

Meliano Ernando

La misión histórico-mundial de Maimónides

Lassen Sie mich bitte zuerst der Regierung Spaniens den wärmsten Dank dafür abstatten, dass sie uns hierher zusammenriefen, um festlich auf die Stimme eines der grössten Söhne Spaniens zu hören.

Ich glaube, wir können wohl unseren Dank dafür diese Kulturtat nicht besser aussprechen als dadurch, dass wir alle mitheifen, des grossen Maimonides so würdig zu gedenken, wie wir dies mit unseren besten Kräften vermögen.

Gestatten Sie deshalb auch mir, in aller Kürze zu versuchen, wenigstens die wichtigsten Grundkräfte und Grundmotive zu nennen, aus denen das monumentale Lebens- und Geisteswerk des Maimonides erwachsen ist. Diese *historische Gesamtbedeutung* des Denkers, aber auch seinen Wert als Vorbild *heute* für die *Gegenwart*, für uns möchte ich hier nur ganz knapp in dem schönen, weitoffenen Glanz dieses Festes umreissen.

Die ganze europäische Geisteswelt lebt seit fast drei Jahrtausenden in einer gefährlichen Spannung. Aus dem östlichen Mittelmeerbecken erhielt sie um die Wende unserer Zeitrechnung zwei urmächtige aber gegenteilige Impulse, die sich zunächst auswirkten in der gegensätzlichen Lebensarbeit zweier genialer Völker, der Griechen und der Juden.

In den weiten Ländern und Zeiträumen, die von der Kultur des alten Orients erfüllt waren, in Agypten, Babylonien und China waltete in den Jahrtausenden vor Christi Geburt eine relativ hohe Bindung von Religion und Wissenschaft, von moralischem Enthusiasmus und intellektuellen Fähigkeiten. Erst mit dem Wirken der

der Juden und Griechen bricht in der Menschheit bewusst ein Gegensatz in diesen höchsten Intentionen des Geistes auf. Die Grösse des Griechentums ruht in der Kraft und in der Entschlossenheit, mit der es das menschliche Denken als Denken nur auf sich selbst stellte, mit der hier sich das Denken bewusst losriss von allen naiveren älteren religiösen Sehnsüchten; die Grösse des Judentums liegt in der Macht seines religiösen Empfindens und Wollens.

Gegenüber der grenzenlosen Inbrunst der jüdischen Gottesliebe erscheint alles Denken und Empfinden der Griechen fast blass; gegenüber der weisen und reichen Rationalität der Griechen erscheint die bedingungslose Vormacht des Religiösen im Judentum fast monoton. Und so ist es kein Zufall, dass die europäische Kultur fast alle ihre wissenschaftlichen Grundbegriffe und Methoden von den Griechen empfing und fast alle ihre religiösen Kategorien von dem Judentum und seinen Tochterreligionen.

Erst als die griechische und die jüdische Antike über die Epoche ihrer Vollendung hinausgeschritten waren, kamen die ersten weltgeschichtlich wesentlichen Einigungsversuche. (Man streitet bis heute darüber ob bei Philo, dem Alexandriner, das jüdische oder das griechische Element in seinem Denken überwiegt. Sicher besass er eine höhere Vertrautheit mit der Thematik der griechischen Philosophie als mit den Details der nachbiblischen jüdischen Schriftexegese. Aber dem Geist seines Philosophierens nach steht er, wie mir wenigstens scheint, der religiösen Leidenschaft des klassischen Judentums viel näher als der scharfen begrifflichen Disziplinierung des Plato oder des Aristoteles. Ja überhaupt in der ganzen Spätantike und im Christentum bis hin zur Scholastik, bis zu den Tagen des Maimonides hat im Grossen und Ganzen doch die Algewalt der religiösen Erlösungssehnsüchte alles klassische und streng wissenschaftsgerechte Denken der Griechen weithin überflutet.)

Aber wohl kein Denker von Maimonides hat jenen härtesten Kontrast von Glauben und Wissen so unnachsichtig vor Augen gelegt wie er, und keiner hat ebenso unbeugsam dem Glauben wie dem Wissen, der Offenbarung wie der Wissenschaft schöp-

ferisch das Höchste abzurufen gesucht, was sie ihm in seiner Zeit geben konnten. Seine islamischen und seine jüdischen Vorgänger haben entweder viel eiseitiger: für die Offenbarung Partei genommen oder sie haben die Gegensätze zwischen Glauben und Wissen nur abgestumpfter, nur dumpfer gefühlt. Maimonides aber hat jene ewig denkwürdige Problematik von Glauben und Wissen besonders scharf fixiert und er hat als religiöser Erneuerer als, «Reformator» und zugleich als Philosoph eine besonders eindruckstarke Ueberwindung dieser Denknöte für seine Epoche vollzogen.

José Ortega y Gasset hat einmal in einem ganz anderen Zusammenhang feinsinnig bemerkt (1): es gibt zwei Grundverhaltensweisen im menschlichen Erkennen: die eine geht darauf aus, möglichst viel zu erfassen, zu verstehen. Sie sucht die Fülle der der Gesichte, die Weite der Beobachtungen, einen überquellenden Reichtum von Visionen, Eindrücken und Reflexionen. Die andere Grundart menschlichen Erkennens will etwas ganz anderes. Sie verzichtet bereitwillig auf die umfassendste Weite und Ferne des Blicks; und sie will statt dessen vor allem eins: jeden Irrtum vermeiden, gegen jede Täuschung kritisch gewappnet bleiben.

Oder man kann sich das, worum es sich hier handelt, auch in anderer Form anschaulich machen: Es ist die Tragödie des menschlichen Erkennens: alles was wir exakt, was wir ganz präzise erkennen können, das ist sehr inhaltsarm, das ist dürftig gehalten. Und umgekehrt: was wir wirklich als umfassendste letzte Antworten hören möchten, das können wir nicht exakt greifen. Die Grundsätze der Logik (der Satz A ist immer = A), oder gewisse Grundsätze der Zahlentheorie und auch der Geometrien — solche allgemeinsten formalen Grundsätze gelten absolut unanfechtbar, sie sind unumstößlich wahr, sie geben in einem bestimmten Sinne nicht mehr dem geringsten Zweifel Raum. In allen entscheidenden, inhaltsreichsten Fragen aber können wir nicht mehr klar *erkennen*, sondern da müssen wir mehr oder minder *glauben*. Maimonides aber bleibt für alle Zeiten einer der leuchtendsten Repräsentanten

(1) José Ortega y Gasset. Buch Betrachters.

jener kleinen Schar von seltenen Denkern, die beides zugleich in äusserster Bewusstheit und unnachgiebig wollten: Antwort auf die höchsten, umfassendsten religiösen Fragen, schöpferische Religiosität und ausserdem eine zeitgemässe strengste Gewissenhaftigkeit des Argumentierens selbst in den letzten und universalsten Dingen.

II

Maimonides ist es unter seinen Zeitgenossen am harmonischsten gelungen, Glauben und Wissen neu zu einen. Er hat den uralten Widerstreit zwischen Glauben und Erkennen besonders klassisch zu lösen vermocht, das sind die gängigen Schlagworte, die über die philosophische Tat des Maimonides in unendlichen Variationen, aber auch in unfähigen Trivialisierungen und Benalisierungen im Umlauf sind. Denn diese Formel von der Einigung des Glaubens und Wissens wirkt allerdings auf uns heute leicht schal und abgestanden; sie wirkt auf uns leicht nichtssagend und abgegriffen, wenn wir uns vergegenwärtigen, um welche Wissensinhalte, und z. T. auch um welche Glaubensinhalte es sich hier handelt. Man muss es nämlich ganz offen gestehen und man tut damit der Grösse des Maimonides keinen Abbruch: *sein* Wissen und auch sein Glauben ist nicht mehr *zentral unser* Wissen und unser Glauben. Gewiss innerhalb der mittelalterlich-aristotelischen Naturauffassung war Maimonides ein für seine Zeit sehr bedeutender und fortschrittlicher Naturtheoretiker, und sogar das moderne Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses kann man gelegentlich bei ihm angesprochen finden (1). Aber jene ganze mittelalterliche Naturbetrachtung mutet uns heute inallgemeinen sehr fremdartig an. Und auch die breiten, weitmaschigen Spekulationen des Maimonides über die aristotelische und neuplatonische Lehre vom Bau der sublunaren und der himmlischen Welt, von den 4 Elementen Feuer, Wasser Luft und Erde und dem 5. Element, der «Quintessenz» über, jenseits der Mondsphäre

(1) Moreh Nebuchim, II, 11.

oder die Theorien über die Kreisbewegung der Gestirne und über die bloss geradlinigen Bewegungen der irdischen Körper, überden festen, «natürlichen Ort», an den jedes Element streben uns (1) über Lage und Dichte der Sterne..., alle diese kosmologischen Phantasien haben heute nur noch für den Historiker Interesse. Aber ihrem systematischen Wert nach sind sie für uns, für die gegenwärtige Forschung restlos überholt, rettungslos veraltet.

Aber das ist nun das Staunenswerte, das wir immer wieder nachfühlen müssen, wenn wir Maimonides heute verstehen wollen: auch seine entlegensten Spekulationen sind doch ständig durchgriffen von der Kraft eines Geistes, der in einem ganz einzigartigen Sinn zugleich ein radikaler Aufklärer und ein unendlich gläubiger Jude gewesen ist. Auch der uns fremdeste Problemstoff ist hier stets durchströmt, durchpulst von diesem weltgeschichtlich leidenschaftlichen Atem, und dieser Geist belebt auch noch die für uns abseitigsten, diese oft spinnwebartigen diffizilen und gebrechlichsten Argumentationen.

Maimonides war in einer wohl nie wieder erreichten Harmonie zugleich Aufklärer, und Gläubiger. Auch Kant hat fast 1000 Jahre später um einen ähnlichen Ausgleich gekämpft. Auch er versprach, das Wissen, als absolutes, metaphysisches Wissen «aufzuheben» und dafür «dem Glauben Platz zu machen».

Aber mir scheint, die eigentliche Stärke des *Aufklärers* Kant war viel grösser als die des gläubigen Kant. Bei Maimonides aber dürfte wohl kaum irgendwo die geringste Störung des Gleichgewichts von kritischem und gläubigem Denken spürbar werden.

Das erste grosse Hauptwerk des Philosophen, der *Mischneh Torah* gibt schon seinem Thema nach reine, gläubige Theologie, eine Codifikation des gesamten talmudischen Zeremonialwesens. Aber selbst dieser *Mischneh Tora*, diese bloss Codifizierung des Talmud wurde mit vollem Recht von den strengsten Orthodoxen

(1) *Moreh Nebuchim*, I, 72.

als aufklärerisch empfunden. Und umgekehrt das *philosophische* Hauptwerk des Maimonides, der *Moreh Nebuchim*, der Führer der Schwankenden, ist auch den religiösesten Geistern der Zeit noch als tiefgläubig erschienen.

Diese philosophische Hauptschrift des Maimonides, der Führer der Unschlüssigen, Zweifeinden (lateinisch: *doctor perplexorum*, *director dubitantium*, *dux neutrorum*, ie *Guide des égares* oder wie er mit seinem ursprünglichen arabischen Titel heisst: «*Dalalat al Hairin*» ist. i. J. 1190 veröffentlicht worden; und der Philosoph kämpft hier bekanntlich unermüdlich darum zu zeigen: es gibt kein positives Wissen von Gott d. h. es gibt keine positiven Merkmale, keinerlei positive Attribute, durch die wir das höchste Sein irgendwie charakterisieren dürften. Diese Lehre von der negativen Theologie ist längst vor Maimonides verfochten worden, schon bei Philo ist sie im Kern da, bei Dionysius Areopagita ist sie viel farbiger ausgemalt. Die ungeheure Paradoxie, dass wir von dem absoluten dass wir von dem realsten Sein höchstens sinnlose, widersinnige Prädikate aussagen können, ist von der Mystik aller Zeiten, viel ekstatischer, viel affektlich bewegter, viel stürmischer durchlebt worden. Aber wohl nirgends wieder ist mit einer so treuen und mit einer so zähen Beharrlichkeit um die gedankliche Klarheit, um die gedankliche Reinheit dieser Gottesanschauung gerungen worden wie bei Maimonides.

Fast der ganze 1. Teil des Werkes mit seinen 75 oder 76 Kapiteln ist ausgefüllt mit dem dauernden, hingebungs vollsten Bemühen: alle Steine des Anstosses gegen diese rein abstrakte Lehre werden hier im Angriff gegen die Buchstabendeutung der entgegenstehenden Bilder der Bibel sorgfältig und in einer minutiösesten Kleinarbeit aus dem Weg geräumt. Wir wissen nicht, was Gott ist. Und wir werden es niemals wissen. Wir können das Wesen des Göttlichen nie wissenmässig erfassen, — so wird hier anaufhörlich von dem unerschrockenen und dem zugleich tief besonnenen Wissenschaftler eingeschärft. Wir bleiben mit all unserm Reden über Gott notwendig gebannt in den Kreis unserer armseligen negativen Attribute. Oder genauer: wir bleiben

eingeschlossen in den Kreis der blossen Negationen von Privationen, wie Hermann Cohen dies geistvoll im Zusammenhang mit Platos Timaeus und mit seiner eigenen neukantischen Lehre vom unendlichen Urteil illustrieren wollte (1) (und wie man überhaupt gerade in eben erscheinenden Publikationen von Bamberger und Strauss-meiner Meinung nach zu Unrecht-Maimonides wieder viel mehr in die Nähe Platos als die des Aristoteles rücken will (2). Alles aber, was wir nun auf diesem Umweg über diese negativen Attribute über Gott andeuten könnten, kann nach Maimonides gar nichts ausser den Namen mit dem göttlichen Wesen gemein haben, wie auch wieder ein ganz ähnlicher Grundgedanke im Zusammenklang mit Maimonides noch von Albertus Magnus (3), von Thomas von Aquino (4) und selbst von Spinoza später aufgegriffen wurde.

Wir wissen nicht—so versichert Maimonides stets von neuem—, wer Gott ist. Wir können nie wissen, welche Eigenschaften er haben könnte. Wir können nie in das übermenschliche Angesicht dieses Wesens sehen. Nur wenn es an uns vorübertritt, können wir seine Wirkungen verspüren. So wird von Maimonides jene urweltlich grosse Scene des 2. Buch Moses gedeutet, in der der grösste Prophet beehrte, Gott selbst zu schauen. Nur die Wirkungen des Göttlicher ausser uns und in uns können wir erfahren, nur die Handlungen Gottes, die *Toare Hamaasse*, aber nie die Art seines Seins selbst.

Und doch so radikal, so revolutionär Maimonides mit dem Buchstabenglauben an die Bibel bricht, so ganz bleibt er doch bis ins Innerste erfüllt von dem Geist des alten Judentums, so sehr lebt jede Fiber seines Wesens in dem Glauben an den einigen Gott, von dem wir doch keine einzige Eigenschaft aufzählen können, weder dass er wollend noch, dass er mächtig weder

(1) H. Cohen: Charakteristik der Ethik Maimunis 1908.

(2) Leo Strauss: Philosophie und Gesetz 1935 z. B. S. 67, 122; F. Bamberger: Das System des Maimonides 1935 z. B. S. 131.

(3) Albertus Magnus: Summa Aheological I, 3, 13; de causis et processu universitatis I, 3, 6.

(4) Thomas de Aquino: Comment in sent I dist 36, 11.

dass er lebend, noch dass er wissend in unserem Sinne wäre. Maimonides übernimmt zwar die Beweise des Aristoteles für das Dasein Gottes. Aber nicht einmal die Existenz will er in äusserster Gedankenstrenge seinem Gotte als eine erkennbare Eigenschaft zu sprechen; selbst die Existenz darf Gott niemals als Prädikat, als Attribut wissenschaftlich zuerkannt werden. Auch das positive Attribut der Existenz ist von Gott stets fernzuhalten.

Und doch zeugt Maimonides zugleich mit jedem Wort seiner Schrift und mit jedem Hauch seines Denkerlebens von dem eisernen Glauben an jenes Göttliche, dessen Name nie genannt werden kann, an jenen unfassbaren Gott, der so weit hinausgetragen, so hoch hinaugesteigert, so bis ins äusserste hinausgehoben ist über alles andere Sein, dass jedes wissenschaftliche Erkennenwollen seiner positiven Art zu einem hoffnungslosen Selbstbetrug werden muss.

Und noch faszinierender zeigt sich wohl die tiefe innere Einheit zwischen dem Aufklärer und dem Gläubigen Maimonides in seiner Stellung zur Frage der Welterschöpfung. Schon die mohamedanischen Medabrim, die Mutakallimün haben Jahrhunderte vor Maimonides ebenso wie er die Lehre von der Ewigkeit der Welt bekämpft. Und auch diese islamischen Denker haben schon wie Maimonides an die Stelle des ewigen Kosmos eine von Gott persönlich erschaffene Welt gerückt. Aber so ähnlich hier die Resultate, die Ergebnisse des Denkens lauten, so weit sind die Methoden, die zu ihnen führen von einander geschieden. Und gerade in diesen Einzelheiten der Begründung zeigt sich die klassische Ueberlegenheit des maimonideischen Denkens. Der Kalām, die Lehre jener älteren islamischen Philosophen traute sich einfach und unbekümmert zu, die zeitliche Kreation der Welt durch Gott mit Hilfe von angeblich streng wissenschaftlichen Beweisen, darzutun. Aber Maimonides hat es hier sofort mit dem Instinkt des grossen Denkers erfasst, wie solche zu raschen Siegen sich auch in der Wissenschaft gerade in die gefährlichsten Niederlagen zu verkehren pflegen. Deshalb zeigt er es nun in einer meisterhaften Analyse,—die sehr typisch für seine ganze Wesensart ist, um die

auch heute noch hohen Reiz besitzt—, alle diese vermeintlich wissenschaftlichen Argumentationen zum Erweis der Weltschöpfung sind nur Sophisterien, sie sind Fehlun Trugschlüsse. Auf dem Boden der strengen Wissenschaft kann weder die absolute Ewigkeit des Bestandes der Welt erwiesen werden noch die zeitliche Erschaffung des Kosmos. Und auch hierin heben sich Albertus Magnus (1) und Thomas von Aquino überraschend wertgehend dem Maimonides angeschlossen. Auch Albertus Magnus nennt die Demonstrationen des Kalam zu gunsten der zeitlichen Erschöpfung der Welt ganz wie Maimonides sophistisk und zitiert sie überhaupt und in der Darstellungsform des Maimonides. Wenn aber Maimonides sich nun trotzdem rückhaltslos zu der Annahme einer Erschaffung alles Daseins durch Gott bekennt, so weiss er und er betont das ständig, dass er diese er Lehre niemals *wissenschaftlich* erhärten, nie demonstrierend als richtig beweisen kann, sondern dass er sie ausschliesslich von der religiösen Offenbarung hinnimmt.

Und in einer höchst sublimen, scharfsinnigen Analyse des Zeitbegriffs (9) sucht er deshalb auch die Schwierigkeiten, die dieser Offenbarungslehre entgegenstehen, zu beseitigen, indem er z. B. die Aporie der Setzung einer Zeit *vor* allem Dasein durch die These aus der Welt schaffen will, dass erst mit der Existenz der Welt auch die Zeit mitgesetzt sei, wie das z. B. auch Augustin gelegentlich vor ihm erwogen hatte. Zugleich aber deutet Maimonides in diesem Zusammenhang tiefsinnig darauf hin: nur mit dieser Annahme der Weltschöpfung lässt sich der Gedanke der Freiheit in der Welt retten. Und dabei tauchen wieder subtilste Erwägungen bei ihm auf über das Ineinander von strenger allgemeiner Naturgesetzlichkeit bei letzter Zufälligkeit der einzelnen besonderen Naturzusammenhänge, — Untersuchungen von denen man nicht mit Unrecht sagen konnte, dass sie gelegentlich schon

(1) Albertus Magnus: De auditu physico VIII, 1, 12 ff; Moreh Nebuchim I, 71, I 74; Thomas de Aquino: Summa contra gentiles II, 38; vgl. Jacob Guttman in Moses ben Maimon, Schriftend. Ges. z. Tordemus der Wiss. d. Jud. Bol. I, 1908, S. 191.

(2) Moreh Nebuchim II, 13.

Motive Kants über die Kontingenz der besonderen Naturgesetze ahnen lassen.

Und unbestreitbar handelt es sich hier in dem ganzen Gegenüber einer Philosophie der Freiheit und der Notwendigkeit um Konstellationen des Denkers die auch noch im 19. und 20. Jahrhundert in ähnlichem, wenn auch gewiss nicht gleichem Umriss wiedergekehrt sind. Auch in dem deutschen Idealismus, etwa bei Schelling und in der europäischen Metaphysik der Gegenwart hat sich ja in Gegensatz oder auch in enger Verflechtung mit einem streng immanent gesetzlichen Naturerkennen wieder eine Philosophie der Freiheit- und des Glaubens an schöpferische Kräfte jenseits aller gesetzlichen Notwendigkeiten erhoben.

Aber wohl noch bedeutungsvoller hat Maimonides schliesslich in seiner Lehre von der Prophetie für den Glauben neben dem rationalen Begreifen eine Bresche geschlagen. Das Erkennen in unserer Erfahrungswelt — so könnte man diese Lehre von der Prophetie etwa besonders knapp, summarisch zusammenfassen — muss stets auf nüchterne Beobachtungen, auf rationale Reflexionen oder auf logische Schlüsse, logische Syllogismen beschränkt bleiben. Erst der Prophet erfasst intuitive Wahrheiten in einer höheren Schau, indem für ihn erst die sonst dunkelsten Räume des Denkens durch Blitze solcher höheren Erleuchtungen erhellt werden.

Und gar für den grössten der Propheten, für Mosche Rabbenu war das Dunkel der Wissensnacht, das uns sonst alle umfassen hält, gewissermassen durch dauernde Blitze solcher Art durchlichtet. Mit solchen Erwägungen greift Maimonides fast schon auf sonst so gegensätzliche Geister wie Spinoza, Malebranche und Pascal oder auf Fr. H. Jacobi, den «Glaubensphilosophen» und Freund Goethes voraus.

Aus alledem aber wird es wohl begreiflich, wie der Philosoph und der Theologe Maimonides schon von den Zeitgenossen in hohem Uebeberschwang gelegentlich als ein «Wunder der Welt» empfanden werden konnte, als, der «grosse Adler» Hanescher Hagadol, als ein starken Hammer, «als ein Erleuchter der Augen»,

als ein Geist und ein Herz, das weit ist wie der Ozean».

Gewiss, Maimonides konnte nur aufbauen auf der breiten Gedankenarbeit der Griechen, besonders des Aristoteles und dann seiner jüdischen und islamischen Vorläufer. Und wir sehen zudem heute natürlich mancherlei einzelne Unstimmigkeiten, mancherlei Brüche selbst in seinem kristisch so überprüften Gedankemverk. Aber Maimonides allein war es doch in jenen Jahrhunderten gegeben, neben seinem kritischen Denken auch zum religiösen Codifikator, zum religiösen Gesetzgeber zu werden. Wohl keiner ausser ihm hätte es sonst so erfolgreich wagen können, gelegentlich sogar bei einzelnen Ritualgesetzen der Bibel auf die partiell geschichtlich bedingte Zufälligkeit ihrer Statuierung hinzudeuten, und doch das ganze Ritual die ganze Halachah in einer ganz neuen Systematik zu stabilisieren.

Erst dadurch aber, durch diese Doppelleistung, durch die Schaffung seines Mischne thora, seiner Theologie, und seines Moreh-Nebuchim, seiner Philosophie, erst mit der Aufstellung dieses Doppelwerkes hat er sich dem Gedächtnis seiner jüdischen Mit- und Nachwelt so unauslöschlich eingeprägt.

Es fehlte selbstverständlich auch zu Lebzeiten des Maimonides und kurz nach seinem Tode im 13. Jahrhundert nicht an erbitterter Gegnerschaft gegen ihn. Seine Schriften wurden in Paris und Montpellier als ketzerisch verbrannt. Und auch innerhalb der jüdischen Orthodoxie schrie man «Verrat». Maimonides habe das Judentum an die griechische Wissenschaft verkauft; er sei ein Zerstörer alles festen Glaubensgrundes.

Aber viel überwältigender als diese Feindschaft ist die höchste Liebe geblieben, die Maimonides, —oder wie er auch in einer Abkürzung genannt wird—, die der Rambam bald und dann dauernd auch im Orthodoxen Judentum genoss. Jona R. Gerundi, der Lehrer des Hillel von Verona, ursprünglich auch ein erbitterter Gegner, der die Verbrennung der maimonischen Schriften mit angeregt hatte, gelobte noch kurtz vor seinem Tode in verzweifelter Reue, dass er das Grab des Maimonides umarmen wolle, er wollte noch von dem Toten Verzeihung erbitten für die unver-

zeihliche Verblendung, die ihn vorher gegen sein Werk beseelt hatte.

Die Juden des Jemen schalteten seinen Namen in das heiligste der jüdischen Gebete, das Kadisch, mit ein; der More Nebuchim wurde als ein Paradiesesgarten betrachtet, — geistvoll auch damit begründet, dass die Zahl der Kapitel denselben Zahlenwert wie das Wort Paradies hat.

Und noch im 18. Jahrhundert hat sich sogar der dem Maimonides recht wesensfremde Chassidismus vor dem Rambam in Verehrung geneigt; und ein sonst so tief respektloser Geist, wie Salomon Maimon, der scharfsinnigste Zeitgenössische Kritiker Kants, hat sich schon in der Wahl seines Pseudonyms zu einem geistigen Verwandten Maimunis stempeln wollen, und er hat uns in seiner berühmten Lebensbeschreibung höchst seltsam berichtet, dass er in seiner Jugend seine unbändigen Leindenschaften nur durch einen Schwur im Namen des Maimonides zu besänftigen pflegte.

Aber auch auf das ganze christliche Abendland hat Moses ben Maimon eine direkte, frappierend weite Wirkung ausgeübt, auf den grössten Encyklopädisten des Mittelalters den Franzosen Vincent de Beauvais, auf die englischen Franziskaner Alexander Halensis und Johannes Duns Scotus und dann besonders auf die grossen Dominikaner der Scholastik und Mystik, auf Albertus Magnus, auf Thomas von Aquino und auf Meister Eckhart.

Und auch noch greifen später greifen Geister der Renaissance und selbst des Barock rühmend auf ihn zurück: der Deutsche Nicolaus Cusanus und Giovanni Pico de la Mirandola, der Italiener, im 15. Jahrhundert und dann der grosse Spanier Miguel Servet, der Franzose Jean Bodin, und der Deutsche Leibniz.

So ist Maimonides wirklich nach einer 1000 jährigen Spannung, wie sie sich im Beginn unserer Zeitrechnung im Osten Europas ausgewachsen hatte, zu dem hellen «Licht des Westens», dem Ner Hamarawi geworden, zu dem schönsten Licht der Versöhnung zwischen den stärksten geistigen Gegensätzen der frühen christlichen Aera.

III

Aber heute nach abermals fast 1000 Jahren steht die europäische Menschheit, wie ich meine, wieder vor neuen beinahe unerträglichen Denkkonflikten ähnlicher Art. Und wieder darf man wohl sagen, dass es ein neuer Konflikt zwischen Glauben und Wissen ist, um den es hier geht. Freilich—wie mir wenigstens scheint—die entscheidenden Alternativen sind für uns nicht mehr: Glaube an den geoffenbarten Schöpfergott oder exaktes Wissen vom den Naturgesetzen; sondern die ausschlaggebenden Kämpfe der modernen Metaphysik haben sich immer mehr von der Kosmologie auf das Gebiet der grossen metaphysischen Moralfragen verlagert. Schon Leibniz hat einmal in einem Brief an Remond 1715 sehr treffend festgestellt: wie die Mathematik und Physik für die neuere Entwicklung zusammengehören, so auch Metaphysik und Ethik (1)

Und es ist wohl kein Zufall, dass die in sich grandioseste Metaphysik der Neuzeit bei Spinoza den Namen Ethik als Titel erhielt. Und genau so hat bei Kant und bei Fichte, aber auch bei Schopenhauer und Nietzsche oder bei Scheler und Heidegger die Ethik den Primat in der Metaphysik. Dagegen wirken die schon ihrer Zahl nach selteneren Versuche zu einer reinen Naturmetaphysik etwa bei Schelling oder bei Bergson im Ganzen jedenfalls weniger schwer wiegend. Der europäische Geist unsere Tage zittert heute vor allem in der Sorge darum: gibt es eine Metaphysik, die uns die Zusammenhänge von rohem Naturgeschehen, von geistleerer Naturgewalt und einem Sinn unseres Lebens klären kann. Gibt es eine Metaphysik, die uns zu zeigen vermag, wie sich brutale Kraft mit Liebe, wie sich Macht mit Recht, wie sich Stärke mit Grossmut, wie sich Naturdrang mit Geist, wie sich Gewalt mit Güte verketteten?

All unser ausgedehntes Wissen von der Natur, unsere ganze riesenstolze exakte Naturwissenschaft kann uns hier nicht helfen

(1) Leibniz: Brief an Remond vom 11. II. 1715.

Physik und Chemie, unser strengstes präzises Erkennen der Natur muss da versagen.

Nur eine neue Metaphysik und Ethik mit ihrem Glauben kann uns hier retten. Und auch die weithin verbreiteten Ueberzeugungen des heutigen Europa, dass gerechtere Gesellschaftsordnungen, dass sozialere Wirtschaftsgliederungen geschaffen werden müssten als bisher,—auch alle solche Ueberzeugungen sind ja nur ein Glauben, kein Wissen.

Die Zeiten des Maimonides bangten darum, wie kann die Menschheit das Wissen von der strengen Naturgesetzlichkeit des Daseins im Sinne des Aristoteles vereinen mit dem Glauben an den freien, allmächtigen Gott des Judentums? Diese Fragen beängstigen das Denken unserer Zeit nicht mehr entscheidend. Wir haben es gelernt uns einzurichten in einem ungeheuer weiten Reich von Naturerkenntnissen und in der Beherrschung scheinbar unbezwinglicher Naturkräfte. Dagegen: die Fragen des Maimonides: ist dieses ganze Dasein von einem persönlichen, geoffenbarten Gott erschaffen, gibt uns diese Offenbarung gegründete Hoffnung auf ein unsterbliches Leben, auf eine Auferstehung vom Tode—, alle diese Fragen pflegen von den Denkern unserer Tage nicht ohne Grund zurückgedrängt oder sogar als unkritisch abgelehnt zu werden.

Aber Europa bebt, wie mir scheint, heute in seinen Fugen in der Angst, in der Sorge um einen anderen Glauben. Europa ringt heute verzweifelt um einen anderen Glauben, der zwar seinem Gegenstand nach nicht mehr der des Maimonides, ist, und der doch eine innere, tiefste, geheime Verwandtschaft mit diesem alten Glauben hat. Wie können wir heute unser Wissen von der blinden Naturgesetzlichkeit vereinen mit den Ueberzeugungen von einem tieferen, geistigen Sinn unseres Lebens? Wie können wir heute neben dem Wissen von der Allmacht der dumpfen Triebe des Menschen doch auf einen Sieg der höheren Kräfte der echten Sittlichkeit und des Geistes rechnen, ja an ihn glauben?

Das Zeitalter des Maimonides hat in immer neuen, Anläufen nach dem Zusammenhang von griechischer Naturwissenschaft

und jüdischchristlich-mohamedanischer Offenbarung geforscht. Wir suchen heute in unübersehbar vielen Ansätzen und Mühen nach den Bindungen zwischen modernem Naturerkennen und neuen ethischen Zuversichten.

Wann aber wird uns der Maimonides dieser neuen Glaubensnöte kommen? Wann wird uns der Geist erscheinen können, der diese neuen Gegensätze von Glauben und Wissen überbrückt und heilt? Das wissen wir nicht.

Nur das dürfen wir sicher mit Maimonides sagen: der Kün-der jener neuen Einheit wird auch unweifelhaft jene Eigenschaften haben müssen, die schon Maimonides von dem grossen Denker und auch von jedem Propheten forderte: nicht nur eine durchdringende und eine souveräne Kraft des Verstandes, des Denkens, sondern auch eine unerschütterliche Gewalt des Glaubens, ja der Phantasie und der «Einbildungskraft».

Maimonides zeigt vielleicht hier die intimste innere sachliche Verwandtschaft mit Kant. Diese beiden grossen Rationalisten haben an sich die «Einbildungskraft» gegenüber dem reinen Verstand prinzipiell degradiert. Aber Kant, wie auch schon Maimonides waren beide hellichtig genug, um nie die Einfusssphäre der Ratio auch nicht zu überspannen. Wie Kant in der *«Kritik der Urteilskraft»* und schon in der *«Kritik der reinen Vernunft»*, so hat auch Maimonides trotz seiner ernststen Reserven gegen die Gefahren der dichterischen und der allgemeinen Phantasie doch der geäuterten, der reinen, der nicht vom blinden Affekt verdunkelten Einbildungskraft nicht Recht eine zentrale Bedeutung eingeräumt.

Ohne Phantasie würden auch die höchsten Einsichten des Propheten für die Menschheit tot und steinern bleiben. Kurzum, Maimonides sieht in dem Propheten einen Geist etwa von dem Schlage, wie er selbst einer war.

In dem ganzen Gedankenwerk des Maimonides hallt es wieder von dem Eifern gegen dumpfen Buchstabenglauben, gegen Bannsprüche, gegen Dämonenbeschwörungen, gegen vulgäre Wahnideen und gegen niedrige Zeichendeutereien. Aber neben

seinen überlegenen Verstandesfähigkeiten, neben seinen unerschrockenen Kämpfen gegen Aberglauben und gegen denkerische Halbheit zeigt uns sein ganzes Leben einen ebenso zarten, sensiblen, liebevollen, phantasievoll empfindenden, ja aufopfernd mit allem mitfühlenden Menschen.

In den schweren gefahrvollen Stürmen, von denen sein Leben heimgesucht war, als er vor fanatischen Machthabern aus seiner Heimat fliehen musste, als er dann nur in der Hauptstadt der Verfolger seiner Religion vorübergehend Zuflucht finden konnte, —immer hat er dabei noch in Fez und später in Kairo die Kraft gefunden anderen zu helfen, besonders durch seine grossen Sendschreiben, voll hohen seelischen Adels, die er an die Juden Marokkos oder in das ferne Arabien gesandt hat.

Ein wirklicher Führer seiner Gemeinschaft, ein echter Nagid, nicht nur in seinem engeren Wirkungskreis in Aegypten, sondern weit darüber hinaus, ein Mensch voll reifster Besonnenheit und doch von hinreissender, geistiger Leidenschaft und Entschlossenheit seines Wertes, sich wohl bewusst und doch von schlichtester Selbstbescheidung—er hat nicht zufällig die Anavah, das freie sich Selbstbescheiden als eine Haupttugend gerühmt, ein grosser Jude, aber auch ein wahrhaft grosser Mensch, der auch dem Menschen aus nichtjüdischem Stamm neben sich erlaubte, sich ebenfalls als Sohn Abrahams, Isaacs und Jacobs zu bekennen.

Noch gegen das Ende seines Lebens sprach er gelegentlich in seinem *Moreh Nebuchim* mit Stolz und Freude davon, wie gern er einst in seiner Jugend im Hause eines nichtjüdischen Astronomen in Sevilla verkehrte. (1) Und noch spät, als er schon lange in Aegypten ansässig war, hat er Andalusien, seiner schönen Heimat so sehr die Treue gehalten, dass er, der seit seiner Jugend Spanien nie wieder sehen konnte, doch wie in einer Selbstverständlichkeit davon sprach: «Bei uns in allen Städten Andalusiens» **«Ez lenu bechol arej haAndalus»** «en lo de nosotros, en las ciudades de Andalucía» (2).

(1) *Moreh Nebuchim* II, 9.

(2) *Kobez Feschubot ha-Rambam* 1859, I. 143. S. 28 a.

El Andalus,—das heisst das Westland, Andalusia—so haben einst die Araber und Berber, die von Afrika aus nach der Pyrenäenhalbinsel übersetzten, die Südprovinz Spaniens genannt. Aus Andalusien, aus diesem Westland hat das ganze Europa in Averroes und besonders in Maimonides einst die Versöhner erhalten zwischen den gegensätzlichen Gewalten, die mehr als ein Jahrtausend von Osten her, von Griechenland und von Judäa aus den europäischen Geist in Bann gehalten haben.

Für all dies schuldet Europa seinem Westland einen grenzenlosen Dank, eine Verpflichtung, die gar nicht ernst genug genommen werden kann. Und mein Wunsch ist daher nur, dass dieses grosse, stolze Land auch heute wieder dem friedlosen, ruhelosen Europa einen geistigen Versöhner geben möge von der Art, der Kraft und der Reinheit, die einst in Maimonides lebte.

* *
*

Resumen de «La misión histórico-mundial de Maimónides» por David Baumgardt

Empieza agradeciendo al Gobierno español la ocasión y solemnidad del Centenario.

Señala la divergencia de impulsos que desde hace milenios representan los griegos situando al pensamiento humano libre de toda traba, y los judíos basando toda su grandeza en la fuerza de sus sentimientos religiosos. La cultura europea recibió de los primeros los métodos científicos y de la religión judía y hermanas sus categorías religiosas.

Los intentos de unificación de fe y ciencia son antiguos, pero ningún pensador hasta Maimónides ha puesto tan a la vista ese durísimo contraste entre la fe intolerante y la ciencia y ha logrado conciliarlo en la mayor armonía. Nadie como Maimónides, tampoco, llegó a unificar la armonía entre el expositor y el creyente, resolviendo ese trágico problema de sufrimiento universal.

La **Mischna Tora**, obra religiosa de Maimónides, es una codificación de conjunto del ceremonial talmúdico que se reciente de extricta ortodoxia y por el contrario la **More Nebuhim** o **Guía de los descarriados**. (Dalat al Hairin, en árabe, su título original) es la obra de espíritu más religioso aparecida en sus tiempos.

En esta obra capital de la filosofía de Maimónides se condensa la doctrina de Teología negativa (Filón, Dionisio Aereopagita, Alberto Magno, Tomás de

Aquino, Spinoza) de que no se puede concebir a Dios directamente, sino los efectos divinos, la **toare hamaase**, las maniobras de Dios sobre nosotros.

Tampoco acepta el atributo positivo de la existencia, ni la creación temporal del mundo, en épocas y días contados, como enseñaban en el **Kalam** los viejos filósofos, aunque reconozca plenamente la existencia de toda una creación por Dios, en una «aporía» o perplejidad anterior a toda existencia. El sentido de la Revelación y las verdades intuitivas de los Profetas lo convierten en verdadera maravilla del mundo o «gran águila», (*hanescher a gadol*) del pensamiento, aunque tuvo detractores, alguno de ellos como Jonas R. Gerundi, quien después de pedir la quema de los libros de Maimónides, abrazado a su sepulcro pedía al maestro que le perdonase con sincero arrepentimiento.

Haciendo un recorrido sobre la influencia de Maimónides en los siglos posteriores, sobre todo en la asociación de conocimiento de las estrictas leyes de la Naturaleza con la Fe, recuerda el título que se le ha dado de «Ner Hamaravi», la más hermosa luz de la reconciliación.

En el último apartado estudia el autor la gran importancia actual, en el pensamiento europeo moderno, de los lazos de unión entre Fe y Ciencia que anudó Maimónides, quien en estos conceptos muestra su más íntima relación objetiva con Kant, llamando a ambos grandes racionalistas por degradar la fuerza imaginativa ante los principios de la inteligencia, conservando solo de aquella un justo medio cuando es depurada y limpia. Todo el pensamiento de Maimónides rezuma indignación contra supercherías, conjuros, excomuniones fáciles, falsas predicciones astrológicas, etc., mostrando en toda su vida sensibilidad, delicadeza, cariño y simpatía hacia toda persona humana.

Tras un emocionado recuerdo a las persecuciones y exilio que sufrió Maimónides desde niño, recuerda la armonía de su vida y la devoción constante a su patria que nunca olvidó, citando más de una vez a «nuestras ciudades de Andalucía», la hermosa tierra occidental que con Averroes y Maimónides dió a toda Europa pensamientos de reconciliación en todo tiempo necesarios.