

**DAS WESEN
DER MAIMONIDEISCHEN LEHRE**

VON

LAZAR GULKOWITSCH

TARTU 1935

Diese Arbeit stellt einen erweiterten und durch Anmerkungen ergänzten Vortrag dar, der anlässlich des 800. Geburtstages des Maimonides am 30. März 1935 in der Aula der Universität Tartu gehalten wurde.

Wenn ich als ein Vertreter der Disziplin „jüdische Wissenschaft“ zum 800. Geburtstag des Maimonides sprechen soll, so will ich eines vorausschicken: Maimonides ist einer der Großen gewesen, denen es vergönnt war, überzeitlich zu werden. Mit dieser Überzeitlichkeit aber verbindet Maimonides einen Universalismus des Verständnisses und der Wirkungen, der Ursache und Ergebnis zugleich davon ist, daß Maimonides das Judentum zu einer klassischen Höhe heraufgeführt hat. So war er in gleichem Maße frei von der Enge, die auch der tiefsten Frömmigkeit anhaften muß, solange diese noch ungestaltet ist, wie auch von einem Synkretismus, der, um eine Einheit aus Heterogenem herzustellen, überall über das Zentrale hinwegsieht. Wenn wir heute aus seiner Überzeitlichkeit lediglich einen Zeitpunkt herausgreifen — und sei es auch ein solch bedeutender — so wird dabei vergessen, daß wir Maimonides, seiner ewigen Höhe nicht achtend, in die Welt unserer Maße, unserer Vorstellungen und unserer Begriffe einbeziehen, obwohl wir ja guten Willens glauben, ihn damit zu ehren. In einer früheren Zeit hat das Judentum des Maimonides im Alltäglichen in der Form gedacht, daß es seine Werke studierte und danach lebte, seit das Zeitalter des Kampfes um die Berechtigung seiner Lehre damit ein Ende gefunden hatte, daß man ihn allgemein anerkannte. Aber diese Periode einer ungestörten Konzeption seines Gedankengutes ist heute ebenfalls zu Ende, und zwar dadurch, daß unsere Zeit auf Grund der für sie spezifischen kulturphilosophischen Fragestellungen zwar nicht mehr die Gültigkeit dieser oder jener Lehre zur Diskussion stellt, wohl aber die Persönlichkeit des Maimonides in ihrer Überzeitlichkeit und in ihrer universalen Bedeutung überhaupt zu begreifen sucht. Hat einerseits die kulturphilosophische Betrachtungsweise die Gültigkeit seiner Gedankenführung ganz anders in Frage gestellt, als dies der Kampf um

diese oder jene Lehre, die er vertritt, tun konnte, so ist andererseits gerade durch diese Betrachtungsweise die Bedeutung seiner Person und seines Werkes in neuer Weise vertieft und prinzipieller erfaßt worden. Wenn darum unsere heutige Maimonides-Feier mehr sein soll als das Ergebnis einer zufälligen Jahreszahl, so muß sie ihren inneren Sinn darin finden, daß durch sie zum Ausdruck kommt, was unsere Zeit vermöge der für sie charakteristischen kulturphilosophischen Fragestellungen in der Erfassung und Fruchtbarmachung des maimonideischen Werkes zu leisten fähig und verpflichtet ist.

Wenn die Gedankenwelt des Maimonides durch Jahrhunderte hindurch ihre Wirkung auf die jüdische Geistesgeschichte ausgeübt hat, so daß keine, auch die heterogenste geistige Strömung innerhalb des Judentums nicht, an seinen Gedanken vorübergehen konnte und alle Kritik doch nur Peripheres, nicht aber den Kern seiner Lehre anzugreifen vermochte, so ist diese überzeitliche Bedeutung des Maimonides¹⁾ begründet einerseits in seiner tiefen Verwurzelung im Judentum, in der genialen Synthese von Lehre und Leben, die seine Werke kennzeichnet, und andererseits in der Geschlossenheit seiner Gedankenführung, die eine umfassende Mannigfaltigkeit der Lebens- und Denkgebiete zu einer Einheit zusammenschweißt.

Maimonides²⁾, der von Jugend auf das Leidensschicksal

1) Die überzeitliche Bedeutung des Maimonides darf nicht verwechselt werden mit einer billigen Popularität, die man ihm auf Kosten des Verständnisses gelegentlich und neuerdings vor allem anläßlich seines 800. Geburtstages zu verschaffen gesucht hat. Eine Lehre, die wie die maimonideische von letzten Grundlegungen ausgeht, muß stets eine Kongenialität voraussetzen, die viel zu selten ist, als daß es möglich wäre, eine solche Lehre zu popularisieren. Das Leben aus der Lehre heraus, das den Lehrer zugleich zum Meister macht und durch sich selbst beispielgebend wirkt, darf nicht verwechselt werden mit einer gewollten, bewußten Erziehungsarbeit an einer Masse, die als solche tief unter dem Meister steht und nur Objekt seiner Tätigkeit ist.

2) Um eine Persönlichkeit wie die des Maimonides wirklich zu erfassen, bedarf es nicht nur einer Zusammenstellung seiner Lebensdaten, deren sorgfältige Bearbeitung zwar notwendig, aber doch nur eine Vorarbeit ist, sondern auch eines eingehenden Studiums seiner Werke, der Hauptwerke sowohl, als auch seiner kleineren Gelegenheitsschriften. Bei Maimonides ist außerdem der Briefwechsel wegen seines doch überwiegend geistigen Inhalts von Bedeutung, worauf I. Elbogen in seinem Aufsatz „Moses ben Maimons Persönlichkeit“ in MGWJ. 1935, Heft 2, Maimonides-Festschrift, hinweist. Entscheidend aber bleiben doch die großen Hauptwerke, die einen Spiegel seiner Persönlichkeit als Ganzes, worin doch eben das Wesen der Persönlichkeit besteht, darstellen, während die übrigen Quellen nur diesen oder jenen Zug seines Wesens noch zu unterstreichen vermögen. Das Wesen einer solchen Persönlichkeit wie der des Maimonides erweist sich doch zuerst und zutiefst in seiner Lehre, aus der heraus auch seine Stellungnahme in allen Kämpfen und Problemen,

seines Volkes geteilt und später als geistige Autorität ¹⁾ innerhalb der ägyptischen Judenheit auch aktiv an der Geschichte des Judentums mitgewirkt hat, schöpfte aus diesen Gegebenheiten seines Lebens den Antrieb auch zu seinen theoretischen Werken. Denn er erkannte, was in dieser historischen Situation seinem Volke auch und gerade auf geistigem Gebiete not tat. Maimonides, der am 30. März 1135 als Sohn des Dajjān Maimūni in Cordoba geboren ist ²⁾, erlebte als Dreizehnjähriger die Verfolgung der Juden durch die fanatische mohammedanische Sekte der Almohaden ³⁾, die für die Judenheit eine ganz neue geistige Situation schuf. Während er seinen Vater auf dessen Wanderungen durch Spanien und Afrika begleitete, erlebte und durchlebte er diese

in denen er Entscheidungen zu treffen hatte, allein begreiflich wird. Wie das Werk nicht ohne die Person, so kann auch die Person nicht ohne das Werk beurteilt werden. Eine umfassende Würdigung der Persönlichkeit des Maimonides in diesem Sinne fehlt uns noch. Die in diesem Vortrage, der das vorläufige Ergebnis einer in Angriff genommenen Untersuchung über die Einordnung des maimonideischen Werkes in die Ideengeschichte des Judentums darlegt, gestellte Aufgabe geht dahin, das Wesen des maimonideischen Werkes von seinem zentralen Ausgangspunkte her zu erfassen, womit zugleich das für seine Person Entscheidende mit erfaßt werden muß, so daß unsere Ausführungen eine der notwendigen Grundlagen liefern können für eine umfassende Gestaltung dessen, was sich hier in einer verwirrenden Fülle von schöpferischen Leistungen verschiedenster Art als einheitlich gestaltende Kraft erweist.

1) Die bisher allgemein vertretene Ansicht, daß Maimonides Nāgīd gewesen sei, dürfte kaum den Tatsachen entsprechen, wie Jacob Mann in *Texts and Studies in Jewish History and Literature I*, Cincinnati 1931, S. 416 ff., nachgewiesen hat. Sicher ist nur, daß Maimonides eine sehr einflußreiche Stellung in Ägypten eingenommen hat, was noch mehr dadurch gefördert wurde, daß zu seiner Zeit der regierende Nāgīd äußerst unpopulär war und daß sogar mehrere Jahre der Posten unbesetzt geblieben ist, bis ihn dann des Maimonides Sohn Abraham übernahm. Die Gründe, warum Maimonides diesen Posten nicht bekleidet hat, sind uns noch nicht bekannt. Vermutungen darüber siehe bei Jacob Mann a. a. O., S. 418.

2) Der Stammbaum des Maimonides wurde von ihm selbst am Schlusse seines Mišnā-Kommentars angegeben. Der in unseren Ausgaben fehlende Name ist ergänzt worden, wozu zuletzt I. Elbogen a. a. O., S. 65, Anm. 5, und wird in der Ausgabe der Ordnung *Toḥarōt* von Derenbourg angeführt.

3) Diese im Prinzip unitarische Sekte soll nach der Legende ihr Vorgehen speziell gegen die Juden damit begründet haben, daß die Juden, als Mohammed sie zwingen wollte, zum Islam überzugehen, einen Aufschub von 500 Jahren erbeten hätten, um sich dann für den Fall, daß der Messias dann immer noch nicht gekommen wäre, ihm anzuschließen. Diese Frist aber war in jener Zeit gerade verstrichen.

Situation in all ihrer Schwierigkeit, kam er doch 1158/9 nach Fez¹⁾, dem Zentrum und Ausgangspunkt der Almohaden, und lernte durch seinen Vater, der 1160 ein Sendschreiben an die bedrängten Juden der Zeit erlassen hat, frühzeitig die tiefe Problematik, die für das Judentum entscheidende Wendung in dieser Leidenszeit mit ihren Konsequenzen für die geistige Haltung der Judenheit begreifen.

Der Gedanke, den der Vater des Maimonides in diesem Sendschreiben ausgesprochen hat, daß nämlich die gegenwärtigen Leiden einen Läuterungsprozeß, d. h. also ein Wirken Gottes in und an seinem Volke, nicht ein Verlassensein von Gott, bedeuten sollen, ist der Versuch einer inneren Sinngebung des Geschehens, die Maimonides selbst in vertiefter und erweiterter Form, von seinem System ausgehend, zur entscheidenden Aufgabe seines Lebens gemacht hat. Maimonides hat das Wanderleben²⁾ eines Vertriebenen geführt, das für viele Juden seiner Zeit charakteristisch gewesen ist und das an sich nichts Besonderes darstellt, aus dem sich die überragende Bedeutung des Maimonides ohne weiteres begreifen ließe. Aus seinen Werken verstehen wir die innere Bindung an das Judentum, besonders nach seiner religiösen Seite hin, die dem äußerlich Entwurzelten die eindeutige feste Position gab, von der aus er erst sein Werk gestalten konnte. Die spärlichen Notizen über

1) Die einzelnen Daten und Motive der Wanderungen des Maimonides und seiner Familie sind uns unbekannt. Wir sind immer noch auf Vermutungen angewiesen; wo man versucht hat Gründe anzugeben, leuchten diese nicht ein. So ist uns vieles rätselhaft; s. zuletzt Elbogen a. a. O., S. 66.

2) Nachdem die Familie des Maimonides aus uns unbekanntem Gründen Fez verlassen hatte, wanderte sie nach Palästina, wo sie keinen festen Wohnsitz gehabt hat. Schon dies ist befremdend. Noch viel problematischer aber ist es, warum Maimonides dann gerade nach Ägypten ging, wo doch nach der Tradition, die Maimonides ausdrücklich (הלכות מלכים V, 8 und ספר המצות, Verbot 46) anerkennt, ein Jude nicht wohnen durfte, eine Tatsache, die eine Reihe von Diskussionen zur Folge gehabt hat. Maimonides ist am 13. Dezember 1204 in Fostat gestorben, von wo aus er nach Tiberias übergeführt und dort beigesetzt wurde. Die Tatsache seiner Beisetzung in Tiberias ist des öfteren angezweifelt, aber neuerdings wieder durch I. Ben-Zevi in Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society, vol. II, No. 3—4, S. 26 ff. bewiesen worden. Zu dem Geburts- und Todestage vgl. die Literatur bei J. Münz, Moses ben Maimon, Frankfurt/M. 1912, S. 7, Anm. 2.

sein Familienleben¹⁾, aus denen doch die spezifisch jüdische Verankerung des religiösen Lebens in der Familie spricht, zeigen uns, wie es Maimonides möglich war, bei der Freiheit und Weite seines Geistes doch an der Gegebenheit seines Judentums festzuhalten. Die Bindung an seine Familie ist, obwohl sich Maimonides auch in vorbildlicher Weise der äußeren Pflicht, für seine nächsten Angehörigen zu sorgen, unterzog, nachdem die Familie durch den Tod seines jüngeren Bruders ihren Ernährer verloren hatte, doch eine so rein geistige, daß auch die persönlichen Schüler in diesen Kreis einbezogen werden. Die Verwurzelung des Maimonides im Judentum ist gegenüber allen aktenmäßigen Beweisen und Gegenbeweisen²⁾ die einzig wirklich entscheidende Begründung für die Tatsache, daß Maimonides auch äußerlich dem Judentum treu geblieben, also nicht zum Scheinmohammedaner geworden ist. Wie dieses Faktum seines Lebens schließlich nur von der Gesamtheit seiner gedanklichen Konzeptionen her verständlich wird, so werden überhaupt die Daten seines Lebens erst dann sinnvoll erfaßt, wenn sie vom Werke her verstanden werden. In diesem Falle sind wir in der glücklichen Lage, das Werk zu besitzen. Wie bei jeder historischen Biographie, wo der Idealfall nicht vorhanden ist, daß ein Mensch, der das Leben des Betreffenden in allen seinen inneren und äußeren Gegebenheiten mitgelebt hat, dieses Leben sinndeutend beschreiben kann, kommt es hier wenig darauf an, wie viel oder wie wenig wir von dem äußeren Gang des Lebens wissen, da dieser überhaupt erst vom Werke her sinnvoll wird. Das Werk des Maimonides bedeutet aber nicht nur die Sinnggebung seines eigenen Lebens, sondern darüber hinaus die Sinnggebung einer ganzen Epoche in der Geschichte des Judentums.

Waren bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts die Verfolgungen nur sporadisch erfolgt, hier und da von fanatisch aufgehetzten

1) Wir erfahren, daß der Vater des Maimonides im Jahre der Übersiedlung nach Ägypten dort verstorben und daß kurz darauf Maimonides' jüngerer Bruder David auf einer Handelsreise nach Indien verunglückt ist, wobei das gesamte Vermögen der Familie verloren ging. Weiter ist uns bekannt, daß Maimonides einen einzigen Sohn Abraham hatte, der zugleich sein Schüler war, und daß ihm eine Tochter als Kind gestorben ist.

2) Vgl. hierzu A. Berliner, Zur Ehrenrettung des Maimonides in: Moses ben Maimon II, Leipzig 1914, S. 104 ff.

Volksmassen verursacht worden, so geschehen jetzt die Bedrückungen und Verfolgungen stetig, sie werden legalisiert und organisiert, durch die Macht und Autorität weltlicher und geistlicher Fürsten gestützt. Die Situation ist für den Frommen nicht mehr dadurch erklärt und als berechtigt, als gottgewollt erfaßbar, daß die Bedrückung als Strafe aufgefaßt und darum als notwendig begriffen wird, das Ende der Not kann nicht mehr von innerer Umkehr und äußerer Buße erwartet werden. Jetzt galt es entweder, sich an die alten Forderungen zu klammern und um ihretwillen zugrunde zu gehen, oder es galt, diesen Forderungen einen Sinn abzugewinnen, der ein Weiterleben ermöglichte, das mehr als ein Vegetieren, nur um überhaupt zu leben, war. Was die alte, vergeistigte Richtung, die, von Jōhānān ben Zakkai bis 'Aqībā ausgestaltet, bisher in Geltung geblieben war, von dem Einzelnen gefordert hatte: den absoluten Verzicht auf alles nicht geistige Gut, ja auf das Leben, um des einen geistigen Gutes, der Tōrā, willen, das hätte jetzt auf die Gesamtheit übertragen werden müssen, hätte also auch deren Untergang gefordert, den Untergang des Heilsvolkes und damit den Untergang der Tōrā selbst. Maimonides, der wohl verstand, daß das Wesen der Tōrā Leben bedeutet, nicht aber den Untergang zur Folge haben kann, erkannte es als seine Aufgabe, dieses lebendige, lebenspendende Wesen der Tōrā darzulegen, aufzuzeigen, wie das Wesen der Tōrā noch immer nicht verstanden worden war, einen Weg zu weisen, der die Tōrā ihrem innersten Sinne nach erschließen mußte und der es ermöglichte, aus diesem innersten Wesen heraus die Tōrā zu leben, so daß der Mensch und sein Leben einen Weg zur Tōrā darstellen, nicht aber nur ein Gegenstand der Tōrā sind¹⁾.

1) Hieraus erklärt sich die „Milde, die Maimonides gelegentlich im Verhältnis zu Abgefallenen empfiehlt“ (Heinemann, Maimuni und die arabischen Einheitslehrer, in MGWJ. 1935, Heft 2, Maimonides-Festschrift, S. 133). Diese hat nichts zu tun mit dem Kampf des Maimonides gegen gedankenloses Heidentum bei den Juden. Abfall aus Untreue und Nachlässigkeit wird von Maimonides auf jeden Fall scharf verurteilt. Wenn er die Abgefallenen schützt, so geschieht das aus dem Verständnis für die Situation der Zeit heraus, die es unbedingt nötig macht, die Motive des Abfalls zu prüfen, ehe ein Urteil gesprochen wird. Es erklärt sich auch nicht aus einer „tiefen Menschenliebe“ des Maimonides (s. Elbogen in MGWJ. 1935, Heft 2, S. 67), wenn er die Abtrünnigen nicht ohne weiteres verketzert. Menschenliebe ist wohl gegenüber dem einzelnen Abtrünnigen am Platze, aber niemals gegenüber der Abtrünnigkeit als solcher.

Diesem Ziele ist nicht nur sein Sendschreiben an die jemenitischen Juden gewidmet, das er im Jahre 1172 von Fostat, wo er seit 1165 als Arzt tätig war und die einflußreichste Stellung innerhalb der ägyptischen Judenheit einnahm, erließ. Hier hat er zunächst das Augenblicksziel im Auge, diese als Scheinmohammedaner zu leben gezwungenen Juden vor der Welt und vor ihrem eigenen Gewissen zu rehabilitieren. Seine theoretischen Werke begründen darüber hinaus eine Freie und Weite in der Auffassung vom Wesen der Tōrā und von den Pflichten, die sie auferlegt, die das Judentum ein für allemal in den Stand setzen sollte, eine feste geistige Position zu gewinnen, die jedem feindlichen Ansturm den festen Widerstand einer im innersten Wesen begründeten Geisteshaltung entgegenzusetzen vermochte.

So beginnt er seine halachische Arbeit mit einem Mišna-Kommentar¹⁾, dessen Wesen in der Auflockerung des traditionellen Materials liegt. Abgeschlossen, zu einem System erweitert und auf das Gesamtgebiet der Halacha ausgedehnt liegt dieses Werk der Auflockerung in seiner halachischen Hauptschrift Mišnē Tōrā vor, die von Späteren auch den symbolischen Titel Jād Haḥazākā²⁾ erhalten hat. Von demselben Grundge-

Die allgemeine Toleranz der deutschen Aufklärungszeit ist eine Anschauung, die man bei Maimonides nicht voraussetzen darf, da die historischen Gegebenheiten seiner Zeit doch ganz andere waren. Wenn Maimonides den Scheinabtrünnigen eine Existenzberechtigung zuerkennt, so geschieht dies aus den oben angeführten Gründen um der Sache willen, persönliche Empfindungen müssen in solchen Fällen ganz außer Betracht bleiben, und wir haben kein Recht, die Menschenliebe denjenigen abzusprechen, die ebenso tief begründeter religiöser Normen wegen einen radikaleren Standpunkt vertraten und trotzdem vielleicht dasselbe Erbarmen und Verständnis für denjenigen hatten, der vor die schwere Wahl zwischen Untreue gegen den Glauben oder Aufgabe des Lebens gestellt wurde.

1) Der arabische Titel lautet **כתאב אל סראג**, der entsprechende hebräische **ספר המאיר**. Die editio princeps erschien 1492 unter dem Titel **פירוש משניות להרמב"ם**. Maimonides selbst nennt die Schrift laut Zitaten in seinen eigenen Werken: **פירוש המשנה** oder **חבור**.

2) Als Anspielung auf die 14 Bücher, die das Werk enthält, auf Grund des Zahlenwertes **יד** = 14 im Anschluß an Dt. 34, 12, wie auch der von Maimonides selbst gewählte Titel eine Anspielung auf einen Vers aus Dt. 17, 18 bedeutet. Maimonides nennt das Werk, obwohl der Titel Mišnē Tōrā von ihm selbst herrührt, auch ganz allgemein **חבור גדול** (*Mōrē Nēbūḳīm* I, 36). Ludwig Blau weist im Anschluß an einen Brief des Maimonides darauf hin, daß ein **חבור** methodisch einer Summa im Sinne der christlichen Scholastik

danken, aber an einen engeren Kreis philosophisch Geschulter gerichtet und darum mit entsprechend verschobenem Akzent, geht das dritte Hauptwerk des Maimonides (arabisch: **דלאלה דלאהאירין**, hebr.: **ימורה נבוכים**) betitelt) aus. Als Möglichkeit, dem der Erstarrung anheimfallenden Traditionsmaterial ein neues Leben zu verleihen, bot sich ihm eine Durchdringung mit den Gedanken der aristotelischen Philosophie. Auch dies ist nichts prinzipiell Neues auf dem Gebiete der jüdischen Geistesgeschichte²⁾. War doch Aristoteles im Judentum längst populär. Der erste jüdische Philosoph, der Aristoteles ausdrücklich erwähnt, war Dawid ben Merwan Almukammez in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Der Sa'adjä zugeschriebene Kommentar zum Schöpfungsbuche (Sefer J'sīrā) stützt sich gerade auf die Physik des Aristoteles. Bahjā ibn Paḳūdā und Barzilai wiederum berufen sich auf diesen Kommentar. Die Volkstradition hielt Aristoteles für einen Benjaminiten oder doch wenigstens für einen Proselyten. Er hat für das Volk eine so überzeitliche Bedeutung gewonnen, daß er bald mit Šim'ōn dem Gerechten, bald mit Rabban Gamli'el und Rabbi J'hōšū^a in Zusammenhang gebracht wird. Seine Lehre galt dem Volke als so sehr der jüdischen Weisheit adäquat, daß die Sage erzählen konnte, Aristoteles habe, als Alexander der Große Jerusalem eroberte, die geheimen Schriften des Königs Salomo gefunden, denen er seine Weisheit entnommen habe. Auch Sprichwörter kursierten im Volke, die Grundgedanken aristotelischer Lehre wiedergeben, wie z. B. **אין חכם כבעל הנסיון** „Niemand sei so weise wie der Mann der Erfahrung“ oder **ההכרה לא יגינה** „Notwendigkeit schändet nicht“. Dazu kommt eine Fülle pseudoaristotelischer Schriften, die viel gelesen wurden, und die durch ihre Existenz schon beweisen, daß eine Schrift, sobald sie nur dem Aristoteles zugeschrieben wurde, auf Popularität rechnen durfte.

Maimonides hat hier also nur an eine längst vorhandene

entspricht. Blau leitet aus dieser methodischen Entsprechung eine gewisse Abhängigkeit des Maimonides von der christlichen Scholastik ab (Das Gesetzbuch des Maimonides historisch betrachtet, in: Moses ben Maimon II, S. 339 f.).

1) Auch der hebräische Titel stammt nicht vom Übersetzer, sondern von Maimonides selbst; Belege hierfür s. bei J. Münz, Moses ben Maimon, S. 176, Anm. 1.

2) Vgl. hierzu S. Horowitz, Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters, Breslau 1911.

Tradition angeknüpft¹⁾. Das liegt ganz in der Richtung seiner Wirksamkeit überhaupt. Seine Bedeutung beruht nicht auf der Originalität seiner Konzeptionen, sondern auf der Geschlossenheit seiner Synthese. Das Ziel seiner Arbeit ist nicht, die Halacha vor dem Forum der aristotelischen Philosophie zu rechtfertigen, wie etwa die Scholastik zuweilen die christliche Lehre dem Aristotelismus einzugliedern, anzugleichen versuchte, indem sie den Aristotelismus zum Maßstab setzte. Sein Ziel ist aber ebensowenig, den im Judentum nun einmal vorhandenen Grundstock aristotelischer Lehre der Halacha ein- und unterzuordnen, um den Aristotelismus so unschädlich zu machen. Sein Ziel ist vielmehr die Vereinigung der beiden Denkrichtungen zu einem lebendigen Ganzen. Es handelt sich um eine wirkliche Synthese, um eine schöpferische Verschmelzung, so daß es nicht möglich ist, von Fall zu Fall eine Quellenscheidung²⁾ des maimonideischen Gedankengutes vorzunehmen und den Ursprung seiner Gedanken auf die verschiedenen philosophischen Richtungen und auf die verschiedenen Quellen der Tradition zu verteilen, ein Versuch, den Julius Guttman (vgl. Die Philosophie des Judentums, besonders S. 185) gelegentlich vornimmt. Inwiefern die Synthese gelungen ist, wird sich aus einer Betrachtung der mai-

1) Außer Aristoteles ist die Gesamtheit der griechischen Philosophie, also sowohl ihre klassische als ihre hellenistische Ausprägung, den jüdischen und arabischen Philosophen des Mittelalters bekannt gewesen. Es fällt darum auf, daß Jacob Guttman in seinem Artikel „Der Einfluß der maimonideischen Philosophie auf das christliche Abendland“, in: Moses ben Maimon I, Leipzig 1908, S. 211, von der Behauptung ausgeht, daß so weit verbreitete und oft übersetzte Schriften wie die des Pseudodionysius den Juden und Arabern nicht bekannt gewesen seien. Wenn der exakte Nachweis auch noch nicht erbracht worden ist, was bei dem Umfang und der Schwierigkeit des Materials auch nur mit allergrößter Mühe bewerkstelligt werden kann, so ist das Gegenteil doch noch ebensowenig erwiesen. Die Wahrscheinlichkeit spricht nicht zugunsten der These von Jacob Guttman.

2) Daß dies in allen Fällen, wo eine Kombination von Gedankengut aus verschiedenen Kulturkreisen vorliegt, nicht zugänglich ist, hat auch I. Heinemann in bezug auf Philo gesehen (I. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung I, Berlin 1929, S. 5 ff.), indem er nämlich darauf hinweist, daß sich erstens in ein und derselben Sache griechische und jüdische Elemente verbinden können (a. a. O., S. 11), und daß zweitens die Verbindung der beiden Elemente in manchen Fällen nicht auf Philo selbst zurückgehen muß, sondern Allgemeingut des hellenistischen Judentums war (a. a. O., S. 9).

monideischen Lehre nach ihren Einzelergebnissen und nach dem Charakter ihres gesamten Aufbaus ergeben.

Maimonides ist extremer Rationalist¹⁾. Den südfranzösi-
schen Gemeinden, die ihm die Frage nach dem Werte der
Astrologie vorlegten, antwortete er eindeutig dahin, daß es für
ihn nur drei Erkenntnisquellen gäbe: die Wahrnehmungen der
Sinne, die Schlüsse der Vernunft und das durch die Propheten

1) Auf Grund der prinzipiell rationalistischen Methode des Maimonides ist des öfteren, zuletzt von I. Elbogen in seinem Aufsatz „Moses ben Maimons Persönlichkeit“ in MGWJ. 1935, Heft 2, Maimonides-Festschrift, S. 75, behauptet worden, Maimonides sei „Aufklärer“. Soweit wir heute den Ausdruck „Aufklärung“ zu gebrauchen pflegen, bezeichnet er aber durchaus nicht das, was für Maimonides Ziel und Methode seines Werkes ist. Es handelt sich nicht darum, eine als lästig und unzeitgemäß empfundene und auch, objektiv betrachtet, vielleicht nicht mehr lebendige Tradition abzuschütteln, aufzulösen oder zu überwinden. Das Gegebene hat für Maimonides volle Gültigkeit. Was er ablehnt, ist übernommenes Gut, das sich für ihn, der, stets vom Zentralen ausgehend und alle einzelnen Phänomene des religiösen Lebens im Hinblick auf das Zentrale hin beurteilend, eine klare, sichere Scheidung zwischen Echt und Unecht vorzunehmen vermag, als nicht dem Wesen des Judentums entsprechend erweist. Der Rationalismus des Maimonides bedeutet eine begriffliche Durchdringung des Traditionsgutes mit dem Ziele und dem Erfolge, dieses lebendig, greifbar und wirksam zu machen. Er führt, wie jeder tendenzlose Rationalismus, zu einer sauberen Scheidung der Begriffe und damit zur Ausscheidung des Heterogenen, im Gegensatz zur Mystik, die alles aufnimmt und aufnehmen darf, weil für sie das Übernommene doch nur Mittel zu dem Zwecke bleibt, ihre Gedanken, ihr eigenstes Anliegen zum Ausdruck zu bringen, und weil sie deshalb dem Übernommenen stets ihren Stempel aufdrückt. In ähnlicher Weise wie Elbogen a. a. O. geht auch J. Bergmann in MGWJ. 1935, Heft 2, S. 89 ff. = **מואונים**, Band III, Heft 4/5, S. 527 ff., in seinem Aufsatz „Maimonides als Erzieher“ davon aus, daß das Anliegen des Maimonides eine „Aufklärung des Volkes“ gewesen sei. Damit ist aber weder der Kampf des Maimonides um die Vergeistigung des Gottesbegriffes, noch sein Kampf gegen den Aberglauben, noch eine gewisse oft betonte Toleranz in seiner Haltung gegen Andersgesinnte und Abtrünnige, was Bergmann als Beispiele anführt, von ihren prinzipiellen Ausgangspunkten her erklärt. Für Maimonides mußte unter allen Umständen das religiöse Anliegen primär sein, alle anderen Tendenzen, auch pädagogische, sind demgegenüber nur als Folgeerscheinungen zu betrachten. Allen diesen Bestrebungen, Maimonides als Aufklärer darzustellen, liegt eine im Kern richtige Auffassung zugrunde, die von Hermann Cohen, Charakteristik der Ethik Maimunis in: Moses ben Maimon I, S. 130, tiefer erfaßt worden ist: der große Wert, den Maimonides auf eine Erkenntnis legt, die allein wahre Sittlichkeit garantiert und auf ihrer höchsten Stufe mit Sittlichkeit identisch ist, muß, konsequent durchgeführt, in der Tat zu einer Freiheit und Weite des Geistes führen, die auch ihre sozialen und weltbürgerlichen Seiten entwickeln müssen.

verbürgte Zeugnis¹⁾. In dieser Antwort schon erkennt man die Art dieses Rationalismus: seine Gegenstandsgebundenheit einerseits und seine Bindung an die Tradition andererseits. Maimonides verfällt weder dem reinen Psychologismus, noch dem Zweifel an den Wahrheiten der religiösen Tradition. Er erkennt also sowohl das objektive Vorhandensein der Welt an, das ja für ihn erstens von seiten der aristotelischen Lehre und zweitens von seiten der jüdischen Schöpfungstradition von vornherein festgelegt war, als auch die Gültigkeit der Offenbarung. Er unterwirft beides zwar nicht der sichtenden Kritik der Erkenntnis, wohl aber identifiziert er, von der Prämisse ausgehend, daß göttliches Werk und menschliche Vernunft eng miteinander verknüpft sein müssen, Glauben und Erkenntnis in der Weise, als für ihn das Geglaubte Aufgabe der Erkenntnis sein muß. Glauben ist eine Vorstufe des Erkennens: das noch nicht Erkannte ist Gegenstand des Glaubens. Vollendeter Glaube ist also mit Erkenntnis identisch. Nur als Weg zur Erkenntnis ist der Glaube wirklich Glaube und nicht nur dumpfes Fürwahrhalten. Wo die Lehren der Tōrā der Erfassung durch vernunftregierte Erkenntnis Widerstand entgegensetzen, wendet Maimonides die Methode einer vergeistigten Allegorese an²⁾. Diese Methode, die zu den typischen Hilfsmitteln mystischen Denkens gehört, ist hier rationalistisch begründet. Die Begriffe der Bibel werden auf eine andere Ebene übertragen: die Sinneswahrnehmungen des Sehens, Hörens, Kommens, Gehens, Stehens usw. werden als logische Funktionen, als Perzipieren mit Hilfe der Vernunft begriffen.

1) Der Text des Antwortbriefes wurde zuletzt von Alexander Marx in *Hebrew Union College Annual*, vol. III (1926), S. 349 ff., in dem Artikel „The Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology“ ediert.

2) Darauf, daß die Grundsätze der philosophischen Deduktion für Maimonides dann ausschlaggebend sind, wenn ihnen ein biblischer Text in wörtlicher Exegese widerspricht, weist Bacher, *Die Biblexegese Moses Maimunis*, Budapest 1896, hin. Es muß aber tatsächlich eine solche Notwendigkeit vorliegen, andernfalls hält sich Maimonides an den einfachen Wortsinn, wozu Eppenstein, *Beiträge zur Pentateuchexegese Maimunis*, in: *Moses ben Maimon I*, S. 411 ff. So erklärt Maimonides das Auftreten von Engeln unter Umständen als eine bildliche Ausdrucksweise, um das Wirken von Kräften in direkter Abhängigkeit von Gott darzustellen. Hierin ist ihm die scholastische Philosophie, die in diesem Falle unter mystischem Einfluß steht, nicht gefolgt, sondern sie hat ihn ausdrücklich abgelehnt.

Alle sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen der göttlichen Person werden als Bilder erfaßt: das „Kommen“ Gottes ist identisch mit einem „in Aktion Treten“. Die in der Bibel Gott zugeschriebenen Eigenschaften sind nur unzulängliche Analogien, Übertragungen von Eigenschaften des Unvollkommenen auf das Vollkommene. Gott als der Vollkommene wird in der Bibel zwar gespürt, doch wird dies sein Wesen nur annäherungsweise zum Ausdrucke gebracht, da die menschlichen Möglichkeiten zu einer wirklich adäquaten Darstellungsweise nicht ausreichen. Wenn die Bibel selbst auch gelegentlich von göttlichen Affekten, besonders vom göttlichen Zorn, spricht, so schreibt sie nach Maimonides damit Gott durchaus nicht etwa Affekte zu, denn sie erwähnt den göttlichen Zorn immer nur dann, wenn dieser Zorn durch Götzendienst hervorgerufen wird. Auch an denjenigen Stellen, wo der Götzendienst des vom Zorne Gottes getroffenen Menschen nicht ohne weiteres zutage tritt, liegt nach Maimonides dennoch ein innerer Abfall von Gott, also nur eine vergeistigtere und damit latentere Form des Götzendienstes vor, ein Problem, mit dem sich die Kommentatoren z. St. eingehend auseinandersetzen. Wenn nun die Bibel in solchen Fällen Gott Affekte zuschreibt, so steigt sie damit nach der Ansicht des Maimonides auf das Niveau des abgefallenen Menschen herab: der Mensch erfährt von seinem Gotte eine Behandlung, die nicht dem Verhalten des ewigen, transzendenten, affektlosen Gottes der Wirklichkeit entspricht, sondern dem Verhalten, das der Mensch bei dem Scheinbilde, wie er es an die Stelle Gottes gesetzt hat, voraussetzen muß. In dieser Beziehung zwischen Götzendienst und göttlichem Affekt, wie sie die Bibel darstellt, sieht Maimonides nur das Spiegelbild der tatsächlichen Beziehung: Gott als affektbehaftet darzustellen, ist Götzendienst, ja schlimmer als dieser. Mit einem überraschenden Verständnis für die psychischen Voraussetzungen heidnischer Kultübung weist Maimonides darauf hin, daß der Götzendiener seinen Fetisch gar nicht mit dem anzubetenden Gotte identifiziert, sondern in ihm nur den Gott symbolhaft realisiert sieht, während jeder, der Gott Affekte zuschreibt, notwendigerweise Gott selbst zum Götzen degradiert (Mōrē Nēbūkīm I, Kap. 36).

Das Wesen der maimonideischen Lehre wird — um einen modernen Terminus zu gebrauchen — durch den Begriff der

dialektischen Spannung gekennzeichnet, durch dasselbe Prinzip, das die Scholastik des 13. Jahrhunderts nicht eben glücklich unter dem Begriff der „doppelten Wahrheit“ zu erfassen suchte. Wenn Julius Guttmann (Die religiösen Motive in der Philosophie des Maimonides. Entwicklungsstufen der jüdischen Religion, Gießen 1927, S. 61—90) darauf hinweist, daß Maimonides den Boden der jüdischen Lehre nicht verlasse und daß für ihn die Grundprinzipien der jüdischen Lehre, nicht aber der Aristotelismus, im Entscheidenden maßgebend seien, so muß dies dahin ergänzt werden, daß hier kein durch innere Ehrfurcht oder äußere Scheu diktiertes *sacrificium intellectus* vorliegt, daß hier vielmehr etwas von zwei Seiten her betrachtet wird, was unter einheitlichem Aspekt zu erfassen über die Fähigkeiten menschlicher Erkenntnis überhaupt hinausgeht, daß also hier eine Entscheidung zwischen den beiden Betrachtungsweisen einen Verzicht auf die allseitige Erfassung des Phänomens, eine Einseitigkeit, bedeutet hätte. Dieser Dualismus ist kein Auseinanderklaffen des Systems, sondern Synthese, Zusammenschau des scheinbar Heterogenen¹⁾.

Die Eigenart maimonideischen Denkens offenbart sich am klarsten an dem Zentralbegriff seines Systems, am Gottesbegriff, der für die Erfassung aller anderen Begriffe von ausschlaggebender Bedeutung sein muß.

Die reine aristotelische Lehre setzt als letzte Seinsursache ein unpersönliches „Eines“. Dieses Eine ist zwar seinem Wesen nach, eben weil es Eines ist, positiv nicht bestimmbar, sondern kann nur negativ abgrenzend umrissen werden, trotzdem ist es aber durchaus weltimmanent. Es ist nichts außerhalb der Welt Stehendes von prinzipiell anderer Art. Seine Beziehungen zu den im mechanischen Kausalnexus stehenden Zusammenhängen des Weltgeschehens ist die einer ebenfalls mechanischen Ursache. Zu dieser Auffassung einer letzten Seinsursache steht der persönliche Gottesbegriff der Bibel in einem doppelten Gegensatz: einem metaphysisch seinsmäßigen

1) Wenn Hermann Cohen (Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 92) behauptet, daß Maimonides keine doppelte Wahrheit kenne, daß bei ihm deshalb alles, was für die Religion gilt, auch für die Ethik gelten müsse, so entspricht zwar die hier behauptete Einheit von Religion und Ethik bei Maimonides den Tatsachen, eine „doppelte Wahrheit“ dagegen läßt sich bei Maimonides zwar nicht in diesem Punkte, wohl aber in bezug auf den Dualismus von Tradition und Aristotelismus sehr wohl beobachten.

und einem ethisch wertmäßigen¹⁾. Den ersteren widerlegt Maimonides durchaus auf der Ebene der Philosophie, indem er nämlich die logische Unvollziehbarkeit des aristotelischen mechanischen Ursachebegriffes darlegt. Das letzte Sein ist mehr als weltimmanente Potentialität. Es ist transzendente Urkraft. Es ist als solche Weltursprung, also nicht nur Weltursache²⁾. Damit ist die seinsmäßige Seite eines persönlichen Welterschöpfers dadurch charakterisiert, daß diese jeder materiellen Bindung entzogen und als transzendent gesetzt wird. Die mit einer solchen Trennung des Schöpfers vom Geschaffenen verbundene Entgottung der Welt hebt Maimonides dadurch wieder auf, daß er durch die aus der Tradition herübergenommene Größe der Tōrā eine Beziehung zwischen Gott und Welt herstellt (s. unten S. 42). Mit dem Setzen eines transzendenten Weltursprungs wird aber die durch die Annahme einer weltimmanenten letzten Ursache von vornherein bejahte Frage nach der Notwendigkeit der Schöpfung wieder akut. Maimonides grenzt sich hier bewußt sowohl gegen eine Auffassung der Schöpfung als reinen Willkürakt, als auch gegen eine Beschränkung der göttlichen Allmacht dadurch ab, daß er die Welterschöpfung als permanente notwendige Emanation aus Gott ansieht, also als einen mit dem Wesen Gottes identischen Vorgang³⁾. Diese Emanation garantiert sowohl die Realität des

1) Auf die Ethisierung des Gottesbegriffes bei Maimonides legt Hermann Cohen in seinem Artikel: Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 63 ff den entscheidenden Nachdruck. Durch die Ethisierung ist der Aristotelismus im Judentum ein für allemal überwunden worden. Darüber hinaus betrachtet H. Cohen, für den der ethische Gehalt einer Religion überhaupt Gradmesser für ihren Wert darstellt, die Ethisierung des Gottesbegriffes als den Kernpunkt der maimonideischen Philosophie. H. Cohen hat erkannt und mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, daß nur von hier aus der Pantheismus überwunden werden kann, denn die Ethik allein vermag die Frage nach dem Wozu der Welt zu beantworten, die Frage, bei der die pantheistischen Tendenzen immer wieder einsetzen; vgl. H. Cohen a. a. O., S. 73 und 76.

2) Diesen wesentlichen Gegensatz zwischen dem Aristotelismus und jeder religiös bestimmten Philosophie finden wir auch in derselben Form aufgestellt bei Albertus Magnus (Physik VIII, Tr. 1, Kap. 13, S. 330), der sich hier, wie in diesem Kommentar oft, direkt an Maimonides anschließen dürfte (vgl. Jacob Guttman, Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, in: Moses ben Maimon I, S. 162 ff.).

3) Hier wird deutlich, daß eine solche Auffassung, eindeutig und einseitig durchgeführt, zu pantheistischen Theorien führen muß, eine Konsequenz, die Maimonides aber nirgends zieht.

Geschaffenen einerseits, als auch den nur in Gott fundierten Charakter dieser Realität andererseits. Die Emanation bedeutet zugleich das ordnende, also erhaltende Prinzip der Welt. Der durchaus reale Charakter des Emanierten bedeutet einen radikalen Unterschied gegenüber dem Emanationsbegriff der Mystik, die in dem Emanierten nur den Widerschein des göttlichen Feuers sieht. Diese Loslösung des letzten Weltursprungs aus der Immanenz bedeutet aber nicht einen Verzicht auf den aristotelischen Gedanken der mechanischen Zweckzusammenhänge innerhalb der Welt. Diese werden vielmehr ohne Einschränkung beibehalten. (Die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten in der Erklärung der Möglichkeit des Wunders s. u. S. 28 f.) Während Aristoteles den Menschen an das Ende der Reihe notwendiger Zweckzusammenhänge stellt, so daß dieser durch rückwärts schließende Denkvorgänge an die letzte Ursache des Seins herankommt, bedeutet für Maimonides der Mensch vielmehr ein Bindeglied zwischen der Welt der mechanischen Zweckzusammenhänge und der höheren Welt des Geistes. Das bindende Glied ist die Denktätigkeit des Menschen, denn diese ist identisch mit der Aufnahme intellektuell faßbarer Wirkungen jener geistigen Wesenheiten. Dieser Gedanke bedeutet eine Aufnahme des neuplatonischen Gedankens von der Erhebung der Seele des Menschen zum Göttlichen. Es wird also, dem transzendenten Charakter des maimonideischen Gottesbegriffes entsprechend, ein Erfolg der Denktätigkeit verheißen, der über die Immanenz hinausführt, während für Aristoteles die Erfüllung des Menschseins, also die Seligkeit, bereits im Denken selbst liegt. Die höhere Welt des Geistes realisiert sich in einer besonderen Weise in der Gestalt der Engel, die Maimonides sowohl in der Tōrā personifiziert vorfindet, als auch in die Systeme der Philosophen eingeordnet weiß. Er betrachtet sie zwar als geschaffen (נִבְרָאִים), aber doch als körperlos, sie entsprechen also den getrennten Intelligenzen des Aristoteles. Es fällt auf, daß Maimonides die Frage der Existenz der Engel nicht diskutiert, sondern sich nur mit den exegetischen Problemen der anthropomorphen Aussagen über Engel in der Bibel (Mōrē Nōbūkīm I, Kap. 49) und der Gruppierung der verschiedenen Namen für die Engelwesen (הלכות יסודי התורה II, 3) auseinandersetzt. Die periphere Behandlung der Engel bei Maimonides dürfte darin ihren Grund haben, daß zwischen Tradition und

Philosophie hier keine Spannungen bestehen. Es liegt ihm aber daran, einerseits die Unkörperlichkeit der Engel, andererseits ihr Geschaffensein zu betonen, woraus deutlich wird, daß ihm alles darauf ankommt, die selbständige Realität des Geistigen festzustellen, ohne daß dabei eine Identifikation des Geistigen mit dem Transzendenten eintritt, er vermeidet also jede Tendenz zu einem auch noch so spiritualistischen Pantheismus (Mōrē Nēbūkīm II, Kap. 2. 6. 7. 11). Die Frage nach dem Wozu alles Seins, die die Philosophie zwar mit Notwendigkeit stellen muß, auf die sie aber keine Antwort finden kann, die nicht wieder neue Fragen aufwürfe, also das Problem nur verschöbe, konnte Maimonides von einer Basis aus beantworten, die ihm die jüdische Tradition von vornherein darbot. Die Antwort findet sich nämlich in der Ethisierung des Gottesbegriffes. Da aber Maimonides im Anschluß an den neuplatonisch korrigierten Aristotelismus an dem formalen, nur negativ unreibbaren Charakter des letzten Seins festhält (Mōrē Nēbūkīm I, Kap. 50, ed. Munk Bl. 56 b f.; Kap. 51 f., ed. Munk Bl. 60; Kap. 53, ed. Munk Bl. 62 b ff.; Kap. 58, ed. Munk Bl. 70 a ff.; הלכות יסודי התורה I, 7. 8. 11), so bedient er sich, um diese Ethisierung in sein System einbauen zu können, des Kunstgriffes, die Ethisierung auf die Wirkungen Gottes einzuschränken¹⁾, während er für das Wesen Gottes an der Einheit Gottes, die das Vorhandensein von Eigenschaften im menschlichen Sinne ausschließt, festhält²⁾. Die moderne Erklärung des

1) Wenn Hermann Cohen (Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 84) behauptet, daß der Gott, der sich in der Metaphysik unterbringen ließe, damit durchaus nicht aus der Ethik ausgeschlossen werden könne, so muß dagegen darauf hingewiesen werden, daß die Ethisierung des metaphysisch fundierten Gottesbegriffes im System des Maimonides durchaus kein selbstverständlicher Vorgang ist, sondern daß Maimonides alle Schärfe seiner Logik aufbringen mußte, um die beiden heterogenen Seiten im Gottesbegriff, die metaphysische und die ethische, in Einklang zu bringen.

2) Der Voraussetzung, daß es einen Abstrich an der Einheit Gottes bedeute, wenn ihm positive Eigenschaften zugeschrieben werden, ist der Zweifler Ḥasdai Crescas in scharfsinniger Weise entgegengetreten, indem er nachweist, daß auch solchen Eigenschaften wie dem Nichtsein oder der Ohnmacht existenzielle Bedeutung zukommt, so daß also mit der Negierung des Nichtwissens usw. noch nicht die entsprechende positive Eigenschaft gesetzt ist. Daraus folgt für Ḥasdai Crescas aber nicht, daß man über Gottes Eigenschaften überhaupt keine Aussagen machen könne, denn es bedeutet für ihn keinen Abstrich an der Einheit Gottes, wenn man ihm positive Eigenschaften zuschreibt, weil die Eigenschaften nicht ein ablösbarer Teil des We-

Maimonides legt den größten Nachdruck auf die Tatsache, daß Maimonides Gott positive Seinsattribute abspricht. Es wird hierbei aber nicht mit der der Stellung des Maimonides entsprechenden Schärfe betont, daß für Maimonides Gott überhaupt keine, auch keine negativen, Seinsattribute zukommen. Der von Hermann Cohen (a. a. O., S. 98; vgl. auch Jacob Guttman, *Der Einfluß der maimonideischen Philosophie auf das christliche Abendland*, S. 183 f.) auf das Verfahren des Maimonides angewandte Begriff der „Negation der Privation“ trifft noch nicht den Kern der Sache, obwohl er auf sie abzielt. Es handelt sich bei Maimonides um die Nichtanwendbarkeit immanenter Kategorien und damit auch ihrer entsprechenden negativen Gegenkategorien auf den Gottesbegriff überhaupt. Entscheidend aber ist das Ziel, das mit dieser Feststellung erreicht werden soll: Maimonides hat nicht nur das philosophisch-methodische Anliegen, durch Vermeidung positiver Aussagen über göttliche Attribute die Einheit Gottes zu wahren, sondern er hat das religiöse Anliegen, die Transzendenz Gottes zu behaupten, indem er den Gottesbegriff überhaupt aus dem Anwendungsbereich unserer doch weltimmanenten Kategorien ausschließt. Es muß also mit aller Schärfe betont werden, daß die Ethisierung der Wirkungen Gottes nicht eine Ethisierung des göttlichen Wesens an sich bedeutet (vgl. dagegen Hermann Cohen a. a. O., S. 98). Die Ethisierung bezieht sich eben nur auf die Auswirkungen Gottes in der Immanenz.

Dadurch, daß Gottes Wirken auf die Welt, also die Schöpfung und Erhaltung der Welt, ein eminent ethisches ist, ist

sens sind, sondern eine Mehrheit von Bestimmungen desselben Wesens (vgl. J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, München 1933, S. 245 f.). — Hermann Cohen faßt alle Aussagen über die ethischen Wirkungen Gottes als Aussagen über positive Attribute auf. Er scheidet aber diese „Attribute der Handlung“ von den „Attributen des Seins“. Cohen faßt also, in einem gewissen Gegensatz zu Maimonides, die Aussagbarkeit der Wirkungen als einen Abstrich an der Nichtaussagbarkeit positiver Attribute Gottes auf. Dies ist nicht nur eine terminologische Differenz, sondern Cohen sieht in der Annahme einer Aussagbarkeit positiver Attribute eine stärkere Anlehnung des Maimonides an die jüdische Tradition gegenüber dem Aristotelismus (Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 89). In der Tat bedeutet der Ersatz der Attributenlehre durch eine Lehre von den Wirkungen einen Fortschritt gegenüber den Vorgängern des Maimonides, die an Stelle der positiven Attribute nur negative gesetzt wissen wollten, wozu D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters*, Gotha 1877, S. 481 ff.

zugleich der Schöpfungszweck realisiert, indem nämlich die Welt ihrem Endzweck, der ethischen Vervollkommnung, die mit der größtmöglichen Annäherung der Welt an Gott identisch ist, entgegengeführt wird. Da aber andererseits dem Menschen eine Mitarbeit an der Realisierung dieses Schöpfungszweckes möglich und geboten ist, so kommt dem Menschen innerhalb der Schöpfung eine besondere Beziehung zum *τέλος* der Welt zu. Sofern er Geistwesen ist, realisiert er tatsächlich zu einem Teile den Weltzweck. Die Welt ist zwar auf Gott hin geschaffen, nicht um des Menschen willen. Da aber der Mensch, und in dieser Art überhaupt nur der Mensch, an der Realisierung des Schöpfungszweckes teilhat, so hat er in der Tat eine eigenartige Bedeutung in der Welt. Maimonides verkennt dabei nicht, daß der Mensch nur in dieser Hinsicht am *τέλος* der Welt teilhat, daß er aber als Naturwesen den Gesetzen der Immanenz unterworfen ist. Innerhalb der Immanenz kennt Maimonides — im Gegensatz zu Aristoteles — nicht die Skala der sowohl normativ als utilitaristisch aufeinander zweckbezogenen Größen, in die auch der Mensch einbezogen ist. Denn nach Maimonides ist jedes Einzelwesen in der Welt auf Gott bezogen, der der alleinige Weltzweck ist¹).

An dem zentralsten Begriffe, dem Gottesbegriffe, erweist sich deutlich die Stellung des Maimonides zur jüdischen Tradition. Nicht um diese irgendwie zu retten, nimmt er die charakteristische Umbiegung des metaphysischen Gottesbegriffes ins Ethische vor, sondern unter dem Zwang einer sich auf der Ebene rein philosophischer Betrachtungsweise ergebenden Unzulänglichkeit der Gedankenführung²). Die philosophisch

1) Das Prinzip des *τέλος* bei Maimonides hat Z. Diesendruck, Die Teleologie bei Maimonides, in Hebrew Union College Annual, vol. V, 1928, S. 415—534, im Anschluß an scheinbar widersprechende und von der Kritik des öfteren beanstandete Einzelstellen in *Mōrē Nebūkīm* dargelegt. Diesendruck löst den Widerspruch dadurch auf, daß er die betreffenden Stellen aus ihrem Zusammenhang zu verstehen sucht. Er hat aber dieses Verfahren nicht bis zu dem Punkte vertieft, daß er die Methode einer Kritik an Einzelstellen überhaupt als unzulänglich erwiesen hätte. Auch Diesendruck selbst geht im Grunde doch wieder von Einzelstellen aus. (In *תרביץ*, Band 1, Heft 4 (1930), S. 106 ff. hat Diesendruck u. d. T. *התכלית והתוארים בהוראת הרמב"ם* die Ergebnisse der oben genannten Untersuchung zusammengefaßt und zur Attributenlehre in Beziehung gesetzt.)

2) Die nicht aus dem Gehorsam gegenüber der Tradition, sondern aus der inneren Notwendigkeit metaphysischer Konsequenz resultierende Tatsache,

begründete Betrachtung der Welt erfährt also eine notwendige Ergänzung und Vollendung, während an der Tradition ein gewisser Abstrich vorgenommen wird, der durch die Konsequenz der logischen Folgerungen bedingt ist, der aber durch die Verwendung des Tōrā-Begriffes (s. unten S. 42f.) wieder ausgeglichen wird.

Da die Schöpfung der Welt nach Maimonides eine permanente notwendige Emanation aus Gott darstellt, so ist das Problem der Schöpfung unabhängig vom Problem der Zeit, d. h. also der von den Mutakallimun in den Mittelpunkt ihres Systems gestellte und auch, wie Sa'adjā bezeugt, vom Judentum akzeptierte Gottesbeweis aus der Prämisse, daß die Welt einen Anfang habe und deshalb einen Welterschöpfer voraussetze, hat in diesem Gedankengang überhaupt keinen Platz und wird außerdem von Maimonides noch ausdrücklich abgelehnt (Mōrē Nēbūkīm I, Kap.

daß der konsequente Monotheismus auf eine Ethisierung des Gottesbegriffes ausgehen muß, hat vor allem Hermann Cohen in aller Schärfe vertreten (Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 73). Es erhebt sich die Frage, ob eine transzendent hergeleitete Ethik überhaupt noch Ethik ist, d. h. ob nicht eine weltimmanente Fundierung und eine Auswirkung innerhalb der Immanenz zu den wesensbestimmenden Charakteristika der Ethik gehören. Für Maimonides ist die Antwort auf diese Frage darin gegeben, daß er eine Konkurrenz zwischen göttlichem Willen, also in diesem Falle dem von ihm ausgehenden Sittengesetz, und dem menschlichen Willen für unmöglich erklärt, da der Wille Gottes etwas wesenhaft anderes als der Wille des Menschen sei (s. unten S. 32). Während also Maimonides die Frage der menschlichen Willensfreiheit offen läßt, wird für Hermann Cohen die Diskrepanz zwischen dem göttlichen Ursprung des Sittengesetzes und der Freiheit der menschlichen Vernunft, für die er in extremer Weise eintritt, unüberbrückbar. Er hilft sich hier durch eine typisch mystische Gedankenführung, indem er nämlich die Vernunft insofern an der Urheberschaft am Sittengesetz teilhaben läßt, als diese Vernunft doch etwas Göttliches an sich hat. H. Cohen macht diese Konzession bewußt, indem er zugibt, daß sich hier ein Stück Pantheismus im Monotheismus auswirkt. Er glaubt sich dabei auch auf Maimonides berufen zu können. In der maimonideischen Theorie des Prophetismus glaubt er nämlich den Beweis dafür zu sehen, daß auch Maimonides an der Einheit der Vernunft zwischen Gott und Mensch keinen Anstoß nehme. Dies widerspricht aber durchaus der von Maimonides prinzipiell vertretenen Ansicht, daß die göttlichen Eigenschaften etwas wesenhaft anderes als die entsprechenden menschlichen Eigenschaften seien (s. unten S. 32). Was die Theorie des Prophetismus anlangt, so beruht die vollkommene Gottesschau des Propheten durchaus nicht auf einer ihm von vornherein gegebenen mit der göttlichen identischen Vernunft, sie ist vielmehr Ergebnis eines Gnadengeschenktes Gottes, das niemand von sich aus erlangen kann (s. unten S. 36).

71, ed. Munk Bl. 97 b¹). In der Auseinandersetzung mit der populären Auffassung von der Zeit und mit dem philosophischen Begriffe der Zeit kommt Maimonides zur Konstruktion einer präexistenten Zeit, deren Existenz in dem Willen Gottes zur Schöpfung eingeschlossen ist und der, weil dieser Wille eben ein göttlicher ist, für den Absicht und Ausführung identisch sein müssen, bereits Realität zukommt. Diese Realität aber ist durch menschliche Begriffe nicht mehr erfaßbar, kann also in keiner Weise als Prämisse für einen Beweis der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Schöpfung gelten (Mōrē N^ohūkīm II, Kap. 13, ed. Munk Bl. 27 a ff.).

Das Problem, das für Maimonides zentral ist, ist die Frage, ob Gott der souveräne Herr der Welt, oder ob er und wie weit er an die Ordnungen der Welt gebunden sei²).

1) J. Guttmann a. a. O., S. 244, definiert die Ansicht des Maimonides im Gegensatz zu Hasdai Crescas dahin, daß Maimonides es ablehne, „eine ewige Welt als Werk des göttlichen Willens zu betrachten“. Eine solche Auffassung ist für Maimonides nicht denkbar, da er doch eben den Schöpfungsbeweis der Mutakallimun aus dem zeitlichen Anfang der Welt ablehnt. Doch hat hier Maimonides in der Tat den Gedanken nicht nach seiner positiven Seite hin ausgebaut. Erst Gersonides hat — eben im Gegensatz zu Maimonides — eindeutig zum Ausdruck gebracht, daß Zeit nur eine weltimmanente Kategorie ist.

2) Für Hasdai Crescas ist die Frage, ob Gott an die Ordnungen der Welt gebunden sei, identisch mit der Frage, ob Gott an seine eigenen Ordnungen gebunden sei, denn die Ordnungen der Welt sind doch eben mit den Ordnungen Gottes identisch. Die äußerst geschickte Deduktion wahrt einerseits die Einheitlichkeit Gottes und schließt andererseits jeden Willkürakt aus. Die Kritik des Hasdai Crescas konnte deshalb so scharfsinnig und treffsicher sein, weil sie auf einer eingehenden Kenntnis und einem sicheren Verständnis des gesamten maimonideischen Systems beruht und deshalb imstande ist, die Schwächen des Systems, die oft darin bestehen, daß um des Ganzen willen ein Einzelproblem nicht konsequent zu Ende geführt wird, wenn es für das Ganze als irrelevant erscheint, klar herauszustellen und ergänzend zu kritisieren. Hier ergänzt der scharfe Analytiker, für den die Konsequenz der einzelnen Gedankenführung ausschlaggebend ist, den Synthetiker, bei dem die Geschlossenheit des Systems den dominierenden Leitsatz der Deduktionen bedeutet. Dagegen beruht der Vorwurf, den Hasdai Crescas dem Maimonides macht, daß nämlich die Lehre des Aristoteles bei Maimonides zum Schaden der Tradition restlos rezipiert worden sei, auf einer Verkennung des Zieles und der Methode der maimonideischen Lehre. Maimonides schließt sich nur solange an Aristoteles an, wie Zentralfragen der jüdischen Religion nicht zur Diskussion stehen. In den letzten entscheidenden Punkten wird die jüdische Lehre nicht angetastet, sie kann nicht angetastet werden, da die Rolle der Philosophie im System des Maimonides eine methodische ist. Die Philosophie wird auf die Tradition angewandt, aber die Tradition bleibt Gegenstand der Philosophie (s. unten S. 44).

Gott als der souveräne Herr der Welt ist für das Judentum eine *conditio sine qua non*, eine letzte Gegebenheit, deren Charakter als solche dadurch, daß man sie beweisen wollte, nicht erhärtet, sondern vielmehr aufgehoben werden würde. Trotzdem setzt Maimonides diesen Gedanken nicht in der Form als Axiom, daß er die Auffassung des Aristoteles überhaupt ignorierte. Er weist vielmehr nach, daß die Beweisführung des Aristoteles schon innerhalb einer rein logisch-philosophischen Gedankenführung unhaltbar ist, da die von Aristoteles angewandten Argumente nur im Rahmen der Immanenz Gültigkeit haben, aber nicht auf Gott anwendbar sind. Maimonides trennt also die „inneren Weltzusammenhänge“ scharf von dem Verhältnis der Welt zu Gott. Da die von der weltimmanenten Philosophie des Aristoteles aus an dieser Stelle versuchte Lösung des Problems eine *contradictio in adjecto* bedeutet in dem Sinne, daß die Gesetzmäßigkeit der Immanenz auf die Transzendenz übertragen wird, so behauptet sich hier die jüdische traditionelle Auffassung von Gott als dem souveränen Herrn der Welt. Während Aristoteles davon ausgeht, daß die Geschlossenheit des Systems, die Einheitlichkeit des Aspektes infolge ihrer Denknötwendigkeit allein eine wirkliche, bis zum letzten durchgeführte Erfassung des Weltganzen garantieren, gibt Maimonides diese von der Logik geforderte Einheitlichkeit des Aspektes auf, um durch eine Betrachtung der Welt von zwei verschiedenen Aspekten aus ein plastisches Bild zu gewinnen, dem zwar die geniale Eindeutigkeit des aristotelischen Diagramms fehlt, das aber den Forderungen einer lebendigen und gelebten Beziehung zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Gott und Mensch, entspricht. Hier liegt jedoch nicht etwa der Fall vor, wie es nach den Ausführungen von Julius Guttman in seinem Vortrage: *Die religiösen Motive in der Philosophie des Maimonides* (abgedruckt in: *Vorträge des Institutum Judaicum an der Univ. Berlin. Entwicklungsstufen der jüdischen Religion*, Gießen 1927) und zuletzt in: *Die Philosophie des Judentums*, München 1933, S. 191, den Anschein haben könnte, daß ein „religiöses Interesse“ dann den Ausschlag geben „darf“, wenn die Logik keine stringenten Beweise anzuführen vermag. Der Anspruch der Religion wird von Maimonides vielmehr als ungleich tiefer erfaßt. Es handelt sich nicht um ein „Interesse“ der Religion, sondern darum, daß den im Leben verwurzelten Forderungen der Religion dieselbe Evi-

denz zukommt wie den im Denken verankerten Forderungen der Logik¹⁾.

Wenn Gott außerhalb der Welt als deren willensmäßiger Urheber, nicht in ihr als ihre mechanische Ursache steht, so ergibt sich die Frage nach der Art seiner Urheberschaft in der Form, ob diese Urheberschaft eine einmalige generelle ist oder ob sie von Fall zu Fall individuell in Erscheinung tritt. Während Maimonides in bezug auf die Welt der Dinge, für die er die aristotelische Auffassung als durchaus adäquat empfindet, an dem generellen Vorsehungsbegriff festhält, den der Aristotelismus als notwendige Konsequenz fordert, wird durch die Sonderstellung des Menschen gegenüber der höheren Welt des Geistes eine andere, nicht mechanische, sondern persönliche Beziehung zwischen Mensch und Gott bedingt²⁾. Aus dieser persönlichen

1) Im Anschluß an Julius Guttmann hat Fritz Bamberger (Das System des Maimonides, eine Analyse des More Newuchim vom Gottesbegriff aus, Berlin 1935) dem Problem der Spannungen im System des Maimonides eine besondere Untersuchung gewidmet. Aus den klar herausgestellten Ergebnissen seiner Analyse zieht Bamberger Folgerungen, die das Problem nicht in seiner ganzen Tiefe erfassen. Heinemann in MGWJ. 1935, Maimonides-Festschrift, Heft 2, S. 198, weist darauf hin, daß, wenn Maimonides „auf halbem Wege stehen bleibt“, wie Bamberger ausführt, dies nicht darin begründet sein kann, daß Maimonides die Differenzen zwischen den verschiedenen Systemen und Denkweisen, die er verarbeitet und mit denen er sich auseinandersetzte, nicht zu einem einheitlichen System zu vereinigen vermochte, weil er sich zu dem einen Pol mehr hingezogen fühlte. Heinemann ist der Meinung, daß die Spannungen schon in den Denkweisen, an die sich Maimonides anschließt, sowohl in den hellenischen als auch in den jüdischen, vorhanden waren. Darüber hinaus soll im Verlaufe unserer Untersuchung dargelegt werden, daß die Spannungen nicht nur im übernommenen Material bereits gegeben waren, sondern daß sie vielmehr notwendig aus dem Charakter der behandelten Materie und der Eigenart menschlichen Denkens überhaupt resultieren. Auf die in unserer Untersuchung dargelegte Bindung des Maimonides an die jüdische Tradition, die als solche durchaus nicht auf einer Unzulänglichkeit des mittelalterlichen Denkens beruht, hat zuletzt Leo Strauß in: Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Berlin 1935, allerdings unter einer stark apologetisch beeinflussten Form der Problemstellung, hingewiesen.

2) Es ist in der Beschränkung des geistigen Moments in der Welt auf den Menschen und der Beschränkung des Vorsehungsbegriffes auf die rein geistigen Beziehungen zwischen Gott und Mensch begründet, daß Maimonides den Begriff der Vorsehung nur auf den Menschen, nicht aber auf die gesamte Schöpfung bezieht (Mōrē Nēbūkīm I, Kap. 48 Ende, ed. Munk Bl. 55a und III, Kap. 18 Anfang, ed. Munk Bl. 38a), wie dies z. B. Thomas von Aquino tut (Summa Theologiae I, qu. 22, art. 2).

Beziehung resultiert die Notwendigkeit, das Verhältnis Gottes zum Menschen unter dem Begriff der individuellen Vorsehung zu erfassen (Mōrē N^obūkīm III, Kap. 17, ed. Munk Bl. 34 b ff). Es ist auffällig, daß Maimonides den Vorsehungsbegriff wenig weiter durchführt. Daß dieser Verzicht keine Konzession an den Aristotelismus bedeutet, geht daraus hervor, daß ja der Aristotelismus von vornherein auf die Welt der Dinge eingeschränkt wird, so daß eine weitere Durchführung des individuellen Vorsehungsbegriffes keine Zusammenstöße mit den aristotelischen Grundsätzen zur Folge haben konnte, da diese schon in der prinzipiellen Grundlegung ausgeschaltet worden sind. Daß sich Maimonides hier so auffällig auf andeutungsweise Behandlung beschränkt, kann seinen Grund darum nur in dem Umstande finden, daß die Weiterführung des Gedankens dem Maimonides als für seine Zwecke belanglos erschien.

Die Stellung des Maimonides gegenüber der jüdischen Tradition manifestiert sich besonders klar an dem extremen Spezialfall der individuellen Vorsehung, an dem Wunder. Wie die Möglichkeit einer individuellen Vorsehung, so ist auch die des Wunders für Maimonides schon im persönlichen Charakter des Gottesbegriffes gegeben. Wenn die Welt nicht nur ein Ablauf kausaler Zweckzusammenhänge ist, sondern das Werk eines transzendenten Urhebers, der zugleich als souveräner Herr dieser Welt angesehen wird, so ist damit eine persönliche Beziehung zu diesem seinem Werk gegeben, die sich nicht darauf beschränken kann, den Ablauf der Zweckzusammenhänge einmal ins Leben gerufen zu haben und dann diesen sich selbst zu überlassen. Maimonides geht also nicht davon aus, daß er das Wunder irgendwie als möglich hinstellen muß, weil sein Vorhandensein durch die Tradition autoritär bejaht wird. Er übt vielmehr an den Wundern der Bibel eine strenge Auslese, indem er alles, was ihm als zu massiv erscheint, durch allegorische Exegese vergeistigt. Eine solche Methode, einmal eingeleitet, hätte auch, wenn es Maimonides darum zu tun gewesen wäre, jedes Vorhandensein eines Wunders in den kanonischen Schriften überhaupt negieren können, so daß also eine Notwendigkeit, dem Aristotelismus hier Konzessionen zu machen, gar nicht vorlag¹⁾. Wenn Maimonides also trotzdem an der Mög-

1) Das Prinzip, nach dem Maimonides die Wunder der Bibel teils allegorisierend auflöst, teils beibehält, wird von seinem Kritiker Alfakar angegriffen

lichkeit und dem Vorhandensein von Wundern festhielt, so tat er dies unter dem Zwange seines lebendigen Gottesbegriffes, nicht aber unter dem Zwange der Rechtgläubigkeit¹⁾. Obwohl das System des Maimonides den Ablauf mechanischer Kausalzusammenhänge auf das Gebiet der dinglichen Welt einschränkt, so ist für ihn doch die Welt als Ganzes nicht Produkt von Willkürakten, sondern der Ablauf alles Geschehens vollzieht sich in innerer Konsequenz. So ist auch das Wunder nicht als spontane Auswirkung göttlicher Willkür anzusehen, sondern im ursprünglichen Weltplan, also innerhalb der göttlichen praescientia, von Anfang an festgelegt. Dies wiederum bedeutet keine Konzession an den Aristotelismus, da hier nicht ein nachträgliches Einfügen des Wunders in den Ablauf der immanenten Zweckzusammenhänge vorliegt, sondern nur die Einheit Gottes, der seinem eigenen Willen nicht zuwiderhandeln kann, zur Geltung gebracht wird. Für Maimonides steht also die Frage im Vordergrund, wie sich das Problem des Wunders zur Frage der göttlichen Voraussicht verhält, nicht aber das Problem des Widerspruchs zwischen Kausalnexus und Wunder. Die Durchbrechung des Kausalnexus ist für Maimonides nicht das entscheidende Moment im Begriffe des Wunders, entscheidend ist vielmehr die direkte Beziehung des Wunders auf Gott, die das Wunder nur als einen Spezialfall der Vorsehung von besonders eindeutiger Ausprägung erscheinen läßt. Wenn also auch das Wunder eine Durchbrechung des Kausalnexus erfordern sollte,

Nach Alfakar darf das Prinzip, nach dem die Tōrā teilweise allegorisierend exegiert wird, nur aus der Tōrā selbst genommen werden. Nur wo, wie bei anthropomorphen Aussagen über Gott, die Tōrā selbst allegorisiert, ist die Allegorese zulässig (vgl. J. Guttmann, Die Philosophie des Judentums, S. 209). Hier scheint der Kritiker in seinem Eifer, die Tōrā unbedingt in Gültigkeit zu erhalten, bei Maimonides die Prämisse vorauszusetzen, daß dieser die Tōrā vor dem Forum der Philosophie rechtfertigen wolle, während doch das Anliegen des Maimonides von dem dieses Kritikers gar nicht so sehr verschieden ist: auch Maimonides macht es sich zum obersten Grundsatz, den innersten Sinn der Tōrā aus dieser heraus zu verstehen.

1) Im Gegensatz zur katholischen Dogmatik, wenigstens seit dem Vaticanum, für die die Frage, ob es überhaupt Wunder geben kann, nicht zur Diskussion steht, ist diese Frage innerhalb der jüdischen Tradition immer diskutiert und durchaus nicht immer unbedingt bejaht worden, so daß für Maimonides von dieser Seite her kein Zwang vorlag; vgl. Gulkowitsch, Die Bildung des Begriffes Ḥasīd I (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis B XXXVII. 6. = Acta Seminarii Litterarum Judaeorum Universitatis Tartuensis, Heft 2, 1935, S. 29).

so ist dies weder für den Wundercharakter von ausschlaggebender Bedeutung, noch bringt es eine völlige Durchbrechung des Weltzusammenhanges mit sich, da für Maimonides dem Kausalnexus keine alleingültige Bedeutung zukommt. Mit der göttlichen Voraussicht aber kann das Wunder für Maimonides deshalb nicht im Widerspruch stehen, weil infolge der Identität der göttlichen Absicht mit ihrer Ausführung das Wunder keine Aufhebung des Weltplanes bedeuten kann, sondern in ihm von vornherein gegeben sein muß. Der Zweck der Wunder wird im Rahmen der Behandlung der Wundertätigkeit des Mose und der Propheten ausdrücklich als ein erzieherischer angegeben (Mörö N^eḥūkim II, Kap. 8 und Kap. 29).

Während für die Zeit des Maimonides das Problem des Leidens auf Grund der historischen Situation ein brennendes sein mußte, das Problem, an dem damals der Wert der jüdischen Religion überhaupt fraglich zu werden schien, ist bei Maimonides selbst auffallenderweise dieses Problem durchaus nicht zentral. Es wird vielmehr deutlich, daß Maimonides bestrebt ist, das Hineingreifen dieses Problems ins Gebiet der Metaphysik auszuschalten. Einerseits betrachtet er das Übel in der Welt als etwas Negatives, als eine Störung der Harmonie, die an sich die gottgewollte Form der Schöpfung ist. Andererseits versucht er das Böse überhaupt auf das Gebiet menschlichen Lebens zu beschränken, indem er sowohl auf den rein menschlichen Ursprung der meisten Übel hinweist, als auch die Auffassung, daß das Böse eine metaphysische Größe sei, dadurch abweist, daß er sagt, der Mensch könne über das Gute oder Böse der Schöpfung überhaupt nicht befinden. Da das Leiden eine Störung der von Gott gesetzten Harmonie der Schöpfung bedeutet, so ist es oberste Pflicht des Menschen, durch den Kampf gegen das Leiden am Schöpfungswerke mitzuarbeiten, wozu er ja berufen und befähigt ist, weil er an der höheren Welt des Geistes teilhat. Hier ist auch die Stellung des Maimonides zur Medizin begründet. Der Kampf gegen die Krankheit, vor allem aber die Erhaltung der Gesundheit, ist religiöse Pflicht. Maimonides steht also in bezug auf die Prämisse einer ihrem Prinzip nach harmonischen Welt ganz auf dem Boden griechischen Denkens, die Konsequenzen aber, die er aus dieser Voraussetzung zieht, verraten den typisch jüdischen Pflichtenbegriff. Maimonides kann zwar nicht in Abrede stellen, daß ein Teil des Übels in

der Welt, nämlich Naturkatastrophen und die Folgen von Krieg und Mord, nicht im Bereich des durch menschlichen Willen Vermeidbaren liegt, weist aber diesen Formen des Übels eine weit geringere Bedeutung zu als den durch menschliche Leidenschaften verursachten Leiden. Die Sinnlosigkeit der Leidenschaften beweist er damit, daß ihre Intensität mit dem Grade der Entbehrlichkeit des begehrten Gegenstandes wächst. Da sich die Leidenschaften nicht auf das Notwendige, sondern auf das Entbehrliche richten, so kann man sie vermeiden, um damit einen großen Teil des Übels aus der Welt zu schaffen. Entscheidend für die Auffassung des Maimonides ist aber, daß er das Problem des Guten und Bösen nicht mit dem Problem des Schöpfungszweckes und -zieles verquickt wissen will. Gut und Böse sind Begriffe, die nur innerhalb der menschlichen Sphäre gelten, wenn der Mensch sie auf die gesamte Schöpfung überträgt, so begeht er den Fehler einer unberechtigten Übertragung von Kategorien der menschlichen Sphäre auf das Weltganze. Hier drängt sich die Frage von selbst auf, wie Maimonides dazu kommt, diese unbedingte Einschränkung vorzunehmen. Wenn auch der Gedanke einer Schöpfungsharmonie ein spezifisch griechischer ist, so bedingte doch der neuplatonisch modifizierte Aristotelismus, wie ihn Maimonides vorfand, keine solche Ausschaltung des Bösen als metaphysischer Größe. Das Judentum andererseits hatte über diese Frage bisher noch nicht befunden. Das immer latent vorhandene Problem war zur Zeit des Maimonides akut geworden, es war zweifellos das für seine Zeit entscheidende Problem auf dem Gebiete der Theodizee. Maimonides löst das Problem in der Form, daß er es vom Problem der Theodizee radikal trennt. Mit dieser Trennung macht Maimonides den Gottesbegriff des Judentums ein für allemal unabhängig von den Schicksalen der Judenheit. Er gibt also einem durch die Zeit gestellten Problem eine Lösung von überzeitlicher Gültigkeit.

Schon im Hinblick auf den maimonideischen Begriff der Vorsehung wurde darauf hingewiesen, daß der Mensch, da er mit einem Teil seines Wesens zur höheren Welt des Geistes gehört, zu Gott in einem persönlichen Verhältnis, nicht nur in dem kausaler Abhängigkeit, stehen müsse. Damit ist für das Problem der Willensfreiheit dessen eine Seite, der Gegensatz von notwendigen Zweckzusammenhängen und freien Wil-

lenshandlungen innerhalb der Welt, bereits entschieden. Der Mensch steht, was die geistige Seite seines Wesens anlangt, außerhalb des mechanischen Kausalnexus. Maimonides ist also in diesem Sinne durchaus Indeterminist im Gegensatz zu Hasdai Crescas, der trotz aller Einschränkungen den Menschen und seine Handlungen doch ins Gebiet der mechanischen Kausalzusammenhänge einbezieht. Wie stets in der Gedankenführung des Maimonides, ist aber das Problem der Willensfreiheit für ihn nur insofern ein entscheidendes Problem für den Aufbau seines Systems, als er sich mit dieser Frage im Hinblick auf seinen Gottesbegriff auseinandersetzen muß. Seit Sa'adjä ist das entscheidende Moment in der Frage der Willensfreiheit die Spannung zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Allwissenheit und Allmacht¹⁾. Es steht aber weniger die Frage zur Diskussion, ob der Mensch frei sein könne, wo doch Gott allwissend und allmächtig sei, als die Frage, wie sich die anerkannte Tatsache menschlicher Willensfreiheit (הלכות תשובה V, 2 ff.; הלכות יסודי התורה X, 4; תשובות הרמב"ם ed. Freimann, Jerusalem 1934, S. 309) mit der göttlichen Allwissenheit und Allmacht in Einklang bringen lasse. Maimonides versucht hier nicht eine Lösung des Problems zu gewinnen, sondern er hebt die Fragestellung als solche auf, indem er darauf hinweist, daß der Gegensatz zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Allwissenheit nur ein scheinbarer sei und auf der falschen Voraussetzung beruhe, daß göttliches und menschliches Wissen gleichartig seien. Gottes Wissen aber ist ein Teil seines Wesens, menschlicher Erkenntnis also nicht zugänglich. Es läßt sich von diesem Wissen nur die Aussage machen, daß es kein Wissen von etwas sei, sondern ein Wissen seiner selbst.

1) Die mittelalterliche Religionsphilosophie macht also nicht den Unterschied zwischen psychologischer und metaphysischer Freiheit, der für die moderne Religionsphilosophie charakteristisch ist und nur einen Unterschied zwischen einer latent vorhandenen Ursache und einer besonders greifbaren, sichtbaren Wirkung dieser Ursache darstellt, sondern sie erfaßt den Unterschied wesentlich tiefer, indem sie die beiden Komponenten in Betracht zieht, die eine Einschränkung der menschlichen Willensfreiheit bedeuten oder doch zu bedeuten scheinen: die Beschränkung durch die notwendigen Zweckzusammenhänge der Immanenz einerseits und die durch die Ansprüche der transzendenten Macht andererseits.

Obwohl also bei Maimonides die Diskrepanz zwischen Gott und Mensch in aller Schärfe gesehen ist, so hat er doch andererseits sowohl vom Judentum als auch aus Aristoteles die Voraussetzungen übernommen, die dennoch gewährleisten, daß der Mensch sich Gott nähern kann. Indem nämlich der Mensch durch seine Erkenntnis zu einer immer höheren Stufe der intellektuellen Vollkommenheit gelangen kann, nähert er sich dem göttlichen vollkommenen Wissen. Da im Wesen Gottes eine Trennung der verschiedenen Eigenschaften nicht denkbar ist, so bedeutet eine Annäherung an das Wissen Gottes zugleich eine Annäherung an die vollkommene Sittlichkeit, die sich in Gottes Werken manifestiert. In diesem Problem tritt der Gegensatz zwischen der jüdischen Lehre und dem Aristotelismus nicht mehr akut in Erscheinung. Nachdem nämlich die gottmenschliche Beziehung und damit die geistige Seite des Menschen aus den notwendigen Zweckzusammenhängen der natürlichen Welt überhaupt losgelöst ist, stößt sich die Tatsache der menschlichen Willensfreiheit nicht mehr mit dem gesetzmäßigen Ablauf der dem Kausalnexus unterworfenen Welt. Der Widerspruch, der von Seiten des Aristotelismus notwendig vorhanden sein muß, wird also vom zentralen Grundgedanken der maimonideischen Lehre her eliminiert. Es ist nur noch eine innerhalb jeder Religion, die die Willensfreiheit anerkennt, also auch in der jüdischen Lehre bestehende Spannung zwischen der göttlichen Allwissenheit und der Freiheit des Menschen aufzuzeigen und zu überwinden. Die Überwindung der Schwierigkeit findet sich in der allen optimistisch gestimmten Religionsphilosophien eigenen Identifikation von Erkenntnis und Willen. Gotteserkenntnis führt, sofern sie nur wirkliche Erkenntnis ist, aus sich heraus notwendig zur Liebe zu Gott und damit zu einer Erfüllung seiner Gebote, also zur Erfüllung des Weltzwecks, zum Mitschaffen an der Schöpfung. Diese Erfüllung der Gebote aber geschieht auf Grund der Freiheit der Liebe.

Es erhebt sich die Frage, worin das geistige Wesen des Menschen, das seine Gottbezogenheit garantiert und ihn aus dem mechanischen Kausalnexus löst, besteht. In Anschluß an Alexander von Aphrodisias und Themistios, deren Auffassung einen modifizierten Aristotelismus darstellt, betrachtet Maimonides die Seele des Menschen zunächst nicht als Substanz, sondern nur als Kraft, שכל בכה, und zwar als potentielle Energie,

die eines Anstoßes von außen bedarf, um Wirkungen hervorzu-
bringen. Dieser Anstoß (שכל הפועל) ist ein Teil der notwendi-
gen Emanation aus Gott. Ist aber dieser Anstoß einmal gege-
ben, so vermag die Seele aus sich heraus den Intellekt zu be-
tätigen und sich damit eine geistige Substanz an Erkenntnissen
zu sammeln, die Maimonides als שכל הנקנה bezeichnet. Diese
Substanz ist sowohl Garantie als Trägerin der menschlichen
Unsterblichkeit, denn Erkenntnis und nur diese ist vermöge
ihres göttlichen Charakters unvergänglich. Es besteht also kein
Zweifel, daß für Maimonides nur die geistige Seite des Menschen
von überzeitlicher Dauer sein kann. Das wirkt sich auch auf
die spezielle Form der Unsterblichkeitsvorstellung, die Aufer-
stehung, dahin aus, daß Maimonides diese immer auf den Geist
bezieht (העוה"ב אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים כמלאכי השרת)
בלבד; VIII, 2). Dem Begriffe der Auferstehung,
der für ihn unter die Kategorie des Wunders gehört, hat Maimo-
nides eine besondere Abhandlung gewidmet (מאמר תחית המתים).
In diesem Zusammenhang gestaltet sich auch der Messiasbegriff
des Maimonides zu einem rein geistigen. Die Messiaserwartung
ist identisch mit dem Aufstieg der Menschheit zu einer immer
mehr vollkommenen Erkenntnis Gottes (IX, 2)¹). In der gegenwärtigen Welt ist die vollkommene Erkenntnis
Gottes durch die vielfachen Bedrückungen in Frage gestellt.
Es ist darum für Maimonides der Sinn der messianischen Zeit,
daß in ihr jede Bedrückung aufhört und so die Freiheit der
Erkenntnis garantiert ist. Auf diese messianische Zeit, die eine
durchaus diesseitige Größe ist, beziehen sich alle Verheißungen
der Propheten, da die zukünftige Welt, die transzendente Da-
seinsphäre Gottes, sich so sehr jeder Erfassung mit weltimma-
nenten Begriffen entzieht, daß über sie überhaupt keine Aus-
sagen gemacht werden können (VIII, 7 und IX, 2). Die Beziehung zwischen der erkennenden Tätigkeit des Intellekts
und der ihn aus dem Möglichen in das Wirkliche hinüberfüh-

1) Da die Gotteserkenntnis immer zugleich Erkenntnis und Erfüllung der göttlichen Gebote bedeutet, ist Aufstieg in der Erkenntnis Gottes immer zugleich auch sittlicher Aufstieg. Der messianische Gedanke ist nur die historische Seite des Gedankens einer Selbstvervollkommnung in der Richtung auf Gott hin. Hermann Cohen (Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 126) glaubt in dieser Gedankenführung eine Distanzierung gegenüber dem rein transzendenten Messiasbegriff des Christentums sehen zu müssen.

renden Kraft aus Gott ist nicht die eines einmaligen Anstoßes und eines dann nach eigenen Gesetzen ablaufenden Geschehens, sondern die einer beständigen lebendigen Wechselwirkung, wie dies dem überzeitlichen Charakter des göttlichen Wirkens entspricht. In dem Maße nämlich, in dem sich der Mensch durch Erkenntnis dem Wesen Gottes annähert, in dem Maße wirkt auch der Einfluß der Emanation aus Gott auf die Ausgestaltung seiner immateriellen unsterblichen Seelensubstanz. Da die Wirksamkeit Gottes eine eminent sittliche ist, so ist auch diese seine Wirkung auf die Höherentwicklung des Menschen eine sittlich bestimmte. In dieser Hinsicht hebt auch Maimonides den rein immanenten Charakter des Gegensatzes von Gut und Böse (S. 13) auf, indem er den Begriff der Vergeltung, des Lohnes und der Strafe, unter dem Aspekt eines Beistandes Gottes einführt. Der Abschluß dieses Prozesses, der nach הלכות יסודי התורה VII, 2 aus 10 Stufen besteht, die Gottebenbildlichkeit des Menschen, kann aber nur von den wenigen Auserwählten, den Propheten, erreicht werden. Damit ist die Verbindung mit der jüdischen Tradition hergestellt. Auffällig ist die Rolle der aristotelischen Lehre — in ihrer neuplatonisch modifizierten Form — innerhalb dieser Gedankenführung. Sie ist nämlich eine ausgesprochen methodische. So wird das physikalische Moment der Potenzialität ausdrücklich berücksichtigt. Der Kern des Gedankens ist aber, wie sein Ausgang beweist, ein spezifisch jüdischer. Was hier mit allen Mitteln griechischer Logik erwiesen und bewiesen wird, ist dennoch nicht griechische Erkenntnis des Unendlichen und Einen, sondern die Gottesschau des Propheten, also das Kernstück jüdischer Lehre.

So erscheint der Prophet¹⁾ als ein von anderen nach dem Grade der Erkenntnis Verschiedener und, was das Entscheidende ist, zunächst nicht als ein von Gott direkt Berufener, sondern als das Ergebnis eines geistigen Entwicklungsprozesses,

1) Als Repräsentant der idealen Frömmigkeit erscheint nach Maimonides der Prophet, nicht der Hāsīd. Letzterer gilt für Maimonides als der Idealtypus frommer Gesinnung und frommen Handelns. Er zeichnet sich durch seine extreme Haltung aus (הלכות דעות I, 5). Als spezifisch chassidische Tugend scheint die Demut betrachtet zu werden (הלכות דעות I, 5; VI, 9). Es wird also dem Hāsīd zwar das zu dieser seiner seelischen Haltung notwendige Maß an Gotteserkenntnis zugeschrieben, nicht aber das Höchstmaß an Gottesschau, das zur Gottesschau führt und nur dem Propheten zukommt.

an dem er selbst in entscheidender Weise mitarbeiten kann (Mōrē N^obūkīm II, Kap. 36, ed. Munk Bl. 79 b f. und Kap. 38, ed. Munk Bl. 82 b ff.). Doch betont Maimonides, daß das Eintreten des prophetischen Erlebens allein von dem Willen Gottes abhängt, da dieser ja frei ist. Das bedeutet aber keinen Widerspruch gegenüber der Behauptung, daß das Wesen des Prophetseins die Erkenntnis ausmacht. Denn wie von vornherein der *שכל הפועל* als auslösendes Moment vorhanden ist, so muß dieses auslösende Moment umsomehr an Bedeutung gewinnen, je näher die Erkenntnis dem Wesen Gottes kommt, so daß auf der höheren Stufe der Erkenntnis, eben der prophetischen, dieses von Gott ausgehende Moment allein den Ausschlag gibt und alles davon abhängig ist, daß Gott der Erkenntnis die konstituierende Prägung gibt. Ist also während des Aufstiegs zur höchsten Erkenntnis das Wirken Gottes nur ein Mitwirken, so ist auf der Stufe der höchsten Erkenntnis das menschliche Mitwirken ganz ausgeschaltet (*הלכות יסודי התורה* VII, 1). In der vollkommenen Erkenntnis ist nicht nur die Disposition, sondern die Prophetengabe selbst vorhanden. Es steht aber bei Gott zu verhindern, daß diese in der vollkommenen Erkenntnis latent gegebene *נבואה* ausgelöst wird¹⁾. Die Sonderstellung des Propheten bringt es mit sich, daß seine Sprache sich nicht der dem diskursiven Denken adäquaten Begriffe bedient, sondern eine Bildersprache mit eigenen Ausdrucksmitteln darstellt (Mōrē N^obūkīm II, Kap. 29, ed. Munk Bl. 59 b—66 a und Kap. 43, ed. Munk Bl. 90 a—91 b). Es zeigt sich hier, daß für Maimonides die Prinzipien philosophischen Denkens zwar dazu dienen, die religiösen Inhalte formal zu gestalten und so erfaßbar zu machen. Doch glaubt Maimonides, auf den höchsten Stufen der Erkenntnis auf das Hilfsmittel einer formalen Gestaltung religiöser Inhalte auf Grund philosophischer Prinzipien und Kategorien verzichten zu müssen, da dieses auf dieser Stufe nicht mehr adäquat ist. Die Prinzipien philosophischen Denkens werden also

1) Maimonides stellt diese seine Ansicht sowohl in Gegensatz zu der populären Meinung, daß jeder, sofern in ihm nur ein Fünkchen des Guten vorhanden ist, an dem sich das Prophetische zu entzünden vermag, von Gott zum Propheten berufen werden kann, als auch gegen die Ansicht der Philosophen, daß der vollkommenen Erkenntnis die Gabe der Prophetie inhäriert. Maimonides behält hier also zwar die Ansicht der Philosophen bei, gibt ihr aber eine äußerst scharfe und charakteristische Wendung, indem er hier seinen Begriff des Potentiellen einführt (Mōrē N^obūkīm II, 32).

nicht unter dem Zwange der Tradition in einer ihnen wesensfremden Art umgestaltet, sondern nur als nicht mehr anwendbar betrachtet. Während aber das Wesen des Prophetismus im philosophischen Denken verankert ist, nur darüber hinausgeführt wird, ist dem Prophetismus des Mose eine Sonderstellung zugewiesen (Mörē N^eḥūkīm II, Kap. 35, ed. Munk Bl. 76 b ff u. ö.). Seine Prophetie trägt einen rein übernatürlichen Charakter. Seine Lehre ist nicht eine Offenbarung Gottes, sondern mit der göttlichen Weisheit überhaupt identisch. Sie ist ein Meisterwerk Gottes, eine Schöpfung wie die Natur und wie diese ewig. Es zeigt sich also, daß die Sonderstellung des Mose auf der Hochschätzung der Tōrā beruht. Nur vom Wesen der Tōrā her ist die Gestalt des Mose, wie sie Maimonides auffaßt, zu verstehen (Mörē N^eḥūkīm I, Kap. 63, ed. Munk Bl. 81 b f.; II, Kap. 39, ed. Munk Bl. 83 b)¹).

1) Michael Guttman in MGWJ. 1935, Heft 2, bringt im Rahmen seines Aufsatzes, der zur Frage der Quellen des Maimonides ergänzende Beiträge liefert, für die Beurteilung der Person des Mose bei Maimonides eine Stelle aus dem von Enelow edierten tannaitischen Midraš משנת רבי אליעזר, die als Quelle für Maimonides gedient haben müßte. Daß Maimonides auf diese Quelle zurückgeht, ist evident. Wie der Wortlaut beweist, liegt eine direkte Abhängigkeit vor, nicht nur eine Übereinstimmung in dem Gedanken an sich, was in diesem Falle auch nichts beweisen würde, da der Gedanke selbst biblisch ist. Es ergibt sich hier ein interessanter Einblick in die Arbeitsmethode des Maimonides. Die Aufnahme des Gedankens in sein System entspricht einer inneren Notwendigkeit. Da aber Maimonides für diesen sich aus seinen Deduktionen ergebenden Gedanken bereits eine Formulierung in der Tradition vorfand, so hielt er sich an diese. Seine Tätigkeit ist in diesem Falle eine einordnende, aber nicht eklektisch in dem Sinne, daß er alles, was er vorfindet, zu einem System zusammensetzen versuchte. Er geht vielmehr auch hier von seinen zentralen Voraussetzungen aus, ordnet diesen das traditionelle Material ein und unter und gibt ihm dadurch einen neuen und — nach der Meinung des Maimonides — ihren ursprünglichen und eigentlichen Sinn. — Die Sonderstellung des Mose innerhalb der Propheten, die im besonderen Charakter der Tōrā begründet ist, wurde im Anschluß an Maimonides auch von Moses Mendelssohn vertreten, wozu J. Guttman, Die Philosophie des Judentums, S. 308 f. — Es ist sehr auffällig und nur aus einer Anlehnung an die Lehren des Maimonides überhaupt zu erklären, wenn Thomas von Aquino dieselbe Auffassung von der Sonderstellung des Mose vertritt, da diese Auffassung doch wesentlich in der spezifisch jüdischen Tōrā-Auffassung begründet ist (vgl. Jacob Guttman, Der Einfluß . . ., S. 199). Es liegt hier der typische Fall einer inneren Gründen nachweisbaren Abhängigkeit vor, während wir in der Mehrzahl der Fälle, abgesehen von solchen, wo Maimonides ausdrücklich zitiert wird, aus einer Gleichheit der Gedankenführung nicht

Wie aus der Untersuchung der zuletzt behandelten religiösen Probleme hervorgeht, handelt es sich für Maimonides um eine Reformation der Methoden, nicht aber um Umgestaltung des Gegenstandes der jüdischen Religion an sich. Das bedeutet, daß die Tōrā unbedingt in Gültigkeit bleibt. Daß die Tōrā eine Größe ist, der nicht nur absolute Gültigkeit, sondern eine selbständige Existenz zukommt, ergibt sich aus dem Umstand, daß die Tōrā in ihrer Existenz unabhängig ist von der Erfüllung der Gebote, aus denen sie besteht (Mōrē Nēbūqīm III, 34)¹⁾. Die Gebote sind nur Auswirkungen der Tōrā in der Endlichkeit, die Tōrā selbst ist mehr als die Summe der Einzelgebote, wie schon der traditionelle Gedanke beweist, daß zwar die Tōrā ewige Gültigkeit hat, daß aber eine Reihe einzelner Gebote in der messianischen Zeit aufgehoben werden wird. Aus der umfassenden Gültigkeit der Tōrā, die nicht an Zeit und Ort gebunden ist, und der Tatsache, daß der Mensch Einzelwesen innerhalb eines historischen Geschehens, also von Zeit und Ort abhängig ist, ergibt sich eine Spannung zwischen Forderung und Erfüllungsmöglichkeit. Maimonides sieht diese Spannung als notwendig an. Dies ist die systematische Grundlegung des Standpunktes, den er in seinem Sendschreiben an die jemenitischen Juden praktisch vertreten hat. Erst in der Gesamtheit des historischen Geschehens realisiert sich die gesamte Tōrā. Der Einzelne vermag nur einen Teil zu realisieren²⁾. In der Sonderstellung, die Maimonides der Person berechtigt sind zu schließen, daß eine Abhängigkeit, sei es eine direkte oder eine indirekte, der scholastischen Philosophie von Maimonides vorliegen müsse, da eine Reihe von Fragen von selbst zu bestimmten Lösungen drängen, so z. B. zu der Behauptung, daß göttliche Attribute und menschliche Eigenschaften nicht verglichen werden können; vgl. dagegen Jacob Guttman, *Der Einfluß . . .*, S. 157.

1) Wenn I. Heinemann a. a. O., S. 140, darauf hinweist, daß „die Zahl derjenigen Menschen überwiegt, für welche nicht nur die Betrachtung, sondern auch die Übung des Gesetzes erzieherisch unentbehrlich ist“, so darf das nicht dahin mißverstanden werden, daß die wenigen Erwählten, denen es vergönnt ist, sich in das Wesen der Tōrā zu versenken, von der Ausübung auch nur eines Gesetzes entbunden seien.

2) Die Kritiker des Maimonides, so z. B. Ḥasdai Crescas z. St., erkennen hier den Umstand, daß es sich um eine im menschlichen Wesen notwendig begründete Einschränkung handelt, und biegen den Gedanken insofern ab, als sie ihn auf ethisches Gebiet verschieben und hier das Problem einer größeren oder geringeren ethischen Vollkommenheit des Einzelnen in den Text hineinragen.

des Mose zuweist, findet diese Tatsache einen sichtbaren, prägnanten Ausdruck; sie liegt aber allen übrigen Gedanken des Maimonides implicite zugrunde. Der unmittelbar göttliche Ursprung der Tōrā¹⁾ macht ihr Studium nicht nur geeignet, sondern zum allein möglichen Weg, zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Alle philosophische Spekulation ist zwar notwendig, um dem Menschen seine Stellung gegenüber der Welt und gegenüber Gott klarzumachen, damit er von dieser Position aus zur Erkenntnis Gottes aufsteigen kann; sie ist ferner notwendig, um dem Denken des Menschen das nötige Rüstzeug zu liefern. Die Philosophie ist die Grammatik des Denkens²⁾. Gegenstand des Denkens aber bleiben letzten Endes immer Gott und die Tōrā als adäquater Ausdruck seines Wesens³⁾. In der absoluten Gültigkeit der Tōrā liegt ein mystisches Moment, das niemals hinweggedeutet werden kann, wenn man nicht überhaupt

1) In der Identifikation von Tōrā und Sittengesetz wird der göttliche Ursprung des Sittengesetzes behauptet und damit der schärfste Gegensatz zum Aristotelismus geschaffen, denn für Aristoteles kommt dem Guten nicht einmal die Evidenz der Erkenntnis zu, es resultiert lediglich aus einer historischen Entwicklung. Gut ist für Aristoteles nur, was von allen und zu allen Zeiten als gut befunden worden ist.

2) Elbogen (MGWJ. 1935, Heft 2, S. 70) weist im Anschluß an קובץ I, 12c darauf hin, daß Maimonides die Wissenschaften zunächst als ancillae theologiae herangezogen habe, ihnen aber später den Wert selbständiger Größen habe zuerkennen müssen. Wenn Maimonides an dieser Stelle auch zugibt, daß ihm der Wert der Wissenschaft um so größer erschienen sei, je länger er sich mit ihr beschäftigt habe, so kann doch weder davon die Rede sein, daß Maimonides jemals der Wissenschaft ihren Eigenwert abgesprochen habe, noch daß er andererseits jemals der Wissenschaft einen anderen Wert zugeschrieben habe als den, der Gotteserkenntnis zu dienen. Sein Anliegen entsprach hierin dem der Scholastik. Es tut dies seiner Wissenschaftlichkeit ebensowenig Abbruch, wie die bloße Tatsache, daß das Ziel der Scholastik ein im Prinzip theologisches war, die Wissenschaftlichkeit der scholastischen Methode in Frage stellen muß, was heute, wo eine bewußt polemische Haltung gegenüber der Scholastik nicht mehr aktuell ist, auch nicht mehr in Frage gestellt werden dürfte.

3) Wie die Notwendigkeiten philosophischer Deduktion zu einer vergeistigenden Allegorese des Bibeltextes führen, soweit der Text in wörtlicher Exegese diesen Deduktionen entgegengesetzt ist, so führen auch die Entscheidungen der Halacha — da diese für Maimonides als explizierte Tōrā in Gültigkeit bleibt, wenn er sie auch sinngemäß und nicht in blindem Gehorsam zu erfassen sucht — Maimonides dazu, gegebenenfalls im Interesse der Halacha von einer wörtlichen Exegese des Bibeltextes abzugehen; vgl. Z. Karl, התורה כפרשן הרמב"ם in תרביץ VI, S. 152 ff.

einen Abstrich am Wesen der Tōrā machen will. Andererseits hat doch die Tōrā in Form der täglich zu erfüllenden Gesetze eine Auswirkung, die so weit verzweigt und so sehr vom transzendenten Ursprung entfernt ist, daß der Zusammenhang zwischen Ursprung und letzter Auswirkung fast außerhalb des menschlichen Erkenntnis Zugänglichen zu liegen scheint. Es gibt deshalb Stimmen im Judentum, die einem blinden Gehorsam den Vorzug geben. Für Maimonides ist dieser Weg nicht gangbar. Die zentrale Bedeutung, die er der Erkenntnis Gottes und der Erkenntnis der Welt als Auswirkung des göttlichen Wesens zuweist, bedingt, daß er auch hier die Forderung aufstellen muß, den Sinn der Gebote, also ihre letzte Verankerung in der Tōrā, dem unmittelbaren Ausdruck göttlichen Wesens, zu erfassen. Maimonides gibt dabei zu, daß für dieses oder jenes Gebot der Sinn nicht unmittelbar zutage tritt, also der menschlichen Erkenntnis nicht zugänglich oder noch nicht zugänglich ist (Mōrē Nēbūqim III, Kap. 26, ed. Munk Bl. 58 b f.). Als alleinigen Antrieb zur Erfüllung der als gültig erkannten Gebote läßt Maimonides nur die Liebe gelten, wobei er sowohl den Lohngedanken, als auch die Haltung der Furcht vor Gott ausschaltet (הלכות תשובה X, 1, 2). Während die Mystik¹⁾ zwar ebenfalls die Forderung

1) Bei aller grundsätzlichen Ablehnung der Mystik hat doch Maimonides den religiösen Wert einzelner mystischer Gedankenführungen viel zu tief erfaßt, um sie nicht mit verändertem Vorzeichen in sein System einzubauen; vgl. H. Cohen a. a. O., S. 107. Die Lehre von der Identität der Gottesliebe und der Gotteserkenntnis ist letztlich eben doch wie alle Identifizierung heterogener Größen eine mystisch bestimmte Gedankenführung. H. Cohen a. a. O., S. 105, spürt hier mit Recht die innere Verwandtschaft von Maimonides und Plato heraus. Die Gefahr des Quietismus, die dieser Identifizierung innewohnt, ist bei Maimonides von vornherein dadurch ausgeschlossen, daß diese mit der Erkenntnis identische Gottesliebe in der Erfüllung der Gebote realisiert wird, sich also nicht in der bloßen Gottesschau erschöpft. — Die zentrale Stellung der Ethik im System des Maimonides und in der jüdischen Religionsphilosophie überhaupt bedingt hier wie stets einerseits eine klare Abgrenzung gegen jedes Abgleiten in wesensfremde Einseitigkeit und andererseits eine in der Sicherheit der zentralen Fundierung begründete Aufnahmefähigkeit für äußere Einflüsse, die geeignet sind, die Religion lebendig und vielgestaltig zu erhalten. Es bleibt die Frage offen, ob diese Wirkung einer prinzipiell ethischen Fundierung der jüdischen Religion von jeder ebenso der betreffenden Religion adäquaten und ebenso konsequent festgehaltenen Fundierung erreicht wird, ob also der Wert der Fundierung im Formalen liegt oder ob die zentrale Stellung gerade der Ethik vermöge ihres für den Wert jeder Religion entscheidenden Charakters diese Sicherheit und Lebendigkeit garantiert. Die Frage muß offen blei-

aufstellt, daß jedes Gebot seinem Ursprung nach erkannt werden müsse, aber die Erfüllung dieser Forderung auch in bezug auf die scheinbar geringsten Gebote nur auf der obersten Stufe mystischer Erkenntnis überhaupt für möglich hält, gilt für Maimonides eine Abstufung der Gebote sowohl in bezug auf ihren Wert als in bezug auf ihre Erkennbarkeit¹⁾. Hier wird die im Prinzip rationalistische Auffassung des Maimonides deutlich: er ordnet und gruppiert, wie es dem Charakter des diskursiven Denkens entspricht, wo die Mystik in Eins zusammenschaut, also die Dinge nebeneinander, als auf einer Ebene liegend, nicht aber nacheinander betrachtet²⁾. Dieser grundlegende Unterschied zwischen der Auffassung des Maimonides und den Prinzipien der Mystik offenbart sich am deutlichsten in der Haltung des Maimonides gegenüber dem Gebet. Nach mystischen Grundsätzen ist das Gebet der genuine Ausdruck der Frömmigkeit, der umfassendste Gottesdienst. Für Maimonides ist das Gebet Erfüllung eines Gebotes — wobei Maimonides nicht von der traditionellen Auffassung³⁾ abweicht, nach der das Gebet zu den wichtigsten Geboten gehört — aber es nimmt keine Sonderstellung außerhalb der Gebote ein. Darum

ben, zumal es überhaupt in Zweifel gezogen werden muß, ob ihre Beantwortung Sache der Wissenschaft und nicht der Überzeugung ist.

1) Diese beiden Abstufungen sind aber nicht kongruent. Der Wert der Gebote ist eine ihnen immanente Größe, er richtet sich nicht nach dem Grade ihrer Erkennbarkeit, wie dies nach H. Cohen (Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 70 f.) den Anschein haben könnte. H. Cohen führt dagegen sehr scharfsinnig aus, daß das von Aristoteles aufgestellte Mittelmaß als Prinzip der Tugend, das auch im Talmud vertreten wird, von Maimonides zwar nicht abgelehnt wird und auch nicht abgelehnt werden kann (הלכות דעות I, 2—6), daß aber für Maimonides die letzte Fundierung der Ethik ebenso wie das Kriterium für die einzelnen Handlungen nur in Gott als dem Urheber und Garanten der Sittlichkeit gefunden werden kann, daß also alle Tugend ihren Wert darin besitzt, daß sie Ergebnis und Ausdruck der Gotteserkenntnis und der Liebe zu Gott ist (a. a. O., S. 109 ff.). Die Wertbestimmung der Tugend von der Transzendenz her bedingt das dynamische Prinzip der Tugend, sie ist Stufe (מעלה), sie ist der Weg der Selbstvervollkommnung (השתלמות), während die Vollkommenheit selbst (שלמות) nur als Ziel angesehen wird.

2) Vgl. hierzu L. Gulkowitsch, Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre (Acta et Commentat. Univ. Tartuensis B XXXVII.3 = Scholae Seminarii Litterarum Judaeorum Universitatis Tartuensis 1), S. 21.

3) Zur Quelle dieser Auffassung vgl. Michael Guttman, Zur Quellenkritik der Mischneh Thora, in MGWJ. 1935, Heft 2 (Maimonides-Festschrift), S. 149.

legt Maimonides den größten Wert auf die gebotenen Gebete (Kern- und Stammgebete), während er sich den Pijjūtīm gegenüber ablehnend verhält¹⁾ und vor allem eine Unterbrechung der Pflichtgebete durch poetische Stücke bekämpft. In dieser Ablehnung des freien (= רשות) Gebetes zeigt sich die Bewertung des Gebetes als Gebotserfüllung, nicht aber als Mittel kontemplativer Versenkung. Es muß dabei aber in Betracht gezogen werden, daß die Tōrā nicht nur die Summe und den inneren Sinn der Gebote repräsentiert, also eine ethische Größe darstellt, sondern daß ihr auch eine metaphysische Bedeutung zukommt, da sie zugleich Prinzip der Schöpfung ist. Sie ist es, die die Welt zu einer Welt Gottes macht, obwohl dieser Gott doch absolut transzendent ist. Die Tōrā hat sich von denjenigen Prinzipien, die dazu dienen sollten, zwischen Immanenz und Transzendenz eine innere Verbindung herzustellen, wie etwa der Begriff Šēkīnā oder der Logos-Begriff Philos, durchgesetzt und zwar deshalb durchsetzen können, weil es sich um ein ethisches Prinzip handelt. Daß Gottes Wirkungen ethischer Natur sind, ist mit der Tatsache identisch, daß sie tōrā-gemäß sind. Die Ethisierung der Wirkungen Gottes ist nichts weiter als eine philosophische Formulierung des mythischen Gedankens, daß Gott zuerst die Tōrā geschaffen hat²⁾ und nach ihrem Plane dann die Welt schuf (Genesis rabbā, Abschnitt I, ed. J. Theodor, Berlin 1903, S. 2 und Parallelen³⁾). Diese

1) Vgl. I. Elbogen, Der Ritus im Mischne Thora, in: Moses ben Maimon I, S. 327, und zuletzt: Immanuel Löw in MGWJ. 1935, Heft 2, S. 163, und Schirman *הרמב"ם והשירה העברית*, in *מואנים* 1935, Heft 4/5 (Maimonides-Festschrift), S. 433—436.

2) Eine genaue Aufzählung der hierfür in Betracht kommenden Stellen s. bei V. Aptowitzer, Arabisch-jüdische Schöpfungstheorien, in Hebrew Union College Annual, vol. VI, 1929, S. 219 f., Anm. 39—43.

3) Das Bild der Schöpfung als Bau eines Hauses ist nachweislich biblisch (Hiob 38, 5 f.), auf jeden Fall also im Judentum lange vor Philo (auf Plato und Philo führen das Bild zurück: Jellinek, Sachs, Freudenthal, Joel und Bacher; vgl. die Anm. z. St. bei Theodor) bekannt gewesen, wobei sogar mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß es sich um eine vorexilische Stelle handelt (von der Möglichkeit einer zeitlichen Fixierung des Hiobbuches in seinen ursprünglichen Bestandteilen, zu denen diese Stelle gehören dürfte, in vorexilischer Zeit, hat mich die demnächst zu erwartende Arbeit über „Die poetische Technik des Buches Hiob“ meiner Schülerin Margarete Lampe überzeugt). Daß diese Vorstellung später mit einer entsprechenden griechischen Vorstellung unter Herübernahme technischer Termini verknüpft wurde, beweist noch nicht ihren rein griechischen Ursprung, da die Vorstellung viel zu naheliegend ist, als

Identifikation von Sittengesetz und Weltplan ist ein typisch jüdischer Gedanke, dessen Keime weit in der Vergangenheit zu suchen sind. Schon die Auffassung vom Wesen des Gesetzes, die in der Zeit Ezras vertreten wurde, zielte auf eine solche kosmische Bedeutung der Tōrā hin. Seit jener Zeit gibt es einen Mittelpunkt der Lehre, der die Quintessenz der geistigen Strömungen einer geistig stark bewegten und reichen Vergangenheit darstellt und nun nur noch ein Explizieren, allenfalls ein Modifizieren der Grundgedanken gestattet. Ein solcher Vorgang muß nicht identisch sein mit einer Erstarrung im Traditionellen. Es hat sich vielmehr erwiesen, daß die Ethisierung der Religion, die mit dieser ersten Grundlegung der jüdischen Lehre verbunden war, zu den fruchtbarsten Gedanken des Judentums überhaupt gehört. Es ist durchaus nicht zufällig, daß Maimonides nicht in Form irgendeiner anderen Hypostase die Verbindung zwischen Gott und Welt zu erfassen suchte, sondern daß er diese Personifikation des ethischen Weltprinzips wählte. Nur so kann überhaupt von einer spezifisch jüdischen Philosophie die Rede sein. Es macht nun wenig aus, wieviel oder wie wenig aus der griechischen Philosophie von Maimonides übernommen wird. Die unbedingte Wahrung des ethischen Grundprinzips garantiert den jüdischen Charakter seiner Philosophie¹⁾. Solange es sich um die geschaffene Welt allein handelt, kann Maimonides sich eng an Aristoteles anschließen, sobald aber die Frage nach dem inneren Sinn, nach der Bestimmung und dem Ziel der Welt gestellt wird, offenbart sich der Unterschied der Auffassung. Maimonides kann sich nicht damit begnügen, den Sinn der Welt in ihr selbst zu suchen. Er muß ein rein ideelles Prinzip hinter der Welt konstatieren, das Prinzip, das, sowohl mit der Welt, als mit dem transzendenten Gotte wesenhaft verbunden, zwischen beiden die Einheit herstellt. Dieses Prinzip ist bei Maimonides ein ethisches. Die formale Seite dieser Auffassung, die Setzung eines sinnge-

daß sie nicht an verschiedenen Stellen unabhängig voneinander entstehen könnte (vgl. dagegen Theodor a. a. O., S. 2, Anm. z. St.).

1) Der ethische Grundcharakter ist überhaupt das Kriterium für den jüdischen Charakter einer Philosophie und sollte der Geschichte der jüdischen Philosophie sowohl als Kriterium für die Abgrenzung des Stoffes, als auch als Ausgangspunkt für die Erfassung der einzelnen philosophischen Systeme, die das Judentum hervorgebracht hat, dienen.

benden Prinzips hinter der sichtbaren Welt, bedeutet eine Parallelentwicklung zur platonischen Lehre, wobei aber nicht vergessen werden darf, daß die platonische Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Form eine Erkenntnistheorie darstellt, nicht aber eine Lehre von der Kosmogonie. Der Unterschied zwischen Maimonides und Plato wird jedoch noch viel radikaler, wenn das Prinzip nach seiner inhaltlichen Seite hin bestimmt wird. Die Welt der platonischen Idee ist eine Welt der reinen Formen. Der Bereich der Tōrā in ihrer kosmischen Bedeutung ist eine Welt der Werte. Die Beziehung zwischen Maimonides und Plato ist an dieser Stelle nur die einer rein formalen Parallelität: es handelt sich in beiden Fällen um sogenannte idealistische Philosophien. In der Lehre von der Tōrā als metaphysischer Größe erweist sich die Philosophie des Maimonides am klarsten als eine Philosophie der Tradition. Für Maimonides handelt es sich darum, gegebene Inhalte methodisch zu verarbeiten, so daß sie auch dem diskursiven Denken zugänglich werden. Das unterscheidet seine Arbeit grundlegend von der freien Spekulation der griechischen Philosophen, die den Mythos zwar auch aufgegriffen haben, aber nur als Mittel formaler Gestaltung, wo die Mittel begrifflichen Ausdrucks versagten. Der Mythos liefert dem griechischen Philosophen dagegen nicht das Substrat für die Anwendung seiner philosophischen Methoden, während doch die Tradition für Maimonides ein Substrat von bindender Gewalt darstellt. Der Charakter einer Philosophie der Tradition ist typisch nicht nur für die maimonideische Philosophie, sondern für die jüdische Philosophie überhaupt¹⁾. Bei

1) Daraus, daß jüdische Philosophie im Prinzip Philosophie der Tradition ist, erklärt sich die große Zeitspanne zwischen dem Auftreten Philo und dem des Sa'adjā Gā'ōn. Erst als es nötig wurde, das traditionelle Gut abgrenzend und eindeutig formulierend gegenüber fremden Einflüssen, wie denen der arabischen Philosophie, und Mißdeutungen im eigenen Lager, wie sie die karäische Lehre darstellt, zu schützen, wird das in der Tradition latent und zerstreut vorhandene philosophische Gedankengut in ein System zusammengefaßt. Diese Zusammenfassung dient also dem Interesse der Tradition und ist nicht Ausdruck der Freude an gedanklichen Spekulationen. Auch bei Philo handelt es sich um „Philosophie der Tradition“, d. h. um die systematische Gestaltung des Traditionsgutes. Wo eine solche Aufgabestellung vorliegt, ist die Diskussion der Frage, was Traditionsgut ist und was nicht, von vornherein unfruchtbar. Denn alles, was in ein solches System eingegliedert ist, wird als Tradition empfunden. Obwohl Heinemann erkannt hat, daß das Problem der quellenmäßigen Scheidung des von Philo verarbeiteten Materials wesentlich kompli-

aller Anknüpfung an aristotelische Gedankengänge und trotz gewisser Beziehungen zum Platonismus erweist es sich nämlich, daß Maimonides sowohl darin, welche Begriffe für ihn als zentral, welche als mehr peripher erscheinen, als auch in der Art, wie er die zentralen Begriffe expliziert und zueinander in Beziehung setzt, von der Tradition ausgeht. Es ist nicht entscheidend, daß Maimonides einen traditionellen Aristotelismus bei den Arabern kennengelernt und auch den Timaios des Plato gelesen hat; das mag seine Terminologie beeinflußt haben und hat überall da gewirkt, wo die Denktätigkeit des Maimonides eine nur abgrenzende ist. Wo es sich aber um die Ausgestaltung zentraler Lehren handelt, ist die Leistung des Maimonides wie alle schöpferische Arbeit von der Zufälligkeit der historischen Situation unabhängig.

Maimonides unterscheidet solche Gebote, die der äußeren Wohlfahrt dienen (sittliche Gebote) und zur physischen Vollkommenheit führen (תקון הגוף), und solche Gebote, die Glaubenswahrheiten einprägen und zur geistigen Vollkommenheit leiten (תקון הנפש). Die Gebote der ersten Gruppe liegen auf dem Gebiete des Tuns, die der zweiten auf dem Gebiete des theoretischen Denkens. Die Gebote der ersten Gruppe dienen nur dazu, die Erfüllung der in der zweiten Gruppe genannten Gebote zu gewährleisten. Den ersteren Geboten kommt also, wie das ihrem Charakter als nur endliche Auswirkungen der ewigen Tōrā entspricht, eine mittelbare Bedeutung zu, indem sie nur dazu bestimmt sind, dem Menschen den Weg zu seinem ewigen Ziel, der Gotteserkenntnis, zu weisen und zu ermöglichen (Mōrē Nēbūḳīm III, 34).

Zur ersten Gruppe gehört als wesentlicher Bestandteil die Pflicht, für die Gesundheit des Körpers zu sorgen. Hier liegt

zierter ist, als die Philoforscher im allgemeinen vorausgesetzt haben (s. o. Anm. 2 auf S. 14), verkennt er doch im prinzipiellen die Eigenart der vorliegenden Situation. Da die Entscheidung darüber, was im einzelnen zur Tradition gehört, überhaupt nicht getroffen werden kann, so fehlen einer solchen Problemstellung überhaupt die Grundlagen. Daraus erklärt sich, daß dieselbe Sache von dem einen als jüdisches Traditionsgut, von dem anderen als nichtjüdisches bezeichnet wird, wobei jeder Gründe für seine Ansicht anführen kann. Es kann in solchen Fällen nichts helfen, wenn man scharfsinnig abwägt, welche Gründe gravierender sind. Vielmehr werden analytische Methoden einem solchen geistigen Phänomen, dessen Wesen in der Synthese besteht, überhaupt nicht gerecht.

das ethische Grundprinzip, von dem die Auffassung des Maimonides von Wert und Aufgabe der Medizin in allen ihren einzelnen Auswirkungen abhängig ist. „Die Gesundheit ist Gottes Art; denn es ist nicht möglich, daß ein Mensch etwas von der Erkenntnis erfährt, solange er krank ist“ (היאל והיות הגוף בריא) ושלם מדרכי השם הוא שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידועת הבורא (IV, 1). Oberste Aufgabe des Arztes ist es darum, alles zu beseitigen, was den Patienten an der Gotteserkenntnis hindert. Die heilende Tätigkeit des Arztes ist also im religiösen Sinne auch nur eine prophylaktische. Darüber hinaus kommt dem Arzte die positive Aufgabe zu, den Kranken und den Geheilten auch wirklich auf die Gotteserkenntnis hinzuführen, die Vollendung der ärztlichen Tätigkeit liegt also erst in seiner Tätigkeit als Seelenarzt. Eine solche ethisch religiöse Grundlegung der Medizin bedingt von selbst, daß der Hygiene¹⁾ eine entscheidende Aufgabe zugewiesen wird (הלכות דעות Kap. III—V). In einem solchen System kommt dem Patienten fast eine wichtigere Aufgabe zu als dem Arzte. Jeder ist verpflichtet, sich seinen Wohnort nach Möglichkeit so zu wählen, daß die Vorbedingungen hygienischer Lebensweise gegeben sind. Es ist ausdrückliches Gebot, seinen Wohnort in der Nähe eines Arztes zu wählen. Diesen aufzusuchen, ist ebenfalls Pflicht, ein Gebot, das sich allgemein durchgesetzt hat und in der Devisorenliteratur Aufnahme fand. Maimonides lehnt also hier den scheinbar frommen Grundsatz ab, daß man die Heilung bei Krankheit Gott anheimstellen müsse. Von seiner religiösen Fundierung der Aufgaben des Arztes und der Medizin ausgehend, gestaltet Maimonides die formalen Prinzipien der Medizin seiner Zeit um und trifft seine Auswahl unter den Methoden, die

1) Es macht für den Wert oder Unwert der medizinischen Leistung des Maimonides wenig aus, daß eine Reihe gerade seiner hygienischen Vorschriften dem entsprechen, was auch nach den Grundsätzen der heutigen Wissenschaft als richtig gilt. Diese Einzelergebnisse der Lehre und Praxis des Maimonides müssen ganz zurücktreten hinter dem, was das Wesen und den Wert seiner Medizin ausmacht, was allein für eine Beurteilung seiner Leistung maßgeblich sein kann: die innere Fundierung seiner Anschauungen in einem geschlossenen System, von der aus jedes einzelne Ergebnis erst seinen Sinn erhält und von der aus nur es verstanden und in seinem Werte beurteilt werden kann. Eine Beurteilung des Maimonides von diesem Gesichtspunkte aus versuchte ich in meinem Artikel „Zum Verständnis von Leben und Werk des Maimonides“ in Eesti Arst 1935, Nr. 8, darzulegen.

ihm diese darbietet. Die 22 Gesundheitsregeln, die das Kernstück der ihm zeitgenössischen Medizin bilden, gestaltete er zu religiösen Normen. Wunderkuren und sympathetische Heilmittel lehnt Maimonides als sinnlos ab; trotzdem ist seine Heilmethode nichts weniger als mechanisch. Vielmehr gesteht er dem Willen des Kranken zur Gesundheit entscheidende Bedeutung zu. Dieser Wille zur Gesundheit wird von Maimonides als Gottesdienst betrachtet, wie auch jede wirkliche ärztliche Tätigkeit Gottesdienst ist.

Die Zahl aller Gebote der Bibel beträgt nach M^ekiltā zu Exodus 20, 1; Makkōt 23 b: 613. Daß diese Zahl nur eine Aufzählung, keine Einteilung bedeutet, ergibt sich schon aus ihrer unübersichtlichen Größe. Sie bedeutet nur eine Registrierung des vorhandenen Gutes an Geboten. Für Maimonides ist infolge seines synthetischen Gesichtspunktes eine solche Registrierung ungenügend, da sie einer Arbeitsmethode ausgesprochen analytischen Charakters, wie sie die traditionelle Exegese anzuwenden pflegte, entspricht. Maimonides begnügt sich nicht damit, die vorhandene Zahl der Gebote nach seinen Gesichtspunkten zu ordnen, obwohl dies natürlich möglich gewesen wäre, sondern er korrigiert diese Zählung als solche, da sie ihm als willkürlich erscheint, sofern sie von den Dezisoren gebraucht wird, während die Form der Zählung, die von den Azharotdichtern verwandt wird, nach der Auffassung des Maimonides dichterische Unbekümmertheit verrät und deshalb ebenfalls für eine streng systematische Bearbeitung der Materie ungeeignet ist. Das Gesamtgut an Geboten ordnet Maimonides nach 14 Allgemeinprinzipien (arab. *أمثلة*, hebr. *כללים*; Mōrē N^ebūkīm III, Kap. 35—49). Mit der oben erwähnten Einteilung der Gebote in solche, die die physische, und solche, die die geistige Vollkommenheit zum Ziele haben, überschneidet sich diese Einteilung nach 14 Allgemeinprinzipien in der Weise, daß wir innerhalb jedes dieser Prinzipien Gebote beider Art in wechselndem Zahlenverhältnis zueinander vorfinden. Die alte Einteilung der Gebote in solche, die das Verhältnis des Menschen zu Gott (*מצות שבין אדם למקום* [H^arīzī, ed. Scheyer, S. 267 und der arab. Text: *עבירות*]) und solche, die das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch (*מצות שבין אדם להבירו*) [H^arīzī, ed. Scheyer, S. 267, und der arab. Text: *עבירות*]) regeln, wird von Maimonides (Mōrē N^ebūkīm III, Kap. 35 fin., ed. Munk Bl. 76 bf.) in der

Form aufgegriffen, daß er die letztere Art der Gebote dem 5., 6., 7. Prinzip und einem Teil des 3. zuordnet, während alle übrigen כללים die andere Art der Gebote enthalten¹⁾. Auf den ersten Blick muß es befremden, daß die 14 Allgemeinprinzipien auf Grund praktischer Kriterien zusammengestellt sind, während man bei Maimonides infolge seiner doch sonst durchaus philosophischen Methode eine Einteilung auf Grund formaler Kriterien erwarten sollte. Maimonides behält also die traditionelle Einteilungsweise im Prinzip bei, wenn er auch innerhalb dieses Prinzips im einzelnen zu selbständigen Gruppen kommt. Es erhebt sich hier die Frage nach dem ordnenden Prinzip in den Schriften des Maimonides überhaupt. Man hat ihn für systemlos erklärt, weil in seinen Schriften Exegetisches neben Spekulativem, Philosophisches neben Halachischem, Ethisches neben Metaphysischem steht. Aber, wie Abравanel als Erster erkannt, wenn auch noch nicht durchgeführt hat, ist das Einteilungsprinzip des Maimonides kein inhaltliches: er will weder Exegese treiben um der Exegese willen, noch prinzipielle Leitsätze deduzieren um der Deduktion willen, er will weder die Halacha vor dem Forum der Philosophie rechtfertigen, noch die Philosophie dem Urteil der Halacha unterwerfen, er will weder eine praktische Ethik schaffen, noch ein geschlossenes metaphysisches System gestalten. Exegese und philosophische Deduktion, Philosophie und Halacha, Ethik und Metaphysik sind ihm nur Werkzeuge zur Ausgestaltung dessen, was sein Ziel ist, sie liefern nur Stoffe, Beweise und Formen, sind aber nicht selbst das Ziel. Für Maimonides kommt alles darauf an, eine Grundlegung zu schaffen, die sowohl unter Erhaltung des traditionellen Gutes als auch unter Berücksichtigung der im Judentum ebenfalls lebendigen, letztlich von Aristoteles ausgehenden Denkweise eine Lehre darstellt, die aus dem Leben heraus gestaltet wurde und das Leben ihrerseits zu gestalten vermag²⁾. Wenn Maimonides ein Ziel vor Augen hat,

1) Während diese Einteilungsform also im Mōrē Nēbūqīm in der prinzipiellen Einteilung aufgeht, wird sie in Mišnē Tōrā als Einteilungsprinzip gebraucht: die Gebote, die sich auf das Verhältnis von Mensch und Gott beziehen, bilden den Inhalt der ersten zehn Bücher, die Gebote, die sich auf das Verhältnis der Menschen untereinander beziehen, den der letzten vier Bücher.

2) Da das Anliegen des Maimonides kein speziell halachisches, sondern ein weit umfassenderes ist, so lief sein System Gefahr, von den Halachisten

dessen entscheidender Charakter in der Synthese besteht, so erscheint es als diesem Ziele nicht adäquat, daß er — abgesehen von Einzelarbeiten über spezielle Themen und von Vorarbeiten

wegen seiner religionsphilosophischen Richtung als für sie nicht in Frage kommend ignoriert zu werden. Diese Gefahr wurde aber ein für allemal dadurch überwunden, daß Abraham Ibn Daud Maimonides' halachische Sätze Punkt für Punkt widerlegte und sie so in die rein halachische Diskussion einführte, aus der sie vermöge ihres umfassenden und auf das Wesentliche abzielenden Charakters nicht wieder hinausgedrängt werden konnten. Der Hauptvorwurf, den Abraham Ibn Daud vom halachischen Standpunkte aus dem Maimonides bei Gelegenheit seiner Auseinandersetzung mit dem Problem der Willensfreiheit und der göttlichen Voraussicht macht, ist der, daß Maimonides mit einem Problem beginne und mit einem Problem ende, ein Vorwurf, den Abraham Ibn Daud als Halachist, der ja auf Entscheidungen drängen mußte, dem Religionsphilosophen Maimonides prinzipiell zu machen genötigt war. Abgesehen von Einzelvorwürfen, die den Sinn der Halacha bei Maimonides nicht zu treffen vermögen, hat von den zeitgenössischen Halachisten vor allem Rabbi Pinḥās ben Mešullām Maimonides' halachische Methode dort angegriffen, wo sie angreifbar war, und Maimonides hat diese Vorwürfe einer Entgegnung durchaus würdig gefunden. Es sind in der Hauptsache drei Vorwürfe, die Rabbi Pinḥās ben Mešullām dem Maimonides macht: 1. Maimonides erwähnt die talmudischen Autoritäten nicht. Maimonides akzeptiert diesen Vorwurf mit der Begründung, daß er diesen Umstand nachträglich auch bedauert habe. Da Maimonides sein halachisches Hauptwerk doch nicht als Unfertiger verfaßt hat, sondern nachdem er mit der Technik der halachischen Publikation längst vertraut war, so läßt sich die verschiedene Stellung des Maimonides zu dieser Frage während und nach der Abfassung des Werkes nur daraus erklären, daß Maimonides zunächst nur für einen engen Kreis geschulter Halachisten geschrieben hat, bei dem er eine Kenntnis der Quellen ohne weiteres voraussetzen konnte, und erst später, als es sich herausstellte, daß dieses Werk ungeheuer populär wurde, zu der Einsicht gelangte, daß für diesen weiteren Kreis allerdings eine genaue Quellenangabe wünschenswert gewesen wäre. 2. befürchtet Rabbi Pinḥās ben Mešullām, daß durch die eifrige Beschäftigung mit Mišnē Torā der Talmud vernachlässigt werde. Dagegen wendet Maimonides ein, daß nur so die karäische Bewegung wirklich überwunden werden könne. Maimonides sah also, daß durch starres Festhalten an der Tradition eine Auseinandersetzung mit den Karäern überhaupt unmöglich gemacht worden wäre. Denn ein starrer Traditionalismus wäre von den Karäern als überhaupt nicht diskutierbar beiseitegeschoben worden. Maimonides zeigte, daß die Tradition auch auf der Basis eines weltoffenen, philosophisch geschulten Denkens haltbar war, und entzog damit dem Karäertum diejenigen Kreise, die lediglich an dem von der Erstarrung bedrohten Zustande Anstoß nahmen. 3. rügt Rabbi Pinḥās ben Mešullām, daß bei Maimonides die religiösen Normen isoliert aus ihrem Zusammenhange herausgenommen und unter anderen Gesichtspunkten betrachtet würden, die ihren Sinn notwendig beeinflussen müßten und so zu Mißdeutungen führen könnten. Maimonides gibt die Gefahr der Umdeutung zu, glaubt sie aber in Kauf nehmen zu müssen, da alles darauf

wie der Mišnā-Kommentar und seine einleitenden kleineren Arbeiten — zwei umfassende Darstellungen seines Systems gegeben hat. Seine beiden Werke Mišnē Tōrā und Mōrē Nēbūkīm behandeln aber nicht zwei verschiedene Themen, sondern dasselbe Thema unter jeweilig anderem Aspekt, der von praktischen Gesichtspunkten her, nämlich nach dem Leserkreis, an den sich die Werke wenden, bestimmt ist¹⁾. So finden wir in dem philosophischen Hauptwerke reichlich halachisches Material und ebenso im halachischen Hauptwerke immer wieder philosophische Gesichtspunkte. Der Unterschied zwischen beiden Werken liegt in der Verteilung der Akzente zwischen theoretischen und praktischen Gesichtspunkten. Maimonides erkennt die Berechtigung einer esoterischen Religiosität an, ohne doch auch für den weiteren Kreis auf eine gedankliche

ankommt, scharfe, verständliche und durchführbare Normen zu gewinnen. Maimonides riskiert also eine scheinbare äußere Verzerrung des Traditionsgutes in der Gewißheit, daß sich diese Verzerrung dadurch, daß durch seine Durchdringung des Stoffes der innere Sinn der Tradition erfaßt wird, wieder kompensiert. Maimonides ist hier also bemüht, seinen rabbinisch denkenden Kritikern auf der Basis ihrer Denkweise zu antworten, denn er erkennt, daß Einwände eben nur auf der Ebene berechtigt und widerlegbar sind, auf der sich das Denken des Kritisierenden bewegt. Von rabbinischen Methoden ausgehende Einwände lassen sich nur mit rabbinischen Methoden widerlegen. Wenn Maimonides einen Einwand als nicht akzeptabel betrachtet, so geschieht dies nicht, weil der Kritiker einen anderen Standpunkt einnimmt als er selbst, sondern nur dann, wenn die Einwände so kleinlicher Natur sind, daß sie den Sinn des Gedankens nicht treffen. — Die übrigen Kritiker des Maimonides gehen von einem grundsätzlich nicht adäquaten Standpunkte aus, indem sie nämlich voraussetzen, daß die Werke des Maimonides von derselben Art seien, wie ihre eigenen und die der vormaimonideischen Halacha, und bei der Kritik Gesichtspunkte anwenden, die der besonderen Art des maimonideischen Werkes nicht gerecht werden. Hieraus verstehen sich die von der ersten Kritik an bis auf den heutigen Tag unternommenen Versuche, eine Disposition des Mōrē Nēbūkīm herzustellen (so ordnet schon Isaak Abravanel den Gedanken-gang des Mōrē Nēbūkīm in: קצר בבאור סוד המורה nach den 13 Glaubensartikeln), und die Behauptung, das Werk habe überhaupt keine Disposition (so einer seiner heftigsten Gegner, Jōsēf ben Todros). Wenn überhaupt anzunehmen ist, daß der Aufbau des Werkes nicht ohne weiteres zutage liegt, sondern Gegenstand der Forschung sein muß, so muß doch auf jeden Fall das Prinzip des Aufbaus aus dem Werke selbst und nicht von heterogenen Gesichtspunkten her genommen werden.

1) Als Repräsentant des Leserkreises von Mōrē Nēbūkīm nennt Maimonides Jōsēf ben Jehūdā, von dem nur mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, daß er mit Jōsēf ibn Aknin identisch ist.

Vertiefung zu verzichten. Er fordert in jedem Falle wenigstens ein Minimum an Erkenntnis. Obwohl er also zugibt, daß die höchste Stufe der Erkenntnis zu erreichen nicht von jedem erwartet werden darf, daß also letztlich das Leben und nicht die Erkenntnis über den Wert eines Menschen entscheiden, so hält er doch daran fest, daß es mit einer blinden *fides implicita* nicht getan ist. Der Gedanke einer blind autoritätsgläubigen Masse ist ihm durchaus fremd, ebenso wie er andererseits das Maß der Erkenntnis nicht als Auswahlprinzip betrachtet wissen will ¹⁾.

1) I. Heinemann a. a. O. bemüht sich darzulegen, daß Maimonides in der Ablehnung einer hemmungslosen Aufklärung (S. 135) dem Vorbild der arabischen Philosophie, besonders dem der Einheitslehrer, folgt. Der Gegensatz zwischen dem engen Kreise der Wissenden und der unwissenden Masse ist für Maimonides kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller. Wie auch Heinemann in seinem Aufsätze des öfteren feststellt, ist das Maß von Erkenntnis, das er vom Volke fordert, ziemlich groß. Andererseits fehlt Maimonides sowohl für seine Person als auch vor allem in bezug auf seine Schüler jeder Hochmut des Wissenden. So sind die beiden Extreme einander ziemlich angenähert. Zudem bedeutet der Unterschied zwischen Wissenden und Unwissenden für Maimonides kein Werturteil, was sich von selbst daraus ergibt, daß Erkenntnis letztlich eben doch Geschenk Gottes bleibt und daß infolge der direkten Beziehungen aller geschaffenen Einzeldinge und Einzelwesen zu Gott im System des Maimonides eine Wertskala irgendwelcher Art undenkbar ist. Wenn also die Auffassung des Maimonides von der der arabischen Einheitslehrer ebenso verschieden ist wie von der ihrer Gegenspieler, so muß darüber hinaus betont werden, daß gar keine Übereinstimmung erwartet werden kann, denn sowohl die historische Situation als auch die geistesgeschichtliche Phase, von denen Maimonides ausgehen mußte, sind von dem, was die Einheitslehrer zum Ausgangspunkt ihrer Bestrebungen nahmen, prinzipiell verschieden. Wenn also gegen die Methode Heinemanns ein Vorwurf erhoben werden muß, so ist es nicht der, daß es paradox sei anzunehmen, Maimonides habe von seinen Feinden gelernt, es ist vielmehr die Frage zu stellen, ob es überhaupt möglich ist, ähnliche Entwicklungen innerhalb verschiedener kulturellen Sphären als Parallelen aufzufassen. Heinemann macht gerade von dieser Art des Vergleiches reichlich Gebrauch. Es erscheint aber bedenklich, Dinge, die sich in getrennten kulturellen Sphären abspielen, überhaupt in Parallele zu stellen. Bei aller gegenseitigen Beeinflussung sind die dadurch modifizierten Entwicklungen durchaus nicht identisch. Es ist natürlich, daß innerhalb der verschiedensten Religionen, auf den formalen Rahmen gesehen, immer wieder die gleichen Spannungen entstehen: zwischen esoterischer Bildungs- und exoterischer Massenreligion, zwischen konservativen und fortschrittlichen Bestrebungen, zwischen zentralisierenden und dezentralisierenden Tendenzen, zwischen Lehre und Leben. Aber wie das religiöse Leben gestaltet ist, innerhalb dessen sich diese Spannungen

Das für Maimonides entscheidende Ziel, eine lebendige und gelebte Lehre zu schaffen, bedingt eine Stellung gegenüber den Quellen der Halacha, die von der traditionellen abweicht, indem sie auf sinngemäße Exegese dringt und der sinnvolleren Stelle den Vorzug vor der autoritären gibt. So wagt Maimonides, sowohl die Tōseftā als auch den Jeruṣalmi als ebenbürtige Quellen heranzuziehen, und gibt zuweilen sogar dem Jeruṣalmi den Vorzug vor der entsprechenden Aussage des babylonischen Talmud¹⁾. Dieses nach dem Inhalt, nicht nach der kanonischen Geltung der Quellen kritisch sichtende Verfahren ist ein spezifisch wissenschaftliches, so daß Maimonides auf diesem Gebiete als der erste Wissenschaftler anzusehen ist. Es fällt bei der Wissenschaftlichkeit dieser Methode auf, daß Maimonides seine Quellen (s. oben S. 48, Anm. 2) nicht ausdrücklich zitiert²⁾. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß ja Maimonides nicht Einzelexegese treibt, sondern daß es sich um prinzipielle Auseinandersetzungen handelt. Er sucht sich mit dem Geist der Tradition auseinanderzusetzen, so daß also das Zitieren einzelner Stellen kein adäquates Belegmaterial liefern konnte. Er mußte bei denen, die sein Werk mit Verständnis lesen würden, eine Kenntnis der Tradition ihrem vollen Um-

auswirken, läßt sich niemals auf einen Generalnenner bringen. Es gibt kein Generalschema für die Entwicklung der Religionen. Die Eigenständigkeit jeder Religion, die absolut originelle Konzeption ihrer Begriffe bedingen eine Vielgestaltigkeit der Entwicklung, die die Möglichkeit ausschließt, nicht nur im einzelnen Vergleiche zu ziehen, was Heinemann (S. 135) ebenfalls ablehnt, sondern auch das Aufstellen von Parallelen in bezug auf den Gesamtcharakter der Erscheinungen ungeeignet dafür macht, das Wesen eines religionsgeschichtlichen Phänomens zu erfassen.

1) Hierin hat Maimonides insofern Vorgänger, als auch andere in einzelnen Fällen dem Jeruṣalmi den Vorzug geben, wozu zuletzt A. Marmorstein in *תרביץ*, Band VI (1935), Nr. 3, S. 184; das Neue an dem Verfahren des Maimonides ist, daß er bei dieser Bevorzugung nicht vom Einzelfalle, sondern von einer prinzipiellen Einstellung gegenüber der kanonischen Gültigkeit der Tradition ausgeht.

2) Maimonides begnügt sich damit, seine Quelle ihrer literarischen Form nach zu charakterisieren. Auf diese Weise ist es uns immerhin möglich gewesen, aus seinen Zitatmaterial zur Rekonstruktion von Midrāšim, deren Existenz uns zwar bezeugt, deren Text aber verlorengegangen ist, zu gewinnen. Während über das Verhältnis des Maimonides zu den meisten Midrāšim bereits Klarheit herrschte, ist sein Verhältnis zu M^ekiltā und Sifre erst neuerdings von Epstein in *תרביץ*, Band VI (1935), Nr. 3, S. 99 ff., dargestellt worden.

fange nach, nach ihrem inneren Sinn, voraussetzen, während der Sache damit wenig gedient war, solchen, denen eine Kenntnis fehlte, mit einzelnen Stellen, die ja immer nur eine Seite beleuchten können, das entsprechende Belegmaterial darzubieten. Die Unzulänglichkeit einzelner Belegstellen beruht auf der Unzulänglichkeit der Prämissen in der Tradition überhaupt. Wie vor allen Dingen der erste sehr ausführliche Teil von *Mōrē Nēbūkim*, den Maimonides selbst für den entscheidenden Teil seiner Arbeit erklärt hat, zeigt, geht es Maimonides um die Schaffung einer eindeutigen begrifflichen Grundlegung. Wo, wie in der Tradition, diese fehlt, ist es zweck- und sinnlos, über Einzelergebnisse zu diskutieren, da diese innerhalb des Systems ja richtig sein können und trotzdem auf Grund der falsch gestellten Prämisse objektiv gesehen doch fehlerhaft sind. Aus der grundlegenden Bedeutung der begrifflichen Untersuchungen im ersten Teil von *Mōrē Nēbūkim* erklärt sich die Tatsache, daß sich die Einleitung zu diesem Werke fast ausschließlich auf diesen Teil bezieht, während die beiden anderen in der Einleitung nur andeutungsweise behandelt werden¹⁾.

Dieselbe Verbindung von prinzipieller Anerkennung und einer freien kritischen Einstellung, die immer von den Erfordernissen der Sache ausgeht, findet sich in der Stellung des Maimonides zu den Gaonen, nur daß hier die persönliche Hochachtung an Stelle der Pietät gegenüber einer kanonischen Überlieferung getreten ist, wozu A. Schwarz, Das

1) Rawidowitz in *תרביץ*, Band VI (1935), Nr. 3, S. 45, versucht den Schluß zu entkräften, den die meisten Erklärer des Maimonides aus der Tatsache dieser Einseitigkeit der Einleitung gezogen haben, daß nämlich die Einleitung bereits entstanden sei, ehe Maimonides den Entschluß faßte, auch den zweiten und dritten Teil zu verfassen. Darin, daß dieser Schluß nicht angängig ist, muß man Rawidowitz zustimmen. Doch sind die Gründe, die er anführt, daß nämlich die Einleitung auf den zweiten und dritten Teil, wenn auch nur andeutungsweise, Bezug nähme, nicht stichhaltig. Eine nur andeutungsweise Behandlung des zweiten und dritten Teiles in der Einleitung bedarf doch ihrerseits ebenfalls einer Erklärung. Diese Erklärung scheint darin zu finden zu sein, daß die überragende Bedeutung des ersten Teiles als einer primären Grundlegung, zu der die beiden anderen Teile nur eine Anwendung des Dargelegten darstellen, auch in der Einleitung zum Ausdruck gekommen ist. Hermann Cohen geht über unsere Auffassung insofern noch hinaus, als er den Nachdruck auf den dritten Teil des Werkes legt und den ersten und zweiten nur als Prolegomena betrachtet (a. a. O., S. 74).

Verhältnis Maimunis zu den Gaonen in: Moses ben Maimon I, S. 392 ff. Die Kritik des Maimonides ist auch in diesem Falle eine rein wissenschaftliche und bezieht sich sowohl auf den Text, als auch auf die sachliche Richtigkeit und die logische Begründung des gaonäischen Schrifttums. Die Rolle, die Maimonides den Gaonen zuweist, ist eine historisch bestimmte: ihnen lag die Einbürgerung der im Talmud gegebenen Tradition ob. Ihr Ziel ist also im Grunde dasselbe, wie das des Maimonides selbst, nur daß Maimonides von einem höheren Standpunkte und von einem weiteren Gesichtskreise ausgeht. Deshalb konnte er auch dann, wenn er die theoretische Richtigkeit einer gaonäischen Ansicht zugab, doch von dieser Ansicht abgehen im Hinblick auf die praktischen Notwendigkeiten¹).

Da Maimonides die blinde Autoritätsgläubigkeit gegenüber der Tradition ablehnt, so hat er auch durchaus Verständnis für das Anliegen der Karäer, das ebenfalls von dieser Autoritätsgläubigkeit wegstrebte. Aber gerade dies Verständnis für die Berechtigung ihres Grundanliegens macht Maimonides zum berufenen Kritiker und Überwinder der karäischen Lehre, denn er kann ihnen nachweisen, daß sie beim Negativen stehengeblieben sind. Indem sie nämlich die Tradition in Bausch und Bogen verwarfen, nahmen sie sich selbst die Möglichkeit einer fruchtbaren, lebendigen Anknüpfung an die Tradition, was sie schließlich zu der verblüffenden Tatsache führen mußte, daß sie sich eine eigene Tradition schufen, deren Gültigkeitsansprüche eher größer als geringer waren als die der verworfenen jüdischen Quellen²).

1) Über das Verhältnis zwischen Maimonides und Sa'adjä Gā'ōn in bezug auf ihre Stellung zu Einzelfragen hat Jacob Guttman (Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Sa'adja in: Festschrift zu Israel Levy's 70. Geburtstag, Breslau 1911, S. 308—326) eine dahingehende Untersuchung angestellt, daß die Auseinandersetzung des Maimonides mit Sa'adjä Gā'ōn sich vor allem auf dessen Stellung zu den Lehren der arabischen Religionsphilosophie bezieht.

2) Die Entwicklung der karäischen Lehre nahm denselben Verlauf, wie ihn die der rechtgläubig jüdischen auch genommen hatte. Die Erstarrung durch blinden Autoritätsglauben führte zu der Notwendigkeit einer Auflockerung von außen, von einem freien und weiteren Gesichtspunkte her. Aus dieser Notwendigkeit heraus entstand das klassische Werk der Karäer עץ חיים, das nicht, wie Franz Delitzsch meint, in Anlehnung an Mōrē Nebūkīm entstanden ist, sondern vielmehr nur auf denselben Voraussetzungen basiert.

Maimonides gewinnt, indem er sowohl den inneren Sinn des Aristotelismus einerseits und der jüdischen Lehre andererseits zu erfassen sucht, als auch Lücken, Inkonsistenzen, Unebenheiten und nicht zu Ende Geführtes auf beiden Gebieten nachzuweisen und auszugleichen unternimmt, ein geschlossenes Bild der Welt, ihrer Beziehung zu Gott und der Stellung des Menschen zwischen beiden. Diese Lehre macht Anspruch auf philosophische Korrektheit und religiöse Lebendigkeit. Sie entnimmt ihre Stoffe einer gelebten Religion und ihre formalen Prinzipien der anerkannten Philosophie der Zeit und derjenigen theoretischen Grundlegung, die die jüdische Religion von sich aus bereits gestaltet hat. Die philosophische Forderung einer Einheitlichkeit des Systems erfüllt er nicht dadurch, daß er sich nur einer einzigen Methode, etwa der einer streng logischen Deduktion, bedient, sondern dadurch, daß er alles auf einen zentralen Inhalt, den Gottesbegriff, bezieht. Gott steht für ihn außerhalb der Welt, seine Eigenschaften sind nicht wie menschliche Eigenschaften, sein Wissen ist ein anderes als das menschliche. Das Grundanliegen der Theodizee, die Frage nach dem Ursprung des Leidens, wird von Maimonides als eine innerweltliche erwiesen, und so wird der schwerste und der einzig gravierende Vorwurf gegenüber der göttlichen Allmacht von vornherein ausgeschaltet. Diesem unbedingt transzendenten Gotte steht aber nach Maimonides nicht eine Welt gegenüber, die, einmal aus Gott heraus entstanden, nun ihren eigenen mechanischen Gesetzen in einem ewigen, im Grunde sinnlosen Ablauf kausaler Zweckzusammenhänge folgt. Die Welt ist vielmehr nur nach ihrer materiellen Seite hin ein Ablauf notwendiger Zweckzusammenhänge, die außerdem, wenigstens ihrer letzten Entstehung nach, auf Gott als ihren Ursprung, nicht nur als ihre mechanische Ursache zurückgehen, sie steht aber nach ihrer geistigen Seite hin in einer lebendigen Wechselwirkung zu Gott. Soweit der Mensch Geistwesen ist, wird er in dem Maße Gott angenähert, als er in der Erkenntnis Gottes aufsteigt und als er den Willen Gottes, den die Tōrā repräsentiert, erfüllt (Mōrē Nēbūqīm III, Kap. 51, ed. Munk Bl. 128 a). In dem Maße als Wissen und Willen Gottes untrennbar sind, in dem Maße ist auch das Aufsteigen in der Erkenntnis ein Aufsteigen in der wirklichen, d. h. sinngemäßen Erfüllung des Gesetzes. Es gibt kein Erkennen, das nicht Erkennen Gottes wäre.

Da aber Erkenntnis Gottes der alleinige Zweck der Welt ist, weil sie allein die Erfüllung des göttlichen Willens durch die Welt garantiert, so wird der Eudämonismus der Erkenntnis, wie dieser dem Aristotelismus anhaftet, von innen heraus überwunden. Überwunden wird aber auch die Einschränkung der göttlichen Transzendenz, wie sie dem mystischen Denken anhaftet. In dem Maße nämlich, als Gotteserkenntnis ihrem Wesen nach Erkenntnis und Erfüllung seines Willens ist, wird eine Identifizierung des Menschen mit Gott ausgeschlossen. So schaltet Maimonides zwischen die vollkommene menschliche Erkenntnisstufe des Prophetseins und Gott die gesamte Hierarchie der Engel ein, so daß der Mensch nur eben an die unterste der 10 Rangstufen der Engel heranreicht (הלכות יסודי התורה II, 3). Gott bleibt der souveräne Herr, der Forderungen an diese seine Welt stellt. Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott ist weder das einer mechanischen Beziehung nach Ursache und Wirkung, Grund und Zweck, noch das einer implizite gegebenen mystischen Identität, sondern eine persönliche Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Unter diesem Gesichtspunkte ist es nicht möglich, die Gotteserkenntnis, die die unbedingte Voraussetzung aller Gottbezogenheit bedeutet, auf einen engen Kreis Prädestinierter zu beschränken. Die persönliche Beziehung bringt es mit sich, daß jedes Geschöpf aus Gott und zu Gott hin geschaffen ist: die Tōrā ist doch eben an alle gerichtet. Andererseits ist Maimonides viel zu sehr an eine lebendige Anschauung der Wirklichkeit gebunden, als daß er daran vorübergehen könnte, daß letzte Erkenntnisse immer nur für wenige erreichbar sind. Maimonides erkennt aber jedem Menschen die Möglichkeit einer gewissen Erkenntnis zu, die ausreichend ist, um die Tōrā sinngemäß erfüllen zu können¹⁾. Was

1) Maimonides wählt, um die Entstehung einer esoterischen Religion zu vermeiden, einen anderen Weg als Sa'adjā. Während für Sa'adjā die allen zugängliche Offenbarung als eine Art Ersatz für die nur wenigen mögliche vollkommene Erkenntnis gilt, so daß also, theoretisch betrachtet, die Offenbarung immer mehr ausgeschaltet würde, je mehr der Einzelne oder die Menschheit an Erkenntnisfähigkeit zunehmen, bleibt bei Maimonides die Offenbarung für alle in Gültigkeit, da sie ja Gegenstand der Erkenntnis ist. Der geringen Erkenntnisfähigkeit des Durchschnittsmenschen trägt Maimonides auf andere Weise Rechnung, indem er nämlich ein bestimmtes Maß an Erkenntnis als einerseits ausreichend und andererseits jedem erreichbar hinstellt. Was Maimonides hier mit Sa'adjā gemeinsam hat, ist also nur das Anliegen und die Problemstellung.

darüber hinaus ist, gilt für Maimonides nur in beschränktem Maße als für Menschen aus eigener Kraft erreichbar. Die höchste Stufe der Erkenntnis ist für ihn überhaupt allein ein Werk Gottes. Es besteht zwischen der untersten Stufe der Erkenntnis und ihrer höchsten Vollendung, der prophetischen Gotteschau, nicht ein prinzipieller Unterschied, wie ihn Ibn Roschd setzt: für Maimonides gibt es keine so scharfe Trennung zwischen esoterischer Bildungsreligion und exoterischer Massenreligion. Die Philosophie bedeutet für Maimonides nicht nur einen Erkenntnisakt, der vor dem Forum der Religion als erlaubt gilt, weil er deren Wahrheiten nichts anzuhaben vermag, sondern sie ist für Maimonides Gottesdienst, ein vollwertiger Gottesdienst, der aber nicht von allen im gleichen Maße verlangt wird. Ist also die Erkenntnis als Weg zu Gott die allein wichtige Aufgabe des Menschen, so manifestiert sich die persönliche Beziehung zwischen Gott und der Welt darin, daß auch Gott seinerseits sowohl dadurch, daß er Erkenntnis ermöglicht, als auch dadurch, daß er in der Tōrā seinen Willen der Welt offenbart hat, eine ständige Wirkung auf die Welt ausübt, eine Wirkung, die durchaus unabhängig vom Kausalnexus rein aus dem freien Willen Gottes heraus geschieht. Gott erwählt den Propheten, den höchsten auf der Stufenleiter der Erkennenden. Gott selbst gestaltet nicht nur in bezug auf das Maß der Erkenntnis das Leben jedes Einzelnen, er manifestiert sich sogar in der rein souveränen Form des Wunders. Zweifellos spielt in diesem religiösen System die Tōrā als adäquater Ausdruck der göttlichen Forderungen an die Welt eine entscheidende Rolle. Der Nachdruck aber, der auf einer sinn gemäßen Erfüllung der Tōrā liegt — der den Einzelnen also unter Umständen von Erfüllung eines einzelnen Gebotes entbinden kann, falls eine sklavische Erfüllung gegen den Sinn der Tōrā verstoßen würde — setzt eine Freiheit gegenüber den Forderungen der Tōrā voraus, die es Maimonides ermöglicht, die nationalen Bindungen zu sprengen. Die Edelsten aller Nationen in der Welt werden der künftigen Welt teilhaftig sein. Maimonides verbindet hier den Universalismus

nicht aber die Lösung der Frage, wie dies von Jacob Guttman in seinem Artikel „Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger“ (Moses ben Maimon II, S. 208 ff.) dargelegt wird. Thomas von Aquino, der sich des öfteren (s. S. 37, Anm. 1) an Maimonides anschließt, folgt hier aber durchaus den Gedankengängen des Sa'adjā.

philosophischen Denkens mit den Bindungen, die einer historisch gewordenen Religion anhaften müssen, indem er allen Nachdruck auf den Grad der Erkenntnis und den der daraus resultierenden Gesinnung legt, den zu erreichen einerseits jedem Menschen gegeben ist und dessen Erreichung andererseits in jedem Falle von einem Gnadenakte Gottes abhängig ist, dem niemand vorschreiben kann, wem er zuteil werden soll¹⁾. Die Möglichkeit, daß jeder der zukünftigen Welt teilhaftig werden kann, beruht also darauf, daß Gott die vollkommene Erkenntnis, die mit vollkommener Sittlichkeit identisch ist, nach seiner freien Wahl dem Menschen verleihen kann, nicht aber darauf, daß die vollkommene Sittlichkeit aus der menschlichen Vernunft heraus

1) Maimonides macht aber die sehr charakteristische Einschränkung, daß er zwar den Nichtjuden nicht etwa vom Weg zu Gott ausschließt, daß er aber auch von ihm den nun einmal unumgänglich notwendigen Weg über die von Gott als einzig adäquaten Ausdruck seines Willens geoffenbarte Tōrā verlangt. Wer die von den Nichtjuden verlangten sieben noachidischen Gebote nur deshalb erfüllt, weil sie ihm von sich aus als die Grundlage einer ethischen Lebensführung erscheinen, ist durchaus nicht auf dem Wege zu der allein zu Gott führenden Erkenntnis. Maimonides vertritt also nur einen Universalismus der Person, nicht aber einen Universalismus des Heilsweges: niemand wird vom Heilswege ausgeschlossen, aber die Erkenntnis der Tōrā und damit Gottes ist der einzige Heilsweg. Michael Guttman (MGWJ. 1935, Heft 2, S. 153) meint, diese Einschränkung sei nur daraus erklärbar, daß Maimonides hier von der eigenartigen Gedankenführung seiner Quelle abhängig sei. Auch hier (s. auch S. 37, Anm. 1) dürfte Maimonides nur deshalb der Gedankenführung seiner Quelle folgen, weil diese dem entspricht, was sich aus seinen eigenen Deduktionen ergibt. Die Wertschätzung der Tōrā einerseits und die Erfassung der Gotteserkenntnis letztlich als eines Gnadenaktes andererseits bedingen sowohl die Überschreitung der nationalen Schranken, als das Festhalten an der Gültigkeit der Lehre. Die von mir in: Die Bildung des Begriffes Ḥāsīd I (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis B XXXVII. 6 = Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis, Heft 2), S. 98, Anm. 1, dargelegte Auffassung des Maimonides von den חסידים erweist sich also auch nach dieser Seite hin als eine durchaus streng tōrā-gebundene. An den nichtjüdischen Ḥāsīd werden nicht nur ganz allgemein höchste ethische und religiöse Anforderungen gestellt, sondern diese Anforderungen haben auch einen eindeutig fixierten Inhalt: die Tōrā. Während aber Maimonides in religiösen Fragen doch eindeutige Grenzen gewahrt wissen will, vertritt er in bezug auf die wissenschaftliche Erkenntnis einen unbedingten Universalismus, indem er nämlich den Erkenntniswert einer Lehre für vollkommen unabhängig davon erklärt, ob diese von einem Propheten, einem nichtjüdischen oder sogar heidnischen — wozu nach dem bekannten Responsum Nr. 160 in קובץ תשובות הרמב"ם Christen und Mohammedaner nicht gehören — Gelehrten herrührt (הלכות קדוש החודש XVII, 25).

vermöge deren göttlichen Charakters geschaffen wird, eine Ansicht, zu der Hermann Cohen neigt (a. a. O., S. 133).

Aus der Transzendenz des Gottesbegriffes ergeben sich alle anderen Fragestellungen. Die Schöpfung erhält dadurch den Charakter eines Werkes, nicht einer Wirkung aus Ursachen. Der Mensch als Teil der Schöpfung ist also ein Teil des Werkes, er steht Gott gegenüber als eine Individualität, deren Schicksal als individuelles mit Gottes Willen unmittelbar verknüpft ist. Diese persönliche Beziehung zwischen Mensch und Gott, der Charakter des Menschen als Gottes eigenstes Werk, hebt von vornherein die sklavische Bindung des menschlichen Willens an den Kausalnexus auf, sie bedingt aber eine Einschränkung dieses Willens durch den Willen Gottes. Maimonides begnügt sich hier damit, die Antithese aufzuzeigen und ihre metaphysische Berechtigung in Frage zu stellen, von einer Lösung des Problems sieht er ab, nachdem er nachgewiesen hat, daß jede Lösung in dieser Frage mit den Mitteln der menschlichen Vernunft nur eine Scheinlösung sein kann. Die Stellung des Menschen in der Welt und zur Welt, also die anthropologische Seite der maimonideischen Philosophie, bestimmt sich aus der letztlich neuplatonischen Vorstellung, daß der Mensch sowohl der materiellen als auch der geistigen Welt angehört. Maimonides hält durchaus im Prinzip an den Grundgedanken der jüdischen Lehre fest, er lehrt deshalb auch hier nicht Überwindung des Materiellen — was auf dem Gebiete des Anthropologischen der Abtötung des Fleisches gleichkäme¹⁾ — sondern er umfaßt durch eine prinzipiell ethische Betrachtungsweise sowohl die materielle, als auch die geistige Welt unter der wertmäßigen Einheit eines Gottesdienstes. Alles, was geschieht, hat seinen Wert nur als Dienst an Gott; darin findet aber eben jede Seite der Welt ihre schöpfungsmäßige Bestimmung. So werden die Pflichten des Arztes und die ge-

1) I. Heinemann in seinem Artikel „Maimuni und die arabischen Einheitslehrer“ in MGWJ. 1935, Heft 2 (Maimonides-Festschrift), S. 127, weist darauf hin, daß Maimonides in der Einleitung in die Mišnā die Hingabe an das Geistige von der Ertötung des Fleisches abhängig macht. Dies ist nur so zu verstehen, daß sinnliche Wünsche als Zweckbestimmung des Lebens auszuscheiden haben, nicht aber so, daß dem Körperlichen überhaupt kein Recht zusteht. Maimonides weist dieser Seite des menschlichen Lebens nur den Platz an, der ihr zukommt, sie steht im Dienste der geistigen Bestimmung des Menschen, ist also nur nicht Selbstzweck.

ringsten Vorschriften der Halacha zu von Gott her bestimmten Geboten und empfangen dadurch ihren Sinn. Es ist die größte Diskrepanz, die Maimonides überhaupt zu überbrücken unternahm, wenn er versuchte, die aristotelische Metaphysik mit den ethischen Grundlehren des Judentums zu verbinden. Maimonides gibt den rein weltimmanenten Charakter der Sittlichkeit zu. In der Transzendenz Gottes kann der Gegensatz von Gut und Böse, von Wert und Unwert nicht mehr bestehen. Aber die Sittlichkeit ist zwar in ihren Auswirkungen immanent, ihren Ursprung dagegen hat sie aus Gott. Der göttlichen Einheit an sich kommen keine sittlichen Eigenschaften zu, weil sie überhaupt keine Eigenschaften haben kann. Ihr Wirken dagegen ist eminent sittlich, wie auch ihre Forderung an die Welt — die Tora — eine eminent sittliche ist. Darum bleibt bei aller Betonung des Wertes der Erkenntnis die Bedeutung des Handelns aus dieser Erkenntnis heraus gewahrt.

Der synthetische Charakter des maimonideischen Systems stellt für dessen Beurteilung die Frage in den Mittelpunkt, inwieweit Maimonides zwischen den beiden Polen seines Systems eine Verbindung herzustellen verstanden hat, d. h. ob er etwa Diskrepanzen stehenläßt (abgesehen natürlich von notwendigen Spannungen, die er als solche erkannt und darum nicht ausgeglichen hat, weil hier jede Lösung eine Scheinlösung bedeutet hätte) oder ob er Abstriche entweder an Aristoteles oder an der jüdischen Lehre vornimmt. Es ist bereits dargelegt worden, daß er die jüdische Lehre ihrem ganzen Inhalte und ihrer ganzen Autorität nach übernimmt und daß er nur dort die Tradition umgestaltend weiterführt, wo dies der innere Sinn der jüdischen Lehre selbst fordert, nicht aber weil er der Meinung ist, die jüdische Lehre könne in diesem oder jenem Punkte vor dem Forum des Aristotelismus nicht bestehen. Es erhebt sich nun die Frage, ob der Abstrich etwa am Aristotelismus vorgenommen wird. Auch das muß verneint werden. Es handelt sich bei Maimonides nicht darum, daß von zwei exzentrischen Kreisen, die sich teilweise decken, von dem einen oder dem anderen das über den anderen hinausgehende Stück entfernt wird, um die Geschlossenheit der Form zu erreichen. Beide Kreise werden vielmehr zum Decken gebracht. Das Mittel, mit dem Maimonides den Aristotelismus so gestaltet, daß er mit der jüdischen Lehre zu einem geschlossenen System vereinigt werden kann,

ist die Ethisierung und die Voluntarisierung seines Gottesbegriffes, die aus der Einführung des Tora-Begriffes in das System resultiert. Eine solche Konzeption gestaltet natürlich den Aristotelismus inhaltlich zu einem Neuen, während die formalen Prinzipien des Aristotelismus beibehalten werden. Der ethisierte und voluntarisierte Aristotelismus ist nun geeignet, der jüdischen Lehre eine adäquate, theoretische Grundlegung zu geben und ihren immer gespürten, in der Sprache der Mystik gelegentlich auch formulierten inneren Sinn nun auch philosophisch d. h. in einem System von Begriffen, zum Ausdruck zu bringen. Ein solches Beginnen ist nicht nur apologetisch, indem es allen Angriffen der Philosophie gegen die jüdische Lehre die Spitze abbricht, sondern es entspricht einem innerjüdischen Bedürfnis: es vereinigt zwei Richtungen, die Gefahr liefen, innerhalb des Judentums zu einer Trennung zwischen praktischer, exoterischer Massenreligion und esoterischer Religionsphilosophie auszuwachsen¹⁾. Auf diese Weise schuf Maimonides die Grundlage für eine Weiterentwicklung des jüdischen Geisteslebens, von der alles Weitere ausgehen konnte und ausgehen mußte²⁾.

1) Ein Gefühl dafür, daß das Wirken des Maimonides eine religiöse Neuschöpfung des Judentums bedeutet, haben schon seine Zeitgenossen bekundet, indem seine Anhänger in der Provence den Wert seines philosophischen Werkes mit dem der Bundeslade verglichen haben. — Das Urteil des Volkes über Wert und Wirkung seines Werkes hat sich in der symbolischen Deutung seines Namens und des Namens seines Gegners Abraham ben David kristallisiert, die Jōsēf Šambari in seiner Chronik (ed. A. Berliner, S. 17) überliefert: הרמב"ם wird als הרמב"ם במן (זל) und הרמב"ד als הרמב"ד אבד'ה' gedeutet. Dies ist nicht etwa nur ein geistreiches Wortspiel, sondern Ausdruck des Urteils, das das Volk über Maimonides gefällt und in seiner Sprache formuliert hat.

2) Daß die spätere Religionsphilosophie und die spätere Halacha kritisch oder geradlinig weiterbauend an Maimonides anknüpfte, ergab sich ohne weiteres aus der umfassenden Bedeutung der maimonideischen Lehren. Dagegen fällt es auf, daß ihn selbst die Kabbalisten als einen der Ihrigen in Anspruch nehmen wollten, indem sie nämlich von der Annahme ausgingen, daß Maimonides in seinen letzten Jahren bereut habe. Schon G. Scholem in הרבנין, Band VI, Nr. 3, S. 98, hat ausgeführt, daß die Kabbalisten hier an eine bereits vorhandene Legende anknüpfen konnten. Es entsteht nun die Frage, die sich Scholem in seinem Artikel nicht zur Aufgabe gemacht hat, aus welchen Gründen diese Legende entstehen konnte, denn die wenigen Anhaltspunkte, die die Werke des Maimonides für eine solche Behauptung geben, reichen nicht aus, um das Entstehen der Legende zu erklären, sie sind vielmehr nachträglich herangezogene Beweise. Es liegt hier wohl der zuweilen beobachtete Fall vor, daß die dunklen antirationalen Strömungen der Geistesgeschichte diejenigen

Hierin ist sein überragender Einfluß bis in die Neuzeit hinein begründet¹⁾. Die geistige Leistung des Maimonides und seiner Epoche ist die einer inneren Klärung, einer Verarbeitung der Einflüsse, die die ganze hellenistische Zeit hindurch fast wahllos rezipiert worden waren, wie überhaupt das Zeitalter des Hellenismus durch ein freies Wechselspiel der Kräfte charakterisiert ist. Es geht Maimonides nicht darum, das während jener Jahrhunderte aufgenommene Gedankengut auszuschneiden und so zu einer alten „reinen“ Lehre zurückzukehren, ein Verfahren, das nur zum Sektierertum führen kann. Sein Anliegen ist vielmehr, das Aufgenommene von dem genuin Jüdischen her, das er als Zentrales setzt, von innen her so zu gestalten, daß es nur eine Bereicherung, eine breitere Ausgestaltung, ein Hinzufügen neuer Seiten derselben Sache bedeutet. Das Zeitalter des Maimonides entspricht in dieser seiner Leistung dem Zeitalter des Prophetismus. Hier wie dort wird übernommenes Gut von innen heraus gestaltend überwunden. Wie die prophetische Religiosität keine Restituierung der Jahwe-Religion der Wüste darstellt — was z. B. die Rehabiliten anstrebten — sondern Neugestaltung im Geiste der alten Religion, so geht Maimonides nicht auf einen antihellenistischen Purismus zurück, der eine ganze Entwicklung als abwegig negiert. Es

ihrer Gegner, die ihnen wirklich gefährlich werden, dadurch zu entwaffnen suchen, daß sie diese entweder de facto — wie Newton — oder wenigstens nachträglich in Form der Legendenbildung in ihren Bann ziehen und so zu einem der Ihrigen machen.

1) Die Einwirkung des Maimonides auf die abendländische Philosophie ist nicht die einer geradlinigen, ununterbrochenen Durchdringung der Geistesgeschichte mit seinen Ideen, sondern von seinem niemals abgerissenen Fortleben in der jüdischen Geistesgeschichte her erfolgen immer neue Invasionen. Wie vor allem Salomon Maimon in seinem Buche „Über die Transzendentalphilosophie“ nachweist, bedeutet z. B. die Leibnizsche Erkenntnistheorie eine Fortführung aristotelischer Gedanken in maimonideischer Prägung. Die stärkste Invasion aber ist durch das Wirken des Salomo Maimon selbst erfolgt. Die für Salomo Maimon entscheidende Lehre von der Einheit des Verstandes mit dem Verstehenden und dem Verstandenen, die die erste, wirklich den Kern der Sache treffende Kritik an Kant bedeutet, hat einen wesentlichen Einfluß auf die Systeme der deutschen idealistischen Philosophie, vor allem Fichte und Hegel, ausgeübt; vgl. hierzu Hugo Bergmann, *שלמה מיימון ומשה בן מיימון* in *מאנים* III, Heft 4–5, S. 483–492. — Über Maimonides in der jüdischen Geschichte hat zuletzt S. Dubnow u. d. T. *דער רמב"ם אין דער יודישער געשיכטע* in *דער רמב"ם* in *דער רמב"ם*, Band VIII (1935), Nr. 3, S. 195–201, gehandelt.

hat sich ja gerade erwiesen, daß die auch jetzt noch als normgebend empfundene jüdische Lehre, wie sie von Joḥanan ben Zakkai bis 'Aḳībā ausgestaltet wurde, nur dann wirklich sinngemäß innerhalb der gegenwärtigen Situation gelebt werden kann, wenn sie den neuen Gegebenheiten entsprechend neu gestaltet wird, da eine sklavische, mechanische Anwendung ad absurdum führen muß. Es erfolgt vielmehr eine Neugestaltung im Geiste des Alten¹⁾.

Der Gesamtcharakter des maimonideischen Systems läßt sich dahin bestimmen, daß das System ein nach allen Seiten hin optimistisches ist. Das ergibt sich schon aus der Tatsache seines entscheidenden Einflusses auf die Weiterentwicklung der jüdischen Geistesgeschichte, denn die jüdische Religion ist im Prinzip optimistisch. Die zentrale Stellung der Ethik ist nur so möglich. Wenn also Maimonides auf der Tradition fußt und wenn sein System ein genuin jüdisches ist, so kann sein optimistischer Charakter als implicite vorhanden ohne weiteres vorausgesetzt werden. Darüber hinaus hat Maimonides in der Auseinandersetzung mit der pessimistischen Auffassung des Al Razi dieser Grundhaltung Ausdruck gegeben. Da Maimonides die durch die Tōrā repräsentierte Sittlichkeit als einerseits weltimmanentes, andererseits von Gott her gesetztes, also transzendentes Moment in die Religion als deren wesentlichen Bestandteil einbaut und da er dem Menschen einen entscheidenden Anteil an der sittlichen Mitschöpfung der Welt zugesteht, so bedingt dies, daß das Gute den wesentlichen Bestandteil der Welt ausmacht und daß der Mensch zum Guten in einer inneren wesenhaften Beziehung steht. Die Entwicklung der Welt ist von vorneherein auf das Gute hin gerichtet,

1) Der mechanische Purismus, der die Sekte charakterisiert, wurde damit zugleich überwunden. Er fand keinen Raum mehr in der als genuin jüdisch empfundenen, von Maimonides her bestimmten Religion des Judentums. Das Sektenwesen flüchtete sich in die Mystik, die es vermöge der ihr eigentümlichen Tendenz zu einer Entwicklung abseits der offiziellen Lehre und vermöge ihrer großen Rezeptionsfähigkeit auch für das Heterogenste aufnahm. Es sind also Elemente in der Weiterentwicklung der jüdischen Mystik zu verzeichnen, die aus einer von Maimonides bekämpften und überwundenen Sphäre stammen. Es ist aber nicht so, daß die jüdische Mystik der Zeit nach Maimonides, wie vielfach behauptet wird, als solche eine Reaktion gegen Maimonides bedeute, sondern die Mystik hat vor, neben und nach Maimonides ihr Eigenleben geführt.

eben weil die Sittlichkeit ihrem Wesen nach Wirken Gottes ist¹⁾).

Es wird immer wieder darauf hingewiesen, wie groß der Einfluß des Maimonides darüber hinaus auch auf die katholische Philosophie des Mittelalters gewesen ist²⁾. Diese Tatsache dürfte als erwiesen angesehen werden. Dagegen bedarf es der Erörterung, wieweit dieser Einfluß eine Abhängigkeit bedeutet, wieweit also die Scholastik in der Lage gewesen ist, das Übernommene ihren Zielen entsprechend zu gestalten. Da die Scholastik insofern vor demselben Problem stand wie Maimonides, als sie einen ethischen Monotheismus mit dem Aristotelismus vereinigen wollte, ist eine Anknüpfung an Maimonides selbstverständlich und natürlich. Andererseits lag doch das Anliegen der Scholastik auf einem anderen Gebiete. Wie Maimonides aus seiner historischen Situation heraus das gestaltete, was sich ihm an Problemen aufdrängte, so sind auch die Scholastiker an ihre ideengeschichtliche Situation gebunden. Wieweit sie Maimonides übernahmen oder nicht übernahmen, hängt von dieser Situation ab und kann weder dem Werte des Maimonides, noch dem der scholastischen Philosophie etwas zufügen oder ab-

1) Daß das System des Maimonides ein optimistisches ist, führt auch H. Cohen a. a. O., S. 130, aus, nur daß er dieses von einzelnen Beispielen aus zu erweisen sucht, während es doch im System des Maimonides zentral begründet ist.

2) Jacob Guttman in seinem Artikel „Der Einfluß...“, S. 138 f., charakterisiert den Einfluß des Maimonides auf die Scholastik als einen doppelten: er weist erstens darauf hin, daß die Scholastik des 13. Jahrhunderts durch Maimonides besonders zu Aristoteles hingeführt worden sei, während vorher der besonders durch Augustin vermittelte Platonismus den größten Einfluß gehabt habe; zweitens aber ist Maimonides in methodischer Hinsicht vorbildlich für die Scholastik geworden, da er vor derselben Aufgabe stand, nämlich, die Lehren einer Offenbarungsreligion mit einem philosophischen System in Einklang zu bringen. — Jacob Guttman (a. a. O., S. 137) erklärt den Einfluß des Maimonides auf die Weiterentwicklung der Geistesgeschichte überhaupt treffend nicht aus seiner Bedeutung als Philosoph, sondern daraus, daß er bewußt von den Lehren des Judentums ausgeht.

So groß der Einfluß des Maimonides auf die Scholastik des 13. Jahrhunderts gewesen ist, so auffällig mutet das plötzliche Aufhören der Kenntnis und der Verwendung seiner Schriften in der Scholastik des 14. Jahrhunderts an. Ob die geistesgeschichtlichen Gründe, die Jacob Guttman (a. a. O., S. 208) anführt, vor allem die Entstehung des Nominalismus, für diese Tatsache ausreichend sind, erscheint fraglich. Hier dürften auch andere polemische Gesichtspunkte, aus der Politik in die Geistesgeschichte herübergenommen, mitwirken.

sprechen. Hier drängt sich der Vergleich mit den Beziehungen des Maimonides zu Aristoteles auf: was Maimonides aus Aristoteles übernommen und umgestaltet hat und was nicht, kann niemals zum Kriterium für ein Werturteil über den einen oder den anderen gemacht werden.

Die geistesgeschichtliche Bedeutung des Maimonides beruht darauf, daß er ein längst empfundenes Anliegen, die begriffliche Gestaltung der jüdischen Religion dadurch ermöglichte, daß er die zeitgenössische Philosophie, die unter dem überragenden Einfluß des Aristoteles im Prinzip eine erkenntnismäßige Metaphysik war, durch ihre Ethisierung überhaupt erst auf die jüdische Religion anwendbar machte. Nur ein adäquates Begriffssystem konnte die notwendige Systematisierung des traditionellen religiösen Gutes leisten. Daß Maimonides diese Notwendigkeit nicht nur erkannt hat, sondern daß er auch in der Lage war eine solche Umgestaltung vorzunehmen und dann das neugestaltete System auf die Tradition anzuwenden, macht seine überragende Bedeutung aus¹⁾. Die Wirkung des Maimonides auf die jüdische Geistesgeschichte setzte sofort mit Erscheinen seiner Werke ein. Das erklärt sich einerseits daraus, daß sein Werk aus der historischen Situation heraus entstanden war und so den Anforderungen dieser Situation Rechnung trug. Andererseits aber ist diese sofortige Wirkung typisch für ein prinzipiell auf die Ratio gegründetes System. Ein solches wird als ohne weiteres diskutierbar empfunden. Wenn es nicht überhaupt abgelehnt wird, so ist viel mehr als bei mystischen Gedanken mit einem sofortigen Einsetzen seiner Wirkung zu rechnen. Das bedeutet aber auch, daß ein solches System den Schwan-

1) Mit Recht weist I. Heinemann a. a. O., S. 131, darauf hin, daß die Behauptung, die Mišnē Tōrā trage „Kompromißcharakter“, mißverständlich ist. Heinemann gibt zu, daß Maimonides in den Einzelausführungen der Mišnē Tōrā stark an die Tradition gebunden ist, führt aber aus, daß im Wesentlichen, d. h. vor allem im Gottesbegriff, den Anforderungen der Wissenschaft Rechnung getragen wird. Das von Heinemann angeführte Beispiel aus הלכות דעות I, 6 auf S. 132 ist durchaus schlagend. Doch scheint mir die von Heinemann durchgeführte Trennungslinie nicht ganz an der richtigen Stelle gezogen zu sein: Maimonides hält sich nicht im Wesentlichen an die wissenschaftlichen Anforderungen und folgt in Einzelausführungen der Tradition, sondern er wendet seine wissenschaftlichen Prinzipien auf die Tradition an, — es handelt sich nicht um den Gegensatz von Wesentlichem und Irrelevantem, sondern um den Gegensatz von Inhalt und Form.

kungen der geistesgeschichtlichen Entwicklung ausgesetzt ist. So beobachten wir ja auch bei Maimonides ein Auf und Ab in der Stärke des Einflusses, den er ausübt. Im Gegensatz dazu bleiben die Werke der Mystik oft lange Zeit scheinbar ohne Wirkung. Ihr Einfluß ist ein viel langsamer wirkender, aber um so steterer und nachhaltigerer, denn der jeder Mystik anhaftende esoterische Charakter garantiert einen gewissen Kern an Gedankengut, der nicht an den allgemeinen Strömungen der Geistesgeschichte teilhat und so außerhalb aller Schwankungen bleibt. Mit dieser prinzipiellen Stellung der Mystik innerhalb der Geistesgeschichte darf die Tatsache nicht verwechselt werden, daß diese oder jene mystische Richtung die esoterische Haltung aufzugeben und eine breitere Basis zu gewinnen sucht, indem sie — vor allem durch Rationalisierung ihres Systems — sich bemüht, populärer zu werden.

Es ist nicht zu verkennen, daß zwar im System des Maimonides das scheinbar Heterogene in genialer Zusammenschau vereinigt worden ist, daß aber in der weiteren Entwicklung der jüdischen Geistesgeschichte die beiden bei Maimonides vereinigten Komponenten wieder auseinanderstrebten. Daraus ergibt sich die Frage, ob die Zusammenschau nicht eben doch nur eine scheinbare, das Ergebnis einer raffinierten Dialektik gewesen ist. Wir haben im Verlaufe unserer Darlegungen zu erweisen versucht, daß die Synthese des maimonideischen Systems eine wirkliche und lebendige ist. Die Synthese beruht letzten Endes darauf, daß alles, was Maimonides mit seiner Philosophie erfaßt, auch das scheinbar Äußerlichste und Materiellste, von dem Zentralbegriff, dem Gottesbegriff her betrachtet und somit in das System organisch eingegliedert wird. In dem Maße aber, wie die Probleme analytisch als Einzelprobleme betrachtet werden, muß auch die Loslösung von seiner zentralen Betrachtungsweise erfolgen. Es ist darum nicht so, daß nach Maimonides nun eine Einheit von Philosophie und Halacha bestanden hätte, die nur immer weiter tradiert und höchstens im einzelnen ergänzt worden wäre, sondern die Philosophie und die Halacha blieben selbständige Zweige des jüdischen Geisteslebens. Die Synthese, die Maimonides vornahm, war keine abschließende, keine Vollendung, die zugleich das Ende jeder Entwicklung bedeutet, es war vielmehr eine einmalige Vereinigung der beiden Entwicklungslinien, aus der beide neugestaltet und zu

neuem Leben befähigt hervorgingen: eine Religionsphilosophie, die wirklich jüdische Religionsphilosophie war, und eine Halacha, die nicht im Traditionalismus erstarrte, sondern in der Lage war, die jeweils neue Problematik in sich aufzunehmen und von sich aus zu gestalten. Die Synthese des Maimonides ist keine mystische, keine apodiktische Identifikation heterogener Größen, wie etwa die Kabbala, die kosmische Größen mit ethischen Werten identifiziert, sie ist vielmehr eine rationale, die den einzelnen Elementen nach dem Prinzip von Inhalt und Form, von Begriff und Gegenstand des Begriffes die entsprechende Funktion im System zuweist.