

Moses Maimonides

Wegweiser für die Verwirrten

Eine Textauswahl zur Schöpfungsfrage

**Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Matthias Lutz-Bachmann,
Alexander Fidora, Andreas Niederberger

Band 19

Moses Maimonides

Wegweiser für die Verwirrten
Eine Textauswahl zur Schöpfungsfrage

Arabisch/Hebräisch
Deutsch

Moses Maimonides

Wegweiser für die Verwirrten
Eine Textauswahl zur Schöpfungsfrage

Arabisch/Hebräisch
Deutsch

Übersetzt von
Wolfgang von Abel, Ilya Levkovich,
Frederek Musall

Eingeleitet von
Frederek Musall und Yossef Schwartz

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Druckvorlage durch die Übersetzer

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2009

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-28707-7

Danksagung

Der arabische Ausdruck *ahlān wa-ṣahlān* wird im Allgemeinen mit „Herzlich willkommen!“ übersetzt. Und Gleiches möchten wir auch dem Leser bei der Lektüre dieses Buches wünschen. Aber Übersetzer nehmen es manchmal dann doch gerne genau: Wörtlich übersetzt bedeutet dieser Wunsch eigentlich „eine Familie und ein (guter) Ort“. Das vorliegende Buch entstand gleich an mehreren guten Orten: Heidelberg, Halle und Barcelona. Der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, dem Institut für Judaistik/Jüdische Studien der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, sowie dem ERC-Projekt „Latin Philosophy into Hebrew: Intercultural Networks in 13th and 14th Century Europe“ (FP7/2007-2013-200403) an der Universität Autònoma de Barcelona sei hiermit unser herzlichster Dank ausgesprochen, dass sie dieser Übersetzung Ort und Raum gaben, an dem und damit sie Gestalt annehmen konnte.

Doch Orte allein reichen selten aus. Denn es sind Menschen, die ihn erst zu einem „guten“ Ort machen. Deshalb möchten wir uns in tiefer Verbundenheit bei den folgenden Personen bedanken:

Imen Ben Temellist, Anmar Abdulillah Fadhil und Amira Slimane für ihre Mithilfe bei der Erstellung und Korrektur des arabischen Textes;

Ursula Johannsen für ihre Hilfsbereitschaft bei der Korrektur und Fertigstellung des deutschen Textes;

James A. Diamond, Paul Fenton, Gad Freudenthal, Daniel Lasker und Rainer Wenzel für ihre konstruktiven Kritiken und hilfreichen Anregungen;

den Herausgebern von „Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters“ Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora und Andreas Niederberger, für ihren unermüdlichen Einsatz für das Projekt;

Peter Suchla vom Verlag Herder für seine Hilfe bei der Arbeit am Design dieses Buches sowie für seine beinahe grenzenlose Geduld hinsichtlich sich verschiebender Abgabetermine;

last but not least unseren Familien für ihre Unterstützung,
Nachsicht und unerschütterliche Langmut. Ihnen ist dieses
Buch mit guten Gedanken gewidmet.

Heidelberg, Halle und Barcelona im Juli 2009 / Aw 5769

Wolfgang von Abel
Ilya Levkovich
Frederik Musall
Yossef Schwartz

Inhalt

| | |
|--|----|
| Einleitung | 9 |
| Biographie | 11 |
| Werke | 16 |
| <i>Mischne Tora</i> : Maimonides' „Starke Hand“ | 18 |
| <i>Dalālat al-Ḥā'irīn</i> : Ein Wegweiser durch den Wegweiser | 21 |
| Das Verhältnis beider Werke: Der Gesetzgeber als Philosoph, der Philosoph als Gesetzgeber | 27 |
| Wirkung und Rezeptionsgeschichte | 32 |
| Einige Überlegungen zur maimonidischen Schöpfungs- geschichte | 37 |
| Abschließende Anmerkungen zur Textediton, Text- auswahl und Übersetzung | 42 |
| | |
| Hinweise zur Umschrift | 46 |
| Abkürzungsverzeichnis | 47 |
| | |
| Text und Übersetzung | |
| Erstes Buch | |
| Der Brief an den Schüler | 50 |
| Einleitung zum ersten Buch: Auszug | 52 |
| Vorwort zum ersten Buch: Auszug | 68 |
| Kapitel 69: Auszug | 72 |
| Kapitel 71 | 76 |
| Kapitel 72 | 96 |
| | |
| Maimonides | 7 |

| | |
|-----------------------------------|-----|
| Kapitel 73: Auszug | 122 |
| Kapitel 74 | 126 |
| Kapitel 76: Auszug | 146 |
| Zweites Buch | |
| Einleitung zum zweiten Buch | 148 |
| Kapitel 13 | 160 |
| Kapitel 14 | 174 |
| Kapitel 15 | 184 |
| Kapitel 16 | 192 |
| Kapitel 17 | 196 |
| Kapitel 18 | 206 |
| Kapitel 19: Auszug | 218 |
| Kapitel 20 | 232 |
| Kapitel 21 | 236 |
| Kapitel 22 | 244 |
| Kapitel 23 | 252 |
| Kapitel 25 | 256 |
| Kapitel 26 | 262 |
| Kapitel 27 | 266 |
| Kapitel 28 | 270 |
| Kapitel 30 | 276 |
| | |
| Anmerkungen | 305 |
| Bibliographie | 310 |
| Personenregister | 317 |

Einleitung

von Frederek Musall und Yossef Schwartz

“Everything has to start somewhere,
although many physicists disagree.”

Terry Pratchett

Wer sich mit jüdischer Philosophie und Geistesgeschichte beschäftigt, kommt an der Person und Persönlichkeit von Moses Maimonides nicht vorbei. Gilt er doch als die zentrale, gleichzeitig aber auch recht umstrittene Autorität seiner Zeit. Er war Rabbiner, Rechtsgelehrter, Philosoph, Naturwissenschaftler, Arzt und Gemeindeoberhaupt. Doch eben diese Vielseitigkeit und Vielschichtigkeit macht es seinen heutigen Lesern nicht unbedingt einfach, ihn einer bestimmten Strömung zuzuordnen oder gar in einer bestimmten Denkschule zu verorten: War Maimonides nun ein traditioneller rabbinischer Denker, der sich lediglich philosophischer Methoden bediente, um seinen religiösen Standpunkt zu festigen? War er vielleicht ein jüdischer Mutakallim – ein rationaler Theologe, wie es Leo Strauss vorschlug,¹ oder etwa doch nicht?² War er gar ein radikaler Aristoteliker, der die jüdische Tradition mittels philosophischer Hermeneutik unterwandern wollte? Oder aber war er in Wirklichkeit bestrebt, eine Synthese zwischen jüdischer Religion und aristotelischer Philosophie herbeizuführen?

Wie auch immer man diese Fragen beantworten mag, so zeigt sich doch anhand dieser angedeuteten Möglichkeiten, dass das maimonidische Denken, wie es uns insbesondere in seinem Werk *Dalālat al-Ḥā'irīn*, dem „Wegweiser für die Verwirrten“ begegnet, Anlass zu zahlreichen Spekulationen gegeben hat. Nicht minder zahlreich sind die Versuche, sein Denken zu ka-

¹ Siehe hierzu Leo Strauss, *The Literary Character of the Guide for the Perplexed*. In: Joseph A. Buijs (Hg.), *Maimonides – A Collection of Critical Essays*, Notre Dame 1988, S. 30–58 (insb. S. 32).

² Vgl. Warren Zev Harvey, *Why Maimonides was not a Mutakallim*. In: Joel L. Kraemer (Hg.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*. London 1996, S. 105–114.

tegorisieren und zu instrumentalisieren. Vielleicht mag es den Leser enttäuschen, dass sich die Übersetzer dieses Werkes in der Frage seiner eindeutigen Zuordnung zurückgehalten haben. Doch dies lässt sich damit erklären, dass auch wir unterschiedlicher Meinung sind, und in unseren Wahrnehmungen und Deutungen des *Dalālat al-Ḥā'irīn* durchaus differieren. Hinter der vorliegenden Übersetzung stehen lange und intensiv geführte Diskussionen über mögliche Interpretationen des maimonidischen Textes und dessen angemessener Wiedergabe. Doch am Ende kamen wir darin überein, unsere eigenen Meinungen und Befangenheiten zurückzustellen. Denn im Grunde genommen soll man Maimonides selbst beim Wort nehmen, oder genauer gesagt beim Titel. Das Werk ist dem deutschsprachigen Publikum in seiner Übersetzung aus dem Hebräischen unter dem Titel *Führer der Verwirrten* (nach Alexander Altmann) bzw. *Führer der Unschlüssigen* (nach Adolf Weiß) bekannt. Dies ist eine Wiedergabe des hebräischen Ausdrucks *more*, „Lehrer“, „jemand, der andere führt“, wie etwa ein Fremdenführer. Hieraus könnte man folgern, dass mit besagtem „Lehrer“ oder „Führer“ Maimonides selbst gemeint sei. Doch der arabische Originaltitel *Dalālat al-Ḥā'irīn* hat eine etwas andere Konnotation. *Dalāla* bedeutet „Wegweiser“ oder „Hinweis“. Das Werk als Wegweiser für den Leser: Mit dieser Formulierung nimmt sich Maimonides als Person selbst zurück, während gleichzeitig der Leser gefordert ist, den Wegweiser richtig zu lesen und zu deuten. Denn dieser muss und kann den Weg seiner eigenen intellektuellen Vervollkommnung nur alleine beschreiten. Maimonides fungiert somit lediglich als einer, der „Wegweiser“ und „Hinweise“ gibt. Nicht ausgeschlossen wird hierbei die Gefahr, dass der „verwirrte“ Leser hieran scheitert und in der Folge in noch größere Verwirrung verfällt.

Doch bevor sich der Leser des vorliegenden Buches dieser Herausforderung stellt und die Verantwortung für seine eigene Lektüre und Interpretation übernimmt, soll auf den folgenden Seiten ein einleitender und einführender Überblick über das Leben und Werk von Moses Maimonides gegeben werden.

Biographie³

Geboren wurde Moses Maimonides (arab. Abū ‘Imrān Mūsa ibn Maḡmūn al-Qurtubī; hebr. Moshe ben Maimon; Akronym RaM-BaM) am 30.3.1138 in der südspanischen Stadt Córdoba – in al-Andalus, dem von Muslimen beherrschten Teil der iberischen Halbinsel. Er stammte aus einer angesehenen cordobeser Familie und gehörte damit der jüdischen Elite seiner Heimatstadt an. Sein Vater R. Maimon ben Jossef (gest. um 1165) hatte unter dem berühmten Rechtsgelehrten R. Jossef ben Me’ir Ibn Migasch ha-Lewi (1077-1141) an der rabbinischen Akademie von Lucena studiert und bekleidete dann das Amt eines Richters (hebr. *dajjan*) am *beit din*, dem rabbinischen Gerichtshof, von Córdoba. Seiner gesellschaftlichen Herkunft entsprechend umfasste Maimonides’ umfangreiche Ausbildung nicht nur das Studium rabbinischer Schriften und der Halacha – des jüdischen Rechts –, sondern er erwarb darüber hinaus fundierte Kenntnisse in Logik, Mathematik, Physik, Astronomie und Medizin. Die zahlreichen Rückbezüge auf diese Wissenschaften in seinen diversen Schriften verdeutlichen, dass er sich auch spä-

³ Ausführlichere biographische Darstellungen zu Maimonides finden sich u. a. bei Abraham Joshua Heschel, *Maimonides - Eine Biographie*. Berlin 1935; Isadore Twersky, *Maimonides: Life and Works - Introduction*. In: Ders. (Hg.), *A Maimonides Reader*. New York 1972, S. 1-29; Maurice-Ruben Hayoun, *Maimonides - Arzt und Philosoph im Mittelalter. Eine Biographie*. München 1999; Herbert A. Davidson, *Maimonides: The Man and his Works*. New York 2005; Joel L. Kraemer, *Maimonides: An Intellectual Portrait*. In: Kenneth Seeskin (Hg.), *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge 2005, S. 10-57.

Zur Einordnung und Einbettung von Maimonides in seinem kulturgeschichtlichen Kontext, siehe auch Sarah Stroumsa, *Maimonides und die Kultur des Mittelmeerraums*. In: Christoph Cluse (Hg.), *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries). Proceedings of the International Symposium held at Speyer, 20-25 October 2002*. Trier 2004, S. 123-137; dies., *The Politico-Religious Context of Maimonides*. In: Georges Tamer (Hg.), *The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides: Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge / Jüdische, arabische und antike Wissenskultur*. Berlin 2005, S. 257-265; Frederek Musall, *Herausgeforderte Identität - Kontextwandel am Beispiel von Moses Maimonides und Hasdai Crescas*. Heidelberg 2008 (insb. S. 51-108).

Als wohl zurzeit umfassendste Monographie zu Maimonides ist hervorzuheben: Joel L. Kraemer, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*. New York, 2008.

ter – das heißt, als er sich bereits in Ägypten etabliert hatte – intellektuell wie religiös in dieser Tradition verortete.⁴

In den ersten Lebensjahren von Maimonides stand Córdoba noch unter der Herrschaft der nordafrikanischen Berberdynastie der Almoraviden (arab. *al-murābbiṭūn*; dt. „Grenzkrieger“). Zwar hatten diese die zahllosen miteinander zerstrittenen Teilkönigreiche (arab. *mulūk at-tawāʿif*), die nach dem Zerfall des Kalifats von Córdoba entstanden waren, wiedervereinigt und hatten dadurch auch der aus dem christlichen Norden drängenden Reconquista Einhalt geboten, doch ihr rigides Regime stieß auf zunehmenden Widerstand der einheimischen Bevölkerung – Muslime wie Nichtmuslime gleichermaßen. Als strikte Anhänger der malikitischen Rechtschule schränkten die Almoraviden das Studium der Philosophie ein und verboten unter anderem die Schriften des persischen Theologen, Philosophen und Mystikers Imām Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī (lat. Algazel, 1058-1111).

Doch im Jahr 1147 bereitete die Eroberung Marrakeschs durch die verfeindete Berberdynastie der Almohaden (arab. *al-mutawahḥidūn*; dt. „Bekenner der göttlichen Einheit“) der Almoraviden-Herrschaft in Nordafrika ein Ende. Nach ihrem Sieg fielen die Almohaden auch in Südspanien ein und führten hier ihren religiös motivierten Feldzug fort. Im Jahre 1148 eroberten sie schließlich auch Maimonides' Heimatstadt Córdoba. Nachdem sich die neuen Machthaber politisch konsolidiert hatten, begannen sie nach und nach, ihre ideologischen Vorstellungen, die sich wesentlich auf al-Ġazālī stützten,⁵ gesell-

⁴ Zu Maimonides Selbstverortung als andalusischer / sefardischer Jude, siehe Joshua Blau, 'At Our Place in al-Andalus', 'At Our Place in the Maghreb'. In: Joel L. Kraemer (Hg.), *Perspectives on Maimonides – Philosophical and Historical Studies*. Oxford 1991, S. 293-294; Norman Roth, Maimonides National Consciousness as Spaniard. In: Ders., *Maimonides: Essays and Texts – 850th Anniversary*. Madison 1985, S. 139-153; Gil Anidjar, 'Our Place in al-Andalus': *Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*. Stanford 2002 (insb. S. 10-56).

⁵ Der Legende nach soll der geistige Führer der Almohaden Ibn Tūmart (1078/81-1130) al-Ġazālī persönlich in Bagdad begegnet sein. Siehe hierzu Frank Griffel, *Ibn Tūmart's Rational Proof for God's Existence and His Unity, and His Connection to the Nizmiyya Madrasa in Baghdad*. In: Patrice Cressier / Maribel Fierro / Luis Molina (Hgg.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*. Madrid 2005, Bd. 2, S. 753-813 (insb. S. 735-757).

schaftspolitisch zu verwirklichen. Ihre religionspolitischen Reformen richteten sich dabei zunächst an die andalusischen Muslime, da sie glaubten, dass diese vom rechten Pfad des *tawhīd* (dt. „Einheit Gottes“) abgekommen seien. Doch der allumfassende Anspruch der göttlichen Einheit schien ihnen auch nach einer religiös-sozialen Vereinheitlichung zu verlangen. Deshalb wurden kurze Zeit später die andalusischen Juden und Christen dazu aufgefordert, zum Islam almohadischer Prägung zu konvertieren. Damit setzten sich die Almohaden über einen zentralen Grundsatz des islamischen Gesetzes hinweg, demzufolge religiöse Minderheiten, die zu den so genannten *ahl al-kitāb* (dt. „Völker des Buches“) gehören, als *ḍimmī* (dt. „Schutzbefohlene“) einen geschützten Rechtsstatus besitzen. In seinem *Sefer ha-Kabbala* (dt. „Buch der Tradition“) beschreibt der jüdische Aristoteliker und Historiker Abraham ibn Daud (1110-1180), ein Zeitgenosse von Maimonides, die verzweifelte Wahl, vor die die andalusischen Juden gestellt waren, nämlich zwischen „Schwert und Islam“. ⁶ Um der drohenden Zwangskonversion zu entgehen, flohen viele Juden aus Córdoba, darunter auch Maimon ben Josef und seine Familie. Über die Stationen der nächsten Jahre ist kaum etwas bekannt; dies hat Anlass zu vielen Spekulationen gegeben. Fest steht nur, dass Maimon ben Josef und die Seinen nicht – wie etwa Abraham ibn Daud – im christlichen Norden Zuflucht suchten, sondern sich die ganze Zeit über in Südspanien aufhielten. Erst um das Jahr 1160 entschlossen sie sich, ihre Heimat zu verlassen und nach Nordafrika auszuwandern. Noch im gleichen Jahr ließ sich die Familie im marokkanischen Fez nieder. Obwohl die nordafrikanische Stadt direkt im almohadischen Kernland lag, herrschten hier – im Gegensatz zu al-Andalus – zunächst noch vergleichsweise liberale Bedingungen für die Angehörigen der religiösen Minderheiten. In Fez konnte Maimons Sohn Moses auch seine in al-Andalus begonnene Ausbildung fortsetzen. Er besuchte die Talmudakademie von R. Jehuda ha-Kohen ibn Susan (gest. 1165), einem der größten jüdischen Rechtsgelehrten seiner

⁶ Vgl. hierzu Abraham Ibn Daud, *Sefer ha-Qabbalah: The Book of Tradition*. (Hg. und engl. Übers. v. Gershon D. Cohen) Philadelphia 1967, S. 87f. (Engl.)/S. 141 (Hebr.).

Zeit. Außerdem studierte er bei muslimischen Lehrern Medizin an der traditionsreichen *Ġāmaʿat al-Qarawīyin* (dt. „Universität al-Qarawīyin“), der wohl ältesten Universität der Welt.

Doch um das Jahr 1165 erreichten die durch die Almohaden ausgelösten religionspolitischen Konflikte schließlich auch Nordafrika. Um den jetzt hier einsetzenden Verfolgungen durch die Almohaden zuvorzukommen, floh die Familie nach Palästina, wo Maimon ben Josef vermutlich starb. Die lateinischen Kreuzfahrerstaaten boten der andalusisch-jüdischen Flüchtlingsfamilie allerdings weder in existenzieller noch religiöser Hinsicht eine wirkliche Perspektive. Der andalusisch-jüdische Dichter und Philosoph Jehuda ha-Lewi (1075-1141) hatte zuvor eindrucksvoll in seinem Gedicht *Libi be-Mizrach* (dt. „Mein Herz weilt im Osten“) die Alternativen jüdischer Existenz als Wahl zwischen den „Fesseln Edoms“ und den „arabischen Ketten“ beschrieben.⁷

Einige wenige Monate verweilte die Familie von Maimonides in Akko, bevor man sich schließlich dazu entschloss, ins benachbarte Ägypten weiterzuziehen, das zu diesem Zeitpunkt unter der Herrschaft der schiitischen Dynastie der Fatimiden (arab. *al-fāṭimīyūn*) stand. Dieser Schritt war jedoch gerade in religiöser Hinsicht nicht ganz unproblematisch, da einerseits das Verlassen des Heiligen Landes einem spirituellen „Abstieg“ (hebr. *jerida*) gleichkam und andererseits das Ziel dieses Abstiegs ausgerechnet jenes „Haus der Knechtschaft“ (Ex 13,14) war, in das kein Jude mehr zurückkehren sollte, ein Umstand, der Maimonides später wiederholt von seinen Kritikern zum Vorwurf gemacht wurde. Maimonides rechtfertigte die Entscheidung später damit, dass er aus wirtschaftlichen Gründen hierzu gezwungen wurde und nur in der Absicht nach Ägypten kam, um wie der Stammvater Jakob „vorübergehend im Lande zu verweilen“ (Gen 47,4). Nach einer kurzen Zwischenstation in Alexandria wurde Maimonides mit seiner Familie schließlich 1166 im oberägyptischen Fustat (das heutige Kairo – *al-Fusṭāt*) sesshaft.

⁷ Vgl. Jehuda Halevi, „My heart is in the east“ (*Libi ba-mizrah*). In: Jehuda Halevi, *Selected Poems*. (Hg. und engl. Übers. v. Heinrich Brody) Philadelphia 1924, S. 2 (Engl.)/S. 2 (Hebr.).

Vermutlich ging Maimonides hier zunächst ungestört seinen diversen Forschungsinteressen nach, denn es war sein jüngerer Bruder David ben Maimon (gest. 1177), der als Edelsteinhändler für den Unterhalt der Familie sorgte. Als dieser jedoch während einer Schiffsreise auf tragische Weise ums Leben kam, fiel plötzlich Maimonides die Versorgerrolle zu. Seiner Ausbildung entsprechend beschloss er, seinen Lebensunterhalt als Arzt zu bestreiten. Maimonides begründete seine Entscheidung später damit, dass er gemäß einer rabbinischen Verfügung im *Mischna*-Traktat Awot 2,2 keinen Verdienst aus der Tora ziehen wollte,⁸ das heißt den Rabbinerberuf professionell auszuüben. Es ist davon auszugehen, dass er äußerst erfolgreich als Arzt praktizierte, da er im Jahre 1183/85 an den ayyubidischen Herrscherhof in Kairo gerufen wurde, wo er zu einem der Leibärzte von al-Qadi al-Fadil (1131-1199), dem Großwesir Sultan Saladins (reg. 1171-1193) und Statthalter von Ägypten, ernannt wurde. Seine unmittelbare Bindung an den ayyubidischen Herrscherhof festigte gleichzeitig auch Maimonides gemeindepolitische Position. Nach diversen Konflikten, die die jüdische Gemeinde zu Beginn der 1170er Jahre vor dem Hintergrund des politischen Machtwechsels von Fatimiden zu Ayyubiden erfasst hatten, wurde Maimonides 1177 schließlich offizielles Oberhaupt der jüdischen Gemeinde von Fustat.⁹ Zudem bekleidete er – wie einst sein Vater in Córdoba – das Amt des Vorsitzenden des lokalen *beit din*, des rabbinischen Gerichtshofes. In seiner Eigenschaft als „Oberhaupt der Juden“ (hebr. *nagid*, arab. *ra'īs al-yahūd*) von Ägypten war Maimonides zugleich auch für jene jüdischen Gemeinden zuständig, die zum ayyubidischen Einflussbereich gehörten wie etwa Syrien, Palästina und der Jemen. Auf seiner großen Autorität gründete schließlich auch die dynastische Linie der maimonidischen *negidim* in Ägypten, die angefangen mit seinem Sohn Abraham ben Moses (1186-1237) bis zu deren letztem Vertreter David (ben Josua) Maimonides II. (um 1335-1415) Bestand hatte.

⁸ An der entsprechenden Stelle in M Aw 2,2 heißt es: „*Jafe talmud tora im derech erez*“ (dt. „Es ist wunderbar, wenn die Tora von einer weltlichen Beschäftigung begleitet wird“).

⁹ Siehe hierzu insb. Menahem Ben-Sasson, Maimonides in Egypt: The First Stage. In: Arthur Hyman (Hg.), *Maimonidian Studies* 2. New York 1991, S. 3-30.

Neben Maimonides' beeindruckender religiös-politischer Autorität darf jedoch auch nicht die Bedeutung seiner „geographischen Positionierung“ unterschätzt werden. In Ägypten saß Maimonides nämlich an der Schnittstelle des jüdischen Kommunikationswesens zwischen Ost und West: Das heißt, die halachische Korrespondenz zwischen dem Gaonat in Bagdad und anderen jüdischen Gemeinden – etwa in Lateineuropa – nahm ihren Weg über Ägypten, wodurch Maimonides über die Entwicklungen und Prozesse innerhalb der jüdischen Welt sehr gut informiert war. Umgekehrt konnte Maimonides sich diesen Umstand bei der Verbreitung seiner eigenen Ideen und Ansichten – wie etwa im Fall des Religionskodex *Mischne Tora* – zunutze machen.

Maimonides starb vermutlich am 13. Dezember 1204 in Fustat. Seine sterblichen Überreste wurden später in Tiberias bestattet, wo sich noch heute seine Grabstätte befindet. Das selbstsprechende Epitaph darauf lautet: „Von Moses [dem Propheten] bis Moses [Maimonides] gab es keinen wie Moses!“

Werke

Maimonides hat zeitlebens zahlreiche Schriften verfasst und zudem eine umfangreiche Korrespondenz hinterlassen, worauf an dieser Stelle nur exemplarisch eingegangen werden kann.¹⁰

¹⁰ Die medizinischen Schriften von Maimonides können im Rahmen dieser Ausführungen nicht berücksichtigt werden. Um sich dennoch ein Bild von diesem wichtigen Aspekt bei Maimonides machen zu können, sei an dieser Stelle auf die folgenden Publikationen verwiesen: Joshua O. Leibowitz, „Maimonides on Medical Practice.“ *Bulletin of the History of Medicine* 31 (1957), S. 309-317; ders., „Different kinds of wisdom: Maimonides in the history of medicine.“ *Ariel* 40 (1976), S. 73-88 (Hebr.); ders., „Different kinds of wisdom II: Maimonides in the history of medicine.“ *Ariel* 41 (1976), S. 37-52 (Hebr.); Fred Rosner, The medical aphorisms of Moses Maimonides. In: Joshua O. Leibowitz (Hg.), *Memorial Volume in Honor of Prof. Sussman Muntner*. Jerusalem 1983, S. 6-30; Elinor Lieber, „Galen: physician as philosopher. Maimonides: philosopher as physician.“ *Bulletin for the History of Medicine* 53 (1979), S. 268-285; Mark R. Cohen, „The Burdensome Life of a Jewish Physician and Communal Leader: A Genizah Fragment from the Alliance Israélite Universelle Collection.“ *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993), S. 125-136. Ferner sei auf die von Gerrit Bos vom Martin Buber-Institut für Judaistik an der Universität zu Köln herausgegebenen kritischen Editionen und englischsprachi-

Doch nicht bei allen Werken ist seine Autorschaft eindeutig, wie etwa im Fall des Frühwerkes *Maqāla fi-Ṣināʿat al-Mantiq* (hebr. *Millot ha-Higajon*, dt. „Begriffe der Logik“), dessen Authentizität in der gegenwärtigen Forschung bestritten wird, oder dem so genannten *Maʿamar Techijat ha-Metim* (dt. „Abhandlung über die Frage der Auferstehung der Toten“), das mittlerweile seinen Schülern zugeschrieben wird.¹¹

Zu seinen bedeutendsten Werken zählt der ursprünglich auf Arabisch verfasste und im Jahr 1167/68 abgeschlossene *Perusch al Mischna* (dt. „Kommentar zur Mischna“), der als wichtige Vorstudie zu seinem späteren Religionskodex *Mischne Tora* betrachtet werden kann. Rezeptionsgeschichtlich bedeutsam ist insbesondere die darin enthaltene ethische Abhandlung *Ṭamāniat fuṣūl* (hebr. *Schemona Perakim*; dt. „Acht Kapitel“), ein Kommentar zum *Mischna*-Traktat *Awot*, in dem Maimonides in seinen Erörterungen über die Vervollkommnung der Seele einen ersten Syntheseversuch zwischen griechisch-arabischer und rabbinischer Weltanschauung unternimmt. In dem sogenannten *Perek Chelek*, seinem Kommentar zum *Mischna*-Traktat *Sanhedrin* 10,1, legt Maimonides seine „13 Glaubensgrundsätze“ (hebr. *scheloscha-asar ikkarim*) nieder, über die im 14. und 15. Jh. zahlreiche und heftige Diskussionen geführt wurden.¹²

Auch die Korrespondenz, die Maimonides Zeit seines Lebens mit fast allen Teilen der damals bekannten jüdischen Welt pflegte, verdient eine genauere Betrachtung. Hierzu gehören das noch in Fez verfasste Responsum *Iggeret Kiddusch ha-Schem* (dt. „Sendschreiben über die Heiligung des Namens“), in dem Maimonides zur Frage der Zwangskonversionen unter den Al-

gen Übersetzungen der medizinischen Werke von Maimonides hingewiesen. Bezüglich der Rezeptionsgeschichte seiner medizinischen Werke im lateinischen Abendland siehe auch Görges K. Hasselhoff, *The Translations and the Reception of the Medical Doctor Maimonides in the Christian Medicine of the 14th and 15th Century*. In: Georges Tamer (Hg.), *The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge / Jüdische, arabische und antike Wissenskultur*. Berlin 2005, S. 395-410.

¹¹ So die durchaus plausible These von Lea N. Goldfeld in ihrem *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection. An Inquiry into its' Authenticity*. New York 1986.

¹² Bezüglich Maimonides' Dogmatik und ihrer Folgen, siehe Menachem M. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought - From Maimonides to Abravanel*. Oxford 1986, insb. S. 10-65.

mohaden Stellung nimmt, sowie das 1172 entstandene Sendschreiben *Al-Risāla al-Yamaniyya* (hebr. *Iggeret Teiman*; dt. „Sendschreiben in den Jemen“),¹³ in dem er sich zu dem Auftreten eines angeblichen Messias im Jemen äußert. Beide Schreiben dokumentieren Maimonides' gemeindepolitisches Engagement auf eine recht eindrucksvolle Weise.¹⁴ Hervorzuheben ist auch noch das Responsum *Iggeret le-Kahal Marsillia* (dt. „Sendschreiben an die Gemeinde von Montpellier“) aus dem Jahre 1195, in dem Maimonides die Astrologie einer scharfen Kritik unterzieht. Die Korrespondenz mit seinem hebräischen Übersetzer Samuel ben Jehuda ibn Tibbon (1160-1230) aus Südfrankreich dient als wichtige Quelle zum Eigenverständnis von Maimonides' Philosophie und zu seiner allgemeinen Wertung verschiedener philosophischer Werke.¹⁵

Im Rahmen des vorliegenden Bandes sind aber vor allem zwei Werke von zentraler Bedeutung, auf denen auch Maimonides' Ruf und Autorität im Wesentlichen gründet: Der hebräisch verfasste Gesetzeskodex *Mischne Tora* (dt. „Wiederholung der Lehre“) und das arabisch geschriebene philosophische Hauptwerk *Dalālat al-Ḥā'irīn* (hebr. *More Newuchim*; dt. „Wegweiser der Verwirrten“). Beide Werke stehen in einem besonderen Verhältnis zueinander, wie im Folgenden noch deutlich gemacht wird.

Mischne Tora: Maimonides' „Starke Hand“

Maimonides schloss die *Mischne Tora* nach zehnjähriger Arbeit im Jahre 1178 in Ägypten ab. Nach dem Vorbild vergleichbarer Kodifikationen, wie sie durch seine muslimischen Zeitgenossen

¹³ Der deutschsprachige Leser sei hierbei auf die Übersetzung von Sylvia Powels-Niami verwiesen: Moses Maimonides, *Der Brief in den Jemen. Texte zum Messias*. (Dt. Übers. und Kommentar v. Sylvia Powels-Niami, mit einem Vorw. v. Friedrich Niewöhner) Berlin 2002.

¹⁴ Siehe hierzu die Kommentare von David Hartman in Moses Maimonides, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*. (Engl. Übers. v. Abraham Halkin, mit einer Disk. v. David Hartman) Philadelphia 1985, S. 46-90 (zu *Iggeret Kid-dusch ha-Schem*) u. S. 150-207 (zu *Iggeret Teiman*).

¹⁵ Siehe hierzu Steven Harvey, „Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would be Studied by Later Jewish Thinkers?“ *Jewish Quarterly Review* 83 (1992), S. 51-70.

vorgenommen wurden, war Maimonides bestrebt, eine einheitliche jüdische Rechtspraxis zu etablieren.¹⁶ Ein alles andere als selbstverständliches Vorhaben, zieht man in Betracht, welchen zentralen Stellenwert Gemeindeautonomie und lokales Brauchtum (hebr. *minhag*) im Judentum einnehmen. In seinem ehrgeizigen Unterfangen ordnete und systematisierte er die gesamte halachische Literatur, das heißt die *Mischna*, die beiden *Talmudim*, die *Tosefta* sowie die Schriften der Geonim. Dadurch wollte er nicht nur das Studium der traditionellen Rechtsquellen vereinfachen, sondern mit der Einführung seines Kodex ersetzen.¹⁷ In der Einleitung zur *Mischne Tora* rechtfertigte Maimonides sein Vorhaben, indem er selbstbewusst erklärte, dass ihn die aktuelle Krise des zeitgenössischen Judentums gewissermaßen dazu verpflichtete.

Der Titel *Mischne Tora* bezeichnet in der rabbinischen Literatur das 5. Buch Moses (nach Dtn 17,18), was auch als Hinweis auf das Selbstverständnis und Selbstbewusstsein ihres Autors verstanden werden kann. Maimonides führt in dem Werk keine traditionelle dialektische Auseinandersetzung, wie sie dem rabbinischen Rechtsdiskurs entspricht, sondern entscheidet autoritativ, ohne dabei seine eigenen Entscheidungen zu begründen oder andere rabbinische Meinungen zu erwähnen.

Dass Maimonides in seiner Funktion als *possek* (dt. „Entscheider“, „Dezisor“) offene Rechtsfragen zum Zweck der Klärung und Vereinheitlichung entschied, führte bereits zu seinen Leb-

¹⁶ Zwar ist der konzeptionelle Aufbau der *Mischne Tora* offensichtlich an der Sachordnung des Talmuds orientiert, doch es fallen deutliche Parallelen zu al-Ġazālīs *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn* (dt. „Die Neubelebung der religiösen Wissenschaften“) auf, wie Sarah Stroumsa in Anlehnung an Franz Rosenthal angemerkt hat. Vgl. Sarah Stroumsa, *The Politico-Religious Context of Maimonides*. In: Georges Tamer (Hg.), *The Trias of Maimonides/Die Trias des Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge/Jüdische, arabische und antike Wissenskultur*. Berlin 2005, S. 262. Auffällig sind dabei beispielsweise die Übereinstimmung der Titel von al-Ġazālīs *Kitāb al-‘ilm* (dt. „Buch des Wissens“) und *Kitāb qawā’id al-aqā’id* (dt. „Buch über die Prinzipien des Glaubens“) mit Maimonides’ *Sefer ha-Madda* (dt. „Buch der Erkenntnis“), dem einleitenden Buch der *Mischne Tora*, und den darin enthaltenen *Hilchot Jesodei ha-Tora* (dt. „Gesetze von den Grundlagen der Tora“), sowie der Stellenwert, den Maimonides den darin behandelten Fragen einräumt.

¹⁷ Vgl. *MT* Einl. 41.

zeiten zu heftiger Kritik.¹⁸ Einige Gelehrte warfen ihm beispielsweise vor, dem traditionell flexiblen Rechtsdiskurs ein Ende setzen zu wollen und die Halacha – das jüdische Recht – ohne Angabe rabbinischer Quellen zu kodifizieren. Ebenso rief sein Versuch, rationale Begründungen für die Gebote (hebr. *ta'amei ha-mitzvot*) anzugeben, an einigen Stellen erbitterte Opposition hervor. Für die traditionellen halachischen Zentren im Osten, wie beispielsweise das Gaonat von Bagdad, stellte der Kodex des Maimonides sogar eine massive Bedrohung dar, da er die Autorität ihrer Rechtsinstanzen unterwanderte und durch seine Verbreitung und Verfügbarkeit letztlich aushebelte.¹⁹

In insgesamt 14 Bücher unterteilt, behandelt die *Mischne Tora* 83 unterschiedliche Themenbereiche und gliedert sich in rund tausend Kapitel. Im Unterschied zu dem einflussreichen *Sefer Halachot* (dt. „Buch der Gesetze“) seines marokkanischen Vorgängers Rabbi Isaak Alfassi (Akronym *RIF*, 1013-1103), welches einen fortlaufenden halachischen Kommentar zu einigen Traktaten des Babylonischen Talmuds enthält, beschränkte sich Maimonides nicht auf die Kodifikation der gegenwärtig gültigen Rechtsentscheide. Vielmehr behandelte er auch jene Gesetze, die hinsichtlich ihrer zeitlichen und örtlichen Praxis nicht mehr aktuell waren, wie beispielsweise der Tempelkult mit seinen zahlreichen Opfervorschriften oder die Gesetze des Königs. Ihrer Aufteilung in 14 Bände verdankt die *Mischne Tora* auch ihre alternative Bezeichnung als *Jad* (abgeleitet vom hebräischen Zahlwort *J“D*, 14) oder *Jad Chazaka* (dt. „Starke Hand“). Eine auffallende Besonderheit der *Mischne Tora* ist die ebenso deutliche wie einfache hebräische Sprache, in der sie abgefasst ist und die nicht von ungefähr an den Sprachstil der *Mischna* erinnert.

¹⁸ Siehe hierzu Isadore Twersky, *The Beginnings of Mishneh Torah Criticism*. In: Alexander Altmann (Hg.), *Biblical and Other Studies*. Cambridge 1963, S. 161-182; Georges Hansel, „Le Michneh Torah et la controverse de la codification.“ *Pardès* 11 (1990), S. 181-193.

¹⁹ Siehe hierzu insb. Sarah Stroumsa, *The Beginnings of the Maimonidean Controversy in the East: Yosef Ibn Shim'on's Silencing Epistle Concerning the Resurrection of the Dead*. Jerusalem 1999 (Hebr.).

Im ersten und einleitenden Buch der *Mischne Tora*, dem so genannten *Sefer ha-Madda* (dt. „Buch der Erkenntnis“), legt Maimonides zu einem frühen Zeitpunkt, bereits vor der Abfassung des *Dalālat al-Ḥā'irīn*, zudem Grundzüge seines philosophischen Systems in verständlicher Weise dar, indem er das zu seiner Zeit aktuelle – auf den aristotelischen Prämissen basierende – Weltbild zu einer „Grundlage des Gesetzes“ (hebr. *jesod ha-tora*) erklärt.²⁰ Darüber hinaus bestimmt er, ähnlich wie sein muslimischer Landsmann Averroes (arab. Abū-'l-Walīd Muḥammad ibn Rušd, 1126-1198) in dessen *Kitāb Faṣl al-Maqāl* (dt. „Die entscheidende Abhandlung“),²¹ die Gotteserkenntnis – durch die Schöpfung – und die Gottesfurcht als durch die Tora gesetzte Verbindlichkeiten.²²

Dalālat al-Ḥā'irīn:

Ein Wegweiser durch den Wegweiser

Das Werk *Dalālat al-Ḥā'irīn* entstand zwischen 1180 und 1190/91 in Fustat. Es spiegelt nicht nur das stark von der aristotelischen Philosophie geprägte, persönliche Weltbild des Maimonides

²⁰ Vgl. MT *Hilchot Jesodei ha-Tora* 1-4. Zu den philosophischen Grundlagen und Aspekten der *Mischne Tora* siehe Isadore Twersky, *Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh Torah*. In: Alexander Altmann (Hg.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge 1967, S. 95-118; Bernhard Septimus, *What did Maimonides mean by "madda"?* In: Ezra Fleischer u. a. (Hgg.), *Me'ah She'arim; Studies in Medieval Jewish Spiritual Life, in Memory of Isadore Twersky*. Jerusalem 2001, S. 83-110; Menachem M. Kellner, *"On the Status of the Astronomy and Physics in Maimonides' 'Mishneh Torah' and 'Guide of the Perplexed': A Chapter in the History of Science."* *British Journal for the History of Science* 24, 4 (1991), S. 453-463; Jeffrey Robert Woolf, *Reflections on the place of Maimonides' "Mishneh Torah" in the Tradition of the Medieval Encyclopedia*. In: Steven Harvey (Hg.), *The Medieval Hebrew Encyclopaedias of Science and Philosophy. Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*. Dordrecht 2000, S. 123-139.

²¹ Siehe hierzu Marcus J. Müller (Hg.), *Philosophie und Theologie von Averroes*. München 1859, S. 1-26 (insb. S. 1). Diese arabische Edition umfasst neben *Kitāb Faṣl al-Maqāl* die beiden Abhandlungen *Kitāb Kašf 'an Manāhiḡ al-Adilla* (dt. „Die Erklärung der Beweismethoden“) und *Ḍamīna* (dt. „Appendix“) zu *Kitāb Faṣl al-Maqāl*. Eine unter dem gleichnamigen Titel erschienene deutsche Übersetzung dieser drei Abhandlungen von Marcus J. Müller wurde 1991 in Weinheim neugedruckt.

²² Vgl. Maimonides, *Sefer ha-Mitzwot*, *Mitzwot Asse* 1, abgeleitet aus Ex 20,2 und Dtn 5,6. Siehe hierzu auch Spr 1,7 & 9,10.

wider,²³ sondern liefert zugleich auch ein Zeugnis der philosophischen Traditionen seiner ursprünglichen Heimat al-Andalus – verkörpert durch Abū Bakr Muḥammad ibn Bāḡḡa (lat. Avempace, ca. 1095-1138), Abū Bakr Muḥammad ibn Ṭufayl (lat. Abubacer, 1110-1185) und Averroes –, die im Gegensatz zu der arabisch-islamischen Philosophie im Osten und unter dem starken Einfluss des persischen Neuplatonikers Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī (lat. Alfarabius, 870-950) Aristoteles und die peripatetische Schule der platonischen und neuplatonischen Lehre vorzogen.²⁴

²³ Zu den philosophischen Quellen von Maimonides, siehe Shlomo Pines, Translator's Introduction to the Guide of the Perplexed. In: *Guide of the Perplexed* (Engl. Übers. aus dem Arab. v. Shlomo Pines) Chicago 1963, Bd. 1, S. lvii-cxxxiv; Steven Harvey, A New Islamic Source of the Guide of the Perplexed. In: Arthur Hyman (Hg.), *Maimonidian Studies* 2. New York, 1991, S. 31-60; Alfred L. Ivry, Neoplatonic Currents in Maimonides. In: Joel L. Kraemer (Hg.), *Perspectives on Maimonides – Philosophical and Historical Studies*. Oxford 1991, S. 115-140; ders., Ismā'īlī Theology and Maimonides' Philosophy. In: Daniel H. Frank (Hg.), *The Jews of Medieval Islam – Community, Society, and Identity*. Leiden, 1995, S. 271-299; ders., The Guide and Maimonides' Philosophical Sources. In: Kenneth Seeskin (Hg.), *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge 2005, S. 58-81.

²⁴ Zu Maimonides' Verortung im andalusischen Aristotelismus, siehe Alexander Altmann, "Defining Maimonides' Aristotelianism." In: Robert S. Cohen und Hillel Levine (Hgg.), *Maimonides and the Sciences*. Dordrecht 2000, S. 1-8; Joel L. Kraemer, Maimonides and the Spanish Aristotelian School. In: Mark D. Meyerson u. Edward D. English (Hgg.), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain – Interaction and Cultural Change*. Notre Dame 2000, S. 40-68; Daniel H. Frank, Maimonides and medieval Jewish Aristotelianism. In: Daniel H. Frank u. Oliver N. Leaman (Hgg.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge 2003, S. 136-156; ferner Miguel Cruz Hernández, Maimónides como Faylasuf. In: Jesus Pelaez del Rosal (Hg.), *Sobre la Vida y Obra de Maimonides*. Córdoba 1991, S. 79-93; Yossef Schwartz, "Zwischen Philosophie und Theologie im 12. Jahrhundert: Halevi, Ibn Daud und Maimonides." In: Matthias Lutz-Bachmann / Alexander Fidora / Andreas Niederberger (Hgg.), *Metaphysics in the 12th Century – On the Relationship Among Philosophy, Science and Theology*. Turnhout 2004, S. 113-135. Zum allgemeinen Hintergrund der Einbettung jüdischer Philosophie in die arabisch-islamische Philosophie, siehe insb. Joel L. Kraemer, The Islamic context of medieval Jewish Philosophy. In: Daniel H. Frank u. Oliver N. Leaman (Hgg.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge 2003, S. 38-68; Steven Harvey, Islamic philosophy and Jewish philosophy. In: Peter Adamson u. Richard C. Taylor (Hgg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge 2005, S. 343-369; Mauro Zonta, "Linee del pensiero islami-

Wie der programmatisch gemeinte Titel andeutet, soll *Dalālat al-Ḥā'irīn* dem so genannten „Verwirrten“ (arab. *ḥā'ir*) als Leitfaden und Wegweiser dienen.²⁵ In der Einleitung zum 1. Buch erläutert Maimonides, wen er damit meint: Menschen, die einerseits in der jüdischen Tradition verwurzelt sind, sich aber andererseits auch durch ein bestimmtes Wissen der philosophischen Wissenschaften auszeichnen. Im äußeren Wortsinn des biblischen Textes erkennen sie einen deutlichen Widerspruch zu den rationalen Vernunftwahrheiten und Erkenntnissen der Philosophie, weswegen ihnen die Konfrontation der vermeintlich unvereinbaren Weltbilder zum Verhängnis zu werden droht. Der literarischen Form nach ist *Dalālat al-Ḥā'irīn* als Brief konzipiert, den Maimonides an seinen Schüler Jossef ben Jehuda ben Schimon (gest. 1226) adressiert. Dieser hatte, wie aus dem Brief hervorgeht, bis zu seinem Weggang aus Ägypten unter der Leitung seines Lehrers die diversen Wissenschaften wie Mathematik, Astronomie Physik studiert und verkörpert damit gewissermaßen den idealen Lesertypus. Maimonides legitimiert *Dalālat al-Ḥā'irīn* als ein Projekt, das es ihm erlaubt, den Unterricht in schriftlicher Form fortzusetzen. Das Werk richtet sich folglich an eine philosophisch gebildete Elite (arab. *ḥāṣṣa*), die aufgrund ihrer besonderen Vorkenntnisse die spezifischen Inhalte richtig zu deuten und zu verstehen vermag (Einl. zum 1. Buch).

co nella storia della filosofia ebraica medievale.” *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 57 (1997), S. 101-144 & S. 450-483; ders.: Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2007 Edition, Hg. Edward N. Zalta). Zur philosophischen Tradition und Situation in al-Andalus, siehe Joseph Puig Montada, Philosophy in Andalusia: Ibn Bājjā and Ibn Ṭufayl. In: Peter Adamson und Richard C. Taylor (Hg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge 2005, S. 155-179. Zu Einflüssen islamischer Denker auf das maimonidische Denken, siehe auch Sara Pessin, The Influence of Islamic Thought on Maimonides. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2007 Edition, Hg. Edward N. Zalta).

²⁵ Das arabische Wort *ḥayra* (dt. „Verwirrung“), von dem sich das Partizip *ḥā'irīn* (dt. die „Verwirrten“) ableitet, dient in der mittelalterlichen arabischen Philosophie als ein *terminus technicus* für den Konflikt zweier gegensätzlicher Begriffe oder Lehrmeinungen. Vgl. hierzu Shlomo Pines, Maimonides. In: Ders., *Studies in the History of Jewish Thought*. (Hgg. Warren Zev Harvey und Moshe Idel) Jerusalem 1997, Bd. 5, S. 336.

Dalālat al-Ḥā'irīn ist in drei Bücher aufgeteilt, in denen philosophische Inhalte wie Physik, Metaphysik und Ethik thematisiert werden, um mittels der maimonidischen Hermeneutik schließlich als Kerngehalte jüdischen Glaubens ausgemacht zu werden. Einleitend identifiziert Maimonides die beiden rabbinischen Begriffe *ma'ase bereschit* (dt. „Lehre über den Anfang“, nach Gen 1f.) und *ma'ase merkawa* (dt. „Lehre über den Streitwagen“, nach Ez 1,26) mit aristotelischer Naturwissenschaft (Physik) und Metaphysik. Für Maimonides ist der aus der Konfrontation von Glaubens- und Vernunftwissen resultierende Zustand der „Verwirrung“ primär sprachlicher Natur. In diesem Sinne nennt er in der Einleitung als erstes Ziel seines Werkes „die Erklärung der Bedeutungen bestimmter Begriffe, die in den prophetischen Schriften vorkommen.“²⁶ Darüber hinaus spricht er von den biblischen Gleichnissen bzw. Allegorien, deren wahre innere Bedeutung (arab. *bātin*) es zu entziffern gilt und die er mit „goldenen Äpfeln in silbernen Schalen“ (nach Spr 25,11) vergleicht.²⁷ Demnach setzt er als zweites Ziel seines Werkes die Deutung und Entwicklung eines richtigen Verständnisses dieser biblischen Gleichnisse, die er vor allem in seinen Deutungen des *ma'ase bereschit* im 2. Buch und des *ma'ase merkawa* im 3. Buch ausführlich behandelt. Die äußere „silberne Schale“, das heißt der äußere Wortsinn (arab. *zāhir*), ist dabei nicht ganz ohne Nutzen, denn Maimonides spricht ihm durchaus eine sittlich-pädagogische Funktion zu. Aber es gibt eben auch Fälle, in denen das wörtliche Verständnis keinerlei positiven Sinn und Zweck hat und sogar zu Schaden und Irrtum führen kann, wie etwa im Falle des wörtlichen Verständnisses der Körperlichkeit Gottes.

Dementsprechend formuliert Maimonides im 1. Buch von *Dalālat al-Ḥā'irīn* seine Methode der in zwei Ebenen differenzierten Sprachkritik. Auf der partikularistischen Ebene versucht er zunächst – gemäß dem ersten Ziel des Werkes – schwierige und mehrdeutige biblische Begriffe und Namen mittels der lexikographischen Methode zu erläutern. Er nimmt

²⁶ DH I Einl., in diesem Buch Abs. 6.

²⁷ Zu diesem Motiv siehe ausführlich Frank Talmage, *Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism*. In: Arthur Green (Hg.), *Jewish Spirituality, Vol. I: From the Bible to the Middle Ages*. London 1986, S. 313-355.

somit im 1. Buch eine eingehende Erklärung diverser biblischer Homonyme (Kap. 1-43) vor, die ihm gewissermaßen als terminologische Basis dienen. In den weiteren Kapiteln entfaltet Maimonides seine Gotteslehre und entwickelt auf der Basis der Beweise für die Existenz, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes seine so genannte „negative Theologie“ (Kap. 46-61), derzufolge Gott keine positiven Attribute zugesprochen werden dürfen, sondern allenfalls negative Aussagen über Gott gemacht werden können. Wenn man somit beispielsweise sagt, Gott sei stark, meint man damit, Er sei nicht schwach, denn es ist nicht möglich, die Stärke Gottes mit demselben Wort zu beschreiben, wie diejenige eines Menschen. In den letzten sechs Kapiteln des 1. Buches (Kap. 71-76) übt Maimonides scharfe Kritik an der rationalistischen Theologie des Islam, dem so genannten *Kalām*, der seinerzeit auch in jüdischen Kreisen verbreitet war und dort hohes Ansehen genoss.²⁸

Dem 2. Buch stellt Maimonides die 25 bzw. 26 Prämissen voran, in denen er die Grundprinzipien der aristotelischen Physik und Metaphysik zusammenfasst, die er als grundlegend für sein eigenes philosophisches System erachtet und mit denen er sich in den darauf folgenden Kapiteln eingehend auseinandersetzt. Hier findet sich auch seine berühmte Aussage zu der in der mittelalterlichen Philosophie fundamentalen Frage, ob die Welt nun urewig oder erschaffen sei. Maimonides entscheidet sich zugunsten des biblischen Schöpfungsberichts und gegen die aristotelische Urewigkeitstheorie. Nach seiner Überzeugung kann diese Frage nicht mit Hilfe demonstrativer Beweise geklärt werden. Sie steht somit jenseits wissenschaftlicher Erkenntnis und kann alleine aufgrund prophetischer Erkenntnis beantwortet werden (Kap. 22). Abschließend behandelt Maimonides das Thema der Prophetie (Kap. 32-48) und entwirft, wie bereits sein muslimischer Vorgänger und Vorbild al-Fārābī, den Idealtypus eines Propheten-Philosophen.²⁹

²⁸ Siehe hierzu auch Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Bd. 3: Yūsuf al-Bašīr, *Das Buch der Unterscheidung*. (Hg. und dt. Übers. aus dem Juddāo-Arab. v. Wolfgang von Abel) Freiburg 2005.

²⁹ Zum Einfluss al-Fārābīs auf Maimonides, siehe Lawrence V. Berman, "Maimonides, the Disciple of Alfarabi." *Israel Oriental Studies* 4 (1974), S. 154-178; Hans Daiber, Das Fārābī-Bild des Maimonides. In: Georges Tamer (Hg.), *The*

Das 3. Buch beginnt mit einer eingehenden und phantastisch anmutenden Interpretation von Ezechiels Thronwagenvision (Kap. 1-7), die Maimonides als einen Ausdruck der damaligen (das heißt der zu Ezechiels Zeiten bestehenden) Astronomie deutet. In der daran anschließenden Diskussion widmet er sich der Frage der Vorhersehung (Kap. 8-24), die gewissermaßen das zentrale Bindeglied zwischen den unterschiedlichen Leitfragen des Buches – der Schöpfungsfrage (in der Beziehung zwischen Gott und Welt), der Frage der Prophetie (in der Verbindung von individueller Vorhersehung mit der Ebene der intellektuellen Vollkommenheit) sowie dem Thema der individuellen bzw. intellektuellen Ethik in den Schlusskapiteln – darstellt. Für ein philosophisches Werk ungewöhnlich ist die ausführliche Behandlung der Frage nach dem Sinn und der rationalen Begründung der biblischen Gebote und Verbote (hebr. *ta'amei ha-mitzvot*; Kap. 25-34), die er in 14 Klassen gliedert und im Einzelnen bespricht (Kap. 35-49). Diese Gliederung entspricht interessanterweise jedoch nicht seiner bereits in der *Mischne Tora* vorgenommenen Einteilung. Primäres Ziel und Funktion des Gesetzes ist für Maimonides im Rahmen von *Dalālat al-Ḥā'irīn* die Bekämpfung des Götzendienstes, was nicht nur seinen radikalen Antianthropomorphismus, sondern auch die für ihn bestehende Aktualität des Gesetzes erklärt. Diese Diskussion verdeutlicht die historische und kommunale Perspektive des Gesetzes. In den letzten vier Kapiteln des Buches (Kap. 50-54) verlagert Maimonides diese Fragestellung nun auf die angedeutete individuelle und intellektuelle Ebene, indem er den eigentlichen Endzweck des Gesetzes bestimmt, der von ihm zur Voraussetzung der Gottserkenntnis erklärt wird. Hierzu beschreibt er zunächst in seinem berühmten Palastgleichnis sieben Klassen von Menschen, die sich an unterschiedlichen Orten in und um den Palast herum aufhalten und damit in einem bestimmten räumlichen Verhältnis zum Sultan

Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge / jüdische, arabische und antike Wissenskultur. Berlin 2005, S. 199-209; Joel L. Kraemer, Alfarabi's "Opinions of the Virtuous City" and Maimonides' "Foundations of the Law". In: Joshua Blau (Hg.), *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata.* Jerusalem 1979, S. 107-153.

(also Gott) stehen.³⁰ Im übertragenen Sinne bedeutet dies: Je mehr ein Mensch weiß, desto näher steht er zu Gott. Die dem Menschen mögliche Vollkommenheit und damit Glückseligkeit liegt also für Maimonides in der Erkenntnis Gottes, mit der er aber nicht etwa die direkte Gottesschau, sondern die Erkenntnis von Gottes barmherzigem Wirken in der Schöpfung meint.

Das Verhältnis beider Werke: Der Gesetzgeber als Philosoph, der Philosoph als Gesetzgeber³¹

Mischne Tora und *Dalālat al-Ḥā'irīn* scheinen ein Spannungsfeld im Denken von Moses Maimonides zu definieren: Zwischen jüdischem Religionsgesetz (arab. *šarī'a*, hebr. *halacha*) und griechisch-arabischer Philosophie (arab. *falsafa*), zwischen Offenbarungs- und Vernunftwissen. Ein Konflikt scheint hierbei unausweichlich. Denn als konkurrierende Wissensformen stellen Offenbarungs- und Vernunftwissen beide verbindliche Wahrheitsansprüche und werfen damit nicht zuletzt auch die Autoritätsfrage auf. Und sollte keine mögliche Synthese gefunden oder eine radikale Trennung der beiden Bereiche vorgenommen werden, muss sich zwangsläufig die eine der anderen unterordnen. Offenbarungs- und Vernunftwissen eröffnen zudem diametral entgegengesetzte Perspektiven wissenschaftlicher Tätigkeit. Während beispielsweise die aristotelische Wissenschaft, die sich als Prozess begreift, auf Neuerungen aufbaut, wird aus der Perspektive der religiösen Tradition jegliche Neuerung als unzulässig empfunden, da sie die Autorität des durch die Offenbarung Gegebenen in Frage zu stellen droht. Beide Wissensformen unterscheiden sich zudem in ihrem Verhältnis zur Geschichte. Wissenschaft erkennt in der Neuerung die Möglichkeit zur Verbesserung und steht dem Fortschritt damit

³⁰ Siehe hierzu Steven Harvey, Maimonides in the Sultan's Palace. In: Joel L. Kraemer (Hg.): *Perspectives on Maimonides – Philosophical and Historical Studies*. Oxford 1991, S. 47-76.

³¹ Siehe hierzu auch Aryeh Botwinick, Skeptical Motifs Linking Together Maimonides' Guide and his Mishneh Torah. In: Georges Tamer (Hg.), *The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge / Jüdische, arabische und antike Wissenskultur*. Berlin 2005, S. 151-174.

positiv gegenüber.³² Dagegen wird nach der religiösen Tradition die zeitliche Entfernung vom religiösen Ursprung, also der Offenbarung, oft mit einem Verlust an Authentizität gleichgesetzt.³³ Dieses Problem lässt sich als Fortschritts- vs. Verfallsdenken beschreiben.

Wie aber nun aus dem *Sefer ha-Madda*, dem ersten Buch der *Mischne Tora*, deutlich hervorgeht, besteht für Maimonides eine grundlegende halachische Verpflichtung darin, sich den wissenschaftlichen Studien zu widmen.³⁴ Entsprechend befassen sich die ersten vier Kapitel von *Hilchot Jesodei ha-Tora* (dt. „Gesetze von den Grundlagen der Tora“) mit der *ma'ase merka-wa* und der *ma'ase bereschit*, also mit Metaphysik bzw. Naturwissenschaft.³⁵ Dabei verweist Maimonides auf die rabbinische Tradition des *pardes*,³⁶ die für ihn – als esoterische Interpretati-

³² Dieser Gedanke ist hier stark vereinfacht dargestellt. Sowohl die arabisch-islamische Philosophie als auch die Renaissance kennen eine rückwärts gewandte Fortschrittsidee, welche auf der Wiederentdeckung des als überlegen angesehenen antiken Wissens beruht. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung bedeutet folglich Selbstrelativierung des Gegenwärtigen; Fortschritt beschreibt also die Stellung des Gegenwärtigen gegenüber der Vergangenheit.

³³ Im rabbinischen Denken existiert das Konzept von *jeridat ha-dorot* (dt. „Niedergang der Generationen“), das die geistig-spiritueller Unterlegenheit der aktuellen Generation gegenüber den vorangegangenen zum Ausdruck bringt. Siehe hierzu Menachem M. Kellner, *Maimonides on the "Decline of the Generations" and the Nature of Rabbinic Authority*. New York 1994, S. 7-26.

³⁴ Menachem M. Kellner hat überzeugend dargestellt, dass Maimonides das in der *Mischne Tora* skizzierte Weltbild als das in seiner Zeit aktuellste Modell wahrnahm, sich aber durchaus bewusst war, dass sich dieses Weltbild durch die von ihm avisierten Fortschritte in der Wissenschaft auch ändern kann und muss. Das ist durchaus bemerkenswert, da die *Mischne Tora* als ein halachisches Werk eigentlich verbindliche Richtlinien setzt. Somit kann und muss *MT Hilchot Jesodei ha-Tora* 1-4 als Aufforderung verstanden werden, dass man sich mit dem jeweils aktuellen Weltbild seiner Zeit auseinandersetzen soll. Vgl. Menachem M. Kellner, "Maimonides on the Science of the Mishneh Torah: Provisional or Permanent?" *AJS Review* 18/2 (1993), S. 169-194, S. 193f.

³⁵ Vgl. *DH* Einl., in diesem Buch Abs. 12.

³⁶ Vgl. *MT Hilchot Jesodei ha-Tora* 4,13. *Pardes* bedeutet „Garten“ und bezieht sich auf den Paradiesgarten in der Genesis. In der rabbinischen Literatur wird der *pardes* zu einem Topos für mystische Spekulation wie in der Geschichte der vier Rabbinen in *bT Chag* 14b. Insb. in der späteren kabbalistischen Auslegung (v. a. im Buch *Zohar*, 154b) wird dem *pardes* eine hermeneutische Bedeutung beigelegt. Denn die hebräischen Buchstaben der Wortes *Pardes*: *pe*,

on – mit philosophischer Spekulation gleichzusetzen ist.³⁷ Demnach ist das Verhältnis von Philosophie bzw. Wissenschaft zur Offenbarung eine Frage der Hermeneutik. Diese Position erinnert stark an Maimonides' Landsmann Abraham ibn Daud, für den die wahre religiöse Erkenntnis auf wissenschaftlicher Erkenntnis aufbaut, da die Argumente der aristotelischen Wissenschaft aufgrund ihrer Beweiskraft der Religion überhaupt erst ein festes Fundament verleihen würden.³⁸ Doch das Studium der Wissenschaften auf eine halachische Grundlage zu stellen, kann als Maimonides' eigentlicher *chiddusch* (dt. „Neuerung“) bezeichnet werden.

In gewisser Weise erinnert das Verhältnis zwischen *Mischne Tora* und *Dalālat al-Ḥā'irīn* an die Beziehung zwischen der „schriftlichen Lehre“ (hebr. *tora sche-bi-chtaw*) und der „mündlichen Lehre“ (hebr. *tora sche-be-al pe*). Während die halachische Intention der *Mischne Tora* dabei auf die mosaische Offenbarung als Gesetz und Konstitution ausgerichtet ist, ist die philosophische Intention von *Dalālat al-ḥā'irīn* auf die Person von Moses selbst gerichtet. Dies wird auch anhand des Motivs der *schalschelet ha-kabbala* oder „Traditionskette“ deutlich. In der Einleitung zur *Mischne Tora* führt Maimonides durch die Rekonstruktion einer solchen Traditionskette seine eigene Person zurück auf Jehuda ha-Nasi und setzt sich damit in eine direkte Beziehung mit dem Redaktor der *Mischna*. Durch diese Gleichsetzung legitimiert er nicht nur sein Vorhaben, sondern zugleich auch den autoritativen Anspruch des Werkes. Auch in *Dalālat al-ḥā'irīn* greift Maimonides das Motiv der *schalschelet ha-kabbala* auf, wobei es sich hierbei um die zerbrochene Traditionskette der Philosophen handelt, die es mittels *intentio auctoris* zu re-

resch, *dalet* und *samech* geben hier einen Hinweis auf das in der Offenbarung enthaltene Geheimnis. So steht *pe* für *peschat*, den einfachen Wortsinn der Tora und deren äußere Bedeutung; *resch* steht für *remez*, die homiletische Bedeutung; *dalet* steht für *darasch*, die allegorische Bedeutung; und *samech* steht für *sod*, das Geheimnis oder innere wahre Bedeutung. Der *pardes* wird somit zum Ort jenes Baumes des Erkenntnis, der die Stufen des Aufstieges zu Gott markiert.

³⁷ Vgl. *MT Hilchot Talmud Tora* 1,12.

³⁸ Vgl. Abraham

, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*. (Hg. u. dt. Übers. aus dem Hebr. v. Simson Weil) Frankfurt a. M. 1852, Einl., S. 4.

konstruieren gilt. Doch wenn wir Moses Maimonides mit seinem Zeitgenossen Abraham ibn Daud vergleichen, so fällt auf, dass die Namen, die der eine erwähnt und auf die er sich ständig bezieht – wie etwa Ibn Daud auf den andalusisch-jüdischen Neuplatoniker Salomon ibn Gabirol (1021/22-1058) –, von dem anderen bewusst ignoriert werden. Es stellt sich daher die Frage, von welcher philosophischen Tradition wir im Fall von Maimonides eigentlich sprechen können? Und können fremde – das heißt nichtjüdische – Denker wie Aristoteles oder al-Fārābī überhaupt Bestandteil einer genuin jüdischen Traditionskette sein?

In diesem Zusammenhang kann das Doppelprogramm von *Mischne Tora* und *Dalālat al-Ḥā'irīn* vielleicht so verstanden werden, dass Maimonides auf unterschiedlichen Ebenen versucht, das vielschichtige Spannungsverhältnis zwischen fremder Wissenschaft und eigener Tradition aufzulösen. Y. Tzvi Langermann hat angemerkt, dass der eigentliche Unterschied zwischen *Mischne Tora* und *Dalālat al-Ḥā'irīn* mit dem Unterschied zwischen einem Grundkurs und einem Kurs für Fortgeschrittene an der Universität zu vergleichen ist: Während in der *Mischne Tora* nur einfache Fakten präsentiert werden, so vermag derjenige, der *Dalālat al-Ḥā'irīn* studiert, die vermeintlichen Fakten in Zweifel zu ziehen.³⁹ Solche Zweifel sind durchaus berechtigt, denn selbst Autoritäten wie Aristoteles können sich irren. Selbst wenn jener die sublunaren Wissenschaften zu ihrem Abschluss gebracht hat,⁴⁰ so äußert Maimonides mit dem gezielten Hinweis darauf, dass das astronomische Wissen des Aristoteles nicht mehr zeitgemäß sei,⁴¹ auch Kritik an seinem „ersten Lehrer“ und bringt damit sowohl sein wissenschaftliches Fortschrittsbewusstsein als auch die notwendige Unabhängigkeit von wissenschaftlichen Autoritäten zum Ausdruck.⁴²

³⁹ Vgl. Y. Tzvi Langermann, *Maimonides and the sciences*. In: Daniel H. Frank u. Oliver N. Leaman (Hgg.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge 2003, 157-175, S. 167.

⁴⁰ Vgl. DH II 22, in diesem Buch Abs. 289.

⁴¹ Vgl. DH II 19, in diesem Buch Abs. 266.

⁴² Vgl. Menachem M. Kellner, *Maimonides on the "Decline of the Generations" and the Nature of Rabbinic Authority*, S. 76-78.

Mischne Tora und *Dalālat al-Ḥā'irīn* haben, trotz unterschiedlicher Intentionen, Ausrichtungen und Adressaten, etwas Zentrales gemeinsam: Das Philosophische ist in beiden Fällen nicht etwas Fremdes, sondern vielmehr etwas genuin Jüdisches: Eine verlorengegangene Tradition, die gewissermaßen zurückgewonnen werden muss. Während es in der *Mischne Tora* die Rabbinen sind, bei denen Maimonides diese Tradition (wieder-)entdeckt, so ist es in *Dalālat al-Ḥā'irīn* niemand Geringeres als der Prophet und Gesetzgeber Moses selber, der paradigmatisch als „Meister derer, die wissen“,⁴³ das heißt als ein Meister der spekulativen Philosophie, titulierte wird.⁴⁴ Indem Maimonides die Philosophie als sogenannte „griechische Weisheit bzw. Wissenschaft“ (hebr. *chochma jewanit*) doppelt legitimiert, gibt er ihr nicht nur Raum innerhalb der jüdischen Überlieferung und Tradition, sondern integriert sie zu einem ebenso wesentlichen wie selbstverständlichen Bestandteil derselben.

Maimonides bedient sich also methodologisch der esoterischen Hermeneutik der rabbinischen *pardes*-Tradition, um sie auf Moses anzuwenden und den Pentateuch philosophisch zu interpretieren. Auch motiviert er seine Schüler, es ihm in der Interpretation der Bücher Salomons gleichzutun. Die rabbinischen Schriften betrachtet er dagegen als rationale Auseinandersetzungen zwischen den Autoritäten der Rischonim und der Acharonim, die er souverän behandelt, da sie an sich keinerlei esoterischen Wert besitzen. Dadurch „säkularisiert“ er in gewisser Weise das rabbinische Schrifttum wie den Talmud und kann dementsprechend sein eigenes Werk als Ersatz legitimieren, das alle anderen rabbinischen Werke überflüssig macht.

⁴³ *DḤ* II 19, in diesem Buch Abs. 318.

⁴⁴ Diese von Moses wahrgenommene Doppelfunktion korrespondiert mit der von al-Fārābī beschriebenen Rolle des Propheten-Philosophen, der sich sowohl durch seine spekulativen als auch seine praktischen Fähigkeiten auszeichnet. Vgl. Lawrence V. Berman, *Maimonides, the Disciple of Alfarabi*. In: Joseph A. Buijs (Hg.), *Maimonides – A Collection of Critical Essays*, Notre Dame 1988, S. 201. Siehe auch *Alfarabis Abhandlung ‚Der Musterstaat‘*. (Hg. u. dt. Übers. v. Friedrich Dieterici) Hildesheim 1985, S. 58f. (arab.) / S. 93 (dt.)

Wirkung und Rezeptionsgeschichte

Der Religionskodex des Maimonides konnte sich letztlich als einer der zentralen autoritativen halachischen Texte behaupten. Auch wenn sich die eigentliche Absicht des Maimonides, nämlich mit der *Mischne Tora* ein vereinheitlichtes und damit verbindliches Rechtssystem zu schaffen, nicht erfüllte, so gilt sie als grundlegend für spätere Kodifikationen wie etwa den *Schulchan Aruch* (dt. „Der gedeckte Tisch“) von Rabbi Jossef Karo (1488-1575), auf den sie nicht zuletzt auch einen sprachlichen Einfluss ausübte. Bereits zu Maimonides' Lebzeiten entstanden zahlreiche Kommentare zur *Mischne Tora*, die den meisten Ausgaben als Glossen beigefügt wurden. Als wohl wichtigster Kommentar gelten die kritischen Bemerkungen des provençalischen Talmudisten und Kabbalisten Rabbi Abraham ben David aus Posquières (Akronym *RABaD II*, um 1125-1198), die Teil der Standardausgabe der *Mischne Tora* sind.

Dalālat al-Ḥā'irīn wurde noch zu Maimonides' Lebzeiten von Samuel ibn Tibbon vom Arabischen ins Hebräische übersetzt und um 1204 vollendet.⁴⁵ Eine zweite, eher literarische hebräische Übersetzung wurde von Ibn Tibbons Zeitgenossen und Rivalen Jehuda al-Charizi (1170-1235) aus Toledo angefertigt. Letztere bildete auch die Basis für eine frühe anonyme lateinische Übersetzung, *Dux Neutorum seu Dubiorum*, entstanden etwa zwischen 1220 und 1240. Eine weitere lateinische Übersetzung von Johannes Buxdorf erschien 1629 unter dem Titel *Doctor Perplexorum*.

Rezeptionsgeschichtlich ist *Dalālat al-Ḥā'irīn* als ein Phänomen einzustufen, da das Werk während des Mittelalters in drei unterschiedlichen Sprachen und drei unterschiedlichen religiös-kulturellen Kontexten gelesen wurde. In der hebräischen Rezeption ist das Werk einerseits Gegenstand zahlreicher scharfer Kontroversen gewesen,⁴⁶ andererseits aber setzte es über-

⁴⁵ Siehe hierzu insb. Carlos Fraenkel, *From Maimonides to Samuel ibn Tibbon: The Transformation of the Dalalat al-Ha'irin into the Moreh ha-Nevukhim*. Jerusalem 2007 (Hebr.).

⁴⁶ Siehe Joseph Sarachek, *Faith and Reason: The Conflict over the Rationalism of Maimonides*. Willamsport, PA, 1935; Daniel J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*; Idit Dobbs-Weinstein, *The Maimonid-*

haupt erst einen thematischen und methodologischen Standard jüdischen Philosophierens. Ferner zogen die hebräischen Übersetzungen von *Dalālat al-Ḥā'irīm* weitere Übersetzungen zahlreicher arabisch-griechischer philosophischer Werke nach sich, etwa durch Samuel ibn Tibbon, Moses ibn Tibbon (1200-1283) und Jakob ben Abba Mari Anatoli (1194-1256).⁴⁷ Im lateinischen Westen – insbesondere in Spanien, Südfrankreich und Italien – bildeten sich Zentren maimonidisch geprägter Gelehrsamkeit.⁴⁸ Durch die hebräische Übersetzung der Schriften von

ean controversy. In: Daniel H. Frank u. Oliver N. Leaman (Hgg.), *The History of Jewish Philosophy*. London 1997, S. 331-349; Wolfram Drews, *Medieval Controversies about Maimonidean Teachings*. In: Görge K. Hasselhoff u. Ottfried Fraisse (Hg.), *Moses Maimonides (1138-1204). His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*. Würzburg 2004, S. 113-135.

⁴⁷ Siehe hierzu Steven Harvey, *Arabic into Hebrew: The Hebrew translation movement and the influence of Averroes upon Jewish thought*. In: Daniel H. Frank u. Oliver N. Leaman (Hgg.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge, 2003 S. 258-280. Siehe ferner auch die klassische und immer noch brauchbare Darstellung von Moritz Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher: Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters; meistens nach Handschriftlichen Quellen*. Berlin 1893.

⁴⁸ Dass das maimonidische Gedankengut in diesen Regionen auf fruchtbaren Boden traf, ist jedoch nicht sonderlich verwunderlich. Schließlich sind dort hin zahlreiche Juden auf der Flucht vor Almoraviden und Almohaden gelangt und hatten sich dort niedergelassen. Siehe hierzu u. a. Isadore Twersky, "Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry." *Journal of World History* XI (1969), S. 185-207; Gad Freudenthal, "Science in the Medieval Jewish Culture of Southern France." *History of Science* 33, (1995), 23-58; ferner Frederek Musall, Vom „Schlüssel der Wissenschaften“ zum „Schlüssel des Gesetzes“: Wissenskultur und Wissenstransfer im europäischen Mittelalter am Beispiel Moshe ben Maimons. In: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Annette Seitz / Bernd Schneidmüller (Hgg.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Wissenschaft*. München 2008, S. 210-228. Zu den weiteren Entwicklungen zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert, siehe ferner Gregg Stern, *Philosophy in Southern France: Controversy over philosophical study and the influence of Averroes on Jewish thought*. In: Daniel H. Frank u. Oliver N. Leaman, O. N. (Hgg.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge 2003, S. 281-303; ders., What divided the moderate Maimonidian scholars of Southern France in 1305. In: Jay M. Harris (Hg.), *Be'erot Yitzhak – Studies in Jewish History and Thought in Memory of Isadore Twersky*. Cambridge 2005, S. 347-376. Ferner sei auf Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Bd. 17: Hillel von Verona: *Über die Vollendung der Seele*

Averroes erfuhr *Dalālat al-Ḥā'irīn* in der Übersetzung als *More Newuchim* schließlich eine interessante Umdeutung und beeinflusste durch diese neue Lesart jüdische Philosophen wie Isaak Albalag (2. Hälfte 13. Jh.), Lewi ben Gerschom (lat. Gersonides, 1288-1344) und Moses Narboni (1300-1362).⁴⁹ Dagegen kritisierte Anfang des 15. Jahrhunderts der katalanische Rabbiner Don Chasdai Crescas (1340-1412) entschieden die Abhängigkeit des maimonidischen Systems von der aristotelischen Physik, wengleich er sich bezüglich seiner Methoden als konsequenter Maimonidianer erweist.⁵⁰ In der so genannten „östlichen Exegese“, die durch Maimonides' Sohn Abraham ben Moses eingeleitet wurde, kann dagegen von einer mystisch geprägten Deutung des Werkes gesprochen werden.⁵¹ Maimonides' Werk

(Hebräisch – Deutsch, hg. und dt. Übers. v. Yossef Schwartz). Freiburg 2009, verwiesen.

⁴⁹ Siehe hierzu einleitend Oliver N. Leaman, Jewish Averroism. In: Seyyed Hossein Nasr und Oliver N. Leaman (Hgg.), *History of Islamic Philosophy*, London 1996, S. 769-80; zu Maimonides und Averroes siehe hierzu weiterführend Shlomo Pines, Translator's Introduction to the Guide of the Perplexed. In: *Guide of the Perplexed* (Engl. Übers. aus dem Arab. v. Shlomo Pines) Chicago 1963, Bd. 1, S. cviii-cxxiii; Ralph Lerner, Averroes and Maimonides in Defense of Philosophizing. In: Georges Tamer (Hg.), *The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge / Jüdische, arabische und antike Wissenskultur*. Berlin 2005, S. 223-236; Georges Tamer, Zur Interpretation von Heiligen Schriften bei Averroes und Maimonides. In: Ders. (Hg.), *The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge / Jüdische, arabische und antike Wissenskultur*. Berlin 2005, S. 237-255; Daniel Lasker, "Averroistic trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages." *Speculum* 55 (1980), S. 294-304; Seymour W. Feldman, An Averroist solution to a Maimonidean perplexity. In: Arthur Hyman (Hg.), *Maimonidian Studies* 4. New York, NY, 2000, S. 15-30. Insb. zu Moses Narboni, dem wohl prominentesten und einflussreichsten jüdischen Averroisten siehe Kalman P. Bland, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*. New York 1981; Maurice-Ruben Hayoun, *Moshe Narboni*, Tübingen 1986.

⁵⁰ Vgl. Warren Zev Harvey, *Ḥasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect*. New York, NY, 1973, S. 25.

⁵¹ Siehe hierzu Paul Fenton, Abraham Maimonides (1186-1237): Founder of a Mystical Dynasty. In: Moshe Idel u. Mortimer Ostow (Hgg.), *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th century*. Northvale 1998, S. 127-154; ders. Maimonides und die Maimonidische Schule der Exegese im Osten: Philosophische und mystische Exegese. In: Werner Stegmaier (Hg.), *Die Philosophische Aktualität der Jüdischen Tradition*. Frankfurt a. M. 2000, S. 150-187.

erlaubte und begünstigte eine mystische Interpretation, da es durch sein explizit formuliertes hermeneutisches Interesse, die „Geheimnisse der Tora“ (hebr. *sitrei tora*) zu ergründen, eben auch solche Anteile besaß.⁵² Ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts erscheinen auch in kabbalistischen Kreisen mystische Kommentare zum *More Newuchim*, darunter allein drei, die von Abraham Abulafia (1240–1291) verfasst worden sind.⁵³

Auch wenn der im lateinischen Westen als „Rabbi Moyses“ bekannte Maimonides mittelalterliche Philosophen wie Albertus Magnus (1200–1280), Thomas von Aquin (1224–1274) und Meister Eckhart (1260–1328) durch seinen Syntheseversuch von aristotelischer Philosophie und (jüdischer) Religion oder die von ihm vertretene negative Theologie stark und nachhaltig beeinflusste, galt er bei den scholastischen Autoren eher als Theologe denn als Philosoph.⁵⁴ Durch sein Werk erhielten die christli-

⁵² Siehe Moshe Idel, *Maïmonide et la mystique juive*. Paris 1991; José Faur, *Homo Mysticus – A Guide to Maimonides' Guide for the Perplexed*. Syracuse, NY, 1998; Menachem M. Kellner, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*. Oxford 2006.

⁵³ Siehe hierzu Moshe Idel, „Maimonides' 'Guide of the Perplexed' and Kabbalah.“ *Jewish History* 18 (2004), S. 197–226. Siehe ferner auch ders., Maimonides and Kabbalah. In: Isadore Twersky (Hg.), *Studies in Maimonides*. Cambridge & London 1990, S. 35–54; Sara Heller-Wilensky, The Dialectical Influence of Maimonides on Isaac ibn Latif and Early Spanish Kabbalah. In: Moshe Idel / Warren Zev Harvey / Eliezer Schweid (Hgg.), *Shlomo Pines Jubilee Volume*. Jerusalem 1988, Bd. 1, S. 289–306 (Hebr.). Speziell zu Abraham Abulafias Deutung des *More Newuchim* siehe Moshe Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. New York, NY, 1988; ders., *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. New York, NY, 1989; ders., „Abulafia's Secrets of the Guide – A Linguistic Turn.“ *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1998), S. 495–528.

⁵⁴ Zur Maimonides-Rezeption in der lateinischen Scholastik siehe Jacob Guttmann, *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts – In ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur*. Breslau 1902; Wolfgang Kluxen, *Untersuchungen und Texte zur Geschichte des lateinischen Maimonides*. Diss. Köln 1951; ders., „Literargeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides.“ *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), S. 23–50; ders., „Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland.“ *Miscellanea Mediaevalia* 4 (1966), S. 146–166; ders., Maimonides and Latin Scholasticism. In: Shlomo Pines u. Yirmiyahu Yovel (Hgg.), *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*. Dordrecht 1986, S. 224–232; Görgo K. Hasselhoff, „*Dicit Rabbi Moyses*“. *Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*. Würzburg 2004; speziell zur Maimonides-Rezeption von Meister Eckhart, siehe Yossef Schwartz, Meister Eckharts Schriftauslegung als Projekt. In: Görgo K. Hasselhoff u. Ottfried

chen Theologen zudem einen ersten Zugang zu rabbinischen Quellen. Auch unter muslimischen Autoren wurde *Dalālat al-Ḥā'irīn* rezipiert, wie etwa der Kommentar des Muḥammad al-Tabrizī (13. Jh.) zu den 25 bzw. 26 aristotelischen Prämissen oder die deutlich spürbaren Einflüsse bei dem andalusischen Gelehrten Abū Muḥammad ibn Sab'īn (1217-1269) aus Murcia belegen.⁵⁵ Daneben existiert auch eine christlich-arabische Rezeption, auf die jüngst Georg Schwarb aufmerksam gemacht hat.⁵⁶

Maimonides übte einen großen Einfluss auf das jüdische Denken weit über das Mittelalter hinaus aus, was sich u. a. in den religionsphilosophischen Werken von Moses Mendelssohn (1729-1786), Salomon Maimon (1753-1800), Nachman Krochmal (1785-1840) und Hermann Cohen (1842-1918) sowie bei modernen jüdischen Denkern wie Rabbi Joseph Dov Soloveitchik (1903-1993) und Jeshajahu Leibowitz (1903-1994) widerspiegelt. Die Aktualität von Maimonides scheint ungebrochen zu sein.⁵⁷ Und so findet gegenwärtig die eingehendste philosophische Auseinandersetzung mit dem maimonidischen Denken – sowie mit dem, was man vielleicht als modernen „Maimonidismus“ bezeichnen könnte – im Diskurs seiner wissenschaftlichen Interpreten statt.⁵⁸

Fraisse (Hg.), *Moses Maimonides (1138-1204). His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*. Würzburg 2004, S. 173-208; ders., „Zwischen Einheitsmetaphysik und Einheitshermeneutik: Eckharts Maimonides-Lektüre und das Datierungsproblem des Opus tripartitum.“ *Miscellanea Mediaevalia* 32 (2005), S. 259-279.

⁵⁵ Siehe hierzu Anna Akasoy, *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit. Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab'īn*. Leiden 2006, insb. S. 80-84; siehe auch Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Bd. 2: Ibn Sabin: *Die sizilianischen Fragen* (Hg. und dt. Übers. Anna Akasoy). Freiburg 2005.

⁵⁶ Siehe hierzu Georg Schwarb, „Die Rezeption Maimonides' in der christlich-arabischen Literatur.“ *Judaica* 63, 1 (März 2007), S. 1-45.

⁵⁷ Gute Beispiele hierfür sind Kenneth Seeskin, *Maimonides: A Guide for Today's Perplexed*. New York, NY, 1991; ders., *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*. New York, NY, 2000.

⁵⁸ Siehe hierzu Warren Zev Harvey, „The Return of Maimonideanism.“ *Jewish Social Studies* XLII (1980), S. 249-268; Norbert M. Samuelson, „Maimonidian Scholarship at the End of the Century.“ *AJS Review* 26/1 (2002), S. 93-107.