

Carlos Fraenkel

Zur Integration von islamischem und jüdischem Denken

Eine unbekannte Projektbeschreibung von Shlomo Pines

Die These von der Abhängigkeit mittelalterlicher jüdischer Denker von ihrem arabischen intellektuellen Umfeld wurde am pointiersten von Shlomo Pines, einem bedeutenden Philosophie- und Religionshistoriker des 20. Jahrhunderts, in einer bisher unbekannten Projektbeschreibung von 1959 formuliert. Martin Ritter entdeckte diese Projektbeschreibung unlängst in einem Archiv in Harvard und überließ sie mir zur Veröffentlichung an dieser Stelle. Das von Pines vorgeschlagene Projekt war eine Geschichte der „mittelalterlichen arabischen und jüdischen Philosophie“ vom 9. bis zum 17. Jahrhundert. „Methodologisch“, so Pines, sei „die Integration einer Geschichte der jüdischen Philosophie in eine Geschichte der arabischen Philosophie gerechtfertigt, weil jüdisches Denken in seiner entscheidenden Phase ein Ableger (*offshoot*) des arabischen Denkens war: Die Debatten jüdischer Philosophen sind nur verständlich vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Auffassungen, die von arabischen Philosophen vertreten wurden.“ In dieser These steckt ein gerüttelt Maß Provokation: Die kreativste Epoche jüdischen Denkens, behauptet Pines, sei nichts weiter als ein „Ableger des arabischen Denkens“! Doch Pines' These provoziert nicht nur, sie ist geradezu subversiv für alle, die an ein unwandelbares Wesen des Judentums jenseits seiner historischen Einkleidungen glauben. Worin sollte dieses Wesen bestehen, wenn so bedeutende jüdische Denker wie Saadya Gaon, Jehudah Halevi, Bahya ibn Paquda oder Maimonides, die das Fundament jüdischer Frömmigkeit, Theologie und Philosophie im Mittelalter legten, ohne ihre nicht-jüdischen Quellen undenkbar sind? Bis heute werden deren Werke in orthodoxen Kreisen intensiv studiert und prägen so das, was Jüdisch-Sein bedeutet. Um nur ein Beispiel für die Fragwürdigkeit herkömmlicher Grenzziehungen zu nennen: Wichtige Begriffe der chassidischen Bewegung im osteuropäischen Judentum haben ihren Ursprung im islamischen Sufismus natürlich nicht direkt, sondern durch die Vermittlung Bahya ibn Paqudas, dessen Denken stark vom Su-

fismus beeinflusst wurde.¹ Bahyas Hauptwerk, das *Kitâb al-hidâya ilâ farâ'id al-qulûb* (Buch der Anleitung zu den Pflichten des Herzens), beschreibt den Aufstieg der Seele zu Gott. Das arabische Original wurde im 12. Jahrhundert ins Hebräische übersetzt. Die hebräische Übersetzung *Sefer hovot ha-levavot* hat die Gattung der ethischen Literatur (auf Hebräisch *Musar-Literatur*) mitbegründet und ist bis heute ein Bestseller in religiösen Kreisen sowie eine wichtige Quelle jüdischer Frömmigkeit. Doch damit nicht genug: In den *Toledot Yaakov*, dem ersten Buch des Chassidismus, verfasst von einem Schüler des Baal Shem Tov in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wird mehrfach der unbedeutende „kleine Kampf“ dem bedeutenden „großen Kampf“ gegenübergestellt. Der „kleine Kampf“ bezieht sich auf eine mit Waffen ausgetragene Schlacht; der „große Kampf“ dagegen auf das moralische Ringen der Seele mit dem „bösen Trieb (*ha-yeser ha-ra'*)“. Dieses Motiv geht auf einen berühmten Hadith zurück, der von Sufi-Mystikern häufig zitiert wird. Er erzählt, wie der Prophet Muhammad eine Gruppe Soldaten mit den Worten empfängt, sie seien aus dem „kleineren *jihâd*“ zum „größeren *jihâd*“ zurückgekehrt: dem *jihâd* der Seele „gegen die Lust“. Haben also der Baal Shem Tov und seine Schüler die dem Propheten Muhammad zugeschriebenen Aussprüche und ihre Auslegung durch Sufi-Mystiker studiert? Natürlich nicht. Ihre Quelle ist, wie gesagt, Bahya ibn Paquda, der den Hadith – ohne bibliographische Angaben versteht sich – im fünften Buch des *Sefer hovot ha-levavot* für seine eigenen Zwecke verwendet.²

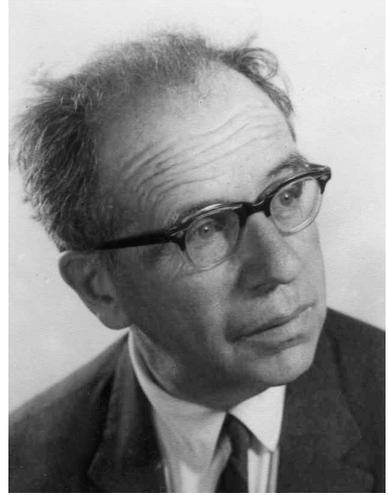
Leider hat Pines das skizzierte Projekt nicht realisiert. Bis heute ist es zweifellos ein Desideratum.³ Ein gutes Beispiel, um seine Grundthese zu veranschaulichen, ist Moses Maimonides (gest. 1204), der als der wichtigste jüdische Philosoph des Mittelalters gilt. Viele halten ihn sogar für den bedeutendsten jüdischen Philosophen überhaupt. Bei genauerem Hinsehen ist indessen weder klar, warum wir sein Werk als „phi-

¹ Zu Bahyas Sufismus, siehe Diana Lobel: *A Jewish-Sufi Dialogue. Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda*. Philadelphia 2006.

² Vgl. Paul Fenton: *Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIIIth-XIVth Centuries*. In: Norman Golb (Hg.): *Judaeo-Arabic Studies*. Amsterdam 1997, S. 87–101.

³ Für eine gute Darstellung der methodischen Annahmen, die Pines in seinen Forschungen zum jüdischen Denken leiteten, siehe W. Z. Harvey: *Professor Pines and his Approach to Jewish Thought*. In: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 7 (1988), S. 1–15 (Hebr.).

losophisch“ bezeichnen, noch was an seiner Philosophie genau „jüdisch“ sein soll. In der Tat hat Maimonides kein einziges Werk verfasst, das streng genommen einer Gattung philosophischer Literatur zugeordnet werden kann. Am ehesten kann sein Büchlein *Maqâla fî sinâ'at al-mantiq* (Traktat über die Kunst der Logik) Anspruch darauf erheben, das er angeblich in seiner Jugend schrieb. Allerdings wurde seine Verfasserschaft unlängst in Frage gestellt; und selbst wenn sich beweisen lässt, dass er es tatsächlich schrieb, fällt es in die Kategorie der antiken und mittelalterlichen Prolegomena-Literatur: Es befindet sich gleichsam an der Schwelle zur Philosophie, ohne ein philosophisches Werk im eigentlichen Sinn zu sein.⁴ Wie sein berühmter islamischer Zeitgenosse Averroes (gest. 1198) ist zwar auch Maimonides ein herausragender Kommentator. Nur kommentiert er, im Gegensatz zu Averroes, nicht die Schriften des Aristoteles, wie wir es von einem mittelalterlichen Philosophen erwarten würden, sondern das Gesetz des Moses.⁵ Sein erstes wichtiges Werk, verfasst auf Arabisch, trägt den Titel *Sirâj* (Licht) und ist ein Kommentar zur Mishna. Sein letztes wichtiges Werk, das gewöhnlich als sein philosophisches opus magnum bezeichnet wird, ist der *Dalâlat al-hâ'irîn* (Führer der Verwirrten), ebenfalls auf Arabisch verfasst. Maimonides selbst präsentiert den *Dalâlat al-hâ'irîn* allerdings nicht als ein philosophisches Werk, sondern als ein Werk der Bibel-exegese. Laut der Einleitung ist seine Absicht, verwirrten jüdischen Gelehrten „die Bedeutungen bestimmter Begriffe“ und „äußerst dunkler Gleichnisse, die in den Büchern der Propheten vorkommen“, zu erklären.⁶ Und dies, um ihnen zu zeigen, dass es keine echten Widersprüche gibt zwischen dem, was die Propheten lehren, und dem, was die Philosophen behaupten.



1 Portrait von Shlomo Pines, undatiert

⁴ Zum Problem von Maimonides' Autorschaft, vgl. Herbert A. Davidson: *Moses Maimonides. The Man and his Works*. Oxford 2005, S. 313–322. Zur Prolegomena-Literatur im islamischen Kulturraum, vgl. Angela Jaffray: *On the Threshold of Philosophy. A Study of Al-Fârâbî's Introductory Works on Logic*. (Ph. D. Dissertation) Harvard 2000.

⁵ Averroes galt im lateinischen Mittelalter als der Aristoteles-Kommentator schlechthin; vgl. etwa Dante: *Divina Comedia. Inferno* 4.144.

⁶ S.o. Hg. von S. Munk und I. Joel. Jerusalem 1930/31, S. 2.

Wie steht es nun aber um den jüdischen Charakter von Maimonides' Denken? Zunächst einmal war es für Maimonides selbstverständlich, seine philosophischen Werke auf Arabisch zu verfassen, der Sprache der Philosophie und Wissenschaften seiner Zeit. Doch viel wichtiger ist, was er in einer berühmten Passage im schon erwähnten Kommentar zur Mishna fordert: Man müsse „auf *al-haqq* hören, gleichgültig wer sie ausspricht.“⁷ (*Al-haqq* bedeutet „die Wahrheit“ auf Arabisch; außerdem ist es einer der Namen Gottes.) In den Unterweisungen, die er einem Schüler auf die Frage hin schickte, welche philosophischen Schriften zu studieren sich lohne, empfiehlt er nicht einen einzigen jüdischen Autor. Neben den Griechen, darunter vor allem Aristoteles und seine Kommentatoren, sind die Philosophen, die er anpreist, allesamt Muslime: zum Beispiel al-Fârâbî (gest. etwa 950), der „unübertroffen an Weisheit“ sei, oder Ibn Bâjja (gest. 1138), aus dessen „Abhandlungen jeder Nutzen zieht, der sie versteht“.⁸ In einem anderen Schreiben äußert er sich lobend über die Aristoteles-Kommentare des Averroes.⁹ Natürlich preist er seine Kollegen nicht, weil sie Muslime sind, sondern aus der Überzeugung heraus, dass es sich bei ihnen um gute Philosophen handelt. Was dabei jedoch deutlich wird, ist, wie sehr Maimonides sich als Philosoph in der Tradition der griechisch-arabischen Philosophie und Wissenschaften zuhause fühlte. Mit gutem Recht war er stolz darauf, zu dieser Tradition zu gehören.¹⁰ Schon die exzellenten Übersetzungen eines erheblichen Teils der griechischen philosophischen und wissenschaftlichen Literatur ins Arabische, die zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert ausgeführt wurden, waren eine beeindruckende Leistung: Die islamische Zivilisation eignete sich das Wissen der griechischen an und entwickelte daraus die Basis einer kreativen und eigenständigen intellektuellen Kultur. Und dies war nicht etwa das Projekt einiger vereinzelter Intellektueller; es war ein Großunternehmen, das unter der Schirmherrschaft der politischen, sozialen und ökonomischen Elite des Kalifats der

⁷ Maimonides: Acht Kapitel. In: J. Kafih (Hg.): *Mishnah im perush rabbe-nu Mosheh ben Maimon*. Jerusalem 1963–1968.

⁸ I. Shailat (Hg.): *Iggerot ha-Rambam*. Jerusalem 1988, S. 553.

⁹ Ebd., S. 299.

¹⁰ Vgl. auch J. Kraemer: *Maimonides and the Spanish Aristotelian School*. In: Mark D. Meyerson and Edward D. English (Hg.): *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*. Notre Dame 1999, S. 40–68.

Abbasiden durchgeführt wurde (die zweite sunnitische Dynastie, die über das Reich der Muslime herrschte; sie eroberte die Macht von den Umayyaden im Jahr 750). Nach den Anfängen im antiken Griechenland entfaltete sich die nächste bedeutende Epoche in der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften folglich innerhalb der islamischen Zivilisation. Deren intellektuelle Zentren waren Bagdad, Sitz der abbasidischen Kalife, und al-Andalus (das islamische Spanien), der letzte Machtbereich der Umayyaden.¹¹ Hier wurde Maimonides in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts geboren, und zwar, wie Averroes, in Córdoba, der Stadt, die als Sitz des Kalifats von Córdoba im 10. Jahrhundert die fortschrittlichste Metropole Europas war.

Bringen wir nun die zwei Aspekte von Maimonides' Werk zusammen, die ich kurz skizziert habe, so können wir die oben gestellte Frage vielleicht folgendermaßen beantworten: Maimonides ist zwar in erster Linie ein Kommentator des mosaischen Gesetzes, aber dieser Kommentar ist ein ‚philosophischer Kommentar‘, dessen Quellen wir in der griechisch-arabischen Philosophie und in den Wissenschaften finden. Aufgrund dieser Quellen hat Maimonides das Judentum als eine ‚philosophische Religion‘ interpretiert, eine Religion, die von Philosophen-Propheten gegründet wurde und die nicht nur den moralischen Charakter all jener ausbildet, die ihren Gesetzen gemäß leben, sondern die vor allem zur intellektuellen Liebe Gottes anleitet, das heißt zur Naturwissenschaft oder zum Studium von Gottes Schöpfung und zur Metaphysik oder zur Erforschung von Gott selbst.¹²



2 Portrait von Moses Maimonides aus dem 19. Jahrhundert

¹¹ Zu diesem Prozess vgl. Dimitri Gutas: Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society. London und New York 1998.

¹² Maimonides' Interpretation des Judentums als philosophische Religion habe ich ausführlich behandelt in: Carlos Fraenkel: From Maimonides to Samuel ibn Tibbon. The Transformation of the Dalâlat al-hâ'irîn into the Moreh ha-Nevukhim. Jerusalem 2007 (Hebr.), vor allem in Kapitel 2.2. Für einen Vergleich mit einer ähnlichen Interpretation des Islam, siehe meinen Artikel: Philosophy and Exegesis in Al-Fârâbî, Averroes, and Maimonides. In: Laval Théologique et Philosophique 64 (2008).

Die maßgebliche wissenschaftliche Studie zu den griechisch-arabischen Quellen von Maimonides hat Shlomo Pines verfasst.¹³ Durch diese Studie hat Pines in der Tat den Nachweis erbracht, dass es unmöglich ist, Maimonides unabhängig von den philosophischen, wissenschaftlichen und theologischen Diskussionen in seiner islamischen Umwelt zu verstehen. Diese Feststellung gilt allerdings nicht nur für Maimonides. Sie lässt sich auf alle großen jüdischen Denker, die im islamischen Kulturraum lebten, übertragen. In zahlreichen Einzelstudien hat Pines stets aufs Neue überraschende Schnittpunkte zwischen islamischer und jüdischer Geistesgeschichte sichtbar gemacht. Zu seinen interessantesten Beiträgen gehört die Untersuchung des *Kuzari* von Jehudah Halevi (gest. 1141), dem bedeutendsten mittelalterlichen Apologeten des Judentums. Hier gelang es Pines nachzuweisen, dass zentrale theologische Konzepte Halevis – etwa das Konzept der „Auserwähltheit“ (*safwa* auf Arabisch; *segulah* auf Hebräisch) –, die stets als genuin „jüdisch“ betrachtet wurden, in Wirklichkeit aber Begriffe aus der islamischen *Shia* widerspiegeln, insbesondere solche aus der Theologie der *Isma'iliyya*.¹⁴

Die Blütezeit jüdischen Denkens im islamischen Kulturraum erstreckte sich vom 10. bis zum 12. Jahrhundert. Maimonides war der letzte große Vertreter dieser Epoche. Danach finden die bedeutenden Entwicklungen im jüdischen Denken in den Gemeinden im christlichen Europa statt. Das heißt aber keineswegs, dass die arabische Philosophie viel von ihrem Einfluss einbüßte. Denn zu den Hauptquellen jüdischer Intellektueller in Europa gehörten hebräische Übersetzungen fast aller wichtigen Werke muslimischer und judäo-arabischer Philosophen, Wissenschaftler und Theologen. Bis in die Frühe Neuzeit – und in orthodoxen Kreisen vielfach bis heute – blieben diese maßgeblich, obwohl sich im Laufe der Zeit der Einfluss christlicher Denker ebenfalls bemerkbar machte.

¹³ Translator's Introduction: The Philosophical Sources of „The Guide of the Perplexed“. In: Pines' englischer Übersetzung des *Dalālat al-hā'irīn*. *Guide of the Perplexed*. Chicago 1963, S. CVIII–CXXIII.

¹⁴ „Shī'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), S. 165–251; wieder abgedruckt in Pines: *Studies in the History of Jewish Thought* (Collected Works, Bd. 5), W. Z. Harvey und M. Idel (Hg.) Jerusalem 1997. Dieser Band enthält auch zahlreiche andere Aufsätze, die den Zusammenhang zwischen jüdischem und arabischem Denken beleuchten.

Pines' Projektbeschreibung enthält nicht nur eine provozierende, ja subversive, These zum Verhältnis zwischen jüdischem und arabischem Denken. Sie zeigt auch, dass seine Studien, wie die oben kurz beschriebenen zu Maimonides und Halevi, wohl als Vorstudien eines geplanten systematischen Werkes zu betrachten sind. Nur spekulieren lässt sich, was Pines davon abhielt, dieses Projekt auszuführen. Sicher ist, dass er sich in den 60er Jahren zunehmend dem Einfluss der christlichen Scholastik auf die spätmittelalterliche jüdische Philosophie zuwandte.¹⁵ Die daraus resultierenden Studien zeigen, dass Pines die der Projektbeschreibung von 1959 zugrundeliegende These voraussichtlich später modifiziert hätte, um dem Einfluss der lateinischen Philosophie Rechnung zu tragen.

Schließlich sei die Frage gestellt, wie überzeugend Pines' These ist. Die Behauptung, dass es unmöglich ist, das jüdische Denken vom 9. bis zum 17. Jahrhundert zu verstehen, ohne seinen arabischen Hintergrund zu kennen, ist meines Erachtens schon durch die von Pines vorgelegten Einzelstudien zu Maimonides, Jehuda Halevi und vielen anderen jüdischen Denkern gut begründet. Wie steht es aber um die kontroverse These, dass das jüdische Denken nur ein „Ableger“ des arabischen Denkens sei? Es ist meines Erachtens zweifelhaft, dass Pines selbst die These in dieser zugespitzten Form aufrechterhalten hätte. Es lohnt sich, noch einmal auf Maimonides zurückzukommen, der in vielerlei Hinsicht das Paradebeispiel für die Verflochtenheit von jüdischem und arabischem Denken ist. Pines selbst hat sich im Verlauf seiner wissenschaftlichen Arbeit immer wieder mit Maimonides auseinandergesetzt und in zahlreichen Aufsätzen Aspekte seines Denkens herausgearbeitet, die deutlich machen, dass er nicht nur ein „Ableger“ der arabischen Philosophie war, sondern einer ihrer originellsten Vertreter.¹⁶ Die Vorstellung, dass jüdisches Denken nur dann originell sein kann, wenn es spezifisch „jü-

¹⁵ Bahnbrechend in dieser Hinsicht war sein Aufsatz von 1967. Shlomo Pines: *Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors*. Wieder abgedruckt in *Ders.: Collected Works*, Bd. 5, S. 489–589.

¹⁶ Vgl. etwa folgende Aufsätze: *The Limitations of Human Knowledge according to Al-Fārābī, Ibn Bājjā, and Maimonides*. In: I. Twersky (Hg.): *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge 1979, S. 82–109 (wieder abgedruckt in *Collected Works*, Bd. 5); *Truth and Falsehood Versus Good and Evil. A Study in Jewish and General Philosophy in Connection with the Guide of the Perplexed*, I, 2. In: I. Twersky (Hg.): *Studies in Maimonides*. Cambridge 1990, S. 95–157.

disch“ ist, andernfalls aber in einer blassen Kopie arabischer Denkformen besteht – diese Vorstellung beruht auf einer falschen Dichotomie. Jüdische Denker im islamischen Kulturraum wie Saadya Gaon, Jehuda Halevi, Bahya ibn Paquda oder Maimonides zeichnen sich häufig durch die Originalität ihrer Antworten auf die großen philosophischen, theologischen und wissenschaftlichen Fragen ihrer Zeit aus – ganz unabhängig davon, dass sie Juden sind und sich mit diesen Fragen in einem jüdischen Bezugsrahmen auseinandersetzen.

BILDNACHWEIS

Abb. 1: Familienbesitz, Privat.

Abb. 2: <http://www.de.chabad.org/media/images/188/yAHc1884634.jpg>