

# Die Konzeption des Messias bei Maimonides : eine Lücke in der Rezeptionsgeschichte wird geschlossen

Autor(en): **Dolna, Bernhard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **65 (2009)**

PDF erstellt am: **20.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-960907>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Die Konzeption des Messias bei Maimonides – eine Lücke in der Rezeptionsgeschichte wird geschlossen

von Bernhard Dolna\*

Eine die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der maimonideischen Auffassung vom Messias in ihrer Gesamtheit in den Blick nehmende Untersuchung ist seit längerem ein Desiderat der Forschung gewesen. Hier Abhilfe zu schaffen, ist die erklärte Absicht von Francesca Yardenit Albertini. Mit ihrer Arbeit *Die Konzeption des Messias bei Maimonides und die frühmittelalterliche Philosophie*<sup>1</sup> will sie diese in der Rezeptionsgeschichte von Moses Maimonides (1135/38-1204) bestehende Lücke schliessen. Angeregt durch Herman Cohens Annahme, dass das Messiasbild des Maimonides, in dessen Denken bekanntlich sehr unterschiedliche intellektuelle Strömungen von innerhalb und ausserhalb des Judentums zusammengefloßen sind, eine Form Sozialismus *ante litteram* sei (S. XX), wendet sie sich dem Politischen im Denken des Maimonides zu. Mit dieser Akzentuierung greift sie einen Faden auf, der am Ende des 19. Jahrhunderts am Jüdischen Theologischen Seminar in Breslau zuerst gesponnen wurde. Unter anderen waren es David Kaufmann, Manuel Joel und Isaak Heinemann, die durch das Studium der politischen Werke der arabischen Welt zu einer neuen Interpretation von Maimonides' Philosophie kamen. Albertini schliesst nun an diese „traditionelle“ durch das Naziregime abgebrochene Fragestellung an und stellt das Messiasbild des Maimonides (Messias als politische Figur) in den Mittelpunkt ihrer Erwägungen. Dieser ist nicht einer von Gott zu einer bestimmten Zeit und aus unerforschlichen Gründen geschenkter „Gesalbter“. Vielmehr ist er derjenige, der das Gesetz, und zwar hier auf der Welt, vollkommen verständlich macht, der folglich ein Werk vollendet, das der Mensch bereits angefangen hat. „Der Messias verwirklicht sich in der zeitlichen und geschichtlichen Entwicklung der Menschheit“ (S. XXIII). Um dieses Konzept zu erhellen, geht sie von der frühmittelalterlichen islamischen Philosophie aus (8. bis 12. Jahrhundert) und weist auf die politisch-philosophisch Verbindungskette zwischen Platon (428/427-348/347 v.), al-Fārābī (870-950) und Maimonides in bezug auf den messianischen König hin. Da dieses Konzept ausführlicher im *Mishneh Tora* (MT) als im *Moreh ha-Nevukhim* (MN) zu finden ist, steht dieser (und hier besonders das *Sefer ha-Madda*<sup>6</sup> [das erste Buch des MT] und das *Sefer Shoftim* [das

---

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

1 Francesca Yardenit Albertini, *Die Konzeption des Messias bei Maimonides und die frühmittelalterliche Philosophie*, Berlin: Verlag Walter De Gruyter 2009 (= *Studia Judaica – Forschungen zur Wissenschaft des Judentums*, Bd. 44), 435 S., ISBN 978-3-11-020636-4.

letzte Buch des MT]) im Zentrum von Albertinis Untersuchung. Dabei wurde der Autorin auch klar, dass Maimonides für die Entwicklung seines Messiasbildes sowohl den frühen islamischen Theologen (Muʿtaziliten und Ashʿariten) als auch den Karäern (die ashʿaritisches Gedankengut übernahmen) viel zu verdanken hat (u. a.: Eschatologie und Ankunft des Messias). Das erklärte Ziel dieser Arbeit ist es, den politischen Charakter des Messias Königs und diese „moderne“ Vorstellung hinsichtlich des geistig-kulturellen Umfeldes von Maimonides aufzuzeigen.

Im 1. Kapitel „Moses Maimonides` Briefe und der Messias“ (S. 1-41) versucht Albertini die komplexe politische Konzeption des Messias als ein Gesamtkonzept in Maimonides` Briefen zu erhellen. Die scheinbaren Widersprüche in den einzelnen Briefen sind Konsequenz der politischen Ausrichtung der jeweiligen Werke, die ja an unterschiedliche Adressaten gingen (S. 7). Der *Iggeret ha-Shmad*, der „Brief über die Apostasie“ (1160/61) zum Beispiel lenkt die Aufmerksamkeit von einem Messias-zentrierten Judentum zu einem Tora-orientierten Glauben. Albertini erkennt darin, „dass die Konzeption des Messias bereits beim jungen Maimonides von den politischen, geschichtlichen und gemeinschaftlichen Umständen der jüdischen Gemeinde geprägt ist“ (S. 13). Der *Iggeret Teman*, der „Brief an die Juden Jemens“ (1172), argumentiert hinsichtlich des Messias in drei Richtungen: (a) Kritik an der christlichen und islamischen Vorstellung vom Messias und an deren Geschichtsverständnis; (b) Kritik an der Berechnung der Ankunft des Messias und an der Astrologie; (c) Ausarbeitung der politischen Funktion des Messias, der durch theoretische Weisheit Gottes Gesetz verwirklichen wird. Diese Verwirklichung geschieht durch überzeugende politische Handlungen. Der *Iggeret Teman* ist demnach derjenige Brief, in dem die politischen und juristischen Charakteristika am deutlichsten herausgestellt werden (S. 31). Aber auch im *Maʿamar Tehiyyat ha-metim*, im *Traktat über die Wiederbelebung der Toten* (1191) und im *Iggeret le-hakhme Montpellier al gezerat ha-kokhavim*, im „Brief an die Weisen von Montpellier über die Astrologie“ (1194) findet sich eine deutliche politische Interpretation des Messias (S. 32-41).

Im II. Kapitel „*Perek Heleq* und der Messias ausgehend von den frühislamischen Einflüssen“ (S. 42-119) versucht Albertini die geschichtlich-philosophische Kette des Messias-Verständnisses an Hand der Glaubensartikel zu zeigen. Diese beginnt bei den frühislamischen Bewegungen der Muʿtaziliten [sie konzipierten keine Dogmatik sondern ein rationales Handbuch für menschliches Verhalten; S. 52] und der Ashʿariten (sie formulierten theologische Fragestellungen, z. B. die Frage nach dem Verhältnis von menschlicher und göttlicher Freiheit; S. 53). Die Kette führt dann über die Karäer (diese benutzten islamische juristische Hermeneutik, um die buchstäbliche Bedeutung der hebräischen Bibel zu betonen; ebenso überlieferten sie die Lehre von der ausgleichenden Gerechtigkeit; S. 60) hin zu Maimonides' *Perek Heleq*, dem „Kapitel über den Anteil an der zukünftigen Welt“ (mSanh X). Auch die eschatologischen Glaubensartikel (göttliche Erkenntnis menschlicher Taten und Lehre von Strafe und Belohnung und das Messias-Konzept haben eine rational begründbare Struktur (S. 61). Die kommende Welt, *ʿolam ha-ba*, ist nicht nur eine in Zukunft erwartete

sondern „die Konsequenz des Handelns sowohl des Einzelnen als auch des Kollektivs“ (S. 73). Der Messias selbst ist an eine individuelle Gestalt gebunden: er ist ein weiser Gesetzgeber (ähnlich dem König und Philosoph bei Platon; S. 112) und kein Wundertäter. „Obwohl sich die Ankunft des Messias verzögert, muss man dem göttlichen Gesetz in der Erwartung dieser Ankunft gehorchen“ (S. 115). Der *Perek Heleq* ist keine „Jüdische Dogmatik“, sondern hat eine identitätsstiftende „katechetische Funktion“, die theologisch, sozial, politisch und damit „gemeinschaftsbezogen“ (S. 118) ist.

In der Einleitung zum Kapitel III „Die Bedeutung des *‘olam ha-ba* im *Sefer ha-Madda‘*“ (S. 121-275) stellt die Autorin grundsätzlich fest, dass MT vom göttlichen Gesetz als Leitschnur des Handelns und von rationalem Verständnis des Gesetzes ausgeht. Dieses „Zweigespann“ geht auf islamischen Einfluss zurück: (a) in der Rezeption der juristischen Bedeutung der Vernunft, ohne die man die Grundlagen des Gesetzes nicht begreifen kann; (b) in der Anerkennung des menschlichen Verstandes als Fundament der Geschöpflichkeit, und (c) in der Bedeutung des Gesetzes als Weg zur Erkenntnis Gottes (S. 135). Maimonides übernimmt folglich den islamischen Grundsatz des Rechts (*fiqh*), der rationalen Untersuchung der Grundlagen des Gesetzes (*šar‘a*) als des Willens Gottes. Aber er deutet diese um: von einer metaphysischen Erkenntnis des Willens Gottes hin zu einem ethischen Verständnis Seines Willens (Gesetzes). Dabei betont er das Verhältnis von Gesetz und Gemeinde und die Beziehung von Gesetz und Ethik. Dementsprechend haben alle drei Abschnitte im *Sefer ha-Madda‘*: *Hilkhot De‘ot*, *Hilkhot Talmud Tora* und *Hilkot Teshuva* eine ethisch-soziale Funktion zugunsten des Einzelnen und zugunsten der Gemeinde. (S. 151). Auf diesem Hintergrund untersucht die Autorin die Verbindung zwischen Erkenntnis, Gemeinde und der „zukünftigen Welt“ (*‘olam ha-ba*) als politisch systematisches Element und als Denkstruktur.

*Hilkhot De‘ot* I-IV arbeitet die Charakterzüge des Individuums heraus (d. h. die Notwendigkeit des aristotelischen Mittelweges) und *Hilkhot De‘ot* V-VII beschäftigt sich mit dem Leben des Einzelnen innerhalb der Gemeinde (S. 153). Im letzteren Teil finden sich auch Hinweise auf den *‘olam ha-ba*, das besonders mit den Vorschriften der Liebe zum Nächsten in Verbindung gebracht wird (S. 160). Anteil an dem *‘olam ha-ba* wird demnach als natürliches Ziel gerechten und sozialen Handelns gegenüber dem Nächsten vorgestellt und ist mit der „gemeinschaftlichen Dimension des Handelns verknüpft“ (S. 162). Nach den *Hilkhot Talmud Tora* ist der Zweck der Tora das Verwirklichen derselben im praktischen Leben in der Gemeinde (S. 171). Daraus entfaltet sich die Glückseligkeit des Menschen. Auch wird der *‘olam ha-ba* vom Leben im Diesseits (*‘olam ha-ze‘eh*) unterschieden und die Glückseligkeit in der Welt als Vorstufe für die Glückseligkeit der kommenden Welt beschrieben (diese zwei Akzente treffen besonders auf das Lehrer-Schüler Verhältnis zu). In den *Hilkhot Teshuva* wird der *‘olam ha-ba* an Hand der Umkehr (als einem ethischen Verhalten) thematisiert, die das Individuum ebenso wie die Gemeinde im Blick auf Israel und auf die ganze Welt zu vollziehen hat, um für die „kommende Welt“ gewürdigt zu werden (S. 203). Albertini stellt vor allem den Aspekt der universalistischen und gemeinschaftlichen Reue (S. 219) in

den Mittelpunkt, um von dort die erkenntnistheoretische Dimension des *‘olam ha-ba* bei Aristoteles (384-322 v.), al Fārābī und im Talmud im Hinblick auf Maimonides zu durchleuchten. Aristoteles’ Glückseligkeit ist eine vernünftige, stabile und optimistische Disposition, die zwar praktisch, zukunftsorientiert, jedoch niemals einholbar ist (S. 226). Al Fārābī *Kitāb Tahṣīd as-sa‘āda* (*Das Erreichen der Glückseligkeit*) baut auf Aristoteles auf, ist jedoch religiös bestimmt und hat ein politisches Telos, das im rechten Handeln des Einzelnen und der Gemeinschaft besteht (S. 233). Der *‘olam ha-ba* wird als empirische und intellektuelle Glückseligkeit begriffen. Diese Merkmale finden sich, so Albertini, im *Sefer ha-Madda’* wieder (S. 236). Der Talmud selbst gibt keine inhaltliche Vorstellung vom *‘olam ha-ba* vor, sondern nur zwei verschiedene Zugänge zu einer eschatologischen Hoffnung: einerseits die freie Entscheidung zur „Umkehr“ (*tesḥuva*), andererseits gilt, „ein politischer Leiter“ (Messias) wird sicherstellen, dass die sozialen, ökonomischen und politischen Vorbedingungen im *‘olam ha-zeḥ* (S. 251) für den *‘olam ha-ba* (dem nach Maimonides ein historisch uneinholbares, utopisches Element eigen ist; S. 253) erfüllt sind. Die messianische Zeit ereignet sich im *‘olam ha-zeḥ* und ist von der menschlichen Fähigkeit, gemäss der Tora zu handeln, abhängig. Der *‘olam ha-ba* hingegen existiert „immer“ und ist „zukünftig“ nur für den Menschen, der im *‘olam ha-zeḥ* lebt (S. 254). Der Messias wird in dieser Welt, innerhalb der menschlichen Geschichte wirken, kein natürliches Gesetz verletzen und die Möglichkeit für den „vernunftbegabten Menschen“ eröffnen, sich dem Studium des göttlichen Gesetzes als Orientierung des gerechten Handelns zu widmen (S. 269). Ziel des Studiums ist für Maimonides eine von der Erkenntnis getragene Liebe zu Gott. Diese bedeutet Erkenntnis im Sinne „Von der Welt Besitz nehmen“ (S. 273), nämlich eine Erkenntnis, die nicht nur intellektuell, sondern auch praktisch ist (aristotelisch gesprochen: von der *phronesis* zur *sophia*). Sie besteht aus dem gerechten Handeln des Individuums im Umgang mit den anderen Menschen und mit den anderen Elementen der Schöpfung im *‘olam ha-zeḥ*. Diese Liebe gestattet es, „die Glückseligkeit in beiden Welten zu geniessen“ (S. 274).

Das IV. Kapitel „Die frühmittelalterliche islamische Philosophie und der Messias in den *Hilkhot Melakhim U’Milḥamotehem*“ (S. 276-434) konzentriert sich (im Gegensatz zu *Hilkhot Teshuva* auf die kollektive Dimension der Erlösung (der Glückseligkeit), die mit dem politischen und geschichtlichen gerechten Handeln des Menschen verbunden ist. Im letzten Abschnitt von *Sefer Shoṭim, Hilkhot Melakhim u-Milḥamotehem*, wird die messianische Konzeption des Messias in Zusammenhang mit dem König als politischer Gestalt thematisiert, der in besonderer Beziehung zur Weisheit steht (S. 287). Der politische und „weise“ König und Gesetzgeber Platons wird im Judentum erstmals ausdrücklich durch Philon von Alexandria (um 15/10 v. - 40 n.) thematisiert: Mose als „der Philosophen-König“. Er ist derjenige, der die praktische und theoretische Philosophie zugleich mit der Offenbarung (*Tora*) verbindet. Al Fārābī’s Interpretation von Platon, auf die sich auch Maimonides stützt, baut auf jüdisch-hellenistische politische Philosophie auf, wenn er eine genaue Korrespondenz zwischen Prophetie, Philosophie und Politik feststellt. So

werden Prophetie (aus der Offenbarung [Qurʾān] herkommend) und Politik bei al-Fārābī in der Gestalt des Leiters der Gemeinde verbunden (S. 294).

Der Entwicklung der Vorstellung des Gesetzgebers (arab. *wādīʿ an-nawāmīs*) bei al-Fārābī und dessen Einfluss auf den König-Messias im MT widmet Albertini eine ausführliche „erstmalig durchgeführte“ Studie (S. 287-359). Dabei berücksichtigt sie neben dem Qurʾān folgende Werke al-Fārābīs: *Kitāb ihṣāʾ al-ʿulūm* (Buch über die Einteilung der Wissenschaften), *Kitāb al-milla* (Buch der Religion), *Kitāb taḥṣīl as-sāʿāda* (Buch über die Erlangung der Glückseligkeit), *Kitāb al-ḡamʿ baina raʾyai al-ḥakīmāin Aflatūn al-ilāhī wa-Aristūtālis* (Buch über die Gemeinsamkeit im Denken der beiden Gelehrten, des göttlichen Platon und des Aristoteles), *Mabādīʾ arāʾi ahl al-madīna al-fāḍila* (Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt), *Fuṣūl al-madani* (Aphorismen für den Staatsmann). Die in diesen Werken al-Fārābīs rezipierte und weiterentwickelte politische Lehre von Platon und Aristoteles kommt zu dem Ergebnis, dass die Glückseligkeit eine doppelte Dimension hat: eine theoretische, die Verbindung von Gotteserkenntnis und sittlichem Tun (Qurʾān) und eine praktische, die das irdische Leben im Staat betrifft. Der Imam, der Philosoph und der Gesetzgeber sind eins (S. 312). Nach al-Fārābī besteht die Vollkommenheit der höchsten Wissenschaft (Philosophie) in der Verwirklichung der Gerechtigkeit als höchste Glückseligkeit der irdischen Sphäre durch die Gestalt des Leiters-Philosophen (S. 323), wobei Aristoteles höher anzusetzen ist, da er (im Gegensatz zu Platon) die theoretische und praktische Dimension des Intellekts zugunsten der Politik und der Philosophie in der Metaphysik zu zeigen versucht. „Philosophy is identical with the scientific spirit ‘in action’.“ (S. 329) In ihrer Untersuchung von al-Fārābīs Verständnis des König-Philosophen geht Albertini nicht chronologisch vor, sondern sie konzentriert sich auf die politisch-spekulative Rekonstruktion des Konzeptes, wobei al-Fārābī letztes Werk, die *Fuṣūl al-madani* (Aphorismen für den Staatsmann), wohl als eine Zusammenfassung zu gelten hat (S. 349). „Dank der Vollkommenheit seines theoretischen und praktischen Intellekts führt der König seine Gemeinde zur Wahrheit mithin zum Guten als Glückseligkeit im Jenseits und im Diesseits.“ (S. 359) Albertini gelingt es mit dieser genauen Analyse der politischen Philosophie al-Fārābīs Einfluss auf die Gestalt des König-Messias in *Sefer Shoṣṣim* nachzuweisen, in dem Maimonides die Lehre vom König-Philosophen mit halachischen, theologischen und religionsphilosophischen Elementen kombinierte.

Nach einer kurzen und sehr zu weiterer Diskussion anregenden Einführung in das Verständnis der Monarchie im TaNaKh – in der Tora findet man nirgendwo die Vorstellung des Königtums im Sinne eines Imperatives (S. 360); offenkundig war die Angst vor dem Missbrauch der königlichen Macht sehr gross (S. 361); der zentrale Ausgangspunkt für deine Neudeutung scheint vor allem das Jerusalemer Heiligtum mit seiner jebusitischen Priesterschaft gewesen zu sein (S. 362); die jüdische Königsreligion ist als gesellschaftliche Realität mit dem Ende des Staates Juda 587 v. c. Z. zu ihrem Abschluss gekommen und lebte nur noch als Hoffnung (S. 365) – und in der rabbinischen Tradition, die danach strebte, die Monarchie positiv zu interpretieren (S. 365),

wenn auch als „umstrittene“ halakhische Norm (S. 366), folgert die Autorin, dass im Gegensatz zum Islam, gerade die historische Auseinandersetzung mit dem Königtum im Judentum den Boden für eine positive Rezeption der politischen monarchischen Theorie Platons bereitete. Im Mittelalter wurde dann das Konzept eines platonischen König-Philosophen (ein absoluter Führer [*nomoi*] und einer, der die Vollkommenheit des Intellekts besitzt, der nach Wahrheit strebt [*politeia*]) allmählich dem Prophet-Gesetzgeber ähnlich (S. 370). Maimonides greift das Konzept des Königs (Platon, al-Fārābī) und des Messias auf, wobei er beide Vorstellungen abwandelt. So steht dem König, im Gegensatz zu Platon und al-Fārābī eine Kontrollfunktion gegenüber (die 70 Ältesten). Das Königtum hatte auch keine zentrale Rolle (siehe Dtn 17,15) und seine Legitimation als „ davidischer König, der dem Gesetz Gottes untergeordnet ist, bzw. als Messias ist mit den sozialen Unruhen verbunden, die entstehen, wenn ein falscher König bzw. ein falscher Messias entlarvt wird“ (S. 374). Im Kapitel 4 von *Hilkbot Melakhim u-milhamotehem* wird zum ersten Mal der Ausdruck König-Messias im Zusammenhang mit „Krieg“ und „Kriegsführung“ erwähnt, der um der Gerechtigkeit wegen „in der Unvollkommenheit des Diesseits“ geführt werden muss. Der messianische König ist nicht mit dem Ende der Geschichte verbunden, sondern er steht in der davidischen Dynastie, die mit und nach dem König Messias ihre Vollendung finden wird: „Gerechtigkeit und Wohlstand werden in Israel und in den von ihm eroberten Ländern walten“ (S. 376). Maimonides bleibt in seinem Verstehen des Krieges und der Kriegsführung und der Rolle des Königs darin sowohl den talmudischen (*milhemet mišwa*, *milhemet rešut bet din*) als auch den islamischen Vorgaben treu (nach al-Fārābī ist der Krieg ein Mittel, für die Glückseligkeit der Gemeinde zu sorgen) (S. 395). Auf dem erwähnten platonisch-alfārābischen Modell eines politischen Leiters aufbauend (S. 403), definiert Albertini dann den König-Messias des Maimonides. „Zugunsten der ganzen Gemeinde vereint er die Weisheit bei der Interpretation des Gesetzes mit der vollkommenen Erkenntnis von Gottes Willen. Er ist nicht das Eschaton der Zeit, sondern ihre Erfüllung“ (S. 403). Maimonides akzeptiert weder die „Wehen des Messias“ noch jedwede „katastrophische bzw. apokalyptische Darstellung der messianischen Tage“ (S. 405). Letztlich hilft der Messias das Gesetz durch die Weisheit seiner politischen und gesetzgebenden Führung unter optimalen Bedingungen zu studieren und zu begreifen (S. 415). Die Verwirklichung desselben hat sowohl nationale als auch eine übernationale Dimension: das erwählte Israel hat die Reinheit des Gesetzes zu bewahren, Christentum und Islam sind Instrumente, um das Gesetz Israels unter den Völkern bekanntzumachen. „All diese Angelegenheiten, die Jesus von Nazareth und den Ismaeliten Muhammad betreffen, der nach ihm kam, dienten nur dazu, den Weg für den König Messias zu ebnen, die ganze Welt darauf vorzubereiten, Gott im Einklang zu verehren“ (S. 420). Die gemeinsame Grundlage für diesen Einklang ist die Rationalität der Vernunft, welche das friedliche Zusammenleben zwischen Israel und den anderen Nationen bewirken wird (S. 423). Da der Mensch sich aufgrund seiner Vernunftpotenz Erkenntnis erwirbt, den erworbenen Intellekt, der von Gott, als dem ewigen

Gegenstand seiner Erkenntnis, auch ewige Existenz erhält, kann der Messias auch nicht mit der Entstehungsweise einer überirdischen Lebensweise zusammengebracht werden. Die Tage des Messias, die messianische Zeit ermöglichen Israel das Erreichen der Gotteserkenntnis und damit durch den erworbenen Intellekt Anteil am Leben der kommenden Welt. Der König Messias steht nicht über dem Gesetz, sondern dient ihm (S. 432). Seine Hauptaufgabe ist Repräsentanz und volle Anwendung einer der Tora gemässen Ordnung. Er agiert politisch und vollendet, worauf sich die Menschen durch das Studium des Gesetzes vorbereitet haben „genauso wie sich die Bürger der platonischen Polis und die Untergebenen des muslimischen Königs bei al-Fārābī dem Gesetz widmen müssen, um den gerechten König anerkennen zu können“ (S. 433). Die Messiaserwartung ist demnach kein passives Verhalten sondern höchste Aktivität, da der Mensch durch den Gehorsam gegenüber dem Gesetz die Ankunft des König-Messias ermöglichen kann.

Francesca Yardenit Albertini stellt mit dieser politischen König-Messias-Konzeption des Maimonides, deren philosophische Vorläufer (Platon, Aristoteles, al-Fārābī) sie beispielhaft herausarbeitet, ein herausragendes Werk vor. Der Reichtum an eingearbeiteten (biblischen, rabbinischen, griechischen und arabischen) philosophischen Quellen und der durchgehaltene Blick aufs Ganze des Gesamtkonzeptes der Messiasvorstellung sind beeindruckend. Der noble und zugleich leidenschaftliche intellektuelle Diskurs, den sie mit den bedeutendsten modernen Interpreten zum Thema führt, ist kompetent und regt zu weiteren fachspezifischen Fragestellungen an. Darüber hinaus eröffnet dieses Buch sicherlich auch neue Perspektiven im Hinblick auf die Wurzeln europäischer Geistesgeschichte. Ihm sind viele Leser zu wünschen.

## **Moses Mendelssohn – neu porträtiert** **Anmerkungen zu Shmuel Feiners Mendelssohn-Biografie**

von *Simon Lauer*\*

Bekanntlich ist die Verfertigung eines wissenschaftlichen Buches keine leichte Aufgabe. Die Schwierigkeit ist noch grösser, wenn sich der Autor mit wissenschaftlichen Erkenntnissen an ein breites Publikum wendet: Er muss die dem Fachmann vertrauten Begriffe übersetzen oder erklären; er muss aber auch dem Leser, dessen Interesse er doch wecken will, Rechenschaft darüber ablegen, was er als Wissenschaftler bekannt machen möchte. Das heisst, dass er mindestens die Quellen seines Wissens nennen muss, wenn anders er wünscht, dass wenigstens einige seiner Leser sich zu weiterer Lektüre anregen

---

\* Prof. Dr. *Simon Lauer*, Poststr. 7, D-79085 Freiburg i. Br.