Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 67 (2011)

Artikel: Ein anderer Maimonides? : Menachem Kellners alternative Maimonidesdeutung

Autor: Dolna, Bernhard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961470

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ein anderer Maimonides? Menachem Kellners alternative Maimonidesdeutung

Von *Bernhard Dolna**

Maimonides (1138-1204) formulierte „eine Vision vom Judentum als bemerkenswert lebensnahe Religion der radikalen Verantwortung." (S. 1) Mit diesem Initium gibt Menachem Kellner das Programm vor, das er in seiner Studie zu entfalten beabsichtigt.[1]

Kellner findet Maimonides in Ägypten mit einem Dilemma konfrontiert: „das Judentum seiner Heimat *Andalusien war* erheblich höher entwickelt und den eigentlichen Lehren der Tora gegenüber getreuer als vieles von dem, was ihm in Fustat begegnete, wo er sich angesiedelt hatte" (S. 6). Daher formuliert er seine Vision vom Judentum „in Opposition zu proto-kabbalistischen Elementen" (S. 7), wie sie Maimonides in Ägypten, Babylonien und Jemen vorfand.

Im 1. Kapitel, *Maimonides` Critique of Jewish Culture* (S. 1-33), begründet Kellner die Kritik vor allem an der nominalistischen Grundausrichtung des Maimonides. Einerseits verwirft er die Idee, dass „die Gattungen und die anderen Universalien ausserhalb des Geistes existieren", andererseits besteht er auf der „absoluten Transzendenz Gottes" (S. 11). Damit entwirft Maimonides einen *philosophical nominalism*, den er mit einem *religious nominalism* zu verbinden sucht (S. 13). So z. B. sind „Heiligkeit und Reinheit" keine Eigenschaften, die Objekten, Plätzen, bestimmten Zeiten, Individuen innewohnen; vielmehr sind sie *Namen*, die die Tora für bestimmte Verhaltensformen gibt. So wie Gott durch Handlungs- und niemals durch Wesensmerkmale charakterisiert wird, so sind auch die von Ihm verfügten Handlungen „auf das Verhalten ausgerichtet und niemals Wesensaussagen" (S. 13). – Dieses Konzept sieht Kellner als Reaktion des Maimonides auf protokabbalistische Schriften (S. 18-25). Sich auf M. Idel berufend, geht der Autor davon aus, dass Maimonides das *Sefer Yeṣira* kannte, das auch Jehuda ha-Lewi stark beeinflusst hat. Einen Beweis dafür gibt die starke Opposition des Maimonides gegenüber den Lehren über die hebräische Sprache, die sich dort finden (S. 21). Ebenso dürfte ihm die *Hekhalot*-Literatur bekannt gewesen sein, im besonderen das *Shiʿur Qoma*, das auch im Mischna-

* Dr. *Bernhard Dolna*, International Theological Institute, A-3292 Gaming, Austria.

1 Menachem Kellner: *Maimonides' Confrontation with Mysticism*. Foreword by Moshe Idel, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization 2006 (paperback: 2011), 364 S., ISBN: 978-1-904113-29-4 (ISBN: 978-1-906764-15-9).

kommentar erwähnt wird, und das *Sefer ha-Razim* (eine Kompilation magischer Texte), „ein Werk, das im antiken Judentum als weithin anerkannt und normativ galt. [...] offensichtlich kannte es Maimonides." (S. 24)

Maimonides opponierte gegen diese Strömungen. Der Ursprung für diese Opposition dürfte aber darin zu suchen sein, dass er weder rein philosophisch noch allein aus dem jüdischen Kontext her verstanden werden kann. Kellner selbst positioniert ihn entgegen beiden Einflusssphären „am Kreuzungspunkt zweier Vektoren, wobei der eine mit dem ersten Mose und der zweite in Plato seinen Anfang nimmt" (S. 30).

Im zentralen 2. Kapitel des Buches, *The Institutional Character of Halakha* (S. 33-84), zeigt Kellner, dass, im Gegensatz zu Jehuda ha-Lewi vor und Mose ben Nachman (Nachmanides) nach ihm, die Gebote der Tora „historically conditioned" sind (S. 35) Dieser Ansatz ist als Opposition zu einem „Hyperrealismus" zu verstehen, den Kellner als „Proto-Kabbalah" bezeichnet (S. 36). Maimonides hat ein mehr institutionelles als ontologisches Verständnis von Halacha. Das zeigt sich darin, dass er seine diesbezüglichen Kommentare auf „the instrumental character of Halakhah" konzentriert (S. 59). „Gebote sind Hilfsmittel, Werkzeuge, sie haben keinen Selbstzweck." (S. 60) Sie dienen dazu, den Menschen für die Suche nach seinem eigentlichen Telos zu bereiten: „der Entwicklung des Erkenntnisvermögens zur Gotteserkenntnis" (S. 63), Sie reflektieren keine der Zeit voraus liegende metaphysische Realität, sondern sie sind göttliche Anordnungen, die sich auf historische Wirklichkeiten beziehen. Sie sind eine Gabe Gottes an das Volk Israel, dem es geboten ist, sie zu befolgen. „Sie dienen zur religiösen, moralischen und intellektuellen Vervollkommnung."(S. 66) Sie konstituieren eine soziale oder institutionelle Wirklichkeit und „sie könnten sicherlich auch anders sein als sie sind" (S. 84).

In den Kapiteln 3 bis 8 (S. 85-286) entfaltet Kellner die von ihm vorgestellte These an verschieden für das Judentum zentralen Themen. Dafür werden besonders der *Mishneh Tora* und den *Moreh Nevukhim* herangezogen. Darüber hinaus stellt der Autor Vergleiche mit dem Werk und der Auffassung von Jehuda ha-Lewi und der Reaktion des Nachmanides auf Maimonides her und führt damit auch in deren Œuvre ein.

Die von ihm behandelten Themen sind: *Holiness* (S. 85-126); *Ritual Purity and Impurity* (S. 127-154); *The Hebrew Language* (S. 155-178); *Kavod, Schechina, and Created Light* (S. 179-215); *Jews and Non-Jews* (S. 216-264); Angels (S. 265-272), *Afterword: Contemporary Resistance to the Maimonidean Reform* (S. 273-286).

Holiness

Wie bereits angedeutet, ist *Holiness*, ausgenommen der Heilige Gott selbst, nicht ontologisch zu verstehen, sondern *institutional / teleological* (S. 88). Die Heiligkeit von Personen, Plätzen, Zeiten und Gegenständen „liegt in dem was sie *tun* (oder wozu sie *gebraucht* werden), nicht in dem, was sie *sind*" (S. 89). Sie

besteht „in Verhaltensweisen wie Entsagung vom Geschlechtsverkehr, von Wein, im Gehorsam gegenüber den Geboten und dem Bemühen um reine Handlungen und Ideen [...] das führt zur *Imitatio Dei*" (S. 93); das Volk Israel wird in dieser Perspektive nicht im ontologischen Sinn als heilig angesehen, sondern „ist durch die Beobachtung der Gebote geheiligt [...]. Es ist das heilig machende Verhalten, durch das sich Israel von allen anderen Völkern abhebt." (S. 104) Auch die Heiligkeit des Landes ist nicht metaphysisch bestimmt, vielmehr ist sie „historically conditioned" (S. 109) Sie ist eine Folge des jüdischen Besitztums und keine Voraussetzung dafür. Selbst der *Tora* („einem Instrument der Erziehung und kein heiliger Gegenstand" [S. 119]), den *Tefillin* und den *Mesusot* („Erinnerungszeichen für das, was wirklich wichtig ist, Gott und die Tora" [S. 121]) wird ihre ontologische Heiligkeit entzogen. Und – last but not least – wird auch der Sabbat davon nicht ausgenommen (S. 123): „Die Juden sind verpflichtet, *den Sabbat zu erheben*, nicht weil ihm irgendetwas innewohnt, nicht weil er in und aus sich selbst ontologisch von allen anderen Tagen der Woche unterschieden wäre, sondern, *dass sie wichtige philosophische und religiöse Wahrheiten nicht vergessen.*" (S. 125) Diese Vorstellung von Heiligkeit ist eine, „die wenig gibt, jedoch viel fordert [...]: 'Du sollst heilig sein'. Maimonides las diesen Vers als einen *Imperativ*, als eine Herausforderung für Juden, so zu handeln, wie es einem Volk, das die Tora empfangen hat, geziemt. Die Aufgabe der Tora besteht nicht darin, Israel ein behagliches Ruhebett in der Wirklichkeit zu bereiten, sondern sie fordert heraus, dem Ideal immer näher zu kommen." (S. 126)

Ritual Purity and Impurity

Im Gegensatz zu Jehuda ha-Lewi präsentiert Maimonides „rituelle Reinheit und Unreinheit als *moralische*, nicht als *ontologische Kategorie*" (S. 138); die Gesetze über rituelle Reinheit und Unreinheit beziehen sich auf Gegenstände, die nur im Geist existieren (was sie nicht unbedeutend macht!); sie sind von der Halacha aufgestellt, ohne einen objektiven Bezugspunkt „in the super-social univers" zu haben (S. 143); sie sind als Folge der Opferriten verordnet worden, für sich selbst betrachtet, sind sie „God`s second intention" (S. 147) Auch die heftige Kritik an diesem historischen Erklärungsversuch von Nachmanides spart Kellner nicht aus, bleibt aber bei seiner erwähnten maimonidischen Grundintention: „[...] dem alles umfassenden Zugang zum Judentum, der ein Maximum an Verantwortung auf die Schultern des Einzelnen legt" (S. 153).

The Hebrew Language

Die hebräische Sprache ist nicht deshalb heilig, weil sie „keine Worte für unflätige und abstossende Dinge, insbesondere Sex und Stuhlgang, besitzt [...], sie ist wie jede andere Sprache nur mehr verfeinert" (S. 156). Im Gegen-

satz zu Jehuda ha-Lewi, für den Hebräisch „die vollkommenste Sprache ist, die einzige, die Gott selbst geschaffen hat" (S. 158), versteht sie Maimonides „als heuristisch, indem sie uns in die richtige Richtung weist, niemals als metaphysisch in dem Sinne, dass sie wahre Wirklichkeit angemessen ausdrückte" (S. 164). Das wird besonders deutlich bei seiner Auffassung des Gottesnamens: „[...] Alle Gottesnamen sagen nichts aus über Sein Wesen. Sie beschreiben nur, wie Er sich verhält." (S. 173) Letztlich ist die hebräische Sprache durch ihre moralische Bedeutung ausgezeichnet (S. 177). Denn wird sie metaphysisch beurteilt, dann wäre derjenige, „der Gott sucht und dabei eine andere Sprache benutzt, dazu verdammt, Ihm fern bleiben zu müssen. Das ist schwerlich eine zu Maimonides passende Ansicht [...]. Seine Charakterisierung der hebräischen Sprache sollte vielmehr als Ausdruck seines *Universalanspruchs* verstanden werden." (S. 178)

Kavod, Shekhinah, and Created Light

„[...] Diese Ausdrücke sind Synonyme, oder können, wenn der Kontext es erlaubt, zumindest synonym gebraucht werden [...]. Sie vermitteln die Möglichkeit, dass Menschen Zugang zu Gott haben [...]. Sie müssen als Sprachfiguren verstanden werden." (S. 199, 201) Sie drücken sowohl die Weisheit Gottes aus, wie sie sich in der Natur manifestiert als auch das Wesen der göttlichen Providenz. „Im Gewand menschlicher Sprache erzählen sie Bände von dem, was Menschen betrifft, sagen aber nichts über Gott aus [...]. Sie wurden in einer prophetischen Vision geschaut, in der der Prophet nichts sieht, sondern „ein bestimmtes Niveau erreicht, auf dem er die Weisheit, die in der natürlichen Welt manifest ist, verstehen kann." (S. 205) Alle drei Ausdrücke „sind eine Metapher für das menschliche Streben, durch Verstehen Gott nahe zu kommen" (S. 211). Kellner sieht in dieser Interpretationsweise eine Kampagne des Mamonides „gegen das, was als Re-Mythologisierung des Judentums bezeichnet werden kann, was ein so hervorstechender Charakterzug der Welt der *Hekhalot*-Texte ist" (S. 215).

Jews and Non-Jews

Für diese sehr komplexe Fragestellung präsentiert der Autor umfangreiches und provokatives Material (auf insgesamt 54 Seiten). Dabei spielt neben Maimonides Jehuda ha-Lewi die Hauptrolle. Er lehrte, „dass Juden durch Geburt, von Haus aus, den Nicht-Juden überlegen sind". Diese Auffassung „durchzieht den Sohar und findet sich in den Schriften des Nachmanides [...], und von diesen Quellen gelangte sie in den Hauptstrom des Judentums und avancierte zum Grundaxiom in den meisten Spielarten der jüdischen Orthodoxie heute" (S. 220) Maimonides widersetzt sich diesem Hauptstrom: „[...] Nicht-Juden, die die notwendige Selbstkontrolle und moralische Perfektion erlangen, intellektuelle Vollkommenheit zu ermöglichen, erreichen dasselbe Ni-

veau menschlichen Vollkommenheit wie Juden." (S. 241) Das einzige, was Juden von Nicht-Juden unterscheidet, ist die Tora (S. 260) „Was er ganz offensichtlich nicht glaubte, war, dass es irgendeinen ontologischen Unterschied zwischen Juden und Nicht-Juden gibt [...]. Es ist die Tora Gottes und nichts anderes, was Juden von Nicht-Juden unterscheidet." (S. 262)

Angels

Nach Kellner war es der leichtfertige Gebrauch der Autoren des Talmud, gegen den sich Maimonides wandte: Engel als „Mittler zwischen Gott und Mensch, das war es, was ihn störte" (S. 265). In seiner Einleitung untersucht Kellner das Verständnis von Engeln im rabbinischen Denken („anthropomorphisierende Darstellungen" [S. 266]), in den *Pijjutim* („Engel sind mit einem Willen und unabhängigen Kräften ausgestattete Wesenheiten" [S. 269]), in der *Hekhalot*-Literatur (Engel sind „Mittler zwischen Menschen und Göttern" [S. 269]), bei Saʿadja und Jehuda ha-Lewi („Engel sind Wesen, die sogar von normalen, nicht prophetisch begabten Menschen wahrgenommen werden können" [S. 272]). Es folgt das Verständnis des Maimonides, der, wenn immer er auf die Natur von Engeln zu sprechen kommt, die neuplatonisch-aristotelische Position vertritt, nach der Engel „separate intellects" sind (S. 273, 276). Darüber hinaus gebraucht er den Ausdruck Engel, um (a) die Elemente, (b) menschliche Boten = Propheten, (c) Kräfte der animalischen Physiologie, und (d) gelegentlich den Intellekt und die Imagination zu bezeichnen (S. 279). Letztlich „reduziert Maimonides die Engel auf jede einzelne Kausalkraft in der Natur" (S. 285). Damit ist seine Welt „entmythologisiert, entontologisiert – mit einem Wort: entpaganisiert" (S. 285).

Kellner versucht zu beweisen, dass viele der Schriften des Maimonides als Versuch zu verstehen sind, einerseits die Tora mit dem, was er als Wissenschaft verstand, in Einklang zu bringen, andererseits aber dem Einfluss „der proto-kabbalistsichen Elemente im prä-maimonidischen Judentum" entgegenzuwirken. Dabei ist es dem Autor in seinem Resümee klar, dass „die Anti-Sohar-Reform wenig Chancen auf Erfolg hatte [...], wenig vom Judentum eines Maimonides kann in der gegenwärtigen Orthodoxie gefunden werden" (S. 289) Andererseits aber ist Kellner davon überzeugt, dass die Stunde für diese elitäre, maimonidische (messianische?) Form des Judentums noch kommen wird. „Es bietet viel, aber wenige nur können im vor-messianischen Zeitalter Nutzen daraus ziehen." (S. 296) Es bedarf also des Tages, „wenn das Land von der Erkenntnis des Herrn erfüllt sein wird, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist" (Jes 11,9), um das von Maimonides vorgestellte Konzept allgemein einsichtig zu machen. Bis dahin kann der Leser mit dem Autor in das Bedauern, aber auch in den Optimismus einstimmen, wenn er formuliert: „Jene, die wie ich, in seinen Anschauungen eine Vision von Judentum finden, das sowohl für sich selbst attraktiv als auch der Tora gegenüber wahrhaftig

ist, können nur bedauern, dass er es bis jetzt noch nicht geschafft hat, die grosse Masse der Juden zu gewinnen, die seine Schriften mit Hingabe studieren [...]; aber ich bin optimistisch, der Tag wird kommen, an dem alle von seinen Lehren Gewinn haben werden." (S. 296)

Fazit

Mit diesem Buch, dessen Charakteristikum es ist, die herkömmlichen Sichtweisen des Maimonides ebenso wie den Hauptstrom der jüdischen Tradition gegen den Strich zu bürsten, hat Kellner eine provokante Studie vorgelegt. Die Fülle des Textmaterials, das in diesem Werk analysiert wird, ist beeindruckend, und es wird in fesselnder Art und Weise präsentiert. Man spürt dem Buche an, dass es im Kontakt mit den Studenten an der Bar Ilan Universität, in Seminaren und Gesprächen gereift, – und nicht nur am Schreibtisch entworfen und ausgeführt worden ist. Das de-mystifizierende Anliegen des Maimonides und seine Aversion gegen alle protokabbalistischen Strömungen im Judentum leuchten überall hervor. Ob aber dieser Ansatz, der u. a. Halacha als nur „institutionelle Wirklichkeit", Heiligkeit allein als geforderte „Verhaltensweisen" oder selbst die Tora nur als „Instrument zur Erziehung" [...] usw. versteht, ein Dach über die ganze Welt des Maimondes und ein fruchtbarer Beitrag für die Entwicklung zukünftigen Judentums ist, muss dahingestellt bleiben. Auch die mehr historische, aber in diesem Zusammenhang wichtige Frage, ob die dem Maimonides nachfolgende jüdische Welt nicht doch richtig lag, wenn sie seinen Lehren nicht gefolgt ist, und nicht aufgehört hat, eine reiche und eigenständige Mystik entwickelt zu haben, findet in diesem Buch kaum ein Echo.

Nach Kellner ist das maimonidische Konzept des Judentums eines, das Zukunft hat, und dass deshalb noch nicht völlig zum Durchbruch gelangt ist, weil es einer Erkenntnisstufe bedarf (der philosophischen Erkenntnis als einer Art intellektueller Kontramystik?), die erst in der messianischen Zeit „allgemein" erreicht wird. Jetzt ist diese Ebene nur wenigen „Elitären" vorbehalten In dieser Hinsicht ist noch eine Zukunft zu erwarten, um Kellners Position etwas paraphrasiert wiederzugeben.

Ein gutes Buch zeichnet sich u. a. auch dadurch aus, dass es neben Antworten, das es gibt, viele Fragen weckt. Kellners Buch ist ein solches; es ist gelehrt, bildet und provoziert. Eine Herausforderung auch für den mit Maimonides vertrauten Leser.