

Zweiter Teil: Maimon erprobt Maimonides

Selbstdenken heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.

Immanuel Kant: Was heißt: sich am Denken orientieren?

4 Auf dem Weg zu einer philosophischen Mystik

Im zweiten Teil dieser Arbeit gilt Maimonides als Probestein, dies in unmittelbarer Anlehnung an das Incipit von Kant: In der Tat besitzt das Selbstdenken für den Eklektiker Maimon eine absolut signifikante Funktion. Was es aber selbst aufzuklären gilt, ist sein Verhältnis zur Transzendenz, über die Maimon in intensiver Auseinandersetzung mit Maimonides reflektiert. Wie in der Einleitung bereits festgehalten wurde, dient der Probestein im angestammten Sinne der Chemie der Bestimmung der Zusammensetzung¹ und des Reinheitsgrades von Edelmetallen. Er sollte ausreichend hart sein, um einerseits das zu überprüfende Metall abzuschleifen und andererseits annehmen zu können. Auf unsere Konstellation übertragen verwenden wir nun Maimonides *Führer der Unschlüssigen* als Probestein, um die koalierende Art der Wahrheitsbildung bei Maimon näher zu bestimmen. Folgende Leitfrage dient hierzu zur Orientierung: Wie sind Philosophie und Prophetie im Hinblick auf etwas Göttliches (Metaphysisches) denkbar und wie können Maimonides und Maimon diese Wissens- und Wahrheitsbeziehungen mit Blick auf den Menschen denkbar machen?

Im direkten Anschluss an die methodologischen Vorüberlegungen zum Kommentar als Exemplifikation tauche ich in Maimonides philosophisches Hauptwerk *More Nevuchim* ein und werde selber hochgradig exemplarisch vorgehen, um der komplexen Grundstruktur dieses *Opus magnum* gerecht zu werden, das aus drei Büchern besteht. Wie bereits erwähnt, möchte ich aufzeigen, dass diesem Werk eine Vorform des Koalitionssystems inhärent ist und als Präfiguration im Hinblick auf Salomon Maimons Vorgehensweise bei der Systembildung betrachtet werden kann. Im 3. Buch, Kap. 51 befindet sich folgender parabolische Schlüsseltext, in dem die Wahrheit gleichnishaft zwischen dem König und seinen Untertanen beleuchtet

wird. Dem מַשְׁכֹּל (*maschal*; Gleichnis) wohnt etymologisch mit der hebräischen Wurzel ל.ש.מ. das Verb לְמַשְׁכוֹל (*limschol*; regieren) inne, was im Sinne eines Sprachdenkens die narrative Konstituierung von Wahrheit noch akzentuiert. Deshalb nimmt folgende Geschichte, trotz Kürzungen, gebührend Raum ein:

[...] Aber auch wenn man schon das Innere des Hauses erreicht hat, kann man den König nur dann sehen oder mit ihm reden, wenn man sich zuvor verschiedenen Mühen unterzogen hat. Dann erst darf man vor den König hintreten und darf ihn aus der Nähe oder von weitem sehen oder darf den König sprechen hören oder selbst mit ihm reden. Nun will ich dir das eben vorgebrachte Gleichnis erklären. Ich sage also: [...] Diejenigen aber, die den Wunsch hegen, zum Hause des Königs zu gelangen und bei ihm einzutreten, die aber das Haus des Königs überhaupt noch nicht zu Gesicht bekommen haben, sind die große Mehrzahl der Gesetzesgläubigen, nämlich der Unwissenden, die die Gebote ausüben. Diejenigen ferner, die bis zu dem Königspalast gelangt sind, aber rings um denselben herumgehen, sind die Talmudkundigen, die zwar auf dem Wege der Überlieferung die wahren Glaubenslehren angenommen und die praktische Gottesverehrung erlernt haben, aber mit dem Studium der Grundlehren des Gesetzes nicht bekannt sind und überhaupt nicht danach fragen, ob man die Wahrheit einer Glaubenslehre auch erweisen kann. Diejenigen aber, die sich darauf eingelassen haben, über die Grundlehren des Glaubens nachzudenken, sind die, die bereits in den Vorhof eingetreten sind. Die dort Befindlichen nehmen zweifellos verschiedene Rangstufen ein. Wer aber dahin gelangt ist, den Beweis für alles das zu kennen, wofür es einen Beweis gibt, und der hinsichtlich der göttlichen Dinge das Wesen von allem kennt, dessen Wesen zu erkennen möglich ist, und der der Erkenntnis des wahren Wesens desjenigen nahegekommen ist, bei dem es nur möglich ist, der Erkenntnis seines wahren Wesens nahezukommen, der ist bereits beim König im Inneren seines Hauses angelangt. Wisse nun, mein Sohn, daß du, solange du dich mit den mathematischen Wissenschaften und mit der Logik beschäftigst, zu denen gehörst, die rings um das Haus herumgehen, um noch den Eingang zu suchen, wie unsere Lehrer allegorisch sagen: „Noch ist Ben Zoma draussen“. Wenn du aber die Naturwissenschaft verstehst, bist du bereits in den Vorhof des Hauses eingetreten, und wenn du diese vollends abgeschlossen hast und dich mit der Metaphysik beschäftigst, dann bist du in das Haus des Königs eingetreten und ergehst dich in den Wandelgängen des Vorhofes. Dies aber ist die Stufe der Weisen. Aber auch diese erreichen verschiedene Grade der Vollkommenheit. Wer aber nach seiner Vervollkommenung sein ganzes Denken auf das Göttliche richtet, ganz Gott ergeben ist, sein Denken von allem andern abkehrt und alle Tätigkeiten seiner Vernunft hinsichtlich der existierenden Dinge darein setzt, aus ihnen die Erkenntnis Gottes abzuleiten und zu erkennen, in welcher Weise die Weltregierung Gottes möglich sein kann, gehört zu denjenigen, die in das Haus des Königs gelangt sind. Und dies ist die Stufe der Propheten.²

Maimonides beschreibt einen Vervollkommnungsprozess innerhalb der geistigen Sphäre zwischen dem (jüdischen) Glauben und den Wissenschaften. Diejenigen, die nur die Grundlehren des Gesetzes befolgen und die religiöse Praxis befolgen – auch die Talmudkundigen – bleiben außerhalb des von Maimonides angestrebten Wahrheitsbegriffs, da sie nur glauben und sich der überlieferten Tradition des Glaubens hingeben. Auf der Schwelle der äußeren Mauern hin zum Königshaus befinden sich jene, die über ihren Glauben reflektieren beziehungsweise über den Wahrheitsgehalt der Glaubenslehren nachdenken. Mit dem Denken wird die weitere Schwelle zum Vorhof des Hauses überschritten. Dabei gilt als entscheidendes Kriterium, dass man sich der Grenzen der Beweisbarkeit als Methode bewusst wird und versucht die Schöpfung Gottes beziehungsweise die erschaffenen Dinge zu erkennen, wobei man sich Gott als Schöpfer nur annähern kann.

Von der anderen Seite des Wissens herkommend bezieht sich Maimonides auf die griechische Wissenstradition, die sich aristotelisch an der Physik und Metaphysik orientiert. Dieser Weg des Wissens führt ebenfalls ins Innere, aber nur in den Vorhof, beziehungsweise zu den Wandelgängen des Vorhofs, was natürlich an die griechischen Schulen erinnert. Wer aber sein ganzes Denken und Wesen auf Gott ausrichtet und sich hingibt, der gelangt in den Über-Gängen in das Haus des Königs,³ in dem Glauben und Wissen zu einer Einheit verschmelzen. Nähe und Distanz zum König beziehungsweise zu Gott müssen in der Sphäre des Geistes entsprechend übersetzt werden: Der aristotelisch geprägte Philosoph bleibt in einem unpersönlichen Verhältnis gegenüber Gott, während der Prophet bis ins Zimmer kommt, um in ein persönliches Verhältnis mit Gott zu treten. Genauer gesagt, bewirkt die Vervollkommnung, dass ein persönliches Verhältnis entstehen kann oder noch pointierter: Erst dadurch wird der Mensch überhaupt zur Person, indem im latinisierten Sinne von *per-sonare* die Transzendenz durch- und anklingt. Die Verbindung zu Gott steht im Zusammenhang mit seiner Einflussnahme auf den Menschen. Natürlich hängt dies mit den unterschiedlichen Gottesbegriffen zusammen, die zwischen Aristoteles und Maimonides vorliegen und auf unterschiedliche Weltbilder verweisen. Der aristotelische Gott ist ein unpersönlicher unbewegter Beweger, der als erstes Prinzip eine Materie durchwaltet, die immer

schon existierte: Gott gilt als logischer Grund der Ewigkeit der Welt. Die bei Aristoteles entwickelte Vorstellung einer Einheit, die über die Natur (der physischen Bewegungen) hinausgeht, um die überhöhte beziehungsweise metaphysische Natur eines unbewegten Bewegers zu setzen, bewegt sich selbst im Rahmen eines Paradigmas, das sich der Natur als logische Gesetzmäßigkeit verschrieben hat. Maimonides geht von einem persönlichen Gott aus, der selbst nicht als Prinzip aufgefasst werden kann, sondern bei dem die Schöpfung als ein Prinzip gilt, welches aber nicht mit Gott identisch ist. Die Ambiguität Gottes bezieht sich hiermit einerseits auf einen transzendenten Gott der absoluten Einheit, andererseits auf einen immanenten Gott, wo sich die Einheit auf Vielheit bezieht.

Im Rahmen dieses Schlüsselkapitels 51 des 3. Buches möchte ich die Stufe des Propheten im Sinne von Maimonides noch genauer beleuchten. Wenn man diese Parabel als eine Art systematische Wissensordnung begreift, so steht der Prophet einerseits in Relation mit dem Philosophen, der aber nur in den Vorhof der Metaphysik gelangt. Maimonides nimmt diese Wissensform sehr ernst, da er die Qualität des Formalen und Unpersönlichen insofern zu würdigen weiß, als es seinem eigenen folgenden Anliegen entspricht: Das Judentum soll von der Gefahr des Anthropomorphismus befreit werden. Es handelt sich dabei um eine Gefahr, die biblischen Ausdrucksformen anhaftet, welche Gott vermenschlichen. Als Philosoph nimmt er Aristoteles aus diesen guten Gründen ernst. Gleichzeitig geht es Maimonides um einen Transformationsprozess von einem unpersönlichen zu einem persönlichen Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott, was – religiös gedacht – in die Vorsehung mündet. Dies führt Maimonides zum Konzept eines persönlichen, aber gestaltlosen Gottes, der Einfluss auf den Menschen übt, wobei die Möglichkeit der Einflussnahme eine Verbindung zwischen der Immanenz Gottes, der Welt und dem Menschen impliziert. Der Ausdruck des *Einflusses* ist offensichtlich neben der Metaphorik des Lichts, auch von der des Wassers geprägt, welches die Verbindung zwischen Gott und Mensch bewirkt, was Maimonides mit folgender Exemplifikation – als kommentierende Anmerkung vermerkt – im Rahmen des dargelegten Gleichnisses ausführt:

Ich habe dir ja auseinandergesetzt, daß die von Gott über uns sich ergießende Vernunft das Band ist zwischen ihm und uns, und daß es dir anheimgestellt ist, ob du

dieses Band befestigen und inniger machen oder nach und nach lockern willst, bis du es gänzlich lösest. Dieses Band wird aber nur befestigt, wenn du dich ihrer in der Liebe zu Gott bedienst und wenn, wie wir ausführten, dein Ziel auf sie gerichtet ist. Geschwächt wird es aber, wenn du dein Denken auf ein Ding außer ihm richtest. [...] Die göttliche Vorsehung waltet somit immerfort über dem, dem die Emanation zugekommen ist, die für alle diejenigen vorbereitet ist, die sie zu erlangen trachten, so daß den Menschen, wenn er sein Denken vom Irdischen abwendet, Gott nach den wahren Methoden erkennt und durch diese Erkenntnis glücklich ist, unmöglich irgend eine Art des Übels treffen kann, weil er mit Gott und Gott mit ihm ist, daß er aber, wenn er sein Denken von Gott abwendet, von Gott geschieden und Gott von ihm geschieden ist, so daß er dann jedem Übel ausgesetzt ist, das ihn möglicherweise treffen könnte.⁴

Mit der sich ergießenden Vernunft als entsprechende Vernunftsemanation könnte der Eindruck entstehen, dass Maimonides das aristotelische Formprinzip neoplatonisch⁵ umdeutet, um in einer Tradition zu stehen, welche einerseits zwischen der Essenz und Existenz Gottes unterscheidet und den pantheistischen Kurzschluss einer Identifikation zwischen Gott und Welt vermeidet. Dies ist auch der Ausgangspunkt einer negativen Theologie, die Gott immer nur *ex negativo* – in der Absenz begrifflicher Zuschreibung – versteht. Andererseits könnte man annehmen, dass Maimonides ein emanationstheoretisches Modell entwickelt, welches die radikale Dichotomie zwischen Gott und Welt zu überbrücken versucht. Die Brücke zur Welt bleibt aber durch einen Mechanismus determiniert, dem Gott selbst zu unterliegen scheint. Diese Mechanik finden wir bei Plotin in seinen *Enneaden* vor, wobei die Emanation als natürliche Notwendigkeit jenseits einer Willensäußerung aufgefasst wird.⁶ Die *Ausstrahlung* Gottes bewirkt Existenz, ändert aber nichts am Wesen Gottes. Diese Wirkweise ist kein Akt schöpferischer Freiheit, sondern unterliegt einer übernatürlichen Notwendigkeit: Die Welt existiert notwendig und ewig. Maimonides knüpft zwar an die plotinisch gesättigte Einheit Gottes an, in der Gott das Eine schlechthin ist. Der entscheidende Dreh liegt aber in einer Differenzierung, welche bis in die Grammatik hineinreicht: Gott ist nicht das neutrale Geschlecht des Unpersönlichen, sondern deutet sich als Prinzip des Personalen, als der Eine an. Auf das gemeinsame Attribut der Vollkommenheit bezogen, bedeutet dies, dass Maimonides ein argumentatives Unterscheidungsmerkmal verfolgt, welches die Emanation in den Kontext des Ethischen und Personalen rückt, was sich im Horizont der Schöpfung bewegt.⁷ Dabei geht es um

das Verständnis der Verbindung zwischen Gott und Mensch, die als eine wissende Verbindung nicht bei der „Liebe zur Weisheit“ als Philosophie stehenbleibt, sondern in die Liebe zu Gott übergeht. Dieses *Übergehen* wird für Maimonides’ Gedankenfigur insofern konstitutiv, als er sich dadurch von der neoplatonischen Philosophie abgrenzt, oder genauer – sie transzendiert, um das verschlungene Verhältnis zwischen Sein und Seiendem neu zu bedenken. Dazu bedarf es eines Sprunges ins 2. Buch Kap. 11:

Das Ding, welches in irgendeiner Hinsicht eine Vollkommenheit besitzt, kann möglicherweise diese Vollkommenheit in dem Maße besitzen, daß es zwar sich selbst vervollkommenet, daß aber von ihm keine Vollkommenheit auf etwas außer ihm übergeht; es kann aber möglicherweise auch in dem Sinne vollkommen sein, daß es auch noch ein Übriges an Vollkommenheit auf etwas außer ihm überträgt, so wie du z. B. sagen kannst, es besitze jemand soviel Vermögen, als ausschließlich für seine Bedürfnisse hinreicht, so daß er davon nichts erübrigen kann, was von ihm einem andern zugute kommen könnte, ein anderer aber besitze soviel Vermögen, um dadurch viele Leute reich machen zu können, so daß er einem Manne in solchem Maße geben kann, daß auch dieser reich werden und so viel übrig behalten kann, daß davon ein dritter reich wird. Und so ist es auch im Seienden. Die Emanation, die von Gott ausgeht, gelangt dahin, stofflose Vernunftwesen hervorzubringen, von den Vernunftwesen geht aber auch eine Emanation aus, so daß eines das andere hervorbringt, bis zur wirkenden Vernunft. [...] Nachdem wir nun zu wiederholten Malen die von Gott und von den Vernunftwesen ausgehende Emanation erwähnt haben, müssen wir dir auch deren Wesen erklären, nämlich den Begriff, der „Emanation“ genannt wird, und dann will ich die Auseinandersetzung über die Welterschaffung beginnen.⁸

Gott als Inbegriff der Vollkommenheit behält diese nicht im Sinne einer Logik des Perfekten zurück, denn dann wäre er tatsächlich eine in sich abgeschlossene autarke Instanz. Das entscheidende Drehmoment zwischen Philosophie und Prophetie bezieht sich auf ein Übermaß an Vollkommenheit, die aus einem ethischen Impuls des Teilens gegeben wird, indem Gott gibt, und in der Hingabe das Band schafft. Maimonides unsystematisches Vorgehen hat selbst etwas Schöpferisches, wobei die Emanation eine Art Fluss darstellt, der durch den Text untergründig hindurchfließt. Die Aufgabe des Lesers besteht darin, dieses unfassbare Element zu einem Band zu gestalten, indem die ausgelesenen Textstellen miteinander assoziiert werden. Dies ist insofern mehr als bloß assoziatives Denken, als dass durch eine Art der Koexemplifikation eine Verkettung im Denken

entsteht, welche als Präfiguration von Salomon Maimons *Koalitionssystem* gedeutet werden kann. Der undefinierbare Quellpunkt dieses Denkens steht ganz im (sprachlichen) Zeichen der Emanation, welcher sich Maimonides im Folgekapitel folgendermaßen nähert:

Dieser wird daher immer der schlechterdings durch Emanation Wirkende in dem Sinne genannt, daß er mit einer Wasserquelle zu vergleichen ist, die nach allen Richtungen sich ergießt, die aber nicht eine bestimmte Stelle hat, wo man selbst schöpfen oder andere schöpfen lassen kann, die vielmehr ganz und in ihrer ganzen Fülle ausfließt und nach allen Seiten erquickt, sowohl das, was ihr nahe ist, als auch das, was ihr immer fern bleiben muß. Ebenso gelangt nicht zu dem Vernunftwesen eine Kraft aus einer bestimmten Richtung oder Entfernung oder für eine bestimmte Zeit, vielmehr ist seine Wirksamkeit eine immerwährende, und jedes Ding, welches dazu bereit ist, empfängt diese existierende Wirkung, die man die Emanation nennt, für die Dauer. Ebenso verhält es sich mit Gott. Da es bewiesen ist, daß Gott unkörperlich ist, und es feststeht, daß das All sein Werk und er, wie wir gezeigt haben und noch zeigen werden, dessen bewirkende Ursache ist, können wir sagen, daß die Welt durch die von Gott ausgehende Emanation entstanden ist, und daß Gott alles, was in ihr entsteht, durch Emanation in ihr bewirkt. Ebenso aber kann man auch sagen, daß er seine Weisheit auf die Propheten ergießt, und dies bedeutet im allgemeinen, daß diese Wirkungen Wirkungen des Unkörperlichen sind, und dessen Werk nennt man Emanation. Diesen Namen, nämlich den der Emanation, gestattete ja die hebräische Sprache auch auf Gott anzuwenden, weil man ihn, wie wir sagten, mit einer fließenden Wasserquelle vergleichen [sic!] kann, da es keinen passenderen Ausdruck gibt als diesen, nämlich den der Emanation, um die Wirkung des Stofflosen zu vergleichen. [...] Wenn wir aber sagten, daß die Prophetenbücher das Wort „Emanation“ auch auf die Wirksamkeit Gottes anwenden, so beweist dies der Ausspruch der H. Schrift: „Mich haben sie verlassen, den Quell des lebendigen Wassers“ (Jirm. 2,13), nämlich die Emanation des Lebens, des Seins, welches ohne Zweifel das Leben ist. Ebenso der Ausspruch: „Bei dir ist des Lebens Quelle“ (Ps. 36,10), nämlich die Emanation des Seins, und ebenso der Schluß des Satzes, der lautet: „In deinem Lichte sehen wir Licht“ (ib.). Dies hat aber dieselbe Bedeutung, nämlich: Durch die von dir ausgehende Emanation der Vernunft denken wir, wandeln wir den rechten Weg und erlangen wir die Vernunft.⁹

Die Emanation bezieht sich auf eine fundamentale schöpferische Dimension, durch welche Gott und Prophet sich verschränken. Das letzte Glied in dieser vergleichenden Verkettung bildet die imaginierte Wasserquelle, um sich der Wirkungsweise Gottes anzunähern. Mit Bezug zur Thora und der hebräischen Sprache knüpft Maimonides einerseits an die philosophische Tradition im Kontext der Emanation an, andererseits grenzt er sich ab, indem er in seiner Schrift jeweils den rabbinisch geprägten Ausdruck

שפע (*schefa*; Reichtum, Fülle, Überfluss) verwendet. Diese Verwendungsweise akzentuiert die weiter oben dargelegte Ausführung zum spezifischen Vollkommenheitscharakter: Ethik und Ontologie *koalieren* miteinander – durch einander, oder: durcheinander. Diese Anspielung auf das Chaos hat System, denn die Welt ist nicht einfach ein notwendiges Produkt eines göttlichen Ausflusses, welcher sich stufenweise zunehmend materialisierte, sondern Schöpfung aus dem Nichts: als Schöpfungsprinzip. Schöpfung ist weder die erste Ursache noch das Eine, denn sie hat keinen Grund.

Diese schöpferische Grundlosigkeit greift Maimonides in 2:30 auf, indem er die Differenz zwischen dem Ersten und dem Anfang aufspannt. So ist die Welt nicht am Anfang entstanden, sondern בראשית. Abgeleitet von ראש (*rosch*; Haupt, Kopf) steht ראשית für Prinzip. So hat Gott nicht *am* Anfang Himmel und Erde geschaffen, sondern durch das *Prinzip des Anfangens*. Was die Elemente Himmel und Erde betrifft, verweist Maimonides auf den *pschat* der wortwörtlichen Auslegung, bei welcher את השמים ואת הארץ (*et haschamaim w'et ha'arez*) den Himmel und die Erde bedeutet. Das transitive Verb bezieht sich mit bestimmtem Artikel auf das jeweilige Nomen. In der rabbinischen Auslegung des *draschs* wird das את jedoch auch im Sinne der Präposition עם (*im*; im, mit) verwendet. Diese Verwendungsweise akzentuiert das Schöpfungsprinzip dahingehend, dass dadurch *mit* Himmel und *mit* Erde gleichzeitig entsprechende elementare Bereiche erschaffen wurden, die in einem zweiten Schritt einem Prozess der Ausdifferenzierung unterlagen, was mit den Schöpfungstagen wiedergegeben wird. Mit und in dem Prinzip beginnt erst die Chronologie – *vor* der Kausalität. Will heißen: Die Logik der Zeit hat ihren Grund nicht in der Ewigkeit, sondern jenseits des logischen Grundes: im Prinzip der Schöpfung Gottes, der die Welt nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Freiheit erschafft – aus schöpferischer Freiheit. Diese schöpferische Freiheit kennzeichnet die Ontologie des Seins als durch Gabe Erschaffenes: Gott gibt sich verschwenderisch-übermäßig hin, wobei bei dieser Hingabe die Differenz zwischen Essenz und Existenz aufrecht erhalten bleibt. Entscheidend dabei ist der teilende und Anteil nehmende Charakter, der von שפע (*schefa*; Reichtum, Fülle, Überfluss) ausgeht und der Schöpfung eine ethische und mithin freiheitliche Fundierung verleiht.¹⁰

Mit Bezugnahme auf Soloveitchiks Kommentar (Siehe Kapitel 4, Anmerkung 10) wird der Blick für die Ambiguität geschärft, welche dem Phänomen der שפּע innewohnt. Denn dieses bezieht sich auf eine zwiefältige Einheit zweier Existenzweisen, die untereinander inkommensurabel sind. Die Inkommensurabilität ist indes rein logischer Prägung, wobei diese Prägung gerade durch das Schöpfungsgeschehen inkludierend aufgebrochen wird, um als paradoxe Einheit zu existieren. Die identitäre Logik klar erkennbarer Positionen und den damit verknüpften Denkwegen beziehungsweise Methoden weicht dem ambigen Leitbild der Spuren, die sich ihrerseits in das Schöpfungsgeschehen als ethische Aktivität einschreiben. Das Wesen beziehungsweise die Identität Gottes wird dabei nicht erkannt, aber die Spuren seiner Wirkungen und der damit verbundenen Wirklichkeit(en). Die immanente Erkenntnis der Welt ist somit an die Transzendenz Gottes gebunden. Im Erkennen wird Gott aber nicht mit der Welt identifiziert, sondern der Mensch schafft dadurch eine Verbindung zu Gott, dies ganz im Sinne einer *koalierenden* Dynamik. Eine weitere Vertiefung dieser *Koalition* erfahren wir in der Auseinandersetzung von Maimonides mit jener Schlüsselszene in Exodus Kap. 33:13, in der Moses – nach Erhalt der Thora und nach der Versündigung mit dem goldenen Kalb – Gott um zwei Dinge bittet: „Und nun, wenn ich denn in Deinen Augen Gewährungswürdigkeit erreicht habe, lasse mich doch die Einheit in der Mannigfaltigkeit Deiner Wege erkennen, so dass ich dich erkenne [...]“. ¹¹ Gott gewährt Moses diese Bitte, worauf Moses unvermittelt und direkt in Exodus 33:18 zur zweiten Bitte schreitet: „Da sprach er: Lasse mich doch Deine Herrlichkeit sehen!“ ¹² Darauf folgt gerade in Hinblick auf das Verhältnis zwischen Identität und Spur die entscheidende Antwort Gottes:

Er sprach: Ich werde alle Meine Güte deinem Angesicht vorüber führen, werde *Gott* mit Namen vor dir verkünden, werde mit Gewährung segnen dem Ich gewähre, und werde Mich erbarmen, dessen Ich Mich erbarme. Er sprach: Du kannst Mein Angesicht nicht sehen; denn es sieht mich der Mensch nicht und lebt. Es sprach *Gott*: Siehe, einen Standpunkt gibt es *neben* Mir; auf den Fels stelle dich. Wenn dann Meine Herrlichkeit hinüberzieht, so berge Ich dich in die Klüftung des Felsens und decke meine Hand über dich, bis Ich hinübergezogen. Ich entferne meine Hand dann, und du siehst Mir nach; Mein Angesicht wird nicht gesehen. Und es sprach *Gott* zu

Mosche. Haue dir zwei Tafeln von Steinen wie die ersten; Ich werde auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln, welche du zerbrochen hast, gewesen waren. Sei bereit zum Morgen, und am Morgen steigst du den Berg Sinai hinan, und stellst dich Meiner gewärtig auf den Gipfel des Berges.¹³

In Bezug auf die zweite Bitte hat Moses wortwörtlich das Nachsehen. Gott entzieht sich der Einsehbarkeit als Evidenz. Die adäquate Form der Einsicht wird zum Standpunkt der Nach- und Rück(en)-sicht. Indem Moses sich neben – und nicht frontal vor – Gott positioniert, kann er Gott nicht direkt erkennen und identifizieren, aber er kann seiner vorbeiziehenden Spur von hinten, nachträglich, gewahr werden. Aber in der Nach- und Rücksicht fällt insbesondere der von der lateinischen Etymologie *respectare* (zurücksehen, berücksichtigen) geprägte *Respekt* auf, der in dieses Geschehen eingewoben ist. Die erwähnte Ambiguität ist also mit einer fundamentalen Ambivalenz des Sehens verbunden. Der ontologisch gesättigte Blick ist Gott gegenüber inkommensurabel, denn dies wäre tödlich. Und doch gibt es eine kommensurable Form, indem sich der Blick in einen ethischen verwandelt. Das richtige Gespür gegenüber der Herrlichkeit¹⁴ Gottes bringt uns insofern auf die Spur der Schöpfung, als im Sinne Soloveitchiks eine Koexistenz zwischen Welt und Gott das Ziel darstellt. So soll eben auch der Mensch in dieses schöpferische Geschehen eingebunden werden, indem er sich erkenntnismäßig adäquat intellektuell mit Gott verbindet. Für Maimonides ist Moses symptomatisch dafür nicht nur größter Prophet, sondern auch Philosoph,¹⁵ indem er ihn als den „Meister der Weisen“¹⁶ bezeichnet. Das Leitbild der Spuren bezieht Maimonides auf die Wirkungen beziehungsweise auf die Wirkungsattribute Gottes. Maimonides arbeitet eine tiefe Verbindung zwischen Ethik und Ontologie heraus, wobei in Hinblick auf Kant zwei Falten angelegt sind, die sich einerseits auf die Begrenzung des Erkennens, andererseits auf die Verbindung zwischen praktischer und theoretischer Vernunft entfalten lassen. Dies legt Maimonides im 1. Buch Kap. 54 dar, indem er die Schlüsselstelle aus *Exodus* wie folgt ausliest und auf entscheidende Art und Weise Thora und Philosophie miteinander *koaliert*:

Als nun Mose um die Erkenntnis der Eigenschaften Gottes und um Vergebung für das Volk bat, wurde er erhört, indem dem Volke vergeben wurde. Als er aber nachher um die Erkenntnis des Wesens Gottes bat mit den Worten: „Laß mich

doch deine Herrlichkeit schauen!“ (Exod. 33,18), wurde ihm sein erster Wunsch erfüllt, der in den Worten enthalten war: „Tue mir deine Wege kund!“ Es wurde ihm nämlich geantwortet: „Ich werde all mein Gutes an dir vorübergehen lassen“ (ib. 19); jedoch auf seine zweite Bitte wurde ihm die Antwort: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen“ (ib. 20). Der Ausdruck „all mein Gutes“ beweist in der Tat, daß Gott ihm alle seienden Dinge gezeigt hat, von denen die Heilige Schrift sagt: „Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“ (Gen. 1, 31); nämlich er zeigte sie ihm, damit er ihre Natur und ihren Zusammenhang miteinander erkenne und damit er wisse, wie Gott sie im allgemeinen und im besonderen regiert. Auf diesen Gedanken weist auch der Ausspruch hin: „In meinem ganzen Hause ist er bewährt“ (Num. 12, 7). Dieser will sagen: Er besitzt eine wahre und bleibende Einsicht von dem ganzen Seienden in meiner Welt, denn die Erkenntnisse, die nicht wahr sind, bleiben nicht bestehen. Somit ist es die Kenntnis dieser Wirkungen Gottes, die auch die Kenntnis seiner Eigenschaften ist, von der aus er erkannt werden kann. Und der Beweis dafür, daß das Ding, dessen Erkenntnis ihm Gott verhielt, eben Gottes Wirkungen waren, ist darin zu erblicken, daß die Dinge, die er ihn erkennen ließ, durchgehends nur Wirkungseigenschaften waren, wie „barmherzig, gnädig, langmütig, huldreich“ usw. (Exod. 34, 6). [...] Daß aber Mose sich mit der Anführung dieser dreizehn Eigenschaften begnügte, obgleich er ja „all sein Gutes“, nämlich alle Wirkungen Gottes, erkannt hatte, erklärt sich daraus, weil diese die von Gott ausgehenden Wirkungen hinsichtlich der Erschaffung und Regierung der Menschen sind, und dies war ja die letzte Absicht, um derentwillen er seine Bitte aussprach; denn das Ende jenes Satzes (Exod. 33,13) lautet: „Damit ich dich erkenne und Gunst in deinen Augen finde. Siehe auch, daß diese Nation dein Volk ist.“ [...] Es ist also klar, daß „Wege“ und „Eigenschaften“ dasselbe sind, sie sind die Wirkungen, die in dieser Welt von Gott herrühren.¹⁷

Indem Maimonides die Thora kommentiert und sie gleichzeitig philosophisch übersetzt, verschiebt und versetzt er die Sphären der Religion und Philosophie. Wege und Eigenschaften sind tief im jüdischen Denken angelegt, was seine Wurzeln im sprachlichen Nährboden der sogenannten מידות (*middot*; Maße, Normen) besitzt. Indem Maimonides das Maß im Sinne des Angemessenen auf Gott bezieht, gelangt er zur konzeptuell bedeutsamen Vorstellung der *Wirkungen* Gottes, die im Kontext der Thora als Eigenschaften aufgefasst werden. Mit Bezug und Bedeutung für den Menschen handelt es sich um Charaktereigenschaften. Die adäquate Erkenntnis des Charakters Gottes wird so exemplarisch mit Moses als Meister der Weisen, als Grenzgang zum Anthropomorphismus hin durchgespielt. Diese philosophische Erprobung kann mithin als Marker und Markierung gelten, inwiefern die *Wirkungen* Gottes mit dem Verstehen der *Wirklichkeit* zusammenhängen. Der richtige ethische

Standpunkt – als richtiges Maß verstanden – befindet sich *neben* und nicht *vor* Gott: auf jenem Felsen, den wir nun in einem mehrfach gesättigten Sinne als *Proberstein* bezeichnen wollen. An dieser erlesenen Stelle erlangt der Mensch Weltverständnis, indem er verstehend Anteil nimmt an der Schöpfung Gottes. Die Setzung der richtigen Präposition ist selbst Teil der verwendeten Wegmetaphorik, denn vor Gott würde der Mensch auf tödliche Art und Weise im Weg stehen. Im geforderten Nebeneinander wird der Weg aus der Perspektive des denkenden und handelnden Menschen zur Spur. Sich im Kontext des Weges richtig zu positionieren, ist letztendlich eine Frage der richtigen Methode, um die Welt *gut* zu erkennen und darin *gut* zu handeln.

Die bewusste Verdoppelung dieses elementaren Adjektivs zielt nochmals auf den Ausdruck „all mein Gutes“ ab, den Maimonides in den Zusammenhang einer erkennbaren Welt setzt – dies in Absetzung von der rein logisch verstandenen Erkennbarkeit Gottes. Was Gott betrifft, so erkennt Moses seine Eigenschaften, was nochmals auf den von Hirsch verwendeten Ausdruck „alle Meine Güte“¹⁸ abzielt. Das *Gute* und die *Güte* gehen jene eigenartige Koalition ein, die Soloveitchik als logisch inkommensurabel charakterisiert hat. Die Kommensurabilität entsteht durch die Güte, denn durch diese bilden Gott und die Welt einen Ordnungszusammenhang ohne substanzielle Identität. Dieser Identitätsbruch als Brechung des Identischen ist förmlich in die Welt als Schrift-Spur eingeschrieben, indem die identischen Worte Gottes der ersten Tafel sozusagen nochmals abgeschrieben werden, weil diese erste Tafel in Brüche ging. Als Schrift-Spur bildet die zweite Tafel indes einerseits das Grund-Muster erlesener Wahrheit schlechthin, andererseits verkörpert sie die Urzelle des Eklektikers, der sich dem Original abschreibend verschreibt.

Das Essenzielle an den מידות (*middot*; Masse, Normen) ist indes, dass diese in einem außerordentlichen Sinne unverbrüchlich sind, was im Ausgang der Schlüsselszene angelegt ist. Moses bildet wie von Gott angeordnet zwei Steintafeln und geht zum Berge Sinai hinauf, während Gott wolkenverhüllt niedersteigt, sich neben Moses stellt und sich auf folgende Art und Weise kenntlich zeigt: „Es zog *Gott* seinem Angesicht vorüber und verkündete: *Gott* bleibt immer *Gott*, kraftübend, Sein Werk liebend und gewährungsbereit; lange geduldig, und liebereich und wahrheitsreich (...).“¹⁹ Die Identität Gottes kommt

im hebräischen Original durch die empathische Verdoppelung des Tetragramms zum Ausdruck. Seine essenzielle Wirkungsweise entfaltet sich in der Paarformel רב חסד ואמת (*rav chesed v'emet*; liebe reich und wahrheitsreich). Der Reichtum an Liebe und/zur Wahrheit ist sozusagen seine Philosophie jener Fülle, die wir als שפע (*schefa*; Reichtum, Fülle, Überfluss) umschrieben haben. Die koalierende Verbindung zur griechischen Weisheit, wie sie im Ausdruck *Philosophie* verbürgt ist, wird hergestellt und zugleich entscheidend erweitert: Im dritten Buch zu Beginn des Kapitels 52, also in direktem Anschluss an das Gleichnis vom Haus des Königs, wird die Idee der *Koalition* als emanierende Vernunft zum Bindemittel zwischen Gott und Mensch und Welt. Dies zeichnet – exemplarisch – das Bewusstsein des Propheten aus, welches Philosophie und Religion miteinander so verbindet, dass menschliche und göttliche Weisheit sich miteinander verschränken:

Wenn der Mensch allein zuhause ist, sitzt er nicht so und bewegt und beschäftigt er sich nicht so, wie er säße und sich bewegte und beschäftigte, wenn er sich vor einem mächtigen Könige befände. Er wird auch, wenn er am Sitze des Königs redet, nicht so reden und nach Belieben viele Worte machen wie vor seinen Hausgenossen und Verwandten. Und deshalb muß derjenige, der die menschliche Vollkommenheit zu erreichen sich vorgenommen hat und der in Wahrheit ein Mann Gottes werden will, aus seinem Schlafe erwachen und erkennen, daß der mächtige König, der ihn immer beschirmt und mit ihm verbunden ist, mächtiger ist als alle Könige von Fleisch und Blut, und wären sie selbst David und Salomo. Dieser uns schirmende und mit uns verbundene König ist die auf uns emanierende Vernunft, die das Bindemittel ist zwischen uns und Gott. Und wie wir Gott durch das Licht erkennen, das er uns zuströmen läßt, nach dem Ausspruche: „In deinem Lichte sehen wir Licht“ (Ps. 36, 10), so durchschaut er uns mittelst dieses Lichtes immerwährend und um dieses Lichtes willen, das bei uns ist, schaut und sieht er immer auf uns, nach den Worten der H. Schrift: „Kann sich jemand in einem Verstecke verbergen, ohne daß ich ihn sehe? spricht der Herr“ (Jirm. 23, 20). Beachte dies besonders! Da nun dies die Vollkommenen wissen, haben sie auch einen solchen Grad der Sittlichkeit, der Demut, der Scheu und Ehrfurcht vor Gott und der Scham vor ihm erreicht, und zwar auf dem Wege wahrer und nicht phantastischer Erkenntnisse [...]. Du weißt übrigens auch, dass sie davor warnen, stolz aufgerichteten Ganges einherzuschreiten, weil die ganze Erde von Gottes Herrlichkeit erfüllt ist, damit durch diese Handlungen im Herzen aller Menschen sich der Gedanke befestige, den ich dir erwähnt habe, nämlich daß wir immer in Gottes Hand sind und daß wir angesichts seiner Sch'khina ein- und ausgehen. Die größten unserer Lehrer halten es sogar für unzulässig, ihr Haupt zu entblößen, weil die Sch'khina den Menschen immer umschwebt und schirmt. [...] Aber die Glaubenslehren, die uns die H. Schrift gelehrt hat, nämlich die Erkenntnis des Daseins und der Einheit Gottes,

leiten uns, wie wir zeigten, dazu an, ihn zu lieben. Du weißt ja, wie sehr uns die H. Schrift dazu ermahnt, Gott zu lieben, in den Worten: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Vermögen“ (Deut. 6,5). Denn diese zwei Endziele, nämlich die Liebe und die Ehrfurcht, werden durch zweierlei Dinge erreicht, die Liebe durch die Glaubenslehren, welche die Erkenntnis vom Dasein Gottes nach seiner Wesenheit umfassen, die Ehrfurcht aber, wie wir zeigten, durch alle praktischen Gebote der H. Schrift.²⁰

Das Ziel besteht darin, das Dasein und die Einheit Gottes zu erkennen, was Maimonides in jene Liebe zu Gott münden lässt, die unmittelbar auf das Glaubensbekenntnis *Schma Israel* folgt: die Aufforderung Gott mit dem ganzen Herzen, der ganzen Seele und dem ganzen Vermögen zu lieben. Der Monotheismus ist nichts Phantastisches, sondern zielt auf wahre Erkenntnis ab, welche ihrerseits an die Logik der ethischen Nach- und Rücksicht gebunden ist, beziehungsweise an die Ehrfurcht vor Gott. Im deutschen Werktitel *Führer der Unschlüssigen* kommt das Überraschungsmoment definitiv zu kurz. Deshalb wollen wir uns diesbezüglich an die englische Version *Guide For The Perplexed* halten. *Perplex* lässt sich auffächern in *überrascht, verblüfft, verduzt, verstört, verwirrt, verwundert zu sein*, wobei die lateinische Etymologie noch schürfender ist, indem das Idiom *perplexus* auf *verschlungen* und *verworren* verweist. – In Maimonides' Monotheismus kommt es zu einer wundersamen Verschlingung eines transzendenten Gottes und eines Gottes der Immanenz, was mit der schöpferischen Qualität der *sefe* als emanierenden Vernunft zusammenhängt. Dieser Aus- beziehungsweise Einfluss Gottes verbindet sich mit dem hebräischen Wort *davak*, welches *Bindemittel* bedeutet. Dadurch wird das mystisch-kabbalistische Konzept jener *דְּבִקוּת* (*devekut*) antizipiert, was das *Anhaften des Menschen an Gott* bedeutet, indem der Mensch bewusstseinsmäßig in die Nähe Gottes ver-rückt *להדביק* (*lehadbik*; anhängen, anstecken, infizieren)²¹ wird. Mit dieser Verrückung geschieht mit dem rationalistischen Element in Maimonides Denken gleichzeitig doch Phantastisches, indem er die gewichtige Entwicklung der Kabbala präfiguriert. Mit einem erweiterten Verständnis der Vernunft nähert sich Maimonides dem Wesen der Prophetie, indem das Zusammenspiel zwischen Denkvermögen und Einbildungskraft das prophetische Bewusstsein prägen. Dies impliziert gleichzeitig eine Erweiterung der aristotelischen aktiven Vernunft in Hinblick auf eine jüdische Religionsphilosophie,

indem er sich von der Möglichkeit einer spekulativen Metaphysik abgrenzt. Dies legt Maimonides in Kapitel 2:36 folgendermaßen dar:

Das Wesen der Prophetie und ihr wahrer Begriff ist die Emanation, welche von Gott durch die Vermittlung der aktiven Vernunft sich zuerst auf das Denkvermögen und dann auf die Einbildungskraft ergießt und dies ist die höchste Stufe des Menschen und die äußerste Vollkommenheit, die bei seiner Art vorhanden sein kann, und dieser Zustand ist die äußerste Vollkommenheit der Einbildungskraft. Dies ist ein Ding, das durchaus nicht bei allen Menschen vorkommen kann und zu dem sie auch nicht durch die Vollkommenheit in den spekulativen Wissenschaften und durch die Vervollkommnung des Charakters gelangen können, wenn sie selbst alle die äußerst mögliche Tüchtigkeit und Vorzüglichkeit besäßen, außer wenn noch die äußerst mögliche Vollkommenheit der Einbildungskraft im Beginne ihrer Erschaffung hinzutritt.²²

Dies ist einerseits verblüffend und andererseits Zeichen jener Verschlungenheit, welche als tiefenstrukturelle Folie für das (Vor)Verständnis des Koalitionssystems aufgefasst werden kann: als verworrene Koalition zwischen Welt und Gott. Mit rein rationalen Mitteln kann diese Verworrenheit nicht entwirrt werden, denn die Schöpfung oszilliert im Zwischen von Monotheismus und Pantheismus.²³ Auch dies lässt sich nochmals auf die dargelegte Schlüsselzene mit Moses auf dem Berg Sinai rückbinden, in der die ganze Erde mit Gottes Herrlichkeit erfüllt ist. Diese kann man jedoch nicht sehen und am Leben bleiben. Der richtige Standpunkt der Spur erfährt hier eine versinnlichende Vertiefung in Richtung jener Immanenz, die Maimonides in Verbindung mit der genannten *sch'khina* bringt. שכ"נה (*schechina*; Einwohnung Gottes) lässt sich etymologisch mit dem entsprechenden Verb שכן (*schachan*; wohnen) assoziieren. Als Gott der Fülle gibt er eine schöpferische Spur seiner Gegenwart, ohne ihn im Geiste der visuellen Logik so zu vergegenwärtigen, dass der Unsichtbare sichtbar würde. Die sinnhaft-sinnliche Vertiefung zielt einerseits auf den abstrakten transzendenten Gott der monotheistischen Begründung, andererseits auf das ganze Vermögen, Gott postintellektuell²⁴ zu lieben. – Treten wir nochmals in das Haus des Königs ein und greifen den Propheten Moses als erlesene Wahrheit auf, so erhalten wir eine Probe philosophischer Mystik, die zu Salomon Maimon überleiten soll. Die Überleitung ergibt sich aus dem Verständnis von *shefa* als übermäßige Hingabe Gottes, die im Menschen eine Begehrensstruktur beziehungsweise einen

Trieb weckt, der über die griechisch geprägte Liebe zur Weisheit hinausreicht. Auf dem Höhe- und Schlusspunkt des entscheidenden Kapitels 51 kommt es zur Amalgamierung zwischen Philosophie und religiösem Erleben, indem sich die beiden Sphären durchdringen:

Wir haben ja in den vorhergegangenen Kapiteln gezeigt, daß „Gott erkennen“ heißt ihn begreifen, gewissermaßen als wollte Gott sagen: Dieser Schutz wird diesem Individuum zu teil, weil es mich kennt und nach mir verlangt. Du kennst übrigens den Unterschied zwischen Liebe und Verlangen. Das Verlangen ist nämlich das Übermaß der Liebe, die soweit geht, daß kein Gedanke für etwas anderes als für den geliebten Gegenstand mehr übrig bleibt. Die Philosophen haben ja schon gezeigt, daß in der Jugend die körperlichen Kräfte die meisten Tugenden unmöglich machen, um vielmehr diesen lauterer Gedanken, den nur ein solcher Mensch besitzen kann, dessen vollkommene Zustände ihn zum Verlangen nach Gott führen. Es ist nämlich unmöglich, daß dieses in einem Menschen entstehe, solange die Säfte im Körper gären. Denn je schwächer die Körperkräfte werden und je mehr das Feuer der Begierde erlischt, desto stärker wird die Vernunft, desto heller wird ihr Licht, und desto klarer ihre Erkenntnis und ihre Glückseligkeit über das Erkannte, so daß das vollkommene Individuum, wenn es zu hohen Jahren gekommen und dem Tode nahe ist, an Erkenntnis mächtig zunimmt und die Glückseligkeit über dieses Erkannte und die Sehnsucht nach dem Erkannten sich steigert, bis dann die Seele in der Zeit dieses Genusses sich vom Körper trennt. Und darauf deuten unsere Weisen hin, wenn sie von Mose, Ah'ron und Mirjam sagen, daß alle drei dadurch starben, daß Gott sie küßte. Sie sagen: Aus dem Ausspruche: „Mose, der Diener des Herrn, starb daselbst im Lande Moab durch den Mund des Herrn“ (Deut. 34,5) folgt, daß er durch den Kuß gestorben. Und ebenso wird von Ah'ron gesagt: „Durch den Mund des Herrn starb er dort“ (Num 33,38). Und ebenso sagen sie auch von Mirjam, daß auch sie durch Gottes Kuß starb.²⁵

In der erotisierten Metapher des Kusses begatten sich die Sphären der Philosophie und der Religion. Indem Maimonides den Unterschied zwischen Liebe und Verlangen exponiert, wird eine Perspektivierung angestrebt, welche das Verhältnis gegenüber der Wahrheit beziehungsweise gegenüber Gott vom Menschen her bedenkt und in einen metaphysischen Kontext griechischen Zuschnitts versetzt: Ganz im dualistischen Geiste von Sokrates findet das *Daimonische* zu seinem Ursprung zurück, je stärker es sich von der körperlichen Dimension zu lösen vermag, um sich sukzessive dem rein Geistigen anzunähern. Grenzwert dieser Annäherung ist der Tod selbst, der zum Katalysator der Wahrheit und jenes Glückes wird, das zur *Eudaimonia* führt. Im griechisch verstandenen Glück ist der Geist ganz bei sich. Das Glück

entsteht aus der Selbstversenkung des Geistes und der Liebe zur Wahrheit. – Maimonides schreibt sich hier eindeutig in diesen Diskurs ein, indem er die erkenntnismäßige Vervollkommenung mit dem Alter und der Schwächung des Körpers in Verbindung bringt. Gleichzeitig geht er einen eigenen Weg, indem er die biblischen Kusszenen eklektisch auswählt, aneinanderreicht und dabei folgendes Exempel in Anlehnung an die Weisen statuiert: Moses, Ahron und Mirjam sind Eigennamen und repräsentieren Individuen. Das dem Daimonischen entsprechenden Denkmuster zielt auf einen Geist ab, der von der Abstraktion dem Körper gegenüber lebt. Die Entkörperlichung steigert den Wahrheitsgehalt, indem sein subjektiver Anteil verschwindet, um im Objektiv-Allgemeinen ein- und aufzugehen. Maimonides bindet das metaphysische Denkmuster an die eigene Tradition des Talmuds an und bezieht sich auf die eigenen Namen und die damit verknüpften biblischen Eigenheiten. Eine maßgebende Eigenheit bildet die Erkenntnis Gottes, die gleichnishaft mit göttlicher Vorsehung assoziiert wird. In Maimonides anzitierten Worten: Es ist, „als wollte Gott sagen“, ²⁶ dass es eine innere kausal motivierte Begründung dafür gibt, dass Gotteserkenntnis und der Schutz des Individuums eine zusammengehörende Einheit bilden. Gott sagt dies nicht, aber das „Als-Ob“ schafft einen konzeptuellen Abgleich, durch den der grundsätzliche Status des Individuums gesetzt und dann auch begründet wird. Wie im obigen Zitat zu lesen war: „weil es mich kennt und nach mir verlangt.“ ²⁷

Die entscheidende Differenz schafft Maimonides durch das Element des Verlangens, das ein „Übermaß der Liebe“ impliziert und eine Anbindung an den Erkenntnisgegenstand bewirkt. Dies bedeutet, dass nun die *shefa* auf das Übermaß des Menschen bezogen wird. Dadurch lässt sich eine neuartige – jüdische – Lesart der griechischen Metaphysik generieren, bei welcher das Individuum mit seinem eigenen Verlangen konstitutiv wird, um einen schöpferischen Erkenntnisprozess in Gang zu setzen, der eine intime Nähe zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt erschafft. Das Erstarken der eigenen Vernunft spielt dabei eine aufklärende Rolle und ruft Kants Incipit zu diesem Kapitel in Erinnerung: „Selbstdenken heißt den obersten Probestein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.“ ²⁸ Wir befinden uns mit Maimonides an einer Stelle, wo wir *Selbstdenken* mit *Gott denken*

ersetzen, um den höchsten Probierstein der Wahrheit auf eine Weise zu suchen, welche die menschliche Triebstruktur miteinschließt: Als ein Verlangen²⁹, welches den Gedanken dermaßen auf den geliebten Gegenstand des Erkennens richtet, dass durch die intellektuelle Perfektionierung³⁰ so etwas wie eine metaphysische Erfahrung ermöglicht wird, die nun im Sinne von Maimonides mit dem prophetischen Bewusstsein gleichgesetzt werden kann. Das menschliche Wissen sprengt sich auf in Richtung der Wahrheit. Das hebräische דעת (*da'at*; Wissen), oder als Verb לדעת (*leda'at*; wissen, erkennen), vermag insofern einen Geschmack der entsprechend intimen Wissenskultur zu vermitteln, als es sowohl die kognitive als auch die körperlich-sexuelle Sphäre im Sprachgebrauch miteinschließt – und mindestens einen assoziativen Bezug zum *Koalieren* zulässt.

In der Art und Weise wie Salomon Maimon Maimonides liest, ist es deshalb alles andere als eklektizistische Beliebigkeit, wenn er in seiner Autobiografie als Pionierleistung den *Führer der Unschlüssigen* in größeren Exzerpten ins Deutsche übersetzt und in seinem zehnten Kapitel die letzten Kapitel von Maimonides aufgreift, – insbesondere die Haus-des-Königs-Parabel. Die raffende Übersetzung vermischt sich mit einer Rezeption, die das aufklärerische Dispositiv akzentuiert. So führt Maimonides in Bezug auf die Prophetie aus,

[d]aß aber irgend ein menschliches Individuum vermöge der erlangten wahren Erkenntnisse und vermöge seiner Glückseligkeit über das, was er erkannt hat, soweit gelangt, daß er mit den anderen Menschen sprechen kann und sich mit seinen leiblichen Bedürfnissen befassen, zur selben Zeit aber immer an Gott denken und im Herzen immer vor Gott stehen kann, wenn er auch körperlich bei den Menschen ist, in der Weise, wie dies in den auf diese Ideen angewandten Allegorien des Hohen Liedes ausgesprochen wird: „Ich schlafe, aber mein Herz ist wach“. „Die Stimme meines Freundes ruft!“ (Hohesl. 5,3), dies ist, ich will nicht sagen, die Stufe, die alle Propheten, wohl aber die Stufe, die unser Lehrer Mose erreichte, von dem gesagt wurde: „Mose trat allein vor den Herrn hin“ (Exod. 24,2) und ferner: „Er blieb dort bei dem Herrn“ (Exod. 34,28), und zu dem gesagt wurde: „Du aber verweile hier bei mir!“ (Deut. 5,21), wobei diese Bibelverse in der Bedeutung aufzufassen sind, die wir auseinandergesetzt haben. Und dies ist auch die Stufe der Erzväter, die ihre Annäherung an Gott bis zu dem Punkte geführt hat, daß durch sie Gottes Name in der Welt bekannt wurde nach den Worten der H. Schrift [...].³¹

Salomon Maimon transponiert diese Stelle indes wie folgt:

Derjenige aber, der es hierinn so weit bringt, daß er sein Geschäft verrichten und doch dabei an Gott denken kann, so wie es im allegorischen Verstande heißt: ich schaffe, mein Herz aber ist wachend, dieser sage ich, ist zu einem Grade gelangt, der bloß dem größten aller Propheten (Moses) eigen war, von dem es heißt: Moses allein darf sich Gott nähern. Ich habe schon bemerkt, dass die göttliche Vorsehung dem Grade des ausgebildeten Verstandes proportionirt ist.³²

Maimon verdichtet die außerordentliche Eigenschaft von Moses, Weltliches zu verrichten, aber innerlich den Fokus auf dem Überweltlichen zu haben. Die biblisch aufgeladene Metaphysik wird verstärkt in eine philosophische Sprache überführt, welche Maimonides' Gedankenwelt modelliert. Die Ausgestaltung wird auch durch den von Maimon selbst gewählten erläuternden Titel zum zehnten Kapitel verdeutlicht: *Beschluss des More Nechochim. Vortreffliche Moral. Bestimmung des wahren Gottesdienstes, der die Priester entbehrlich macht*.³³ Der wahre Gottesdienst liegt in der Philosophie, da sich durch die Modellierung Maimons die theologische Autorität erübrigt. Was übrig bleibt, ist nichts weniger als der Versuch eines philosophisch geläuterten Monotheismus, bei dem sich die Autonomie der Vernunft erkennend auf Gott bezieht, was Maimon in einer gewichtigen Klammerbemerkung vermerkt:

(Die göttliche Vorsehung ist nach der Meinung des Maimonides nichts anders als die Leitung der Vernunft und findet nur dann statt, wenn diese in wirkliche Übung gesetzt wird.) Nun werden noch viele Instanzen aus der heiligen Schrift angeführt, die, seiner Exegesis zu folge, mit diesen Gedanken übereinstimmen.³⁴

Sein eklektisches Verfahren zeigt also eine Strategie der Aneignung an, durch welche eine Verbindung zwischen Maimonides' *Gott denken* und Kants *Selbstdenken* geschaffen werden soll. Das heißt, Maimon schleift am obersten Probeerstein von Maimonides Wahrheitsverständnis, um im diskursiven Geflecht der Aufklärung beziehungsweise der Haskala einen erlesenen metaphysischen Standpunkt zu behaupten. Der Antrieb und die Funktion des Verlangens werden sich dabei zum Konzept des sogenannten *Bildungstrieb*s transformieren. Es handelt sich um eine Doppelbewegung zwischen *Gott denken* und *Selbstdenken*, durch die Maimon, noch unter seinem angestammten Namen

Salomon ben Josua, auf seiner abenteuerlichen Reise nach Berlin getrieben wird: Im Sommer 1776 macht er sich nach Königsberg auf, gefolgt von einer Schiffsreise nach Stettin. Das letzte Stück absolviert er zu Fuß, und kommt im Frühjahr 1777 an seinem Sehnsuchtsort intellektuellen Verlangens nach Selbstdenken an, – aber findet am Rosenthaler Tor keinen Einlass, weil er just das umstrittene Werk *More Newuchim* mit sich führt. Denn der darin bereits enthaltene aufklärerische Funke Gott zu denken, ist gewissen rabbinischen Autoritäten ein Dorn im Auge, insbesondere die universalistische Ausrichtung des darin exponierten Judentums.³⁵ 1781/82 kehrt Maimon nach Berlin zurück, wo er dank der Unterstützung von Freunden nun Einlass findet und sich kurz darauf zu Salomon Maimon umbenennt. Der leibliche Vater Josua wird im Akt der Namensaneignung durch den geistigen Vater Maimonides substituiert, um eine intellektuelle Identität zu begründen, die nach Perfektionierung verlangt. In diesem Verlangen geht Maimon mit Maimonides eine namentliche Koalition³⁶ ein, welche in diesem Kontext durchaus auch politisch verstanden werden soll. Denn die jüdische Selbstbehauptung richtet sich nicht nur nach außen, sondern auch nach innen. Insofern antizipiert Maimon – vage ausgedrückt – so etwas wie eine „jüdische Renaissance“, von der Martin Buber einige Generationen später programmatisch sprechen wird. Bei Maimon besteht das Erneuernde darin, dass er sich bei Maimonides Wahrheiten erliest, die den Rahmen der traditionell geprägten rabbinischen Exegese philosophisch sprengen. Menachem Kellner bringt die entsprechende Maimonides-Rezeption wie folgt auf den Punkt:

There are two widely accepted ways of viewing Maimonides. One may be called vertical; the other, horizontal. In the first view, Maimonides is situated in a chain of Jewish tradition stretching back to Moses, and is seen primarily as a halakhic decisor. It is primarily in this tradition that Maimonides' views are studied and understood. The correct interpretation, in my opinion, is that Maimonides must be understood as standing at the nexus of both vectors, the vertical one stretching back to Moses and the horizontal one encompassing his philosophical contemporaries and near contemporaries. Maimonides was convinced that one could and must live simultaneously in both these worlds.³⁷

Maimon schließt nahtlos an diese synthetisierende Überzeugung an, wobei er eine horizontale Zugangsweise forciert, als einer jener

philosophischen Kommentatoren, „die die Sache noch weiter treiben“, ³⁸ wie er in der *Lebensgeschichte* das Medium des talmudischen Kommentars charakterisierte. Die Sache ist nun die philosophische Sache der Aufklärung, welche durch die Transgression in einem jüdischen Kontext erneuert wird, indem der Rabbiner in Richtung Philosophie schreitet und nun „als ein lebendiger Kommentar“ ³⁹ der Philosophie anzusehen ist. Heißt nun: Maimon schleift am obersten Probiertein von Maimonides Wahrheitsverständnis, um dadurch jenen Stein von Kant auf die Probe zu stellen, der folgende logische Prägung aufweist. In den Worten Kants:

Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt, und sind so fern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntnis der logischen Form völlig gemäß sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, zwar die *conditio sine qua non*, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probiertein entdecken. Die allgemeine Logik löset nun das ganze formale Geschäft des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf und stellt sie als Prinzipien aller logischen Beurteilung unserer Erkenntnis dar. Dieser Teil der Logik kann daher Analytik heißen und ist eben darum der wenigstens negative Probiertein der Wahrheit, indem man zuvörderst alle Erkenntnis, ihrer Form nach, an diesen Regeln prüfen und schätzen muß, ehe man sie selbst ihrem Inhalt nach untersucht, um auszumachen, ob sie in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalten. ⁴⁰

Zwischen den Texten von Kant und Maimon könnte man nun trans-textuell „nachbessern“, dass Maimon durchaus die Sache der Logik weitertreiben will und weiter geht, indem er einen Übergang zu Maimonides schafft, um seinen eigenen Probiertein zu entdecken, und zwar als positiven Probiertein der Wahrheit. Der eingrenzende negative Charakter der Logik soll im Gestus des souveränen Intellekts auf eine Position gehoben werden, die an jenen Grenzstein erinnert, von dem aus Moses – vom Gipfel des Berges Sinai – die vorüberschreitenden Spuren Gottes sehen konnte. Das Überschreitungs-Motiv lässt sich rückblickend und vergegenwärtigend als Paradigma zur Modalität der Aneignung (Gottes) verstehen. Da Gott kein fixes und fixierbares System ist, sondern dynamisch-vorüberschreitende Wahrheit,

ist ein Nach-Sehen gefordert, das sich dazu eignet, sich Gott anzueignen. Genau genommen ist es kein souveräner, sondern ein adäquater Standpunkt, bei dem Gott das Vorbild ist, aber als solches nicht direkt erfasst beziehungsweise intendiert werden kann. Methodologisch ergibt sich daraus folgende Pointe: Das Bild beziehungsweise die Gestalt der Wahrheit „steht nicht vor“, sondern „geht vor“. Es handelt sich eben um keinen stehenden, sondern einen gehenden Ausdruck. Das Vor-Bild geht voraus und Moses sieht dem Bild nach, um es nachzubilden – nachzuahmen, wobei sich die Wirklichkeit mit der Einbildung vermengt, und als Wirklichkeit überschritten wird. Zudem stellt dies die ethische Ausrichtung dar, die als Primat vor der logischen, den Menschen dazu auffordert, auf die Wirkungen Gottes aufmerksam zu sein und selbst zu wirken, indem der Mensch Gott nachahmt. – Mehr noch: Die Nachahmung wird auf Folie der abgeschriebenen Original-Tafel selbst zum Paradigma der Aneignung. Nachahmung steht also in einem tiefen assoziativen Zusammenhang mit der Gedankenfigur des Bruches. Moses sieht Gott perspektivisch gebrochen als Spur. Gott selbst hat sich dem Bruch verschrieben, indem er die Tafeln neu mitschreibt. Etwas spekulativ könnte dabei ein „Vereinigungspunkt“ ausgemacht werden, der im Kommentar besteht. Moses' bewegter Ausdruck verkörpert den lebendigen Kommentar, während die Abschrift Gottes so etwas wie das Urbild eines kommentierten Textkörpers bildet, indem das Original nachgeahmt – oder gar: „nachgebessert“ wird.

Salomon Maimons Denkbewegung und das damit verbundene eklektische Verfahren bilden genau solch einen lebendigen Kommentar, der strukturell von der Nachbesserung belebt wird und ein Spannungsverhältnis zwischen Originalität und Nachahmung erzeugt. Dies in Hinblick auf einen „Vereinigungspunkt“, der die Systeme von Spinoza, Hume, Leibniz und Kant so auffasst, als seien es Positionen einer talmudischen Diskussion, aus der letztendlich klar(er) hervorgehen sollte, wie *Selbstdenken* und *Gott denken* zusammenhängen, um in letzter philosophischer Konsequenz das Denken selbst⁴¹ „nachgebessert“ zu verstehen: als originelle Schöpfung des Koalitionssystems.⁴²

Wenn sich Maimon also in ein System hineindenkt, ahmt er es nach, um es gleichzeitig im dargelegten Sinn zu überschreiten. Methodisch betrachtet, vereinigt er dadurch Teile im Horizont eines

Ganzen. Kant, Spinoza, Hume und Leibniz sind die entsprechenden Teile eines Ganzen, die er sich „zu eigen gemacht hatte“. ⁴³ Aus diesem organischen Verständnis heraus „war es natürlich“, dass Maimon „auf ein Coalitionssystem bedacht sein mußte“ ⁴⁴, das im dynamischen Prozess des Kommentierens sich „nach und nach“ ⁴⁵ entwickelte. Bei all seiner Ironie gegenüber philosophischen Systemen, gilt es diesen Ansatz vor allem methodisch ernst zu nehmen, da er nachahmend ein neues System erfindet. Wenn wir uns indes noch einmal die prinzipielle Bedeutung des Standpunkts vergegenwärtigen, so müssen wir nochmals zu Maimonides' *More Newuchim* zurückkehren, um den Standpunkt einer eigenen und neuen Transzendentalphilosophie Maimons besser zu verstehen: Letztendlich – so meine These – liegt die Crux, Maimon besser zu verstehen, in der Art und Weise wie er Maimonides' verdeckte Systeme der Koalitionen nachahmt und schöpferisch neu modelliert.

5 Eine erlesene Schlüsselstelle für die Koalitionsbildung

5.1 *Der Kommentar als hermeneutischer Schlüssel*

Als eine der markantesten Stellen von Maimonides' *More Newuchim* gilt das Kapitel 68 des ersten Buchs, das als Probestein (der Weisen) einer philosophisch begründeten Mystik gelesen werden kann. Denn darin werden die Dimensionen der Tätigkeit des Denkens an sich verhandelt:

Du weißt ja, wie allgemein bekannt der Ausspruch ist, den die Philosophen über Gott gegeben haben, nämlich er sei das Denkvermögen, der Denkende und das Gedachte zugleich, und daß diese drei Dinge in Gott nur Eines sind, worin es keine Vielheit gibt. Wir haben auch in unserem großen Kompendium Mischne Tora erwähnt, daß dies ein Grund- und Eckstein unserer Religion ist, wie wir dort auch auseinander setzten, daß Gott nur Einer ist und mit ihm kein anderes Ding verglichen werden kann, nämlich, daß es außer ihm kein Ewiges gibt. Und deshalb sagt man auch *חַי אֲדוֹנָי* (chaj adonaj, beim lebendigen Gott!) und nicht *חַי אֲדוֹנֵי* (chaj – adonaj, beim Leben Gottes), weil sein Leben nicht etwas außerhalb seines Wesens ist [...]. Bevor ein Mensch ein Ding denkt, ist er ein Denkender bloß dem Vermögen nach. Sobald er aber irgendein Ding denkt, so z. B. wenn er die Form dieses ihm gezeigten Baumes denkt, indem er dessen Form unabhängig von ihrem Stoffe denkt und sich nun die stofflose Form vorstellt – und hierin besteht ja die Tätigkeit des Denkens –, dann ist er in Wirklichkeit ein Denkender. Aber das in die Wirklichkeit übergegangene Denkvermögen ist eben die in seiner Vernunft vorhandene, vom Stoff losgelöste Form des Baumes, denn das Denken ist nicht ein von dem Gedachten verschiedenes Ding. Es ist dir also einleuchtend, daß das gedachte Ding die vom Stoffe gelöste Form des Baumes ist; diese ist aber auch das in die Wirklichkeit übergegangene Denkvermögen. [...] Somit ist nicht die zur Wirklichkeit übergegangene Vernunft ein Ding, und ihre Tätigkeit ein anderes Ding, sondern das wahre Wesen und der Begriff der Vernunft ist das Erkennen. Somit ist das Ding, durch welches die Form dieses Baumes vom Stoffe gelöst und begriffen wurde, nämlich das Denkvermögen, auch Denkende; denn eben dieses denkende Wesen hat die Form vom Stoffe gelöst und begriffen [...]. Denn alles, von dem eine Wirkung vorhanden ist, muß auch der Wirklichkeit nach vorhanden sein. [...] Es ist also klar, daß, wenn das

Denken, der Denkende und das Gedachte der Zahl nach Eines sind, dies nicht von Gott allein, sondern von jedem Vernunftwesen gilt, so daß auch in uns, wenn wir einen Intellekt der Wirklichkeit nach haben, das Denken, das Denkende und das Gedachte nur Eines sind.¹

Denken wird als grundlegende Eigenschaft Gottes aufgefasst, wobei Maimonides die Weisheit von Aristoteles nachahmt. In Anlehnung an seine Metaphysik werden die kognitionstheoretischen Aspekte des Denkvermögens, des Denkenden und des Gedachten auf einander bezogen. Die ontologische Zusammengehörigkeit impliziert, dass das Denken und die Wirklichkeit nicht getrennte Sphären sind, sondern auf eine Art und Weise zusammengehören, dass das Denken als Form gleichzeitig die höchste Form der Wirklichkeit ist. In dieser Ontologisierung koinzidieren bei Maimonides Denken und Wirklichkeit in einem absoluten Sinne in Gott. Aristotelisch gedacht, ist Gott als Erstes Prinzip im Sinne der *archê* ontologische Quelle und logischer Grund der Wirklichkeit und des Denkens. Im Denken als noetischer Vorgang (*noein*)² strebt und bewegt sich der menschlich-lebendige Intellekt zu Gott, welcher selbst als unbewegt-ewig, beziehungsweise im Sinne seiner Schrift *De Anima* als „abgetrennt, unaffiziert und unvermischt“ aufgefasst wird. Das in die Wirklichkeit übergehende Denkvermögen bewirkt eine Abstraktionsreihe, in der sich die Form potenziert und der Stoff depotenziert. An der Schwelle zur höchsten Abstraktion beobachtet der Mensch die ewige Kreisbewegung der Fixsterne und abstrahiert daraus weiter eine höchste Form, in der – nachdem alles abgezogen wurde – auch keine Bewegung mehr möglich ist und das Denken absolut in sich ruht: als absolute Übereinstimmung zwischen Gott und der Welt, – wobei im absoluten Denkvermögen der Gedanke der ewig existierenden Welt durch Gott als unbewegter Beweger angelegt ist. Die entscheidende strukturelle Analogie zwischen Gott und Mensch liegt nicht in einer prinzipiellen, sondern graduellen Differenz, denn der Mensch als Vernunftwesen zeichnet sich durch die Tätigkeit des Intellekts aus und durch diese Tätigkeit wird die Einheit bewirkt. Gleichzeitig vollzieht Maimonides eine Grenzüberschreitung, indem er die aristotelische Metaphysik auf den biblischen Gott als *חַי אֲדוֹנָי* (*chaj adonaj*) bezieht. Die Einheit Gottes bildet zwar eine gemeinsame Schnittstelle, um die universelle

Natur des Denkens hervorzuheben. Mit dem selbstreferenziellen Verweis auf die *Mischne Tora* in der oben zitierten Passage soll einerseits die Einheit Gottes und des damit verbundenen Denkens aufgezeigt werden, andererseits geht es darum, einen (Denk)Weg von der Einheit Gottes zur Vielheit der Welt aufzuzeigen.

Dazu lohnt es sich genauer in Maimonides' Kompendium *Hilchot Yesodei Hatorah* zu schauen. Diese Schrift betrifft die Grundlagen der Tora und setzt entsprechend im Kapitel 1:1 fundamental ein, wobei ich mich hier auf eine zweisprachige Ausgabe (hebräisch/englisch) beziehe, die Rabbi Eliyahu Touger übersetzt und kommentiert hat: „The foundation of all foundations and the pillar of wisdom is to know that there is a Primary Being who brought into being all existence. All the beings of the heavens, the earth, and what is between them came into existence only from the truth of His being.“³ Auffallend bei dieser Fundierung sind die hebräischen Eingangswörter **יסוד היסודות ועמוד החכמה** deren Anfangsbuchstaben den tetragrammatischen Namen Gottes prägen, der für die Unaussprechlichkeit beziehungsweise für die absolute Einheit Gottes steht, der die Welt aus seinem wahren Sein heraus erschaffen hat. Und dieses Grundlagenwissen eines Schöpfergottes begründet die Weisheit des Glaubens. Existenz bildet dabei eine Kategorie, die durch das Konzept der Schöpfung begreifbar wird. Diesem sich veräußernden Gott der Schöpfung kommt Leben und Bewegung zu, was am eigenen Namen **אלהי** (*elohei*; einer der Namen Gottes) ablesbar wird. Schöpfung wird dabei als andauernder Prozess verstanden und die entsprechende Einsicht dazu in 1:6 gar zu einer Halacha erhoben: „The knowledge of this concept is a positive commandment, as [implied by Exodus 20:2]: ‚I am God, your Lord...‘.“⁴ Das menschliche Bewusstsein ist indes gefordert, sich in dieses Konzept gedanklich in wissender Vergegenwärtigung zu vertiefen, um die Einheit Gottes exemplarisch im *Schma Israel* glaubend zu bezeugen. Im zweiten Kapitel vertieft Maimonides den intellektuellen Aspekt in Richtung einer halachisch geprägten Ethik, die den Menschen auffordert, Gott gleichzeitig zu lieben und zu fürchten. Dies verhindert eine *Unio mystica*, erlaubt aber eine Annäherung durch intellektuelle und emotionale Übung und Anstrengung, indem wir in der und über die Schöpfung reflexiv meditieren. Desweiteren differenziert Maimonides verschiedene Verhältnisse zwischen Form und Stoff der geschaffenen Elemente, wobei sich die dritte Kategorie der reinen Formen

auf die Engelsordnungen bezieht. Er zählt unmittelbar darauffolgende biblische Beispiele auf und erläutert diese, um Missverständnissen vorzubeugen, ihn zu mystisch beziehungsweise kabbalistisch zu verstehen. Unter Kap. 2:7,8 listet er zehn Engelsnamen auf, welche unterschiedliche geistige Stufen repräsentieren. Folgende Ausführung gibt Aufschluss über das Spektrum und lässt sich gleichzeitig an den Ausdruck des lebendigen Gottes **הי הי** rückbinden:

These ten names which are used to refer to the angels reflect their ten [different spiritual] levels. The level above which there is no higher level except that of God, blessed be He, is that of the form called *Chayyot*. Therefore, the prophets state that they are below God's throne of glory. The tenth [and lowest] level is that of the form called *ishim*. They are the angels who communicate with the prophets and are perceived by them in prophetic visions. Therefore, they are called *ishim*, because their level is close to the level of human knowledge. All these [spiritual] forms are alive. They recognize and know the Creator with very immense knowledge, each of the forms according to its level and not to its greatness.⁵

Rabbi Eliyahu Touger kommentiert dazu, dass solch eine Auflistung weder im Talmud noch im Midrasch vorkomme. Interessanterweise tauche eine solche in einer etwas abweichenden Reihenfolge ausgerechnet im bedeutendsten kabbalistischen Schriftwerk des *Zohars* auf, der – so bekommen wir den Eindruck – solche Ansätze von Maimonides aufgegriffen hat, um diese kabbalistisch auszudeuten. In Maimonides' progressiver Abwärtsbewegung der unterschiedlichen intellektuellen Niveaus kommt gewiss ein emanationstheoretisches Modell⁶ zu tragen, bei welchem der Einfluss Gottes in seiner Lebendigkeit auf die *chayyot* wirkt; ein Ausdruck, welcher emphatisch *das Leben* **חי** (*chai*) zu **חיות** pluralisiert, um die göttliche Lebensenergie in Richtung Materie auszudifferenzieren. Die Differenzen stehen und fallen mit derjenigen der Empfänglichkeit der Stufen, geistiges Leben als wahr zu nehmen. Die entsprechende Wahrnehmung ist mithin intellektuelle Anschauung, die sich durch intuitives Erkennen auszeichnet, dies als Merkmal prophetischen Bewusstseins. Oder: Das Denken, der Denkende und das Gedachte koinzidieren im Ausdifferenzierungsprozess der intellektuellen Wirklichkeiten. Wir haben an früherer Stelle vom undefinierbaren Quellpunkt des prophetischen Denkens gesprochen, das ganz im Zeichen der Schöpfungsgeschichte im Medium

der שפֿע (*schefa*) stand. In der Vormerkung zum dritten Buch präzisiert Maimonides sein Vorhaben im *More Nevuchim*, indem er neben der Schöpfungsgeschichte die Bedeutung von Ezechiels geheimnisumwitterter Vision vom Thronwagen Gottes erwähnt, welche die kabbalistische Entwicklung entscheidend prägte:

Wir haben schon wiederholt erklärt, daß wir in diesem Werke hauptsächlich dasjenige von Ma'ße B'reschit und Ma'ße Merkhabha erläutern wollen [...]. Nach dieser Vorbemerkung richte dein Augenmerk auf die Kapitel, in denen ich diesen erhabenen, ehrwürdigen und wichtigen Gegenstand bespreche, denn dieser ist der Pfeiler, der das Ganze zusammenhält und „die Säule, auf der das Ganze ruht.“⁷

Im ausgezeichneten und exemplarischen Sinne erliest Maimonides in den Kapiteln eins bis sieben des dritten Buchs die Geschichte dieser Vision, um die Art der Verknüpfung zwischen Gott und Welt zu beleuchten, wobei wir zumindest indirekt etwas über das Kompositionsprinzip von *More Nevuchim* erfahren, indem Maimonides eine tiefenstrukturelle Koalition zwischen den Geschichten der Schöpfung als *maaseh bereshit* und jener des Thronwagens Gottes *maaseh merkaba* knüpft. Die etymologische Bedeutung von מֵרָכָבָה (*merkaba*; Wagen) erörtert Maimonides bereits im ersten Buch (Kapitel 70), mit Verweis auf das Wort רָכַב (*rachav*; reiten, fahren), um sich in Anlehnung an Aristoteles mit den kosmologischen Bewegungsmustern des Universums auseinanderzusetzen. – Der Reiter (Gott) bringt das Tier (die Welt) in Bewegung,

so daß dieses für ihn nur ein Werkzeug ist, das er nach seinem Belieben gebraucht, während er selbst von ihm verschieden ist und mit ihm nicht zusammenhängt, sondern außer ihm ist. [...] Und deshalb will ich sagen, daß die Lehrer zufolge dem Schriftworte den Thron der Herrlichkeit, weil er von den vier Chajot getragen wird, Merkhabha nannten, weil er einem Gespanne ähnlich ist, das aus vier einzelnen Tieren besteht.⁸

Es soll hier nicht auf das ganze Formengebilde eingegangen werden, welches Maimonides anhand der Vision Ezechiels in allen Einzelheiten analysiert. Ein Detail sei hier indes erwähnt, welches auf Ezechiels Wahrnehmung des spezifischen Laufs der Chajot zurückgeht, dass diese liefen und wiederkamen. Diese kreisförmige Bewegung lässt sich auf das Universum und die Natur beziehen, die sich in den Bewegungen auf den Willen Gottes ausrichten:

Dies bedeutet der Ausspruch über die Chaja: ‘Die Chajot gingen in der Richtung in welcher der רוח (ruach, Geist, Wille) sie zu gehen antrieb und wichen in ihrem Gehen von ihrem Wege nicht ab’ (ib. 12). רוח bedeutet hier aber nicht den wehenden Wind, sondern wie wir bei der Darlegung der homonymen Bedeutungen des Wortes ausführten, die Absicht.⁹

Das Zentrum des lebendigen Gottes חי חי bilden Geist und Wille. רוח als Wind-Element ließe sich eher auf die aristotelisch entpersonalisierte Denkbewegung beziehen. Die schöpferischen Geschichten sind indes personalisiert und beziehen sich gleichzeitig auf das verschlungene Verhältnis zwischen Denken und Wahrnehmung, um ein intuitives Denken im prophetischen Bewusstsein zu begründen, das an dieser Übergangsstelle zu Maimon als *metaphysische Erfahrung* bezeichnet werden soll: Die *maaseh merkaba* ist philosophische Mystik als metaphysische Erfahrung¹⁰, welche eine Verbindung zwischen Mensch und Gott (er)schafft. Diese Tendenz zur Verschmelzung und zur Trennungsunschärfe hat wesentlich mit der Dynamik der Schöpfung und der Auffassung dem Kreatürlichen gegenüber zu tun. Die entscheidende Qualität liegt in der homonymen „Absicht“ Gottes. Auf den Menschen bezogen präfiguriert dies ein ausgerichtetes – intentionales – Bewusstsein, wofür es im Hebräischen den Ausdruck כְּוָנָה (*kavanah*; Absicht) gibt, der auf die Intensität des auf Gott ausgerichteten Bewusstseins verweist, und auch zu einem der Schlüsselbegriffe der Kabbala wurde. Wenn wir dies auf die Einheit und Einzigkeit Gottes beziehen, gilt es, diese cursorischen Ausführungen in Anlehnung an das von Maimonides genannte Kompendium zu ergänzen:

All existence, aside from the Creator – from the first form down to a small mosquito in the depths of the earth – came into being from the influence of His truth. Since He knows Himself and recognizes His greatness, beauty and truth, He knows everything, and nothing is hidden from Him. The Holy One, blessed be He, recognizes His truth and knows it as it is. He does not know with a knowledge which is external to Him in the way that we know, for ourselves and our knowledge are not one. Rather, the Creator, may He be blessed, He, His knowledge, and His life are one from all sides and corners, in all manners of unity. Were He to live as life is [usually conceived], or know with a knowledge that is external from Him, there would be many gods, Him, His life, and His knowledge. The matter is not so. Rather, He is one from all sides and corners, in all manners of unity. Thus, you could say, “He is the Knower, He is the Subject of Knowledge, and He is the Knowledge itself. All is one.”¹¹

Es ist also doch nicht so „klar“ – wie Maimonides es an der vielleicht markantesten Stelle im 68. Kapitel seines *More Newuchim* geschrieben hat –, „daß, wenn das Denken, der Denkende und das Gedachte der Zahl nach Eines sind, dies nicht von Gott allein, sondern von jedem Vernunftwesen gilt.“¹²

In der *Mishneh Torah* betont Maimonides anders als an dieser Stelle die Differenz der Wissensmodalitäten zwischen Gott und Mensch. Eine Differenz jedoch, die im Horizont des schöpferischen Bewusstseins überbrückt werden kann, um eine Einheit zwischen Gott als Schöpfer, dem Menschen als Geschöpf und der Welt als Geschaffenes zu stiften. Salomon Maimon übersetzt und kommentiert dieses Schlüsselkapitel aus dem Hebräischen nun folgendermaßen:

Im acht und sechzigsten Abschnitte beweist Maimonides sehr scharfsinnig den von den Philosophen behaupteten Satz, daß Gott, als vorstellendes Subjekt, seine Vorstellung, und das vorgestellte Objekt, eines und eben dasselbe sind, auf folgende Weise: Ehe der Mensch eine Vorstellung von etwas bekommt, hat er bloß (in Beziehung auf dasselbe) ein Vorstellungsvermögen. Auch dieses Etwas, ehe ich es mir wirklich vorstelle, hat bloß die Fähigkeit ein Objekt der Vorstellung zu seyn. Bei dem wirklichen Vorstellen aber höret das Vorstellungsvermögen (in Beziehung auf dieses Objekt) auf, indem es in die Wirklichkeit dieser Vorstellung übergeht; und auch die Fähigkeit des Objekts, indem es wirklich vorgestellt wird. Die wirkliche Vorstellung ist zugleich das wirklich gewordene Vorstellungsvermögen, und die wirklich gewordene Fähigkeit des Objekts vorgestellt zu werden und also alle drei eins. Da nun in Gott kein Vermögen ist, sondern alles Vorstellbare (Mögliche) von ihm wirklich vorgestellt wird; so folgt hieraus daß Gott, als vorstellendes Subjekt, seine Vorstellung und das vorgestellte Objekt, (welches nur analogisch mit einem endlichen Vorstellungsvermögen gedacht wird) eines und eben dasselbe sind. Worauf dieses führt, kann der denkende Leser leicht einsehn. –¹³

Was bei dieser Verdichtung auffällt, ist Maimons Substitution der Begrifflichkeiten: Während Maimonides vom Denkvermögen, dem Denkenden und dem Gedachten spricht, und dadurch einen rational-intellektuellen Akzent setzt, ersetzt Maimon diese begriffliche Reihung mit Ausdrücken, die sich am Paradigma der Vorstellung orientieren. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Naht- und Übergangsstelle zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Bei Maimonides geht das Denkvermögen in die Wirklichkeit über, indem sich denkend die Form vom Stoff löst: Der gedachte Baum, als vom Stoff gelöste Form, ist die Wirklichkeit. Bei Maimon verschwimmen die Grenzen

zwischen „Vorstellung“ und „Wirklichkeit“, indem er die Begriffe so durcheinanderbringt, dass sie produktiv werden: Das wirkliche Vorstellen setzt dem Vorstellungsvermögen ein Ende und bewirkt, indem die Möglichkeit in die Wirklichkeit der Vorstellung übergeht, dass das Vorstellungsobjekt wirklich wird. Das Wirklichmachen wird wortwörtlich zur *Verifikation*, als produktive Dynamik einer vereinheitlichenden Verschmelzung der drei Denk-Glieder. Zwischen dem *More Nevuchim* und der *Mishne Thora* wurden wir Zeugen eines Spannungsbogens, bei dem an den Enden der dreigliedrige aristotelische Intellektualismus einer kognitionstheoretischen Wahrheit mit einer ebenfalls dreigliedrigen Wahrheit verwoben wurde, die Maimonides aber als schöpferische Wahrheit exponierte. Letztere Wahrheit verlangt vom Menschen einen denkenden und wahrnehmenden Zugang, was in der Synthese im prophetisch wahrnehmenden Bewusstsein gipfelt. Es scheint nun, als gäbe Maimon dieser Synthese einen methodologischen Boden, indem er den Stellenwert der Vorstellung verabsolutiert. Wohin das führt, ist natürlich alles andere als leicht einzusehen – und fordert vom denkenden Leser vor allem eines: Vorstellungsvermögen. Maimons Gedankenstrich lässt bewusst einen Spielraum offen und eröffnet einen Denkraum, in dem das Bewusstsein als radikal vorstellendes Bewusstsein sich selbst neu denkt, um Kants unterschiedliche Erkenntnisquellen zu überdenken: „Nach dem Kantischen System, daß nämlich Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Quellen unserer Erkenntnis sind, ist, wie ich gezeigt habe, diese Frage unauflöslich [...].“¹⁴ Diese Antinomie zwischen apriorischen Formen, die mit a posteriori gegebenen Dingen übereinstimmen sollten, versucht Maimon zu überwinden, indem er einen Referenzpunkt schafft. Durch den Analogieschluss rückt der Mensch durch die Vorstellung in ein Verhältnis zu Gott. Die Verschränkung begründet sich durch Handlung im Sinne von wirkenden Bewusstseinsakten. Maimon präzisiert die Vorstellung als Akt des Bewusstseins, um die Genese der kognitiven Schichtungen freizulegen:

Das Wort, *Vorstellung*, von dem primitiven Bewußtsein gebraucht, verleitet hier zu einem Irrtum; denn in der Tat ist dieses keine Vorstellung; d. h. ein bloßes Gegenwärtigmachen dessen, was nicht gegenwärtig ist, sondern vielmehr Darstellung, d. h. als existierend vorstellen, was vorher nicht war. Das Bewußtsein entsteht erst, wenn die Einbildungskraft *mehrere* einartige sinnliche Vorstellungen zusammen nimmt, sie nach ihren Formen (der Folge in Zeit und Raum) ordnet, und

daraus eine einzelne Anschauung bildet. [...] Endlich kommt der Verstand hinzu; dessen Geschäft es ist, verschiedene schon gegebene sinnliche Objekte (Anschauungen) durch reine Begriffe a priori auf einander zu beziehen, oder sie durch reine Verstandsbegriffe zu reellen Objekten des Verstandes zu machen, wie es in der Folge gezeigt werden soll. Diese reinen Verstandsbegriffe zu reellen Objekten des Verstandes zu machen, wie es in der Folge gezeigt werden soll. Diese reinen Verstandsbegriffe werden von ihrem Erfinder dem Aristoteles *Kategorien* genannt. Die Sinnlichkeit also liefert die Differentiale zu einem bestimmten Bewußtsein; die Einbildungskraft bringt aus diesen ein endliches (bestimmtes) Objekt der Anschauung heraus; der Verstand bringt aus dem Verhältnisse dieser verschiedenen Differentiale, welche seine Objekte sind, das Verhältnis der aus ihnen entspringenden sinnlichen Objekte heraus. [...] Der Verstand kann kein Objekt (außer den Formen der Urteile, die keine Objekte sind) anders als fließend denken. [...], folglich kann er kein Objekt als schon entstanden, sondern bloß als entstehend d. h. fließend denken. Die besondere Regel des Entstehens eines Objekts, oder die Art seines Differentials macht es zu einem besondern Objekt; und die Verhältnisse verschiedner Objekte entspringen aus den Verhältnissen ihrer Entstehungsregeln, oder ihrer Differentialen.¹⁵

Die Annäherung an einen vereinigenden Punkt ereignet sich im erwähnten Horizont des schöpferischen Bewusstseins. Der Begriff „Vorstellung“ wird insofern in einem paradigmatisch schöpferischen Sinne gebraucht, als er dezidiert von der bloßen Funktion der Vergegenwärtigung abgegrenzt wird. Die Vorstellung bringt etwas grundlegend zur Existenz, sozusagen als verkleinerte *Schöpfung aus dem Nichts*. Dieser Prozess hintergeht wortwörtlich Kants transzendentales Bewusstsein, welches durch seine Formen von Raum und Zeit das Mannigfaltige ordnet. Maimon anerkennt zwar dieses Ordnungsprinzip, geht aber von einer tiefer liegenden Einbildungskraft¹⁶ aus, welche das Bewusstsein selbst nicht nur begründet, sondern überhaupt entstehen lässt. Im Kontext der an dieser Stelle kommentierenden Fußnote wird diese als transzendente Einbildungskraft akzentuiert. Diese schafft das transzendental formende Bewusstsein, welches seinerseits das Objekt zur Anschauung bringt und begrifflich verknüpft. Die transzendente Einbildungskraft ist das Göttliche (das Divinatorische), das in der verknüpfenden Begegnung mit der Welt sich ausdifferenziert, beziehungsweise jene Differenzen schafft, die je nach Beschaffenheit des zur Darstellung gebrachten Objekts, näher oder ferner zu dieser transzendenten Einbildungskraft liegen. Um den bedeutsamen Abstand zu signalisieren, führt Maimon den mathematischen Begriff des Differentials ein, welcher auf die Hervorbringung der Anschauung und

des Verstandes in Hinblick auf ein Objekt verweist. Die Bedeutung des erkenntnistheoretischen Differentials in Hinblick auf Gott zu erfassen, ist schwierig, wenn nicht gar unmöglich, denn die Verweisstruktur betrifft das Innerste des Bewusstseins, als schöpferische Dynamik eines fließenden Denkens, welches die gegenständliche und ungegenständliche Welt konstituiert und mit Maimonides' lebendigem Gottes ה' ה' assoziiert werden kann. Die Art der entsprechenden Ausdifferenzierung entspringt – wie in Maimons obigem Zitat deutlich wird – „aus den Verhältnissen ihrer Entstehungsregeln“. ¹⁷

Mit Maimon Identität als Differenz ¹⁸ zu denken, bedeutet also nichts anderes, als sich einem Grenzwert anzunähern, den wir im Zusammenhang mit dem Koalitionssystem als den Vereinigungspunkt eines transzendenten Gottes auffassen, der in der Immanenz Spuren hinterlässt. Diese Spuren als Differentiale verstanden, vereinigen eine Erkenntnisreihe, wobei die Dichotomie zwischen materieller und immaterieller Erkenntnis zusammenbricht. ¹⁹ So wie Gott und Welt miteinander koalieren und einen entsprechenden Zusammenhang der Differenz ausbilden, so lässt sich dieses gedankliche Grundmuster systematisch mit unterschiedlichen Systemen in einen erweiterten erkenntnistheoretischen Zusammenhang bringen. Sprich: Dem Koalitionssystem ist eine Elastizität eingeschrieben, welche die Differenz zwischen empiristischer Erfahrung und rationalistischem Denken nicht auflöst, aber auf den vereinigenden Horizont eines sich dynamisch ausdifferenzierenden Geistes verweist. Der Idealist verlegt die Strukturierung der Erkenntnis in das Subjekt, während sie beim Realisten in die Objekte gelegt wird. Maimon reiht sich grundsätzlich beim ersten Ansatz ein. Er wendet jedoch ein, dass die transzendentalen Idealisten von der Empfindung, die zur Materie gehört, abstrahieren. Insofern stimmt er mit der zweiten Position überein, dass die Materie und die damit verbundenen Empfindungen einen objektiven Grund außerhalb des Subjekts haben. Hier folgt indes der Einwand, dass bei dieser Position die Objekte an sich bereits bestimmt sind. Zu einer oberen Mitte hin orientiert, versteht Maimon „unter Materie kein Objekt sondern bloß die Ideen, worin zuletzt die Wahrnehmung aufgelöst werden muß.“ ²⁰ Bei diesem fließenden Auflösungsprozess sind die Objekte unbestimmt, differenzieren sich jedoch als fließende Bewegung aus, die hier in Anlehnung an Newton als *Fluxion* ²¹ bezeichnet werden kann. So können die unbestimmten Objekte „nur durch und in ihrer Wahrnehmung

bestimmt (wie etwa die Differentiale durch ihre Integrale) gedacht werden können.“²² Die Wahrnehmung wird in den sich ausdifferenzierenden Denkprozess integriert²³, wodurch Maimon das Bewusstsein nicht mehr funktionalistisch, sondern bereits prozesshaft und fließend denkt und somit die Idee eines Bewusstseinsstroms vorwegnimmt. In diesem Lichte besehen kommt Maimons ausführlichem Kommentar zu Maimonides‘ Schlüsselstelle 1:68 aus dem *More Nevuchim* eine ausserordentliche Bedeutung zu. Aus methodologischer Perspektive impliziert die Koalition zwischen Maimon und Maimonides den Akt des hermeneutischen Auslesens, um sich als aufgeklärter Eklektiker selbst zu behaupten. Gedanklich ist das Moment der Überschreitung virulent, wodurch eine kreativ-ästhetische Dynamik nicht nur das aufgeklärte Selbstdenken bereichert, sondern auch das Konzept von Bewusstsein dynamisierend erweitert. Das Koalitionssystem wird dabei nicht explizit erwähnt, aber es scheint auf. Der Charakter dieser Emergenz entspricht strukturell der oben knapp erläuterten Methode der Fiktion, durch welche Wahrheit imaginiert wird und die im Folgenden in ihrer Länge zitiert werden soll:

Wir haben hier, (wenn mir der Ausdruck erlaubt ist) eine *Dreieinigkeit*, *Gott*, die *Welt* und die menschliche *Seele*, nämlich verstehen wir unter Welt bloß die intellektuelle Welt, d. h. den Inbegriff aller möglichen Objekte, die durch alle mögliche, von einem Verstande gedachten Verhältnisse hervorgebracht werden können, und unter *Seele*, ein Verstand, (Denkungsvermögen) das sich darauf bezieht, so daß alle diese mögliche Verhältnisse von ihm gedacht werden können, unter *Gott* aber einen Verstand, der alle diese Verhältnisse wirklich denkt, (denn sonst weiß ich nicht, was ich unter Ens realissimum denken soll), so sind diese drei ein und eben dasselbe Ding. – Versteht man aber unter Welt bloß die Sinnenwelt, als etwas, das von unserm Anschauungsvermögen, seinen Gesetzen nach angeschauet, und nach den Gesetzen des Denkens gedacht werden (obschon durch eine Progression in infinitum) kann; unter Seele hingegen dieses Vermögen in so fern es durch das wirkliche Anschauen bestimmt wird; unter Gott aber, einen unendlichen Verstand, der sich auf alles mögliche, durchs Denken wirklich bezieht, so sind es freilich drei verschiedene Dinge. Da aber diese Vorstellungsart nicht von unserm absoluten Erkenntnisvermögen, sondern bloß von seiner Einschränkung herrührt, so ist diese es nicht, sondern die erste Vorstellungsart die wahre. Hier ist also der Punkt, worin Materialisten, Idealisten, Leibnizianer, Spinozisten, ja sogar Theisten und Atheisten, (wenn diese Herren sich nur selbst verstünden, und nicht aus Bosheit gegen einander den Pöbel aufwiegelten) sich vereinigen könnten. Freilich ist es bloß ein Focus imaginarius. – ! Wie weit ich hierin mit Hr. Kant einig bin, oder nicht, überlasse ich zu beurteilen Hr. Kant selbst, und jedem denkenden Leser.²⁴

Mit der genannten Dreieinigkeit zwischen Gott, Mensch und Welt konvergiert Maimons Gedanke mit jenem von Maimonides, umso mehr, als die *Mischne Thora* als Kommentar zu *More Nevuchim* integriert wird. Der Vereinigungspunkt des angestrebten Koalitionssystems findet sein Modell im von Maimon erwähnten „Focus imaginarius“. Mit dem Brennpunkt des Imaginären als transzendente Einbildungskraft werden wir ganz im Habitus des aufgeklärten Eklektikers allein gelassen und Maimon überlässt es seinen vernunftbegabten Lesenden, zu entscheiden, wie wir das Verhältnis Kant gegenüber beurteilen. Auffallend ist indes, dass Maimon bei der mathematischen Denkmethode des Differentials auf die Vorstellungskraft Bezug nimmt, um das Charakteristische der *Tangente* einzusehen – „als wäre in dem Biegungspunkte eine Dreieinigkeit“²⁵. In methodologischer Hinsicht erweitert und subjektiviert Maimon die bei Maimonides angelegte Verbindung zwischen שפעה (*schefa*), Intellekt und Einbildungskraft, indem er koexemplifizierend nun die Mathematik als *dugma* einsetzt, um mittels der Fiktion²⁶ (als Vorstellungskraft) zu veranschaulichen, wie Wahrheit im Strom des Bewusstseins erfunden wird. Diese Erfindung als Verifikation ist schöpferische Wahrheit²⁷ und macht so den „Focus imaginarius“ zum Brennpunkt der Schöpfung und des schöpferischen Denkens, als würden sich in dem Biegungspunkt Maimonides, Maimon und Kant *berühren* (lateinisch: *tangere*). Dieser imaginierte Treff-Punkt ist selbst fließend, biegsam und zeichnet sich mithin durch eine strukturelle Ambiguität des lebendigen Kommentars aus, durch welchen die Aneignung als Verschmelzung geschieht. Exemplarisch für die Lebendigkeit des Kommentars steht dieser nachbessernd im Anhang zum kommentierenden *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, den Maimon mit *Anmerkungen und Erläuterungen über einige kurz abgefasste Stellen in dieser Schrift* versieht und unter der *Schluß-Anmerkung* sozusagen den transzendentalen Meilenstein der Wahrheit der kommentierenden Probe aussetzt:

Nach Wolffs System also gehet die Vernunft auf Eroberungen aus, ehe sie sowohl ihre Kräfte, als ihre rechtmäßigen Ansprüche untersucht hat. Nach Kants System wird die Vernunft zu ihrer Selbsterkenntnis zurück geführt, und nachdem sie sowohl ihre Kräfte, als ihre Ansprüche genau untersucht hat, findet sie, daß diese bloß zur Sicherung ihres Besitzes, nicht aber zu auswärtigen Eroberungen hinreichend sind. Nach meinem System (oder Nichtsystem) hingegen denkt die Vernunft zwar auf keine auswärtigen

Eroberungen, sondern bloß auf Sicherung ihres rechtmäßigen Besitzes; aber sie findet zugleich, daß dieser unbegrenzt ist, sie kann daher denselben nie auf einmal genießen, sondern bloß nach und nach bis ins Unendliche: das sind aber bloß rechtmäßige Erwerbungen, keinesweges aber gewaltsame Eroberungen. Sie findet, daß sie und ihre Wirkungsart nur unter Voraussetzung einer unendlichen Vernunft möglich ist. [...] Die Idee der völligen Erreichung derselben ist die Idee ihrer Vereinigung. [...] Unsere Talmudisten (die gewiß zuweilen Gedanken geäußert haben, die eines Plato würdig sind) sagen: »Die Schüler der Weisheit finden keine Ruhe, weder in diesem noch in dem künftigen Leben;« worauf sie nach ihrer Weise die Worte des Psalmisten (84,8.) beziehen: *sie wallen von Kraft zur Kraft, erscheinen vor der Allmacht in Zion.*²⁸

Die Ambiguität ist hier mehr als ein ironisches Spiel mit dem System, wie es in der Einleitung exponiert wurde. Denn es geht Maimon um eine schrittweise – um nicht zuzagen: systematische – Aneignung der Wahrheit, nur steht diese Aneignung im Horizont einer unendlichen Bewegung, was an sich systemsprengend ist. Dieses dynamische (Nicht)System erinnert an die Schlegelsche Theorienbildung der romantischen Ästhetik: Anstelle der progressiven Universalpoesie scheint so etwas wie eine progressive Universalphilosophie zu treten. Die progressive Idee dazu ist indes nicht bloß *regulativ*, um ein System zu ordnen, sondern *konstruktiv*, um an einem System schöpferisch tätig zu sein, dem eine gewisse Unordnung inhärent ist. Neben dem dabei wirkenden lebendigen Kommentar der Umordnung als hermeneutische Methode soll nun mit Maimon eine kabbalistisch geprägte Hermeneutik genauer beleuchtet werden, um die im obigen Zitat erwähnte „Idee ihrer Vereinigung“ zu vertiefen, indem sich der Kommentar um einen zusätzlichen Dreh potenziert. – Und vielleicht ist Salomon Maimon doch auch selbst ein Schüler der Weisen und wallt unruhig im Geiste der Psalmisten von „Kraft zur Kraft“, um den Vereinigungspunkt einer philosophischen Mystik im Zeichen der Kabbala zu finden?

5.2 Kabbalistische Hermeneutik als Kommentar zweiten Grades

Richtiges Lesen ist Bürsten gegen den Strich.
Doris Lessing

Die bis anhin erlesenen Wahrheiten richteten das Augenmerk auf Proben jüdischer Philosophie, die sich aus der Tradition des Kommentars

speisen. Es wurde deutlich, dass Maimon diese Methode anwendet, um sich auf schöpferische Art und Weise Philosophie anzueignen. Was nun die Konvergenz mit Maimonides in Hinblick auf die Kabbala betrifft, so gibt es eine Gemeinsamkeit: So wie Maimonides im 12. Jahrhundert in seinem Umfeld die mystischen Elemente der Hechalot-Tradition bekämpfte, so grenzt sich der Aufklärer Maimon in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts dezidiert von jeglichen Formen des Aberglaubens ab. Das betrifft teilweise auch kabbalistische Praktiken. Maimonides wurde hier insofern gegen den Strich gelesen, als die Interpretation nicht im Fahrwasser des rationalistischen Allgemeinplatzes treiben wollte. Wenn wir uns nun Maimons Verhältnis gegenüber der Kabbala annähern, so geschieht das einerseits behutsam, andererseits werden sich die Proben jüdischer Philosophie insofern erweitern, als wir als Teil des eklektischen Verständnisses Doris Lessings Leitspruchs beherzigen wollen und uns auch die Freiheit nehmen, so zu lesen, dass die Texte gegen den Strich gebürstet werden. Den Ausgangspunkt bildet Maimons sachliches Anliegen, der deutschen Leserschaft überhaupt einen Zugang zur Kabbala zu ermöglichen. Zugleich kennzeichnet er seine Begegnung mit der kabbalistischen Geisteswelt als prägende Station seines autobiografischen Bildungswegs, was er mit anschaulichen Anekdoten eindrücklich zu würzen weiß. So betitelt Maimon das vierzehnte Kapitel seiner *Lebensgeschichte* mit der Überschrift *Ich studiere die Kabbala und werde endlich gar ein Arzt* und eröffnet das Kapitel wie folgt:

Kabbala – um von dieser göttlichen Wissenschaft etwas ausführlicher zu reden – im weitern Sinn heißt Überlieferung und begreift nicht nur die geheimen Wissenschaften die nicht öffentlich gelehrt werden dürfen, sondern auch die Methode aus den in der heiligen Schrift vorkommenden Gesetzen neue Gesetze herzuleiten, wie auch einige Fundamentalgesetze, die dem Moses auf dem Berg Sinai mündlich überliefert worden seyn sollen. Im engern Sinn aber heißt Kabbala bloß die Überlieferung geheimer Wissenschaften. Diese wird in theoretische und praktische Kabbala eingeteilt. Jene begreift in sich die Lehre von Gott, seinen Eigenschaften, die durch seine mannigfaltigen Nahmen ausgedrückt werden, die Entstehung der Welt durch eine stufenweise Einschränkung seiner unendlichen Vollkommenheit, und das Verhältnis aller Dinge zu seinem höchsten Wesen. Diese ist die Lehre, durch die mannigfaltigen Nahmen Gottes die besondere Wirkungsarten und Beziehungen auf die Gegenstände der Natur vorstellen, nach Belieben auf sie zu wirken. Diese heiligen Nahmen werden, nicht als bloß willkürliche, sondern als natürliche Zeichen betrachtet, so daß alles was mit diesen Zeichen vorgenommen wird, auf die Gegenstände selbst, die sie vorstellen,

Einfluss haben muß. Ursprünglich war die Kabbala vermuthlich nichts anders als Psychologie, Physik, Moral, Politik u. dgl. durch Symbole und Hieroglyphen in Fabeln und Allegorien vorgestellt, deren geheimen Sinn man nur denen entdeckte die dazu tüchtig waren. Nach und nach ging, vielleicht durch manche Revolutionen, dieser geheime Sinn verloren, die Zeichen wurden statt der bezeichneten Sache selbst genommen. Da man aber leicht merkte, daß diese Zeichen doch etwas bedeuten müßten, so überließ man es der Einbildungskraft diesen geheimen Sinn, der längst verloren gegangen war, aufs neue zu erdichten. Die entferntesten Analogien zwischen Zeichen und Sachen wurden ergriffen, bis endlich die Kabbala in eine Kunst mit Vernunft zu rasen oder in eine auf Grillen beruhende systematische Wissenschaft ausartete. [...] Das Hauptwerk um daraus die Kabbala zu studiren, ist der Sohar [...]. Es gibt zwei Hauptsysteme der Kabbala, nemlich das System des Rabbi Moses Kordawera, und das System des Rabbi Jsaak Loria. Jener ist mehr reel, d. h. er nähert sich mehr der Vernunft als dieser. Dieser hingegen ist mehr formell d. h. vollständiger in dem Bau seines Systems, als jener. Die neuern Kabbalisten ziehn diesen jenem vor, weil sie nur das für ächte Kabbala halten, worin kein vernünftiger Sinn ist. [...] Natürlich fand ich mehr Geschmack an der Kabbala des Rabbi Moses, als an der des Rabbi Jsaak, durfte aber meine Meinung hierüber nicht äussern.²⁹

Maimon betreibt Aufklärung über die Kabbala, indem er eine engere und eine weitere Definition exponiert. In Anlehnung an eine etymologische Perspektive fällt auf, dass *Kabbala* im weiteren Sinne nicht zu vorschnell mit Mystik identifiziert werden sollte, sondern grundsätzlich *Überlieferung* bedeutet. Das Verb לַקַּבֵּל (*lekabel*; empfangen) steht mit der Weitergabe von Tradition in Verbindung, wobei die erneuernde Kraft der Tradition mit Empfänglichkeit korreliert. Der Schwachpunkt liegt für Maimon in der Art und Weise dieser Empfänglichkeit, welche im engeren Sinne auf eine esoterische Praxis abzielt, die sich durch eine Art magisches Band zwischen Zeichen und Bezeichnetem charakterisieren lässt und mithin zu einer überspannten Einbildungskraft ohne vernünftiges Fundament führt. Es liegt auf der Hand, dass sich Maimon – ähnlich wie Maimonides – von solchen irrationalen und schwärmerischen Praktiken dezidiert distanziert. Gleichzeitig steht Maimon selbst in der Kette dieser Tradition, und verortet sich nun klärend zwischen den kabbalistischen Hauptsystemen: Aus einem erneut rationalen Gesichtspunkt steht er dem System von Cordovero näher als jenem von Luria, der als Schüler von Cordovero am Ende des 16. Jahrhunderts die Emanations-Lehre der *sephirot* um die Vorstellung von der Selbstkontraktion Gottes,

dem sogenannten *zimzum* als Schöpfungsakt Gottes, entscheidend erweiterte³⁰. Dies umschrieb Maimon als „die Entstehung der Welt durch eine stufenweise Einschränkung seiner unendlichen Vollkommenheit“³¹.

Die getätigten Ausführungen zur Lehre der Kabbala ironisiert Maimon in der Fortsetzung als „Abschweifung“³² und möchte wieder zu seinem eigentlichen Gegenstand, seiner *Lebensgeschichte*, zurückkehren. Diese unsystematische Abschweifung ist indes zentraler Teil seines Lebenswegs und lässt sich insofern als Teil seiner methodischen Empfänglichkeit auffassen, als sich zwischen anekdotischem Erzählen und der philosophischen Reflexion das verschlungene Verhältnis zwischen *halacha* (Lehre der Gesetze) und *aggada* (Geschichte) spiegelt. Diese Verweisstruktur transformiert Maimon gleichzeitig zu einem Kompositionsprinzip seines Schreibens, indem er – insbesondere in der *Lebensgeschichte* – Philosophie und Literatur durcheinandermischt und diese Bereiche so koalitiert, dass eine neue Erdichtung entsteht. Anekdotisch berichtet Maimon von einem Unterrabbiner, der ihn in seinem Haus mit kabbalistischer Literatur versorgt, welche er im eklektischen Geiste der Weisen liest: „Ich machte es damit wie die Talmudisten von dem Rabbi Meier, der einen Ketzer zum Lehrer hatte: Er fand einen Granatapfel aß die Frucht, und warf die Schale weg.“³³ Das permanente Lernen im Haus des Unterrabbiners nährt zwar Maimons Geist, kollidiert aber mit den lebenspraktischen Interessen, was Maimon ironisch-witzig wiederzugeben weiß:

Er hatte seit kurzer Zeit eine sehr hübsche junge Frau geheirathet, und da sein elendes Häuschen aus einem einzigen Zimmer bestand, welches zugleich Wohn- Studier- und Schlafstube war, und wo ich ganze Nächte durch wachte, so kam meine Uebersinnlichkeit mit des Predigers Sinnlichkeit nicht selten in Kollision.³⁴

Es folgt eine weitere Anekdote, die auf die fehlgeschlagene Anwendung der praktischen Kabbala zurückgeht: Mittels kabbalistischer Gebetsformeln versucht Maimon sich unsichtbar zu machen, sucht ein Bethaus auf und verpasst einem Kameraden eine Ohrfeige, worauf er selber eine einstecken muss. Im fließenden Übergang kommt Maimon auf seine persönliche Auseinandersetzung mit der kabbalistischen Lehre zurück, wobei ein Aspekt besonders beachtet werden muss, der für die eklektische Methode relevant ist. So

stellt Maimon innerhalb der kabbalistischen Tradition eine methodische Besonderheit des Kommentierens heraus, nämlich „aus den in der heiligen Schrift vorkommenden Gesetzen neue Gesetze herzuleiten“³⁵. Dieses hermeneutische Verfahren wird traditionell auch als *חידושים* bezeichnet (*chiduschim*; interpretative Innovation rabbinischer Literatur) und steht etymologisch mit dem hebräischen *חדש* (*chadasch*; neu) in Verbindung und schafft eine novellistische Pointierung in Hinblick auf das Neue, die Originalität und letztendlich auf das schöpferische Denken, welches in diesem Kontext mit Maimons Begriff der Erdichtung koinzidiert, um die Methode der Fiktion nicht mehr mathematisch, sondern im Bezugsrahmen jüdischer Hermeneutik zu deuten. Etwas überspitzt formuliert, wird mithin die philosophische Wahrheit der griechischen Tradition mit der jüdischen Methode der Fiktion überschritten³⁶, um die Metaphysik zu transformieren. Dabei wendet sich Maimon nun der fundamentalsten Fiktion zu: der Erschaffung der Welt – und bezieht sich just auf Isaak Lurias Lehre vom *zimzum*, welcher er in der vorausgegangenen Stelle noch kritisch gegenüberstand. Der entscheidende Dreh besteht indes darin, dass Maimon mit der Kabbala eklektisch verfährt, indem er nun diesen Granatapfel pflückt und sich auf die Frucht konzentriert³⁷, indem er im Kern dieses schöpferische Konzept aufklärend nachbessert – und erneuert. Es handelt sich nicht mehr um Aufklärung von außen über die Kabbala, sondern nun nimmt Maimon eine kritische und zugleich sachliche³⁸ Perspektive aus dem Inneren des kabbalistischen Systems ein, indem er die Lehren von Luria und Cordovero miteinander in einen differenzierten Zusammenhang bringt, um das Verhältnis von Gott und Welt in das Verhältnis der Philosophie zur Kabbala umzudeuten. Innerhalb dieses Netzwerks spannt Maimon den Faden dialektisch weiter aus, indem er die erlesenen kabbalistischen Schriften zu seiner Wahrheit spinnt. Philosophie verdichtet sich dabei zu einer grenzüberschreitenden kabbalistischen Hermeneutik des Kommentars, was folgende Stellen-Lese in aller exemplarischen Ausführlichkeit belegt:

Nehmlich: ehe die Welt erschaffen worden hatte das göttliche Wesen allein den ganzen unendlichen Raum ausgefüllt. Nun wollte aber Gott eine Welt erschaffen, damit er seine Eigenschaften die sich auf andere Wesen außer ihn beziehen, offenbaren könnte; er

schränkte zu diesem Endzwecke sich selbst in den Mittelpunkt seiner Vollkommenheit ein und ließ hernach in den dadurch leergebliebenen Raum zehn konzentrische Lichtkreise fahren, daraus hernach mannigfaltige Figuren (Parzoffim) und Gradationen bis zur gegenwärtigen sinnlichen Welt entstanden. Ich konnte mir auf keinerley Art vorstellen, daß dieses alles im gemeinen Sinne der Worte wahr seyn sollte, so wie bey-nahe alle Kabbalisten es sich vorstellen. Eben so wenig konnte ich mir vorstellen, daß, ehe die Welt erschaffen worden, eine Zeit verfloßen sey, indem ich aus meinem Mora Newochim wußte, daß die Zeit bloß eine Modifikation der Welt sey, und folglich ohne diese nicht gedacht werden könne. Ich konnte mir nicht vorstellen, daß Gott einen, obgleich unendlichen Raum erfülle; ferner, daß er als ein unendlich vollkommenes Wesen, seine eigene Vollkommenheit auf eine zirkelförmige Art in seinem Mittelpunkte einschränken sollte. Sondern ich suchte mir dieses alles auf folgende Art zu erklären: Gott ist nicht der Zeit nach, sondern seinem nothwendigen Wesen nach, als Bedingung der Welt, eher als dieselbe. Alle Dinge außer Gott mußten, sowohl ihrem Wesen, als ihrer Existenz nach, von ihm als ihrer Ursache abhängen. Die Erschaffung der Welt konnte also nicht als eine Hervorbringung aus nichts, auch nicht als eine Bildung eines, von ihm Unabhängigen, sondern nur als eine Hervorbringung aus sich selbst gedacht werden. Und da die Wesen von verschiedenen Graden der Vollkommenheit sind, so müssen wir zur Erklärung ihrer Entstehungsart verschiedene Grade der Einschränkung des göttlichen Wesens annehmen. Da nun diese Einschränkung grade vom unendlichen Wesen bis zu der Materie gedacht werden muß, so stellen wir uns den Anfang dieser Einschränkung figürlich als einen Mittelpunkt (den niedrigsten Punkt) des Unendlichen vor. In der That ist die Kabbala nichts anders als erweiterter Spinozismus, worin nicht nur die Entstehung der Welt aus der Einschränkung des göttlichen Wesens überhaupt erklärt, sondern auch die Entstehung einer jeden Art von Wesen und ihr Verhältnis zu allen übrigen aus einer besondern Eigenschaft Gottes hergeleitet wird. Gott als das letzte Subjekt und letzte Ursache aller Wesen heißt Ensoph (das Unendliche, wovon, an sich betrachtet, nichts prädicirt werden kann.) In Beziehung auf die unendlichen Wesen aber werden ihm positive Eigenschaften beygelegt, diese werden von den Kabbalisten auf zehne reducirt, welche die zehn Sephirot genannt werden. In dem Buche Pardes von Rabbi Moses Kordawera wird die Frage untersucht ob die Sephirot für die Gottheit selbst zu halten sind oder nicht? [...] Unter den zehn Kreisen dachte ich mir die zehn Prädikamente des Aristoteles, die ich aus gedachtem More Nevochim kennen gelernt hatte, die allgemeinsten Prädikate der Dinge, ohne welche nichts gedacht werden kann u. s. w. Die Kathegorien, im strengsten kritischen Sinne, sind die logischen Formen, die sich nicht auf ein bloß logisches, sondern auf ein reelles Objekt überhaupt beziehn, und ohne welche dieß nicht gedacht werden kann. Sie sind also im Subjekt selbst gegründet, werden aber bloß durch ihre Beziehung auf ein reelles Objekt ein Gegenstand des Bewusstseyns [sic!]. Sie stellen daher die Sephiroth vor, die zwar dem Ensoph an sich zukommen, deren Realität aber bloß durch ihre besondere Beziehung und Wirkung auf Gegenstände der Natur offenbaret wird, und deren Anzahl in verschiedenen Rücksichten verschiedentlich bestimmt werden kann. Ich zog mir aber durch diese Erklärungsart manche Ungelegenheit zu.³⁹

Gedanklich leistet Maimon mit dieser Reflexion einen Beitrag zur Konstituierung einer philosophischen Mystik, indem er selbst mit seiner Erklärungsart die Kabbala gegen jenen traditionellen Strich kommentiert, der das Göttliche mit dem Suprarationalen identifiziert. Maimons rationale Annäherung enthält das Verdachtsmoment, dass er seinen Untersuchungsgegenstand entheiligt, was der Häresie gleichkommt. In der rabbinischen Tradition wird in der *Mischna* das Problem diskutiert, wem in der kommenden Welt kein Platz zukommt, worunter auch jener fällt, der sich mit Philosophie⁴⁰ beschäftigt. Das dafür verwendete (Schimpf)Wort lautet *apikores*, das in *Epikur* typologisch eine Referenz zu haben scheint. Durch Maimons Kommentar bildet Aristoteles den weltlichen Bezugspunkt, um die Lehre der *sephirot* mit den aristotelischen Kategorien abzugleichen. Diese Überschreitung bezweckt eine Verbindung der griechisch gesättigten Glieder der Logik und Ontologie mit dem jüdisch geprägten Glied der Schöpfung.

Diese Neuordnung der Glieder vollzieht Maimon indes nicht als Häretiker, sondern als Eklektiker, der – wie er in der Schluss-Anmerkung seines Versuchs über die Transzendentalphilosophie schreibt – „[u]nsere Talmudisten“ gewiss respektiert, sich selber aber gleichzeitig als „Schüler der Weisheit“⁴¹ setzt, der rastlos nach der Wahrheit strebt und in Anlehnung an die Psalmisten eine Denkbewegung vollzieht, durch welche die Kabbala philosophisch interpretiert wird. Maimon bedient sich dabei kabbalistischer Elemente, die er aber in einem dekonstruktiven Sinne⁴² neu zusammensetzt und tatsächlich eine interpretative Innovation erschafft, die aber die rabbinische Norm beziehungsweise Autorität überschreitet und gleichzeitig unterwandert. So korrigiert er beispielsweise die Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts dahingehend, dass die Schöpfung als Hervorbringung aus sich selbst verstanden werden muss. Der läuternde Gedanke zielt auf eine Erklärung des Schöpfungsprinzips⁴³ ab, das als solches anerkannt und als (transzendente) Bedingung von Welt überhaupt gesetzt wird. Diese mutige Setzung bezeichnet Maimon als „erweiterte[n] Spinozismus“⁴⁴, bei dem indes Gott und Welt eben nicht absolut koinzidieren⁴⁵, sondern in einem erweiterten Sinne als „panentheistisches“ Verhältnis (siehe Kapitel 4, Anmerkung 23) gedacht werden müssen. Letztlich beziehen sich aber Maimons Erklärungen in einem erstaunlich engen Sinne auf jenes *zimzum*, durch welches

die Welt durch die Einschränkung Gottes entsteht. Dabei akzeptiert Maimon sogar die bildliche Vorstellung des Anfangs der Einschränkung „figürlich als einen Mittelpunkt“⁴⁶, was in einem signifikanten Sinne sein Koalitionssystem präfiguriert: Unterschiedliche Erkenntnisgrade werden in Bezug auf einen (imaginären) Nullpunkt im Sinne des transzendenten Vorstellungsvermögens zwischen Materie (Erfahrung) und Geist (reines Denken) ausdifferenziert. Und: Durch die Selbstbegründung im Subjekt gilt es, die Differenzen aus einem fließenden Bewusstsein heraus zu verstehen, was nun bedeutet, dass Maimon in Anlehnung an Psalm 84:4 von der Kraft der Mathematik zur Kraft der Kabbala waltt⁴⁷, um vor Gott im Medium einer philosophischen Mystik zu erscheinen. Diese Überschreitungen gingen mit einer Hybridisierung des Kommentars zu Maimonides' Schlüsselstelle 1:68 einher, wobei ein grenzüberschreitender Spinozismus⁴⁸ mit kabbalistischen Einflüssen konvergierte. Als Folie und zentrale Referenz auch zu Maimonides kann das Spannungsverhältnis zwischen einem transzendenten (*en sof*) und einem immanenten Gott (*sephirot*) betrachtet werden, wobei das emanationstheoretische Konzept der *schefa* mit der *sephirot*-Lehre und der Schöpfungs idee als Selbstkontraktion eine Ausdifferenzierung erfahren hat. Um Maimons eklektisch funktionierendes Einschreibe- und Denkverfahren in Bezug auf die Akzentuierung des immanenten Gottes genauer zu beleuchten, gilt es nun Maimonides' Folgekapitel 69 aus dem *More Nevuchim* aufzugreifen, in welchem er sich mit der Vier-Ursachen-Lehre von Aristoteles auseinandersetzt. Dies mit dem Ziel, die Annahmen der islamisch geprägten Kalam-Theologie der *Mutakallimun* zu widerlegen. Das entsprechende Streitgespräch dreht sich um die Schwierigkeit, Gott im begrifflichen Spannungsfeld zwischen logischem Grund und ontologischer Ursache zu verorten:

Die Philosophen nennen, wie du weißt, Gott die erste Ursache und den ersten Grund. Nur die unter dem Namen „Dialektiker“ [Mutakallimun, Anm. R.B.] Bekannten scheuen sich vor diesem Namen sehr und nennen ihn den Bewirkenden, indem sie meinen, daß zwischen den Ausdrücke „Grund“ und „Ursache“ einerseits und dem Ausdrücke „Bewirker“ andererseits ein wesentlicher Unterschied bestehe. Sie sagen nämlich: Wenn man Gott die Ursache nannte, so würde daraus notwendig das Vorhandensein des Verursachten folgen, und dies müßte zur Annahme des Nichterschaffenseins der Welt, sowie der Folgerung führen, daß das Dasein der Welt eine notwendige Folge des Daseins Gottes ist. Nennt man ihn aber Bewirker, so folgt

hieraus nicht notwendig, daß das von ihm Bewirkte mit ihm zusammen dasein müsse; denn es ist ja möglich, daß der Bewirker früher da ist als das von ihm Bewirkte; ja sie können sich den Begriff, ein Ding habe das andere bewirkt, nur in der Weise vorstellen, daß das Bewirkende vor dem von ihm Bewirkten vorhanden war. Dies aber ist die Rede von Menschen, die zwischen dem, was nur dem Vermögen nach, und dem, was in Wirklichkeit ist, nicht unterscheiden können. [...] Was aber die Philosophen dazu bestimmt hat, ihn Ursache oder Grund zu nennen, nicht aber Bewirker, ist nicht ihre bekannte Meinung, daß die Welt unerschaffen sei, sondern andere Gründe, die ich dir in Kürze anführen will. In der Physik wird bereits auseinandergesetzt, daß es vier Ursachen gibt für alles, was eine Ursache hat, nämlich der Stoff, die Form, die bewirkende Ursache und der Zweck. Unter diesen sind manche nähere, manche entferntere, aber jede dieser vier wird Grund oder Ursache genannt. Und eine der Ansichten der Philosophen der ich hierin in keiner Weise widerspreche, ist auch die, daß Gott zugleich die bewirkende Ursache, die Form und der Zweck ist. Und deshalb sagen sie, Gott ist die Ursache und der Grund, weil sie damit diese drei Ursachen zusammenfassen, nämlich daß er die bewirkende Ursache der Welt, ihre formelle und ihre Zweckursache ist. [...] Du darfst aber, wenn wir sagen, Gott ist die letzte Form des ganzen Universums, nicht glauben, dass dies die letzte Form bedeutete, von der Aristoteles in seinem Metaphysik genannten Buche spricht, und von der er sagt, daß sie weder entstanden ist, noch vergeht, denn die dort erwähnte letzte Form ist eine natürliche und kein stoffloses Vernunftwesen. [...] Denn in dem Dasein Gottes hat das Dasein von allem seinen Grund, und er ist es, der, wie ich in einigen Kapiteln dieses Buches darlegen werde, durch das, was man Emanation nennt, seinen dauernden Bestand bewirkt. [...] Indessen haben einige Denker unter den Dialektikern einen solchen Grad an Unwissenheit und der Anmaßung erreicht, daß sie sagen, das Ding, welches Gott ins Dasein gerufen, nämlich die Welt, müßte, wenn es denkbar wäre, daß Gott zu sein aufhörte, nicht notwendig zu sein aufhören; es sei nämlich keine unbedingt notwendige Folge, daß das Bewirkte aufhöre, wenn dasjenige, der es bewirkt hat, nachdem er es bewirkt hat, zu sein aufhört. Das, was sie sagen, wäre wahr, wenn Gott nur die bewirkende Ursache wäre und dieses von ihm bewirkte Ding zur Fortdauer seines Bestandes seiner nicht bedürfte. [...] Du siehst also, wie groß der Irrtum ist, zu dem sie ihr Ausspruch geführt hat, daß Gott nur der Bewirkende, nicht aber Zweck und Form sei.⁴⁹

Auf den ersten Blick könnte angenommen werden, dass Maimonides den *Mutakallimun* insofern nähersteht als Aristoteles, als diese von einem Schöpfergott ausgehen und die griechisch-aristotelische Vorstellung einer ewigen nicht erschaffenen Welt ablehnen. Um den vermeintlichen Trugschluss zu vermeiden, wird ein Denkweg gesucht, bei dem Gott als reine Geistigkeit nicht Ursache einer Wirkung sein kann, in der sich die Materialität der Welt manifestiert. Zwischen den Instanzen des Bewirkers und des Bewirkten wird eine Unabhängigkeit angenommen, die indes so weitreichend ist, dass das Bewirkte –

also die Welt – ohne den göttlichen Bewirker existieren könnte. Natürlich geht Maimonides von einem Schöpfergott aus, knüpft aber gleichzeitig bei der aristotelischen Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit an, welche in der Vier-Ursachen-Lehre ihre entsprechende Ausdifferenzierung erfährt. In der (eklektischen) Vermischung dieser Gedankenwelten wird der maimonidische Schöpfergott auf die Koinzidenz zwischen Wirk-, Form- und Zweckursache bezogen. Im Gemenge dieser intellektuellen Strömungen erinnern wir uns an Stroumsas Metapher des Wasserstrudels (siehe auch Anmerkung 34), der hier im Zusammenfall virulent wird: Gott ist nicht nur der Bewirkende, sondern gleichzeitig Zweck und Form, was eben nicht bloß durch ein Konstrukt des Schöpfergottes identifiziert werden kann, sondern auf ein schöpferisches Prinzip angewiesen ist, welches als Kontinuum⁵⁰ gedacht werden kann: Als jene שפע (*schefa*; Reichtum, Fülle, Überfluss), die als Emanation der Schöpfung die Qualität der Dauer verleiht. Maimonides vermeidet es, die Stoffursache explizit in Verbindung mit Gott zu bringen, implizit drängt sich jedoch eine Sogwirkung auf, die in der assoziativen Kraft der Emanation angelegt ist, Welt in ihrer Emergenzhaftigkeit zu verstehen. Maimon seinerseits verschreibt sich nun diesem besagten Kapitel 69, indem er es verdichtend übersetzt und gleichzeitig einer eigenen und eigenwilligen Lesart unterzieht, die als Pointe die materielle Stoffursache nun explizit miteinbezieht:

Im folgenden Abschnitte sagt er: die Philosophen nennen Gott den ersten Grund, oder die erste Ursache. Die Dialektiker aber verwerfen diese Benennung und nennen Gott lieber den Werkmeister, weil sie glauben, daß zwischen diesen Begriffen ein großer Unterschied sey. Sie sagen nemlich: eine Ursache kann als Ursache der Wirkung nicht vorhergehn. Nennen wir also Gott die Ursache der Welt, so müssen wir diese gleich ihm als ewig annehmen. Der Werkmeister aber kann allerdings seiner Wirkung vorhergehn. Dieser Irrthum rührt daher, weil die Dialektiker den Unterschied zwischen dem bloßen Vermögen und der Wirklichkeit, nicht Acht haben. Die Ursache im bloßen Vermögen geht allerdings, so wie der Werkmeister, der Wirkung voraus, und umgekehrt kann der Werkmeister in der Wirklichkeit, eben so wenig dem Werk als die Ursache der Wirkung vorhergehn. Folglich ist in der That zwischen diesen beiden Benennungen gar kein Unterschied. – Daß aber die Philosophen Gott vielmehr Ursache als Werkmeister nennen, da doch, wie gezeigt worden, beide Benennungen gleich sind, geschieht von ihnen nicht deswegen, um dadurch ihre Meinung von der Ewigkeit der Welt auszudrücken, sondern weil der Ausdruck Ursache alle vier Arten von Ursachen: Materie, Form, wirkende

Ursache, und Endursache unter sich begreift, dahingegen Werkmeister nur eine einzige Art derselben ausdrückt. Als Ursache der Welt wird also Gott von ihnen in allen diesen Bedeutungen vorgestellt. Auch die Folgen dieser Sätze brauche ich dem denkenden Leser nicht erst weitläufig zu erklären. – ⁵¹

Maimon schliesst sich wie Maimonides den Philosophen an, wobei er einerseits die vierte aristotelische Ursache der Materie miteinbezieht, andererseits die Emanation elliptisch wegbricht. Vielleicht ist es aber gerade einer der Folgen dieser Sätze, die entstandene Lücke zu füllen. Wenn Maimon bereits in Polen im Kontext der kabbalistischen Schriften auf Spinoza stieß, so kann nun angenommen werden, dass der „erweiterte Spinozismus“ genau die Verbindung zwischen Emanation und der vierten Ursache⁵² betrifft. Insofern gerät der Wasserstrudel methodisch durch die Doppeldeutigkeit des Verschreibens zusätzlich in Bewegung, indem Maimon eine bei Maimonides angelegte Grenze bewusst überschreitet – und mit dieser Transgression sich (politisch unkorrekt) Spinoza annähert. Korrekterweise muss nochmals Maimons längere Ausführung zur Kabbala aufgegriffen werden, um nicht in jene pantheistische Falle zu tappen, die allzu vorschnell Gott und Welt miteinander identifiziert, denn „Gott als das letzte Subjekt und letzte Ursache aller Wesen heißt Ensoph (das Unendliche, wovon, an sich betrachtet, nichts prädicirt werden kann.)“⁵³. Diesem absoluten Kriterium negativer Theologie liegt es fern, eine notwendig-logische Verbindung zwischen der materiell bewirkten Welt und einer materiellen Ursache zu machen. Gott als transzendentes *ensoph* verstanden, hat gar nichts mit der Schöpfung zu tun, denn diese beruht auf einer Modalität Gottes⁵⁴ beziehungsweise auf den sephirot, die ihrerseits ein Koalitionsmuster innerer Beziehungen und Verflechtungen ausgestalten. Schöpfung im Sinne erschaffener Realität gründet in den inneren Beziehungen und Wirkungen und der Art und Weise, wie sich diese in der Natur offenbaren. Will heißen: Gott als höchste Realität, als *ensoph* ist jenseits der Offenbarung, während Gott nur im Modus der Schöpfung sich in der Welt zeigt, aber auch dieses Zeigen nicht als Darstellung identifiziert wird, sondern eben aufgrund des fundamentalen Verweischarakters auf ein System hindeutet, welches aus dieser Perspektive erneut bei Maimons Begriff genannt werden kann: Als Koalitionssystem, in dessen Matrix eine undurchschaubare, verflochtene metaphysische Inhärenz zwischen

Gott und Welt als Identität und Differenz eingeschrieben ist, deren Inschrift das epistemologisch relevante (aristotelische) Verhältnis zwischen Form und Stoff prägt. Für Maimon liegt der entscheidende Dreh dieser Prägung in der Qualität des *Inhärierens* angelegt – dies ganz im Sinne der Anmerkungen 158 und 160, in welchen das Thema von Yitzhak Y. Melamed ausgeführt wird. *Inhärenz* als *Innewohnen* lässt sich mit der *schechina* Gottes als immanente schöpferische Dimension assoziieren, um die Differenziale der Wirklichkeit in Anlehnung an die kabbalistischen Parameter der *sephirot* und des *zimzums* bestimmen und mithin ausdifferenzierend denken zu können: Denken als Passieren der Wirklichkeitsstufen⁵⁵ zwischen Geist und Materie durchläuft Welten und lässt sich dabei nicht künstlich von der Erfahrung entkoppeln. Daraus lässt sich folgendes Zwischenfazit ableiten: Denken als Widerfahrnis passiert. Differenz und Widerständigkeit sind dabei – beinahe postmodern anmutend – konstitutiv für eine kabbalistische Hermeneutik, die von Dialektiken im pluralen Sinne belebt wird, und nicht in der reinen abstrakten Denk- und Begriffsbewegung verharren kann.

Der Stempel dieses Eigenlebens hat seine Prägung aus der Art und Weise (beziehungsweise. der Modalität), wie Erfahrung und Denken zusammenhängen und eine koalitionssystemische Kette mit rationalistischen und empiristischen Elementen ausbilden. Maimon nutzt einerseits das rationalistische Glied, um die entsprechenden rationalistischen Repräsentanten des Koalitionssystems Leibniz mit Spinoza zu verketten und sich dabei insofern einer erweiterten idealen Transzendentalität anzunähern, als sich „[d]ie Kathegorien, im strengsten kritischen Sinne [...] nicht auf ein bloß logisches, sondern auf ein reelles Objekt überhaupt beziehen“⁵⁶. In den *Streifereien im Gebiete der Philosophie* streift Maimon diese Bezugspunkte und deutet an, inwiefern die Systeme von Leibniz und Spinoza nicht nur äußerlich verbunden sind sondern ihnen ein innerer Zusammenhang inhärent ist, indem sie im Horizont des dynamischen Ausdifferenzierungsprozesses der Selbsteinschränkung – als *Movens* für Identität und Differenz – eklektisch amalgamiert werden können. Andererseits liegt es in der Natur des *zimzums*, eine (transzendente) Grenze zu ziehen, bei der das reine Denken durch einen ebenso grundlegenden Erfahrungswert (skeptisch) gestört wird, wobei das empirische Glied im Koalitionssystem durch Hume repräsentiert

wird. Die Erzeugung von Wirklichkeit unterliegt für Maimon dabei folgenden Kriterien:

Zum wirklich werden eines Dinges, sind zwei Stück nothwendig; 1) sein Begriff [sic!] oder Idee (denn jeder Begriff in einem unendlichen Verstande ist in der That eine Idee,) in Gott (als der verständigen Ursache desselben). 2) eine Materie, worin dieser Begriff dargestellt werden kann. (Nicht die empyrische, sondern eine reine Anschauung des unendlichen Vorstellungsvermögens.) Gott bringt die Objekte der Natur auf eben die Art, wie wir die Objekte der Mathematik durchs reelle Denken d. h. durch Konstruksion hervor, diese Objekte werden von ihm dem Ideal der höchsten, der Materie möglichen, Vollkommenheit gemäß hervorgebracht. Auf diese Art läßt sich auch alles übrige aus Platos System begreiflich machen. Nach der Art wie ich mir Leibnizens System denke (will dieses ein Leibnizianer nicht zugeben, so mag es Spinozas System heissen) beziehet sich der unendliche Verstand Gottes auf alle mögliche Dinge oder wenn man will, Welten, die in Ansehung seiner zugleich wirklich sind. Die in Ansehung unserer wirklichen Welt ist nichts anders als der Inbegriff aller möglichen Dinge von uns auf eine eingeschränkte Art vorgestellt. Von diesem Inbegriff alles Möglichen wird nur so viel als wirklich von uns vorgestellt, wie viel die Materie (unsre eigene Einschränkung) zuläßt, und in diesem Sinne heißt es, die Materie widerstrebt dem unendlichen Verstande Gottes, daß er (in Ansehung unserer) nicht alles mögliche wirklich macht. Die Welt ist (unter allen Möglichen) die beste, heisst so viel: von dem unendlichen bis auf das niedrigste Vorstellungsvermögen giebt es unendliche Stufen [sic!], so das in der That alles mögliche (von irgend einem Vorstellungsvermögen vorstellbare) darin wirklich ist.⁵⁷

Der Fokus auf das unendliche Vorstellungsvermögen mag sich in eine erkenntnistheoretische Richtung verschoben haben, indem die Aktivität des Bewusstseins selbst in den Vordergrund der Aufklärung rückte. Dies vollzog sich auf Folie einer metaphysischen Gedankenfigur der Inhärenz, die sich letztendlich – wenn auch durchaus kritisch – aus dem Fundus der kabbalistischen Denktradition speist. Die schöpferische Dimension Gottes, die sich qua Schöpfung selbst beschränkt, spiegelt sich dabei ebenbildlich im Bewusstseinsakt der (mathematischen) Konstruktion, wodurch Welt erschaffen wird und zur Darstellung kommt. Der Vereinigungspunkt besteht in der Qualität des im oberen Zitat anzitierten „reellen Denkens“: als Denken verstanden, welches Welt hervorbringt und nicht bloß abstrakt-kategorial denkt. In dem Maße wie im oberen Zitat „die Materie dem unendlichen Verstande Gottes [widerstrebt]“, gibt es im „reellen Denken“ einen Denkwiderstand, der seinerseits mit erfahrener

Materie zusammenhängt. Insofern lassen sich Denken und Erfahrung gar nicht trennen, sondern es gilt diesen Zusammenhang als jeweils spezifische Denk-Erfahrung zu verorten. Den vermeintlichen Widerspruch zwischen Denken und Erfahrung hat Maimon kabbalistisch verschmolzen, indem er philosophisch-(häretisch) den kantianischen Status der transzendentalen Deduktion neu ableitete, indem er die Kategorien beziehungsweise die logischen Formen mit den *sephiroth* in Verbindung brachte, um „Reelles“ zu begründen: „Sie stellen daher die Sephiroth vor, die zwar dem *ensoph* an sich zukommen, deren Realität aber bloß durch ihre besondere Beziehung und Wirkung auf Gegenstände der Natur offenbaret wird [...]“.⁵⁸ Auf die Sphäre des Bewusstseins übertragen, bedeutet dies, dass im Kontext der Schöpfung beziehungsweise der Konstruktionen die Erfahrung als ein- und beschränkendes Wesenselement der Begrenzung zum transzendentalen Rüstzeug einer philosophisch fruchtbar gemachten kabbalistischen Hermeneutik gehört. Will heißen: Aus dem Begriff eines unendlichen Verstandes und eines unendlichen Vorstellungsvermögens kann Maimon keine eindeutig (dogmatische) Position herleiten und als fixes System verteidigen. Solch ein Standpunkt – wenn er in den Strudel dieser Hermeneutik gerät –, *muss* ins Schwanken geraten, fragwürdig werden. Aus dieser Notwendigkeit heraus wird es nun verständlicher, warum Maimon mit all seiner Ironie ernsthaft Spinoza, Leibniz – und Hume nebeneinanderstellen kann, um in Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* seine eigene Transzendentalphilosophie zu entwickeln. Die geforderte Elastizität des Denkens ist eine kabbalistisch geschulte, der es gelingt, auf alle Systeme Rücksicht zu nehmen, um „für den Humeschen Skeptizismus in seiner völligen Stärke Platz“⁵⁹ zu lassen. Dieser Raum für den Skeptizismus gehört für Maimon zur *Conditio humana*, und es scheint kein Zufall zu sein, dass er die skeptische Philosophie mit dem biblischen Narrativ des Sündenfalls verknüpft und ganz in der Tradition des *midraschs* ein eigenes Gleichnis entwickelt:

Die kritische und skeptische Philosophie stehen ohngefähr in eben dem Verhältniß, wie der Mensch und die Schlange nach dem Sündenfall, wo es heißt: Er (der Mensch) wird dich treten aufs Haupt; (das heißt, der kritische Philosoph wird immer den skeptischen mit der, zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis erforderlichen Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Prinzipien beunruhigen); du aber

(Schlange) wirst ihn an der Ferse beißen (das heißt: der Skeptiker wird immer den kritischen Philosophen damit necken, daß seine notwendige und allgemeingültige Prinzipien keinen Gebrauch haben).⁶⁰

Das Bewusstsein des Menschen wird von einem doppelten Boden geprägt, was selbstredend einer eindeutigen Begründung widerstrebt. Die dialektisch verschlungene Doppelbewegung im Zwischen von Skepsis und Kritik be- und entgrenzt gleichzeitig. Diese paradoxe Konstellation⁶¹ lässt sich zwar nicht in positives Wissen überführen, erzeugt aber eine zusätzliche Dimension, die dem Bewusstsein einwohnt und es dazu anhält an der Grenze der Erkenntnis innezuhalten. Diese pyrrhonisch geprägte skeptische Haltung hat als sogenannte *Epoché* Schule gemacht, um vor allem metaphysisch ausgerichteten Urteilen gegenüber sich in einer entsprechenden Zurückhaltung – oder eben Urteilsenthaltung – zu üben.

Wenn im Verhältnis von Maimon und Maimonides eine Interferenz zwischen Philosophie und Mystik auszumachen ist, lebt diese von dem Annäherungsversuch, den Vereinigungspunkt der beiden Sphären essayistisch zu umkreisen, da eine Fixierung unmöglich und eben auch denkerisch inadäquat beziehungsweise intellektuell unredlich wäre. Diese erkannte Unangemessenheit bildet das skeptische Element und so ist es nicht erstaunlich, dass Maimon diesen Skeptizismus bei Maimonides vorfindet, der sich der philosophischen Tradition bewusst war, ihn aber gleichzeitig in ein Spannungsverhältnis zur jüdischen Tradition setzt. Die gemeinsamen narrativen Konturen verlaufen an den Grenzen des Paradieses (hebräisch: *pardes*). Maimonides seinerseits greift jene berühmte Parabel aus dem babylonischen Talmud (Chagigah 14b) auf, in welcher erzählt wird, wie vier Weise in den Garten (hebräisch: *pardes*) mit dem reinen Marmor traten, wobei nur einer es wieder heil herauschaffte. Maimonides übersetzt die Parabel in den Kontext von Vernunftkenntnissen und greift dabei exemplarisch die Bewusstseinsqualitäten Rabbi Akivas heraus, um die philosophische Mystik mit dem Skeptizismus zu kombinieren:

Wenn du über irgend eine Frage im Zweifel bist und still hältst und zwingst dich nicht zu glauben, daß etwas Unerwiesenes bewiesen sei, und du versuchst nicht, etwas zu verwerfen, oder als falsch zu erklären, wovon das Gegenteil nicht bewiesen ist, und du trachtest nicht, das zu erkennen, was du nicht zu erkennen vermagst,

so hast du damit bereits die menschliche Vollkommenheit erreicht und befindest dich auf der Geistesstufe des R. Aqiba, von dem gesagt wird, daß er unversehrt in den Garten eintrat und unversehrt wieder herauskam, indem er über diese metaphysischen Fragen forschte. Wenn du dich aber bemühst, mehr zu erkennen, als dein Erkenntnisvermögen zuläßt, oder du versuchst, Dinge zu negieren, deren Gegenteil nicht bewiesen ist, oder die auch nur entfernt möglich sind, dann wirst du zur Stufe Elisa Achers gelangen und nicht nur nicht vollkommen, sondern noch mangelhafter werden als alle Mangelhaften, und dann wird es dir widerfahren, daß die Phantasie über dich Gewalt bekommt und daß du dich den Lastern, den häßlichen und schlechten Charaktereigenschaften zuneigst, weil die Vernunft gestört und ihr Licht ausgelöscht ist, wie es oft den Kranken geschieht, indem sie, wenn die Sehkraft schwach ist, viele Arten trügerischer Phantasien wahrnehmen, oder wie es denen geschieht, die unvorsichtiger Weise leuchtende oder feine Dinge betrachten.⁶²

Der Skepsis ist ein Innehalten inhärent, das Maimonides als Halt vor der Schöpfung verstanden wissen will und mithin das Ethos gegenüber dem Logos priorisiert. Diese Haltung ist Teil der Schöpfung und vervollkommnet den Menschen durch die schöpferische Dimension. Wenn vorausgehend zu den Wörtern *Paradies* und *Garten* jeweils das hebräische Homonym *pardes* in Klammer vermerkt wurde, muss in Anlehnung an die hermeneutischen Werkzeuge des Kommentars und der kabbalistischen Figuren ergänzt werden, dass dieser Ausdruck gleichzeitig für vier unterschiedliche interpretative Tiefenschichten steht: Der Anfangsbuchstabe *p* meint die wortwörtliche Ebene des *peschats*, das *r* steht für die allegorische Anspielung des *remes*, das *d* verkörpert den *drasch* beziehungsweise die interpretativ-grabende Bedeutung (vergleiche *midrasch*) und schließlich der Schlussbuchstabe *s*, welcher auf das Geheimnis des *sod* verweist. Rabbi Akivas Haltung gewährt Einblick in ein schöpferisches Bewusstsein, im gefahrenvollen Kontakt mit dem Unsichtbaren – als unsichtbares Geheimnis verstanden. Dass dabei der sichere Boden des Sichtbaren entzogen wird, bedingt, sich der Unsicherheit und Verunsicherung auszusetzen, worin Micah Goodman die Rolle des Zweifels erspäh:

It is a significant achievement for a person to be in a “place of doubt.” The place of doubt is the ground upon which a person stands when he remains unconvinced. Until he encounters decisive arguments, he hesitates to take a firm position of major philosophical questions. Rabbi Akiva’s considerable spiritual achievement was his capacity to abide in that place of uncertainty without jumping to hasty

conclusions. The greatness of Rabbi Akiva was not in his having reached certainty but in his willingness to live with uncertainty. In the talmudic story, Rabbi Akiva emerged from Pardes with a vital but enigmatic piece of wisdom: "When you reach the place of pure marble, do not say 'water, water.'" According to the Rambam, the lesson Rabbi Akiva taught here was that when reality is not clear, be careful not to fall for false certainties.⁶³

Diesem Umstand trägt Maimon mit seinem Differenz-Denken Rechnung, indem im Gedankenprozess immer nur eine Annäherung passiert, welche die Identität unterläuft. Auf die Parameter von Sicherheit und Unsicherheit angewendet, bedeutet dies, dass die Schlange ein allzu selbstbewusstes und selbstgewisses (apriorisches) Prinzip ins Wanken bringt. Dies bewerkstelligt Maimon, indem er dem scheinbaren Gegensatz zwischen (sicherem) Denken und der (unsicheren) Erfahrung mit Skepsis begegnet. Die Kombination der beiden Sphären führt bei Maimon zum bereits dargelegten „reellen Denken“, das als Erfahrungsdenken Apprehension und Assoziation gleichermaßen gelten lässt. In seinem *Philosophischen Wörterbuch* setzt Maimon entsprechend Humes Assoziations-Gesetz als Schlange ein, um auf seine Art zu einer lebendig-rätselhaften Weisheit der Erkenntnismodalitäten des Bewusstseins zu gelangen:

Die Objekte, der Verstand und die Einbildungskraft sind also notwendige Bedingungen alles reellen Denkens. Denn ohne etwas Gegebenes, d. h. ohne Materie, kann man zu keinem Bewußtseyn der Form gelangen, und ohne eine Verstandesform, kann kein Bild dieser Form statt finden. [...] Zeit und Raum sind, in sofern sie an verschiedenen Objekten unmittelbar wahrgenommen werden, ein wahres Bild der Verschiedenheit. Als mittelbar wahrgenommen hingegen eine Erdichtung, indem sie erst entspringen, wenn von dem Objekt, worinn sie anzutreffen sind, auf ein anderes, das mit diesem in einer Beziehung steht, etwas übertragen wird. Auf diese Art läßt sich auch die erste und zweite kantische Antinomie auflösen: die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen, und: sie hat keinen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach nicht in Grenzen eingeschlossen. Die erstere Behauptung gilt von der Zeit und dem Raume in so fern sie unmittelbar wahrgenommen werden. Diese sind immer endlich, indem sie eine endliche Wahrnehmung zum Grunde haben. Die letztere Behauptung aber gilt von dem Erdichteten, indem die Einbildungskraft freilich ihre Erdichtungen über alle Grenzen der objektiven Realität immer fortsetzen kann. Dieses Gesetz der Einbildungskraft nenne ich das Gesetz der Apprehension. Das zweite Gesetz derselben, ist das Gesetz der Association. [...] Wenn man mit David Hume an dem Gebrauch dieser Formen zu zweifeln berechtigt zu seyn glaubt, so ist man auch berechtigt, an der Realität derselben selbst zu zweifeln. Nun läßt sich aber die Art, wie wir zu ihnen gelangen,

aus dem Gesetze der Association füglich erklären: folglich sind Sie nicht berechtigt, ihre Realität im Verstande als ein neues Princip anzunehmen. Letztlich begehen Sie auch einen Zirkel im Erklären, indem Sie diese Formen als notwendige Bedingungen der Erfahrung, welche Sie als Faktum voraussetzen, denken, und wiederum die Erfahrung als Faktum voraussetzen, damit Sie die Realität dieser Formen beweisen können. Sie müssen also zeigen, daß das Gesetz der Association nicht hinreicht, die Entstehungsart dieser Formen zu erklären.⁶⁴

Maimon unterscheidet also sehr wohl zwischen apriorischen und aposteriorischen Strukturen, er bleibt aber in seinem Urteil unentschieden beziehungsweise zurückhaltend in Bezug auf eine Priorisierung, die allzu vorschnell weltanschaulich, systembedingt oder ideologisch an den Quellen der Erkenntnis gleich *Wasser, Wasser* konstatieren würde, um die wahre Wirklichkeit zu identifizieren. Der entscheidende Zugang zu Maimons Denken liegt in dem, was den jeweiligen Entstehungsarten von Gegenständen inhärent ist. Im reellen Denken entstehen die Gegenstände, indem Objekt, Verstand und Einbildungskraft inhärieren und reelle Objekte hervorbringen. Dieser Inhärenz haftet etwas erstaunlich Pragmatisches an: Erst in der Anwendung der Denkformen konstituiert sich Realität. Erst durch den Gebrauch aktualisieren sich Gegenstände.

Indem Maimon das Assoziationsgesetz von Hume anerkennt, gibt er jener Konstituierung von Wirklichkeit Raum, die auf der Verbindung von Einzelvorstellungen beruht, indem Sinne und Einbildungskraft inhärieren⁶⁵. In Anlehnung an Hume späht Maimon im Wortsinn der Skepsis entlarvend auf den transzendentalen Zirkelschluss, weil logisch betrachtet, nicht gleichzeitig die Formen und die Erfahrung sich gegenseitig voraussetzen können. Dies bedeutet, dass Maimon Hume auflöst und adaptiert, um Kants transzendentales System skeptisch nachzubessern, indem Maimon den Kantianern die Legitimität entzieht, die Realität der Verstandesformen als neues Prinzip abzuleiten. „Bist du einer der unsrigen, oder unser Gegner?“⁶⁶ Diese ernst gemeinte Frage nimmt Maimon im *Wörterbuch* ironisch auf, um seinen *Versuch über die Transzendentalphilosophie* zwischen Kantianismus und Antikantianismus skeptisch in der Schwebe zu lassen. Für ihn ist es nicht mehr und nicht weniger als ein „neue[r] Versuch[]“⁶⁷, um erneut für und gegen Kant Anlauf zu nehmen. Das Assoziationsgesetz *macht* demnach einen Teil der gegenständlichen Wahrheit im pragmatischen Sinne der *Verifikation* aus. Die Gemachtheit dieser Wahrheit ist nicht

relativistisch beziehungsweise bloß erfunden, sondern – wie das obige Zitat belegt – das spezifische Produkt jener „nothwendige[n] Bedingungen alles reellen Denkens“, das sich in der spezifisch gegebenen Konstellation zwischen Objekt, Verstand und Einbildungskraft *reell* vergegenwärtigt.

Dieses *reelle* Element impliziert aber jene Kraft des Imaginären, die bei Maimon als Methode der Fiktion verhandelt wurde und sich erneut im Ausdruck der *Erdichtung* verdichtet. Der reine Empirismus wird also quasi-empiristisch aufgebrochen, um die eigene Art und Eigenart der bewusstseinsmäßigen Reproduktion der Wirklichkeit auf der Ebene der Darstellung zu akzentuieren. Dies bedeutet, dass Maimon den Empirismus ernst nimmt – und insbesondere jenen, der mit Hume skeptisch geprägt ist – um just mittels dieser Skepsis, den Empirismus selber zu justieren, indem er diesen fiktionalisiert, will heißen: reell macht. Das Reelle unterliegt den Operationen der Einbildungskraft, und der Empirismus vermag mit dem Assoziationsgesetz einen Bereich dieser Operationen abzudecken, um mit Maimon gedacht, ein gewisses Spektrum von Entstehungsarten mit einer gewissen Notwendigkeit verstehbarer zu machen. In diesem Sinne bessert Maimon auch Hume nach und liest ihn neu, um das Argument, dass Kausalität nur eine Frage der Gewohnheit sei, in Richtung der Rationalität zu überschreiten. Mit dieser gezielten Überschreitung kommt selbstredend wieder das eklektische Verfahren essayistisch als neuer Versuch ins Spiel, bei dem das empirische Element aufgelesen und neu aufgemischt wird, aber auch eine neue Lesart von Hume generiert.⁶⁸ Der Empirismus partizipiert dabei am Paradigma der Erdichtung, welches sich „paradigmatisch über alle Grenzen der objektiven Realität immer fortsetzen kann“ und durch diese Progression gleichzeitig das Gesetz der Apprehension (an)erkennt. Wenn man nun die mathematische Methode der Fiktionen „in Anlehnung einer gewissen Bestimmung nach einer Regel“ auf ein „veränderliches Objekt“ anwendet, gelangt man im gegenwärtigen Kontext zu dem genuin skeptischen Als-ob-Urteil, „als gelange es zu der höchsten Stufe seiner Veränderung, d. h. als wäre es dasselbe und nicht dasselbe Objekt zugleich.“ Diesen Schwebezustand definiert Maimon als Fiktion, um die Wahrheit „eines reellen Objekts zu bestimmen.“⁶⁹ Das Bewusstsein produziert demnach eine Reihe von Akten, die sich von beiden Enden her gleichzeitig deuten lassen, indem die beiden Gesetze der

Apprehension und der Assoziation miteinander kombiniert werden. Die Einbildungskraft schafft dabei Ähnlichkeitsbezüge zur sinnlichen und verstandesmäßigen Welt, wobei der Als-ob-Charakter die jeweilige Absonderung vom rein Idealen und Realen bewirkt, um sich im Reellen zu verwirklichen. Das Reelle kreierte die (erdichteten) Muster an den Zipfeln des Empirismus und Rationalismus, wobei durch die sich aktualisierende Reihe der Bewusstseinsakte eine koexemplifizierende transzendente Mustergültigkeit entsteht. Das Reelle windet sich durch die skeptische Volte zweiter Ordnung und schöpft aus diesem Drehmoment heraus jene spannungsvolle Plastizität des Koalitionssystems, die es nun ganz ernsthaft erlaubt, Kant – Spinoza – Leibniz – Hume systematisch in eine Inhärenz zu überführen – indes das Bindende immer auch den Bruch impliziert. Der entscheidende Dreh liegt in der Wiederholung einer konstellierte Versuchsanlage, die permanent beziehungsweise systematisch Grenzen überschreitet, aber auch durch Grenzen bestimmt wird. In dieser Passage ereignet sich Maimons Denken als widerständiger Versuch einer eigenen – sprich: originellen – Transzendentalphilosophie. Daraus lässt sich folgern, dass die oszillierende Denkbewegung ihre Konturen einerseits auf der Folie von Maimonides, andererseits durch die philosophische Kommentierung einer kabbalistischen Hermeneutik gewinnt, welche durch das Motiv der Grenze gleichermaßen metaphysisch wie skeptisch geprägt wird. Die Modalitäten der Schöpfung müssen dabei in Anlehnung an Maimon in *Entstehungsarten* übersetzt werden, wobei *Schöpfung* als Referenzpunkt das Denken selbst schöpferisch, unberechenbar und ambivalent macht. Will heißen: Weder aus dem Denken noch aus der Erfahrung kann ein Faktum abgeleitet werden. Zwischen (vermeintliche) Prinzipien schiebt sich jeweils der Faktor Leben ein, und stört die Denkanordnungen im dynamischen beziehungsweise schöpferischen Zwischen(be)reich von Geist und Materie. Im Horizont von *Entstehungsarten* und *Schöpfung* beziehungsweise von Form und Stoff bewegt sich Maimons Denken, wobei das Koalitionssystem sich inzwischen zu einer Chiffre verdichtet hat, um auf das Eigenleben und auf die Lebendigkeit der Gedanken und die sich darin verkettenden Denkopoperationen zu verweisen. Insofern ist das von Joachim Engstler monierte Koalitionsverfahren als falsche Zitierung inhaltlich zutreffend, um sich der dialektischen Sprengkraft des *pilpuls* Maimons anzunähern.

In Hinblick auf den dritten Teil gilt es nun „Leben“ und „Philosophie“ im diskursiven Kontext des 18. Jahrhunderts zu befragen. Mit dieser elementaren Geschmacksausrichtung scheint begrifflich etwas von der „Lebensphilosophie“ auf, wobei es an dieser Stelle weniger darum geht, allzu forciert auf eine philosophische Strömung hinarbeiten zu wollen, die mindestens hundert Jahre später einsetzen wird, als vielmehr auf eine avantgardistische Qualität im Denken Maimons den Blick zu schärfen. Im Verbund mit der angeführten Bedeutung der Fiktionen soll der Fokus entsprechend von der Erkenntnistheorie in Richtung der Ästhetik verschoben werden. Der *pilpul* richtet sich dabei auf den Neologismus *Bildungstrieb*. Dieses Kompositum, das auf Johann Friedrich Blumenbach zurückgeht und ursprünglich in einem naturkundlichen Kontext steht, birgt geistesgeschichtlichen Zündstoff, dessen Brennpunkt in der Verflechtung der Sphären *Bildung* (Geist) und *Trieb* (Leben) liegt. Das sich reibende begriffliche Innenleben ist dafür prädestiniert, von Salomon Maimon aufgegriffen, rezipiert und vor allem eklektisch angeeignet zu werden.

Mit dem sich verschiebenden Fokus kann überleitend erwähnt werden, dass sich die kosmologische Perspektive zwischen Gott – Welt – Mensch, die von Maimonides geprägt war, anthropologisch in der Tendenz verengt und das Verhältnis gedreht wird: Ins Zentrum rückt die Wesensfrage nach dem Menschen in seinem Weltverhältnis – und Gott bildet eine umstrittene Grenze in diesem aufgeklärten Umfeld. Auf der Folie und Matrix organischen Lebens und dessen grundlegendem Geschmack gilt es, auf den Spuren von Maimon jenen טעם (*ta'am*) aufzuspüren, der eine lebendige Philosophie ausmacht. Der hebräische Ausdruck lebt selbst von einer geschärften Doppeldeutigkeit, die *Geschmack* und *Grund* vereint. Dem Leben auf den Grund zu gehen, impliziert einen Geschmack im Denken zu erproben. Oder als experimentelles Zwischenfazit gedacht: Im *Vereinigungspunkt* verschmelzen Geschmack (Sinnlichkeit) und Grund (Rationalität) und bilden eine Affinität aus zum wahlverwandtschaftlichen Ausdruck *Bildungstrieb*. In der Weise, wie Maimon sich diesen Ausdruck aneignet, werden wir uns – aus einer weiteren Perspektive – dem Koalitionssystem annähern. Dass dabei „[s]eine *Transzendentalphilosophie* entstand“⁷⁰, macht deutlich, dass Kant bei dieser Geschmackssuche eine Sonderstellung genießt.

Wie wir aus der Einleitung wissen, schickte Maimon seinen *Versuch* am 7. April 1789 als Manuskript mit Brief an Kant, wobei ihn sein Freund und Mentor Marcus Herz mit einem begleitenden Empfehlungsschreiben unterstützte. An dieser brieflichen Konstellation ist bemerkenswert, inwiefern Maimon so etwas wie eine biografische Prägung aufweist, die ihn existenziell in das begriffliche Fahrwasser des Bildungstriebts stellt und verdeutlicht, wie er von beziehungsweise zur Bildung getrieben wird. Aus der Außensicht von Herz wird dies indes durch die arrogante Brille eines kultivierten und gebildeten Repräsentanten der Berliner Aufklärung und des Westjudentums deutlich, der sich mit seiner Einschätzung gleichzeitig über das Ostjudentum hinwegsetzt:

Herr Salomon Maymon, ehemals einer der rohesten polnischen Juden, hat sich seit einigen Jahren durch sein Genie, seinen Scharfsinn und Fleiß auf eine außerordentliche Weise in fast alle höhere Wissenschaften hineingearbeitet, und vorzüglich in den letzten Zeiten Ihre Philosophie oder wenigstens Ihre Art zu philosophieren so eigen gemacht, daß ich mit Zuverlässigkeit mir zu behaupten getraue, daß er einer von den sehr sehr wenigen von den jetzigen Bewohnern der Erde ist, die Sie so ganz verstanden und gefaßt. Er lebt hier sehr kümmerlich, unterstützt von einigen Freunden, ganz der Spekulation.⁷¹

Ergänzend dazu eine Briefstelle von Maimon an Kant, welche die Innensicht beleuchtet:

Schon durch Geburt bestimmt, die besten Jahre meines Lebens in den litauischen Wäldern, entblößt von jedem Hilfsmittel zur Erkenntnis der Wahrheit, zu verleben, war es Glück genug für mich endlich nach Berlin zu gelangen, obschon zu spät. Hier bin ich durch die Unterstützung einiger edelgesinnter Männer in den Stand gesetzt worden, den Wissenschaften obzuliegen; und es war, dünkt mich, natürlich, daß in dieser Lage, die eifrige Begierde meinen Hauptzweck, die Wahrheit zu erreichen, mich jene Untergeordneten als: Sprachkenntnis, Methode usw. einigermaßen hintansetzen ließ. Daher durfte ich es lange nicht wagen, der jetzigen im Geschmack so diffizilen Welt etwas von meinen Gedanken öffentlich vorzulegen, obschon ich besonders mehrere Systeme der Philosophie gelesen, durchdacht u. zuweilen etwas Neues drin gefunden habe.⁷²

Die Außen- und Innensicht verweisen gleichzeitig auf eine entsprechende Selbstattribution des Jüdischseins, wobei sich einerseits eine Dichotomie zwischen kultiviertem West- und primitivem Ostjudentum eröffnet, andererseits eine Assimilationsleistung impliziert

wird, um dem heiklen Geschmack der in Maimons Worten „so difficulten Welt“ Genüge zu leisten. Maimons Trieb zur Bildung steht unter dem fragilen Vorzeichen⁷³, den Trieb seiner Herkunft auszutreiben, um an der Öffentlichkeit partizipieren zu können und mithin den Publikumsgeschmack zu erreichen. Bevor wir also den vielschichtigen Diskurs zum Bildungstrieb konzeptuell ordnen, gilt es diesem Aspekt besondere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, denn die eklektischen Elemente (philosophische Systeme gelesen und durchdacht) verbinden sich mit einer Aneignung, die Neues (er)findet. Es ist eine transformative Bewegung, die schon in der Auseinandersetzung von Maimon mit Hume zu erkennen war. In diesen innovativen Zug verwebt sich indes die alte jüdische Kommentartradition, die Maimon im dargelegten Brief beiläufig marginalisierend erwähnt, die es aber in sich hat: „Ich habe mir zu diesem Zwecke die Resultate, sowie ich sie mir begreiflich gemacht habe, schriftlich aufgesetzt u. einige Anmerkungen hinzugefügt, die hauptsächlich nur folgende Punkte betreffen [...]“. ⁷⁴ Im Zusammenhang mit der Frage *quid juris* und *quid facti* sollen die Punkte 2 und 3 exemplarisch hervorgehoben werden:

2. Die Frage Quid Juris? Diese Frage war durch ihre Wichtigkeit eines Kants würdig; u. gibt man ihr die Ausdehnung, die Sie ihr selbst gegeben, fragt man: Wie läßt sich mit Gewissheit etwas a priori auf etwas a posteriori applizieren? So ist die Beantwortung oder Deduktion, die Sie uns in Ihren Schriften gegeben, wie die eines Kants sein kann, völlig befriedigend. Will man aber die Frage weiter ausdehnen, fragt man: Wie läßt sich ein Begriff a priori auf eine Anschauung, obschon auf eine Anschauung a priori, applizieren? so muß die Frage freilich den Meister noch einmal erwarten, um befriedigend beantwortet zu werden. 3. Eine neue bemerkte Art von Ideen, die ich Verstandesideen nenne, und die ebenso auf die materielle Totalität hindeuten, wie die von Ihnen bemerkte Vernunftsideen auf die formelle Totalität. Ich glaube hiedurch eine neue Aussicht zur Beantwortung der erwähnten Frage Quid Juris? eröffnet zu haben.⁷⁵

Wie im einleitenden Teil meiner Studie bereits angemerkt, wird Kant einige Jahre später in einem Schreiben an Reinhold seinen Unwillen bekunden, was Maimons „Nachbesserung der kritischen Philosophie“ betrifft. Auf der einen Seite würdigt Maimon Kants Bemühen, apriorische und aposteriorische Strukturen in einen Zusammenhang gebracht zu haben. Auf der anderen Seite fordert er Kant auf, nochmals über die Bücher zu gehen, wenn die Frage

ausgedehnt wird und es letztendlich darum geht, zu verstehen, wie die Seele sich mit dem Körper vereinigt. Oder anders nachgefragt: Wie die Seele mit dem Körper *koaliert*? Mit der oben zitierten „materielle[n] Totalität“ bessert Maimon die Vorstellung einer bloß gegebenen Materie nach, um einen Bewusstseinsbegriff zu antizipieren, bei dem das Bewusstsein sich selbst erst produziert, indem „[d]ie Sinnlichkeit [...] die Differentiale zu einem bestimmten Bewußtsein [liefert]“⁷⁶. Maimons Versuchsanlage zielt darauf ab, Kants dual geprägte Erkenntnisanlage der Sinnlichkeit und des Verstandes aufzulösen, indem er jenes Differential einführt, welches als transzendente Qualität bewirkt, dass der Verstand sowie die Anschauung das Objekt fließend denken. Diesen Gedankenfluss – als Verstandesidee neu gedacht – gilt es in Hinblick auf die Bedeutung des *Bildungstrieb*s genauer auszudeuten, um den Menschen selbst im Horizont des *Koalitionssystems* neu zu denken.

Bei aller Verärgerung, die Kant in seinem Brief an Reinhold bekundet, ist indes bemerkenswert, dass er in der Tat über die Bücher geht, und sich mit der ausgedehnten Frage beschäftigt, indem er 1790 die Urteilskraft selbst zum Gegenstand seiner Philosophie macht und entsprechend seine dritte und letzte *Kritik der Urteilskraft* publiziert. Insofern ist es absolut legitim, zu resümieren, dass Kant im angeregten Sinne von Maimon sein System nachbessert, indem er just in dieser Schrift auf Blumenbachs Begriff des Bildungstrieb reagiert, und so sein Denken von der Erkenntnistheorie in Richtung Ästhetik lenkt. (Und dabei gilt mindestens in Klammer zu bedenken, dass sich Maimon kaum „auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit“⁷⁷ verleihen möchte...).