

the 'acquired intellect', as the sole end of the life of humanity at large. [...] He [the 'actual man'] demands nothing of society except that it satisfies his elementary wants, and so leave him at peace to pursue his inner perfection. He does not therefore regard society as his enemy. On the contrary, he sees in society an ally, without whose aid he cannot attain his end, and whose well-being will secure his own." (Achad Ha-Am, *The Supremacy of Reason*, in: *Maimonides: Octocentennial Series*, 1. Bd., New York 1935, 17E).

Ludger Jansen

Thomas von Aquin liest Maimonides

Eine argumentationstheoretische Analyse

*Ludger Jansen ist Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Universität Bonn. Forschungsschwerpunkte: Metaphysik, Ontologie und Logik einschließlich ihrer Geschichte in Antike und Mittelalter, Sozialphilosophie, Probleme der Normbegründung, Religionsphilosophie.*

### 1. Zwischen-Autoritätsargument und Ideenklau

Fußnoten mit Quellenangaben und umfangreiche penible Literaturverzeichnisse kannte das Mittelalter noch nicht. Zeitgenossen wurden rezipiert und ihre Werke wurden ausgewertet, aber kaum je namentlich genannt. Wer aber explizit als Urheber einer Meinung oder eines Arguments erwähnt wurde, auf den wurde oft nicht mit dem Namen, sondern mit einem Ehrentitel verwiesen, der kenntlich macht, dass man es mit einer anerkannten Autorität zu tun hat. Aristoteles war einfach „der Philosoph“, Averroes „der Kommentator“. So wie seine Zeitgenossen hielt es auch Thomas von Aquin. Ein einziges Mal findet sich in den Werken des Thomas von Aquin auch ein Zitat, als dessen Quelle „der Rabbi“ angegeben wird. „Der Rabbi“, das ist für Thomas der Rabbiner Moses ben Maimon aus Ägypten, latinisiert Maimonides. Namentlich wird der „Rabbi Moyses“ und sein philosophisch-theologisches Hauptwerk, der „Führer der Unschlüssigen“, noch an 81 weiteren Stellen im *Corpus Thomisticum* zitiert,<sup>1</sup> manchmal sogar mit Stellenangabe.<sup>2</sup> Im Vergleich zu tausenden von Aristoteles-Zitationen mag dies eine kleine Zahl von Erwähnungen sein, aber es fällt auf, dass Maimonides überhaupt namentlich erwähnt und weder als ein *anonymer quidam* behandelt noch einfach zu den *alii* gezählt wird. Das weist auf eine gewisse Autorität hin, die Thomas dem Maimonides zuschreibt.

Das Verhältnis von Thomas und Maimonides, beide eminente Denker ihrer jeweiligen Religion, ist schon oft Gegenstand der Forschung gewesen.<sup>3</sup> Dabei standen nicht nur die erwähnten 82 Stellen mit expliziten Erwähnungen zur Debatte, sondern auch all jene Stellen, an denen Thomas Gedanken des Maimonides rezipiert, ohne ihn namentlich zu nennen.<sup>4</sup> Hier liegt, modern gesprochen, der Verdacht des Plagiats nahe. Mittelalterliche Autoren gingen wesentlich freier mit den Ideen anderer um, ihnen ging es um den Beitrag einer Meinung oder eines Arguments zu einer Sachfrage, die Urheberschaft war da zweitrangig. Aber diese stillschweigende Verwendung ist nichts, was wir nur im Umgang mit Maimonides bei Thomas antreffen: Auch die Aristotelischen Lehrstücke, auf die Thomas sich beruft, sind längst nicht alle durch Namensnennung oder Quellenangabe ausgewiesen.<sup>5</sup> Doch will ich der Frage des „Ideenklau“ durch Thomas nicht im

Kirche und Israel 19 (2004)

Einzelnen nachgehen. Meine Frage ist weniger, *was* Thomas aus Maimonides entlehnt, sondern *wie* und vor allem, *wann* er dies tut. Dazu will ich zunächst einige der methodischen Überlegungen des Thomas selbst heranziehen, um dann an einigen Beispielen zu untersuchen, welche Rolle die expliziten Maimonides-Erwähnungen in ihrem argumentativen Kontext spielen.

## 2. Thomas' Analyse der theologischen Argumentierens

Für Thomas gehört es zu den Aufgaben des Theologen, zu argumentieren. Dass dies keineswegs selbstverständlich ist, sieht man daran, dass Thomas in der *Summa theologiae* einen eigenen Artikel der Frage widmet, ob die Theologie eine argumentative Wissenschaft sei.<sup>6</sup> Denn Argumente haben doch wohl dort, wo Glaube gefragt ist, nichts verloren?<sup>7</sup> Zudem würde der Glaube gar kein Verdienst mehr sein, wenn man ihn beweisen könnte.<sup>8</sup> Doch lässt Thomas diese Einwände nicht gelten. Denn Aufgabe der Theologie ist für ihn gerade nicht, „ihre Prinzipien, die Glaubensartikel zu begründen; sie geht vielmehr so vor, daß sie aus ihren Prinzipien irgendeine neue Wahrheit ableitet“ – Thomas' Vorbild ist das Vorgehen des Paulus im ersten Korintherbrief, wo er aus der Prämissen der Auferstehung Christi auf die allgemeine Auferstehung der Toten schließt.<sup>9</sup> Dieses Verfahren steht auch im Hintergrund der *Summa contra Gentiles*, als deren Aufgabe Thomas angibt, „die Wahrheit, die der katholische Glaube bekennet, nach unserem Vermögen darzulegen und dabei entgegenstehende Irrtümer auszuschließen“.<sup>10</sup>

Doch wie kann die Theologie dieses Ziel erreichen? Thomas empfiehlt, jeweils von denjenigen Prämissen auszugehen, die der Disputationspartner teilt. Dies sei selbst bei der höchsten der philosophischen Wissenschaften, der Metaphysik, nicht anders. Auch diese „läßt sich nur dann auf eine Auseinandersetzung mit dem Gegner ein, wenn dieser Zugeständnisse macht; sonst kann sie mit ihm nicht disputieren, kann höchstens seine Einwände lösen“.<sup>11</sup> Unterschiedliche Disputationspartner werden nun aber anderen Prämissen zustimmen. Insbesondere wird die Diskussion dadurch erschwert, dass „einige von ihnen, wie die Mohammedaner und die Heiden, nicht mit uns die Autorität wenigstens eines Teils der Heiligen Schrift anerkennen, durch die sie überzeugt werden könnten, wie wir gegen die Juden aufgrund des Alten Testaments disputieren können, gegen die Häretiker aufgrund des Neuen.“<sup>12</sup> Wenn aber, wie im Fall des Islam, keine gemeinsame Offenbarungsgrundlage vorhanden ist, ist der Theologe gezwungen, „auf die natürliche Vernunft zurückzugreifen, der alle beizustimmen gezwungen sind“.<sup>13</sup> Dieses Vorgehen hat allerdings zwei gravierende Nachteile: Erstens ist die menschliche Vernunft „in Bezug auf die göttlichen Dinge mangelhaft“.<sup>14</sup> Zweitens kann die Theologie dann, wie auch die Metaphysik, die Glaubensartikel nicht mehr beweisen:

„Sollte aber der Gegner die göttliche Offenbarung im ganzen ablehnen, so bleibt uns keine Möglichkeit, die Glaubensartikel irgendwie zu begründen; wir können nur noch versuchen, die Gründe zu enkärfen, die der Gegner etwa gegen den Glauben vorbringt. Da der Glaube sich nämlich auf die unfehlbare Wahrheit stützt und der Wahrheit Widersprechendes nicht

bewiesen werden kann, so sind auch die gegen den Glauben vorgebrachten Gründe von vornherein hinfällig; es sind Scheingründe, die sich lösen lassen, keine Beweise.“<sup>15</sup>

Dies ist also der argumentationstheoretische Rahmen, innerhalb dessen Thomas Theologie betreibt. Welche Rolle kann in diesem Rahmen Maimonides spielen? Ich werde im Folgenden zeigen, dass Thomas den Maimonides in ganz unterschiedlichen argumentativen Kontexten verwendet, dass es also nicht nur eine einzige Rolle ist, die Maimonides spielt, sondern dass er eine ganze Reihe höchst unterschiedlicher Funktionen erfüllt.

## 3. Maimonides, der jüdische Gelehrte

Zunächst einmal ist Maimonides natürlich Jude, und zwar ein gelehrter Jude. Daher ist er kompetenter Auskunftgeber, wenn es um Fragen des jüdischen Glaubens geht. An einer Stelle weist Thomas explizit darauf hin, dass sein Gewährsmann „Rabbi Moyses Iudeus“<sup>16</sup> ist, aber auch aus der Verwendung des Titels „Rabbi“ (der, wie gesagt, 82mal verwendet wird, um auf Maimonides zu verweisen) wird deutlich, dass der Gemeinte Jude ist, und zwar ein jüdischer Lehrer. Denn „Rabbi“, so sagt Thomas mehrfach in seinen Schriften, heiße im Hebräischen so viel wie im Lateinischen „Magister“<sup>17</sup> – und das ist nicht zuletzt auch der Titel der Universitätslehrer des 13. Jahrhunderts.

Insbesondere zieht Thomas Maimonides als Informant zum „Alten Gesetz“, zur *lex vetus*, heran. Für Thomas ist auch das Gesetz des Alten Bundes ein gutes Gesetz gewesen – in Übereinstimmung mit Paulus, der das Gesetz als heilig, gerecht und gut bezeichnet (Röm 7,12).<sup>18</sup> Wie sich nun aber „der Inhalt einer Lehre dadurch als wahr erweist, daß er mit der richtigen Vernunft übereinstimmt, so erweist sich auch ein Gesetz dadurch als gut, dass es mit der Vernunft übereinstimmt“ – und daher ist Thomas' Ziel der Nachweis, dass das Alte Gesetz tatsächlich im Einklang mit der Vernunft steht.<sup>19</sup> Darum interessiert Thomas vor allem, aus welchen Gründen Gott die einzelnen Gebote erlassen hat. Für diese Frage ist die rationalisierende Gesetzesauslegung des Maimonides eine reiche Fundgrube. Dass Gott überhaupt Gründe für die einzelnen Gebote hatte, entspricht Thomas' sogenannter „intellektualistischer“ Position, die vor allem von den dominikanischen Theologen vertreten worden ist: Gottes Gebote entspringen demnach dem Wissen Gottes um die von ihm geschaffenen Naturen; das Erlassen von Gesetzen ist für ihn eine Sache der Vernunft, nicht des Willens.<sup>20</sup> Die dem entgegenstehende „voluntaristische“ Position hingegen, die vor allem von franziskanischen Theologen vertreten wurde, sieht die Gebote allein dem Willen Gottes entspringen; Gott legt also „willkürlich“ fest, was gut und schlecht ist. Die intellektualistische Position kommt in ihren Augen einer unzulässigen Einschränkung von Gottes Allmacht gleich. Als Intellektualist ist Thomas nun aber an dem Nachweis von Gründen interessiert, die Gott zu den Geboten bewegen haben könnten. Solche findet er bei Maimonides: So hat die Sabbatheiligung die Aufgabe, die Gläubigen an die Erschaffung der Welt zu erinnern, um ihnen so die Existenz Gottes zu vergewissern. Denn wenn die Welt nicht, wie Aristoteles und viele

andere heidnische Philosophen meinten, ewig ist, sondern einen Anfang in der Zeit hat, dann muss es eine ihr außenstehende Ursache geben, die sie ins Sein gebracht hat, nämlich Gott. Dieser „leichteste Weg, um aufzuweisen, daß Gott existiert“, der von der Annahme der „Neuhait“ der Welt ausgeht,<sup>21</sup> wird denen, die den Sabbat heiligen, durch die Feier des Sabbats immer vor Augen sein, damit sie Gott erkennen und fürchten.<sup>22</sup>

Ebenso nutzt Thomas den „Führer der Unschlüssigen“, um den Zeitpunkt der Beschneidung<sup>23</sup> und den „pädagogischen Hintergrund des Bilderverbores zu erklären.“<sup>24</sup> Auch für Fragen der Sexualethik und des Eherechts des Alten Bundes zieht Thomas Maimonides heran.<sup>25</sup> Im *Lex-Traktat* der *Summa theologica* lässt Thomas sich nicht nur hinsichtlich wichtiger Grundthesen von Maimonides inspirieren,<sup>26</sup> er führt ihn auch für die umfangreiche und detailliertere Rechtfertigung der Einzelgebote immer wieder an.<sup>27</sup>

Thomas zitiert Maimonides nie namentlich als autoritativen jüdischen Informanten über das Alte Gesetz, um ihn in Frage zu stellen<sup>28</sup> sondern stets, um Einwände anderer zu lösen. Natürlich kommt Maimonides bei Thomas auch als Argumentationsgegner vor, dessen Thesen Thomas durch Gegenargumente widerlegen will. Überraschenderweise wird Maimonides aber nie als ein Argumentationsgegner behandelt, der von der Messianität Christi überzeugt werden soll.<sup>29</sup> Als Jude, beziehungsweise als jüdischer Gelehrter, ist Maimonides also in erster Linie Gewährsmann für das Alte Gesetz, insbesondere für die Rechtfertigung der einzelnen Gebote.

#### 4. Maimonides, der Kenner des Islam

In der *Summa contra Gentiles* beläugt Thomas, dass es unter anderem deswegen schwierig ist, Irrlehren zu widerlegen, weil die freiweltlichen Aussprüche der einzelnen Irrenden uns nicht demmaßen bekannt sind, daß wir aus dem, was sie sagen, Argumente entnehmen könnten, um ihre Irrtümer zu widerlegen.<sup>30</sup> So hätten „die alten Theologen“ die Irrlehren der Heiden widerlegen können, „weil sie selbst Heiden gewesen waren oder zumindest unter Heiden gelebt hatten und deshalb in ihren Lehren unterrichtet waren.“<sup>31</sup> Will Thomas also etwa gegen den Islam disputieren, braucht er Wissen über den Islam, das er aus seiner eigenen Umwelt nicht schöpfen kann. Seine Kenntnisse über die *logiques in lege Maimonim* oder *Sarazenenim*,<sup>32</sup> also der Ausleger des Gesetzes der Mauren oder der Sarazenen, schöpft Thomas zu einem großen Teil aus Maimonides. Dieser hatte Kenntnisse aus erster Hand, lebte er doch in einer überwiegend islamischen Umwelt, sei es im spanischen Cordoba, wo er geboren wurde, in Fez, wo er die arabische Medizin studierte, oder im ägyptischen Fustat bei Kairo, wo er Hofarzt des Großwesirs war. Äußerst kontrovers diskutieren die Biographen, ob Maimonides unter dem Druck der Umwelt nicht sogar zum Schein zum Islam konvertiert ist.<sup>33</sup> Wie es damit auch immer bestellt sein mag, der Islam und die islamischen Philosophen sind für Maimonides wichtige Gesprächspartner, und somit ist Maimonides für Thomas eine gute Quelle für deren Meinungen.

Mehrfach zitiert er aus Maimonides<sup>34</sup> beispielsweise eine voluntaristische Position solcher Koran-Kommentatoren, die jedwede Naturkausalität leugnen. Vielmehr folgt dieser Ansicht nach alles ohne Grund dem bloßen Willen Gottes; dass also das Feuer wärmt und nicht kühlt, liegt nicht an einer Eigenschaft des Feuers, sondern daran, dass Gott will, dass es wärmt – und eben nicht kühlt.<sup>35</sup> Sie sagen also, wie Thomas an anderen Stellen formuliert, dass nicht das Feuer wärmt, „sondern Gott durch das Feuer“<sup>36</sup> nicht also das Feuer wärmt, „sondern Gott erschafft die Wärme im erwärmten Ding.“<sup>37</sup> Thomas hingegen möchte der Natur eine eigene kausale Rolle einräumen. Das Wärmen soll nicht nur in zufälliger Anwesenheit des Feuers vonstatten gehen, sondern aufgrund des Feuers. Schließlich ist es ein regelmäßig zu beobachtender Zusammenhang, dass Feuer wärmt, Eis jedoch nicht.

In dieser Auseinandersetzung ist Maimonides zunächst nicht selber Teilnehmer der Disputation, sondern nur eine Quelle für die Meinungen der Anhänger Maimonides.<sup>38</sup> Und nur diese sind es in diesem Fall, die Thomas widerlegen will. Es kommt aber vor, dass zugleich die Koranausleger wie auch Maimonides als Disputationsgegner auftraten, als Vertreter zweier unterschiedlicher Meinungen, die aber nach Thomas' Überzeugung beide falsch und damit zu widerlegen sind. Eine solche Situation liegt in einem Fragment aus der *Summa contra Gentiles* vor, das uns zwar in einem Autograph des Thomas überliefert ist, das dann aber nicht in das Werk aufgenommen worden ist:

„Manche [...] haben gesagt, daß sich die göttliche Vorsehung weder auf die Individuen derjenigen [Arten] erstreckt, denen die Vernunft fehlt, noch auf die einzelnen Taten derselben, sofern sie Individuen sind, sondern nur insofern sie auf die Art achten. Andere aber haben im Gegensatz dazu gesagt, daß sie den unvernünftigen Tieren auf eben die Weise Fürsorge schenkt wie auch den vernünftigen Geschöpfen, daß sie nämlich ihre Taten und ihr Erleiden mit Belohnungen und Strafen ausgleicht, entweder im gegenwärtigen Zeitalter oder in der Zukunft. Und dies ist die Meinung der Ausleger des Gesetzes der Mauren, wie Rabbi Moses sagt. Das erste aber ist die Meinung des Rabbi Moses selbst.“<sup>39</sup>

Maimonides' Position geht Thomas nicht weit genug. Thomas vertritt vielmehr die Auffassung, dass Gott auch Fakten über beliebige Einzeldinge weiß, nicht nur über uns Menschen. Die hier angegriffene Position des Maimonides zur göttlichen Providenz erwähnt Thomas übrigens schon in seinem Kommentar zu den Klage-*liedern*.<sup>40</sup> Dieser stammt nach der Auffassung vieler Thomas-Forscher aus der Zeit, in der er als *curator biblicus* in Köln bei Albert dem Großen tätig war.<sup>41</sup> Dies war im 13. Jahrhundert der erste Schritt in der akademischen Laufbahn eines *kabekalan-ras* der Theologie, noch bevor er sich an die Kommentierung der Sentenzen des Petrus Lombardus machte.<sup>42</sup> Dieser Verweis auf Maimonides dürfte daher das erste literarische Zeugnis von Thomas' Auseinandersetzung mit ihm sein.<sup>43</sup>

#### 5. Maimonides, der Aristoteliker

An mehreren Stellen hebt Thomas ausdrücklich den philosophischen Hintergrund seines Verweises auf Maimonides hervor. Beispielsweise wird Maimonides

gemeinsam mit Averroes als Vertreter einer Lehmeinung genannt, von der Thomas sagt, dass sie „in höherem Maße mit dem von Aristoteles Gesagten überein zu stimmen scheint“.<sup>44</sup> Maimonides wird hier von Thomas im gleichen Atemzug als Aristoteles-Interpret angeführt wie Averroes, der den Scholastikern als Aristoteles-Kommentator schlechthin galt, so dass er oft einfach ohne Namensnennung als *commentator*, als „der Kommentator“, zitiert wird. Das lässt darauf schließen, dass Thomas es für wissens- und bemerkenswert hält, dass diese Meinung nicht nur von dem Kommentator vertreten wurde, sondern auch von dem Rabbi Moses Maimonides hat also in Thomas' Augen einen eigenständigen Wert auch als Interpret des Aristoteles. Thomas folgt Maimonides zum Beispiel auch in der Deutung von Aristoteles' Aussage, dass Gott auch das Mühevollste leicht tut.<sup>45</sup> Thomas berichtet nämlich von dem Vorschlag des Maimonides, dass bei dieser Aussage die Bedingung *si velit* mitgehört werden muss: dass Gott also das Mühevollste leicht tun könnte, wenn er es wollte.<sup>46</sup>

Wenn man die Wertschätzung aus der Häufigkeit der Verwendung erschließen kann, dann muss Thomas ein Bild des Maimonides sehr gut gefallen haben, mit dem dieser die Funktion der Himmelsbewegung im aristotelischen Weltbild veranschaulicht. Und zwar setzt Maimonides die Himmelsbewegung in Analogie zum Herzen: „der Himmel ist im All wie das Herz im Lebewesen“.<sup>47</sup> Hört das Herz auf zu schlagen, dann endet damit das Leben seines Besitzers; seine Teile zerstreuen sich. Analog würde das All aufhören zu sein, wenn der Himmel – als erster bewegter Bewegter – seine Tätigkeit einstellen würde.<sup>48</sup> Auf diese Weise kann Thomas Aristoteles' Lehre von der Verursachung der Bewegung durch die Bewegung der Himmelskörper mit Hilfe des Maimonides erläutern.<sup>49</sup>

Wichtiger noch als die Deutung der Aristotelischen Texte und Theorien ist ihre Anwendung und Weiterentwicklung. Das wird in dem berühmten Diktum aus Thomas' Kommentar zu Aristoteles' Schrift *De Caelo* klar, in dem Thomas feststellt, es gehe beim Studium der Philosophie nicht darum, zu wissen, was andere gedacht haben, sondern darum, wie es sich um die Dinge in Wirklichkeit verhält.<sup>50</sup> Wenn es darum geht, wie Thomas Maimonides verwendet, ist die Verknüpfung der (aristotelischen) Philosophie mit der (biblischen) Theologie von besonderem Interesse. Wenden wir uns daher nun diesem Bereich zu.

### 6. Maimonides, der aristotelisierende Theologe

#### 6.1 Der Unschlüssige – und wie man ihn führen kann

Das erklärte Ziel des philosophisch-theologischen Hauptwerkes des Maimonides, des „Führers der Unschlüssigen“, ist der Nachweis, dass das mosaische Gesetz und die Botschaft der Propheten keineswegs im Widerspruch zu den Errungenschaften der heidnisch-profanen oder der arabisch-islamischen Philosophie stehen. Der Unschlüssige, den Maimonides mit seinem Werk führen will, ist derjenige, der aufgrund seiner philosophischen Bildung an seinem von den Vätern ererbten

Glauben zweifelt. Der Unschlüssige strebt, Maimonides zufolge, vor dem folgenden Dilemma:

„Entweder folgt er seiner Vernunft und verwirft das, was er von dem Sinne dieser Wörter weiß, und dann denkt er, er habe die Grundlehren der Religion preisgegeben, oder er wird bei seiner Auffassung bleiben, die er bisher festgehalten hatte, und seiner Vernunft nicht folgen, sie vielmehr hinter sich werfen und sich von ihr abkehren; dann wird er gewahr werden, dass er sich selbst einen Eingang und der Heiligen Schrift einen Nachteil zugezogen hat. Er wird, wenn er bei diesen eingebildeten Meinungen bleibt, ihrerwegen in Furcht und in gedrückter Gemütsverfassung sein und unaufhörlich Herzleid und arge Verlegenheit empfinden.“<sup>51</sup>

Maimonides löst dieses Dilemma auf verschiedene Weise. Vielfach versucht er nachzuweisen, dass der Konflikt zwischen Offenbarung und Philosophie auf einer falschen Interpretation der Schrift beruhe. Eines seiner Standardmittel für diese Lösung des Konfliktes ist – gut aristotelisch – die Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen mehrdeutiger Wörter. Der Konflikt kommt nur durch eine mit der eigentlichen Bedeutung äquivalente Lesart zustande, während die eigentliche Bedeutung mit den Erkenntnissen der Philosophie in Übereinstimmung steht.<sup>52</sup> Die andere Strategie, die Maimonides zur Verfügung steht, ist die Widerlegung vermeintlicher Wahrheiten der Philosophie. Diese Strategie verfolgt Maimonides wesentlich seltener, dafür allerdings an so prominenter Stelle wie der Frage nach der Ewigkeit der Welt, die von Aristoteles behauptet wird, aber all dem widerspricht, was das Buch Genesis über die Erschaffung der Welt durch Gott berichtet.

Maimonides' Ziel ist es also, die Übereinstimmung von jüdischem Glauben und den Wahrheiten der Philosophie nachzuweisen. Damit wird er zu einem wichtigen Vordenker für Thomas' Projekt, die christliche Theologie auf den durch die aristotelische Philosophie vorgegebenen argumentativen Standard zu bringen. Dafür ist es durchaus relevant, dass Maimonides Jude ist. Zum Tragen kommt in dieser Hinsicht allerdings nicht, was Judentum und Christentum voneinander trennt, also nicht die Messianität Jesu, die Trinität oder die Anerkennung des Neuen Testaments, sondern das, was Judentum und Christentum verbindet: der Glaube an den einen Gott, die Erschaffung der Welt, die Aneignung des Alten Testaments als Offenbarung.<sup>53</sup> Denn es sind vor allem intellektuelle Herausforderungen des Alten Testaments, für die Thomas Maimonides konsultiert.

#### 6.2 Die Herausforderungen des Alten Testaments

Die Herausforderungen des Alten Testaments für den philosophisch informierten Theologen beginnen im wahrsten Sinn am Anfang, mit der Schöpfung. Die Schöpfungszählungen der Genesis konkurrieren mit dem, was die Naturphilosophie, sei es die des Aristoteles,<sup>54</sup> sei es die des Platonischen Timaios,<sup>55</sup> über Sein und Werden der Welt sagen. Und so ist für Maimonides *ma'asib beresit*, die Spekulation über die Schöpfung (benannt nach dem ersten Wort der Genesis, *beresit*, „im Anfang“), eine alternative Bezeichnung für die Physik.<sup>56</sup> Für Thomas ist Maimonides eine gute Quelle, wenn es darum geht, die Darstellung der

Schöpfungswerke mit den philosophischen Überlegungen zu verbinden – auch wenn Thomas aus dieser Quelle nicht immer nur zustimmend schöpft.<sup>57</sup> Bei einem aus Maimonides geschöpften Einwand bemerkt Thomas sogar, dies sei ein „spätiges Argument, auch wenn es Rabbi Moyses aufgestellt hat“.<sup>58</sup> Hier geht es um die Frage, ob die Himmelschalen intelligente Wesen sind: Der Psalmist singt nun *Caeli enarrant gloria Dei* (Ps 18,2 Vulg.) – die Himmel erzählen (lat. *enarrant*) vom Ruhm Gottes. Erzählen ist aber eine Tätigkeit des Intellekts, weshalb die Himmel intelligente Wesen sein müssen.<sup>59</sup> Wenn die Poesie des Psalmisten schon wörtlich ausgelegt werden soll, so antwortet Thomas, dann müsse man den Himmelschalen nicht nur Intellekt, sondern auch Sprache zugesetzen. Tatsächlich sei der Vers aber so zu verstehen, dass durch die Erhabenheit der Himmel dem Menschen der Ruhm Gottes offenbar werde.<sup>60</sup> Wichtig ist Maimonides auch für die Frage nach der Ewigkeit der Welt. Namentlich beruft sich Thomas auf den Rabbi für eine Parabel, die den über dieses Problem nachdenkenden Menschen mit einem Knaben vergleicht, der gute Argumente dafür anführt, dass der Mensch im Mutterleib gar nicht existieren kann, da er dort weder atmen noch essen noch ausscheiden könne.<sup>61</sup>

Anderer Themen, zu denen Thomas Maimonides konsultiert, sind die Beschaffenheit der Engel<sup>62</sup>, die Frage nach der Providenz Gottes<sup>63</sup>, die Prophetie<sup>64</sup> und vor allem auch das Problem, wie Aussagen über Gott zu verstehen sind – all dies Herausforderungen, vor die das Alte Testament sowohl den jüdischen wie den christlichen Denker stellt. Das Problem der Gottesattribut gehört nun in die Metaphysik. Talmudisch gesprochen würde Maimonides das Problem wohl der *maasib markeb* zuordnen, der Spekulation über den „Thronwagen“ (hebr. *markeb*) aus der Vision Ezechiels (Ez 1), die Maimonides mit der Metaphysik identifiziert.<sup>65</sup> Auch das Problem der Gottesprädikationen ist ein Problem, das das Alte Testament aufwirft. Denn dort wird Gott als gerecht, weise und gütig bezeichnet – doch was ist es, das diese Aussagen wahr macht? Ein Mensch ist gerecht, wenn er die Eigenschaft der Gerechtigkeit erworben hat, die er auch wieder verlieren kann. Gott hingegen ist notwendigerweise gerecht; Erwerb und Verlust von Eigenschaften sind durch die Unveränderlichkeit ausgeschlossen. Dadurch ist auch ausgeschlossen, dass die Gerechtigkeit Gottes etwas ist, was zu seinem Wesen hinzukommt, denn dann wäre Gott keine Einheit mehr, und alles was Teile hat ist verändertlich und vergänglich.<sup>66</sup>

Thomas weiß, dass Maimonides dieses Thema am Herzen liegt; zu Recht weist er darauf hin, dass Maimonides seine Lehren zu diesem Thema „äußerst nachdrücklich“ hervorbringt.<sup>67</sup> Thomas geht es nicht nur um den Wortlaut von Maimonides' Ausführungen, er prüft auch ihre Implikationen. So kann er Maimonides als Beispiel für jemanden zitieren, der – anders als Thomas selbst<sup>68</sup> – behauptet, dass „von Gott und Geschöpf nichts in analoger Weise ausgesagt wird, sondern nach der Art bloßer Wortgleichheit“. Dies jedoch ist nichts, was Maimonides selber explizit sagt, sondern etwas, das „aus seinen Aussagen ersichtlich ist“, also nur implizit in ihnen enthalten ist.<sup>69</sup> Auch wenn Thomas einer negativen Theologie nach Art des Maimonides durchaus ihre Berechtigung zuerkennt, will er doch bei

ihm nicht stehen bleiben. Denn wäre die Bedeutung von Wörtern wie „gerecht“ (oder „Beweger“), wenn sie auf Gott angewandt werden, ohne irgendeine Ähnlichkeit mit dem, was dieselben Wörter auf die Geschöpfe angewandt ausdrücken, könnte man kaum von Letzteren auf Erstere schließen<sup>70</sup> – mithin wäre z.B. Thomas' (und auch Maimonides') Argumenten für die Existenz Gottes<sup>71</sup> die Grundlage entzogen. Anders als Maimonides ist Thomas auch der Meinung, dass es durchaus Beziehungen zwischen Gott und seinen Geschöpfen geben kann: „In dieser Sache irrt der Rabbi in vielfacher Hinsicht“, stellt Thomas fest, denn Maimonides würde nur solche Relationen berücksichtigen, die sich aus Quantitäten wie Anzahl und Ausdehnung ergeben, nicht aber solche, die auf Tun und Erleiden folgen.<sup>72</sup>

Wenn es darum geht, die Offenbarung des Alten Testaments mit den Erkenntnissen der Philosophie zu verbinden, ist Maimonides also für Thomas ein wichtiger Vordenker.<sup>73</sup> Das wird aus all diesen Beispielen eindrucklich klar. Thomas lässt sich von Maimonides inspirieren, folgt ihm in vielen Dingen, weicht aber an entscheidenden Stellen auch von ihm ab. Da die gemeinsame Offenbarungsgrundlage des Alten Testaments für diese Themen grundlegend ist, kann man das Verhältnis des Thomas zu Maimonides durchaus als einen „Dialog zwischen gläubigen Menschen“ bezeichnen, auch wenn es sich um gläubige Menschen handelt, die sich beide durch die Philosophie angeregt und herausgefordert sehen.<sup>74</sup>

### 6.3 Die Schwierigkeit der Metaphysik und die Notwendigkeit der Offenbarung

Ein letztes Beispiel für die theologische Indienstnahme des Rabbi Moses will ich diskutieren, an dem sich sehr schön zeigt, dass es aufgrund der doch etwas unterschiedlich gelagerten Projekte des Thomas und des Maimonides zu interessanten Verschiebungen kommen kann.<sup>75</sup> Aus Sicht der Mischna hat Maimonides sich mit dem „Führer der Unschlüssigen“ auf ein sehr gefährliches Gebiet begeben. Denn, wie Maimonides selber sagt, sollen nach der Weisung der Mischna Physik und Metaphysik nur vor wenigen ausgewählten und fähigen Schülern behandelt werden.<sup>76</sup> Doch an wie viele wendet sich nicht ein Buch, in das Beliebiges Einblick nehmen könnten? Maimonides' apologetische Bemerkungen am Ende seiner Einleitung zum „Führer der Unschlüssigen“ zeigen, dass er sich dieses Problems durchaus bewusst ist. Daher gibt sich das Buch erstens als eine Sammlung von Briefen an einen einzigen befähigten Schüler,<sup>77</sup> so dass der Weisung der Mischna dem Worte nach Genüge getan ist. Zweitens kindigt Maimonides an, das Verstandes durch eine systematische Anordnung des Stoffes und durch bestimmte versteckte Widersprüche erschwert zu haben, damit nur die Würdigen in die Tiefe des Buches eindringen können.<sup>78</sup> Denn die Einschätzung der Mischna, dass die Metaphysik sich nicht für Unwürdige oder für Anfänger eignet, teilt Maimonides durchaus, und er begründet dies im „Führer“ selbst ausführlich.<sup>79</sup>

„Es sind fünf Ursachen, die es verbieten, den Unterricht mit der Metaphysik zu begreifen und die Laien über das aufzuklären und ihnen das zu zeigen, worauf man sie eigentlich aufmerksam machen müsste.“<sup>80</sup>

Diese fünf Ursachen sind erstens die Schwierigkeit des Gegenstandes, der einen besonderen Scharfsinn erfordert, zweitens die Tatsache, dass sich die Erkenntnisfähigkeit des Menschen erst durch Lernen entwickeln muss, weswegen sich drittens viele Fehler einschleichen, wenn nicht eine lange Zeit mit Vorstudien verbracht wird:

„Deshalb ist es notwendig, ja für jeden, der die menschliche Vollkommenheit erreichen will, unentbehrlich, zuerst die Logik, dann der Reihe nach die Naturwissenschaften und zuletzt die Metaphysik zu studieren.“<sup>81</sup>

Viertens werden viele aufgrund der Verschiedenheit der geistigen Begabung ungeeignet zur Beschäftigung mit der Metaphysik sein, und wieder andere werden fünfens durch die Sorge um die Bedürfnisse des Leibes vom Studium der Metaphysik abgehalten werden.

Thomas zitiert nun vielfach und zum Teil an zentralen Stellen diese fünf Gründe, durchaus auch mit namentlicher Erwähnung des Maimonides. Doch verfolgt Thomas mit ihnen ein ganz anderes Beweisziel als Maimonides. Denn er führt diese fünf Gründe des Maimonides an, um die Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung zu begründen.<sup>82</sup> Wozu soll eine Offenbarung (und eine Offenbarungstheologie) noch notwendig sein, wenn doch schon die Metaphysik allein mithilfe der menschlichen Vernunft Gott erkennen kann? Thomas' Antwort ist eine zweifache: Erstens kann die Vernunft nur einiges von Gott erkennen, wie seine Existenz, seine Ewigkeit, Unkörperlichkeit usw. Für andere wichtige Wahrheiten, wie der Hinordnung des Menschen auf Gott, ist die Offenbarung die einzige Quelle.<sup>83</sup> Doch auch diejenigen Wahrheiten, die die Metaphysik erfassen kann, werden sinnvollerweise offenbart, denn – jetzt kommen Maimonides' fünf Ursachen ins Spiel – der Gegenstand ist schwierig, die Untersuchung dauert lange, das menschliche Erkennen ist mit Fehlern behaftet, nicht jeder ist geeignet und die Sorge für den Lebensunterhalt beansprucht ebenfalls ihre Zeit.<sup>84</sup>

Die unterschiedliche Ausgangssituation der beiden wirkt sich hier in einer unterschiedlichen Betonung aus: Maimonides verfolgt das Ziel, die talmudisch geprägte jüdische Tradition durch ein stärkeres Engagement in der Metaphysik zu bereichern; er muss erklären, warum nicht sogleich mit der Metaphysik begonnen werden kann oder soll. Thomas hingegen entwirft eine christliche Theologie, die der Tatsache der philosophischen Gotteskenntnis gerecht werden will; er muss erklären, warum es neben der natürlichen Theologie der Metaphysik noch einer Theologie bedarf, die sich auf die Offenbarung stützt. Beide können sie jedoch dasselbe antworten: Metaphysik ist eben schwierig.<sup>85</sup>

#### 7. Fazit: Rabbi Moses multiples

Ich habe gezeigt, dass Maimonides in einer ganzen Reihe von Funktionen für Thomas wichtig ist. Erstens ist Maimonides relevant als Jude bzw. jüdischer Gelehrter, der autoritativ über die Begründungen der einzelnen Gebote des Alten Gesetzes Auskunft geben kann. Zweitens ist Maimonides eine wichtige Quelle

über den Islam; viele Meinungen der Koran-Ausleger zitiert Thomas aus Maimonides. Drittens ist Maimonides Aristoteliker und als solcher eine Autorität zur Interpretation, Erklärung und Weiterentwicklung der aristotelischen Philosophie. Insbesondere hinsichtlich der Verbindung der aristotelischen Philosophie mit dem biblischen Glauben ist Maimonides, bei aller Verschiedenheit ihrer beider Ziele, ein wichtiger Vordenker für Thomas. Maimonides ist ihm also Gleichgesinnter und Verbündeter beim Projekt „Monothetistische Transformation des Aristotelismus“ (dies gemeinsam mit den arabischen Kommentatoren), aber auch bei dem Projekt „Aristotelisierung der Theologie“. Dabei ist Maimonides' jüdischer Glaube wesentlich, denn anders als die arabischen Kommentatoren beziehen sich sowohl Maimonides als auch Thomas auf das Alte Testament als eine gemeinsame Offenbarungsschrift.

#### Anmerkungen

- 1 Vgl. Buss (1974-80), Bd. 5, 34; vgl. Hasselhoff 2002, 59, und 2004, 165. Die Maimonides-Zitate sind zusammengefasst in Vansteenkiste 1960, 372-394. Zu ergänzen ist lediglich in *Symb. Apost.* a.1, wo Thomas (wie in II Sent. d.1 q.1 a.5 c. = Nr. 105 Vansteenkiste) die Krabben-Apoteke aus Dux II 18 (f. 49f) zitiert.
- 2 Vgl. III Sent. d.24 q.1 a.3 c. (Verweis auf Dux I 33), II Sent. d.14 a.2 a.2 (Verweis auf Dux III 24).
- 3 Überblick über das Verhältnis der Scholastik zu Maimonides verschaffen Guttman 1908 und 1912 sowie Hasselhoff 2002 und 2004. Für das Verhältnis zu Thomas von Aquin vgl. neben älteren Spezialabhandlungen wie Rohrer 1913 und Brunner 1928 unter den neueren Arbeiten van Buren 1986, Wolman 1988 und Wolman 1995. Weitere Literatur bei Hasselhoff 2004, 328-389.
- 4 So stellt z.B. Pesch 1977, 720, mit Blick auf den *Lex-Traktat* fest: „Wer im übrigen die einschlägigen Texte im ‚Führer der Unschlüssigen‘ liest, vor allem Buch III c.25-50 (24-49), merkt bald, daß Thomas dem Rabbi noch weit öfter über die Schreiber gesehau hat [...]“ (Belege ebd).
- 5 Vgl. exemplarisch in Io. 1, 1, n.34: Der „philosophus“ wird mit keinem Wort erwähnt, aber Thomas referiert im Zuge der Auslegung von Joh 1,1a („In principio erat verbum“) die Bestimmung der Prinzipien aus Metaphysik V 1. Vgl. dazu auch Jansen 2000.
- 6 Vgl. STh I q.1 a.8: „Utrum haec doctrina sit argumentativa“.
- 7 Vgl. STh I q.1 a.8 arg. 1: „Dicit enim Ambrosius in libro I de Fide Catholica: tolle argumenta, ubi fides quaeritur. Sed in hac doctrina praecipue fides quaeritur und dicitur Ioan. 20, [31]: haec scripta sunt ut credatis. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.“
- 8 Vgl. STh I q.1 a.8 arg. 2: „[...] quia secundum Gregorium in homilia, fides non habet metrum, ubi humana ratio praebet experimentum.“
- 9 STh I q.1 a.8 c. „ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut Apostolus, 1 ad Cor. 15, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandum.“
- 10 SCG I 2: „propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica proferat, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios.“
- 11 STh I q.1 a.8 c.: „suprema vero inter eas, scilicet metaphisica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius.“

- 12 SCG I 8: „Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetis et pagani, non conveniant nobiscum in auctoritate alicuius Scripturæ, per quam possint convinci, sicut contra Iudeos disputare possunt per Veteris Testamentum, contra hæreticos per Novum.“
- 13 SCG I 8: „Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur.“
- 14 SCG I 8: „Quæ tamen in rebus divinis deficiens est.“
- 15 STh I q.1 a.8 c.: „Si vero adversarius nihil credit eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationem, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati imitari, impossibile autem sit vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.“
- 16 STh I q.50 a.3 c. – In STh I-II q.101 a.3 ad 3 nenn: Thomas Maimonides auch „Rabbi Moyses Aegypticus“.
- 17 Vgl. z.B. Car. aur. in Io. c.3 lect. 1: „quod autem hebraice Rabbi, latine dicitur Magister“.
- 18 Von Thomas zitiert in STh I-II q.98 a.1 s.c.
- 19 STh I-II q.98 a.1 c.: „[...] absque omni dubio lex verus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi rectæ, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex eo quod consonat rationi. Lex autem verus rationi consonabat.“
- 20 Vgl. STh I-II q.90 a.1 c.: „[...] rationis est ordinare ad finem [...] Unde relinquuntur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.“
- 21 II Sent. d.2 q.2 a.3 ad 2: „Ur Rabbi Moyses dicit, facillima via ad ostendendum Deum esse et ab ipso esse omnia, est ex suppositione novius mundi. Et ideo stratum est in lege ut septimo die festum ducerent, in quo mundus consummatus est, ut per novitatem mundi semper in cognitione Dei permaneret.“ Ähnlich II Sent. d.15 q.3 a.3 arg.3. Vgl. Dux II 32 (f. 61v).
- 22 III Sent. d.37 a.5 q.1 c.: „ur creationem mundi semper prae oculis haberent, et sic Deum recognoscerent et timerent“. Vgl. auch III Sent. d.37 a.5 q.1 sc.2.
- 23 Vgl. IV Sent. d.1 q.2 a.3 q.1 c. mit Dux III 50 (f. 108v).
- 24 Vgl. IV Sent. d.1 q.2 a.5 q.2 c. mit Dux III 33 (f. 92v-93v).
- 25 Vgl. IV Sent. d.33 q.1 a.3 q.3 c. („ante tempus legis fornicatio non erat peccatum, quod probat ex hoc quod Iudas cum Thamar concubuit“) mit Dux III 50 (f. 107r), IV Sent. d.40 q.1 a.4 c. („omnes illic praeconat exceptae sunt a matrimonio, quæ in una familia cohabitare solent“) und IV Sent. d.42 a.2 c. („illas personas præcipue a matrimonio exclusit, quas necesse esset cohabitare, ne ... facilis pateret concupiscentiae locus, ad quam repræhendendum matrimonium est ordinatum“) mit Dux III 50 (f. 107v). Für die Erstellung des Supplementums zu STh III hat Reginald von Piperno den Sentenzkommentar des Thomas ausgewertet, wodurch sich diese drei Stellen auch dort zitiert finden. Vgl. STh III Suppl. q.54 a.4 c., q.57 a.2 c., q.65 a.5 c.
- 26 Ohne allerdings die Position des Maimonides einfach unverändert zu übernehmen: vgl. Funkenstein 1970, 168 und 171-172. „Denn durchgängig, wie die Berufung auf Maimonides in den Einzelbegründungen ist, bleiben die Hinweise des Thomas auf die Entstehungsbedingungen des Zernomaldgesetzes weit hinter der Radikalität Maimonids zurück. [...] Die Widerspruchlichkeit der maimonideischen Gesetzestheorie rühre daher, dass Maimonides an der Ewigkeit des mosischen Gesetzes festhalten muss [...] Die Aufgabe des Aquinaten ist eine viel einfachere. Er muss bloß die Übereinstimmung der *lex divina* mit der *lex naturalis* so aufweisen, dass die letztere als die einmal bestimmte Form der ersten erscheint.“
- 27 Vgl. STh I-II q.101 a.3 ad 3 mit Dux III 29 (f. 90r); q.102 a.3 ad 4 mit Dux III 47 (f. 103r); a.3 ad 6 mit Dux III 49 (f. 106r); a.3 ad 11 mit Dux III 47 (f. 104r); a.4 ad 2 mit Dux III 46 (f. 101v-102r); a.5 ad 4 mit Dux III 48 (f. 105v); a.6 ad 1 mit Dux III 49 (f. 106r); a.6 ad 8 mit Dux III 50 (f. 108r); q.105 a.2 ad 12 mit Dux III 41 (f. 98v).
- 28 Am nächsten käme einer solchen Verwendung das Zitat von Maimonides' These, die Zernomaldgebote seien diejenigen, die keinen offensichtlichen Grund haben, als Einwand gegen die Sinnhaftigkeit auch der Zernomaldgebote in STh I-II q.101 a.1 arg.4. Thomas bezeichnet diese Erklärung aber durchaus als „quodammodo probabilis“ und macht lediglich darauf aufmerk-

- sam, dass die Unverständlichkeit kein definierendes Merkmal ist, sondern vielmehr Folgererschleimung der für Kultvorschriften notwendigen Symbolizität; vgl. STh I-II q.101 a.1 ad 4.
- 29 Vgl. Pesch 1977, 617: „Für Thomas gab es nur einen Juden, mit dem er so etwas wie ein christlich-jüdisches Gespräch führte und auch das nur postum: den Rabbi Moses Maimonides [...] Ansonsten sind die Juden für ihn Missionsobjekte und nicht zuletzt Dienstverpflichtete für die Kirche (II-II 10, 10 [...]).“
- 30 SCG I 2: „Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacra legia ut ex his quæ dicuntur possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos.“
- 31 SCG I 2: „Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentium, quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.“
- 32 Die Bezeichnung „loquentes in lege Maurorum“ verwendet Thomas in QD Ver. q.5 a.9 ad 4, QD Pot. q.3 a.7, c., SCG III 65 und 69 sowie SCG autographi deleta, ed. Leonina XIV p.45a. – Für „loquentes in lege Saracenum“ vgl. SCG I 23 und III 97 sowie zahlreiche Erwähnungen von „Saraceni“.
- 33 Während Salfeld 1992, 13-14 und 126, eine äußere Konversion für wahrscheinlich hält, argumentiert Hayoun 1999 dagegen.
- 34 Vgl. Dux III 18 (f. 80v).
- 35 SCG III 9: „Sic igitur per præmissa duplex error excluditur. Eorum scilicet qui credunt quod omnia simpliciter voluntatem sequuntur absque ratione. Qui es error Loquentium in lege Saracenum, ut Rabbi Moyses dicit secundum quos nulla differentia es quod ignis calefaciat et in frigidet, nisi quia Deus ita vult.“
- 36 QD Ver. q.5 a.9 sc.5: „Dicunt enim quod ignis non calefacit, sed Deus igne.“
- 37 QD Pot. q.3 a.7 c.: „Quidam enim loquentes in lege Maurorum, ut Rabbi Moyses narrat dicunt, omnes huiusmodi naturales formas accidentia esse. Et cum accidens in aliud subiectum transire non possit, impossibile reputabant quod res naturalis per formam suam aliquo modo induceret similem formam in alio subiecto. Unde dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta. Sed si diceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile semper sequitur calefactio, nisi per accidens esset aliquod impedimentum igni, quod ostendit ignem esse causam caloris per se, dicebant, quod Deus ita statuit, ut sic cursus servaretur in rebus, quod nunquam ipse calorem causaret, nisi apposito igne, non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret.“ Ähnlich SCG III 65 und 69 (ohne Nennung des Maimonides).
- 38 Als Quelle für die Lehrmeinungen anderer dient Maimonides auch in QD Ver. q.10 a.12 c. Vgl. Dux I 74 (f. 38r).
- 39 Autographi Deleta, ed. Leonina XIV p. 45\*a. (meine Übers.): „Quidam [...] dixerunt quod divina providentia non se extendit ad singularia eorum quæ ratione carent nec ad singulares actus ipsorum in quantum singularium sunt, sed solum secundum quod habet curam de specie. Alii vero e contrario dixerunt quod animalibus brutis hoc modo curam impendit sicut et rationalibus creaturis, ut scilicet eorum actus et passiones premis aut poenis recompenset, aut in presentis seculo aut in futuro. Et hæc est opinio Loquentium in lege Maurorum, ut Rabbi Moyses dicit. Præterea autem est opinio ipsius Rabbi Moysi.“
- 40 Vgl. In Theodos c.3 mit Dux III 18 (f. 81v-82r): „Excluditur hæresis illorum qui dicunt quod providentia Dei extendit se usque ad universalia et incorporalia, sicut corpora caelestia, et etiam usque ad homines, propter conformitatem naturæ humanæ ad Deum, ut dicit Rabbi Moyses; alia autem particularia non cognoscit Deus.“
- 41 Vgl. Eschmann 1957, 396, Weisheipl 1980, 50 und 330, Torrell 1995, 352.
- 42 Vgl. LeGoff 1986, 84.
- 43 Gutmann 1908, 186, meint zu dieser Stelle im Klagekeder-Kommentar, Thomas gehe „in seinem Widerspruch gegen die Ansicht des Maimonides soweit, daß er sie an einer Stelle geradezu als Häresie bezeichnet.“ Darus folgt ketzerwegs, dass Maimonides ein Häretiker ist, im Gegenteil: Häretiker sind *per definitionem* Christen, die das Neue Testament als Offenbarung anerkennen (vgl. SCG I 2).
- 44 II Sent. d.3 q.1 a.1 c.: „Tertia positio est, quod corpora caelestia et elementa non communicant in materia. Et hæc est positio Averrois et Rabbi Moysi, et videtur magis dicitur Aristotelis consonare.“

- 43 Vgl. III Sent. d.12 q.2 a.1. arg.4; QD Mal. q.3 a.1 arg.11: „Potest Deus et studiosus prava facere.“ Vgl. Aristoteles, Top. IV 5, 126a 34-35: *Dixerit enim quis haec haec haec opudatam tu phanta dram.* Zur Aristoteles-Stelle vgl. Jansen 2002, 91 und 268.
- 44 Vgl. III Sent. d.12 q.2 a.1 ad 4: „Sicut dicit Rabbi Moyses, verbum Philosophi [potest] Deus et studiosus prava agere[?] intelligendum est cum conditione, quia scilicet potest si velit.“ – Vastenhieste 1960, 379, kann keine Quelle nachweisen für diese Aussage, die Thomas dem Maimonides zuschreibt. In QD Mal. q.3 a.1 ad 11 zitiert Thomas dieselbe Aussage ohne Namensnennung, „secundum quosdam.“
- 47 QD Ver. q.5 a.9 s.c.5: „Rabbi Moyses dicit quod caelum es in mundo sicut cor in animali.“
- 48 Vgl. II Sent. d.2 q.2 a.3 c.: „Unde dixit Rabbi Moyses quod caelum in universo es sicut cor in animali, cuius motus si ad horam quiesceret, corpus vita finiretur.“ – Vgl. auch QD Por. q.5 a.7 arg.17: „Rabbi Moyses dicit quod motus caeli in universo est sicut motus cordis in animali, a quo dependet vita totius animalis. Cessante autem motu cordis, omnes partes animalis dissolvuntur. Ergo cessante motu caeli, omnes partes caeli peribunt [...]“
- 49 Auf die Aristoteles-Stelle weist Thomas explizit hin in II Sent. d.14 q.1 a.1 ad 2: „[Caeli] motus est ut vita quaedam natura existentibus omnibus, ut in VIII Physic. dicitur, ad similitudinem motus cordis in animali, ut dicit Rabbi Moyses.“ – Ohne Nennung des Maimonides wird die Analogie in IV Sent. d.43 q.1 a.4 c. und STh I q.18 a.1 ad 1 angeführt; sehr ausführlich wird sie im Opusculum De motu cordis diskutiert. Die Analogie des Maimonides findet sich bei Thomas also an mindestens sieben Stellen.
- 50 Vgl. In Cael. I 22, n.228: „[...] studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum.“
- 51 MN I Einl. (Übers. Weiß, 4-5).
- 52 Lösungen, die dieser Strategie des Maimonides folgen, macht Thomas unter Namensnennung zu eigen in II Sent. d.14 q.1 a.1 c.; STh I q.68 a.1 ad 1; QD Por. q.4 a.1 ad 5 und ad 15 (Vorlage für alle: Dux II 31, f. 60v) sowie STh I q.69 a.1 ad 5 (vgl. Dux II 31, f. 60v).
- 53 In diesem Sinne ist die folgende Aussage von Imbach 1990, 111, zu modifizieren: „Bei Thomas werden ganz zentrale Aspekte seiner Metaphysik von Maimonides geprägt. Allerdings betrifft dieser positive Einfluß in erster Linie jene Teile der Wahrheit, wozu nach dem Selbstverständnis des Thomas die natürliche Vernunft durch ihre eigene Kraft gelangen kann [...]“. Daraus folgt, daß Thomas mit Maimonides als Philosoph diskutiert, nicht als Vertreter der jüdischen Religion. Für Imbach handelt es sich daher um einen dezidiert „philosophischen Dialog“ (1990, 112).
- 54 Vgl. QD Por. q.4 a.1 ad 2: „Rabbi Moses, Aristoteles sententiam sequens“ (vgl. Dux II 31, f. 60v).
- 55 Auf die Übereinstimmung mit oder Abweichung von Platon macht Thomas explizit in STh I q.66 a.1 ad 2 in contrarium; QD Por. q.4 a.1 ad 2; ohne Namensnennung auch in In Boeth. Trin. q.4 a.3 ad 4; II Sent. d.2 q.2 a.2 ad 1; IV Sent. d.44 q.3 a.2 q.2 ad 4; In de An. II lect. 14; zur Funktion der vier Elemente bei der Schöpfung zitiert Thomas Maimonides auch in II Sent. d.14 expositio textus und STh I q.74 a.3 ad 3 und ad 4 heranz (Vorlage für alle diese Erwähnungen: Dux II 31, f. 60 r-v).
- 56 Vgl. MN I Einl. (Übers. Weiß, 6).
- 57 Vgl. Maimonides' These „ignis in sua sphaera non lucet“ in II Sent. d.14, q.1 a.2 ad 2; STh I q.66 a.1 ad 2 in contrarium; QD Por. q.4 a.1 ad 2; ohne Namensnennung auch in In Boeth. Trin. q.4 a.3 ad 4; II Sent. d.2 q.2 a.2 ad 1; IV Sent. d.44 q.3 a.2 q.2 ad 4; In de An. II lect. 14; zur Funktion der vier Elemente bei der Schöpfung zitiert Thomas Maimonides auch in II Sent. d.14 expositio textus und STh I q.74 a.3 ad 3 und ad 4 heranz (Vorlage für alle diese Erwähnungen: Dux II 31, f. 60 r-v).
- 58 QD An. a.8 ad 19: „Probatio illa frivola est, licet Rabbi Moyses eam ponat.“
- 59 Vgl. In Ps. XVIII und QD An. a.8 arg.19 (Vorlage: Dux I 71, f. 31r; II 5, f. 42v); „enarrare est accus substantiae intelligentis. Sed caeli enarrans gloriam Dei, ut in Psal. XVIII dicitur. Ergo caeli sunt intelligentes: et ideo habent animam intellectivam.“
- 60 QD An. a.8 ad 19: „oportet quod caelum non solum habeat intellectum, sed etiam linguam. Dicuntur ergo caeli enarrare gloriam Dei, si ad litteram exponantur, in quantum ex eis manifestatur hominibus gloria Dei“.
- 61 Vgl. II Sent. d.1 q.1 a.5 c. und In Symb. Apost. a.1 mit Dux II 18 (f. 49r).

- 62 Vgl. II Sent. d.3 q.1 a.3 c.; SCG II 92 und STh I q.50 a.3 c. mit Dux II 7 (f. 43r-v) und II 10-12 (f. 44r-45v); QD Por. q.6 a.7 c. mit Dux I 48 (f. 17v); QD Spirit. Creat. a.8 arg. 16 und QD An. a.3 arg.6 mit Dux I 73 (f. 37r) u.ö.
- 63 Vgl. I Sent. d.36 q.1 a.1 c. mit Dux III 21 (f. 84r); In Threnos c.3, I Sent. d.39 q.2 a.2 c.; STh I q.22 a.2 c. und ad 5 mit Dux III 18 (f. 81v-82r); QD Por. q.3 a.17 c. mit Dux II 20 (f. 52r). Vgl. Wohlmann 1988, Kap. 6.
- 64 Hier übernimmt Thomas unter anderem Maimonides' Lehre von den verschiedenen Graden der Prophezie, vgl. IV Sent. d.49 q.2 a.7 ad 2 mit Dux II 42 (f. 66v-67r), 44 (f. 68r), 45 (f. 68r-69v). Vgl. weiterhin QD Ver. q.12 a.2 arg.6 mit Dux 34 (f. 62v); QD Ver. q.12 a.5 c. mit Dux II 41 (f. 60v); QD Ver. q.12 a.12 arg.6 und ad 6 mit Dux II 37 (f. 63v; vgl. II 42, f. 66v) bzw. II 45 (f. 68v); vgl. Decker 1940, Wohlmann 1988, Kap. 7.
- 65 Vgl. MN I Einl. (Übers. Weiß, 6).
- 66 Vgl. MN I 55-60.
- 67 QD Por. q.7 a.5 c.: „quod maxime expresse dicit Rabbi Moyses“. Vgl. auch I Sent. d.2 q.1 a.3 c.: „hoc expresse dicit Rabbi Moyses“. Kürzere namentlich gekennzeichnete Referate auch in QD Por. q.9 a.7 c. und STh I q.22 a.2 c.; nicht namentlich gekennzeichnet z.B. in QD Por. q.7 a.6 c. Vgl. STh I q.13.
- 68 QD Por. q.7 a.7 c.: „Quidam autem aliter dixerunt, quod Deo et creatura nihil pariter analogice, sed aequivoce pure. Et huius opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet.“
- 70 Vgl. STh I q.13 a.5 c.: Bei bloßer Wortgleichheit „ex creaturis nihil posset cogrosari de Deo, nec demonstrari, sed semper incidere fallacia Aequivocationis.“
- 71 Vgl. STh I q.2 a.2 c.
- 72 QD Por. q.7 a.10 c. (Vorlage: Dux I 51, f. 19v): „In hoc autem deficit multipliciter Rabbi, qui voluit probare quod non esset relatio inter Deum et creaturam, quia, cum Deus non sit corpus, non habet relationem ad tempus nec ad locum. Consideravit enim solum relationem quae consequitur quantitatem, non eam quae consequitur actionem et passionem.“
- 73 Vgl. Wohlmann 1988, 19, über die dominikanische Schule in Paris im Allgemeinen: „On peut dire que l'intérêt pour la pensée de Maimonide est caractéristique du milieu intellectuel qui, à cette époque, s'ouvre aux oeuvres physiques et métaphysiques d'Aristote et reconstruit le difficile problème de l'accord entre la raison et la foi, ou plus précisément entre la recherche philosophique et la tradition théologique.“
- 74 Mit Wohlmann 1988, 21 („dialogue entre hommes de foi“), gegen Imbach 1990, 111, der lediglich ein philosophisches Gespräch zugestehen will.
- 75 Vgl. Kluxen 1955, 164. Kluxen sieht das Spezifikum der Maimonides-Rezeption des Thomas gerade darin, dass dieser die Auseinandersetzung mit jenem nicht nur „auf die theologische Ebene hebt“ (das ist nach Kluxen bereits dessen Lehrer Albert der Große), sondern sich „geradezu Bausteine für das Heiligum liefert“ – wofür Kluxen unter anderem das Beispiel der diskutierten fünf Ursachen anführt. Vgl. Kluxen 1960, 163: „Vor allem dringt Thomas durch zur Anerkennung des Maimonides selbst in theologischen Bereich.“
- 76 Vgl. MN I Einl. (Übers. Weiß, 6). Es handelt sich um Mischna Chagga II,1; vgl. die Einleitung von Mäier zu MN, S. XXXVI\*.
- 77 Vgl. das MN vorangestellte Widmungsschreiben an R. Joseph ben Jehuda.
- 78 Vgl. MN I Vorwort. Vgl. besonders die folgende Stelle: „Da bei sehr geheimnisvollen Gegenständen das Bedürfnis obwaltet, manches zu verschweigen und manches zu offenbaren, so geschieht es manchmal, daß man auf Grund des einen Ausspruches gemäß einer dort aufgestellten Behauptung die Rede fortsetzen muß, an einer anderen Stelle auf Grund einer Behauptung, welche die erste negiert.“ (Übers. Weiß, 22)
- 79 Vgl. MN I 34 (Übers. Weiß, 108).
- 80 MN I 34 (Übers. Weiß, 99).
- 81 MN I 34 (Übers. Weiß, 102).

<sup>82</sup> Vgl. Imbach 1990, 106: „Während also Maimonides mit diesen Gründen seine esoterische Ausfassung der Philosophie stützen will, bedient sich Thomas dieser Argumente zur Begründung seiner Theorie der Offenbarung.“

<sup>83</sup> Vgl. STh I q.1 a.1 c.: „Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei non fierent quaedam per revelationem divina, quae rationem humanam excedunt.“

<sup>84</sup> Thomas führt diese Begründung mit Nennung des Maimonides in III Sent. d.24 a.3 q.1 c., In Boeth. Trin. q.3 a.1 c., QD Ver. q.14 a.10 c. Ohne Nennung des Maimonides: SöG I 4, STh I q.1 a.1 c., STh II-II q.2 a.4 c.

<sup>85</sup> Der Umgang mit den fünf Gründen des Maimonides bestätigt die Einschätzung von Guttman 1908, 176, Thomas habe „die dem jüdischen Denker entlehnten Stellen nicht nur äußerlich aufgenommen, sondern innerlich verarbeitet und sie seinem System als wesentlichen Bestandteil eingefügt.“

## Literatur

### Primärliteratur

Die Werke des Thomas von Aquin werden mit den üblichen Abkürzungen zitiert. Die folgenden Übersetzungen werden verwendet:

STh Deutsche Thomas-Ausgabe, Vollständige, ungekürzte Ausgabe der Summa Theologica, div. Übers., Salzburg 1977-1983.

SCG Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, div. Übers., Darmstadt 2001.

Für Maimonides' „Führer der Unschlüssigen“ wurden herangezogen:

Dux Rabi Mosseï Ägypti; Dux seu Director dubitantium aut perplexorum, ed. Agostino Gasliniani, Paris 1520, NID Frankfurt/Äl 1964 [Erster Druck der von Thomas verwendeten lateinischen Übersetzung der hebräischen Übertragung von al-Hanzli].

MN Moses ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, übers. von Adolf Weiß, Eirl. Johann Meier, Hamburg 1995 (= Philosophische Bibliothek 184) [deutsche Übersetzung aus dem arabischen Original].

Man beachte die unterschiedliche Einteilung der Kapitel. Näheres zur Übersetzungsgeschichte des „Führers der Unschlüssigen“ in Hasselhoff 2001 und 2004.

### Sekundärliteratur

Brunner, Peter (1928), Probleme der Teleologie bei Maimonides, Thomas von Aquin und Spinoza, Heidelberg (= Beiträge zur Philosophie 13).

Burrell, David B. (1986), Knowing the Unknowable God. Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas, Notre Dame IN.

Busa, Roberto (Hg.) (1974/80), Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia Indices et Concordantiae, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Decker, Bruno (1940), Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre

Eschmann Ignatius T. (1957), A Catalogue of St. Thomas's Works. Bibliographical Notes, in: Etienne Gilson, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, London, 381-437.

Funkenstein, Amos (1970), Gesetz und Geschichte: Zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin, in: Yavor 1, 147-178.

Guttman, Jacob (1902), Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Breslau; NID Hildesheim/New York 1970.

Guttman, Jacob (1908), Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland.

in: W. Bacher, Äl Brann, D. Simonsen (Hg.), Moses Ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß, 2 Bde., Leipzig 1908/12, Bd. I, 135-230; NID 2 Bde. in 1, Hildesheim/New York 1971.

Hasselhoff, Görgé K. (2001), The Reception of Maimonides in the Latin World: The Evidence of the Latin Translations in the 13th-15th Century, in: Materia giudaea 6, 258-280.

Hasselhoff, Görgé K. (2002), Anmerkungen zur Rezeption des Maimonides in den Schriften des Thomas von Aquino,

in: Wolfram Kinzig, Cornelia Klück (Hg.), Judentum und Christentum zwischen Konfession und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen, Stuttgart (= Judentum und Christentum 11).

Hasselhoff, Görgé K. (2004), Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert, Würzburg.

Hayoun, Maurice-Ruben (1999), Maimonides, Arzt und Philosoph im Mittelalter. Eine Biographie, übers. von Ansgar Wildermann, München.

Imbach, Ruedi (1990), Ut ait Rabi Moyses. Maimonidische Philosophie bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart, in: Collectanea Franciscana 60, 99-115.

Jansen, Ludger (2000), „Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun? Thomas von Aquins Gebrauch der Philosophie in der Auslegung des Johanesprologs und eine ‚holistische‘ Interpretation seiner Schrifthermeneutik“, in: Theologie und Philosophie 80 (2000) 89-99.

Jansen, Ludger (2002), Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vernögen im neunten Buch der Metaphysik (= Deutsche Bibliothek der Wissenschaften. Philosophische Analyse 3), Frankfurt/München/London/Miami/New York 2002.

Kluxen, Wolfgang (1966), Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland als Beispiel einer christlich-jüdischen Begegnung, in: Paul Wilpert (Hg.), Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, Berlin (= Miscellanea Mediaevalia 4).

- LeGoff, Jacques (1986), *Die Intellektuellen im Mittelalter*, Stuttgart.
- Rohrer, Anselm (1913), *Das Schöpfungsproblem bei Maimonides*, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter, Münster (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 9/5).
- Säifeld, Dietrich J. (1992), Moses Maimonides. Philosoph, Theologe, Arzt, 2. Aufl., Rheinholden/Berlin (= Religionswissenschaft und Theologie 6)
- Torrell, Jean-Pierre (1995), *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, übers. von Katharina Weibel in Zusammenarbeit mit Daniel Fischl und Ruedi Imbach, Freiburg/Basel/Wien.
- Pesch, Otto Hermann (1977), *Anmerkungen und Kommentar*, in: Thomas von Aquin, *Das Gesetz*, I-II 90-105, Heidelberg/Graz/Wien/Köln (= DThA 13).
- Vansteenkiste, C. (1960), *Autori Arabi e Giudei nell'opera di San Tommaso*, in: *Angelicum* 37, 336-401.
- Weisheipl, James A. (1980), *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*, Graz/Wien/Köln.
- Wohlan, Avrial (1988), *Thomas d'Aquin et Maimonide. Un dialogue exemplaire*, Paris (= Patrimoine).
- Wohlan, Avrial (1995), *Maimonide et Thomas d'Aquin. Un dialogue impossible*, Erlbourg (= Dokinaion 16).

## „The Passion of the Christ“

### Zu Mel Gibsons Film

Dieser stark umstrittene Film von Mel Gibson forderte drei (christliche) Mitglieder des Herausgeberteams unserer Zeitschrift zu einem – knapp gehaltenen – „Rundgespräch“ in schriftlicher Form heraus. Sie legen ihren Versuch hier vor:

*„Es gibt das radikal Böse, aber nicht das radikal Gute.“*

*Das radikal Böse entsteht immer, wenn ein radikal Gutes gewollt wird.“*  
(*Hannah Arendt, Denktagebuch 1950-1973, 341*)

Mel Gibsons Film „The Passion of the Christ“ hat, wie ich meine, untergründig die Botschaft, dass die Radikalität des Bösen das radikal Gute, die Erlösung, bewirkt. Das radikal Böse wird ausgeübt in einer grausamen Gewaltorgie römischer Soldateska am Leib des armen Nazareners, es wird inszeniert durch den verschlagenen jüdischen Hohenrat und es wird beklatscht von einem manipulierten, jöhrenden jüdischen Mob. Das radikal Gute, die Erlösung, repräsentiert am Ende des Films der von seinen blutigen Malträtierungen zu jugendlicher Schönheit wieder auferstandene Christus. Am Anfang des Films steht ein Zitat aus dem Propheten Jesaja („Durch seine Wunden sind wir geheilt“), das auch „uns“ Heilung verspricht, wenn wir an das Evangelium nach Mel glauben. Heilung wovon? Von Sünden? Von Gewalt? Von Leiden? Von Bösen? Wir erfahren es nicht – und das ist wohl nicht zufällig so. Denn es soll überhaupt einer diffusen Sehnsucht nach der Erlösung bescheinigt werden, dass es sie gibt, eben vernichtet durch den Film lang grausam gefolterten und zu Tode gebrachten Jesus. Deshalb gibt der Film vor, authentisch und real Jesu Passion visualisiert zu haben. Dieser Realismus soll davor schützen, das Versprechen der Heilung für Illusion zu halten. Oder anders gesagt: Gerade weil in der Moderne der Zweifel an dem Glauben nagt, der sich von dem Tod des Einen die erlösende und sühnende Wirkung für Alle erhofft, muss mit allen Mitteln das offenbar Unbezwelfbare, die Exekution Jesu Christi, in einer vorgeblich authentischen Rekonstruktion des Historischen und einem Megarealismus der Gewalt inszeniert werden. Und dem, der diesen Glauben spotten sollte, wird im Film eine ernste Warnung zuteil in Gestalt des Schicksals des Schächers. Für ihn ist es nicht genug Elend, mit Jesus mitgekrenzt zu werden, sondern ihm lässt Gibsons Passionsgeschichte durch eine Krähens ein Auge aus dem Kopf hacken. Und gestraft werden im Film auch die Juden mit der vom Himmel kommenden Zerstörung des Tempels. Das ist die Gewalt, die hinter den „Erlösten“ lauert, die die Ohnmacht ihres Glaubens nicht ertragen.