

WILHELM SCHWENDEMANN

## Melanchthon, Maimonides und Averroes

# ( Aristoteles-Rezeption und -Exegese gegen religiösen Fundamentalismus

### Einleitung

#### 0.1

Die Relektüre der christlichen Kirchenväter führt im Zeitalter des Humanismus und der Reformation auch zu einer Wiederentdeckung antiker Denktraditionen und damit zu einer Neuinterpretation und Aktualisierung philosophischer Modelle. Das starke Interesse Melanchthons an der aristotelischen Philosophietradition und vor allem an Aristoteles selbst sticht ins Auge. Es ist m.E. aber auch nicht weiter erstaunlich, daß der humanistische Vordenker des Protestantismus, Philipp Melanchthon, sich gerade auf Aristoteles bezieht, denn das sprachliche Handwerkszeug des Rhetoriklehrers<sup>1</sup> Melanchthon kann ohne Aristoteles nicht auskommen.<sup>2</sup> Wichtig an der Melanchthonschen Rezeption von Aristoteles ist der Bezug zu sprachlicher Klarheit und damit zur sprachlichen Kompetenz, mit diskursiven und logischen Symbolen argumentieren zu können. Dieses Erbe von Aristoteles wird sich Melanchthon ein Leben lang bewahren, auch wenn sich seine Position zur *Philosophie* von Aristoteles verändern wird. Von Aristoteles übernimmt Melanchthon die Einsicht, daß rhetorisches Können und auch die Dialektik mit

---

1 Zur Topik von Aristoteles vgl. Topik 134a–135b, in: ARISTOTELES: Philosophische Schriften, Bd. 2 (Topik und Sophistische Widerlegungen), übers. v. Eugen ROLFES, Darmstadt 1995 und zur angegebenen Stelle: MUELLER-GOLDINGEN, Christian: Aristoteles. Eine Einführung in sein philosophisches Werk, Darmstadt 2003, 29 f.

2 S. dazu vor allem die Antrittsrede Melanchthons (»De corrigendis adolescentiae studiis«) in Wittenberg (MSA III, 29 ff; 35 / CR 11, 15 ff) und SCHNEIDER, John R.: Philipp Melanchthon's rhetorical construal of biblical authority. *Oratio sacra*, Lewiston (NY) 1990; PETERSEN, Peter: Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921; PLANTINGA, Alvin / WOLTERSTORFF, Nicholas (Hg.): *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, London 1983; GRASSI, Ernesto: *Rhetoric as Philosophy*, London 1980, 25 ff. Zum Aristotelismus bei Melanchthon insgesamt s. vor allem FRANK, Günter: *Die theologische Philosophie Philipps Melanchthons (1497–1560)*, Leipzig 1995 (EthSt 67).

kontroversen Fragen zu tun haben und Entscheidungen nur in einem Für und Wider dialektisch abgewogen werden. Bei Aristoteles hat die Dialektik mit denjenigen Fragen zu tun, über welche die Meinungen kontrovers sind und die sich nur entscheiden lassen, indem Für und Wider dialektisch abgewogen werden. In den frühen reformatorischen Schriften freilich polemisiert Melanchthon heftig gegen Aristoteles, was man aber m.E. nicht überbewerten («Loci Communes») darf, sondern man muß seine lebenslange Beschäftigung mit aristotelischer Philosophie sehen. Lobend erwähnt er in der Deklamation über Aristoteles von 1544 dessen Methodenverständnis, Dialektik, Ethik, Schlußverfahren / Logik.<sup>3</sup> Bei der Aristoteles-Rezeption Melanchthons sollte man sich dessen Motive für die Rezeption vor Augen halten und die Antwort nicht von der philosophischen Autoritätenfrage her suchen. Melanchthons Kritik an der Philosophie von Aristoteles entzündet sich an der unkritischen Vermischung von theologischen und philosophischen Fragestellungen, die gerade im Bereich der Redekunst zu verheerenden Folgen führen kann.

## 0.2

In der Philosophie-Deklamation von 1536<sup>4</sup> beharrt Melanchthon nicht mehr so strikt auf der Trennung von Philosophie und Theologie wie in seinen früheren Schriften; Philosophie und Wissenschaft gehören nach dieser Deklamation auf jeden Fall zur Theologie, d.h. es liegt im Interesse der Theologie, eine wissenschaftlich-philosophisch-methodische Auslegung in Dienst zu nehmen: diese Position stellt eine Korrektur zu den «Loci Communes» dar, wobei grundsätzlich philosophie- bzw. ideologiekritische Markierungen nicht zu übersehen sind. Die aristotelische Philosophie ist unter diesen Vorzeichen für die Theologie ganz nützlich.<sup>5</sup> Frank bezeichnet diesen Umgang mit Aristoteles als eklektisch, denn Melanchthon schließt sich keiner philosophischen Schulrichtung an! Das entscheidende Rezeptionsmotiv der aristotelischen Philosophie ist für Melanchthon die methodische Hilfe der Philosophie bei der Suche nach der Wahrheit<sup>6</sup>; man spricht auch von einer Art regulativen Wahrheitsidee.<sup>7</sup> Die Rezeption der aristotelischen Philosophie

---

3 CR XI, 654–658.

4 CR XI, 278–284.

5 CR XI, 281.

6 Vgl. FRANK (wie Anm. 2) 70.

7 Vgl. dazu vor allem OTTO, Stephan: Renaissance und frühe Neuzeit, Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, hg. v. Rüdiger BUBNER, Bd. 3, Stuttgart 1984. FRANK (wie Anm. 2) schreibt zu dieser regulativen Wahrheitsidee Melanchthons: »Melanchthons Rezeption vermeidet

bleibt kontextuell, d.h. auf Sprache und Geschichte und auf eine ethisch-praktische Relevanz bezogen. Die humanistische Art des Philosophierens ist bei Melanchthon eine grundsätzliche Rückbesinnung auf die sprachliche und geschichtliche Bedingtheit des Menschen.<sup>8</sup> Die Funktion der öffentlichen und argumentierenden Rede ist für Melanchthon entfaltete Sprache und Denkweise im Vollzug. In einem ursprünglichen Sinn bezieht sich Denken auf Sprache: »Omnis autem doctrina aut rerum cognitionem continet aut verborum et quia rerum notae verba sunt, prior est verborum cognitio [...]«. <sup>9</sup> Das bedeutet, daß Erkennen sich im Raum der Sprache vollzieht, die Sprache muß erkannt sein, um an die Sache heranzukommen. Welt wird fast konstruktivistisch als zu Wort gewordene Sachen verstanden, die Sachen sind dem Menschen nur in der Sphäre der Sprache und nicht als solche zugänglich.<sup>10</sup> Es geht Melanchthon um die sprachliche Repräsentation der Wirklichkeit, zu deren Hilfe er die Kategorienlehre des Aristoteles nutzt.<sup>11</sup> Nach Aristoteles' Vorstellung sind die Kategorien nur Aussageschemata; Melanchthon entontologisiert dabei den scholastischen Wirklichkeitsbegriff und löst die scholastische Seinshierarchie auf. Prädikate sind hierbei sprachliche Ordnungen der Sachen; die Wirklichkeit der Sachen ist dem Menschen nur durch die Sprache zugänglich.

### 0.3

In Schwierigkeiten gerät man erst, wenn die dialektische Methode des Aristoteles auf so genannte heilige Texte, z.B. aus der Bibel, angewandt wird, denn es stellt sich dann die Erfahrung ein, daß zwischen dem Ergebnis einer sprachlich-kritischen Analyse eines Textes z.B. auf seine sprachliche Konsistenz und Grundstruktur, der Auslegung eines Textes und seiner Botschaft oder im Fall der biblischen Texte, religiösen Wahrheit, ein Unterschied bestehen kann. Im 13. und 14. Jahrhundert wurde dieses Problem heftig unter dem Motto der »Doppelten Wahrheit« (?) diskutiert. Aus diesem Problemhorizont kann sich aber auch Melanchthon nicht heraushalten, denn hier-

---

also eine wesensmetaphysische Perspektive und seine Kritik richtet sich gegen logische und metaphysische Theorien [...]. Verworfen wird diejenige Philosophie, die sich in einem illegitimen Zugriff der menschlichen Vernunft der göttlichen Mysterien bemächtigt.« (70).

8 Vgl. dazu GRASSI, Ernesto: Einführung in die humanistische Philosophie. Vorrang des Wortes, Darmstadt 21991.

9 MSA 3, 83.

10 Vgl. FRANK (wie Anm. 2) 74.

11 Ebd. 77 f und SCHEIBLE, Heinz: Melanchthons Bildungsprogramm, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, hg. v. Hartmut BOOCKMANN / Bernd MOELLER / Karl STACKMANN, Göttingen 1989, 233–248.

bei geht es letztlich um das zentrale Problem reformatorischer Schriftauslegung, die Hilfsmittel der Verkündigung sein will, die religiöse Wahrheit eines Textes nicht nur zu verstehen, sondern auch weiterzugeben, aber im Sinn der reformatorischen Rechtfertigungstheologie. Der Konflikt ist zentral und dreht sich um die Frage, inwieweit die von der aristotelischen Philosophie geprägte Methode, einen Text zu verstehen, sich auf die Auslegung und damit auf die Botschaft eines Textes auswirkt. Melanchthon ist aber nicht der einzige Aristotelesrezipient, sondern steht in einer langen, interreligiösen Tradition, zu nennen wären hier vor allem die arabisch-muslimischen Aristoteleskommentatoren. Die Spur, die ich in meinem Vortrag aufnehme, ist der Versuch, einen theologischen Vergleich zwischen Melanchthon, Maimonides und Averroes vorzunehmen. Das, was diese drei Personen verbindet, ist eine spezifische aber deswegen vergleichbare Aufnahme von Aristoteles in der Abwehr zeitgenössischer Gegnerschaften. Das ist m.E. aber kein historischer Zufall, sondern begründet sich aus der Funktion, die die aristotelische Methode des Argumentierens in der jeweiligen Theologie einnimmt. Daß sich Melanchthon mit der arabischen Philosophie beschäftigt hat, steht außer Zweifel. Spekulativ bleibt aber die Annahme der Kenntnis maimonidischer Schriften. In der Rede über das Leben Avicennas schätzt Melanchthon vor allem die medizinische Kunstfertigkeit des Arztes, aber auch seinen philosophischen Habitus. Im Kontext dieser Lobrede fallen die Namen anderer arabischer Berühmtheiten, darunter ist auch die Nennung eines berühmten ägyptischen Arztes, dessen Namen aber nicht genannt ist. Der berühmteste Arzt am Hof Saladins II. war aber Moses ben Maimon oder auch Maimonides, der ein Zeitgenosse von Averroes war, der ebenfalls in dieser Rede Melanchthons erwähnt wird. Es ist m.E. wiederum kein Zufall, daß alle Ärzte in dieser Rede ausgesprochene Aristotelesexperten waren und insofern ist meine Spekulation über Maimonides auch begründet. Mein Vortrag unter dem Titel »Melanchthon, Maimonides und Averroes. Aristoteles-Rezeption und -Exegese gegen religiösen Fundamentalismus« fällt deshalb etwas aus dem Rahmen dieser Tagung, weil sich hinter dieser wortreichen Überschrift ein wissenschaftliches Problem verbirgt: es geht um die über die jüdisch-arabisch vermittelte Aristoteles Rezeption, ihre Weiterverwendung bei Philipp Melanchthon und ihre Auswirkung auf Exegese und Theologie. Die Betonung liegt hierbei auf dem Begriff Vermittlung.<sup>12</sup>

---

12 Inwieweit Melanchthon über die arabischen Philosophen informiert war, können wir direkt nicht rekonstruieren, allenfalls erschließen. Nicht vorhandene Zitation durch Melanchthon besagt nichts, denn im 16. Jahrhundert gab es offensichtlich einen recht weiten Umgang mit Zitaten; vgl. dazu: WALTER, Peter: Philipp Melanchthon und Melchor Cano. Zur theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre im 16. Jahrhundert, in: Melanchthon und Europa, Bd. 2: Westeuropa, hg. v.

Zudem sind der jüdische Maimonides und der muslimische Averroes nicht zu den christlichen Kirchenvätern zu rechnen; ich erweitere hier den Begriff Patristik in systematischer Hinsicht. In Erinnerung ist hierbei aber auch zu rufen, daß das so genannte Abendland von allen drei monotheistischen Weltreligionen (Christentum, Judentum, Islam) profitiert hat und es überaus reizvoll ist, einen interreligiösen Vergleich zwischen Melanchthon, Maimonides und Averroes zu versuchen.<sup>13</sup> Der Abgrund, der sich hier nicht nur dem Historiker, sondern jedem Melanchthoninterpreten öffnet, ist das Verhältnis zur jüdisch-muslimischen Philosophie- und Auslegungstradition heiliger Texte und damit aber auch zu Juden und Muslimen oder zur jüdischen Religion und zum Islam.<sup>14</sup>

---

Günter FRANK / Kees MEERHOFF, Stuttgart 2002 (MSB 6/2) 67–84, hier 77 Anm. 45 und SCHWENDEMANN, Wilhelm: Leib und Seele bei Calvin. Die erkenntnistheoretische und anthropologische Funktion des platonischen Leib-Seele-Dualismus in Calvins Theologie, Stuttgart 1996. So viel ist jedenfalls deutlich: in seinen medizinisch-naturwissenschaftlichen Schriften weist Melanchthon eine präzise Kenntnis antiker Medizinkompendien nach. Folgende Schriften ließen sich hierzu zu Rate ziehen, was aber nicht im Zentrum dieser Untersuchung steht: *Laus artis medicae* (1529 od. 1530) CR 11, 191–197; *Encomium medicinae* (1529 od. 1530) CR 11, 197–202; *Contra empiricos Medicos* (1531) CR 11, 202–209; *De vita Galeni* (1540) CR 11, 495–503; *De Hippocrate* (1540–1543 ?) CR 11, 503–509; *De Physica* (1542) CR 11, 555–560; *De dignitate artis medicae* (1548) CR 11, 806–811; *De vita Avicennae* (1549?) CR 11, 826–832; *De doctrina anatomica* (1550) CR 11, 939–946; *De partibus et motibus cordis* (1550) CR 11, 947–954; *De anatomia* (1553) CR 12, 27–33; *De arte medica* (1555) CR 12, 113–119; *De causis putrefactiones* (1556) CR 12, 173–181; *De pulmone et de discrimine arteriae tracheae et oesophagi* (1557) CR 12, 207–213; *De medicinae usu, item rerum sympathia et antipathi* (1557) CR 12, 221–225a; *De feбри non intermitt.* (1557) CR 12, 225–230; *De aphorismo Vito Partis II.* (1557) CR 12, 271–277; *De consideratione corporis humani, seu de anatomica doctrina* (1559) CR 12, 317–324 und *Explicatio Aphorismi Partis secundae Aphorism.* (1560) CR 12, 360–365 XLII. Zum Ganzen s. auch ECKART, Wolfgang U.: Philipp Melanchthon und die Medizin, in: Günter FRANK / Stefan RHEIN (Hg.): *Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit*, Sigmaringen 1998 (MSB 4) 83–202.

13 In der Rede über Avicennas Leben (CR 11, 826–832) beschäftigt sich Melanchthon neben Avicenna mit Averroes und anderen nicht näher genannten arabischen Autoren, die für die Tradierung antiker Medizin wesentlich waren; ausdrücklich bezieht er sich auf Averroes und dessen Wahrheitsverständnis, aber eben auch auf andere. Vor allem diskutiert Melanchthon in dieser Rede die Traditionen, die von Cordoba ausgegangen sind (829) und berichtet sehr präzise von der lateinischen Übersetzung des Hofübersetzers am Hof Friedrich II. Daß aber dort zeitgleich die Schriften des Averroes und Maimonides übersetzt worden sind, Friedrich II. ausdrücklich mit dem Schwiegersohn Maimonides über dessen philosophisch-theologische Schriften diskutiert, machen es m.E. nicht unwahrscheinlich, daß Melanchthon Kenntnisse nicht nur des Averroistischen Schrifttums, sondern auch der Schriften des Mose ben Maimon hatte, auch wenn dieser namentlich in dieser Rede nicht erwähnt wird.

14 Melanchthon ist in der Rede über Avicennas Leben recht angetan von den arabischen Philosophen, die Aristoteles tradiert haben. So ist zu lesen: »*Multa enim in natura et in arte deprehende-*

Der zweite Begriff, der zentral im Vordergrund meiner Überlegungen steht, ist der Begriff der Exegese.

#### 0.4

Es folgen vier Arbeitsthesen, die sich als roter Faden durch den Vergleich ziehen werden:

Meine erste Arbeitsthese lautet: Die Aristotelesrezeption Melanchthons wird vermittelt in seiner Art, biblische Texte auszulegen und liegt nicht offensichtlich aufgrund seiner sonstigen Aussagen zu Aristoteles auf der Hand.<sup>15</sup>

Die zweite These: In der Art und Weise der Auslegung der jeweiligen Heiligen Schrift (für Melanchthon war es die ganze Bibel, für Maimonides der TNK (Tenach) und für Averroes der Koran) wird das Problem der sogenannten ›doppelten Wahrheit‹ virulent und darin sind die drei Theologen / Philosophen vergleichbar. Die sog. ›doppelte Wahrheit‹ ist in Wahrheit aber nicht doppelt, sondern umfaßt verschiedene Dimensionen der Textauslegung und ist keineswegs ontologisch zu interpretieren.

Die dritte These: Im Umgang mit dem jeweiligen Fundamentalismus entbirgt sich die zweite Möglichkeit der Aristotelesrezeption.

Die vierte These: Der Umgang mit der doppelten Wahrheit und damit auch der Umgang mit einer, so würde man modern oder postmodern formulieren, kontextuellen Wahrheit macht die drei humanistischen Traditionen attraktiv für die heuti-

---

runt recentiores Arabes, quae Graecis ignota fuerunt: qua in re et ab ipsa regionum natura, in quibus fuerunt, multi adiuti sunt. Sunt enim feracissimae remediorum Syria, Arabia, Aegyptus, Cyrenaica, Africa, Hispania: et haec quidem luca perlustrarunt Arabia Scriptorum omnia, et gens valuit acumine ingeniorum, et huic uni studio declita fuit, quod quidem et vetustissimis patribus, a Job et similibus acceperunt. Et quanquam plerique multas corruptelas aut admiscuerunt tamen nemo ex omnibus Arabicis scriptoribus artem purius ipso Avicenna tradidit.» (CR 11, 827)

15 Ob man Melanchthon wirklich als aristotelischen Philosophen im strengen Sinn bezeichnen kann, halte ich für fragwürdig, denn sein Aristotelismus bewegt sich in allenfalls vermittelten methodischen Bahnen und nicht in seinem Gottesverständnis und vor allem in seinem Verständnis von Gotteserkenntnis. Melanchthon schätzt an Aristoteles vor allem dessen systematische und methodische Sorgfalt, vgl. die Rede über Aristoteles aus dem Jahr 1537 (CR 11, 342–349) und gerade nicht dessen Ansatz und Begründung, woher des Menschen Erkenntnis stammt. Die Erkenntnis des Menschen nimmt ihren Anfang in der Gotteserkenntnis und gerade nicht in der Erfahrung, die auch durch den Schein verfälscht sein kann. Vgl. zur gesamten Diskussion der philosophiegeschichtlichen Verortung Melanchthons den Beitrag von Günter FRANK: Wie modern war eigentlich Melanchthon? Die theologische Philosophie des Reformators im Kontext neuerer Theorien zur Herkunft der Moderne, in: Günter FRANK (Hg.): Der Theologe Melanchthon, Stuttgart – Bad Cannstatt 2000 (MSB 5) 67–81.

ge Zeitgenossenschaft in der argumentativen Auseinandersetzung mit fundamentalistischen Positionen.

## 1. Melanchthon

### 1.1

Wie bekannt ist, muß Melanchthon nach seinem Antritt als Professor in der artistischen Fakultät die Stelle des Hebraisten übernehmen und sich in diesem Zusammenhang natürlich mit dem hebräischen Text des Alten Testaments beschäftigen und auf dem Hintergrund seiner humanistischen Ausbildung unter Reuchlin wird Melanchthon in dreifacher Weise mit dem Judentum konfrontiert:

Einmal in der Beschäftigung mit dem hebräischen Text des biblischen Israels, zweitens mit der jüdisch-exegetischen Tradition und Literatur und drittens mit jüdischer Zeitgenossenschaft und lebenden Personen aus der jüdischen Kultur. Aber die Schriften des Reformators geben nur in der ersten Hinsicht genügend Auskunft. Zum zweiten Punkt werden die Belege sehr spärlich und zum dritten fehlen uns in der Tat genügend überzeugende Quellen. Trotzdem darf man nicht der Versuchung erliegen, nur weil Melanchthon sich nicht explizit mit der jüdischen Tradition auseinandersetzt, fehlten ihm die Kenntnisse.<sup>16</sup> Zwar ist richtig, daß Melanchthon das Judentum als nach Christus verfehlt Glaubensform charakterisierte, was aber eine theologische Aussage darstellt, die sich jedoch wohlthuend von antisemitischen Aussagen Luthers in dessen Spätzeit unterscheidet.<sup>17</sup>

---

16 So eine kritische Sicht zu DETMERS, Achim: *Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin*, Stuttgart 2001, 118.

17 Vgl. dazu CR 3, 33, 12–21 oder CR 7, 923, 3–12 aber auch MSA 2/1, 135, 29–136, 3 und DETMERS (wie Anm. 16) 131. Exkurs: Aufgewachsen in Bretten und Pforzheim, wo er engen Kontakt zu dem großen Humanisten Johannes Reuchlin, seinem Großonkel, hatte, führte der Weg des jungen Humanisten über Heidelberg und Tübingen und mit 21 Jahren auf die Griechischprofessur nach Wittenberg. Melanchthon gehört zu den wenigen Menschen des 16. Jahrhunderts, die drei Sprachen – außer der Muttersprache – fließend beherrschten (Latein, Griechisch, Hebräisch). [Zu Melanchthon s. vor allem: SCHWENDEMANN, Wilhelm (Hg.): *Die bunte Seite der Reformation. Das Freiburger Melanchthonprojekt*, Münster / London / Hamburg 1997; zugleich Bd. 1 der Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg; DERS.: *Ein Kamel tanzen lehren. Vom Urtyp des Schulwesens bei Philipp Melanchthon*, in: *Hochschulbrief der Evangelischen Fachhochschulen* 24 (1998) 42–46; DERS.: *Das Freiburger Melanchthon-Projekt (Forschungsbericht)*, in: *Forschungsbericht der Evangelischen Fachhochschule Freiburg 1995–1999*, Freiburg

2000, 124 f; DERS. / CLEIß, Peter / WALTER, Joachim (Hg.): Familie im Wandel – Schule in Entwicklung. Überlegungen zu Schulentwicklung und Religionsunterricht, Münster / Hamburg / London 2000; DERS.: Reformatorisch-pädagogische Impulse zur Schulentwicklung, in: Familie im Wandel – Schule in Entwicklung. Überlegungen zu Schulentwicklung und Religionsunterricht, Münster / Hamburg / London 2000, 109–121]. In Wittenberg begann sogleich das freundschaftliche Verhältnis mit Luther, der ihm den Weg zur reformatorischen Theologie und zum protestantischen Weg eröffnete. An der deutschen Bibelübersetzung Martin Luthers war der hervorragende Griechisch- und Hebräischkenner Melanchthon maßgeblich beteiligt. Seit 1529 vertrat Melanchthon Luther, der mit Reichsacht und Kirchenbann belegt war, auf Reichstagen und Religionsgesprächen und avancierte schnell zum Wortführer der lutherischen Reformation. Aus seiner Feder stammen wesentliche Basisschriften der Reformation, wie z. B. das »Augsburger Bekenntnis« oder das erste systematisch-theologische Lehrbuch, die »Loci communes«. Bei den Gesprächen mit der römisch-katholischen Seite hat Melanchthon immer wieder versucht, Brücken zu bauen und die Einheit der christlichen Kirche wieder herzustellen, weswegen er im Grunde als »Vater der Ökumene« gilt. Neben seinen theologischen und Bibel kommentierenden Schriften ist jedoch vom Lehrer Philipp Melanchthon eine große Zahl von Grammatiken, Lehrbüchern aller Wissensgebiete, Übersetzungen und Kommentierungen antiker Schriftsteller, Theaterstücken, politischen Schriften und Briefen (insgesamt ca. 11000 Briefe) erhalten. Durch diese in vielen Auflagen gedruckten Bücher und durch zahlreiche Schul- und Universitätsordnungen hat er sich den Ehrentitel »Praeceptor Germaniae« erworben.

Philipp Melanchthon hatte m.E. – in Abgrenzung zu DETMERS (wie Anm. 16) – kein Problem mit der Literatur des Judentums und dem zeitgenössischen Judentum selbst. Das ist für die Reformationszeit, man erinnere sich an Luthers Schriften gegen die Juden, keinesfalls selbstverständlich. Melanchthons Stellung ist nur verständlich, wenn man sich den Einfluß Reuchlins auf Melanchthon vergegenwärtigt. Melanchthon lernte in Reuchlins Bibliothek in Stuttgart griechische und hebräische Handschriften kennen. Melanchthons Zeit in Tübingen war geprägt vom sogenannten »Judenbücherstreit«, in den Reuchlin verwickelt war. Melanchthon unterstützte Reuchlin und nannte ihn einmal *Germanorum studiorum antesignanus* (Fahnenträger der deutschen Studien). (s. MBW Nr. 1). Melanchthon verfaßte 1518 wohl eine Streitschrift für Reuchlin, die aber verschollen ist. Reuchlin wird immer wieder als hervorragender Hebraist gewürdigt. (MBW 47.1). Melanchthon mußte am Anfang seiner Wittenberger Professur neben seinem eigenen Lehrstuhl auch noch den Lehrstuhl für Hebräisch vertreten, wofür er seinen hebräischen Bibeltext neben der »Vulgata« benutzte. Für Melanchthon enthielt das Alte Testament Gottes Offenbarung als Gesetz und Evangelium, band aber Christen nicht in allen Teilen wie das Neue Testament. Etwas anders sah es in Melanchthons Umgang mit zeitgenössischen Juden aus. Über sie urteilte er theologisch eindeutig, sie seien nicht Gottes Kirche und verfälschten wie Katholiken, Täufer, Spiritualisten, Muslime usw. die Bibel, weil sie andere Meinungen und talmudische zum Bibeltext hinzufügten. In einer Vorlesung kommentierte Melanchthon ausführlich das jüdische Verbot des Schweinefleischgenusses. *Manlius 2, 8: Locorum communium collectanea, a Iohanne Manlio per multos annos, pleraque tum ex lectionibus D. Philippi Melanchthonis, tum ex aliorum doctissimorum virorum relationibus excerpta, et nuper in ordinem ab eodem redacta, t. 1–3 und Libellus medicus, Basel 1563*. Auf dem Fürstentag 1539 in Frankfurt a. M. nahm Melanchthon Stellung zum Brandenburger Judenpogrom von 1510, das durch einen angeblichen Hostienfrel ausgelöst worden war. Dem Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg machte Melanchthon klar, daß dieses Pogrom großes Unrecht war. Josel von Rosheim konnte aufgrund dieses Votums von Melanchthon erreichen, daß Juden in der Mark Brandenburg wieder zugelassen wurden. Melanchthon war sich bewusst, daß Juden zu Unrecht des sog. Hostienfrel und anderer Vergehen bezichtigt

## 1.2

Im Widmungsbrief der »Loci« von 1521 legt Melanchthon sein Interesse an der Schriftauslegung und gleichzeitig die kritische Sicht des scholastisch überlieferten Aristoteles dar.<sup>18</sup> Nicht Aristoteles soll studiert werden, wenn es um die Heilige Schrift geht, sondern die Heilige Schrift selbst, aber es geht um eine kommunikative Methode der Auslegung.<sup>19</sup> Die Methode der Auslegung muß ihrem Gegenstand entsprechen und die Interpretation muß das Wesentliche eines Textes zusammenfassen und in theologische Kategorien überführen können.<sup>20</sup> Das bedeutet, daß die Philosophie der Gotteserkenntnis folgt und nicht vorausgeht.<sup>21</sup> Aufgabe der Exegese ist zudem, Streit innerhalb der Kirche und damit letztlich Häresien

---

wurden. »Es ist üblich, andere zu beschuldigen, wo wir doch besser unsere Sitten anklagen und bessern sollten« (CR 8, 831). Die jüdische Mystik, sprich die Kabbala, war in ihrer Semantik Melanchthon fremd, obwohl er durchaus die Kabbala positiv beurteilen konnte; seine rhetorischen Vorbilder waren eher Cicero, Terenz oder Livius. Reuchlins Kommentar zur Kabbala war ihm wahrscheinlich zu rätselhaft. Trotzdem praktizierte Melanchthon eine für die Reformationszeit auffällige Toleranz, wo ihm die meisten Zeitgenossen, so auch Luther, nicht folgten: Melanchthon gehört zu den wenigen Menschen des 16. Jahrhunderts, die gegen Judenverfolgung waren. Luthers Stellungnahmen über die Juden zum Vergleich sind dagegen sehr unterschiedlich und jeweils situationsbedingt. 1523 hatte Luther noch versucht, zeitgenössische Juden mit seiner Schrift »Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei«, für das Christentum zu gewinnen. Mit der Zeit gab es jedoch vor allem einen riesigen hermeneutischen Unterschied in der Bewertung des Alten Testaments. 1543 forderte Luther aus verletztem Glauben heraus in seiner Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« die Zerstörung jüdischer Häuser, Gotteshäuser und Schriften und plädierte für Vertreibung der jüdischen Bevölkerung.

Von Melanchthon ist dies nicht bekannt, es wäre aufgrund seiner irenischen Haltung auch nicht möglich gewesen, wobei Melanchthon natürlich auch ein Kind seiner Zeit bleibt. Es macht m.E. einen qualitativen Unterschied aus, ob man sich antisemitisch wie Luther in größeren Abhandlungen äußert oder sich wie Melanchthon im Einzelfall polemisch über konkrete Umstände äußert.

18 MELANCHTHON, Philipp: *Loci Communes* 1521, lat.-dt., übers. v. Horst Georg PÖHLMANN, Gütersloh 1993, 12 / W1–5 (im weiteren: PÖHLMANN): »Porro, quod ad argumenti summam attinet, indicantur hic christianae disciplinae praecipui loci, ut intelligat iuventus, et quae sint in scripturis potissimum requirenda et quam foede hallucinati sint ubique in re theologica, qui nobis pro Christie doctrina Aristotelicas argutias prodidere [...]«.

19 Melanchthon schreibt in den »Loci«: »Nam in universon non admodum aequus sum commentariis, ne veterum quidem, tantum abest, ut ullo meo longiore scripto velim quenquam a canonicae scripturae studio retrahere«. PÖHLMANN (wie Anm. 18) 14 / W6–8.

20 Als Vorgehensweise empfiehlt Melanchthon den Dreischritt *oratio, meditatio, tentatio*. Diesen Dreischritt würde man heutzutage mit dem Begriff »hermeneutisches Vorverständnis« umschreiben, s. dazu: BAYER, Oswald: Melanchthons Theologiebegriff, in: FRANK (wie Anm. 15) 30.

21 CR 1, 73.

zu vermeiden; Streit dieser Art ist für Melanchthon Kennzeichen dafür, daß die Verheißung und damit Christus nicht erkannt worden ist.<sup>22</sup>

Am Horizont dämmert hier das Problem der *applicatio* des Textes auf den Ausleger aus. Melanchthon geht von der These aus, daß die *applicatio* nicht eine besondere Methode darstellt, sondern schon in der Fragestellung des Textinterpreten bereit stehe.

Die Lektüre der Schrift setzt immer voraus, daß es in ihr um den Menschen vor Gottes Angesicht und Gott selbst, der in Evangelium und Gesetz handelt, geht. Melanchthons Interesse richtet sich auf das Wort, das den Menschen anspricht, freispricht und ihm in Form der theologischen Kategorie des Gesetzes auch etwas zuspricht. Sein Grundanliegen ist das Wort Gottes zu hören, zu verstehen und auch entsprechend auszulegen.<sup>23</sup> Die Voraussetzung der Auslegung ist also das theologisch qualifizierte Verhältnis des Auslegenden zum Wort Gottes selbst. Diese hermeneutische Voraussetzung ist grundlegend dafür, ob die Interpretation einer Bibelstelle überführt werden kann in lebendige Anrede oder ob sie der Ebene der Philologie verhaftet bleibt. Nützlich für beide Herangehensweisen ist selbstredend die philosophische Wissenschaft, d.h. Dialektik als Sprach- und Sachlogik verstanden, Rhetorik und Grammatik und die Kenntnis der antiken Sprachen.<sup>24</sup> In dieser Hinsicht, den methodischen Primat der Logik, Rhetorik und Grammatik vor metaphysischer Spekulation zu garantieren, freilich unter der theologisch-hermeneutischen Voraussetzung der Anrede Gottes in der Schrift, ist die Beschäftigung mit Aristoteles nützlich.<sup>25</sup> Methodisch wird also in der Schriftauslegung die feste Verbindung von Logik, Rhetorik und Grammatik praktiziert<sup>26</sup>, theologisch geschieht das unter dem hermeneutischen Vorverständnis der Rechtfertigungslehre, kategorisiert unter der Dialektik von Evangelium und Gesetz. Einzelaussagen in der Heiligen Schrift werden in das Gesamte der Schrift und in den Kontext eingeord-

22 CR 13, 901 und MSA 2/1, 193 f.

23 CR 13, 761 und SICK, Hansjörg: Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments, Tübingen 1959, 9–12. Für Melanchthon hat die doppelte Anrede Gottes in Evangelium und Gesetz eine doppelte, aber mit paradoxer Wirkung, weil Gott nur in der menschlichen Torheit, spricht in Kreuz und Auferstehung, erkannt werden kann und nicht in der Weisheit, d.h. Philosophie des Menschen. Menschliche Philosophie scheitert im Umgang mit dem Wort Gottes, was im Widerspruch menschlichen Seins und Denkens zu Gott begründet ist.

24 CR 13, 440 und CR 21, 1075–1106.

25 PÖHLMANN (wie Anm. 18) 11; 16 f; und BAYER (wie Anm. 20) 29; 33.

26 Das Ausgangsprinzip der Logik ist für Aristoteles das Prinzip der Widerspruchsfreiheit des Denkens. Dieser Fundamentalsatz des Aristoteles spiegelt sich in Melanchthons Bildungsideal wider, in dem es bezüglich Exegese einen Konsens geben soll. (MSA 1, 324–386) Kritisch dazu WALTER (wie Anm. 12) 80.

net.<sup>27</sup> Melanchthon diskutiert in seinen »Loci« induktives und deduktives Schließen, wobei hier wohl eine Replik auf das 12. Kapitel der aristotelischen Metaphysik vorliegt.<sup>28</sup> Wie man mit dem berühmten »Gottesbeweis« in der Metaphysik des Aristoteles umgeht, läßt Melanchthon in gewisser Weise offen.<sup>29</sup> Einmal kann man traditionellerweise deduzieren, dann kommt man zur doppelten Wahrheit in Philosophie und Theologie, die sich unversöhnbar gegenüberstehen. Man könnte aber auch den Weg Melanchthons weitergehen, der eine Erkenntnis unserer Redeweise über den Zusammenhang von Form und Inhalt vorlegt, was zuvor in seiner Psalmenexegese deutlich wird.<sup>30</sup> Melanchthon betont in seiner Auslegung damit stärker als Luther die form- bzw. gattungsgeschichtliche Auslegung der Texte, was besagt, daß dieser Weg entweder theologisch zu gehen ist oder aber rein literaturwissenschaftlich und damit ohne Relevanz für den Glaubenden, aber relevant für den Philosophen bleibt.

---

27 Vgl. SICK (wie Anm. 23) 48 und Melanchthons Auslegung des 110. Psalms in CR 13, 468 ff. Melanchthon will, wenn er eine Behauptung aufstellt, an das Bekannte beim Hörenden appellieren, d.h. er bemüht sich um eine gemeinsame sprachliche Basis mit seinem Gegenüber und schließt vom Besonderen auf das Allgemeine. Melanchthon geht hier von Aristoteles' Vorstellung der *epagoge* bzw. dessen Theorie des Induktiven aus, die auch zu induktiven Definitionen führen kann. Der induktive Schluß wird dann dem deduktiven Schluß gegenübergestellt. Bei Aristoteles ist die *epagoge* nicht nur eine logische, sondern auch eine rhetorische Form, s. auch CR 14, 451. Natürlich geht es Melanchthon auch darum, der protestantischen Lehre ein Begründungsverfahren angedeihen zu lassen, das sich zwar vom philosophischen unterscheidet, aber den gleichen Wissenschaftsstandard einhält. Die philosophische Erkenntnis benötigt neben der prozessuralen Vernunft und ihrer inhärenten Prinzipien auch Sinneserfahrung, während die Theologie der Vergewisserung göttlicher Offenbarung bedarf und das Zeugnis des Heiligen Geistes, z.B. in der Inspiration. (MSA 2/1, 189, 34–191, 11). Die aristotelischen Schlußverfahren werden von Melanchthon somit auf die Ebene des allgemeinen Verstehens der Texte bezogen; theologischerseits geht es um das Gerechtfertigtwerden und die daraus erwachsende Gewissheit. Günter Frank hat dieses Doppelverhältnis »theologische Philosophie« benannt. Vgl. FRANK (wie Anm. 2).

28 »Sed ut possit syllogismo humano colligi esse deum, curiosi magis est quam pii disputare, maxime cum rationi humanae non sit tutum de tantis rebus arguari, ut huius compendii principio monui.« PÖHLMANN (wie Anm. 18) 104 / 3, 21.

29 Melanchthon schreibt in den »Loci«: »Primam legem de colendo deo accepimus ex primo cap. ad Romanos, ubi non dubium est, quin inter naturales leges eam recenseat apostolus, cum inquit deum declarasse omnibus hominibus maiestatem suam conditione et administratione universitatis mundi.« PÖHLMANN (wie Anm. 18) 104 / 3, 20.

30 CR 13, 1018: »Ut universa doctrina Ecclesiae in duas partes distribuitur, videlicet legem et Evangelium, ita discernantur et Psalmi: alii magis continent doctrinam legis, id est praecepta et adhortationes, alii magis interpretantur promissionem de Christo propriam Evangelii, alii prorsus pertinent ad genus didaskalikon seu demonstrativum [...].«

## 1.3

Aristoteles' Überlegungen zur Metaphysik wurden in der theologischen Tradition als starke Gotteshinweise interpretiert. Man könnte aber das berühmte Kapitel in der Metaphysik (Met. XII)<sup>31</sup> auch als induktives Sprachspiel interpretieren: Auf die Frage, wie das Sein Grund des Werdens sei, könnte man auch einwenden, daß das Sein nicht eine Existenz in einer Außenwelt meint, sondern dadurch Seiendes wird, daß es sich in eine Struktur einordnet, welche als *noesis* vorausgesetzt ist. Nur insofern das Denken sich als Struktur erfaßt hat, kann das Seiende als sich Mögliches verwirklichen und damit zur Wirklichkeit werden. Das bedeutet sozusagen eine Existenz in der Innenwelt, nämlich in der Denkbewegung selbst wird Vernunft erkennbar. Melancthon könnte also die aristotelische Logik in der Tat nur als allgemein verbindliches, weil vernünftiges Schlußverfahren zur Auslegung der Texte genutzt haben, ohne in Konflikt mit seinen theologischen Vorentscheidungen zu kommen, denn auf der sprachlichen Ebene muß ein Text mit Hilfe satz- und aussagelogischer und grammatischer Verfahren erfaßt werden. Das bedeutet aber für die theologische Aussage, daß der geistliche Text im literarischen angelegt sein muß, was bereits programmatisch in Melancthons Wittenberger Antrittsrede durchschimmert.<sup>32</sup> Was in der Schrift ausgelegt wird, ist nicht *l'art pour l'art*, sondern in theologischer und philosophischer Weise nützlich: Theologisch geht es um das Selbstverständnis des Menschen als gerechtfertigten Sünder und philosophisch um die Selbstbegrenzung und Erkenntnis des Geschichtlichen. Die Vernunft des Menschen ist jedoch in Heilsangelegenheiten gebunden und nicht frei, weil unter der Macht der Sünde stehend.<sup>33</sup> Die Gewißheit der christlichen Lehre liegt nicht im Vernunftbegriff, denn die Vernunft kann nicht das Vertrauen auf Gottes Wort schaffen, sondern allein in der Offenbarung. Der hermeneutische Schlüssel für die Offenbarung ist wiederum die Dialektik von Evangelium und Gesetz.<sup>34</sup> Das ganze

---

31 Met XII, 1071a–1072b und 1074b. Dort geht es m.E. keineswegs um einen ontologischen Status der Vernunft, sondern um ihre Tätigkeit oder Betätigung, was für Exegeten vorausgesetzt werden muß!

32 Zum Ganzen s. CR 11, 15–25.

33 »Si enim Adam non fuisset lapsus, tunc omnes posterii, et homines ex eo orti, φουσεῖ fuissent Theologi: tum vidisses totum orbem terrarum nihil aliud esse, quam spaciosam quandam ac frequentissimam scholam Theologicam, in ipso paradiso, quasi in horto quodam, aut porticu Philosophica, mirabili amoenitate, passim consedentibus, obambulantibus tot discipulis, quorum συμφιλοσοφοῦ essent Angeli, quorum dominus et magister esset ipse deus [...].« CR 11, 44 f.

34 »Sicut lex est, qua recte mandantur, qua peccatum ostenditur, ita evangelium est promissio gratiae seu misericordiae dei adeoque condonatio peccati et testimonium benevolentiae dei erga nos, quo testimonio certi animi nostri de benevolentiae dei credant sibi condonatum omnem culpam et

Gesetz will Gottes Wesen offenbaren und dient gerade nicht zur Wissensanreicherung des Menschen, sondern als Aufruf, seiner Gottebenbildlichkeit zu entsprechen.<sup>35</sup> Das Gesetz Gottes ist zu unterscheiden von menschlichen Gesetzen und verlangt Gehorsam vom Menschen. Die menschlichen Gesetze verlangen hingegen nicht vollständigen Gehorsam und sind zudem von der menschlichen Sünde getrübt. Die menschliche Erfüllung des menschlichen Gesetzes in einer sündigen, noch nicht erlösten, aber von Gott gnädig erhaltenen Welt ermöglicht als *usus civilis* eine Dimension des Gesetzes menschlichen Zusammenlebens.<sup>36</sup> In seinen späteren Jahren wird Melanchthon dann versuchen, die Vernünftigkeit des Gesetzes in dessen dreifachem Gebrauch aufzuweisen.<sup>37</sup> Die Philosophie dagegen hat die Aufgabe, sorgfältig Begriffe zu formulieren, sorgfältige Beweisverfahren im Sinn der Logik zu bringen und argumentationsfähig zu machen, um im innerweltlichen Diskurs der *vita civilis*, also dem Gemeinwesen zu dienen.<sup>38</sup> Aufgrund dieser theologischen und philosophischen Vorentscheidungen kann und muß der Bibeltext letztlich nur einen Sinn haben; die Lehre vom vierfachen Schriftsinn. Gleichwohl muß dieser Sinn klar und geordnet wahrgenommen werden können und ist nicht sofort jedermann verständlich.<sup>39</sup> Melanchthon kommt es hierbei vor allem auf die Existenzbezogenheit der Textauslegung an, womit der Zusammenhang zwischen einfachem Schriftsinn und Autorität der Heiligen Schrift erklärt wird.<sup>40</sup> Unsere Ausgangsfrage war die nach Melanchthons Umgang mit der philosophischen (nicht rabbinischen) Auslegungsmethode des Judentums. Zu sagen bleibt, daß dieses Verhältnis nun ebenfalls in die Dynamik der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gerät, wobei das mosaische Gesetz einmal zwar mit dem göttlichen Gesetz, andererseits aber mit dem Naturgesetz zusammengedacht wird, was in Melanchthons Argumentation ein Unsicherheitsmoment hineinbringt, denn Juden fehle nun nach Melanchthons Meinung das Evangelium<sup>41</sup>, das anredende und zuspre-

---

erecti ament, laudent deum, exhilarentur et exultent in deo, ut infra de vi evangelii dicemus«, in: PÖHLMANN (wie Anm. 18) 162 / 4, 10.

35 CR 14, 32.

36 So Heinz SCHEIBLE in seinem Artikel über Philipp Melanchthon, in: TRE 22 (1992) 391.

37 »Evangelium non est philosophia aut lex, sed est remissio peccatorum et promissio reconciliacionis et vitae aeternae propter Christum, de quibus rebus nihil potest humana ratio per se suspicari.« CR 12, 690.

38 CR 12, 690 und BAYER (wie Anm. 20) 37 f.

39 Vgl. dazu BAYER (wie Anm. 20) 44 und FRAENKEL, Peter: Revelation and Tradition. Notes on Some Aspects of Doctrinal Continuity in the Theology of Philip Melanchthon, in: *Studia Theologica* 13 (1959) 97–133.

40 CR 13, 451–452; 469–471 und SICK (wie Anm. 23) 47 ff.

41 CR 25, 622.

chende Wort Gottes, was aber seiner hermeneutischen Grundentscheidung bezüglich des Alten Testaments widerspricht. Die Möglichkeit, das Gesetz zu verfehlen, wird von Melanchthon höher eingeschätzt, als das Evangelium zu hören und sich von ihm anrühren zu lassen.<sup>42</sup> Der Christ Melanchthon interpretiert das dialektische Verhältnis von Gesetz und Evangelium konsequent christologisch und soteriologisch; denkbar wäre aber auch eine theologische Interpretation, was uns dem jüdischen Religionsphilosophen Maimonides näher bringt.

## 2. Maimonides

### 2.1

Rabbi Moses ben Maimon, abgekürzt mit seinem Anagramm RaMBaM (1138–1204)<sup>43</sup> lateinisch-griechisch Maimonides, galt als einer der überragenden jüdischen Gelehrten und Denker des Mittelalters sowohl für das Abend- als auch für Morgenland. Geboren worden ist Maimonides als Sohn des Rabbi Maimon ben Josef, der selbst Rabbiner der Gemeinde in Córdoba, einer der angesehensten Richter Andalusiens und Mitglied im Rabbinatsgericht (Bet Din) in Córdoba gewesen ist<sup>44</sup>, das erst wieder 1236 spanisch-christlich wurde. Im 12. Jahrhundert war Córdoba ein Zentrum jüdisch-islamischen Geisteslebens. Der Umayyadenherrscher Abd Ar Rahman I. (756–788) ließ nach der arabischen Eroberung der iberischen Halbinsel die Städte, vor allem seine Hauptstadt Córdoba, verschönern, die er mit einer Stadtmauer umgab und in deren Nähe er einen Garten anlegen ließ. Zwei Jahre vor seinem Tode wurde die Großmoschee von Córdoba erbaut, die in ihrer Schönheit und Bedeutung innerhalb der islamischen Welt den beiden großen Vorbildern in Mekka und Medina gleichkommen sollte. Unter der arabischen Herrschaft gelang das Zusammenleben aller ethnischen Gruppen, Araber (vorwie-

---

42 CR 24, 33; 652 und DETMERS (wie Anm. 16) 133. »Neque haec levis causa existimetur discendae huius linguae, quod instructos nos esse oportet ad refutanda deliramenta Iudaeorum [...].« CR 11, 874.

43 Über das Geburtsjahr existieren verschiedene Angaben: 1135 oder 1138, s. dazu: GOODMAN-THAU, Eveline: Tora und Mizwa – Die Erkenntnislehre des Maimonides, in: Maimonides – Das Buch der Erkenntnis, hg. v. Eveline GOODMAN-THAU / Christoph SCHULTE / Friedrich NIEWÖHNER, Berlin 1994, 537.

44 Siehe die Online-Darstellung von GRÜNFELD, Jehonatan: Leben und Werk des Mosche ben Maimon, in: [www.juedischesleben-talmud.de/maimon.htm](http://www.juedischesleben-talmud.de/maimon.htm).

gend Südaraber und Syrer), Berber, Juden, Spanier und anderen. Die Toleranz der Umayyaden, aber auch der ihnen folgenden muslimischen Herrscher in Spanien führte, trotz der ständigen Auseinandersetzungen mit den christlichen Nachbarn im Norden gegenüber den Angehörigen anderer Religionen, zu einer bemerkenswerten Symbiose der unterschiedlichen kulturellen Strömungen christlicher, jüdischer und islamischer Tradition. Aus ihr resultierte eine wirtschaftliche und kulturelle Blüte Andalusiens, die bis nach Bagdad ausstrahlte, aber auch nach Norden in das christliche Abendland wirkte. Der Hof von Córdoba wurde zu einem Anziehungspunkt von Dichtern und Sängern aus der gesamten islamischen Welt. Medizin, Theologie, Philosophie, Naturwissenschaften und Literatur, aber auch die Baukunst, erlebten Höhepunkte ihrer Entwicklung.

1148 eroberten jedoch die Almohaden<sup>45</sup> Córdoba und zwangen Juden und Christen, die in der Stadt lebten, ihre Interpretation des Islam auf. Die Almohadenherrscher 1130–1269 führten den Titel »Beherrscher der Gläubigen«, was durchaus den Anspruch dieser Dynastie auf Rechtgläubigkeit und autoritative Auslegung des Koran wiedergibt. Maimonides und seine Familie hatten die Wahl, entweder sich zu dieser Spielart des Islam zwangsbekehren zu lassen oder zu fliehen bzw. auszuwandern. Nach ca. 10 Jahren Wanderschaft oder Flucht von einem Ort zum anderen durch ganz Andalusien<sup>46</sup>, durch zerstörte und ausgeplünderte Kulturlandschaft, ließ sich die Familie im marokkanischen Fes nieder.<sup>47</sup> Merkwürdigerweise flieht die Familie ausgerechnet nach Fes, der Hochburg der Almohaden. Fes war aber auch eine Stätte sunnitischer Gelehrsamkeit, vor allem die Qarawiyyin-Moschee.<sup>48</sup> Die Almohadenherrscher in Fes waren offensichtlich weniger barbarisch als ihre Sinnesgenossen in Andalusien; natürlich lebte aber auch hier die jüdi-

---

45 Für die Almohaden war jeder Nicht-Muslim solange ein Fremder, bis er zum Islam übertrat. Vgl. BAECK, Leo: Maimonides. Der Mann, sein Werk, seine Wirkung, Düsseldorf 1954, 14 f.

46 HESCHEL, Abraham J.: Maimonides. Eine Biographie, Neukirchen-Vluyn 1992 (Originalausgabe 1935) 21.

47 Maimonides faßt die Zeit der Wanderschaft zusammen: »Der Mensch bedarf sein Leben lang liebender Menschen. In der Zeit der Bedrängnis bedarf man ihrer, zur Zeit der körperlichen Schwäche ist man auf ihren Beistand angewiesen und zur Zeit der Gesundheit und des Glücks erfreut man sich der Verbindung mit ihnen.« MN (More Newuchim), Warschau 1872, Kap. III, 49 dort mit Bezug auf die »Nikomachische Ethik« des Aristoteles.

48 Die wichtigsten islamischen Fächer waren *tafsir* (Korankommentierung), *hadith* (Prophetentraditionen), *fiqh* (islamisches Recht) aller vier sunnitischen Rechtsschulen, während schiitischer *fiqh* nicht gelehrt wurde, *kalam* (Apologetik), *falsafa* (Philosophie) und *tasawwuf* (Mystik). Lexikon des Islam: Azhar, 2. Digitale Bibliothek Bd. 47: Lexikon des Islam, 186 (vgl. LdIslam Bd. 1, 99) (c) Verlag Herder.

sche Gemeinde mehr im Geheimen und war der rigiden Religionspolitik der Herrschenden ausgeliefert. Kontrovers wurde innerhalb der jüdischen Gemeinde das Verhalten derjenigen beurteilt, die sich zum Schein vorübergehend zum Islam bekannt haben, weiter aber im Privaten ihren Glauben praktizierten. Der Vater von Maimonides widersetzte sich in Sendschreiben der erbarmungslosen Verurteilung solcher Leute und auch der Sohn, Maimonides selbst, nahm in ähnlicher Weise wie der Vater 1160 Stellung. In Fes lernte Maimonides vor allem Mathematik, Logik, Arznei- und Messkunde, die Philosophie des Aristoteles und des Alexander von Aphrodisias, die jüdische Tradition nach Jehuda Halevi, Abraham Ibn Esra, Astronomie. Gleichzeitig beschäftigte er sich mit arabischer Literatur in Form von Märchen, Reden usw.<sup>49</sup> Sein Bildungsziel war klar: Gott so weit zu erkennen, wie das einem Menschen möglich ist.<sup>50</sup> In Fes blieb die Familie aber dann doch nur fünf Jahre; 1165 verließ die Familie über die Stadt Ceuta Nordafrika und reiste gefahrvoll einen Monat nach Akko, wo sie im Mai des Jahres ankam.

Palästina war zu dieser Zeit alles andere als ein ruhiges Fleckchen. Die christlichen Kreuzzüge des Mittelalters haben die Beziehungen zwischen Morgen- und Abendland entscheidend verändert und bis heute geprägt. Das europäische Christentum, von einem merkwürdigen Missionierungsdrang ideologisiert, expandierte z.T. unter fadenscheinigen Begründungen nach Palästina, weil Gott es angeblich wollte. Schwärmerische, apokalyptische Vorstellungen verbanden sich mit einer christlichen Sehnsucht nach Jerusalem und dem Willen, Handelswege nach Europa zu kontrollieren und Macht auszuüben.<sup>51</sup> Die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem wurde mit chiliastischen Gedanken verbunden und zudem mit den Machtinteressen europäischer Herrscher sowohl auf kirchlich-päpstlicher, als auch weltlicher Seite. In Palästina trafen die Kreuzfahrer auf eine dichotome islamische Gesellschaft, die zunächst nicht in der Lage war, sich zu wehren. Das Fatimidengeschlecht, das in Ägypten und in Palästina herrschte, hatte in Ägypten und Palästina

---

49 HESCHEL (wie Anm. 46) 24.

50 Mose BEN MAIMON: Acht Kapitel: eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis, arab. und dt. v. Maurice WOLFF. Mit Einf. und Bibliogr. v. Friedrich NIEWÖHNER, Hamburg 21992, hier das 5. Kapitel.

51 Spätestens ab dem vierten Kreuzzug wurden die politischen Konflikte in Europa deutlich und man kann die Kreuzzüge dann auch als Stellvertreterkriege auf fremdem Territorium interpretieren. Einen dauerhaften politischen Effekt hatten die Kreuzzüge jedoch nicht. Kulturell sind allerdings die wechselseitigen Einflüsse der islamischen Kultur auf die christliche und umgekehrt nicht zu unterschätzen; freilich jedoch auch nicht die jahrhundertealten Ängste, die auf beiden Seiten hervorkommen, wenn unbedacht geredet wird.

mit dem Verlust von staatlicher Autorität zu tun, so daß die Kalifen wie z.B. Al Hafidh (1131–1149) mehr oder weniger nur noch Herrscher ihres Palastes waren. Die Bevölkerung revoltierte, weil die Kreuzfahrer ständig Kairo bedrohten; dazu kamen Naturkatastrophen, Dürren und Hungersnöte. Der Kurdenführer Saladin (1169–1193) entmachtete 1171 den letzten Fatimidenkalif und wurde vier Jahre später selbst Sultan über Ägypten, Palästina und Syrien. In seiner Regierungszeit setzte er wieder die Sunna ein, widerstand den Kreuzfahrerheeren und vernichtete in der legendären Schlacht von Hattin (1187) das lateinische Königreich von Jerusalem. Die christlichen Kreuzfahrer kamen aber in eine Gesellschaft, die der ihrigen in vielen Bereichen der Technik, Naturwissenschaften, Medizin, Philosophie usw. bis hinein in die Alltagskulturen weit überlegen war.<sup>52</sup>

Als Maimonides in Palästina weilte, steht der christliche Fürst Amalrich dem lateinischen Königreich Jerusalem vor. Akko war Station der Kreuzfahrer, unzähliger christlicher Pilger, Umschlagplatz für den Mittelmeerhandel und es befinden sich ca. noch 200 jüdische Familien in der Stadt.<sup>53</sup> In Palästina findet Maimonides jedoch ein bildungsmäßig im Niedergang begriffenes einheimisches Judentum vor, das auch andere rituelle Praktiken als das europäische oder nordafrikanische Judentum hatte. Möglicherweise hatte Maimonides in Palästina auch Kontakt zu Christen.<sup>54</sup> Maimonides zog weiter, diesmal nach Alexandria:

Wenn, wie in unserer Zeit, alle Länder, die oder deren Ruf man kennt, von Sittenlosigkeit beherrscht sind, oder wenn man wegen Kriegsgefahr oder Krankheit nicht in ein Land, das gute Sitten hat, wandern kann, dann bleibe man ganz für sich, wie es heißt: er bleibe einsam und schweige. Sind aber die Leute derart schlecht, daß sie den Menschen zwingen wollen, wie sie selbst zu sein und ihre schlechteste Art anzunehmen, dann gehe man in die Wildnis, wie es heißt: Wer gibt mir doch eine Herberge in der Wüste, ich würde dann mein Volk verlassen.<sup>55</sup>

---

52 Literatur hierzu: COHN, Norman: Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen, Bern 1961; GABRIELI, Francesco: Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, Zürich 1973; RUNCIMAN, Steven: Geschichte der Kreuzzüge, 3 Bde., München 1957–1960 und Art. Kreuzzüge von P. HEINE, in: Lexikon des Islam: Kreuzzüge, 1 ff. Digitale Bibliothek Bd. 47: Lexikon des Islam, 891 (vgl. LdIslam Bd. 2, 471 ff) (c) Verlag Herder.

53 HESCHEL (wie Anm. 46) 60.

54 Heschel zitiert aus dem Mischnakommentar von Maimonides folgenden Satz: »[...] daß Gott das Herz verlangt, daß nach der Gesinnung des Herzens die Dinge zu beurteilen sind; deshalb sagen die Weisen die Wahrheit, unsere Lehrer: die Frommen unter den Völkern der Erde haben Anteil an der jenseitigen Welt, wenn sie erkennen, was von der Gotteserkenntnis zu erfassen angemessen ist, und wenn sie den Tugenden entsprechend leben.« HESCHEL (wie Anm. 46) 63.

55 MAIMONIDES: Mischna Tora = MT Deot VI, 1 (Frankfurt a.M. 1984, Codex Maimuni) / HESCHEL (wie Anm. 46) 66.

Alexandria war zu der Zeit eine beeindruckende Stadt und immer noch mächtige Handelsstadt, in der ca. 3000 jüdische Familien wohnten. Kurze Zeit später starb der Vater und David, der Bruder von Maimonides und von Beruf Edelsteinhändler, übernahm die wirtschaftliche Sorge für die Familie. In Ägypten muß sich Maimonides mit der Gruppe von Karäern auseinandersetzen. Die Karäer waren eine Sondergruppe innerhalb des Judentums, die nicht in der Tradition des rabbinisch-talmudischen Judentums und eher einer bestimmten muslimischen Tradition der Zeit nahe standen. Besonderes Verbindungsglied zwischen Islam und Karäern war der sog. *kalam*. *Kalam* bedeutet Wissenschaft vom Wort Gottes und seiner Beweisführung. In diesem apologetischen Verfahren sollten einmal die Echtheit des prophetischen Wortes und seiner Sendung, aber auch die Offenbarung selbst, muslimische Glaubensinhalte gegen Einwände und Angriffe von Nicht-Muslimen verteidigt werden. Die philosophische Haltung der Mutakallimun, die hinter den apologetischen Diskursen stand, war aber auch den jüdischen Philosophen im arabischen Kulturraum nicht unbekannt. Philosophische Gottesauffassung, ethischer Rationalismus, Willensfreiheit usw. waren Vorstellungen, die kompatibel waren mit entsprechenden Auffassungen des mittelalterlichen Judentums. Einer der ersten war Saadja ben Josef aus Fajjum in Ägypten (892–942), in dessen »Buch über Glaubenssätze und Meinungen« (arab.: »Kitab al- Amanat wal I'tiqadat; hebr.: Sefær ha-æmûnôt we ha-de'ôt«) die Lehre vertreten wird, daß Vernunft und Offenbarung miteinander übereinstimmen und die von Gott empfangenen Offenbarungen und Wahrheiten philosophisch, d.h. diskursiv-argumentativ begründet werden müssen.

## 2.2

Die Aufgabe der Philosophen bestünde darin, die Offenbarungswahrheit der Religion zu erklären und ungebildeten Gläubigen die Möglichkeit des Verstehens einzuräumen. Daß eine vollständige Übernahme dieses Diskursmodells zu schwerwiegenden Konflikten sowohl innerhalb des Islam als auch des Judentums aber auch Christentums führen muß, liegt auf der Hand, was im besonderen Fall des Konflikts zwischen Karäern und Maimonides auch der Fall war. Maimonides griff frontal die ägyptischen Karäer aus alteingesessenen Familien an, die ihn dann auch prompt mit der Fama, er und seine Familie seien zum Schein zum Islam übergetreten, anfeindeten, so daß die Familie wieder einmal gezwungen war, weiterzuziehen. Maimonides läßt sich in Fostat, dem alten Kairo, wohl um 1168 nieder.<sup>56</sup> Die Aus-

---

56 Vgl. HESCHEL (wie Anm. 46) 79.

einandersetzung mit den Karäern, die sowohl die rabbinische Autorität als auch die Offenbarungsqualität der mündlichen Tora ablehnten, ging weiter. 1168 beendete Maimonides indes seinen arabischen Kommentar zur Mischna. Bekannt geworden daraus sind die »Acht Kapitel zur Ethik als Einleitung zum Traktat Abot« und die »Einleitung zum Traktat Sanhedrin, die berühmten 13 Artikel über die Grundlagen des Glaubens«. Kritiklos wurde dieser Kommentar nicht hingenommen, andererseits gab es auch große Zustimmung. Maimonides arbeitete weiter und verfasste dann sein »Buch der Gebote«, in dem alle 613 Gebote und Weisungen mittels 14 Regeln als Prinzipien systematisiert sind. Danach ging es um die Kodifizierung des aufgrund der Tempelzerstörung und der Exilsituation u.ä. nicht mehr praktizierbaren halakischen Materials. Daraus entstand dann die hebräische »Mischne Tora« auch »Jad HaChazaqah« genannt um etwa 1180, auf dessen ersten Teil ich gleich noch einmal eingehen werde. Den größten wissenschaftlichen Erfolg und die größte Aufmerksamkeit in der damaligen und späteren Welt erzielte aber Maimonides' »Führer der Unschlüssigen« (arab.: »Dalalat al-Hairin; hebr.: Môr'ae Nebûchîm«), zwischen 1190–1200 in Arabisch abgefasst. Maimonides schrieb sein Werk für einen auch in der aristotelischen Philosophie schon gebildeten Leserkreis, um die Widersprüche zwischen philosophischem Diskurs und metaphorischer Redeweise der Bibel aufzuheben und auch, um auf die Grenzen menschlicher Vernunftkenntnis aufmerksam zu machen. Vernünftige Erkenntnis benötige immer die Klammer der an Bibel und Talmud geschulten Gotteserkenntnis. Das bedeutet eben Festhalten an der empirischen jüdischen Religion und nicht, sich den Karäern anzuschließen und ihren fundamentalistisch scheinenden Lehren und andererseits auch nicht, sich zum Schein als Muslim ausgeben. Gleichzeitig wird die Grenze aristotelischen Erkennens deutlich. Die *kalam*-Methode wird von Maimonides in Bezug auf die Schöpfung abgelehnt und er läßt sich dabei durch »prophetisches Reden und Denken« anleiten. Über Gott könne man deswegen auch keine positiven Aussagen machen und unsere menschliche Kenntnis von Gott enthalte nicht mehr als die Tatsache seiner Wirklichkeit. Zudem könne der menschliche Geist noch die Wirkungen erfassen, die aus Gott hervorgehen. Gotteserkenntnis in diesem Sinn ist nach Maimonides aber bereits eine Form des Tuns und Einhaltens des Gesetzes und sei dem Gehorsam gegenüber der Tora gleichzusetzen. In diesem Sinn widersprechen sich nach Maimonides auch nicht Vernunftkenntnis und Offenbarungsinhalt. Von Gott sei letztlich aber nur sein Dasein erkennbar und ihm könne man nichts Unmögliches zuschreiben.

Anfang der 70er Jahre mußte Maimonides nach dem plötzlichen Tod seines Bruders David, der bei einem Schiffsunglück ums Leben gekommen ist, jetzt selbst für die ökonomische Sicherheit der Familie sorgen, so daß er sich entschloß, Arzt zu

werden.<sup>57</sup> Der Wesir des Sultans erkrankte 1187 so schwer, daß er Maimonides zum Leibarzt bestellte, was ihn zu einem sehr gefragten Arzt machte. Gleichzeitig wird er politisches Oberhaupt des ägyptischen Judentums, wirkte dort als Arzt und wurde so berühmt, daß er zum Leibarzt des Sultans und Vorsteher der jüdischen Gemeinde (*nagid*) ernannt wurde (1172). Er schrieb mindestens zehn medizinische Abhandlungen (u.a. »Medizinische Aphorismen« und »Über die Gifte«). Über Maimonides als Arzt kursierte folgender Spruch:

Die Kunst Galens heilt nur den Körper, Maimonides Leib und Geist zugleich. Wie sein Wissen ihn zu des Jahrhunderts Arzt gemacht, so heilt durch Weisheit er die Krankheit der Unwissenheit. Vertraut der Mond sich seiner Kunst, er heilt ihn wohl von den Gebrechen, die zuweilen ihn befallen, von Flecken in der Vollmondszeit und von dem Leid des Schwindens.<sup>58</sup>

Maimonides stirbt am 13. 12. 1204 in Alt-Kairo; sein Sohn Abraham (1187–1237) und der Enkel David (1222–1300) wirken ebenfalls als Rechtsgelehrte / Rabbinen der jüdischen Gemeinde in Kairo und des ägyptischen Judentums überhaupt.

Seine Theologie läßt sich insgesamt als *via negativa* sehen, denn seiner Ansicht nach ist über das Wesen Gottes nur in Negationen zu sprechen. Das, was über Gott aussagbar ist, richtet sich nach den beschreibbaren Wirkungen seines Handelns am Menschen und an der Welt. Wenn man den aristotelischen Transzendenzbegriff<sup>59</sup> in dessen »Metaphysik« streng voraussetzt, müssen nun Seinsstufen streng voneinander unterschieden werden, denn die aristotelische Kosmologie und auch der kosmologische »Gottesbeweis« von Aristoteles lassen nur eine Hierarchie dieser Seinsstufen

---

57 »Alle denkenden Menschen werden durch ähnliche Verhältnisse wie die Hiobs, die immer vorkommen, in Ratlosigkeit versetzt, so daß man von dem Wissen Gottes und seiner Vorsehung sagt, es komme vor, daß den untadeligen, vollkommenen und in seiner Handlungsweise rechtschaffenen Menschen, der sich vor der Sünde überaus scheut, schwere, unverhoffte und ununterbrochen aufeinanderfolgende Übel treffen, und zwar hinsichtlich seines Vermögens, seiner Kinder und seines Leibes, und dies ohne sein Verschulden.« (MN III, 22).

58 HESCHEL (wie Anm. 46) 249.

59 Der Begriff »Transzendenz«, »transzendent« bedeutet zweierlei, einmal die Erfahrung übersteigend. Das Transzendente läßt sich empirisch-objektiv nicht erfassen, aber es läßt sich (durch einen Grenzbegriff) hinter dem Immanenten voraussetzen. Objekte, Dinge und Kategorien haben deswegen transzendente Voraussetzungen. Weiter ist innerhalb der Metaphysik unter Transzendenz das Verhältnis zwischen Gott und Welt gemeint, wobei Gott immer außerweltlich sein muß. Aristoteles meint gelegentlich, daß das Immanente ein Begriff (*enyparchein en tō ti estin, en tō logō*) sei und der Neuplatoniker Herennius meint, das Metaphysische übersteige die Erkenntnis (*meta ta physika legontai haper physicōs hyperērtai kai hyper aitian kai logon eisin*). Im modernen Sinn und im vorkantischen Gebrauch des Begriffes meint Transzendenz das, was über die Begriffe hinausgeht. Das Transzendente ist das Wissen von dem, wovon wir nichts wissen (Nikolaus Cusanus und auch Spinoza).

zu. Maimonides nutzte in seiner Aristoteles-Rezeption vor allem die Schriften des Alexander von Aphrodisias<sup>60</sup> oder Alfarabi<sup>61</sup>, zum Teil ist Maimonides auch beeinflusst von Ibn Sina (Avicenna)<sup>62</sup> oder Ibn Ruschd (Averroes).<sup>63</sup> Maimonides' spezifische Begründung der Toleranz, auch zwischen den Religionen Judentum, Islam und Christentum, hängt nicht nur mit seiner Aristotelesrezeption zusammen, sondern auch vor allem mit seiner Biographie, in der viele plurale Aspekte durch Maimonides selbst auszuhalten waren.

## 2.3

Maimonides geht sowohl in seinem »Kommentar zu den Sprüchen der Väter« als auch in »Mischne Tora« als auch im »Führer der Unschlüssigen« von der These aus, daß die Tora als gute Weisung Gottes zwei Dinge bewirke, einmal die Vervollkommnung des menschlichen Körpers und zum anderen die der Seele, wobei die Vervollkommnung des Körpers Voraussetzung derjenigen der Seele sei und der

---

60 Alexander von Aphrodisias lehrte als Aristoteles-Kommentator zwischen 198 und 211 n. Chr. in Athen Philosophie. Er bekämpft die stoische Lehre von der Durchdringung der Körper und den Determinismus der Stoa. Das Allgemeine als solches ist nur im Denken zugänglich oder überhaupt nicht. Die Seele als »Form« des Leibes ist vergänglich, nur der (göttliche) tätige Intellekt ist unsterblich.

61 Alfārābi, bekannt auch unter seinem arabischen Namen Abu Nasr Mohammed, gilt als der arabischer Philosoph des 10. Jahrhunderts, der als erster die logischen Schriften des Aristoteles kommentiert hat.

62 Avicenna (arabisch: Ibn Sina) war ein persischer Philosoph und Arzt im 10. Jahrhundert, ebenfalls beeinflusst durch Aristoteles, Alfarabi und Plotin. Avicenna entwickelte den Aristotelismus in seiner neuplatonischen Fassung weiter und trennte dabei die Stoff-Form-Unterscheidung von der Potenz-Akt- (Möglichkeit-Wirklichkeit-) Unterscheidung so, daß im Stoff potentiell auch seine Formen enthalten sind. Gott verleiht lediglich allen diesen Formen ihre Wirklichkeit. Die neue Unterscheidung von Essenz und Existenz ging als begriffliche Unterscheidung in die Scholastik und wurde vor allem von Albertus Magnus und Thomas von Aquin rezipiert. Ibn Sina vertrat die These, daß die allgemeinen Begriffe (universalia) *ante rem* mit Rücksicht auf den Plan Gottes, *in re* im Blick auf die Natur und *post rem* in der menschlichen Erkenntnis da sind.

63 Ibn Ruschd, (= Abul Walid Mohammed Ibn Ahmad Ibn Mohammed) bekannt auch als Averroes, ist als arabischer Philosoph, Theologe, Jurist und Mediziner Zeitgenosse von Maimonides gewesen; er wurde wegen Religionsfeindlichkeit aus Córdoba verbannt und kurz vor seinem Tod rehabilitiert. Er gilt als der letzte bedeutende Vertreter der arabischen Scholastik und als *der* Kommentator des Aristoteles überhaupt. Er sah als seine Hauptaufgabe die Bewahrung der ursprünglichen Lehre des Aristoteles und ihre Verteidigung gegen Verfälschungen im Neuplatonismus und in der älteren islamischen Philosophie, z.B. bei Ibn Sina, an. Seine rationalistische Position, welche der von Maimonides ähnlich war, zielte auf die Versöhnung von Vernunft und Offenbarung.

Mensch deswegen imstande sei, das, was er zu dieser Vervollkommnung benötigt, *qua* Vernunft auch erreichen zu können. Die Vervollkommnung der Seele zielt auf Wissen und Erkenntnis, darin eingeschlossen die Erkenntnis Gottes, die Movers der Vervollkommnung überhaupt darstelle. Um weise wie ein Philosoph zu werden, dürfen die 613 Weisungen der Tora nicht verachtet, sondern müssen eingehalten werden und sind dementsprechend nicht zu vernachlässigen. Selbst wer weise geworden ist, bedarf weiter des weisheitlich geprägten Tun–Ergehen–Zusammenhangs<sup>64</sup> und der Motivation zum rechten Tun durch die Gotteserkenntnis. Letztlich ist die Tora<sup>65</sup> eine pädagogische Institution, den Menschen zu ermahnen und in Richtung der vollkommenen Erkenntnis zu bilden. Sinn und Zweck der Tora ist, die Persönlichkeitsbildung des Menschen voranzutreiben und den Menschen dazu anzuhalten, sich entsprechend dieser Bildung auch ethisch zu verhalten, d.h. nach den Maßstäben der Vernunft in der Fassung der Tora. Das ethisch richtige Verhalten des Menschen ist gleichzeitig die menschlich mögliche Form der Gottesliebe. Der Mensch verfügt von Natur aus über einen Intellekt, der durch seine Sozialisation immer aktualisiert und so zu einem erworbenen Intellekt wird. Die Leistung dieser »seelischen« Kompetenz ist die Wahrnehmung des richtigen Weges zur Vollkommenheit in der Erkenntnis und in der Ethik; d.h. die Tora ist als die beste Lebensordnung, die existiert, zugleich die beste Voraussetzung der Vernunfterkennnis; zugleich ist der richtige Sinn der biblischen Offenbarung analog dem Erkenntnisinhalt wahrer Philosophie. Die Folge z.B. für die (philosophische) Art und Weise der Gotteserkenntnis ist so eine Art negativer Theologie, in der gegen Aristoteles Gottes Souveränität betont wird und gleichzeitig alle Attributierungen Gottes preisgegeben werden. Heilsziel und Erkenntnisziel des Menschen können deswegen nach Maimonides auch identisch gedacht werden.

---

64 Ein Hinweis auf den weisheitlichen Hintergrund der »Acht Kapitel« ergibt sich aus der biblischen Zitation. In den »Acht Kapiteln« werden neben den Texten aus den großen Rechts corpora des Ersten Testaments vor allem poetische und weisheitliche, messianische Texte zitiert: Prv 3, 6; 4, 19; 12, 15; 14, 12; 19, 2; 21, 10. 15; 1 Kön 15, 23; Sach 7, 3–6. 9; 8, 19; Hiob 4, 18; 25, 4; Koh 7, 20; Ps 50, 23; Jes 59, 2.

65 Ex 18, 20; 20, 12; 23, 5; Lev 18, 3; 19, 17. 19. 32; Num 6, 11; 20, 10; Dtn 6, 5; 17, 11; 18, 22; 22, 1. 4.; 29, 18. Der Wille Gottes wird deutlich in den am Sinai offenbarten Lebensweisungen (Ex 20–31). Tora ist also nicht Entwicklung von einem primitiven Rechtszustand zu einem höher entwickelten Recht, sondern zuerst Offenbarung Gottes. Maimonides zitiert deswegen auch die großen Rechtstexte, z.B. aus dem Bundesbuch oder dem Heiligkeitgesetz (Lev 17–26) bzw. aus dem Dtn 12–26. Im nachbiblisch-rabbinischen Judentum ist aus der Tora die Bezeichnung für die allgemein und einzige gültige Offenbarung und ihren Weisungen geworden, sozusagen als summarischer Begriff.

Die »Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis«<sup>66</sup> sind in dieser Linie zu lesen. Die »Acht Kapitel« sind ursprünglich eine Einleitung zu Maimonides Kommentar zu den »Sprüchen der Väter« gewesen. Den »Kommentar zur Mischna« begann Maimonides mit 23 Jahren und beendete ihn zwischen 1165/1168 in Kairo. Die Einleitung selbst entwickelte recht bald ein Eigenleben und sie wurde zusammen mit dem Kommentar von Ibn Tibbon in Südfrankreich (1202) übersetzt und später auch selbständig tradiert und in jüdischen Bildungskreisen / Bildungsinstitutionen gelesen und rezipiert. Die »Acht Kapitel« selbst sind in arabisch geschrieben und von Maimonides mit hebräischen Buchstaben versehen worden. 1654/55 wurde der arabische Text ediert und in Oxford ins Lateinische übersetzt. Die zweite arabische Edition und maßgebliche deutsche Übersetzung geht auf den Rabbiner Maurice Wolff in Leiden (1863) zurück. Vorbild der Überlegungen von Maimonides zur Ethik ist die »Nikomachische Ethik«<sup>67</sup> des Aristoteles; deren zehn Kapitel sind von Maimonides auf acht reduziert. Maimonides rezipiert aber gleichwohl die von Aristoteles vorgegebene Systematik. Besonders wichtig für Maimonides sind die beiden ersten Kapitel und das zehnte Kapitel der »Nikomachischen Ethik«, denn dort sind die übernommenen Fundstellen der aristotelischen Seelenlehre.<sup>68</sup>

---

66 Mose BEN MAIMON (wie Anm. 50).

67 Ich verwende hier die Ausgabe von GIGON, Olof: Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, München 42000.

68 Exkurs zu Maimonides und Aristoteles: Um Maimonides zu begreifen, gebe ich hier ein paar Hinweise zur »Nikomachischen Ethik«. Aristoteles unterscheidet drei Seelenteile, die Pflanzenseele, die Sinnen- bzw. Tierseele und die Seele des Menschen, die er umfassend als Vernunft sieht. Die Pflanzenseele hat die Funktion der Ernährung, die Tierseele die der Empfindung und Beweglichkeit und die Vernunft hat die geistige Tätigkeit zur Aufgabe. Die Seele ist nach Aristoteles Formprinzip des lebendigen Körpers. Alle Seelenteile sind beim Menschen vorhanden und werden von einem tätigen und einem empfangenden Geist aktiviert. Der empfangende Geist, der mit den Wahrnehmungsfunktionen verbunden ist, nimmt die Denkgegenstände ihrer Form nach auf und der tätige Geist ist sozusagen der Motor für die Aktivität der gesamten Seele. Im Unterschied zu den anderen Seelenteilen ist der tätige Geist nicht an den Körper gebunden und deswegen prinzipiell unsterblich, aber überindividuell (Unterschied zu Platons Auffassung von der Seele). Die aristotelische Ethik hat als Gegenstand das menschliche Handeln, das sich zwischen richtig und falsch, bzw. angemessen und unangemessen entscheiden muß. Von Natur aus strebt jedes Wesen nach einem nur ihm spezifischen Guten, in dem es allein seine Vollendung findet. Das Gute des Menschen liegt nach Aristoteles in der Tätigkeit der Seele und zwar gemäß der Vernunft; in ihr findet der Mensch seine Glückseligkeit, seine *Eudaimonie*. Die Glückseligkeit wird in der »Nikomachischen Ethik« zum letzten Ziel alles Strebens, zum Maßstab des Guten und Schlechten. So schreibt Aristoteles: »Als selbstgenügsam gilt uns dasjenige, was für sich allein das Leben begehrenswert macht und vollständig bedürfnislos. Für etwas Derartiges halten wir die Glück-

seligkeit, und zwar so, daß sie das Wünschenswerteste ist, ohne daß irgend etwas anderes addiert werden könnte. Wenn nämlich eine Addition möglich wäre, so würde sie offenbarer noch wünschbarer, wenn auch noch das kleinste Gut dazukäme. Denn das Dazutreten würde dann einen Zuschuß an Gutem bedeuten, und es ist immer das größere Gut das wünschbarere. So scheint also die Glückseligkeit das vollkommene und selbstgenügsame Gut zu sein und das Endziel des Handelns.« NE I 1097b14–21 Glückseligkeit ist nach Aristoteles Meinung ausdrücklich eine Tätigkeit der Seele!

Um das spezifisch Gute der menschlichen Seele zu ergründen, unterscheidet Aristoteles erkenntnistheoretisch begründete und ethische Tugenden, wobei die ersten in der Ausübung der Vernunft liegen, also so etwas wie anthropologisches Inventar darstellen, und die ethischen Tugenden sich an der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und Lebensweise orientieren und durch vernünftige Suche und durch Klugheit vermittelt werden. »Die Tugend ist also von doppelter Art, verstandesmäßig und ethisch. Die verstandesmäßige Tugend entsteht und wächst zum größeren Teil durch Belehrung; darum bedarf sie der Erfahrung und der Zeit. Die ethische dagegen ergibt sich aus der Gewohnheit; daher hat sie auch, mit einer nur geringen Veränderung, ihren Namen erhalten. Hieraus ergibt sich auch, daß keine der ethischen Tugenden uns von Natur gegeben wird [...]. Die Tugenden dagegen erwerben wir, indem wir sie zuvor ausüben, wie dies auch für die sonstigen Fertigkeiten gilt. Denn was wir durch Lernen zu tun fähig werden sollen, das lernen wir eben, indem wir es tun [...]. Ebenso werden wir gerecht, indem wir gerecht handeln, besonnen durch besonnenes, tapfer durch tapferes Handeln.« NE II 1103a14–1103b3 Die Klugheit hat im Zusammenspiel mit der Vernunft die Aufgabe, richtige und angemessene Mittel und Wege zu erkennen. Klugheit und Vernunft und ethische Tugend formen den menschlichen Willen, sich auf das Gute hin zu orientieren und auszurichten. Ethisches Handeln als Folge dieses Zusammenspiels muß aber dann erlernt, geübt und wiederholt werden. Erst durch Gewohnheit entsteht dann so etwas wie ein Inventar ethischer Handlungsweisen. Die ethische Tugend selbst ist inhaltlich als die rechte Mitte zwischen Extremen zu verstehen, die Aristoteles ausschließen möchte, weil die Kunst der Mitte die Beherrschung der naturwüchsigen Handlungen des Menschen und der Affekte voraussetzt. Ein Beispiel für die rechte Mitte ist die Tugend der Mäßigung, die zwischen den Extremen Wollust und Stumpfheit liegt. »Als erstes ist zu erkennen, daß derartige Eigenschaften durch Mangel oder Übermaß zugrunde zu gehen pflegen (denn man muß vom Sichtbaren auf das Unsichtbare schließen), so wie wir es bei Kraft und Gesundheit sehen. [...] So verhält es sich auch bei der Besonnenheit, Tapferkeit und den übrigen Tugenden [...]. So gehen also Besonnenheit und Tapferkeit durch Übermaß und Mangel zugrunde, werden aber durch das Mittelmaß bewahrt.« NE II 1104a12–265.

Im ersten Kapitel der »Acht Kapitel« geht Maimonides direkt auf die Seelenlehre zu. Die Seele des Menschen stellt eine Einheit dar, in der aber verschiedene und viele Tätigkeiten streng zu unterscheiden sind. Die Philosophie spielt als Selbsterziehungsinstrument des Menschen die Rolle eines »Seelenarztes«, wenn ähnlich körperlichen Krankheiten die Mitte der Seele verloren gegangen oder beschädigt wurde. Dabei gilt zu beachten, daß geklärt werden muß, zu welchem Seelenteil die betreffende Störung zuzuordnen ist, einmal dem ernährenden oder dem empfindenden oder dem vorstellenden oder dem begehrenden oder zum anderen dem rationalen Teil. Die vernunftgeleiteten Tätigkeiten der Seele werden von Maimonides nun in praktische, spekulative, künstlerische/ästhetische und überlegende Anteile zerlegt. Streng richtet sich Maimonides an dieser Stelle noch an die aristotelischen Termini. »Wisse aber, daß diese einheitliche Seele, von deren Kräften oder Theilen wir hier eine Beschreibung vorausgeschickt, gleichsam die Materie und die Vernunft deren Form ist. Wenn ihr nun also die Form nicht zu Theil wird, ist die Existenz der in ihr vorhandenen Anlage, diese Form anzunehmen, so gut als vergeblich und eine zwecklose Exi-

## 2.4

Zwar sollen alle Handlungen unter ethischer Perspektive die Mitte halten und von den Extremen absehen, aber innerhalb des Bezugsrahmens der Tora. Die inhaltliche Vorgabe und auch der Referenzrahmen dieser Inhalte geschieht durch die Tora und nicht durch die gesellschaftliche Ordnung wie bei Aristoteles. Das ist der entscheidende Unterschied zur »Nikomachischen Ethik«, denn die Maßstäbe dort sind pragmatischer Art und relativ, während Maimonides mit der geoffenbarten Tora als Maßstab argumentiert, die im Wesen gemeinwesenorientiert und gemeinwesenerhaltend ist, weil der Kern der Tora Solidarrecht darstellt, welches natürlich nicht anders als vernünftig sein kann (sogar in der aristotelischen Sicht), weil es die Polis vor Anarchie und Aufruhr bewahrt. Maimonides wird auch nicht müde zu betonen, daß Propheten und Toratradition letztlich um diese Mitte kreisen und das rechte Maß des ethischen Verhaltens und ethischer Handlungen vermitteln wollen.<sup>69</sup>

---

stenz [...]« [MAIMONIDES (wie Anm. 50) 8]. Fortgeführt wird die Unterscheidung der Seelentätigkeiten im zweiten Kapitel, in dem Maimonides gesetzmäßige und gesetzwidrige Seelentätigkeiten unterscheidet und entsprechend seinen Voraussetzungen zuordnet; anders als Aristoteles ordnet er die moralischen Tugenden vor die intellektuellen und benennt vor allem dann die Untugenden. Die intellektuellen Tugenden werden von ihm mit der biblischen Weisheit identifiziert. Unter moralischen Tugenden faßt Maimonides ähnlich wie Aristoteles Enthaltensamkeit, Freigebigkeit, Redlichkeit, Sanftmut (!), Demut (!), Genügsamkeit und Tapferkeit. Beide angesprochenen Dimensionen der Tugend können nun krank aber auch durch entsprechende Anstrengungen wieder geheilt werden (3. Kapitel). Gute Handlungen sind nach Maimonides Lehre nun diejenigen, die die Mitte halten. »Die guten Handlungen sind diejenigen, welche gleichmäßig temperiert sind, die Mitte haltend zwischen zwei Extremen, welche beide verwerflich sind und von denen das eine ein Zuviel, das andere ein Zuwenig ist. Die Tugenden aber sind solche Seelendispositionen und habituelle Zustände, welche zwischen zwei schlechten Dispositionen die Mitte halten, deren ein durch ein Zuviel und deren andere durch ein Zuwenig fehlt.« (ebd. 16).

Darauf muß sich der weise Mensch ausrichten und eben seine Handlungen so steuern, daß er diese Mitte trifft. Gesundheit bedeutet für die menschliche Seele, daß sie stets Gutes, Schönes und Angemessenes tut, Krankheit ist bei Maimonides negativ als das Gegenteil definiert. Dem Seelenkranken erscheinen aber die bösen, schlechten und unangemessenen Handlungen als gut und zudem ist alles ins Extrem verschoben. Im Unterschied zur aristotelischen Lehre von den Tugenden differenziert Maimonides vor allem den Mangel aus und es blitzt bei ihm die Ahnung menschlicher Sünde auf, die das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu Gott und damit auch wieder seine eigene Weltsicht korrumpiert. Das Menschenbild ist an dieser Stelle im Unterschied zum aristotelischen vor allem realistisch. Deswegen – unter diesen bei Maimonides nur angedeuteten nie direkt angesprochenen schöpfungstheologischen Kennzeichen – haben die Seelenkranken kein »Gefühl«, besser keine Wahrnehmung ihrer Krankheit und deren Stadiums.

<sup>69</sup> »In den Werken unserer Propheten und unserer Gesetzesüberlieferer sehen wir, daß sie darauf hinarbeiteten, das rechte Maß zu halten und Seele und Körper in der Verfassung zu erhalten, zu wel-

Das Toragebot ist deswegen immer Erziehung und Sittenbildung zur angemessenen Mitte (d.h. um Gerechtigkeit im Sinn der Tora) hin, denn das sei die naturgemäße und auch vernünftige Disposition der menschlichen Seele. Die Weisungen der Tora sind immer Lebensweisungen und sie halten deswegen die Seelenkräfte im Zaum. Man darf sich also nicht, wenn man sich an die Tora hält, den Extremen zuwenden, weil diese menschenverachtend und unsolidarisch sind. Maimonides läßt hier nur eine Ausnahme zu, nämlich sich kurzfristig sozusagen aus therapeutischen Gründen einem Extrem zu nähern, um das andere auszugleichen, also wenn durch das Gegenteil Abhilfe geschaffen werden kann.<sup>70</sup>

Dieses rechte Maß definiert Maimonides begrifflich als *schuma*, d.h. allgemeine Maßbestimmung und Abschätzung. Die Aufgabe des Menschen besteht nun darin, seine Seelenkräfte nach vernünftigem Ermessen wirksam werden zu lassen und darin besteht nun genau die Gotteserkenntnis, d.h. Gott den Allmächtigen und Erhabenen so weit zu erfassen, wie es dem Menschen möglich ist, was Maimonides nicht als den angenehmsten Weg, aber als möglichen, sieht (5. Kapitel). Das höchste Ziel für die seelische Gesundheit des Menschen ist also, Gott zu erkennen, soweit er vom Menschen überhaupt erkannt werden kann und erkannt werden will. Aus diesem Grund sind Gotteserkenntnis mit vorangegangener Gottsuche und wahre Glückseligkeit bei Maimonides identisch. Der tugendhafte Mensch ist also durch die Tora inspiriert, sich auf den steinigen Weg der Gotteserkenntnis zu machen, denn Seelendisposition und Vernunft, bezogen auf die Tora, treiben sein Begehren an (6. Kapitel). Vernunft bei Maimonides ist – modern gesprochen – keine instrumentelle und deswegen instrumentalisierbare Vernunft, sondern kommunikativ und begründet deswegen auch kommunikatives Handeln. Gleich wie in der »Nikomachischen Ethik« wird das Gute aber nur dann auch wirklich, wenn es praktiziert wird. Die Praxis der Tora ist solidarisches Handeln am Nächsten (Lev 19). Ethisches Handeln ist also nach Maimonides möglich, wenn der Handelnde sich auf den inneren Kanon der Tora einläßt und ihren Sinn versteht und diesen in Praxis umsetzt. Die Vernunftgesetze sind demnach nichts anderes als die Gebote der Tora.

---

cher das Gesetz und jene Antwort verpflichtet, die Gott der Allerhöchste durch seinen Propheten Denjenigen erteilte, welche hinsichtlich des Einen jährlichen Fastages die Frage gestellt hatten, ob sie dabei beharren sollten oder nicht.« MAIMONIDES (wie Anm. 50) 24.

70 »Um nun auf meinen Gegenstand zurückzukommen (so sage ich): wenn der Mensch seine Handlungen immer genau abwägt und es auf solche anlegt, welche am besten die rechte Mitte halten, so erreicht er die höchste menschliche Stufe, kommt dadurch Gott näher und wird Dessen was Er besitzt (der ewigen Seligkeit) theilhaftig. Dies ist die vollkommenste Art der Gottesverehrung.« (ebd. 33).

Im 7. Kapitel seines Buches zeigt Maimonides die Tragfähigkeit seiner Konstruktion auf, indem er Mut macht, nach ethischen Tugenden auch zu leben, die freilich erst zu erlernen und zu einzuüben wären. Die »Tugendlehre der Tora« ist praktikabel und nicht utopisch oder elitär. Am Beispiel großer Persönlichkeiten zeigt Maimonides auf, daß sie beileibe nicht reine, tugendhafte Menschen gewesen sind, sondern durchaus mit persönlichen Hindernissen (Maimonides spricht von Scheidewänden) zu kämpfen hatten. Auch hier macht sich das biblisch-realistische Menschenbild Maimonides im Unterschied zum optimistischen der »Nikomachischen Ethik« von Aristoteles bemerkbar. Die moralischen und auch intellektuellen Fehler der Menschen bilden eine moralische und erkenntnismäßige Scheidewand zwischen Mensch und Gott, was in der Bibel Sünde genannt wird. Maimonides rechnet ganz modern und seiner Zeit weit voraus mit der wesensmäßigen Pluralität wesensmäßiger Unterschiede des Menschen. Deswegen ist das Angebot der Tora nicht nur vernünftig, sondern spricht den freien Menschen an und rechnet auch mit dessen Freiheit, sich zu ethischen Handlungen zu entscheiden, die auch nur in Freiheit einzulösen sind. Die Gottesfurcht, d.i. die Anerkennung der Souveränität Gottes, ist deswegen auch dem freien Willen des Menschen anheimgestellt. Der Mensch hat die Freiheit zwischen gut und böse zu unterscheiden und sich für dieses oder jenes zu entscheiden und auch das Gute im alltäglichen Handeln zu tun. Natürlich soll der Mensch sich an gute, ethisch richtige Handlungen gewöhnen und diese auch einüben, daß sich entsprechende Tugenden in seinem Charakter festsetzen können.<sup>71</sup>

## 2.5

Melanchthon und Maimonides gehen beide hermeneutisch von der Offenbarung aus; Melanchthon bleibt dann konsequent bei einer christologischen Interpretation der Schrift; methodisch arbeitet er sauber mit den Syllogismen und aristotelischen Schlußverfahren, sieht aber den Vorrang der Theologie vor der Philosophie. Maimonides geht ebenfalls von der Offenbarung aus, versucht aber gleichzeitig die Ver-

---

71 »Wir bleiben bei unsern Grundbehauptungen, daß die gesetzmäßige und die gesetzwidrige Handlungsweise in des Menschen Hand liegen, daß er in seinen Handlungen freie Wahl hat und thun und lassen kann was ihm beliebt, es müßte ihn denn Gott wegen einer von ihm begangenen Sünde dadurch strafen, daß er – wie wir dargethan – seinen freien Willen aufhebt; ferner daß in seiner Macht steht, sich Tugenden anzueignen, und er deshalb, um dies zu bewerkstelligen, sich um seiner selbst willen beeifern und anstrengen muß, da er keinen außer ihm liegenden Antrieb hat, der ihn zur Aneignung jener Tugenden bewegen könnte.« (ebd. 76). Maimonides verweist hier an dieser Stelle auf die »Sprüche der Väter« im Talmud.

nünftigkeit der Tora zu zeigen und setzt wahren Gottesglauben – vermittelt über die vernünftige Tora – und philosophisches Nachdenken z.B. über ethisches Verhalten in eins. Sowohl Melanchthon als auch Maimonides verwerfen die allegorische Auslegung der Schrift und betonen die klare und distinkte Textfassung<sup>72</sup> und damit auch eine klare und eindeutige Botschaft. Melanchthon arbeitet mit dem hermeneutischen Schlüssel Gesetz – Evangelium, den Maimonides aufgrund seiner Tradition ablehnen muß; vergleichbar werden beide aber in der Interpretation des Gesetzes bzw. der Tora. Der dreifache Gebrauch des Gesetzes bei Melanchthon ist in seiner politischen auf das Gemeinwesen hin orientierten Sinndimension dem Sinn der Tora bei Maimonides vergleichbar. Auch seine rationale Interpretation der Lebensweisung Gottes zielt in erster Linie auf die Gestaltung des Sozialen und nicht auf die Gottesbeziehung, denn sonst wäre die Betonung der mündlichen Tora in Maimonides' Argumentation sinnlos.<sup>73</sup>

Was bleibt von Maimonides und seiner Ethik achthundert Jahre später? An einigen Stellen ist er seiner Zeit weit voraus gewesen, so in der Aktualisierung der aristotelischen Ethik. Maimonides gelingt es immer wieder, den einzelnen Menschen zu sehen und diesem einen freien Willen zuzugestehen, was das alltägliche ethische Handeln angeht. Melanchthon kann diesen Weg aufgrund seines Rechtfertigungsverständnisses nicht mitgehen, betont aber auch, daß ethisch gehandelt werden muß, sich der Mensch aber darin auch verfehlen kann. Die Strukturanalogie bei Melanchthon und Maimonides ergibt sich deshalb in ihrer theologisch aus unterschiedlichen Traditionen kommenden, sich aber entsprechenden Interpretation des

---

72 Maimonides kann z.B. sagen: »Aus diesem Grund leerte ich Moses, Sohn Maimons, des Spaniers meine Reisetasche und studierte gestützt auf den Schöpfer, gelobt sei dessen Name, alle jene Bücher, um daraus die Resultate aller in Betreff des Unerlaubten und Erlaubten, des Unreinen und Reinen, samt allen dort aufgezeichneten Gesetzen zu sammeln und dieselben in reiner, klarer Sprache und in bündigen Worten darzustellen; und zwar ohne erst zu fragen, und darauf zu antworten, ohne die verschiedenen Meinungen über einen Gegenstand hinzuzufügen, habe ich vielmehr reine Resultate, wie dieselben aus allen jenen Werken seit der Zeit Rabbi des Heiligen bis auf unsere Tage gefolgert wurden, aufgestellt, damit alle Gesetze in einem jeden Gebote offen und klar für einen Jeden, Klein oder Groß dastehen – mit einem Worte, damit Niemand irgend ein anderes Werk in Betreff der Gesetze in Anspruch zu nehmen genötigt sei; weil gegenwärtiges Werk alle Traditionen, alle Verordnungen, Gebräuche und Aussprüche, die seit der Zeit unseres Lehrers Moses bis zum Schlusse des Talmuds, sowohl als auch die zur Zeit der Gaonim getroffenen enthält.« SHM /Buch der Erkenntnis (wie Anm. 43) 33.

73 »Mit allen Gesetzen wurden Moses auf dem Berg Sinai auch deren Erläuterungen übergeben; denn es heißt: ›Ich werde dir übergeben die steinernen Tafeln, die Thora und das Gebot [...]‹. Unter ›Thora‹ wird die heilige Schrift verstanden. – Das ›Gebot‹ deutet auf deren Erläuterung hin. Er befahl uns also, die Thora nach deren Erläuterungen auszulegen.« Aus der Vorrede des Maimonides, in: Das Buch der Erkenntnis (wie Anm. 43) 9.

politischen Sinnes des Gesetzes. Wichtig ist für Maimonides die Erkenntnis, daß ein Mensch selbst in gewisser Weise bestimmen kann, ob er gut oder schlecht handeln will und kann, was für Melanchthon nur im dritten Gebrauch des Gesetzes für die Gerechtfertigten und Geheiligten möglich scheint. Melanchthon unterscheidet sich in dieser Nuance von Luther und rückt nahe an die humanistischen Traditionen der Araber heran. Was hier am Horizont philosophisch-theologischer Rede von der Freiheit des Menschen aufdämmert, ist die Eigenverantwortlichkeit des Individuums für das, was es lernen will, d.h. für die Verantwortung des Subjekts für sich selbst. Modern gesprochen erkennt Maimonides die Verflechtung des Sozialisationsprozesses eines Menschen, der bestimmte – auch ethische – Kompetenzen erwerben muß und daß sich die Entwicklung auf Faktoren wie genetische Veranlagung, Umwelt und Ich-Bewußtsein bezieht, die miteinander vermengt den Entwicklungsprozeß definieren.<sup>74</sup> Melanchthon würde Maimonides in dem Sinn zustimmen, daß zum Erhalt des Gemeinwesens bestimmte politisch-ethische Kompetenzen notwendig sind. Zudem ist sowohl für Melanchthon als auch für Maimonides die Begründung ethischen Verhaltens direkte Konsequenz ihrer Bibelerinterpretation. In der gegenseitigen Beeinflussung der drei Begründungsfaktoren Veranlagung, Umwelt und Ich-Bewußtsein bilden sich die individuellen Dispositionen des Individuums, seine Vorstellungen und Lebensmodi heraus. Das Gesamte dieses Prozesses nennt man Sozialisation, wobei jeder Mensch zugleich nicht nur Bezugspunkt dieses Prozesses ist, sondern diesen auch nach Maßgabe seiner Möglichkeiten selbst gestaltet: »Was ein Mensch aus sich macht, drückt aus, was er von sich hält; und was er von sich hält, wirkt auf das, was er aus sich macht. Leben ist handelnde Selbstdeutung und selbstdeutendes Handeln.«<sup>75</sup> Der Pädagoge Wilhelm Flitner<sup>76</sup> drückte das so aus:

Der Mensch existiert, indem er sich selbst auffasst. Wie er sich auffasst, das eben entscheidet über ihn, und dadurch entscheidet er über sich selbst. Aber er ist sich kein Gegenstand, den er sich objektiv, für alle gleichgeltend, definieren könnte. Weil der Mensch die Auslegung seiner selbst lebend, leidend, tätig und gestaltend selbst schaffen muß, deshalb ist er kein feststellbares Objekt für sich selbst; seine Vieldeutigkeit ist die Voraussetzung seiner Freiheit, diese ist seine Existenz, seine Berufung.<sup>77</sup>

74 Vgl. dazu: SCHMIDT, Günter R.: Religionspädagogik. Ethos, Religiosität, Glaube in Sozialisation und Erziehung, Göttingen 1993; ROTH, Heinrich: Pädagogische Entwicklung, Band II. Entwicklung und Erziehung. Grundlagen der Entwicklungspädagogik, Hannover, 1971.

75 SCHMIDT (wie Anm. 74) 17.

76 FLITNER, Wilhelm: Allgemeine Pädagogik, Stuttgart <sup>12</sup>1968, 27.

77 Ebd.

Sozialisation als Oberbegriff meint dann ein prozeßhaftes Geschehen, in dem ein menschliches Individuum zu einer sozial handlungsfähigen Persönlichkeit herangebildet wird.<sup>78</sup> Der Mensch bzw. das menschliche Individuum ist in Maimonides und auch in Melanchthons Ethik kein passives Objekt, an dem sich Entwicklung vollzieht oder diesem widerfährt, sondern zuerst ein produktiver Realitätsverarbeiter<sup>79</sup>, auch wenn Melanchthon mit der Macht der Sünde rechnet. Das dahinterstehende Theoriemodell von Sozialisation dürfte am ehesten im handlungswissenschaftlich-interaktiven Bereich zu verorten sein.

## 2.6

Ein weiterer Punkt, an dem der Vergleich Melanchthon – Maimonides für Menschen unserer Zeit attraktiv wird, ist der Bezugsrahmen ihrer Ethik, nämlich das Ziel der Gotteserkenntnis. Gott wird eben nicht spekulativ errahnt oder in Form einer Kosmologie wie bei Aristoteles gedacht, sondern allein erfahren durch Offenbarung: für Maimonides im Exodus<sup>80</sup>, am Sinai und bei den Propheten und für Melanchthon im Evangelium von Jesus Christus und in dessen theologischer Bezeugung. Die Nähe zum Heiligen wird in Maimonides' Theologie durch eine bestimmte Praxis der Gerechtigkeit hergestellt und nicht durch die aristotelische ausgleichende Gerechtigkeit; bei Melanchthon ist es das Sich-Gefallenlassen der Rechtfertigung und der Wohltaten Gottes. Gerechtigkeit im biblischen Sinn ist dem Nächsten zugewandte Solidarität und verfolgt ein anderes Ziel als die aristotelische Glückseligkeit. Im Zentrum der Tugendlehre des Maimonides steht Solidarität und Gemeinwesenorientierung; bei Melanchthon ist es das Auseinanderhalten der beiden Reiche und das Tun des Gesetzes in seiner politischen Dimension, die das Verstehen und Annehmen des Evangeliums voraussetzt. Übersetzt in heutige Ethikdiskussion blizt sowohl bei Melanchthon als auch bei Maimonides eine Pluralismus- und Kommunikationskompetenz auf, die beide allgemein vernünftige Bedingungen für das ethische Handeln überhaupt bereit stellen. Einmal gilt es den anderen

---

78 HURRELMANN, Klaus: Einführung in die Sozialisationstheorie. Über den Zusammenhang von Sozialstruktur und Persönlichkeit, Weinheim / Basel 1995, 14.

79 Ebd. 66.

80 »Diese sechshundert und dreizehn Vorschriften wurden dem Moses auf dem Berg Sinai mitgeteilt, samt ihren allgemeinen Begriffen, Einzelheiten und näheren Bestimmungen; diese letzteren aber heißen Traditionen, welche die Gerichtsversammlung von ihren Vorgängern fort und fort mündlich überliefert bekommen haben, wie schon erklärt.« Buch der Erkenntnis (wie Anm. 43) 35.

Menschen in seiner Fremdheit auszuhalten und zum anderen kann man bei jedem Menschen Vernunft voraussetzen und deswegen ist auch der biblisch-ethische Diskurs vernunftfähig und kommunikabel, denn die ethischen Weisungen der Tora erweisen sich, so Maimonides, letztlich als vernünftig und darum auch praktikabel; Melanchthon würde sagen, daß die Vernünftigkeit des Gesetzes im Feuerofen der Rechtfertigung gehärtet werden muß. Gleichwohl ist das Menschenbild beider realistisch, das bedeutet, daß der Mensch sich auch verfehlen kann und wenn er unter dem Diktat der Sünde steht, auch verfehlen muß. Heilung und Rückkehr zur Tugendhaftigkeit sind aber nach Maimonides Überzeugung durch eine Orthopraxis grundsätzlich möglich; für Melanchthon ist Heilung nur in Christus möglich und sein Ansatz markiert auch den Unterschied, von der grundsätzlichen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen – auch gerade im ethischen Bereich – auszugehen.

Maimonides' Kritik an zeitgenössischen Fundamentalisten zeigt sich darin, daß er zur rabbinisch-talmudischen Auslegung der Tora steht und diese verteidigt und damit auch die Pluralität von Aussagen und Interpretationsmöglichkeiten zuläßt, gleichzeitig aber auch die Klarheit der Schrift betont.<sup>81</sup> Auch die Erweiterung der Gebote und damit der Ethik ist bei Maimonides denkbar. Es gibt nicht für jede ethische Situation eine Antwort, sondern möglicherweise mehrere, so daß eine begründete Entscheidung getroffen werden muß.<sup>82</sup> Im letzten Teil des »Buches der Erkenntnis« setzt Maimonides vor allem auf Einsicht und Buße:

In unseren Tagen, wo kein Tempel mehr existiert, und wir keinen Sühnaltar besitzen, ist uns nur die Buße geblieben. Die Buße aber sühnt alle Übertretungen, und selbst demjenigen, der sein ganzes Leben ein Bösewicht gewesen wäre und nur zuletzt Buße täte, würde im Himmel seiner früheren Sünden nicht gedacht [...].<sup>83</sup>

Was aus diesen Worten spricht, ist eben gerade kein ethischer Rigorismus, sondern Barmherzigkeit, die mit der Möglichkeit rechnet, daß Menschen sich ändern können.<sup>84</sup> Das Ganze gilt aber nur für Sünden, die ein Mensch einem anderen gegenüber begangen hat und nicht für die Belastungen im Verhältnis Mensch – Gott. Toleranz zeigt sich auch gegenüber den Menschen, die in großer innerer und äußere-

---

81 »Ebenso wenn ein Gaon ([...] großer Gelehrter) einen gewissen Satz so und so erklärt, ein anderes Gericht aber, das ihm folgt, diesen Satz im Talmud anders auslegt, so hat man nicht der Meinung des ersten zu folgen, sondern diejenige Meinung anzunehmen, welche die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat.« Buch der Erkenntnis (wie Anm. 43) 27.

82 »Wir sind verpflichtet, auch die neu entstandenen Gebote zu beobachten [...].« (ebd. 35).

83 Ebd. 413.

84 Natürlich darf die Buße kein reines Lippenbekenntnis sein, sondern muß im Herzen beschlossen sein, vgl. Buch der Erkenntnis (wie Anm. 43) 419.

rer Seelennot sich auf Leben und Tod äußerlich für eine Zwangsbekehrung entschieden haben und innerlich weiter Juden bleiben und bleiben wollen. Gegen Fundamentalisten und Anfeindungen bezieht sich Maimonides im Buch der Erkenntnis auf Gott, den Schöpfer, der von ihm mit der kosmologischen Beweisführung des Aristoteles identifiziert und sozusagen der sichere Grund ist, von dem er sprachlogisch operiert. Maimonides argumentiert aber in einer Weise, die kommunikationsorientiert ist, denn er setzt bei jedem Vernunft voraus und lädt zum Diskurs ein.<sup>85</sup> Gott ist einer, auch dies wird aristotelisch gedacht aber rabbinisch kommentiert. Anthropomorphe biblische Redeweisen werden als metaphorische charakterisiert, weil religiöse Redeweise aufgrund ihres Gegenstandes mehrdeutig bleiben muß, um nicht gegen den Glaubensgrundsatz »Gott ist einer« zu verstoßen. Wenn Gott nur einer ist, muß doch die Redeweise des Menschen verschieden sein, weil die Menschen verschieden sind, denn »Gottes Wesen vermag der Mensch weder zu begreifen noch zu ermessen, noch zu erforschen [...].«<sup>86</sup> Da Gott weder Gestalt noch Körper hat, können ihm auch keine körperlichen Attribute zugeschrieben werden und er ist weder durch Raum noch durch Zeit begrenzt: »Bei Gott ist weder Sitzen noch Stehen, weder Rückseite noch Ermüden.« (Talmud)<sup>87</sup> Auch hier zeigt Maimonides wieder, daß diese Ausdrücke metaphorische aber eigentliche Redeweise darstellt, weil sie die dem Menschen einzig mögliche ist. Ein Fundamentalist würde die biblischen Metaphern und Anthropomorphismen in der Weise wörtlich nehmen, daß er sie mit dem Sein Gottes identifiziert. Gegen den Fundamentalismus steht das Gespür der Prophetie für die Vielschichtigkeit menschlicher Rede, die – wenn sie dem Glaubensbekenntnis des Judentums entsprechen soll –, Gott nicht festlegen darf auf einen Teilaspekt oder ein Gleichnis. Das, worauf es letztlich ankommt ist, Gott zu erkennen, alles andere, z.B. das sich kümmern um den Lebensunterhalt, ist nur für den natürlichen Bereich von Bedeutung: »Ebenso habe Essen und Trinken nicht den Zweck des Vergnügens allein, sondern er habe bei Essen und Trinken die Absicht Körper und Glieder zu stärken.«<sup>88</sup>

---

85 Ein Beispiel sind die Einführungsdiskurse zu Gottes Schöpfersein im ersten Kapitel des Buches der Erkenntnis: »[...] Und würde angenommen, es existiere außer ihm Nichts, so bliebe doch seine Existenz unzweifelhaft, und würde nicht durch das Nichtsein der Geschöpfe aufgehoben; indem alle Wesen wohl von Ihm nur, Er aber, gelobt sei Er, weder aller noch eines einzelnen dieser Wesen zu seiner Existenz bedarf, weshalb auch sein wahres Sein in keiner Weise dem ihrigen gleicht.« Buch der Erkenntnis (wie Anm. 43) 45.

86 Ebd. 51.

87 Ebd. 53.

88 Ebd. 159. Maimonides fährt im nächsten Abschnitt weiter: »[...] er erhalte vielmehr deshalb seinen Körper unversehrt und stark, damit seine Seele um so empfänglicher werde, Gott zu erken-

### 3. Averroes

#### 3.1

Averroes ist der Aristoteles-Kommentator schlechthin. Averroes, sein arabischer Name lautete Abu'l Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Ruschd oder eben Ibn Ruschd, ist einer der bedeutendsten arabischen Aristotelesrezipienten im europäischen Mittelalter gewesen. Wenn Aristoteles als *der* Philosoph in der sogenannten Protorenaissance galt, dann war Averroes *der* Kommentator des Aristoteles. Der Einfluß auf den lateinisch-abendländischen Westen durch seine Aristoteles Kommentare ist wohl kaum zu unterschätzen. Friedrich der Staufer hatte bis 1243 unter den argwöhnisch-mißtrauischen Blicken des Papstes Gregor IX. einen Großteil der Schriften des Averroes übersetzen lassen. Averroes galt als eigenständiger Denker, in dessen Schriften vor allem in Philosophie und Theologie das Problem der doppelten Wahrheit auftauchte.<sup>89</sup> 1277 verurteilte Stephan Tempier, Bischof von Paris, die Lehre von der doppelten Wahrheit, gegen die (sowie gegen die sog. Averroisten<sup>90</sup>) dann auch Albertus Magnus, Thomas von Aquin u.a. wetterten. Averroës, latinisiert für Ibn Rusd, wurde um 1126 in Córdoba geboren und starb 1198 in Marrakesch. Er stammte aus einer angesehenen andalusisch-islamischen Rechtsgelehrtenfamilie und erhielt in Córdoba ähnlich wie Maimonides eine umfassende Bildung, vor allem natürlich dann auch eine Ausbildung in islamischem Recht speziell in der malikitischen Prägung.<sup>91</sup> Vor allem diese Prägung und die damit verbundene Liebe zur Theoriebildung innerhalb des kasuistischen Rechts dürfte der Grundstein für die spätere Annäherung an Aristoteles gewesen sein. Zur Juristerei kamen später die Medizin und die Philosophie dazu. In Sevilla praktizierte er dann islamisches

---

nen; denn bei Hunger, Krankheit und Schmerz ist es unmöglich, die Lehren der Weisheit zu erfassen und zu begreifen [...].«

89 Zum Ganzen s.: NIEWÖHNER, Friedrich / STURLESE, Loris (Hg.): Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance, Zürich 1994, 23–41 und besonders darin: NIEWÖHNER, Friedrich: Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit: eine Koran-Interpretation des Averroes.

90 Cf.: Die Metaphysik des Averroës. Nach dem Arabischen übers. und erl. von Max HORTEN (1912, ND 1960); Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali, übersetzt von demselben (1913); Averroes war jedoch kein Averroist! Gleichwohl gab es in Europa um 1270 herum christliche Averroisten.

91 Malikiten: Der Gründer dieser Schule ist Malik ibn Anas (zwischen 708/ 715–795/ H 90/97–179). Er scheint sein ganzes Leben in Medina verbracht zu haben, wenn man von seinen Wallfahrten nach Mekka absieht.

Recht. In Marrakesch ab 1153 lebend, kam dann noch sein Interesse für die Astronomie hinzu. Wahrscheinlich kam er in diesem Zusammenhang auch in Kontakt mit den Schriften des Aristoteles. Der Almohadenherrscher Abu Ya'qub Yusuf I. (1163–1184) war es, der den jungen Mann alsbald aufgrund der Empfehlung von Ibn Tufail förderte, indem er ihn zum Qadi und Ober-Qadi in verschiedenen Städten des Almohadenreiches berief, ihn aber zeitweise auch zu seinem Leibarzt machte. Über die Erstbegegnung mit dem Kalifen und seine Frage an Averroes schreibt Averroes selbst:

Was denken nun die Philosophen über den Himmel, ist er ewig oder ist er erschaffen? Ich wurde unschlüssig und ängstlich, gebrauchte Ausflüchte und leugnete, daß ich mich mit der Philosophie beschäftigt habe, ohne zu ahnen, was ihm Ibn Tophail darüber mitgeteilt hatte. Der Fürst bemerkte meine Bestürzung und meine Unschlüssigkeit, wandte sich an Ibn Tufail und unterhielt sich mit ihm über die Frage, die er mir gestellt hatte, er erwähnte, was Aristoteles und Plato und alle Philosophen gesagt haben, endlich auch die Argumentationen der mohammedanischen Gelehrten. So sah ich bei ihm eine Fülle von Wissen, die ich nicht einmal bei denen vorausgesetzt hätte, welche sich einzig und allein mit der Wissenschaft beschäftigten, und nun hörte er nicht auf, meine Sorge zu zerstreuen, bis ich zu reden begann, und er sah, was ich von der Sache wußte.<sup>92</sup>

Gegen Ende des Lebens begannen die Anfeindungen einmal von islamisch-fundamentalistischer, aber auch von der politischen Seite. Averroes' philosophische Lehren, vor allem seine Meinung, es gäbe keine persönliche Unsterblichkeit der Seele, wurden als ketzerisch gebrandmarkt und seine Bücher öffentlich verbrannt. Kurz vor seinem Tod 1198 in Marrakesch wurde er jedoch rehabilitiert. 1178 schreibt Ibn Ruschd seine Gedanken über »Das Verhältnis von Theologie und Philosophie«.<sup>93</sup> In diesem Werk findet man aber keine ausgeführte, systematisierte Lehre von der dop-

---

Malik hinterließ das älteste Rechtsbuch der islamischen Geschichte, das uns erreicht hat: al-Muwatta'. Ausgehend von der Tradition der Frühgemeinde und vom Rechtsweg, der in Medina befolgt wurde, versucht er, die Rechtsnormen des islamischen Gesetzes zu kodifizieren und in ein theoretisches System zu fassen. Dies geschieht durch die Festlegung juristischer Begriffe und die Entwicklung theoretischer Grundsätze, die aus dem Gewohnheitsrecht und der individuellen Praxis der Muttergemeinde Medina ein Modell für alle anderen macht.

Vgl. dazu: KHOURY, Adel Th.: Islamische Minderheiten in der Diaspora, München / Mainz 1985, in:

[Lexikon des Islam: Malikiten, 1 ff. Digitale Bibliothek Bd. 47: Lexikon des Islam, 929 (vgl. LdIslam Bd. 2, 491 ff) (c) Verlag Herder].

92 NIEWÖHNER (wie Anm. 89) 27 und MERX, Adalbert: Eine mittelalterliche Kritik der Offenbarung, in: Die protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland, Berlin 22, 7.–12. 8. 1885, 688.

93 Marcus Joseph MÜLLER (Übersetzer); Nachwort von Matthias Vollmer: Philosophie und Theologie von Averroes, Weinheim 1991.

pelten Wahrheit. Im Gegenteil Averroes verteidigt die Einheit der Wahrheit<sup>94</sup>, aber auch die Philosophie des Aristoteles. In Einzelschriften und einem umfassenden Kommentarwerk nahm Averroes Aristoteles gegen die Angriffe des islamisch-scholastischen Theologen al-Gazali<sup>95</sup>, gegen die neuplatonischen Umdeutungen Avicennas<sup>96</sup>, gegen die physiologischen und astronomischen Neuerungen Galens und Ptolemaios' in Schutz. Anstelle der nicht arabisch vorliegenden »Politik« kommentierte er Platons »Politeia« in einer Kurzfassung Galens. Formal und inhaltlich setzte er die Linie des Alexander von Aphrodisias<sup>97</sup> und des Themistios fort unter Betonung materialistischer Tendenzen.

### 3.2

Averroes' grundsätzliche Anschauung von der Rolle der Vernunft läßt sich an seinem Kommentar zur Sure 59 (Vers 2)<sup>98</sup> ablesen: »Das Gesetz schreibt die Erforschung des Seins durch den Verstand vor. Diese Erforschungen müssen durchgeführt werden auf die bestmögliche Art und perfekteste Weise des Denkens, und das ist die Demonstration.«<sup>99</sup> Die demonstrative Wissenschaft ist für Averroes die Philosophie schlechthin.<sup>100</sup> Averroes stellt damit die These von der Einheit der Wahrheit

---

94 NIEWÖHNER (wie Anm. 89) 26.

95 Al-Ghazzali (1059–1111) gilt als einer der bedeutendsten Denker und Theologen des Islams, als großer Reformator unter den Gelehrten. Al-Ghazzali hat sich die Aufgabe gestellt, eine theologische Lehre auszuarbeiten, die zur Belebung des Glaubens und zur Stärkung der Frömmigkeit beiträgt. Darüber hinaus versuchte er, die Mystik mit der Orthodoxie zu versöhnen, indem er das Wissen der Propheten, den Glauben auf der Grundlage der Offenbarung und die mystische Erkenntnis als verschiedene Zugänge zur einzigen Wahrheit Gottes und damit als miteinander vereinbar darstellte. Auch verteidigte er die Suche der Mystiker nach Gottesliebe, die er als das höchste Ziel bezeichnet. In sein Denken fand einiges aus gnostischer Tradition Eingang. Auch vermochte er keine überzeugenden Erläuterungen zu formulieren, die die theologische Wahrheit vom Erlebnis geistlicher Erfahrungen unterscheiden, obwohl er von der Überzeugungskraft der Reflexion ausging und die Wahrheit des Glaubens vor der Verengung durch die Apologetik und vor der Versteifung durch eine kasuistische Rechtswissenschaft zu bewahren suchte. [Lexikon des Islam: Ghazzali, 1 ff. Digitale Bibliothek Bd. 47: Lexikon des Islam, 563 (vgl. LdIslam Bd. 2, 299 ff) (c) Verlag Herder].

96 Vgl. Anm. 62.

97 Cf. PLUTA, Olaf: Averroes als Vermittler der Gedanken des Alexander von Aphrodisias, in: NIEWÖHNER / STURLESE (wie Anm. 89) 201–221.

98 »Denkt (darüber) nach, (ihr alle) die ihr Einsicht habt!« [Sure 59. Die Versammlung: Digitale Bibliothek Bd. 46: Der Koran, 963 (vgl. Sure 59, 2) (c) Verlag W. Kohlhammer].

99 NIEWÖHNER (wie Anm. 89) 27.

100 Mit diesem Stichwort ist die islamische Philosophie und vor allem die Aristoteles-Rezeption gemeint.

in der demonstrativen Wissenschaft (Philosophie) und der islamischen Religion auf!<sup>101</sup> Die Probleme fangen dort an, wo die Ergebnisse der einen in Kollision mit Ergebnissen der anderen kommen. Als Problemlösungsstrategie wird nun von Averroes die symbolische bzw. allegorische Interpretation des Korans eingeführt. Averroes schreibt: »mit ihr sollen die Gegensätze der äußeren Wortlaute von Aussagen durch das Auffinden ihres ihnen gemeinsamen inneren Sinnes angeglichen werden.«<sup>102</sup> Nach Averroes existiert also zwischen den wörtlichen Aussagen der Religion bzw. dann auch des Korans (dem äußeren Sinn) und den erlaubten allegorischen Interpretationen der Philosophie (innerer Sinn) ein Unterschied, aber beide zielen auf eine gemeinsame Wahrheit. Muhammad Al-Gazzali stellt als denkerischer Gegenspieler von Averroes folgende These gegen Al-Farabi<sup>103</sup> und Avicenna auf: Nach Gazzali hätten die beiden behauptet, daß 1. die Welt ewig sei, 2. Gott keine particularia kenne und 3. man im Hinblick auf die Auferstehung des Leibes den Koran verschiedenartig interpretieren könne.

Averroes nimmt in seiner Widerlegung die beiden Angegriffenen in Schutz und behauptet, daß in metaphysischen Grenzfragen kein Konsens erreicht werden könne, daß man also offen lassen müsse, ob die Welt erschaffen oder ewig sei, und daß drittens die allegorische Auslegung der Texte zugelassen werden müsse.<sup>104</sup> Folglich dürfen nach Averroes die Gläubigen beides sagen und denken; entscheiden sollen aber nach seiner Meinung diejenigen, die Wissen haben, also die Philosophen.

### 3.3

Deutlich wird das an seiner Auslegung der Sure 3, Vers 5 (Paret-Übersetzung).<sup>105</sup> Aufgrund der Interpunktionslosigkeit des Arabischen ist es Interpretation, an wel-

---

101 NIEWÖHNER (wie Anm. 89) 28.

102 Ebd.

103 Vgl. Anm. 61.

104 NIEWÖHNER (wie Anm. 89) 29.

105 Sure 3: »Die Sippe 'Imrans: Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes. 1 Im. 2 Gott (ist einer allein). Es gibt keinen Gott außer ihm. (Er ist) der Lebendige und Beständige. \* 3 Er hat die Schrift mit der Wahrheit auf dich herabgesandt als Bestätigung dessen, was (an Offenbarungsschriften) vor ihr da war. Er hat auch die Thora und das Evangelium herabgesandt, 4 (schon) früher, als Rechtleitung für die Menschen. Und er hat die Rettung (?) herabgesandt. Diejenigen, die an die Zeichen Gottes nicht glauben, haben (dereinst) eine schwere Strafe zu erwarten. Gott ist mächtig. Er läßt (die Sünder) seine Rache fühlen. 5 Vor Gott ist nichts verborgen, weder auf der Erde noch im Himmel. 6 Er ist es, der euch im Mutterleib gestaltet, wie er will. Es gibt keinen Gott außer ihm. (Er ist) der Mächtige und Weise. 7 Er ist es, der die Schrift auf dich herabgesandt hat. Darin gibt es (eindeutig) bestimmte Verse (w. Zeichen) – sie sind die Urschrift – und andere, mehrdeutige. Diejenigen nun, die in ihrem Herzen (vom rechten Weg) abschweifen, folgen dem,

cher Stelle man im Text einen Punkt macht. Die meisten Ausleger machen nun direkt hinter »Allah« einen Punkt; Averroes dagegen hinter »denen, die wissen«. <sup>106</sup> Die Schlußfolgerung liegt also auf der Hand:

Also: Allein Gott und die Philosophen (und nicht die Theologen) kennen die Wahrheit, und der Grund ist der: Gott hat sie gekennzeichnet als die, die an ihn glauben, und das kann nur so verstanden werden, daß es sich auf den Glauben bezieht, der auf Beweisen gegründet ist; und die-

---

was darin mehrdeutig ist, wobei sie darauf aus sind, (die Leute) unsicher zu machen und es (nach ihrer Weise) zu deuten. Aber niemand weiß es (wirklich) zu deuten außer Gott. Und diejenigen, die ein gründliches Wissen haben, sagen: »Wir glauben daran. Alles (was in der Schrift steht) stammt von unserm Herrn (und ist wahre Offenbarung, ob wir es deuten können oder nicht).« Aber nur diejenigen, die Verstand haben, lassen sich mahnen. 8 Herr! Laß unser Herz nicht (vom rechten Weg) abschweifen, nachdem du uns rechtgeleitet hast! Und schenk uns Barmherzigkeit von dir! Du bist gewohnt zu schenken. 9 Herr! Du wirst (dereinst) die Menschen (alle) zu einem Tag versammeln, an dem nicht zu zweifeln ist. Gott bricht nicht, was er versprochen hat. 10 Denen, die ungläubig sind, werden ihr Vermögen und ihre Kinder vor Gott nichts helfen. Sie werden (dereinst) Brennstoff des Höllenfeuers sein. 11 (Es wird ihnen ergehen) wie den Leuten Pharaos und denen, die vor ihnen lebten: Sie erklärten unsere Zeichen für Lüge, und da kam Gott (mit einem Strafgericht) über sie (zur Vergeltung) für ihre Schuld. Gott verhängt schwere Strafen. 12 Sag zu denen, die ungläubig sind: Ihr werdet besiegt und zur Hölle versammelt werden – ein schlimmes Lager! 13 Ihr hattet ein Zeichen an zwei Scharen, die (im Kampf) aufeinandertrafen: eine Schar, die um Gottes willen kämpfte, und eine andere, ungläubige, die sie (d.h. die Gläubigen) nach dem Augenschein für zweimal so viel an.« [Sure 3. Die Sippe 'Imrans: Digitale Bibliothek Bd. 46: Der Koran, 172 (vgl. Sure 3, 2 ff) (c) Verlag W. Kohlhammer].

- 106 Averroes schreibt zum Gebrauch des Syllogismus im »Kitab fasl al-maqal«: »Wenn feststeht, daß die Religion die Betrachtung der existierenden Dinge durch den Verstand und die Reflexion hierüber für notwendig erklärt hat und die Reflexion nichts weiter ist als das Herausbringen des Unbekannten und das Entwickeln desselben aus dem Bekannten und dieses das Geschäft des Syllogismus ist oder durch den Syllogismus geschieht, so ist es notwendig, daß wir die Betrachtung der existierenden Dinge durch den Verstandes-Syllogismus anstellen; und es ist klar, daß diese Art von Spekulation mit der vollkommensten Art des Syllogismus sein muß; und dieser heißt Demonstration [...]. Da die Religion zur Erkenntnis Gottes und der existierenden Wesen durch die Demonstration aufgefordert hat und es eine vorzügliche oder unumgängliche Sache ist für den, welcher Gott und alle existierenden Dinge demonstrativ kennenlernen will, daß er sich zuerst daran mache und die verschiedenen Arten und Bedingungen der Demonstrationen lerne, und wodurch der demonstrative Syllogismus sich von dem dialektischen und rhetorischen Syllogismus und dem Trugschluß unterscheidet, und dies nicht möglich ist, ohne daß er zuvor lerne, was der Schluß schlechthin ist und wie viele Arten er unter sich begreift, welche davon als Schlüsse anzusehen sind und welche nicht, und dies nicht möglich ist, ohne daß er vorher die Teile des Syllogismus, nämlich die Prämissen, aus denen er hervorgeht, und ihre Arten kenne, so mag es für den Gläubigen gemäß dem religiösen Gesetz, dessen Gebot, über die existierenden Dinge zu spekulieren, befolgt werden muß, notwendig sein, vorher die Dinge kennenzulernen, welche für die Spekulation sich so verhalten wie die Werkzeuge für die Arbeit.« In: AVERROES: Harmonie der Religion und Philosophie, übers. v. Marcus Joseph MÜLLER; mit einem Nachwort von Matthias Vollmer, Weinheim 1991, 2.

ser (Glaube) erscheint nur im Zusammenhang mit der Wissenschaft von der allegorischen Interpretation. Denn die unwissenden Gläubigen sind die, deren Glaube nicht auf Beweisen beruht.<sup>107</sup>

Averroes unterscheidet also bezüglich der Sprachkompetenz zwei Gruppen von Menschen, die sich um die Wahrheit des Korantextes bemühen: »Unwissende«, die den Korantext wörtlich verstehen und »Wissende«, die ihn allegorisch interpretieren können. Maimonides sagt ähnlich wie Averroes im »Führer der Unschlüssigen«<sup>108</sup>: »Wer aber nicht genug Urteilskraft hat, um die Aussagen der Bibelverse und die Identität der Namen ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Bedeutung zu verstehen, dem sage man: ›Der betreffende Bibelvers ist den Gelehrten verständlich.«<sup>109</sup> Also kennt nach Averroes letztlich nur Gott die vollständige theologische Wahrheit des Korantextes bzw. der Offenbarung. Die Möglichkeit, Sure III, 5 ff in verschiedenen Weisen lesen zu können, ist der Ausgangspunkt für die Theorie der doppelten Wahrheit, die aber nicht in der Weise doppelt ist, als seien es zwei verschiedene, sich ausschließende Wahrheiten, sondern es liegen verschiedene Erkenntniswege zur einen Wahrheit vor, die durch den Ratschluß Gottes wieder zusammen kommen. Der unwissende Gläubige darf aber nur eine Wahrheit kennen, sonst wird er zum zweifelnden Ungläubigen.<sup>110</sup> Nur der Philosoph weiß trotz der scheinbar verschiedenen Wahrheit um die Einheit der Wahrheit. Der Unterschied zu Maimonides und Melanchthon wird deutlich: Die Philosophie wird der Theologie vorgeschaltet, aber letztlich wird an der Einheit der Wahrheit festgehalten, auch wenn zu ihr verschiedene Zugänge möglich sind.

---

107 NIEWÖHNER (wie Anm. 89) 30 und MÜLLER (wie Anm. 106) 10; 21.

108 MAIMONIDES: Führer der Unschlüssigen (übers. u. komm. v. Adolf WEISS; mit einer Einleitung von Johann MAIER), Hamburg <sup>2</sup>1995, I, 35, 112.

109 Übernahme des Zitats aus NIEWÖHNER, Friedrich: Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter, Heidelberg 1988, 33.

110 Ebd. 34.