

Maimonides und die Hochscholastik

Von WOLFGANG KLUXEN

Der Einfluß des Maimonides auf die großen Denker des Mittelalters ist schon mehrfach Gegenstand historischer Forschung gewesen. Grundlegend waren und sind noch heute die Schriften von Jakob Guttman, der als erster Einzeluntersuchungen vorgelegt hat, in denen einige wichtige Scholastiker auf ihre Beziehungen zur jüdischen Literatur hin genauer studiert werden¹. Später sind, teils in Auseinandersetzung mit ihm, zu speziellen Fragen weitere Untersuchungen angestellt worden, die das von Guttman versuchte Gesamtbild der Nachwirkung Maimonides' an wesentlichen Punkten aufhellten und modifizierten. Es seien hier, als die wichtigsten davon, die Arbeiten von Rohner², Synave³, Koch⁴ und Decker⁵ genannt. Doch bleibt der Forschung noch mancherlei zu tun übrig. Vor allem sind es die Probleme der Literargeschichte des lateinischen Maimonides, die einer Klärung bedürfen. Der nächste Schritt, als Ziel der literargeschichtlichen Arbeit, wäre die Edition des lateinischen Maimonides-Textes; durch sie würde erst eine zuverlässige Grundlage für alle problemgeschichtliche Einzelforschung geschaffen. Beide Aufgaben ist der Verfasser angegangen. Die wichtigsten literargeschichtlichen Ergebnisse, welche die Vorarbeiten für die geplante Edition mit sich brachten, werden an anderer Stelle veröffentlicht⁶, die Edition selbst soll in nicht zu ferner Zukunft folgen. Von hier aus wird es möglich sein, ein weit detaillierteres Bild von der Geschichte des lateinischen Maimonides zu geben, als etwa Guttman es vermochte. Das Gerüst dazu soll eine Liste der Maimonides-Zitate bei den scholastischen Autoren bilden, zu der ebenfalls schon reiches Material gesammelt ist; sie wird die wichtigste Ergänzung der Edition des Textes darstellen⁷.

¹ J. Guttman, Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Göttingen 1891; ders., Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Breslau 1902, enthält in erweiterter Form einige schon früher erschienene Arbeiten Guttmans; ders., Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, in: Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß, hrsg. von Bacher, Brann, Simonsen unter Leitung von Jakob Guttman (Festschrift), I. Bd., 1908, S. 135—230, faßt frühere Arbeiten zusammen.

² A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, Baeumker Beitr. IX, 5, Münster 1913.

³ P. Synave O.P., La Révélation des Vérités divines naturelles d'après Saint Thomas, in: Mélanges Mandonnet I (Bibl. Thom. XIII, Paris 1930), S. 327—370.

⁴ J. Koch, Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, in: Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur 1928, S. 134—148.

⁵ B. Decker, Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin, Breslau 1940, Diss.

⁶ In den Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain 1954, Heft 1/2.

⁷ Als Grundlage standen mir reiche Materialien zur Verfügung, die von Prof. J. Koch und, auf seine Anregung hin, besonders von Prof. John O. Riedl (Milwaukee) in jahrelanger Arbeit gesammelt wurden. Beiden Herren sei an dieser Stelle mein besonderer Dank gesagt.

Es ergibt sich hieraus, daß die material vollständige Behandlung des Themas „Maimonides und die Hochscholastik“ erst später geleistet werden kann. Jedoch kann die literarhistorische Forschung, die für uns mehr sein soll als bloße Materialanhäufung, nicht auskommen ohne eine geistesgeschichtliche Orientierung, von der aus schon ihr Ansatz bestimmt wird. Nichts anderes soll hier geboten werden: eine Skizze der Geschichte des maimonidischen Einflusses im Hochmittelalter, in der die großen Grundlinien aufgezeigt werden, nach denen sich die Tatsachen ordnen lassen. Diese Ordnung läßt einen Sinnzusammenhang sichtbar werden, von dem aus erst das einzelne Faktum verstehbar wird. Literargeschichtliches Einzelergebnis und geistesgeschichtliche Zusammenschau wirken so miteinander zur Herstellung einer Synthese, die durch eben dieses Miteinander kritisch gesichert ist.

Diese Synthese bedarf zu ihrer Konstruktion eines hinreichend umfassenden Prinzips, von dem aus die Gesamtheit des Gegenstandsfeldes gefaßt werden kann. Ein solches Prinzip liefern uns die Tatsachen selbst: Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Mittelalter ist die Geschichte einer Begegnung von zwei formal verwandten, inhaltlich und geschichtlich ganz verschiedenen bestimmten geistigen Gestaltungen. Der „Rabbi Moyses“, wie Maimonides bei den Lateinern genannt wird, erscheint den Christen als hervorragender Vertreter des Judentums; er wird aber nicht nur, wie jüdisches Denken vorher, als Objekt der Apologie und Polemik behandelt, sondern als gleichartiger Diskussionspartner angenommen, ja es wird ihm ein positiver Einfluß innerhalb des christlichen Raumes verstattet. Die Gründe für diese neuartige christlich-jüdische Begegnung sind in der Eigenart der beiden Partner zu suchen: Judentum und Christentum haben sich beide, von ganz verschiedenen Voraussetzungen her, zu jenem Punkte hin entwickelt, an dem die Begegnung wirklich wird. Sinn und Bedeutung dieser Entwicklungen und der Gestaltungen, zu denen sie geführt haben, sind also herauszustellen. Daraus, als aus den nächsten Voraussetzungen der Begegnung, läßt sich diese in ihrem konkreten Verlauf verstehen.

I.

Die Gestalt des Maimonides müssen wir in den Zusammenhang der jüdischen Geistesgeschichte stellen, aus der sie hervorragt. „Judentum“ meint eine historische Größe ganz eigener Art. Es ist nicht mehr das alttestamentliche Israel. Historisch nimmt es seinen Anfang erst in nachchristlicher Zeit, und zwar in jenem Augenblick, wo die politische Geschichte Judas zu Ende ist. Es lebt in der Diaspora, zerstreut bei mannigfachen Gastvölkern, ohne politische Bedeutung, bloß geduldet oder gelegentlich gar verfolgt; der Toynbeesche Ausdruck „inneres Proletariat“ scheint es treffend zu bezeichnen. Aber trotz der äußeren Zersplitterung zeigt es sich allerorts als von demselben Typus geprägt, eindeutig in sich bestimmt und deutlich abgesetzt vom Nicht-Jüdischen. Diese Einheit des Typus ist in einem bestimmten materialen Ethos begründet, das seinerseits in einem bestimmten heilsgeschichtlichen Sendungsbewußtsein wurzelt. Das jüdische Volk ist das religiöse Volk schlecht-

hin, Gottes Volk. Seine Auserwählung besteht darin, daß es von dem lebendigen Gott, dem Herrn der Geschichte, zum Empfänger seiner Offenbarung berufen wurde; sie hat es nun als heiligstes Gut zu bewahren. Diese Offenbarung ist ein Sprechen des Herrn in die Geschichte hinein, mit der Absicht, die Geschichte zu gestalten. Deshalb hat sie die Form des Gesetzes und auch den Namen „Gesetz“ (Thora, wie vorzüglich der Pentateuch heißt). In der Thora, im Alten Testament überhaupt, liegt das Gesetz geschrieben vor. Seinem Verständnis dient die intensive geistige Anstrengung zahlreicher Generationen von Gelehrten, deren Diskussionen und Ergebnisse im Talmud kodifiziert sind. Der Talmud überliefert die Methoden des Gesetzesstudiums weiter: an ihm schulen sich forthin die Männer, die sich der Arbeit am Gesetze Gottes widmen. Sie bilden den geistig und soziologisch führenden Stand der Rabbiner — einen Stand, der sich die Bewahrung der jüdischen Kontinuität geradezu zur Aufgabe gemacht hat; denn es geht darum, Gesetz und Gesetzesverständnis zu tradieren, bis zu jener Zeit, wo dies Gesetz durch unmittelbares Eingreifen des Herrn zur universalen Geltung gebracht wird. Dies wird das messianische Zeitalter der uneingeschränkten Gottesherrschaft sein, das unmittelbare Reich Gottes, in dem die Geschichte zu ihrem Ende und zu ihrer Erfüllung kommt.

So ist der messianische Glaube der letzte und tiefste Grund dafür, daß der Jude das Gesetz als die schlechthin maßgebende Form seines Lebens ansehen muß. Aber die erste und im Vordergrund stehende Begründung seiner Geltung liegt einfach in der Tatsache, daß der Herr hier gesprochen hat. Der persönliche, geschichtliche Gott hat sich so und nicht anders entschieden. Man kann da nicht „warum?“ fragen. Selbst daß Gott ist, erfährt man verpflichtend erst aus dem „Höre, Israel“, wenn er es verpflichtend sagt. Gottes Offenbarung, in der er seine undurchdringliche, weil persönlich-geschichtliche Entscheidung mitteilt, ist ein letztes Faktum, hinter das nicht mehr zurückgegangen werden kann; man kann es nur hinnehmen, nicht eigentlich begreifen; man kann nicht nach seinem Grunde fragen. Die Theologie des Rabbinertums ist daher nur Hermeneutik, nicht Dogmatik, nicht Metaphysik. Sie bewegt sich im Rahmen eines reinen theologischen Positivismus, der nicht nach dem fragt, was ist, sondern nach dem, was gilt. Was gilt, ist Gottes Gebot. Aber es besteht für dieses „Gesetzesdenken“ kein Rechtsgrund dafür, etwa die Gebote rangmäßig abzustufen (sofern nicht die Offenbarung eine solche Rangordnung ausdrücklich lehrt): jedes Gebot ist letztlich in gleicher Weise unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Willens. Solchem Denken müssen Begriffe wie „Wesen“ und „Ordnung“ zunächst äußerlich sein. So gibt es innerhalb des hingenommenen Rahmens faktisch-positiver Geltung eine ziemliche Freiheit der Diskussion, die zu sehr widersprechenden Ansichten die Möglichkeit gibt. Andererseits kann nicht leicht von Häresie oder auch Orthodoxie, im Sinne weitgehender Festigung dogmatischen Gehaltes, die Rede sein. Entscheidend ist nur die Anerkennung des Gesetzes als des vorgegebenen Geltenden, das unangreifbare Grundlage sein muß⁸.

⁸ Diese Darstellung stützt sich besonders auf: Julius Guttman, Die Philosophie des

II.

Das Lebenswerk des Maimonides wächst aus dieser geistigen Welt des talmudischen Judentums hervor, ja es nimmt bewußt darin Stellung. Bereits zu Lebzeiten war er, der Sohn eines Rabbi, der ganz im Gesetze und seinem Geiste erzogen und sein Leben lang als Rabbi tätig war, als der erste Kenner der Tradition anerkannt, dessen Rat man, nach dem Zeugnis der erhaltenen Briefe, von weit her einholte. Mit dem Talmud beschäftigt sich auch der größte Teil seines Schrifttums; wir nennen seinen Kommentar zur Mischna (dem Hauptteil des Talmud) und das Buch *Mischne Thora* (Wiederholung des Gesetzes), eine systematische Darstellung der gesamten Gesetzesvorschriften aus Thora und Tradition. Aber schon gleich hier zeigt sich, wie sich bei ihm der rabbinische Typus in eine neue Variation hinüberwandelt: Es geht ihm darum, das Gesetz als ein Ganzes aufzufassen, das Einzelne aus dem Ganzen zu begründen und in eine rationale Ordnung zu bringen. Er bezweckt eine Systematik, die sich auf die Konstruktion eines Wesenszusammenhanges hinbewegt. Natürlich geschieht das im Rahmen des theologischen Positivismus — aber das eigentlich „Gesetzte“ ist nunmehr das Ganze, und das Einzelne nur mehr in Abhängigkeit von diesem, also ein Gesetztes zweiter Stufe. So wird, immer innerhalb des Positivismus, eine „Theologie des Wesens“ möglich, oder deutlicher: eine Theologie der „quidditates“. Die rationale Spekulation findet damit ein Feld und ein Recht zur Betätigung im innersten Bezirk des jüdischen Denkens.

In diesem Versuch einer Wesens-Systematik zeigt sich ein denkerischer Impuls, der nicht aus dem theologischen Gesetzesdenken selbst stammen kann: ist doch der „Wille zum System“ wesentlich philosophischer Herkunft. Auch lieferte die Tradition nicht die technischen Mittel zur Durchführung des Unternehmens. Beides kam von außen, aus dem hochentwickelten philosophischen Denken des arabischen Kulturkreises, in dem Maimonides zu Hause war. Die geistige Übermacht dieser Umwelt konnte nicht ohne Wirkung auf das Judentum bleiben, sei es auch nur, daß sie die Abwehr auf den Plan rief. Aber die Abwehr selbst, sollte sie echte Antwort auf eine philosophische Gegenposition sein, trug notwendig den philosophischen Charakter — sei es auch nur negativ — an sich. Noch mehr: ist die philosophische Frage, als die umfassendste von allen, einmal aufgeworfen, so entsteht das zwingende Bedürfnis einer positiven Antwort, die nicht weniger sein darf als die Rechtfertigung und Einordnung des antwortenden Subjektes im Ganzen des Seienden. Anderenfalls ergibt sich ein Zustand, in dem gewaltsam eine partikuläre, gerade in Frage gestellte Gestalt des Geistes gegen dessen Universalität, die

Judentums, Berlin 1933, S. 9—24, 38—54; G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen-âge* (*Études de Philosophie Médiévale XXXV*, Paris 1947) S. 119—151; R. Travers Herford, *The Influence of Judaism upon Jews in the Period from Hillel to Mendelssohn*, in: *The Legacy of Israel*, hrsg. von Bevan und Singer (4. Aufl., Oxford 1948) S. 97—128. Sehr lehrreich ist auch: Hermann Cohen, *Charakteristik der Ethik Maimunis*, in: *Moses ben Maimon* (Festschrift, s. Anm. 1) Bd. I, S. 63—134, der stark den jüdischen Charakter der maimonidischen Philosophie herausarbeitet.

sich in der philosophischen Frage öffnet, festgehalten wird. Es fixiert sich ein Gegensatz, der durch eine neue Synthesis überwunden werden muß, wenn sich eine neue Epoche fruchtbar eröffnen soll. Das Beispiel der arabischen Geistesgeschichte, in der ein unüberwundener Gegensatz von Kalâm und Philosophie — der Sieg des ersteren ist ein äußerlicher — die Erstarrung eintreten läßt, ist eine Bestätigung für diesen Satz.

Maimonides nimmt diesen Gegensatz ausdrücklich zum Ausgangspunkt für seinen „Führer der Unschlüssigen“, sein bedeutendstes und folgenreichstes Werk. „Unschlüssige“ sind die gläubigen Juden, denen die Bedeutung philosophischen Fragens aufgegangen ist und die in der Tradition eine Antwort schmerzlich vermissen. Gefragt wird nach dem Seienden und nach dem Wesen: in der Tradition war nur das Geltende wichtig. Nun soll in der neuen Frage das Geltende — ist es doch Gottes Gebot — keineswegs angetastet werden. Aber man blickt die Offenbarung mit anderen, philosophisch geschulten Augen an. Wie sie selbst sagt, redet sie in menschlicher Weise, für alle verständlich; daher muß das Geltende, die direkte Lebensnorm, deutlich im Vordergrund stehen. Der philosophisch Gebildete sieht jedoch, daß die Thora oft genug in Gleichnissen spricht, deren Inhalt aus dem bildhaften Ausdruck ins begriffliche Wissen gehoben werden kann. Schon die Alten haben auf diese Geheimnisse hingewiesen und ihre Geheimhaltung vor der unwissenden Menge empfohlen. So ist auch jetzt nur wenigen bestimmt, diese Erkenntnis zu gewinnen, die das Seiende selbst vor das Denken bringt: Die Metaphysik ist eine esoterische Wissenschaft, die nicht die geschichtliche Wirklichkeit des Judentums umformen soll. Sie wächst vielmehr aus dem Gesetzesverstehen heraus als dessen höchste Frucht. So steht sie ihrem Ursprung nach und bleibt ihrem Begriffe nach im Rahmen des vorgegebenen Geltenden, innerhalb des theologischen Positivismus, der zum Wesen des talmudischen Judentums gehört. Deshalb ist sie auch jüdisch, und nicht bloß „von Juden gemacht“ wie die Philosophie des Ibn Gabirol, den nur gelehrte Forschung als Juden identifizieren konnte. Sie ist, wie die Philosophiehistoriker zu sagen pflegen, „Religionsphilosophie“, an der Religion als positiver Norm orientiert. Dies aber hat für ihre innere Gestalt die Folge, daß sie sich auf der Ebene des Wesens und der Washeit aufhalten muß, als dem Gesetzten. So ist die maimonidische Philosophie mit Recht als Quidditätenlehre bezeichnet worden⁹, in der nicht nach der Setzung selbst — dem Sein selbst, wie in der thomistischen Philosophie — gefragt wird. Ihre letzte Aussage, die in der philosophischen Gotteslehre, läßt konsequent den Schöpfer in unerkennbarem Dunkel einer rein negativen Theologie verharren.

III.

Aber gerade diese Schranke des maimonidischen Denkens, die nichts anderes ist als die Dokumentation seines „jüdischen“ Charakters, gibt ihm eine

⁹ Synave, in dem Anm. 3 zitierten Aufsatz. — Für Maimonides kann das Sein „selbst“ nur, im Sinne Avicennas, Akzidens sein; er lehrt in diesem Sinne die „distinctio realis“.

kaum überschätzbare historische Bedeutung für das Judentum. Zum ersten Male hat in ihm das Judentum den wesentlichen Gehalt eines nicht-jüdischen Denkens in sich aufgenommen und zu eigenem Besitz gemacht, ohne sich von seinem Wesensgrund zu entfernen. Maimonides leistet die entscheidende Verwirklichung der Assimilationsfähigkeit des Judentums, die es Jahrhunderte später befähigte, das Ghetto zu verlassen, ohne seine Identität zu verlieren. Das rein religiöse, traditionelle Selbstbewußtsein wird zu einem rationalen, wissenschaftlich gerechtfertigten und kritisch gesicherten. Erst jetzt ergibt sich die Möglichkeit, daß jüdisches Denken die geistige Eingeschlossenheit eines durch positive Geschichtlichkeit beschränkten Kreises überschreitet; es kann Partner im allgemeinen Gespräch der abendländischen Philosophiegeschichte werden. Konkret eröffnet sich dieser Zugang im Elemente einer Begrifflichkeit, die allen Partnern — Arabern, Juden und Lateinern — gemeinsam ist: der Aristotelismus wird zum Medium der christlich-jüdischen Begegnung, die in der Geschichte des lateinischen Maimonides vor sich geht.

Maimonides hat „dem Schöpfergott der Bibel seinen Platz innerhalb des philosophischen Weltbildes gegeben und damit metaphysisch eine wirkliche Synthese von Aristotelismus und biblischer Religion erreicht“¹⁰. Dazu bedurfte es einer eindringenden Verarbeitung der aristotelischen Ontologie, einer genauen Erfassung der Prinzipien, einer klaren Formulierung der Probleme. So wird Maimonides ein „Meister der Schule“, in dessen Werk sich manche prägnante Formulierung peripatetischer Grundsätze findet, die später die lateinischen Scholastiker gern zitieren. Dem Problematiker Maimonides ist vor allem eine eingehende Diskussion des Schöpfungsproblems zu danken, dessen Lösung für die Rolle des Aristotelismus in einem theistisch-religiös bestimmten Weltbild entscheidend ist. Hier liegt wohl die bedeutendste philosophische Leistung unseres Denkers vor, die denn auch im christlichen Bereich von weiter Wirkung war. Konnte man doch in dieser Kritik der philosophischen Stellungnahmen von einem dem christlichen so nahe verwandten Glaubensstandpunkt her eine direkte Vorarbeit für die eigene Synthese erblicken. Schließlich hat die theologische Anwendung peripatetischer Denkweise, wie sie in den drei Büchern des „Führers der Unschlüssigen“ immer wieder erscheint, den Christen die Möglichkeit gegeben, einen Zugang zur jüdischen Interpretation des Gesetzes zu finden. Der gemeinsame Besitz des Alten Testaments hat die Christenheit nicht veranlaßt, von der geistigen Welt des talmudischen Judentums eine kulturell bemerkliche Notiz zu nehmen; sie steht ihm, als einer proletarischen Außengruppe, völlig fremd gegenüber. Erst in der maimonidischen Umformung eröffnet sich Jüdisches. — Charakteristisch ist, daß gerade der „Führer der Unschlüssigen“ mancherlei Kenntnisse über jüdische Dinge vermittelt, die man auch aus anderen Quellen schöpfen könnte. Vor allem aber kommt der Rabbi Moyses zu mancherlei exegetischen Fragen zu Wort.

¹⁰ Julius Guttmann, *Die Philos. d. Jud.* S. 205.

IV.

In dreifacher Weise wirkt also Maimonides auf das Jahrhundert der Hochscholastik: als Meister der Schule, als Problematiker, als rabbinischer Theologe. Man erkennt das unschwer, wenn man die Geschichte seiner lateinischen Übersetzungen und ihre Benutzung bei den lateinischen Autoren verfolgt. Es soll hier — wo wir nicht mehr als eine Skizze geben wollen — genügen, einige wichtige Einzelheiten aus dem Gesamtbild herauszustellen, die das Ganze charakterisieren. Anzufangen ist dabei mit den grundlegenden Daten der Literargeschichte als dem materialen Substrat der Begegnung, oder besser: die Literargeschichte ist schon — das gilt mindestens für mittelalterliche Verhältnisse — die erste Phase dieses Geschehens¹¹.

Rund zwanzig Jahre nach dem Tode des Maimonides (1204), im Jahre 1223/24, schreibt ein italienischer Rabbiner, der mit einem lateinischen Übersetzer zusammenarbeitet, eine Abhandlung zur Beantwortung einer exegetischen Frage, die der Kardinal Romanus ihm gestellt hat. Das Büchlein behandelt die doppelte Redeweise der Heiligen Schrift: Sie rede zuweilen in Gleichnissen, zuweilen stelle sie Gebote auf. Die Pariser Handschrift, die als einzige den Text bringt (Bibl. de l'Université 601), hat auf drei Blättern die Kapitel über die Gleichnisse; hier wird in maimonidischem Geiste der Sinn der Gleichnisse philosophisch ausgelegt, etwa auf die aristotelische Psychologie hin. Es folgen dreizehn Blätter mit der Behandlung der Gebote; sie bringen eine Systematik und Deutung des alttestamentlichen Zeremonial- und Sittengesetzes. Diese Kapitel sind wortgetreu, mit nur sehr geringen Erweiterungen und Auslassungen, die im Interesse des christlichen Adressaten geschahen, dem dritten Buch von Maimonides' „Führer der Unschlüssigen“ entnommen. So gelangt Maimonides ins christliche Abendland auf dem Umwege über eine anonyme Kompilation. Als bald kommt die Schrift durch den Kardinal Romanus, der bis 1230 Legatus in Francia war, nach Paris; Wilhelm von Auvergne — als Bischof von Paris stand er mit dem Legaten in enger Beziehung — wertet sie in seinem Traktat „De legibus“ aus.

Dies erste anonyme Auftreten des Maimonides blieb Episode. Immerhin ist es kennzeichnend genug, daß hier erstmalig eine jüdische Stimme in der Theologie gehört wird. Nur wenig später, kurz nach 1240, tritt er aus seiner Anonymität heraus: Albertus Magnus nennt schon in seinen ersten Pariser Schriften den „Rabbi Moyses“ als Verfasser eines „Liber de uno deo benedicto, qui nec est corpus nec virtus in corpore“. Bei dieser Schrift handelt es sich um eine Übersetzung der Einleitung und des ersten Kapitels aus dem zweiten Buch des „Führers der Unschlüssigen“. Der Text bringt zuerst fünf- und zwanzig philosophische Leitsätze, eine Art thesenmäßiger Zusammenfassung der aristotelischen Physik. Darauf baut ein Gottesbeweis auf; in vier Wegen werden die Existenz, die Unkörperlichkeit und die Einzigkeit Gottes nachgewiesen. Das Büchlein war bis Mitte des 14. Jahrhunderts weit verbreit-

¹¹ Belege werden nicht gegeben, da sie in dem Anm. 6 genannten Aufsatz ausführlich gebracht werden; nur das Ergebnis wird mitgeteilt.

tet: die vier erhaltenen Handschriften liegen in Breslau, Erfurt und Venedig, im 16. Jahrhundert gab es noch eine in Wien, die Verbreitung in England ist durch einen Passus bezeugt, der in eine Handschrift der Gesamtübersetzung eingedrungen ist. Zitiert wird das Werkchen allerdings nur selten, einigemal bei Albert, sonst gibt es nur viermal die Erwähnung eines bestimmten Satzes; zwei dieser Zitate stammen sicher aus zweiter Hand. Aber das liegt an dem schulmäßigen Charakter des Büchleins: in den Thesen faßt der „Meister der Schule“ eine als bekannt vorausgesetzte Lehre zusammen, in den Gottesbeweisen gibt er den wichtigsten Fall der Anwendung dieser Lehrsätze. Hier gibt es ein ausgezeichnetes Vademecum für Lernende, aber wenig Anlaß zu problematischer Auseinandersetzung. Diese findet alsbald eine vollständigere und bessere, ja ausgezeichnete Grundlage in der Gesamtübersetzung des „Führers der Unschlüssigen“, dem „Dux neutrorum vel dubiorum“ — so lautet der lateinische Titel in allen Handschriften —, in England auch „Mater philosophiae“ genannt.

Schon kurz nach 1240, ungefähr gleichzeitig mit dem „Liber de uno deo benedicto“, wird der lateinische Dux neutrorum bekannt: Bei Albert in der Summa de quatuor coaequaevis, in der Summa des Alexander von Hales und bei dem italienischen Dominikaner Moneta von Cremona — er benutzt als erster ausgiebig die maimonidische Schöpfungslehre — finden sich die ersten Zitate. Wahrscheinlich entstand die Übersetzung in Südfrankreich. Schon 1234 war hier die Inquisition — also der Dominikanerorden — auf Maimonides aufmerksam geworden, als einige aufgebrachte Rabbiner der alten talmudischen Schule die öffentliche Verbrennung von Maimonides' Schriften durch die christlichen Behörden durchsetzten — ein einmaliger Vorgang, der zeigt, wie gewaltig die historische Bedeutung dieses zweiten Moses empfunden wurde. Ob wir hier am Ursprung der Übersetzung stehen? Jedenfalls scheint Südfrankreich das Ursprungsland der Übersetzung zu sein, die von hier aus gleichzeitig nach Oberitalien — zu Moneta von Cremona — und nach Paris kam. Darauf deutet auch die Tatsache, daß man nicht das arabische Original, sondern die glättende hebräische Übersetzung des Dichters Al Charisi übersetzte; sie war gerade bei den südfranzösischen Rabbinern in Gebrauch, die kein Arabisch verstanden und auch mit der wortgetreuen hebräischen Übersetzung des Ibn Tibbon — die sonst allgemein anerkannt war — nicht zurecht zu kommen schienen. Wichtiger ist jedoch der Umstand, daß ein maimonidisch gesinnter Rabbiner bei der Arbeit am lateinischen Text mitgewirkt hat. Er tritt als der „translator“ im Text selbst auf. Manche Kürzungen und manche erläuternde Bemerkungen, die wir im Dux neutrorum feststellen, werden ihm zugeschrieben; auch scheint eine Handschrift des 13. Jahrhunderts (Rom, Bibl. Vat., Ottob. Lat. 844) in ihren Marginalien einige seiner Erklärungen zu überliefern. So ist das Judentum selbst auf die Begegnung hin tätig, wie andererseits sich die Christenheit aufnahmebereit zeigt: das beweist die Anzahl der Handschriften, von denen zwölf erhalten sind. Eine davon stammt aus dem Besitz des Gerhard von Abbéville, eins der zwei Exzerpte, die uns außerdem noch überkommen sind, gehörte dem Gottfried

von Fontaines. Räumlich verteilen sich die Handschriften über das ganze mittelalterliche Kulturgebiet außer Spanien, zeitlich über das ganze Spätmittelalter bis ins 16. Jahrhundert, und in diesem Jahrhundert wird der *Dux neutrorum* in Paris 1520 gedruckt.

V.

Die Zeit der eigentlichen Begegnung ist das Jahrhundert der Hochscholastik, das wir mit den Namen Alberts des Großen und Meister Eckharts umgrenzen können. Mit einem gewissen Recht könnte man die Leistung dieser Zeit für das Christentum und die des Maimonides für das Judentum — in dem oben angedeuteten Sinne — in Analogie sehen: Hier wie dort besteht sie in der Synthese von spekulativer Vernunft und positiver Offenbarung. Aber die Unterschiede sind viel größer als die Ähnlichkeiten. Das Christentum ist von Hause aus eine Religion des Dogmas und des dogmatischen Mysteriums; es erzeugt früh ein dogmatisches Selbstbewußtsein, das sich in einer spekulativen Theologie ausdrückt. Von hier aus ergibt sich ohne weiteres der Antrieb zu einer metaphysischen Weltorientierung, wie ihn das talmudische Judentum von sich aus nicht besaß. Jedoch brauchte diese metaphysische Weltorientierung nicht notwendig im „Elemente des Begriffs“ zu geschehen, also die Form einer Wissenschaft anzunehmen. Sie war nicht notwendig „philosophisch“ in einem technischen Sinne.

In der Tat zeigt uns die frühere mittelalterliche Geistesgeschichte eine Haltung, die ganz aus der religiösen Tradition heraus die Aufgabe bewältigt. Das symbolische Denken, vom christozentrischen Verständnis des Alten Testaments und der Sakramentsauffassung her wesentlich im christlichen Bereich verwurzelt, bildet im Symbolismus eine universale Schau von Welt und Geschichte aus¹². Der Sinn des Seienden ist es, Erscheinung Gottes zu sein, konkretes Symbol eines eigentlich und wahrhaft Seienden. Dieser Seinssinn, oder der Symbolcharakter des Konkreten, wird durch Bibel und Tradition erschlossen. Und je mehr es an Symbolcharakter hat, je mehr also Gott in ihm erscheint, um so mehr ist es. So gewinnt das Einzelne seinen hierarchisch bestimmten Ort in einem Ganzen, das durch die Offenbarung vorgegeben ist. Ein wirkliches Verstehen des Sinnes von Konkretem ist möglich, ein Verstehen, in das Natur, Kunst, Geschichte eingehen.

Andererseits freilich ein Verstehen, das, seiner eigenen Voraussetzung nach, nur dem Christen möglich ist; das sich ferner historisch-faktisch in einer gegebenen Bildungswelt bewegt, in der ein bestimmter Schatz auch außerbiblischer Symbolik anerkannter Bestand ist. So ist der Symbolismus in doppelter Weise eine geschichtlich partikuläre Erscheinung. Ein drittes Moment läßt seine Beschränkung nochmals deutlich werden: es ist die Begriffsfremdheit, die ihn gegen die aufsteigende Scholastik absetzt. Den Symboliker interessiert das Konkrete als typischer Bedeutungsträger, nicht aber als Individuelles noch als abstrakt-allgemein Begriffenes. Im großen Universalienstreit des

¹² Vgl. A. Dempf, *Sacrum Imperium*, 1929, S. 229.

12. Jahrhunderts, dem Jahrhundert der Blüte des Symbolismus, geht es gerade um dies letztere: hier tritt ein Neues auf den Plan, die Wissenschaft, die das kommende Jahrhundert beherrschen wird.

„Wissenschaftliche“ Philosophie ist im 12. Jahrhundert zuerst und vor allem die Logik. Eine Metaphysik als Wissenschaft bildet erst das 13. Jahrhundert aus, unter dem Einfluß einer gewaltigen Masse neuen Bildungsgutes, in der Schule und mit den Mitteln des Aristotelismus. Der wissenschaftliche Begriff überschreitet prinzipiell den geschichtlich beschränkten Bezirk des Symbolismus. Er zielt ab auf das Universale, Übergeschichtliche. Philosophisches Denken, sofern es nach dem Seienden überhaupt fragt, steht damit im weitesten aller Horizonte. Dem entspricht die neue Fassung des denkenden Subjekts: dies ist nicht mehr der konkrete, geschichtlich lebende Christ, sondern der Mensch als solcher, der jetzt in seinem allgemeinen Wesen entdeckt ist. Dies Wesen hält sich durch trotz aller konkreten Geschichtlichkeit, als dasselbe in den verschiedenen historischen Zuständen. Gegen die „Geschichtlichkeit“ des Menschen setzt sich seine „Natur“. Erst von hier aus wird jener Universalismus möglich, der die moderne westliche Zivilisation kennzeichnet: Die grundsätzliche Möglichkeit, zu jedem menschlichen Denken Zugang zu bekommen; keine menschliche Verwirklichung als schlechthin fremd anzusehen; alles, was geschehen ist und geschieht, in Beziehung setzen zu können zum eigenen Dasein — wirklich extensiv universalhistorisch zu denken. So wird das 13. Jahrhundert „weltoffen“, offen für Begegnungen, deren eine die mit Maimonides ist.

Die Gestalt dieser Weltoffenheit ist der Aristotelismus. In Auseinandersetzung mit ihm und in seiner Nachfolge ist der metaphysische Universalismus und der metaphysische Wesensbegriff ausgebildet und in seinen Formeln zum Ausdruck gebracht worden. Aristotelischer Terminologie bedienen sich auch jene Denker, die nicht der eigentlich „aristotelischen“ Richtung angehören. So gibt es ein allgemeines Medium des Verstehens, in dem auch Maimonides allen zugänglich wird. Die verschiedene Art und Weise, in der sein Werk von den einzelnen Scholastikern benutzt und zitiert wird, spiegelt nun genau ihre Stellung in der Gesamtbewegung wider, die wir gekennzeichnet haben. Die Vielfalt des hochscholastischen Geisteslebens, der Reichtum der individuellen Nuance bei aller epochalen Konformität, wird von dieser Seite her neu ins Licht gerückt.

VI.

Vom ersten Auftreten des Dux neutrorum, das gleichzeitig in Oberitalien und Paris geschah, war schon die Rede. Etwas später öffnet sich ihm auch Oxford. Der hervorragendste Autor der Jahrhundertwende, Thomas von York, räumt dem Maimonides in der umfassenden metaphysischen Komposition seines Sapientiale (1250—1260) einen der ersten Plätze unter den philosophischen Autoritäten ein¹³; in der dem Grosseteste zugeschriebenen Summa

¹³ Vgl. D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the XIIIth Century*, Oxford 1930, bes. S. 51 Anm. 2.

philosophiae erscheint sein Name nicht selten¹⁴; Wilhelm von Ware, der Lehrer des Duns Scotus, nennt ihn einfach „Rabbi“, wie man vom „philosophus“ und „commentator“ redet¹⁵; Duns Scotus selbst sowie spätere, weniger bedeutende Oxforder Scholastiker nehmen noch gelegentlich seine Autorität in Anspruch¹⁶.

Bei Thomas von York können wir in den von Longpré¹⁷ veröffentlichten Kapiteln über die Welterschöpfung seine Maimonides-Benutzung beobachten. Die Darstellung des Sapientiale folgt Schritt für Schritt dem *Dux neutrorum*, referiert dessen Argumente, übernimmt seine Problementwicklung. Aber die Lösung geschieht dann in einem konservativen Sinne. Thomas ist hauptsächlich Kritiker, den Maimonides als Problematiker interessiert. Seine eigene Stellungnahme ist ihm durch die Tradition vorgegeben, nicht Gegenstand, sondern Ausgang seiner Kritik. So kann er repräsentativ für die Franziskanerschule der Jahrhundertmitte stehen. Dabei unterscheidet ihn von seinen Pariser Mitbrüdern die ausführliche Behandlung der orientalischen Quellen, worin man ein Oxforder Erbe sehen möchte: auch die *Summa philosophiae* kann sich nicht genug tun im Anführen von Gewährsmännern, die mehr zum gelehrten Schmuck als aus sachlicher Notwendigkeit herangezogen werden. Das gilt dort für alle Fälle, in denen der Rabbi Moyses genannt wird.

In Paris, dem Tummelplatz spekulativ gerichteter Geister, ist das Bild komplizierter als im konservativen, gelehrten Oxford. Die konservative Haltung eines Bonaventura ist hier nicht einfach Ergebnis einer Tradition, sondern bewußte Kampfstellung. So ist die Tatsache, daß er Maimonides nicht nennt, ohne weiteres als Ausdruck eines Widerwillens zu interpretieren — eines Widerwillens gegen die ganze Entwicklung, die zu der Begegnung mit dem Rabbi geführt hat. Bei ihm ist jene Geisteshaltung lebendig, die im vorhergehenden Jahrhundert den Symbolismus zu seiner Blüte geführt hatte. Nur hat diese Weltdeutung im Jahrhundert wissenschaftlicher Metaphysik ihre begriffliche Interpretation erfahren, indem die Unmittelbarkeit des Symbols aufgehoben wird im System der *causa exemplaris*. Bonaventuras Exemplarismus ist so der hochscholastische Ausdruck des Willens zur christlich-mittelalterlichen Geschichtlichkeit, grundsätzlich sich verschließend gegen Begegnungen, die diesen Kreis überschreiten. Die große Entdeckung des Jahrhunderts — die reine Natur — kommt nicht zum Zuge. Das mag das historische Schicksal dieses Denkens mitentschieden haben: Bonaventuras eigentliche

¹⁴ Nämlich achtzehnmal, vgl. die Ausg. von L. Baur (*Baumker Beitr.* IX, Münster 1912), Stellen lt. Register.

¹⁵ Der Sentenzenkommentar ist ungedruckt, Photokopien der Hs. Florenz, *Bibl. Laur.*, plut. 33 d. 1 (*Conv. S. Cruc.* No. 364) konnte ich bei Herrn Dr. B. Meller, Eil bei Porz, einsehen.

¹⁶ Stellen bei Guttmann, *Die Scholastik* . . . (vgl. Anm. 1) S. 165f. Es scheint, als seien die Stellen bei Scotus Sekundärzitate.

¹⁷ E. Longpré, *Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création*, in: *Arch. d'hist. doctr. et litt. du m.-a.* I, 1926, S. 269—293.

Schule ist schon wenige Jahrzehnte nach seinem Tode so gut wie verschwunden¹⁸.

Die „Entdeckung der reinen Natur“, die wir zunächst nur aus der philosophischen Perspektive sahen, war in Wahrheit Ursache und Substanz einer breiten geistesgeschichtlichen Strömung, deren Äußerungen vielfältig sind: Man denke an die Entwicklung der laikal-ritterlichen Kultur, die reine Diesseitigkeit so mancher Troubadours, das übersteigerte Minneethos von Gottfrieds „Tristan“, die geradezu zynische Weltlichkeit in dem Minnebuch des Kaplans Andreas, aus dem der Pariser Erzbischof Stephan Tempier 1277 einige Sätze verurteilte. Diese Verurteilung galt ausdrücklich jenem „Naturalismus“, besonders seinem philosophischen Ausdruck, dem lateinischen Averroismus. Schon vor 1277 hatte Aegidius Romanus in einer Schrift mit dem Titel „Errores philosophorum“ die Philosophen der Natur, das heißt konkret die nichtchristlichen Denker, kritisch behandelt, an ihrer Spitze Aristoteles¹⁹. Die Aristoteleskritik stützt sich dabei auf die Arbeit des Maimonides, der ja seinerseits eine ähnliche kritische Aufgabe hatte — doch wird sein Name hier nicht genannt, erst später, wo er selbst unter den Kritisierten als Urheber von Irrtümern erscheint. Aber Maimonides kann innerlich keine Beziehung zum Naturalismus gleich welcher Prägung haben, und so finden wir nur ein vereinzelt, sachlich belangloses Zitat bei Siger von Brabant²⁰. Die wirkliche Leistung des Rabbi war es ja, die Positivität der göttlichen Offenbarung aufzufangen im essentiellen Zusammenhang, der vom natürlichen Denken erfaßt wird. Das ist aber weder im Sinne des Naturalismus jener Zeit noch im Sinne des Supranaturalismus eines Bonaventura. Nur wo der Geist lebendig ist, der zur Synthese will, die den Begriff ebenmäßig in allen Bereichen wirksam macht, findet sich der echte Partner. Die hervorragendste Gestaltung dieser Synthese, das thomistische System, ist auch der hervorragendste Ort der Auseinandersetzung mit Maimonides. Der Wegbereiter — und mehr als das — ist Albert der Große.

In vielen Fällen benutzt Albert den Dux neutrorum einfach als jüdische Quelle, nach Weise des Gelehrten Information suchend. Er entnimmt ihm auch Namen und Ansichten rabbinischer Autoritäten²¹, so daß manchmal eine „jüdische Front“ ins Treffen geführt wird, das heißt das Judentum wird als der christlichen gegenüberstehende Einheit zur Diskussion zugelassen, mit Maimonides als seinem Hauptvertreter. Albert bezeichnet diese Rabbiner als „philosophi“ — sicher nicht aus Unverstand²², sondern im Sinne einer Wertung: sie werden aus dem engeren theologischen Bereich ausgeschlossen und nur als Träger natürlicher Vernunft anerkannt. In diesem Sinne läßt Albert

¹⁸ In der sogenannten älteren Franziskanerschule von Paris ließ sich kein Maimonides-Zitat finden; in dem von Longpré (vgl. Anm. 17) edierten Text des Matthäus von Aquasparta über die Schöpfung scheint die Bezugnahme auf Maimonides geradezu vermieden.

¹⁹ Vgl. die Edition: Giles of Rome: *Errores philosophorum*, von J. Koch u. John O. Riedl, Milwaukee 1944; zum Folgenden bes. die Einl. S. liii/liv.

²⁰ P. Mandonnet, Siger de Brabant Bd. II, 2. Aufl., Louvain 1908, S. 171.

²¹ Vgl. Guttman, *Die Scholastik* . . . (vgl. Anm. 1) S. 50 und Anm.

²² Vgl. Guttman, a. a. O.

die maimonidische Prophetielehre nur als Lehre von der natürlichen Divination gelten und übersieht geflissentlich ihre exegetisch-historische Absicht²³. In der Engellehre verurteilt er die physikalistische Tendenz des Maimonides, die Engel mit den sphärenbewegenden Intelligenzen zu identifizieren²⁴. Deutlich wird der Sinn der Auseinandersetzung besonders in der Schöpfungslehre, die Albert mehrfach ganz im Anschluß an den Dux neutrorum behandelt: Maimonides lehrt die Unbeweisbarkeit der Ewigkeit der Welt, er löst den Aristotelismus von diesem Lehrstück. Albert lehrt darüber hinaus die Beweisbarkeit der Zeitlichkeit der Welt unter Voraussetzung der Offenbarung; durch die Offenbarung wird eine wesensmäßige Zuordnung von Schöpfung und Zeitlichkeit, ein Einblick in das Wesen des Welt-Seins möglich. Maimonides kennt nur das natürlich-physikalisch erkennbare Welt-Wesen, dessen Zeitlichkeit und Geschöpflichkeit durch die Offenbarung rein positiv, ohne neue Wesenseinsicht, bekannt gemacht wird²⁵.

Gerade hier, in der Schöpfungslehre, kann nun auch gezeigt werden, inwiefern die Auseinandersetzung mit Maimonides bei Thomas von Aquin tiefer geht als bei Albert²⁶. Für Thomas ist das natürliche Welt-Wesen keineswegs eine in sich abgeschlossene Washeit, die rein faktisch durch Schöpfung begrenzt ist. Vielmehr verlangt dies Wesen einen ständig anwesenden Grund dafür, daß es nicht im Bereich des bloß Möglichen verharret: Das abgeschlossene Wesen zeigt sich in seinem Sein als ein prinzipiell abhängiges, als geschaffen. Demgegenüber ist es relativ unwichtig, ob es zeitlich begrenzt oder unbegrenzt ist; das besagt nichts für seine innerliche, metaphysische Begrenzung. So liegt der Unterschied zwischen maimonidischen und thomistischem Denken da, wo nach dem Sein schlechthin gefragt wird und nicht bloß nach dem Was-Sein oder Wesens-Sein.

Am tiefsten enthüllt sich dieser Gegensatz — und zwar ausdrücklich — in der Gotteslehre. Für Maimonides ist Gott philosophisch das notwendige Korrelat der physikalisch gesehenen Welt der Bewegung; in seinem Wesen wird er nur erkannt auf Grund der Offenbarung, aber auch da nur negativ; denn er hat ja keine Beziehung zum Welt-Wesen, das bloß in faktisch-unerkennbarer Weise von ihm gesetzt ist. Für Thomas besteht von jedem geschaffenen Ding aus, da es sich in seinem Sein als geschaffen erweist, der Zugang zum göttlichen Sein als der innersten Quelle des Geschöpflichen; „Sein“ ist geradezu Gottes positiver Name. So ist der Thomismus der vielleicht radikalste Ansatz zur Verwirklichung des christlichen Gebotes der Gotteserkenntnis, ebenso weit vom maimonidischen entfernt wie das Christentum vom Judentum. Aber gerade wegen der Radikalität, der metaphysischen Tiefe des Ansatzes, kann diese christliche Möglichkeit des Philosophierens von jener ge-

²³ Vgl. B. Decker (Anm. 5) S. 133.

²⁴ Vgl. Guttman, Die Scholastik . . . (Anm. 1) S. 106 ff.; Moses ben Maimon I, S. 167 ff.

²⁵ Vgl. A. Rohner (Anm. 2) S. 84—92; 136.

²⁶ Viel Material dazu bei J. Guttman (Anm. 1); außerdem benutzen wir Rohner, Decker und Synave (Anm. 2, 3, 5).

schichtlichen Weltoffenheit sein, die auch die Begegnung mit dem jüdischen Denken freigibt.

So frei steht Thomas auch in theologischen Fragen dem Rabbi gegenüber. Er läßt ihn, anders als Albert — der immerhin schon prinzipiell die Auseinandersetzung auf die theologische Ebene hebt — geradezu Bausteine für das Heiligtum liefern. So übernimmt er Stücke aus der Prophetielehre des Maimonides (betreffend die Stufen der Prophetie und die Sonderstellung des Moses), die er, gemäß der Absicht des Autors, als Erklärung der biblischen Prophetie versteht. Die Gesetzesauslegung des Dux neutrorum berücksichtigt er eingehend. Der Unterschied liegt hier da, wo nach der *causa figurativa* der Zeremonialgesetze gefragt wird: denn sie sind nach Thomas „*primo et per se figuralia*“ (S. th. I-II, q. 104, a. 1, c.). Christliches Verständnis des Gesetzes muß diese Frage stellen aus seiner wesentlichen Geschichtlichkeit heraus, läßt aber den Untergrund, auf dem diese Geschichtlichkeit aufruht, als einen gemeinsamen bestehen. Hier zeigt sich nochmals der fundamentale Unterschied zwischen christlichem Thomismus und maimonidischem Judentum: Dieses setzt die Positivität der Offenbarung voraus und steigt auf die Ebene der Vernunft von da aus herab; jener stellt sich von vornherein in den Horizont von Sein überhaupt und gewinnt die Positivität auf einer zweiten Stufe wieder, die aber immer auf die erste gegründet bleibt: Heilsordnung auf Schöpfungsordnung, Gnade auf Natur, *analogia fidei* auf *analogia entis*. Mit der Herausarbeitung dieser grundlegenden Differenz ist der höchste Punkt der Begegnung erreicht²⁷.

VII.

In der Folgezeit erscheint noch bei mancherlei Autoren der Name des Rabbi Moyses. Erwähnt sei besonders Heinrich Bate von Mecheln (1246 bis 1317), der in seinem „*Speculum*“ ein ganzes Kapitel „*De distinctione spiritualium substantiarum secundum Rabbi Moysen*“ hat²⁸. Die eigentliche Überraschung in der Geschichte des lateinischen Maimonides bringt jedoch Meister Eckhart²⁹. Für ihn hat der jüdische Lehrer eine ganz ungewöhnliche Autorität. Äußerlich schon zeigt sich das in der Häufigkeit der Zitate; nur Augustinus wird noch mehr herangezogen. Ferner übt Eckhart sozusagen nie eine Kritik an Maimonides — eine einmalige Tatsache. Was ihn am meisten be-

²⁷ Zur Erläuterung der Differenz sei ein Text von Synave (vgl. Anm. 3) angeführt (a. a. O. S. 349): „Maimonide ne semble considérer pratiquement dans la métaphysique que la science des quiddités dont l'existence est déjà admise sur la foi de l'Écriture, alors que Saint Thomas regarde la métaphysique comme la science qui a pour tâche de prouver à la fois l'existence et la nature des vérités divines naturelles, indépendamment de tout autre moyen d'invention tel que celui de la révélation. La métaphysique dans le Guide des indécis est en prolongation de l'Écriture, tandis que chez Saint Thomas elle garde sa valeur intrinsèque et spéciale avec une véritable efficacité et une véritable valeur, avant toute considération de l'Écriture.“

²⁸ Die „*tabula capitulorum*“ und ein kleiner Teil des Textes ist ediert von G. Wallerand (Les Philos. Belges XI, Louvain 1931), das genannte Kapitel (XIX, cap. 31) ist noch ungedruckt.

²⁹ Vgl. den Aufsatz von J. Koch (Anm. 4).

eindrückt hat, ist die maimonidische Gotteslehre. Die negative Theologie, dort zu sehr scharfem Ausdruck gebracht, entspricht seiner eigenen Lehrmeinung, wiewohl sie hier Korrelat des Offenbarungspositivismus, bei dem Meister Konsequenz seiner Einschränkung des Analogiebegriffs auf eine eng gefaßte *analogia attributionis* ist, welche die Gottheit möglichst weit in die Transzendenz rückt. Eine nähere inhaltliche Prüfung der Zitate führt zu dem bemerkenswerten Ergebnis, daß Eckhart mit Sicherheit aus dem *Dux neutrorum* die Stellen herausgreift, in denen der arabische Neuplatonismus nachwirkt, der ja dem Aristotelismus aller dieser Denker gewisse Motive mitgibt. So zeigt die Philosophie des Maimonides plötzlich ein ganz anderes Gesicht, dessen Einzelzüge aus dem uns bekannten Bilde stammen, herausgehoben aber etwas Neues ergeben. Dies Neue, so darf man wohl sagen, ist nichts anderes als das Spiegelbild der Sonderstellung, die Eckharts Lehre einnimmt, charakteristischer Reflex seiner philosophischen Individualität.

Die Zeit nach Eckart — die Spätscholastik — gestattet nicht mehr, eine Linie des maimonidischen Einflusses mit ähnlicher Deutlichkeit zu ziehen wie die bisher behandelte. Zwar gibt es noch gelegentliche Zitate³⁰, es gibt noch das Zeugnis der vorhandenen Handschriften. Aber das wesentliche Interesse an der Auseinandersetzung hat nachgelassen. Das Schwergewicht der Diskussion liegt im innerchristlichen Bereich, der sich allmählich umgestaltet hat: Das 13. Jahrhundert hatte die große Synthese gesichert, hatte die prinzipielle Auseinander-Setzung mit den „Philosophen“ geleistet. Das geschah kraft einer unerhörten Konzentration der denkerischen Arbeit, räumlich beschränkt auf ganz wenige Zentren, inhaltlich beschränkt auf Verfolgung der einen, grundlegenden, „formalsten“ Linie; nur so war der Universalismus möglich, der nicht Zerstreung war. Das Spätmittelalter breitet seine Aktivität über weitere Bezirke aus; es dezentralisiert sich räumlich wie innerlich. So wird sein historisches Bild verwickelter, unübersichtlicher; die fortlebende Tradition verfestigt sich in Schulbildungen, neue Schulen treten hinzu, gesellschaftliche Umschichtungen, kirchliche und politische Nöte wirken ein, so daß wir eine Mannigfaltigkeit ohne unmittelbar einwohnende Ordnungsschemata vor uns sehen. In dieser partikularisierten Welt wird auch die Geschichte des Maimonides zu einer partikulären Randerscheinung, ohne entschiedenes geistiges Gewicht, wie sie es in der Hochscholastik doch hatte. Dort gab es Begegnung nicht nur, weil es ein formales Mittel im Aristotelismus gab, sondern weil die Parallelität der epochalen Situation in jüdischer und christlicher Geistesgeschichte — im gezeigten Sinne — Wahlverwandtschaften schuf; deren Realisierung und Abgrenzung, im literargeschichtlichen Faktum wie im philosophischen Ereignis erscheinend, die Geschichte des lateinischen Maimonides, ist ein nicht unwesentlicher Zug im Bilde der Hochscholastik.

³⁰ So noch bei Nikolaus von Cues; der Einfluß des Maimonides scheint auch in der Medizin eine ziemliche Rolle zu spielen, die aber außerhalb unserer Betrachtung bleiben muß.