

---

WILHELM SCHWENDEMANN

## Wenn Aristoteles bei Mose in die Schule geht. Zu Maimonides' Ethik und Aristoteles-Rezeption

Hauptsächliche Textgrundlage dieses Aufsatzes: **Mose ben Maimon: Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis.** Deutsch und Arabisch von Maurice Wolff. Mit Einführung [8 S.] und Bibliographie [14 S.] von Friedrich Niewöhner. Deutsch und Arabisch [in hebr. Schrift], (Philosophische Bibliothek 342) Hamburg: Felix Meiner Verlag 2., durchges. Aufl. 1992 (1. Aufl. 1981), XXVIII, 97 S. u. hebr./arab. Text (39 S.) sowie Titelblatt d. Ausgabe Leiden 1903, Vorwort u. Einleitung von Maurice Wolff (16 S.), DM 32,-.

Was sollen wir tun, und was ist gutes Handeln? Diese beiden Fragen ziehen sich durch die Geschichte der Philosophie und Theologie sowohl des Abend- als auch des Morgenlandes. Alle philosophischen und theologischen Traditionen versuchten sich an dieser Fragestellung und sind zu mehr oder weniger plausiblen Antworten gekommen, die auch heute noch Gültigkeit und Relevanz haben. Einer derjenigen, die sich an dieser Problematik abgearbeitet haben, war Maimonides (1138–1204). Die geistige Entwicklung des Abendlandes, vor allem des christlichen Abendlandes, wäre ohne den Einfluß der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters überhaupt nicht denkbar gewesen. Die Wissenschaft und auch die Medizin waren dem lateinischen Westen weit überlegen; vor allem ist aber die Überlieferung antiker Philosophien der islamisch-arabischen Welt zu verdanken. Die Werke vieler griechischer Denker wurden ins Arabische übersetzt und gelangten über das maurisch-islamische Spanien wieder zurück in den Westen. Vor allem die Philosophie des Aristoteles wurde so (wieder) bekannt, und die empirischen Wissenschaften überhaupt erlebten eine Renaissance ohnegleichen. Einer, der sich besonders um die Aristoteles-Rezeption Verdienste erworben hat, ist Maimonides gewesen.

### I

Maimonides (arabisch: Abu Imran Musa Ibn Maimun Ibn Ubaid Allah) oder Rabbi Mose ben Maimon oder **RAMBAM** gilt als der größte jüdische Philosoph, Arzt sowie Tora- und Talmudgelehrte des Mittelalters. Seine Grundfrage, die sich an die in Bibel und Tradition vorgegebenen Aussagen über Gott, Welt und Mensch anlehnt, zielt auf ein ausbalanciertes Verhältnis zwischen Philosophie (vornehmlich der peripatetischen, d.h. des Aristoteles) und Tora. Maimonides gelingt es, die Spannung und den Kontrast zwischen Überweltlichkeit und Erhabenheit Gottes und der Betonung der Nähe und des direkten Einwirkens der Gottheit auf irdische Verhältnisse auszuhalten und nach den Maßstäben der Logik und der aristotelischen Philosophie auszuloten; dies hat ihm in Tradition und Gelehrten-gesellschaft nicht nur Freunde und Anerkennung eingebracht.

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>1</sup> in dessen Metaphysik streng voraussetzt, müssen nun Seinstufen exakt voneinander unterschieden werden, denn die aristotelische Kosmologie und auch der kosmologische »Gottesbeweis« von Aristoteles lassen

nur eine Hierarchie dieser Seinsstufen zu. Maimonides nutzte in seiner Aristoteles-Rezeption vor allem die Schriften des Alexander von Aphrodisias<sup>2</sup> oder Alfârâbi,<sup>3</sup> zum Teil ist er auch beeinflusst von Ibn Sina (Avicenna)<sup>4</sup> oder Ibn Ruschd (Averroes).<sup>5</sup> Maimonides' spezifische Begründung der Toleranz, auch zwischen den Religionen Judentum – Islam – Christentum, hängt nicht nur mit seiner Aristoteles-Rezeption zusammen, sondern auch vor allem mit seiner Biographie, in der viele plurale Aspekte durch ihn selbst auszuhalten waren.

## II

Geboren im spanischen Cordoba (1138) als Sohn eines jüdischen Rechtsgelehrten (vgl. Goitein 1980 u. Niewöhner 1988, S. 7) und Richters, genoß Maimonides eine für damalige Verhältnisse ungewöhnlich umfassende Ausbildung in jüdischen und nichtjüdischen Bildungstraditionen. 1148 verläßt die Familie Spanien und läßt sich nach 12 Wanderjahren ab 1159/60 im nordafrikanischen Fez nieder (Fez besitzt seit dem 9. Jahrhundert eine der berühmtesten islamischen Universitäten). Aufgrund des äußeren gesellschaftlichen Drucks durch islamistisch-fundamentalistische Kreise bekennt sich die Familie von Maimonides zum Schein zum Islam. Wieder auf Wanderschaft, kommt die Familie über Akko (1165), Jerusalem (1166) nach Alexandria und nimmt ab dieser Zeit Wohnung in Kairo zur Regierungszeit des Sultans Saladin.<sup>6</sup>

Maimonides' Bruder David ernährt die Familie durch Juwelenhandel. Bis zum Tod des Bruders (1169) und des Vaters kann sich Maimonides seinen Studien widmen, danach beginnt er den Beruf des Arztes in Alt-Kairo auszuüben (vgl. Dienstag 1981, Heschel 1935 u. Maier 1994). 1185 wird er sogar Leibarzt des Wesirs Al-Kadial Fadil. Neben dieser Tätigkeit beschäftigt er sich mit theologischen Problemen der jüdischen Tradition und wird 1177 Rabbiner, Richter und Repräsentant der jüdischen Gemeinde in Al-Fustat/Alt Kairo. Nach 1168 bearbeitet er die 248 positiven und die 365 negativen Weisungen der Tora (Kitab al-Fara 'id/Sefer ham-miswot). 1168 erscheint der große Mischnakommentar (Sefer ham Ma'or). Im Buch der Gesetze (Sefer ham-miswot) gibt er den 613 Lebensweisungen der jüdischen Tradition eine neue, systematische Ordnung. 1178/82 legt er sein 14bändiges Werk *Mischne Tora* vor (erster Band: Von der Erkenntnis!). 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.

Schon die Systematisierung der 613 Weisungen diente der Vorbereitung des Kompendiums jüdischen Rechts (*Mischne Tora*) und zielte auf die grundsätzliche These von Maimonides, daß die Gotteserkenntnis Sinn und Zweck der Weisungen überhaupt sei. Der Messias werde der sein, der die Tora einhält, und zwar die Tora, die nicht mehr interpretationsbedürftig ist, sondern klar. Dieses Kompendium selbst ist aber nicht nach den rabbinischen Diskursregeln aufgebaut (dialektische Diskussion und Verdichtung auf Kernthesen), sondern in der Form eines Rechtskodexes. Die Spur dieser theologisch-philosophischen Ausführungen der *Mischne Tora* mündet in das 1190 erschienene Werk *Dalalat al-Ha'irin* (More nebukim; dt.: *Führer der Unschlüssigen*), das philosophische Vernunft-erkenntnis sowie biblische Offenbarung und biblischen Glauben in ein dialektisches Verhältnis zueinander bringen will. Vernunft und Glauben sind nach Maimonides' Vorstellung ein und dasselbe.

Die Wirkungen dieser beiden Hauptwerke des Maimonides kann man darin

sehen, daß es schon zu seinen Lebzeiten hebräische Übersetzungen der arabischen Originalschriften gab (z.B. Samuel ben Jehuda Ibn Tibbon) und daß der Schwiegersohn ebenjenes Tibbon (Jacob Anatoli) 1231 mit dem deutschen Kaiser Friedrich II. in Neapel Passagen aus Maimonides Buch *Führer der Unschlüssigen/Verwirrten* diskutierte.

### III

Maimonides geht sowohl in seinem *Kommentar zu den Sprüchen der Väter* als auch in *Mischne Tora* und 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 Mensch deswegen das, was er zu dieser Vervollkommnung benötigt, qua Vernunft auch erreichen könne. Die Vervollkommnung der Seele zielt auf Wissen und Erkenntnis, darin eingeschlossen die Erkenntnis Gottes, die das 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>7</sup> und der Motivation zum rechten Tun durch die Gotteserkenntnis. Letztlich ist die Tora<sup>8</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 wird 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; das heißt, die Tora ist die beste Lebensordnung, die existiert, in einem die beste Voraussetzung der Vernunftkenntnis; 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 Attribuierungen Gottes preisgegeben werden. Heilsziel und Erkenntnisziel des Menschen können deswegen nach Maimonides auch identisch gedacht werden.

Die *Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis* sind in dieser Linie zu lesen. Sie 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; 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 die maßgebliche deutsche Übersetzung gehen auf den Rabbiner Maurice Wolff in Leiden (1863) zurück.

Vorbild der Überlegungen von Maimonides zur Ethik ist die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles;<sup>9</sup> deren zehn Kapitel sind bei Maimonides auf acht reduziert. Maimonides rezipiert aber gleichwohl die von Aristoteles vorgegebene Systematik. Besonders wichtig für Maimonides sind die beiden ersten Kapitel und das 10. Kapitel der *Nikomachischen Ethik*, denn dort finden sich die übernommenen Fundstellen der aristotelischen Seelenlehre.

#### IV

Um Maimonides zu begreifen, gebe ich hier einige 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 Eudämonie.<sup>10</sup>

Um das spezifisch Gute der menschlichen Seele zu ergründen, unterscheidet Aristoteles *erkenntnistheoretisch begründete* und *ethische Tugenden*,<sup>11</sup> 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 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.<sup>12</sup>

#### V

Im ersten 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« und wird von Maimonides analog der Rolle eines Arztes gegenüber Krankheiten gesehen,

wenn die Mitte der Seele verlorengegangen ist oder beschädigt wurde. Dabei gilt es zu beachten, daß geklärt werden muß, 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 untergliedert. Streng richtet sich Maimonides an dieser Stelle noch an den aristotelischen Termini aus.<sup>13</sup>

Fortgeführt wird die Unterscheidung im zweiten Kapitel, in dem Maimonides gesetzmäßige und gesetzwidrige Seelentätigkeiten unterscheidet und entsprechend seinen Voraussetzungen zuordnet; anders als Aristoteles sind bei ihm die moralischen Tugenden den intellektuellen übergeordnet und benennt er vor allem dann die Untugenden. Die *intellektuellen Tugenden* werden von ihm mit der biblischen Weisheit identifiziert. *Untermoralische 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. Kap.). Gute Handlungen sind nach Maimonides' Lehre nun diejenigen, die die Mitte halten.<sup>14</sup> 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, von ihrer Krankheit und deren Stadium. Ähnlich wie Aristoteles kann aber auch Maimonides im 4. Kapitel einen Tugend- und Lasterkatalog entwerfen:

<i>Extrem</i>	<i>Tugend</i>	<i>Extrem</i>
Genußsucht	Enthaltensamkeit	Fühllosigkeit für das Vergnügen
Kargheit	Freigebigkeit	Verschwendung
Verwegenheit	Tapferkeit	Feigheit
Possenreißerei	Scherzhaftigkeit	Tölpelhaftigkeit
Hochmut	Demut	Selbsterniedrigung
Übermäßiger Aufwand	Generosität	Knickrigkeit
Begehrlichkeit	Genügsamkeit	Trägheit
Jähzorn	Sanftmut	Unempfindlichkeit
Frechheit	Schamhaftigkeit	Übermäßige Schüchternheit

Anders jedoch als die aristotelische Begründung der Mitte ist die von Maimonides. 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 geschehen 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; dieses kann natürlich nicht anders als vernünftig sein (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>15</sup>

Das Toragebot ist deswegen immer Erziehung und Sittenbildung zur angemessenen Mitte (d.h. 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, wenn man sich an die Tora hält, nicht 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 nähern, um das andere auszugleichen, also wenn durch das Gegenteil Abhilfe geschaffen werden kann.<sup>16</sup>

Dieses rechte Maß definiert Maimonides begrifflich als *Schuma*, d.h. allgemeine Maßbestimmung und Abschätzung. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, seine Seelenkräfte nach vernünftigem Ermessen wirksam werden zu lassen; und genau darin besteht nun die Gotteserkenntnis, d.h. Gott den Allmächtigen und Erhabenen soweit zu erfassen, wie es dem Menschen möglich ist (S. 34). Dies sieht Maimonides nicht als den angenehmsten Weg, aber als möglichen (5. Kap.).

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. Kap.). 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 solidarischeres 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 sowie in Praxis umsetzt. Die Vernunftgesetze sind demnach nichts anderes als die Gebote der Tora.

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 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* bei 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.

Das 8. Kapitel diskutiert abschließend die natürliche Beschaffenheit des Menschen, die sich in Unterschieden zwischen den Menschen zeigt. Maimonides rechnet – ganz modern und seiner Zeit weit voraus – mit der grundlegenden Pluralität wesensmäßiger Unterschiede zwischen den 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, so daß sich entsprechende Tugenden in seinem Charakter festsetzen können.<sup>17</sup>

## VI

Was bleibt von Maimonides und seiner Ethik 800 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. Wichtig ist die Erkenntnis, daß ein Mensch selbst in gewisser Weise bestimmen kann, ob er gut oder schlecht handeln will und kann. Was hier am Horizont philosophisch-theologischer Rede von der Freiheit des Menschen aufscheint, ist die Eigenverantwortlichkeit des Individuums für das, was es lernen will, d.h. 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 Entwicklung auf die Faktoren genetische Veranlagung, Umwelt und Ich-Bewußtsein bezieht, die miteinander vermengt den Entwicklungsprozeß definieren (vgl. dazu Schmidt 1993 u. Roth 1971). In der gegenseitigen Beeinflussung der drei Begründungsfaktoren 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.« (Schmidt 1993, S. 17) Der Pädagoge Wilhelm Flitner 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.« (Flitner 1968, S. 27)

*Sozialisation* als Oberbegriff meint dann ein prozeßhaftes Geschehen, in dem ein menschliches Individuum zu einer sozial handlungsfähigen Persönlichkeit herangebildet wird (vgl. Hurrelmann 1995, S. 14). Der Mensch bzw. das menschliche Individuum ist in Maimonides' Ethik kein passives Objekt, an dem sich Entwicklung vollzieht oder dem diese widerfährt, sondern zuerst ein produktiver

Realitätsverarbeiter (ebd., S. 66). Das dahinterstehende Theoriemodell von Sozialisation dürfte am ehesten im handlungswissenschaftlich-interaktiven Bereich zu verorten sein.

Ein weiterer Punkt, an dem Maimonides für heutige Leserinnen und Leser attraktiv wird, ist der Bezugsrahmen seiner Ethik, nämlich das Ziel der Gotteskennntnis. Gott wird eben nicht spekulativ errahnt oder in Form einer Kosmologie wie bei Aristoteles gedacht, sondern allein erfahren durch Offenbarung. Die Nähe zum Heiligen wird durch eine bestimmte *Praxis* der Gerechtigkeit hergestellt und nicht durch die aristotelische ausgleichende Gerechtigkeit. Gerechtigkeit im biblischen Sinn ist dem Nächsten zugewandte Solidarität und verfolgt ein anderes Ziel als die aristotelische Glückseligkeit. Im Zentrum der Tugendlehre des Maimonides stehen Solidarität und Gemeinwesenorientierung. Übertragen auf die heutige Ethikdiskussion, blitzen in Maimonides' Ethik eine Pluralismus- und Kommunikationskompetenz auf, die beide allgemein vernünftige Bedingungen für das ethische Handeln überhaupt bereitstellen. Einmal gilt es, den anderen Menschen in seiner Fremdheit auszuhalten, und zum anderen kann man bei jedem Menschen Vernunft voraussetzen; 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 praktikabel.

Gleichwohl ist das Menschenbild von Maimonides realistisch; dies 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. Diese Grenze markiert gleichzeitig den Unterschied zur christlichen Ethik, die von der grundsätzlichen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen – auch gerade im ethischen Bereich – ausgeht.

An dieser Stelle wird in Zukunft – aus christlicher Sicht – die Diskussion mit Maimonides zu führen sein; in der humanistischen Tradition des reformatorischen Protestantismus (Philipp Melanchthon) dürfte es trotz der Unterschiede auch große Gemeinsamkeiten geben.

### Anmerkungen

1 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 physeōs 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).

2 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.

- 3 *Alfârâbi*, bekannt auch unter seinem arabischen Namen Abu Nasr Mohammed, gilt als der arabische Philosoph des 10. Jahrhunderts, der als erster die logischen Schriften des Aristoteles kommentiert hat.
- 4 *Avicenna* (arabisch: *Ibn Sina*) war ein persischer Philosoph und Arzt im 10. Jahrhundert, ebenfalls beeinflusst durch Aristoteles, Alfârâbi 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 ein 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 (vor, in, nach der Sache).
- 5 *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 Cordoba 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.
- 6 *Saladin* (Sohn Aijubs) war Sultan von Ägypten und Syrien und begründete die Dynastie der *Aijubiden* (ägyptisch-syrisches Herrschergeschlecht). Saladin besetzte seit 1174 Syrien und eroberte 1187 Jerusalem (3. Kreuzzug).
- 7 »Tun-Ergehen-Zusammenhang« meint eine Denkfigur, in der kontingente Widerfahrnisse und Erlebnisse in einem Kausalverhältnis mit dem eigenen Tun gesehen werden. Handle ich z.B. moralisch verwerflich, stellen sich »schlechte« oder »böse« Folgen ein. Ein Hinweis auf den weisheitlichen Hintergrund von Maimonides' *Acht Kapiteln* ergibt sich aus der biblischen Zitation. In den *Acht Kapiteln* werden neben den Texten aus den großen Rechtscorpora 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.
- 8 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). Die 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.
- 9 Ich verwende hier die Ausgabe von Olof Gigon.
- 10 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 Glückseligkeit, 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 offenbar 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.« (EthNik 1097b 14–21) Glückseligkeit ist nach Aristoteles' Meinung ausdrücklich eine Tätigkeit der Seele!

- 11 »Die Tugend ist also von doppelte 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.« (EthNik 1103a 14–1103b 3)
- 12 »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.« (EthNik 1104a 12–26)
- 13 »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 Existenz [...].« (Maimonides, Acht Kapitel, S. 8.)
- 14 »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 eine durch ein Zuviel und deren andere durch ein Zuwenig fehlt.« (Acht Kapitel, S. 16)
- 15 »In den Werken unserer Propheten und unserer Gesetzesüberlieferer sehen wir, dass sie darauf hinarbeiteten, das rechte Maass zu halten und Seele und Körper in der Verfassung zu erhalten, zu welcher das Gesetz und jene Antwort verpflichtet, die Gott der Allerhöchste durch seinen Propheten Denjenigen ertheilte, welche hinsichtlich des Einen jährlichen Fasttages die Frage gestellt hatten, ob sie dabei beharren sollten oder nicht.« (Acht Kapitel, S. 24)
- 16 »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.« (Acht Kapitel, S. 33)
- 17 »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.« (Acht Kapitel, S. 76) Maimonides verweist an dieser Stelle auf die *Sprüche der Väter* im Talmud.

### Literatur

- Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Aus dem Griech. u. mit einer Einführung u. Erläuterung versehen von Olof Gigon, München: dtv 4. Aufl. 2000.
- Jacob I. Dienstag (Hrsg.): *Studies in Maimonidean Science*, New York: Ktav Publishing House 1981.
- Wilhelm Flitner: *Allgemeine Pädagogik*, Stuttgart: Ernst Klett 12. Aufl. 1968.

- Shelomoh-Dov Goitein: »Moses Maimonides, Man of Action«; in: Gerard Nahon/Charles Touati (Hrsg.): *Hommage à Georges Vajda. Etudes d'histoire et de pensee juives*, Louvain: Editions Peeters 1980, S. 155 ff.
- Abraham J. Heschel: *Maimonides. Eine Biographie*, Berlin: E. Reiss 1935 (Faksimile-Druck dieser Ausgabe: Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1992).
- Klaus Hurrelmann: *Einführung in die Sozialisationstheorie. Über den Zusammenhang von Sozialstruktur und Persönlichkeit*, Weinheim/Basel: Beltz 5. Aufl. 1995.
- Johann Maier: »Mose ben Maimon (Maimonides)«; in: *Theolog. Realenzyklopädie (TRE)* 23, Berlin u.a: Walter de Gruyter 1994, S. 357–362.
- Friedrich Niewöhner: *Maimonides – Aufklärung und Toleranz im Mittelalter*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1988.
- H. Roth: *Pädagogische Anthropologie. Bd. II: Entwicklung und Erziehung. Grundlagen der Entwicklungspädagogik*, Hannover: Schroedel 1971.
- Günter R. Schmidt: *Religionspädagogik. Ethos, Religiosität, Glaube in Sozialisation und Erziehung*, Göttingen: UTB 1993.
- Mose ben Maimon: *Führer der Unschlüssigen*. Übersetzung u. Kommentar von Adolf Weiss, mit einer neuen Einleitung u. einer Bibliographie von Johann Maier. Buch 1–3, 2 Bde. (Philosophische Bibliothek 184 a–c), Hamburg: Felix Meiner 2. Aufl. 1972.