

Die Gottesbeweise des Moses Maimonides und die Ewigkeit der Welt*

Von Georg WIELAND (Bonn)

Den islamischen Philosophen, auch ihren großen Vertretern Alfarabi, Avicenna und Averroes, war es zu keiner Zeit vergönnt, in ihrem eigenen Kulturkreis eine entscheidende und dauerhafte Rolle zu spielen. Ihre Lehren blieben – wie bereits Renan¹ bemerkt hat – „ein fremdartiger Eindringling“ und ein „verkümmender Versuch, ohne Konsequenzen für die geistige Erziehung der Völker des Orients“. Der Grund dafür liegt auf der Hand: es war diesen Philosophen nicht gelungen, mit der Religion zu einer tragfähigen Synthese zu kommen, die die Identität des Islam gewährt hätte. Die Orthodoxie, die zugleich die politische Macht darstellte, hatte daher keine Mühe, die Philosophie als Fremdkörper auszumachen und politisch – nicht auf Grund geistiger Auseinandersetzungen – auszuschneiden, mit dem Ergebnis allerdings, daß das geistige Leben weitgehend erstarrte. Lebendige Philosophie en terre d' Islam gibt es seit etwa 1200 nicht mehr, die islamische Philosophiegeschichte endet mit Averroes.

Die bleibende Leistung des Moses Maimonides innerhalb der Geistesgeschichte des Judentums besteht nun gerade darin, daß er zum ersten Male talmudisches Gesetzesdenken und Philosophie in einer Weise vereinigt, die den Kern jüdischer Religiosität bewahrt, ohne doch die Philosophie zu einem bloß apologetischen Instrument zu degradieren. Die Schwierigkeit dieses Unterfangens leuchtet unmittelbar ein, wenn man sich vor Augen hält, daß ein vorwiegend an Aristoteles orientiertes Welt- (und Gottes-)verständnis mit seiner die naturhaften und notwendigen Abläufe des Kosmos erforschenden Rationalität geradezu als extremer Gegentyp der Auffassung gelten kann, die in der Welt die freie Schöpfung eines freien Gottes sieht und wonach die Hauptaufgabe des Menschen im Handeln nach dem Willen Gottes besteht, der dem Zugriff menschlicher Rationalität prinzipiell entzogen bleibt.

Daß diese Schwierigkeit sich übrigens im christlichen Bereich, auch nach der Aristoteles-Rezeption im 13. Jahrhundert, in dieser Schärfe und Form nicht so deutlich zeigt, hängt mit der spezifischen Entwicklung des Christentums zusammen, das bereits Synthesen besonders zwischen Neuplatonismus und christlichem Glauben kennt und vor allem durch die anhaltende Wirkung Augustins gegen

* Durch Anmerkungen ergänzter Text eines Vortrags, den ich am 24. 9. 1974 im Rahmen der 20. Philosophisch-theologischen Arbeitsgemeinschaft in Walberberg gehalten habe. Die Tagung – zum 700. Todesjahr des Thomas von Aquin – stand unter dem Thema „Weltverständnis und Gottesfrage“.

¹ E. Renan, *L'Averroes et l'Averroïsme* (Paris 1869) 90 f. (1. Aufl. 1852). Obgleich sich in diesem Werk erhebliche Mißverständnisse und Fehlurteile finden, dürfte die o. a. Behauptung im Ganzen zutreffen, wenigstens was die Wirkung der Philosophie auf das religiöse Leben betrifft.

eine Überbewertung der Kosmologie weitgehend gefeilt ist. (Dieser Hinweis mag vor einer voreiligen Identifizierung der jüdischen und christlichen Einstellung zur Philosophie im Mittelalter warnen.)

I.

Wenn es nun stimmt, daß die Synthese von Philosophie und jüdischem Gesetzesdenken als die entscheidende Leistung des Maimonides gelten kann, dann ist die Frage berechtigt, ob es ihm auch in dem Lehrstück der Gottesbeweise gelingt, zu einem ersten Prinzip zu gelangen, das zwar nicht unbedingt positiv die wesentlichen Merkmale des jüdischen Gottes aufweist, wohl aber mit ihm kompatibel ist. Und eben das – so soll gezeigt werden – ist nicht der Fall. Vielmehr führt erst die Erörterung der Weltewigkeitsproblematik und deren Lösung dazu, daß die in den Gottesbeweisen dargelegte Verknüpfung von Welt und Weltprinzip ihren Notwendigkeitscharakter verliert.

Den Zusammenhang von Weltewigkeit und Erweis des Daseins Gottes stellt Maimonides selbst ausdrücklich her, wenn er behauptet, daß durch das Prinzip der *antiquitas mundi* „das bewiesen wird, was wir zu beweisen trachten“², nämlich Dasein, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, obwohl er später einschränkend sagt, daß die Gottesbeweise „gewiß und wahr sind“ (*certae et verae*), „gleichviel ob die Welt aus dem Nichts geschaffen ist oder nicht“³. Diesen Zusammenhang genauer zu bestimmen, ist im folgenden die Aufgabe.

Doch zunächst müssen die Gottesbeweise in ihrer äußeren Form und inneren Struktur dargestellt werden. Sie finden sich in den ersten beiden Kapiteln des zweiten Buches von jenem Werk, das bei den Lateinern des Mittelalters *Dux neutrorum* heißt⁴. Unmittelbar zuvor setzt Maimonides sich mit den Mutakalimun, den *loquentes* der Lateiner auseinander⁵. Es handelt sich dabei um die orthodoxen, antiphilosophischen Theologen des Islam, denen er vorwirft, sich ein Weltbild konstruiert zu haben, das durch die völlige Atomisierung aller Weltvorgänge und die Auflösung aller eigenständigen Kausalität genau dem

² *Dux neutrorum* (= DN), ed. A. Justiniani (Paris 1520, Nachdruck 1964), Buch II, c. 1, fol. 30r; *Le Guide des Égarés*, trad. S. Munk (= Munk), (Paris 1856–66, Nachdruck 1964) II, S. 3; *Führer der Unschlüssigen*, übers. A. Weiß (= Weiß) (Leipzig 1923–1924, Nachdruck 1972) II, S. 3. – Die wörtlichen Zitate werden nach Weiß wiedergegeben, sind jedoch gelegentlich nach Munk korrigiert und immer mit dem lateinischen Text verglichen. Die Kapitel werden nach der lateinischen Übersetzung angegeben, die mit Al Charisi die „Leitsätze“ zu Beginn des II. Buches als 1. Kapitel zählt. Die Kapitelzählung des Originals wird bei der Übersetzung von Munk aufgeführt bzw. der lateinischen Zählung in Klammern beigelegt.

³ DN II, c. 3, fol. 41v; Munk II, c. 2, S. 47 f.; Weiß II, S. 38.

⁴ Zu der lateinischen Übersetzung siehe W. Kluxen, *Literargeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21 (1954) 23–50. – Im 13. Jh. gab es zwei Übersetzungen dieser beiden Kapitel, eine im Rahmen der Gesamtübersetzung, die andere als selbständige Teilübersetzung. Sie wurde ediert von W. Kluxen unter dem Titel: *Liber de uno deo benedicto*, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 4 (Judentum im Mittelalter), hrg. P. Wilpert (Berlin 1966) 167–182.

⁵ DN I, cc. 72–75, fol. 32v–39r; Munk I, cc. 73–76, S. 375–459; Weiß I, S. 314–394.

entsprechen soll, woran sie schon immer geglaubt haben, nämlich dem Schöpfungscharakter der Welt; wenn aber „wie sie glauben, durch diese Beweise festgestellt ist, daß die Welt erschaffen ist, so folgt auch notwendig daraus, daß sie einen Schöpfer hat, der sie mit Absicht (*intentio*) und Willen (*voluntas*) und aus freier Wahl (*electio*) erschaffen hat“⁶. Damit erübrigt sich natürlich jeder Gottesbeweis. Nur widerspricht das hier entworfene Bild dem Augenschein ebenso wie den Ergebnissen der Wissenschaft, d. h. damals der Aristotelischen Kosmologie. Maimonides kann sich nicht mit irrationalen Intellektuellen identifizieren, die die Welt destruieren, um Gott zu retten, wenngleich er den von ihnen vertretenen Gottesbegriff durchaus teilt. Es kommt ihm vielmehr darauf an, die Welt in Übereinstimmung mit dem Augenschein und mit der Philosophie zu belassen und nur auf dieser Basis einen Beweis der Existenz Gottes zu führen.

Unter diesem Aspekt erscheinen die Gottesbeweise allerdings eher als der Abschluß der Maimonidischen Bemühung um eine wissenschaftliche Rechtfertigung der Welt gegen die theologischen Dialektiker und deren Atomisierungsversuche denn als eigenständige Erweise eines der Welt gegenüber transzendenten Ursprungs. Würde Maimonides sich damit begnügen, könnte er wohl nur schwer seinen religiösen Gottesbegriff bewahren, also den Gott „der Absicht, des Willen und der freien Wahl“⁷ retten. Es schließt sich daher folgerichtig an die Erörterung der Gottesbeweise eine Darstellung an, in der die Welt so interpretiert wird, daß sie einerseits der philosophischen Auffassung nicht widerstreitet, andererseits die Möglichkeit eines freien göttlichen Eingriffs offen läßt; dieses Offensein der Welt hängt für Maimonides primär mit der Frage nach dem Weltanfang zusammen, da von hier aus der Schöpfungscharakter der Welt und ihre Kontingenzt, wenn schon nicht bewiesen, so doch wenigstens auch gegenüber der Wissenschaft als möglich oder gar wahrscheinlich aufgezeigt werden kann. Denn es ist für Maimonides völlig klar, daß „der Glaube an die Ewigkeit der Welt in dem Sinne, wie Aristoteles sie auffaßt, nämlich in dem Sinne, daß sie notwendig existiert, daß ihre Natur sich schlechterdings nicht verändert und kein Ding aus seinem gewohnten Gange heraustritt, die Religion vom Grunde aus umstürzt, alle Wunder der hl. Schrift leugnet und das als nichtig erklärt, was die hl. Schrift zusichert oder androht“⁸.

Die Annahme, daß die Gottesbeweise im *Dux neutrorum* eine weltstabilisierende Funktion haben, bestätigt sich, wenn man sie genauer betrachtet. Sie basieren auf 25 im ersten Kapitel dargestellten Grundsätzen, die zum Teil axiomatischen Charakter haben, teilweise aus Schlußfolgerungen gewonnen sind. Als „Paradigma“⁹ gilt insbesondere die Physik des Aristoteles, denn „Aristoteles und seine Nachfolger, die Peripatetiker (damit sind die arabischen

⁶ DN I, c. 73, fol. 37v; Munk I, c. 74, S. 439; Weiß I, S. 376.

⁷ A. a. O.

⁸ DN II, c. 26, fol. 55v; Munk II, c. 25, S. 197; Weiß II, S. 170.

⁹ Der Terminus wird hier verwandt im Sinne von T. S. Kuhn, Die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen.

Aristoteliker gemeint) haben bereits jeden einzelnen von ihnen (nämlich diesen Sätzen) bewiesen¹⁰. Damit erübrigt sich für Maimonides selbst jeder Beweis. Denn die Aristotelische Theorie der Welt erscheint über mehrere Jahrhunderte hinweg als die beispiellose wissenschaftliche Leistung, der gegenüber andere Lösungsversuche geradezu als unwissenschaftlich abqualifiziert werden. Und selbst die spätmittelalterlichen zur Zerstörung der Aristotelischen Physik führenden Überlegungen dienen nach der Absicht ihrer Urheber eigentlich immer noch der Integration nicht beachteter oder schwer zu vereinbarender Phänomene in die ursprüngliche Theorie und damit ihrer Bewahrung.

Die 25 Grundsätze in sich betrachtet enthalten jedoch keinerlei Zweifel, sie bieten vielmehr eine wissenschaftliche Beschreibung der Welt mit dem Anspruch auf unumstößliche Wahrheit. Zunächst¹¹ wird der Gedanke einer aktuellen *Unendlichkeit* des Kosmos in jeder Hinsicht abgewiesen, sei es im quantitativen (1) und numerischen Sinne (2), sei es im Bereich der materiellen und immateriellen Ursachen (3): ein unendlicher Regreß ist also für Maimonides nicht denkbar. Eine Reihe von Sätzen befaßt sich sodann mit dem Phänomen der *Veränderung und Bewegung*. Sie enthalten Einteilungen (4, 6), Definitionen (5), behandeln sich daraus ergebende Konsequenzen, wie die durchgängige Teilbarkeit und Körperlichkeit des Veränderlichen (7), den Abweis ständiger Bewegung von nur akzidentell Bewegtem (8), die Notwendigkeit der Eigenbewegung eines bewegenden Körpers (9). Maimonides betont weiter die Kontinuität und mögliche Unendlichkeit der Kreisbewegung (13), den sachlichen Vorrang der Ortsbewegung vor den anderen Bewegungsarten (14) und die Verknüpfung des Zeitbegriffs mit der Bewegung (15), hält also letztlich an der kosmischen Zeitauffassung fest. Daß das Aristotelische Bewegungsprinzip (17) zu den 25 Grundsätzen gehört, versteht sich wohl von selbst.

Weitere Sätze befassen sich mit Fragen der *Körperlichkeit und Unkörperlichkeit*. Da ist zunächst das Problem, wie etwas in einem Körper sein kann: entweder als Akzidens oder als Form (10), entweder teilbar wie der Körper selbst oder unteilbar (11); im Falle der Teilbarkeit endlich wie jeder Körper auch (12). In diesen Zusammenhang gehören ferner die schon erwähnten Thesen von der notwendigen Teilbarkeit aller Körper (7) und der ebenso notwendigen Eigenbewegung bewegender Körper (9). Darüber hinaus sind hier die Sätze von der durchgängigen Zusammensetzung aller Körper aus Materie und Form einerseits, aus akzidentellen Bestimmungen andererseits (22) und von der Unzählbarkeit des Unkörperlichen (16) aufzuführen.

Eine vierte Gruppe von Sätzen schließlich hat das Thema *Möglichkeit und Notwendigkeit* zum Gegenstand. Damit erweitert Maimonides im Anschluß an Avicenna die enge Perspektive der aristotelischen Bewegungslehre. Nicht daß Aristoteles diese Kategorien übersehen hätte: die These, daß etwas Potentielles nur durch etwas außer ihm in die Aktualität überführt werden könne (18), ist

¹⁰ DN II, c. 1, fol. 39r; Munk II, S. 3; Weiß II, S. 3.

¹¹ Im folgenden werden die Sätze in vier Gruppen zusammengefaßt, dadurch ändert sich deren Reihenfolge gegenüber dem Text des DN geringfügig.

rein aristotelisch; aber der weitergehende Gedanke, daß alles Verursachte aus sich heraus nur möglich sei (*possibile esse per se*)¹² (19), betont den Kontingenzcharakter der Welt in einer dem Aristoteles fremden Art und Weise. Averroes als überschwenglicher Verehrer seines Meisters („iste homo fuerit regula in natura et exemplar“)¹³ lehnt diesen Avicennischen Gedanken denn auch entschieden ab. Die weiteren Sätze dieser Gruppe sind schnell skizziert: (20) alles aus sich Notwendige (*necesse esse per se*)¹² ist unverursacht, (21) nichts Zusammengesetztes ist aus sich notwendig, (23) alles nur Mögliche kann zu einer gewissen Zeit auch nicht sein. Doch Maimonides verbindet den Gedanken der Möglichkeit generell mit dem der Materialität (24) und schränkt so die metaphysische Dimension der Avicennischen Theorie wieder auf den Bereich der Physik ein.

Die Beschreibung der Welt schließt vorläufig mit einem Grundsatz, der die an der Physik orientierte Grundhaltung des Maimonides noch einmal manifestiert: es geht um die zusammengesetzte Substanz und deren Prinzipien, nämlich Materie und Form, sowie um den Urheber der Materie und Form verbindenden Bewegung. Die Analyse dieses Bewegungsablaufs wird als der entscheidende Ansatzpunkt bezeichnet, „nach dem Dasein des ersten Bewegers zu forschen“¹⁴. Das Maimonidische Interesse konzentriert sich somit auf die Ermöglichung der Weltprozesse durch ein erstes Prinzip. Es steht also zu erwarten, daß der Gottesbeweis aus der Bewegung für Maimonides ein besonderes Gewicht hat.

Diesen 25 unanfechtbaren Grundsätzen fügt Maimonides einen 26. hinzu, von dem er sagt, er wolle ihn als Annahme „so lange gelten lassen, bis das bewiesen ist, was wir beweisen wollen“¹⁵. Es handelt sich um die Aristotelische These von der Ewigkeit der Welt, genauer von der notwendig immerwährenden Kreisbewegung der Himmelskörper. Unabhängig von der Qualifikation dieser These als absolut notwendig *oder* nur denkmöglich, aber keineswegs beweisbar *oder* gar als völlig undenkbar, gehört sie für Maimonides ebenso wie die anderen Sätze zu den Voraussetzungen für die Beweise der Existenz, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes.

Hier erhebt sich sofort ein naheliegendes Bedenken, das sich aus dem wissenschaftlich ungeklärten Charakter dieses Grundsatzes ergibt. Wenn dieser Satz nämlich, wie es später heißt, für die Wahrheit und Stringenz der Gottesbeweise gleichgültig wäre¹⁶, hätte er nicht noch als 26. hinzugefügt werden müssen; wenn er aber als notwendige Prämisse für die Gottesbeweise anzusehen ist, hängt die *Conclusio* von der Lösung der Weltewigkeitsproblematik ab. Da

¹² Diese *termini technici* finden sich so nicht in der lateinischen Übersetzung des DN, wohl aber in der von Avicennas Werken (siehe Opera [Venedig 1508, Nachdruck 1961], *Philosophia prima* I, c. 7, fol. 73ra–va), sie geben jedoch genau die hier gemeinte Sache wieder.

¹³ In III de anima, c. 2, in: Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, Suppl. II (Venedig 1562, Nachdruck 1962), fol. 159v D.

¹⁴ DN II, c. 1, fol. 39v; Munk II, S. 22; Weiß II, S. 16.

¹⁵ DN II, a. a. O.; Munk II, S. 24; Weiß II, S. 17.

¹⁶ Siehe Anm. 3.

Maimonides bekanntlich diese Frage für unentscheidbar, aber die *antiquitas mundi* im Gegensatz zu den orthodoxen Theologen auf jeden Fall für denkbar hält, wären die Gottesbeweise lediglich Beweise für die Möglichkeit der Existenz Gottes. Entspricht etwa eine philosophisch nachgewiesene Möglichkeit der göttlichen Existenz dem hier angestrebten Beweisziel? Wie steht es ferner mit der zu Anfang aufgestellten Behauptung, daß es Maimonides erst durch seine spezifische Behandlung der Weltewigkeit gelingt, den in den Gottesbeweisen erarbeiteten Gottesbegriff religiös tragfähig zu machen? Was ist schließlich von der weiteren Behauptung zu halten, daß es sich bei den Gottesbeweisen letztlich um eine wissenschaftliche Rechtfertigung der – so könnte man etwas überspitzt sagen – in den 25 oder 26 Grundsätzen beschriebenen Welt handelt?

II.

Diese Fragen und Bedenken können nur im Zusammenhang mit den Gottesbeweisen selbst genauer behandelt werden. Im 2. Kapitel des II. Buches entfaltet Maimonides in vier Wegen Beweise für das Dasein Gottes. Der *erste* geht aus von der Bewegung, stützt sich in einem auffallend starken Maße auf die eben skizzierten Grundsätze, ist etwa so umfangreich wie die drei folgenden Beweise zusammen und wird von ihnen durch den Satz abgehoben: „Über diese drei Fragen (nämlich Dasein, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes) haben auch die besten Philosophen Beweise durchgeführt“¹⁷. Der *zweite* Beweis, der auf der Zusammensetzung und Bewegung der Dinge aufbaut, wird Aristoteles zugeschrieben, stimmt aber in wichtigen Passagen mit dem Metaphysikkommentar des Alexander von Aphrodisias überein, die sich allerdings auch im Metaphysikkommentar des Averroes finden¹⁸. Der *dritte* Weg ist „den Worten des Aristoteles entlehnt“¹⁹, stammt jedoch in wesentlichen Zügen von Avicenna und basiert auf dem Werden und Vergehen der Dinge und der darin sichtbar werdenden Möglichkeits- und Notwendigkeitsstruktur der Welt. Maimonides bezeichnet ihn als über jeden Zweifel und jede Zurückweisung erhaben. Die *vierte* Methode schließlich wird als bekannt eingeführt, geht ebenfalls auf Avicenna zurück und nimmt Potentialität und Aktualität der Welt Dinge zum Ausgangspunkt. – Dieser Überblick macht deutlich, daß dem ersten Beweis eine gewisse Sonderstellung zukommt. Obwohl er ganz auf Aristotelischen Prämissen beruht, tritt er doch gegenüber den anderen Wegen als das eigentliche Werk des Maimonides auf.

Wer die *prima via* des Thomas von Aquin kennt, wird erstaunt sein über den Umfang des Maimonidischen Textes, der etwa fünfmal so lang ist, und das um so mehr, als 18 der 26 Grundsätze in diesen Beweis als Demonstrationshilfen eingehen, also weitere Ausführungen und Begründungen einzusparen

¹⁷ DN II, c. 2, fol. 40v; Munk II, c. 1, S. 36; Weiß II, S. 27.

¹⁸ Vgl. Munk II, c. 1, S. 37, Anm. 4, wo sich die entsprechenden Belege finden.

¹⁹ DN II, c. 2, fol. 40v; Munk II, c. 1, S. 38; Weiß II, S. 29.

erlauben. Der Grund für diese Länge liegt u. a. in der starken Berücksichtigung von Weltbildbestandteilen. – Es lassen sich im Argumentationsverfahren zwei deutlich voneinander abhebbare Beweisschritte ausmachen, mit denen Maimonides die Welt durchmißt, zunächst die sublunare bis zur Himmelsphäre, dann die Bewegung des Himmels bis zu Gott.

Der Ausgangspunkt ist philosophisch gesichert: es handelt sich um die im 25. Grundsatz beschriebene zusammengesetzte Substanz, den Normalfall im sublunaren Bereich; genauer geht es um die die Zusammensetzung von Materie und Form bewirkende Ursache, da die aller Veränderung zugrunde liegende Materie nicht selbst als Ursache in Frage kommt. Maimonides scheint also zunächst die Kategorie des substantiellen Werdens im Auge zu haben; doch er zielt ab auf Bewegung überhaupt, in welcher der vier Arten auch immer²⁰. Denn in jedem Fall gilt das Aristotelische Bewegungsprinzip, so daß sich die Aufgabe ergibt, den Ursprung der jeweiligen Bewegungsreihe zu suchen, da die Endlichkeit der Abläufe durch den 3. Grundsatz gesichert ist.

Nun zeigt es sich aber, daß alle Bewegungsreihen der Welt unter dem Mond bei der Himmelsbewegung enden bzw. von ihr ausgehen. Die Ansicht kann sich, obwohl für Maimonides zentral, auf keinen der Grundsätze stützen, sondern wird nur durch ein sehr bezeichnendes Beispiel erläutert, deshalb bezeichnend, weil es nicht zutrifft. Denn die Ursachenreihe: bewegter Stein – Stock – Hand – Muskeln – Nerven – Wärme – Form-Seele – Absicht – Schutz vor Wind – wehender Wind – Sphäre weist einen entscheidenden Bruch auf, da die menschliche Absicht eben nicht zu jenen für die Welt des Werdens und Vergehens wesentlichen Ursachen gehört, die allein durch Berühren wirken. Der Mensch ist für Maimonides eigentlich kein Gegenstand der Physik, sondern der Ethik²¹. Doch nicht das Beispiel an sich, sondern die selbstverständliche Rückführung aller Bewegungen auf die Kreisbewegung des Himmels gehört in die direkte Linie der Gedankenführung. Es wird zu fragen sein, ob dieser essentielle Bestandteil des antiken Weltbildes für den Beweisgang unverzichtbar ist oder nicht.

Den bisher geschilderten Schritt von der Materie bis zur Himmelsphäre hat Maimonides sich verhältnismäßig einfach gemacht. Wesentlich größere Sorgfalt verwendet er auf den nächsten Schritt, in dem in einem logisch abgesicherten Verfahren gezeigt werden soll, wie die letzte Ursache der Sphärenbewegung beschaffen sein muß.

Zunächst schließt er den möglichen Gedanken aus, die Sphäre könne der

²⁰ Gemeint sind hier die im vierten Grundsatz aufgezählten Kategorien der Veränderung, und zwar der Substanz, der Quantität, der Qualität und dem Raume nach.

²¹ Zu diesem Themenkomplex vgl. F. Niewöhner, Das Verhältnis von Naturphilosophie und Ethik im „More Nebuchim“ des Maimonides, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 14 (1972) 336–358. – Allerdings ist die Themenstellung eine andere, da es N. um den Versuch geht, durch Analyse des genannten Verhältnisses die systematische Einheit des DN herauszuarbeiten. N. versteht hier unter Ethik den „mystischen“ Bezug des Menschen zu Gott und sieht in ihr die notwendige Ergänzung und Vollendung der Naturphilosophie, deren systematisch-erkenntnistheoretischer Mangel durch die Ethik aufgehoben wird.

gesuchte erste Bewegter sein: da sie nämlich selbst in Bewegung ist, wenn auch in einer ausgezeichneten, bedarf sie vielmehr ihrerseits eines Bewegers, der sich nun entweder innerhalb oder außerhalb der Sphäre befindet. Außerhalb der Sphäre sind zwei Möglichkeiten denkbar: entweder es handelt sich um einen Körper (a) oder nicht (b); innerhalb gibt es ebenfalls zwei Möglichkeiten: entweder ist die Bewegungskraft teilbar (c) oder unteilbar (d). Maimonides hält diese Einteilung für erschöpfend und die Einteilungsglieder für sich ausschließend, so daß sich durch Ausschluß der nicht zutreffenden Möglichkeiten die Lösung notwendig ergibt.

Körperlichkeit des ersten Bewegers (= Möglichkeit a) wird ohne Schwierigkeit ausgeschlossen unter Hinweis auf den 9. Grundsatz, daß nämlich jeder wirkende Körper selbst in Bewegung ist und daher seinerseits wieder eines Bewegers bedarf. Die Annahme einer Reihe von körperlichen Bewegern führt lediglich zu einer ungerechtfertigten Vermehrung von Zwischenursachen, an deren Anfang doch etwas Unkörperliches stehen müßte, da der Gedanke einer unendlichen Reihe abzuweisen ist. Die dieses Argument tragenden Voraussetzungen sind im übrigen nicht nur in den Grundsätzen formuliert worden, sie gehören für die unter dem Eindruck der Aristotelischen Physik stehenden Denker zu den kaum noch diskutierten Selbstverständlichkeiten. Das gilt insbesondere für die Ablehnung des unendlichen Regresses und für die These von der Eigenbewegung bewegender Körper.

Die Frage, ob der erste Bewegter eine innerhalb der Sphäre wirkende, aber teilbare, d. h. mit den körperlichen Bedingungen ihres Trägers wesentlich verbundene Kraft sei (= Möglichkeit c), wird ebenfalls verneint. Für die Argumentation sind zwei Gesichtspunkte maßgeblich: 1. Die Sphäre ist in sich endlich wie alle Dinge der Welt, folglich muß auch die wesentlich mit ihr verbundene Kraft endlich sein. Da aber die Sphärenbewegung unendlich ist, kann die hier angenommene Kraft nicht deren Ursache sein. Hier wird also von der Eigenschaft des Trägers auf die Eigenschaft der mit ihm verbundenen Kraft geschlossen. 2. Möglichen Einwänden gegen diesen Schluß begegnet Maimonides mit dem Hinweis auf die Teilbarkeit der Kraft, die ihm als Beweis der Endlichkeit ausreichend erscheint.

Die Schlüssigkeit des Arguments basiert auf der Ewigkeit bzw. Unendlichkeit der Sphärenbewegung. Maimonides bezieht sich hier ausdrücklich auf den 26. Grundsatz, worin dieser Gedanke als Hypothese formuliert worden ist. Man kann es nicht von der Hand weisen, daß nur die Gültigkeit dieser Hypothese den Beweis trägt. Denn für den Fall einer endlichen Sphärenbewegung reichte eine endliche Ursache aus.

Die Unendlichkeit der Sphärenbewegung dient auch bei der Behandlung der nächsten Möglichkeit (= d) als Beweismittel, bei der Frage nämlich, ob eine unteilbare in der Sphäre wirkende Kraft als möglicher erster Bewegter in Betracht komme. Es handelt sich bei dem Gedanken des unteilbaren Bewegers um die am Verhältnis Leib-menschliche Seele abgelesene Vorstellung einer letztlich nur akzidentellen Verbindung eines Trägers mit der auf ihn einwirkenden Kraft. Der erste Schritt der Argumentation ist einfach: eine so vorgestellte Kraft

vermöchte sich, obwohl unkörperlich und unteilbar, der von ihr initiierten Bewegung nicht zu entziehen, weil sie als eine Wirkung innerhalb des von ihr Bewegten zu denken ist. Damit wäre sie selbst zwar nicht wesentlich, aber doch akzidentell mitbewegt, wie die Seele, die den Menschen zu einem Ortswechsel veranlaßt, z. B. vom Keller in die erste Etage zu gehen, durch die darauf folgende Bewegung des Körpers selbst akzidentell mitbewegt wird, sich also anschließend nicht mehr im Keller, sondern in der ersten Etage befindet. Die Konsequenz, die Maimonides daraus zieht, ist erheblich schwieriger nachzuvollziehen: jede akzidentelle Bewegung, die bestimmt wird als eine solche, die das Prinzip ihrer Bewegung außerhalb ihrer selbst hat, muß zwangsläufig einmal zur Ruhe kommen, da eine immerwährende Bewegung nicht akzidentell ist, wie der 8. Grundsatz sagt. Folglich muß auch der hier angenommene unteilbare Sphärenbeweger einmal ruhen, er kommt also als Ursache der ewigen Sphärenbewegung nicht in Betracht.

Dieser Beweis scheint mir eine *quaternio terminorum* zu enthalten: denn für den angenommenen Beweger wird die akzidentelle Bewegung, die zwangsläufig einmal zur Ruhe führt, mit der initiierenden Bewegung, die dem Beweger wesentlich ist, identifiziert; ein Ende der akzidentellen bedeutet demnach auch ein Ende der wesentlichen Bewegung. Dieser Schluß ist logisch nicht zulässig, es sei denn, man setzt von vornherein – wovon jedoch nirgends die Rede ist – die initiierende Bewegung als akzidentell an. Dann entfällt die Schwierigkeit. Doch der Grundgedanke dürfte sachlich insofern haltbar sein, als die Konzeption eines einfachen, weil unteilbaren Bewegers, der durch seine wesentliche Bewegung akzidentell bewegt wird, widersprüchlich ist, widersprüchlich wenigstens dann, wenn man den Begriff der Einfachheit so eng faßt, daß eine zweifache Bewegung – wesentlich und akzidentell zugleich – ausgeschlossen bleibt. Und auf die Unhaltbarkeit der Position muß es Maimonides in erster Linie ankommen.

Aus der Unmöglichkeit der drei behandelten Annahmen ergibt sich konsequent, daß die erste Ursache der Sphärenbewegung ein von der Sphäre verschiedenes, unkörperliches und an keinen Körper gebundenes, unbewegtes, unteilbares und unveränderliches, der Zeit überhobenes und unzählbares Prinzip ist. Damit hat Maimonides sein Ziel erreicht, nämlich Dasein, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes zu beweisen. Doch ist der Preis, den er dafür zahlen muß, nicht zu hoch? Denn es hat sich deutlich gezeigt, daß die Stringenz des Arguments an die These von der Ewigkeit der Welt gebunden ist, die bekanntlich „die Religion von Grund aus umstürzt“. Maimonides beweist also – so scheint es doch – die Existenz eines Gottes und zerstört die Religion. Er reinigt den Gottesbegriff von Anthropomorphismen, insbesondere denen der Vielgötterei und Körperlichkeit, und entzieht dem so gereinigten Glauben die rationale Grundlage. Er stabilisiert – gegen die Dialektiker – den Kosmos, indem er ihm philosophisch durch den Gottesbeweis das Fundament sichert, das die Welt trägt; aber er knüpft damit das Band zwischen Welt und Weltprinzip so fest, daß der Gedanke göttlicher Freiheit zu einer unwissenschaftlichen Lächerlichkeit wird. Kurz, die Philosophie scheint auf der ganzen Linie den Sieg davon-

zutragen, während der Religion im Augenblick nicht anderes übrig bleibt als rationale Resignation. So wenigstens muß es dem ratsuchenden „Unschlüssigen“ scheinen.

Doch Maimonides behandelt noch drei weitere Gottesbeweise. Es bleibt zu fragen, ob auch sie zu solchen Schwierigkeiten führen oder eher die Probleme im Sinne des jüdischen Glaubens lösen helfen. Und in der Tat basiert die Argumentation des *zweiten* Weges prima facie nicht auf der Ewigkeit der Sphärenbewegung. Das diesen Beweis tragende Grundprinzip ist recht einfach und zunächst auch überzeugend: bei einem aus zwei Dingen zusammengesetzten Dritten ergibt sich aus der selbständigen Existenz des einen dieser beiden, die in die Zusammensetzung eingehen, notwendig die selbständige Existenz auch des anderen, im Unterschied zu den unselbständigen Prinzipien wie Materie und Form, von denen das eine nicht ohne das andere ist. Damit ein Beweis auf dieser Basis geführt werden kann, müssen das zusammengesetzte Ding, z. B. der Zuckerkaffee, und einer der Bestandteile, z. B. der Kaffee, selbständig vorhanden sein, um mit Notwendigkeit auf die selbständige Existenz des zweiten Bestandteiles, hier des Zuckers, schließen zu können. Dieses Prinzip gilt aber nur bei gleichartigen Bestandteilen; die hier zugrundeliegende Quelle, Alexander von Aphrodisias²², schließt die Zusammensetzung von Substanz und Akzidens ausdrücklich aus. Problematisch wird jedoch die Übertragung des Prinzips auf den Kosmos, genauer auf einen seiner physikalischen Aspekte, die Bewegung. Maimonides geht von der Sphäre aus, die aus aktiver und passiver Bewegung „zusammengesetzt“ ist. Fände sich nun ein nur Bewegtes, also etwas schlechthin Passives, dann müßte es auch ein nur Bewegendes, also etwas schlechthin Aktives geben. Nun gibt es aber im Universum etwas nur Bewegtes, die Materie, folglich muß es auch ein unbewegtes Bewegendes geben, nämlich Gott. Der kritische Punkt dieses Arguments ist offenkundig: die angenommene Selbständigkeit des „letzten Bewegten“, der Materie.

Aber dieses Problem soll hier nicht weiter behandelt werden. Es geht vielmehr um die Frage, ob der Beweis an die Annahme von Weltewigkeit geknüpft ist. Als ausdrückliche Prämisse, wie im ersten Weg, geht dieses Annahme nicht in das Argument ein. Da diese Methode jedoch als aristotelisch bezeichnet wird und Aristoteles als Vertreter der Weltewigkeit par excellence zu gelten hat – wenigstens bis zur Behandlung des Themas im Anschluß an die Gottesbeweise –, muß allerdings die Frage offen bleiben, ob Maimonides diesen Grundsatz nicht dennoch für eine gewissermaßen selbstverständliche Voraussetzung des Beweises hält. – Doch wie immer dem sei, unter dem umfassenderen Aspekt der religiösen Tragfähigkeit des Gottesbegriffs eignet sich das hier als Pendant zur Materie erschlossene Prinzip der Welt ebensowenig wie im ersten Beweis dazu, der göttlichen Spontaneität Raum zu geben. Ja, wenn man die These der grundsätzlichen Gleichartigkeit der Bestandteile ernst nimmt, wird Gott hier geradezu zu einem Korrelat der Materie, des letzten Bewegten, degradiert. Man kann

²² Siehe Anm. 18.

verstehen, daß Maimonides sich mit diesem Beweis nicht identifiziert, sondern ihn Aristoteles zuschreibt.

Der *dritte* Beweis, als dessen Urheber ebenfalls Aristoteles genannt wird, wengleich dieser das Argument zu einem anderen Beweisziel, nämlich dem der Weltewigkeit, verwendet und obwohl im Verlauf des Gedankenganges zunehmend Avicennische Theorien an Gewicht gewinnen, enthält ähnlich wie der erste Weg zwei aufeinander folgende Phasen, wobei wiederum die Himmelskörper ein vermittelnde Stellung innehaben. Ausgangspunkt des Beweises ist die unbezweifelbare Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Dinge und eine zureichende und vollständige Einteilung, wonach alle Dinge entweder ungeworden und unvergänglich *oder* alle geworden und vergänglich *oder* teils geworden und vergänglich, teils ungeworden und unvergänglich sind. Das erste Einteilungsglied, wenn man so will die Eleatische Position, wird unter Berufung auf die Erfahrung für unmöglich erklärt. Die Unmöglichkeit des zweiten, in gewisser Weise die Heraklitische Position, erweist sich durch die folgende Überlegung²³: ein Ding, das dem Werden und Vergehen unterliegt, muß einmal vergehen, weil es sonst nicht vergänglich wäre; das Gleiche gilt für die Gesamtheit der Dinge, sie alle müßten einmal vergehen, eben weil sie vergänglich sind, so daß es einmal nichts gäbe, auch kein erstes Prinzip. Es bliebe also nichts, was die Dinge ins Dasein bringen könnte, folglich gäbe es keine Dinge, was offensichtlich falsch ist. Eine Schwierigkeit des Arguments, die gewöhnlich verschleiert wird, besonders wenn es um die Gottesbeweise des Thomas von Aquin geht, der im dritten Weg dieses Argument übernimmt, besteht in der zeitlichen Dimension. Warum, so muß sich der unvoreingenommene Beobachter fragen, könnten die Dinge trotz ihrer Korruptibilität nicht zu einem späteren Zeitpunkt – gewissermaßen am „Ende der Welt“ – vergehen, da sie nun einmal vergehen müssen? Der Beweis bezieht seine Stringenz nämlich aus der stillschweigenden Annahme der Weltewigkeit. Wenn die Welt wesentlich ewig ist, kann es nicht – weder jetzt noch früher oder später einmal – zu ihrer völligen „Nicht-Existenz“ kommen, wie sie sich aus einer absoluten Korruptibilität notwendig ergäbe, da das im Wesen der Welt widerspricht. Folglich ist neben den vergänglichen Dingen etwas Unvergängliches, Notwendiges anzunehmen, also gilt das dritte Einteilungsglied, das der Aristotelischen und Maimonidischen Position entspricht.

Doch damit hat Maimonides lediglich die erste Phase des Beweises durchlaufen. Denn mit den Attributen des Ungewordenen und Unvergänglichen sind auch die Sphären ausgestattet, so daß in einem weiteren Schritt die mögliche Ansicht abzuweisen ist, sie könnten das gesuchte Notwendige sein. Maimonides läßt sich hier von der durch die Physik bestimmten Auffassung leiten, daß die Inkorrupibilität der Himmelskörper zugleich Notwendigkeit bedeutet, während die Korruptibilität der sublunaren Welt als Ausweis ihrer Möglichkeit oder Kontingenz gilt. Daher unterscheidet er mit Avicenna eine zweifache Art von

²³ Der Gedanke, daß das, was für ein Einzelding noch möglich, für die Art insgesamt notwendig sei, den Maimonides mit ins Feld führt, wird hier stillschweigend übergangen.

Notwendigem²⁴: a) das *necesse esse per se*, das im Hinblick auf sein Wesen, also aus sich heraus notwendig ist, und b) das *necesse esse per aliud*, dem die Notwendigkeit nicht aus seinem Wesen, sondern aus seiner Ursache, also im Hinblick auf sein Dasein zukommt. Damit ist das Verhältnis dieser beiden Arten zugleich als ein solches von Ursache und Wirkung bestimmt, und zwar so, daß sich aus dem wesentlich Notwendigen unmittelbar und ohne irgendeine „Verzögerung“ die Existenz des vermittelt Notwendigen notwendig ergibt. Das erlaubt auch den umgekehrten Schluß vom vermittelt Notwendigen auf das wesentlich Notwendige. Und so kann Maimonides folgern: „Es ist also bewiesen, daß, wenn es ein in solcher Weise Seiendes gibt . . . , welches weder wird noch vergeht (nämlich die Himmelssphäre), da es von einer notwendig seienden Ursache verursacht ist, es schlechterdings und unbedingt ein Seiendes geben muß, das im Hinblick auf sein Wesen notwendig ist²⁵.“

Aus der näheren Analyse des *necesse esse per se* ergibt sich eine Reihe von wesentlichen Merkmalen, die weitgehend mit der Aufzählung Avicennas²⁶ übereinstimmt: es hat keine Ursache, ist eines und absolut einfach, ist kein Körper und keine in einem Körper befindliche Kraft usw. Doch welchen ontologischen Rang diese Merkmale auch immer bezeichnen mögen, sie können nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier ein erstes Prinzip beschrieben wird, dessen notwendiger Konnex mit der Welt gar nicht stärker betont werden kann. Das Verständnis der Welt, bzw. ihres ausgezeichneten Ortes, des Himmels, als vermittelter Notwendigkeit erlaubt es nicht, den für den Schöpfungsgedanken unverzichtbaren Kontingenzbegriff konsequent zu Ende zu denken. Die im Zusammenhang mit dem ersten Beweis geäußerten Bedenken müssen also in vollem Umfang weiter aufrecht erhalten werden: das hier vorherrschende Weltverständnis erlaubt keine adäquate, d. h. religiös tragbare Lösung der Gottesfrage.

Es bleibt nun noch kurz der *vierte* Beweis zu prüfen. Der Übergang von der Potenz zum Akt, der allenthalben innerhalb der unter dem Monde liegenden Welt anzutreffen ist, setzt, da etwas Potentielles sich nicht selbst aktualisieren kann, die Existenz von etwas Aktuellem voraus, das diesen Übergang bewirkt. Diese aktuelle Ursache war zuvor jedoch selbst potentiell, zumindest im Hinblick auf den zu bewirkenden Übergang. Sie bedarf folglich ebenfalls einer aktuellen Ursache, diese wiederum usw. Da ein unendlicher Regreß auszu-schließen ist, ist zur Bewirkung der Übergänge schließlich eine Ursache erforderlich, die keinerlei Potentialität mehr beinhaltet (weder in ihrer Existenz noch in ihrem Wesen). Ein solcher reiner Akt ist notwendig stofflos, also unkörperlich, und nur einer: Gott.

Es ist offenkundig, daß dieser Beweis auf die Sphärenbewegung und deren Ewigkeit keinen ausdrücklichen Bezug nimmt. Kann man diesen Weg deshalb als weltbildneutral und religiös tolerabel bezeichnen? Auf den ersten Blick vielleicht. Und des Maimonides Bemerkung, daß alle vier Wege mit der An-

²⁴ Hier gilt das Gleiche wie Anm. 12.

²⁵ DN II, c. 2, fol. 40v; Munk II, c. 1, S. 41; Weiß II, S. 31.

²⁶ Opera, *Philosophia prima* I, c. 7, fol. 73rb-va.

nahme der Weltewigkeit übereinstimmen, stellt lediglich die Kompatibilität auch dieses Weges mit der Philosophie fest, ohne damit schon die Weltewigkeit als notwendige Basis für ihn zu behaupten. Dennoch, Weltbildunabhängigkeit für diese Methode anzunehmen, hieße, sie in unzulässiger Weise aus dem Zusammenhang mit den ersten drei Wegen zu lösen, ein Zusammenhang, der ganz deutlich ist, stellt dieser Weg doch in gewisser Weise eine Zusammenfassung der drei ersten dar. Man denke an die Vorstellung der Welt als einer zwischen reiner Potentialität und reiner Aktualität, den beiden äußersten Polen ihrer Existenz sich bewegenden Gesamtheit, die in umfassenderer Weise die Struktur des zweiten Beweises von der reinen Bewegtheit zur absoluten Aktivität wiederholt, allerdings nicht dessen statische Betrachtungsweise. Hier wird vielmehr der Bewegungsprozeß des ersten Beweises auf einer breiteren Basis übernommen und aus dem dritten Beweis der Gedanke der Möglichkeit mit ins Spiel gebracht. Trotzdem scheint mir der vierte Weg von seiner Formulierung her eine gewisse Chance zu bieten, der übermächtigen Weltbildverhaftung zu entgehen.

Unter dem Aspekt der religiösen Tragfähigkeit sind diesem Beweis gegenüber jedoch dieselben Bedenken geltend zu machen wie zuvor. Es gelingt Maimonides nicht, die Weltunabhängigkeit Gottes deutlich herauszustellen. Gott wird in allen Beweisen nur als Ende (oder Anfang) von Weltprozessen gezeigt, und das in einer Weise, die – wie schon gesagt – eher der Weltstabilisierung als der Transzendenz Gottes dient, der somit eigentlich als Funktion der Welt begriffen wird. Damit hängt zusammen, daß auch der Kontingenzbegriff nicht voll durchdacht ist. Der Gedanke des *necesse esse per aliud* gibt der Welt einen Eigenstand, der zwar für die Physik äußerst befriedigend, für die Religion aber äußerst schwierig ist. Schließlich – und das ist für Maimonides letzten Endes die entscheidende Schwierigkeit – basieren die für ihn überzeugendsten Gottesbeweise (I und III) auf der Annahme der Weltewigkeit, wodurch die Religion von Grund auf zerstört wird: M. a. W. wären die Gottesbeweise seine letzte rationale Antwort auf die Gottesfrage, dann wäre ihm dasselbe Schicksal zuteil geworden wie den islamischen Aristotelikern: die Juden hätten keine Möglichkeit gehabt, sich mit dem Maimonidischen Entwurf zu identifizieren, Maimonides wäre eine innerjüdische Episode geblieben.

Dennoch bleiben die Gottesbeweise auch innerjüdisch bedeutsam, sie haben dort nämlich eine kritische und apologetische Funktion. Gegen die irrationalen orthodoxen Theologen stellen sie ein Plädoyer dar für eine rationale Welt, gegen den vulgären Aberglauben präsentieren sie einen gereinigten Gottesbegriff, und gegen Angriffe von außen zeigen sie, daß auch auf philosophischer Grundlage die Annahme der Existenz Gottes notwendig, ja daß die Gottesfrage überhaupt eine entscheidende philosophische Frage ist.

III.

Mit den Titeln „Ewigkeit“ und „Zeitlichkeit“ der Welt werden bei Maimonides zwei Ansichten von ihr bezeichnet, deren eine für die Natürlichkeit, Einheit und Notwendigkeit des Universums, deren andere für dessen Kreatürlichkeit stehen. Von einer späteren Entwicklung aus betrachtet, etwa bei Thomas von Aquin, handelt es sich jedoch um irreführende Etiketten, da Ewigkeit und Zeitlichkeit mit Notwendigkeit und Kontingenz keineswegs identifiziert werden können. Einen Grund für die voreilige Identifizierung dieser an sich nicht notwendig zusammengehörigen Begriffe kann man mit Thomas²⁷ in der Vorherrschaft der naturphilosophischen Betrachtungsweise erblicken, der es nicht gelingt, den durch den Bewegungsbegriff abgesteckten Rahmen zu überschreiten.

Genau das trifft auch auf Maimonides zu, und zwar vor allem aus religiösen Gründen²⁸. Folglich muß ihm alles darauf ankommen, die Position der Zeitlichkeit der Welt zu stärken, weil ihm andere philosophisch vertretbare Zugänge zum Schöpfungsgedanken, wenn nicht prinzipiell, so doch faktisch unmöglich sind. Denn nach den Gottesbeweisen mit ihrem antireligiösen Charakter verlangt nun die Religion ihr Recht, wenn anders man in der Synthese beider die Maimonidische Leistung sehen will. Und so schließt Maimonides das Kapitel der Gottesbeweise mit den Worten: „Nachdem ich also diese Beweise vorausgeschickt habe, will ich versuchen, unseren eigenen Weg zu erläutern, wie ich es mir vorgenommen habe²⁹.“

Es folgt zunächst eine Darstellung der Sphären, der Intelligenzen und der Emanation, eine durchaus notwendige Abhandlung, wenn man sich vor Augen hält, welche zentrale Rolle die Sphären in den Gottesbeweisen gespielt haben. Hier handelt es sich um eine wissenschaftliche Präzisierung dieses Stücks Welt, wichtig im Blick auf die eigene Methode. Erst vom 14. Kapitel³⁰ an beginnt dann deren ausführliche Darstellung. Es geht dabei nicht, wie man vermuten könnte, um einen eigenen Gottesbeweis, ja auf einen solchen wird völlig verzichtet und kann auch verzichtet werden, nicht weil jetzt der Glaube an die Stelle der Vernunft träte, sondern weil aus der Annahme einer zeitlichen Welt – und darauf zielt die „eigene Methode“ – die Existenz eines ersten Prinzips mit Notwendigkeit folgt. Für den Fall einer ewigen Welt treten die philosophischen Gottesbeweise – gewissermaßen als das Sicherheitsnetz unter dem geistigen Balanceakt des folgenden Versuchs – in Kraft. So erklärt sich ohne Mühe die Behauptung des Maimonides, daß die Ewigkeit der Welt für die Gottesbeweise letztlich belanglos sei. Das Problem der Existenz Gottes ist also in jeder Hinsicht gelöst, es kommt nun alles darauf an, ihm auch den notwendigen Freiheitsraum gegen die Philosophie dadurch zu sichern, daß die behauptete Apodikti-

²⁷ Vgl. z. B. ScG II, c. 37.

²⁸ Diesen Gedanken hat W. Kluxen, Maimonides und die Hochscholastik, in: Ph. Jb. 63 (1955) 151–165, genauer entwickelt.

²⁹ DN II, c. 2, fol. 41r; Munk II, c. 1, S. 47; Weiß II, S. 37.

³⁰ DN II, fol. 46v ff.; Munk II, c. 13, S. 104 ff.; Weiß II, S. 89 ff.

zität der Weltewigkeit erschüttert wird. Wie Maimonides das im einzelnen durchführt, ist häufig und umfassend dargestellt worden³¹. Einige Hinweise mögen hier genügen:

1. Das Beweisziel des Maimonides ist nicht die wissenschaftlich gesicherte Demonstration einer zeitlichen Welt, sondern der Aufweis ihrer Möglichkeit. Es genügt ihm zu zeigen, daß der Glaube an die Schöpfung der Philosophie nicht widersprechen muß, er will aber auch zeigen, daß es der Philosophie ebensowenig gelingt, für ihre Position einen strengen Beweis zu liefern. Die Frage der Weltewigkeit ist für ihn also wissenschaftlich nicht lösbar.

2. Ein Hauptargument³², vielleicht das entscheidende, gegen die Demonstrierbarkeit der Ewigkeit, wie sie ausgehend von der Beschaffenheit der Welt behauptet wird (auf die Beweise von der Beschaffenheit Gottes her braucht hier nicht eingegangen zu werden), gewinnt Maimonides eben aus dieser Beschaffenheit, die einerseits keinen Schluß auf einen Zustand vor der Zeit erlaubt, wie Aristoteles mit Recht sagt, andererseits aber gerade deshalb auch den umgekehrten Schluß von der Zeit auf die Ewigkeit nicht zwingend macht, wie Aristoteles zu Unrecht annimmt. M. a. W. hier werden die Kategorien der Physik auf den ihr eigenen Bereich derart eingeschränkt, daß sie nicht mehr rational für andere Bereiche aufzukommen brauchen: Maimonides nimmt der Physik die Beweislast für die Welt in ihrer Gesamtheit und den sie tragenden Grund. Er zeigt das etwa am Beispiel der Bewegung, bei der sehr genau zwischen einer solchen der Einzeldinge (Bereich der Physik) und einer schlechthinnigen zu unterscheiden ist: „Wir sagen nämlich, daß man sich das Werden und Vergehen der Bewegung . . . nicht als *allgemeines* Werden und Vergehen ebenso vorstellen kann wie das Werden und Vergehen der werdenden und vergehenden Einzelbewegungen“³³. Einen positiven Schritt über die Physik hinaus, also einen metaphysischen Beweis für die Schöpfung leistet Maimonides – wie schon gesagt – nicht.

3. Unter dem Eindruck dieses Arguments und anderer Überlegungen verlieren die bisherigen philosophischen Beweise für die Weltewigkeit ihren apodiktischen Charakter. Maimonides gibt sich viel Mühe zu beweisen, daß Aristoteles selbst von der bloß dialektischen Kraft seiner Beweise überzeugt gewesen sei³⁴. Zu diesem Zweck werden drei Stellen bemüht. Phys. VIII 1³⁵ beruft Aristoteles sich gegen Platon auf die Meinung aller Philosophen, um seine eigene Ansicht zu stützen. Maimonides legt nun die Elle der aristotelischen Methode

³¹ Die letzte große Darstellung stammt von E. Behler, Die Ewigkeit der Welt (München-Paderborn-Wien 1965), wo S. 239–299 insbesondere Maimonides behandelt wird; dort auch Hinweise auf weitere Literatur. Die wesentlichen Positionen bei Maimonides und in der Hochscholastik hat bereits A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin (Beiträge XX, 5) (Münster 1913), zutreffend dargestellt.

³² DN II, c. 18, fol. 49v; Munk II, c. 17, S. 136; Weiß II, S. 115 f.

³³ DN II, a. a. O.; Munk II, S. 134; Weiß II, S. 114.

³⁴ DN II, c. 16, fol. 38r–v, dient ganz diesem Unterfangen; Munk II, c. 15, S. 121–128; Weiß II, S. 103–108.

³⁵ 251 b 14 ff.

an und stellt fest, daß es Aristoteles nicht nötig gehabt hätte, seine Meinung mit Hilfe anderer zu stützen, wenn sie hinlänglich bewiesen wäre, denn eine Demonstration „wird nicht schwächer, wenn alle Menschen der Welt entgegengesetzter Meinung sind“³⁶. Ergo. – Ähnlich wird *De caelo* I 10³⁷ interpretiert, wo Aristoteles die Argumente seiner Gegner deshalb anführt, weil er sich davon eine günstige Aufnahme seiner eigenen Position verspricht. – *Topik* I 11³⁸ schließlich hält Maimonides für den klaren Beleg einer Übereinstimmung zwischen sich und Aristoteles, der an dieser Stelle das Problem der Weltewigkeit für unentscheidbar erklärt, da es zu jenen Fragen gehöre, „über die wir, obwohl sie groß und bedeutend sind, nicht Rede stehen können, da wir es für schwer halten, das Warum anzugeben, z. B. ob die Welt ewig ist oder nicht“³⁹.

4. Eine Bestätigung seiner Position erblickt Maimonides in Unstimmigkeiten der Aristotelischen Naturphilosophie und Widersprüchen zwischen Aristoteles und Ptolemäus⁴⁰. Daß dabei die Beschaffenheit der Sphären eine besondere Rolle spielt, dürfte nach dem Gesagten einleuchten.

a) Die Hauptbedenken gegen die Naturphilosophie und ihre Gültigkeit im Bereich des Himmels schöpft Maimonides vor allem daraus, daß es Aristoteles nicht gelingt, mit Hilfe seiner Prinzipien die Unregelmäßigkeiten der Sphärenbewegung, ihre verschiedenen Geschwindigkeiten und Richtungen, den offenkundigen Unterschied von Sternen und Sphären, die Unregelmäßigkeit der Sternverteilung in der Sphäre der Fixsterne und andere himmlische Phänomene befriedigend zu erklären. Demgegenüber bietet die Annahme eines mit Willen und Absicht handelnden Schöpfers eine durchaus plausible, der Rationalität allerdings weitgehend unzugängliche Erklärung.

b) Maimonides zielt also darauf ab, den Notwendigkeitscharakter des Himmels zu erschüttern, weil sich hier sozusagen das Schicksal der Religion entscheidet. Daß dies so ist, hängt nicht nur mit der Bindung an das antike Weltbild zusammen, sondern hat seinen tieferen (wissenschaftlichen) Grund in der wesentlichen Beschränkung auf die Naturphilosophie. Daher kann die astronomische Theorie des Ptolemäus, auch wenn er nicht die physikalische Beschaffenheit des Himmels erklären will, zu erheblichen Schwierigkeiten führen. Denn es gelingt ihr, die Unregelmäßigkeiten, aus denen Maimonides die Möglichkeit göttlicher Absicht ableiten zu können glaubt, mit Hilfe der Epizyklon- und Exzentertheorie völlig befriedigend zu erklären, so genau, daß sich – wie Maimonides selbst zugibt – „nirgends ein Fehler auch nur von einer Minute ergibt“⁴¹. Die Rationalität des Ptolemäischen Systems läßt nämlich den Schluß auf eine durchgängig nach Gesetzen der Natur verlaufende Himmelsbewegung zu, die ihrerseits Ansatzpunkte für mögliche göttliche Eingriffe ausschließt

³⁶ DN II, c. 16, fol. 38r; Munk II, c. 15, S. 123; Weiß II, S. 105.

³⁷ 279 b 4 ff.

³⁸ 104 a 12 ff.

³⁹ A. a. O., Übersetzung nach E. Rolfes.

⁴⁰ Siehe besonders die Kapitel 20 (19) und 22–25 (21–24) des DN II; dazu vor allem E. Behler, *Die Ewigkeit der Welt*, S. 274–293.

⁴¹ DN II, c. 25, fol. 55r; Munk II, c. 24, S. 192; Weiß II, S. 166.

und als ganze eher auf einen unbewegten Beweger im Sinne des Aristoteles als auf einen Schöpfergott verweist. Maimonides versucht daher folgerichtig, auch die astronomische Theorie des *Almagest* als unhaltbar zu erweisen und stützt sich dabei als kritische Instanz auf Prinzipien der Aristotelischen Physik, deren Kompetenz für den Bereich des Himmels gerade nach des Maimonides Meinung jedoch äußerst begrenzt ist. Überzeugender wirken dann schon die Hinweise auf Ptolemäus, der selbst die Schwierigkeiten seines Gegenstandes hervorhebt und sogar davor warnt, „die menschlichen Dinge mit den göttlichen zu vergleichen“⁴².

5. Die Kritik des Maimonides an den Sphärentheorien, seien sie „physikalischer“ oder astronomischer Art, läuft auf eine Einschränkung des Bereichs menschlicher Rationalität hinaus: des Ptolemäus Position ist aufs Ganze gesehen nicht haltbar, die Aristotelische Philosophie gilt nur von den Dingen unterhalb des Mondes, jenen Dingen, „deren Ursachen man kennt und die einander notwendig bedingen“⁴³. Der Himmel, die *spiritualia* oder *ta theia* des Ptolemäus, ist dem Menschen „außer in geringem mathematischen Ausmaß“⁴⁴ – ein Zugeständnis an die Astronomie – unzugänglich. Und daher kann Maimonides im Anschluß an das Psalmwort (113): „Der Himmel ist Gottes, aber die Erde hat er den Menschen gegeben“ (*caelum caeli Domino, terram autem dedit filiis hominum*) seine Ansicht so formulieren: „Gott allein kennt das wahre Wesen, die Natur, die Substanz, die Form, die Bewegung des Himmels und deren Ursachen vollkommen, hingegen hat er dem Menschen die Fähigkeit verliehen, das zu erkennen, was unter dem Himmel ist, weil dies seine Welt und sein Haus (*habitatio*) ist, in welches er gestellt und von welchem er ein Teil ist. Und dies ist die Wahrheit. Denn die Beweggründe, die sich auf den Himmel beziehen, sind uns vorenthalten. Die Himmel sind uns sowohl dem Raume wie dem Range nach zu fern und zu erhaben. Man kann aus ihnen nur im allgemeinen begründen, daß sie uns auf denjenigen hinweisen, der sie bewegt“⁴⁵.

6. Damit hat Maimonides für diesen Bereich das Wissen aufgehoben, „um zum Glauben Platz zu bekommen“, dem Glauben nämlich an einen Gott, dessen Schöpfungstätigkeit nun nicht mehr als unmöglich gelten muß, weil die Ewigkeit der Welt nicht bewiesen werden kann; für dessen absichtsvolles Eingreifen in den Gang der Dinge sogar ein höheres Maß an Wahrscheinlichkeit spricht als für das Gegenteil, weil die Unregelmäßigkeiten des Himmels das nahe legen; dessen Vorsehung sich allerdings auf die Himmel beschränkt, gewissermaßen den unmittelbaren Raum der göttlichen Wirksamkeit, weil die Erde, der sublunare Bereich, ganz von den Sphärenbewegungen abhängig Gott nur vermittelt zugänglich ist. Nur der Mensch nimmt auf Grund seiner Teilhabe an der Vernunft eine Sonderstellung ein.

⁴² DN II, a. a. O.; Munk II, S. 190; Weiß II, S. 165. (*Almagest* XIII, c. 2: οὐ γὰρ προσήκει παραβάλλειν τὰ ἀνθρώπινα τοῖς θείοις.)

⁴³ DN II, c. 25, fol. 55r f.; Munk II, c. 24, S. 194; Weiß II, S. 168.

⁴⁴ A. a. O.

⁴⁵ A. a. O.

Der Lösungsversuch des Maimonides erscheint halbherzig. Gegen die „dialektischen Theologen“ will er die Welt retten. Er rettet sie nur halb, weil sie in ihrem Ursprung doch dunkel bleibt und vom unbegreiflichen Willen eines ebenso unbegreiflichen Schöpfers abhängt, so daß die Physik übersteigende Einsichten in den Grund aller Dinge nur als göttliches Geschenk, nicht als menschliche Leistung möglich ist: der Prophet ist der wahre Metaphysiker. Die Welt unter dem Mond ist zwar mit eigenen Gesetzen ausgestattet, die sie rational erfassbar machen, aber insgesamt doch eine Setzung Gottes, die als solche nur hinzunehmen, nicht zu erklären ist. – Gegen die Philosophen will er Gott „retten“. Er rettet ihn nur halb, weil der Freiraum unmittelbaren göttlichen Wirkens auf den Himmel beschränkt bleibt, die Erde ist ihm gewissermaßen durch die Scheidewand der Sphären entzogen.

Diese „Halbheiten“ erklären sich letztlich daraus, daß Maimonides Weltwirken und göttliches Wirken nicht zusammen zu denken vermag, weil er beide Wirkweisen nicht konsequent auseinander halten kann, das göttliche Wirken gerät ihm immer wieder dort, wo er auf es eingeht, zu einer Fortsetzung welthafter Wirkweisen nicht mit anderen, sondern nur mit größeren Mitteln. Zwar hebt er die Verschiedenartigkeit beider Wirkweisen hervor, seine Fixierung auf die Physik und die damit zusammenhängende Auffassung der Welt als einer Position Gottes erlauben ihm jedoch keinen anderen Weg als die negative Bestimmung aller metaphysischen Ausgriffe: Gott bleibt hinter dem Schleier des Geheimnisses verborgen.

Dennoch hat die Synthese, die Maimonides aus der These der Theologen und der Antithese der Philosophen in einem undialektischen Prozeß gewinnt, dem Judentum allererst die Möglichkeit eröffnet, mit der Philosophie zu leben; die Religion braucht nicht in die rationale Resignation, das geistige Ghetto, zu flüchten; der „Unschlüssige“ ist mit einem Rat versehen, der es ihm erlaubt, ein intellektuelles und religiöses Leben zugleich zu führen. Die philosophischen Gottesbeweise als Stück einer Welttheorie, die auf die Erklärung des Ganzen aus ist, bilden allerdings im Lichte der eigenen Methode des Maimonides nur das rationalistische Pendant der irrationalistischen Theorie orthodoxer Theologen, doch haben sie im Unterschied zur theologischen These den Augenschein und die Wissenschaft für sich. Deshalb sind auch die Philosophen die eigentlichen Gesprächspartner des Maimonides. Aber im Lichte des jüdischen Glaubens erweisen sich ihre Beweise doch nur als ein ganz bescheidenes Kapitel einer sehr viel größeren Geschichte.