FRANCESCA YARDENIT ALBERTINI

DIE KONZEPTION DES MESSIAS BEI MAIMONIDES UND DIE FRÜHMITTELALTERLICHE ISLAMISCHE PHILOSOPHIE

W
DE
G

STUDIA JUDAICA

FORSCHUNGEN ZUR WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

BEGRÜNDET VON
E. L. EHRLICH

HERAUSGEGEBEN VON
G. STEMBERGER

BAND XLIV

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

DIE KONZEPTION DES MESSIAS BEI MAIMONIDES UND DIE FRÜHMITTELALTERLICHE ISLAMISCHE PHILOSOPHIE

VON
FRANCESCA YARDENIT ALBERTINI

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-020636-4
ISSN 0585-5306

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Copyright 2009 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Laufen

Für Matthias Schollen (1960–2008)

Danksagung

Die vorliegende Arbeit konnte dank eines zweijährigen Forschungsstipendiums der Minerva-Stiftung (München) an der *Jewish National and University Library* der *Hebrew University of Jerusalem* (Israel) geschrieben werden. Unter den wissenschaftlichen Angestellten der Bibliothek in Jerusalem möchte ich im Besonderen Alisa Allon, Elona Avinezer, Zipora Ben-Abou, Ruth Flint und Nurit Harvey für ihre Hilfsbereitschaft und ihre kompetente Unterstützung danken.

In der letzten Phase meiner Arbeit waren einige Forschungsaufenthalte an der Klau Library (Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion) in Cincinnati (Ohio, USA) nötig, um die Rezeption der frühmittelalterlichen islamischen Philosophie im jüdischen Denken zu untersuchen. Den erfahrenen und hilfsbereiten Angestellten der Klau Library (im Besonderen Israela Ginsburg, Daniel Rettberg und Arnona Rudavsky) unter der Leitung von Dr. David J. Gilner bin ich zu Dank verpflichtet.

Mein Aufenthalt in Jerusalem fiel in eine sehr schwierige politische und soziale Situation, die ich nur mit der menschlichen bzw. wissenschaftlichen Hilfe vieler Freundinnen und Freunde sowie Kolleginnen und Kollegen überstehen konnte, denen ich an dieser Stelle herzlich danken möchte: Prof. Dr. Gideon Freudenthal (Jerusalem/Tel Aviv), Prof. Dr. Steven Harvey und seiner Familie (Jerusalem/Bar Ilan), Prof. Dr. Warren Zev Harvey und seiner Familie (Jerusalem), PD Dr. Elisabeth Hollender und Ulrich Berzbach (Köln), Prof. Dr. Giora Hon (Haifa), Yael E. Jenner (Jerusalem), Prof. Dr. Sara Klein-Braslavy (Tel Aviv/Haifa), Dr. Rachel Livneh-Freudenthal und Aharon Bezalel (Jerusalem), Prof. Dr. Menachem Lorberbaum (Jerusalem/Tel Aviv), Prof. Dr. Paul Mendes-Flohr (Chicago/Jerusalem), Dr. Ithamar Raz (Hadassah Medical Center, Eyn Kerem), Ahuva und Yonathan Ofek (Jerusalem), Prof. Dr. Yossef Schwarz (Jerusalem/Tel Aviv) und seiner Familie, Lea Tsemel (Jerusalem) und ihrer Familie.

Ich bin auch Dr. Dieter Adelmann (Wachtberg bei Bonn, 1936–2008), Simone Ambrosino (Rom), Dr. Ann und Johannes Baumgartner (Freiburg i. Br.), Dipl.-Psych. Susanne Beischer (Hamburg), Dr. Angelo Cei (Leeds), Dr. Alessandro De Losa (Rom), Dr. Emanuele D'Onofrio (Manchester), PD Dr. Gad Freudenthal (Paris), Prof. Sergio Lauricella (Rom), Prof. Dr. Matthias Lutz-Bachmann (Frankfurt a. M.), Dr. Gudrun Meinshausen (Freiburg i. Br.), Prof. Dr. Friedrich Niewöhner (1941–2005, Wolfenbüttel), Dr. Stefana Sabin (Frankfurt a. M.) und Prof. Dr. Giuseppe Veltri (Halle) zu Dank verpflichtet.

Ohne den ausgezeichneten Arabischunterricht von Yael Cohen (Jerusalem) und Omar Salah (Freiburg i.Br.) wäre meine Forschung nicht möglich gewesen.

Warren Zev Harvey und Menachem Lorberbaum waren im Besonderen aufregende und geduldige Gesprächspartner. Selbstverständlich bin ich allein für den Inhalt des Buchs verantwortlich.

Für die Revision sowie für die kritische Lektüre des Manuskriptes möchte ich mich bei Thomas Reichert (Stuttgart), Beate Ulrike Sayed (Potsdam/Berlin) und Dr. Micha H. Werner (Utrecht/Amsterdam) bedanken.

Mein Ehegatte, Prof. Dr. Claus-Steffen Mahnkopf (Leipzig/Freiburg i. Br.), hat mir durch seine intellektuelle und menschliche Unterstützung geholfen, die im Laufe der Arbeit aufgetretenen Schwierigkeiten zu überwinden. Es ist mir nicht möglich, meine Dankbarkeit ihm gegenüber in wenige Worte zu fassen.

Prof. Dr. Hans Daiber (Frankfurt a M.) und Prof. Dr. Günter Stemberger (Wien) haben die wissenschaftlichen Ergebnisse der vorliegenden Arbeit mit ihren kritischen Anmerkungen deutlich verbessert.

Dieses Buch sei allen *Yordim* gewidmet, mit denen ich befreundet bin.

Potsdam, im Oktober 2008 (Cheshwan 5769)

Inhalt

Danksagung VII

Umschrift des arabischen Alphabets XIII

Umschrift des hebräischen Alphabets XIV

Abkürungsverzeichnis XV

Vorwort XIX

1. Kapitel: Moses Maimonides' Briefe und der Messias 1
§ 1 Die Ausbildungsjahre 1
§ 2 Der Messias in Moses Maimonides' Briefen 8
2.1 *Iggeret ha-Shemad* oder *Maamar Qiddush ha-Shem* (1160 oder 1161) 8
2.2 *Iggeret Teman* oder „Brief in den Jemen" (1172) 14
2.2.1 Der Messias und die messianische Zeit im *Iggeret Teman* 17
2.3 *Maamar Teḥyyat ha-Metim* oder *Traktat über die Auferstehung der Toten* (1191) 32
2.3.1 Die politische und soziale Funktion der messianischen Zeit im *Maamar Teḥyyat ha-Metim* 35
2.4 *Iggeret leḥakhme Montpellier al gezerat ha-kokhavim* oder Brief über die Astrologie (1194) 37

2. Kapitel: *Pereq Ḥeleq* und der Messias ausgehend von den frühislamischen Einflüssen 42
§ 1 *Pereq Ḥeleq*: Rolle und Bedeutung des Messias in den dreizehn Glaubensartikeln 42
§ 2 Der karäische Einfluss auf *Pereq Ḥeleq*: Sind die Maimonidischen Glaubensartikel Dogmen? 44
§ 3 Der Einfluss der Muʿtaziliten und der Ashʿariten auf das jüdische Frühkaräertum bezüglich der ‚Prinzipien der Religion' 47
§ 4 Die theologische und philosophische Bedeutung der Glaubensartikel im Frühkaräertum (8.–12. Jahrhundert) . . . 56

4.1 *Al-Kitāb al-Muḥtawī* 59
4.2 *Kitāb al-'Uṣūl al-dīn ʿalā Ṭarīq al-Mas'ala wa-al-Ǧawāb* 63
§ 5 Die Glaubensartikel in *Pereq Ḥeleq* 66
5.1 Der erste Teil von *Pereq Ḥeleq* als Schlüssel zur Interpretation der Glaubensartikel 70
5.2 Die ontologischen bzw. metaphysischen Glaubensartikel 80
5.3 Legalistische bzw. politische Glaubensartikel 92
5.4 Die eschatologischen Glaubensartikel 107
§ 6 Schlussbemerkungen 118

3. Kapitel: Die Bedeutung des *ʿolam ha-ba im Sefer ha-Maddaʿ* . . 120
§ 1 Die *Mishneh Torah* im intellektuellen Leben von Moses Maimonides 120
1.1 Die Beziehung zwischen Philosophie und Gesetz in der *Mishneh Torah*: Einflüsse des islamischen Denkens . . 125
a) *Šarīʿa* und *fiqh* in der mittelalterlichen islamischen Rechtswissenschaft 130
b) Erkenntnis und Gesetz im *Sefer ha-Maddaʿ* 136
c) Gesetz und Gemeinde, Gesetz und Ethik in der mittelalterlichen islamischen Rechtswissenschaft und im *Sefer ha-Maddaʿ* 141
§ 2 Erkenntnis, Gemeinde und *ʿolam ha-ba* in *Hilkhot Deʿot* . . 151
§ 3 Studium der Torah und *ʿolam ha-ba* in *Hilkhot Talmud Torah* 165
§ 4 Das *ʿolam ha-ba* in *Hilkhot ʿAvodah Zarah we Ḥoqqot Ha-Goyyim* 171
§ 5 Die Lehre des *ʿolam ha-ba* und des Messias in den *Hilkhot Teshuvah* 173
5.1. Individuelle und gemeinschaftliche Dimension der *Hilkhot Teshuvah* 185
5.2. Nationale und übernationale Eschatologie in den *Hilkhot Teshuvah* 194
5.3 Das Problem des freien Willens in Bezug auf die mittelalterliche islamische Debatte und seine gemeinschaftliche Dimension in *Hilkhot Teshuvah* . . 207
§ 6 Das *ʿolam ha-ba* in bezug auf Aristoteles, Alfarabi und den Talmud 215
6.1 Glückseligkeit und Zeit in der *Nikomachischen Ethik* . 216
6.2 *The Attainment of Happiness* von Alfarabi 227
6.3 Aristoteles–Alfarabi–Maimonides: Glückseligkeit und Jenseits 244

6.4 Biblische und talmudische Vorstellung des *ʿolam ha-ba* 248
§ 7 Das *ʿolam ha-ba* in den *Hilkhot Teshuvah* 253
7.1 Der Messias aus dem Hause Davids und die Tage des Messias (*Yemot ha-Mashiaḥ*): Die Einheit der Erlösung bei Maimonides 261
§ 8 Inhaltliche Verbindung und zeitliche Differenz zwischen dem Leben im *ʿolam ha-zeh* und dem Leben im *ʿolam ha-ba* 266
§ 9 Liebe, Erkenntnis und *ʿolam ha-ba* 270

4. Kapitel: Die frühmittelalterliche islamische Philosophie und der Messias in den *Hilkhot Melakhim U'Milḥamotehem* . . 276
§ 1 Das *Sanhedrin*: Die Anwendung der Gerechtigkeit 276
1.1 Die Struktur des *Sanhedrin*: Funktion des Richters und Funktion des Königs 279
1.2 Politische und ethisch-religiöse Aspekte der Funktion des Richters 285
§ 2 Der König als politische Gestalt in *Hilkhot Melakhim U'Milḥamotehem* 287
2.1 Prophetie und Politik: Die Lehre des Qur'ān im Denken von Alfarabi 290
2.2 Der Gesetzgeber im Denken von Alfarabi: *The Enumeration of the Sciences* 294
2.3 Der Gesetzgeber in *The Book of Religion* 302
2.4 Der Gesetzgeber und die Glückseligkeit in *The Attainment of Happiness* 309
2.5 *The Philosophy of Plato and The Philosophy of Aristotle* 323
2.6 *Mabādi' 'Ārā' 'Ahl al-Madīna al-Faḍla* 329
2.7 Der König-Philosoph in *Mabādi' 'Ārā' 'Ahl al-Madīna al-Faḍīla* 334
2.8 Die natürlichen Züge des Königs und seine Beziehung zum Gesetz im *'Ārā'* 341
2.9 *Fuṣūl al-Madanī (The Aphorisms of the Statesman)* . . . 349
§ 3 Die Monarchie im Tanakh und in der jüdischen Tradition . . 359
3.1 Der König-Philosoph in der *Politeia* 367
§ 4 Der König und der Messias: Die Verbindung beider Gestalten im *Sefer Shofᵉtim* 371
4.1 Der König im *Hilkhot Melakhim U'Milḥamotehem* . . 371
4.2 Der Krieg bzw. ‚die Kriege' in den *Hilkhot Melakhim U'Milḥamotehem* und ihre Beziehung zum König-Messias 377
§ 5 Der König-Messias bei Maimonides: eine eschatologische Figur? Einige Reflexionen ausgehend von der biblischen, mishnaischen und rabbinischen Tradition 398

§ 6 Natur und Funktion des König-Messias bei Maimonides . . . 406
6.1. Die politische Auslegung des König-Messias 409
6.2. Die nationale und übernationale Auslegung des König-Messias 419
6.3 Die Tage des Messias und die messianische Zeit bei Moses Maimonides 427

Schluss 435

Bibliographie 437

Umschrift des arabischen Alphabets

Konsonanten

ا	ʾ	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	ṯ	ع	ʿ
ج	ǧ	غ	ġ
ح	ḥ	ف	f
خ	ḫ	ق	q
د	d	ك	k
ذ	ḏ	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	š	و	w
ص	ṣ	ي	y

Umschrift des hebräischen Alphabets

Konsonanten

א	’	מ	m
ב	v, בּ b	נ	n
ג	g	ס	s
ד	d	ע	ʿ
ה	h	פ	f, פּ p
ו	w	צ	ṣ
ז	z	ק	q
ח	ḥ	ר	r
ט	ṭ	שׂ	s
י	y	שׁ	sh
כ	kh, כּ k	ת	t
ל	l		

Vokale:
Es werden nur die fünf Grundvokale a, e, i, o, u ohne Längen- und Kürzenzeichen angewandt. *Shwa mobile* wird als hochgestelltes e (^{e}) wiedergegeben.

Abkürzungsverzeichnis

AJSR *Review of the American Association for Jewish Studies*
AO *Acta Orientalia*
AR *Archiv für Religionswissenschaft*
AZGKJ *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*
BBR *Bulletin for Biblical Research*
BF *Biblisches Forum*
BH *Binah. Studies in Jewish History, Thought and Culture*
BIJS *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*
BR *Bible Review*
CBQ *Catholic Biblical Quarterly*
CCARJ *Central Conference American Rabbis Journal*
CCM *Cahiers de Civilisation Médiévale*
CL *Clio Medica*
CS *Cristianesimo nella Storia*
DJPK *Daat. A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*
EH *El Ha'Ayin („Back to the Sources"). Materials for Bible Study Circles*
EIF *Eclaireures Israelites de France*
EJ *European Judaism*
ET *Evangelische Theologie*
FJB *Frankfurter Judaistische Beiträge*
FP *Filosofia Politica*
FPJSCP *Faith and Philosophy. Journal of the Society of Christian Philosophers*
HSE *Henoch. Studi Storiofilologici sull'Ebraismo*
HS *Hebrew Studies*
HTR *Harvard Theological Review*
HUCA *Hebrew Union College Annual*
ICHQR *Islamic Culture. The Hyderabad Quarterly Review*
IHT *Islam. History and Theology*
IJBT *Interpretations. A Journal of Bible and Theology*
IJMES *International Journal of Middle-East Studies*
IOS *Israel Oriental Studies*
IS *Islamic Studies*
JAJC *Judaism. American Jewish Congress*
JAOS *Journal of the American Oriental Society*
JBL *Journal of Biblical Literature*

JBVJ *Judaica. Beiträge zum Verständnis des Judentums*
JCCAR *Journal of the Central Conference of American Rabbis*
JHP *Journal of the History of Philosophy*
JJGL *Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur*
JJOS *Journal of Jewish and Oriental Studies*
JJS *Journal of Jewish Studies*
JLA *Jewish Law Annual*
JPJ *Journal of Progressive Judaism*
JPSR *Jewish Political Studies Review*
JQR *Jewish Quarterly Review*
JSAJ *Journal of the Society for American Judaism*
JSR *Journal for the Study of Religion*
JT *Jewish Thought*
KS *Knowledge and Society*
M *Midstream*
MGRAI *Materia Giudaica. Rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo*
MGWJ *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*
MJ *Modern Judaism*
Materia Giudaica. Rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo
MJDJG *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte*
MJL *Monatsschrift für jüdische Literatur*
MKNAW *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*
MM *Miscellanea Mediaevalia*
MS *Maimonidean Studies*
MW *Muslim World*
PAAJR *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*
PIASH *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*
OS *Orientalia Suecana*
OSAP *Oxford Studies in Ancient Philosophy*
OTE *Old Testament Essays*
RHPR *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*
RQ *Revue de Qumran*
SGL *Solomon Goldman Lectures*
SHPR *Studies in the History and Philosophy of Religion*
SI *Studia Islamica*
SIJJS *Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*
SMAA *Speculum. Medieval Academy of America*
SMJHL *Studies in Medieval Jewish History and Literature*
SMJR *Studies in Muslim-Jewish Relations*
SO *Studia Orientalia*

StS *Studi Storici*
TMJ *Torah U-Madda Journal*
TQJS *Tarbiz. A Quarterly for Jewish Studies*
ZI *Zionist Ideas*

Vorwort

Als ich Anfang 2002 an ein Thema dachte, welches auch heute noch eine Herausforderung darstellt, war ich angezogen von der Geschichtsphilosophie der letzten zwei bis drei Jahrhunderte und im Besonderen den vielschichtigen philosophischen, religionsphilosophischen, politischen und theologischen Versuchen, ein Wert- bzw. Bedeutungssystem aus der Geschichte zu gewinnen. Die diesbezüglichen Ausgangsfragen sind bekannt: Welches ist die Beziehung zwischen Wahrheit – vor allem ‚welcher Wahrheit'? – und Geschichte? Haben die Ereignisse einen Wahrheitswert an sich oder erhalten sie ihn lediglich durch unsere hermeneutischen Fähigkeiten? Gibt es einen ‚Zeitgeist' und, wenn ja, inwieweit hilft uns die Geschichte, die Quellen zu identifizieren, die für sein Verständnis und seine Bestimmung notwendig sind? Bedeutet ein wie auch immer gearteter ‚Zeitgeist' eine Entlastung des menschlichen Willens und des menschlichen Handelns gegenüber der Geschichte?

Hermann Cohen – dem ich meine Dissertation widmete – hat unter dem Einfluss der Kantischen Philosophie in seinen religionsphilosophischen Werken (sowohl in den *Jüdischen Schriften* als auch im *Begriff der Religion im System der Philosophie* [1915] und in *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1919]) versucht, die Geschichte nicht nur als teleologisches System zu fassen, mithin als eine holistische, sich auf ein gewisses Ziel orientierende Laufbahn, sondern diese Laufbahn auch als gespannte Linie zwischen einem fixen Anfang (Schöpfung) und einem offenen Ende (Erlösung) zu untersuchen. Die Bedeutung des geschichtlichen Handelns liegt in der jeweiligen Reaktion auf das, was geschaffen wurde, jedoch ist die mögliche Wiederherstellung der von Gott am Anfang gesetzten Ordnung die Aufgabe des Menschen, die er freiwillig auf sich nehmen oder verweigern kann. Die Erlösung ist nicht eine großzügige und beliebige Gabe Gottes, welche das weltliche Ungleichgewicht aufheben wird, sondern die folgerichtige Konsequenz des menschlichen Handelns nach dem Gesetz Gottes in der Geschichte.

Der Mensch und nicht Gott ist der Hauptakteur in der Geschichte, dessen Wirken freilich ist von der Erkenntnis des göttlichen Gesetzes nicht zu trennen, soll er in der Tat gemäß dem Gleichgewicht unter den Geschöpfen im Sinne der ‚Gerechtigkeit des Ursprungs' handeln. In diesem Sinne übersteigt die Wahrheit die Empirie und die Zeitenfolge, und es ist diese Wahrheit, an die sich der Mensch in der Empirie und in den Zeiten handelnd

annähern kann. Selbstverständlich ist die Hermeneutik in jedem Bereich des Wissens (juristische Hermeneutik, Hermeneutik des Sozialen usw.) das einzige Instrument des Intellekts, um zwischen der Unveränderbarkeit der Wahrheit und der Vergänglichkeit der Geschichte zu vermitteln, aber solche Vermittlung ist nur ihre Funktion, ihr Zweck ist hingegen die Verwirklichung der Gerechtigkeit auf Erden durch die Bezugnahme auf die ‚Wahrheit' und die ‚Zeit'.

In diesem Zusammenhang wurde ich auf eine radikale Behauptung von Hermann Cohen aufmerksam, welcher die Konzeption des Messias von Moses Maimonides als eine Form von Sozialismus *ante litteram* definiert.[1] Obwohl eine solche Behauptung übertrieben ist, führte mich das Nachdenken darüber zur Untersuchung des Politischen im Denken von Maimonides und zur Analyse der ersten Denker, welche ihre Arbeit diesem Aspekt in dessen Philosophie widmeten. Am Ende des 19. Jahrhunderts begann diese Untersuchung am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau (1854–1938), wo führende Intellektuelle und Lehrer wie David Kaufmann, Manuel Joël und Isaak Heinemann durch das Studium der politischen Werke der arabischen Welt zu einer neuen Interpretation von Maimonides' Philosophie kamen.[2]

Die Wiederentdeckung des islamischen Denkens in der Moderne veränderte somit die Wirkungsgeschichte der mittelalterlichen jüdischen Philosophie, und so widmete ich meine Forschung dieser Veränderung, ausgehend von der Auseinandersetzung mit modernen und zeitgenössischen Denkern, die sich mit dem politischen Aspekt der Maimonidischen Philosophie beschäftigten, im Besonderen Leo Strauss, Yeshayahu Leibowitz, Harry A. Wolfson, Charles E. Butterworth, Isadore Twersky, Ralph Lerner, David Hartman, Alexander Altmann, Shlomo Pines, Amos Funkenstein, Aviezer Ravitsky, Arthur Hyman, Joel L. Kraemer, Eliezer Schweid, Jeffrey Macy, Miriam Galston, Howard T. Kreisel, Warren Zeev und Steven Harvey, Menachem Lorberbaum, Jacob I. Dienstag, Ben Zion Bokser, S. Daniel Breslauer, Solomon Zeitlin, David Banon und Gabriel Danzig.

Trotz der manchmal sogar radikalen Unterschiede zwischen diesen Gelehrten irritierte mich eine ihnen allen gemeinsame Tendenz: Sie führten eine politische Interpretation von Maimonides durch und gingen dabei von Fragen aus, die überhaupt nicht zu dessen zeitlichem oder sozialem Horizont gehörten. Dass ein mittelalterlicher Philosoph auch in die heutigen Diskussionen legitim einbezogen werden kann, sollte nicht dazu führen, seinen ge-

---

1 Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden 1995³, S. 361.

2 Zur Zeit arbeitet Herr George Kohler an einem Dissertationsprojekt unter der Leitung von Prof. Dr. Howard Kreisel und Prof. Dr. Gideon Freudenthal an der *Ben Gurion University of the Negev* (Beer Sheva, Israel), das der Rezeption von Maimonides am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau gewidmet ist.

schichtlichen und kulturellen Kontext zu missachten, schon gar nicht in dem Sinne, sein Denken mit ‚gegenwartsbezogenen' Projektionen zu interpretieren.

Ich fragte mich, ob eine Untersuchung, welche die Vergangenheit dieses Philosophen in den Blick nimmt, zum selben Schluss führen konnte, zu dem die obengenannten Gelehrten gekommen waren. Eine solche ‚vergangenheitsbezogene' Untersuchung bedeutete einerseits das Verstehen der geschichtlichen, intellektuellen und religiösen Situation der sehr unterschiedlichen Kulturen, denen Maimonides im Laufe seines bewegten Lebens begegnete, und andererseits bedeutete es, der Versuchung zu widerstehen, unbedingt einen Beweis für die Modernität von Maimonides finden zu wollen. Das politische Denken Maimonides' spricht selbstverständlich nach wie vor zu unserer Zeit, aber gerade sein Universalismus rechtfertigt keine Vernachlässigung des spezifischen ‚Sitzes im Leben'.

Die Gegenstände unserer Untersuchungen sollten niemals wie ‚Labels' wissenschaftlicher Schulen behandelt werden. Beispielsweise hat Leo Strauss uns zu überzeugen versucht, die Philosophie von Maimonides sei hauptsächlich eine Quelle von zu entziffernden Geheimnissen, während Shlomo Pines behauptete, das Denken von Maimonides sei nur von den Kategorien des Politischen her zu verstehen. Beide Positionen sind aber nur begründet, wenn sie gerade nicht als einzige Interpretationsweise angenommen werden. Damit sei kein Vorwurf gegen die obengenannten Gelehrten erhoben, freilich ist in der Sekundärliteratur eine gemeinsame Tendenz zu finden, mit der ich keineswegs übereinstimme: nämlich ‚unser' Konzept von ‚Moderne' auf Maimonides anzuwenden, anstatt seine eigene ‚Modernität' im Ausgang von den Primär- und Sekundärquellen zu untersuchen, eingeschlossen diejenigen, die scheinbar außerhalb des Horizontes von Maimonides liegen wie z. B. die karäische oder die qumranische Literatur.

In bezug auf mein spezifisches Thema – die politische Konzeption des König-Messias – geht, so habe ich festgestellt, die generelle Tendenz der Gelehrten dahin, undifferenziert von ‚Messias' und ‚Messianismus' bei Maimonides zu sprechen. ‚Messianismus' ist aber genau betrachtet eine Strömung der Moderne[3], welche die messianische Idee in den meisten Fällen gerade nicht mit einer bestimmten Figur identifiziert und sich hauptsächlich Zeittheorien verdankt (exemplarisch ist der Fall von Walter Benjamin), die nicht genuin ihren Ursprung in jüdischer Religionsphilosophie bzw. in einer Religionsphilosophie überhaupt haben. In der jüdischen Religionsphilosophie sowie in der jüdischen Religionsgeschichte kann man den häufigen Gebrauch von Begriffen wie ‚Messianismus', ‚messianischer Zeit' und ‚Utopie' feststellen, ohne dass dabei eine präzise terminologische Differenzierung

3 Siehe u. a.: Joseph Marie Hoëné-Wronski, *Messianisme: union finale de la philosophie et de la religion*, 2 Bde., Paris 1831–1839.

vorgenommen würde. Eine solche Untersuchung würde die Grenzen der vorliegenden Arbeit sprengen, jedoch halte ich es für notwendig, zumindest zu erklären, was man hier unter ‚Messias' versteht, damit keine Kluft zwischen dem jüdischen Verständnis dieses Begriffs und demjenigen meiner LeserInnen die Rezeption der vorliegenden Arbeit erschwert oder sogar verhindert.

In Maimonides' Werken findet man nicht so etwas wie einen ‚Messianismus', sondern eine bestimmte politische Lektüre der Figur des Messias als eines höchsten Leiters der Gemeinde. Während darüber hinaus der Messianismus danach strebt, auf den Anfang einer neuen Zeitgeschichte hinzuarbeiten, besitzt der Messias bei Maimonides keine apokalyptischen, überhaupt keine eschatologischen Charakterzüge. Mit dem Messias beginnt kein Zeitalter, das sich radikal von der Geschichte und von der Zeit – wie wir sie kennen und wahrnehmen – abhebt: Seine Aufgabe ist die Erfüllung des Gesetzes als Restauration der vorherigen Schöpfungsordnung und zugleich als Entstehung einer neuen Ordnung, die diesmal nicht von Gott, sondern vom Menschen selber eingerichtet wird. Im Fall von Maimonides gilt also die traditionelle Unterscheidung von Gershom Scholem zwischen einem restaurativen und einem utopischen Messianismus nicht, weil beide Elemente zugleich gegenwärtig sind.

Zudem hat sich die moderne und zeitgenössische Sekundärliteratur hauptsächlich mit dem Verhältnis zwischen Prophetie und ‚Messianismus' beschäftigt und bevorzugt den *Moreh ha-Nevukhim* ins Zentrum ihrer Untersuchung gestellt. Da es nicht meine Absicht war, eine Sammlung der vorherigen Theorien anzubieten, habe ich das Thema der Prophetie – soweit es möglich war – hintangestellt und meine Aufmerksamkeit auf die *Mishneh Torah* gerichtet, in der die gesetzgebende Rolle, die Maimonides selber als Leiter der jüdischen Gemeinde in Kairo übernahm, mit seiner Konzeption vom Menschen, von Gott und der Welt angesichts des König-Messias konfluiert. Auf die Kritik einiger Kollegen (Hans Daiber u.a.), wie die Behandlung der messianischen Gestalt ohne die Behandlung der Prophetie möglich sein könnte, antworte ich mit der Erklärung des Hauptziels des vorliegenden Werkes: Ich habe keine Wiederholung von zahllosen bereits bekannten Thesen (darunter derjenigen über die Prophetie) vor, sondern die Vorstellung einer neuen Interpretation des Messias bei Maimonides ausgehend von der frühmittelalterlichen islamischen Philosophie. Dieses Thema wurde von der bisherigen Forschung noch nicht ausreichend untersucht, weswegen ich meine Aufmerksamkeit ausschließlich darauf konzentrierte. Aus diesem Grund beschäftigte ich mich sehr kurz und nur angesichts spezifischer Aspekte meines Hauptziels mit der Prophetie.

Durch meine Untersuchungsmethode war es mir möglich, eine direkte Verbindungslinie zwischen der talmudischen Tradition und Maimonides zu ziehen. Der Messias stellt nicht den Kern der talmudischen Lehre dar, und

alle seine Erwähnungen haben eines gemeinsam: Sie betonen die Verantwortung des Menschen für die Ankunft des Messias. Beispielhaft ist eine von Martin Buber häufig erwähnte talmudische Erzählung, in der ein Rabbiner den Messias seinen Schülern als einen Mann darstellt, der an den Pforten von Rom wartet. Worauf wartet der Messias? „Auf dich", war die Antwort von Martin Bubers Großvater, eine Antwort, die Buber erst viele Jahre später begreifen sollte.

Der Messias ist nicht der Gesalbte, der uns von Gott zu einer bestimmten Zeit und aus unerforschlichen Gründen geschenkt wird: Der Messias kommt, um die Bedeutung des Gesetzes vollkommen verständlich zu machen, mithin, um ein Werk zu beenden, das der Mensch bereits angefangen haben muss. Der Messias verwirklicht sich somit in der zeitlichen und geschichtlichen Entwicklung der Menschheit sowie im verantwortlichen Handeln des Menschen gegenüber der ganzen Schöpfung. Die Achtung gegenüber dem Anfang (Schöpfung) und seiner ständigen Erneuerung endet nicht mit dem eschatologischen bzw. apokalyptischen Verfall der Geschichte, sondern mit der Vollbringung ihrer innerlichsten Bedeutung, die vom göttlichen Gesetz gestiftet wird. Diese politischen (in bezug auf die Gemeinde) und geschichtlich-philosophischen Aspekte des Messias erfahren bei Maimonides eine der tiefsten Ausarbeitungen während des jüdischen Mittelalters.

Mit meiner Forschung wollte ich im Besonderen eine Lücke füllen, auf die viele Gelehrte bis heute immer wieder hingewiesen haben: Ich meine die politisch-philosophische Verbindungskette zwischen Platon, Al-Farabi und Maimonides in bezug auf den messianischen König, die sich mehr in *Mishneh Torah* (seines legalistischen Charakters wegen) als in *Moreh ha-Nevukhim* zeigt. Meine Arbeit hebt deswegen mit den Griechen an, um von dort aus zu den frühmittelalterlichen islamischen Lehren vorzustoßen, die Maimonides beeinflussten. Ausgehend von den Denkstrukturen der jüdisch-islamischen Epoche zwischen dem 8. und dem 12. Jahrhundert versuche ich, den politischen Charakter des König-Messias und die ‚moderne' Vorstellung in bezug auf das geistig-kulturelle Umfeld von Maimonides aufzuzeigen.

Im Rahmen dieser Forschung – in deren Zentrum die *Mishneh Torah* steht – untersuchte ich zahlreiche Handschriften, die nicht nur den bereits bekannten Kontrast zwischen Maimonides und den Karäern zeigten, sondern auch belegen, wie stark Maimonides in der Schuld der Karäer sowie der frühen islamischen Theologen des Mittelalters steht. Diese Einflüsse sind im Besonderen in Kapitel 1 über den Messias im Briefwechsel von Maimonides und in Kapitel 2 über die Konzeption des Messias im *Pereq Ḥeleq* herausgearbeitet.

Für die Analyse der *Mishneh Torah* habe ich die Untersuchung des ersten Buchs (*Sefer ha-Madda'* – Buch der Erkenntnis) und die des letzten (*Sefer Shofeṭim* – Buch der Richter, dessen letzte beide Kapitel dem König-

Messias gewidmet sind) auf die Kapitel 3 und 4 verteilt, damit die Ähnlichkeit der untersuchten Themen (besonders kommende Welt und Messias) die entscheidenden Unterschiede nicht überdeckt. Diese Unterschiede sind für die Zielsetzung beider Bücher relevant, zusammengehalten werden sie von der beständigen Präsenz sowohl einer individuellen (der Mensch als Jude) als auch einer kollektiven Ebene (die Menschheit) sowie von dem logischen und systematischen Verhältnis zwischen Erkenntnis und König-Messias in der *Mishneh Torah*.

Es ist unvermeidlich, dass auch meine Maimonidesdeutung diejenige einer modernen Leserin ist. Um nicht fremde Probleme von heute in sein Denken hineinzutragen, wird die Aktualität dieses politischen Denkens bei so brisanten Themen wie Krieg, Völkerrecht und Legitimität von Gerichten ausgeklammert. Dies möchte der Objektivität meiner Darstellung dienen.

Deren Ziel ist es, Maimonides unter einer anderen Perspektive zu sehen. Denn er bleibt eine Herausforderung, unter anderem für unseren Begriff der Wahrheit wie dem der Geschichte: Wenn wir Maimonides heute weiterhin befragen, so zeugt das von seinem universalistischen Denken als Philosoph, Jurist, Naturwissenschaftler, Theologe, Rabbiner sowie Arzt, und auch für unsere kritische ‚Demut' als heutige Wissenschaftler. Meine Arbeit strebt vor allem nach einer Belebung der Forschung zum jüdischen und islamischen Mittelalter im deutschsprachigen Raum, der nach dem Krieg – nach der Ermordung und der Auswanderung der Intellektuellen, die sich damit beschäftigten – keine Fortführung vergönnt war.

1. Kapitel
Moses Maimonides' Briefe und der Messias

§ 1 Die Ausbildungsjahre

Wer sich mit Moses Maimonides beschäftigt, ganz gleich in welcher Perspektive, sieht sich schnell vor die Frage gestellt, ob etwas Neues und Originelles zum umfangreichen Bestand vielfältiger Studien beigetragen werden kann, die insbesondere während der letzten beiden Jahrhunderte erschienen sind. Aus diesem Grund möchte ich von vornherein den Zweck der vorliegenden Arbeit klarstellen: Es handelt sich hier nicht um eine weitere Interpretation des Maimonidischen Werks, sondern vielmehr um die Analyse eines Paradigmas innerhalb des jüdischen Denkens, das in Maimonides einen seiner wichtigsten Repräsentanten hat, nämlich die Interpretation des Messias als politischer Figur.

Ein solches Paradigma verbindet jüdische Philosophen, die zu unterschiedlichen Zeiten lebten und die unterschiedliche Interessen und Zwecke verfolgten. Gemeinsam war ihnen ihre tiefe Verwurzelung innerhalb ihrer Gemeinden und ihr leidenschaftlicher Einsatz für die Gemeinschaft sowie ihr politisches Engagement. Das trifft im besonderen Maße auf Maimonides zu, der als Leiter der jüdischen Gemeinde in Ägypten eine der schwierigsten Zeiten in der Geschichte des jüdischen Volks erlebte.

Maimonides wurde im Jahr 1135 oder 1138 als Kind eines renommierten Gelehrten und Schülers von Joseph ibn Migash in Cordoba geboren, einer Stadt, die sich wie fast die ganze damalige iberische Halbinsel unter muslimischer Herrschaft befand. Im Mai oder Juni 1148 wurde Spanien von einer orthodoxen muslimischen Sekte besetzt, die bereits das nordwestliche Afrika erobert hatte. Diese von ʿAbdallah ibn Tumart (der sich für den legitimen Nachfolger des Philosophen Al-Ghazali hielt) gegründete Sekte, nämlich die *Al-Muwaḥḥidun* (‚Diejenigen, welche die Einheit Gottes behaupten'), zwang die lokale Bevölkerung, durch die öffentliche Anerkennung von Muḥammad als Propheten Gottes zum Islam zu konvertieren.[1]

---

1 Für eine erste Orientierung siehe: Karen Armstrong, *Kurze Geschichte des Islam*, aus dem Englischen von Stephen Tree, Berlin 2001; Julian A. Clancy-Smith (Hrsg.), *North Africa, Islam and the Mediterranean World: from the Almoravids to the Algerian War*, London 2001; Gustav E. von Grunebaum, *Der Islam in seiner klassischen Epoche 622–1258*, Zürich 1966; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 2002

Die Juden in Spanien, welche die Apostasie ablehnten, starben den Märtyrertod. Um zu überleben, wanderte die Familie von Maimonides von Ort zu Ort, bis sie sich im Jahr 1160 in Fez niederließ.

Dort lebte Rabbi Judah ha-Kohen ibn Susan, dessen Ruhm als Gelehrter auch in Spanien wohlbekannt war und bei dem der damals fünfundzwanzigjährige Maimonides bis zu ibn Susans Tod im Jahr 1165 lernte (nach Saʿadyah ibn Danan[2] wählte auch ibn Susan das Martyrium, um den jüdischen Glauben nicht ablegen zu müssen). Während dieser Zeit, nämlich vor der Auswanderung nach Palästina und dann nach Ägypten, schrieb Maimonides seinen ersten, von den geschichtlichen und gemeinschaftlichen Umständen der verfolgten Juden stark geprägten Brief: *Iggeret ha-Shemad*[3] (um 1160–1161, „Brief über die Apostasie", auch *Iggeret Qiddush ha-Shem*, „Brief über die Heiligung des Göttlichen Namen"[4], genannt). Maimonides folgte wahrscheinlich dem Beispiel seines Vaters Maimon, der den zur Apostasie gezwungenen Juden einen *Iggeret ha-Neḥamah* schrieb („Trostbrief"[5]: viele Juden fühlten sich wegen ihrer Apostasie schuldig, weshalb Maimonides' Vater ihnen garantierte, dass ein Jude, wenn er nur die kürzeste Form der Gebete ausspricht und gute Taten verwirklicht, auf jeden Fall Jude bleibt).

Nach einem Aufenthalt in Palästina zog Maimonides nach Ägypten, wo er dank seines Bruders David, der mit Edelsteinen handelte, ohne finanzielle Sorgen lebte, so dass er sich der Veröffentlichung seiner bis zu diesem Zeitpunkt geschriebenen Werke (er beendete seinen Kommentar zur Mishnah um 1168) und der religiösen und zivilen Leitung der dortigen Gemeinde widmen konnte. Da er die Idee ablehnte, Geld mit der Torah zu verdienen, entschied sich Maimonides dafür, sich nach dem Tod seines Bruders dem Beruf des Arztes zu widmen. Erst nach dem Jahr 1185, nämlich nachdem er von al-Faḍil, dem Herrscher Ägyptens, nach der Abfahrt von Ṣalāḥ ad-dīn im Jahr 1174 als Hofarzt ausgewählt wurde, begann Maimonides' Ruf sich zu verbreiten.

Saiyid H. Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, San Francisco 2003; Nicolas Prouteau, *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIIIe–XIIIe siècle): échanges et contacts*, Poitiers 2003; Eberhard Serauky, *Geschichte des Islam: Entstehung, Entwicklung und Wirkung von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, Berlin 2003.

2 Saadia ibn Danan, *Seder ha-Dorot*, in: *Hemdah Genuzah*, 30b.

3 Leon D. Stitskin (Hrsg. und Übersetzer), *Letters of Maimonides*, New York 1977, S. 34ff.

4 Im 15. Jahrhundert zitiert Rabbi Shimon ben Zemach Duran (Rashbaz) diesen Brief als *Maamar Qiddush ha-Shem* („Traktat über die Heiligung des Göttlichen Namens"). In seiner Übersetzung nennt Abraham Halkin diesen Brief *The Epistle on Martyrdom* (Abraham Halkin/David Hartman, *Crisis and Leadership. The Epistles of Maimonides*, Philadelphia/New York/Jerusalem 1985, S. 13–45).

5 *The Letter of Consolation of Maimun Ben Joseph*, herausgegeben aus dem einzigen Bodleian arabischen Manuskript und ins Englische übersetzt von L. M. Simmons: *The Letter of Consolation of Maimun ben Joseph*, in: *Jewish Quarterly Review* 2 (1890), S. 62–101; Eliezer Schlossberg, *Die Einstellung von R. Maimon, dem Vater von Maimonides, zum Islam und zu den muslimischen Verfolgungen* (auf hebräisch), in: *Sefunot* 5 (1920), S. 95–107.

Die Jahre zwischen 1160 und 1190 waren die fruchtbarsten und arbeitsreichsten Jahre im Leben von Maimonides, die von der Niederschrift der *Mishneh Torah*[6] (beendet um 1180), von *Der Führer der Unschlüssigen*[7] (*Dalalat al-Ḥairin*, auf Hebräisch: *Moreh ha-Nevukhim*, beendet um 1190) und von einer intensiven Korrespondenz mit den jüdischen Gemeinden weltweit (mit der Ausnahme des deutschen Bereichs) bestimmt waren.

Der folgende Abschnitt eines im September 1199 geschriebenen Briefes an den Übersetzer des *Führers der Unschlüssigen*, Samuel ben Judah ibn Tibbon, in dem Maimonides seine umfassenden Verpflichtungen beschreibt, um ibn Tibbon von einem Besuch bei ihm abzuraten, ist in der Sekundärliteratur sehr häufig zitiert worden, weil er Maimonides' intensives politisches, religiöses und wissenschaftliches Engagement ausführlich beschreibt:

> „Ich wohne in Misr [Fostat] und der Sultan residiert in al-Qahira [Kairo]; diese zwei Orte sind zwei Shabbat Tagesreisen voneinander entfernt. Meine Verpflichtungen beim Sultan sind erheblich. Ich bin verpflichtet, ihn jeden Tag früh am Morgen aufzusuchen; wenn er oder eines seiner Kinder oder ein Insasse seines Harems indisponiert sind, wage ich nicht, al-Qahira zu verlassen, sondern muss für den größeren Teil des Tages im Palast bleiben. Es kommt auch häufig vor, dass ein oder zwei der königlichen Beamten erkranken, und ich mich um ihre Heilung kümmern muss. Deshalb begebe ich mich in der Regel sehr früh am Tag nach al-Qahira, und kehre selbst wenn nichts Ungewöhnliches passiert, nicht vor dem Nachmittag nach Misr zurück. Dann bin ich schon fast verhungert. […] Ich finde die Vorzimmer mit Menschen gefüllt, sowohl Juden als auch Nichtjuden, Adligen als auch einfachen Leuten, Richtern als auch Gerichtsdienern, Freunden als auch Gegnern – eine uneinheitliche Menge, die mich zur Zeit meiner Rückkehr erwartet.
>
> Ich steige von meinem Tier, wasche meine Hände, gehe zu meinen Patienten und ersuche sie, Nachsicht mit mir zu haben, während ich einige kleine Erfrischungen zu mir nehme, die einzige Mahlzeit, die ich in vierundzwanzig Stunden zu mir nehme. Dann begebe ich mich zur Betreuung meiner Patienten und schreibe Verordnungen und Anweisungen für ihre Einnahme. Patienten gehen bis zum Einbruch der Dunkelheit ein und aus, und manchmal sogar, so versichere ich Dir feierlich, bis zu zwei Stunden oder mehr in der Nacht. Ich unterhalte mich mit ihnen und verschreibe für sie, während ich mich aus reiner Müdigkeit niederlege; und wenn die Nacht anbricht, bin ich so erschöpft, dass ich kaum sprechen kann.
>
> Infolgedessen kann ein Israelit abgesehen vom Shabbat keine Unterredung mit mir haben. An diesem Tag kommt die gesamte Gemeinde, oder zumindest die Mehrheit der Mitglieder, nach dem Morgengottesdienst zu mir und ich unterweise sie hinsichtlich ihres Handelns während der gesamten Woche; bis zum Mittag stu-

6 In der vorliegenden Arbeit werde ich mich auf die englischsprachige Ausgabe der Yale University Press beziehen: *The Code of Maimonides*, 19 Bde., New Haven 1949–1972.

7 Im Rahmen der vorliegenden Arbeit werde ich mich auf die deutsche Ausgabe beziehen: Moses Maimonides, *Führer der Unschlüssigen*, ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Adolf Weiss, 2 Bde., Leipzig 1923. An dieser Stelle ist auch die neue hebräische Übersetzung von Michael Schwartz (Tel Aviv 2002) zu erwähnen.

dieren wir ein wenig zusammen, dann entfernen sie sich. Einige kehren zurück und lesen mit mir nach dem Nachmittagsgottesdienst bis zum Abendgebet. Auf diese Art und Weise verbringe ich den Tag."[8]

Diese kurzen Hinweise auf Maimonides' Biographie[9] dienen uns dazu, die zentrale Rolle seiner politischen und gemeinschaftlichen Verpflichtungen hervorzuheben und die These zu verdeutlichen, dass ein großer Teil von Maimonides' Werk ohne die Beachtung dieser fundamentalen Dimension seines Lebens und seines Denkens nicht hinlänglich begriffen werden kann.

Die Wichtigkeit des Politischen bei Maimonides wurde bereits von zahlreichen Gelehrten (obgleich mit unterschiedlichen Akzentuierungen und von unterschiedlichen Perspektiven aus) betont.[10] Ihre differenzierten Forschungen haben sich prinzipiell auf die folgenden Aspekte des politischen Denkens von Maimonides konzentriert: das Gesetz in seiner Unterscheidung zwischen *fiqh* (legalistische Bedeutung des Gesetzes) und *šarīʿa*

---

8 Leon D. Stitskin (Hrsg. und Übersetzer), *Letters of Maimonides*, op. cit., S. 134f (Übersetzung von F. Y. A.).

9 Für eine Vertiefung der Biographie Maimonides' vgl.: *Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. Zur Erinnerung an den siebenhundertsten Todestag des Maimonides*, hrsg. von der Gesellschaft zur Förderung des Judentums durch Wilhelm Bacher u.a. Mitwirkung von Jacob Guttmann, Bd. 1, Leipzig 1908; Bd. 2, ebd. 1914 (Nachdr. in einem Band, Hildesheim/New York 1971); Leo Baeck, *Maimonides: der Mann, sein Werk und seine Wirkung. Vortrag anlässlich der Gedenkfeier zur 750. Wiederkehr des Todestages des grossen Gelehrten Maimonides am 7. Juli 1954 in Düsseldorf*, Düsseldorf 1954; Adolf Biach, *Zur Erinnerung an den 700jähr.[igen] Todestag des jüdischen Geisteshelden Moses Maimonides*, Brüssel 1907; Fred Gladstone Bratton, *Maimonides: Medieval Modernist*, Boston 1967; Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2 Bde., Leiden 1999 (Suppl. 2007); Yves Djan, *Maïmonide: le seconde Moïse*, Paris 1997; Ismar Elbogen, *Das Leben des Rabbi Mosche ben Maimon aus seinen Briefen und anderen Quellen*, Berlin 1935; Isidore Epstein (Hrsg.), *Moses Maimonides, 1135–1204*, London 1935; Simon Federbush (Hrsg.), *Maimonides: His Teachings and Personality. Essays on the Occasion of the 750th Anniversary of His Death*, New York 1956; Max Felshin, *Moses Maimonides (Rambam)*, New York 1956; David Feuchtwang/Samuel Krauss, *Moses ben Maimon: Aus Anlaß der Wiederkehr seines Geburtstages*, Wien 1935; Moritz Güdemann, *Moses Maimonides*, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 8 (1905), S. 93–106; Julius Guttmann (Hrsg.), *Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, 2 Bde., 1908–1914; Gérard Haddad, *Maïmonide*, Paris 1998; Maurice-Ruben Hayoun, *Maïmonide ou l'autre Moïse*, Paris 1997; ders., *Maimonides: Arzt und Philosoph im Mittelalter. Eine Biographie*, München 1999; Abraham J. Heschel, *Maimonides: eine Biographie*, Berlin 1935; Heinz Markstein, *Der zweite Moses: Leben und Wirken des Moses ben Maimon, auch Maimonides genannt*, Wien 1995; Ignatz Münz, *Moses ben Maimon (Maimonides): Sein Leben und seine Werke*, Frankfurt/M. 1912 (Nachdr. Zürich 1986); Felix Perles, *Moses Maimonides*, in: *Ost und West* 5 (1905), S. 289–300, 379–388; wiederabgedr. in: ders., *Jüdische Skizzen*, Leipzig 1912, S. 9–25; David Yellin/Israel Abrahams, *Maimonides: His Life and Work*, New York 1972; Arthur Weil, *Moses Maimonides (Rambam) 1135–1204, 4895–4965: zur Erinnerung an seinen 750. Todestag*, Basel 1954; Adolf Weiss, *Moses ben Maimons Leben und Werke*, in: Moses ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, op. cit., S. XI–CIV.

10 Siehe S. VIII der vorliegenden Arbeit. Vgl. auch: Roland Goetschel, *Maïmonide et le politique*, in: *Délivrance et fidélité. Textes du colloque tenu à l'Unesco en décembre 1985 à l'occasion du 850e anniversaire du philosophe*, Paris 1985, S. 87–99. Im selben Werk siehe auch: Colette Sirat, *Maïmonide, leader politique*, S. 101–113.

(Gesetz im eigentlichen Sinne) sowie zwischen schriftlichem und mündlichem Gesetz, die Differenzierung zwischen Befehl und Gesetz, die legislative Bedeutung der Prophetie, die Maimonidische Konzeption von Gemeinde (*ǧummāʿ*), Staat (*madīna*) und Gesellschaft[11] (*'iǧtimāʿ*), ausgehend von Al-Farabi und Averroes und von ihrer Interpretation der politischen Schriften Platons und der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, die Rolle der Providenz sowie den Unterschied zwischen Philosoph, Prophet, Gesetzgeber und König. Meine Untersuchungen zielen auf eine Auseinandersetzung und einen Vergleich mit den Positionen der obengenannten Forscher, die ich im Laufe der vorliegenden Arbeit ausführlich vorstellen werde, und zwar hinsichtlich eines Aspektes von Maimonides' Denken, der relativ wenig thematisiert wurde, nämlich seiner Konzeption des Messias und der messianischen Zeit.

Ohne die Rolle des Gesetzes und die Bedeutung des Politischen bei Maimonides zu begreifen, ist es meines Erachtens nicht möglich, seine Interpretation des Messias zu erfassen, weshalb man die von den oben genannten Forschern durchgeführten Studien im Rahmen einer solchen Analyse nicht außer acht lassen kann. Allein, weshalb nimmt die Figur des Messias lediglich einen äußerst kleinen Raum ein in der Sekundärliteratur über Maimonides als politischen Denker, im Vergleich zu Themen wie Prophetie, Gesetz und Gemeinde? Der Grundgedanke dieses Buchs ist die Abhängigkeit der Maimonidischen Messias-Konzeption von den politischen Aspekten seines Denkens.

Ein Teil der Studien über Maimonides könnte von Gershom Scholems Stellungnahme in seinem Essay *Towards an Understanding of the Messianic Idea in Judaism*[12] negativ beeinflusst worden sein. Obwohl auch Scholem der Meinung ist, dass das Interesse der jüdischen Tradition am Messianismus eine Konsequenz des politischen und geschichtlichen Lebens in der Diaspora ist, erkennt er den Messianismus nicht als ein Element der Philosophie von Maimonides: Der Rationalist Moses Maimonides, der sich gegen die apokalyptischen Darstellungen der Zukunft stellt, teile, so Scholem, die Konzeption der konservativen Halakhah, die sich nur um die Erhaltung der gefährdeten Grundprinzipien des Judentums in seinem jeweiligen geschichtlichen Milieu kümmert:

> „[S]ince the end of the individual life leads it anyhow to the threshold of the longed-for final state – which in reality is not a future world but an eternal present, the immanent logic of Maimonides' general position does not in the least require an effort to bring about the end of world history in order for man to fulfill his task. Messianism, in fact, is not a postulate of his philosophical thought; regardless of

11 Obwohl der Begriff der ‚Gesellschaft' ein Produkt der modernen Theorie der Politik ist, trifft er am besten den weiten spekulativen Horizont, den das Wort *'iǧtimāʿ* umfasst.

12 Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1970.

how he may twist it to fit his rationalism, it remains even in this minimal state of utopianism a pure element of the stock of tradition. It is tied to the concerns of Maimonides' systematic thought only via this earlier mentioned highly presumptuous identification of the contemplative life with the knowledge of God demanded by the prophets – but which in the prophetic sense always contained an active and moral element. The Messianic age eases the conditions under which the salvation of the soul can be found in the fulfillment of the Torah and the knowledge of God, but this facilitation is really all that here lends the restorative ideal a faint utopian shimmer. Maimonides regards the Messianic age as restorative and as a public event realized in the community. […] Maimonides did not attempt a purely philosophical justification of the Messianic idea on the basis of his ontology or ethics. Man is in principle completely capable of mastering his task and thereby mastering his future – in contrast to the apocalyptics who do not attribute this ability to man. The anti-apocalyptic vision of Maimonides says only that the Messianic age will strengthen man's capability by favorable conditions of universal peace and universal happiness, but not that it will make possible that capability for the first time."[13]

Meines Erachtens trifft die undifferenzierte Art, in der Scholem von Messias, Messianismus und messianischer Zeit spricht, die Position von Maimonides nicht wirklich.[14] Nur wenn man unter Messianismus die Darstellung einer zukünftigen Gemeinde nach der Vollendung des göttlichen Gesetzes verstünde, hätte Scholem recht: Anders als Platon in der *Politeia* beschreibt Maimonides in keinem Werk die beste Regierung, auf die hin man sein Handeln ausrichten muss. Maimonides gibt keine Beschreibung der besten politischen Regierung als Konsequenz der messianischen Zeit. Vielmehr bleibt seine Darstellung sehr generell: Die messianische Zeit, wie sie z.B. in den *Hilkhot Melakhim U'Milḥamotekhem* XI, 5[15] (*Gesetze der Könige und ihrer Kriege* – auch Scholem bezieht sich in *Towards an Understanding of the Messianic Idea in Judaism*[16] auf diesen Abschnitt der *Mishneh Torah*) beschrieben wird, ist eine Zeit des Friedens unter den Nationen und der Prosperität, die dem Menschen gestattet, seinen endgültigen Zweck zu verwirklichen: dem kontemplativen Leben nachzugehen. Entscheidend ist aber

13 Ibidem, S. 30f.

14 Auch die folgenden Autoren sind der Meinung, dass nicht nur die Konzeption des Messias, sondern Maimonides' gesamte Rechtsphilosophie mit der Halakhah nicht zusammenpassen kann: Yitzhak Baer, *A History of the Jewish in Christian Spain*, Philadelphia 1951, im Besonderen S. 96ff; Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig 1891 (Nachdr. Darmstadt 1998, Bd. 6).

15 *The Code of Maimonides. Book Fourteen. The Book of Judges*, übersetzt aus dem Hebräischen von Abraham M. Hershman, New Haven 1949, S. 242: „In that era there will be neither famine nor war, neither jealousy nor strife. Blessings will be abundant, comforts within the reach of all. The one preoccupation of the whole world will be to know the Lord. Hence Israelites will be very wise, they will know the things that are now concealed and will attain an understanding of their Creator to the utmost capacity of the human mind, as it is written: *For the earth shall be full of the knowledge of the Lord, as the waters cover the sea* (Is. 11:9)". Im weiteren werde ich mich hinsichtlich der Konzeption des Messias ausführlich mit diesem Buch der *Mishneh Torah* beschäftigen.

16 Gershom Scholem, *Toward an Understanding*, op. cit., S. 28–29.

meines Erachtens, dass Maimonides' Aufmerksamkeit weniger auf die Beschreibung der messianischen Zeit an sich gerichtet ist als auf die Rolle des Messias als führender politischer Figur für die Verwirklichung einer solchen Zeit. Dessen Erkennungszeichen, dessen Verpflichtungen, dessen Aufgaben und dessen Differenzierung von den Propheten bilden das Zentrum von Maimonides' Interesse. Die Ablehnung der damaligen apokalyptischen Darstellungen bedeutet nicht die Ablehnung des Messianismus überhaupt.

Ich bin überdies der Meinung, dass Scholem die Begriffe ‚Messianismus' und ‚Utopie' bei Maimonides nicht ausreichend differenziert: Maimonides' Messias (zumindest, wie er in der *Mishneh Torah* skizziert wird) begründet eine Konzeption der Politik, die durch Gerechtigkeit und Prosperität die Bedingungen der Gotteserkenntnis schafft, wobei die Utopie, deren Darstellung man vor allem in *Moreh ha-Nevukhim* (3:11) finden kann, eine stark von Aristoteles geprägte Vision der Harmonie von praktischem und spekulativem Intellekt durch die Erkenntnis ist. Insofern zeigt Maimonides' messianische Konzeption nicht nur einen restaurativen Charakter, wie Amos Funkenstein unterstrichen hat.[17]

An dieser Stelle will ich nicht Themen vorwegnehmen, mit denen ich mich im Laufe der vorliegenden Arbeit beschäftigen werde. Auch möchte ich hier keine Polemik gegen Gershom Scholem entwickeln. Ich möchte nur die Vermutung äußern, dass dessen scharfe Stellungnahme gegen den Messianismus als Element der Maimonidischen Philosophie einen gewissen Einfluss auf die beschränkte Beachtung dieses Aspektes seitens der Forschung ausgeübt haben könnte.

Ein anderer Gesichtspunkt, der die Aufmerksamkeit der Gelehrten abgelenkt haben könnte, ist die nicht immer deutliche Differenzierung zwischen Messias und messianischer Zeit, ebenso die unterschiedlichen Nuancierungen in den Darstellungen des Messias in Maimonides' gesamtem Lebenswerk, aufgrund deren sich dieses Thema an verschiedenen Orten und unsystematisch darstellt. Darüber hinaus spielt die politische Konzeption des Messias nicht nur in den legalistischen Werken, sondern auch in den Briefen eine wichtige Rolle, besser: Maimonides Briefe helfen uns, eine solche Konzeption deutlich zu begreifen, wobei sie und die anderen Werke normalerweise separat studiert wurden.

Der Zweck meiner Untersuchung liegt darin, diese vielschichtige Dimension in Maimonides' Denken zu analysieren, um zu belegen, dass die scheinbaren Widersprüche als Konsequenz der politischen Ausrichtung der jeweiligen Werke interpretiert werden können, die ihrerseits an unterschiedliche Adressaten gerichtet wurden.

---

17 Vgl. Amos Funkenstein, *Teva. Historia hemeḥikhiut eṣel HaRambam*, Jerusalem 1983. Vgl. auch die französische Übersetzung von Catherine Chalier: *Maimonide. Nature, histoire et messianisme*, Paris 1988, S. 10.

§ 2 Der Messias in Moses Maimonides' Briefen

2.1 *Iggeret ha-Shemad* oder *Maamar Qiddush ha-Shem* (1160 oder 1161)

Iggeret ha-Shemad („Brief über die Apostasie") ist Maimonides' erstes öffentliches Dokument, das sieben Jahre vor der Vollendung seines Kommentars zur Mishna (ca. 1168) erschien; der Autor war nur fünfundzwanzig Jahre alt.[18] Gleichwohl zeigt dieser Brief dem Leser bereits Maimonides' argumentative und wissenschaftliche Methode, die er auch in späteren, an andere Gemeinden gerichteten Briefen beibehielt. Diese Methode könnte man als ‚hermeneutisch' beschreiben. Zum ersten Mal wurde diese Vokabel (*hermeneuein*) bei Platon im Dialog *Symposium* (202d) gebraucht, um Eros' vermittelnde Tätigkeit zwischen den Menschen und den Göttern zu beschreiben. In der Tat bedeutet *hermeneuein* ‚durch unterschiedliche Mittel und Instrumente vermitteln', nämlich eine Botschaft (nicht zufällig ist Hermes der Bote der Götter in der griechischen Mythologie) mittels unterschiedlicher Quellen und Diskursstrategien bekanntzumachen. ‚Vermittlung' ist also zugleich auch ‚Interpretation', nämlich die Betonung vielschichtiger Aspekte einer Botschaft durch die ausgewählten Quellen und die bevorzugte rhetorische Methodik. Es handelt sich nicht nur um ein Problem von exoterischer bzw. esoterischer Kommunikation, wie es von Leo Strauss vor allem in bezug auf den *Führer der Unschlüssigen* deutlich herausgestellt wurde[19], sondern in den Briefen werden vielmehr die Quellen der jüdischen Tradition (häufig dieselben Quellen, die von Maimonides' Gegnern verwandt wurden) benutzt, um sie auf den jeweiligen geschichtlichen und gemeinschaftlichen Zusammenhang des Empfängers bzw. der adressierten

---

18 Das arabische Original ist leider verlorengegangen, und die Übersetzung ins Hebräische wurde von einem Unbekannten angefertigt. Zum ersten Mal erschien dieser Brief dank Abraham Geiger im Jahr 1850 auf der Grundlage eines Münchener Manuskripts. Sechs Jahre später erschien eine zweite Ausgabe in Königsberg durch Zvi Hirsch Edelman in dessen Werk *Ḥemdah Genuzah* (es basierte auf einem Manuskript der Bodleiana). Eine dritte Ausgabe wurde im Jahr 1859 [cf. Bibliography of the Hebrew Book] in Leipzig von Abraham Lichtenberg in seinem *Qoveṣ Teshuvot ha-Rambam v'Iggerotaw* veröffentlicht (in dieser Ausgabe wurde der Brief *Maamar Qiddush ha-Shem* genannt). Für meine Untersuchung habe ich die hebräische Ausgabe benutzt, die in Mordecai Dov Rabinowitz' Werk *Iggerot ha-Rambam* enthalten ist (diese Ausgabe bietet auch wichtige Hinweise zu Aufbau und Struktur dieses Briefs an).

19 Für eine Vertiefung der Position von Strauss siehe: Harald Bluhm, *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Berlin 2002, im Besonderen das 4. Kapitel über „Die Kunst des doppeldeutigen Schreibens", S. 110–147. Der hermeneutische Aspekt von Maimonides' Denken wurde von Strauss vor allem in seinem Aufsatz *On the Literary Character of the Guide of the Perplexed* (in: Salo W. Baron, *Essays on Maimonides. An Octocentennial Volume*, New York 1941, S. 37–91) ausgearbeitet, um zu betonen, dass man die Empfänger von Maimonides' Werken kennen muss, um seine philosophischen Absichten und seine didaktischen Zwecke zu verstehen.

Gemeinden anzuwenden und die von Maimonides vertretene Position durch die Autorität der überlieferten Tradition zu begründen.

Diese Methode zeigt sich bereits im „Brief über die Apostasie", der als Konsequenz bestimmter geschichtlicher und sozialer Umstände entstand. Schon im Jahr 1146, als die Al-Muwaḥḥidun in Marokko und Spanien an die Macht kamen, wurden Christen und Juden vor die Alternative ‚Apostasie oder Tod' gestellt. Erst später wurde es ihnen erlaubt, das Land zu verlassen, wobei jedoch nur die Christen die Möglichkeit hatten, bei ihren Glaubensgenossen in Nordspanien Zuflucht zu finden. Diese dritte Alternative konnte von den Juden nicht genutzt werden. Viele wählten freiwillig das Martyrium, aber die Mehrheit nahm es auf sich, die islamische Formel „Es gibt keinen Gott außer Allah, und Muḥammad ist sein Prophet" auszusprechen, manchmal die Moschee zu besuchen, aber den jüdischen Glauben privat weiter zu praktizieren. An diese Juden schrieb Maimonides' Vater einen *Iggeret ha-Neḥamah* („Trostbrief"), voll von Verständnis und emotional sehr intensiv. Dieser Brief fand nicht die Zustimmung eines jüdischen Pietisten aus dem Maghreb, der einen unbekannten Rabbiner nach einer offiziellen halakhischen Stellungnahme zu diesem Brief fragte. Die Reaktion dieser unbekannten Autorität war dem Brief von Maimonides' Vater radikal entgegengesetzt: Jedweder Jude, der sich in der Öffentlichkeit vor dem islamischen Glauben beuge, könne nicht mehr für einen Juden gehalten werden, auch wenn er privat den jüdischen Glauben weiter praktiziere. Die einzige Möglichkeit sei das Martyrium.

Man kann sich gut vorstellen, welche Verzweiflung ein solches rabbinisches Urteil unter den „konvertierten" Juden von Spanien und Marokko auslöste; viele entschieden sich sogar dafür, vollständig zum Islam zu konvertieren, weil sie psychisch nicht mehr imstande waren, ihre zwiespältige Situation zu ertragen.[20]

Iggeret ha-Shemad muss zuerst als deutliche Ablehnung der rabbinischen Intoleranz und Borniertheit verstanden werden, wenn man die unterschiedlichen Aspekte dieses Briefs begreifen möchte. Diese Ablehnung stützt sich auf die systematische Entfaltung geschichtlicher, gesetzlicher (nämlich halakhischer[21]) und theologischer Argumente, welche der Position jenes unbekannten rabbinischen Gerichts radikal widersprechen.

---

20 Für eine ausführliche Ausarbeitung der Geschichte der Juden in Spanien siehe u.a.: Eliyahu Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, 2 Bde., Philadelphia 1975–1979; Abraham A. Neuman, *The Jews in Spain: their social, political and cultural life during the Middle Ages*, Philadelphia 1944.

21 *Halakhah* (aus dem Stamm *halakh*, „gehen, wandeln") ist das legalistische System des Judentums (*Aggadah* ist der Name des nicht-legalistischen *corpus*, im Besonderen die rabbinische Literatur), das die privaten, sozialen, nationalen und über-nationalen Beziehungen, Verhaltensweisen, Praktiken und Regeln des Judentums betrifft. Für eine erste allgemeine Einführung zu dieser Dimension des Judentums siehe: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 7, S. 1156ff.

Es ist interessant zu bemerken, dass diese Position Maimonides' nicht von den späteren jüdischen Philosophen geteilt zu werden scheint, wobei keiner eine solche wichtige leitende Funktion wie Maimonides hatte. So meint etwa Yiṣḥak Abravanel (1437–1508), dass die Konvertierten (von ihm ‚Sünder' genannt) mit mehr Angst als die gläubigen Juden unter den Nationen lebten und an der Erlösung nicht auf dieselbe Art und Weise wie der Rest Israels teilnehmen würden.[22]

Maimonides' Aufmerksamkeit gegenüber der geschichtlichen Situation der marokkanischen und spanischen Juden zeigt sich bereits am Anfang des Briefs, der nicht mit einer halakhischen Argumentation eröffnet wird, sondern mit einer präzisen Beschreibung des Problems der Zwangskonvertierten, so dass die Adressaten von vornherein das unmittelbare Verständnis des Absenders für ihre Lage spüren können. Erst vom zweiten Abschnitt an wird das Maimonidische Responsum mit talmudischen und biblischen Belegen unterstützt. Die Umkehr der traditionellen rabbinischen Argumentation (erst die Halakhah, dann das konkrete Faktum) scheint eine präzise hermeneutische Bedeutung zu haben: Die neue geschichtliche Situation wird das Instrument, um die Regeln der Halakhah anderes zu interpretieren – nicht um ihre Bedeutung zu ändern, sondern um sie zu erweitern. Wenn man die Halakhah von der Geschichte der Gemeinde abstrahierte, erreichte man als einziges Resultat Entfremdung sowie eine Abtrennung der Gemeinde von der überlieferten Weisheit Israels (in diesem Fall die totale Konversion der Juden, wenn sie auch bereit waren, ihren Glauben privat weiter zu praktizieren).

Der Kern von Maimonides' Argumentation bezieht sich darauf, dass die rabbinische Autorität zwischen einer erzwungenen und einer freiwilligen Konversion überhaupt nicht differenzierte. Wessen Leben bedroht sei, der dürfe nicht bestraft werden, wenn er sein Leben als höchste Gabe Gottes schütze. Im Babylonischen Talmud (*ʿAvodah Zarah*, 16b–18b) wird der Fall von Rabbi Eliezer ben Hyrcanus und von Rabbi Meir erwähnt, die während der römischen Verfolgung im 2. Jahrhundert ihre Identität als Juden ablegten, um ihr Leben zu retten. Deswegen wurden sie aber nicht von den Wei-

22 Für eine Vertiefung der Stellungnahme von Yiṣḥak Abravanel vgl.: Jacob Guttman, *Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel*, Breslau 1916; Abraham Heschel, *Don Yizchak Abravanel*, Berlin 1937; Ben Zion Netanyahu, *Don Isaac Abravanel. Statesman & Philosopher*, Ithaca 1998, im Besonderen S. 203. Derzeit arbeitet Frederic Skill Cohen unter der Leitung von Menachem Lorberbaum an der Universität Tel Aviv an einer Dissertation über den politischen Messianismus von Isaac Abravanel.
Für eine ausreichende Bibliographie über Isaak Abravanel siehe auch u.a.: Alfredo Fabio Borodowski, *Isaac Abravanel on Miracles, Creation, Prophecy, and Evil. The Tension between Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary*, New York 2003; Seymour Feldman, *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel, Defender of the Faith*, London/New York 2003; Eric Lawee, *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition: Defense, Dissent, and Dialogue*, New York 2001.

sen als Häretiker oder Nicht-mehr-Juden denunziert. In der Hebräischen Bibel (Tanakh) sind auch häufig Fälle von Juden erwähnt, die von Gott bestraft wurden, weil sie Israel der Apostasie anklagten, wie z.B. Mose, Elijah und Jesaja (Num. 20:12; I Könige 19:18; Jes. 6:1–7; man denke auch an die talmudische Interpretation von Moses' Bestrafung, der das Heilige Land nur aus der Ferne sehen durfte, weil er sich gegen die Apostasie Israels gewandt hatte: *Shabbat* 97).

Entscheidend ist für Maimonides die Heiligung des Namens Gottes, die ein Jude privat und freiwillig durch seine Taten vollbringt. Maimonides zitiert Ahab ben Omri (I Kön. 1:21,29; Babyl. Talmud *Taʿanit* 25), der im Tanakh als Heide und Gottesleugner beschrieben wird: Nachdem er zweieinhalb Stunden im Namen Gottes fastete, wurde er für diese einzige gute Tat von Gott belohnt. Sogar Nebuchadnezzar, der viele Juden massakrierte und den Tempel zerstörte, wurde es erlaubt, so lange wie Salomon zu herrschen, weil er einmal den Namen Gottes heiligte. Im Babylonischen Talmud, *Sanhedrin* 96a, wird erzählt, dass Nebuchadnezzar ein Geschenk als Wunsch für eine baldige Genesung an König Hezekiah zusammen mit einer Botschaft schicken ließ, die drei Segnungen enthielt: „Friede dem König Hezekiah", „Friede der Stadt Jerusalem", „Friede Gott, dem Allmächtigen". Nachdem Nebuchadnezzar über die Reihenfolge der Wünsche informiert wurde, rannte er hinter dem Boten her, um diese zu ändern und den Namen Gottes an die erste Stelle setzen zu lassen.

Noch länger ist die Liste von biblischen, talmudischen und halakhischen Beispielen im *Iggeret ha-Shemad*, die sich alle auf denselben zentralen Punkt konzentrieren: Der freie Wille des Menschen ist entscheidend bei der Heiligung bzw. bei der Ablehnung des Namens Gottes (*Qiddush ha-Shem* bzw. *Hillul ha-Shem*). Eine solche Stellungnahme findet man auch in den *Shemonah Peraqim* (*Acht Kapitel*)[23] von Maimonides, wobei die Betonung der menschlichen Freiheit einer der Kernpunkte sowohl der Torah als auch der Halakhah ist, die in allen legalistischen Werken von Maimonides wiederholt wird:

> „Wenn die Handlungen des Menschen unter Zwang ausgeführt würden, würden die Gebote und Verbote zunichte gemacht und sie wären alle vollkommen vergebens, da der Mensch keine Wahl in seinem Handeln hätte."[24]

---

23 Es handelt sich um die lange Einführung zu *Pirqe Avot* (*Sprüche der Väter*) im Kommentar zur Mishnah, dem auf Arabisch geschriebenen legalistischen Werk des Maimonides, an dem er in denselben Jahren wie an diesem Brief arbeitete. Ich beziehe mich hier auf die Übersetzung von Raymond L. Weiss und Charles E. Butterworth: *Eight Chapters*, in: *Ethical Writings of Maimonides*, New York 1975, S. 59–104. Vgl. auch die deutsche Ausgabe: Moses Maimonides, *Acht Kapitel: eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis*, arab. und dt. von Maurice Wolff, mit Einf. und Bibliogr. von Friedrich Niewöhner, Hamburg 1992².

24 Ibidem, S. 84 (Übersetzung von F. Y. A.).

Maimonides lehnt jede Theorie der Notwendigkeit des Handelns in der Geschichte ab, die seiner Meinung nach das normative Gerüst des sinaitischen Bundes zwischen Gott und Menschen zerstören könnte. Er behauptet, dass keine biblische Vorhersage die Notwendigkeit der vorhergesehenen Handlungen bedeutet, weil kein Mensch gezwungen ist, als Konsequenz dieses Vorhergesagten auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln.[25] Das implizierte nämlich, dass eine Einschränkung der Freiheit von außen den Wert und die Bedeutung der menschlichen Handlung auf Null reduzieren würde.[26]

Maimonides' Interpretation zufolge wird ein Weiterleben, um den Namen Gottes privat und in einem freiwilligen Akt auch weiterhin zu ehren, von Gott höher geschätzt als der Tod als Glaubensbeweis, weshalb jenes Urteil des Rabbinats hinsichtlich des *Iggeret ha-Neḥamah* nicht nur geschichtlich, sondern auch theologisch unbegründet sei.

Maimonides, der sich seines Einflusses auf die jüdische Gemeinde trotz seines geringen Alters wohl bewusst war, will in diesem Brief nicht den verfolgten Juden ein heuchlerisches Doppelleben empfehlen oder eine vereinfachte Lösung für ein so vielschichtiges Problem wie die erzwungene Konversion anbieten. Der Appell an den freien Willen eines jedes Juden bedeutet auch und vor allem die Anregung, das Land zu verlassen, in dem es nicht mehr möglich ist, als Zeuge des Namens Gottes zu leben. Neben dem Verständnis für die Juden, die nicht stark genug für den Märtyrertod waren, zeigt Maimonides auch eine strenge ‚didaktische und erzieherische' Seite als Leiter und als Lehrer. Er verweist auf einen dritten Weg, um Jude zu bleiben, ohne die Apostasie begehen zu müssen.

Meines Erachtens muss man aus dieser Perspektive den Schluss des Briefs sehen, der eine Ablehnung des Messianismus zu bedeuten scheint. Mehr als gegen den Messianismus richtet sich Maimonides' Polemik m.E. gegen die Zeloten und die spanischen Mystiker, welche die Rückkehr ins Heilige Land von der Ankunft des Messias abhängig machten.[27] Aber am Ort, wo es nicht mehr möglich ist, den Namen Gottes zu verehren, ergibt es für einen Juden keinen Sinn mehr zu bleiben. Wer sich unter solchen Umständen nicht für die *ʿalyah*[28] entscheidet, zeigt eine Abhängigkeit von seinem materiellen Besitz, die grösser ist als die Konfession seines Glaubens als ethische, geschichtliche und existentielle Pflicht. Ein solcher Mensch be-

25 Das ist auch die Interpretation des Nachmanides von Gen. 15:13.

26 Später werde ich zeigen, wie diese Thematik eine zentrale Rolle auch im „Brief über die Astrologie" (1194) spielt.

27 Mordechai Akiva Friedman hat in seinem Werk über den Messianismus im *Iggeret ha-Shemad* und im *Iggeret Teman* die Einflüsse des christlichen und des muslimischen Milieus ausführlich untersucht: *Rambam ha-Mashiaḥ be-Teman weha-Shemad* (auf Hebräisch), Jerusalem 2002. Siehe auch: Esperanza Alfonso, *Islamic Culture Through Jewish Eyes. Al-Andalus from the tenth to the twelfth century*, London/New York 2008, S. 105–110.

28 Die Rückkehr nach Israel. Dieses Wort kommt vom Verb *laʿalot*, das ‚hochsteigen' (bezogen auf die Lage Jerusalems) bedeutet.

nutzt die Erwartung des Messias nur als Vorwand, um seine Verantwortung als Jude nicht übernehmen zu müssen.

Maimonides lehnt den Glauben an den Messias nicht ab. So schreibt er beispielweise unmissverständlich: „Wenn Gott uns und unseren Nachkommen, nachdem wir unsere religiösen Pflichten erfüllt haben, das Privileg des Erlebens der Ankunft des Messias zugestünde, wäre es außerordentlich erfreulich."[29] Er hält es aber halakhisch und geschichtlich für unbegründet, dass die Beachtung des Gesetzes (und in diesem Brief wird die Heiligung des Namen Gottes als wichtigsten Punktes des mosaischen Gesetzes interpretiert) von der Ankunft des Messias abhängig sei. Eine solche Abhängigkeit würde nur eine totale Passivität und Verantwortungslosigkeit im Handeln und in der Leitung der Gemeinde bewirken. Die Juden würden die fundamentale Lehre der Torah aus den Augen verlieren, wenn sie sich nicht der Tatsache bewusst wären, dass die Vollbringung der *miṣwwot* an nichts anderem als der Heiligung des göttlichen Namens ausgerichtet ist: Dieser Dienst ist eine Ehre an sich und hat keinen versteckten ‚Nebenzweck' (etwa die Ankunft des Messias zu beschleunigen, Verdienste anzusammeln usw.).

Leon D. Stitskin schreibt in seiner Einführung zu diesem Brief: „Diese Verlagerung des Schwerpunktes von einem Messias-zentrierten Judentum, welches die Strömungen des jüdischen Lebens und der Werte durchdringt und lenkt, zu einem Torah-orientierten Glauben stellte einen der Hauptbeiträge von Maimonides zur jüdischen Geschichte dar."[30] Diese Behauptung erscheint als übertrieben, doch zeigt der Schluss des *Iggeret ha-Shemad*, dass die Konzeption des Messias bereits bei dem jungen Maimonides von den politischen, geschichtlichen und gemeinschaftlichen Umständen der jüdischen Gemeinde stark geprägt ist und er zwischen der Gestalt des Messias und den unterschiedlichen messianischen Strömungen innerhalb des Judentums seiner Zeit deutlich differenziert.

---

29 „If after we have fulfilled our religious duties, God would grant us and our offspring the privilege of witnessing the advent of the Messiah, it would be exceedingly gratifying." Leon D. Stitskin, *Letters of Maimonides*, op. cit., S. 67 (Übersetzung von F. Y. A.). In seinem Kommentar über denselben Brief widmet David Hartmann dieser Thematik kein Wort: Abraham Halkin/David Hartman, *Crisis and Leadership. Epistles of Maimonides*, op. cit., S. 46–90. Dasselbe gilt auch für den Aufsatz von Haym Soloveitchik: *Maimonides' Iggeret Ha-Shemad. Law and Rethoric*, in: Leo Landman (Hrsg.), *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, New York 1980, S. 281–319.

30 „This shift of emphasis from a Messiah-centered Judaism permeating and directing the currents of Jewish life and values to a Torah-oriented faith constituted one of the major contributions of Maimonides to Jewish history". Ibidem, S. 39.

2.2 *Iggeret Teman* oder „Brief in den Jemen" (1172)[31]

Der Ruhm und die Autorität, die Maimonides nach dem Beginn seiner medizinischen und rabbinischen Tätigkeit in Ägypten erlangte, brachten den Leiter der jemenitischen Gemeinde, Yaʿqūb ben Natanel al-Fayyumi[32], der gerade eine tiefe Krise innerhalb dieser Gemeinde bewältigen musste, dazu, Maimonides zu schreiben. Um 1150 kam eine fanatische muslimische Bewegung unter der Leitung von dem Schiiten ʿAlī ibn Mahdi an die Macht, welche die Existenz der dortigen jüdischen Gemeinde zu bedrohen begann. Die Lage verschlimmerte sich unter dessen Sohn ʿAbd al-Nabiy ibn Mahdi, der die Konversion aller Nicht-Muslime im Jemen forderte.

Die Fragen, die Yaʿqūb Maimonides stellte, betrafen die Grundlagen des Lebens der jemenitischen Juden: Welches war die Bedeutung des aktuellen Leidens der Gemeinde? Wie musste man auf einen Konvertierten reagieren, der nun meinte, dass die Torah die Lehre von Mohammed vorwegnahm? Wie musste sich die Gemeinde gegenüber einem angeblichen Messias verhalten, der meinte, in den Jemen gekommen zu sein, um die Juden von ihren Verfolgern zu befreien?[33] War es möglich, das Datum der Ankunft des Messias genau zu berechnen?

Maimonides war sich bewusst, dass das weitere Leben der jemenitischen Gemeinde und dessen Qualität von seiner Antwort abhingen, weshalb er den Brief mit einem langen und poetischen Lob der jemenitischen Gemeinde und von deren Leiter eröffnete. Tatsächlich war die Kunde von der Weisheit der Gelehrten dieser Gemeinde und der regelmäßigen Erfüllung der von der Torah vorgeschriebenen ethischen Pflichten (darunter die Gastfreundschaft gegenüber Fremden und Glaubensgenossen) bereits zur Zeit von Maimonides über die Grenzen des Jemen gelangt.[34] Das machte Maimo-

---

31 Für die Analyse des arabischen Originals habe ich die folgende Ausgabe benutzt: Isaac Shailat (Hrsg.), *Letters and Essays of Moses Maimonides. A critical edition of the Hebrew and Arabic letters*, 2 Bde., Maaleh Adumim 1988. Ich habe die folgenden Übersetzungen berücksichtigt: Abraham Halkin/David Hartman, *Crisis and Leadership*, op. cit., S. 91–149; Ralph Lerner, *Maimonides' Empire of Light. Popular Enlightment in an Age of Belief*, Chicago 2000, S. 99–132 (Übersetzung von Joel L. Kraemer); Moses Maimonides, *Der Brief in den Jemen. Texte zum Messias*, übersetzt von Sylvia Powels-Niami und eingeleitet von Friedrich Niewöhner, Berlin 2002. Im Verlauf dieses Abschnitts werde ich mich auf die Übersetzung von Abraham Halkin beziehen.

32 Es handelt sich um einen unbekannten Gelehrten (die einzigen Informationen, die man über ihn besitzt, stammen aus diesem Brief). Sein Vater Natanel, der die jemenitische Gemeinde vor seinem Sohn leitete, schrieb einen philosophisch-theologischen Traktat, der damals einen gewissen Ruhm erreichte: *Garden of Intelligences* (cfr. Joseph Kafih, *Iggerot. Letters*, Jerusalem 1972, S. 11).

33 Man hat keine geschichtlichen Quellen, die sich auf diesen vermutlichen Messias beziehen.

34 Zur ausführlichen Geschichte der jüdischen Gemeinde im Jemen vgl.: Yosef Tobi, *The Jews of Yemen: Studies in their History and Culture*, Leiden 1999.

nides' Aufgabe noch schwieriger, nämlich zu erklären, wieso Gott das Leiden gerade einer so frommen Gemeinde zuließ.

Wie bereits im „Brief über die Apostasie" verfolgt Maimonides eine subtile psychologische Strategie, um seine Nähe zu den Empfängern des Briefs erkennen zu lassen: Er beschreibt seine Lage als der der jemenitischen Gemeinde ähnlich, weil auch er Opfer der Verfolgung gewesen sei und deswegen die Zweifel und Verzweiflung der jemenitischen Gemeinde wohl verstehen und teilen könne:

> „Ich bin einer der bescheidensten Gelehrten Spaniens, dessen Ansehen im Exil gering ist. Ich widme mich immer meinen Pflichten, habe jedoch die Bildung meiner Vorfahren nicht erreicht, weil üble Tage und schwere Zeiten uns ereilt und wir nicht in Ruhe gelebt haben; wir haben gearbeitet, ohne Ruhe zu finden. Wie kann das Gesetz für einen von Stadt zu Stadt, von Land zu Land Flüchtenden klar werden? Ich bin überall den Mähern nachgegangen und habe Getreideähren gesammelt, sowohl die festen und die vollen, als auch die verkümmerten und die dünnen. Erst kürzlich habe ich ein Zuhause gefunden."[35]

Trotz aller Schwierigkeiten, die aus der Verfolgung der Juden in Spanien und Marokko entstanden, erfüllte Maimonides weiter seine Pflichten, er studierte weiter das Gesetz, und endlich gelang es ihm, ein Zuhause zu finden und eine Bezugsperson für alle zerstreuten jüdischen Gemeinden zu werden; er stellt sich hier als Beispiel nicht nur für die jemenitischen Juden dar, sondern für die Juden insgesamt, weshalb der Schluss des Briefs meines Erachtens mit dem Anfang eng verbunden ist:

> „Ich bitte dich, eine Kopie dieses Sendschreibens an jede Gemeinde in den Städten und kleinen Ortschaften zu senden, um die Menschen in ihrem Glauben zu stärken und zu ermutigen. Lies es bei öffentlichen Versammlungen und im Privaten, und du wirst damit ein öffentlicher Wohltäter werden. Triff angemessene Vorkehrungen [so das nicht] eine böse Person seinen Inhalt verbreitet und Unglück uns ereilt (Gott bewahre uns davor). Als ich diesen Brief zu schreiben begann, hatte ich einige diesbezügliche Befürchtungen[36], aber sie wurden von meiner Überzeugung

35 Abraham Halkin/David Hartman, *Crisis and Leadership*, op. cit., S. 95 (Übersetzung von F. Y. A.).

36 Wie ich im Laufe der Untersuchung dieses Briefs zeigen werde, ist der politische und soziale Zweck Maimonides wichtiger als persönliche philosophische und theologische Überzeugungen, weshalb er bereit ist, für das kollektive Interesse diese zurückzustellen. Maimonides' Bezug auf seine persönliche Sicherheit könnte darauf hindeuten, dass seine Interpretation des Messias und der messianischen Zeit viele Gegner unter den jüdischen Gelehrten finden konnte. Diesbezüglich schreibt Jeshajahu Leibowitz: „The absoluteness of Maimonides' own religious faith did not prevent him from observing the relativity of religious faith in different people, depending as it does on their intellectual ability and their psychological preparedness for religious faith. Maimonides took all this into account. When we attempt to discuss Maimonides the man and the thinker on the basis of his letters, we must always bear in mind the person to whom he addresses himself, and what he finds fit to tell the particular person, or group of persons, he is writing to. Sometimes he writes things which are not his true opinions as we know them well from his other writings." (*The Faith of Maimonides*, New York 1987, S. 19)

aufgehoben, dass das öffentliche Wohlergehen[37] den Vorrang vor der eigenen persönlichen Sicherheit hat. Darüber hinaus sende ich es einer Persönlichkeit wie dir: *Der HERR ist denen Freund, die ihn fürchten* [Ps. 25:14]. Unsere Weisen, die Nachfolger der Propheten, versicherten uns, dass Personen, die mit einer religiösen Mission befasst sind, kein Unheil zustoßen wird. Welche wichtigere religiöse Mission könnte es geben außer dieser! Friede sei mit ganz Israel. Amen."[38]

Dieser Brief sollte als Antwort auf die tragische Lage einer Gemeinde gelesen werden, die gerade um die Erhaltung ihres Glaubens kämpfte: Wie und aus welchem Grund sollte diese Gemeinde ihrem Glauben treu bleiben, wenn zwei andere monotheistische Religionen (Islam und Christentum) in der Geschichte triumphierten? Wie konnte man unter diesen Umständen weiter an das Versprechen Gottes gegenüber Israel glauben? Diese Fragen zu beantworten bedeutete, die eigene Stellung hinsichtlich aller vielschichtigen Probleme der *galut*[39] deutlich zu machen und die eigenen philosophischen, theologischen und halakhischen Betrachtungen zu diesen Problemen darzustellen. Eine solche Herausforderung war sogar für einen renommierten Gelehrten wie Maimonides nicht ohne Risiko: Eine so radikale und kompromisslose Stellungnahme angesichts entscheidender Fragen nach der jüdischen Identität und nach dem jüdischen Glauben konnte ihm mehr als einen Gegner unter den rabbinischen Gelehrten schaffen. Trotzdem lehnte Maimonides die Isolierung des halakhischen Philosophen nach dem Vorbild eines Philo von Alexandrien ab, und er ging das Risiko ein, in die platonische Höhle hinabzusteigen. Nicht zufällig benutze ich hier das Höhlengleichnis als Metapher für das Verhalten von Maimonides: Auch für Platon (*Politeia*) – ebenso wie für Aristoteles (zweiter Teil der *Nikomachischen Ethik*) – ist das Engagement für die eigene Gemeinde ein notwendiges Element der menschlichen Vollkommenheit, da es der Entfaltung von Moralität und politischer Verantwortung dient.[40] Die Wichtigkeit der Gemeinde wurde von Maimo-

37 Auf Arabisch: *ṣalāḥ*, dasselbe Wort, mit dem Maimonides im *Moreh ha-Nevukhim* das Wohlbefinden des Körpers und das der Seele beschreibt (der *ṣalāḥ al-nafs*, das Wohlergehen bzw. das Wohlfühlen der Seele, hängt von dem *ṣalāḥ al-badan*, dem Wohlfühlen des Körpers, ab). Das Wort *ṣalāḥ* bezieht sich hier auf das Wohlergehen einer ganzen Gemeinde, die als politisches und soziales System begriffen wird.

38 Ibidem, S. 131 (Übersetzung von F. Y. A.).

39 Das Leben der Juden im Exil nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahr 70 n.c. Z.

40 Diese Ähnlichkeit des Begriffs der Gemeinde bei Maimonides gegenüber demjenigen von Platon und Aristoteles wurde im Besonderen in den folgenden Werken ausführlich untersucht: Lawrence V. Berman, *A reexamination of Maimonides' statement on Political Science*, in: Journal of the American Oriental Society 89 (1969), S. 106–111; Ben Zion Bosker, *The Legacy of Maimonides*, New York 1962; Leo Strauss, *Maimonides' Statement on Political Science*, in: MJL (1976), S. 355–370; Miriam Galston, *The Purpose of the Law According to Maimonides*, in: The Jewish Quarterly Review 69 (1978), S. 27–51; David Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, Philadelphia 1976; Joel L. Kraemer (Hrsg.), *Perspectives on Maimonides*, Oxford 1991; Howard T. Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, New York 1999; Jeffrey Macy, *The Rule of Law and the Rule of Wisdom in Plato, al-Farabi, and Maimonides*, in: William M. Brinner/Stephen D. Ricks (Hrsg.), *Studies in Islamic and Judaic Tra-*

nides auch in der *Mishneh Torah* (*MT*) betont, mit deren Niederschrift er in den Jahren, in denen er den Brief in den Jemen verfasste, angefangen hatte. In *MT Hilkhot Teshuvah* 3:20 liest man:

> „Derjenige, der sich von der Gemeinde absondert, selbst wenn er keine Verstöße begeht, sondern sich nur von der Gemeinde Israels fernhält, erfüllt nicht die religiösen Vorschriften, die er mit diesen Menschen gemein hat, erweist sich als gleichgültig, wenn sie in Bedrängnis sind, befolgt nicht ihr Fasten, sondern schreitet in seinem Weg fort, als wäre er ein Nichtjude und gehörte nicht zum jüdischen Volk – eine solche Person hat keinen Anteil an der kommenden Welt."[41]

Die Aufgabe von Maimonides im *Iggeret Teman* ist eine zweifache: Einerseits soll er den Glauben einer Gemeinde in Not und in Lebensgefahr durch geschichtliche, halakhische und biblische Argumente stärken, andererseits die Gemeinde von dem einfachen Trost der Astrologie, des Aberglaubens oder gar der Konversion abhalten. Angesichts eines so umfassenden und vielschichtigen Zwecks ist es selbstverständlich, dass sich dieser Brief mit unterschiedlichen Themen beschäftigt: der Einzigartigkeit der Torah, der Anerkennung der echten Prophetie, der Sinnhaftigkeit des Leidens, der Theodizee, der Bedeutung des Judentums in der Geschichte, der Rolle von Christentum und Islam. Innerhalb des allgemeinen Ansatzes der vorliegenden Arbeit möchte ich mich nur mit einem Thema beschäftigen, das aber die anderen zugleich in sich fasst: der Interpretation des Messias und der messianischen Zeit im *Iggeret Teman*.

2.2.1 Der Messias und die messianische Zeit im *Iggeret Teman*

Meines Erachtens ist es möglich, die Argumentation von Maimonides in drei Hauptabschnitte zu unterteilen:

a. die Kritik an Islam und Christentum hinsichtlich der Darstellung des falschen Messias und der Konzeption der Geschichte;
b. die Berechnung der Ankunft des Messias und die Polemik gegen die Astrologie;
c. die politische und führende Funktion des Messias.

---

ditions, Atlanta 1986, S. 205–232. Hinsichtlich der Beziehung zwischen Halakhah und politischer Philosophie bei Maimonides siehe im Besonderen: Warren Z. Harvey, *Bein Filosofia Medinit le-Halakhah be-Mishnat Ha-Rambam* [*Politische Philosophie und Halakhah bei Maimonides*], in: Iyyun (1980), S. 198ff (auf Hebräisch); Menachem Lorberbaum, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford 2001; Isadore Twersky (Hrsg.), *Studies in Jewish Law and Philosophy*, New York 1982.
Die Auffassung, dass die Torah zur ethischen und transzendentalen Vollkommenheit führt, wird von Maimonides besonders im *Shemonah Peraqim* sowie im *Moreh ha-Nevukhim* 2.39–40 und 3.27–28 ausführlich ausgearbeitet.

41 Übersetzung von F. Y. A.

Die Darstellungen von Christentum und Islam, die im *Iggeret Teman* enthalten sind, können meines Erachtens nicht von der Interpretation der monotheistischen Religionen getrennt werden, die man in der zwischen 1170 und 1180 geschriebenen *Mishneh Torah* findet:

> „Selbst über Jesus von Nazareth, der sich einbildete, er sei der Messias, aber von einem Gericht zum Tode verurteilt wurde, hatte Daniel geweissagt, wie es geschrieben steht: *Auch werden sich Abtrünnige aus deinem Volk erheben und eine Weissagung erfüllen und werden fallen.* [Dan. 11:14]. Hatte es nämlich jemals einen größeren Stolperstein als diesen gegeben? Alle Propheten versicherten, dass der Messias Israel erlösen, es retten, seine Verstreuten einsammeln und die Gebote bestätigen würde. Er aber verursachte, dass Israel mit dem Schwert zerstört, sein Überrest verstreut und gedemütigt wurde. Er war instrumentell in der Veränderung der Torah und verursachte, dass die Welt irrte und einem anderen außer Gott diente.
>
> Jedoch übersteigt es den menschlichen Verstand, die Pläne des Schöpfers zu ergründen; denn unsere Wege sind nicht seine Wege, noch sind unsere Gedanken seine Gedanken. All diese Angelegenheiten, die Jesus von Nazareth und den Ismaeliten Muhammad betreffen, der nach ihm kam, dienten nur dazu, den Weg für den König Messias zu ebnen, die ganze Welt darauf vorzubereiten, Gott im Einklang zu verehren. […] [W]enn der wahre König Messias erscheinen und erfolgreich gewesen, verherrlicht und erhoben sein wird, werden sie [Muslime und Christen] unverzüglich widerrufen und erkennen, dass sie von ihren Vätern nichts als Lügen geerbt, dass ihre Propheten und Vorfahren sie irregeführt haben."[42]

Wenn man diesen Abschnitt der *Mishneh Torah* mit dem folgenden Abschnitt aus dem *Iggeret Teman* vergleicht, findet man tatsächlich Ähnlichkeiten, aber auch relevante Unterschiede:

> „Der erste, der diesen Plan einführte [Anspruch auf die Prophetie zu erheben und ein neues Gesetz zu gründen], war Jesus der Nazarener, mögen seine Gebeine zu Staub zerfallen. Er war ein Jude, weil seine Mutter eine Jüdin war, obwohl sein Vater ein Nichtjude war, und unser Grundsatz ist, das ein Kind einer Jüdin und eines Nichtjuden oder eines Sklaven, legitim ist. Nur im übertragenen Sinne nennen wir es ein illegitimes Kind. Er trieb Menschen dazu, zu glauben, dass er von Gott gesandt ward, um die Verwirrungen der Torah klarzustellen, und dass er der Messias sei, der von allen Propheten vorhergesagt ward. Sein Ziel war es, die Torah in einer Art und Weise zu interpretieren, die zu ihrer völligen Aufhebung, zu der Abschaf-

42 Moses Maimonides, *The Book of Judges*, übersetzt aus dem Hebräischen von Abraham M. Herschmann, New Haven 1949, S. xxiii-xxiv (Übersetzung von F. Y. A.). Dieser Abschnitt, den man am Ende der *Hilkhot Melakhim U'Milḥamotekhem* in vielen Manuskripten und in einigen früheren Ausgaben findet (wie zum Beispiel der römischen Ausgabe, die vor dem Jahr 1480 veröffentlicht wurde), fehlt in den Ausgaben von Venedig (1524 und 1550–1551 von Bragadini und Giustiniani veröffentlicht) und in vielen Manuskripten der British Library. Es gibt auch große Unterschiede hinsichtlich dieses Abschnitts zwischen der römischen Ausgabe und den Manuskripten der *Mishneh Torah* in den Bibliotheken von Oxford und Cambridge. Für die detaillierte Geschichte dieses Abschnitts siehe: Lea Naomi Goldfeld, *The Laws of Kings, Wars and the King Messiah according to Maimonides' Mishneh Torah*, in: Jesús Peláez Del Rosal (Hrsg.), *Sobre la Vida y Obra de Maimonides. I Congreso Internacional (Córdoba, 1985)*, Cordoba 1991, S. 243–250.

fung ihrer Gebote und zur Verletzung all ihrer Verbote führen würde. Die Weisen der gesegneten Erinnerung, die sein Ziel erkannten, bevor sich sein Ruf unter unseren Leuten verbreitete, entdeckten eine passende Bestrafung. Daniel hatte bereits auf ihn hingewiesen, als er den Untergang eines boshaften und häretischen Juden voraussagte, der nach der Zerstörung des Gesetzes trachten, Anspruch auf die Prophetie für sich selbst erheben, Wunder vortäuschen und behaupten würde, dass er der Messias sei, wie es geschrieben steht: *Auch werden sich Abtrünnige aus deinem Volk erheben und eine Weissagung erfüllen und werden fallen.* [Dan. 11:14].

Durchaus einige Zeit später gewann eine Religion an Popularität, welche auf ihn von den Nachfahren von Esau zurückgeführt wird. Obwohl dies das Ziel war, welches er zu erreichen hoffte, hatte er keinen Einfluss auf Israel, da weder Gruppen noch Individuen in ihrem Glauben unsicher wurden. Seine Ungereimtheiten waren für alle durchsichtig, wie auch sein Scheitern und seine Enttäuschung als er mit dem wohlbekannten Ende in unsere Hände fiel. Nach ihm erhob sich der Verrückte Muhammad[43], der den Vorgänger nachahmte, der den Weg geebnet hatte. Er fügte jedoch das weitere Ziel der Herbeiführung von Herrschaft und Gehorsam hinzu und er erfand seine berüchtigte Religion.

All diese Menschen wünschen, sich mit der göttlichen Religion zu vergleichen."[44]

Was den Vergleich dieser beiden Abschnitte anbetrifft, bin ich nicht mit Hartman einverstanden, der in seinem Kommentar von *Iggeret Teman* behauptet:

„Maimonides' treatment of Christianity and Islam in „Kings and Wars" is not part of a general theory of history, but rather a *post facto* explanation of existing conditions."[45]

Ich bin überdies der Meinung, dass Maimonides weder in *Hilkhot Melakhim U'Milḥamotekhem* noch in einem anderen Buch der *Mishneh Torah* eine Teleologie der Geschichte entwickelt (in diesem Sinne finde ich auch den Vergleich von Amos Funkenstein zwischen Maimonides und Hegel völlig unbegründet[46], da man bei Maimonides keine dialektische Aufhebungsstruktur der Geschichte und keine List der Vernunft findet, obwohl eine präzise Konzeption der geschichtlichen Entwicklung in Bezug auf die messianische Gestalt definitiv vorhanden ist[47]).

---

43 Abraham Halkin denkt, dass diese Bezeichnung von einem Kopisten in Maimonides' Text eingefügt wurde, weil sich dieser Name für Muḥammad erst später im jüdischen Bereich verbreitete. Siehe: Abraham Halkin/David Hartman, *Crisis and Leadership*, op. cit., S. 134 (Anm. 48).

44 Abraham Halkin/David Hartman, *Crisis and Leadership*, op. cit., S. 98f (Übersetzung von F. Y. A.).

45 Ibidem, S. 189.

46 Amos Funkenstein, *Maimonides' Political Theory and Realistic Messianism*, in: *Miscellanea Mediaevalia* 11 (1977), S. 81–103.

47 Die starken Veränderungen, die Maimonides' Haltung gegenüber der Rationalität der Torahgesetze sowie der rabbinischen Tradition in verschiedenen Phasen seines Lebens erfahren hat, sind mit der nahen Betrachtung des geschichtlichen Verlaufens verbunden.

Im obengenannten Abschnitt stellt sich Maimonides ein übergeordnetes politisches Problem, das eigentlich mit der Teleologie der Geschichte eng verbunden ist: Obwohl man Gottes Absicht nicht begreifen kann, wäre eine Resignation darüber dem jüdischen Volk nicht nützlich. Sie würde weder den Glauben an das Versprechen Gottes stärken noch einen guten Grund gegen die Konversion zum Islam bzw. zum Christentum anbieten. Angesichts der zunehmenden Macht der anderen monotheistischen Religionen mehren sich die Fragen innerhalb der jüdischen Gemeinde nach der Rolle Israels in der Geschichte und nach der konkreten Erfüllung des Versprechens Gottes. In *Hilkhot Melakhim U'Milḥamotekhem* sieht sich Maimonides der Notwendigkeit gegenüber, eine sinnvolle Darstellung des Ziels der Geschichte zu geben, die dem Wort der Heiligen Schrift nicht widerspricht. Deswegen hebt er (obgleich *via negationis*) die positive Funktion der anderen monotheistischen Religionen hervor: „All diese Angelegenheiten, die Jesus von Nazareth und den Ismaeliten Muhammad betreffen, der nach ihm kam, dienten nur dazu, den Weg für den König Messias zu ebnen, die ganze Welt darauf vorzubereiten, Gott im Einklang zu verehren."[48] Das Erkennen der falschen Prophezeiung stellt für Israel klar, durch welche Zeichen und aus welchen Prämissen es dem jüdischen Volk möglich sein wird, den echten Messias zu erkennen. Christentum und Islam erfüllen also eine ‚epistemologische Funktion', die den Juden gestatten wird, die Bedeutung des Bundes zwischen Gott und Israel zu enthüllen. Diese Bedeutung wird nicht nur Besitz des jüdischen Volks bleiben, da die ganze Welt nach der Ankunft des echten Messias Gott „im Einklang" verehren wird.[49] Maimonides versucht nicht, Christentum und Islam gegenüber der jüdischen messianischen Hoffnung abzuwerten; er versucht auch nicht, die drei monotheistischen Religionen in ein geschichtlich-dialektisches System einzuordnen. Vielmehr drückt er eine tiefe ‚hermeneutische' Sorge aus: Welche sinnvolle geschichtliche Interpretation kann man von Christentum und Islam geben, damit die Juden in ihrem Glauben nicht entmutigt werden? Aus diesem Grund werden Christentum und Islam in *Hilkhot Melakhim U'Milḥamotekhem* mit positiven Bestimmungen dargestellt.

Diese Bestimmungen fehlen völlig in *Iggeret Teman* (der jedoch nur wenige Jahre vor den *Hilkhot Melakhim U'Milḥamotekhem* geschrieben wurde), weil dieser Text andere Empfänger und einen anderen Zweck hatte. Im oben zitierten Abschnitt aus dem *Iggeret Teman* findet man keine positive Charakterisierung von Christentum und Islam: Von Jesus wird sogar gesagt, dass seine Knochen mit Staub bedeckt werden müssten, während

48 „All these matters relating to Jesus of Nazareth and the Ishmaelite Muhammad who came after him, only served to clear the way for King Messiah, to prepare the whole world to worship God with one accord." (Übersetzung von F. Y. A.).

49 Hier findet man eine Verschiebung vom nationalen zum universalen Messianismus, mit dem ich mich innerhalb der Untersuchung der *Mishneh Torah* beschäftigen werde.

Muḥammad als ein besessener Mensch beschrieben wird. Das Ziel des Briefs war in der Tat, die jüdische Gemeinde vor der Faszination der falschen Messiasgestalten zu bewahren, die vor allem in einer Zeit der Verfolgung und Unsicherheit einen starken Einfluss auf die Massen gewinnen konnten. Diese Faszination betraf nicht nur den im Jemen tätigen angeblichen Messias, sondern auch den Messias der Christen und den Propheten der Muslime. Die messianische Hoffnung konnte viel besser von erfolgreichen monotheistischen Religionen als von dem unterdrückten Israel gefördert werden, weshalb Maimonides danach strebt, diese Hoffnung beim Islam und beim Christentum zu diskreditieren. Insofern teile ich die Interpretation von Hartman:

> „The focal point of his [Maimonides'] treatment of messianism in his legal works was what transpires *after* rather than *before* the coming of the Messiah. Since messianism in the epistle served as a category of hope, the events preceding and leading to the advent of the Messiah were deemed all-important. This is also why, conversely, the concept of the birth pangs of the Messiah is introduced in the epistle, though it is notably absent from his other works. The problem facing Maimonides in the *Epistle to Yemen* was not materialism or disregard for the spiritual goals of Judaism, but a community sinking into despair and disillusionment because of its suffering. Messianism, therefore, was not introduced in order to draw the community's attention to the sublime purposes of Judaism, but simply to counteract hopelessness by interpreting suffering as evidence of approaching redemption."[50]

Die geschichtliche Dimension dieser Sorge wird auch im *Iggeret Teman* nicht vernachlässigt: Aus dieser Perspektive stellt sich Maimonides die Aufgabe, das Überleben und den letztendlichen Triumph Israels zu garantieren, die aber nicht von der geschichtlichen Entwicklung an sich abhängig sind, sondern von dem Inhalt und dem Inbegriff des jüdischen Glaubens im Vergleich mit den anderen monotheistischen Religionen:

> „Der Unterschied zwischen unserer Religion und anderen Glaubensgemeinschaften, die sich mit uns vergleichen, ist wie der Unterschied zwischen dem lebendigen, rationalen Individuum und der geschickt aus Marmor, Holz, Silber oder Gold geformten Statue, die wie ein Mensch aussieht.[51] […]
>
> Ebenso wird eine Person, die der Geheimnisse der offenbarten Bücher und der inneren Bedeutung unseres Gesetzes unkundig ist, dazu gebracht, zu glauben, dass unsere Religion etwas mit der etablierten Konfession gemeinsam hat, wenn er die beiden vergleicht. Denn er wird feststellen, dass es in der Torah Verbote und Gebote gibt, und das es Verbote und Gebote bei den anderen gibt; die Torah enthält positive und negative Vorschriften, Belohnungen und Bestrafungen, und die anderen enthalten positive und negative Vorschriften, Belohnungen und Bestrafungen. Wenn er jedoch die inneren Bedeutungen verstehen könnte, würde er erkennen, dass die Essenz der Torah in den tieferen Bedeutungen ihrer positiven und negativen Vorschriften liegt, von denen eine jede den Menschen in seinem Streben

50 Abraham Halkin/David Hartman, *Crisis and Leadership*, op. cit., S. 190.
51 Denselben Unterschied findet man auch im *Kuzari* (3:9) von Jehuda ha-Lewi.

nach Vervollkommnung unterstützt und jedes Hindernis für die Erlangung von Vollkommenheit entfernt. Sie werden die Masse[52] und die Elite in die Lage versetzen, moralische und intellektuelle Qualitäten zu erlangen, jeder nach seinen Fähigkeiten. Deshalb wird die göttliche Gemeinde unübertroffen sein, indem sie eine doppelte Vollkommenheit erreicht. Mit der ersten meine ich das Führen eines menschlichen Lebens unter den gefälligsten und angenehmsten Bedingungen. Die zweite wird das Erreichen der Intelligiblen darstellen, für jeden in Übereinstimmung mit seinen natürlichen Kräften."[53]

Die Torah macht die Vervollkommnung des aristotelischen praktischen und theoretischen Verstandes in der menschlichen Geschichte möglich, obwohl die Beschränkungen und die Differenzen unter den Menschen von ihr nicht negiert werden: Eine solche Vollkommenheit, die nach der Aristotelischen Lehre das einzelne Individuum betrifft, wird von Maimonides auf die ganze Gemeinde ausgedehnt und als Garantie des letztendlichen Triumphs von Israel vorgestellt.

Maimonides benutzt nicht die apokalyptischen und emphatischen Darstellungen des Buchs Daniel, um den Vorrang Israels zu beweisen. Es stimmt zwar, dass er sich bei der Beschreibung der vier Reiche[54], welche die Hoffnung der Gemeinde auf einen baldigen Abschluss der Verfolgung stärken konnte, auf Daniel bezieht, aber die Garantie des Vorrangs Israels wird von Maimonides philosophisch und politisch begründet. Die Verwirklichung der Vollkommenheit des theoretischen und praktischen Verstandes wird durch die rationale Bedeutung der Torah ermöglicht, die sich als Führer für das Leben und das Überleben der ganzen Gemeinde erweist.

Es ist kein Zufall, dass Jesaja von diesem Punkt des Briefs an eine zentrale Rolle für die politische Interpretation des Messias spielt und als „Vorbote der nationalen Erlösung"[55] bezeichnet wird.

---

52 Das arabische Wort *al-ʿawāmm* bedeutet „Vielzahl von Menschen". Hier könnte es als Synonym von *al-ǧumhūr* („Pöbel") benutzt werden.

53 Abraham Halkin/David Hartman, *Crisis and Leadership*, op. cit., S. 99ff. (Übersetzung von F. Y. A.).

54 Laut dem 2. und 7. Kapitel von Daniel wird der Triumph des Gesetzes Gottes nach dem Erscheinen des vierten Reichs (die Reiche werden mit Babylon, Persien, Griechenland [Mazedonien] und Rom identifiziert) geschehen. Die Juden, die unter der islamischen Herrschaft lebten, identifizierten den Islam mit dem vierten Reich.

55 „Herald of national redemption" Ibidem, S. 105 (Übersetzung von F. Y. A.). Kraemer übersetzt den arabischen Ausdruck „bašīr al-milla" als „the herald of the community" (S. 110), wobei er hier „milla" im politischen Sinne interpretiert (er übersetzt den arabischen Ausdruck „ǧam'" als „divine community" und „*ʿawāmm*" als „common folk"). Aber er bleibt nicht immer seiner Übersetzung treu, weil er manchmal „milla" nicht nur für das jüdische Volk, sondern auch als Synonym für die „Nation" der gojim interpretiert (siehe S. 128). In beiden Fällen bleibt natürlich seine politische Konzeption des Wortes „milla" bestehen. Eine andere Differenz zwischen Halkins und Kraemers Übersetzung ist hinsichtlich unseres Hauptthemas erwähnenswert: Der Ausdruck „al-qiṣ" wird von Kraemer als „the End of Days" (S. 119) und bei Halkin als „the date of the final redemption" (S. 116) übertragen.

Im ganzen *Iggeret Teman* wird Jesaja 26 Mal erwähnt, während Joel dreimal, Malachias, Jeremia sowie Sacharja zweimal, einmal Obadja, einmal Josua, einmal Habakuk und einmal Amos erwähnt werden.[56] Meines Erachtens ist die vorrangige Bedeutung Jesajas (im Besonderen des Deuterojesaja, Kap. 40–66[57]) im Vergleich mit den anderen Propheten kein Zufall, wenn man den starken politischen Ansatz Jesajas bedenkt.[58]

Während die Bücher Amos und Hosea uns über die sittlichen, religiösen und sozialen Zustände des Nordreichs Israel informieren, haben wir keine Quellen, wenigstens keine direkten, die ähnliche Berichte über den südlichen Staat Juda enthalten. Was wir über die politischen und sozialen Verhältnisse Judas wissen, stammt zum großen Teil aus dem Buch Jesaja und teilweise aus den Büchern der Könige: Dieselben Missstände in der Rechtspflege und in der Abwicklung der Geschäfte, die im Nordreich den Protest von Amos und Hosea hervorriefen, musste auch Jesaja geißeln, nämlich die Bestechlichkeit der Richter, die Unterdrückung der wirtschaftlich Schwachen, Latifundienwirtschaft, die Schwelgerei der Männer und die Sittenlosigkeit der Frauen. In religiöser Beziehung wird den Judäern von Jesaja sogar Götzendienst und Aberglauben vorgeworfen.

Das ist bereits ein erster Punkt, der Maimonides' Aufmerksamkeit auf Jesaja lenkt, nämlich die flammende Warnung vor anderen erfolgreichen Kulten (in Samaria, in Edom, in Moab, in Ägypten, bei den Philistern und bei den Phöniziern), welche dazu führen können, den jüdischen Glauben zu vernachlässigen oder sogar zu diskreditieren, ein Problem, das für Maimonides brennende Aktualität besaß.

Wie Jesaja warnt auch Maimonides vor dem Niedergang derjenigen Juden, die sich auf andere Glaubensvorstellungen und auf falsche messianische Hoffnungen einlassen: Bei Jesaja und bei Maimonides geht es zugleich um eine Beurteilung der innerpolitischen und sozialen Verhältnisse innerhalb

---

56 Diese Rechnung basiert auf der Übersetzung von Abraham Halkin. Nach der Übersetzung von Joel L. Kraemer ist die Rechnung geringfügig anders: neunundzwanzigmal Jesaja und dreimal Ezechiel.

57 Selbstverständlich spielte ein solcher Begriff bei Maimonides keine Rolle, da die Aufteilung der redaktionellen Arbeit des Buchs Jesaja eine Entdeckung der modernen biblischen Exegese ist. Maimonides las Jesaja als ein einheitliches Buch.

58 An dieser Stelle ist es nicht tunlich, eine ausführliche Bibliographie hinsichtlich der Bedeutung des Politischen bei Jesaja anzubieten, da eine solche Bibliographie mit unterschiedlichen Nuancierungen in jedem Kommentar enthalten ist. Nur für eine erste Orientierung vgl.: Walter Dietrich, *Jesaja und die Politik*, München 1976; Lucas H. Grollenberg, *Zwischen Gott und Politik. Der Prophet Jesaja*, in: *Biblisches Forum* 8 (1971), S. 45–76; Ernst Jenni, *Die politischen Voraussagen der Propheten*, Zürich 1956; Friedrich Küchler, *Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit*, Tübingen 1906; Robert Martin-Achard, *Ésaie et Jérémie aux prises avec le problèmes politiques*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 47 (1967), S. 208–224; Friedrich Weinrich, *Der religiös-utopische Charakter der ‚prophetischen Politik'*, Giessen 1932; Fritz Wilke, *Jesaja und Assur. Eine exegetisch-historische Untersuchung zur Politik des Propheten Jesaja*, Leipzig 1905.

der Gemeinde und um eine Beurteilung der äußeren Politik, nämlich der Beziehung zu den anderen Völkern und zu den anderen Religionen.

Es ist mir wichtig zu betonen, dass sich Maimonides nirgendwo im *Iggeret Teman* auf Kapitel 53 des Buchs Jesaja bezieht, nämlich auf die Gestalt des leidenden Gottesknechts, die ein Teil der rabbinischen Tradition mit dem Messias identifiziert. Eine solche Unterlassung erscheint merkwürdig, da Maimonides den Gottesknecht als Metapher für den leidvollen Zustand der Juden unter der islamischen Herrschaft gebrauchen könnte, um auf diese Weise die Hoffnung auf eine immanente Ankunft des Messias zu stärken. Aber meines Erachtens will Maimonides eine solche Bestärkung gerade vermeiden. Wie er im zentralen Abschnitt des Briefs betont, kann keine astrologische Berechnung bzw. kein Zeichen in der Geschichte die Ankunft des Messias voraussagen. Ebenso wie im *Iggeret ha-Shemad* müssen die *miṣwot* als Gottesdienst an sich respektiert werden, muss man das Leiden der Gemeinde im Jemen als Bestärkung des Glaubens und der eigenen Identität als Zeuge Gottes verstehen. Was Maimonides befürchtet, ist eine Enttäuschung in der Gemeinde, falls nach einer langen Zeit von Schmerzen und Unterdrückung kein Zeichen des Messias sichtbar wird (ähnliche Enttäuschungen hatte es schon in der Vergangenheit gegeben, wie z.B. zur Zeit von Bar Kochba). Sein Schweigen über Kapitel 53 von Jesaja gewinnt aus dieser Perspektive eine politische und soziale Plausibilität.

Im Unterschied zu Amos und Hosea bringen die Kap. 40–66 des Buchs Jesaja noch einen anderen ‚Vorteil' für Maimonides' Absicht: Obwohl man nicht wissen kann, wann der Messias kommen wird und obwohl man kein geschichtliches oder astrologisches Zeichen als Kennzeichen dieser Ankunft interpretieren kann, betont Deuterojesaia, dass man den Glauben an und das Vertrauen auf das Versprechen Gottes nicht verlieren soll. Wenn die Gemeinde an dem Bund mit Gott weiter festhält, wird Gott sein Volk nicht vergessen. Die teleologische und theologische Zukunft der Geschichte sowie die Sinnlosigkeit der Astrologie (ein anderes Element, das bei Jesaja viel stärker als bei anderen Propheten betont und wiederholt wird) werden in den Zitaten aus Jesaja (und zumal aus Deuterojesaja) im *Iggeret Teman* deutlich: „Keine Waffe, wider dich geschmiedet, hat Glück, und jede Zunge, die wider dich klagt im Gerichte, überführst du des Unrechts." (Jes. 54:17)[59]; „Die werden zusammengesperrt in die Grube, wie man Gefangene einsperrt, und sie werden verschlossen in den Verschluss und nach vielen Tagen zur Strafe gezogen." (Jes. 24:22)[60]; „Du hast dich abgequält mit all deinen Ratgebern – sie mögen herzutreten! Es mögen dir helfen, die den Himmel einteilen, nach den Sternen schauen, die Neumond um Neumond kundtun, was über dich

59 Abraham Halkin/David Hartman, *Crisis and Leadership*, op. cit., S. 97.
60 Ibidem, S. 116.

kommen wird." (Jes. 47:13)[61]; „Ich bin der Herr, der alles gemacht, der die Himmel ausgespannt ganz allein, der die Erde gegründet – wer war bei mir? – der die Zeichen der Lügner vereitelt und die Wahrsager zu Toren macht, der schafft, dass die Weisen abziehen müssen und ihr Wissen zur Narrheit wird; der das Wort seiner Knechte erfüllt und den Plan vollführt, den seine Boten verkünden; der zu Jerusalem spricht ‚Werde bewohnt!', und zu den Städten Judas ‚Werdet wieder gebaut', und ihre Trümmer richte ich auf [.]" (Jes. 44:25–26)[62]; „[D]arum will ich auch fernerhin mit diesem Volke wunderbar verfahren, wunderbar und wundersam, und die Weisheit seiner Weisen wird zunichte werden, und der Verstand seiner Verständigen wird sich verbergen." (Is. 29:14)[63]; „Zion sprach: ‚Verlassen hat mich Gott, der Herr hat meiner vergessen.' Wird auch ein Weib ihres Kindleins vergessen, dass sie sich nicht erbarmte über den Sohn ihres Leibes? Und ob sie gleich seiner vergässe, so will ich doch dein nicht vergessen." (Jes. 49:14–15)[64]; „Denn siehe, Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker; doch über dir strahlt auf der Herr, und seine Herrlichkeit erscheint über dir" (Jes. 60:2).[65]

Die Tempora von Jesaja entsprechen für Maimonides der Zukunft des Versprechens Gottes und der messianischen Zeit, eine Interpretation, die dem Kommentar von Saʿadyah Gaon zu Kapitel 53 radikal widerspricht: Nach Saʿadyah Gaon ist die Vergangenheit das Tempus, das uns erlaubt, die Gestalt des Gottesknechtes zu verstehen. Diese Gestalt umfasst alle Propheten (Jeremia im Besonderen), die Jesaja vorangegangen sind. Es ist interessant festzustellen, dass diese Betonung der Vergangenheit, so Joseph Alobaidi, bei Saʿadyah Gaon eine politische Funktion hat, genauso wie meines Erachtens der Betonung der Zukunft bei Maimonides eine solche Bedeutung zukommt: „The Exilarchates' importance and the social peace of the Jewish community, on one hand, and the Gaonate and all the talmudic legislation conferring religious and social authority to the rabbis, on the other, could be imperiled because of a utopian interpretation of such passages as Isaiah's messianic chapters. Thus the preservation of a peaceful social condition, as well as the protection of the talmudic legislation, explain this backward-looking commentary, turning the expectation of the unknown to a settled certainty of the past. The messianic idea is the best weapon of the Rabbanites' adversaries; R. Saadia's commentary aimed to deprive them of it."[66]

61 Ibidem, S. 117.
62 Ibidem, S. 117.
63 Ibidem, S. 117f.
64 Ibidem, S. 121.
65 Ibidem, S. 131.
66 Joseph Alobaidi, *The Messiah in Isaiah 53. The Commentaries of Saadia Gaon, Salmon ben Yeruham and Yefet ben Eli on Is. 52:13–53:12*, Bern 1998, S. 26.

Die Autorität von Jesaja zeigt sich auch in der Tatsache, dass sich Maimonides nur auf diesen Propheten bezieht, um die Vorrangigkeit des Messias im Vergleich zu Moses[67] und zu allen anderen Propheten zu betonen und um die erfolgreiche Tätigkeit des Messias als führenden Leiters des jüdischen Volks zu unterstreichen: „Und sein [des Messias] Wohlgefallen wird er haben an der Furcht des Herrn" (Jes. 11:3); „Auf ihm [dem Messias] wird ruhen der Geist des Herrn" (Jes. 11:2); „Gerechtigkeit wird der Gürtel seiner Lenden und Treue der Gurt seiner Hüften sein" (Jes. 11:5).[68]

Im Licht dieser stark politischen Interpretation des Messias lassen sich auch die beiden anderen Hauptthemen des *Iggeret Teman* besser begreifen: die Ablehnung der Astrologie und die Bezeichnung des Messias als politischer Leiter der Gemeinde.[69] Am Schluss dieser Untersuchung soll deutlich werden, warum ich in Maimonides' Denken, zumindest wie es sich in diesem Brief zeigt, keine Theologie, Teleologie oder Philosophie der Geschichte sehe.

In seiner grundsätzlichen Ablehnung der Astrologie und der Berechnung der Ankunft des Messias bezieht sich Maimonides vor allem auf Daniel (12:4–9) und auf *Sanhedrin* 97b: In beiden Texten findet man eine radikale Ablehnung aller Menschen, die versuchen, die Ankunft des Messias zu berechnen, aber es handelt sich um eine Ablehnung, die nicht deutlich und einheitlich begründet wird. Bei Daniel geht es um eine generellere Polemik gegen die Auguren, die unter den Heiden tätig waren, während die talmudischen Meister befürchten, wenn der Messias nicht zur berechneten Zeit komme, so könne das eine vollständige Ablehnung des Glaubens an den Bund mit Gott verursachen.

Der Vergleich zwischen dem Buch Daniel und dem Talmud führt zu einer stärker soziologischen Begründung der Ablehnung seherischer Fähigkeiten:

> „Insofern als Daniel die Angelegenheit [die Ankunft des Messias] als großes Geheimnis verkündet hat, haben unsere Weisen die Berechnung der Zeit der zukünftigen Erlösung oder die Berechnung der Periode der Ankunft des Messias untersagt, weil die Menge irregeführt und verwirrt sein könnte, wenn der Messias nicht wie vorangekündigt erschiene. Die Rabbis flehten Gott an, diejenigen zu entmutigen und zerstören, die präzise die Ankunft des Messias zu bestimmen trachten, weil sie ein Stolperstein für die Menschen sind, und deshalb haben sie die

67 Später werde ich mich mit der herausragenden Bedeutung und der Einzigartigkeit der Prophezeiung Moses' bei Maimonides beschäftigen.

68 Abraham Halkin/David Hartman, *Crisis and Leadership*, op. cit., S. 124f.

69 Die Interpretationen von Gershom Scholem (*The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971, S. 27) und von Yael Sagiv-Feldman (*Living in Deferment. Maimonides vs. Nahmanides on the Messiah, Redemption and the World to Come*, in: *Hebrew Studies* 20–21 [1979–1980], S. 107–116), die den Messias in diesem Brief nur als utopischen Wundermacher der apokalyptischen Tradition dargestellt finden, verstellten meines Erachtens den Blick für die politische Funktion des Messias als Hoffnungsträger der Gemeinde.