



universität  
wien

# MAGISTERARBEIT

**Titel der Magisterarbeit**

„Das Verständnis der Wertschöpfung bei Moses  
Maimonides  
und seine Kritik am Kalam“

**Verfasser**

**Mag. theol. Bernhard Dolna**

**angestrebter akademischer Grad**

**Magister der Philosophie (Mag. phil.)**

**Wien, 24. 10. 2008**

**Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 839**

**Studienrichtung lt. Studienblatt: Judaistik**

**Betreuerin / Betreuer: Univ.Prof. Dr. Klaus Davidowicz**

## Inhaltsverzeichnis

A: Hinführung zum Thema	
1. Zur Fragestellung .....	3
2. Der aktuelle Forschungsstand.....	5
B: Die vorausgehende Diskussion im muslimischen und im jüdischen Kontext.....	18
1. Einleitung.....	18
2. Das aristotelische Ärgernis .....	22
3. Muslimische Konzepte einer Welterschöpfung.....	24
a. Al Farabi .....	24
b. Avicenna .....	26
Exkurs: Die aristotelische Linke.....	29
c. Die Reaktion: Ghazali (Algazal).....	32
C: Vormaimonidische Versuche jüdischer Philosophen zur Begründung einer Welterschöpfung .....	34
1. Saadia Gaon .....	34
2. Salomo ben Jehuda Ibn Gabirol.....	41
3. Bachja Ibn Paquda .....	50
a. Glaube – Ethik - Philosophie .....	50
b. Die Welterschöpfung .....	53
c. Die Einheit Gottes .....	56
4. Jehuda Halevi.....	61
a. Hinführung .....	61
b. Welterschöpfung und Tora .....	66
c. Philosophie und Prophetie .....	79
D: Moses Maimonides .....	76
1. Seine Argumentation zur Auffassung einer Aeternitas Mundi .....	76
a. Akzeptanz des Aristoteles.....	84
b. Kritik an Aristoteles.....	86
2. Die maimonidische Interpretation des Kalam .....	97
a. Grundlage und Funktion des Kalam nach Maimonides .....	99
b. Maimonides` s Darstellung des Kalam.....	102
Einleitung.....	102
Die Prämissen .....	105
Resumee.....	134
3. Die maimonidische Widerlegung des Kalam .....	136

a. Allgemeine Aspekte .....	136
b. Die Widerlegung im Spiegel der vier Questiones .....	138
c. Kritik der Vorstellung von Einheit und Unkörperlichkeit Gottes im Kalam .....	144
E. Die Folgen der maimonidischen Argumente gegen die Aeternitas Mundi für den Schöpfungsbegriff der Hochscholastik .....	151
Nachwort.....	156
Bibliographie .....	162

## Hinführung zum Thema

### 1. Zur Fragestellung

Die periodisch wiederkehrende Frage nach der Erschaffung der Welt hat in der wissenschaftlichen Debatte der letzten Jahre, die vor allem von den USA ausging, wieder neue Aktualität in der spezifischen Frage nach dem „Intelligent Design“ gewonnen. „This controversy concerning what is to be believed about the origins and development of life on earth has most often been portrayed as a front in a struggle between conservative/fundamentalist versus liberal/scientific world views in the United States. It is necessary to examine this question carefully.”<sup>1</sup> Die wieder neu aufflammende Diskussion gibt umso mehr Anlass, dem Verstehen der Frage nach der Erschaffung der Welt und ihrer Beantwortung im Lichte des Maimonides (1135-1204) nachzugehen. Dabei geht es nicht allein nur um ein historisches oder philosophisches Interesse, um die Entwicklung und das Konzept des größten jüdischen Denkers des Mittelalters darzustellen, sondern auch darum, ein Verständnis für die Intention, die Komplexität und Dringlichkeit dieser Fragestellung zu erlangen, die durch die Konfrontation des Monotheismus mit seinem Bekenntnis zur Schöpfung der Welt in die von der hellenistischen Philosophie bestimmte *aeternitas mundi* eingebrochen ist. Moses ben Maimon,

---

<sup>1</sup> Ira Robinson, American Jewish views of evolution and intelligent design, In: *Modern Judaism* 27, 2, Baltimore 2007, 177. Eine weitere Auswahl der sehr umfangreichen Literatur kann hier nur selektiv angeführt werden: Ignatius G.P. Meaning- intelligently designed keeping the Bible in a modern mind, In: *Old Testament Essays* 20,1, Prätoria 2007, 34-62; Alexander Poltorak, *Creatio ex nihilo, number theory, quantum, vacuum and the big bang*, in: *B`Or Ha Torah* 17, Jerusalem 2007, 115-121; Lawrence Troster, *The Order of creation and the emerging God: evolution and divine action in the natural world*, in: Geoffrey Cantor/ Marc Swelitz (edit.), *Jewish Tradition and the Challenge of Darwinism*, Chicago Press 2006, 225-246; Nathan Aviezer, *Evolution: Is there a problem here?*, in: *BDD-Bekhol Derakhekkha Daehu* 11, Ramat-Gan 2005, 33-45; Tamar Rudavsky, *Philosophical cosmology in Judaism*, in: *Early Science and Medicine* 22, Leiden 2001, 149-184.

dessen Werk auch „das goldene Zeitalter der arabischen Kultur reflektiert“<sup>2</sup>, hat sich wie kaum ein anderer mit dieser Frage auseinandergesetzt und dabei auch den Kalam und dessen Auffassung der Weltschöpfung einer genauen Prüfung unterzogen. Zu Recht meint daher A. Davidson „... Most important, four full chapters of his work [More Newuchim] are devoted to the Kalam arguments for the creation of the world and the existence of God [I Buch, Kapitel 73-76].“<sup>3</sup>

Wenn „Identitäten keine fertigen Produkte sind“, wie Georges Tamer behauptet, sondern „prozessual entstandene Strukturen, deren Wurzeln in früheren Zeiten liegen“<sup>4</sup>, - dann schließt das auch mit ein, dass Fragen und Antworten eine prozessual entstandene Struktur eigen ist, insofern sich Identitäten aus dem Wechselspiel von Frage und Antwort entwickeln. – Könnte es unter dieser Perspektive nicht nützlich sein, in den Spiegel der Geistesgeschichte hineinzublicken, um *von früheren Fragen und ihren Antworten die Weltschöpfung betreffend*, Muster zu entnehmen, die für das Verstehen heute aktueller Fragen und Antworten förderlich sind? Aus diesem Anliegen sucht diese Arbeit Problemstellungen der Vergangenheit in ihrer Aktualität für die Gegenwart vorzustellen, insbesondere das Verständnis von Weltschöpfung des Maimonides und dessen ausführliche Kritik am Kalam, die als die Mitte dieser Arbeit (73. Kapitel des ersten Buches des Führers der Unschlüssigen) in ihrem Facettenreichtum vorgestellt und kommentiert wird. Es folgt abschließend ein kurzer, nur fragmentarischer Ausblick auf den entscheidenden Einfluss, den Maimonides` Denken der Weltschöpfung auf die Hochscholastik genommen hat, sodass er „den christlichen Scholastikern überhaupt erst die Möglichkeit gab, die für den biblischen Glauben anstößigen Elemente aus der Lehre des Aristoteles den

---

<sup>2</sup> Georges Tamer (edit), *The Trias of Maimonides*, Berlin, 2005, 9

<sup>3</sup> Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides, The Man and His Work*, Oxford 2005, 89.

<sup>4</sup> Tamer, (Anm. 2), 9

Gegebenheiten der geoffenbarten Religion anzupassen.“<sup>5</sup> Damit sucht die Arbeit die Frage nach der Weltschöpfung in ihrer Aktualität zu positionieren, die über das Mittelalter hinaus bis in unsere Tage reicht. Das macht auch die stets wachsende Zahl von theologischen, philosophischen und auch naturwissenschaftlichen Veröffentlichungen zum Thema deutlich, die nahezu alle nicht umhin kommen, sich mit mittelalterlichen Quellen auseinander setzen zu müssen

## 2. Der aktuelle Forschungsstand

Um einen Überblick über den sich reich entfaltenden neueren Forschungsstand zum Thema Weltschöpfung bei Maimonides und seiner Reflexion über den Kalam zu gewinnen, ist eine Auswahl vorzunehmen, die sich zuerst an den immer wiederkehrenden (zentralen) Fragestellungen orientiert, um dann das weite Spektrum von neueren Arbeiten zum Thema zumindest ansatzweise vorzustellen. Der Bogen spannt sich von Philosophie über theologische Apologetik in Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft bis hin zur Mystik, zu Fragen der Textkritik, Rezeptionsgeschichte und zu soziokulturellen Forschungen.

Die leitende Frage des Religionsphilosophen William Dunphy „creatio ex nihilo oder creatio ab aeterno oder de novo“<sup>6</sup> ist gleichsam ein roter Faden durch eine Fülle von Arbeiten seit dem Beginn der Maimonidesforschung. Wegweisend hat

---

<sup>5</sup> Kurt Schubert, Die Bedeutung des Maimonides für die Hochscholastik, in: Kairos X, Salzburg 1968, 2-18; 3. Siehe auch Jacob Guttman, Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Göttingen 1891; ders.: Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Breslau 1902; Isaak Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy, New York 1958; Shlomo Pines, Saint Thomas et la pensee juive medievale: quelques notations, in: Warren Zev Harvey/ Moshe Idel, The collected works of Shlomo Pines, Vol.V, Jerusalem 1997, 477- 488; ebendort: Scholasticism after Thomas of Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors ( transl. by Alfred Ivry), 489- 589; T. M. Rudavsky, The impact of Scholasticism upon Jewish philosophy in the fourteenth and fifteenth centuries, in: Daniel H. Frank/ Oliver Leaman, Medieval Jewish Philosophy, Cambridge, 2003; Görges K. Hasselhoff, Dicit Rabbi Moyses, Würzburg 2004.

<sup>6</sup> William Dunphy, Maimonides`Not-So Secret Position of Creation, in: E. L. Ormsky, Moses Maimonides and his Time, Washington D.C. 1985, 151.

sich damit bereits H. A. Wolfson in “The meaning of ex nihilo in the Churchfathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas”<sup>7</sup> auseinandergesetzt, indem er die philosophischen und theologischen Grundlagen für das ex nihilo Konzept, wie es sich vom 3. bis zum 13.Jhdt. entwickelt hat, darstellt. Kenneth Seeskin, Professor für Jüdische Philosophie an der Yale University, griff erst kürzlich dieses Thema wieder auf und begründet seine Aktualität mit einem theologischen Argument: „How one understands the origin of the world has a direct bearing on what one takes the world to be. What one takes the world to be has a direct bearing on what one takes God to be.”<sup>8</sup> Seeskin zeichnet Maimonides’s Diskussion über die Welterschöpfung in der Spannung der beiden Möglichkeiten “that it is possible that God created the world de novo and ex nihilo and that based on observation of the world around us, creation de novo is a more plausible explanation.”<sup>9</sup> Die maimonidische Lösung, welche die Perspektive der Offenbarung integriert, beschreibt Seeskin als

„by looking at the world as the object of God’s will, Maimonides gains several advantages. First... the will... can will what it wants when it wants... Even God is eternal, it does not follow that the world or its material component is eternal as well. Second, he can avoid the `one cause, one effect` principle... a single act of will can accomplish many different things... Another advantage is that he does not have to say that everything in the world can be understood by human reason. Because the world comes to be by a free will, it is possible for it to contain features science cannot explain.”<sup>10</sup>

Mit anderen Worten, eine creatio ab aeterno würde nach Maimonides sowohl das spontane Handeln Gottes ausschließen, der dann einem Kausalitätsgesetz verpflichtet wäre, als auch die Möglichkeit jeglichen Wunders unmöglich machen.

---

<sup>7</sup> In: I. Twersky/H. Williams (edit.), *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Cambridge 1973, 65-82.

<sup>8</sup> Kenneth Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World*, Cambridge, 2005, 2.

<sup>9</sup> ebd. 194

<sup>10</sup> ebd 183

Seeskin spricht vom Kompromiss, den Maimonides anstrebt, indem er die creatio ex nihilo wie auch die creatio de novo im freien Willen Gottes (unabhängig von jeglicher Analogiekonstruktion) gründen lässt. Aus diesem Vorverständnis heraus argumentiert er im Sinne von Maimonides:

“If God does not resemble a human being, why should we assume divine production must resemble animal or vegetable production? There are good reasons to trust natural science when it comes to things we can observe. But why should we trust it when it comes to God? Why can divine production not proceed in a wholly different fashion, so that the origin of the world would not be anything like the fertilization of an egg or the growth of a plant of a seed? ...Maimonides... defending the biblical worldview... called attention to a fundamental feature of human existence: the world does not present itself to us as the effect of an eternal process... but as the object of a free and benevolent will.”<sup>11</sup>

Oliver Leaman, Professor für Jüdische und Islamische Studien an der Universität von Kentucky stellt die Frage nach der Weltschöpfung in einem spezifisch jüdischen Glaubens- und Gesetzeskontext (Halacha), in dem die creatio ex nihilo „can be taken to be a historical event, but it is not important. If it turns out that the world was not proceeded in that way. If we only believe in it then we can adhere to the requirements of religion and especially to Law.”<sup>12</sup> Ebenso setzt er sich in “The Assault of the Kalam”<sup>13</sup> mit dem theologischen System der Mutakallimun

---

<sup>11</sup> ebd. 3f.. Siehe auch K. Seeskin, Maimonides, Spinoza and the problem of creation, in: Jewish Themes in Spinoza's Philosophy, New York 2002, 115-130. Demgegenüber stellt Ira Robinson das maimonidische Schöpfungsverständnis in den Gesamtkontext jüdischen Denkens, einschließlich der Mystik: "Maimonides was ready to assert that if the proposition were scientifically proven beyond the shadow of a doubt, he would not hesitate to reinterpret the verses in Genesis chapter one which seem to assert the contrary in a nonliteral sense. Even though Maimonidean-style rationalism did not characterize all Jewish responses to these challenges, those medieval Jews who opposed philosophical rationalism nonetheless embraced a mystical, kabbalistic reading of the biblical text that itself departed from the literal interpretation. As Moshe Idel wrote, pre-modern Jews felt `that all the sciences are found in the text of many details of the Torah and that it is possible to derive them from the `adequate' exploration of the structure of the sacred scriptures`" In: Ira Robinson, American Jewish Views (Anm. 1), 178

<sup>12</sup> Oliver Leaman, Moses Maimonides, London 1990, 84.

<sup>13</sup> ebd.. 85-99.



auseinander, das er einerseits beschreibt und andererseits die „unreliability of the imagination and the lack of depth in explanations which involve imagination“<sup>14</sup> im Kalam herausarbeitet. Der pejorativen Auffassung der Imagination Leamans steht die Apologie des in Kairo lehrenden Philosophieprofessors Hassan Hanafi gegenüber, der meint: „Maimonides` defense of the intellect distinct from imagination makes him more a Mut`azilite [Vertreter des Kalam] rationalist, since reason can interpret the images transforming them to meanings.“<sup>15</sup>

Zurück zu Leaman, seine Interpretation der creatio ex nihilo hat natürlich auch seine theologischen und philosophischen Anschauungen hinsichtlich des Kalam beeinflusst. Leaman beschreibt daher sehr genau die apologetische Argumentationsmethode des Maimonides gegen die Mutakallimun nach, und kommt zum dem Schluss, dass deren philosophisches Argumentieren

„is based upon the `idea` that there are particular premises which are accepted for religious reasons, and which are then defended against possible objections.... A good example here is the treatment of the notion of creation ex nihilo. Maimonides argues that this notion is possible, and there are good grounds for thinking it is true. The Kalam argues that it is the only possible hypothesis available in the explanation of the origination of the world, and its arguments are so weak that they throw doubt upon the possibility of the notion and its connections with the characteristic of the deity.“<sup>16</sup>

Wie bereits Michael Schwarz<sup>17</sup> geht auch Prof. Herbert A. Davidson in Oxford der Frage der Rezeption des Kalam durch Maimonides nach, indem er die Authentizität seiner Kalaminterpretation im Lichte seiner eigenen Aussagen<sup>18</sup> untersucht, und er

---

<sup>14</sup> ebd.

<sup>15</sup> Hassan Hanafi, Maimonides`Critique of the Mutakallimun in *The Guide of the Perplexed*, in: Georges Tamer (ed.) *The Trias of Maimonides*, New York 2005, 281.

<sup>16</sup> ebd.. 97

<sup>17</sup> Michael Schwarz, Who were Maimonides Mutakallimun? Some remarks on *Guide of the Perplexed* part I, Chapter 73, in: Arthur Hyman (edit.), *Maimonidian Studies II*, New York 1991, 159 – 211. Siehe auch: Michael Schwarz, in: *Maimonidian Studies III*, New York 1992/93, 143-173.

<sup>18</sup> Siehe Schemona Peraquim, 8, 399.

kommt zu dem Schluss, dass Maimonides sich nicht auf authentische Quellen stützt:

„At one point, Maimonides writes: `I have heard ... the Kalam thinkers maintain` that God is the direct and immediate cause of every event in the world. The words `I have heard` ... sound as if Maimonides was relying on something he happened to have heard rather than on a text he had studied by himself or under a direction of a teacher.”<sup>19</sup>

Es ist aber vor allen der bereits erwähnte Michael Schwarz, Prof. f. Arabische Studien an der Universität Tel Aviv, der der Frage nach der Authentizität der Kalamrezeption des Maimonides an Hand originaler Kalamhandschriften in bahnbrechender Weise nachgegangen ist „... I have thought it desirable to try and compare Maimonides` description with that what I have found in a number of the extant kalam texts.”<sup>20</sup> Die textvergleichenden Ausführungen von Schwarz stellen klar, dass Maimonides den Kalam *seinen* Intentionen gemäß dargestellt hat. Dass Maimonides wahrscheinlich nicht mit Originaltexten gearbeitet hat, war sich bereits der Lehrer von M. Schwarz, Shlomo Pines, bewusst, der aber doch der Interpretation des Maimonides eine sachliche Richtigkeit attestiert: „We do not know what kalam treatises he used in his exposition of these premises... His expose of the premises of the Mutakallimun is verifiably accurate in its details as well as its main parts.”<sup>21</sup> Was Schwarz unternommen hat, ist, dass er die Anschauung von Pines in zwei Richtungen hin verifiziert hat: *Erstens*, dass Maimonides nicht ausschließlich mit Originaltexten des Kalam gearbeitet hat, sondern mit Interpretationstexten und Sammlungen, was, wie bereits erwähnt, auch die Meinung von Davidson ist<sup>22</sup>. *Zweitens*, dass die maimonidische Interpretation der Ideologie

<sup>19</sup> Davidson, (Anm.3), 87

<sup>20</sup> Michael Schwarz, Maimonidean Studies II, ( Anm. 17), 162.

<sup>21</sup> Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed, transl. by Shlomo Pines, Chicago 1963, CXXV.

<sup>22</sup> Siehe: Davidson, (Anm. 3), 90.

des Kalam verifikabel ist, trotz des Mangels, nicht mit Quellen des Kalam gearbeitet zu haben.

Shlomo Pines` bis heute aktuelle und zugleich inspirierende Ausführungen zu Welterschöpfung und zum Kalam zählen zu den Klassikern der Maimonidesforschung, was auch die Neuauflage seiner Werke durch Warren Zev Harvey und Moshe Idel<sup>23</sup> unterstreicht.

„He [Maimonides] argued that the natural sciences are absolut correct within certain limits. For there are spheres of knowledge the investigation of which transcends the powers of man; as far as science is concerned, certain questions are insoluble, the question of whether the world has been created in time being one of them. Given this fact, Maimonides chose the hypothesis of temporal creation, for the reason that the religious tradition, including the belief that Israel was chosen by God, can be explained and justified only in the light of this hypothesis. Thus the latter may be considered as a practical postulate required for the preservation of religion, and not as a theoretical truth. Maimonides` emphasis on the limitations of human science is perhaps his most significant contribution to general - as distinct for Jewish - philosophical thought. Like Kant, he pointed out these limitations in order to make room for belief.”<sup>24</sup>

Daniel H. Franck, Prof. für Jüdische Philosophie in Pittsburgh versucht, ausgehend von den philosophischen Konzepten, die Maimonides bei der Frage der Erschaffung oder der Ewigkeit der Welt zur Verfügung standen, seine hermeneutische Intention herauszuarbeiten. Indem Maimonides drei verschiedene Konzepte vorstellt, creatio ex nihilo (biblische Sicht), die Schöpfung aus einer präexistenten Materie (Plato: Timaios), und die aristotelische Anschauung einer aeternitas mundi (in: More 2, 13), versucht er, die Frage nach der Erschaffung der Welt aus der religiösen und der philosophischen Tradition in den Blick zu nehmen, mit dem Ziel, philosophisches

---

<sup>23</sup> Warren Zev Harvey/ Moshe Idel (edit.), Shlomo Pines, The Collected Works V, Studies in the History of Jewish Thought, Jerusalem 1997, 335-363. Siehe auch: Shlomo Pines, The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed, in: Moses Maimonides, (Anm. 21), LIII - CXXXIV.

<sup>24</sup> S. Pines, (Anm. 21), 355f

Denken zu einer religiösen Pflicht zu erheben und das Judentum als eine Vernunftreligion zu verstehen. Daher, so Frank, geht es ihm darum

„... to use the regnant philosophical norms to explicate the religious tradition... Maimonides` wish is simply to defend the use of philosophy in explicating Scripture, wherever the argument may lead. So committed is he to the philosophical foundations of Scripture that even the Aristotelian position concerning the eternity of the world must be evaluated dispassionately and philosophically... He is firmly committed to evaluate all arguments on their philosophical merits alone, and then corroborating the truth, whatever it may be, by reference to Scripture.“<sup>25</sup>.

Sara Stroumsa, Professor for Jewish Thought and Arabic Language and Literature, beschreibt in demselben Sammelband das ambivalente Verhältnis, das Maimonides zum Kalam hatte. Einerseits ließ er sich in seiner historischen Darstellung des Kalam und auch in dessen negativer Bewertung von Al Farabi beeinflussen, „The nutakallimun tried to bend the facts to fit their convictions“<sup>26</sup> Andererseits aber ist auch der positive Einfluss des Saadia für das Kalamverständnis des Maimonides evident:

„Maimonides, who, notwithstanding his scathing criticism of the kalam, read Saadya`s work and was influenced by it. Like the mutakallimun, Maimonides navigated between what he perceived to be the content of the revealed text and his independent philosophical outlook. In this respect one can justify Leo Strauss` scathing remark that, despite Maimonides aversion to the kalam, he in fact practiced an intelligent, or enlightened kalam“<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Daniel H. Frank, Maimonides and medieval Jewish Aristotelianism, in: Daniel H. Frank /Oliver Leaman (ed.), *Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge 2003, 149. Siehe auch Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*, transl. by M. Schwarz, Jerusalem 1997, 1-40.

<sup>26</sup> Sarah Stroumsa, *Saadya and Jewish kalam*, in D.H. Frank/ O. Leaman, *Medieval* (Anm. 25), 75.

<sup>27</sup> ebd. 88 f.

Seymour Feldman stellt die Argumente des Maimonides für eine creatio ex nihilo in ihrer Wirkungsgeschichte dar<sup>28</sup> und verweist dabei besonders auf die Kritik des Abravanel, der meint, dass Maimonides kein schlüssiges Argument für die creatio ex nihilo gegenüber einer Schöpfung aus einer ewigen Materie entwickelt hat. Weiters sind auch seine Argumente gegen das Schöpfungsverständnis des Kalam nicht völlig gerechtfertigt: „In fact, Maimonides` own use of one of the kalam arguments – the Particularization Argument – suggests that creation is provable and not just a more plausible hypothesis than eternity of the world”<sup>29</sup>. Drittens existiert für den Aufweis einer creatio ex nihilo das von Maimonides nicht berücksichtigte aber für Abravanel überzeugende Kontingenzargument, das damit einsetzt, “that the physical world is essentially perishable because matter is entropic, then it concludes that the universe had a temporal beginning, for, as Aristotle proved, whatever has an end has a beginning.”<sup>30</sup>

Alfred L. Ivry, Professor Emeritus of Hebrew and Judaic Studies in Oxford, fasst in seiner Abhandlung<sup>31</sup> die neuere Diskussion über die Darstellung der Prämissen des Kalam (More 1,73) zusammen und zeigt, dass nach Einsichtnahme in Quellentexte des Kalam durch den schon erwähnten M. Schwarz vor allem die zentrale zehnte Prämisse, die Admissibilität - alles, was vorgestellt werden kann, kann auch gedacht werden – nicht in der von Maimonides dargestellten Weise verifiziert werden kann. „It would appear Maimonides emphasizes the contrast between the intellect and imagination more than the theologians themselves do, perhaps because they saw the doctrine of admissibility as eminently rational.”<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Seymour Feldman, Maimonides – A Guide for Posterity, in: Kenneth Seeskin (edit.), Maimonides, Cambridge 2005, 324-355

<sup>29</sup> ebd. 347

<sup>30</sup> ebd.

<sup>31</sup> Alfred I. Ivry, the Guide and Maimonides` Philosophical Sources, in: Kenneth Seeskin, Maimonides (Anm. 28), 58-78.

<sup>32</sup> ebd. 74

Für die Rezeptionsgeschichte von Moses Maimonides im lateinischen Westen ist G.K. Hasselhoff's Studie hilfreich.<sup>33</sup> Das Ziel dieses umfassenden Werkes ist es

„welche verschiedenen Bilder sich die scholastischen Schriftsteller von Maimonides gemacht haben,... wie ein mögliches Bild in den lateinischen Schriften des Maimonides vorgezeichnet ist und sich in der Folge bei einem oder mehreren christlichen Autoren herausbildet... wie sich von einem klar umrissenen Bild von Maimonides als jüdischen Philosophen ein eher diffuses Bild bei Nicolaus de Cusa entwickelt.“<sup>34</sup>

Hasselhoff weist nach, dass die verschiedenen Anschauungsweisen des Maimonides im Mittelalter ihren Niederschlag auch in Bilderdarstellungen in verschiedenen Handschriften finden: „In der rechten Hand hält er einen Kodex mit zwei Schlüsseln, mit der linken Hand verweist er auf den Buchtitel... Maimonides beim Unterricht eines Schülers,... mit einem langen weißen Bart und einer roten Kopfbedeckung gemalt...“<sup>35</sup> Hasselhoff schließt daraus, „dass Maimonides einer der ernst zu nehmenden Lehrer ist, wie es auch für den Kirchenvater Augustinus und den arabischen Arzt-Philosophen Avicenna gilt.“<sup>36</sup> Hinsichtlich der Ewigkeit der Welt zeigt Hasselhoff, dass die maimonidische Behandlung dieser Problematik für eine ganze Reihe christlicher Theologen von Bedeutung war (Albertus Magnus, Thomas v. York, Thomas v. Aquin, Tomeo v. Lucca, Ulrich von Strassburg...) Hasselhoff fasst zusammen, „dass eine sich lang haltende Facette des Bildes von dem Philosophus Rabbi Moyses mit der Frage nach der Ewigkeit der Welt verknüpft ist.“<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Görge K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses, Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg 2004.

<sup>34</sup> ebd. 19

<sup>35</sup> ebd. 20

<sup>36</sup> ebd.

<sup>37</sup> ebd. 147. Siehe auch R. Heinzmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*, Köln 1994.

Menachem Kellner diskutiert die Frage der Weltschöpfung im Verständnis des Maimonides im Lichte der Behauptung des Rabbi Eliezer ben Hyrkanos<sup>38</sup>, der bekannterweise behauptet, „seven things were created before the creation of the world: the Torah, Gehenna, the Garden of Eden, the Throne of Glory, the Temple, Repentance, and the Name of the Messiah...“<sup>39</sup> Kellner fasst die Meinung des Maimonides zusammen: „Believing that the Torah existed before creation, I submit, is infidelity beyond any doubt in Maimonides` eyes and leads to great incongruities.“<sup>40</sup>

Kellner stellt die philosophischen Fragestellungen des Maimonides auch in den sehr verschiedenartigen jüdisch- kulturellen Kontext, dem er ausgesetzt war. Auch seine Stellungnahme zum Kalam wird dadurch in ein anderes Licht gerückt:

„Maimonides was convinced that the Judaism of his native Andalusia was vastly more sophisticated and true to the actual teachings of the Torah than was much of the Judaism to which he was exposed when he settled in Fostat, in Egypt... the refugee intellectual, thinks back fondly of the lost land of the youth... Jews living in Andalusia were adherents of the philosophers.“<sup>41</sup>

Diese Überzeugung des Maimonides erklärt auch seine kritische Beurteilung des Kalam, der die im Vergleich defiziente jüdische Kultur im muslimischen Osten mitprägte und philosophisches Denken relativierte „...the Jewish culture of the Muslim East was deficient in Maimonides`eyes not only because so many of its thinkers adhered to the kalam, but also because so many of its thinkers, rabbis, and

---

<sup>38</sup> Menachem Kellner, *Maimonides` Confrontation with Mysticism*, Oxford 2006, 70-75

<sup>39</sup> ebd. 70

<sup>40</sup> ebd. 75. Siehe auch: Harry Austyn Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge 1979. Wolfson weist im Kapitel „Pre-existent Throne, and Created Will“ den Einfluss nach, den der Kalam auf diesbezügliche Spekulationen (hinsichtlich der Präexistenz) im Judentum nahm: „And so, in the light of these discussions in Islam about the throne of Glory, they began to reexamine their own traditions about preexistence and about the throne of Glory, especially the rabbinic sayings about its preexistence.“ Ebd. 105.

<sup>41</sup> ebd. 7

laity considered as Torah doctrines and teachings which Maimonides was sure had no place there.”<sup>42</sup>

Joel Kraemer, Professor Emeritus für Jüdische Studien an der Universität Chicago, beschreibt in seinem eher allgemein gehaltenen Aufsatz den bedeutenden Einfluss, den der islamische Kontext<sup>43</sup> auf die jüdische Philosophie nahm. Es war vor allem die Auseinandersetzung zwischen der Philosophie und der Offenbarung, die im Judentum nachhaltige Spuren hinterließ. “Medieval Jewish thought flourished under the aegis of Islamic civilization from the nine to through the thirteenth centuries when the venue shifted to the Christian West.”<sup>44</sup> Den Kalam stellt Kraemer in seinen beiden Ausformungen (den liberalen Mutazilliten und den am literalen Verständnis orientierten Ashariiten) dar, wobei das ihnen Gemeinsame eine apologetische Theologie ist, die mit rationalen Argumenten religiöse Prinzipien aufzuweisen versucht. „The philosophers favored the certainty of science over the uncertainty of theology. The theologians, for their part, regarded philosophy as threatening to religious belief.”<sup>45</sup>

Letztlich aber würdigt Kraemer das intellektuelle Klima im islamischen Milieu, das für die jüdische Philosophie eine Inspiration darstellte. Als einzigartig bezeichnet er die „symbolistic mentality“ der Intellektuellen im Milieu des Islam.

„They were convinced that natural and historical reality signified something beyond plain actuality and that a symbolic dimension of that reality was discernible by the human mind... The modern conception of a universe blind and indifferent to human life, history, ideals - a vastness of darkness and terror was remote from their consciousness.”<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> ebd. 6f.

<sup>43</sup> Joel Kraemer, The Islamic context of medieval Jewish philosophy, in: Daniel H. Frank/ O.Leaman, Medieval Jewish Philosophy, Cambridge, 2003, 38-71.

<sup>44</sup> ebd. 38

<sup>45</sup> ebd. 57

<sup>46</sup> ebd.. 61



Eine einführende und dabei auf das Wesentliche konzentrierte historische und zugleich philosophisch-theologische Darstellung zur Problematik Schöpfung oder Ewigkeit der Welt stellt Maurice-Ruben Hayoun vor, indem er das intellektuelle Ringen des Maimonides mit der „fast absoluten Unwiderlegbarkeit der Weltewigkeit“ des Aristoteles darstellt, das Maimonides dahin führt, die Weltewigkeit als Hypothese anzunehmen.<sup>47</sup> Hayoun stellt dann die weitere Frage, wie sich eine solche Haltung mit einer aus der biblischen Offenbarung deklarierten Welterschöpfung, der sich Maimonides verpflichtet weiß, erklären lässt, und er fasst die Lösung des Maimonides klar, in jüdischer Perspektive, zusammen:

„Maimonides bestand unbedingt darauf, die Notwendigkeit der Natur wie die Freiheit Gottes aufrechtzuerhalten. Maimonides gelangt zum dornenreichen Problem des göttlichen Ratschlusses, d.h. des freien, schöpferischen Willens von Gott... Andernfalls könnte Gott in seiner Schöpfung nichts erneuern und nichts ändern. Wozu diene da die Offenbarung? Was sollte man mit der Tora machen? Warum sollte man zu einem Gott beten, der nur ein Teil, ein wesentlicher zwar, aber eben doch nur ein Teil, ein Rad in dem großen Räderwerk des Alls war? In dieser Frage konnte Maimonides keine Zugeständnisse machen, und dies war wahrscheinlich auch der Grund warum er schließlich dem Anschein nach die Ewigkeit der Welt verwarf und gegen alle Erwartung den zeitlichen Weltanfang vertrat. Wenn er den freien und lebendigen Gott der Heiligen Schrift aufgegeben hätte, wäre er kein jüdischer Philosoph mehr gewesen, hätte sein Gottesbegriff den jüdischen Gottesbild nicht entsprochen.“<sup>48</sup>

In einer dialogischen Form (mit Josef Ibn Thibbon) und in dennoch prägnanter Weise fasst M. R Hayoun in „Die Kritik der Mutakallimun, die muslimischen

---

<sup>47</sup> Siehe auch Maurice- Ruben Hayoun, *Maimonide et la pensée Juive*, Presses Universitaires de France, 1994. » Et c'est ici que Maimonide fait preuve d'une très grande audace : il n'hésite pas à faire une prétendue concession à Aristotele en reprenant temporairement sa thèse de l'éternité de l'universel. Maimonide précise bien : `Ce n'est pas que je croie l'éternité du monde...` » Ebd. 178.

<sup>48</sup> Maurice-Ruben Hayoun, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Darmstadt 2004.

Theologen des Mittelalters«<sup>49</sup> die Argumente des Maimonides gegen den Kalam zusammen, die sich als wissenschaftsfeindlich erweisen:

„Für Maimonides, der alle Lehrsätze des Kalam eingehend prüfte, war diese Lehrrichtung wissenschaftsfeindlich. Joseph hatte keinerlei Schwierigkeiten zu sehen, dass diese Lehrsätze auf Vermutungen und Sophismen beruhen, die unvereinbar waren mit streng philosophischem Denken. »<sup>50</sup>

Die bereits erwähnte Sarah Stroumsa widmet sich in einer neueren Studie<sup>51</sup> dem Verhältnis von jüdischer Philosophie im Mittelalter und dem jüdischen Kalam, die nicht so eindeutig zu trennen sind, „wie Maimonides glauben machen will“. Aus dieser Problemstellung heraus fragt z. B. Leo Strauss, ob Maimonides nicht ein aufgeklärter Mutakallim war.<sup>52</sup> Stroumsa zeigt die Verflochtenheit von Philosophie und Kalam nach und weist auf ihre Abhängigkeit vom intellektuellen Klima ihrer nichtjüdischen Zeitgenossen hin. Folglich: „Der Niedergang des jüdischen Kalam im 13. Jahrhundert ist im Zusammenhang mit seinem Bedeutungsverlust in der nicht jüdischen intellektuellen Szene zu sehen, und man läge falsch, wollte man dies als ein innerjüdisches Phänomen verstehen.“<sup>53</sup>

Von dem bisher gesagten ist offensichtlich, dass neuere Arbeiten über die Welterschöpfung und dem Kalam bei Maimonides aus verschiedensten Perspektiven

---

<sup>49</sup> Maurice - Ruben Hayoun, Maimonides, Arzt und Philosoph im Mittelalter, eine Biographie, übersetzt v. Ansgar Wildermann, München 1999, 193-197. Französische Ausgabe, Maurice- Ruben Hayoun, Maimonide ou l'autre Moïse, Editions J.-C.Lattes, 1994, (238-243).

<sup>50</sup> Ebd. 193; in der französischen Ausgabe 238: « Pour Maimonide, qui passe en revue tous ces principes dont s'inspire le Kalam, ceste un grand Programme antiscientifique auquel on a affaire: Joseph n'ent pas difficile pour dire que telles propositions, reposant généralement sur des approximations ou des sophismes, étaient inconciliables avec le sain raisonnement philosophique. »

<sup>51</sup> Sarah Stroumsa, Maimonides` Auffassung vom jüdischen Kalam: sein Wahrheitsgehalt und seine geschichtliche Wirkung, in: Judaica IV, Tübingen 2005, 289-308.

<sup>52</sup> Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing, Glenoe/Illinois 1952, 40-41. Siehe auch W. Z. Harvey, Why Maimonides was not a Mutakallim, in: J. L. Kraemer (ed.) Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies, Oxford 1991, 105-114; Maurice Ruben Hayoun, Saadia Gaon (ben Joseph al Fajjumi) oder die Herrschaft des Kalam bei den Juden, In M.R. Hayoun, Geschichte, (Anm 47), 67-81.

<sup>53</sup> S. Stroumsa, (Anm. 50), 308.

verfasst werden, die sich von einer philosophisch - theologischen Reflexion, über historische Fragestellungen und literarkritischen Analysen bis hin zum Kontext der jüdischen Mystik bewegen. Das Spektrum der Themen wächst aus dem heutigen ethischen, kulturellen und religiösen Pluralismus, und es dokumentiert eindringlich die Verwobenheit von Vergangenheit und Gegenwart. Ein allen Arbeiten gemeinsames Wasserzeichen besteht darin, dass die Fragen nach der Welterschöpfung aber auch die nach dem Kalam, wie sie der mittelalterliche jüdische Philosoph Maimonides vorstellt, bis zum heutigen Tag nichts an ihrer Originalität und Wichtigkeit verloren haben. Vielmehr scheint es, dass sie im wachsenden Austausch der Weltreligionen untereinander und mit der Naturwissenschaft an Bedeutung gewinnen. Die weiteren Ausführungen dieser Arbeit haben den Zweck, diesen Themen im jüdisch-philosophiehistorischen Kontext nachzugehen, mit dem Schwerpunkt der Kalaminterpretation des Maimonides.

## **B. Die vorausgehende Diskussion im muslimischen und im jüdischen Kontext**

### ***1. Einleitung***

Durch den Impuls der islamischen Philosophie (seit dem 10. Jahrhundert) wurde das philosophische Fragen im Judentum etabliert. Während das biblische und talmudische Judentum seine Offenbarung und Überlieferung gläubig annahm und darüber das „ewige Gespräch mit dem Ewigen“<sup>54</sup> fortsetzte, suchte das mittelalterliche Judentum Vernunftbeweise für diese Offenbarung vorzustellen. Nicht zuletzt durch die islamischen Philosophen, die ja wie die Juden und Christen sich zum Monotheismus bekannten, und die mittels der Philosophie ihr

---

<sup>54</sup> Ein Ausdruck, der Schalom ben Chorin zugeschrieben wird. - Unter den rabbinischen Gelehrten in Syrien, die in unmittelbarer Nachbarschaft mit den neuplatonischen Philosophen lebten, hatte der Begriff „Philosoph“ eine abwertende Bedeutung, nämlich einer, der dumme Fragen stellt. Nach dem Wesen Gottes zu fragen und nicht selbstverständlich an ihn zu glauben, bedeutete für die Rabbinen bereits den Anfang des Unglaubens. K. Schubert, Die Religion des Judentums, Leipzig 1992, 186.

Gottesverständnis zu vertiefen und zu verteidigen suchten, wurden auch die Juden zur philosophischen Reflexion herausgefordert.

Philosophie, die im hellenistischen Milieu des Vorderen Orients zu Hause war, wurde seit dem 8. Jahrhundert durch Übersetzungen des antiken und spätantiken christlich geprägten Wissenschaftserbes aus dem Griechischen und Syrischen ins Arabische bekannt.<sup>55</sup> Damit wurden auch die spezifisch philosophischen Fragestellungen der postklassischen Form, die schon in den vorhergehenden Jahrhunderten im Christentum diskutiert wurden<sup>56</sup>, wie das Verhältnis von Glaube und Vernunft, von Offenbarung und rationaler Wahrheitserkenntnis, die Frage nach dem Wesen Gottes, seinem Verhältnis zur Schöpfung und seinen Attributen usw. virulent. Das alles geschah auf dem Hintergrund der drei konkurrierenden monotheistischen Religionen, deren je eigener Anspruch gestützt und der des anderen widerlegt werden sollte. Zu diesem Zweck erlangte die philosophisch-logische Argumentation als apologetisches Mittel höchste Aktualität. Neben dem Glaubenskriterium der wahren Offenbarung setzte man nun das des Verstandes. Offenbarungsglaube, der sich vernünftig aufweisen ließe, wurde zum wahren Glauben, und die Vernunft zum Gradmesser für den Wahrheitsgehalt des Glaubens.<sup>57</sup> Andererseits aber wurde die Vernunft als Dienerin des Glaubens

---

<sup>55</sup> Gerhard Endreß, *Der Islam, eine Einführung in seine Geschichte*, München 1997, 60f. Als die im deutschen Sprachraum bis heute wissenschaftlich umfassendste Einführung in den Islam gilt: Josef von Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert nach der Hidschra, eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (5. Bd.), Berlin 1991.

<sup>56</sup> Das Interesse des orientalischen Christentums an der Philosophie war schon seit der ersten Ausbreitung des Christentums in den heidenchristlichen Raum gegeben und wurde durch die christologischen Auseinandersetzungen der syrischen Monophysiten und Nestorianer noch weiter gefördert. Die dafür notwendige logische Schulung führte zu einem immer größer werdenden Interesse an der Philosophie und zu einer immer steigenden Zahl von Übersetzungen von griechischen Philosophen ins Syrische.

<sup>57</sup>Siehe More Newuchim (MN) I, 50, der vorwiegend aus der deutschen Übersetzung von Adolf Weiss, *Führer der Unschlüssigen*, mit einem Vorwort von Johann Maier, 2. Aufl., Hamburg 1995, zitiert wird: „... Denn der Glaube ist das Fürwahrhalten von etwas Vorgestelltem: dass es außerhalb des Verstandes so beschaffen ist, wie es innerhalb des Verstandes vorgestellt wird...“ Das Geglaubte und das Gewußte sind für Maimonides ident. Dagegen argumentiert Thomas von Aquin in S Th II,II, 1,4 und 5, indem er die prinzipielle Unvereinbarkeit von zugleich Geglaubtem und Gewußtem hervorhebt. So heißt es in 1,5 in der

betrachtet, deren Aufgabe es wäre, den Glaubensinhalt vernünftig und überzeugend darzustellen.

Das Streben nach dem Beweis der Identität von vernunftgemäß erkennbarer mit geoffenbarter Wahrheit kann als der rote Faden der mittelalterlichen Religionsphilosophie bezeichnet werden.<sup>58</sup> Die Bedeutung der heilsnotwendigen Vernunftkenntnis im Glaubensfragen führte auch im Judentum zu einem gewissen Dogmatismus<sup>59</sup> und zugleich auch zu einem pädagogischen Verständnis der Offenbarung: sie sollte dem Denker und Philosophen den richtigen Weg weisen und dem Unkundigen, dem es nicht gegeben ist, höhere Wahrheiten erkenntnismäßig zu erfassen, sollte sie das Richtige wissen lassen.<sup>60</sup> Wobei aber die Überzeugung vorherrschte, dass eigentlich nur der philosophisch geschulte Mensch den Sinn der

---

Responsio: „Non autem est possibile quod idem ab eodem sit visum et creditum, sicut supra dictum est. Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum... Et ideo fides et scientia not sunt de eodem.“ Wie oben gesagt: unmöglich kann ein und dasselbe zugleich gesehen und geglaubt werden. Und deshalb ist es unmöglich, dass ein und dasselbe zugleich gewußt und geglaubt wird. Trotz des rationellen Charakters des Glaubens ( II, II, 1, 4: „Respondeo dicendum quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur“) ist der Glaube für Thomas im Wesentlichen übervernünftig, und für die natürliche Erkenntnis nicht durchdringbar. Zum Einfluss des Maimonides auf die Hochscholastik siehe: K. Schubert, Die Bedeutung des Maimonides für die Hochscholastik, (Anm. 5), 2-18; Jacob Guttman, Das Verhältnis des T. (Anm.5); ders., Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, in: Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss (I/II), Hildesheim 1971 (Neudruck v. 1908), 155-230.; Jacob Dienstag, Studies in Maimonides and St. Thomas of Aquinas, New York 1975. Görge K. Hasselhoff, Dicit Rabbi Moyses (Anm. 5), 125-188.

<sup>58</sup>Eine Präferenz des Verstandes gegenüber dem Glauben ist auch bei den muslimischen Philosophen Avicenna und vor allem Averroes zu bemerken. So sagt Avicenna, dass die Gründer des Glaubens dasselbe ausgesagt hätten, was später die Philosophen gelehrt haben. Sie hätten es aber verhüllt getan, mit Bildern und Gleichnissen, weil die Offenbarung für alle geschrieben sei. Aber „das Geschäft der Philosophie sei es, die Religion vor dem Verstand der Fortgeschrittenen zu überprüfen, statt Eingebung den Beweis sprechen zu lassen. Glaube an die Offenbarung wird in den Glauben an den menschlichen Verstand gewandelt.“ In: Ernst Bloch, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, Frankfurt 1972, 484.

<sup>59</sup> So formulierte Maimonides im Kommentar zum Traktat Sanh X (cheleq) 13 Glaubensgrundsätze, die der Gläubige zum Erwerben der Unsterblichkeit unbedingt als Mindestmaß an Wahrheit kennen muss: 1. Der Glaube an die Existenz des Schöpfers 2. die Einheit Gottes, 3. die Unkörperlichkeit Gottes, 4. die Ewigkeit Gottes, 5. die Pflicht, Gott zu dienen, 6. die Prophetie, 7. die Überlegenheit der Prophetie des Mose gegenüber allen anderen Propheten, 8. Offenbarung der Tora, 9. die Tora ist unveränderlich, 10. Gott ist nicht nachlässig, er kennt die Taten des Menschen, 11. Lohn und Strafe, 12. der Messias, 13. Auferstehung

<sup>60</sup> K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, Wien 1955, 213.

Offenbarungswahrheiten erfassen könne. Der vielleicht überzeugendste Vertreter dieser Anschauung war Maimonides (1135-1204), der seine Betrübnis über die Tatsache äußerte, dass das traditionelle Judentum kein Verständnis für die Philosophie hatte, obwohl die Kluft zwischen Glauben und Wissen, zwischen den Inhalten der Offenbarung und den Lehren der Philosophie gerade bei Intellektuellen seiner Zeit eine virulente Frage war. Maimonides sah im Verlust dieser philosophischen Dimension im Judentum ein Problem<sup>61</sup>. Denn metaphysische Erkenntnis schien für ihn zum Besitz des Judentums zu gehören, der im Exil verloren ging.

„Unser Volk ist ein Volk vollkommener Weisheit. Gott selbst hat durch den Meister [Mose], der uns zur Vollkommenheit führte, gesagt: ‚Fürwahr ein weises und verständiges Volk ist dieses Volk, eine große Nation.[Dtn 4,6] Als aber ruchlose Menschen, die den unwissenden Völkern angehörten, unserer glücklichen Lage ein Ende machten, unsere Wissenschaften und unsere Brüder vertilgten und unsere Weisen töteten, so dass wir wieder unwissend wurden, - ein Unglück, welches Gott um unserer Sünden willen uns schon früher mit den Worten verkündet hat: ‚Es wird die Weisheit der Weisen verlorengelassen und die Einsicht seiner Einsichtigen schwinden, [Jes 39,14], - da vermischten wir uns mit diesen Völkern, und ihre Meinungen, Sitten und Handlungen wurden zu uns verpflanzt... Weil wir in diesen Meinungen der Unwissenden aufgewachsen sind, wurden uns die Ansichten der Philosophen so fremd, als stünden sie unserem Gesetz entgegen wie die Meinungen der Unwissenden. Es verhält sich aber nicht so.“<sup>62</sup>

Philosophie und Offenbarung in eine einander befruchtende Korrelation zu bringen, wäre für das Judentum in der Sicht des Maimonides ein Schritt in Richtung Vollendung: nämlich der Anfang der Wiedergeburt der höheren Erkenntnis<sup>63</sup>, die

---

<sup>61</sup> Philosophie, Exegese und Naturwissenschaften gehörten nach mittelalterlichem Verständnis zusammen.

<sup>62</sup> MN II, 11: – Ähnlich argumentiert Jehuda Halevi in seinem Kusari II, 66.

<sup>63</sup> Schon in MN I,1 bestimmt er die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott durch die ihm verliehene göttliche Vernunft: Da der Mensch nur durch den Verstand gottähnlich ist, so ist das eigentliche Ziel des

die messianische Zeit einleiten würde, die für ihn an die Prophetie gebunden ist.<sup>64</sup> Für die konkurrierenden Religionen aber bedeutete das Verhältnis von Vernunft und Glaube intellektuelles Mühen um den Aufweis der wahren Religion. Und derjenigen Religion, der es gelänge diesen Vernunftbeweis am schlüssigsten darzustellen, wäre die wahre.

Als neutraler Maßstab für diesen Aufweis dienten die Lehren des Plato, Aristoteles und die postklassische Form platonischen Denkens, der Neuplatonismus, der auch die Aristotelesrezeption beeinflusste, da die Bücher IV-VI der Enneaden des Plotin<sup>65</sup> als Theologie des Aristoteles galten. In dieser veränderten Form wurde Aristoteles durch muslimische Philosophen den Juden dargeboten.

## **2. Das aristotelische Ärgernis**

Der aristotelische Dualismus zwischen der reinen Form und der gestaltlosen Materie (Gott und Materie), die beide gleich ursprünglich sind, musste zuerst für die islamische Rechtgläubigkeit zum Anstoß werden, der sich durch die neuplatonische Komponente des mittelalterlichen islamischen Aristotelismus noch verschärfte.<sup>66</sup> Die Behauptung einer aeternitas mundi (Qadmut haOlam) eines

---

Menschen Erkenntnis, und der aktivierte erkennende Teil im Menschen ist unsterblich. K. Schubert, Die Religion (Anm. 59), 133.

<sup>64</sup> Das Verständnis der Prophetie ruht bei Maimonides wie bei den arabischen Aristotelikern (Al Farabi, Avicenna) auf einer vollkommen gesunden, entfalteten menschlichen Natur auf, deren Intellekt und Vorstellungsvermögen vollendet gebildet ist, sodass sich der intellectus agens über beide Vermögen ergießen kann. In diesem Verständnis ist die Philosophie, die menschliche Vollkommenheit von Leib, Seele und Verstand erstrebt, Bedingung der Möglichkeit für Prophetie. Kurt Schubert, Die Religion des nachbiblischen J. (Anm. 59), 137.

<sup>65</sup> Aristoteles war zunächst in der mittelalterlichen Welt nur in der neuplatonischen Interpretation bekannt: Plotin (204-270), Porphyrios (232-304), Jamblichos (gest. um 330), Proklos (410-485) waren die bedeutendsten Vertreter des Neuplatonismus. Von Plotin stammt auch die Auffassung des Bösen als privatio boni. Gott das Ureine ist gut. Durch Emanation entsteht aus ihm der Kosmos, dessen Sein gut ist. Je vollkommener die Seinsform desto geringer das Erscheinen der privatio boni, je unvollkommener desto deutlicher tritt diese privatio ans Licht..Plotinus, The Enneades (7 vol.), transl. by A.H. Armstrong, Harvard Univ. Press, 1988- 1994.

<sup>66</sup> Nach Aristoteles sind Gott und Urmaterie gleich ewig. Im neuplatonischen Verständnis entwickelt sich die Auffassung einer ewigen Emanation der Materie aus der Form (Gott), wobei diese Form als ewige Aktualität vorgestellt wird, die die ewige Materie beeinflusst. Folglich ist die Schöpfung anfangslos

Aristoteles als ewige Information (im Sinne von Beeinflussung) der ewigen Materie durch die ewige Form,<sup>67</sup> - sodass Gott nicht Schöpfer der Welt sondern einzig und allein als *prima causa* zu verstehen wäre, provozierte den Widerstand der islamischen Rechtgläubigkeit.<sup>68</sup> Durch das neuplatonische Verständnis wurde die Materie in eine ewig emanierende und emanierende Materie aus Gott, der Form, uminterpretiert. Dabei wurde auch das kosmologische Schema von Ursache und Wirkung eines Aristoteles in ein ontologisches umgewandelt, in dem das Sein der irdischen Welt aus einem intellegiblen göttlichen Sein abgeleitet (emaniert) wurde.<sup>69</sup>

Der neuplatonische Einfluss bewirkte nun bei den islamischen Philosophen, dass sie eine Stufenreihe des Seins im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre zwischen Gott und Welt einfügten. Dieses Verständnis wurde von Aristoteles selbst durch seine Annahme von Sphärenintelligenzen begünstigt. Das neuplatonische Konzept der Emanation als Brücke zwischen Gott und Materie, zwischen der menschlichen Seele und dem aktiven Intellekt (*Sechel haPoel*) war der Weg, die aristotelische Philosophie als stufenweise fortschreitende Selbstmanifestation Gottes für den Monotheismus annehmbar zu machen, was zur Folge hatte, dass Gott gegenüber der Materie nur die Priorität der Kausalität nicht aber der Zeit innehatte. Denn Materie ist die ewig bestehende, notwendige Determinante für den göttlichen Schöpfungsimpuls, und sie ist letztlich die Bedingung für die Möglichkeit von

---

(Averroes), ist nicht das Ergebnis eines göttlichen Willensaktes und entbehrt der Dimension der Zeit. Gott selbst (der Form) kommt gegenüber der *materia prima* nur die Priorität der Kausalität im Sinne eines *πρωτον κινουον*, eines ersten Bewegers (neuplatonisch interpretiert als eines Emanators) zu.

<sup>67</sup> Aristoteles nennt vier *αρχαι* (Ursachen) auf die sich das Entstehen zurückführen lässt: *causa materialis* (υλη), *causa formalis* (ουσια), *causa finalis* (τελος), *causa movens efficiens* (οδεν η αρχη της κινεσεως). Aristoteles, *Metaphysik* I, 3; V,2.

<sup>68</sup> Manfred Worms, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimun)*, in: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. III, Heft 4, Münster 1900; Herbert A. Davidson, *Proofs of Eternity, Creation and Existence of God in medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York 1987.

<sup>69</sup> Heinrich Simon, *Weltschöpfung und Weltewigkeit in der jüdischen Tradition*, in : *Kairos* 14 (1972), 22-35.



Werden und Veränderung. Gott wird zum verursachenden Prinzip (Schöpfungsimpuls) einer anfangslosen und ewigen Welt, und zwischen Gott und Welt besteht eine ewige, absolute Notwendigkeit, in der die Möglichkeit des Wunders und die creatio ex nihilo eines frei wollenden Schöpfergottes keinen Platz haben.<sup>70</sup>

### **3. Muslimische Konzepte einer Weltschöpfung**

#### **a. Al Farabi**

In der Überzeugung, dass die Emanationlehre aristotelischen Ursprungs sei, nahm Abu Narzs Muhammad Ibn Tarakhan Al Farabi (870-950)<sup>71</sup>, der eigentliche Begründer der mittelalterlichen arabischen Philosophie, zwischen dem ersten Prinzip und der Materie der sublunaren Welt sechs Mittelursachen an.<sup>72</sup> Er vertrat den Standpunkt, dass in den großen philosophischen Fragen, Hervorbringung der Welt, Existenz von Mittelursachen, der Doktrin von Seele und Intellekt, in Bezug von Vergeltung guter und böser Taten, ferner bei politischen, ethischen und logischen Problemen in Wirklichkeit eine Harmonie zwischen Platon und Aristoteles bestanden habe.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Die brennende Frage der Intellektuellen war sicherlich, ob eine Erschaffung der Welt logisch überhaupt möglich sei, wenn Gott nur Schöpfungsimpuls ist und kein persönlicher Schöpfergott existiert.- Und daraus folgend, ob das Befolgen von religiösen Vorstellungen überhaupt noch einen Sinn hat?

<sup>71</sup> Literatur zu Al-Farabi: S. M. Mahidi, *Al Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York 1962; *Al Farabis philosophische Abhandlungen*, übers. v. F. Dieterici, Leiden 1882 (Nachdr: Frankfurt/Main 1976); Salomon Munk, *Melanges de Philosophie juive et arabe*, Paris 1985 (Nachdruck v. 1927); Lawrence Berman, *The D disciple of Alfarabi: Maimonides*, in: Joseph A. Buijs (edit.), *Maimonides, A Collection of Critical Essays*, Notre Dame 1989, 195-215.

<sup>72</sup> Moritz Steinschneider, *Alfarabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, Petersburg 1869. Weitere Literatur: Shlomo Pines, *Translator's Introduction*, in: *The Guide of the Perplexed*, Chicago Press 1963, XXVIII-XCII; Jan Netton, *Al Farabi and his school*, London 1992; Fakhry Majid, *Al Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism; his life and influence*. London 2002; George Tamer, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne*, Leiden 2003.

<sup>73</sup> Jameleddine Ben Abdeljelil, *Die rationale Tendenz bei Avveroes und Maimonides*, (philosophische Diplomarbeit der Univ. Wien), Wien 1998, 31.

Er ist auch der erste, der darauf hinweist, dass sich aus den Prinzipien der aristotelischen Philosophie nicht notwendigerweise die Ewigkeit und Anfangslosigkeit der Welt ergeben müsse. Vielmehr lasse sich bei genauer Prüfung die Übereinstimmung mit der creatio ex nihilo finden.

Denn Aristoteles selbst meinte, dass die Frage der Ewigkeit der Welt sowohl bejaht als auch verneint werden könne<sup>74</sup>. Der Kosmos ist für Alfarabi harmonisch und rational. Jede der acht Sphären wird von einer Intelligenz und das ganze System von einem Schöpfergott bewegt.<sup>75</sup> Die Welt emaniert aus Gott. – Aus ihm emaniert die erste Intelligenz, die Vernunftseele. Diese durchläuft zwei Erkenntnisakte, die ihren Abschluss in zwei Emanationen finden. Der erste Akt ist die Gotteserkenntnis, das Ergebnis daraus ist eine andere Intelligenz. Der zweite Akt ist eine Selbsterkenntnis, die ihren Ausdruck in einem Körper, der äußersten Sphäre der Welt findet. Dieser emanative Prozess endet in der Emanation aus der letzten der himmlischen Intelligenzen, dem aktiven Intellekt. In der Welt des Werdens und Vergehens nimmt dann der Mensch, da er mit einer rationalen Seele ausgestattet ist, den ersten Rang ein. Durch den erleuchtenden Einfluss des aktiven Intellekts gelangt die Vernunftseele des Menschen aus ihrem vorhergehenden Zustand der Potentialität, und damit des Materiellen, in den Zustand des Aktuellen und Immateriellen. Sie ist in der Lage, sich selbst zu erkennen, und ist befähigt, sich nach dem Tode als Individualseele vom Körper zu trennen. Gute Seelen binden sich

---

<sup>74</sup> Hinsichtlich der (aeternitas mundi) eines Aristoteles wird Maimonides diesselbe Position vertreten und sich mit Hilfe der prophetischen Einsicht zugunsten der Weltschöpfung entscheiden. In MN II, 15 formuliert er: „In diesem Kapitel beabsichtige ich zu erklären, dass Aristoteles keinen Beweis für die Ewigkeit der Welt hat,- und mit dieser seiner Meinung irrt er nicht. Damit sage ich, dass er selbst weiss, dass es keinen Beweis dafür gibt, und dass die Behauptungen und die Hinweise, die er aussagt, der Wahrscheinlichkeit entsprechen, und die Seele sich ihnen mehr zuneigt und sie weniger anzweifelbar sind ... man soll nicht von Aristoteles denken, dass er diese Ausführungen als Beweis ansieht. Denn Aristoteles ist es, der die Menschen die Methodik der Beweisführung, ihre Ordnungen und ihre Bedingungen gelehrt hat.“ Zu Aristoteles siehe de coelo 1,3.

<sup>75</sup> Die bei Aristoteles vermisste Frage nach dem Ursprung alles Seienden konnte Al Farabi mit der Emanationslehre überbrücken, nämlich, dass die Welt in Gott als dem ersten Prinzip ihren Anfang findet. In: Ernst Behler, Die Ewigkeit der Welt, München 1965, 249.

aneinander und erhöhen so ihr Glück. Entscheidend für das Los der Seelen nach dem Tod ist der politische Status ihres irdischen Lebens. Als *zoon politikon* kann der Mensch seine Fähigkeiten nur in einer Gemeinschaft optimieren, im idealen Staat, der die Ordnungsstruktur des Kosmos widerspiegelt.<sup>76</sup>

An der Spitze eines solchen Staates steht der Philosophenherrscher, der zugleich Prophet ist. Dieser ist befähigt, das geoffenbarte göttliche Gesetz zu interpretieren und zur Grundlage des Staates zu machen. Für Alfarabi ist jeder Prophet ein Philosoph, aber nicht jeder Philosoph ein Prophet. Durch besondere physische und intellektuelle Veranlagung und Entfaltung derselben empfängt der Prophet mit Notwendigkeit durch den auf seinen passiven Intellekt und auf sein Vorstellungsvermögen emanierenden aktiven Intellekt Bilder und Offenbarungen aus der himmlischen Welt. Um den symbolischen Gehalt der Offenbarungen richtig verstehen zu können, muss der Prophet Philosoph sein. Für Al Farabi existiert zwischen Religion und Philosophie kein Konflikt<sup>77</sup>. Vielmehr ist die Religion Nachahmung der Philosophie.“<sup>78</sup>

## **b. Avicenna**

Der persische Philosoph Abu Ali ibn Sina (Avicenna 980-1037) vertrat die Meinung, dass die Materie ein gleichwertiges und gleichewiges Prinzip und somit eine „selbstständige Substanz“ neben Gott sei. Somit wurde durch ihn der aristotelische Dualismus von Gott und Welt radikalst formuliert. Die Folge davon war, dass er für seinen „Materialismus“ sowohl bei den islamischen Dogmatikern als Ketzer galt als auch von den Christen in den *Tractatus de erroribus*

---

<sup>76</sup> Zum Vergleich der Anschauungen Al-Farabis mit denen von Plato und Aristoteles, siehe Shlomo Pines, *Introduction* (Anm.21), XXVIII; Leo Strauss, *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi*, *Revue des Etudes juives* (1936), 1-37.

<sup>77</sup> *Philosophie und Theologie des Averroes*, hsg. v. M. J. Müller, Weinheim 1991, 154.

<sup>78</sup> *Al Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De Interpretatione"*, transl. by F. W. Zimmermann, London 1982, CXIV.

philosophorum aufgenommen wurde. Dieser Materialismus spiegelt sich in seiner Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt<sup>79</sup>, die dem freien Schöpferwillen und der Allmacht Gottes widerspricht. Um nun die Welt als von Gott verursacht abzusichern, führt er die Unterscheidung von Essenz und Existenz und von möglichem und notwendigem Sein ein.<sup>80</sup> Dass heisst, in allen Seienden außer Gott herrscht eine Dualität von Essenz und Existenz. Diese Essenzen haben im Gegensatz zu den platonischen Ideen, keine Existenz. In Hinsicht auf das Sein sind sie neutral, hinsichtlich der Existenz akzidentiell, das heisst, kontingent. Daraus folgt, außer Gott sind alle Dinge kontingent – möglich, aber nicht notwendig. Nur in Gott besteht die Differenz von Essenz und Existenz nicht. So ergibt sich mit Notwendigkeit sein notwendiges Sein.<sup>81</sup>

Schöpfung ist folglich Seinsemanation aus dem notwendig Seiendem auf das der Potenz nach Seiende – aus Gott als das absolut notwendige Sein in dem Wesen (Mahut) und Existenz (Jeschut) zusammenfallen.<sup>82</sup> Die existierenden Dinge sind kontingent und empfangen ihre Existenz von außen (Emanation). Somit gehört die Existenz nicht zum Wesen eines Seienden. Dass es Essenz ohne Existenz gibt, ist für ihn im Begriffsdenken evident. So kann man z. B. einen allgemeinen Begriff von einem Seiendem denken, ohne daß man folgern könnte daß es existiert. Da es aber andererseits kontingentes Seiendes gibt, das zu Existenz gelangt, ist zu fragen, wie das möglich ist.

---

<sup>79</sup> Auf die in Anm.14 erwähnten 4 Ursachen (*αρχαι*) baut Avicenna sein Verständnis der Anfangslosigkeit der Welt auf:.

<sup>80</sup> Literatur zu Avicenna: Herbert Davidsohn, Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect, New York 1992; Richard Frank, Creator and the cosmic System, Al Ghazali and Avicenna, Heidelberg 1992; Jules Janssens (ed.), Avicenna and his Heritage, Leuven Univ. Press 2002; David Reisman (ed.), Before and after Avicenna, Leiden 2003.

<sup>81</sup> S. Pines, Introduction (Anm. 21), XCIV.

<sup>82</sup> K. Schubert, Die Religion (Anm 53), 189.

Es ist die *causa efficiens*, - die *necesse est per se* (Gott) -, von der das zunächst nur *possibile esse per se* mit Notwendigkeit seine Existenz empfängt, - eine *r e l a t i v* notwendige Existenz. Das Seiende ist für sich nur möglich, relativ notwendig ist es nur in Bezug auf seine Verursachung durch die Gottheit, die einzig absolut notwendig ist. „Das *necesse est per se* muß ein einmaliges völlig in sich geschlossenes *esse* sein, dem nichts, auch nicht die Existenz, hinzugefügt werden kann.“<sup>83</sup>

Das Prinzip der inneren Notwendigkeit in Gott, verbunden mit der in der Natur existierenden Notwendigkeit, dass Existenz von außen dem Wesen des Seienden durch eine *causa efficiens* hinzugefügt werden muss, lässt keinen frei entscheidenden, souveränen Schöpfergott zu. Vielmehr ist der Gott Avicennas durch das Band der inneren Notwendigkeit in gewisser Weise unfrei, da die Gottesvorstellung kosmologisch determiniert ist, was sich auch in der Erkenntnistheorie widerspiegelt.

Avicenna unterscheidet 10 Sphären, die die Welt umgeben. Die zehnte ist die Umgebungssphäre, die neunte die der Sternbilder, 2-8 sind die Planetensphären, und die sublunare Sphäre, der Bereich des „aktiven Intellekts“ (*sechel haPoel*) der sich mit dem „passiven Intellekt“ (*sechel haNifal*) des Menschen verbinden soll, sodass der intellektuell determinierte Mensch die Vollkommenheit und die Unsterblichkeit erlangt. Die Sphären selbst werden durch die *intelligentiae seperatae*, die nicht aus den vier Grundstoffen sondern aus der *quinta essentia* bestehen, bewegt.

Aus der ersten Intelligenz, dem Ergebnis der Selbsterkenntnis Gottes, emaniert die Vielfalt der Welt. Diese erste Intelligenz ist in sich selbst möglich und durch Gott notwendig. Sie sieht sich mit drei Gegebenheiten konfrontiert: 1. mit Gottes in sich

---

<sup>83</sup> M. Horten, *Die Metaphysik Avicennas*, Leipzig 1907, 44.

selbst notwendiger Existenz. 2. mit ihrer eigenen, durch eine andere notwendige Existenz, und 3. mit ihrer eigenen in sich selber nur möglichen Existenz. In dem Akt der Erkenntnis dieser drei Gegebenheiten emanieren auch drei Dinge aus ihr: eine weitere Intelligenz, eine Seele und ein Körper. Dieser triadische Prozess wiederholt sich durch die jeweils nachfolgenden Stufen von Intelligenzen, Seelen und Körpern, d.h. Himmelsphären, bis zur letzten Intelligenz, dem aktiven Intellekt, der die Welt des Werdens und Vergehens hervorbringt, indem er die immateriellen Wesensformen – die Voraussetzung für unser Erkennen – in unseren passiven Intellekt einsetzt. Ante rem stehen die Allgemeinbegriffe im Erkennen Gottes, der Erstursache, in re in den Einzeldingen und post rem im menschlichen Erkennen.

Die menschliche Seele ist somit eine Emanation des aktiven Intellekts, die zunächst eine immaterielle Substanz ist und erst mit der Erschaffung des Körpers individualisiert. Ihr Ziel ist die Verbindung mit dem aktiven Intellekt, was für ihren Zustand nach dem Tod höchstmögliche Glückseligkeit bedeutet. Die individuelle menschliche Persönlichkeit ist jedoch im postmortalen Zustand aufgehoben.<sup>84</sup> Die Ewigkeit der Materie, die Unverbrüchlichkeit der Kausalgesetze, die Nichtauferstehung der Toten, all das führte zum Versuch einer „Destructio Philosophorum“, wie sie Algazel<sup>85</sup> versuchte.

### **Exkurs: Die aristotelische Linke<sup>86</sup>**

Ernst Bloch hat für das philosophische Werk Avicennas den Terminus der aristotelischen Linken geprägt und grenzt zuerst diese arabische Aristotelesinterpretation von der christlichen eines Albertus Magnus und eines

---

<sup>84</sup> J. Müller, Philosophie (Anm.76), 158.

<sup>85</sup> Al Ghazali, Tahafut al falasifa (Die Widerlegung der Philosophen), Beirut 1990.

<sup>86</sup> Der Terminus stammt von Ernst Bloch, Avicenna und die aristotelische Linke, Edition Suhrkamp 22, 1963.

Thomas von Aquin ab. Der Unterschied zeigt sich an verschiedenen Aspekten. So ist z. B. das Verhältnis von Philosophie und Religion (Vernunft und Glaube) bei Avicenna zugunsten der Philosophie entschieden.

„Das Geschäft der Philosophie sei es, die Religion vor dem Verstand der Fortgeschrittenen zu überprüfen, mithin: statt der Eingebung den Beweis sprechen zu lassen. Damit aber war er der Koran, als das Gotteswort, zu dem ganz anderen Glauben an die Macht des menschlichen Verstandes verwandelt.“<sup>87</sup>

Für Thomas hingegen bleibt der Glaube in all seinen Kernpunkten wenn auch nicht wider- so doch übervernünftig<sup>88</sup>, der selbst die Vernunft in ein neues Licht stellt. Zweitens beschreibt dieser Terminus „Aristotelische Linke“ die naturalistische Weise, womit der aristotelische Nous auf die Erde gebracht worden ist. Aristoteles hat den Stoff als das „δυναμει ον“, als das bloße In- Möglichkeit-Sein definiert, dass passiv seiend, die Form aufnimmt. Die Form, die Zielursache (εντελεια) ist das einzig Wirksame, und die oberste Form ist der actus purus (νοος), der reine denkende Gott. Jedoch schon das dritte Haupt der peripathetischen Schule, Straton der Physiker gab dem Aristotelismus die früheste naturalistische Umbildung und schwächte damit den Theismus des reinen Nous ab. Der spätantike Aristoteleskommentar des Aphrodisias bezeichnete die Materie als die höchste Potenz, was in Folge bei Avicenna dazu führte, daß er jegliche Materie als mit Wirkform und jede Wirkform mit Materie versehen beschreibt. Diese mit Avicenna anhebende Naturalisierung entwickelte sich bei Averroes in die ewig sich bewegende und einheitlich lebendige Monade, zur „natura naturans“, die keines

---

<sup>87</sup> Ernst Bloch, Das Materialismusproblem, Frankfurt 1972, 484.

<sup>88</sup> Siehe Anm. 56.

Nous von außen oder von oben bedürftig ist. „Diese Linie vom aristotelischen Materie-Form-Begriff her und ihr Effekt: die Aufhebung der göttlichen Potenz selber in der aktiven Potentialität der Materie, das ist der Weg der aristotelischen Linken.“<sup>89</sup>

Für Avicenna ist es die kreisende Bewegung des Himmels, welche die in der Materie von Ewigkeit her liegenden Formen wachsend hervortreten lässt, und jede Hervorbringung eines Seienden ist nichts anderes als die Wendung seiner Potentialität zu der in ihr begründeten Aktualität. Somit gehen die Formen aus der Materie hervor, und der formgebende *actus purus* eines Aristoteles wird zum Initiator eines schon bereits ohne ihn ein zur Entfaltung hin Reifens. Folglich ist die Materie die Determinante für den göttlichen Schöpfungsimpuls, der sich nur innerhalb des von der Materie bestimmten Rahmens entfalten kann. Gott hat demnach keinen Raum für eine Weltschöpfung in der Zeit und kann auch nicht aus freien göttlichen Willen agieren. Des weiteren kann auch nicht von einer Weltschöpfung sondern nur von einer Weltentstehung (Entwicklung) aus einer ewigen Materie gesprochen werden.

„Entwicklung ist *eductio formarum, ex materia*,. An Stelle Gottes, der die Welt erschaffen hat, tritt letztlich die schöpferische Gewalt der *natura naturans* hin zur *natura naturata*. – Kein Wunder, dass die islamische Orthodoxie Avicenna und in seinem Gefolge Averroes verfluchte und beide in ihren Werken verbrannt hat, wie die christliche Inquisition den Giordano Bruno nachher lebendig verbrannt hat.“<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> E. Bloch, Avicenna (Anm.85), 494.

<sup>90</sup> ders. 502. Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Denkens von Averroes im Spätmittelalter und Renaissance siehe Maurice-Ruben Hayoun/Alain De Libera, Averroes et L'Avrroisme, Presses Universitaires de France 1991,75-122. «L'histoire de l'averroisme dans la pensee scolastique ou universitaire du Moyen Age tardif, ce qu'on appelle l' »averroisme latin », a connu deux temps forts: le premier a Paris, a XIIIe siecle, marque par un ensemble de traductions a partir de l'arabe et scande par deux condamnations (1270 et 1277), le second au XVe et au debut de XVIe, en Italie, avec une nouvelle vague de traductions – cette fois de l'hebreu – et la montee d'un puissant mouvement d'idees accompagne ou relaye par l'imprimerie venitienne.» Ebd. 75



### c. Die Reaktion der muslimischen Rechtgläubigkeit: Ghazali (Algazal)

Durch die Begegnung mit der aristotelisch-neuplatonischen Philosophie entwickelte sich im arabischen Raum bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts ein vielfältiges geistiges Leben, das von einem entsetzten rechtgläubigen spanischen Muslim, der in Bagdad weilte, folgendermaßen beschrieben wird.

„Bei der ersten Sitzung an der ich teilnahm, fand ich nicht nur Mohammedaner aller Richtungen, sondern auch Ungläubige, der Lehre Zoroasters anhängende Perser, Materialisten, Atheisten, Juden und Christen, kurz Individuen aller Art. Die Gesamtheit dieser Gruppen hatten einen gebildeten Kalifen im Saal, alle erhoben sich mit Respekt und keiner setzte sich, bevor dieser Kalif Platz genommen hatte. Der Saal war voll von Menschen, da ergriff einer das Wort mit den Sätzen: Wir sind hier vereint, um zu rasonieren. Ihr kennt alle die Bedingungen. Ihr Muselmanen werdet also keine Beweisgründe vorbringen, die eurem Buch entnommen sind oder sich auf die Autorität eures Propheten stützen; denn wir glauben weder an das eine noch an das andere. Jeder muß sich auf die Argumente beschränken, die vernunftgemäß sind.“<sup>91</sup>

Solche Zusammenkünfte mussten das Mißtrauen der orthodoxen Theologen schüren und zu einer Gegenreaktion führen, da die als „Philosophie“ betriebenen Wissenschaften als solche erschienen, die Unglauben und Weisheit nicht genügend differenzierten<sup>92</sup>. Der wichtigste und auch erfolgreichste Gegner der aristotelisch-neuplatonisch argumentierenden Philosophen war der zur islamischen

---

<sup>91</sup> Alfred von Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, Darmstadt 1961, 241-242.

<sup>92</sup> Ignaz Goldzieher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften, Abhandlung der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1915, Phil. Hist. Kl. 8, Berlin 1916.

Rechtgläubigkeit zählende Abu Hamid al-Gazali (1058-1111); der der Gruppe der Asariten, die sich auf al Asari (gest. 995) berief, angehörte.<sup>93</sup>

Nach einem ausführlichen Studium der Philosophie, insbesondere der Schriften Ibn Sinas, schrieb er seine erste Auseinandersetzung mit der Philosophie „Maqasid al-falasifah“<sup>94</sup>, in der er noch, wie Augustinus in seinen frühen Schriften, ein Anhänger der Philosophie gewesen zu sein scheint. In seiner Autobiographie *Al-Munqid mis al-dalal* (Der Führer aus dem Irrtum)<sup>95</sup> beschreibt er, dass er um 1095 eine geistige Krise erlebte, die ihn veranlasste, sich von der Philosophie ab und der Theologie zuzuwenden, um gegen die Irrlehren der Philosophie im Islam zu kämpfen. In seinem Hauptwerk „Tahafut al-falasafiah“ (Destructio philosophorum, Widerlegung der Philosophen) befasst er sich vor allem mit AlFarabi und Ibn Sina, als den Hauptvertretern des Aristotelismus im Islam, deren Theorien im Widerspruch zu den Prinzipien der Religion stehen. Er listet zwanzig Theorien der Philosophen auf, die diese Widersprüche enthalten. Siebzehn davon verzeichnet er als innovatorische Abweichungen vom wahren Glauben, die übrigen drei brandmarkt er als Unglauben und Häeresie, nämlich: die Ewigkeit der Welt, die Leugnung einer göttlichen Erkenntnis der Einzeldinge (Vorsehung), und die Bestreitung der Auferstehung der Leiber (Unsterblichkeitsglaube). Seine apologetische Methode ist es, die Philosophen mit ihren eigenen Argumenten zu schlagen. So argumentiert er z. B. gegen die Annahme einer Weltewigkeit, die sich auch der Ewigkeit Gottes mit Notwendigkeit ergibt, mit „einem allmächtigen, göttlichen Willen, der in jedem Augenblick des Geschehens in die Wirklichkeit

---

<sup>93</sup> Die Ashariten waren innerhalb der islamischen Rechtgläubigkeit eine besondere Richtung, ebenso wie die Mutazilliten. Beide Richtungen wurden unter dem allgemeinen Terminus Kalam gefasst. Wobei die letzteren eher den liberaleren und die Aschariten den eher konservativen Zweig der islamischen Rechtgläubigkeit (wortgetreue Auslegung des Koran) repräsentierten. Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens, Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, München 1988; Siehe auch Abdeljelill, *Die rationale Tendenz*, (Anm.69), 22-27.

<sup>94</sup> Lat.: *Logica et philosophia Algazalis Arabis*, Venezia 1506 (Nachdr.: Frankfurt 1967).

<sup>95</sup> Abd-Elamad Abd-Elhamid Elschadi (Übers.), *Der Erretter aus dem Irrtum*, München 1988.

eingreift und diese auch in jedem Moment anders gestalten kann.“<sup>96</sup> Würde man eine ewige Welt annehmen, dann müssten jedem gegenwärtigen Augenblick unendliche Bewegungen und Zeiten vorausgegangen sein. Die Folge wäre, es würde ungleiche Unendlichkeiten geben. Da aber diese Bewegungen und Zeiten in der Tat existiert haben, wäre das von ihnen gebildete Unendliche aktuell und begrenzt.

Dem lateinischen Mittelalter war Ghazali vornehmlich durch sein *Maqasit al-falasifa* bekannt. Erst mit der Übersetzung des *Tahafut at Tahafut* (Widerlegung der Widerlegung), der philosophischen Gegenschrift des Ibn Ruschd<sup>97</sup>, die „erst 1328 in das Lateinische übersetzt wurde“<sup>98</sup>, und in der fast das gesamte *Tahafut* des Al Ghazali zitiert und besprochen ist, wurde Al Ghazali als theologischer Widerpart der Philosophen bekannt.

### ***C. Vormaimonidische Versuche jüdischer Philosophen zur Begründung einer Weltschöpfung***

#### **1. Saadia Gaon**

Saadia Gaon (882-942), der erste jüdische Religionsphilosoph,<sup>99</sup> war wie die übrigen mittelalterlichen Religionsphilosophen von der pädagogischen Aufgabe der

---

<sup>96</sup> Matthias Volmer, *Die islamische Theologie und Al-Gazali*, in: *Philosophie und Theologie von Averroes*, Weinheim 1991. 164.

<sup>97</sup> Ibn Ruschd, *Tahafut al Tahafut*, *Texte arabe etabi par Maurice Bouyges*. Beirut 1987.

<sup>98</sup> M. Volmer, *Die islamische Theologie* (Anm. 95.). 165.

<sup>99</sup> Eine fundierte Einführung in die Philosophie Saadias bietet Jacob Guttman, *Die Religionsphilosophie des Saadia*, Hildesheim 1981 (Nachdruck v. 1882). Für diese Arbeit ist besonders der erste Abschnitt bedeutsam, *Über die Beschaffenheit aller Dinge*, 33-84; Michael Linetsky, *Rabbi Saadia Gaon's commentary on the book of creation*, New Jersey 2002; Sarah Stroumsa, *Saadya and Jewish Kalam*, in: Daniel H. Frank/Oliver Leaman (edit.), *Medieval Jewish Philosophy (MJP)* (Anm.5), 71-91; Maurice-Ruben Hayoun, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Darmstadt 2004, 67-81.

Offenbarung überzeugt.<sup>100</sup> Selbst der Philosoph, der sich in der Vielfalt der Anschauungen verlieren kann, bedarf der Offenbarung als Leitlinie, um durch sie zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit zu gelangen. Jede Lehre der Offenbarung muß sich für Saadia durch eine historische und vernunftgemäße Prüfung als wahr erweisen, wobei die innere Evidenz der Richtigkeit der Offenbarung durch das Wunder erbracht wird. D. h.: jeder Prophet muss seine Sendung durch Wunder beglaubigen. Dieser Wunderaufweis gilt jedoch nur für die Zeugen des Wunders, für spätere Generationen gilt er nur, wenn die Überlieferung als eine legitime Erkenntnisgröße anerkannt wird. Auch Überlieferungen müssen für Saadia in ihrer Glaubhaftigkeit erwiesen sein. So gilt z. B. von den biblischen Wundern, dass die Anwesenheit der Gesamtheit des jüdischen Volkes bei Wunderereignissen einen Irrtum ausschließt.<sup>101</sup> Göttliche Wahrheit steht auf jedem Fall im Einklang mit vernunftgemäßem Denken, da selbst Gott an die Logik gebunden ist<sup>102</sup>. Somit dient das Studium der Logik in den Augen Saadias zwei Aufgaben: der Widerlegung der

---

<sup>100</sup> Das veranlasste z. B. Maimonides im Mischnakommentar zu Traktat Sanhedrin X (chelek) zur Formulierung der 13 Glaubenssätze, - einer Richtschnur aus der Offenbarung für einfache Menschen - die man wissen müsse, um das ewige Leben zu erlangen. – In seiner Nachfolge verstand auch Thomas die Offenbarung im pädagogischen Sinn, der sich in den Quaestiones disputate ( De Veritate qu. 14, a.10), und ebenso in Summa Theol. II,II, 2,4 (respondio) auf MN I, 34. Dort führt Maiononides fünf Gründe dafür an, daß man nicht gleich mit dem Studium der Metaphysik beginnen dürfe: „Der erste Grund: die Schwierigkeit des Problems selbst, seine Subtilität und seine Tiefe... Der zweite Grund: die Schwäche der menschlichen Erkenntnisse zu Anbeginn... Der dritte Grund: die Menge der Voraussetzungen... Der vierte Grund: die natürlichen Veranlagungen... Der fünfte Grund: die Beschäftigung mit den alltäglichen Sorgen.“. Der Weg des Studiums nach Maimonides geht von den Schulwissenschaften zur Physik und dann erst zur Metaphysik – von den sapientiae diciplinares über die sapientiae naturales hin zu den sapientiae spirituales. Sie z. B. die Einleitung zum ersten Buch des MN.

<sup>101</sup> Dieses Argument Saadjas, das sich vor allem gegen die unkontrollierbaren Prophezeiungen Mohammeds wandte, beanspruchten auch spätere Religionsphilosophen, besonders Jehuda Halevi in seinem Kusari.

<sup>102</sup> Seine Definition für den Glauben in Emunot we-Deot (hebr.) [ED], übers. von D. Kappach, New York 1971, Einleitung, Abschnitt 4, 11 lautet: „Die Erkenntnis ist das, was sich in der Seele für jegliche bestimmte Sache abbildet, entsprechend dem Seinszustand, der ihr eigen ist. Und wenn die Essenz dieser Untersuchung hervortritt, nimmt sie der Verstand in einer umfassenden Weise auf, und sie wird von der Seele erfasst und absorbiert, und der Mensch wird zu einem Erkennenden dessen, was von ihm verstanden wurde. Und sie bleiben [Erkenntnisse] in seinem Herzen für eine oder mehrere Zeiten verborgen, so wie man sagt: `Weise verbergen die Erkenntnis` - `durch den Mund des Narren naht Schrecken`. [Spr 10,14] Ebenso heißt es: `Nimm doch aus seinem Mund Lehre` [Hiob 22,22]

Andersdenkenden und der Stärkung der eigenen Position<sup>103</sup>. In seinem philosophischen Hauptwerk „Vom Glauben und Wissen“<sup>104</sup> argumentiert er im 6. Kapitel der Einleitung:

„Wisse, Gott möge dich, der du dich mit diesem Buch beschäftigst, richtig leiten, dass wir, die wir uns forschend mit den Gegenständen unserer Tora beschäftigen, dies unter zwei Gesichtspunkten tun: 1. Damit uns in der Tat wissenschaftlich klar wird, was wir von den Propheten Gottes bereits wissen. 2. Damit wir jedermann antworten können, der etwas gegen unsere Tora einwendet.“<sup>105</sup>

Für Saadja ist, wie im Kalam<sup>106</sup>, der Aufweis Gottes mit dem Schöpfungsbeweis verbunden, wobei er über die Sinneswahrnehmung hinaus mittels Vernunft den Schöpfungsbeweis erbringen will. „... damit der Leser nicht erwarte, dass ich ihm durch Sinneswahrnehmung das Erschaffensein aus dem Nichts beweisend darstelle.“<sup>107</sup> Vielmehr sucht er den Beweis in Übereinstimmung mit der Tradition (Aristoteliker, Platoniker und Manichäer), die alle darin übereinstimmen, „dass man vernünftigerweise etwas für wahr halten kann, was sinnlich nicht wahr genommen werden kann.“<sup>108</sup> **Im ersten Abschnitt** seines Buches geht er in seinem ersten Beweis für das Erschaffensein der Welt von der Endlichkeit oder

<sup>103</sup> Wenn das logische Argument sowohl der Apologie als auch der Begründung der eigenen Religion dienen sollte, dann ist evident, dass die begriffliche Unterscheidung von Geglaubten und Gewußten nicht objektiv klar formuliert ist. Auf den persönlichen Glaubensbereich scheint das für Saadia keine Auswirkungen zu haben, da er Stellen der Offenbarung und der Überlieferung, die offensichtlich im Widerspruch zur logischen Begründung stehen, nicht zum Abfall vom Judentum, sondern zur Suche nach der richtigen Deutung dieser Widersprüche animiert. So versteht er das Reden der Schlange in Gn 3,1 und der Eselin Bileams (Num 22,28f.) nicht als Rede von vernunftlosen Tieren, sondern als Rede von Engeln an ihrer Statt. Sieh in: J. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia, Hildesheim 1981, 35.

<sup>104</sup> Saadja Fajjumi, Emunot we-Deot, übers. v. Julius Fürst, Leipzig 1845 (Neudr., Hildesheim 1970); ders., The Book of Beliefs and Opinions, transl. by S. Rosenblatt, Yale 1958.

<sup>105</sup> S. Rosenblatt, The Book (Anm. 103), 27f.

<sup>106</sup> Ohne aber dessen Atomlehre zu rezipieren. Wenn Maimonides in MN I, 71 bemerkt, dass einige Gaonim manches aus dem Kalam entlehnt hätten und besonders der Methode der Mutazilliten gefolgt wären, dann ist selbstverständlich zuerst an Saadia zu denken. Vergleiche S. Munk, Le Guide des Egares I, Paris 1968, 335-337.

<sup>107</sup> ED. (Anm.101), 1,1

<sup>108</sup> ebd.

Begrenztheit der Welt aus: Da die Phänomene endlich sind, sind es auch ihre Wirkkräfte.

„Denn da bekanntlich Himmel und Erde eine gewisse Begrenztheit haben, die Erde nämlich als Mittelpunkt des Universums, und der Himmel als umschließender Kreis, so müssen notwendig ihre Kräfte auch endlich oder begrenzt sein, da es aller bekannnten Erfahrung widerspricht, dass ein begrenzter Körper unbegrenzte Kraft hat.“<sup>109</sup>

*Der erste Beweis* Saadias ist ganz der aristotelischen Kosmologie verpflichtet, dass es schon aus der Definition eines Körpers klar ist, dass er unmöglich unendlich oder unbegrenzt sein könne. Denn ein Körper ist durch Flächen begrenzt, befindet sich an einem bestimmten Ort im Raum. Aber im Unendlichen ist weder Raum noch Ort, noch kann ein begrenzter Körper unendliche Kraft haben, da er ja bewegt wird, und alles Bewegte körperlich ist.<sup>110</sup> Saadia zieht aber einen unaristotelischen Schluss: er geht nicht von der ewig gleichen Unendlichkeit Gottes aus, sondern umgekehrt von der Phänomenologie der Endlichkeit in der Schöpfung, das heißt für ihn, sie hat Anfang und Ende, ist nicht ewig, sondern erschaffen.

„... Deshalb zog ich eine unerschütterbare Schlussfolgerung: es gibt keine Himmel außer diese Himmel und keine Erde außer dieser Erde. Und die Himmel sind endlich und die Erde ist endlich. Und da ihre körperlichen Substanzen begrenzt sind, ist auch ihre Kraft begrenzt, - erreicht sie eine bestimmte Grenze, dann wird sie dort aufgehalten. Und es ist unmöglich, daß das Seiende nach Beendigung jener Kraft fortbesteht. Oder, dass es vor seinem ins Seintreten existiert hätte...“<sup>111</sup>

Die weiteren drei Beweise für eine Weltschöpfung entnimmt er der Methode des Kalam:

---

<sup>109</sup> ebd.

<sup>110</sup> Phys. III, 5. 204, b.4; VIII, 10, 266, a. 10.

<sup>111</sup> ED, (Anm. 101), I,1

*Der zweite* spricht von der Zusammenfügung der Teile des Seienden „und von der Zusammensetzung der Einzelteile. Was ich sehe sind Körper aus verbundenen und zusammengesetzten Teilen. Und für mich ist es klar: dies sind Spuren des Handwerks des Schöpfers und der Anfänglichkeit.“<sup>112</sup> Zusammensetzung und Verbindng weist auf eine zeitliche Entstehung hin, wobei Saadia dieses Prinzip nicht nur auf die organische Welt anwendet sondern auch auf den Himmelsbereich. Dort geschieht jedoch die Zusammensetzung nicht aus Körpern sondern aus einer Vielheit von Sphären.

*Der dritte Beweis* behauptet, dass alle Körper Träger von Akkzidentien sind, die sich in einem Fluss von Werden und Vergehen befinden. Alle Organismen durchleiden diesen Kreislauf und selbst die Himmelskörper weisen solche Akkzidentien auf. Daraus schließt Saadia, dass alle Träger von Akkzidentien vergänglich sind, und auf eine Kraft angewiesen sind, die ihnen durch immer neue Akkzidentien neue Kraft vermittelt.

„Ich fand nämlich, dass alle Körper den Akkzidentien unterworfen sind, sei es, dass sie in den Körpern substantiell oder von außen zukommen, wie beim Entstehen der Tiere und der Pflanzen, die wachsen, bis sie zu ihrer Reife gelangen. Danach nehmen sie ab und zerfallen in ihre Teile ...Und es ist bekannt, dass jegliches Seiende, das immer neu werden wird... Sind die Himmel nicht ebenso diesen Bedingungen unterworfen?.. Sie entgehen ihnen nicht: Ihr Anfang und ihr Konstitutiv ist nämlich eine notwendige, ununterbrochene Bewegung .. Nachdem ich aber gefunden hatte, dass die Akkzidentien auch darauf zutreffen und dieser [ihr Himmelsbereich] nicht schon von jeher existierte, musste mir klar werden, dass er nicht schon vor der Schöpfung existierte sondern ihr gleich ist, weil [die übrigen Schöpfungsbedingungen] auch auf ihn zutreffen.“<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> ebd.

<sup>113</sup> ebd.

Da das Wesen der Dinge konstant ist, können die Veränderungen an den Dingen nicht im Wesen begründet sein, sind also akkzidentiell. Das bedeutet für Saadia sie sind geschaffen. Was sich aber der Aufnahme des Geschaffenen nicht erwehren kann, muss selbst geschaffen sein.

**Der vierte Beweis** thematisiert die Zeit. Würde die Welt von Ewigkeit her existieren, dann läuft in jedem Augenblick eine Ewigkeit ab. Das ist aber nicht möglich, da eine Unendlichkeit niemals durchlaufen werden kann. - Die Weltdauer ist endlich, sie muss einen Anfang in der Zeit haben.

„Ich bin mir bewußt, das es drei Zeiten gibt: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Obwohl die Gegenwart kürzer als ein Augenblick ist, nahm ich den Augenblick als Punkt an und sagte: Wenn ein Mensch gedanklich über diesen Punkt hinaus wollte, so gelänge ihm das nicht, weil die Zeit unendlich ist. Und was unendlich ist, darüber kann man gedanklich nicht hinausschreiten.“<sup>114</sup>

**Im zweiten Abschnitt** beschäftigt sich Saadia mit der Annahme von zwei Urprinzipien, die wahrscheinlich zu seiner Zeit durch den parsischen Dualismus einen aktuellen Hintergrund hatte. Die Schöpfung geht demnach für ihn nicht auf zwei sondern auf einen Gott zurück

„Würde ein Gott des anderen bedürfen, wären beide unvermögend und voneinander abhängig. Könnte ein Gott die Schöpfung allein vollbringen, wäre der andere überflüssig. Wenn beide tatsächlich Gott sein könnten, könnte einer von ihnen einen Körper lebendig machen und der zweite ihn töten. Daraus ergäbe sich, dass dieser Körper zugleich lebendig und tot wäre. Weiter sage ich: Wenn einer von ihnen etwas vor dem anderen verbergen könnte, wären beide nicht allwissend, wenn sie es indes nicht könnten, wären beide nicht allmächtig. Weiter

---

<sup>114</sup> ebd.



sage ich: Wenn sie unabdingbar zusammengehörten, wären sie ein und dasselbe, und wenn sie getrennt voneinander wären, würde ein Dritter zwischen ihnen sein. Die Vertreter dieser These [zwei göttliche Prinzipien] dürfen diese nun nicht mit Licht und Finsternis vergleichen, denn diese sind Akzidentien, obwohl jene sie für Körper halten.“<sup>115</sup>

Die Annahme eines Dualismus würde nach Saadia einige Aporien aufwerfen, wie z.B. die Unmöglichkeit einer göttlichen Allmacht und Allwissenheit und den möglichen absurden Zustand eines lebendig – toten Körpers. Saadia ging bei seinem Gottesbeweis von der Erschaffenheit der Welt aus und lehnte, wie alle jüdischen Religionsphilosophen, ihre Unerschaffenheit ab. Die Welt, wie sie sich der Sinneswahrnehmung präsentiert, kann unmöglich von jeher immer so gewesen sein<sup>116</sup>. Als Kind seiner Zeit sucht er eine vernunftgemäße Erfassung jüdischer Glaubenslehren, und bedient sich dabei auch der Methodik des Kalam, ohne die Atomenlehre zu übernehmen. Es kann als sicher angenommen werden, dass er die jüdische Religion gegenüber den Anfragen kritischer Philosophie als ebenbürtig, wenn nicht überlegen erscheinen lassen wollte, und dass er andererseits davon überzeugt war, dass nur der philosophisch geschulte Mensch den eigentlichen Sinn der Offenbarungswahrheiten erkennen konnte.

---

<sup>115</sup> ED (Anm. 101), II, 2.

<sup>116</sup> Das bezieht sich auch auf die Materie, die nicht ewig sein kann: „Saadias Beweis der creatio ex nihilo läuft auf ungefähr folgendes hinaus: Hätte Gott die Welt aus einem endlichen Material geschaffen, so müsste solches Material wiederum aus einem anderen endlichen Material herrühren, sodass eine unendliche Reihe solcher endlichen Materialien entstände. Wäre aber das Material hinsichtlich seiner Dauer nicht endlich, sondern ewig, dann wäre es hinsichtlich seiner Dauer und Kraft Gott gleich. Das aber ist mit der Einzigkeit Gottes unvereinbar. Daraus ergibt sich folgerichtig, dass die Welt nicht aus einem bereits vorhandenen Material, sondern aus dem Nichts entstanden sein muß.“ In: Heinrich/Marie Simon, Geschichte der jüdischen Philosophie, München 1984, 49f..

## 2. Salomo ben Jehuda Ibn Gabirol <sup>117</sup>

Salomo ben Jehuda Ibn Gabirol (1020-1052) gehört sicherlich zu den interessantesten Persönlichkeiten der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie. Der Hochbegabte war früh verwaist und nannte nach dem Tod seines Vaters den Verstand seinen einzigen Freund. Seiner intellektuellen, insbesondere dichterischen Fähigkeiten war er sich bald bewußt: „Ich bin ein Fürste – und das Lied mein Sklave“ so beginnt eines seiner Gedichte, um zu enden „Siehe, ich mit meinen sechzehn Jahren – und mein Herz ist weise, wie ein achzigjährig Herz.“<sup>118</sup> Von Jugend an chronisch krank, war er als Mensch schwierig und polemisch, als Philosoph dem Neuplatonismus zugewandt. Sein Hauptwerk die „Lebensquelle“<sup>119</sup> ist ein in platonischen Dialogen angelegtes fünfbändiges Werk, in dem weder biblische noch rabbinische Zitate angeführt werden. Daher ging dieses ursprünglich in arabischer Sprache verfasste Buch verloren. Im Judentum geriet es sicherlich auch deshalb in Vergessenheit, da Ibn Gabirol darin niemals Bezug auf die jüdische Tradition nahm. Andererseits verfasste er eine vom

---

<sup>117</sup> Zur Literatur: Jacob Guttman, Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol, Göttingen 1889; David Kaufmann, Studien über Salomon Ibn Gabirol, Budapest 1899; Michael Wittmann, Zur Stellung Avencebrolis im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie, Münster 1905; Jacob Josef Klausner, Schlomo ibn Gabirol, der Mensch, der Philosoph, in Jacob Blobstein, Meqor chajim lerabbi Schlomo ben Gabirol (hebr.), Jerusalem 1926, 4 – 85; Karl Dreyer, Die religiöse Gedankenwelt des Salomo ibn Gabirol, Leipzig 1930; Abraham Heschel, Der Begriff der Einheit in der Philosophie Gabirols, in: MGWJ 80 (1938), 84-11; ders.: Das Wesen der Dinge nach der Lehre Gabirols, in HUCA 14 (1939) 359-385; Arje Mur, Schlomo Ibn Gabirol, Ha-ish we schirato (heb.), Tel Aviv 1956; Heinrich Simon, Das Weltbild Gabirols – seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität 5 (1956/57), 199-205; S. Wiese, Salomon Ibn Gabirol, The Improvement of Moral Qualities, New York 1962; F. Bargebuhr, Salomon Ibn Gabirol, Wiesbaden 1972; Jaques Schlanger, The philosophy of Solomon Ibn Gabirol, Jerusalem 1979; Zwi Malachi (edit.), Studies in the work of Shlomo Ibn Gabirol, Tel Aviv 1985; Raphael Loewe, Ibn Gabirol, London 1989; E. Goodman - Thau, Salomo. Ibn Gabirol, die Krone des Königiums, Berlin 1994; Sarah Pessin, Jewish Neoplatonism: Being above Being and Divine Emanation in Salomon Ibn Gabirol and Isaac Isaeli, in: Daniel H.Frank/ Oliver Leaman, MJP (Anm. 5), 91-111; M. R. Hayoun, Geschichte (Anm.98), 81-103.

<sup>118</sup> Johann Maier, Die Königskrone des Salomo ben Jehuda ibn Gabirol, in Judaica 18 (1962), 1-55. Die in dieser Arbeit verwendeten Zitate aus der Königskrone sind die von Johann Maier übersetzten.

<sup>119</sup> Clemens Bäumker (edit.), Avencebrolis Fons Vitae (FV), Traslacione ex Arabico in Latinum translatus, Münster 1995 (Neudruck von 1892).

Neuplatonismus inspirierte religiöse Dichtung כתר מלכות (Keter Malchut) „Krone des Reiches“, die Aufnahme in die synagogale Liturgie fand.<sup>120</sup>

Vom neuplatonisch inspirierten Aristotelismus her ist auch das Denken Ibn Gabirols zu verstehen, das sozusagen vom gegenseitigen Prioritätsverhältnis von Form und Materie bestimmt ist. Materie und Form, aus denen alles Existierende zusammengesetzt ist, sind im Sein miteinander verbunden, ihrem Wesen nach aber verschieden. *Diversitas in essentia, unitas in esse.*<sup>121</sup>

Zur Frage nach der Einheit im Sein: das Sein, das sich als mannigfaltig darstellt, lässt sich auf zwei Wurzeln zurückführen: auf eine allgemeine Materie und eine allgemeine Form. Das Sein selbst wird als „*Quod est existentia formae in materia*“<sup>122</sup> bezeichnet, dessen Ursprung und Seinsgehalt (Materie und Form) sich dem göttlichen Willen, dem ersten Licht verdankt, aus dem die Urform, das zweite Licht, strömt. Der Wille führt die in ihm bestehende Urform von der Potentialität zur Wirklichkeit. Die Urmaterie nimmt nun das aus dem Willen strömende Licht in sich auf.<sup>123</sup> Die Wirkung der Form ist das Sein „*Actio primae formae in toto haec est, scilicet esse quia haec forma est constituens essentiam omnis rei.*“<sup>124</sup> Aktuelles Sein (*esse in actu*) kommt also nur der vereinigten Materie und Form zu „... *et esse in actu quod est proprium materiae et formae, cum uniuntur et componuntur.*“<sup>125</sup>

---

<sup>120</sup> Das Schir ha jichud fand Aufnahme in die synagogale Liturgie in der Nacht des Versöhnungstages. Ausgaben: C.N. Bialik/Rawnitzky (Hsg.), *Lieder des Schlomo ben Jehuda Gabirol* (hebr.), 3 Bd., Tel Aviv 1924 - 1927; Zeew Breuer, *The Liturgical Poetry of Solomon ibn Gabirol*, Jerusalem 1993.

<sup>121</sup> Fons Vitae (FV) I,13: *Non dicimus materiam habere esse nisi cum conferimus ei formam spiritualem*; V, 23: *Esse primae formae, scilicet existere per se in actu, est impossibile, quia non habet esse nisi cum materia simul.*

<sup>122</sup> FV, V, 10.

<sup>123</sup> FV, IV, 20: *Dubitas quod lumen infusum in materia sit defluxum ab alio lumine est super materiam, scilicet lumine quod est in essentia virtutis agentis?*

<sup>124</sup> FV, V,21.

<sup>125</sup> FV, V, 9.

Wobei beide keinen Augenblick voneinander getrennt existieren können.“<sup>126</sup> Worum besteht nun die Verschiedenheit in Materie und Form?

„Die Übereinstimmung und die Unterscheidung sind dasjenige am Sein, das Gabirol zum Problem wird und wofür er eine Ableitung sucht. Da sie die letzten Seinsverhalte sind, sind deren Gründe zugleich die Gründe alles Seienden... Das Wesen der Dinge besteht sowohl in dem, worin sie miteinander übereinstimmen, als auch in dem, wodurch sie sich voneinander unterscheiden. Das Allgemeine an den Dingen geht auf die Materie, das Besondere auf die Form zurück. Da die Materie ihr Sein der Form verdankt, so konnte Gabirol nicht sagen: *materia est essentia*. Die Materie gibt, die Form ist das Wesen der Dinge.“<sup>127</sup>

Die Form ist insofern das Wesen der Dinge als sie als Potenz in der Materie existiert und sich in ihr in der Realisierung der Materie verwirklicht. Da ohne die Wesensvollendung durch die Form keine reale Existenz eines Seienden möglich ist, weist das vollendete Wesen der seienden Dinge notwendig zwei konstitutive Bestandteile auf: die Materie, den Ursprung des Wesens, und die Form, der Vollender des Wesens. So ist einerseits die Materie höher als die Form, andererseits die Form höher als die Materie. Wobei zu beachten ist, dass Gabirol zwischen Schöpfung und Emanation unterscheidet.<sup>128</sup> Die Verleihung dessen, was man in seinem Wesen hat, ist ein Emanieren (*quia imprimens est qui attribuit impresso quod habet in sua essentia*), die Verleihung dessen, was man nicht in seinem eigenen Wesen hat, ist ein Schaffen aus dem Nichts (*si substantia simplex*

---

<sup>126</sup> FV, V, 31: ... Quomodo potest esse una prior alia, cum non sint separatae ictu oculi, sed sunt ligatae simul, sicut praedictum est.

<sup>127</sup> Abraham Heschel, Das Wesen der Dinge nach der Lehre Gabirols, in: HUCA XIV (1939) 362.

<sup>128</sup> Damit gelingt es ihm den neuplatonisch inspirierten Aristotelismus mit dem biblischen Schöpfungsverständnis zusammenzubinden.

imprimeret quod est in sua essentia, non posset eius actio esse impressio, et esset creatrix ex nihilo<sup>129</sup>). Gott ist creator ex nihilo.<sup>130</sup> Da nun die Materie als von Gott<sup>131</sup> - aus der Nichtmaterie<sup>132</sup> - geschaffen und als nicht emaniert bezeichnet wird, so müssen Materie und Form als aus dem Nichts geschaffen gelten. Materie wie Form stehen in der Ordnung der geschaffenen Dinge: Quod materia universalis et forma universalis sequuntur universitatem consecutione creaturae<sup>133</sup>.

Der weitere philosophische Aufbau des Ibn Gabirol folgt, wie schon erwähnt, dem neuplatonischen Emanationssystem. Vielheit gründet in der unergründbaren und nur durch ihre Folgen in Erscheinung tretenden Einheit, die die Vielheit gestaltet und zur Wiederauflösung in die Ursprungseinheit drängt. Das Schöpfungswerk spielt sich als einzige Wirklichkeit zwischen den zwei Polen von oben und unten auf verschiedenen Stufen ab.<sup>134</sup>

Alles Untere verhält sich zum Oberen, dass es in ihm der Möglichkeit nach enthalten ist und durch die dem Oberen innewohnende Kraft erhalten wird. Je weiter sich der Emantionsprozess von seinem Ausgangspunkt entfernt, desto geringer wird die ursprüngliche Kraft und desto differenzierter die entgegengesetzte Vielheit. Je schwächer die Kraft des einen wird, desto dichter und größer wird das dem nur bewegenden Einen Entgegengesetzte, bis schließlich als äußerster Gegensatz ein nur mehr Bewegtes erreicht wird.

---

<sup>129</sup> FV, III, 25

<sup>130</sup> FV, III, 3

<sup>131</sup> FV, V, 42

<sup>132</sup> FV, V, 31

<sup>133</sup> FV, V, 42

<sup>134</sup> FV, I, 35: Unitas vincit omnia et est diffusa in omnibus et est retentrix omnium.

„Die zusammengesetzte, körperliche Welt ist ein Nachbild der einfachen geistigen Welt und jede einzelne, tiefere einfachere Welt ist ein Nachbild einer höheren, bis man zur wahrhaft ganz einfachen Welt gelangt.“<sup>135</sup>

In Fons Vitae I, 7 werden die eigentlichen Anfangsgründe der Schöpfung angeführt, sie zerfallen in drei Teile: in die von Materie und Form, vom Willen und von der ersten Essenz (Substanz)<sup>136</sup>.

An oberster Stelle des Systems steht Gott, die *essentia prima*, die transzendent und selbst unbewegt, bewegt, d.h.: schafft, ohne selbst geschaffen zu sein. Sie ist jenseits von Zeit und Raum und dem Denken und der Spekulation völlig unzugänglich und kann nur im von ihr Erschaffenen mit dem Verstand geahnt werden.<sup>137</sup> Das Wesen dieser *essentia prima* ist Einheit, wodurch sie die gesamte Schöpfung erhält.<sup>138</sup> In Fons Vitae III, 6 erklärt er, dass der unbewegte Ersterschaffer mehrerer Zwischenstufen bedarf, um Bewegtes zu erzeugen.<sup>139</sup> Die höchste Zwischenstufe ist der Wille Gottes.<sup>140</sup> durch die die unzugängliche

---

<sup>135</sup> FV, IV, 16

<sup>136</sup> Partes scientiae tres sunt: Scilicet scientia de materia et forma, et scientia de voluntas et scientia de essentia prima.

<sup>137</sup> In FV I, 4 heißt es: „Hoc est impossibile, scilicet scire essentiam primam absque his factoris quae ab ea generata sunt, possibile autem hoc est, scilicet scire eam, sed non nisi ex suis operibus quae ab ea generata sunt.». „Es ist unmöglich, das Wesen der ersten Essenz ohne das von ihr Geschaffene zu erkennen, sondern man kann von ihr nur wissen durch ihre Werke, die von ihr geschaffen wurden.“ Und ähnlich, in poetischer Sprache im Keter Malchut 26:: „Wer dringt bis zu deiner Wesenheit, da du über die Sphäre der Vernunft den Thron der Herrlichkeit erhoben hast, dort, wo verborgene Wohnstatt ist und Pracht, und dort Geheimnis ist und Grund, bis dorthin die Vernunft gelangt und stille steht? – und darüber schwebest Du, und bist erhaben auf deines Wesens Thron- und keiner steigt mit dir hinauf., J. Maier (Anm 117), 25.

<sup>138</sup> So heisst es z. B. im Keter malchut X: „Und diese Elemente ihrer vier: ihnen ist ein Grund, und einer ist ihr Ausgang.“ .

<sup>139</sup> ...substantia quae sustinet praedicamenta a primo factore non recipit substantialitatem nullo mediante....non est possibile ut factor primus sit motor substantiae nullo mediante. III, 6, 36; 37. In FV III, 1-10 gibt er 58 Beweise, dass zwischen dem primus factor und dem ultimum factum Zwischenstufen bestehen. Damit verbindet der Autor aristotelisches mit neuplatonischem Verständnis.

<sup>140</sup> In diesem Zusammenhang muss auf den geistigen Einfluss, den Gabirol auf die Kabbala ausübte, hingewiesen werden, was in dieser Arbeit nur erwähnt wird. Siehe: Isaac Meyer, Qabbalah, The Philosophical Writings of Ibn Gabirol, New York 1970. Offensichtlich ist die Ähnlichkeit zur Willenvorstellung im Zohar. Auch dort ist der Wille der schöpferische Aspekt in Gott, und einzig und allein durch den alles schaffenden Willen kann auf den jeder Erkenntnis unzugänglichen König geschlossen

Transzendenz im Verlauf des Schöpfungsvorganges sich im intellektuell und sinnlich Wahrnehmbaren offenbart. Das eigentliche Schöpfungswerk beginnt für Gabirol mit dem Heraustreten des Willens aus der Gottheit: *voluntas procedit a prima origine*<sup>141</sup>. Der Wille ist der Schöpfungsimpuls Gottes, der die Form affiziert, mit der gleichzeitig die Materie entsteht, und erst durch die Materie kann die Form vom Willen unterschieden werden.<sup>142</sup> Er ist aber auch die Kraft der Einheit „*virtus unitatis*“<sup>143</sup> die Kraft des Schöpfers.<sup>144</sup> Der Anfang der Schöpfung ist daher folgendermaßen zu beschreiben: „Die Form steht vermittelnd zwischen Materie und dem Willen. Also erhält die Form vom Willen und gibt der Materie, weil der Wille aus der ersten Quelle hervorgeht.“<sup>145</sup> Da der Wille die Veranlassung des Schöpfungswerkes ist, wird er in der Königskrone „Schatten Gottes“ genannt, und „unter Anspielung auf Prov 8,3 zum Werkmeister bei der Weltschöpfung Gottes im Anschluss an die analoge Gleichsetzung von Weisheit und Tora und deren Mittelfunktion bei der Weltschöpfung in Midr. Gen r. P.1.“<sup>146</sup>

In *Fons Vitae* wird der Wille bisweilen als schöpferisches Wort bezeichnet, da er aus der schöpferischen *essentia prima* ausgeht und wie sie – in Wesensgleichheit – unendlich ist. Hinsichtlich der Wirkkraft aber ist der Wille nicht wesensgleich: „Der Wille... ist in bezug auf die von ihm ausgehende Wirkung endlich aber in

---

werden. Bereschit, Zohar 1,15a: „Am Anfang grub der Wille des Königs Formen in den oberen Äther.“ K.Schubert, (Anm 56), 114.

<sup>141</sup> FV V, 39

<sup>142</sup> FV V, 28: *Certe distinguere formam a voluntate difficile est, quia distinctio non est nisi propter materiam.*

<sup>143</sup> FV V, 37

<sup>144</sup> FV V, 31

<sup>145</sup> FV 5, 39; Mit dem Konzept eines Willens, der aus der ersten Quelle, dem *Primus Factor*, hervorgeht und der Form, aus der die Materie empfängt, gelingt es Gabirol problemlos das aristotelische Form/Materie – Prinzip und den Neuplatonismus mit dem Schöpfungsgedanken zu verbinden

<sup>146</sup> K. Schubert, *Die Religion* (Anm 56), 114. Siehe Keter Malchut IX: Du bist weise, als lebendiger Quell ergießt sich die Weisheit aus Dir, vor deiner Weisheit steht der Mensch als Tor. Du bist weise, früher als alles Frühe, und die Weisheit war Zögling bei dir.

bezug auf die Essenz unendlich.<sup>147</sup>“ D. h.: der Wille ist eine Mittelinstanz zwischen Gott (essentia) und der ersten Substanz (Form)<sup>148</sup> und hat an beiden teil: an der Unendlichkeit Gottes und an der Endlichkeit der Form. Hinsichtlich seines Wesens ist er unendlich, wie die Gottheit selbst, hinsichtlich seines Wirkens endlich, worin er dem Bewirkten gleicht. Der Wille ist also, bevor er will, unendlich wie die Gottheit selbst. Wenn er aber ein Wollen durchführt, ist er begrenzt, denn ein Wollen bewirkt eine Tat und eine solche hat einen Anfang<sup>149</sup>. – Die Relation von Wille Gottes und Gottes Wesen schafft demnach innerhalb der Gottheit, die eine wahrhafte Einheit ist, dennoch sozusagen zwei Aspekte. Einerseits das unveränderliche ewige Wesen, andererseits sein Wille, der zunächst gleich unendlich ist, aber im Wollen endlich wird. Da aber Gott absolute Einheit<sup>150</sup> ist, ist sein Wollen wesentlich und von seinem Wesen nicht unterscheidbar, erst in der wollenden Wirkung wird es verschieden.

Ebenso erhält die universale Materie ihre Form vom Willen, in dem die Form der Potenz nach enthalten ist<sup>151</sup>, wobei er das Verhältnis der drei zueinander mit dem Willen als actor, die Form als acta und die Materia als subjecta illis (im Vergleich mit einem Schreibenden, Gerschiebenen und dem, worauf geschrieben wird) beschreibt.<sup>152</sup> Die universale Materie teilt allen unteren Stufen Seinskraft mit, durch

---

<sup>147</sup> FV III, 57: *Voluntas... finita est secundum effectum et non finita secundum essentiam.* - Die Funktion des Willens bei Gabirol ist dem philonischen Logos nicht unähnlich. Vgl. Josef Klausner, Einleitung zu Jacob Blobsteins hebräische Übersetzung der *Fons Vitae*, Jerusalem 1926, 20.

<sup>148</sup> FV IV, 19: ... daher ergibt sich also die Notwendigkeit, dass der Wille in der Mitte zwischen der obersten Essenz und der Form steht, die aus ihr hervorgegangen ist.“

<sup>149</sup> Siehe Keter Malchut IX:: „Und aus deiner Weisheit hast du zeithaften (vorbestimmten) Willen ausgegossen.“

<sup>150</sup> Siehe Keter Malchut II: „Bist Eines Du. - Deine Einheit nimmt weder ab noch zu, zeigt nicht Mangel noch Überfluss.“

<sup>151</sup> FV V, 17: *Materia propria formae intelligentiae, id est extremitas sublimior materiae universalis, recipit formam intelligentiae, quae sustinet omnes formas, a voluntate, in qua est omnis forma plene et perfecte, et que est totum et totum in ipsa.*

<sup>152</sup> Vergleiche FV V, 38.



die sie mit ihnen verbunden und in ihnen enthalten ist.<sup>153</sup> Diese sind die „universale Intelligenz“, die „universale Seele“ und die „universale Natur“. Die oberste Stufe des sinnlich Wahrnehmbaren ist die „substantia, quae sustinet novem praedicamenta“<sup>154</sup>. So werden auch die intelligiblen Substanzen von der universalen Materie und der universalen Form abgeleitet und sind materiell<sup>155</sup> (nicht nur die sinnlichen Substanzen<sup>156</sup>).

Das hat auch Auswirkungen auf die Engelwelt, die bei Gabirol aus Materie und Form bestehen.<sup>157</sup> Das nun alles von der obersten Spitze bis zum untersten Seiendem aus Materie und Form besteht<sup>158</sup> kann der Mensch mittels der fünf Sinne und der Kraft des Verstandes die Spuren des Schöpfers verfolgen, was jedoch darüber ist, ist dem menschlichen Wahrnehmen unzugänglich. Die Methode der Deduktion, um die Schöpfungsordnung einsichtig zu machen, bedeutet aber für Gabirol nicht, den Glaubensakt zu ignorieren. Sie ist vielmehr der Weg, um mittels des Verstandes an die Grenzen des Erschließbaren zu stoßen, wo das unzugänglich

---

<sup>153</sup> FV 1, 10: Ideo quia, cum sit sustinens omnia, necesse est ut sit in omnibus, et cum fuerit existens in omnibus, necesse est, ut det essentiam suam et nomen omnibus.

<sup>154</sup> FV, 5,24

<sup>155</sup> Die Materialität der intellegiblen Substanzen wurde in der christlichen Theologie des Mittelalters im Hinblick auf die Engellehre zum theologischen Streitpunkt zwischen Franziskanern ( z. B. Johannes Don Scotus), die Avicebron folgten und den Dominikanern (Albertus Magnus, Thomas von Aquin), die ihn ablehnten. Vergleiche Jacob Guttman, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol, Hildesheim 1979, 54-65.

<sup>156</sup> „... so müssen auch die sinnlichen Sphären aus den intellegiblen entströmt sein, und daraus wieder folgt, dass ebenso wie die sinnlichen Sphären aus Materie und Form zusammengesetzt sind, auch die intellegiblen aus Materie und Form zusammengesetzt sind.“ In: J. Guttman, Die Philosophie (Anm. 154), 175.

<sup>157</sup> Dagegen polemisierte Thomas von Aquin in der Schrift de substantis seperatis seu angelorum natura, cap. 5, wo er die Lehre von der Materie und Form als die beiden Grundprinzipien alles geschaffenen Seins bei Avicebron wiedergibt und auch den Grundirrtum Gabirols genau fasst, indem er die nur begriffliche Zusammensetzung aus Genus und Differenz auf das reale Sein übertragen habe und so zur Annahme einer wirklichen Zusammensetzung aller Dinge aus Materie und Form gelangt sei. Thomas spricht sich für die Immaterialität der Engel aus. So haben doch bereits die Himmelskörper nicht dieselbe Materie wie die subluarischen Dinge, um wieviel weniger darf daher das materielle Element in die rein geistigen Wesen hineingetragen werden. J. Guttman, Die Philosophie (Anm.154), 60. Ebenso zu dieser Frage: Görge K. Hasselhoff, Dicit Rabbi Moyses, (Anm 5), 176f.

<sup>158</sup> FV IV, 6: Post factorem primum nihil est nisi materia et forma... Constat per hoc quod totum quod est ab initio extremi superioris usque ad extremum infimum est etiam compositum ex materia et forma.

Erhabene anfängt, das der menschliche Verstand zwar versteht aber nicht erfassen kann, und das umgekehrt eher ihn erfasst und den Verstand dadurch krönt. Verstand und Glaube sind folglich reziprok - komplementär aufeinander zugeordnet, wobei der Glaube die Krönung des Verstandes darstellt.<sup>159</sup>

In der Königskrone wird der Verstand als in den Glauben integriert beschrieben und tritt somit in den Hintergrund. Hier bricht die Sprache der Erhabenheit und des lobpreisenden Glaubens durch, die die Größe Gottes rühmt und den Verstand in der Schöpfung die Handschrift der Weisheit Gottes ahnen lässt. Auf diesem Weg wird der Verstand in die Harmonie mit dem Glauben geführt. Die Beschreibung der Größe und Herrlichkeit der Schöpfung ist für Gabirol ein legitimer Weg über Gott zu sprechen, denn an den Werken Gottes „können dich alle, die sie vernehmen, erkennen, wenn sie auch nicht das Antlitz seiner Herrlichkeit geschaut haben. Wer aber nichts von deiner Macht vernommen, wie sollte er deine Gottheit erkennen.“<sup>160</sup>

Gabirol nimmt in der Königskrone als religiöser Dichter die philosophische Argumentation auf. So meint er in Strophe 7, dass der Verstand des Menschen wohl Gott nachstreben aber nicht ihn erfassen kann (1): „Das Auge des Verstandes sehnt sich nach dir und staunt – sieht doch einen Zipfel nur, schaut nicht das Ganze.“ Selbst die Weisen wissen nicht, was seine Einheit ist (2): „Du bist Einer, über das Geheimnis deiner Einheit erstaunen die Weisen, weil sie nicht wissen, was sie ist.“ Gott steht über den Kategorien der durch die Sinne wahrnehmbaren körperlich – räumlichen Welt, über „wie“, „warum“ und „wo“ (3): „Du bist, doch erreicht Dich nicht Hören noch Schauen, über dich herrscht nicht das Wie, Warum und Wo.“ Gott ist außer Raum und Zeit (3): „Du bist und warst vor aller Zeit, hast ohne Raum gelagert.“

---

<sup>159</sup> FV V, 40: Der Schüler fragt den Meister: Ergo doce me scientiam de creatione quantum mihi possibile est scire, et da mihi exemplum, quomodo creator altus et sanctus creavit esse compositum ex materia et forma, ut sit mihi hoc auxilium ad erigendum me ad scientiam quod est ultra materiam et formam.

<sup>160</sup> Keter Malchut, 32, übers. v. J. Maier (Anm 117), 34.

„Die Tatsache, dass die größere Sonne es sich gefallen lassen muß, vom wesentlich kleineren Mond beschattet zu werden, ist für ihn bereits ein Zeichen vom Vorhandensein eines Herrn und Schöpfers, der mit souveränem Willen den Gang der Natur leitet und regelt. So weist für Gabirol alles auf den einen Schöpfer und Gott hin, das Wahrnehmbare mündet für ihn in den Glauben.“<sup>161</sup>

Die Schöpfung dient als Möglichkeit einer positiven Gotteserkenntnis, wie es die Auffassung des Mittelalters war (theologia naturalis). Der Zusammenhang zwischen Fons Vitae und der Königskrone könnte mit den zwei Seiten einer Medaille umschrieben werden. Die philosophischen Schriften Gabirols mühen sich um eine mehr formaltheoretische Erkenntnis, seine Lyrik aber legt diese in ihrer persönlich existenziellen Bedeutsamkeit dar. Dort ein Metaphysiker, der mittels Vernunft an die Grenzen der Vernunft stößt, wo sich das ineffabile aufschließt - in der Königskrone Salomo ben Jehuda persönlich. „Der Gott der Philosophen blieb fern, unerreichbar und unbewegt, den Gott der Väter fleht er an, um ihn zum Erbarmen zu bewegen! Und dieser Gott ist sein Gott, der ihn von klein auf bewahrt und geleitet hat, wie ein Vater.“<sup>162</sup>

### **3. Bachja Ibn Paquda**

#### **a) Glaube – Ethik - Philosophie**

Etwa um 1080 veröffentlichte in Spanien in arabischer Sprache Bachja Ibn Paquda, über dessen Leben wenig bekannt ist, sein Hauptwerk „Buch der Anleitung zu den Herzenspflichten“<sup>163</sup>, dessen Intention es ist, ein gottgefälliges Leben unter Einschluss des Verstandes und der metaphysischen Reflexion vorzustellen. Es geht

---

<sup>161</sup> K. Schubert (Anm. 59), 118.

<sup>162</sup> J. Maier (Anm. 117), 16.

<sup>163</sup> Choboth Ha-l'baboth, Lehrbuch der Herzenspflichten, übers.v. Mendel Stern, 1856; A. Zipfroni (Hsg), Sefer Choboth Ha-l'baboth (hebr.), Tel Aviv 1961; M. Mansoor (transl.), The book of Direction to the Duties of the Heart, London 1974.

darin um den reflektierten Glauben, der in ein gottgefälliges, moralisches Handeln mündet. Er versucht das Dasein und die Einheit Gottes mittels des neuplatonischen Konzeptes der begrifflichen Einheit zu verstehen, denn metaphysische Gelehrsamkeit im Verbund mit Tradition und Schrift sei, so seine Überzeugung, mehr als talmudisches Wissen dazu geeignet, in den Glauben einzuführen.

Wie nötig er es findet, mit einer philosophischen Untersuchung über Gott sein Werk zu beginnen, zeigen seine bitteren Bemerkungen über die bei den meisten Gläubigen verbreiteten Arten des Gottesglaubens: Erstens, „... zum Beispiel der Glaube an die Einheit Gottes, ob wir mit unseren Verstandeskräften nachzudenken verpflichtet sind, oder ob es genügt, wenn wir sie, der Überlieferung gemäß, einprägen und aussprechen, dass unser Gott einzig ist, wie es die Unwissenden hersagen, ohne es durch Beweis bekäftigen zu können...?“<sup>164</sup> - Der Gruppe der kindlich Gedankenlosen<sup>165</sup>, die eine intellektuelle Reflexion ignorieren, fügt Bachja Ibn Paquda eine zweite Gruppe hinzu: Diejenigen, die sich der Überlieferung anvertrauen, ohne den unerschütterlichen Grund ihrer eigenen vernünftigen Überzeugung zu erstreben:

„... dieser gleicht dem Blinden, der von einem Sehenden geführt wird. Und es ist möglich, dass er die Überlieferung von einem ihm Ähnlichen empfängt. Das gleiche dann einer Gesellschaft von Blinden, von denen jeder Einzelne seine Hand auf die Schulter seines Vordermannes legt, bis man die sehende Person an der Spitze der Gesellschaft erreicht, die sie leitet. Und wenn der sehende treuebrüchig ist, und sich ihnen entzieht ... so würde dieses Unglück sie alle treffen.“<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> M. Hyamson (transl.), Bachja ben Joseph ibn Paquda, Chobot haLewawot – Duties of the heart, Jerusalem 1970, 26.

<sup>165</sup> A. Zipfroni, Sefer Coboht (Anm. 162), 28: „Ich sagte zum ihm, dass dies auf den zutrifft, der unfähig zu forschen ist, auf Grund der Beschränktheit seines Erkenntnisvermögens und des Mangels seiner Einsicht, wie Frauen, Kinder und einsichtslose Männer...“

<sup>166</sup> A. Zipfroni, Sefer Chobot (Anm. 162), 1

Da ihr Glaube nicht intellektuell motiviert ist, sind sie verführbar. Eine dritte Gruppe sind diejenigen, deren Glaube auf Erkenntnis und Überzeugung beruht, die aber nicht den Begriff der Einheit erfasst haben, so dass sie zu körperlichen und bildlichen Vorstellungen von Gott neigen. Sie gleichen

„... einem Sehenden, der auf dem Weg zu einem fernen Land unterwegs ist, da scheidet sich der Weg in viele zweifelhafte Wege, und er weiß und kennt nicht den Richtung kennt und er sich sehr abmüht, erreicht er nicht sein Wunschziel, weil er den richtigen Weg nicht kennt..“<sup>167</sup>

Die vierte Gruppe sind diejenigen, die die Einheit Gottes in ihrer Wahrhaftigkeit mit Wort und Verstand, nach einer intellektuellen Prüfung durch vernünftige Schlussfolgerung aufweisen können. „... das ist die vollkommenste, richtigen Weg zu der Stadt, die er erreichen will. Und obwohl er die Seite und achtungswürdigste unter ihnen.“<sup>168</sup>

Dieser Weg bewahrt auch vor einer permanenten Gefahr, die Bachija ibn Paquda als den gedankenlosen Gebrauch des Begriffes der Einheit Gottes bezeichnet und ihn so definiert:

„...Desselben bedienen sie sich in ihren Reden und Ausdrücken immerfort, und er ist für sie zum Ausdruck der Verwunderung bei angenehmen und unangenehmen Vorfällen geworden. Und sie wenden denselben [Begriff] an, um ihren Schock bei einem großen Unglück zu äußern, um dadurch dessen Größe und Außerordentlichkeit zu schildern. Aber sie richten nie ihr Denken darauf, das wahre Wesen des Begriffs, der ihnen so geläufig über die Zunge geht, zu verstehen, und das auf Grund von Trägheit und Nachlässigkeit? Sie sind der Meinung, dass der Begriff Einheit mit dessen Wortbezeichnung vollkommen ausgedrückt ist.“<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> ebd.

<sup>168</sup> ebd.

<sup>169</sup> ebd.

Wie bedeutend der Intellekt für den Glauben ist, zeigt sich auch darin, dass er im Zusammenklang mit moralischer Praxis (der Erfüllung der Hezenspflichten) einen Bewußtseinszustand erreichen kann, indem eine göttliche Sichtweise dem menschlichen Verstand gegeben wird,- der Mensch sozusagen aus der Perspektive Gottes sieht, denkt und folglich handelt. Dem Menschen, dessen geistige Ausrichtung (Kawwana) permanent auf Gott gerichtet ist, wird göttliche Weisheit enthüllt. Ein solcher Mensch wird ohne Augen sehen, ohne Ohren hören, ohne Zunge sprechen, Dinge wahrnehmen, die seine Sinne nicht wahrnehmen können, und Dinge ohne Beweise verstehen. Auf diese Weise beschreibt Bachja Ibn Paquda ein ähnliches Phänomen, das bei Maimonides mit dem Terminus Prophetie umschrieben wird.

„Wenn er dabei ausdauernd ist, dann befreit der Schöpfer ihn von seiner Traurigkeit und beruhigt sein furchtsames Herz, öffnet ihm die Tore Seiner Erkenntnis und offenbart ihm die Geheimnisse Seiner Weisheit, richtet des Menschen Augen auf Seine Führung und Leitung aus und überlässt ihn nicht sich und seiner Fähigkeit, wie es im Psalm heisst: ‚Der Herr ist mein Hirt, mir mangelt nichts.‘ [Ps 23,1]. Und er wird auf der höchsten Stufe der Frommen und auf dem höchsten Rang der Gerechten sein, ohne physische Augen sehen, ohne Ohren hören, ohne Zunge reden, ohne Sinneswahrnehmung empfinden. Er wird die Dinge ohne weitere Argumentation [richtig] ermessen.“<sup>170</sup>

## **b) Die Weltschöpfung**

Der Nachweis des Daseins Gottes ist bei Bachja Ibn Paquda wie bei vielen rationalistischen Religionsphilosophen des Mittelalters mit dem Beweis einer Weltschöpfung verbunden. Wobei gleich anzumerken ist: da seine Herzenspflichten eine ethisch-praktische Intention haben, sind seine vom Neuplatonismus geprägten Ausführungen als Einleitung zu einer Anleitung zu verstehen. Die philosophische Reflexion findet sich nur im ersten der zehn Kapitel des Buches, ohne aber dass

---

<sup>170</sup> ebd.. 8, 3.10

<sup>170</sup> ebd.. 8, 3.10

der Verfasser auch während seiner praktischen Ausführungen auf die Notwendigkeit einer permanenten intellektuellen Durchdringung verzichtet.

Die Annahme einer Weltschöpfung und eines Schöpfers, der ex nihilo schafft, gründet auf drei Prämissen: 1. Kein Ding schafft sich selbst. 2. Die Ursachen sind zahlenmäßig begrenzt, gehen folglich nicht ins Unendliche. Es muss also eine Erstursache geben. 3. Alles Zusammengesetzte ist geschaffen.<sup>171</sup>

Zu 1.: Alles Entstandene kann nur durch sich selbst oder durch anderes entstanden sein. Ist es durch sich selbst entstanden, so musste es zur Zeit, da es sich erschuf bereits existieren oder nicht existieren. Existierte es bereits, brauchte es nicht zu entstehen, denn es war vorhanden. Existierte es nicht, dann kann es nicht durch sich selbst erschaffen sein, denn das Nichtseiende schafft es nicht. Ein Seiendes kann also unmöglich sich selbst geschaffen haben.

Zu 2.: Alles Anfanglose ist endlos. Was ein Ende hat, muss einen Anfang haben.

Denn hätte es keinen gehabt, wäre es unmöglich zu einem bestimmten Punkt desselben zu gelangen. Weil ja vor diesem Punkt ein unendlicher Weg hätte zurückgelegt werden müssen, um zu diesen Punkt zu gelangen. Wo ein Letztes ist, muss ein Erstes sein, vor dem kein früheres Erstes ist, und ein Anfang, vor dem kein früherer Anfang ist. Die Verursachung eines Seienden ist der Anhaltspunkt für die Schlußfolgerung auf eine Ursache, das heisst: die Ursachen sind nicht unendlich. Weiters ist der Widerspruch nachzuweisen, der sich aus dem Vorhandensein eines Teils im Unendlichen ergeben würde: Der Teil setzt ein schon in Grenzen gefasstes Ganzes voraus, ein Ganzes, das sich aus Teilen zusammensetzt. Das Unendliche aber ist unbegrenzt und darum kein Ganzes. Diese Unmöglichkeit wird bei der Annahme eines konkreten Unendlichen noch deutlicher: indem man von ihm einen Teil abtrennt, ist der Rest entweder unendlich

---

<sup>171</sup> ebd. 1,5; K. Schubert, Die Religion (Anm. 53), 202ff.

oder endlich. Ist er unendlich, aber als Rest kleiner als das Ganze, so gibt es logischerweise Unendliches in verschiedener Größe - das ist unmöglich. Ist es aber endlich, so entsteht durch Trennung und Anfügung Endliches. Aber ein Seiendes kann nicht zugleich unendlich und endlich sein. Daraus folgt: Aus dem Unendlichen kann man keinen Teil abtrennen, da alles, was einen Teil hat, ein Ende hat. Da aber das Individuum aus der unendlich angenommenen Welt herausgehoben werden kann (Mose), muss auch die Welt eine Ursache haben, die nicht ins Unendliche zurückgeht. Daraus folgt: es gibt eine Urursache.

Zu 3. Ein Zusammengesetztes besteht aus mehr als aus einem Seiendem: Das Zusammensetzende (die Ursache) ist seiner Natur und seinem Wesen nach dem Zusammengesetzten voraus – Da folglich jedes Zusammengesetzte eine Ursache und einen Anfang hat, ist es nicht ewig. Denn das Ewige ist ursach- anfang- und endlos. Das Zusammengesetzte muss also, da es nicht ewig ist – und ein Seiendes entweder ewig oder geschaffen sein kann – notwendigerweise geschaffen sein. Auf diese Argumentation aufbauend formuliert Bachja Ibn Paquda seine Überzeugung von der wohlgefühten Ordnung der Welt:

„Wenn wir diese Welt betrachten, so finden wir sie als zusammengesetzt und gefügt und es gibt keinen einzigen ihr zugehörigen Teil ohne Compositio und Coordinatio, so dass wir sie mit unseren Sinnen und unserem Intellekt als ein [wohl] gebautes Haus wahrnehmen, in dem alles für es Notwendige bereit ist... Und all dies, seine Compositio und seine Coordinatio zeigt sich im Ganzen wie im Detail.“<sup>172</sup>

Diese Ordnung bildet sich aus den 4 gegensätzlichen Grundelementen, Feuer, Wasser, Erde; Luft, die keine Verbindung miteinander eingehen können. Dass dies trotzdem geschieht ist für Bachija Ibn Paquda ein Schöpfungsbeweis:

---

<sup>172</sup> ebd. 1,6



„... Wir sind zur Überzeugung gelangt und es hat sich uns als klar herausgestellt, dass ein außerhalb von ihnen seiendes Wesen sie gegen ihre Natur gewaltsam zusammengesetzt hat. Das ist der Schöpfer, gepriesen sei Er, der ihre Zusammensetzung einrichtete und ihre Verbindung bedingte.“<sup>173</sup>

Aber diese Elemente selbst sind ihrerseits aus Materie und Form zusammengesetzt, - aus Substanz und Akkzidenz-, die die Ursprünge des Seins sind. Aus dieser in allen Seienden vorgegebenen Ordnung und Zusammensetzung folgt nach der dritten Prämisse, dass die Welt geschaffen sei. Da nach der ersten Prämisse sie sich nicht hat selbst schaffen können, muss sie einen Schöpfer haben, der sie, da die zweite Prämisse eine unbegrenzte Kausalitätsreihe ausschließt, aus einem Uranfang zu einer bestimmten Zeit entstehen ließ. Der Schöpfer ist das anfanglose Erste. „Die Welt hat einen Schöpfer, der ihr einen Anfang setzte und sie schuf,“<sup>174</sup>

### c) Die Einheit Gottes

In 1,7 versucht Bachja ibn Paquda mit sieben Argumenten die Einheit Gottes aufzuweisen, die er aus der Betrachtung der Weltwirklichkeit (der Schöpfung) ableitet, um letztendlich auf dem Denkweg negativer Theologie zu dem Ergebnis zu gelangen, dass dieser Einheit nichts zukommt, was dem Geschaffenen ähnlich ist.

- I. Die einzelnen Seienden lassen sich unter bestimmte Arten subsummieren, diese unter Gattungen. Die Gattungen unter höhere bis zu den höchsten Gattungsbegriffen der Seienden hin. Analog dazu erfolgt auch eine Dezimierung der Ursachen. Selbst die letzten Ursachen der Seienden, - die 4 Elemente und die Bewegung, - können auf Materie und Form reduziert werden, die von Gott, dem Verursacher des letzten Ursachenpaares verursacht werden. Dieser ist Einer, als Prinzip der Prinzipien und Ursache der Ursachen. „...und so ist ihre Zahl zweifellos

---

<sup>173</sup> ebd.

<sup>174</sup> ebd.

geringer als diese, und das ist der Wille Gottes, gepriesen sei Er. – Es gibt keine Zahl, die weniger als zwei ist außer eins. Deshalb ist der Schöpfer gepriesen sei Er, auf jeden Fall Einer – eine Einheit.“<sup>175</sup>

II. Bei Betrachtung der Welt in ihrer Gesamtheit, in ihren anorganischen und organischen Gegebenheiten wird Bachja Ibn Paquda belehrt, dass sie „ein Kunstwerk eines Künstlers und das Werk eines Schöpfers ist“<sup>176</sup>, da die verschiedensten gegensätzlichen Ursachen sich in Harmonie befinden und sich zu übereinstimmenden Wirkungen gestalten, was sich im Kleinsten wie im Größten zuträgt. Bachja Ibn Paquda interpretiert diesen Zusammenhang aller Seienden als Ordnung in der Welt, die die Einheit eines Schöpfers aufweist.

„Hätte die Welt mehr als einen Schöpfer gehabt, dann hätte sich die Gestalt der Weisheit in einzelnen ihrer Teile verändert, und es würde ein Teil des anderen nicht bedürfen, da sie aber ... harmonisch in in ihren Wirkungen und in ihren Zusammenhängen ist, zeigt es sich, dass ihr Schöpfer, ihr Auctor, ihr Leiter und Meister einer ist.“<sup>177</sup>

III. Die Annahme von mehreren Schöpfern ist logisch nicht nachvollziehbar, da auf Grund der durchgeführten Aufweise ein Schöpfer für die Weltschöpfung genügt. Und sich statt eines Schöpfers weniger als einen zu denken, der einen Gegenstand hervorgebracht hat, ist eine logische Aporie, die unstatthaft ist.

„Wenn wir z. B. ein Schriftstück sehen, harmonisch in seiner Komposition, und die Form des niedergeschriebenen Schriftstücks ist einheitlich, werden wir sofort überzeugt sein, dass ein Autor es abgefasst und konzipiert hat, denn das Schriftstück kann nicht von weniger als einem Autor sein: Und wenn es möglich gewesen wäre, dass es von weniger als einem Schreiber geschrieben wurde, hätten wir es akzeptiert.“<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> 1,7

<sup>176</sup> ebd.

<sup>177</sup> ebd.

<sup>178</sup> ebd.

Das Schriftstück wird ohne den Autor zu kennen beurteilt. Und die Prüfung erweist den einheitlichen Charakter des Werkes. Das heisst, der Schluss geht vom Werk auf den Autor.

IV. Wenn mehrere Götter existierten, wären sie entweder einander gleich oder voneinander verschieden. Wären sie einander gleich, dann ist es ein Gott. Sind sie voneinander verschieden, dann ist keiner Gott. „Alles, was durch Verschiedenheit erkennbar ist, ist begrenzt, und alles, was begrenzt ist, ist zusammengesetzt. Und was endlich ist, ist zusammengesetzt, und alles Zusammengesetzte ist geschaffen. Und alles Geschaffene hat einen Erschaffer. Und derjenige der glaubt, dass der Schöpfer mehr als einer ist, muss notwendigerweise annehmen, dass er erschaffen ist.“<sup>179</sup>

V. Das Viele ist eine Verbindung von Einheiten, die der Einheit nicht vorausgehen können, da es aus ihr zusammengesetzt ist. So muss auch derjenige, der eine Vielheit von Göttern annimmt eine ihnen vorausgegangene Einheit zugeben. „Euklid erläutert die Einheit in seinem Werk und sagt: Einheit ist das, wodurch jedes einzelne Seiende als eines bezeichnet wird. Dementsprechend geht die begriffliche Einheit dem in der Natur Einen voraus, so wie man sagt, dass die Wärme jedem einzelnen warmen Gegenstand vorausgeht...“<sup>180</sup> Und da die Einheit der Erkenntnis der Pluralität vorausgeht, ist der Schöpfer konsequenterweise absolut Einer, da nichts außer ihm Einer ist.

VI. Die Vielheit und die Ganzheit ist ein Akkzidenz der Substanz, das ist die Quantität. Gott ist der Schöpfer der Substanzen und Akkzidentien. Keine ihrer Bestimmungen trifft auf ihn zu. „... Der Schöpfer ist erhaben über jegliche Ähnlichkeit und jeder Vergleich mit irgendeinem seiner Geschöpfe... es ist unstatthaft, dass der

---

<sup>179</sup> ebd.

<sup>180</sup> ebd.

Herrlichkeit des Schöpfers irgendeine der Bestimmungen der Vielheit zukommt...“<sup>181</sup>

VII. Nimmt man zwei Schöpfer an, so ermangelt beiden die Vollkommenheit, beide sind schwach und Schwäche ist Endlichkeit. Endlichkeit ist ein Merkmal des Geschaffenen. Das heißt: ein schwacher Gott ist ein endliches, geschaffenes Wesen, also kein Gott. Weiters: Zwei Götter widersprechen der Einheit. - „Eine Regierung kann nur dann vollkommen und dauernd sein, wenn Ratschluss und Führung in einer Person vereint sind. So wie ein König in einem Staat und die Seele im Körper.“<sup>182</sup>

Über den Beweis der Einheit hinaus versucht Bachja Ibn Paquda diese auch zu definieren. Er unterscheidet zwischen der akzidentiellen (unechten) und der substantiellen (echten) Einheit (1,8).

Die *akzidentielle Einheit* hat zwei Bedeutungen. A. Diejenige Einheit, die offenbar von den Dingen ausgesagt wird: die eine Gattung mit ihren vielen Arten; die eine Art mit ihren vielen Individuen, das eine Individuum mit seinen vielen Teilen. „... Die Einheit in diesen Dingen, die wir erwähnt haben, ist akzidentiell: also einerseits Einheit, andererseits Vielheit.“<sup>183</sup> B. Diejenige Einheit, die das Einzelne, individuelle Seiende äußerlich als Einheit erscheinen lässt, aber doch aus einer Vielheit besteht, nämlich Materie-Form, Substanz-Akkzidenz, durch die es dem Werden und Vergehen, der Teilung und Zusammensetzung, dem Wechsel unterworfen ist. „... deshalb ist Allem Vielheit zuzuordnen, dem eines von den von uns erwähnten [Attributen] zugesprochen wird, weil sie das Gegenteil von Einheit

---

<sup>181</sup> ebd

<sup>182</sup> ebd.

<sup>183</sup> 1,8

darstellen... Daher ist es eins nur im übertragenen nicht aber im eigentlichen Sinn.“<sup>184</sup>

Die *substantielle Einheit* wird ebenfalls in zwei Bedeutungen aufgefächert: in eine gedankliche und in eine reelle Einheit. A1. Die gedankliche Einheit ist die Zahleneinheit, die Wurzel jeder Zahl, Und die Bedeutung dieser Einheit ist, dass sie ein Erstes aussagt, vor dem noch kein anderes Erstes war. „Der Grund warum ich sie gedanklich genannt habe, besteht darin, dass die Zahl nicht unter die sinnliche Wahrnehmung fällt, sondern nur im Gedanken erfasst wird. Das Gezählte aber wird durch die fünf Sinne oder von einigen von ihnen erfasst.“<sup>185</sup>

B1. Die reelle Einheit ist diejenige, in der weder Vielheit, Wandelbarkeit und Veränderlichkeit anzutreffen sind. D.h.: alle auf das kontingent Seiende zutreffenden Aussagen sind hier nicht anwendbar.

„Diese Einheit ist von der Art, dass sie sich nicht vermehrt, nicht verändert, nicht anders wird und nicht wie körperliche Eigenschaften gezählt werden kann. Sie ist auch nicht dem Werden und Vergehen unterworfen, hat kein Ende, bewegt sich nicht und hört nicht auf; sie ist keiner Sache ähnlich und nichts ähnelt ihr. Das ist unter allen Umständen eine substantielle Einheit und die Wurzel für alles Vielfältige, so wie wir ausgeführt haben, dass die Einheit die Ursache der Vielheit ist.“<sup>186</sup>

Die Denkmethode Pachja Ibn Paqudas postuliert aus der in dieser Welt vorhandenen Vielheit die reale Existenz einer substantiellen Einheit, ähnlich wie der Kontingenzbeweis der aristotelisch- mittelalterlichen Metaphysik das notwendige Sein zum Gegenstand hat. Diese Einheit muss existieren, da ohne sie

---

<sup>184</sup> ebd.

<sup>185</sup> ebd.

<sup>186</sup> ebd.

keine Vielheit möglich wäre, und es muss eine von jeder Art Vielheit freie Einheit sein. Das heisst, der Einheit Gottes kommt nichts gleich, was dem Geschaffenen ähnlich ist. Wobei Pachja Ibn Paquda konsequent neuplatonsich argumentierend nicht eine Wesensbestimmung Gottes vorwegnimmt, sondern negativ argumentierend aussagt, was Gott nicht ist. Wie argumentiert er nun, dass Gott und Einheit synonym sind?

„Der Beweis, dass der Schöpfer die wahre Einheit ist und es keine wahre Einheit außer ihm gibt, wird wie folgt ausgesagt: Jegliches Zusammengesetzte wird nur vollkommen durch die Synthesis der Teile... Das grundlegende Prinzip der Synthesis ist Einheit. – Und ebenso ist die Existenz des Zusammengesetzten nur durch die Divisio seiner Teile möglich... Denn die Synthesis existiert nur aus mehr als aus einem Seienden... Das Basisprinzip der Divisio ist Pluralität. Da nun in dieser Welt das Merkmal der Zusammensetzung, Kombination und Ordnung im Ganzen wie im Detail existiert... so folgt mit Notwendigkeit, dass in ihnen allen die Tatsache der Synthese und der Divisio, und ihrer Grundprinzipien von Einheit und Vielheit vorgefunden wird... Wir haben bereits vorausgeschickt, dass je höher die Ursachen desto geringer werden sie, bis sie endlich den Anfang der Zahl erreichen, und das ist die substantielle Einheit, das ist der Schöpfer, gepriesen sei Er... Absolute Einheit findet sich nicht im Geschaffenen vor und kann in Wahrheit nicht einem Seiendem zugesprochen werden. Denn die Einheit, die in einem Seiendem existiert, ist eine akzidentielle, und die Evidenz und der Beweis lehrt, dass der Schöpfer Einer ist... Und wir haben eine klare Erkenntnis gewonnen, dass die Einheit, die wir jedem einzelnen Geschaffenen zuschreiben, in einem übertragenen Sinn eine Emanation aus dem substantiell Einem ist. Und diese substantielle Einheit kann nur dem Schöpfer von allem, gepriesen sei Er, zugesprochen werden. Er ist der absolute Eine und außer ihm gibt es kein absolut Eines--- Der Schöpfer ist in jeder Weise Einer,“<sup>187</sup>

Die Zusammengehörigkeit von Wesen und Einheit Gottes ist die konsequente Verwirklichung neuplatonischen Denkens. Plotins  $\tau\omicron\ \pi\alpha\nu\tau\omega\varsigma\ \epsilon\nu$  entspricht dem

---

<sup>187</sup> 1, 9

הבורא אחד מכול פנים (HaBoreh Echad mikol panim – Der Schöpfer ist in jeder Weise Einer).

Mit diesem Gedanken wird das Wesen des Schöpfergottes in eine Höhe entrückt, in die der Mensch mit seinem Denkvermögen nicht emporsteigen kann, und nur mittels negativer Theologie sich darüber klar wird, dass die Einheit Gottes in keiner Weise in Ähnlichkeit mit dem Geschaffenen steht. Was Bachja ibn Paquda mit seinem neuplatonischen Schöpfungs- und Gottesverständnis intendierte, war einerseits, die absolute Andersartigkeit des Wesens Gottes zur geschöpflichen Welt zu definieren, und andererseits, durch ein philosophisches Gottesverständnis den Weg zu einem gottgefälligen Leben zu eröffnen.<sup>188</sup>

#### 4. Jehuda Halevi

##### a) Hinführung

Jehuda Halevi (1080-1141) sprach sich in seinem Kusari<sup>189</sup> am deutlichsten gegen die arabisch aristotelische Philosophie eines Ibn Sina aus. In seiner Polemik scheint er stark vom Werk des islamischen Religionsphilosophen Al Ghazali (1059-1111) „Die Widerlegung der Philosophie“ (Tahafut al-falassifah) beeinflusst gewesen zu sein.<sup>190</sup> Seine Weltanschauung ist in der jüdischen Offenbarung, Tradition und im jüdischen Schicksal verwurzelt. Das macht es ihm unmöglich, ein philosophisches Konzept als Weltanschauung zu wählen. So kann man bei den Ausführungen Jehuda Halevis eigentlich auch nicht von einer Bewältigung des aristotelischen Ärgerisses sprechen sondern eher von dessen Negation. Schon in der Rahmenerzählung des

<sup>188</sup> ebd. Einleitung: „Alle Herzenspflichten sind im Intellekt verwurzelt“ -

<sup>189</sup> R. Jehuda HaLevi, Sefer Kusari (hebr.), übers. v. Jehuda Ibn Tibbon, Jerusalem 1968; Sefer HaKusari l'rabbi Jehuda Halevi (hebr.), übers. v. Schmu'el ibn Schmu'el, Jerusalem 1979; Jehuda Halevi, Der Kusari, übers. v. David Cassel, Zürich 1990 (Neudruck von 1853).

<sup>190</sup> K. Schubert, Die Religion (Anm 59), 120. Ibn Rushd (Averroes 1126-1198) widersprach mit dem Traktat Tahafut al Tahafut (Widerlegung der Widerlegung) dem Al Gazahli. Literatur zu Al Ghazali: Tahafut al Falasifat, engl.: The Encoherence of the Philosophers, transl. by A.S. Kamali, Lahiore 1958.

Kusari weist er auf einen wichtigen polemischen Aspekt in diesem Buch hin: der Unterhöhlung der Philosophie zugunsten eines aus der Offenbarung genährten Denkens, Glaubens und Handelns. So wird anfänglich das philosophische System des Avicenna vorgestellt:

Der Philosoph sprach zu ihm [dem Chasarenkönig]:

„Bei Gott gibt es weder Verlangen noch Ablehnung, denn er ist über jede Art von Wunsch und Absicht erhaben. Denn die Absicht weist darauf hin, dass der Beabsichtigende etwas begehrt, dessen er ermangelt, und nur in der Erfüllung seines Begehrens erreicht er Vollkommenheit. Und solange er nicht vollkommen ist, besteht in seinen Augen der Mangel. Und ebenso ist Gott, nach Meinung der Philosophen, über das Wissen der Einzeldinge erhaben, denn die Einzeldinge ändern sich von Augenblick zu Augenblick, und im Wissen Gottes ist jede Veränderung unmöglich. Also, er kennt dich nicht, geschweige, dass er um deine Absicht und deine Taten weiß, geschweige, dass er auf dein Gebet hört und auf deine Bewegungen achtet, Wenn die Philosophen sagen, dass Gott die Welt erschaffen hat, so meinen sie das im metaphorischen Sinn. Denn Gott ist in der Tat die Ursache der Ursachen bei der Entstehung alles Geschaffenen, aber das Geschaffene ist nicht durch Absicht von Gott ausgegangen. Niemals hat Gott den Menschen geschaffen, denn die Welt ist ewig, und seit jeher wurde ein Mensch nicht anders als aus einem Menschen vor ihm geboren. Und in ihm sind Formen, Eigenschaften und Mischungen und Sitten seines Vaters und seiner Mutter und seiner übrigen Verwandten wirksam, Eigenschaften, die von Klima, dem Geburtsland, den Speisen, dem Wasser, den Sphärenkräften, den Sternbildern und den Sternen in ihren Kosntellationen abhängig sind. Dies alles bezieht sich auf eine erste Ursache - הַרְאִשׁוֹנָה (HaSiba HaRischna) - , der keine Absicht eigen ist, sondern sie ist eine Emanation - אֲצִילוֹת (Azilut) - . Aus der ersten Ursache emaniert eine zweite, und aus dieser eine dritte und eine vierte... So hängen alle Ursachen und Wirkungen miteinander zusammen und sind ineinander verkettet, so wie du sie siehst. Dieser Zusammenhang ist ebenso ewig wie die erste Ursache, der kein Anfang eigen ist... Am vollkommenen Menschen haftet eine Art göttliches Licht, das ‚intellectus agens, - שֶׁחַל הַפּוֹעֵל (Sechel haPoel) - genannt wird. An diesem haftet ein passiver, menschlicher Intellekt – שֶׁחַל הַנּוֹפֵעַל (Sechel haNifal) – auf derart vollkommene Weise, dass dieser Mensch



wie der ‚intellectus agens, selbst wird und es zwischen ihnen keinerlei Andersartigkeit gibt... Diese Stufe ist das Allervollkommenste, was der Mensch erhoffen kann, nachdem seine Seele alle Zweifel überwunden hat. Das ist die Stufe des ‚intellectus agens, die unter jener der Mondsphäre liegt. Das sind die Intelligenzen, die wie die erste Ursache nicht aus den Urstoffen bestehen. Sie hören auch nie zu existieren auf. So wird die Seele des vollkommenen Menschen und der ‚intellectus agens, zu einer Einheit. Ein solcher Mensch spürt kein Ende seines Körpers und seiner Glieder, denn er und jener sind eine Einheit geworden, so dass seine Seele im Leben ruht. Somit gehört er zur Art des Hermes, des Asklepios, des Sokrates, des Plato und des Aristoteles, denn er und sie sowie alle, die bis zu ihrer Stufe und zum ‚intellectus agens, aufsteigen, sind eine Einheit... Wenn du eine derartige Stufe erreicht hast, dann spielt es keine Rolle mehr, nach welcher Lehre du lebst und gemäß welcher Religion, nach welchem Ritual und nach welcher Liturgie und in welcher Sprache du betetst. Du kannst dir auch eine eigene Religion erfinden... Du kannst auch nach den Vernunftgesetzen der Philosophen leben. Auf alle Fälle musst du all dein Streben und deine Absicht auf die Lauterkeit deiner Seele ausrichten. Alles in allem erstrebe ein lauterer Herz auf die Weise, die dir am meisten zusagt, nachdem du die Grundsätze der Weisheit sachgemäß verstanden hast. Dann erreichst du dein Ziel, d.h.: die Verbindung mit dem ‚intellectus agens,“<sup>191</sup>

Dieses philosophische Welt- und Gottesverständnis widerspricht diametral seinem eigenen, das er im Kusari entfalten wird, und das, so Silman, auf drei Säulen aufruht:– a) Die Bedeutung der Einzigartigkeit des jüdischen Volkes, b) Die Wichtigkeit des individuellen Lebensweges eines Menschen, c) Die Bedeutung der

---

<sup>191</sup> Kusari (K) I, 1, übers. v. Kurt Schubert, in: Die Religion (Anm. 53), 190. Jochanan Silman, *Philosopher and Prophet, Jehudah Halevi, the Kuzari, and the Evolution of his thought*, New York 1995, 15: „In the opening section of the Kuzari Halevi expounded his own philosophical outlook, a position about to which he had reservations by the time he wrote the book... This book can be seen as a spiritual autobiography that describes the stages in the development of his thought and the reasons for his passage from stage to stage... In his early period Halevi still adhered in principle to the fundamental axioms of Aristotelian philosophy... In his later thought he freed himself from some of these axioms and emphasized the intrinsic virtues of the traditional concepts.”

religiösen Erfahrung von Offenbarung in jeder Form.<sup>192</sup> Von diesen Voraussetzungen her ist es selbstverständlich, dass er an einen persönlichen Gott glaubt, der die Welt erschaffen hat, dass persönliche Vorsehung vorherrscht, und gute und böse Taten in Bezug zu Gott Relevanz haben. Und es nützt daher auch gar nichts, die Vereinigung mit dem intellectus agens zu erstreben, wenn man es nicht versteht, die richtigen Taten zu tun. So formuliert Jehuda Halevi schon ganz am Anfang sein Programm, wenn er sagt; „Deine Gesinnung ist dem Schöpfer wohlgefällig, nicht aber deine Handlungsweise.“<sup>193</sup> Das rechte Handeln ist für ihn auch in den Weisungen, Riten und Gebräuchen der traditionellen Religion vorgegeben, „... denn kein Mensch kann zur res divina<sup>194</sup> anders als durch das Wort Gottes gelangen, das heißt, als durch Handlungen, die Gott befiehlt“.<sup>195</sup>

Spiritualität allein, die sich in der Lauterkeit der Seele ausdrückt, ist für Jehuda Halevi zuwenig, es geht ihm um eine Lauterkeit des Lebens, und die Mizwot sind dafür die Instrumente, mit denen die res divina verwirklicht wird und gegenwärtig bleibt.

Ebenso verhält es sich mit dem Gebet, das im Gegensatz zu den Philosophen für Halevi lebensnotwendig ist, - ein metaphysischer Imperativ, der an den Menschen ergeht. „Das Gebet ist für die Seele, was die Ernährung für den Körper ist. Der Segen des Gebetes dauert bis zur nächstfolgenden Gebetszeit, wie die Wirkung des Mittagessens bis zum Abendessen anhält.“<sup>196</sup> In all seinen Ausführungen geht es

---

<sup>192</sup>Jochanan Silman, Bein Pilosoph leNabbi (hebr.), Bar Ilan 1985, 108. Weitere Literatur: H.5 /M.Simon, Geschichte (Anm. 115) 108-120; Barry S. Kogan, Judah Halevi and his use of philosophy in the Kusef, in: D.H.Frank/ Oliver Leaman, MJP (Anm. 25), 111-136.

<sup>193</sup> K. I, 1..

<sup>194</sup> Den Ausdruck ענין האלהי (Injan HaElohi) – übersetzt K. Schubert mit res divina: „Diese drückt den Inbegriff der Aktivität Gottes aus, mit dem das Volk Israel durch die Tora verbunden ist ... sie ist der Formgeber, ist aber auch Gott selbst... eine Bezeichnung für den Aktivitätsaspekt in Gott. Aus diesem Grunde aber kommt es auf die richtige Lebenshaltung des jüdischen Volkes an, ob die res divina mit der Welt verbunden bleibt.“ K. Schubert, die Religion, (Anm.59), 124.

<sup>195</sup> K. I, 98

<sup>196</sup> K. III, 5

Jehuda Halevi nicht so sehr um begriffliche Klarheit sondern vielmehr um Apologie des offenbarten traditionellen Glaubens. Daher argumentiert er emotional, denn „...Gott muss gefühlt, erlebt werden, schlechthin gewiß, unmittelbar gegenwärtig uns ganz erfüllen; er ist nicht zu beweisen und nicht zu begreifen, unser Verstand hat nur ein nichtwissendes Wissen.“<sup>197</sup>

## **b) Weltschöpfung und Tora**

Auf Grund seiner Emotionalität und der nicht leicht offensichtlichen Struktur lässt sich in seinem Werk so mancher scheinbarer Widerspruch finden, der aber letztendlich im Ausgangspunkt seines Denkens - der Offenbarung - aufgelöst wird. So heisst es, dass Gott die Dinge aus dem Nichts erschaffen hat.<sup>198</sup> Andererseits schreibt er :

„Und wäre ein Bekenner der Tora gezwungen zu glauben und zu bekennen, dass die Hyle [Materie] unerschaffen und viele Welten vor dieser Welt seien, so wäre das kein Verderbnis für seinen Glauben, denn diese Welt ist in einer gewissen Zeit geworden und der Anfang des Menschengeschlechts ist Adam und Noach.“<sup>199</sup>

Die Potentialität der Urmaterie könnte seine Zustimmung finden, aber nicht die Unerschaffenheit der Welt<sup>200</sup>. Die aristotelische Behauptung einer aeternitas mundi könnte für ihn unter die Rubrik „tragische Unwissenheit“ fallen, die einerseits aus der Herkunft des Aristoteles andererseits aus dem ihm fehlenden prophetischen Licht der Offenbarung resultiert. So meint er über ihn:

---

<sup>197</sup> David Kaufmann, Jehuda Halevi, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt 1910, 120.

<sup>198</sup> K I, 8

<sup>199</sup> K I, 67

<sup>200</sup> „Aus einer solchen Erklärung ist ersichtlich, wie wenig es Jehuda Halevi um begriffliche Klarheit zu tun war. Denn wenn er schon der Auffassung von der Potentialität der Urmaterie seine Zustimmung zu geben bereit gewesen wäre, so doch niemals zu den sich daraus ergebenden Konsequenzen, nämlich der Lehre von der Unerschaffenheit der Welt.“ In: K. Schubert, Die Religion (Anm.56), 125.

„... Er mühte seinen Verstand und sein Denken ab, weil keine Überlieferung von irgend jemanden in seiner Hand war, deren Aussage er hätte Glauben schenken können. Und als er über Anfang und Ende der Welt nachdachte, war es für sein Denken ebenso schwer, sich ihre Anfänglichkeit wie die Unerschaffenheit vorzustellen. Da entschied er sich in seinem abstrakten Denken für die Unerschaffenheit, da seine Analogieschlüsse sich dorthin neigten, und er kam nicht dazu, sich über die Zeitrechnung und die Abstammung des Menschen, bei dem, der vor ihm war, zu erkundigen. Wäre der Philosoph in einem Volk gewesen, das anerkannte Überlieferungen vererbt, die nicht anfechtbar sind, dann hätte die Beschäftigung mit seinen Analogieschlüssen und Deduktionen die Annahme einer Erschaffung der Welt, trotz der Schwierigkeit des Gegenstandes – bekräftigt, wie er ja die Unerschaffenheit bekräftigte, die ja noch viel schwerer anzunehmen ist.“<sup>201</sup>

Hätte er, so die Meinung des Kusari, zum Volk Israel gehört, oder wäre er mit der Realität der Offenbarung konfrontiert worden, hätte er keine *aeterntas mundi* postulieren können, da er mit der Auserwählung Israels, dem Land, der Geschichte, der Vorsehung Gottes, der Relevanz der Taten bei Gott, der Ewigkeit der Tora und einem persönlichen Gott<sup>202</sup> konfrontiert worden wäre. Jehuda Halevi ist davon überzeugt, dass durch die Offenbarung neue Dimensionen der Erkenntnis eröffnet sind, die ohne sie nie möglich gewesen wären, wobei diese Erkenntnis wesentlich aus einem gehorsamen Handeln resultiert. So interpretiert die jüdische Tradition die Worte, die Israel am Sinai sprach: „Wir wollen tun und hören“ - נעשה ונשמע (Naase w,nischma) - (Ex 24,7) als das Versprechen, seine Gebote zu erfüllen, noch bevor

---

<sup>201</sup> K. I, 65

<sup>202</sup> Wie ihn Jehuda Halevi z. B. in seinem Gedicht „Sehnsucht“ beschreibt. „Zu ihm, des wahren Lebens Quell, hintracht ich. Das Leben drum, das schal und leer, mißacht ich. Schaun meines Königs Antlitz – was begehrt ich noch! Nicht kenne andere Macht und andere Pracht ich. O dürfte ich ihn sehen doch, wärs nur im Traum! Gern schlief ich ewgen Schlaf und nie aufwacht ich. Und sah sein Antlitz ich in meines Herzens Schacht, Nicht gäb dem Aug, hinauszuspähen, noch Macht ich.“ Fanz Rosenzweig, Jehuda Halevi, Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte, Berlin 1967, 19.

sie vernommen wurden, d. h. der Glaube hat Vorrang vor dem Wissen. „Als Israel am Sinai sagte.: ‚Wir werden tun und wir werden hören [anstatt zu sagen, wir werden hören und danach tun], ertönte eine Stimme vom Himmel, die rief: ‚Wer hat meinen Kindern das Geheimnis offenbart, das die Engel, die in meinen Diensten stehen, tun, nämlich mein Wort vollbringen, noch ehe sie meine Stimme hören?‘<sup>203</sup> Wenn Jehuda Halevi dem Chasarenkönig durch die Offenbarung eines Engels im Traum gute Absichten aber nicht gute Handlungen attestiert, dann postuliert er jüdisches Handeln<sup>204</sup>, das von der Offenbarung gefordert ist, und das sich im jüdischen Leben und Schicksal zu bewähren hat. Diese Haltung verändert Denken und Anschauungen. Zuerst ist die Annahme dieser Offenbarung gefordert, um in der Lage zu sein, ihre inherenten Erkenntnisse zu verstehen, deren eine der tiefsten darin liegt, „dass die Absicht der Weisheit bei der Erschaffung der Welt die Tora war, die selbst der Körper der Weisheit ist.“<sup>205</sup> Folglich ist für Jehuda Halevi ebenso wie für Maimonides alle Weltweisheit (ihre Grundlagen und Prinzipien) „von uns ausgegangen, zunächst zu den Chaldäern, dann zu den Persern und Medern, dann zu den Griechen und endlich zu den Römern... in Laufe der Zeit dachte man nicht mehr daran, dass die Weisheiten von den Hebräern kopiert wurden...“<sup>206</sup> Das Vergessen der Ursprünge hat dann auch Verwirrungen und Umwege im Verständnis von Weisheit zur Folge.<sup>207</sup> Von dieser überlegenen Perspektive aus argumentiert Jehuda Halevi und in dieselbe Richtung geht auch die Heiligung Gottes in den Segensprüchen, wo er sich auf die Väter und ihre Großtaten beruft, nämlich: „Es hat sich für uns bewahrheitet, dass wir einen

---

<sup>203</sup> Shab 88a

<sup>204</sup> Mosche ben Maimon, *Al Gemilut Chasadim* (hebr.), Perusch l' masechet Aboda, Jerusalem 1966, 5: „Auf drei Dingen ruht die Welt auf, auf Tora, Gottesdienst und Taten der Nächstenliebe.“

<sup>205</sup> K III, 73

<sup>206</sup> K II, 66 - Ähnlich MN II, 11.

<sup>207</sup> Z. B. indem sie mit dem Begriff Natur auch das, was allein Gott zukommt, umschreiben wollten. Kurt Schubert, *Die Religion* (Anm 59), 122 f.

Herrscher und Gebieter haben. Und wären sie [die Väter] nicht, befänden wir uns im Zweifel durch die Worte der Philosophen gemeinsam mit den Vertretern der Weltewigkeitstheorie.“<sup>208</sup>

Aus Ehrfurcht und Gehorsam zur Offenbarung und auch aus Glaubensgewissheit ist es für Jehuda Halevi nur logisch, die Unerschaffenheit der Welt und Gott nur als Erstbeweger oder ewigen Verursacher derselben als abwegig zu betrachten und die Philosophen mit überlegener Ironie als diejenigen zu betrachten, die in ihren Anschauungen irren, aber trotzdem nicht zu verurteilen sind:

„Auch wenn die Philosophen sich sehr weit entfernt haben [vom offenbarten Gottes- und Weltverständnis], ist ihnen keine Schuld anzurechnen, da sie zur göttlichen Erkenntnis nur durch analoges Schließen kommen, und dies ist das Ergebnis ihres Analogieschlusses. Wer aber unter ihnen wirklich bekennt, wird zu den Toragläubigen sagen, so wie Sokrates zum Volk gesagt hat: ‚Eure göttliche Weisheit leugne ich nicht, aber ich sage, dass ich sie nicht kenne, - ich verstehe mich nur auf menschliche Weisheit.‘“<sup>209</sup>

Es ist offensichtlich, dass Jehuda Halevi am philosophischen Problem der Welterschöpfung nicht wirklich interessiert ist. – Die Lösung dieses Problems wird Maimonides vorbehalten bleiben.

### **c) Philosophie und Prophetie**

Die Grundlage seiner Polemik gegen jegliche Art von Philosophie besteht in der Überzeugung, dass Glaube und Wissen nicht miteinander verbunden werden dürfen. „Könnten wir sein wahres Wesen erfassen, wäre dies ein Mangel an ihm.“<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> K III, 17

<sup>209</sup> K IV, 13

<sup>210</sup> K. V, 21

Jehuda Halevi wendet sich gegen die spitzfindigen und klügelnden Spekulationen der Philosophen, die Gott zu erklären suchen, und unterscheidet den Glauben an den Gott Israels, dessen Ursprung in der Prophetie wurzelt, von menschlich unvollkommener philosophischer Erkenntnis. „Ihre Entschuldigung [der Philosophen] liegt darin, dass sie ihrer Verstandesschlüsse bedurften, da ihnen die Prophetie und das göttliche Licht fehlte.“<sup>211</sup> Deshalb ist den Philosophen und ihrer Argumentation nicht zu trauen, sondern nur den Propheten, denen das verborgene Auge gegeben ist „zweifellos sehen diese die göttliche Welt mit einem verborgenen [inneren] Auge, sie sehen ihrer Natur nach angemessene Gestalten und, wie sie gewohnt waren, beschrieben sie sie, wie sie sie schauten anthropomorph.“<sup>212</sup> Die Propheten und das von ihnen anbefohlene Handeln führen zu Gotteserkenntnis, das heisst: zum Glauben.

Andererseits ist Jehuda Halevi genug Realist, der um Glaubenszweifel weiss. Wenn durch Gespräche mit Philosophen oder Andersgläubigen solche Zweifel aufgestiegen sind und man dadurch die höchste Stufe des Glaubens (das ist der im Wunder verwurzelte Glaube) nicht mehr ohne Forschung erreichen kann, ist es legitim, durch Forschung zum Glauben zu kommen, der aber dann auch nur wieder durch die Überlieferung als wahr erwiesen werden kann. In diesem Falle wäre das durch Forschen erworbene Wissen im Lichte der Tradition eine besondere Einheit im Licht des Glaubens. „Der Glaube an das Überlieferte ist nur bei einem gläubigen Herzen gut. Aber bei einem ungläubigen Herzen ist die Forschung viel besser. Um so mehr, wenn die Forschung zum Glauben an jene Überlieferung führt, und beide Stufen vereint vom Menschen erreicht werden: Wissen und Überlieferung.“<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> K. V, 14

<sup>212</sup> K. IV, 3

<sup>213</sup> K. V, 1

Grundsätzlich aber ist Jehuda Halevi skeptisch gegen den Versuch, durch logische Schlüsse Glauben zu erwerben, der sich nur allzu leicht in einen Glauben an die logische Schlüssigkeit pervertiert.

„Das war es eben, was ich fürchtete, dass du dich verlocken lässt und dich in Bezug auf ihre Ansichten beruhigst. Weil sie für mathematische und logische Sätze Beweise liefern, so glauben die Menschen allem, was sie über Physik und Metaphysik sagen, und meinen, es sei alles, was sie sagen ein Beweis.“<sup>214</sup>

Für ihn ist Glauben Gefolgschaft Gottes, wo Erklären Tüfteln und Deuten keinen Platz hat. „Wenn es nämlich so wäre, dann hätten die Philosophen in der Fülle der Weisheit und ihres Verstandes doppelt soviel erreicht wie die Israeliten.“<sup>215</sup>

Da nun der menschliche Geist auf spekulativem Weg keine Beziehung zu seinem Schöpfer gewinnt, muss der Schöpfer sich in Beziehung zum Menschen bringen. Dies geschieht in einzigartiger Weise durch das greifbare Wunder der Offenbarung am Sinai, wo das ganze Volk sich auf die Stufe der Prophetie erhob, um Gottes Rede zu vernehmen. „Und das Volk heiligte sich und gelangte auf die Stufe der Prophetie, um die Worte Gottes von Angesicht zu Angesicht zu vernehmen...“<sup>216</sup>

Nach Jehuda Halevi erfuhr das Volk am Sinai, dass Mose am Sinai von Gott angeredet wurde, und dass diese Prophetie nicht als eine Emanation aus seinem Innern - als ein intellektuelles Ereignis zwischen seinem Intellekt und dem intellectus agens - stieg. Es hörte am Sinai die Rede Gottes und empfing die Schrift Gottes in den 10 Geboten. „Alle Erklärungsversuche vergehen vor diesem großen Ereignis: nämlich wie dem Wort Gottes etwas von der Schrift Gottes folgte, indem er die 10 Gebote in die zwei kostbaren Tafeln einmeißelte und sie dem Mose gab. -

---

<sup>214</sup> K. V, 14

<sup>215</sup> K. I, 99

<sup>216</sup> K. I, 87



Sie sahen die Schrift Gottes, so wie sie das Wort Gottes gehört hatten.“<sup>217</sup> Die Prophetie konkretisiert sich folglich in den Geboten, die niemand hätte so weise geben können wie Gott selbst. Ebenso betrachtet Halevi die in der Bibel enthaltenen Angaben als eine Konkretisierung der Offenbarung, wie die Dauer der Flut, das Alter der Welt, die Lebensjahre der Patriarchen, „denn über einen derartigen Sachverhalt hätten keine zehn übereinstimmen können, ohne dabei verwirrt zu werden.“<sup>218</sup> Vor allem aber durch das Wunder wird die Beziehung Gottes mit den Menschen gestiftet und Gott vom Menschen erkannt. „... auf Grund eines Wunders, das den natürlichen Ablauf der Dinge umkehrt... diese Sache muss vor einer großen Menge, die es mit eigenen Augen gesehen hat, beglaubigt werden.“<sup>219</sup>

Für ihn ist es folglich auch unmöglich, Prophetie als Anhaften des menschlichen Intellekts am aktiven Intellekt zu interpretieren „Prophetie hat nicht ihren Ursprung, wie die Philosophen meinen, in einer Seele, die ihre Denkweise geläutert hat und am tätigen Verstand anhaftet, der Heiliger Geist genannt wird, oder an Gabriel [anhaftet], der sie lehrt...“<sup>220</sup>. Das Mühen der Philosophen nach Vollkommenheit in der Handlungsweise, nach Gelehrsamkeit, ihr Forschen nach Wahrheit, ihre vielfältige intellektuelle und moralische Aktivität sind keineswegs Garant für Prophetie

„Wir finden wahre Träume bei dem, der sich nicht mit Weisheit und mit der Läuterung seiner Seele beschäftigt. Und man findet das Gegenteil bei dem, der sich darum müht. Das lehrt, dass hinsichtlich

---

<sup>217</sup> K. I, 87. Günther Stemberger, Propheten und Prophetie im nachbiblischen Judentum, in: JBTh 14 (1999), 145-174, bes.163: „... Doch bedarf prophetische Wahrnehmung eines direkten Einwirkens Gottes [K II, 3], ist auf das Land Israel bezogen [2,14] und nur gebürtigen Juden zugänglich [I, 115]; sie haben die Disposition direkt von Adam geerbt, jedoch nur am Sinai diese Befähigung als gesamtes Volk verwirklicht [II,56].“

<sup>218</sup> K..I, 48

<sup>219</sup> K, I, 8

<sup>220</sup> K. I, 87 .- Wahre Prophetie hat nichts mit einer Belehrung durch den Erzengel Gabriel zu tun. Hier polemisiert Halevi gegen den Islam. K. Schubert, Die Religion (Anm 59), 123.

des Göttlichen im Verhältnis zur Menschenseele noch ein anderes Geheimnis waltet, außer dem, was du, Philosoph, behauptest.“<sup>221</sup>

Jehuda Halevi betont somit, dass Gott den zum Propheten ruft, den er will, unabhängig von natürlicher Anlage, Vorbereitung und Bildung. Die Prophetie ist, im Gegensatz zu den arabischen Aristotelikern und ebenso zu Maimonides, nicht an intellektuelle Voraussetzungen gebunden. Zugleich unterstreicht er, dass die prophetische Anschauung allein Gotteserkenntnis gewährt, denn die Propheten sind den Engeln anverwandt, da ihnen ein anderer Geist als der menschliche eingehaucht wird. Mit dieser Anschauung unterstreicht Jehuda Halevi die absolute Souveränität Gottes, der sich, wenn der will, des Wunders bedient, um selbst einen עַם הָאֶרֶץ (Am HaAretz – ein Ungebildeter) durch die Gabe der Prophetie auf die Stufe der Engel zu heben.

...Aber mit dieser prophetischen Vision, durch die der Mensch beinahe ein anderer wird und zur Gattung der Engel gehört, - da kehrt in ihm ein anderer Geist ein... der wird Heiliger Geist genannt, der in der Zeit der Prophetie über den Propheten oder über den Nasir kommt... Und dann weichen aus dem Herzen des Menschen die früheren Zweifel, die er über Gott hegte. Und er lächelt über die gleichsam dedektivisch spekulativen Unternehmungen, durch die man argumentativ göttliche Einheit zu erlangen trachtete. Dann wird der Mensch zum Gottesdiener, der das Verehrte begehrt, und sein Leben für seine Liebe hingibt, wegen des großen Maßes an Süßigkeit, das er durch das Mit – Ihm - Sein findet, wie andererseits den Schaden und den Schmerz, den die Trennung von ihm verursacht.<sup>222</sup>

Da nun die Prophetie das entscheidende Kriterium für Gotteserkenntnis<sup>223</sup> darstellt, ist auch der prophetisch geoffenbarte Gottesbegriff der einzig wahre und echte. In

---

<sup>221</sup> K. I, 4

<sup>222</sup> K. IV.15

<sup>223</sup> In K. IV, 3 erklärt Halevi, dass Gott allen Menschen ein körperliches Auge gegeben hat, um äußere Dinge wahrzunehmen, und dass er manche Menschen mit einem „inneren Auge“ – „inneren Sinn“ – עֵין

IV, 1 behandelt Jehuda Halevi die in der Bibel vorkommenden Gottesnamen: Elohim erklärt er als Herrscher, Richter, als eine Sphären- oder Naturkraft. Die Pluralform leitet sich vom Gebrauch der Völker her, sich Bilder zu machen und zu glauben, dass auf jeden derselben Sphärenkräfte ruhen. Elohim ist somit ein Kollektivbegriff, der die Gesamtheit der Kräfte umfasst, und der alle Ursachen ohne Unterschied begreift. Der Einzelbegriff Jud He Waw He ist der geoffenbarte Name, ein Eigenname, der durch Spekulation nicht erreicht werden kann. Im Gegensatz zu Elohim, der den Gottesnamen der Philosophen representiert. So ist das aristotelische Ärgernis für Halevi durch die von der Prophetie verkündete Offenbarung nicht nur überwunden sondern eigentlich negiert. Er fasst seine Überzeugung, die sozusagen sein Sinnverständnis menschlichen Lebens definiert, folgendermaßen zusammen:

Ich habe eingesehen, was der Unterschied zwischen dem Gott Abrahams und dem Gott des Aristoteles ist: nach dem einen sehnen sich die Seelen durch Gefühl und Anschauung und der andere ist das Ziel klügelnder Spekulation. Und jenes Gefühl bringt denjenigen, der zu ihm gelangt, soweit, dass er sein Leben um seiner Liebe zu ihm hingibt und ihretwegen stirbt. Und jene Spekulation sieht, dass man ihn, solange es nicht schadet und keine Unannehmlichkeiten bringt, verehren sollte. Man kann Aristoteles keinen Vorwurf machen, dass er die Ausführung ethischer Handlungen geringschätzt, da es ja für ihn zweifelhaft ist, ob Gott sie zur Kenntnis nimmt.<sup>224</sup>

---

– הנסתרת (Ajin Hanisteret – das verborgene Auge) austattet, sodass sie die Dinge sehen, wie sie sind. Dieser innere Sinn dürfte bei ihm in Verbindung mit dem Sehen des Herzens stehen. So schreibt er in einem seiner Gedichte von sich selbst, er habe Gott mit dem Herzen (nicht mit dem körperlichen Auge) gesehen: „Mein Herz sah dich und glaubte dir, als ob es am Siani gestanden hätte.“; .Ch. Brody, Diwan Jehuda ha-Lewis, Berlin 1910, 65. Ähnlich argumentiert Maimonides in Mischne Tora, Yesode Hatora IV, 7, 21: „Form ohne Materie kann das körperliche Auge nicht wahrnehmen, sondern nur das Auge des Herzens, das sind Kenntnisse von solcher Art, wie wir ohne physisches Auge den Herrn des Alls erkennen.“

<sup>224</sup> K. IV, 16

Die Konsequenz der Liebe zum Gott der Väter bedeutet für das Volk Israel Kiddusch HaSchem. Denn für Jehuda Halevi besteht die Heiligkeit Israels darin, in die unbedingte Gefolgschaft Gottes berufen zu sein, und das inmitten einer profanen Welt, die auf Grund ihres Profanseins Israel hasst. „Deinetwegen streiten wider mich, die in Finsternis wandeln, die Diener erzgegossener Götzen. Ich aber gebe ihnen zur Antwort: Gott zu dienen ist Recht, dem Gott, dessen all eure Götzen bedürfen, wenn er mir grollt, bin ich der Knecht der Knechte, ist er mir wohlgesinnt, dann bin ich der König der Könige.“<sup>225</sup> Nicht die Ewigkeit der Welt, nicht die causa prima, sondern das Schicksal Israels in seiner erwählten Bestimmung und Beziehung zu Gott, seine Bestimmung unter den Weltvölkern, seine Messianität, die Erlösung, das Land Israel<sup>226</sup>, das Wunder aus dem das Volk gekommen ist und in das es zurückkehren wird, das sind die Themen des Jehuda Halevi, die seine tiefe Betroffenheit vom jüdischen Schicksal widerspiegeln:

„Die Israeliten werden nur deshalb von den Krankheiten anderer Völker infiziert, weil sie den Völkern gleich sein wollen, sich mit ihnen vermischen und ihre Lebensweise annehmen... wir sind in Not und die Welt in Ruhe. Die Not, die uns trifft, ist die Ursache für die Festigkeit unserer Tora... und durch unsere Reinheit und unseren Tikkun, haftet die res divina an der Welt.“<sup>227</sup>

## **D. Moses Maimonides**

### **1. Seine Argumentation zur Auffassung einer Aeternitas Mundi**

---

<sup>225</sup> Franz Rosenzweig, Zionslieder, 21.

<sup>226</sup> Siehe K. II, 8-24.

<sup>227</sup> K. II, 44

Die Überzeugung des Maimonides, dass die Offenbarung einen pädagogischen Zweck erfüllt, kommt in seiner Kritik an der aristotelisch-avicennischen Lehre von der Ewigkeit der Materie und der Anfangslosigkeit der Welt zum Ausdruck. Er tut dies, indem er die von ihm hochgeschätzte Philosophie des Aristoteles<sup>228</sup> mit der Offenbarung konfrontiert<sup>229</sup>, die, seiner Überzeugung nach, selbst für den geschultesten Philosophen als Richtschnur notwendig ist.<sup>230</sup> Denn ohne sie kann sich das vernünftige Denken – das Proprium des im Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen -, nicht zur höchsten ihm möglichen Erkenntnisstufe erheben, die für das Erlangen der Unsterblichkeit der Seele<sup>231</sup> und zur Teilhabe an der Vorsehung Gottes<sup>232</sup> unabdingbar ist. Der Weg, den er propagiert, ist die Einheit von Glaubensaussage und Vernunftkenntnis.

„Der Glaube ist nicht das, was mit dem Munde dahergeplappert wird, sondern das, was man sich in der Seele vorstellt, das als solches für wahr gehalten wird, wie es vorgestellt wird... Es gibt keinen Glauben, dem nicht ein Vorstellen vorangeht. Der Glaube ist nämlich das

<sup>228</sup> „The writings of Aristotle`s teacher Plato are parables and hard to understand. One can dispense with them because the writings of Aristotle suffice and we need not occupy our attention with the writings of earlier philosophers. Aristotle`s intellect represents the extreme of human intellect, if we except those who have received divine inspiration.” In: Herbert Davidsohn, Moses Maimonides, The Man and his works, Oxford 2005, 99.

<sup>229</sup> „Maimonides hält einen Widerspruch zwischen der Schrift und den vom Verstand, d. h. durch die Philosophie, aufgestellten Wahrheiten, für strikt unmöglich. Da die wissenschaftlich begründeten Lehren eines Aristoteles notwendig wahr sind, und da die Schrift ihrerseits auf göttliche Offenbarung zurückgeht und daher ebenfalls nur Wahrheiten beinhaltet, ist jede Aussage der Schrift, die von den wissenschaftlichen Wahrheiten abzuweichen scheint, so auszulegen, dass sie mit ihnen übereinstimmt.“; G. Freudenthal, Kalonymos 8 (2005). 7.

<sup>230</sup> Zugleich aber bedauert er, dass das observierende Judentum kein Verhältnis zur Philosophie fand, die dazu beitragen könnte, die Kluft zwischen Glaube und Wissen zu überbrücken. Siehe Anm. 59.

<sup>231</sup> Das ewige Leben kommt nur dem zu, der in diesem Leben seine Verstandespotenz aktiviert hat Siehe Kommentar zur Mischna, Sanh. X, I (Chelek): In der geistigen Welt, das ist die kommende Welt, erfassen die Seelen mit dem aktivierten Verstand Gotteserkenntnis, wie sie auch die oberen Wesen erfassen, und für dieses Vergnügen gibt es keinen Vergleich. Ebenso MN III, 54: „... das Erlangen der höchsten intellektuellen Tugenden... das gibt dem Individuum wahre Vollkommenheit, die nur ihm allein zukommt und die ihm Ewigkeit verleiht“

<sup>232</sup> Die Vorsehung Gottes beim Menschen hängt vom Grad seiner Verstandesaktivität ab: MN III, 51: „... Wir haben erörtert, dass sich die göttliche Vorsehung für jeden Denker nach dem Maße seines Denkens richtet, so dass sie auf einen solchen Mann von vollkommener Erkenntnis immerfort gerichtet ist, dessen Denken von Gott nie ablässt...“

Fürwahrhalten von etwas Vorgestelltem: dass es außerhalb des Verstandes so beschaffen ist, wie es innerhalb des Verstandes vorgestellt wird. Wenn nun der Glaube so beschaffen ist, dass man sich das Gegenteil des Geglaubten auf keine Weise vorstellen kann und im Verstand kein Raum zur Widerlegung des Geglaubten übrigbleibt, und sein Gegenteil einem vollkommen unmöglich erscheint, erst dann ist es wahrer Glaube.<sup>233</sup>

Da Glaube und Wissen, Offenbarung und Vernunft einander nicht widersprechen<sup>234</sup>, ist die Verstandestätigkeit für die Erkenntnis des Inhalts der Offenbarung notwendig.<sup>235</sup> Zugleich aber wird durch das Licht der Offenbarung der Verstand selbst zu Einsichten und Konsequenzen geführt, die ohne Offenbarung für ihn unmöglich wären. Folglich vertritt Maimonides gegenüber dem aristotelischen

---

<sup>233</sup> MN I, 50 - Gegen dieses nur rationalistische Glaubensverständnis setzt sich Thomas von Aquin in S. Th. II, II, 1, 4 und 5; responsio zur Wehr, wenngleich er auch den rationalen Charakter des Glaubensaktes betont. Entweder weiß der Mensch eine Wahrheit, dann kann er sie nicht zugleich glauben, oder er glaubt sie, dann ist dieser Glaube durch keinen Wissensakt mehr einholbar. Siehe Anm. 56.

<sup>234</sup> Wobei Jeshayahu Leibowitz die Halacha als die ursprüngliche Motivation und ihr Praktizieren als Ziel im Denken des Maimonides betrachtet. So unterscheidet er zwei Glaubensaspekte in Maimonides, den halachischen und den philosophischen. Aber für J. Leibowitz „belong these two aspects inside the world of halachic thinking, in which the whole of Maimonides is to be found. It is within this world that he places his philosophy, which he never raises above the halacha. The distinction between these two aspects is not a distinction between the halacha and philosophy, but a distinction which exists in halachic thinking itself. These two represent the aspects within the worship of god in the study of the Torah and in the fulfillment of the Torah and Mitzwot of which halachic thinking had always been fully cognizant... - that the purpose of the study of wisdom is none other than its knowledge alone; and the purpose of truth is none other than to know it is truth; and the Torah is truth and the purpose of knowing it is to do it [Preface to the Chelek chapter of Sanhedrin] - These last words - the purpose of knowing it is to do it - are the key words. The doing of the Torah, the world of the halacha, is not a means; it is the end itself.“ In: Jeshayahu Leibowitz, *The faith of Maimonides*, New York 1987, 23-25. Diese Anschauung könnte Maimonides vielleicht durch seine Bemerkung, die seine theologische Rangordnung spiegelt, ergänzen, MN III,45: „Es ist übrigens bekannt, dass der Glaubensgrundsatz der Prophetie dem des Glaubens an das Gesetz noch vorangeht. Denn gäbe es keine Propheten, gäbe es kein Gesetz, da die Prophetengabe diesen nur durch die Vermittlung eines Engels zukam... es ist also klar, dass der Glaube an die Existenz der Engel noch dem Glauben an die Prophetie vorhergehen muss, dieser Glaube aber dem an die Wahrheit der Tora.“

<sup>235</sup> Die exakten Wissenschaften und die aristotelische Metaphysik und Naturphilosophie sind intergraler Bestandteil von Maimonides` Weltansicht. Er schreibt in MN I, 34: „Es ist sicherlich notwendig für jeden, der menschliche Vollkommenheit erlangen will, sich zuerst in der Kunst der Logik zu üben, daraufhin in der rechten Reihenfolge in den mathematischen Wissenschaften, sodann in den Naturwissenschaften und erst danach in der göttlichen Wissenschaft.“

Ärgernis keine fideistische Position, wie Al-Ghazali und Jehuda Halevi, sondern eine rationalistische.<sup>236</sup>

Maimonides verstand es erfolgreich, die Denkmöglichkeit eines göttlichen Schöpfungsaktes als Wirkung eines freien, durch nichts determinierten Schöpfungswillens nachzuweisen, was zur Rehabilitierung des Aristoteles und zu einer neuen Epoche mittelalterlicher Philosophie führte.<sup>237</sup>

Während sich Jehuda Halevi gar nicht ernsthaft mit den Annahme einer präexistenten Urmaterie und der Anfangslosigkeit der Welt auseinandersetzte, bemühte sich Maimonides um einen Ausgleich zwischen dieser aristotelischen Annahme mit dem von der Bibel und der Tradition überlieferten Schöpfungsbegriff. Am Ende seiner programmatischen Einleitung zum zweiten Buch seines More, das seine Gottesbeweise enthält, diskutiert er die Behauptung der Anfangslosigkeit der Welt:

„Ich werde zu den zuvor erwähnten Prämissen eine, die für die Anfangslosigkeit der Welt notwendig ist, hinzufügen. Aristoteles hielt sie für korrekt und für die glaubwürdigste. Wir legen sie ihm als Hypothese in den Mund, solange bis sich klärt, was wir zu klären beabsichtigen. Das ist die 26. Prämisse, sie sagt, dass Zeit und Bewegung ewig sind, sie dauern an, existieren in actu... Dies ist eine Prämisse, die Aristoteles dauernd aufrechterhalten zu müssen glaubt.

---

<sup>236</sup> Denken ist für Maimonides eine existenzielle Notwendigkeit. Denn durch Erwerb von Erkenntnissen wird die durch Geburt erhaltene potentielle Vernunft zur erworbenen Vernunft. Diese ist nichts anderes als die Gesamtheit der Erkenntnisse, die man in sich aufgenommen hat. Diese erworbene Vernunft ist das eigentliche Wesen des Menschen. So könnte man die Erkenntnisinhalte als die konstitutiven Bestandteile des Ich bezeichnen. Es liegt folglich in der Hand des Menschen, durch das Aktualisieren seiner Verstandespotenz sein Ich zu bilden, durch Erkenntnis seine Seele zu erwerben: „Der Mensch, bevor er ein Seiendes denkt, ist er ein potentiell Denkender. Und sobald er ein Seiendes denkt, z. B., wenn er die Form des ihm gezeigten Baumes denkt, und er die Form von seiner Materie abstrahiert, und er sich diese abstrahierte Form vorstellt, so ist das die Aktualisierung des Denkens.“ MN I, 68 Maimonides ist von diesem Abstraktionskonzept des Aristoteles beeinflusst, der in de anima III, 4ff. behauptet, dass die Seele des Menschen nur durch das abstrahierende Denken ein aktuell Seiendes ist, vorher ist sie reine Potenz. Ferner ist die Seele, da in ihr Materie und Form zu unterscheiden ist, teils leidend ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ;  $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ ) und teils tätig ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\pi\omicron\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ ), wobei der letztere Teil unsterblich ist.

<sup>237</sup> Siehe Anm. 5.

Mir scheint es aber, dass er damit keine bindende Aussage in dem Sinn machen will, dass seine Begründungen Beweisgründe dafür seien. – Sie sind nur jene Begründungen, die ihm selbst als die richtigsten erscheinen. So behaupten nun diejenigen, die nach ihm sich seiner Lehre anschließen, und die Kommentatoren seiner Schriften, dass diese Prämisse nicht nur möglich sondern zwingend sei, und dass bereits alles hinlänglich und überzeugend bewiesen wurde. Die Anhänger des Kalam hingegen behaupten, dass diese Prämisse vollkommen unmöglich sei... Mir aber scheint, dass sie möglich ist; weder zwingend, wie die Kommentatoren des Aristoteles sagen, noch unmöglich, wie die Anhänger des Kalam sagen.<sup>238</sup>

Für Maimonides lässt sich weder die Erschaffenheit noch die Unerschaffenheit der Welt wissenschaftlich nachweisen. Doch neigt er zur Annahme ihrer Erschaffenheit, da sie durch Prophetie, die über die menschliche Verstandeskraft hinausreicht, offenbart wurde. „Sowohl die Annahme, dass die Urmaterie seit Ewigkeit präexistent ist, als auch, dass sie erschaffen ist, ist möglich. Ich aber glaube an ihre Erschaffenheit, weil es in der Prophetie so geoffenbart wurde, die Dinge klarstellt, die auf Grund der Verstandeskraft allein nicht zugänglich sind.“<sup>239</sup>

Seine Position beinhaltet eine Verteidigung des Aristoteles<sup>240</sup>, in dem er sowohl den arabischen Peripathetikern, die die Argumente des Aristoteles für die Anfangslosigkeit der Welt als erwiesen erachteten<sup>241</sup> als auch dem Kalam, der eine

---

<sup>238</sup> MN II, 1

<sup>239</sup> MN II, 16 Über die Begrenztheit des menschlichen Intellekts siehe: Shlomo Pines, *The Limitations of Human Knowledge*, in: Joseph Buijs (ed.), *Maimonides, A Collection of Critical Essays*, Notre Dame 1988, 91 - 122. „Maimonides is of the opinion that no scientific certainty can be achieved with regard to objects that are outside the sublunar world.... It is obvious that man cannot possibly have knowledge of God that is presupposed in the dictum of the philosopher...therefore the analogy is not intended to prove anything.“ Ebd. 103-104.

<sup>240</sup> Das ganze sechzehnte Kapitel im zweiten Buch ist diesbezüglich ein Zeugnis.

<sup>241</sup> MN II, 15: “In diesem Abschnitt beabsichtige ich zu erklären, dass Aristoteles seine Hinweise für die Unerschaffenheit der Welt selbst nicht für ganz beweiskräftig hielt... was mich aber zum Schreiben dieses Abschnittes bewog, ist die Tatsache, dass die späteren Epigonen des Aristoteles glauben, dass er bereits einen zingenden Beweis erbracht hätte... Sehr viele aber, die sich dünken, Philosophen zu ein, nehmen in dieser Frage die Anschauungen des Aristoteles an und glauben, dass alles, was dieser darüber gesagt hat, endgültig und unbezweifelbar sei.“



Schöpfung der Welt um jeden Preis postulierte<sup>242</sup>, widersprach. Seinen eigenen Standpunkt definiert er im Spiegel sowohl der aristotelischen als auch der biblischen Anschauungen und aus den Quellen des jüdischen Schrifttums. Welche expliziten Gründe sind nun für die eigene Ablehnung, an die Ewigkeit der Welt zu glauben, maßgeblich?

**Die argumentative Beweisführung:** Das meint, nicht die Aussagen in der Tora, die von der Erschaffung der Welt sprechen, veranlassen Maimonides, die aeternitas mundi abzulehnen, sondern die argumentative Unwahrscheinlichkeit. Denn die Stellen, die von einer Erschaffung der Welt sprechen sind ebenso zahlreich wie die Stellen, die von einem körperlichen Gott sprechen. Und es wäre ein Leichtes, Schöpfungsaussagen allegorisch zu deuten. Hinsichtlich der Körperlichkeit Gottes ist das nicht möglich, da es einen klaren Begriff von seiner Unkörperlichkeit gibt, auf den hin auch die anthropomorphen Aussagen in der Schrift interpretiert werden müssen.

Die Ewigkeit der Welt aber – das ist das *erste Argument* des Maimonides - ist nicht beweisbar, daher ist es auch nicht notwendig, die Schöpfungsaussagen in der Schrift anders zu deuten, nämlich „zugunsten einer Meinung, die möglicherweise durch eine andere Art der Argumentation im entgegengesetzten Sinne entschieden werden könnte.“<sup>243</sup> Das *zweite Argument* richtet sich gegen das Prinzip der Notwendigkeit und argumentiert für das Wunder, hat also apologetischen Charakter, es lautet:

---

<sup>242</sup> MN II, 16: .. “Ich will mich nicht täuschen lassen, dass ich sophistische Methoden Beweise nenne.” Damit meint Maimonides das Postulat des Kalam, dass die Erschaffenheit der Materie auf einen Schöpfergott schließen lasse. In MN I, 71.: „Als ich mich mit dieser Art von Beweisverfahren näher beschäftigte, entfernte ich mich vollständig von ihm, und so ist es recht. Denn nichts von dem sie glauben, dass es ein Beweisgrund für die Erschaffenheit der Welt wäre, hält dem Zweifel stand... so weiß jeder Forscher, ... dass es bezüglich dieser Frage, ob die Welt unerschaffen oder geschaffen ist, kein zwingendes Beweisverfahren gibt... Es soll dir bezüglich dieser Frage genügen, dass die Philosophen über das Problem schon 3000 Jahre uneins sind.“

<sup>243</sup> MN, II, 25

„Dass unser Glaube an die Unkörperlichkeit Gottes keinem Wort der Grundsätze der Tora widerspricht und keine Aussage irgendeines Propheten Lügen straft, und darin nichts ist, das der Schrift entgegensteht, außer dem, was Einfältige als solches betrachten.... Aber die Annahme der Ewigkeit der Welt, aus der Perspektive, wie Aristoteles sie auffasst, nämlich im Sinn dass sie notwendig ist, und die Natur sich überhaupt nicht ändert, und dass kein Seiendes aus seinem üblichen Verlauf heraustritt- zerstört die Religion von ihrem Grund her<sup>244</sup>; er leugnet notwendigerweise jegliches Wunder und erklärt alles das als nichtig, was die Tora ihm als Hoffnung oder als Drohung vorstellt.- oh Gott! ...“<sup>245</sup>

Aus diesen Voraussetzungen folgert Maimonides: Der Möglichkeit einer קדמות העולם (Qadmut haOlam – aeternitas mundi) ewig existierenden Welt steht einer von der Offenbarung ausgesagten Schöpfung - העולם מחודש (haOlam Mechudasch – creatio mundi) gegenüber, die aufgrund der Unbeweisbarkeit einer aeternitas mundi nicht negiert zu werden braucht. Dem wird ein *drittes Argument* hinzugefügt, nämlich, wenn ein Argument die Substanz des anderen zerstört, ohne sich selbst als wahr erwiesen zu haben, dann ist es keines.

**Gegen die Ewigkeit der Bewegung.** Aristoteles behauptet, dass die Bewegung nur als ewig gedacht werden kann.<sup>246</sup> Denn jede Bewegung ist Übergang von der Potenz in den Actus, und dieser ist selbst wieder Bewegung. Daraus folgt, dass der ersten Bewegung eine andere vorausgehen muss, und so fort bis ins Unendliche.

„Aristoteles ist der Meinung, dass die Bewegung, - er meint damit Bewegung im absoluten Sinn - nicht wird und nicht vergeht... Und entsprechend diesem Grundsatz behauptet er auch, das die Zeit nicht wird und nicht vergeht. Denn die Zeit folgt der Bewegung und haftet ihr an, und es gibt Bewegung nur in der Zeit. Und die Zeit kann nur im Zusammenhang mit der Bewegung gedacht werden... Und das ist seine

<sup>244</sup> ...se serait saper la religion par sa base...S. Munk, Le Guide des Egarés, Tome deuxième, Paris 1963, 197 (Nouvelle édition).

<sup>245</sup> MN, II, 25

<sup>246</sup> Siehe Aristoteles Physik VIII, 1 ff.

Methode, aus der sich notwendigerweise die קדמות העולם [Qadmut haOlam] ergibt.“<sup>247</sup>

Für Aristoteles ist alle irdische Bewegung, auch die des Werdens und Vergehens auf die räumliche Bewegung der quinta essentia, der Sphärenbewegung, zurückzuführen, denn ihre Rotationsbewegung bewirkt in den Elementen notwendigerweise eine Bewegung.

„Wir fanden jedoch, dass jede Bewegung an der Bewegung der quinta essentia endet und bei ihr aufhört, und dass von dieser Bewegung alles Bewegende und Zustandsauslösende sich in der gesamten unteren Welt verzweigt und auf sie rückbezogen ist... So findest du, dass jede Ursache des Werdens und Vergehens am Ende bei der Sphärenbewegung ankommt.“<sup>248</sup>

Die Frage bleibt aber offen, was die Sphärenbewegung bewegt?<sup>249</sup> Dies könnte 1. ein außerhalb der Sphäre befindlicher Körper sein. 2. Ein unkörperliches, außerhalb der Sphäre befindliches und von der Sphäre verschiedenes Wesen. 3. Eine Kraft, die im ganzen Körper der Sphäre verbreitet ist, und die sich bei der Sphärenteilung ebenfalls teilt, wie Hitze im Feuer. 4. Eine Kraft, die unteilbar im Sphärenkörper ist, wie die Seele und die Vernunft.

Die erste Möglichkeit lehnt Maimonides deshalb ab, da eine Bewegung vermittelnder Körper selbst bewegt wird, und eine solche Kette nicht bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann. Die dritte Möglichkeit lehnt er ebenso ab, da die endliche Sphäre nur eine endliche Kraft in sich tragen kann. Würde der Körper geteilt, würde auch diese Kraft geteilt werden, und von einer endlichen Kraft kann

---

<sup>247</sup> MN II, 14. Maimonides, der Offenbarungsglauben und philosophisches Denken sowohl kombiniert als auch unterscheidet, muss die Übertragung eines im innerweltlichen Geschehen geltenden Gesetzes auf das Problem der Weltentstehung zurückweisen. Aristoteles berücksichtigt nur den wissenschaftlich-innerweltlichen Kontext, den er mittels Analogieschluss auf die metaphysische Realität überträgt..

<sup>248</sup> MN, II, 1

<sup>249</sup> Es folgen die peripathetischen Beweise für das Dasein, die Einheit und die Unkörperlichkeit Gottes.

keine unendliche Bewegung ausgehen. Die vierte Möglichkeit schließt er deshalb aus, da das unteilbare Kraftzentrum (Seele) in der Sphäre diese nur deshalb bewegt, weil es selbst (akkzidentiell) bewegt wird.<sup>250</sup> Um das näher zu erläutern und zugleich die zweite Möglichkeit zu bestätigen, führt Maimonides ein Beispiel an:

„Ich füge hier eine Erklärung bei: Wenn z. B. ein Mensch, dessen Seele - seine Form -, ihn dazu bewegt, dass er im Haus ins Obergeschoß hinaufsteigt, dann bewegt sich der Körper in einer substanziellen Art und Weise und die Seele ist der substantielle Urheber [dafür]. Sie jedoch bewegt sich bereits akkzidentiell, denn durch den nach oben versetzten Körper wird die Seele mitversetzt, die sich im Haus befindet und sie ist [ebenfalls] oben. Und wenn die Seelenbewegung ruht, dann ruht auch das durch sie Bewegte, - das ist der Körper -. Und durch das Ruhen des Körpers hört die entstandene akzidentielle Bewegung in der Seele auf... Und das ist die Ursache, dass sich lebendige Körper nicht immer bewegen, obwohl in jedem einzelnen von ihnen ein unteilbarer erster Beweger ist... Wenn dem so ist, dann hat dieser erste Beweger notwendigerweise eine andere Ursächlichkeit, die außerhalb der allgemeinen Zusammensetzung von movens [Seele] und motus [Körper] liegt.“<sup>251</sup>

Dieses außerhalb der Zusammensetzung sich Befindliche ist „entweder das Verlangen nach dem ihm Angemessenen, oder die Scheu vor dem ihm Schädlichen, oder eine Einbildung, eine Vorstellung...“<sup>252</sup>. Das heisst, ein zufällig Bewegtes, das bewegt, und das kann keine ewige Bewegung sein.

### **a. Akkzeptanz des Aristoteles**

---

<sup>250</sup> Die Bewegung der Seele, die sich als unteilbare Kraft im Körper befindet, ist eine Teilbewegung, wie der Nagel in einem auf dem Meer schwimmenden Schiff.: 6. Philosophischer Leitsatz, in: MN II, Einleitung.

<sup>251</sup> MN II 1

<sup>252</sup> ebd.

Mit der *zweiten Möglichkeit* eines unkörperlichen Wesens, dass außerhalb der Sphäre und von ihr verschieden ist, kann Maimonides sich anfreunden, und er formuliert seine vier auf Aristoteles<sup>253</sup> aufbauenden Gottesbeweise, die allesamt mit dem Glauben an die Anfangslosigkeit der Welt in Einklang stehen. Er wird aber in seiner Darstellung darüber hinausgehen, da er sie als Voraussetzung für sein Welt schöpfungsverständnis gebraucht.

Da der Bewegter unteilbar und unveränderlich ist, darf seine Bewegung weder substantiell noch akzidentiell sein, und das kommt nur Gott, der *prima causa*, zu, der die Sphäre bewegt. Gott kann auch keine Zweiheit oder Vielheit sein, da die unkörperlichen *res seperatae* nicht zählbar sind, außer wenn eine von ihnen Ursache, die andere Wirkung ist. Gott unterliegt auch nicht der Zeit, da die Zeit ein Akzidenz der Bewegung ist. „Es hat sich also aus dieser Untersuchung für uns durch Beweis ergeben: es ist undenkbar, dass die Sphäre von selbst sich immerfort bewegt. Ferner hat sich ergeben, dass die Erstursache ihrer Bewegung kein Körper und keine im Körper wirkende Kraft ist, dass Gott Einer ist, unveränderlich, und sein Dasein nicht an die Zeit gebunden ist.“<sup>254</sup>

Wie es ein Bewegtes gibt, das nicht mehr bewegt, nämlich das Letztbewegte, so gibt es logischerweise ein Bewegendes, das sich nicht bewegt (nicht bewegt wird). Das ist der erste Bewegter. „Und da es unmöglich ist, dass ihm Bewegung zukommt, ist er auch nicht teilbar, unkörperlich und nicht der Zeit unterworfen.“<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> In Metaphysik XII, 7 schreibt Aristoteles seinen Grundsatz, der auch dem Maimonides als philosophische Leitlinie seiner Gottesbeweise dient: „Nun muß aber auch etwas sein, das die Bewegung bewirkt, nämlich das, was bewegt ist und bewegt, steht in der Mitte. Es gibt also etwas was bewegt ohne bewegt zu sein, ein Ewiges, das reine Substanz und Aktualität ist.“ Ähnlich in der Physik VIII, 5, 8: ... Somit sehen wir das Äußerste, ein Seiendes, das sich bewegen kann und das Prinzip des Bewegtseins nicht hat. Es bewegt sich aus sich selbst, ohne durch anderes bewegt zu werden... Das ist vernünftig, und es ergibt sich für uns mit Notwendigkeit daraus, dass ein Drittes, das bewegende - unbewegte Seiende existiert“ (ο κινει ακινητον ον).

<sup>254</sup> MN II, 1

<sup>255</sup> ebd.

Alle sinnlich wahrnehmbaren Seienden sind kontingent, und unterliegen dem Werden und Vergehen, können zu existieren aufhören. Andererseits muss das der Art nach Mögliche notwendig irgendwo und zu irgendeiner Zeit vorhanden sein, denn sonst könnte die Schöpfung nicht fortbestehen, da jegliches Seiende vergeht und nichts zurückbleibt, das etwas ins Sein setzt. Da aber Seiendes und der Mensch selbst sichtbar anwesend sind, ist das Werden und Vergehen in einem anderen Kontext zu verstehen: nämlich dem kontingenten Seienden steht eines gegenüber, das nicht wird und nicht vergeht, dass notwendigerweise existiert, sodass man vom kontingenten auf das substantiell notwendige Seiende schließen kann, das nicht vergeht, dass ein notwendiges (nicht ein mögliches) Sein hat. Was nun das notwendig vorhandene Seiende betrifft, so kann es hinsichtlich seiner Ursache (von einem anderen her) oder hinsichtlich seiner Wesenheit (von sich selbst her) notwendig existieren. Das sichtbare Seiende existiert ursächlich notwendig, ob seine Wesenheit existiert, steht im Raum der Möglichkeit. Wenn es nun ein Seiendes gibt, dessen Dasein hinsichtlich seiner Wesenheit notwendig ist, und es für sein Dasein keine Ursache hat, dh. nicht zusammengesetzt, körperlos, keine Kraft im Körper ist, dann ist dieses Seiende Gott, in dem Wesenheit und Ursächlichkeit eins sind. „Es ist also bewiesen, ... wenn ein Seiendes existiert, ... welches weder wird noch vergeht,... dass es unbedingt ein Seiendes geben muss, dass hinsichtlich seiner Wesenheit notwendig da ist, und wenn dieses nicht da wäre, gäbe es überhaupt kein Seiendes...“<sup>256</sup>

Das Seiende geht permanent von der Potenz in den Akt über, wobei ein Impuls von außen die Ursache für diesen Übergang ist. Auch die Ursache selbst ist vorerst nur potentiell, bevor sie in den Akt der Verursachung übergeht. Aus dieser Überlegung ist zu schließen:

---

<sup>256</sup> MN II 1

„Dies geht aber nicht bis ins Unendliche, und es ist unmöglich nicht zu etwas zu gelangen, das Potentielle zur Aktualität überführt, - das ist ein Seiendes, das in ein und demselben Zustand verbleibt, und Potentialität gibt es in ihm nicht. Damit meine ich: in seinem Wesen findet sich keine Potentialität. Denn wäre in seinem Wesen Möglichkeit, wäre es nichtseiend.“<sup>257</sup>

## **b. Kritik an Aristoteles**

All diese Beweise erschließen den ewigen, unbewegten, unveränderlichen, notwendigen und in sich einheitlichen actus purus der prima causa als unkörperliches Dasein Gottes, der in Einklang mit einer aeternitas mundi steht, für die aber selbst Aristoteles keinen Beweis vorlegen konnte.

„Für mich besteht kein Zweifel, dass Aristoteles für diese Ansichten, die er betreffs dieser Problematiken aussagt, - ich meine die Ewigkeit der Welt, die verschiedenartige Ursache der Sphärenbewegung, die Ordnung der Vernunftwesen - , dass er für all das keinen Beweis hat. Und Aristoteles dachte überhaupt nicht daran, dass diese Aussagen Beweise wären, sondern wie er selbst sagt, sind die Tore zu den Wegen, um für diese Problemstellungen einen Beweis zu erbringen, vor uns verschlossen, und wir haben für sie keinen Ausgangspunkt, der uns als Beweis dienen könnte. – Du kennst bereits seinen wesentlichen Gedankengang, der lautet: Dafür haben wir kein Argument oder es ist zu unermesslich groß für uns, um dafür unsere Begründung anzugeben, warum etwas so ist, wie es ist; ebenso wie uns eine Begründung schwerfällt, ob die Welt nun ewig ist oder geschaffen.- Das ist der Hauptpunkt seiner Rede, ...über die Ewigkeit der Welt war Aristoteles im Zweifel.“<sup>258</sup>

Die Interpretation der arabischen Aristoteliker (besonders Alfarabi), die Aristoteles die aeternitas mundi in den Mund legen, ist demnach eine Verzerrung, die dem

---

<sup>257</sup> MN II 1

<sup>258</sup> MN II, 15. Siehe Topik I, 11. - Diese Stelle ist ein Beweis, dass Maimonides zu recht behauptet, dass Aristoteles selbst nicht glaubte, dass er einen Beweis für die Weltewigkeit oder für ihre Erschaffenheit hätte. – er war in dieser Frage im Zweifel.

Zweifel und der intellektuellen Redlichkeit eines Aristoteles nicht gerecht wird, und die damit die eigentliche Problematik dieser Frage mißachtet.

Anders Maimonides, er kann eine aeternitas mundi nicht annehmen, betont aber, dass von einer sorgfältigen philosophischen Untersuchung her weder die Annahme eines Schöpfungsaktes noch die der Unerschaffenheit der Welt bewiesen ist. Nicht unähnlich dem Aristoteles findet er sich in dieser Frage in einer intellektuellen Aporie, – Aristoteles spricht von den verschlossenen Toren zu den Wegen, auf denen ein Beweis möglich wäre – und Maimonides argumentiert nun von der Perspektive der Offenbarung her: „Und als mir klar wurde, dass dies die Frage war, - ich meine damit, - dass die Ewigkeit der Welt oder die Schöpfung der Welt möglich ist, da war es für mich die überlieferte Perspektive der Prophetie, die Dinge klärt, die menschliche Verstandeskraft nicht erreichen kann“<sup>259</sup>, da sie eine Emanation der höchsten Vernunft ist:

„Übrigens sollst du wissen, dass die wahren Propheten zweifellos spekulative Erkenntnis erlangen, deren Wirkursachen der Mensch durch das Studium allein nicht zu erreichen vermag... Denn es ist dieselbe Emanation, die sich auf die Einbildungskraft ergießt, um sie vollkommener zu machen, sodass er durch ihre Wirkung dahin gelangt, das vorherzusagen, was sein wird, und es so zu erkennen, als wären es Dinge, welche die Sinne schon wahrgenommen haben, und die durch die Sinne zur Einbildungskraft gelangt sind. Diese nämliche Emanation macht auch die Wirksamkeit des Denkvermögens vollkommen, so dass es durch ihre Wirkung dahin gelangt, Dinge, die wirklich sind, zu erkennen, und zwar sie so zu erkennen, als ob man sie durch logische Prämissen erkannt hätte. Dies ist die Wahrheit, an die jeder glauben muss, dessen Präferenz es ist, die Wahrheit zu bekennen.“<sup>260</sup>

Das heisst, prophetische Erkenntnis steht nicht gegen die Natur philosophischer Erkenntnis, sondern sie ist ein Mehr an Erkenntnis, das von der natürlichen

---

<sup>259</sup> MN II, 16

<sup>260</sup> MN II, 38



Erkenntnis als solche verstanden, erkannt und anerkannt wird, weil sie nicht dem Gesetz der Logik widerspricht. Das heisst, die Annahme einer Schöpfung (חידוש העולם-Chiddusch haOlam) ist logischer als die einer קדמות העולם (Quadmut haOlam).<sup>261</sup>

Was Aristoteles bewogen hat, eine aeternitas mundi anzunehmen, ist einerseits die ihm fehlende prophetische Perspektive und andererseits sein wissenschaftlich - phänomenologisch schlußfolgerndes Denken, das ihn in diese Richtung tendieren ließ. Unterstützend wirkt dabei seine Voraussetzung, dass er, wie schon erwähnt, die Bewegung und auch die Zeit als nicht entstanden versteht, und erst daraus auf die Unerschaffenheit der Welt schließt: „Aristoteles ist der Meinung, dass die Bewegung nie entstand und nie aufhören wird... Und entsprechend diesem Grundsatz meint er auch, dass die Zeit nie entstand und auch nie aufhören wird... Daraus schließt er mit Notwendigkeit auf die Unerschaffenheit der Welt.“<sup>262</sup>

**Gegen die Ewigkeit der Materie.** Auch mit dem aristotelischen Begriff einer Urmaterie setzte sich Maimonides, im Gegensatz zu Jehuda Halevi, ernsthaft auseinander, indem er sich um einen Ausgleich zwischen dieser Annahme und dem geoffenbarten Schöpfungsbegriff der Bibel mühte. Für Aristoteles ist die Materie

---

<sup>261</sup> Dieser Argumentation folgt Oliver Leaman, Moses Maimonides, London 1990, 84 nicht: Er wählt eine ethische Annäherung an die Problematik einer creatio ex nihilo: "When he [Maimonides] was discussing the problems with Ptolemaic physics he argued that we could use it profitably even though we know that it cannot offer an accurate description of how the planets interact. What matters are the results which we can derive from the mathematical model presented by this hypothesis... This is the approach which Maimonides would take with respect to creatio ex nihilo. This can be taken to be an historical event, but it is not important if it turns out that the world was not produced in this way. If we only believe in it then we can adhere to the requirements of religion, and especially the Law." Diese Interpretation neigt zu der Aussage, dass die Halacha im Denken des Maimonides das Zentrum sei, und dass jede philosophische Aussage nicht eigentlich wahr sein muss, sondern nur zur Inspiration zum halachischen Handeln diene. Diese Anschauung ist einerseits richtig andererseits besteht für Maimonides doch auch ein intellektueller Zugang zur Wahrheit, der sich nicht zuletzt auch in seiner hohen Wertschätzung des Intellekts kundtut, der sich im Propheten vollendet, dessen Denkvermögen durch Emmantion vervollkommnet wird, sodass er die Dinge erkennt, wie sie wirklich sind, und sie „so erkennt als ob man sie durch logische Prämissen erkannt hätte.“

<sup>262</sup> MN II, 14

Voraussetzung allen Werdens, und sie muss ewig sein, da sonst für das Entstehen einer prima materia eine andere vorausgegangen sein müsste. Daraus folgerten die arabischen Aristoteliker (besonders Avicenna, Averroes), dass auch Gottes Aktualität ewig sein müsste, denn er wäre nicht Gott, wenn eine äußere Ursache ihn von der Potentialität des Aktes zur Aktualität desselben veranlasst hätte. „Ihr erstes Argument, das sie behaupten, ist, dass sich ihrer Meinung nach für uns notwendigerweise ergibt, dass - wenn Gott temporal tätig und dann wieder untätig wäre, er aus der Potenz in den Akt übergehen müsste.“<sup>263</sup> Maimonides argumentiert gegen die arabischen Aristoteliker in der Weise, dass es unmöglich ist, das Prinzip von Potentialität und Aktualität, das an Materie und Form gebunden ist, auf Gott zu übertragen.

„Was aber unkörperlich und immateriell ist, in dessen Substanz gibt es überhaupt keine Möglichkeit, und alles, was ihm eigen ist, ist immerwährende Aktualität, und es gibt in ihm keine Notwendigkeit noch eine Unmöglichkeit, dass er temporär tätig oder untätig wäre. Und das ist in Hinsicht auf das Stofflose weder eine Änderung noch eine Übergang von der Potentialität zur Aktualität.“<sup>264</sup>

Seine eigene Überzeugung formuliert Maimonides mit dem Bekenntnis, dass von einem philosophischen Standpunkt aus sowohl die Annahme der Ewigkeit der Urmaterie als auch ihre Erschaffung möglich ist. Er bekennt sich aber in Übereinstimmung mit dem prophetischen Verständnis<sup>265</sup> für ihre Erschaffenheit:

„Die Welt als Ganzes, - ich will damit sagen, alles Seiende außer Gott selbst, gepriesen sei Er - , hat Gott ins Dasein gesetzt, nachdem zuvor überhaupt nichts existierte. Nur Gott allein war [immer] existent, und außer ihm gar nichts, weder Engel, noch eine Sphäre, noch etwas innerhalb der Sphäre. Daraufhin schuf er aus dem Nichts alles Seiende

---

<sup>263</sup> MN II, 18

<sup>264</sup> ebd. D. h. Die temporäre vom Stofflosen ausgehende Wirkung bewirkt im Stofflosen nicht, dass es zur Zeit seiner Wirkung von der Potenz in den Akt übergeht. Es ist weiters auch nicht gezwungen, immer zu wirken, noch ist es unmöglich, dass es zeitweilig wirkt.

<sup>265</sup> Siehe Anm 259 u. 260.

in seiner Ordnung, seinem eigenen Willen entsprechend, wie es ihm gefiel. Auch die Zeit selbst gehört zu den geschaffenen Dingen, denn die Zeit gibt es nur dort, wo Bewegung ist. Und Bewegung ist ein Akkzidenz an dem, was sich bewegt. Aber dieses sich Bewegende, mit dessen Bewegung es Zeit gibt, ist erschaffen und wurde existent, nachdem es zuvor nicht war.“<sup>266</sup>

Philosophisch sichert Maimonides seine Präferenz für die Weltschöpfung damit ab, dass für ihn die Annahme einer Weltewigkeit ein viel höheres Maß an Unwahrscheinlichkeit inkludiert als die Annahme der Weltschöpfung. „Zu beweisen und zu zeigen, dass ebenso wie sich für uns in dem Glauben an das Erschaffensein gewisse Unwahrscheinlichkeiten ergeben, dies in einem noch viel höheren Maß hinsichtlich des Glaubens an die Ewigkeit der Fall ist.“<sup>267</sup>

Seine Argumentation ist letztlich theologisch<sup>268</sup> und lässt sich nicht aus der Natur des Seienden – aus dem Kontingenzzusammenhang - herleiten. Deshalb akzeptiert er nur ein Argument gegen die Weltschöpfung „das nicht aus der Natur des Seienden hergeleitet ist, sondern aus dem, was sich nur aus dem Denken in Hinsicht auf Gott als unbedingte Wahrheit ergibt.“<sup>269</sup> Auch wenn er sich nicht dem Gewicht

---

<sup>266</sup> MN II, 13

<sup>267</sup> MN II, 16

<sup>268</sup> Diese Perspektive vernachlässigt Kenneth Seeskin in: Maimonides on the Origin of the World, (Anm. 8), 194-195. „It follows that our understanding of creation will always be presumptive. The price Maimonides pays for such honesty is that one of the pillars on which monotheism rests is less than certain. This is what led Aquinas to say that belief in creation should not rest on the evaluation of arguments but be viewed as an article of faith... Maimonides tells them several times that they have no choice but to live with those doubts. [MN I,32].“ – Der Autor stellt mit großer Sorgfalt die philosophische Perspektive des Maimonides dar, die sich durch große Redlichkeit der Philosophie des Aristoteles gegenüber auszeichnet. Aber Maimonides geht doch über diese Position hinaus, wenn er, wissend um die Grenzen menschlicher Erkenntnis sich auf die Prophetie beruft (MN II, 16) als eigentliche Beglaubigung der philosophischen Erkenntnis.. Zugleich aber argumentiert er auch logisch, denn das Verständnis der Weltewigkeit aus dem Kontingenzzusammenhang zu schließen, ist für ihn unannehmbar. (MN II, 17). Und schließlich stellt Maimonides auch einen Vernunftbeweis für die Weltschöpfung vor: da aus der Welt der Phänomene nicht auf ihr Werden geschlossen werden kann, eröffnet gerade die Vernunft das Verständnis für Weltschöpfung, indem Vernunftkenntnis und Glaubenserkenntnis zueinander reziprok und zugleich in Identität stehen (MN I,50).

<sup>269</sup> MN II, 17

eines aus der Natur des Seienden hergeleiteten Beweises verschließt, so lässt er ihn dennoch nicht gelten, denn wie lässt sich aus der Natur des Seienden ein Rückschluss auf sein Werden und auf den Zustand vor seinem Werden schließen? –

**Die Ablehnung des Rückschlusses aus dem Kontingenzzusammenhang.**

Maimonides argumentiert, dass die Aristoteliker in ihrem Weltverständnis von der Natur des vollkommen Seienden ausgehen und nicht berücksichtigen, dass das Seiende zur Zeit seines Werdens und seines nicht mehr Seins völlig unähnlich der vollendeten Natur des Seienden ist.

„Man kann unter gar keinen Umständen von der Natur eines Seienden, das bereits geworden und seine vollendete Form erlangt hat, auf seine Beschaffenheit zur Zeit seines Werdens schließen, und ebenso wenig von der Beschaffenheit zur Zeit seines Werdens auf seine Beschaffenheit vor der Zeit seines Werdens... Das ist der Hauptgedanke, den wir geäußert haben: dass die Natur des Seienden zur Zeit seiner Vollkommenheit und seiner Vollständigkeit keinen Schluss auf seine Natur vor seiner Vollendung zulässt... [Aristoteles] sagte, dass die erste Materie weder wurde noch aufhört, und brachte diesbezüglich Beweise von den Dingen, die dem Werden und Vergehen unterworfen sind. So erklärte er die Unmöglichkeit ihres Entstandenseins. – Das ist ja schlüssig. – Wir aber sagen nicht, dass die erste Materie so geworden ist, wie der Mensch aus dem Samen wird, oder dass sie so aufhört, wie der Mensch bei seinem Vergehen zu Staub wird. Wir haben vielmehr gesagt, Gott hat sie [die erste Materie] aus dem Nichts ins Sein gesetzt... Sie wurde nicht, wie etwas wird, sondern sie wurde geschaffen. Und wenn ihr Schöpfer will, wird er sie zum völligen und absoluten Nichtsein gelangen lassen.“<sup>270</sup>

Um die Unmöglichkeit des Schlusses aus dem Kontingenzzusammenhang zu illustrieren, führt Maimonides das Beispiel von einem jungen Mann an, der auf einer Insel aufwächst, auf der es keine Frauen und sonst keine weiblichen Lebewesen gibt. Auf die Frage nach seiner Entstehung erhält er die richtige

---

<sup>270</sup> MN II, 17

Antwort. Da ihm aber die diesbezügliche Beobachtung und Erfahrung fehlt, hält er den Embyonalzustand ohne Atmung und Verdauung für unmöglich. So urteilt er auf Grund der ihm empirisch faßbaren Umgebung falsch, weil er den Fehler macht, dass er vom vollendeten Zustand des Menschen auf seinen Zustand zur Zeit seiner Entstehung schließt.<sup>271</sup> So lässt sich sagen, dass die logischen Kategorien, die innerhalb der Schöpfung gelten, nicht auf das ganz Andere des Schöpfungsaktes angewendet werden können.<sup>272</sup>

**Notwendigkeit versus Freier Wille.** Wenn die Welt ewig ist, ergibt sich notwendigerweise für Gott, dass die Welt vom Dasein Gottes bedingt ist, wie das Verursachte von seiner Ursache. Das Seiende muss folglich notwendig aus Gott hervorgehen, und das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf auf Notwendigkeit beruhen. Auch ist es dann undenkbar, dass sich irgendeines der existierenden Dinge in seiner Natur ändern könnte. Dem entgegen argumentiert Maimonides: „Was uns betrifft, so ist unserer Ansicht nach die Sache klar, dass die Seienden durch die

---

<sup>271</sup> MN II, 17. Derselbe Gedankengang findet sich auch bei Albert dem Großen, der den Aristotelikern den Fehler vorhielt, dass sie das absolute Wesen analog zum kontingenten Werden verstanden (Phys VIII, tr. 1, cap 14). Albert ist wie Maimonides der Meinung, dass Aristoteles seine Argumente für die Ewigkeit der Welt für nicht unabweisbar hielt. – Auch Thomas schließt sich der Argumentation des Maimonides an, wenn er in *De veritate* qu 13, a.1, ad.1 schreibt: „Ein und derselben Sache kann etwas gegen ihre Natur oder ihrer Natur entsprechend sein. Es kommt dabei auf ihre verschiedenen Zustände an. Eine Sache hat daher nicht ein und dieselbe Natur, solange sie noch im Werden ist, und wenn sie sich im vollendeten Zustand befindet, wie Rabbi Moyses sagt“, Kurt Schubert, *Die Religion* (Anm. 59), 218.

<sup>272</sup> Siehe: Kurt Schubert, *Die kulturelle Bedeutung des spanischen Judentums*, in: *Spharadim-Spaniolen, Die Juden in Spanien – die sephardische Diaspora*, hsg. v. F. Heimann-Jellinek/Kurt Schubert, Eisenstadt 1992, 91f. <sup>272</sup> MN II, 17. Derselbe Gedankengang findet sich auch bei Albert dem Großen, der den Aristotelikern den Fehler vorhielt, dass sie das absolute Wesen analog zum kontingenten Werden verstanden (Phys VIII, tr. 1, cap 14). Albert ist wie Maimonides der Meinung, dass Aristoteles seine Argumente für die Ewigkeit der Welt für nicht unabweisbar hielt. – Auch Thomas schließt sich der Argumentation des Maimonides an, wenn er in *De veritate* qu 13, a.1, ad.1 schreibt: „Ein und derselben Sache kann etwas gegen ihre Natur oder ihrer Natur entsprechend sein. Es kommt dabei auf ihre verschiedenen Zustände an. Eine Sache hat daher nicht ein und dieselbe Natur, solange sie noch im Werden ist, und wenn sie sich im vollendeten Zustand befindet, wie Rabbi Moyses sagt“, Kurt Schubert, *Die Religion* (Anm. 59), 218.

<sup>272</sup> Siehe: Kurt Schubert, *Die kulturelle Bedeutung des spanischen Judentums*, in: *Spharadim-Spaniolen, Die Juden in Spanien – die sephardische Diaspora*, hsg. v. F. Heimann-Jellinek/Kurt Schubert, Eisenstadt 1992, 91f.

Absicht des Schöpfers, aber nicht im Sinne der Notwendigkeit so existieren. Und es ist möglich, dass derjenige, der sie beabsichtigte, sie anders macht und ihnen gegenüber eine andere Absicht hegt.<sup>273</sup> - Was letzten Ende im Universum waltet, freier Wille oder Notwendigkeit, ob Gott als der souveräne Herr zu denken ist, der die Welt nach seinem Willen regiert und gestaltet, oder ob er an die unabänderlichen Ordnungen der Natur unabänderlich gebunden ist, in dieser Alternative schien Maimonides die Kardinalfrage zu erkennen, die sich aus der Alternative: creatio ex nihilo oder Weltewigkeit ergibt.

**Die Fragwürdigkeit des Rationalismus der Ewigkeitslehre.** Die philosophische Einsicht, dass der Mensch die Entstehung des Seins (ob ewig oder geschaffen) nicht zu erkennen vermag, war für Maimonides eine intellektuelle Grenzerfahrung, die ihn veranlasste, den Rationalismus der Ewigkeitslehre eines Aristoteles und seiner Nachfolger zu hinterfragen und die Worte der Propheten zu bekräftigen. Sie bieten ja eine Makierung, eine pädagogische Hilfestellung für das Verständnis der Welt von einer transzendenten Perspektive her. In einem imaginären Dialog fragt Maimonides den Aristoteles, was die Ursache der Verschiedenheit der Arten und der Einzelwesen jeder dieser Arten ist. Und er zeigt, dass die Theorie, die die Weltordnungen nach notwendigen Gesetzmäßigkeiten erklären will, nicht imstande ist, die Mannigfaltigkeit der seienden Dinge zu begründen.

„Die zahlreichen Gestirne in der achten Sphäre, die alle Kugelgestalt haben, die teils groß teil klein sind, hier ein Stern, und dort ein anderer, der dem Augenschein nach eine Elle weit von ihm entfernt ist, dort zehn, die eng und dicht gedrängt zusammenstehen, und dann ein sehr großes Stück, indem nichts ist. Was ist nun die Ursache, die bestimmt, dass das eine Stück zehn Sterne, das andere aber gar keinen haben darf? Und weiter: Der Körper der ganzen Sphäre ist ein einfacher, in dem es keine Verschiedenheit gibt. Aus welchem Grund hat also ein Teil der Sphäre mehr Eignung für den in ihm existierenden Stern als der andere? Alles dieses und alles derartige ist

---

<sup>273</sup> MN II, 19

tatsächlich sehr unwahrscheinlich, ja, es ist beinahe unmöglich, wenn man glaubt, dass dies alles, wie Aristoteles meint, von Gott aus dem Gesichtspunkt der Notwendigkeit herrührte.“<sup>274</sup>

Wenn man aber glaubt, dass dies alles durch den Willen eines Wollenden<sup>275</sup> so existiert, dass es aber kein Wissen über die Gründe dafür gibt, die den Schöpfer bewogen haben, so zu handeln, wie er handelt, dann ist die Verschiedenheit annähernd erklärbar „da uns die Hl. Schrift etwas berichtet hat, was zu begreifen wir unfähig sind. Aber das Wunder bezeugt die Wahrheit unserer Behauptungen.“<sup>276</sup> Folglich ist beim Glauben an die Welterschaffung das Wunder möglich, sobald man aber sagt, die Welt muss so sein, hat das zur Folge, „dass Fragen auftauchen, deren Beantwortung die Leugnung und Verneinung der biblischen Worte in sich schließen.“<sup>277</sup> Maimonides hebt in gewisser Weise das Wissen auf, um für das Wunder Platz zu machen, denn für ihn ist es klar, dass die Frage nach der Entstehung der Welt von der Philosophie unbeantwortet bleibt und deshalb entschied er sich für die Lehre der Prophetie.<sup>278</sup> Andererseits gesteht er Aristoteles und den Peripathetikern zu, dass alles, was sie über das Seiende unter der Mondshäre bis zum Mittelpunkt der Erde gesagt haben „unzweifelhaft wahr ist“<sup>279</sup> „einer strengen Schlußfolgerung entspricht, und dies Dinge sind, deren

---

<sup>274</sup> MN II, 19

<sup>275</sup> Der Wille Gottes darf aber nach Maimonides nicht als Willkür verstanden werden, sondern er ist von der göttlichen Weisheit geleitet, die nicht alle Tätigkeiten Gottes als Ausdruck seines Willens versteht, sondern auch eine gottgewollte, den Dingen immanente Gesetzlichkeit postuliert, MN III, 15: „So ist die Meinung der meisten Gelehrten unserer Tora und so haben es auch die Propheten erklärt: ein Teil der natürlichen Wirksamkeiten geschehen vollkommen auf Grund einer Ordnung. Sie stehen eine mit der anderen in einem unmittelbaren Zusammenhang, sind alle Ursache und Wirkung. Bei ihnen geschieht nichts umsonst, sinnlos oder ohne Notwendigkeit. Denn sie alle sind Anlaß einer großen Weisheit. `Der Herr gründete mit Weisheit die Erde und spannte den Himmel mit Einsicht aus [Spr 3,19].“

<sup>276</sup> MN II 25.

<sup>277</sup> ebd.

<sup>278</sup> Siehe auch Michael Nehorai, The manner in which Maimonides expressed his views on creation, Daat 37 (1996), VIII: “Das methodische Konzept des Maimonides fußt auf drei Aspekten: Schöpfung, Prophetie und Providenz, die komplementär zueinander stehen.“

<sup>279</sup> MN II, 22

Ursachen man kennt und die einander notwendig bedingen.“<sup>280</sup> Hingegen weiß niemand etwas von dem, was im Himmel ist, bis auf das Wenige, das die mathematischen Lehrsätze bieten. Einzig die Prophetie ist zur Enträtselung dieses Mysteriums imstande.

„Das Denken aber mit etwas zu belasten, das man nicht begreifen kann und zu dessen Erreichung man keine Mittel hat, ist ein Mangel an Einsicht oder eine Art Wahnsinn. Vielmehr müssen wir an der Grenze unseres Könnens Halt machen, und das, was durch Analogie nicht erkannt werden kann, demjenigen überlassen, dem von Gott die erhabene Inspiration zugekommen ist.“<sup>281</sup>

**Gegen ein begrenztes göttliches Wissen.** Durch die denkbare Weltschöpfung (im Gegensatz zur Weltenstehung) konnte Maimonides auch einen Weg zum Verständnis des göttlichen Wissens aufschließen, das über das Einzelne in unmittelbarer Weise weiß. Dadurch überwand er die Anschauung der arabischen Aristoteliker, die die Materie – durch einen göttlichen Schöpfungsimpuls gegeben – als eine notwendige Determinante für die gesamte Schöpfung betrachteten, deren Gesetzlichkeit durch nichts durchbrochen werden könne. Selbst das göttliche Wissen erstreckte sich nur auf die Himmelsphäre und sei in der sublunaren Welt nur auf die Formgesetzmäßigkeit der Dinge beschränkt. Demgegenüber argumentiert Maimonides:

„Wir, die Toragläubigen, sagen, dass Gott mit einer einzigen Erkenntnis die Vielzahl der Dinge erkennt und seine Erkenntnis, gepriesen sei Er, sich nicht ändert, wenn sich die erkannten Gegenstände ändern, so wie das bei uns der Fall ist. Und ebenso sagen wir, dass er all die werdenden Dinge kennt, bevor sie noch wurden, und auch nie aufhört, sie zu erkennen... Die Philosophen stellten fest und sagten..., da Gottes Erkenntnis unveränderlich ist, kann er auch nichts Veränderliches erkennen und erkennt daher nur das Beständige, das

---

<sup>280</sup> MN II, 25

<sup>281</sup> ebd.



sich nicht verändert. Und einige von ihnen hegen noch einen weiteren Zweifel und sagen, dass er mehrere Erkenntnisse haben müsste, wenn er selbst die beständigen Dinge erkennen würde, denn mit der Vielzahl der erkannten Gegenstände werden auch die Erkenntnisse vielfach. Denn jedem Erkannten kommt eine besondere Erkenntnis zu. Wenn es so ist, so erkennt er nichts außer sich selbst. Ich kann darauf nur erwidern, dass die Ursache ihrer aller Irrtum diese ist, dass sie so argumentieren, als ob zwischen unserer Erkenntnis und der seinen, gepriesen sei Er, eine Beziehung bestünde... Zwischen unserer Erkenntnis und seiner gibt es gar nichts Gemeinsames, so wie es nichts Gemeinsames zwischen unserem und seinem Wesen gibt. Hier hat die gemeinsame Anwendung der Begriffes `Erkenntnis` zum Irrtum geführt, denn die Gemeinsamkeit besteht lediglich im Begriff, der Unterschied aber im Inhalt. Aus diesem Grund also haben sie das Unmögliche für zwingend erachtet, dass wir nämlich meinen sollten, dass für unsere Erkenntnis zutreffende Bestimmungen auch auf seine Erkenntnis zutreffen.“<sup>282</sup>

Da Gott, nach Maimonides ein Wissen von Einzeldingen hat, nimmt er für den Menschen eine individuelle göttliche Vorsehung an. Doch für die Schöpfung unter der menschlichen Natur spricht er von einer generellen Vorsehung der Arterhaltung, sodass außer dem Menschen alle anderen Geschöpfe den Naturgesetzen folgen:

„Ich glaube, dass die göttliche Vorsehung auf dieser untersten Welt – ich meine damit die Welt unterhalb der Mondsphäre – nur die Individuen der menschlichen Art betrifft (haHaschgacha haElohit b`ischi min haAdam l,wado)..ההשגחה האלוהית...באיש מי האדם לבדו... Was die übrigen Lebewesen angeht...so halte ich dasselbe für richtig wie Aristoteles [nämlich, dass sie nur von einer auf die Erhaltung der Art gerichteten Vorsehung geleitet werden].“<sup>283</sup>

---

<sup>282</sup> MN III 20

<sup>283</sup> MN III 17

Die Tora als die Markierung zu einem schöpfungsgemäßen Weltverständnis zusammen mit dem philosophischen Aufweis, dass die Gesetze innerhalb des Kontingenzzusammenhangs nicht auf dessen Werden angewendet werden können, haben einen Durchbruch in der Aristotelesrezeption im Mittelalter eingeleitet, von dem vor allem die christliche Hochscholastik profitierte.<sup>284</sup> Aristoteles konnte nun im Sinne einer intellektuellen Motivation des Glaubens rezipiert werden. In diesem Sinne kann Maimonides als Vater der Hochscholastik gelten.

Völlig anders reagierte die islamische Orthodoxie auf das aristotelische Ärgernis, indem sie die Welschöpfung als freien Willensakt Gottes mit Hilfe der Atomlehre von jeglichem Kausalitätsgesetz befreien wollte.

## **2. Die maimonidische Darstellung des Kalam**

Der Ausdruck Kalam, der wörtlich „Rede“ oder „Wort“ bedeutet, wird in den arabischen Übersetzungen der griechischen Philosophen als Wiedergabe des Ausdrucks *λογος* in seinen verschiedenen Bedeutungen als „Wort“, „Vernunft“ und „Argument“ gebraucht. Darüber hinaus steht Kalam für eine bestimmte Form der spekulativen Gelehrsamkeit und im besonderen des theologischen Argumentierens (Dialektik)<sup>285</sup>, und sein Partizip Plural – Mutakallimun (Sing: mutakallim) – bezeichnet die Representanten dieser Gelehrsamkeit (Dialektiker). So wie die griechische Bezeichnung *περι φυσεος λογοι* „Diskussion die Natur betreffend“ ins Arabische mit *Al Kalam al Tabi* „Kalam die Natur betreffend“ übersetzt. Ebenso wird der griechische Ausdruck *θεολογοι* „Theologen“ mit *Ashab al.Kalam al-Illahi*

<sup>284</sup> Siehe die Folgen der maimonidischen Argumentation für die Hochscholastik: Siehe

<sup>285</sup> Zum ursprünglichen Verständnis von Dialektik siehe Plato, *Der Staat*, Buch VII, in *Platonis Opera*, Bd. 4, Oxford 1968, 534a ff. Dort beschreibt Plato diese Denk- und Argumentationsform als die sublimste, um durch sie den Aufstieg zum Agadon zu vollziehen. Den Glaubensmeinungen (Pistis), die auf verifizierten Hypothesen aufruhen, steht Erkenntnis (Noesis) gegenüber, die mittels der Dialektik hypothetische Wahrheiten relativiert zu zugleich den Blick aufs Ganze (Agathon) aufschließt.

„Meister des göttlichen Kalam“ übersetzt. Der Terminus kam aber nicht nur durch die arabischen Übersetzungen griechischer Philosophen in Gebrauch sondern wurde selbst auch von arabischen Schriftstellern verwendet. So spricht Yaha ibn Adi von „christlichen Mutakallimun“, man spricht vom Kalam des Empedokles, dem Kalam des Aristoteles und vom Kalam der Christen, der die Einheit des Wortes mit dem Leib in der Inkarnation betrifft<sup>286</sup>. Jehuda Halevi spricht dann in Folge von Menschen, die zur selben Schule der Mutakallimun ( hebr.: מדברים - Medabrim) gehören ... wie Phytagoras, die Schule des Aristoteles, die Schule des Platon oder anderer individueller Philosophen, die Stoiker, die Peripathetiker, die letzteren gehören zur Schule des Aristoteles.<sup>287</sup> Averroes spricht vom Kalam „unserer Religion und von dem der Christen“, oder von den „Mutakallimun der drei heute existierenden Religionen“<sup>288</sup>.

Maimonides spricht von den älteren zum Christentum übergetretenen griechischen und mohammedanischen Dialektikern.<sup>289</sup>

So lässt sich sagen, dass der Terminus Kalam, der für ein bestimmtes Denk- und Argumentationssystem steht, schon vor dem Aufkommen der Philosophie im Mohammedanismus verwendet wurde. Seine Exponenten wurden einfach Mutakallimun genannt, in Abgrenzung zu jenen, die Philosophen genannt wurden.<sup>290</sup> In der weiteren Entwicklung und Ausbreitung des Islam wird Kalam zum Synonym für Dogmatik der scholastischen Theologie der Araber, der sich sowohl gegen die arabischen Aristoteliker oder Neuplatoniker, wie Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd als auch gegen die Rechtsgelehrten (Fukaha) abgrenzt.

---

<sup>286</sup> H. A. Wolfson (WS), *The Philosophy of the Kalam*, London 1976, 2f.

<sup>287</sup> Kusari 5, 14

<sup>288</sup> Averroes, in XII Metaph., Comm. 18, 1489, Latein: 304.

<sup>289</sup> MN 1, 71,

<sup>290</sup> Siehe WS, *The Philosophy* (Anm. 285), 2.

### **a. Grundlage und Funktion des Kalam nach Maimonides**

Die maimonidische Präsentation des Kalam in seinem *More* ist eine Darstellung der philosophischen Anschauungen<sup>291</sup>, die sowohl den Mutazilliten als auch den Aschariten eigen sind, um darauf ihr theologisches Postulat, die vier Glaubenswahrheiten - die Schöpfung der Welt, die Existenz Gottes, seine Einheit und seine Unkörperlichkeit - zu begründen. Diese Glaubenswahrheiten gelten sowohl für Juden, Christen und für den Islam, wobei der Kalam mittels Dialektik einen intellektuellen Aufweis dieser Glaubenswahrheiten im Lichte der Glaubenslehre des Islam versucht. Maimonides widmet 4 Kapitel (MN I, 73-76) dem Kalam, in denen er sowohl den historischen Hintergrund als auch verschiedene Ansichten desselben beschreibt und kritisiert, um auf diese Weise die Komplexität der Fragestellung aufzuzeigen und den Weg zu einer Behauptung<sup>292</sup> zu finden, deren letztes Ziel die Widerlegung des Kalam ist. In 73 stellt er 12 Prämissen vor, die die philosophisch - theologische Basis des Kalam darstellen, um damit zu demonstrieren, dass die Welt geschaffen ist, und dass Gott als Einheit und zugleich unkörperlich existiert. In 74 formuliert er 7 Argumente, die die Mutakallimun verwenden, um eine Schöpfung in der Zeit zu etablieren. In 75 diskutiert er die fünf Beweise, die die Einheit Gottes begründen sollen und in 76 ihren Versuch die

---

<sup>291</sup> S. Pines, *The Guide* (Anm. 21), XXXIII. Dort spricht Pines nicht von philosophischen Anschauungen, die auf einem allgemeinen Konsens beruhen, sondern auf Prinzipien, die ihre Ursache in einem intellektuellen apriori haben. A. Dhanani's Definition des Kalam, beschränkt sich nicht auf eine theologische allein: „While there can be no doubt that the aim of kalam is primarily theological, kalam strictly speaking, differ from theology in several respects... For example, of the six sections which constitute the classic and much commented kalam text *Mawaqif* by Adud al-din al-Ili [d.756/1355], only the fifth and sixth sections are exclusively devoted to the theological topics of God and Prophecy while the other sections deal with epistemology, ontology, accidents and bodies. Because the practitioners of kalam regarded their discipline to be a philosophical metaphysics, they were the intellectual rivals of the falasifa who were the representatives of the Neoplatonized Aristotelian tradition in the Islamic milieu.” In: A. Dhanan, *The physical Theory of Kalam*, Leiden, 1994.

<sup>292</sup> In derselben Weise verfährt er z. B. bei der Fragestellung der Prophetie (II, 32-48) und bei der Thematik der göttlichen Providenz.

Unkörperlichkeit Gottes zu begründen.<sup>293</sup> Sein Urteil zu all ihren Unternehmungen lautet:

„... Sie ignorierten die Natur des Seienden und änderten die Disposition der Erschaffung von Himmel und Erde, indem sie dachten, dass sie mittels dieser Prämissen einen Beweis erbringen könnten, dass die Welt erschaffen sei.- Für die Erschaffung der Welt haben sie keinen Beweis erbracht. [Aber] sie haben uns die Beweise für die Existenz Gottes, - seiner Einheit und der Unkörperlichkeit - zerstört. Denn die Beweise, durch die man all das erklärt, nimmt man aus der Natur eines in sich bestehenden allgemeinen Seiendem, das mit den Sinnen und dem Verstand erfasst werden kann.“<sup>294</sup>

Erstaunlich ist, dass dieses theologische System, so wie es Maimonides präsentiert, auf naturwissenschaftlichen „Argumenten“ aufbaut, wenn man die mittelalterliche Qualifizierung, dass auch die Psychologie der Wahrnehmung der Naturwissenschaft zugerechnet wird, gelten lässt. Der Atomismus, die Annahme, dass alles, was vorstellbar ist, geschehen kann usw., haben den Grund, die Nonexistenz der Kausalität und einer *ordo naturans* aufzuweisen, sodass alle Geschehnisse determiniert sind, ohne Intervention von mittelbaren Kausalitäten. So ist die Destruktion einer Kausalität und einer natürlichen Ordnung die Voraussetzung für ein theologisches Konzept, nämlich, alles vom Willen Gottes determiniert sein zu lassen, wobei der Schöpfer selbst an kein Gesetz gebunden ist. Mit anderen Worten: es gibt weder Kosmos, noch Natur. Diese beiden Errungenschaften des griechischen Denkens werden durch das Konzept der Anhäufung von Atomen mit inhärenten atomistischen Akzidentien ersetzt, die in jedem Augenblick durch willkürliche Akte eines göttlichen Willens geschaffen werden.

---

<sup>293</sup> O. Leaman, Moses Maimonides (Anm.12), 88.

<sup>294</sup> MN I, 76

Maimonides` s Darstellung des Kalam dürften mehrere Absichten zugrunde liegen. So ist ihm sicher daran gelegen, die Gegensätzlichkeit der aristotelischen Lehre von der der Mutakallimun darzustellen.<sup>295</sup> Doch zugleich ist er auch an den Ursprüngen und an der Funktion des Kalam interessiert. Er schließt sich der Meinung Al Farabi`s an, der seine einzigartige Funktion in der Verteidigung des Mohammedanismus erblickt. Es geht also nicht um das Erfassen theoretischer Wahrheiten als einem Ziel in sich selbst, sondern um die Verteidigung religiöser Dogmen gegen die Philosophie mit dialektischen Waffen, wobei sich diese dialektische Apologie für Maimonides nicht als ein ursprüngliches Produkt des Mohammedanismus darstellt, sondern das Ergebnis von zum Islam konvertierten Griechen und Syrern ist, die einen Ausgleich zwischen ihrem neuen Bekenntnis und der herrschenden Zeitphilosophie suchten<sup>296</sup>. Der Kalam in seiner ursprünglichen Gestalt ist daher als ein Nachhall spekulativer Bestrebungen zu betrachten, die von christlicher Seite auf mutazillitische und asharitische Theologen übergegangen waren, so die Meinung des Maimonides, der sich dabei auf Al Farabi beruft.<sup>297</sup> Dass seine Meinung sich als richtig erwiesen hat, beweist auch sein Hinweis auf den christlichen Kommentator des Aristoteles Johannes Philopona<sup>298</sup>, der auf die Lehre des Kalam starken Einfluss ausübte. Diese Annahme ist bereits historisch verifiziert.<sup>299</sup>

Letztlich ist das Urteil, das Maimonides nach gründlicher Recherche der Grundlagen des Kalam und seiner Funktion fällt, vernichtend. Um es kurz zu sagen: die Dogmatiker sowohl unter den christlich gewordenen Griechen, als auch unter den Arabern selbst gingen bei ihren Lehrsätzen, wie schon oben erwähnt, nicht von

---

<sup>295</sup> Peripathetische Philosophie im Gegensatz zu religiösen Dogmen.

<sup>296</sup> MN I, 71

<sup>297</sup> S. Pines, the Guide (Anm. 21), CXXVI.

<sup>298</sup> MN I, 71

<sup>299</sup> S, Pines, the Guide (Anm. 21), CXXVI.

der objektiven Natur der Dinge aus, sondern sannen nach, wie diese beschaffen sein müsste, um ihre Behauptungen zu manifestieren oder sie wenigstens nicht umzustürzen. Von domatischen Voraussetzungen auszugehen, um die Welt der Erscheinungen zweckgemäß zu definieren, ist ein dogmatischer Trugschluss, dessen Absurdität Maimonides nicht nur in den Grundlagen des Kalam sondern auch in den einzelnen Prämissen erkennt.

## ***b. Maimonides` s Darstellung des Kalam***

### **Einleitung**

Das 73. Kapitel im ersten Buch des More beschreibt das theologische System der Mutakallimun, der spekulativen Theologen des orthodoxen Islam im Mittelalter. Maimonides stellt zwölf Prämissen vor, wobei, wie er selbst sagt, seine Absicht nicht darin besteht, mit dem Gesamtinhalt des Kalam bis in seine letzten Details bekannt machen zu wollen, sondern es geht ihm nur darum, einen kurzen Umriss zu zeichnen, unbekümmert, ob das Bild des Kalam im Verlauf einer langen Entwicklung manchmal veränderte Züge annahm.<sup>300</sup> Maimonides geht von der Voraussetzung aus, dass die Prinzipien dieses theologischen Systems in allen Bearbeitungen ein und dieselben sind „... there is no cosmos and there is no nature, these two Greek notions being replaced by the concept of congeries of atoms, with atomic accidents inherent in them being created in every instant by arbitrary acts of divine volition.“<sup>301</sup>

Um nun den Kalam widerlegen zu können, muss Maimonides die Unzulänglichkeit dieser Prämissen darlegen. Zu diesem Zweck unterzieht er die physikalischen wie die metaphysischen Grundlagen der Prämissen einer Prüfung, wobei sich ein großer

---

<sup>300</sup> Moses Mamonides zitiert im I. Buch, Kapitel 74 seines More ein heute verlorengegangenes Werk des muslimischen Philosophen Al-Farabi mit dem Titel „Über die veränderlichen Dinge“, aus dem Maimondes wahrscheinlich seine historische Schema des Kalam geschöpft hat (Kalam als ein im Dienst der Religion stehendes Denken). Siehe S. Stroumsah, Maimondes´ Auffassung, (Anm. 50),. 292.

<sup>301</sup> Shlomo Pines, Translators introduction, in: Moses Maimonides, vol., I (Anm. 21), CXXV.

Teil der Thesen auf die Lehre der Atome bezieht. Das ist umso mehr erstaunlich, da doch die Annahme von Atomen, als einfache Grundbestandteile der Körper das Kennzeichen einer mehr oder weniger materialistischen Philosophie bedeuten. Daher kann man fragen, was eine solche Lehre in einem dogmatisch-religionswissenschaftlichen System, wie der Kalam es ist, zu suchen hat. Eine mögliche Antwort gibt Hassan Hanafi, der behauptet „Indeed, atom theory was used in Islamic theology in order to prove the contingency of nature and consequently the existence of Necessary Being. It also helps in explaining the creation and the end of the world by composition and decomposition of the atoms.“<sup>302</sup>

Das Verfahren, das nun Maimonides wählt, ist denkbar einfach: der Reihe nach werden die Prämissen der Mutakallimun, „...which are bound up with the negation of nature and natural causality“<sup>303</sup>, angeführt, und bei jeder einzelnen weist er nach, zu welchen Absurditäten sie in ihrer letzten Konsequenz führt. Dieses Verfahren ist wirksam, denn die Unhaltbarkeit der einzelnen Behauptungen ergibt sich wie von selbst, ohne dass Maimonides aufhört, objektiv zu berichten.

Obwohl diese Exposition aus Opposition und Polemik gegenüber den Mutakallimun geschrieben wurde und mit einem guten Maß Ironie gewürzt ist,

---

<sup>302</sup> Hassan Hanafi, Maimonides` Critique of the Mutakallimun (Anm. 15), 279.

<sup>303</sup> S. Pines (Anm. 21), CXXIX.



vermag sie doch ein sehr klares Bild des Kalam<sup>304</sup> vorzustellen und kann als Einführung in diese islamische Theologie dienen.<sup>305</sup>

*Die Vorgangsweise in dieser Arbeit* ist es, die zwölf Prämissen paraphrasiert vorzustellen und, wo zum besseren Verständnis hilfreich, mit einem kurzen Kommentar zu versehen. Zur Übersetzung des hebräischen Textes von Ibn Thibbon immer wieder sowohl die Vatikanhandschrift MS 644<sup>306</sup> als auch die Buxtorf-Übersetzung herangezogen wurden<sup>307</sup>, da die scholastische Begriffsklarheit des Lateinischen als wesentliche Verstehenshilfe des Textes dienen kann. Weiters wurde die englische Übersetzung von Shlomo Pines<sup>308</sup>, die hebräische von Joseph

---

<sup>304</sup> Aufschlussreich für die Wesensbestimmung des Kalam ist die Schrift von S. Pines, *Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalam and to Jewish Thought*, Jerusalem 1973. Der Autor spricht vom höchst bedeutsamen Einfluss, den christliche Theologie auf die Ausformung und Strukturierung des frühen Islam hatte. Er beruft sich dabei auf Maimonides, der dies im „Führer der Verwirrten“ I, cap 71 behauptet und ausführt, dass der Kalam keinen theoretischen Wert hatte, sondern direkt oder indirekt aus der Perspektive der Verteidigung der Religion formuliert wurde. Pines schlüsselt in seiner Arbeit die Behauptung des M. detailliert auf. Siehe auch: Shlomo Pines, *the Guide* (Anm. 21), CXXVI.

<sup>305</sup> Es wurde immer wieder die Frage gestellt, ob die maimonidische Darstellung des Kalam der wahren Realität dieser Theologie entspricht (W. J. Courtenay), wobei die Auswahl der islamischen Quellen, die Maimonides zur Verfügung standen, kritisiert wird. S. Pines, *the Guide* (Anm. 21). CXXV antwortet in der Einleitung zu seiner Moreübersetzung, dass die Werke, die Maimonides zur Darstellung der Prämissen verwendete, oder zumindest einige davon „may not have been preserved“, um im selben Abschnitt fortzusetzen „his expose`of the Mutakallimun is verifiably accurate in its details as well as its main points.“ Für die Erhellung der Wechselbeziehung der maimonidischen Darstellung des Kalam mit Quellenschriften des Kalam ist die Vergleichstudie von M. Schwarz sehr hilfreich, der jeder einzelnen Prämisse Quellentexte aus dem Kalam gegenüberstellt, diese vergleicht und analysiert. Er bestätigt nur teilweise die Anschauung von S. Pines. Siehe: M. Schwarz, *Who were Maimonides` Mutakallimun?*, *Maimonidean Studies 2* (MS II), (Anm. 17) 159-209. S. Stroumsah meint zu M. Schwarz` Lokalisierung der maimonidischen Quellen zum Kalam: „Ihm gelingt es, die Quellen...in deren Umfeld zu lokalisieren. Maimonides jedoch präsentiert seine Darstellung des Kalam im Moreh als auf alle Mutakallimun zutreffend, insbesondere auf den Kalam der Karaäer und der Geonim. Diese Darstellung ist, wie Schwarz aufzeigt, ungenau. S. Stroumsah, *Maimonides`* (Anm. 50), 300. Zur Beurteilung der Kalaminterpretation des Maimonides siehe auch den immer noch aktuellen Artikel von Moshe Perlmann (Hsg.), Martin Schreiner, *Der Kalam in der jüdischen Literatur*, in: *Gesammelte Schriften*, Hildesheim 1983, 280-347.

<sup>306</sup> Vatikanstadt BAV, Ottobonianina Latina MS 644. Dux neutrorum

<sup>307</sup> Johannes Buxtorf, *Rabbi Mosis Maimonidis liber Perplexorum*, Basel 1629. Zur detaillierten Aufschlüsselung der Übersetzungen des More ins Lateinische siehe: Görg K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses* (Anm. 5)..

<sup>308</sup> S. Pines, *The Guide* (Anm. 21).

David Kappach<sup>309</sup>, die von Michael Schwarz<sup>310</sup> und die aus dem original arabischen Text verfasste Übersetzung von M. Friedländer<sup>311</sup> berücksichtigt.

Die verwendeten Zitate wurden schließlich größtenteils aus der deutschen Übersetzung von Adolf Weiß genommen.<sup>312</sup>

In den Fußnoten der folgenden Paraphrase der Prämissen wird auf zentrale Ergebnisse der Quellenforschungen zu den einzelnen Prämissen verwiesen, die Michael Schwarz vorgenommen hat. Sie sollen helfen, die Anschauungen des Maimonides näherhin zu differenzieren, oder wie Schwarz, der von der grundsätzlichen Objektivität der maimonidischen Darstellung überzeugt ist, es formuliert: „... in Maimonides time it was no less common practice than in the present day to misinterpret slightly the adversary’s attitude for the sake of argument.“<sup>313</sup>

## Die Prämissen

Die zwölf allgemeinen Prämissen der Mutakallimun dienen der Grundlegung der vier Glaubensgrundsätze<sup>314</sup>, sie sind sozusagen die unumgängliche Voraussetzung, um die Glaubensgrundsätze im Lichte des Kalam richtig verstehen zu können. Maimonides führt alle einzeln an und kommentiert sie ausführlich wobei er zuerst die drei physikalischen Prämissen (Atom, Vakuum und Zeit) vorstellt und kritisch kommentiert, um dann auf die metaphysischen einzugehen, in denen das Verhältnis von Substanz und Akzidenz einen hervorragenden Platz einnimmt.

<sup>309</sup> רבינו משה בן מימון, מורה הנבוכים, תירגם לעברית מיוסף דוד קאפח, ירושלאלימ 1972

<sup>310</sup> Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Hebrew translation from the Arabic, annotations, appendices, and indices by Michael Schwarz, 2 Bände, Tel Aviv 2002.

<sup>311</sup> Moses Maimondes, *the Guide for the Perplexed*, transl. from Arabic by M. Friedländer, New York 1956.

<sup>312</sup> Moses ben Maimon, *der Führer der Unschlüssigen*, übersetzt und kommentiert von Adolf Weiß, (Anm. 56).

<sup>313</sup> Michael Schwarz, *Who were Maimonides’ Mutakallimun*, MS III, (Anm. 17), 143-172, bes. 172.

<sup>314</sup> 4 Glaubensgrundsätze: a) Schöpfung der Welt – creatio ex nihilo, b) die Existenz Gottes, c) die Einheit und d) die Unkörperlichkeit Gottes.

Die *erste Prämisse* behauptet, dass die Welt in ihrer Gesamtheit, ihre gesamte Körperlichkeit ist aus kleinsten höchst subtilen, unteilbaren Partikeln (Atomen)<sup>315</sup> zusammengesetzt ist. - Das einzelne Partikel (Atom) besitzt keine Quantität, und nur wenn mindestens zwei Atome aggregieren entsteht Quantität (ein Körper) und jedes einzelne Atom selbst wird ein Körper<sup>316</sup>.. - So existieren dann zwei Körper<sup>317</sup>, wobei die einzelnen Atome (Körper) *similes – aequales* sind und keine Differenz zwischen ihnen besteht.<sup>318</sup>. Ein Körper ist folglich nur durch das Aggregieren von Atomen möglich: *eine aggregatio ex istis particulis aequalibus adjacentibus*. Werden ist folglich *Aggregatio*, Vergehen wird sowohl als *Corruptio* als auch als *Seperatio* beschrieben. Auch die Seinsweisen des Atoms sind dementsprechend als *Aggregatio*, *Seperatio* definiert, manchmal auch als *Motus* und *Quietas*<sup>319</sup>. Die Atome selbst sind *Substantia Naturalis* und existieren nicht ewig, wie das beispielsweise die Atomlehre des Epikur behauptet<sup>320</sup> sondern Gott

---

<sup>315</sup> Diese Prämisse entspricht am ehesten dem Konzept von Imam al-Haramayn al-Juwayni (1028-85). Siehe MS II (Anm.17), 162. Immer noch aktuell sind die grundlegenden Ausführungen von S. Pines, Beiträge zur Islamischen Atomlehre, Berlin 1936: Zur Definition dessen, was im Kalam ein Atom ist, schreibt er: ... Nun muss bei der Erörterung dieser Frage der allgemeine Sprachgebrauch des Kalam berücksichtigt werden, nach dem die Bezeichnung eines Begriffs zu gleicher Zeit als Bezeichnung einer Einheit desselben verwendet wird,... demnach könnte *gawhar*, ursprünglich Stoff, Substanz, für eine Einheit davon, eben für ein Atom, verwendet worden sein.“ Ebd.3.

<sup>316</sup> Nach Al-Ashari sind für die Konstitution eines Körpers zwei, sechs, acht oder sechsöndreissig Atome erforderlich, Siehe. MS II (Anm. 17), 165.

<sup>317</sup> Diese kuriose Meinung wird ebenfalls von Al-Ashari einem Denker der Bagdadschule der *Mutakallimun* zugeschrieben. Es scheint, dass Maimonides diese sehr eigentümliche Meinung deshalb vorstellt, um die Lehre der *Mutakallimun* in ihrer lächerlichen Widersprüchlichkeit erscheinen zu lassen. Siehe MS II (Anm. 17), 165.

<sup>318</sup> Unterschiedslos in Qualität und Quantität, sodaß die kleinsten Partikeln, aus denen das Eisen zusammengefügt ist, dieselben sind, aus denen die Butter zusammengefügt wird.

<sup>319</sup> Die Liste der Seinsweisen des Atoms findet sich in den Arbeiten der späteren ascharitischen Autoren. Näheres siehe MS II (Anm. 17), 167.

<sup>320</sup> Siehe *The sources of Kalam Atomism*, in S. Pines *Studies in Islamic Atomism*, transl. M. Schwarz, Jerusalem 1997, 108-142.

schafft diese Substanzen<sup>321</sup> immer dann, wenn es seinem Willen entspricht. Deshalb ist auch ihre Privation möglich<sup>322</sup>.

Atome<sup>323</sup> als einfache, unteilbare Partikelchen, sind einander völlig gleich. ohne Quantität und Ausdehnung. Diese Eigenschaften erhalten sie erst in ihrer Zusammensetzung zu einem Körper, wobei diese keine chemische (Mixtura oder Mutatio) sondern eine mechanische (Aggregatio) ist. Das heisst, es existiert nur eine äußerliche Aneinanderreihung. Das Wesen eines solchen Seienden ist nicht substantiell, daher fällt der Begriff Form als substantielles Element aus, und damit der Begriff der durch die Zeit dauernden Wesenheit. Die Existenzformen sind: Zusammensetzung, Auflösung, Bewegung und Ruhe. Vernichtung wäre Auflösung der Atome. Die Absolutheit des göttlichen Willens, der jedes Atom erschafft, schließt jede Mittelursache aus und selbst die Materie ist nicht autark (das spricht gegen die Kausalität einer Aeternitas Mundi) sondern unterliegt jedem Augenblick dem Gesetz der Voluntas Dei.

Es folgt als *zweite Prämisse* das Vakuum als ein Leerraum oder als Leerräume, in denen überhaupt kein Seiendes ist.<sup>324</sup> Diese Prämisse ist an die erste gebunden, da das Vakuum Voraussetzung für Bewegung ist, denn die Aggregatio der Partikel (Atome) und ihre Separatio ist nicht ohne Vakuum möglich<sup>325</sup>. Daher besteht,

---

<sup>321</sup> Der Substanzbegriff kann nur in der Mitte zwischen Körper und Atom angesiedelt werden, und da dieser Begriff nicht geistig zu verstehen ist, muss er dem Atom zugeteilt werden. „Maimonides ... may have preferred to the double-entendre of the term jawhar (atom/substance) for polemical purposes rather than to clear it up“.In: MS II (Anm. 17), 164.

<sup>322</sup> Diese Anschauung hat natürlich folgenschwere Auswirkungen auf das Verständnis von Kausalität und auf das theologische Problem der Prädestination.

<sup>323</sup> „... It is evident from the sources that almost all the Mutakallimun were atomists.“ Siehe MS II (Anm. 17), 169.

<sup>324</sup> Est autem vacuum, spatium quoddam nihil continens, sed omni corpore vacuum, omnique substantia privatum. Der Begriff Substanz ist mit dem des Atoms gleichzusetzen Siehe MS II (Anm. 17), 163f.. Die Intention dieser sich bewegenden Atome, die im Leerraum aggregieren und separieren ist die völlige Atomisierung von Materie und Raum, einerseits, und das Postulieren eines „atomlosen“ Raumes andererseits.

<sup>325</sup> Michael Schwarz zeigt, dass diese Anschauung nicht allgemein anerkannte Anschauung der Mutakallimun war. Siehe MS II (Anm. 17), 170-175

erstens, eine zwingende Notwendigkeit, das Vakuum zu behaupten, um Bewegung der Atome zu ermöglichen. Das Vakuum ermöglicht zweitens den Abstand zwischen den einzelnen Atomen, sodass sie werden, was sie sind, getrennte undurchdringliche Einheiten. Die Geschiedenheit der Atome bedarf sozusagen des Vakuums, denn sonst würden sie **eine** zusammenhängende Masse bilden und könnten sich nicht bewegen.

Die *dritte Prämisse* spricht von der Zeit unter einer physikalischen Perspektive. Sie ist aus Augenblicken (unteilbaren Zeitpartikeln: Atomen) zusammengesetzt, indem die Atomlehre auf die Zeit ausgedehnt wird, die aus unteilbaren Zeitmomenten (Atomen) besteht.<sup>326</sup> Die Begründung für die Ausdehnung auf die Zeit wird mit Hilfe des aristotelischen Satzes geleistet, wonach Zeit, Raum und örtliche Bewegung in einem gewissen Verhältnis zueinander stehen. Denn wären Zeit und Raum unendlich teilbar, dann müsste auch der sich im Raum bewegende Körper unendlich teilbar sein. Das steht aber im Widerspruch zur ersten Prämisse. So folgt daraus, dass auch die Zeit nicht ins Unendliche geteilt werden kann, sondern bei unteilbaren Zeitatomen Halt machen muss. Im Vergleich zu Aristoteles ist die Zeit für die Mutakallimun etwas Reales, Gegenständliches, nach Aristoteles ist sie nur das Maß der Bewegung. Aristoteles erbrachte den Beweis, dass die Distanz, die Zeit und die Ortsbewegung hinsichtlich der Existenz gleich sind. Das heisst, dass die Relation des einem zum anderen **eine** ist. Wird nun eine der beiden geteilt, dann auch die andere, entsprechend dieser Relation.

Aber für die Mutakallimun folgt, - wenn die Zeit ein Kontinuum und ad infinitum teilbar wäre -, dann wäre das Partikel (Atom), das als unteilbar angenommen wurde, teilbar. Ebenso verhält es sich mit der Distanz, wenn sie als ein Kontinuum angenommen wird, dann wäre das nunc aus der Zeit, das als unteilbar angenommen

---

<sup>326</sup> Das gilt auch für die Zeit,, die sich aus Zeitpartikelchen aggregiert und separiert... ex multis nunc... ex multis temporibus.. Michael Schwarz schreibt zu dieser Prämisse. „...However, when we consult the sources, the evidence of this conception is rather meager.” Siehe MS II (Anm. 17), 176.

wurde, teilbar, wie das Aristoteles in der Akroasis (Physik) dargestellt hat.<sup>327</sup> Deshalb wird angenommen, dass die Distanz aus Partikeln zusammengesetzt ist, denen keine Teilung mehr zukommt. Dasselbe gilt für die Zeit, die aus Zeitpartikeln zustandekommt, die unteilbar sind. Eine Stunde wäre – sechzig Minuten; eine Minute sechzig Sekunden; die Sekunde sechzig Dritteln. Zuletzt erreicht dieses Seiende die Form von subtilsten Zeitatomen, die unteilbar sind.<sup>328</sup>

Maimonides kritisiert dieses Zeitverständnis und meint, dass selbst für fachkundige Philosophen Zeit ein Problem darstellt, sodass manche sie als eine *res divina*<sup>329</sup> bezeichneten, deren wahres Wesen nicht erfasst werden kann. .

Hinsichtlich dieser drei Prämissen (Atom, Raum, Zeit) ergeben sich für Maimondes folgende absurde Konsequenzen, die die Mutakallimun nicht auflösen können.

Wenn Bewegung Atomtransfer ist - sozusagen von einem Atom zu dem ihm benachbarten (...ab una ad alteram ipsi vicinam et proximam) - inkludiert das, dass keine Bewegung schneller als die andere ist - . Wenn nun zwei sich bewegende Gegenstände in derselben Zeit verschiedene Distanzen zurücklegen, so liegt für die Mutakallimun die Ursache dafür nicht darin, dass die Bewegung des Gegenstandes,

<sup>327</sup> Die Zeit als ein Komposition unteilbarer Zeitpartikel ist hellenistischen Ursprungs. Aristoteles setzt sich mit dieser Lehre auseinander und verwirft sie. Siehe Physik 4,10:218a 7-219a 1;6:1:231b 13; 8,8:268b26-28.

<sup>328</sup> Wie die Distanz unteilbar ist, so auch die zeitliche Ausdehnung; So wie die Welt aus Aggregationes im Vakuum zusammengesetzt ist, so existieren auch individuelle temporäre Aggregationes. Siehe T. M. Rudavsky (TMR), *Time matters, Time, Creation and Cosmology*, in: *Medieval Jewish Philosophy*, New York 2000, 74.

<sup>329</sup> Der Terminus *res divina* (... dixerit, *Tempus divinum quispiam esse*) ist nicht völlig durch eine Definition zu fassen. Er drückt den Inbegriff und den Bezug der Aktivität Gottes aus, mit dem das Volk Israel durch die Tora verbunden ist.... Nach Jehuda Halevi ist sie nichts anderes als das, was die Aristoteliker *intellectus agens* nennen. So heisst es Kusari V,4: „Dies brachte die Philosophen zur Annahme, dass es einen tätigen göttlichen Verstand gäbe, der die Formen verleiht“ Ja, mit *res divina* wird Gott selbst bezeichnet, genauer als aktiver Beziehungsaspekt in Gott., so heisst es in Kusari II,44: „... so verhält sich die *res divina* (der göttliche Bezug) zu uns, wie die Stufe der Seele zum Herzen; heisst es doch: „nur euch habe euch aus allen Geschlechtern der Erde erkannt ,deshalb trage ich Sorge um euch.“ (Amos 3,2). Aufschlussreich ist, dass Maimonides diesen Terminus „*res divina*“ mit der Zeit verbindet. Zeit als Offenbarungsgeschehen – Offenbarung ereignet sich in Zeit – in Geschichte. Auf die Komplexität des Begriffes verweist: Kurt Schubert, *Die Religion* (Anm. 59), 124f.

der eine weiter entfernte Strecke zurücklegt, schneller ist, sondern darin, dass in der langsamen Bewegung viele Ruhemomente (plures habeat quietes), und in der schnellen Bewegung wenige Ruhemomente (alter vero pauciores) eintreten. Selbst in den abgeschossenen Pfeil<sup>330</sup> treten Ruhemomente in die Bewegung ein, und dass er als in kontinuierlicher Bewegung erscheint, beruht in der Fehlerhaftigkeit der Sinneswahrnehmung (ab errore sensuum fieri). Aus dem Gesagten ergibt sich: Wenn die Unteilbarkeit der Atome angenommen wird, so muss sie auch bei den kleinsten Teilen des Weges, der Zeit und der Bewegung angenommen werden.

Um die Absurdität dieser 3 Prämissen noch drastischer zu verdeutlichen zitiert Maimonides das Beispiel mit dem sich in der Umdrehung bewegenden Mühlstein. Er fragt, ist nicht der in seinem Umlauf den Weg des großen Kreises gehende Teil, dem Teil zeitgleich, der nahe dem Mittelpunkt des kleinen Kreises geht? Und wenn dem so ist, dann ist die Umlaufbewegung schneller als die innere Kreisbewegung, und es kann nicht behauptet werden, dass in die Bewegung dieses (letzteren) Teiles mehr Ruhemomente eingetreten sind, denn der ganze Körper ein zusammengesetzter.<sup>331</sup> Darauf aber würden die Mutakallimun entgegen, dass die Teile des Mühlsteins auseinandergesplittert werden und es Ruhemomente gibt, die in die Bewegung eines jedes Teiles, der nahe dem Mittelpunkt kreist, eintreten. Und diese sind zahlreicher als die Ruhemomente, die in die Bewegung des weiter entfernten Teiles eintreten.<sup>332</sup> Und fragt man, wie sich der Mühlstein als ein Körper

---

<sup>330</sup> Das Pfeilbeispiel spielt auf das dritte Paradox von Zeno an, nach dem ein Pfeil, der in der Luft als sich bewegend erscheint in der Tat jeden Augenblick in Ruhe verweilt. Siehe: T. M. Rudavsky, TMR (Anm. 327), 75.

<sup>331</sup> Maimonides argumentiert ungefähr folgendermaßen: wenn zwei konzentrische Kreise mit verschiedenen Radii sich einer geraden Linie entlang bewegen, wie können diese zwei Linien gleich lang sein, wenn sie durch den Umlauf der verschiedenen Radii produziert werden?

<sup>332</sup> Mit anderen Worten: die Ruhemomente im Zentrum des Steines sind zahlreicher als die an den äußeren Enden des Steines. Daraus folgt, von keinem der Umläufe kann gesagt werden, dass er mehr oder weniger langsam als der andere läuft. Siehe: T. M. Rudavsky, TMR (Anm. 327), 75.

zeigt, der nicht durch Hämmer zerschlagen werden kann, der während seines Umlaufes sich zersplittert und mittels seiner Ruhemomente eins wird und sich zusammensetzt, und wieder das ist, was er vorher war, und wie es kommt, dass die auseinanderstiebenden Teile nicht wahrgenommen werden können? Darauf würde man antworten: Das erklärt die zwölfte Prämisse: die Sinneswahrnehmung täuscht, es zählt einzig das Zeugnis des Verstandes.<sup>333</sup>

Maimondes weist auch darauf hin, dass die drei physikalischen Prämissen (Atom, Raum und Zeit) eine absurde Basis für ein theologisches System hergeben. Er tut das an Hand der Geometrie, nämlich mit der Annahme der Mutakallimun, dass die Diagonale eines Vierecks, gleich einer Seite ist - was für manche die Folge hat: das Viereck existiere überhaupt nicht.<sup>334</sup> Maimonides zeigt auf, dass gemäß der ersten Prämisse alle Beweise der Geometrie nichtig sind und ihre innewohnende Bedeutung in zwei Bedeutungskategorien aufgeteilt wird: ein Teil ist völlig ungültig, wie die Besonderheiten des Inkommensurabilität und der Kommensurabilität bei Linien und Flächen und der Existenz von rationalen und irrationalen Linien, sozusagen das, was das zehnte Buch des Euklid beinhaltet. Die andere Kategorie sind die Aufweise ohne Unbedingtheitsanspruch, wie z.B. eine Linie in zwei Teile zu teilen. Wäre (dann) die Anzahl ihrer Atome keine gerade Zahl, dann wäre ihre Teilung unmöglich.

Weiters führt Maimonides auch die Versuche eines Ben Schachar gegen die Existenz des Vakuums an an, das mehr als hundert bewiesene und realisierte Versuche enthält. – Würde das Vakuum existieren – dann wäre keiner dieser (Versuche) möglich. Und viele Einrichtungen, das Wasser zum Fließen zu bringen, wären nichtig.

---

<sup>333</sup> Nullam sensibus esse habendam fidem, testem autem fidelem intellectum.

<sup>334</sup> Zu dem Argument, dass die Diagonale eines Quadrats gleich einer Seite ist, wenn die Materie aus Atomen zusammengesetzt ist, siehe S. Pines, Beiträge zur islamischen Atomlehre, Berlin 1936, 9. Ebenso in S.Pines, Studies in Islamic Atomism (Anm. 319) 9-12.



Neben den physikalischen Prämissen enthalten die zwölf Hauptthesen des Kalam auch metaphysische Voraussetzungen, unter denen, wie schon erwähnt, das Verhältnis Substanz und Akkzidenz einen hervorragenden Platz einnimmt. Was ist nun Substanz im Sinne des Kalam? Offenbar kein geistiges Substrat, denn das ließe sich nicht mit der Atomlehre in Einklang bringen. Sie muss körperlicher Art sein, wobei auch ein Körper keine Substanz ist, denn er ist ja nur eine *Aggregatio* von unteilbaren Substanzen, Atomen. Im strengen Sinn des Wortes ist der Begriff Substanz folglich auf die Atome allein anzuwenden.

Von diesem Hintergrund her formuliert der Kalam die *vierte Prämisse*, dass die Akkzidentien eine wirkliche Existenz haben<sup>335</sup>. Dieses Etwas wird dem Etwas der Substanz hinzugefügt, und es kann kein Körper ohne dieses Etwas sein<sup>336</sup>. Diese Prämisse, wenn diese Definition genügen würde, wäre evident. Aber es wird ja behauptet, dass jeder Substanz, wenn in ihr kein Akkzidenz des Lebens ist, ihr dann notwendigerweise ein Akkzidenz des Todes eigen ist. Denn der Recipient kommt nicht umhin, von einen der beiden Gegensätze bestimmt zu sein<sup>337</sup>. So verhält es sich mit dem Aussehen und dem Geschmack, mit der Bewegung und der Ruhe, mit *Aggregatio* und *Seperatio*. Und ist Akkzidenz des Lebens in der Substanz, dann ist sie unmöglich ohne andere Gattungen von Akkzidentien, wie *Sapientia* aut *Ignorantia*, oder *Voluntas* aut *ejus Contrarium*, oder *Potentia* aut *Impotentia*, oder *Apprehensio* oder eines seiner Gegensätze zu verstehen. In Summa, alles lebendig Existierende kann unmöglich ohne die Akkzidentien oder ohne einer ihrer Gegensätze existieren. Die Akkzidentien werden sozusagen zur

---

<sup>335</sup> „The conception of the accidents which determines the various qualities of bodies was apparently common to the Mutakallimun for the beginning on“. Siehe MS II (Anm. 17), 184.

<sup>336</sup> Die Anschauung, dass die Akkzidentien die verschiedenen Qualitäten des Körpers determinieren, und ein akkzidenzloser Körper undenkbar wäre, ist Allgemeingut der Mutakallimun vom Anfang des Kalam an. Siehe Otto Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, München 1940, 37-51. Ebenso S. Pines, *Beiträge*, (Anm. 333), 16-26.

<sup>337</sup> *In omnis subjecto necessario inesse alterorum duorum contrariorum*

Substanz, sowie die Attribute Gottes dem Wesen Gottes zugefügt werden, um die zusätzliche Beziehung zu betonen.

Die *fünfte Prämisse* führt diesen Gedanken weiter, in dem sie behauptet, dass das Atom die Subsistenz seiner Existenz den Akkzidentien verdankt. Folglich ist jedes einzelne Atom, das Gott schafft, Träger von Akkzidentien, ohne die es nicht sein kann. (wie Aussehen und Duft, Bewegung oder Ruhe). Das Atom ist im weiteren auch kein Quantitätsträger, da die Quantität weder Akkzidenz noch Akkzidentalität genannt wird<sup>338</sup> Gemäß dieser Prämisse gelangt man hinsichtlich aller Akkzidentien zur Überzeugung, dass sich in jedem einzelnen Atom, aus denen ein Körper zusammengesetzt ist, **eines** von diesen (Akkzidenzien) als ein Proprium existiert, das das Wesen dieses Körpers in seiner Ganzheit ausmacht<sup>339</sup>. Ein Beispiel dafür: Diese Schneeflocke: das Weiße existiert nicht allein als Ganzes, sondern jedes Atom des Schnees ist weiß, und deshalb existiert das Weiße als ein aus denselben (Atomen) Angesammeltes (Aggregiertes). Eben solches gilt auch für den sich bewegenden Körper, nämlich, dass jedes seiner einzelnen Atome sich bewegt, und deshalb bewegt der Körper sich als Ganzer. Ähnlich dieser Anschauung ist auch, dass das Leben sich in jedem einzelnen Teil der Atome des lebendigen Körpers befindet. Das gilt auch für die Sinneswahrnehmung: Jedes Atom ist in dieser Ganzheit das Fühlende, das fühlt..<sup>340</sup> – Denn Vita, Sensus, Intellectus und Sapientia sind nach Anschauung des Kalam Akkzidentien.

---

<sup>338</sup> Quantitatem enim non vocant accidens; nam non intellegunt naturam accidentis..

<sup>339</sup> „The various opinions concerning which accidents necessarily inhere in an atom have been presented in connection with the previous premises. However, I have not found any text in which `quantity` is listed among the accidents. If one can judge on the basis of an argument from silence, Maimonides is here correct in his report.” Siehe: MS II (Anm. 17), 189.

<sup>340</sup> Das einzelne Atom kann nicht für sich leben. Ein lebender Mensch ist notwendigerweise ein Ganzes. Das Ganze wird eines durch das Leben, das aus Atomen besteht. Zwei Lebensakkzidentien die in zwei Atomen in einem lebenden Körper existieren, sind aufeinander bezogen. Das eine kann ohne das andere nicht bestehen, so die Meinung von Abu Rhasid in: MS II (Anm. 17), 190.

Was aber die Seele betrifft, herrscht Meinungsverschiedenheit. Die einen behaupten, dass die Seele ein in einem einzelnen Atom existierendes Akkzidens ist, aus der Gesamtheit der Atome, aus denen z.B. der Mensch zusammengesetzt ist. Das Ganze der Atome wird in Folge dann als ein mit einer Seele ausgestattetes Seiendes bezeichnet<sup>341</sup>, weil jenes Atom in ihm existiert. Die anderen meinen, dass die Seele ein aus subtilen Atomen zusammengesetzter Körper sei - und diese Atome zweifellos Träger eines bestimmten Akkzidens sind – diese vereinigen sich in ihm und machen die Seele aus.<sup>342</sup> Diese Atome sind mit Körpersubstanzen (Atome) vermischt. So ist in beiden Anschauungen notwendigerweise die Seele ein Akkzidens.

Über den Verstand (Intellectus) herrscht hingegen Übereinstimmung vor, dass er ein Akkzidens in einem Atom aus dem intellegiblen Ganzen ist. Hinsichtlich der Scientia<sup>343</sup> herrscht Verwirrung, ob sie ein in allen einzelnen Atomen existierendes, erkennendes Ganzes sei, oder ob in einem Atom allein. Für Maimondes folgen aus diesen Aussagen abstruse Konklusionen.

Er zitiert einen gegen diese Anschauungen vorgebrachten Einwand, nämlich, dass z.B. intensive Farben in Mineralien, wenn sie pulverisiert werden, verschwinden. ... „which is a proof that the accident in question resides in the whole and not in every particle included in that whole.“<sup>344</sup> Das wäre auch ein Beweis, dass ein lebendes Seiendes in seiner Existenz als Ganzes vollkommen ist, und nicht in jedem

---

<sup>341</sup> Totum autem compositum vocati Animatum.

<sup>342</sup> Die zwei Anschauungen über das Wesen der Seele, die Maimonides referiert, die erste: Die Seele ist ein Akkzidens, die zweite: die Seele ein aus subtilen Atomen zusammengesetzter Körper, haben Wurzeln in der in den Ideenentwicklung der Mutakallimun. M Schwarz weist darauf hin, dass die erstere Auffassung die frühen und die letztere die späteren Mutakallimun betrifft. Siehe MS I (Anm 17), 192.

<sup>343</sup> Die durch Wissen ( Erfahrungswissenschaft) erworbene Vernunft. S. Pines übersetzt mit „Knowledge“, siehe : S. Pines, The Guide (Anm. 21) 200.

<sup>344</sup> S. Pines, The Guide (Anm. 21), 200.

einzelnen Teil. Die Mutakallimun entgegnen diesem schweren Einwand: das Akkzidenz hat keinen Bestand in sich sondern wird immer neu geschaffen.<sup>345</sup>

Zum Verständnis der vierten und der fünften Prämisse ist zu sagen, dass der Begriff der Substanz als ein notwendiges Korrelat die Existenz von Akkzidentien voraussetzt, die der Substanz inhärent sind. In dieser Beschränkung, so Maimonides, würde der Satz unanfechtbar und annehmbar sein. Aber die Mutakallimun behaupten, dass jeder Substanz eins von zwei entgegengesetzten Akkzidentien zukommen müsse, das ist unannehmbar. Weiters behaupten sie, dass die Akkzidentien, die einem Körper inhärent sind, nicht nur der Totalität desselben zukommen, sondern jedem einzelnen Atom, aus dem der Körper zusammengesetzt ist. Ähnlich verhält es sich mit der Bewegung: ist ein Körper in Bewegung, dann ist es jedes seiner einzelnen Atome. Nur die Quantität wird anders beurteilt: sie kommt nicht dem Atom in seiner Vereinzelung sondern nur der Totalität des Körpers zu. Deshalb kann sie eigentlich nicht als Akkzidenz angesehen werden.

Die *sechste Prämisse* spricht von der Dauer des Akkzidenz, das keine keine zwei Augenblicke lang besteht.<sup>346</sup> Gott schafft das Atom und das in ihm jeweilige Akkzidenz, das er gerade will, zusammen in ein und demselben Augenblick, und dass eine ist ohne das andere unmöglich. Das macht das Wesen des Akkzidenz aus: sein augenblicklicher Bestand. Während ein bestimmtes Akkzidenz geschaffen wird, hört es (auch schon) wieder auf. Gott schafft daraufhin ein anderes nach derselben Species, danach ein drittes, und so immerfort, solange Er es will, dass jenes Akkzidenz dauert. Und wenn es Ihm beliebt, in diesem Atom ein anderes Akkzidenz zu schaffen, dann schafft Er es. Und wenn Er mit der

---

<sup>345</sup> ... respondent, accidentia nullam plane firmitatem (durationem) habere, sed subinde et singulis momentis nova generari,...

<sup>346</sup> „The opinion that accidents do not last two units of time can be traced back to the second half of the ninth century.....In conclusion one might say that no more evidence seems to be available in the Kalam texts for the sixth premise than for any other of the twelve premises.“ Siehe MS II (Anm. 17) 194; 209. Siehe auch H. A. Wolfson, *Repercussions of the Kalam* (Anm. 40), 179.

Erschaffung aufhört, dann erschafft Er auch kein Akkzidenz, und jenes Atom wird nonexistent. Das ist die mehrheitliche Anschauung der Mutakallimun: das Postulat der Erschaffung der Akkzidentien. Andere differenzieren und sagen, dass einige Akkzidentien eine gewisse Zeit lang und andere keine zwei Augenblicke lang dauern. Dafür aber gibt es keine allgemeine Regel, die bestimmt: von welchem Akkzidenz die Dauer und von welchem das Gegenteil gilt.

Die Ursache für diese Anschauungen liegt darin, dass es die Mutakallimun überhaupt keine Natur kennen<sup>347</sup>, und daher kann nicht gesagt werden, dass die Natur eines Körpers durch ein Akkzidenz bestimmt wird. Gott schafft diese Akkzidentien augenblicklich, ohne Vermittlung der Natur<sup>348</sup> oder eines anderen Seienden.. Wenn nun gesagt wird, dass dieses Akkzidenz einen Augenblick besteht, und dann in die Nonexistenz zurückfällt, erhebt sich zwangsläufig die Frage, was ist es, dass die Nonexistenz veranlasst? Gott kann, ihrer Anschauung nach, keine Nonexistenz veranlassen, denn der Agens wirkt keine Nonexistenz. - Wenn aber der Agens nicht agiert, folgt Nonexistenz dieser Actio.<sup>349</sup> Deshalb neigen die Mutakallimun zur Behauptung, dass keine Natur existiert, die für die Existenz oder Nichtexistenz einer Sache notwendig wäre. Stattdessen sprechen sie sich für die Erschaffung der Akkzidentien in einer sukzessiven Form aus. Wenn Gott es will, dann veranlasst er die Nonexistenz der Substanz, indem er kein Akkzidenz in ihr schafft. Ein andere Meinung dazu lautet, wenn Gott will, dass die Welt aufhört, dann schafft er ein Akkzidenz der Vernichtung, in dem kein Substratum ist, und dieses Akkzidenz der Vernichtung würde der Existenz der Welt gegenüberstehen. So ist z. B. auch ein Kleidungsstück, das mit Absicht rot gefärbt wurde, Gott derjenige, der diese Farbe im Kleid schafft, durch eine Verknüpfung mit der Farbe

---

<sup>347</sup> Ad hoc autem statuendum induxit eos quia negant, quod Natura aliqua existat.

<sup>348</sup> ...sine medibus naturalibus...

<sup>349</sup> ...qui statuunt, efficientem non efficere privationem: illam non indigere efficiente, sed cessante efficiente ab opere aliquo sequi privationem illius...

rot, von der der Mensch denkt, dass jene Farbe in das Kleid eintritt<sup>350</sup>. Dieser Annahme entsprechend sind die Mutakallimun überzeugt, dass die Dinge, die der Mensch jetzt sieht, nicht den Erkenntnissen entsprechen, die er gestern von ihnen hatte, sondern diese Kenntnisse sind verschwunden (nonexistent), und es werden andere (Erkenntnisse), ihnen ähnliche, erschaffen. Denn selbst die Erkenntnis ist ein Akkzidenz<sup>351</sup>. Und ebenso ist derjenige verpflichtet, der daran glaubt, dass die Seele ein Akkzidenz ist, dass für jedes beseelte Wesen sozusagen in jedem Augenblick hunderttausend Seelen geschaffen werden. Denn die Zeit ist aus Atomen zusammengesetzt<sup>352</sup>, die unteilbar sind. Entsprechend dieser Annahme folgt auch, wenn der Mensch einen Bleistift bewegt, dann bewegt nicht er ihn, sondern diese Bewegung, die sich im Bleistift erneuert, ist ein Akkzidenz, das Gott im Bleistift geschaffen hat.. Und ebenso ist die Bewegung der Hand, die den Bleistift bewegt, ein Akkzidenz, das Gott in der sich bewegenden Hand erschaffen hat. Gott den Habitus so festgelegt, dass die Bewegung der Hand mit der Bewegung des Bleistiftes verbunden wird. Dabei hat die Hand überhaupt keine Tätigkeit auszuführen und ist nicht Ursache für die Bewegung des Bleistiftes. Denn es wird ja behauptet, dass das Akkzidenz nicht über sein Substratum hinausgeht. Und in Übereinstimmung damit wird gesagt, dass ein weißes Kleid, das in einen Bottich mit Isatis gelegt und gefärbt wird, es nicht der Isatis ist, der es schwarz einfärbt, denn es existiert kein Körper, dem eine Wirkung<sup>353</sup> zukommt. Die Causa efficiens für all dies ist einzig und allein Gott selbst, der das Schwarze im Körper des Kleides schafft, indem er es mit dem Isatis verbindet, denn so hat Er die Sachlage eingerichtet. – Es kann ja nicht sein, dass ein Seiendes Ursache für eine anderes sei.

---

<sup>350</sup> ... quem in vetimentum ingressum opinamur, ... Frei übersetzt: dass das Kleid jene Farbe annimmt.

<sup>351</sup> Scientia ipsis est accidents.

<sup>352</sup> Tempus enim compositum ex instantibus

<sup>353</sup> Ein Körper ist nicht wirkfähige Ursache für etwas anderes.

Die Tätigkeiten des Menschen werden verschieden beurteilt. Die einen sagen, dass, wenn sich der Bleistift bewegt, schafft Gott vier Akzidentien, wobei kein Akzidenz Ursache des anderen ist, sondern sie sind in der Existenz verbunden, Das erste Akzidenz ist der Wille, den Bleistift zu bewegen, das zweite, das Vermögen, ihn zu bewegen; das dritte, die menschliche Bewegung; die Bewegung der Hand; das vierte: die Bewegung des Bleistiftes<sup>354</sup>. Das heisst, wenn der Mensch eine Sache will und sie im Gedanken ausführt, wurde ihm bereits (dafür) der Wille und das Vermögen, das zu tun, was er tun will, und die Wirksamkeit erschaffen. (Denn er handelt nicht auf Grund der in ihm geschaffenen Fähigkeit - ihr kommt im Wirken keine Tätigkeit zu<sup>355</sup>) - . Allen Richtungen aber ist gemeinsam, dass der Wille, die Kraft, und der Wirkakt geschaffen, - und alle Akzidentien ohne Bestand sind. Gott schafft in diesem Bleistift Bewegung nach Bewegung, immerfort, solange sich der Bleistift bewegt, und wenn er ruht, so ruht er solange nicht, bis dass er in ihm ebenso Ruhe erschafft. Und er hört nicht auf, Ruhe nach Ruhe zu erschaffen, solange der Bleistift ruht. Ebenso gilt das für jedes Jetzt der Zeitpartikeln, der Zeitatome: Gott schafft ein Akzidenz in jedem existierendem Individuum, von Engel, Sphäre und Anderem, immerfort in jedem Augenblick. Das ist für die Mutakallimun der wahre Glaube an Gott als den (aktiven) Schöpfer. Und derjenige, der das nicht glaubt, leugnet die Existenz des Schöpfergottes. Maimonides antwortet auf diese Anschauung mit einer scharfen Polemik: „Glaubensanschauungen wie diese, sind, so wird von mir und von jedem vernünftigen Menschen gesagt: `wie man einen Menschen verhöhnt, so verhöhnt ihr

---

<sup>354</sup> Voluntas ad movendum calamum; Potentia ad movendum; Motus hominis, hic est motus manus; Motus calmi.

<sup>355</sup> Die geschaffene Potentialität hat keinen Einfluss auf den Akt.

Ihn? [Hiob 13,9] Denn dieses Hirngespinnst heisst wahrlich mit Gott Spott treiben!“<sup>356</sup>

Zusammenfassend ist zu sagen: Da das Akzidenz keine zeitliche Kontinuität hat, und die Substanz nicht ohne Akzidenz gedacht werden kann, müssen sie gleichzeitig ins Dasein treten, Es liegt aber im Wesen des Akzidenz, das es nicht dauert. Was muss geschehen, dass es an der Substanz bleibt? Der fortdauernde Schöpfungsakt des Akzidenz. Diese Vorstellung schließt jedes Naturgesetz aus und gründet die Schöpfung in den Willen Gottes, denn ein Naturgesetz bedeutet Einschränkung der Allmacht Gottes. Deshalb ist es auch unstatthaft zu behaupten, dass die Natur einer Substanz dies oder jenes Akkzidenz erfordere, da es ja keine unabänderliche Natur der Dinge gibt. Diese Lehre der beständigen Neuschöpfung wird auch auf die privativen Akkzidenzien ausgedehnt. Nach Aristoteles kommen den Privationes oder negativen Attributen keinerlei Realität zu. Ruhe ist Abwesenheit der Bewegung usw. Anders die Mutakallimun: Ruhe, Tod usw. sind ebenso reale, in jedem Augenblick neu geschaffene Akkzidentien.

Die *siebente Prämisse* definiert die privativen Akkzidentien<sup>357</sup> als Eigenschaften im Körper<sup>358</sup>, als existierende Akkzidentien<sup>359</sup>, die immerfort erschaffen werden, sodaß für jedes ens, das aufhört, ein ens geschaffen wird. Die Erklärung dafür lautet: Sowie z.B. Ruhe nicht Privatio der Bewegung, Tod nicht Privatio des Lebens, Blindheit nicht Privatio des Sehens ist, sondern eher dem Phänomen von Wärme und Kälte entsprechen, die zwei Akkzidentien sind, so verhält es sich auch mit der

---

<sup>356</sup> Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Übersetzung und Kommetnar v. A. Weiss (Anm. 56), 336. H. A. Davidson interpretiert diese Polemik: „Maimonides was confident that everyone with a minimum of good sense grasps instinctively that when an object begins moving after being struck by something else, the latter is the cause of the motion of the first. He upbraids proponents of the Kalam position in the words of Scripture.” In: A. H. Davidsohn, Moses Maimonides (Anm. 227), 353.

<sup>357</sup> ... credunt, privationes habituum esse res existentes in corpora, substantiae ipsius additas.

<sup>358</sup> z. B. ist die Leichtigkeit eine Eigenschaft der Substanz und nicht Privatio von Gewicht.- Die Eigenschaften sind folglich existierende Akkzidentien, die sich einer causa efficiens verdanken.

<sup>359</sup> « This statement ... is formulated by Maimonides in a way that the Mutakallimun would never have been able to accept.” Sieh MS III (Anm. 17), bes.143- 147.



Bewegung, die ein geschaffenes Akkzidens in dem sich Bewegenden ist. Das gilt auch für die Ruhe, das ein Akkzidens ist, das Gott im Ruhenden schafft, das ebenfalls keine zwei Augenblicke lang existiert. Der ruhende Körper ist folglich einer, in dem Gott bereits in jedem einzelnen seiner Teile die Ruhe geschaffen hat. Und für jede zum Aufhören gebrachte Ruhe schafft er eine andere Ruhe, während der ganzen Zeit, in der das Seiende sich in Ruhe befindet. Dieses Prinzip trifft auch auf Weisheit und Unwissenheit zu, sodass Unwissenheit ein Akkzidenz ist, die fortgeschaffen werden kann, solange der Unwissende über einen Gegenstand in Unwissenheit verharrt. Und diese Schlussfolgerung trifft auch auf Leben und Tod zu. Beide sind Akkzidentien. Das. heisst: solange der (das) Lebendige lebt, hört Leben auf und wird Leben geschaffen. Und wenn Gott seinen Tod will, schafft Er in ihm ein Akkzidenz des Todes, - nachdem das Akkzidenz des Lebens wich - das keine zwei Augenblicke lang bestand. Dementsprechend folgt, dass das Akkzidenz des Todes, das Gott schafft, zu seiner Zeit ebenso aufhört. Und Gott schafft ein anderes Todesakkzidenz. Und wäre dies nicht so, würde der Tod nicht dauern. Wie Leben nach Leben, so wird Tod nach Tod geschaffen. -

Maimonides führt dann mit offensichtlicher Ironie die Konsequenzen dieser Anschauung vor, wenn er schreibt:

„Wie lange schafft Gott das Akkzidenz des Todes im Toten? Nur solange als seine Form [Gestalt]<sup>360</sup> besteht, oder solange als eines seiner Atome besteht? Denn das Akkzidenz des Todes, das Gott schafft, schafft er, in jedem einzelnen Atom dieser Atome... Wenn wir Zähne von Toten finden, die tausende Jahre alt sind, ist das für sie ein Beweis, dass Gott diesen Knochen nicht hat aufhören lassen?<sup>361</sup> Musste er also in ihm das Akkzidenz des Todes alle diese Jahrtausende hindurch erschaffen. Jedesmal wenn ein Tod aufhört, wieder einen Tod erschaffen?“<sup>362</sup>

<sup>360</sup> ... omnibusne diebus, quibus forma et figura eius durat...

<sup>361</sup> .. quod argumento est, Deum non privasse substantiam illam...

<sup>362</sup> Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, übers. von Adolf Weiss, (Anm. 56), 338.

Eine andere Anschauung dazu lautet, dass ein Teil der Privationes der Eigenschaften nicht wirklich existent sind<sup>363</sup>, sondern dass z.B. Schwäche, Privatio an Kraft, Unwissenheit, Privatio an Weisheit sei, Aber das lässt sich nicht auf jede Privatio anwenden, denn manche dieser Privationes existieren und andere stellen die Privatio einer Eigenschaft dar. Diese Unterschiede werden aber nicht begründet, sondern sie existieren willkürlich. Das gilt auch für die Akkzidentien: ein Teil besteht lange Zeit, ein anderer nicht zwei Augenblicke. Die Absicht dieser Anschauung ist es, dass das Seiende in der Art und Weise aufgefasst wird, dass es den religiösen Anschauungen entspricht, d. h. Naturwissenschaftliche Tatsachen haben sich nach den Glaubenslehren zu richten und nicht umgekehrt.<sup>364</sup> Tod ist nicht Privation von Leben, Ruhe ist nicht Abwesenheit der Bewegung, sondern beide sind tatsächlich existierende Akkzidentien, die Gott in jedem Augenblick neu schafft. Theologisch gesprochen soll Gott nicht nur als der Schöpfer des Lebens verstanden werden, sondern auch Schöpfer des Todes.<sup>365</sup>

Die *achte Prämisse* definiert, dass nur Substanz und Akkzidenz existieren, und die natürlichen Formen sind ebenso Akkzidentien. Alle Körper sind folglich aus einander ähnlichen Atomen zusammengesetzt (1. Prämisse)<sup>366</sup>, die sich voneinander durch Akkzidentien, wie Leben<sup>367</sup>, Humanität, Sensitivität und Rationalität - wie Schwarz, Weiß, Bitterkeit und Süßigkeit, unterscheiden. Der Unterschied eines Individuums zum anderen einer anderen Gattung entspricht daher dem Unterschied

---

<sup>363</sup> res existentes

<sup>364</sup> Maimonides weist hier auf etwas Wesentliches hin: die Mutakallimun sind eher geneigt, die Bilder der physischen Welt ihren Meinungen anzupassen als umgekehrt die Gestalt ihrer Anschauungen in Übereinstimmung mit den aktuellen Gegebenheiten der Welt zu bringen. Das ist auch das Thema der zehnten Prämisse.

<sup>365</sup> Hassan Hanafi (Anm.15), 281.

<sup>366</sup> „...this conception of the world was taken for granted by the vast majority...“ Siehe MS III (Anm. 17), 148.

<sup>367</sup> Ebenso ist Animalität möglich, im Sinne der aristotelischen Formel: Homo est **animal** rationalis.

zweier Individuen ein und derselben Gattung. Z.B. sind Himmelskörper, die körperliche Substanz der Engel, auch die Substanz des Thrones der Herrlichkeit und der Körper irgendeines Wurms der Erde von ein und derselben Substanz. - Sie unterscheiden sich nur durch die Akkzidentien.

Die Verschiedenheit der Seienden beruht folglich auf der Verschiedenheit der Akkzidentien, die alle aus dem gleichen Atomen bestehen. Die aristotelische Unterscheidung von Materie und Form ist aufgehoben. Auch die *forma naturalis*, die die Wesenheiten der Dinge enthält, ist ausgeschaltet, sie ist nichts anderes als eine zufällige Bestimmung, und die Verschiedenheit der Seienden ist akkzidentuell und nicht essentiell. Der Unterschied zwischen den Individuen verschiedener Gattung ist derselbe als der zwischen Individuen derselben Gattung: Die Substanz ist bei allen Wesen dieselbe, Verschiedenheit (Formen) bewirkt nur das Akkzidentenz. – Einzig Gott allein ist eine Substanz ohne Akkzidentien.

Die neunte Prämisse bestimmt die nur einen Moment dauernden Akkzidentien, als solche, die füreinander nicht Substratum (Träger) sein können.<sup>368</sup> Sie sind alle von dem Atom (Substanz) als dem ursprünglichen Substrat bestimmt. Die Abhängigkeit der Akkzidentien voneinander wird deshalb abgelehnt, da sich dieses letzte Akkzidentenz in der Substanz (Atom) nur dann vorfände, nachdem zuvor (schon) das erste Akkzidentenz vorhanden wäre.

Demgemäß sind alle Akkzidentien zusammen, das, was determiniert. Und von anderen Gesichtspunkten her gilt ebenso, dass ein Substratum (Atom), das dem Akkzidentenz zugrundegelegt ist, für eine bestimmte Zeit dauernden Bestand haben muss. Es erhebt sich aber die Frage, wenn nun das Akkzidentenz keine zwei Augenblicke lang besteht, wie kann es, nach dieser Hypothese, Substratum eines anderen sein? Die Reihe metaphysischer Voraussetzungen, welche das Verhältnis

---

<sup>368</sup> „...most of the authors seem to take it for granted.“ Siehe: MS III (Anm. 17), 150.

von Substanz und Akkzidenz betreffen, schließt mit dem Satz, dass kein Akkzidenz Träger eines anderen sein könne, sondern dass jedes Akzidenz von der Substanz getragen werden müsse.

Die zehnte Prämisse ist der Fokus für alle anderen Prämissen, auf die sie hinzielen: auf die Intellegibilität<sup>369</sup>. Sie beschäftigt sich mit der Bedeutung der Phantasie für die Erkenntnis<sup>370</sup>, und sie behauptet, dass alles Vorstellbare durch den Verstand intellegibel ( ..., nobis imaginamur, transire quoque posse ad intellectum) sei, so wie der Erdball eine kreisende Sphäre und die kreisende Sphäre zum Erdball wird, - was unter dem intellektuellen Aspekt möglich ist. Ebenso ist möglich, dass sich der Feuerkreis zum Mittelpunkt und der Erdkreis zur Umlaufsphäre bewegt, und dass kein Ort für einen bestimmten Körper geeigneter als ein anderer wäre. Gemäß dieser Intellegibilität (dem intellektuellen Transitus) wird behauptet, dass jegliches existierende und wahrnehmbare Seiende größer oder kleiner werden kann, unabhängig von dem was es von sich selbst her ist. So kann z.B. die Größe eines Menschen, einem hohen Berg entsprechen, oder er kann als einer gedacht werden, der viele Köpfe hat, und der in der Luft fliegen kann. - Ein Elefant kann in der Intellegibilität der Größe einer Fliege entsprechen, und eine Fliege, die Größe eines Elefanten annehmen. Das wird Intellegibilität durch den Verstand genannt (... dicunt, transire secundum Intellectum<sup>371</sup>). Das Axiom lautet daher. *es ist angemessen, dass das Seiende so ist, wie es ist, und es ist möglich, dass es so ist, wie es auch vorgestellt werden kann.* Daher ist keine Bedeutung irgendeines

---

<sup>369</sup> Transitus, im Sinne eines Übergangs aus einer Imagination in die Denkbare und damit in die Wirklichkeit. Anders ausgedrückt: Alles, was sich die Einbildungskraft vorstellen kann, ist für das Denke zulässig.

„... it appears that the principle of admissibility as well as of God’s custom have their roots among early Basri Mutazilites... These principles play an important role in the thought of the Kalam but apparently not as important as Maimonides would have it. There seems not indignation that these principles are based on imagination.” Siehe: MS III (Anm. 17), 163.

<sup>370</sup> Siehe auch H Blumberg, Maimonides on the Concept of Tajwiz, in: Tarbiz 39 (1969/70) 268-276; H. A. Wolfson, The Philosophy (Anm. 285), 434-44 und 544-58.

<sup>371</sup> ... possibilia esse vel recipi posse in Intellectu...

Seienden angemessener als eine andere. In dieser Annahme wird keine Rücksicht auf die Adequatio ad rem (existentiam)<sup>372</sup> genommen. Das wäre, dass das Seiende, bestimmte Formen, bestimmte Maße und notwendige Beschaffenheiten hat, die seine Seinsverfassung ausmachen. Der Kalam aber behauptet dass die Seinsverfassung geändert werden kann. Das bedeutet, dass die Erde, die sich zum Mittelpunkt bewegt, und das Feuer, das aufsteigt und das wärmt, das Wasser, das kühlt – nichts anderes als ein kontinuierlicher Verhalten sei. Und es ist für das Denken nicht unmöglich, dass sich dieses ändert, sodass das Feuer kühlt und sich nach unten bewegt und ebenso, dass Wasser wärmt und sich nach oben bewegt, obwohl es doch Wasser ist.

Es herrscht auch Übereinstimmung darüber, dass das Zusammentreffen zweier Gegensätze in demselben Subjekt und in demselben Augenblick unmöglich und für den Verstand nicht denkbar sei, wie es auch unmöglich und nicht intellegibel sei, dass die Substanz ohne ein Akkzidenz in ihr existiert. Ferner wird die Impossibilitas einer transformatio substantiae in accidentem vel accidentis in substantiam behauptet, - nämlich, dass ein Körper nicht in einem anderen Körper eindringen kann. Das wird als eine impossibilitas secundum intellectum angesehen. Das heist, alles was zu den Impossibilia gezählt wird, ist in keiner Weise vorstellbar. Und das, was als possibile bezeichnet wird, ist vorstellbar. Der philosophische Einwand gegen diese Anschauung lautet, dass das, was für unmöglich gehalten wird, weil nicht vorstellbar ist. und das, was für möglich gehalten wird, weil es vorstellbar ist nur eine Möglichkeit in der Imagination nicht aber im Intellekt ist. Das Necessarium, Possibilium und das Impossibilium wird einmal mittels der Imaginatio und nicht mittels des Intellekts, und ein anderes Mal mittels dem oberflächlichen Gemeinsinn (Sensus Communis) bestimmt. Aus dieser

---

<sup>372</sup> Veritas est adequatio intellectus ad rem, so die scholastische Formulierung. Die Mutakallimun nehmen in ihrer Aussage keine Rücksicht auf das Existierende, ob es nun in Übereinstimmung mit einer Hypothese steht oder nicht ... "contemnantes plane totam rerum naturam."

Hermeneutik heraus ist das Vorstellbare möglich, ob nun das existierende Seiende mit ihm convenient ist oder nicht. Und das, was nicht vorstellbar ist, ist unmöglich. Zusammenfassend kann gesagt werden, diese Prämisse behauptet, dass alles, was durch die Vorstellung erfasst, durch den Intellekt als möglich anerkannt wird. Dies bedeutet einen gewissen Vorrang der Imagination gegenüber dem Intellekt.

Die im Text folgende Disputation zwischen den Mutakalim und einem Philosophen sucht durch philosophische Argumente (offensichtlich sind es diejenigen des Maimonides) eine Unterscheidung zwischen Imagination und Inellekt einzuführen. Der Mutakallim kennt zwar diese Unterscheidung, wendet sie aber für sich nicht an, sondern er beruft sich in seiner Argumetnation auf die vohervorgestellten Prämissen als Argumente. Der Dialog endet mit dem Sieg des Philosophen:

Der Mutakalim fragt, wie es kommt, dass ein Eisenkörper als besonders hart, fest und schwarz vorgefunden wird, und die materielle Substanz der Butter als weich und weiß?

Der Philosoph antwortet, dass jeder natürliche Körper zwei Arten von Akkzidentien hat; Akkzidentien, die sich auf den Aspekt seiner Materie beziehen, wie z.B. dass ein Mensch gesund oder krank ist, und Akkzidentien, die sich auf den Aspekt seiner Form beziehen, wie das Erstaunen und das Weinen. Die materiellen Stoffe der zusammengesetzten Körper als einer compositio ultima differieren hinsichtlich der Materie, sodaß die Substanz von Eisen zur der von Butter gegensätzlich ist, woraus sich differierende Akkzidentien ableiten lassen, wie Festigkeit der einen, Weichheit der anderen. Die Akkzidentien ergeben sich sich aus der Verschiedenheit ihrer Formen. Und das Weiße und das Schwarze sind Akkzidentien, die sich aus der Verschiedenheit ihrer materia ultima ergeben.

Der Mutakllim widerspricht dem undbehauptet, dass überhaupt keine Form existiert, nämlich als ein Konstitutum für die Substanz, sondern alles das sind Akkzidentien, wie das in der achten Prämisse erklärt wird. Daher gibt es keinen

Unterschied zwischen der Substanz des Eisens und der der Butter, denn alles ist aus ähnlichen Atomen zusammengesetzt, wie das in ersten Prämisse erklärt ist, aus der sich mit Notwendigkeit die zweite und dritte Prämisse ergibt. Und ebenso ist die zwölfte Prämisse dafür notwendig, um das Atom zu beweisen. Für den Mutakalim ist es auch unmöglich, dass ein Teil der Akkzidentien eine bestimmte Substanz so determinieren, dass sie dadurch disponiert und bereitet ist, sekundäre Akkzidentien anzunehmen. Denn für ihn kann kein Akkzident die Voraussetzung für ein anderes sein, wie das in der neunten Prämisse erklärt worden ist, weil ein Akkzident keinen Bestand hat, wie die sechste Prämisse darlegt. Und wenn sich für den Mutakalim alles so verhält, wie er es entsprechend seinen Prämissen verifizieren will, so liegt für ihn auf der Hand, dass die Substanzen von Butter und Eisen ein und dieselben sind, und auch die Relation jeder Substanz zu jeglichem Akkzident ist eine. Deshalb ist keine bestimmte Substanz ist für ein bestimmtes Akkzident geeigneter als eine andere. So wie kein Atom dafür mehr geeignet ist, sich zu bewegen als zu ruhen, so ist keine Substanz geeigneter ein Lebens-, ein Verstandes- oder ein Gefühlsakkzident anzunehmen als eine andere. Ob es viel oder wenig Substanzen sind, spielt daher auch keine Rolle, da das Akkzident in jedem einzelnen Atom existiert, wie das in der fünften Prämisse erläutert worden ist. Gemäß all dieser Prämissen folgt notwendigerweise, dass der Mensch nicht mehr zum Denken geeignet ist als eine Fledermaus.<sup>373</sup>

In der folgenden Anmerkung ermuntert und ermahnt Maimonides den Leser zum ernsthaften Studium dieser Problemstellungen, bei denen es zuerst einmal darum geht, das Wesen des Seienden wirklich zu erkennen, in dem, was es wirklich ist. Daraus würde sich auch die Tatsache zeigen, dass den meisten Lebewesen eine

---

<sup>373</sup> Nach S. Munk, *Le Guide des Egares*, 3 Bde. Osnabrück 1964, Bd. I, 407, haben die Handschriften „Käfer“. Der Sinn der Stelle ist: da alles aus Atomen zusammengesetzt ist, die gleiche Eignung haben, beliebige Akkzidentien anzunehmen, kann das Akkzident des Denkens einem Käfer und einem Menschen zukommen.

Vorstellungskraft offensichtlich eigen ist<sup>374</sup>. Denn der Mensch unterscheidet sich nicht durch Imagination von anderen Lebewesen, sondern durch Inellekt. Von daher ist der Akt der Imagination ist kein Verstandesakt sondern das Gegenteil. Die Aufgabe des Intellekts ist es nun, das Zusammengesetzte zu teilen, seine Teile zu differenzieren, zu abstrahieren und sie in ihrem wahren Sosein und in ihrer Kausalität vorzustellen. Der Intellekt hat die Fähigkeit das Universale vom Singularen zu differenzieren und ermöglicht es, eine vom Universalen ausgehende Untersuchung durchzuführen, die für Maimonides die wahre ist, Sie allein kann das Substantielle vom Akzidentiellen unterscheiden.

Die Einbildungskraft hingegen erfasst nur das zusammengesetzt Individuelle in seiner Gesamtheit, entsprechend dem, was die Sinne erfassen. Oder sie setzt Dinge zusammen, die in der Existenz zerstreut sind und verbindet das eine mit dem anderen - zu einem Körper oder einer Kraft aus den Körperkräften. So kann man sich einen Menschen vorstellen, dessen Kopf ein Pferdekopf ist, und der Flügel hat usw. Dies wird vom Intellekt her als erdichtet und als falsch bezeichnet, denn nichts Existierendes ist dem ähnlich.

Weiters kann sich die Einbildungskraft beim Erfassen auch nicht der Materie entziehen, sogar dann, wenn sie eine Form in die äußerste Abstraktion abstrahiert. Deshalb gibt es keine kritische Prüfung mittels der Vorstellungskraft.

Untersützung für seine Anschauung findet Maimonides in den sapientiae disciplinares (den mathematischen Wissenschaften). Sie können Wirklichkeiten erschließen, die sich der Mensch mit seiner Phantasie überhaupt nicht vorstellen kann, also als unmöglich qualifizieren muss. So ist es z.B. unmöglich, dass sich zwei Gegensätze verbinden: Aber durch ein mathematisches Beweisverfahren kann

---

<sup>374</sup> Siehe Aristoteles De anima III, 10, 11: και εν τοις αλλοις ζωσι; ου νοησις ουδε λογισμος εστιν αλλα φαντασια.



die Existenz dessen evident werden, was unmöglich sich vorzustellen war. Maimonides bringt folgendes Beispiel:

„Wenn du dir einen großen Kreis in einem dir beliebigen Ausmaß vorstellst, selbst wenn du ihn dir im Ausmaß der Umlaufsphäre vorstellen würdest, und du dir danach eine Achse vorstellst, die durch seinen Mittelpunkt durchläuft, und dir weiters zwei Menschen vorstellst, die an den beiden Enden der Achse stehen, sodass ihre Füße auf der geraden Linie der Achse aufrufen; und wiederum die Achse und die Füße in einer geraden Linie sind, so ist die Achse parallel oder nicht parallel zum Horizont. Ist sie parallel, fallen beide zusammen; wenn nicht, fällt einer von ihnen, und zwar der Untere, und der andere bleibt stehen. So erfasst es die Vorstellungskraft.“

Aber, so Maimonides, es ist bereits erwiesen, dass die Erde Kugelform hat, die auf beiden Enden der Achse bewohnt ist. Der Kopf eines jeden Bewohners der zwei Enden ist gegen den Himmel gerichtet und seine Beine hin zu den Beinen des anderen, am Ende der anderen Achse. So es ist auch unmöglich sich vorzustellen, dass von diesen einer herabfällt, denn der eine ist nicht oben und der andere ist nicht unten, sondern jeder ist oben und unten im Verhältnis zum anderen.

Es wurde auch bereits bewiesen, dass zwei existierende Linien, die anfänglich an ihrem Ausgangspunkt voneinander einen Abstand haben, je länger sie werden, desto geringer wird der Abstand, und die eine nähert sich der anderen an, aber es ist unmöglich, dass sie einander jemals treffen, selbst wenn sie ins Unendliche ausgehen, und obwohl sie sich in sich im Verlängern annähern. Das aber ist unmöglich vorstellbar. Diese zwei Linien sind aber erwiesenermaßen die eine gerade, die andere krumm.<sup>375</sup>

*Es kann daher die Existenz von etwas aufgewiesen werden, das nicht vorstellbar ist, und dadurch ist auch evident, dass die Vorstellungskraft nicht erfassen kann, was*

---

<sup>375</sup> Maimonides verweist mit diesem Beispiel auf das Buch von Apollonius „Die vier Keelschnitte“, Buch II, theorem 13.

*schlechterdings für unmöglich gehalten wird.* Ebenso ist durch Beweis die Unmöglichkeit dessen demonstriert, was die Vorstellungskraft als ein Necessarium betrachtet, nämlich, dass Gott Körper und eine körperliche Kraft sei. Denn für die Imagination gibt es nur Körper und Dinge im Körper. Dementsprechend ist klar, dass im Existenzbereich ein anderes Seiendes existiert, mit dem man das Necessarium, das Intellegible und das Impossible prüft, und dass dies nicht die Imagination ist.

Aber selbst die Mutakallimum sind in dieser Sache keine Ignoranten fügt Maimonides hinzu, sondern sie sind sich bis zu einem gewissen Grad dessen bewusst, und nennen das, was vorstellbar und zugleich unmöglich ist, wie z. B., dass Gott ein Körper ist, ein Hirngespinnst und einen Vorstellungswahn. Und viele Male erklären sie, dass Hirngespinnste Irrtümer sind. Aber sie fügen auch hinzu, dass zum richtigen Verstehen ihres Denkens es der neun Prämissen bedarf, die erwähnt wurden, und ohne sie ist es unmöglich, diese zehnte Prämisse zu verifizieren, nämlich: die Intellegibilität dessen, was von den Vorstellungen als intellegibel angesehen werden solle propter similitudinem atomarum et aequalitatem accidentium im Hinblick auf die Accidentalität.

Maimonides unternimmt es im Weiteren den Unterschied zwischen Denkkonzeptionen und Phantasiekonzeptionen herauszuarbeiten, nämlich, was den Unterschied zwischen intellektuell erfassten und imaginativ erfassten Dingen ausmacht. Wenn der Philosoph sagt, das Seiende ist mein Zeuge, und er auf Grund dessen das Necessarium, das Possibile und das Impossible prüft, so sagt der Theologe des Kalam: Das Seiende wurde willentlich geschaffen, nicht aus Notwendigkeit. Und wenn es in dieser Gestalt erschaffen wurde, so wäre es möglich, dass es auch in sein Gegenteil geschaffen worden wäre, und nur die

conceptio intellectualis entscheidet, daß es unmöglich anders sei kann, als wie es vorgestellt wird.<sup>376</sup>

Da es im Kalam kein Naturgesetz gibt, keine wesentlichen Eigenschaften der Dinge, und da die Welt jeden Augenblick von Gott von neuem erschaffen wird, der die Atome mit ihren Akkzidentien jeden Augenblick wieder schafft, ist auch alles möglich. Und möglich ist das, was die Phantasie sich vorstellen kann, selbst wenn es in der Wirklichkeit kein der Vorstellung entsprechendes Objekt gibt. Die Phantasie, frei vom Naturgesetz macht Unmögliches möglich. Und die Regelmäßigkeiten, die statt einer *natura naturans* aufweisbar sind, können sich in jedem Augenblick ändern.

Für Hassan Hanafi jedoch bleibt die Frage der positiven Bedeutung der Imagination weiterhin offen, wenn er meint:

„Theologians indeed defended imagination in order to facilitate the understanding of prophecy. Philosophers even more, considered imagination as a higher faculty which can perceive and express through images, more than intellect can do. Maimonides` defends of the intellect distinct from imagination makes him more a rationalist, since reason can interpret the images transforming them to meanings.“<sup>377</sup>

Die *beiden letzten Prämissen (11 und 12)* betreffen die Unmöglichkeit des „*regressus in infinitum*“<sup>378</sup> und die Unverlässlichkeit der Sinneswahrnehmung. Zuerst zur elften Prämisse: die Existenz des Unendlichen (im Seienden) ist vollkommen unmöglich.<sup>379</sup> Das heisst, die Existenz eines unbegrenzten Körpers

---

<sup>376</sup> Siehe Moses ben Maimon, *Der Führer der Unschlüssigen* (Anm. 56), 345- 353

<sup>377</sup> Hassan Hanafi, (Anm.15), 281.

<sup>378</sup> „Maimonides states that the Mutakallimun did not distinguish between the four kinds of infinity a]. of magnitude, b] of infinite numbers of magnitude, c] of infinite division of a finite magnitude, d] of infinite series whose members succeed each other and rejected infinity of any kind ... This can be verified from the sources.“ Siehe: MS III (Anm. 17), 165.

<sup>379</sup> Sowohl in der Wirklichkeit, als dem Vermögen nach und in dem Akzidens, während die Philosophen nur das Unendliche der Wirklichkeit in Abrede stellen. Siehe Aristoteles, *Physik III*, 5, das Unendliche dem Vermögen nach und dem Akzidens nach aber für zulässig halten (*Phys 3*, 6) Siehe Moses ben Maimon, *Der Führer der Unschlüssigen* (Anm. 56) 353.

oder die Existenz von Körpern in unbegrenzter Zahl ist unmöglich. Ebenso ist auch die Existenz infiniter Kausalitätsketten unmöglich, nämlich dass ein Seiendes causa für ein Seiendes ad infinitum ist, sodass in Wirklichkeit zahllose Seiende existieren, die vel corpora vel a corporibus separata sind, nur dass einige von ihnen causa alterius sind. Folglich ist es die ordo naturalis essentialis selbst, die die Unmöglichkeit der Existenz eines infiniten Seienden erweist.

Tatsächlich ist die Existenz eines infiniten Seienden in potentia vel in accidenti bereits durch ein Beweisverfahren als existent erwiesen worden. Wie ja erwiesen ist, dass ein Körper ad infinitum und auch die Zeit dem Vermögen nach ad infinitum teilbar ist. Besondere Aufmerksamkeit gilt in diesen Überlegungen dem Infinitum per accidens: dem Dasein eines Seienden nach Aufhören eines anderen, und dieses andere nach Aufhören eines dritten, und so fort ad infinitum. Derjenige, der durch Beweisverfahren die aeternitas mundi behauptet<sup>380</sup>, meint, dass die Zeit nicht aufhört (tempus sine fine esse), und für ihn folgt daraus, dass die Zeit durch ein Zeiteilchen bestimmt ist, indem das eine anfängt, wenn das andere aufhört. Ebenso verhält es sich für ihn mit der Successio der Akzidentien, die, auf die Materie hin, ad infinitum ist. Akzidentien existieren folglich nicht simultan, sondern in der Successio - und da es dafür keinen Gegenbeweis gibt, ist dieser Erklärungsversuch möglich.

Für die Mutakallimun aber besteht kein Unterschied, zwischen einem bestimmten, existierenden unendlichen Körper, und einem Körper und der Zeit, die einer Divisio ad Infinitum unterworfen sind. Weiters besteht für sie auch kein Unterschied zwischen der gleichzeitigen Existenz von Seienden in unendlicher Zahl, die

---

<sup>380</sup> Wobei hier mehr die Anhänger des Aristoteles gemeint sein müssen, da doch Maimonides ausführt, dass Aristoteles keineswegs behauptet, Beweise für die Ewigkeit der Welt zu besitzen. "Was jedoch mich betrifft, so besteht kein Zweifel, dass Aristoteles... in betreff der Ewigkeit der Welt... über keinen Beweis verfügt hat und dass er absolut auch nicht einen Tag lang der Meinung war, dass diese Ausführungen Beweise seien." In: Mose ben Maimon, Der Führer der Unschlüssigen, II (Anm. 56), 15; 107.

aufeinander zugeordnet sind – und Seienden in infiniten Zahl, wo eines nach dem anderen aufhört.

Das eine ist für sie ebenso absurd wie das andere. Diese vier Aspekte des Infinitum sind für sie äquivalent. Was den letzten Aspekt angeht, das Unendliche in der Aufeinanderfolge, versucht man die Unmöglichkeit mittels methodischen Beweises zu erklären. Andere behaupten, dass dieser (Aspekt) für den Intellekt evident sei und schon beim ersten Nachdenken gewußt wird, und dass es dafür keines Beweises bedürfe. Wenn es eine klare Absurdität ist, dass infinit Seiendes aufgrund der Aufeinanderfolge existiert, obwohl das nun (augenblicklich) existierende Seiende endlich ist, dann ist die aeternitas mundi (schon) beim ersten Nachdenken absurd.

Die Existenz des Unendlichen in den Dingen ist a) ohne der Unterscheidung der Unendlichkeit des Körpers und seiner unendlichen Teilbarkeit unmöglich, und ebenso auf Grund b) der unendlichen Zahl von Seienden, die in Aufeinanderfolge existieren. Unendlichkeit kommt letztlich nur Gott zu.

Die zwölfte Prämisse behauptet, dass die Sinne nicht immer einen wahrheitsgetreuen Sachverhalt wiedergeben.<sup>381</sup> Die Mutakallimum mißtrauen der sinnlichen Erfassung von zwei Seiten her. Erstens, dass vieles ihrer sinnlichen Wahrnehmung entgeht, ob der Subtilität des wahrgenommenen Gegenstandes wegen (Atom), - oder auf Grund der Distanz des Wahrnehmenden vom Wahrgenommenen, so wie der Mensch über eine Entfernung von vielen Meilen weder sieht, hört noch riecht, oder wie (auch) die Himmelsbewegung nicht erfasst werden kann. Zweitens weil in der Wahrnehmung selbst Irrtum liegt, wie z. B. jemand einen Gegenstand, der groß ist, aus der Distanz als klein ansieht, und etwas

---

<sup>381</sup> „Indeed I have not found any explicit statement whatsoever affirming that our senses deceive us.“ Siehe MS III (Anm. 17), 169.

Kleines als groß ansieht, wenn es sich im Wasser befindet. Man sieht auch Gekrümmtes als gerade an, wenn es sich teilweise im und teilweise außerhalb des Wassers befindet. Und ebenso, dass der Gelbsüchtige die Dinge gelb sieht. Und derjenige, dessen Zunge mit roter Galle getränkt ist, schmeckt Süßes bitter. – Beispiele solcher Art sollen beweisen, dass man den Sinnen nicht zutraue als Prinzipien einer Beweisführung zu dienen.

Diese letzte Prämisse ist besonders wichtig, denn wenn mit den Sinnen Gegenstände erfasst werden, die im Widerspruch zu dem stehen, was behauptet wird, dann kann argumentiert werden, man soll nicht die Aufmerksamkeit auf die Sinne lenken, nachdem (doch) mittels Beweises die Sache geklärt ist, weil ja der Intellekt das lehrt. So z. B. die Behauptung der Mutakllimun hinsichtlich der Bewegung, dass sie kontinuierlich ist, weil in sie Ruhemomente eintreten. Ebenso gilt das für den Mühlstein, der während seiner Umdrehung auseinanderstiebt. Gleiches gilt für das Weiße im Kleid, das im Augenblick nonexistent wird und bereits wieder ein anderes Weißes aufscheint. All diese Dinge sind das Gegenteil des Evidenten. Folglich wird die Antwort darauf lauten: das Seiende entzieht sich der sinnlichen Wahrnehmung. In anderen Fällen wird geantwortet: dies ist ein Irrtum, auf Grund der allgemeinen Irrigkeit der Sinneswahrnehmung. Maimonides fügt letztlich noch an, dass diese uralten Anschauungen bereits Thema der Sophisten waren.

## **Resumee**

Aus den vier grundlegenden dogmatischen Voraussetzungen, der Creatio ex Nihilo, der Existenz Gottes, Seiner Unkörperlichkeit und Seiner Einheit<sup>382</sup>, entwickelten die Mutakallimun ein philosophisches Konzept, das Maimondes so nicht annehmen konnte, da sie in ihrer Ignoranz gegenüber der natürlichen Ordnung der Dinge flach liegen. Dazu führte er eine detaillierte Beschreibung ihrer Prämissen durch, die weder ein Naturgesetz, noch eine natürliche Organisation und Einheit des Universums akzeptieren. Auf Grund dieser Voraussetzung steht den Anhängern eines solchen philosophischen-theologischen Systems auch gar kein vertrauenswürdigeres Kriterium zur Bestimmung zur Verfügung, ob nun Seiendes möglich oder nicht möglich ist. Aus diesem Mangel resultiert die Behauptung, dass alles Vorstellbare möglich ist. Selbst die Mannigfaltigkeit des Universums steht in keiner Beziehung zu sich selbst, alles besteht nur aus gleichen Elementen, denen keine Substanz und keine Eigenschaften zukommen, sondern die lediglich Atome und Akzidentien sind. Das Kausalgesetz wird ignoriert und die Handlungen des Menschen sind das Ergebnis eines göttlichen Willens, sie haben keinen Eigenwert, sind nur von akzidentieller Bedeutung. Maimondes stellt diese Prämissen weder umfassend noch nicht unvoreingenommen dar. Vielmehr zielt seine Intention auf die Darstellung der Schwächen des Systems, das er als unseriös versteht, da seine Grundlage nicht auf positiven Fakten, auf der Evidenz der Sinnes- und Verstandeswahrnehmung aufruht, sondern auf reiner Fiktion.

Trotzdem stellt sich für Alfred L. Ivry die Frage, ob Maimonides' Darstellung des Kalam als definitiv angesehen werden kann.

„With the greater availability of primary Kalam texts and the formidable scholarship of Shlomo Pines, Joseph van Ess and most recently Michael Schwarz, it not appears more likely that Maimonides has constructed a composite picture of the Kalam principles, only some

---

<sup>382</sup> Mit diesen Voraussetzungen stimmt Maimonides überein.

of which can be confirmed in the sources in the manner he describes.“<sup>383</sup>

Ivry vermutet, dass Maimonides aus verschiedenen Quellen von differierenden theologischen Konzepten der Mutakallimun seine Bild des Kalam destilliert hat, dabei der Methode folgend, die er beim Abfassen der Mischne Tora angewandt hat „culling a dominant tradition from the competing voices of the rabbies of an earlier age.“<sup>384</sup>

Besonders die zehnte Prämisse, die Maimondes als die grundsätzliche vorstellt, worin alles das, was vorgestellt werden kann als möglich angesehen wird („an admissable notion to the intellect“) ist seit den Forschungen mit Quellentexten des Kalam in Frage gestellt worden.

„Schwarz does not find the doctrine as such given priority in Kalam sources. It would appear Maimonides emphasizes the contrast between the intellect and imagination more than the theologians themselves do, perhaps because they saw the doctrine of admissibility as eminently rational.“<sup>385</sup>

Bereits Shlomo Pines hat auf die tendenziöse Interpretation der maimonidischen Darstellung des Kalam hingewiesen, obwohl seiner Meinung nach „his expose`of the Mutakallimun is verifiably accurate in its details as well as its main points.“<sup>386</sup>

Die zunehmende differenzierende Analyse der maimonidischen Beschreibung des Kalam im Lichte primärer Quellen durch M. Schwarz hat Pines`Anschauung einerseits bestätigt andererseits auch relativiert.

---

<sup>383</sup> Alfred L Ivry, *The Guide and Maimondes`Philosophical Sources* , in *Maimonides*, edited by Kenneth Seeskin, (Anm. 28), 73.

<sup>384</sup> ebd..

<sup>385</sup> Ivry (Anm.382), 74

<sup>385</sup> ebd..

<sup>385</sup> Ivry (Anm.382), 74

<sup>386</sup> S. Pines, *The Guide* (Anm. 21). CXXV



“It seems that the evidence collected in these pages more or less confirms Maimonides` premises 1, 6, 7, 8, 9, and 11. For the rest of the premises the evidence is be partial at best. This seems to be the fact.

But if we ask for the reasons for this discrepancy we enter the realm of speculation. On the one hand Maimonides was evidently not interested in the whole spectrum of opinions held by various Kalam thinkers... on the other hand many passages in Maimonides` chapter are clearly ironical or even sarcastic. His inimical attitude towards the Mutakallimun comes through clearly. And in Maimonides` times it was no less common practice than in the present day to misrepresent slightly the adversary`s attitude for the sake of argument.”<sup>387</sup>

Es bleibt aber weiterhin die Frage offen, ob Maimondes den Kalam nun richtig interpretiert hat oder nicht. Offensichtlich ist nur, dass seine Interpretation innerhalb des Gesamtkonzeptes des More stimmig ist und dass die Spannweite seiner Perspektive über rein historische und literarkritische Fakten hinausreicht. So wird es weiterer interdisziplinärer Forschungen bedürfen, die den Kalam im Gesamtkontext seiner Theologie und Philosophie ( Offenbarung, Vernunft und Natur) zu betrachten hat. Maimonides gelingt es auf jeden Fall in seiner Analyse die Insuffizienz der Prämissen hinsichtlich der Begründung der 4 Glaubensgrundsätze nachzuweisen, was er im nächsten Kapitel unternimmt.

### 3. Die maimonidische Widerlegung des Kalam

#### a) Allgemeine Aspekte

Den Hauptvorwurf, den Maimonides gegen die Dialektiker (Kalam) richtet, ist, dass sie ihre Theorien nicht auf die wirkliche Beschaffenheit des Seienden gründen, sondern umgekehrt, eine Theorie aufstellen und dann das Wesen des Seienden so darstellen, dass es zur Bestätigung ihrer Behauptungen dient:

---

<sup>387</sup> MS (Anm. 17), 172.

„Sie ließen sich in ihren Anschauungen nicht von der Bedeutung des Seienden, wie es sich anfänglich zeigt, leiten, sondern sie betrachteten es, wie es zu sein hat, damit sich daraus ein Wahrheitsbeweis dieser Anschauung oder [zumindest] kein Widerspruch ergebe. Und sobald sich jene *Einbildung* als wahr erwies, nahmen sie an, dass diese Existenz der Form entspricht. Und sie kamen dahin, Beweisgründe zu bringen, die diese Behauptungen bestätigten, aus denen sie die Prämissen gewannen... Im allgemeinen sage ich dir, dass die Sache sich so verhält, wie es Themistius gesagt hat: Die wirkliche Existenz wird nicht von den Anschauungen, sondern die wahren Anschauungen werden von der wirklichen Existenz geleitet.<sup>388</sup>

Der Grundsatz, dass man a) keine Rücksicht auf das wirklich Seiende zu nehmen brauche, da es nur b) einem gewohnheitsmäßigen Wahrnehmungssussexus entspricht, von dem auch das Gegenteil denkbar sei, dass man c) die Einbildung als Denken bezeichnet, das sich mit d) dem Unvermögen philosophischer Denkmethode zu unterscheiden und sich ihrer seriös zu bedienen verbindet, ist für Maimonides ein schwerwiegendes intellektuelles Manko<sup>389</sup>, das ihn zu einem vernichtenden Urteil führt:

„Als ich diese Denkmethode erwog, fühlte meine Seele eine starke Aversion gegen sie, und sie hatte jedes Recht so zu tun. Denn alles, was sie als Beweis für die Erschaffung der Welt vorbrachten, war von Zweifeln begleitet, und das ist keine stichthältige Demonstration, außer bei dem, der den Unterschied zwischen einem Beweis, einer dialektischen Auseinandersetzung und einem sophistischen Argument nicht kennt.“<sup>390</sup>

---

<sup>388</sup> MN I, 71

<sup>389</sup> Er selbst zollt dem richtigen, schlussfolgernden Denken eines Aristoteles hohen Respekt. „...Aristoteles, der die Menschen gelehrt hat, wie man einen Beweis zu führen oder zu entkräften hat, und welches die Voraussetzungen eines gültigen Beweises sind.“ In: MN II, 15.

<sup>390</sup> ebd.

Aus diesem Grund lehnt Maimonides e) die apodiktisch- vulgäre Behauptung, des Kalam, dass die Welt erschaffen sei, ab. Denn bei sorgfältiger philosophischer Erwägung der Frage, ob die Welt erschaffen oder ewig ist, kann die Behauptung einer Welterschaffung im Sinne des Kalam nur mit intellektueller Unredlichkeit aufrecht erhalten werden. Obwohl Maimonides selbst es als eine äußerst ehrenvolle Handlung ansieht, wenn die Beweise der Philosophen für eine Qadmut haOlam philosophisch entkräftet werden könnten. Das ist aber unmöglich, da es zur Beantwortung dieser Frage keinen zwingenden Beweis gibt. Und das hat seinen Grund darin, dass diese Frage „im Grenzbereich des Denkbaren angesiedelt ist.“<sup>391</sup>

Maimonides benutzt nun die Hermeneutik der Philosophie für die wahre Beantwortung der Frage nach der Existenz, der Einheit und der Unkörperlichkeit Gottes<sup>392</sup>, da diese von der Natur hergeleitet sind, die niemand ableugnen würde, um darauf das Verständnis der biblischen Offenbarung einer Welterschöpfung zu gründen. Diese Ableitung aus der Natur unterlassen die Muakallimun:

„Die Beweise und die Argumente der Mutakallimun hingegen sind von solchen Prämissen abgeleitet, die der Natur des erscheinenden Seienden widerstreiten, sodass sie zu der Behauptung gezwungen sind, die Dinge hätten überhaupt keine Natur.“<sup>393</sup>

### **b) Die Widerlegung im Spiegel der vier Questiones**

In MN I, 74 wird die Lehre der Erschaffenheit der Welt und damit das Dasein Gottes im Lichte der Anschauung der Mutakallimun - basierend auf den 12 Prämissen – dargestellt. Diese Lehre ist zur Abgrenzung gegen die Weltewigkeitsvorstellung der arabischen Aristoteliker formuliert, kann aber für Maimonides nicht als Begründung für die Welterschöpfung gegen den gemeinsamen

---

<sup>391</sup> MN I, 71

<sup>392</sup> Vorerst unter Ausschluss der Frage nach der Ewigkeit oder der Erschaffenheit der Welt.

<sup>393</sup> MN I, 74

Kontrahenten (Aristoteles und die Peripathetiker) gelten. Maimonides stellt diese Welterschöpfungslehre als nichts Neues bietendes dar. Von diesem kritischen Hintergrund her wird er sein eigenes Welterschöpfungsverständnis von dem des Kalam abzugrenzen und seinen eigenen Standpunkt verifizieren. Er beurteilt die Ausführung dieser sieben Anschauungsaspekte des Kalam als unbefriedigend : „Wenn du ihre weit ausholenden und bekannten Abhandlungen liest, wirst du überhaupt nichts Zusätzliches an Sinnerweis zu dem finden, was du von meiner Exposition erfahren hast.“<sup>394</sup>

1. Das einzelne Erschaffene<sup>395</sup> ist ein Beweis, dass die Welt erschaffen ist. die Körpergestalt des Ruben und das einstmals gewesene Sperma, aus dem Ruben wurde, stehen in keinem Zusammenhang. Denn die Veränderung vom Samen zum vollkommenen Menschen ist nicht in die Natur *pe se* gelegt, sondern von außen (Gott) gewirkt, sodass sich das Seiende nicht aus Eigengesetzlichkeit in solcher Weise entwickelt, wie es sich entwickelt. „Es ist bereits klar, dass man einen Schöpfer [von außen] braucht, der den Körperaufbau einrichtet und ihn von Zustand zu Zustand weiterrückt.“<sup>396</sup> Das gilt vom einzelnen körperlichen Seienden wie von der körperlichen Welt im Ganzen.

Der Analogieschluss vom Teil aufs Ganze, dass wenn eines geschaffen, alles geschaffen ist, baut auf einer apodiktischen Behauptung auf. Das gerade aber ist für Maimonides, philosophisch betrachtet, überhaupt nicht erwiesen. Des weiteren widerspricht es seiner Auffassung von Natur, die von Gott in Eigengesetzlichkeit geschaffen ist.

---

<sup>394</sup> MN I, 74

<sup>395</sup> HaEchad – Das Eine

<sup>396</sup> ebd.

2. Das Individuum, das aus Individuen<sup>397</sup> geboren wurde ist ein Beweis, das die Welt als Ganzes geschaffen ist. Jedes Individuum hat eine Ahnenkette von erschaffenen Wesen. Da aber eine Unendlichkeit bei geschöpflichen Seienden im Kalam ausgeschlossen ist, muss bei dem vaterlosen Adam die Frage gestellt werden, woraus ist dieser geworden – aus Staub? – und woraus Staub? – aus Wasser. Auch das kann nicht unendlich sein „oder du erreichst ein Seiendes, dem das völlige Nichts vorausgeht. Das ist die Wahrheit, bei der die Frage endet. Und sie sagen, das ist der Beweis, dass die Welt existiert nachdem [vorher] das vollkommene, absolute Nichts ist.“<sup>398</sup>

Die Induktion aus dem Geschaffenen hin zu einem Nichts vor dem Geschaffenen als Aufweis für eine Schöpfung ist anfechtbar, da diese Behauptung des Geschaffenseins als *conditio sine qua non* für die Schöpfung aus dem Nichts dient, und es auch logisch nicht erwiesen ist, dass das, was mit dem Erschaffenen verbunden ist, selbst erschaffen sein muss. Weiters ist die Frage zu stellen, ob der Vater eines Kindes nach der Lehre des Kalam wirklich nur die akzidentielle Ursache des Kindes ist. Denn das Kind existiert nicht infolgedessen, dass der Vater zu existieren aufhört, sondern es könnte nicht ohne Vater existieren.

3. Da Atome nur zusammengesetzt, getrennt oder im wechselnden Zustand<sup>399</sup> vorhanden und diese Zustände ihnen nicht wesenseigen sind „... ist das ein Beweis, dass sie, ich meine damit die Atome jemandes bedürfen, der die Aggregierten aggregiert, die Separierten separiert. Und sie sagen, dass dies ein Beweis sei, dass die Welt geschaffen ist.“<sup>400</sup> – Die mechanistisch gedachte Akkzidentalität, die das

---

<sup>397</sup> Isch min HaIschim – Das Individuum aus den Individuen.

<sup>398</sup> MN I, 74.

<sup>399</sup> mitkapezim – aggregierend, mitparedim- separierend, jischtanu – alternierend. <sup>399</sup> Isch min HaIschim – Das Individuum aus den Individuen.

<sup>399</sup> MN I, 74.

<sup>399</sup> mitkapezim – aggregierend, mitparedim- separierend, jischtanu – alternierend.

<sup>400</sup> ebd.

Vakuum und die Vorstellung von Zeitatomen voraussetzt (1., 2. und 3. Prämisse als Voraussetzung) ist für Maimonides kein Argument gegen die substantielle Weltewigkeitsordnung eines Aristoteles.

4. Die Welt ist aus Atom und Akkzidenz<sup>401</sup> zusammengesetzt. Das Atom bedarf des Akkzidenz, das geschaffen ist, wie auch das Atom (das Substratum) das Akkzidenz. Daraus ergibt sich: die ganze Welt ist geschaffen. Diese Methode ruht auf drei Prämissen auf: a) eine unendlich Suczessio ist unmöglich; b) jedes Akkzidenz ist erschaffen<sup>402</sup>; c) außer Substanz und Akkzidenz existiert kein anderes sinnlich Wahrnehmbares „das heißt: dieses einzelne Atom und das, was man als seine Akkzidentien versteht.“<sup>403</sup> Wenn nun aber, wie Aristoteles sagt, ein Körper aus Materie und Form zusammengesetzt ist<sup>404</sup>, dann muss aufgewiesen werden, dass die materia prima und die forma prima dem Werden und Vergehen unterworfen sind, dann würde durch Beweis feststehen, dass die Welt erschaffen ist. Das bedeutet: auch die Philosophie müsste mit dem Konzept von Materie und Form deren Kontingenz aufweisen und damit die Erschaffenheit von Welt.
5. die Partikularisation (determinierende Vereinzelung).<sup>405</sup> Damit ist ausgesagt, dass die Welt als gesamte oder auch ein bestimmtes Seiendes mit bestimmten Akkzidentien zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort, mit bestimmter Größe und Gestalt existiert, dass aber auch Größeres, Kleineres usw. denkbar ist. Die Welt in ihrer Gesamtheit wie das real determinierte Einzelne ist Beweis für einen, der determinierend vereinzelt: „Warum ist diese Blume grün und diese rot? Das kann nur durch jemanden sein, der determiniert, und das ist Gott. Die

---

<sup>401</sup> murkaw meZem uMikra – Aus Atom und Akkzidenz zusammengesetzt.

<sup>402</sup> Dem widerspricht Aristoteles, der die Kreisbewegung der Umlaufspähre, die die Ursache allen Entstehens im Universum ist als ein nicht gewordenes und nicht vergehendes Akkzidenz bezeichnet. Siehe: Metaph. XII, 7.

<sup>403</sup> MN I, 74

<sup>404</sup> Phys. II, 3

<sup>405</sup> Hitjachdut - Vereinzelung

ganze Welt bedarf dessen, der sie determiniert in ihrer Gesamtheit und in jedem ihrer Teile.“<sup>406</sup> – Die Lehre von der Determination trägt für das Erschaffensein der Welt nicht eigentlich etwas bei, da sie auch mit dem Glauben an die Weltewigkeit verbunden werden kann (z. B. die Wirkung von Gott gegebenen unwandelbaren Naturgesetzen). Und überdies herrscht auch hier der Grundsatz vor, dass das Vorstellbare denkbar sei, sodass das konkret Seiende durch das vorstellende Denken entwirklicht wird. Andererseits bezeichnet Maimonides diese Methode für die beste des Kalam, da sie ungeachtet der vorgebrachten Einwände bei der Welterschaffung einen bewußten Willen und eine Intention annimmt.

6. Der entschiedene Vorzug der Existenz gegenüber dem Nichtsein.<sup>407</sup> Diese Anschauung beruht auf der Behauptung, dass der Welt nur ein mögliches Sein zukommt, denn würde sie notwendig existieren wäre sie Gott. Das mögliche Seiende kann und kann nicht sein. Wenn das mögliche Seiende wirklich vorhanden ist, obwohl die Voraussetzungen für Sein und Nichtsein gleich sind, lässt sich daraus schließen, dass jemand seinem möglichen Sein vor einem möglichen Nichtsein den Vorzug gibt. - Und das ist der Schöpfer. „Er hat den Begriff ‚derjenige, der determiniert durch ‚denjenigen, der den Vorzug gibt, und die Statue des Seienden mit dem der Existenz des Seienden selbst ersetzt.“<sup>408</sup> Das heisst, nicht die Welt oder ein Teil aus ihr wird zum Ausgangspunkt der Überlegung genommen, sondern die Frage nach der Existenz der Welt. Weiters, so Maimonides, ist das Verständnis von „möglich“ bei Aristoteles im Blick auf das verursachte Seiende völlig verschieden von dem der Mutakallimun, die den Begriff absolut gebrauchen – nämlich, dass etwas in Wirklichkeit sein oder nicht sein kann. – Und weiters „es kann nicht gesagt werden, dass jemand seinem Sein über seinem Nichtsein den Vorzug gibt, außer nach dem Geständnis, dass das, was jetzt existiert,

<sup>406</sup> MN I, 74

<sup>407</sup> Hachraa haMeziut al heder. - Der entschiedene Vorzug der Existenz gegenüber dem Nichtsein.

<sup>408</sup> ebd.

[vorher] nonexistent war.“<sup>409</sup> D. h., es ist unmöglich, dass etwas zum Zeitpunkt, wo über sein Sein oder Nichtsein entschieden werden sollte, es zuvor bereits existierte und die Möglichkeit seines Seins und Nichtseins einander im gleichen Verhältnis gegenüberstanden. Und das gerade ist der Streitpunkt. Denn die Vertreter des Kalam wollen auf diese Weise die Weltschöpfung beweisen, so wie die Philosophen ihre Ewigkeit. Wenn aber die Existenz und Nichtexistenz des Seienden auf einer *Vorstellung im Denken* beruht, seine Existenz also strittig ist, so ist für die Entscheidung des Vorzugs der Existenz vor dem Nichtsein kein Raum. - Es ist offensichtlich, dass diese Methode auf der zehnten Prämisse aufruht, die sich mit „Imaginationen und Vermutungen nicht aber mit der Begründung der existierenden und intelligiblen Seienden beschäftigt.“<sup>410</sup>

7. Die Erschaffung der Welt wird durch die Fortdauer der Seele zu beweisen versucht. In einer ewigen Welt ist die Zahl der Gestorbenen unendlich. Da aber Zählbares in unendlicher Zahl unmöglich ist, so folgt daraus: die Welt ist geschaffen. Maimonides antwortet darauf „von ähnlichen und diesen verborgenen Dingen, die der Verstand nicht fähig ist sich vorzustellen, soll man keine Prämissen für die Erklärung anderer Dinge nehmen.“<sup>411</sup>

Um die Weltschöpfung zu beweisen und die Vorstellung der Weltewigkeit zu widerlegen sind für den Kalam vor allem die Intellegibilität (zehnte Prämisse) und die Unmöglichkeit des Infinitum (elfte These) bedeutend. Die Intellegibilität begründet die Determination und die Unmöglichkeit des Infinitum spricht gegen eine Ewigkeit der Welt., da es auf Grund der Zählbarkeit verschiedene Unendlichkeiten geben müsste, die nur dann nicht existieren, wenn es keine ewige Welt gibt.

---

<sup>409</sup> ebd.

<sup>410</sup> ebd.

<sup>411</sup> ebd.



„Und sie ziehen ebenso Schlüsse aus den Umdrehungen einer Sphäre und einer anderen, langsamer als diese, und beide sind unendlich. Ebenso verfahren sie mit den entstehenden Akkzidentien, indem sie die einzelnen verschwundenen zählen, und *sie bilden sich ein*, als würden diese Dinge wirklich existieren und hätten einen bestimmten Anfang. Und danach addieren sie zu oder subtrahieren von dem Phanasieobjekt. – All diese Dinge sind [nur] in der Vorstellung und nicht wirklich existierend.“<sup>412</sup>

### c) Kritik der Vorstellung von Einheit und Unkörperlichkeit Gottes im Kalam

#### Die Einheit

In MN I, 75 werden bezüglich der Einheit zwei grundlegende Hauptmethoden angeführt: die reziproke Behinderung und die der Verschiedenheit.<sup>413</sup>

- 1) Gäbe es zwei Götter und jeder will das Gegenteil des anderen, dann könnte das einzelne Atom entweder keine der beiden gegensätzlichen Eigenschaften besitzen (kalt/warm), da sie sich gegenseitig aufheben, oder es müssten beide Gegensätze zugleich im Atom vorhanden sein. Beides ist unmöglich, daraus folgt, es gibt nur einen Gott.
- 2) Gäbe es zwei Götter, gäbe es bei ihnen gemeinsames und Verschiedenes, daraus würde Verschiedenheit und Zwiespalt folgen. Beide Götter müssten eine gemeinsame Wesenheit haben, das Gottsein. Sie müssen aber auch je eine eigene Wesenseigenschaft haben, die sie voneinander unterscheidet, sodass sie zwei und nicht eins sind. Und das widerspricht der Wesenseigenschaft Gottes, die Einheit ist.
- 3) Ein weiteres Argument für die Einheit Gottes ist der reine, subjektlose Wille. Wenn nun dieser Wille beiden Gottheiten zukommt, so muss diese Ursache (Wille) die Existenz zweier Gottheiten bewirken, wenn aber keine zwei verschiedenen Subjekte dieses Willens vorhanden sind, wie können dann zwei Gottheiten existieren?

---

<sup>412</sup> ebd.

<sup>413</sup> Derech haHimanut weDereh haHischtanut: Methode der Hinderung und der Verschiedenheit.

- 4) Die Wirkung weist nicht auf eine oder mehrere Wirkursachen hin. Sodass das Argument der Wirkung<sup>414</sup> keinen Aufschluss über die Existenz von einem oder mehreren Göttern gibt. Um diesen Einwand zu entgehen schränken die Dialektiker ein, dass es im Dasein Gottes keine Möglichkeit gibt, weil er das notwendig eine Seiende ist. Gibt man die Existenz Gottes zu, wobei sowohl die Vielheit Gottes auf Grund der Wirkungen als Möglichkeit besteht als auch die Einheit Gottes, so muss man, da der Wesensbegriff der Gottheit den Begriff der Vielheit und Möglichkeit ausschließt, notwendigerweise zur Einheit Gottes kommen.
- 5) Die Einheit Gottes wird durch die Bedürftigkeit<sup>415</sup> bewiesen. Wenn ein Gott alles erschaffen hat, dann ist der zweite überflüssig, es gibt kein notwendiges Bedürfnis. Sind zwei, dann bedarf der eine des anderen, so sind beide unvermögend. Gott aber ist sich selbst genug, daraus folgt, er ist Einer.

Maimonides kommt hinsichtlich dieser Versuche, die Einheit Gottes gegenüber einer Vielheit zu beweisen, zu einem kritischen Urteil:

„...Diese Menschen haben weder für das Seiende eine allgemein gesetzmäßige Natur, aus der ein Wahrheitsbeweis abzuleiten möglich ist – noch für den Verstand eine dem Intellekt natürlich eingeborene Disposition der Erkenntnis angenommen, mit der korrekte Konklusionen gezogen werden können. All das wurde mit der Absicht getan, dass wir solch ein Seiendes annehmen können, aus dem ein Beweis für etwas gemacht werden kann, wofür es keinen Beweis gibt. Das bringt uns soweit, dass wir fehlen zu beweisen, was zu beweisen ist. – Man kann sich nur bei Gott und bei den Wahrheitsverständigen unter den Intellektuellen beklagen.“<sup>416</sup>

---

<sup>414</sup> haPeula – die Wirkung

<sup>415</sup> haZorech

<sup>416</sup> MN I, 75

## Die Unkörperlichkeit

In MN I 76 werden die Argumente des Kalam gegen die Annahme der Körperlichkeit Gottes angeführt:

- 1) Wenn die Gottheit körperlich ist, dann konstituiert sich diese Körperlichkeit entweder aus einem einzigen körperlichen Atom, das hätte zur Folge, dass die Körperlichkeit als Ganzes bedeutungslos würde. Oder sie konstituiert sich aus allen körperlichen Atomen, dann wären diese alle Gottheiten. Das ist aber unmöglich, denn Gott ist Einer. Wenn nun, so Maimonides, angenommen wird, dass dieser Körper nicht aus unteilbaren Partikeln, wie das Geschaffene, zusammengesetzt ist, sondern ein einfacher einzelner Körper ist, der nur in der Einbildung teilbar ist, dann ist es unstatthaft, ihn in der Körpervorstellung der Mutakallimun zu betrachten. Das wäre nichts anderes als ein Analogieschluss vom Sichtbaren auf das Verborgene, wobei das Sichtbare auf Imagination (Atomzusammensetzung) aufruht. So ist z. B. für die Philosophen der Sphärenkörper fest und unteilbar, und nur in der Imagination teilbar. Wenn nun der Analogieschluss vom Sichtbaren auf das Unsichtbare in der Perspektive von Sphärenkörper und Körperlichkeit Gottes durchgeführt wird, so wäre auch Gottes Körperlichkeit unteilbar.
- 2) Gott ist unvergleichlich<sup>417</sup> Wäre er körperlich, wäre er den Körpern in der Körperlichkeit ähnlich, damit vergleichbar. Die Körper unterscheiden sich untereinander durch die Akkzidentien, aber nicht in ihrem Wesen als Körper. Das würde bedeuten, wäre Gott körperlich, so hätte er etwas ihm Ähnliches erschaffen. Denn alles Körperliche ist ja in der Körperlichkeit einander ähnlich: Das bedeutet im Blick auf Gott: Bei ihm wäre dann das Ähnliche zugleich das Notwendige und das ist unmöglich.

---

<sup>417</sup> Himana haHidamut – Unvergleichbarkeit.

3) Körperlichkeit ist mit Endlichkeit verbunden. Ist Gott körperlich, ist ihm Maß, Größe und Form eigen. Diese drei Bestimmungen können gemäß der zehnten Prämisse, sowohl größer als auch kleiner gedacht werden. Und sie bedürfen, so die Meinung der Mutakallimun eines Determinators, eines Wesens, das Gott vorausgehen müsste. Das ist unmöglich, folglich ist Gott unkörperlich. – Wenn schon die Intellegibilität auf die sinnlich wahrnehmbaren Seienden angewandt äußerst fragwürdig ist, um wieviel mehr in Hinsicht auf Gott, argumentiert Maimonides und kommt zu dem für ihn letztgültigen Urteil:

„Erwäge nun, der du dich konfrontierst, (wenn du es vorziehst, die Wahrheit zu suchen und die Leidenschaft abzulegen, sowohl was die Tradition als auch die Neigung zu dem, was du gewohnt warst als groß zu betrachten, - und du dich nicht selbst betrügst) – mit dem Topos dieser Denker und was ihnen und durch sie geschah. - Sie gleichen einem, der von der Asche zum Feuer flieht. Und das meint: Sie negieren die Natur des Seienden und die Veränderung in der Schöpfung von Himmel und Erde und wähen, dass sie durch diese Prämissen einen Beweis für die Welterschaffung bringen. Für die Welterschaffung stellen sie keinen Beweis vor, wohl aber machen sie uns des Beweises der Existenz und der Unkörperlichkeit Gottes verlustig. Denn die Beweise, durch die all dies klar gemacht wird, nimmt man aus der Natur eines solchen allgemeinen Seins des Seienden, das durch die Sinneswahrnehmung und den Intellekt erfasst wird.“<sup>418</sup>

Maimonides gelingt eine im Wesentlichen treffende Kalamdarstellung<sup>419</sup>, obwohl man heute weiss, dass der Befund im einzelnen viel mannigfaltiger ist. Das besondere Interesse am Kalam dürfte sich einmal aus dessen Einfluss auf das Judentum, vor allem auf Saadija und wegen seiner apologetischen Tendenz, gewisse traditionelle Glaubensinhalte gegenüber der Philosophie zu retten,

---

<sup>418</sup> MN I 76

<sup>419</sup> MS II (Anm. 17), 172

herrühren.<sup>420</sup> Wobei die sophistischen Mitteln des Kalam – „Ich will mich nicht so täuschen, dass ich sophistische Methoden Beweise nenne“<sup>421</sup> - für Maimonides höchstens eine Scheingewissheit und letztlich nur eine weitere Verwirrung bewirken.

Er selbst vertraut sich, - neben seiner philosophischen Bemühung, - den Worten der Prophetie an, - „welche diejenigen Dinge klarstellt, die zu erkennen der Forschung die Kraft fehlt“<sup>422</sup> - um einerseits den Rationalismus der neuplatonisch-aristotelischen Ewigkeitslehre zu entlarven und andererseits die Mißachtung der geschaffenen Welt in ihrer Eigengesetzlichkeit, wie sie der Kalam propagiert, entgegenzutreten, und letztlich durch sie eine bestätigende Gewissheit seiner eigenen Vernunftseinsicht zu erhalten. Denn Prophetie ist im Verständnis des Maimonides die vollkommene Entfaltung und Realisierung jeglicher Potentialität des Menschen<sup>423</sup>. Neben der intellektuellen und moralischen ist auch eine körperliche Vollkommenheit, der auch das Vorstellungsvermögen angehört, zur Erlangung der Stufe der Prophetie vorausgesetzt. Dementsprechend beschreibt er ihr Wesen folgendermaßen:

„Erkenne: das wahre Wesen der Prophetie ist folgendes: sie ist eine Emanation, die sich von Gott gepriesen sei Er, durch Vermittlung des

<sup>420</sup> H. A. Wolfsohn, *Repercussions of the Kalam* (Anm. 40), 25.

<sup>421</sup> MN II, 16

<sup>422</sup> ebd.

<sup>423</sup> Über die Bedeutung der Prophetie im Leben von Maimonides schreibt Abraham Heschel, *Maimonides, Eine Biographie*, Berlin 1935, (Neudr.) Neukirchen 1992, 28-29: „In seiner Familie hat sich eine Überlieferung erhalten, die seit der Tempelzerstörung vom Vater auf den Sohn vererbt wird: Vom Jahre 1216 ab werde der Geist der Erleuchtung wieder in die Welt einkehren. Sollte Maimonides selbst nicht von einem Verlangen ergriffen gewesen sein, die Stufe der Prophetie zu erreichen? Er vertiefte sich während seiner Jugend in die Mysterien der Prophetie und sein Nachdenken darüber wurde zum Mittelpunkt seines gesamten geistigen Lebens. Lediglich dieses persönliche Motiv bietet eine Erklärung für die hervorragende Stellung dieses Prophetie-Problems in der Philosophie des Maimonides, für die intellektuelle Leidenschaft, mit der er sich diesen Fragen stellt, für die Hemmungslosigkeit, mit der sich seine prophetologischen Ansichten in den heterogensten Denkkzusammenhängen in seinen Schriften drängen.“ Weitere Literatur: K. Schubert, *Geschichte* (Anm.0), 137f.; Maurice-Ruben Hayoun, *Maimonide ou l'âure Moïse*, Paris 1994, 307-335. Howard Kreisel, *Prophecy, The history of an idea in medieval jewish philosophy*. Boston 2001, 148-316.

aktiven Intellekts zuerst auf die Vernunftpotenz ergießt, und hernach auf das Vorstellungsvermögen überströmt. Dies ist die höchste Stufe des Menschseins und der höchste Grad der Vollendung, der für diese Species existieren kann. Und dieser Zustand ist die letzte Vollendung der Vorstellungskraft. Und das ist etwas, das unmöglich jedem zukommt. Man erreicht dieses Niveau nicht durch vollkommene Beherrschung der Wissenschaften [Physik und Metaphysik] und Verbesserung der moralischen Qualitäten. Und selbst wenn sie alle die ihnen bestimmte Güte erreicht haben und edel geworden sind, so wird doch noch das Vorstellungsvermögen in seiner grundsätzlich höchstmöglichen Form damit verbunden. Und du weißt ja bereits, dass die Vollendung dieser körperlichen Kräfte, zu denen das Vorstellungsvermögen gehört, eine Folge der Güte der Mischung ist, die dem Organ aneignet, das jenes Vermögen trägt, und (eine Folge] der Güte der ihm zukommenden Außermaß und der Reinheit der ihm eigenen Körpersäfte.- Das ist eine schier unmögliche Sache, dass sich ein Mangel durch Lebensführung ausfüllen lässt.“<sup>424</sup>.

Die vollkommene Erkenntnis, die Intellekt und Vorstellungsvermögen in gleicher Weise umfasst, und die der Prophetie eigen ist, orientiert und bestätigt für Maimonides die philosophische Einsicht, - dass nicht aus dem Kontingenzzusammenhang auf eine aeternitas mundi geschlossen werden kann - und sie antwortet mit der Offenbarung der Weltschöpfung Gottes. Nach Aristoteles ist ein Prinzipium „etwas, das man mittels Vernunft versteht, ohne es begrifflich definieren zu müssen“.<sup>425</sup> Und die Philosophie hat die Aufgabe sich diesem verstehbaren Prinzipium anzunähern und es per definitionem zu fassen. Die Prophetie nun nennt das Prinzipium Weltschöpfung und bestätigt und klärt damit die schon in der philosophischen Reflexion sich andeutende Definition. Eigentlich ist die Kritik des Kalam, die Maimonides durchführt, nichts anderes als eine Unterhöhlung eines theologischen Konzeptes, das wahre Erkenntnis verhindert, die

---

<sup>424</sup> MN II, 36

<sup>425</sup> Nikomachische Ethik (NE), 2. Buch, 25.

für Maimonides immer mit der Erkenntnis Gottes<sup>426</sup> verbunden ist, denn die Liebe zu Gott ist für ihn intellektuelle Aktivität. Worauf, so Leo Strauss, Maimonides im Blick auf die Mutakallimun hinweist, ist, „that they mistake imagination for intelligence. In other words, Maimonides insists on starting from evident presuppositions, which are in accordance with the nature of things, whereas the Kalam proper starts from arbitrary presuppositions, which are chosen not because they are true but because they make it easy to prove the beliefs, taught by the law<sup>427</sup>. Dass die Imagination nicht durch den Intellekt erleuchtet ist, sondern vielmehr der Intellekt vom der Imagination dominiert wird, um dadurch ein religiöses Gesetz zu rechtfertigen, scheint für Leo Strauss der springende Punkt zu sein. Er bezeichnet ja zurecht Maimonides als einen Verfechter und Verteidiger des Gesetzes (ist er doch der Verfasser der Mischne Tora) - ähnlich den Mutakallimun, jedoch „the specific difference between them being that Kalam proper is imaginative, whereas that of Maimonides is an intelligent or enlightening Kalam.“<sup>428</sup>

Wenn selbst der geschulteste Denker, der Philosoph, einer Offenbarung als Richtschnur bedarf<sup>429</sup>, könnte nicht vielleicht gerade das Vorstellungsvermögen (auch bei Philosophen und Theologen) der zu korrigierende Aspekt sein, der durch die Offenbarung erfolgt?<sup>430</sup>

---

<sup>426</sup> Yeshayahu Leibowitz, *The Faith of Maimonides*, New York 198, 15.

<sup>427</sup> Leo Strauss, *The Literary Character of the Guide of the Perplexed*, in: *Maimonides, A Collection of critical Essays*, Notre Dame 1988, 30-59, [bes. 32].

<sup>428</sup> ebd.. Siehe: Seymour Feldman, *Abrabanel on Maimonides' Critique of the Kalam Arguments for Creation*, in: Arthur Hyman (edit.), *Maimonidean Studies I*, New York 1990, 5-25.

<sup>429</sup> K. Schubert (Anm. 53), *Die Religion des Judentums*, 212.

<sup>430</sup> Oliver Leaman, *Moses Maimonides* (Anm. 12), 93: “The view of the world which the Kalam presents is rather like a play in which the deus ex machina operates at every stage to make things happen, and it is not difficult to imagine how unsatisfactory such a play would be.”

## **E. Die Folgen der maimonidischen Argumente gegen die Aeternitas Mundi für den Schöpfungsbegriff der Hochscholastik**

Die aristotelische Lehre der Unerschaffenheit der Welt, die nicht nur den Schöpfungsbegriff sondern auch eine mögliche individuelle göttliche Vorsehung, Wunder und die Prophetie im üblichen Sinn ausschloss, veranlasste Papst Gregor IX. (1227-1241) 1231 zum Verbot, die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles zu lesen.<sup>431</sup> In diesbezüglich theologischen Fragen stützten sich die christlichen Scholastiker deshalb auf Maimonides, während sie in philosophischen und naturwissenschaftlichen Fragen den arabischen Aristotelikern anhingen. Das bedeutet, mit Hilfe des Werkes des Maimonides war es christlichen Theologen möglich, die den biblischen Glauben widersprechenden Elemente im Werk des Aristoteles den Gegenheiten des geoffenbarten Glaubens anzupassen.

---

<sup>431</sup> K. Schubert, Die Bedeutung des Maimonides (Anm. 5), 2-18. Die Komplexität des Gegenstandes würde eine weitere umfassende Berücksichtigung erfordern, die den Rahmen dieser Ausführungen aber sprengen würde. Literatur: LThK<sup>2</sup> I, 860; Moritz Joel, Das Verhältnis Albert des Großen zu Moses Maimonides, Breslau 1863; Jacob Grabmann, Das Verhältnis des Thomas von Aquin zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Göttingen 1891; ders. Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Breslau 1902; Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss, hsg. durch W. Bacher etc., 2. Bde., I. Bd.: Leipzig 1908; II. Bd.: Leipzig 1914. Darin besonders wichtig sind: Jacob Guttman, Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, I, 135-250, und ders., Die Beziehung der Religionsphilosophie des Maimonides zur Lehre seiner jüdischen Vorgänger, II, 198-242. Anselm Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, Münster 1912; Koloman Harasta., Die Bedeutung Maimons für Thomas von Aquin, Judaica 11 (1955), 65-83; Robert Herrera, An Episode in Medieval Aristotelism: Maimonides and St. Thomas on the Active Intellect, in Thom 47 (1982) 317-338; Stephen Benin, Maimonides and Scholasticism, in: Proceedings of the 8th. World Congress of Jewish Studies, Div. C. Jerusalem, 1983, 41-46; Alexander Broadie, Maimonides and Aquinas, in: D. Frank/ H. Leaman (edit.), History of Jewish Philosophy (Anm.5), New York 1997. G. K. Hasselhoff, Anmerkungen zur Rezeption des Maimonides in den Schriften des Thomas von Aquino, in: Wolfram Kinzig/ Cornelia Röck (Hg.), Zwischen Konfrontation und Faszination: Ansätze zu einer neuen Beschreibung jüdisch-christlicher Beziehungen, Stuttgart 2002, 55-73; ders. „Dicit Rabbi Moyses“, (Anm.5). ders. „...sondern Thomas von Aquin arbeitete im Geiste Maimoni's: Manuel Joel (1826-1890) über Maimonides und dessen Einfluss auf die christliche Scholastik, in: Michael Konkel/ Alexandra Ponzen/ Henning Theissen, Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart, Paderborn 2003; Gregor Schwab, Die Rezeption des Maimonides in der christlich-arabischen Literatur, in: Judaica 63, 1-2, Tübingen 2007, 1-45.



Schon Alexander von Hales (gest 1245) wurde von Maimonides beeinflusst. Er war ebenso mit Ibn Sina und den arabischen Kommentatoren des Aristoteles vertraut. In seiner *Summa Universae Theologiae*, in der er Ibn Gabirols Lehre der Materialität der intellegiblen Substanzen vertrat, war bei der Zurückweisung der peripathetischen Argumente für die Unerschaffenheit der Welt besonders vom More beeinflusst. Ebenso wurde auch Wilhelm von Auvergne (gest. 1249) vom More beeinflusst, obwohl er, ein entschiedener Gegner des Judentums, in seiner Eigenschaft als Bischof von Paris 1242 eine Talmudverbrennung anordnete. Mehr noch als diese beiden Franziskaner stand Albertus Magnus (gest 1280) unter dem Einfluss des More, besonders was die Auffassung der Weltschöpfung betrifft, und natürlich Thomas von Aquin (gest 1274). Der Dominikaner Vinzenz von Beauvais (gest 1264), ein *homo universalis* seiner Zeit, zitiert in seiner Enzyklopädie „*Speculum Majus*“, in der er über den Stand um Wissenschaft und Kunst zu seiner Zeit berichtet, neben Isaak Israeli und Ibn Gabirol an fünf Stellen den More, dreimal unter der Namensnennung des Rabbi Moyses<sup>432</sup>.

Die im intellektuellen Umfeld des Mittelalters hier nur angedeutete wegweisende Bedeutung des Maimonides lässt sich unter anderem auch an der religionsphilosophischen und zugleich theologischen Streitfrage, ob die Welt nun erschaffen oder ewig sei, deutlich zeigen.

Wie schon erwähnt, führt er als Vernunftgrund gegen die Annahme der Unerschaffenheit der Welt das Argument an, dass die Gesetze, die für das innerweltliche Werden gelten, *nicht* auf das Werden der Welt in ihrer Gesamtheit anzuwenden sind. Das heißt: das Werden von Kontingent Seiendem aus einem anderen Kontingent Seiendem ist nicht vergleichbar dem Werden aus notwendig Seiendem. Das Entstehen innerhalb der Welt kann nicht mit den Bedingungen des

---

<sup>432</sup> K. Schubert, Die Bedeutung des Maimonides (Anm 5), 3.

absoluten Entstehens in Verbindung gebracht werden. So sagt Maimonides „Unter keinen Umständen darf man von der Natur eines Seienden, das bereits geworden ist und seine vollendetste Form erlangt hat, auf seine Beschaffenheit zur Zeit seines Werdens schließen... Wir sagen: Gott hat sie [die erste Materie] aus dem Nichts ins Sein gesetzt... Sie wurde nicht, wie etwas wird, das aus ihr wird, und hört nicht auf, wie etwas aufhört, was zu ihr zurück hin aufhört, sondern sie wurde geschaffen.“<sup>433</sup>

In diesem Zusammenhang bringt Maimonides das schon erwähnte Gleichnis, das in der Schöpfungstheologie der Hochscholastik einen zentralen Platz einnimmt:

„Nehmen wir, um bei unserem Beispiel zu bleiben, ein menschliches Individuum an, das von Natur aus vollkommen [entwickelt] ist, das auf einer abgeschiedenen Insel geboren wird. Seine Mutter stirbt, nachdem sie es einige Monate gestillt hat, Der Vater hat allein die Erziehung des Kindes zu Ende geführt, bis es groß geworden und zur Vernunft und Erkenntnis gelangt ist. Dieser Mensch hat nun absolut nie eine Frau gesehen und auch kein Tierweibchen. Dieser Mensch fragt nun jemanden in seiner Umgebung: `Wieso sind wir zur Existenz gelangt? Auf welche Art sind wir geworden?` Der Gefragte wird antworten: ‚Jedes Individuum unter uns entsteht tatsächlich im Leibe eines anderen Individuums von unserer Art, das ihm ähnlich ist. Dieses ist eine Frau, die so und so beschaffen ist. Jedes Individuum unter uns ist ein kleiner Körper, der lebt, sich bewegt, sich nährt und nach und nach zunimmt, bis es zu einer bestimmten Grenze der Größe gelangt ist. Dann wird ihm im Leibe nach unten eine Pforte geöffnet, durch die es hinausgelangt. Es hört aber auch nachher nicht zu wachsen auf, bis es so geworden ist, wie du es siehst.` Der Waisenknabe wird nun fragen müssen: ‚Nimmt dieses Individuum unserer Art, während es als kleines im Mutterleib ist und lebt und sich bewegt und wächst auch Speise und Trank zu sich? Atmet es durch Mund und Nase? Kann es seine Exkreme absondern? Man wird ihm mit ‚Nein` antworten. Er aber wird zweifellos versuchen, dies in Abrede zu stellen und einen Beweis vorbringen, dass alle diese wahren Dinge unmöglich sind, indem er seine Argumente von dem vollkommenen, im konsolidierten Zustand sich befindenden Seienden hernimmt... ‚Wieso geschieht es, dass es seine Augen nicht öffnet, seine Hände nicht ausbreitet und seine Füße

---

<sup>433</sup> MN II, 17.

nicht streckt, da doch alle diese Organe vollkommen sind, und wie ihr sagt, von keiner Krankheit betroffen sind? Und auf diese Weise wird er die Schlussfolgerung bis zu Ende fortsetzen, dass es absolut unmöglich ist, dass der Mensch in dieser Art werde.“<sup>434</sup>

Das Urteil, das auf Grund der empirisch fassbaren Umgebung gefasst wird, ist falsch, da es vom vollendeten Zustand des Menschen auf seinen Zustand zur Zeit seiner Entstehung schließt.

Ebenso wird später Alexander von Hales behaupten, dass man nicht von dem, wie die Dinge in der Welt entstehen, auf die Entstehung der Welt schließen darf. In ähnlicher Weise argumentiert Albertus Magnus: „Sunt enim deceptis Peripatetici in hos, quod volunt similem esse modum inceptionis principiorum naturae et rerum perfectarum in natura, et hoc non est verum.“<sup>435</sup> Darauf lässt Albert das Bild von dem jungen Mann folgen, der nie Weibliches gesehen hat, und er hält auch einen Irrtum des Aristoteles für möglich. In diesem Sinne argumentiert ja auch Maimonides: „Alles, was Aristoteles über alles Seiende unterhalb der Mondsphäre gesagt hat, ist ohne Zweifel richtig... Was aber Aristoteles über die Bereiche oberhalb der Mondsphäre gesagt hat, ist lediglich Vermutung und Theorie.“<sup>436</sup> Auch Thomas dachte und argumentierte ähnlich und führt im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars das Gleichnis des Maimonides an:

„Unde si quis ex conditionibus hominis nati et perfecti vellet argumentari de conditionibus eius secundum quod est imperfectus in utero matris existens, deciperetur; sicut narrat Rabbi Moyses, de quodam puero, qui mortua matre, cum esset paucorum mensium, et nutritus fuisset in quadam insula solitaria, perveniens ad annos

---

<sup>434</sup> MN II, 17

<sup>435</sup> Phys, VIII, tr.1, cap.14: in: Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum episcopi Opera Omnia; Vol. 4,2 Physica Libiri 5-8; ed. v. Paul Simon, Institutum Alberti Magni Coloniense, Münster: Aschendorff 1993. Siehe auch: Therese Bonin, Creation as Emanation, Notre Dame, 2001, 22-52.

<sup>436</sup> MN II, 22

discretionis, quaesivit a quodam, an homines essent facti, et quomodo; cui cum exponerent ordinem navitatis humanae, objecit puer hoc esse impossibile, asserens, quia homo nisi respiret et comedat, et superflua espellat, nec per unum diem vivere potest, und nec in utero matris per novem menses vivere potest.<sup>437</sup>“

Und mit Maimonides stimmt er darin überein “Similiter errant, qui ex modo fiendi res in mundo iam perfecto volunt necessitatem vel impossibilitatem inceptionis mundi ostendere.“<sup>438</sup> Ein weiteres Argument worin Thomas mit Maimonides übereinstimmt ist, dass der zeitliche Anfang der Welt nicht beweisbar ist, so schreibt er:

„Respondes dicendum, quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probati non potest.“<sup>439</sup> Und ebenso hält er, wie Maimonides, die Unerschaffenheit der Welt für philosophisch argumentativ nicht beweisbar. “Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest. Nec rationes quas Aristoteles inducit, sunt demonstrative simpliciter sed secundum quid.“<sup>440</sup>

Aber mit Hilfe der von Maimonides übernommenen Annahme, dass nicht vom Zustand einer Sache in esse perfecto auf seinen Zustand vor dieser Zeit geschlossen werden darf, gelang es das geschlossene mittelalterliche aristotelische System der absoluten Notwendigkeit aufzuschließen und die Möglichkeit des Wunders zu sichern.<sup>441</sup>

---

<sup>437</sup> 2 SN I, 1, 5. Hinsichtlich des Einflusses von diesem Gleichnis siehe: Geörge K. Hasselhoff; Dicit Rabbi Moyses (Anm 5), 139-145.

<sup>438</sup> ebd.

<sup>439</sup> S. th I, 46,2, zitiert nach DTh A4 (Schöpfung und Engelwelt I, 44-46, 1936).

<sup>440</sup> S. th. I, 46,1

<sup>441</sup> Siehe MN II, 29.

## Nachwort

Die Fragstellung bezüglich aeternitas mundi oder Weltschöpfung blieb auch nach Maimonides unter den jüdischen Religionsphilosophen – von Nachmanides<sup>442</sup> bis Chasdai Crescas<sup>443</sup> bestehen, wobei zu beachten ist, dass die Kontroverse um Maimonides entscheidende Konsequenzen im ascheknasischen Raum hatte. Die aschkenasischen Gelehrten waren an philosophischen Fragestellungen überhaupt nicht interessiert, was z. B. an der Kritik des Nachmanides zum Anfang des Raschikommentars offensichtlich wird.<sup>444</sup> Die Aschenkansim betrachteten die

---

<sup>442</sup> “Nachmanides stresses several points in this text: first God created the world out of nothing... The next sentences concentrate on the meaning of the words bara [created], tohu [chaos], and bohu [emptiness]... bara is the initial act of creation ex nihilo. What follows was produced, formed, or shaped, but not created. ... tohu is the substance created in the initial act of creation, the very substance out of which everthing else was shaped and made.... Tohu is a shapeless form wheras bohu is the plan of the structure to be made... tohu is matter without substance. It became bohu, when he clothed it woth form.” Katrin Kogmann-Appel/Shulamit Laderman; *The Sarajevo Haggadah: The concept of creation ex nihilo and the hermeneutical school behind it*, in: *Studies in Iconography* 25 – 2004, 109. – Nachmanides gelingt es durch eine exegetische Überlegung das philosophische Konzept von Materie und Form im Schöpfungbericht als grundgelegt zu erkennen, und erversteht es dieses mit der creatio ex nihilo zu verbinden.

<sup>443</sup> Siehe J. Silver, *Maimonidian Criticism and the Maimonidian Controversy, 1180-1240*, Leiden 1965; Harry Austin Wolfson, *Crescas Critique of Aristotle*, Cambridge, 1971; Daniel Lasker (transl.), *Hasdai Crescas, The refutation of the Christian principles*, New York 1992; Tony Levy, *Rabbi Hasdai Crescas (1340-1412) and the criticism of the Greek philosophical heritage in medieval Jewish thought*, in: *Greki ievrei, dialog v pokoleniyalkh*, St. Petersburg, 1999, 58-63; J. Robinson, *Hasdai Crescas and anti-Aristotelism*, in: *The Canbridge Companion to Medieveal Jewish Philosophy*, Cambridge 2003, 391-413. James Robinson, *Hasdai Crescas and anti-Aristotelism*, in: *D. Rank/Oliver Leaman, Medivial Jewish Philosophy*, Cambridge 2005, 391-413. „No matter, how much Crecas might have been driven in his investigation by a love of science, it was this larger project of freeing rabbinic Judaism from Aristotle that motivated his work....It was exactly this religious critique of philosophy, not based on an appeal to biblical and rabbinical sources, but through the grappling with philosophy on its own terms, that opend the way to the scientific revolution of the early modern period.” Ebd. 408.

<sup>444</sup> Nachmanides spricht im Gegensatz von Raschi (Rabbi Schlomo ben Jitzchak [1040-1105]) von der Notwendigkeit, dass die Tora mit dem Schöpfungswerk beginnt “Denn das ist die Wurzel des Glaubens, sodass niemand glaubt und denkt, dass die Welt ewig sei und er ein Atheist ist, der hat weder Tora noch Tschuwa und auch keine Wunder.“ Rabbi Mosche ben Nachman (Ramban), *Perusche HaTora*, (edit. by. Chajim Dov Chawel) *Bereschit Aleph*, Jerusalem 1959, 1. Nachmanides argumentiert philosophisch gegen eine Weltewigkeitsvorstellung. Deshalb kritisiert er auch den Anfang des Raschikommentares zu Genesis, den er zitiert, er lautet: „Rabbi Jitzchak sagte, dass es nur notwendig gewesen wäre, die Tora mit `Dieser Monat sei euch ` zu beginnen [Ex 12], da dies die erste Mitzwa ist, die Israel aufgetragen wurde. Und was

philosophische Frage als eine unnötige Herausforderung Gottes. Sie selbst, im Gefolge von Raschi und den ihm folgenden Tosafisten pflegten die Deutung und Aktualisierung der talmudischen Tradition. Sie waren mit ihrem aschkenasischen Chassidismus auf die Verinnerlichung des jüdischen Lebens ausgerichtet, ganz ohne philosophischen Hintergrund, so wie seit dem 18. Jh. der osteuropäische Chassidismus.<sup>445</sup>

Eine folgenschwere Konsequenz aus der aschkenasischen Ablehnung der Philosophie entwickelte sich, als die französischen jüdischen Gelehrten den Bann über den More aussprachen und in weiterer Folge der Rabbi von Montpellier, Salomon ben Abraham, an die Inquisition mit der Bitte herantrat, die hebräischen Übersetzungen des More Nebuchim zu verbrennen, was 1233 auch wirklich geschah.

„Wer von der maimonidischen Religionsphilosophie angesprochen war und in ihr einen intellektuell vertretbaren Weg zur Motivation des jüdischen Glaubens sah und noch dazu inmitten des Geschehens lebte, musste im Bann gegen das Hauptwerk des Maimonides durch die jüdischen Gelehrten Frankreichs und noch dazu in der Bitte um Intervention durch die christliche Inquisition, die dann zum Verbrennen des Führers der Schwankenden führte, das Werk von Finsternägeln erblicken, die die Machtmittel der Kirche einsetzten, um sich dem Geist der Zeit und dem Fortschritt widersetzen zu können.“<sup>446</sup>

---

ist nun der Grund, dass sie mit `Am Anfang` beginnt? `Wenn die Völker der Welt sagen, ihr seid Räuber, denn ihr habt die Länder der sieben Nationen erobert.` Dann sagt ihr, zu ihnen `die Erde ist des Heiligen, gepriesen sei Er, und er gab es demjenigen, der in seinen Augen rechtschaffen ist, und nach seinem Willen gab er es ihnen, und nach seinem Willen nahm er es ihnen und gab es uns`. Ebd. Raschi ist nicht an philosophischer Reflexion interessiert, ihm geht es um das Schicksal Israels, das in dieser Welt ständig bedroht ist und nur in und durch Gott seine Rechtfertigung und Sicherheit findet. Gerade der Anfang dieses Kommentars zeigt die grundlegende Unterschied zwischen aschkenasischem und sphardischem Judentum deutlich. – Diese Thematik würde sicherlich eine sehr fruchtbare sein, da sie unmittelbar in die Identitätsfrage des Judentums hineinführt.

<sup>445</sup> Erphraim E. Urbach, Baàle haTossaphot, Jerusalem 1955; Jakob Freimann, Sepher Chassidim, Frankfurt/M. 1924. Abraham Yaakov Finkel (Übers.), Sepher Chassidim, London 1997.

<sup>446</sup> K. Schubert, Apostasie aus Identitätskrise – Nikolaus Donin, Karos 13 (1988/89), 1-10, (4).

Ein solcher Mann war Nikolaus Donin, - ein Schüler der Maimonisten Rabbi Jechiel von Paris - , der 1235 oder 1236 zum Christentum übertrat, um als Christ seine Polemik wirksamer durchführen zu können, indem er das traditionelle talmudische Verständnis als *Blasphemiae in Deum* verstand und *stultitiae* nannte.<sup>447</sup> Nikolaus Donin wurde auch der Hauptverantwortliche für den Religionsdisput in Paris 1240, der sich in seinen Konsequenzen bis 1248 hinzog, indem er seine Anklage gegen den Talmud im Disput mit Jechiel von Paris durchzusetzen suchte. 1242 kam es zur ersten Talmudverbrennung in Paris, und sechs Jahre später, 1248, kam es dann zur zweiten Verbrennung. Schon die erste betraf ganz Frankreich, da in den Quellen von 20 bis 24 Wagenladungen die Rede ist.<sup>448</sup> Rabbi Meir von Rothenburg, ein Schüler des Rabbi Jechiel, der bei der Verbrennung anwesend war, nannte das jüdische Traditionsgut *srupha baEsch*, „Verbrannte im Feuer.“<sup>449</sup> Nikolaus Donin, der von den philosophischen Lehren des Maimonides beeindruckt war, fand keinen Zugang zum exegetischen Denken der Tosaphisten. Dieser verstärkte sich, je mehr er sich den Lehren der Philosophie hingab. Er wandte sich vom Schriftverständnis der aschkenasischen Gelehrten ab, wurde dafür gebannt, und somit aus der jüdischen Gemeinschaft ausgeschlossen. Zum Christentum trat er voraussichtlich nicht nur aus Überzeugung für die Lehre des Christentums, vielmehr zum Zweck der Auseinandersetzung mit seinem eigenen, philosophisch bestimmten Judentum. So zeigt sich, dass mit dem Auftreten philosophischer Spekulation im Judentum zugleich die Frage der jüdischen Identität virulent wurde, die aber in den verschiedenen Traditionen zugleich unterschiedliche und dennoch aufeinander bezogene Ausdrucksformen annahm.

---

<sup>447</sup> ebd.

<sup>448</sup> K. Schubert, *Der christlich jüdische und der jüdisch-christliche Antagonismus im Mittelalter*, in: *Judentum im Mittelalter* (Katalog zur burgenländischen Landesausstellung 4. Mai-26. Oktober 1978 in Schloß Halbthurn), 112 – 117, bes. 121– 127.

<sup>449</sup> ebd.

„Was die sephardische von der aschkenasischen Kultur unterscheidet, ist in erster Linie der Unterschied der Form, nicht die Verschiedenheit des Inhalts. Diesen Unterschied kann man nicht mit den Kategorien Rationalismus und Mystizismus beschreiben oder spekulative versus intuitive Geisteshaltung. Der Unterschied geht über die Begriffe hinaus und könnte genauer beschrieben werden als Unterschied zwischen einer statischen Form und einer dynamischen Form, die den Inhalt nicht zwingt, sich dem bereits Bestehenden anzupassen... die Eigenart der Sephardim, ihr Bemühen um Maß, Ordnung und Harmonie und die Eigenart der Aschkenasim mit ihrer Bevorzugung von Spontanität und Dynamik können bis in die Moderne nachgewiesen werden.“<sup>450</sup>

Abschließend ist zu sagen: Der Versuch des Maimonides, die Philosophie mit ihren Fragestellungen wieder ins Judentum zurückzuführen,<sup>451</sup> kann in seiner Wirkungsgeschichte gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Wobei hinter all seinen Fragen und Erwägen, ob die Welt nun ewig sei oder geschaffen, das Streben nach Gotteserkenntnis, dem höchsten aller Probleme, entscheidend gewesen sein dürfte. Seine Sehnsucht, Gott zu erkennen, kam nicht aus den Unbestimmtheiten eines Gefühls sondern aus den Notwendigkeiten des Denkens. Er bediente sich dabei einer außergewöhnlichen Denkmethode, die ihm wie selten einem anderen dazu verhalf, die Spreu vom Weizen zu scheiden:

„Der Mensch darf nicht oberflächlich und voreilig in diesen erhabenen und ehrwürdigen Gegenstand eindringen, ehe er sich mit den übrigen Wissenschaften und echten Erkenntnissen vertraut gemacht, seinen Charakter gründlich und sorgfältig geläutert und seine Begierden wie seine der Einbildungskraft entspringenden Leidenschaften überwunden hat. Wenn er aber wahre Prämissen kennt, wenn er die Methoden der Schlussfolgerung und Beweisführung beherrscht, wenn er weiß, auf welche Art er sich vor den Sophismen des Denkens zu hüten hat, dann darf er die Untersuchung über diesen Gegenstand beginnen. Er darf aber nicht sofort, nicht im Anfang des Erkennens ein entscheidendes Urteil abgeben noch seinen Vorstellungen die Zügel schießen lassen,

---

<sup>450</sup> Abraham Heschel, Die Erde ist des Herrn, Neukirchen 1985, 29.

<sup>451</sup> Siehe Anm. 61.



indem er seinen Gedanken die Kraft zuschreibt, Gott zu begreifen, sondern er muss Scheu und Zurückhaltung bekunden und warten, bis sich ihm nach und nach die Wahrheiten erschließen. Im Sinne eines solchen Verhaltens ist der Ausspruch zu verstehen: ‚Mose verhüllte sein Angesicht, weil er scheute, zu Gott emporzuschauen,‘<sup>452</sup>

Von diesem Denkansatz her ist die Auseinandersetzung des Maimonides mit dem Kalam auch als Apologie für den wahren biblischen Gottesbegriff und für ein richtiges Schöpfungsverständnis zu verstehen, das auf eigenständigen, erkennbaren Naturgesetzen aufruht

„Die Mutakallimun - so Maimonides- versuchen, sich einen Anschein von Wissenschaft zu geben, aber ihre philosophische Spekulation ist apologetisch, und aus diesem Grunde haben sie Gott zuviel Macht eingeräumt. Damit zerstören sie die Idee, die Welt sei dem Menschen verständlich und Wissenschaft möglich. Wenn man behauptet, Gott handele überall und immer selbst, so bleibt kein Platz mehr für Wissenschaft. Gott aber hat die Naturgesetze geschaffen, welche das All lenken, und durch sie handelt er. Warum sollte er die Naturgesetze, welche er in seiner Weisheit geschaffen, missachten und übergehen?“<sup>453</sup>

Darüber hinaus ist aber aus dem in dieser Arbeit Vorgestelltem zu schließen, dass des Maimonides` Auseinandersetzung mit der Frage der Weltschöpfung und mit dem Kalam auch eine Apologie für ein toragetreues Judentum beabsichtigte, das sich dem Rationalismus und Intellektualismus stellen sollte, um „durch schlüssige Beweise zu zeigen, dass dieses All uns notwendig auf einen Schöpfer verweist, der nicht zwanghaft, sondern frei und willentlich handelt.“<sup>454</sup> - Auf dem Weg des Denkens dem Wunder

---

<sup>452</sup> MN I, 5

<sup>453</sup> Maurice-Ruben Hayoun, Maimonides, Arzt und Philosoph im Mittelalter – Eine Biographie, München, 1999, 194.

<sup>454</sup> ebd. 213

Raum zu verschaffen, so könnte die Intention des Maimonides beschrieben werden: für ihn damals eine Art apologia pro vita und für uns heute ein inspirierender Beitrag für Antworten auf gegenwartsbezogene Fragen.

## Bibliographie

### Textausgaben

Algazalis Arabis Logica et Philosophia, Frankfurt 1967 (Nachdruck von Venezia 1506).

Al Ghazali, Tahafut al Talasifat (Die Widerlegung der Philosophen), Beirut 1990.

Aristoteles Opera omnia graece et latine, edit. Friedrich Dübner, 5 vol., Paris 1854-1878.

Sepher Chassidim, hsg. v. Jehuda Wistinetzki (Parmahandschrift H 3280), Berlin 1891, Nachdruck Jerusalem 1998 (hebräisch), Ivan Marcus (hsg.), Faksimile der Handschrift, Jerusalem 1985.

Schlomo ben Jehuda Gabirol – die Lieder (hebr.), hsg. von Chajim Nachman Bialik/Rawnitzky, 3 Bd., Tel Aviv 1924-1927.

Jehuda HaLevi, Sefer HaKusari (hebr.), übers. v. Jehuda Ibn Tibbon, Jerusalem 1968.

Ders., übers. v. Schmuel ibn Schmuel, Jerusalem 1979.

Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Ordinis Praedicatorum episcopi Opera Omnia, Münster Aschendorf 1993, edit. Paul Simon

Mosche ben Maimon, Sefer HaMore HaNebuchim (hebr.), übers. von Schmuel ibn Thibbon, Jerusalem 1959.

Ders., Al Gemilut Chasadim (hebr.), Perusch l'Masechet Aboda, Jerusalem 1966.

Rabbi Mosche ben Nachman (Ramban), *Perusche haTora* (hebr.), edit. by Chajim Dov Chavel, Jerusalem 1959.

Plato, *Der Staat*, in: *Platonis Opera* 4, Oxford 1968.

### **Übersetzungen und Bearbeitungen**

Abd-Elsamad Abd-Elhamid Elschadi (Übers.), *Der Erretter aus dem Irrtum*, München 1988.

Al Farabi`s philosophische Abhandlungen, übers. von F. Dieterici, Frankfurt/Main, 1976. (Neudruck v. 1882).

Al Farabi`s Commentary and Short Treatise on Aristotle`s “De Interpretatione”, transl. by F. W. Zimmermann, London 1982.

Al Ghazali: *Tahafut al Falasifat*, engl. *Incoherence of the Philosophers*, transl. by A. S. Kamali, Lahiore 1958.

S. Thomas de Aquino: *Sentenzenkommentar* (1- 4SN); zit. n.: ed. Busam *Übersetzung und Anmerkungen* v. Peter Nickel, Frankfurt 2000.

Ders., *Summa Theologica* (s.th.); zit. n. DthA.

*Avencbrolis Fons Vitae*, *Translatine ex Arabico in Latinum translatus*, ediert und bearbeitet von Clemens Bäumker, Münster 1995 (Neudruck von 1895),

*Sepher Chassidim*, übers. v. Avraham Finkel, Nothwale 1997.

Daniel Lasker (transl.) *Hasdai Crescas, The reputation of the Christian principles*, New York 1992.

*Die Königskrone des Salomo ben Jehuda ibn Gabirol*, übersetzt von Johann Maier, in: *Judaica* 18 (1962), 1-55.

Jehuda HaLevi, *Der Kusari.*, übers. v. David Cassel, Zürich 1990 (Neudruck v. 1853).

Rabbi Mosis Maimonidis liber *Dux Neutrum*, Lat.:Vatikan-Stadt. BAV, Ottobonania Latina Ms.64

Rabbi Mosis Maimonidis liber *Perplexorum* übers. v. Johannes Buxtorf, Ridgewood 1969 (Neudruck von 1629).

Moses Maimondes, *the Guide for the Perplexed*, transl. from the Arabic by M. Friedländer, New York 1956.

Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, transl. by Shlomo Pines Chicago Press 1963.

Mosche ben Maimon, *More HaNebuchim* (hebr.), übers. von Joseph David Kappach ( 3 Bde.), Jerusalem 1972.

Moses Maimonides, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, transl. by A. Halkin, Philadelphia 1985.

Mose ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, übers. von Adolf Weiss, mit einem Vorwort von Johann Maier, 2. Aufl v. 1923, Hamburg 1995.

Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Hebrew translation from the Arabic, annotations, appendices, and indices by Michael Schwarz (2 Bde.), Tel Aviv 2002.

Bachja ben Joseph ibn Paquda, *Sefer Choboth Ha-I`babeth* (hebr.), edit. A. Zipfroni, Tel Aviv 1961.

Bachja ben Joseph ibn Paquda, *Choboth Ha-I`babeth*, Lehrbuch der Herzenspflichten, übers. v. Mendel Stern, Wien 1856.

Ders., *Chobot haLewawot – Duties of the heart* (hebr./engl.), transl. by M. Hyamson, Jerusalem 1970.

M. Mansoor (transl.), *The book of Direction to the Duties of the Heart*, London 1974.

Plotinus, The Enneades (7 vol.) transl. by A. H. Armstrong, Harvard Univ. Press, 1988-1994.

Ibn Rushd, Tahafut al Tahafut, Texte arabe etabi par Maurice Bouyges, Beirut 1987.

Saadja Gaon, The Book of Beliefs and Opinions (engl. / hebr.), transl. by Samuel Rosenblatt, Yale 1958.

Saadja ben Joseph Fajjumi, Emunot we-Deot, übers. in Ivrit v. David Kappach, New York 1971.

Saadia Fajjumi, Emunot we-Deot, übers. v. Julius Fürst, Hildesheim 1970 (Neudruck von Leipzig 1845).

### **Sekundärliteratur**

Jameleddine Ben Abdeljelil, Die rationale Tendenz bei Avveroes und Maimonides, (philosophische Diplomarbeit der Univ. Wien), Wien 1998.

W. Bacher (Hsg.), Moses Ben Maimon, Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss (2.Bd.), Leipzig 1908; 1914.

F. Bargebuhr, Salomon ibn Gabirol, Wiesbaden 1972.

Ernst Behler, Die Ewigkeit der Welt, München 1965.

Jacob Blobstein, Meqor chajim lerabbi Schlomo ben Gabirol (hebr.), Jerusalem 1926.

Ernst Bloch, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, Frankfurt 1972.

Ders., Avicenna und die aristotelische Linke, Frankfurt 1963.

Therese Bonin, Creation as Emanation, Notre Dame 2001.

Zeew Breuer, The Liturgical Poetry of Solomon ibn Gabirol, Jerusalem 1993.

Alexander Broadie, Maimonides and Aquinas, New York 1997.

Ch. Brody, *Diwan Jehuda ha-Levis*, Berlin 1910.

Joseph A. Buijs (Edit.), *Maimonides, A Collection of Critical Essays*, Notre Dame 1989.

Herbert Davidson, *Proofs of Eternity, Creation und Existence of God in medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York 1987.

Ders., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, New York 1992.

Ders., *Moses Maimonides, The Man and his Works*, Oxford 2005.

Alnoor Dhanan, *The Physical Theory of Kalam*, Leiden 1994

Jacob Dienstag, *Studies in Maimonides and St. Thomas of Aquinas*, New York, 1975.

Karl Dreyer, *Die religiöse Gedankenwelt des Salomo ibn Gabirol*, Leipzig 1930.

Abd-Elsamad Abd Eöhamid Elschadi (Hsg.), *Der Eretter aus dem Irrtum*, München 1988.

Gerhard Endreß, *Der Islam, eine Einführung in seine Geschichte*, München 1997.

Josef von Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jhd. nach der Hidschra, eine Geschichte des religiösen Denkens im Islam (5.Bd.)*, Berlin 1991.

Marvin Fox, *Interpreting Maimonides*, Chicago 1990.

Daniel Frank/ Oliver Leaman (edit.), *Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge 2003.

Richard Frank, *Creator and Cosmic System, Al Ghazali and Avidenna*, Heidelberg 1992.

Ignaz Goldzieher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, 1916.

Jacob Guttman, *Das Verhältnis des Thomas von Aquin zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, Göttingen 1891.

Ders., *Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol*, Göttingen 1889.

Ders., Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Hildesheim 1970 (Neudruck v. 1902).

Ders., Die Religionsphilosophie des Saadia, Hildesheim 1981 (Nachdruck von 1882).

Julius Guttman, Die Philosophie des Judentums, Berlin 2000

Görge. K. Hasselhof, Dicit Rabbi Moyses, Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert, Würzburg 2004.

Maurice-Ruben Hayoun/Alain de Libera, Averroes et L`Averroisme, Presses Universitaires de France 1991.

Ders., Maimonide ou lautre Moise, Paris 1994, dt.: Maimonides, Arzt und Philosoph im Mittelalter, Eine Biographie, übersetzt v. Ansgar Wildermann, München, 1999.

Ders., Maimonide et la Pensee Juive, Presses Universitaires de France 1994.

Ders., Maimonides, Arzt und Philosoph im Mittelalter – Eine Biographie, München 1999.

Ders., Geschichte der jüdischen Philosophie, Darmstadt 2004.

Richard Heinzmann, Thomas von Aquin, Eine Einführung in sein Denken, Köln 1994.

Abraham Heschel, Maimonides, Eine Biographie, Neukirchen 1992 (Neudruck von Berlin 1935).

Ders., Die Erde ist des Herrn, Neukirchen 1985.

Max Horten, die Metaphysik Avicennas, Leipzig 1907.

Isaak Husik, A History of Medieval Jewish Philosophy, New York 1958.

Arthur Hyman (Edit.), Maimonidian Studies ( 3 vol.), New York 1990-1993

Jules Janssens (Edit.), Avicenna and his heritage, Leuven Univ. Press 2002.



- Moritz Joel, Das Verhältnis Albert des Großen zu Moses Maimonides, Breslau 1863.
- David Kaufmann, Studien über Salomon Ibn Gabirol, Budapest 1899.
- Ders., Gesammelte Schriften, Frankfurt 1910.
- Menachem Kellner, Maimonides`Confrontation with Mysticism, Oxford 2006,
- Wolfram Kinzing/Cornelia Röck (Hsg.), Zwischen Konfrontation und Faszination: Ansätze zu einer Beschreibung jüdisch-christlicher Beziehungen, Stuttgart, 2002.
- Joel L. Kraemer, Perspectives on Maimonides, Philosophical and Historical Studies, Oxford 1991.
- Howard Kreisel, Prophecy, The history of an idea in medieval Jewish philosophy, Boston 2001.
- Oliver Leaman, Moses Maimonides, A Biography, London 1990.
- Jeshajahu Leibowitz, the Faith of Maimonides, New York 1987.
- Michael Linetsky, Rabbi Saadia Gaon`s commentary on the book of creation, New Jersey 2002.
- Raphael Loewe, Ibn Gabirol, London 1989.
- S. M. Mahidi, Al Farabi`s Philosophy of Plato and Aristotle, New York 1962.
- Fakhry Majid, Al Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism; his life and his influence, London 2002.
- Zwi Malachi (Edit.), Studies in the work of Shlomo ibn Gabirol, Tel Aviv 1985.
- Isaac Meyer, Qabbalah, the Philosophical Writings of Ibn Gabirol, New York 1970.
- Salomon. Munk, Le Guide des Egarés (3 Tom.), Paris 1968.
- Michael J. Müller, Philosophie und Theologie des Avveroes, Weinheim 1991.
- Ders., Melanges de Philosophie juive et arabe, Paris 1985 (Nachdruck v. 1927).
- Arje Mur, Schlomo ibn Gabirol, Ha-isch we schirato (hebr.), Tel Aviv 1956.
- Tilman Nagel, Die Festung des Glaubens, Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert, München 1988.

- Michael Nehorai, The manner in which Maimonides expressed his views on creation, Bar Ilan 1996.
- Jan Netton, Al Farabi and his School, London 1992.
- Otto Petzel, Die frühislamische Attributenlehre, München 1940.
- Shlomo Pines, Beiträge zur islamischen Atomlehre, Berlin 1936.
- Ders., Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalam and to Jewish Thought, Jerusalem 1973.
- Shlomo Pines /Yirimijahu Yovel, Maimonides and Philosophy, Dordrecht 1986.
- Ders., Studies in Islamic Atmoism, transl. by Michael Schwarz, Jerusalem 1997.
- David Reisman (Edit.) Before and after Avicenna, Leiden 2003.
- Anselm Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, Münster 1912.
- Franz Rosenzweig, Jehuda Halevi, Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte, Berlin 1967.
- Timothy M. Rudavsky (Edit.), Time matters, Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy, New York 2000.
- Jaques Schlanger, The philosophy of Solomon ibn Gabirol, Jerusalem 1979.
- Kurt Schubert, Die Religion des Judentums, Leipzig 1992.
- Ders., Die Religion des nachbiblischen Judentums, Wien 1955.
- Ders., F. Heimann-Jellinek (Hsg.). Spharadim Spaniolen, Die Juden in Spanien die sephardische Diaspora, Eisenstadt 1992.
- Kenneth Seeskin, Maimonides on the Origin of the World, Cambridge 2005.
- Jochanan Silman, Bein Pilosopf le Nabbi (hebr.) Bar Ilan 1985.
- Ders., Philosopher and Prophet, Jehuda Halevi, the Kuzari, and the Evolution of his thought, New York 1995.
- J. Silver, Maimonidian Criticism and the Maimonidian Controversy, Leiden 1965.
- Heinrich/Marie Simon, Geschichte der jüdischen Philosophie, München 1984.

Moritz Steinschneider, Alfarabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften, Petersburg 1869.

Colette Sirat, A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages, Cambridge 1985.

Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing, Glenoe/Illinois 1952.

George Tamer, Islamische Philosophie und die Krise der Moderne, Leiden 2003.

Ders.(edit), The Trias of Maimonides, Berlin, 2005.

I. Twersky/H. Williams (edit.), Studies in the History of Philosophy and Religion, Cambridge 1973.

Ephraim E: Urbach, Baale haTossafot (hebr.), Jerusalem 1955.

Mathias Volmer, Die islamische Theologie und Al-Gazali, Weinheim 1991.

S. Wiese, Salomon ibn Gabirol, The improvement of Moral Qualities, New York 1962.

Michael Wittmann, Zur Stellung Avencebrolis im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie, Münster 1905.

Harry A. Wolfson, Crescas Critique of Aristotle, Cambridge 1971.

Ders., The Philosophy of the Kalam, London 1976.

Ders., Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy, Cambridge 1979.

Manfred Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimun), Münster 1900.

### **Artikel aus Büchern, Zeitschriften und Sammelbänden**

Nathan Aviezer, Evolution: Is there a problem here?, in: BDD-Bekhol Derakhekkha Daehu 11, RAmat-Gan 2005, 33-45.

Stephen Benin, Maimonides and Scholasticism, in: Proceedings of the 8th. World Congress of Jewish Studies, Div. C. Jerusalem, 1983, 41-46.

Lawrence Berman, The Disciple of Alfarabi: Maimonides, in: Joseph A. Buijs (edit.), Maimonides, A Collection of Critical Essays, Notre Dame 1989, 195-215.

H Blumberg, Maimonides on the Concept of Tajwiz, in: Tarbiz 39 (1969/70) 268-276.

William Dunphy, Maimonides`Not-So Secret Position of Creation, in: E. L. Ormsky, Moses Maimonides and his Time, Washington D.C. 1985, 134-156.

Seymour Feldman, Seymour Feldman, Abravanel on Maimonides` Critique of the Kalam Arguments for Creation, in: Arthur Hyman (edit.), Maimonidean Studies I, New York 1990, 5-25.

Ders., Maimonides – A Guide for Posterity, in: Kenneth Seeskin (edit.), Maimonides, Cambridge 2005, 324-355.

Daniel H. Frank, Maimonides and medieval Jewish Aristotelianism, in: Daniel H. Frank /Oliver Leaman (ed.), Medieval Jewish Philosophy, Cambridge 2003, 136-156.

Jacob Guttman, Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, in: Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss (I/II), Hildesheim 1971 (Neudruck v. 1908), 155-230.

Hassan Hanafi, Maimonides`Critique of the Mutakallimun in The Guide of the Perplexed, in: Georges Tamer (ed.) The Trias of Maimonides, New York 2005, 267-287.

Koloman Harasta, Die Bedeutung Maimuns für Thomas von Aquin, Judaica 11 (1955), 65-83.

W. Z. Harvey, Why Maimonides was not a Mutakallim, in: J. L. Kraemer (ed.) Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies, Oxford 1991, 105-114.

G. K. Hasselhoff, Anmerkungen zur Rezeption des Maimonides in den Schriften des Thomas von Aquino, in: Wolfram Kinzig/Cornelia Röck (Hg.), Zwischen Konfrontation und Faszination: Ansätze zu einer neuen Beschreibung jüdisch-christlicher Beziehungen, Stuttgart 2002, 55-73.

Ders., „...sondern Thomas von Aquin arbeitete im Geiste Maimoni`s: Manuel Joel (1826-1890) über Maimonides und dessen Einfluss auf die christliche Scholastik, in: Michael Konkel/Alexandra Ponzen/ Henning Theissen, Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart, Paderborn 2003, 35-52.

Robert Herrera, an Episode in Medieval Aristotelism: Maimonides and St. Thomas on the Active Intellect, in Thom 47 (1982) 317-338.

Abraham Heschel, Der Begriff der Einheit in der Philosophie Gabirols, in: MGWJ 80 (1938), 84-11.

Ders.: Das Wesen der Dinge nach der Lehre Gabirols, in HUCA 14 (1939) 359-385  
Alfred I. Ivry, the Guide and Maimonides` Philosophical Sources, in: Kenneth Seeskin, Maimonides, Cambridge 2005, 58-78.

Jacob Josef Klausner, Schlomo ibn Gabirol, der Mensch, der Philosoph, in Jacob Blobstein, Meqor chajim lerabbi Schlomo ben Gabirol (hebr.), Jerusalem 1926, 4 – 85.

Barry S. Kogan, Judah Halevi and his use of philosophy in the Kusary, in: D. H. Frank/ Oliver Leaman, Medieval Jewish Philsophy. 111-136.

Joel Kraemer, The Islamic context of mediveal Jewish philosophy, in: Daniel H. Frank/ O.Leaman, Mediveal Jewish Philosophy, Cambridge, 2003, 38-71.

Tony Levy, Rabbi Hasdai Crescas (1340-1412) and the criticism of the Greek philosophical heritage in medieval Jewish thought, in: Greki ievrei, dialog v pokoleniyalkh, St. Petersburg, 1999, 58-63.

Johann Maier, Die Köngiskrone des Salomo ben Jehuda ibn Gabirol, in Judaica 18 (1962), 1-55.

Ignatius G. P. Meaning- intelligently designed keeping the Bible in a modern mind, In: Old Testament Essays 20, 1, Prätoria 2007, 34-62.

M. J. Müller (Hsg.), Philosophie und Theologie des Averroes, Weinheim 1991.

Moshe Perlmann (Hsg.), Martin Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur, in: Gesammelte Schriften, Hildesheim 1983.

Sarah Pessin, Jewish Neoplatonism: Being above Being and Divine Emanation in Salomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli, in: Daniel H.Frank/ Oliver Leaman, Medieval Jewish Philosophy, Cambridge, 2003, 91-111.

Shlomo Pines, Saint Thomas et la pensee juive medievale: quelques notations, in: Warren Zev Harvey/ Moshe Idel, The collected works of Shlomo Pines, Vol.V, Jerusalem 1997, 477-488; ebendort: Scholasticism after Thomas of Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors (transl. by Alfred Ivry), 489-589.

Alexander Poltorak, Creatio ex nihilo, number theory, quantum, vacuum and the big bang, In: B`Or Ha Torah 17, Jerusalem 2007, 115-121.

Ira Robinson, American Jewish views of evolution and intelligent design, In: Modern Judaism 27, 2, Baltimore 2007, 177.

James Robinson, Hasdai Crescas and anti-Aristotelism, in: D. Rank/Oliver Leaman, Medieval Jewish Philosophy, Cambridge 2005, 391-413.

Tamar Rudavsky, Philosophical cosmology in Judaism, in: Early Science and Medicine 22, Leiden 2001, 149-184.

Dies., The impact of Scholasticism upon Jewish philosophy in the fourteenth and fifteenth centuries, in. Daniel H. Frank/ OliverLeaman, Mediveal Jewish Philosophy, Cambridge, 2003, 345-370.

Kurt Schubert, Die Bedeutung des Maimonides für die Hochscholastik, in: Kairos X, Salzburg 1968, 2-18.

Ders., Der christlich jüdische und der jüdisch-christliche Antagonismus im Mittelalter, in: Judentum im Mittelalter (Katalog zur burgenländischen Landesausstellung 4. Mai-26. Oktober 1978 in Schloß Halbthurn), 112 – 117.

Ders., K. Schubert, Apostasie aus Identitätskrise – Nikolaus Donin, Kairos 13 (1988/89), 1-10.

Gregor Schwab, Die Rezeption Maimonides` in der christlich-arabischen Literatur, in: Judaica 63, 1-2, Tübingen 2007, 1-45.

Michael Schwarz, Who were Maimonides Mutakallimun? Some remarks on Guide of the Perplexed part I, Chapter 73, in: Arthur Hyman (edit.), Maimonidian Studies II, New York 1991, 159 - 211.

Ders., in Arthur Hyman (edit.), Maimonidian Studies III, New York 1992/93, 143-173.

K. Seeskin, Maimonides, Spinoza and the problem of creation, in: Jewish Themes in Spinoza`s Philosophy, New York 2002, 115-130.

Heinrich Simon, Das Weltbild Gabirols – seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität 5 (1956/57), 199-205.

Ders., Weltschöpfung und Weltewigkeit in der jüdischen Tradition, in: Kairos 14 (1972), 22-35..

Günther Stemberger, Prophetie und Propheten im nachbiblischen Judentum, in: JBTh 14 (1999). 145 - 177.

Leo Strauss, Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi, Revue des Etudes juives (1936), 1-37.

Leo Strauss, The Literary Character of the Guide of the Perplexed, in: Maimonides, A Collection of critical Essays, Notre Dame 1988, 30-59.

Sarah Stroumsah, Saadya and Jewish kalam, in D.H. Frank/ O.Leaman, Medieval Jewish Philosophy, Cambridge 2003, 71-90.

Dies., Maimonides`Auffassung vom jüdischen Kalam: sein Wahrheitsgehalt und seine geschichtliche Wirkung, in: Judaica IV, Tübingen 2005, 289-308.

Lawrence Troster, The Order of creation and the emerging God: evolution and divine action in the natural world, in: Coeffry Cantor/Marc Swelitz (edit.), Jewish Tradition and the Challenge of Darwinism, Chicago Press 2006, 225-246.

Manfred Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimun), in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. III, Heft 4, Münster 1900, 41-56.

Abkürzungen von Zeitschriften und Sammelwerken folgen:

Siegfried Schwertner, M., Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin – New York 1994.



## **Anhang**

### **Zusammenfassung**

Die Arbeit „Das Schöpfungsverständnis des Moses Maimonides und seine Kritik am Kalam“ hat einerseits das Ziel, das Schöpfungsverständnis des grössten jüdischen Philosophen des Mittelalters darzustellen und das an Hand seiner ausführlichen Kritik am islamischen Kalam, wie sie im 73. Kapitel des More Newuchim (Führer der Unschlüssigen) vorgestellt wird.

Andererseits geht es in dieser Arbeit um das Nachzeichnen der Auseinandersetzung mit dem Schöpfungsgedanken und der Ausfaltung desselben in der jüdischen Religionsphilosophie von Saadia Gaon (882-942) bis Moses Maimonides (1135-1204). Dafür wird auch der muslimische Kontext als Folie für die Entwicklung des Schöpfungsgedankens unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters herangezogen. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt in der Darstellung des bereits erwähnten 73. Kapitels, das als gesamtes in einer paraphrasierten Übersetzung präsentiert wird. Zu diesem Zweck wurde sowohl die klassische von Maimonides selbst noch autorisierte hebräische Übersetzung aus dem Arabischen (Ibn Thibbon) verwendet als auch Einsicht in lateinische und moderne Übersetzungen (deutsch, englisch und hebräisch) genommen, mit dem Ziel, eine möglichst textgetreue Interpretation zu erlangen. Weiters wurde auch die neuere philosophische Literatur und die Quellenforschung berücksichtigt, um den Stand der heutigen Diskussion zu beschreiben. Am Ende der Arbeit wird ein kurzer Ausblick auf die Wirkungsgeschichte des Schöpfungsverständnisses des Moses Maimonides auf das Denken der Hochscholastik angedeutet, das die

Aristotelesrezeption in der christlichen Theologie ermöglichte. Die Arbeit verfolgt auch die Absicht, eine Brücke von der Vergangenheit in die Gegenwart zu schlagen, indem die Aktualität von „zeitlosen Fragen“ an der Frage, ob die Welt nun geschaffen ist oder nicht, an Hand von Moses Maimonides aufgezeigt wird.

## Lebenslauf mit Schwerpunkt auf den wissenschaftlichen Werdegang

Bernhard Dolna, Österreich, Studium der katholischen Theologie in Wien. Abschluss mit Mag. theol. 1984 an der Universität Wien. Diplomarbeit: Das Wesen der Aufmerksamkeit bei Simone Weil.

Studium der Germanistik und der kath. Theologie in Freiburg im Breisgau, Deutschland. Abschluss mit Dr. theol. 2000. Doktorarbeit, An die Gegenwart Gottes preisgegeben, Abraham Johusa Heschel. Leben und Werk, Mainz 2001.

Studium der Judaistik, Bakkalaureatsabschluss: 10. 12 2007.