

Marcel J.H.M. Poorthuis

## Zwischen Vernunft und Wahnsinn: Maimonides und der Messias

«Von Moses bis Moses hat es nie einen wie Moses gegeben.» Mit diesen Worten ehrt das Judentum das Genie des Moses Maimonides, der auch Rambam<sup>1</sup> genannt wird. Geboren am Abend des Pesah-Festes 1135 in Cordoba, bildete er sich zum Arzt, Rabbi und Philosophen heran. Die ihm zuteil gewordenen Ehrungen lassen aber nur wenig davon vermuten, wie sehr sein Werk schon zu seinen Lebzeiten Gegenstand von heftigen Auseinandersetzungen wurde und noch Jahrhunderte nach seinem Tod (1204) zu hitzigen Debatten Anlaß geben konnte.

Auch der Messianismus des Maimonides kann sicherlich innerhalb der jüdischen Tradition zu Meinungsverschiedenheiten Anlaß geben. Zitate aus vertrauten Quellen wechseln sich bei ihm ab mit gewagten Interpretationen, wobei vor allem die Vernunftgemäßheit das bestimmende Kriterium zu sein scheint und das überlieferte Glaubensgut einer gründlichen Kritik unterworfen wird.

### *I. Die Erwartung des Messias als wesentlicher Bestandteil des Glaubens*

Maimonides erkennt dem Warten auf die messianische Zeit eine unantastbare Stellung in seinen dreizehn grundlegenden Glaubenssätzen zu. Der zwölfte Glaubenssatz betrifft die Tage des Messias und spricht von dem «Glauben und festen Vertrauen, daß er kommen wird, und daß man nicht meint, daß seine Ankunft aufgeschoben werde. Und wenn er säumt, dann warte auf ihn» (Hab 2,3). Man kann kein Datum festsetzen für sein Kommen, noch können Bibeltexte auf-

gespürt werden, aus denen der Zeitpunkt seiner Ankunft erschlossen werden könnte. Die Weisen haben gesagt: «Verflucht sei, wer das Ende berechnen will.» Wir müssen an ihn glauben, ihn ehren und lieben, mehr als alle Könige auf dieser Welt — gemäß dem, was von ihm prophezeit worden ist von Mose bis Maleachi. Und wer an ihm zweifelt oder seine Autorität geringschätzt, verleugnet die Tora, die von ihm zeugt in Numeri 23-24 und Deuteronomium 30. Dieser Glaubensartikel hat auch zum Inhalt, daß ein König über Israel notwendigerweise aus dem Geschlecht Davids stammen wird, und zwar von den Nachkommen Salomons. Wer die Autorität dieser Familie anficht, verleugnet Gott und die Worte seines Propheten.»<sup>2</sup>

Glaubenssätze haben im Judentum nicht denselben Stellenwert wie das christliche Credo im Christentum. Die jüdische Identität wird ja nicht aufgrund einer Glaubensüberzeugung, sondern aufgrund der Halacha (der Gesetzesregeln) definiert. Der Talmud, das mit der größten Autorität ausgestattete und sehr umfangreiche Dokument, kennt denn auch kein Credo und keine Dogmen, und der Versuch des Maimonides, ein «Credo» zu formulieren, blieb nicht von Kritik in jüdischen Kreisen verschont. Welchen Anlaß er sah, ein solches Bekenntnis zu formulieren — konkurrierende Formulierungen auf muslimischer Seite und christliche Wahrheitsansprüche<sup>3</sup> oder auch die Notwendigkeit, innerhalb des Judentums Ordnung zu schaffen —, kann heute dahingestellt bleiben. Tatsache ist aber, daß der Inhalt der grundlegenden Glaubenssätze traditionelle Auffassungen innerhalb des Judentums widerspiegelt. Und doch weisen sie auch eine eigene Färbung auf.

Maimonides beruft sich bei seiner kategorischen Ablehnung von allerlei Berechnungen des Zeitpunktes des Kommens des Messias auf den Talmud. Tatsächlich sind im Talmudtraktat Sanhedrin einige kraftvolle Verurteilungen «apokalyptischer» Berechnungen zu finden. Das beweist aber auch, daß derartige Rechnereien tatsächlich praktiziert wurden. Stärker noch: Auch innerhalb des Talmuds sind recht viele derartige Spekulationen zu finden, namentlich solche, die sich auf die tausend Jahre beziehen, die für Gott soviel sind wie ein Wochentag. Zahlenspekulationen stehen dem modernen Menschen etwas fern, aber sie drücken doch die Überzeugung aus, daß Gott auf seine Weise den

messianischen Frieden anbrechen lassen wird, auch wenn — und gerade weil — die Realität auf keinerlei Weise Anlaß zu dieser Hoffnung gibt. Es geht hier um eine Hoffnung, die ihre Basis nicht in der Wirklichkeit, wie sie sich unserer Erfahrung darbietet, hat. Dies ist keine «götzendienerische Verehrung des Bestehenden», sondern ein radikaler Bruch mit dem Bösen und dem Unheil, das die Welt und den Menschen beherrscht. Diese Überzeugung kann dazu beitragen, daß der Gläubige sich in allem Elend und aller Unterdrückung dennoch aufrecht hält, und zwar auch aus dem Bewußtsein heraus, daß der Geburt der messianischen Zeit Geburtswehen, nämlich Kriege und Katastrophen, vorausgehen, die zwar notwendig, aber nur vorübergehender Art sind. Diese «Verelendung» hat aber auch eine Kehrseite: Gerade weil die Hoffnung dem Eingreifen Gottes und nicht menschlicher Anstrengung zu verdanken ist, kann sie zur Verneinung der menschlichen Freiheit und zum Defätismus führen, wenn der erwartete Zeitpunkt verstrichen ist, ohne daß die erhoffte Folge eingetreten ist. Dieses Argument wird auch im Talmud gegen Zahlenspekulationen geltend gemacht: «Wenn der Zeitpunkt angebrochen ist, ohne daß der Messias gekommen wäre, werden die Leute sagen, daß er niemals kommen werde» (Babylonischer Talmud, Sanhedrin 97b)<sup>4</sup>.

Der Messianismus des Maimonides ist äußerst rationalistisch, und er verrät im Vergleich mit dem reicheren talmudischen Gedankengut eine deutlich einschränkende Auswahl. Maimonides vermeidet das Deuten der «Zeichen der Zeit» und weigert sich, in Katastrophen die Geburtswehen des Messias, die Vorboten der messianischen Zeit zu sehen, wie es vor ihm Saadja Gaôn (882–942) sehr wohl getan hatte. Er bricht eine Lanze für die menschliche Freiheit und sittliche Integrität und verwirft ein deterministisches Schema der Geschichte, das die Verantwortlichkeit des einzelnen untergraben könnte, selbst wenn ein solcher Determinismus mit biblisch-messianischer Legitimation versehen wäre<sup>5</sup>.

Es ist überraschend, wenn man feststellt, wie weit Maimonides sich distanziert von den in Kreisen des Volkes geläufigen messianischen Erwartungen, die er in seinem *Kommentar zu Mischna Sanhedrin X* unter fünf Kategorien zusammenfaßt: Manche Menschen glauben buchstäblich an ein Land, in dem Milch und Honig

fließen, und an die Hölle als einen Folterort für die Bösen; andere meinen, das messianische Leben sei ein engelhaftes Dasein; wieder andere, daß Familien dann wiedervereinigt würden; eine vierte Gruppe befolgt die Gebote der Tora in der Erwartung, dafür hier auf Erden mit Wohlbefinden belohnt zu werden; eine fünfte Gruppe verbindet alle diese Elemente miteinander.

Obwohl sich alle diese Auffassungen auf die Tora gründen, scheint Maimonides sie als geistig minderwertig zu betrachten. Diese Menschen, die die Mehrheit darstellen, nehmen die Schilderungen in der Tora und im Talmud buchstäblich und begreifen nicht, daß die Weisen in der Form von Parabeln auf tiefe verborgene Weisheiten angespielt haben. Auch diejenigen, welche die Tora ablehnen, gehören zu dieser Mehrheit, welche die verborgene Weisheit nicht fassen und in der oberflächlichen, buchstäblichen Bedeutung stecken bleiben. Maimonides scheint dabei «positivistische» Wissenschaftler «avant la lettre» im Auge zu haben, welche die Bibel als unvereinbar mit der Wissenschaft ablehnen<sup>6</sup>.

Es gibt gleichwohl eine ganz kleine Gruppe oder eher hier und da einen einzelnen, fährt Maimonides fort, welche die Wahrheit der Weisen im Talmud zu fassen wissen. Es scheint, daß Maimonides sich in seinem Denken an diese wenigen Glücklichen wendet, ohne die Masse beunruhigen zu wollen.

Mit einem Bildwort zeichnet Maimonides den Weg zum wahren, vernünftigen Glauben: Ein Kind braucht beim Lernen Belohnungen in Form von Naschwerk. Wenn es größer wird, wünscht es sich statt dessen Kleider und noch später Geld, Ehre und Ansehen. Dies alles ist notwendig für die Motivation, stellt aber nicht die letztgültige reine Motivation dar. Gott dienen ist letzten Endes nicht auf das eigene Wohlergehen ausgerichtet und entspringt nicht dem Bedürfnis nach Belohnung. Die reinste Form des Glaubens ist, Gott zu dienen und die Gebote zu befolgen aus Liebe zu Gott. Maimonides betont daher den pädagogischen Charakter der Bibel, was aber noch nicht bedeutet, daß der einfache Gläubige mit Unwahrheiten zufriedengestellt wird. «Tora» bedeutet selbst «Unterricht» und bietet daher Raum für verschiedene Grade von Einsicht; sie bietet nicht nur die höchste Einsicht, sondern auch den Weg dorthin!

Wir können jedoch feststellen, daß die messianische Erwartung in ihrer landläufigen Form für Maimonides mehr zu den pädagogischen Wahrheiten als zum innersten Kern von Wahrheiten (wie z.B. die Existenz Gottes) gehört. So sollte — so paradox es auch klingen mag — selbst innerhalb seiner grundlegenden Glaubenssätze nochmals eine Hierarchie von Wahrheiten unterschieden werden. Einige Jahrhunderte später wird der spanisch-jüdische Philosoph Albo (15. Jh.) den Knoten durchschlagen und behaupten, daß das Kommen des Messias nicht zu den Grundlagen des jüdischen Glaubens gehöre, «auch wenn es angemessen sei, daran zu glauben; für die Christen dagegen ist es sehr wohl eine grundlegende Glaubensaussage, denn ihr Glaube ist ohne dies nicht denkbar», schreibt Albo (*Ikkarim*, I, 26; IV, 42)<sup>7</sup>. Wahrscheinlich haben erzwungene Religionsgespräche mit Christen ihn zu diesem minimalistischen Standpunkt gebracht, da ja in diesen Gesprächen Christen nachdrücklich darauf bestanden, daß ohne den Messias der Glaube ohne Bedeutung sei. Wir wissen, daß Albo einer der Teilnehmer am berühmten Religionsdisput in Tortosa (1413) war. Aber bis heute gibt es prominente jüdische Denker, die ihre Philosophie ohne messianische Erwartung entwickeln und für welche die Theokratie das Ideal ist, mit der verglichen die Herrschaft des Messias nur ein zerbrechliches menschliches Bemühen bleibt.

Nach Meinung des Maimonides hat sich namentlich in die unter dem Volk umlaufenden Auffassungen vom Messias vieles allzu Menschliche eingeschlichen. Seine geistige Aristokratie macht sich hier sehr deutlich bemerkbar: Es gibt demnach eine Wahrheit für das Volk und eine Wahrheit für den einsamen Denker. Man kann sich aufgrund dessen mit Recht fragen, inwieweit für Maimonides der Gedanke an die messianische Zeit und an einen Gott, der belohnt und bestraft (auch einer seiner grundlegenden Glaubenssätze!), nicht eine überholte, primitive Auffassung ist. Wenn dies aber wirklich der Fall wäre, wäre es bloß «zwischen den Zeilen» für den sachkundigen Leser auszumachen.

In einer berühmten Studie schlägt Leo Strass vor, Literatur, die unter Druck von politischen oder religiösen Zwängen geschrieben ist, nach den Regeln einer besonderen Hermeneutik zu lesen. Demnach soll in einer solchen Literatur

der allgemein akzeptierte Standpunkt ausgiebig zum Zuge kommen, womit aber nicht die eigene Meinung des Autors wiedergegeben werde. «Zwischen den Zeilen» sollen für den Sachkundigen die revolutionären neuen Einsichten aufzuspüren sein, die dem gewöhnlichen Leser entgehen. Das literarische Werk, das unter «Verfolgung» geschrieben worden ist, dürfte deswegen eine exoterische (jedem zugängliche) und eine esoterische (für den kleinen Kreis der Eingeweihten bestimmte) Wahrheit enthalten<sup>8</sup>.

Diese Hermeneutik ist nicht in jeder Hinsicht akzeptabel, da ja die These, daß die eigene Meinung des Autors ausschließlich «zwischen den Zeilen» zu finden sei, sich zu einem guten Teil der wissenschaftlichen Überprüfung entzieht und wildesten Spekulationen Tür und Tor öffnet. Dennoch werden damit bestimmte Widersprüche im Werk des Maimonides verständlich, was nicht zuletzt für die messianische Thematik gilt. Maimonides relativiert landläufige messianische Vorstellungen und zählt den Glauben an den Messias doch zu den grundlegenden Glaubensartikeln. Das ist ein erstes Paradox, das wir entdeckt haben.

## II. Die Eigenart der messianischen Zeit

Die prophetischen Verheißungen einer wunderbaren Zeit, in der «der Wolf beim Lamm liegen wird» (Jes 11,6), weisen nach Maimonides nicht auf eine Zeit voller Mirakel hin, sondern sind allegorisch gemeint: Die messianische Zeit wird eine Zeit des Friedens und der Selbstbestimmung für Israel sein. Kein Volk wird mehr über Israel herrschen, und alle Völker werden in Frieden mit Israel leben, «die Wölfe zusammen mit dem Lamm»<sup>9</sup>.

Die Weisen und Propheten wünschten nicht Israels Oberherrschaft über die Völker und auch nicht ein Leben des Schlemmens und Trinkens in der messianischen Zeit. Es war ihr sehnlichster Wunsch, daß Israel die Freiheit haben sollte, sich dem Studium der Tora und ihrer Weisheit zu widmen, ohne von Unterdrückung geplagt zu werden, und daß es so der «kommenden Welt» würdig werden könne (*Hilhot Melakim* [= Gesetze für Könige] 12,4)<sup>10</sup>.

In der Auffassung des Maimonides von der messianischen Zeit kommen leibliche, sinnliche Freuden nicht vor: Er erwartet, daß die höchste Vernunftgemäßheit identisch wird mit dem Be-

greifen der Geheimnisse der Tora. In dem Maße, wie die Menschen sich nicht mehr durch blinde Triebe leiten lassen und einander nicht mehr gewalttätig gegenüberreten, sind sie näher an der messianischen Wirklichkeit. Ein miraculöses Umschlagen von einer Situation der Katastrophe zu einer Situation des Heils lehnt Maimonides ab. Weder die Naturgesetze noch die Gesetze der Tora werden in der messianischen Zeit verändert werden<sup>11</sup>.

Damit bestritt Maimonides einen im Judentum schon sehr alten Gedanken: daß nämlich die biblischen Gebote nur einen vorläufigen Charakter hätten und daß sie in der messianischen Zeit aufgehoben sein würden. Das frühe Christentum, aber auch die messianischen Bewegungen des Sabbatai Zewi und des Jacob Frank sind durch diese «antinomistische Tendenz» charakterisiert. In die Religiosität dieses Typus paßt das Ausschauhhalten nach einer radikalen Veränderung des Bestehenden, nach einem radikalen Bruch mit der Vergangenheit, der mehr den Charakter einer Revolution als einer Reform hat.

Es hat den Anschein, daß die messianische Erwartung bei Maimonides auf ein Minimum reduziert ist. Aber es gibt eine Facette, die stark hervortritt, gerade weil ihr miraculöse Züge großenteils fehlen: der Messianismus als *politische Realität*, als Einwirkung auf die Gesellschaft. Die Person des Messias ist für Maimonides ein irdischer Herrscher mit politischer Macht, der die Verbannten im Land Israel versammeln und Krieg führen wird. Er wird jedoch nicht die Toten zum Leben erwecken, und er ist selbst sterblich wie jeder andere Mensch. Die messianische Zeit bedeutet Frieden für Israel, einen Frieden, der mit politischen Mitteln gesichert werden kann. Selbstbestimmung unter einem messianischen König, einem «Sohn Davids», ist kein Traum für ein Jenseits, sondern ein zu realisierendes Projekt politischer Autonomie. Der Zionismus als moderne Form des Messianismus und die Rückkehr des jüdischen Volkes in die politische Arena der Staaten und Völker hängen zusammen mit dieser altehrwürdigen Tradition eines Messianismus als Amalgam religiöser und politischer Erwartung. Es ist ein altes und hartnäckiges Vorurteil christlicher Herkunft, daß der jüdische Messianismus zu politisch sei, um an die spirituelle Höhe der christlichen messianischen Botschaft heranrei-

chen zu können. Man sollte sich aber in der Spur des Maimonides eher fragen, ob eine religiöse Erwartung, welche die politische Unterdrückung verleugnet, wohl noch das Prädikat «messianisch» verdient.

In diese realistische politische und philosophische Sicht paßt das «Deuten von Katastrophen» nicht hinein. In dem absoluten Scheitern der Vernunftgemäßheit, welche Katastrophen und Kriege bedeuten, ist für Maimonides keine messianische Spur eines Fortschritts auf die Wahrheit hin zu erkennen. Darüber aber dachten viele Juden anders. Hierzu sind wir wohlinformiert dank einem einzigartigen Dokument, nämlich dem Brief des Maimonides an die Juden in Jemen. Daraus können wir gut sehen, wie die messianische Erwartung für die jüdische Gemeinschaft und selbst für Maimonides, der ja außer Philosoph auch Rabbi, also geistlicher Führer war, eine lebendige Realität, ja sogar eine Sache auf Leben und Tod bedeutete<sup>12</sup>.

### III. Der Brief des Maimonides an die Juden in Jemen

Der Brief an die Juden in Jemen (1172) ist die Antwort des Maimonides auf Fragen des Oberhauptes der dortigen jüdischen Gemeinde. Es gab seit 1150 Bemühungen von muslimischer Seite, alle Nichtmuslime gewaltsam zum Islam zu bekehren. Die Situation in Jemen wurde noch weiter dadurch verkompliziert, daß ein abgefallener Jude, der als Missionar für den Islam wirkte, sich mit allem Eifer zu beweisen bemühte, daß die Tora selbst den Namen Muhammads vorhersage. Und um das Unglück vollzumachen, war auch noch ein Messiasprätendent aufgetreten, der versprach, die Juden von der Unterdrückung zu befreien. Dies waren die existentiellen Probleme, zu denen der Rat des Maimonides erbeten wurde.

Maimonides erkennt sehr gut, daß diese messianische Bewegung ihr Entstehen den Verfolgungen verdankt und nicht losgelöst davon betrachtet werden darf: Religion als Widerspiegelung gesellschaftlicher Umstände. Er schreibt selbst ausdrücklich in seinem Brief: «Ein Ertrinkender greift nach einem Strohalm.» Er bleibt aber nicht in einer rationalistischen Religionskritik stecken. Ein Ertrinkender bleibt ja ein Ertrinkender. Ihm bloß den Strohalm wegzunehmen, ist keine Lösung.

Maimonides stärkt die Moral seiner Leser, indem er das tatsächliche Leid der jüdischen Gemeinde mit ihrer Berufung in Verbindung bringt. Daß die Juden immerzu und auch jetzt wieder verfolgt werden, hat seinen Grund in ihrer Auserwählung. Der Kampf gegen die Juden ist gegen Gottes auserwählendes Handeln selbst gerichtet! Ausdauer ist denn auch nicht sinnlos, sondern ein Opfer für Gott. Brutale Tyrannei, aber auch subtile philosophische Argumente sind die Waffen, mit denen man die Juden von der Tora abbringen will. Vergeblich. Religionen wie Islam und Christentum versuchen sogar, beide Mittel mit Hilfe erzwungener religiöser Streitgespräche miteinander zu verbinden, fährt Maimonides fort. Jesus von Nazaret — «mögen seine Gebeine zu Staub verfallen» — deutete die Tora so, daß die in ihr enthaltenen Gebote völlig außer Kraft gesetzt wurden. Die Römer beriefen sich später auf ihn zugunsten einer neuen Religion (des Christentums), ohne daß eine solche Religionsstiftung jedoch seine Absicht gewesen war. Und danach kam auch noch der «Narr» (= Muhammad).

Nach Maimonides ähneln diese beiden Religionen zwar der göttlichen Religion, aber nur so, wie ein Standbild einer lebenden Person ähnelt.

Nach dieser Diatribe, in der sich eine berechtigte Wut Luft macht, fährt der Brief fort mit einer Widerrede gegen die Bemühungen des oben erwähnten abtrünnigen Juden, den Islam als die wahre Religion zu propagieren. Texte wie die von Mose ausgesprochene Verheißung: «Einen Propheten wie mich wird der Herr, dein Gott, aus deiner Mitte, unter deinen Brüdern er stehen lassen» (Dtn 18,15) werden zu Unrecht als Beweis für Muhammad angeführt. Die Muslime behaupten ja selbst, daß die Tora verfälscht worden sei. Warum aber berufen sie sich dann doch auf sie, um Beweise daraus abzuleiten? Maimonides plädiert dann noch dafür, daß Bibeltexte nicht aus ihrem Kontext herausgelöst werden dürfen. Dann aber ist deutlich erkennbar, daß die Ankündigung eines «Propheten wie ich selbst» auf einen Israeliten hindeutet und daß hier sicher kein Prophet gemeint ist, der die Tora verändern wird.

Wo Maimonides auf den Messianismus zu sprechen kommt, betritt er einen schwierigen Boden. Einerseits tröstet er seine Juden in Jemen, indem er ihr Leiden als bedeutungsvoll für

die letztendliche Erlösung charakterisiert. Er spielt damit an auf die «Geburtswehen der Zeit des Messias», die — ein ermutigender Gedanke — vorübergehender Art sind und die Erlösung einläuten. Andererseits will er die Messiasprätendenten unschädlich machen und Zahlenberechnungen über die bevorstehende Erlösung widerlegen, ohne jedoch die Hoffnung, welche die Juden standhalten läßt, zunichte zu machen. Das Wegnehmen des letzten Strohhalms wäre ein Verbrechen gegen die religiöse Integrität der Juden in Jemen, und es würde sicherlich einen massenhaften Glaubensabfall zum Islam hin verursachen. Wie man es auch betrachtet, dem Messiasprätendenten war es wahrscheinlich gelungen, den Juden ihr Selbstvertrauen zurückzugeben und den Opfern der Verfolgung einen religiösen Sinn zu verleihen.

Wie geht Maimonides zu Werk? Er warnt vor übereilten messianischen Bewegungen und revolutionären Aktionen, die offensichtlich oft unheilvoll sind. Selbst beim Auszug aus Ägypten, dem klassischen Modell der Erlösung, zogen einige Israeliten, die den Zeitpunkt falsch berechnet hatten, zu früh aus und wurden getötet (siehe Babylon. Talmud Sanhedrin 92b).

Offensichtlich hatten die Juden in Jemen Maimonides auf Zahlenberechnungen hingewiesen. Sie beriefen sich dabei auf die Autorität des Philosophen, Schriftgelehrten und Dichters Saadja Gaôn (882–942). Aber Maimonides widerlegt sie auf gewagte Weise: Saadja Gaôn mußte irrende Juden auf dem Weg zur Wahrheit halten und brauchte Zahlenberechnungen als pädagogisches Mittel, wohl wissend, daß sie unerlaubt waren! Auch astrologische Berechnungen widerlegt er und verweist dabei auf eine kurz zuvor in Andalusien gemachte Voraussage, die aber nicht den Messias, sondern Verfolgungen gebracht habe.

Maimonides läßt es aber nicht bei Widerlegungen bewenden, und hier kommen wir nun zu einem der verwirrendsten Texte unseres Philosophen. Er beruft sich auf eine geheime Überlieferung in seiner Familie, die den Zeitpunkt der Wiederherstellung der Prophetie (und vielleicht auch des Kommens des Messias) enthält! Die Zahlenberechnungen, die wiederum auf der Exodusgeschichte basieren, verweisen auf das Jahr 1216. Manche Gelehrte betrachten diesen Text als eine Fälschung, da er nicht zu vereinbaren sei mit allem, was Maimonides sonst lehrt.

Ein Fälscher könnte aber seinen eigenen Zeitschemata eine unwiderlegbare Autorität verleihen, indem er sie in einen Brief des Maimonides interpoliert. Nun aber steht dieser Vers auch schon in den alten Abschriften des Briefes, während eine Interpolation in der Zeit nach 1216 offensichtlich keinen Sinn hat. Es ist denn auch wahrscheinlicher, daß Maimonides hier ein äußerst starkes Argument anwendet, um die in Jemen geltend gemachten Ansprüche auf die messianische Sendung zu widerlegen und dabei doch die Hoffnung aufrecht zu erhalten<sup>13</sup>.

Für den Messiasprätendenten in Jemen hat Maimonides wenig gute Worte übrig. Dieser Mann ist zweifellos geistig krank. Maimonides wundert sich mehr über den Leiter der Gemeinde, dem er schreibt: «Wie kannst du als Kenner der rabbinischen Lehre ihm Glauben schenken . . . Der Messias steht doch über allen Menschen mit Ausnahme des Mose.»

Der Messiasprätendent hatte die Menschen aufgerufen, alle ihre Besitztümer herzugeben. Maimonides weist darauf hin, daß der Talmud hierin nicht mehr zuläßt als ein Fünftel des Besitzes.

Der Messias wird der Tradition zufolge Wunder wirken; Maimonides aber sieht bei diesem Prätendenten keine machtvollen Taten. Dieses letztere Argument führt er vielleicht nur deswegen an, weil es ihm im Blick auf seine Adressaten zweckdienlich erscheint, denn es steht in Spannung zu der minimalen Bedeutung, die Maimonides ansonsten Wundern in Verbindung mit dem Messias beimißt (siehe oben!). Übernatürliche Eigenschaften und Wunder werden von jüdischer Seite wohl auch darum dem Messias abgesprochen, weil sie sich damit gegen christologische Ansprüche verteidigen. Die nachdrückliche Betonung der Bedeutung von Wundern ist hier also deutlich der begrenzten kontextuellen Situation zuzuschreiben. Übrigens weist der Brief in diesem Zusammenhang auch wieder auf die politischen Implikationen des Messianismus hin: Wunder sollen namentlich Königen und Herrschern imponieren.

Ein letztes Argument des Maimonides gegen diesen Messiasprätendenten: Gerade unmittelbar vor dem Kommen des Messias werden falsche Messiasse in großer Zahl auftreten. Maimonides (oder ein späterer Kopist des Briefes) nennt eine Anzahl von Beispielen: der eine sagte Blutregen voraus, ein anderer sprang von Baum

zu Baum, wurde aber zum Tode verurteilt. «Einige aber glauben, daß er sich bis zum heutigen Tag verborgen hält. . . .»

Bizarr ist auch das Ende des Messiasprätendenten aus Jemen, wie Maimonides es einige Jahre später beschreibt: «Er wurde von einem arabischen König gefangen genommen und sagte, daß er alles in Wahrheit und in Gottes Auftrag getan habe. Als der König einen Beweis dafür verlangte, sagte er: «Wenn du mir den Kopf abschlägst, werde ich zur selben Stunde wieder auferweckt werden.» «Einen besseren Beweis gibt es nicht!» rief der König aus. . . . und hieb dem armen Schlucker den Kopf ab. Möge sein Tod für ihn selbst und ganz Israel Versöhnung bewirken. . . . Es gibt aber noch Narren, die an seine Auferweckung glauben.»<sup>14</sup>

Rückblickend können wir sagen: Es ist eindrucksvoll zu lesen, wie Maimonides pastorale Gesinnung und philosophische Einsicht miteinander verbindet. Es wäre völlig ungerecht, in diesem Brief bloß ein strategisches Dokument zu sehen, in dem die eigene Meinung des Maimonides als Denker abwesend sei. Er ringt hier mit der Frage nach dem Sinn des Leids aller Verfolgungen und will die messianische Hoffnung damit in Verbindung bringen. Und wer könnte verkennen, daß Leid um der eigenen religiösen Identität willen uns der Erlösung näher bringen kann?

#### *IV. Maimonides über Christentum und Islam*

Der Brief an die Juden in Jemen, geschrieben an eine Gemeinde in Not und Schmerz der Verfolgung, ist nicht der Ort für eine ausgewogene Beschreibung der drei monotheistischen Religionen. Zwar ist dieses Dokument auch für dieses Thema von Belang, da ja die Verfolgungen eine nicht wegzudenkende Tatsache im Verhältnis zwischen Judentum, Christentum und Islam sind. Anderswo bietet Maimonides ein etwas nuancierteres Bild dieses Dreiecksverhältnisses (*Mišne Tora, Hilḥot Melakim*, 11, Ende des Abschnitts). Dieser Text ist durch die christliche Zensur aus den meisten Manuskripten entfernt worden, ist aber in der römischen Ausgabe von 1480 erhalten geblieben:

«Jesus meinte, daß er der Messias sei, aber er wurde zum Tod verurteilt (. . .) Alle Propheten haben vorausgesagt, daß der Messias Israel befreien werde, daß er die Verbannten sammeln

und die Gebote befolgen werde. Er aber [Jesus] brachte Verwüstung über Israel und Erniedrigung über den «Rest» und veränderte die Tora und führte die Welt auf einen Irrweg, nämlich einem anderen neben Gott zu dienen. Es ist aber dem menschlichen Geist nicht gegeben, die Pläne des Schöpfers zu ergründen (...)

«Alles, was mit Jesus und dem Ismaelit Muhammad zu tun hat, diente nur dazu, um den Weg für den König Messias zu bereiten, um die ganze Welt dahin zu bringen, Gott einmütig zu dienen. So sind die messianische Erwartung, die Tora und die göttlichen Gebote vertraute Gesprächsthemen geworden bis auf die fernsten Inseln bei Menschen ohne Beschneidung des Herzens und des Fleisches...»

Obwohl also Christentum und Islam Abirungen sind, so ordnet ihre Botschaft vom wahren Gott sie doch in eine messianische Perspektive ein. Es ist nicht jedem Gläubigen gegeben, den anderen Religionen einen Platz auf dem Weg des Messias zuzuerkennen.

Im Hinblick auf das Christentum bietet Maimonides eine interessante Umkehrung: Nicht das Judentum ist Vorbereitung des Christentums, sondern das Christentum ist eine erste, unvollkommene Weise des Vertrautwerdens der Völker mit dem Monotheismus. Man kann hier schon ihrer Zeit vorausseilende Anklänge der Philosophie Franz Rosenzweigs (1886–1929) heraushören: Das Christentum muß mit seiner Botschaft noch durch die Welt hindurch auf den Weg ins Vaterhaus wandern, das Judentum dagegen ist bereits jetzt bei Gott dem Vater.

Es wird aber nur ungenügend verstanden, daß die Sicht des Maimonides vom Judentum selbst einem doppelten Ziel dient: Zunächst kann er dadurch, daß er auf die weite Verbreitung von

Christentum und Islam hinweist, den Gedanken widerlegen, daß Mirakel nötig sind, damit die messianische Zeit anbrechen kann. Zweitens kann der eklatante Erfolg von Christentum und Islam nicht als Beweis für die Wahrheit dieser Religionen gelten, wie es die Anhänger dieser Religionen so gern darstellen, sondern dieser Erfolg zeigt die Herrlichkeit der Botschaft des Judentums auf. Wenn diese Botschaft in den anderen Religionen auch verstümmelt ankommt, so ist ihr pädagogischer Wert doch von Bedeutung für eine Welt, die in Abgötterei versunken ist.

Eine vollkommene Anerkennung der anderen Religionen brauchen wir Maimonides dennoch nicht zuzuschreiben, wenn auch einige im jüdisch-christlichen Dialog engagierte Theologen dies gern möchten. Wohl sehen wir, daß Maimonides beide Religionen, das Christentum und den Islam, nicht zum Heidentum rechnet, was angesichts der jüdischen Erfahrungen mit Verfolgung ein Beweis für seine geistige Aristokratie ist. Die grundlegende Toleranz des Messianismus des Maimonides ist aber nichts, was ihn ausschließlich kennzeichnete, sondern etwas traditionell jüdisches, und sie beruht auf einer Gegebenheit, die dem Christentum noch immer zu denken geben kann: Für Maimonides (und für das gesamte rabbinische Judentum) braucht die Welt in messianischer Zeit nicht jüdisch zu sein. Ein Mensch muß sich nur von der Abgötterei abwenden und sich an bestimmte und begrenzte sittliche Grundregeln halten. Wenn jeder Mensch sich menschlich verhält, ist die messianische Wirklichkeit zur Tatsache geworden. Eine dermaßen unbefangene Offenheit, die keine Errungenschaft der modernen Zeit ist, sondern in der Tradition selbst verankert ist, scheint das Christentum nicht so leicht aufbringen zu können.

<sup>1</sup> Rambam ist eine akrostichische Abkürzung für «Rabbi Mose ben Maimon»: RaMBaM. (Anmerk. des Übersetzers.)

<sup>2</sup> Kommentar zu Mišna Sanhedrin C. Dieser Text ist in traditionellen Talmudausgaben zu finden nach dem Traktat Sanhedrin. Eine englische Übersetzung in: F. Rosner, Maimonides' Commentary on the Mishna: Sanhedrin (New York 1981); und in: J. Abelson, Maimonides on the Jewish Creed, in: Jewish Quarterly Review 19 (1907) 24–58; Neudruck in: J. I. Dienstag, Eschatology in Maimonidean Thought (New York 1983); dort auch eine ausführliche Bibliographie.

<sup>3</sup> Diese «äußere» Auffassung wird von vielen Gelehrten geteilt, aber bestritten von A. Hyman, Maimonides' Thir-

teen Principles, in: A. Altmann (Hg.), Jewish Medieval and Renaissance Studies (Cambridge, Mass., 1967) 136–144.

<sup>4</sup> Eine gute Übersetzung des Talmud bietet L. Epstein (Hg.), The Babilonian Talmud (London 1952).

<sup>5</sup> Zur zweifellos tiefstgehenden philosophischen Interpretation des Messianismus als einer Dialektik von Freiheit und Bindung siehe: E. Levinas, Difficile Liberté (Paris 1976) 95–106. Meine Ende 1992 zu verteidigende Dissertation «Het gelaat van de Messias» enthält eine Übersetzung dieser Texte und einen Kommentar dazu.

<sup>6</sup> Vgl. «Führer der Unschlüssigen» III, 43. Ausgaben: S. Munk, Le guide des égarés (arab. mit frzs. Übers.), 3 Bde (Paris 1856–66, 21960 ohne arab. Text, grundlegend), dt. v. A. Weiß (Leipzig 1923–24); engl. v. M. Friedländer (London

<sup>2</sup>1947). S. Pines, *The Guide for the Perplexed* (Chicago 1963).

<sup>7</sup> Übersetzung in I. Husik (Hg.), *Sefer Ha' Ikkarim/ Book of Principles* (Philadelphia 1929).

<sup>8</sup> Siehe den Essay im gleichnamigen Band von Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Westport 1976) 25, 29, 30 und 36. Siehe auch seinen Essay: *The Literary Character of the Guide for the Perplexed*, im selben Band, vor allem S. 83. Eine mehr harmonisierende Annäherung verfiel D. Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest* (Philadelphia 1976) 20–27.

<sup>9</sup> Eine derartige Allegorisierung sollte später von zwei Seiten her angegriffen werden: Sie tue dem übernatürlichen Charakter der prophetischen Verheißungen Abbruch (so Nachmanides); sie bilde die biblischen Erzählungen um zu einem verschlüsselten philosophischen Traktat, um so die Bibel vor dem Tribunal der Philosophie zu «retten» (Spinoza).

<sup>10</sup> Vgl. die Übersetzung von A. M. Hershman, *The Code of Maimonides, XIV (The Book of Judges)* (New Haven 1963).

<sup>11</sup> Maimonides ist hier weniger lapidar, als es scheint. Der Messias wird den Tempel wiederaufrichten und den Opferdienst wiederherstellen. Aber in dem philosophischen Werk «Der Führer der Unschlüssigen» ist das Opfer nicht mehr als ein pädagogisches Mittel, um das Volk, das tief in Abgötterei abgesunken ist, wieder auf den Weg des Monotheismus zu führen. Auch hier ist eine gewisse Spannung bemerkbar.

<sup>12</sup> Die beste Ausgabe des arabischen Originals und drei Übersetzungen ins Hebräische finden sich bei: A. S. Halkin, *Iggeret Teman: Moses Maimonides' Epistle to Yemen* (New York 1985) 91–207.

<sup>13</sup> Siehe A. S. Halkin, *Iggeret Teman*, Einleitung, S. XII, aaO. (siehe Anm. 12).

<sup>14</sup> Brief nach Marseille. Vgl. J. I. Dienstag, *Introduction: Persons Associated with the Eschatological Teachings of Maimonides*, in: Ders., *Eschatology in Maimonidean Thought* (New York 1983) LXXIV und XL.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

#### MARCEL J. H. M. POORTHUIS

1955 in Hilversum, Holland, geboren. Studierte Theologie an der Katholischen Theologischen Universität Utrecht, wo er mit einer Diplomarbeit in Judaistik abschloß. 1983 schloß er ein Musikstudium auf dem Konservatorium in Hilversum ab. Seitdem ist er in einer Halbzzeitstelle Studiensekretär des Katholischen Rates für Israel. Daneben ist er Mitarbeiter der Folkertsma-Stiftung für Talmudwissenschaft in Hilversum und bereitet eine Diplomarbeit über die Talmudkommentare des jüdischen Philosophen E. Levinas vor. Veröffentlichungen: (Zus. mit Th. de Kruijf:) *Abinou, Onze Vader* (Utrecht 1985); *De joodse groeperingen ten tijde van Jezus* (Den Bosch 1989); *Hamer op de rots: Over teksten en hun uitleg in jodendom en christendom* (Hilversum 1989). Anschrift: M.J.H.M. Poorthuis, Katholieke Raad voor Israel, Biltstraat 121, NL-3572 AP Utrecht, Niederlande.

Marcus van Loopik

### Der Messianismus des Sabbatai Zewi und die jüdische Mystik

«Ich, der Herr, dein Gott, Sabbatai Zewi», so nannte der Pseudomessias Sabbatai Zewi (1626–1676) sich selbst, er, der während einer kurzen Zeit der Mittelpunkt einer der größten messianischen Bewegungen in der jüdischen Geschichte gewesen war. Viele Abhandlungen über ihn sind historischer und beschreibender Art. Hier jedoch wollen wir vor allem die Wurzeln und Hintergründe seines Denkens freilegen und

die Empfänglichkeit seiner Zeitgenossen für seine messianischen Ansprüche erklären.

#### *Kabbala, Tora und Tradition*

Ebenso wie die anderen großen Religionen kennt auch das Judentum mystische Traditionen, für die im allgemeinen die Bezeichnung «Kabbala» gebraucht wird, ein Wort, das von dem hebräischen Verbum «*kabal*» (= empfangen) abgeleitet ist.

Die jüdische Mystik hat im Gegensatz zur nichtjüdischen nur selten persönliche Gotteserfahrung zum Inhalt. Jüdische Mystik ist mehr das geistige Erbgut einer historischen Gemeinschaft als ein persönliches Zeugnis. Das Streben nach mystischer und persönlicher Erfahrung und nach der Vereinigung mit Gott, in späterer Terminologie das «An-Gott-Haften» (*debekut*) genannt, bildet zwar einen unverzichtbaren Teil der jüdischen Mystik, aber auch nicht mehr als dies. Zum größeren Teil widmet sich diese Praxis der mystischen Exegese der Heiligen Schrift,