

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 52 (1996)

Artikel: Die zweidimensionale Eschatologie des Maimonides

Autor: Krochmalnik, Daniel

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960716>

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: 13.02.2026

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

Die Zweidimensionale Eschatologie des Maimonides

von Daniel Krochmalnik*

1. Es muß auf Maimonides zurückgegangen werden!

Maimonides war die einzige maßgebliche halachische Autorität, die die jüdische Eschatologie kodifiziert hat. Populäre Darstellungen des normativen jüdischen Glaubens berufen sich daher gerne auf Maimonides. Häufig begnügen sie sich dabei mit einem Hinweis auf seine dreizehn “Fundamentals” (SCHLOSCHA ASSAR JESSODOT) des Judentums.¹ Dieses “Credo” hat er in der Einleitung zu seinem Kommentar des PÊRÊQ CHELÊK der Mischna formuliert,² der mit dem berühmten rabbinischen Ausspruch beginnt: KOL JISRAEL JESCH LAHEM CHELÊK LA ‘OLAM HABA (...) WEELLU SCHÊEIN LAHEM CHELÊK LA ‘OLAM HABA (...). [Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt (...), folgende haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt (...)].³ Maimonides listet in diesem “Credo” heilsnotwendige Dogmen, unter anderem Dogmen über das Heil: über die Vergeltung, den Messias und die Auferstehung, auf. Doch man verkennt den Charakter dieser Dogmatik völlig, wenn man sie von der vorangehenden philosophischen Diskussion über den Sinn und die Geltung der eschatologischen Vorstellungen trennt. Wir haben es bei diesem Text mit einem seltsamen Zwitter von religiöser Dogmatik und philosophischer Kritik zu tun. Der vermeintlich eindeutige Text führt mehr als jeder andere Text von Maimonides in das Labyrinth seiner beabsichtigten Zweideutigkeiten und Widersprüchlichkeiten. Das mußte verwirren und hat auch doktrinale Streitigkeiten provoziert.

Maimonides stellt in seinen kritischen Erörterungen erst einmal fest, daß in der jüdischen Eschatologie ein unheilvolles Durcheinander (SCHIBBUSCH GADOL) verschiedenster Vorstellungen herrsche. Er zählt fünf verschiedene Typen solcher Vorstellungen auf:

* Dr. Daniel Krochmalnik, Hochschule für jüdische Studien Heidelberg, Friedrichstr. 9, D - 69117 Heidelberg, Deutschland.

- 1 Vgl. Friedländer, Michael, *Die Jüdische Religion*, Frankfurt am Main 1936; Ben-Chorin, Schalom, *Jüdischer Glaube*, Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo, Tübingen 1979; Bleich, J. David, *With Perfect Faith*, The Foundations of Jewish Belief, New York 1983.
- 2 Maimonides, Moses, *Einleitung zum Abschnitt Anteil* (HAQDAMA LEPÊRÊQ CHELÊK), Einleitungen zum Kommentar der Mischna, Mordechai Dow Rabino-witsch (Hg), Rambam La’am, Jerusalem: Ed. Mossad HaRav Kook 1976, Bd. 18, 110-113.
- 3 mSan 10, 1

1. Das Paradies (GAN ‘EDÊN) und die Hölle (GEHINNOM). Das sind sinnliche Vorstellungen von einem zukünftigen jenseitigen Vergeltungszustand: Die Gerechten schlemmen, die Sünder brennen.

2. Die Messianische Zeit (JEMOT HAMMASCHIACH). Das sind sinnliche Vorstellungen eines zukünftigen diesseitigen Vergeltungszustandes: Ein wunderbares Schlaraffenland.

3. Die Auferstehung der Toten (TCHIJAT HAMMETIM). Es handelt sich um die sinnliche Vorstellung von einem zukünftigen diesseitigen Zustand, die Wiederkehr der Toten und die Fortsetzung ihres gewohnten Lebens - unter Ausschluß der Sünder.

4. Die gegenwärtige, diesseitige Vergeltung: Die Gerechten werden durch Wohlstand, Gesundheit, Herrschaft usw. belohnt, die Sünder durch Vertreibung und Exil (GALUT) bestraft.

5. Die jüdische Eschatologie verbindet diese einzelnen Vorstellung meistens zu einem komplexen Bild: Der Messias bewirke die Auferstehung der Toten, führe sie ins Paradies ein, wo sie ewig ein schönes Leben führen dürfen. Die jüdische Eschatologie kennt detaillierte und reich bebilderte Fahrpläne dieser Art - von den kabbalistischen Seelenwanderungen (GILGULIM) und Erlösungszuständen (TIQQUNIM) hier einmal ganz abgesehen.

Maimonides verwirft diese traditionellen und populären Vorstellungen nicht, er kritisiert aber, daß sie sich immer, ob sie sich nun auf das Diesseits oder auf das Jenseits, auf die Gegenwart oder die Zukunft beziehen, an dieser Welt (‘OLAM HASÊ) orientieren und die radikale Andersartigkeit (HACHIDDUSCH HANIFLA) der kommenden Welt (‘OLAM HABA) verfehlten. Maimonides wirft den üblichen Glaubensvorstellungen wie der modernen Religionskritik vor, nichts anderes als die Befriedigung frustrierter sinnlicher Wünsche zu bieten. Wenn aber das höchste Gut nichts anderes als der unbeschränkte Genuß sinnlicher Güter ist, dann wäre der Glaube ein moralischer Widersinn. Der Gerechte, der sich eine Berechtigung am höchsten Gut verdient hat, sollte sich gegenüber dem Sünder zumindestens durch die Veredelung seiner Wünsche auszeichnen. Der Gerechte, der sich derartige Güter wünscht, würde sich vom Sünder nur insofern unvorteilhaft unterscheiden, als er in Erwartung dauernden Genusses auf die augenblickliche Befriedigung verzichtet, er wäre nur ein klügerer Sünder. Eine solche Vergeltungslehre versagt gerade am entscheidenden Punkt: einer inneren Unterscheidung zwischen Gerechten und Sündern.

Trotz ihrer schwerwiegenden moralischen und religiösen Mängel verwirft Maimonides die traditionellen und populären eschatologischen Vorstellungen, wie schon gesagt, nicht. Er stellt sie vielmehr als Lernstimuli, um von den üblichen zu höheren Lebenszielen zu führen. Das erläutert er mit einer berühmten Parabel (MASCHAL): Der Pädagoge motiviert seine Schüler durch Versprechungen zum Lernen. Je nach Alter verspricht er Süßigkeiten, Kleider, Gelder, Ehre oder Titel, bis er in ihnen den Wunsch auf das wahre Gut erregt, nämlich das Lernen um seiner selbst willen (TORA LISCHMA). Der Zweck der Belohnungen ist die Überwindung des Erstrebens von Belohnungen, die Veränderung des Lernmotivs und die Erweckung der Lust und Liebe für die “Sache” selbst

(‘OVED MEAHAVA). Das eigennützige Interesse an der “Sache” wird solange unterstützt, bis es sich in ein sachliches Interesse wandelt. Die Anwendung des pädagogischen Gleichnisses auf die Eschatologie ist indes vom doktrinalen Standpunkt problematisch. Auf den ersten Blick will das Gleichnis sagen, daß die eschatologische Belohnung bei der Entwicklung des religiösen Menschen die gleiche Funktion haben soll wie die pädagogische Belohnung bei der Entwicklung des Schülers: Wie sie hier zum uneigennützigen Lernen, so soll sie dort zum selbstlosen Gottesdienst erziehen. So gesehen wären die eschatologischen Visionen pädagogische Fiktionen, bestimmt, sich selbst aufzuheben. Die Verheißen-
gen eines besseren zukünftigen Lebens für ein gerechtes, das heißt gottgemäßes, gegenwärtiges Leben sollen nur so lange als Ziel dienen, bis das gerechte Leben selbst als höchstes Ziel erkannt wird. Wir werden auf die problematischen doktrinalen Folgen des pädagogischen Gleichnisses gleich zurückkommen. Zuvor muß aber das Ziel des religiösen Erziehungsprozesses noch näher bestimmt werden.

Die gängigen eschatologischen Wunschvorstellungen, nämlich materielle Kompensationen für materielle Entbehrungen, machen den durchschnittlichen Gläubigen zu einem Epikuräer *in spe*. Nach unserer Mischna ist aber gerade der Epikuräer einer von denen, die von der kommenden Welt ausgeschlossen sind;⁴ der Gläubige soll vielmehr stoisch werden und als Lohn der Gerechtigkeit die Gerechtigkeit selbst ansehen. Selbstlosigkeit bedeutet aber nicht Anspruchslosigkeit sich selbst gegenüber. Das gerechte Leben ist ja ein höchst anspruchsvolles Ziel. Dieser Rigorismus ist bloß die Kehrseite eines höheren Eudämonismus, bei dem es nicht auf äußere, sondern auf innere, nicht auf materielle, sondern auf spirituelle Güter ankommt. Derartige moralische Güter wie das gerechte Leben sind nicht zu haben, sie müssen verwirklicht werden; ihr Genuss ist lediglich eine unbeabsichtigte Begleiterscheinung, kein beabsichtigtes Ziel. Es ist kein Widerspruch, wenn Maimonides fordert, uneigennützig ein höchstes Gut dieser Art anzustreben⁵. Eine Eschatologie, die ein solches Gut weniger verheibt als verlangt, entspricht nicht einer Lohnmoral sondern gerade einer Moral des Lohnverzichts, wie sie Kant am Ende seiner *“Träume eines Geistersehers”* gefordert hat: *“Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andre Welt gibt, oder werden unsere Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren?”*⁶ Worin besteht nun nach Maimonides das *summum bonum*, das im höchsten Maß wünschenswert ist und doch

4 mSan 10, 1. Die Mischna setzt als bekannt voraus, daß der Epikuräer die Vorsehung und Vergeltung leugnet. Die Diskussion in den Talmudim über den Terminus zeigt, daß “Epikuräer” zu einer häresiographischen Kategorie ohne Bezug zur gleichnamigen Philosophenschule geworden ist. Das Wort wird mit dem aramäischen Ausdruck “HEFQERA”, d.h. “Zügellosigkeit” assoziiert. Maimonides schließt sich dieser Erklärung an, und leitet das griechische Wort von der Wurzel “PQR” ab; vgl. Maimonides, Moses, *Einleitung zum Abschnitt Anteil* (HAQDAMA LEPÉRÉQ CHELÉK), aaO 134.

5 Vgl. Maimonides, Moses, Einleitung zum Abschnitt Anteil (HAQDAMA LEPÉRÉQ CHELÉK), aaO 132f.

6 Kants *Gesammelte Schriften*, Akad.-Ausg., Bd. II, Berlin 1912, 372.

nicht auf eine Wunschbefriedigung, sondern auf eine Wunschbekehrung hinausläuft? Es ist, wie Maimonides ausdrücklich sagt, die Glückseligkeit der Philosophen⁷: die Überwindung der sinnlichen und die Teilhabe an der geistigen Welt, am *amor dei intellectualis*. Diese Ewigkeit und Seligkeit des Geistes sei eigentlich gemeint, wo von der Unsterblichkeit der Seele (QIJJUM HANNÊFÊSCH, HISCHAARUT HANNÊFÊSCH) und der kommenden Welt ('OLAM HABA) die Rede ist.⁸ Der Ausdruck "kommende Welt" ('OLAM HABA), der in der Mischna die Welt nach der Auferstehung meint, ist eigentlich unpassend, weil die ewige Welt des Geistes immer schon da ist - 'OLAM HASÊ und 'OLAM HABA folgen in der Zeit nicht aufeinander, sie sind parallel. "Zukünftig" ist die "kommende Welt" nur insofern, als sie für den einzelnen Sinnenmenschen das Ziel seiner Bemühungen um Vergeistigung ist. Das *summum malum* besteht demgegenüber darin, das der Sinnenmensch vom *summum bonum*, vom ewigen Leben ausgeschlossen oder, wie es in der religiösen Sprache heißt, ausgerottet wird (KARET). Maimonides amalgamiert offenbar die philosophische und die religiöse Eschatologie. Wie verhalten sich dabei das *summum bonum* der Philosophen und die gewöhnlichen *bona* der Religion? Sie sind wie materielle und immaterielle Güter aufeinander bezogen, wobei der Vorrang der immateriellen vor den materiellen Gütern auch schon auf den niederen Stufen der Wertehierarchie gegeben ist. Macht und Ehre gelten zum Beispiel mehr als die Sinnenlust. Insofern können die niederen *bona* als Mittel zur Erreichung des höchsten *bonum* dienen: Sie gewöhnen daran, auf die unmittelbare Befriedigung sinnlicher Wünsche zu verzichten und erziehen den Menschen zum Wunsch nach zukünftigen, gegenwärtig nicht vorhandenen Gütern und bereiten ihn somit auf den Wunsch nach einem rein immateriellen Gut vor⁹. Das entspricht dem pädagogischen Gleichnis, wonach der Sinnenmensch durch relative Güter nach und nach von den üblichen Wünschen entwöhnt und auf höhere Wünsche gelenkt wird.

Die Übertragung des pädagogischen Gleichnisses auf die Eschatologie ist aber vom doktrinalen Standpunkt, wie gesagt, sehr problematisch. In der Durchführung des Gleichnisses könnten etwa die fünf oben unterschiedenen Wunschvorstellungen den fünf Arten von Lernstimulierung in etwa entsprechen: die Süßigkeiten dem Paradies, die neuen Kleider der Auferstehung, der Wohlstand der messianischen Zeit, Titel und Ehre der dieseitigen Belohnung. Der Gläubige würde nach dieser Parallelle von der Befriedigung seiner gegenwärtigen Wünsche über die aufgeschobene zukünftige diesseitige Belohnung zu einer ewigen jenseitigen Belohnung geführt. Die gewöhnlichen eschatologischen Wunschbil-

7 KEMO SCHÊSECHARUHU GDOLEI HAPILOSOFIM, Maimonides, Moses, Einleitung zum Abschnitt Anteil (HAQDAMA LEPÊRÊQ CHELÊK), aaO 125f; KEMO SCHÊHITBAER HAPILOSOFJA HARISCHONA, aaO 126.

8 5 Mose 22,7; 4 Mose 15,31; 1 Sam 25,29 und Jes 64,3. Dafür, daß die kommende Welt ('OLAM HABA) von den Propheten nicht beschrieben wurde, zitiert Maimonides bBer 34b, BSchab 63a zu Jes 64, 3: "Kein Auge außer dir, O Gott, hat es gesehen."

9 Vgl. Maimonides, Moses, Einleitung zum Abschnitt Anteil (HAQDAMA LEPÊRÊQ CHELÊK), aaO 123f.

der hätten dann nur einen didaktischen Wert und müssten wie in Lessings Erziehung des *Menschengeschlechts* nach und nach einander ersetzen. Die Doktrin vom Messias und der Auferstehung wären nur Lock- und Lehrmittel, die sich erledigen würden, sobald ihre Funktion erfüllt wäre. Eine solche Anwendung des Gleichnisses stellt aber die Rechtgläubigkeit in Frage. Maimonides leistet dieser Interpretation auch noch Vorschub, wenn er die philosophische Eschatologie zum Hintergedanken der gewöhnlichen Eschatologie macht. Die Buchstaben- oder Sinnenmenschen, schreibt er, die die Schrift und die Tradition wörtlich verstehen und entweder im buchstäblichen Sinn glauben oder im buchstäblichen Sinn verwerfen, nehmen sie beim Wort und durchschauen nicht ihren höheren Sinn¹⁰. Da die Schrift und die Tradition sich in erster Linie an den gewöhnlichen Menschen richten, müssen sie vordergründig den gewöhnlichen Wünschen und Hoffnungen Rechnung tragen. Anders würde auch die pädagogische List nicht gelingen. Das heißt aber, daß das wahre und höchste Gut in der Schrift und der Tradition gar nicht ausdrücklich thematisiert, sondern nur angedeutet wird. Die philosophische Eschatologie wäre der esoterische Kern, die traditionelle und populäre Eschatologie die exoterische Schale. Die Schale könnte man demnach fortwerfen, sobald man den Kern erfaßt hat. Der Glaube wäre nur eine Präambel des Wissens, die religiöse eine Vorbereitung auf die philosophische Eschatologie. Maimonides Interpretation der gewöhnlichen eschatologischen Wunschvorstellungen bestätigt diese radikale aufklärerische Schlußfolgerung, die ihm seine zeitgenössischen Gegner und seine modernen Ausleger gerne in die Schuhe schieben möchten, nicht.

1. Das Paradies - warum nicht? Es ist nicht unmöglich, und es ist in der Schrift bezeugt. Über die Hölle wissen wir dagegen nichts sicheres, vielleicht ist es nur die innere Flamme, die den Sünder verzehrt. Diese Asymmetrie zwischen Himmel und Hölle ist seltsam: der Mythos des Paradieses wird geschont, dem Mythos der Hölle wird die Legitimation entzogen. Die Regel scheint zu sein: der vernunftwidrige Mythos wird im Gegensatz zum vernunftgemäßen oder zumindest nicht vernunftwidrigen Mythos entmythologisiert. Da nun nach dem eschatologischen System des Maimonides der Geist, der sich keine Anteile an der Ewigkeit erworben hat, mit dem Körper aus dem Leben einfach verschwindet, verliert die Hölle ihre *raison d'être*¹¹. Die Hölle ist das Nichts!

2. Die Auferstehung hat, nach Maimonides, auch nur eine Existenzberechtigung, insofern sie mit der philosophischen Eschatologie kompatibel ist. Sie darf also weder die Körperlichkeit des ewigen Lebens noch das Wiederaufleben der Sünder beinhalten. Maimonides deutet mit dem rabbinischen Diktum, daß die Sünder schon zu Lebzeiten Tote genannt werden¹² und der Rede von der Auferstehung der *Seele* (TICHJE NAFSCHO¹³) eine Entmythologisierung dieses Motivs an. Nach der Mischna ist aber der Glaube an die leibliche Auferstehung ju-

10 Vgl. aaO 117-123.

11 Vgl. aaO 128f.

12 Vgl. aaO 129, bBer 18b.

13 Maimonides, Moses, *Einleitung zum Abschnitt Anteil* (HAQDAMA LEPÊRÊQ CHELÊK), aaO 133.

stament die Voraussetzung für die Teilhabe an der kommenden Welt. Kein Wunder, daß die Behandlung dieses Punktes, wie wir noch sehen werden, den stärksten Widerstand herausgefördert hat.

3. Die messianische Zeit ist an sich nicht unmöglich; es ist eine ganz natürliche politische Restauration Israels, aus der sich Friede, Wohlstand, Langlebigkeit ergibt. Nicht sollen niedere Rache- oder Herrschaftsgelüste befriedigt werden, sondern eine gesellschaftliche Ordnung entstehen, die die geistige Kultur fördert und so die gesellschaftliche Voraussetzung für das ewige Leben des Geistes schafft. Die *restitutio imperii judaeorum* dient in erster Linie der *restitutio studii judaeorum*. Die messianische Zeit ist aber wie Auferstehung und Paradies dem ewigen Leben gegenüber zweitrangig; sie sind nur Mittel zur Erreichung des höheren Ziels (HATACHLIT HU HA'OLAM HABA, ULUMATO HI HA-HISCHTADLUT)¹⁴.

Diese kritischen Urteile über die traditionellen eschatologischen Vorstellungen erlauben es, den Status, den sie für Maimonides haben, zu klären: Handelt es sich bloß um didaktische Veranschaulichungen der künftigen Welt, die lehren, daß diesseitige Zwecke nicht alles sind und daß es noch eine höhere Bestimmung des Menschen gibt? Oder handelt es sich um mögliche und tatsächliche Zustände? Allein die Möglichkeit, daß die Realität der traditionellen Heilsereignisse nicht nur zu Vorstufen des philosophischen Heils degradiert, sondern zu bloßen Fiktionen reduziert werden, musste aufschrecken. Maimonides hat sich, allerdings unter erheblichem Druck, für die Objektivität dieser Vorstellungen ausgesprochen, ohne ihren Rang gegenüber dem ewigen Leben aufzuwerten. Die fiktionalistische und die realistische Erklärungen müssen sich ja auch nicht unbedingt ausschließen. Die Vision der messianischen Zeit kann gleichzeitig einen realen Zustand und ein Ideal meinen; ein objektives Ereignis kann auch Sinnbild sein. Die oben beschriebenen eschatologischen Bilder sind mit gewissen Einschränkungen möglich und können deshalb auch wirklich sein. Es ist nicht notwendig und zwingend, Maimonides reduktionistisch zu interpretieren. Die ewige muß nicht die historische Wahrheit, die Teleologie nicht die reale Geschichte aufheben. Es ist denkbar, belegbar und philosophisch wünschbar, daß Maimonides Singularitäten wie die Ereignisse der Schöpfung, der Wunder, der Erlösung anerkennt, wenn sie denn der Kritik standhalten und mit den Forderungen der Vernunft kompatibel sind. Wenn diese Interpretation, die den Buchstaben stehen läßt, zutrifft, dann wäre die Eschatologie des Maimonides, die die normative Eschatologie des Judentums geworden ist, im Gegensatz zu linearen eschatologischen Fahrplänen etwa Sa'adjas, zweidimensional.¹⁵ Sie läßt sich schematisch in einem Koordinatensystem mit zwei Achsen darstellen. Auf der horizontalen,

14 AaO 132f.

15 Vgl. Sa'adja Gaon, *SEFÊR EMUNOT WEDE'OT*, 8. Dieses Kapitel ist auch unter dem Titel *SEFÊR HAPEDUT WEHAPURQAN* gedruckt worden. Dort schildert er den Erlösungsplan folgendermaßen. Nach einer Judenverfolgung (1) taucht der Messias ben Josef auf (2) und erobert Jerusalem (3), Armilus zieht gegen Jerusalem (4) und erobert die Stadt (5). Der Messias ben Josef wird gefangen genommen, leidet und stirbt (6). Wegen der Auflehnung gegen die Fremdherrschaft setzt eine allgemeine Verfolgung ein. Die Juden fliehen in die Wüste und fallen wegen der

immannten Achse - der zeitlichen, historischen, sozialen, politischen Dimension - sind zu bestimmten Zeiten natürliche oder übernatürliche Ereignisse wie der Beginn des messianischen Reiches oder die Auferstehung der Toten eingezeichnet. Auf der vertikalen, transzendenten Achse - einer individuellen, psychischen, philosophische Dimension - sind die geistige Entwicklung der einzelnen Seele dargestellt. Diese beiden Dimensionen sind kategorial verschieden. Die diesseitige Eschatologie kann durch prophetische Bilder veranschaulicht werden, die jenseitige Eschatologie dagegen ist, weil sie rein geistig ist, sinnlich nicht darstellbar. Der kategoriale Fehler der religiösen Eschatologien besteht nach Maimonides darin, die diesseitigen Bilder auf das Jenseits zu projizieren und mithin das Jenseits auf das Diesseits zu reduzieren. Im eschatologischen Prozess sind beide Zeitachsen gleichwohl verknüpft. So hängen etwa die dianoetischen Tugenden, die auf der Vertikalen zählen, jederzeit mit den ethischen Tugenden, die zur Horizontalen gehören, zusammen; ferner bietet die messianische Zeit, die sich auf der Horizontalen abspielt, besonders günstige Bedingungen für den geistigen Aufstieg auf der Vertikalen; dem geistigen Aufstieg in der messianischen

Enttäuschung vom Glauben ab (7). Es erscheint Elias (8) und endlich der Messias ben David (9). Jerusalem wird aus der Hand des Armilos zurückerober (10). Gog will aus Neid Jerusalem erobern (11). Die Völker rüsten sich aus materiellem und spirituellem Neid, Jerusalem zu erobern (12). Gog wird vernichtet und die Überlebenden gezeichnet. Sie tragen ihr Mal in die Welt (13). Die Bekehrten werden geknechtet und tributpflichtig gemacht und pilgern jährlich nach Jerusalem, um ihren Wohlstand zu sichern (14). Der Wunsch, sich der Herrschaft Davids zu unterwerfen, wird allgemein (15). Die jüdischen Exulanten werden auf wunderbare Weise eingesammelt (16). Die Toten stehen auf, besonders der Messias ben Josef (17). Der Tempel wird wiedererrichtet (18). Es folgt die Verwandlung der Natur in fruchtbare Land (19). Die *Schechina* scheint in Jerusalem gleichsam als Leuchtturm der Welt (20). In Israel herrscht allgemeine Prophetie (21). Dieser Zustand stabilisiert sich (22). Die Verbreitung des Glücks und der Erkenntnis wird allgemein - eine Art Neuschöpfung findet statt (23). Sa'adja erhebt ausdrücklich keinen philosophischen Anspruch bei der Erstellung dieses Fahrplans, seine Logik ist aber erkennbar. Wenn Israel sich nicht freiwillig bekehrt und auf diese Weise selbst das Kommen des Messias provoziert, inszeniert Gott ein Erlösungsdrama. Es beginnt mit einem Scheinmessias und einer Scheinerlösung (2,3). Der falsche Messias wird in den Quellen als Zwilling des wahren beschrieben (MidrTeh 87, 5; PesR 8), er ist dem wahren täuschend ähnlich. Um so größer die Enttäuschung bei seinem Scheitern. Anstatt das Volk zu sammeln, bewirkt er eine radikalere Zerstreung als schon zuvor, aber auch eine Läuterung (6,7). Nach dieser zentrifugalen Bewegung setzt mit dem wahren Messias eine allgemeine zentripetale Bewegung ein. Die universale Koalition, die aus spirituellen und materiellen Neid nach Jerusalem zieht, ist die erste allgemeine zentripetale Bewegung (12). Die nach der Schlacht Gezeichneten (13), die Bekehrten und Unterworfenen, die Pilger(14), die Rückkehrer (16), die Auferstandenen lösen immer neue zentripetale Wellen aus. In diesem Prozeß zunehmender Konzentration wächst der Tempel, wird das Land fruchtbar, verbreitet sich die Erleuchtung etc. Anstelle der Aneinanderreihung von Wundern bemüht sich Sa'adja, den Erlösungsprozeß als einen kontinuierlichen Prozeß zu schildern, als Resultat natürlicher Motive und Kräfte (14,23). Zu einem Vergleich der eschatologischen Fahrpläne bei Maimonides, Sa'adja und Chai Gaon vgl. Schwarzfuchs, Simon R., *Les lois royales de Maimonide*, in: *Revue des Etude Juives* NS XI [CXI] (1951-52) 84f.

Zeit entspricht dann der körperliche Abstieg, wenn die geistige Ernte der Zeit eingebbracht ist, in der Auferstehung.

Die Zweidimensionalität der Eschatologie erweist sich bei näherer Prüfung nicht nur als eine bequeme Konkordienformel, die den Konflikt zwischen Religion und Philosophie entschärft, sondern als eine sehr wichtige eschatologische Einsicht. Wenn die horizontale Dimension der Eschatologie annuliert wird und nur noch das Himmelreich zählt, dann geht die Hoffnung für die Erde verloren. Sie wird dann zur Zwischenstation für Jenseits-Pilger - und auch entsprechend zurückgelassen. Wenn umgekehrt die vertikale Dimension annuliert wird, dann zählt nur noch das irdische, soziale, historische Ziel, und der Einzelne bleibt auf der Strecke. Damit der Mensch auf der einen Seite nicht dem Heil der Menschheit, damit die Menschheit auf der anderen Seite nicht dem Seelenheil des Menschen geopfert wird, muß die Eschatologie zweidimensional sein. Das ist psychologisch auch naheliegend. Niemand mag den Ertrag seines Lebens nur auf das Konto künftiger Generationen verbucht sehen. Der jenseitige Genuß des eigenen Guthabens ist vielleicht ein Protest gegen die Kollektivierung des individuellen Ertrages - das eigene Leben muß auch einen eigenen Sinn haben. Andererseits kann aber auch niemand damit leben, daß sein Beitrag für die Zukunft der Menschheit null und nichtig sein soll. Jede Bereitschaft zum Handeln würde vor solchen Zukunftsaussichten erlahmen. Die Vorstellung der Auferstehung entspringt vielleicht dem Wunsch, diesen Beitrag vor der göttlichen Jury und vor aller Welt bewertet zu sehen; den Abgang an einer beliebigen Stelle des Dramas, das absurde Drama kann der Mensch nicht verkraften. Wichtiger noch ist, daß die moralischen Funktionen der beiden eschatologischen Dimensionen unerlässlich sind. Moralisch ist die Perspektive auf eine Verobjektivierung der individuellen Verantwortung im Jenseits ebenso wichtig wie die Perspektive auf eine Verobjektivierung der kollektiven Verantwortung in der Utopie. Eine ausschließlich der seelischen Erlösung verpflichtete Ethik wäre ebenso unmoralisch wie eine ausschließlich der gesellschaftlichen Utopie verpflichtete Ethik. Die eine wäre egoistisch, die andere machiavellistisch. Weitere transzentalphilosophische und fundamentalontologische Gründe für eine zweidimensionale Eschatologie, wie die Notwendigkeit eines gleichzeitigen In- und Aus-der-Welt-Seins des Daseins ließen sich noch hinzufügen.

In jedem Fall ist das Modell der zweidimensionalen Eschatologie nützlich, um die eschatologischen Positionen des bzw. zum Judentum darzustellen. Typen einer eindimensionalen Eschatologie sind auf der einen Seite säkulare Messianismen, die eine immanente Eschatologie vertreten und den Transzendenzbezug kappen, oder, auf der anderen Seite, die gnostischen Aufstiegslehren, die eine rein transzendenten Eschatologie lehren und die Welt negieren. Die christliche und die deistische Polemik hat immer wieder die jüdische Eschatologie auf die horizontale Perspektive verkürzt, das sogenannte "Alte Testament" als materialistisch und die jüdische Eschatologie als diesseitig dargestellt und sich als Proprium und Novum die vertikale Dimension vorbehalten. Damit ist sie auch immer wieder einer einseitigen, gnostischen Jenseitsorientierung verfallen. Es wäre gewiß zu einfach zu sagen: Christentum zur rechten, Marxismus zur linken und das Judentum als Weltkind in der Mitten - im idealen Gleichgewicht. Es ist in

unserem Zusammenhang aber bemerkenswert, daß gegen die Eschatologie des Maimonides, die eine gewisse Verbindlichkeit erlangt hat, gerade der zum üblichen antijüdischen Vorurteil entgegengesetzte Vorwurf der Einseitigkeit erhoben wurde: Sein ausschließlich vertikal ausgerichteter philosophischer Spiritualismus annuliere die horizontale Dimension. Dieser Vorwurf hat noch zu seinen Lebzeiten zum Auferstehungsstreit geführt, in dessen Verlauf Maimonides seine eschatologische Position zu klären versucht hat. Er bekräftigt die Zweidimensionalität der jüdischen Eschatologie und leitet sie exegetisch ab. Dabei geht es also nicht nur um irgend einen entlegenen doktrinalen Streitpunkt, sondern um die Gestalt der maimonidischen, der jüdischen Eschatologie. Für uns geht es bei der Darstellung dieses Streites um die Bestätigung unseres nichtreduktionistischen Interpretationsansatzes.

2. Der Auferstehungsstreit

Es gab Anhaltspunkte für die Annahme, daß Maimonides an die Auferstehung im wörtlichen Sinn nicht glaube. Unter seinen Dogmen zählt er an dreizehnter Stelle das Dogma der Auferstehung der Toten zwar auf. Gleich anschließend heißt es sogar, wer daran nicht glaube, sei ein Ketzer (KAFAR BA 'IQAR), der verfolgt und vernichtet werden müsse. Zur näheren Erläuterung verweist Maimonides aber auf seine oben erwähnte Interpretation dieser eschatologischen Vorstellung. Wenn wir dort nachsehen, dann finden wir zwar die Aussage, daß die Wiederbelebung der Toten zu den "Fundamentals" (JESSODOT) des Judentums gehöre;¹⁶ er versieht jedoch diesen Glaubenssatz sofort mit Klauseln, um jede Inkompatibilität mit dem eigentlichen Kernsatz seiner Eschatologie, nämlich der Ewigkeit des Geistes, zu vermeiden. An der Ewigkeit des Geistes hat erstens nur der vergeistigte Mensch teil, der seine Körperlichkeit überwunden hat. Die leibliche Auferstehung der Toten darf also nicht den leiblichen Fortbestand des Menschen nach dem Tod einschließen. Maimonides unterstreicht, daß der menschliche Körper wie jeder Körper ein *Dividuum* ist und nach dem Tod verwest. Demnach müßte unter der Voraussetzung der dualistischen Anthropologie und Ethik des Maimonides die Auferstehung eine Art Neuschöpfung sein. Zweitens können nach Maimonides nur die Menschen in den Genuß der Auferstehung kommen, die sich ihren Anteil am ewigen Leben auch verdient haben. In dem Maß, wie der Mensch in diesem Leben seinen Geist verewigt, kann er auch an der Ewigkeit teilnehmen; in dem Maß, wie er sich den vergänglichen Genüssen hingibt, ist er vergänglich. Nur die Erweckten können wiedererweckt werden; die Toten - die lebenden Toten - leben dagegen nicht wieder auf. In der Eschatologie des Maimonides kommt es auf das Leben vor dem Tod an. Das Leben oder Sterben nach dem Tod ist nur eine folgerichtige Fortsetzung des Lebens vor dem Tod. Eine Auferstehung bei der unterschiedslos alle zum Gericht erscheinen, gar eine zweite Chance bekommen, paßt nicht zu einer Eschatologie,

16 WEEIN DAT WELO DWEQUT BEDAT JEHUDI LEMI SCHELO JAAMIN SÊ,
Maimonides, Moses, *Einleitung zum Abschnitt Anteil* (HAQDAMA LEPÊRÊQ
CHELÊK), aaO 129.

in der das Leben das Gericht ist, vor dem das Urteil unwiderflich gesprochen wird. In Maimonides' *Mischne Tora* findet man bezüglich der Auferstehung die gleiche Ambivalenz.¹⁷ In seiner Häresiologie, die ein Pendant zu seiner Dogmatik ist, wiederholt er, daß die Leugner der Auferstehung der Toten (KOFRIM BITCHIJAT HAMMETIM) keinen Anteil am Heil hätten. Etwas weiter heißt es dann: "*In der künftigen Welt gibt es weder Körper noch Fleischlichkeit, sondern nur Seelen der Frommen ohne Körper (...). Das Wort Seele, dessen wir uns hier öfters bedienen, bedeutet nicht diejenige Seele, welche des Körpers bedarf, sondern die Wesenheit der Seele, welche die Erkenntnis ist, die den Schöpfer nach ihrer Fähigkeit begreift, so wie die abstrakten Erkenntnisse (...)* Das also wird hier mit dem Worte Seele bezeichnet. Da es dort keinen Tod gibt, und dieser überhaupt nur bei körperlichen Vorgängen eintreten kann, so wird das Leben, welches wir erwähnt haben, 'Lebensbund' genannt; (...) Das ist der Lohn, über den es keinen höhern gibt, und das ist das Glück, nach welchem es kein weiteres Glück gibt. Nur nach diesem Leben sehnten sich alle Propheten."¹⁸ Zu der Aussage: "*In der künftigen Welt gibt es weder Körper noch Fleischlichkeit*" notiert der Kritiker des Maimonides R. Abraham ben David aus Posquières folgenden Einwand: "*Die Worte dieses Mannes sind in meinen Augen dem sehr nah, der sagt, es gibt keine leibliche sondern nur eine seelische Auferstehung.*" Aber nicht nur erklärte Gegner des Maimonides, sondern auch Anhänger haben Maimonides so interpretiert.¹⁹ Nachdem sich der doktrinale Streit durch den Autoritätskonflikt mit dem babylonischen Gaonat verstärkt hatte, verfasste Maimonides 1191 ein Lehrschreiben über die *Auferstehung der Toten*, dessen Echtheit freilich bezweifelt worden ist.²⁰ In jedem Fall enthält der Brief, eine konsistente und für die Eschatologie des Maimonides sehr erhellende Antwort.

In dem Lehrschreiben weist Maimonides den Verdacht seiner Kritiker und Anhänger scharf zurück. Er erinnert an die eben angeführten Stellen in seinem Kommentar zur Mischna und in seinem Kodex, wo er die Lehre von der leiblichen Auferstehung der Toten doch eindeutig als Dogma des Judentums aufgestellt habe. Wenn er das Gewicht mehr auf die Unsterblichkeit der Seele gelegt habe, dann nicht, weil er die leibliche Auferstehung leugne, sondern gerade um-

17 Vgl. HILCHOT TSCHUWA, 3,6-14. Moses Maimonides, *Das Buch der Erkenntnis* (dt.-hebr.), Sack, Chajim (Üb), Goodman-Thau, Eveline/Schulte, Christoph (Hg), Berlin 1994, 485-491.

18 HILCHOT TSCHUWA, 8,1-3. Die Stelle: SCHEHI HADE'A SCHEHISIGA ME-HABORE KEFI KOCHA; WEHISIGA HADE'OT HANIFRADOT USCHEAR HAMA'ASIM wird von Sack mit "welche das selbstständige Bewußtsein ausmacht" wiedergegeben! Es hätte einer modernen Übersetzung bedurft.

19 Maimonides, Moses, *Brief über die Auferstehung der Toten* (IGGERET O MAA-MAR TCHIJAT HAMMETIM), Rabinowitsch, Mordechai Dow (Hg), Rambam La'am, Jerusalem: Ed. Mossad HaRav Kook '1976, Bd. 20, III, 357-362.

20 Zur Echtheitsfrage vgl. Hayoun, Maurice-Ruben, *Maimonide ou l'autre Moïse*, 1138 - 1204, Paris 1994, 373. Goldfeld, L. N., *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection, An Inquiry into its Authenticity*, New York 1986. "Si non e vero," möchte man sagen, "e ben trovato!"

gekehrt, weil er wie alle Juden daran glaube.²¹ Das Dogma der Auferstehung sei über alle Zweifel erhaben, während das Dogma der Unsterblichkeit des Geistes den Horizont der meisten Menschen übersteige und deshalb ausdrücklich festgestellt und erklärt werden müsse.²² Seine Kritiker verdächtigt er, Materialisten zu sein, die sich eine rein geistige Existenz nicht vorstellen könnten und deshalb so großen Nachdruck auf die leibliche Auferstehung legten²³, und er vergleicht sie mit den Anthropomorphisten, die sich Gott nur körperlich vorstellen können.²⁴ Es läge nahe, daß er hier mit den Materialisten nicht anders als mit Anthropomorphisten im *Führer der Verirrten* verfahren und alle ihre exegetischen Belege für die Materialität der Seele als Allegorie erklären werde.²⁵ Aber gerade ein solches Vorgehen war Auslöser der Kontroverse um die Auferstehung gewesen. Ein Anhänger des Maimonides hatte in Damaskus in seinem Namen alle einschlägigen Stellen allegorisch erklärt.²⁶ Das Lehrschreiben des Maimonides hatte nicht nur den Zweck, die Materialisten eines anderen, besseren zu belehren, sondern auch die Allegoristen in die Schranken zu weisen. Im Hinblick auf die großen Maimonides-Kontroversen des 13. und 14. Jahrhunderts kann das Schreiben als ein Versuch gesehen werden, die Grenzen der philosophischen Allegorese zu bestimmen und die Rechtgläubigkeit seines Werkes und seiner Wirkung zu sichern. Maimonides muß gleichsam einen Zwei-Fronten-Krieg führen. Den Allegoristen gegenüber, die die horizontale Achse der Eschatologie kappen wollen und alle Verheißenungen zu Bildern eines rein geistigen Gutes machen, unterstreicht er die Realität der eschatologischen Ereignisse; den Literalisten gegenüber, die die vertikale Achse der Eschatologie kappen oder jegliche Jenseitserwartung in der Tora leugnen, bekräftigt und rechtfertigt er die traditionelle Exegese. Es ist nicht für diese spezielle Frage, sondern für die ganze Philosophie des Maimonides wichtig zu sehen, wie er, wenn das Bild hier erlaubt ist, zwischen Skylla und Charybdis manövriert.

Maimonides geht selbstverständlich von der oben erwähnten eschatologischen Mischna aus²⁷. Danach hat u.a. keinen Anteil an der zukünftigen Welt (OLAM HABA), „wer sagt, die Auferstehung der Toten sei nicht von der Tora herzuleiten“ (HAOMER EIN TCHIJAT HAMMETIM MIN HATORA).²⁸ Nach der üblichen Lesart dieser Mischna, die aber nicht die Lesart des Maimonides war, ist, *nota bene*, nicht derjenige ein Ketzer, der nicht an die Auferstehung der

21 Vgl. Maimonides, Moses, *Brief über die Auferstehung der Toten* (IGGERET O MAAMAR TCHIJAT HAMMETIM), aaO IV, 363.

22 Vgl. aaO I, 343; II, 353; III, 362.

23 Vgl. aaO II, 354; IV, 366f.

24 Vgl. aaO I, 345f; II, 355.

25 Vgl. aaO II, 354.

26 Vgl. III, 357; IV, 362; V, 368.

27 mSan 10,1.

28 Das ist nach der überwiegenden Mehrzahl der Erklärer übrigens nicht, wie Maimonides meint, der ewige *mundus intelligibilis* sondern, wie z.B. Nachmanides schreibt, die Welt bzw. Zeit, die nach der Auferstehung kommt.

Toten glaubt, sondern derjenige, welcher nicht an die Ableitung der Auferstehung der Toten aus der Tora glaubt: es handelt sich sozusagen um eine exegetische, nicht um eine dogmatische Häresie.²⁹ Im babylonischen Talmud tritt nun die ganze Schar der Zweifler auf: Minäer, Sadduzäer, Römer, Samaritaner und stellt die Ableitung der Auferstehung aus der Schrift in Frage.³⁰ Auf die Frage: „Woher, die Auferstehung der Toten aus der Tora?“ (MINAJIN LITCHIJAT HAMMETIM MIN HATORA) werden zahlreiche Verse der Schrift angeführt, die die Auferstehung andeuten.³¹ Es ist seltsam, daß erst die letzten Amoräer, Rawina und Raw Aschi, die Verse aus dem Buch Daniel 12, 2 und 13 heranziehen, die die Auferweckung der Toten doch buchstäblich beschreiben: „Und viele, so unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen: etliche zum ewigen Leben, etliche zu ewiger Schmach und Schande.“ Und: „Du aber gehe hin, bis das Ende kommt; und ruhe, daß du aufstehest zu deinem Erbteil am Ende der Tage.“³² Und noch seltsamer ist, daß die andere einschlägige biblische Stütze, nämlich Ezechiel 37 für diesen Zweck mit allen Mitteln unbrauchbar gemacht wird. In der Diskussion dieser Stelle (bSan 92b) behaupten einige, daß es sich bei der Vision des Propheten in Wirklichkeit um ein Gleichnis (MASCHAL) handle; andere, daß die dort verheiße Auferstehung, als die Juden aus dem Exil zurückgekehrt seien, bereits stattgefunden habe; wieder andere, daß die trockenen Gebeine einer bestimmten Gruppe von Sündern gehören: Apokalyptikern, die die Auferstehung nahe wählten und sich geirrt hätten (SCHEMANU LAQETZ WETA ‘U) - so sehr geirrt, könnte man sagen, daß ihre Gebeine inzwischen ganz vertrocknet seien; Häretiker, die keine Hoffnung auf die Auferstehung hatten (SCHEKOFRU BITCHIJAT HAMMETIM) - und sich nun in einem hoffnungslosen Zustand befänden; Sünder, denen die Feuchtigkeit der Gebote (LACHLU CHIT SCHEL MITZWA) abgehe und wegen ihres sündigen Lebens ganz ver-

-
- 29 So nach der üblichen Lesart, die Raschi in seinem Kommentar folgte. Nach der Lesart des Maimonides fehlt der Ausdruck MIN HATORA. Demzufolge meint die Mischna nur den dogmatischen Sachverhalt: Die Leugnung der Auferstehung der Toten. Die Gemara bSan 90a ff stützt beide Lesarten. Der ersten Baraita liegt offenbar die letztgenannte Lesart zugrunde. Sie geht von dem Ketzer aus, der die Auferstehung der Toten leugnet (HU KAFAR BITCHIJAT HAMMETIM). Die gerechte Strafe für einen solchen Ketzer ist, Maß für Maß (MIDA KENEGED MIDA), der Ausschluß aus der künftigen Welt. Wer nicht daran glaubt, hat gerechterweise auch keinen Anteil daran. Allerdings geht es in der Gemara sonst, entsprechend der erstgenannten Lesart, überwiegend um den exegischen Nachweis der Auferstehung der Toten aus der Schrift. Das ergibt sich aus der dort gestellten Frage: MINAJIN LITCHIJAT HAMMETIM MIN HATORA?
- 30 Eine Königin Kleopatra (bSan 90b) bezweifelt die exegetische Fundierung des Dogmas nicht, sie will Details wissen; ein Cäsar (bSan 91a) bestreitet das Dogma vom Standpunkt des *common sense* und wird mit einem Gleichnis abgefertigt, ebenso ein Minäer (bSan 91a). Diese Kontroversen stützen eher die zweite Lesart der Mischna.
- 31 In bSan 90b-92a werden nacheinander 4 Mose 18,28; 2 Mose 6,4; 5 Mose 31,16; Jes 26,19; 5 Mose 11,9; 5 Mose 4,4; 4 Mose 15,31, 2 Mose 15,1; Jos 8,30; Ps 84,5; Jes 52,8; 5 Mose 33,6 herangezogen. Diese Stellen sind aber unter den Rabbinen umstritten.
- 32 bSan 92b. Unter den Diskutanten treten Rawa und Raw Aschi auch fast als letzte auf.

trocknet seien usw. Offenbar zogen die Rabbinen die nicht sehr beweiskräftigen Belege aus dem Pentateuch den schlagenden Stellen aus den Propheten vor und haben die Stellen bei den Propheten in Zweifel gezogen, um die Stellen im Pentateuch vor dem Zweifel zu schützen. Es sollte der mosaische Ursprung der Lehre festgestellt werden. Die Frage bleibt, weshalb sich Moses so undeutlich und die Propheten so deutlich ausgesprochen haben.

Auch Maimonides hat sich mit diesen exegetischen Auffälligkeiten auseinandergesetzt, aber andere, für seine eschatologische Position erhellende Antworten gegeben³³: Warum ist die Lehre von der Auferstehung nur einmal in Dan 12, 2 und 13 belegt? Die Stelle in Ezechiel ist auch nach Maimonides nicht eindeutig, sie lasse sich ohne Gefahr für die Rechtgläubigkeit auch als Bild (MA-SCHAL) auffassen.³⁴ Die Stelle Dan 12, 2 und 13 lasse aber keine Allegorese zu, sie sage unzweideutig die leibliche Auferstehung voraus. Maimonides betont ähnlich wie im Fall der Schöpfung im Führer der Verirrten, daß er unter solchen Umständen die Objektivität der Aussage nicht aufheben könne! So wie es in dieser Welt ('OLAM HASÊ) eine messianische Zeit (JEMOT HAMMASCHIACH) geben werde, so wird es auch eine leibliche Auferstehung (TCHIJAT HAMMETIM) geben.³⁵ Diese Aussage bestätigt unseren Interpretationsansatz.

Wenn die Auferstehung ein reales Ereignis und der Glaube an dieses Ereignis ein Dogma ist, dann fragt sich, warum in der Bibel dieser Punkt nicht öfter als einmal vorkomme - eine Frage die in der deistischen Kontroverse im 18. Jahrhundert eine große Rolle spielen wird. Maimonides weist in seiner Antwort zunächst einmal darauf hin, daß auch das Einheitsbekenntnis: "Höre Israel!" (5 Mose 6, 4) nur einmal in der Tora vorkomme, was seine Bedeutung nicht schmälere.³⁶ Es fragt sich weiter, weswegen die Schrift nicht nur die Auferstehung stillschweigend übergehe, sondern meistens geradezu vom Gegenteil ausgehe.³⁷ Darauf gibt Maimonides eine bemerkenswerte Antwort. Die Schrift gehe ge-

33 Vgl. Maimonides, Moses, *Brief über die Auferstehung der Toten* (IGGERET O MAAMAR TCHIJAT HAMMETIM), aaO VIII, 378f.

34 Vgl. aaO IV, 364 und Maimonides, Moses, *Einleitung zum Abschnitt Anteil* (HAQDAMA LEPÊRÊQ CHELÊK), aaO 122.

35 Maimonides unterscheidet allerdings zwischen der messianischen Zeit und der Auferstehung. Der Messias, hatte er ausdrücklich festgestellt, ist kein Wundertäter und Totenerwecker, MT Hilchot Melachim 12,1. Die messianische Zeit ist lediglich eine Friedensperiode. Die wunderbaren Verheißenungen der Propheten legt er, gestützt auf die Ansichten Schmuels in bBer 34b, bSchab 63a, als Allegorien aus. Er besteht aber nicht auf seinen Allegoresen und meint, wenn der Messias komme, dann werde man schon sehen, ob die Verheißenungen wörtlich oder im übertragenen Sinn gemeint seien. Im Gegensatz zur messianischen Zeit ist aber die Auferstehung der Toten, nach Maimonides, eindeutig ein Wunder.

36 Vgl. Maimonides, Moses, *Brief über die Auferstehung der Toten* (IGGERET O MAAMAR TCHIJAT HAMMETIM), aaO V, 368.

37 Es handelt sich um Stellen, die auch in der deistischen Kontroverse angeführt werden: Hi 14,14; 7,9; 10,21; Jes 38,18-19; 2 Sam 14,14; Ps 88, 11; 78,39; Koh 12,7.

wöhnlich von der natürlichen Ordnung der Welt aus, die Auferstehung sei dagegen ein Wunder³⁸ - freilich kein widernatürliches Wunder. Die Natur ist selber ein Wunder, und so wie die Schöpfung möglich war, so muß auch eine Neuschöpfung, wie die Auferstehung der Leiber, möglich sein.³⁹ Die Auferstehung ist also eine Singularität und dürfe gerade deshalb nicht als Regel erscheinen.

Bleibt die Frage, weshalb die Auferstehung nicht wie das Bekenntnis im Pentateuch, sondern erst bei Daniel, der noch nicht einmal ein Prophet war, mitgeteilt werde.⁴⁰ Die rabbinischen Ableitungen der Auferstehung aus dem Pentateuch findet Maimonides übrigens, wie er nebenbei andeutet, nicht schlüssig.⁴¹ Nicht das Vorkommen, sondern das Fehlen einer exegetischen Evidenz für die Auferstehung im Pentateuch ist erklärungsbedürftig. Maimonides Begründung verwendet wieder das pädagogische Paradigma. Das Fehlen der Lehre von der Auferstehung der Toten in der Tora sei eine List (TACHBULA) Gottes⁴². So, wie er die eben aus Ägypten befreiten Israeliten um unüberwindliche militärische Hindernisse, so mußte er sie auch um unüberwindliche religiöse Hindernisse herumführen, um sie nicht zu demoralisieren.⁴³ Eine Lehre von der zukünftigen Vergeltung nach dem Tod hätte die ungläubigen und unreifen Sklaven in jeder Hinsicht überfordert und ihren disziplinarischen Zweck vollkommen verfehlt - die Sklaven hätten sich durch so ferne Strafandrohungen kaum abschrecken lassen und deshalb hat Gott sie durch unmittelbare Vergeltung regiert⁴⁴ und erst allmählich zur Annahme so schwieriger Lehren wie der Auferstehung vorbereitet. Dieses unmittelbare innerweltliche Regiment Gottes sei ein “*permanentes Wunder*” (MOFET TAMID) gewesen, das die übernatürliche Verfassung Israels im Gegensatz zur natürlichen Verfassung der Völker auszeichnete.⁴⁵ Das gleiche Argument wird der orthodoxe William Warburton, der sich oft auf den “*excellent*” und “*famous*” Maimonides beruft, in seiner Schrift *The Divine Legation of Mo-*

38 Vgl. Maimonides, Moses, *Brief über die Auferstehung der Toten* (IGGERET O MAAMAR TCHIJAT HAMMETIM), aaO VIII, 379.

39 Vgl. aaO VIII, 381-383.

40 Vgl. aaO VIII 378f; IX, 383-389.

41 Vgl. aaO VIII, 379.

42 Vgl. aaO IX, 386.

43 Zum Paradigma des DÊRÊCH ÊRÊTZ PLISCHTIM (2 Mose 3,17) und der Vorstellung der göttlichen List vgl. *Führer der Verirrten* III, 32. Die hebräische Übersetzung der arabischen Ausdrücke TALATTUF und CHILA von Samuel Ibn Tibbon lautet hier: ‘ORMAT HAELOHIT WECHOCHMATO. Rawidowicz, Simon, Knowledge of God, A Study in Maimonides’ Philosophy of Religion (1936), in: ders., *Studies in Jewish Thought*, Nahum N. Glatzer (Hg), Philadelphia 1974, 286-290.

44 Vgl. Maimonides, Moses, *Brief über die Auferstehung der Toten* (IGGERET O MAAMAR TCHIJAT HAMMETIM), aaO IX, 387-389ff.

45 ‘INJANEIHÊM EINAM NOHAGIM ‘INJAN MINHAG SCHEAR HAUMOT, AVAL JICHDAM HASCHEM BASÊ HAMMOFET HAGADOL: SCHEJIHJU PE’ULOTEIHÊM TAMID NIQSCHAROT BETIQQUN ‘INJANEIHÊM O BEHÊFSEDAM. AaO 389.

ses (1738ff) gegen die Deisten anführen, um das Fehlen von Aussichten in die Ewigkeit in der Hebräischen Bibel zu rechtfertigen, und Lessing wird damit seine Vision von der *Erziehung des Menschengeschlechts* illustrieren.⁴⁶ Der göttliche *Pädagog* arbeitet zunächst mit natürlichen und übernatürlichen diesseitigen Vergeltungen, um das Volk von den Wundern und der besonderen göttlichen Vorsehung zu überzeugen; erst wenn es diese Grundlehren im Laufe der Generationen verinnerlicht hat (HITAMTU BEHÊMSCHECH HADDOROT), ist es in der Lage, die Verheißung des Wunders der Auferstehung anzunehmen. Die Entwicklung der Eschatologie in der Schrift hängt also mit religiösen Entwicklung des Volkes zusammen - eine Annahme, die in starker Spannung zu Maimonides' Prophetologie und zur jüdischen Lehre von der Schrift steht. Hier ist aber nicht davon die Rede, daß die leibliche Auferstehung nur ein didaktischer Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele sei, die nach dem *Lehreschreiben* unproblematisch ist,⁴⁷ sondern der Wunderglaube ist vielmehr Lernziel. Auch das Diesseitswunder will gelernt sein und es hat eine eigene religiöse und historische Dignität. Obwohl Maimonides vorrangig das Heil der Philosophen im Auge hat, nimmt er die Heilszusagen der Propheten an und rechtfertigt sie in einer zweidimensionalen Eschatologie.

-
- 46 Vgl. Warburton, William, *The Divine Legation of Moses Demonstrated on the Principles of a Religious Deist, From the Omission of the Doctrine of a Future State of Rewards and Punishments in the Jewish Dispensation*, In six books, London [Bd. I (1738), II (1741, ²1742), III (1765), IV (1765)] ⁵1766. Neudruck: Wellek, René (Hg), New York/London 1978. Schmidt, Johann Christian (Üb), Wilhelm Warburtons göttliche *Sendung Mosis, Aus den Grundsätzen der Deisten erwiesen*, 3 Bde., Frankfurt am Main/Leipzig 1751-53. Lessing, Gotthold Ephraim, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1777), §§ 24f, 33 in: Schilson, Arno (Hg), *Werke 1774-1778*; Barner, Wilfried et al (Hg), *Gotthold Ephraim Lessings Werke und Briefe*, Bd. 8, 333-350. Siehe auch Krochmalnik, Daniel, *Jenseits vom Judentum, Judentum in der Eschatologie der Aufklärung* (im Druck).
- 47 Maimonides, Moses, *Brief über die Auferstehung der Toten* (IGGERET O MAA-MAR TCHIJAT HAMMETIM), aaO IX, 384f: WELO HOZIJAM ME'INJANEI HA'OLAM HASÊ BIGMUL WE'ONÊSCH; UMEHA 'INJAN ASCHÊR HU BATÊVA: WEHU HISCHAER HANNÊFÊSCH O HAQQARÊT.