

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 60 (2004)

Artikel: "Rabbi Moyses" : zur Wirkungsgeschichte von Moses Maimonides im christlichen Mittelalter
Autor: Hasselhoff, Görge K.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960996>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

„Rabbi Moyses“ – zur Wirkungsgeschichte von Moses Maimonides im christlichen Mittelalter

von Görge K. Hasselhoff*

A. Martin Ritter zum 23. November 2003

Unbestritten ist Moses ben Maimon, genannt Maimonides, ein bedeutender, wenn nicht *der* bedeutendste jüdische Philosoph des Mittelalters mit einer (nicht nur) innerjüdischen Wirkungsgeschichte, die – mit Unterbrechungen – bis heute andauert.¹

Seit den bahnbrechenden Arbeiten von Vertretern der „Wissenschaft des Judentums“, allen voran Moritz Steinschneider,² Manuel Joel,³ Jacob Gutt-

* Görge K. Hasselhoff, Lindenstrasse 13, D-53332 Bornheim.

¹ Diesem wirkungsgeschichtlichen Aspekt ist der Sammelband G. K. HASSELHOFF / O. FRAISSE (ed.), *Moses Maimonides (1138–1204) – his Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Several Cultural Contexts*, Würzburg, Beirut 2004 (= Ex Oriente Lux 3) (im Druck) gewidmet.

² Von seinen vielen Arbeiten seien hier stellvertretend genannt: M. STEINSCHNEIDER, Medizinische Schriften von Maimonides, in: *Oesterreichische Blätter für Literatur und Kunst, Geographie, Geschichte, Statistik und Naturkunde* 2 (1845), S. 89–92.109–112.118–119.123–126.442–446.452–455; M. STEINSCHNEIDER, Kaiser Friedrich II. über Maimonides, in: *Hamazkir: Hebraeische Bibliographie. Blätter für neuere und ältere Literatur des Judenthums* 7 (1864), S. 62–66.136; M. STEINSCHNEIDER, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893 (auch Nachdruck Graz 1956); M. STEINSCHNEIDER, *Christliche Hebraisten: Nachrichten über mehr als 400 Gelehrte, welche über nachbiblisches Hebräisch geschrieben haben*, Hildesheim 1973 (Nachdruck des Separatdruckes aus: *Zeitschrift für Hebräische Bibliographie* 1–5 [1896–1901]).

³ M. JOEL, Etwas über den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 9 (1860), S. 205–217 (wiederabgedruckt in: M. JOEL, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*. Band I, Breslau 1876 [Nachdruck Hildesheim 1978], Anhang, S. 69–83); M. JOEL, Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides: Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, in: *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars 1863*, S. I–XXVII (2. unveränderter Abdruck, Breslau 1876, in: M. JOEL, *Beiträge*. Band I [2. Abhandlung mit eigener Paginierung]).

mann,⁴ Joseph Perles⁵ und David Kaufmann,⁶ ist zudem bekannt, dass auch christliche Autoren von Maimonides beeinflusst waren. Nach einer längeren Pause ist das Thema „Maimonides und die Scholastiker“ seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts insbesondere in philosophiegeschichtlicher Hinsicht mehrfach aufgegriffen worden, wenngleich der Fokus schnell auf einen philosophischen Vergleich einzelner Lehraussagen von Thomas von Aquino und Maimonides gerichtet wurde.⁷ In jüngster Zeit wurden zudem Albertus Magnus und Meister Eckhart in ihrem jeweiligen Verhältnis zu Maimonides in den Blick genommen.⁸ Meiner Meinung nach kommen – generalisierend

⁴ Von seinen vielen Arbeiten seien hier stellvertretend genannt: J. GUTTMANN, *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur*, Göttingen 1891; J. GUTTMANN, *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur*, Breslau 1902 (Nachdruck Hildesheim, New York 1970); J. GUTTMANN, Über einige englische Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zur jüdischen Literatur, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 61 (1917), S. 247–262; 62 (1918), S. 16–32.

⁵ J. PERLES, Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene erste lateinische Uebersetzung des Maimonidischen „Führers“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 24 (1875), S. 9–24.67–86.99–110.149–159.209–218. 261–268 (auch als Separatdruck: Breslau 1875).

⁶ D. KAUFMANN, Der „Führer“ Maimûni's in der Weltliteratur, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 11 (1898), S. 335–373 (wiederabgedruckt in: D. KAUFMANN, *Gesammelte Schriften*. Band II, ed. M. BRANN, Frankfurt/M 1910, S. 152–189 und in: K. WILHELM [ed.], *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich: ein Querschnitt*. Band 2, Tübingen 1967 [= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Institute 16,2], 403–431).

⁷ Aus der Vielzahl der Literatur seien hier stellvertretend genannt: DAVID B. BURRELL, Aquinas and Maimonides: A conversation About Proper Speech, in: *Immanuel* 16 (1983), S. 70–85; DAVID B. BURRELL, *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame/Indiana 1986; DAVID B. BURRELL, Aquinas and Islamic and Jewish thinkers, in: N. KRETZMANN/E. STUMP (ed.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge et al. 1993, S. 60–84; A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maimonide: un dialogue exemplaire*, Paris 1988; A. WOHLMAN, *Maimonide et Thomas d'Aquin: Un dialogue impossible*, Fribourg/Suisse 1995 (= Dokimion 16); I. DOBBS-WEINSTEIN, *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Reason*, Albany/New York 1995.

⁸ Zu Albert vgl. D. B. TWETTEN, Albert the Great On Whether Natural Philosophy Proves God's Existence, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 64 (1997), S. 7–58; C. RIGO, Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk Albertus Magnus, in: W. SENNER (ed.), *Albertus Magnus: Zum Gedenken nach 800 Jahren. Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin 2001 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge 10), S. 29–66. Zu Meister Eckhart insbesondere: Y. SCHWARTZ, „To Thee is silence praise“: Meister Eckhart's Reading in Maimonides' Guide of the Perplexed, Tel Aviv 2002 [hebr.]; Y.

gesagt – in allen diesen Arbeiten zwei Momente zu kurz: zum einen die Frage nach den Grundlagen der Maimonides-Lektüre der scholastischen Autoren, zum anderen die Frage, zu welchen Themenbereichen der Jude Maimonides, in den Quellen zumeist „Rabbi Moyses“ genannt, auf welche Weise autoritativ herangezogen wird. Beiden Fragen werde ich im folgenden an jeweils exemplarischen Punkten nachgehen.

1. Lateinische Übertragungen maimonidischer Werke

Im Jahr 1875 hat Josef Perles in einer wegweisenden Studie darauf aufmerksam gemacht, dass die im Jahr 1520 von dem Dominikaner, Hebraisten und Bischof von Nebbio (Korsika), Agostino Giustiniani, zum Druck beförderte Ausgabe des *Dux neutrorum* erstens auf die hebräische Übertragung des *More nevukhim* von Yehuda al-Harizi zurückgeht und zweitens einen fehlerhaften Abdruck einer handschriftlich überlieferten, mittelalterlichen lateinischen Übertragung darstellt.⁹ 75 Jahre später legte Wolfgang Kluxen seine unveröffentlicht gebliebene Dissertation unter dem Titel *Untersuchungen und Texte zur Geschichte des lateinischen Moses Maimonides* vor, die in der Hauptsache eine Auflistung aller ihm bekannten Handschriften sowie der Transkriptionen ausgewählter Textabschnitte der insgesamt drei lateinischen Übertragun-

SCHWARTZ, Meister Eckharts Schriftauslegung als maimonidisches Projekt, in: G. K. HASSELHOFF/O. FRAISSE (ed.), *Moses Maimonides*.

Zu beiden die grundlegenden Arbeiten von A. DE LIBERA et al., *La problème de l'être chez Maître Eckhart: Logique et métaphysique de l'analogie*, Genf et al. 1980 (= Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie 4); A. DE LIBERA, *Introduction   la mystique rhénane d'Albert le Grand   Maître Eckhart: Sagesse chrétienne*, Paris 1984; A. DE LIBERA, *L'être et le bien: Exode 3,14 dans la théologie rh nane*, in: A. DE LIBERA/ . ZUM BRUNN (ed.), *Celui qui est: interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3.14*, Paris 1986, S. 127–162.

Zu Eckhart zudem die älteren Arbeiten: J. KOCH, Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, in: *101. Jahres-Bericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur 1928*, Breslau 1928, S. 134–148 (ergänzter Wiederabdruck in: J. KOCH, *Kleine Schriften*. Band I, Rom 1973 [= Storia e Letteratura 127], S. 349–365); P. HEIDRICH, *Maimunizitate bei Meister Eckhart* [Dissertation Rostock 1959]; H. LIEBESCH TZ, Meister Eckhart und Moses Maimonides, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 54 (1972), S. 64–96.

⁹ Vgl. J. PERLES, Die in einer Münchener Handschrift. – Der Druck, den Perles verwendete, ist: *Rabi Mosei Aegyptii | Dux seu Director dubita(n)tium aut perplexorum, in | treis Libros diuisus, & summa accuratione Reueren | di patris Augustini Iustiniani [. . .], Venundatur cum Gratia & Priuilegio in Triennium, ab Iodoco Badio Ascensio*, Paris 1520 (Nachdruck Frankfurt/M 1964) [im folgenden: „ed. Giustiniani“].

gen des *More nevuqhim*, die im Mittelalter kursierten, darstellt.¹⁰ Kluxen veröffentlichte Teile seiner Dissertation, in der er auf sehr weitreichende Vorarbeiten seines Doktorvaters Josef Koch sowie John Orth Riedls zurückgreifen konnte, in drei Aufsätzen.¹¹ Wieder ein halbes Jahrhundert später habe ich im Jahr 2001 in einem Aufsatz die von Kluxen vorgelegte Liste der Handschriften, die lateinische Übertragungen maimonidischer Texte enthalten, vervollständigt und darauf aufmerksam gemacht, dass Maimonides lateinischen Autoren nicht allein als Philosoph, sondern auch als Mediziner bekannt war: Sieben seiner zehn medizinischen Abhandlungen sind heute in bis zu drei unterschiedlichen Übertragungen, die zwischen 1294 und dem Ende des 14. Jahrhunderts vorlagen, bekannt; die Übertragung des *Dux neutrorum* liegt in dreizehn Handschriften des 13. bis 16. Jahrhunderts vor, ein Teil von ihnen ergänzt um die Liste der Ge- und Verbote, die in einigen Ausgaben der *Mishne tora* vorangestellt ist.¹²

Hinsichtlich der philosophischen Schriften ist eine noch ungelöste Frage, wo die Übertragungen, insbesondere die des *Dux neutrorum*, entstanden sind. Die ältere Forschung nahm an, dass sie am Hof des Stauferkaisers Friedrich II. im Umkreis der Übersetzerschule um Michael Scotus und Jacob Anatoli, dem Schwiegersohn des Maimonidesübersetzers Shmuel ibn Tibbon, angefertigt wurde.¹³ Wolfgang Kluxen äusserte dagegen die mit Verve

¹⁰ W. KLUXEN, *Untersuchungen und Texte zur Geschichte des lateinischen Moses Maimonides* [Dissertation Köln 1951]. – Bei den weiteren Übertragungen handelt es sich zum einen um eine anonym überlieferte Übertragung einzelner Kapitel aus dem dritten Teil des *More nevuqhim* zur halakhischen Kategorisierung der biblischen Rechtssätze und zum anderen um eine Übersetzung der Leitsätze und des ersten Kapitels von Buch II desselben Werkes. Beide Übertragungen erfuhren nur eine begrenzte Rezeption.

¹¹ W. KLUXEN, Literargeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), S. 23–50; W. KLUXEN, Maimonides und die Hochscholastik, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 63 (1955), S. 151–165; W. KLUXEN, Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland als Beispiel einer christlich-jüdischen Begegnung, in: P. WILPERT (ed.), *Judentum im Mittelalter: Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, Berlin 1966 (= *Miscellanea Mediaevalia* 4), S. 146–182.

¹² G. HASSELHOFF, The Reception of Maimonides in the Latin World: The Evidence of the Latin Translations in the 13th to 15th Century, in: *Materia Giudaica: Rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo* 6 (2001), S. 258–280.

¹³ Diese Auffassung vertreten unter anderen M. STEINSCHNEIDER, Kaiser Friedrich; J. PERLES, Die in einer Münchener Handschrift; L. THORNDIKE, *Michael Scot*, London et al. 1965, S. 28 sowie sehr profiliert Gad Freudenthal, der in zwei Aufsätzen die Übertragung des *Dux neutrorum* in Zusammenhang mit der etwas später entstandenen lateinischen Übertragung des anonymen *Tractatus de duabus lineis* stellt; vgl. G. FREUDENTHAL, Pour le dossier de la traduction Latine médiévale du *Guide*

vorgetragene Vermutung, dass die Übertragung in Südfrankreich vorgenommen wurde.¹⁴ An anderer Stelle habe ich Indizien gesammelt, die darauf verweisen, dass die Übertragung nach der Talmud-Disputation von Paris von 1240 im Umkreis des Dominikanerordens Saint Jacques, möglicherweise unter Mitwirkung des christlichen Disputanten Nikolaus Donin sowie des anderen bedeutenden Konvertiten dieser Zeit, Theobald de Sézanne,¹⁵ angefertigt wurde.¹⁶

Wenig später übertrug der Dominikanermissionar und religiöse Polemiker Raimundus Martini ausgewählte Abschnitte sowohl des *More nevukhim* als auch aus *Mishne tora* neu und fügte sie seinen Werken *Capistrum Iudeorum* („Zaumzeug der Juden“) und *Pugio fidei* („Glaubensdolch“) ein.¹⁷

Zusammengefasst bedeutet das, um 1245 konnten alle Theologen, die in Paris studierten, den Maimonides des *More nevukhim* (mit den Einschränkungen, die eine leicht gekürzte Übertragung in eine in diesem Falle dritte Sprache mit sich bringt) kennen. Um 1260 war er dieser Art auch in Spanien (Madrid), Italien (Bologna, Turin, eventuell Neapel) und in England (Ox-

des égarés, in: *Revue des études juives* 147 (1988), S. 167–172; G. FREUDENTHAL, Maimonides' *Guide of the Perplexed* and the Transmission of the Mathematical Tract 'On Two Asymptotic Lines' in the Arabic, Latin and Hebrew Medieval Traditions, in: *Vivarium* 26 (1988), S. 113–140, dort S. 120–129 (wiederabgedruckt in: R. S. COHEN/H. LEVINE (ed.), *Maimonides and the Sciences*, Dordrecht et al. 2000 (= Boston Studies in the Philosophy of Science 211), S. 35–56, dort S. 39–45.

¹⁴ Neben den oben genannten Aufsätzen sind sein Beitrag „Maimonides and Latin Scholasticism“, in: S. PINÈS/Y. Y. YOVEL (ed.), *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*, Dordrecht et al. 1986 (= Archives internationales d'histoire des idées 114), S. 224–232 sowie der noch unveröffentlichte Vortrag „Maimonide et l'orientation philosophique de ses lecteurs latins“ (1998, soll nach Angaben des Verfassers in einem Sammelband zu einer Pariser Maimonides-Konferenz, ed. von Tony Levy, erscheinen) zu nennen.

¹⁵ Zu diesem vgl. den ausgezeichneten Artikel von G. DAHAN, Les traductions latines de Thibaud de Sézanne, in: G. DAHAN (ed.), *Le brûlement du Talmud à Paris 1242–1244*, Paris 1999, S. 95–120, der gleichwohl jedoch nicht auf eine Verbindung von Theobald und der Maimonides-Übertragung eingeht.

¹⁶ Vgl. G. HASSELHOFF, *Dicit Rabbi Moyses: Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg 2004, Kap. 3.2.

¹⁷ Die Werke Raimunds sind zugänglich in je für sich nicht immer zuverlässigen Ausgaben in: *Raymundi Martini Ordinis Praedicatorum Pugio Fidei Adversus Mauros et Judæos cum observationibus Josephi de Voisin, et introductione Jo. Benedicti Carpozovi, Qui simul appendicis loco Hermanni Judæi opusculum de sua conversione* [. . .], Leipzig: Friedrich Lanckis, 1687; *Raimundi Martini Capistrum Iudaeorum I–II / Texto crítico y traducción Adolfo Roblès Sierra*, Würzburg, Altenberge 1990/1993 (= Corpus Islamo-Christianum. Series Latina 3/1; 5); zu diesem Thema vgl. G. HASSELHOFF, Some Remarks On Raymond Martini's (c. 1215/30 – c. 1284/94) Use Of Moses Maimonides, in: *Trumah* 12 (2002), S. 133–148.

ford; eventuell Cambridge) zugänglich. Daneben steht eine Wirkung vermittelst der Werke Raimunds insbesondere im katalanischen Raum. Ab dem Ende des Jahrhunderts waren zudem die ersten medizinischen Traktate an der Universität zu Montpellier sowie spätestens ab der Mitte des 14. Jahrhunderts an den norditalienischen Universitäten (vor allem Padua) zugänglich. Wie wurden nun diese verschiedenen Übertragungen in der lateinischsprachigen Welt des Mittelalters aufgenommen?

2. Der Rabbi Moyses der christlichen Scholastik

Grundsätzlich müssen zwei Verwendungsweisen des Juden Maimonides bei den christlichen Schriftstellern des 13. bis 15. Jahrhunderts unterschieden werden, die verdeckte Rezeption und die explizite Anführung.

Um die Problematik einer verdeckten Rezeption darzustellen, gebe ich drei Beispiele. Der spätere Bischof von Paris und die treibende Kraft zumindest in der Pariser Talmud-Verurteilung von 1248, Wilhelm von Auvergne,¹⁸ gilt seit den Arbeiten Jacob Guttmanns als der erste christliche Leser des Maimonides. Guttman fand eine Verwendung maimonidischer Gedanken in den beiden Schriften *De legibus* („Von den Gesetzen“, von ca. 1228) und *De universo* („Vom Weltall“, ca. zwischen 1231 und 1236), obwohl der Name Maimonides bei Wilhelm nicht fällt.¹⁹ Kluxen dagegen zeigte auf, dass

¹⁸ Zu Wilhelm vgl. G. JÜSSEN, Wilhelm von Auvergne und die Transformation der scholastischen Philosophie im 13. Jahrhundert, in: J. P. BECKMANN (ed.), *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, S. 141–164; L. SMITH, William of Auvergne and the Jews, in: D. WOOD (ed.), *Christianity and Judaism: Papers Read at the 1991 Summer Meeting and the 1992 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford, Cambridge/Massachusetts 1992 (= Studies in Church History 29), S. 107–117; wenig selbständig ist dagegen S. D. BENIN, Jews and Christian History: Hugh of St. Victor, Anselm of Havelberg and William of Auvergne, in: J. COHEN (ed.), *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden 1996 [1997] (= Wolfenbütteler Mittelalter Studien 11), S. 203–219, dort S. 215ff.

¹⁹ Die Texte Wilhelms sind zugänglich in GUILIELMI ALVERNI [. . .], *Opera Omnia*. 2 Bände, Paris 1674 (Nachdruck Frankfurt/M 1963), dort Band I, S. 18–102 (*De legibus*), S. 593–1074 (*De universo*); Guttmanns erste Abhandlung zu dem Thema wurde veröffentlicht unter dem Titel „Guillaume d’Auvergne et la littérature juive“, in: *Revue des études juives* 18 (1889), S. 243–255, dort besonders S. 247–251; es folgten zwei substantiell nur wenig veränderte Übernahmen dieses Aufsatzes in seinen Sammeldarstellungen *Die Scholastik*, S. 13–31, dort besonders S. 17–23 und „Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland“, in: W. BACHER et al. (ed.), *Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. Zur Erinnerung an den siebenhundertsten Todestag des Maimonides*. Band I,

Wilhelm mit hoher Wahrscheinlichkeit nur eine Auswahlübersetzung der das Religionsgesetz betreffenden Passagen aus *More nevuqhim* III,29–30.32–49, die anonym unter dem Titel *Liber de parabola* („Buch vom Gleichnis“) vorlag, verwendet hatte. Entsprechend könne ein Einfluss in *De legibus* vorliegen; in *De universo* dagegen lasse sich keinerlei Beeinflussung aufzeigen, da Wilhelm zum Zeitpunkt der Abfassung des Werkes noch nicht auf die Gesamtübertragung des *Dux neutrorum* habe zurückgreifen können.²⁰ Ist es für Wilhelm von daher prinzipiell – und mit der Einschränkung, dass Wilhelm Rezipient einer seinerseits verdeckten Rezeption ist – möglich, von einer Maimonides-Rezeption zu sprechen, so ergibt sich hinsichtlich der Wirkungsgeschichte eine Einschränkung, die ich hier als offene Frage formuliere: Ist es legitim, für die potentiellen Leser des Wilhelm davon zu sprechen, dass sie Maimonides rezipieren? Indem nämlich Wilhelm sich maimonidische Gedanken aneignet, ist zwar der Ursprung dieser geklärt, durch die Transformation aber in ein anderes System werden sie – zumindest für die unvoreingenommenen (und unwissenden) Leser Wilhelms – zu dessen eigenen Gedanken.

Ein zweites Beispiel sei der Kanzler der Sorbonne, Philipp der Kanzler (Philippus Cancellarius; 1160/85–1236). Richard Dales hat in seinen wertvollen Arbeiten zur scholastischen Diskussion über die Ewigkeit der Welt, zu der Maimonides eine eigene Interpretation innerhalb der auf Aristoteles gegründeten Philosophie leistete, indem er die unendliche Bewegung von einem Schöpfungsakt herleitete, Philipp als den ersten christlichen Denker bezeichnet, der seine Überlegungen auf denen des Maimonides gründe.²¹ Wenn der Beweis gelänge, dass Philipp in seiner *Summa de bono* von ca. 1230 Maimonides (ohne Nennung des Namens) verwendete, wäre das ein bedeutender Fund, nur hat Massimiliano Barontini die Dalessche Argumen-

Leipzig 1908 (Nachdruck Hildesheim, New York 1971), S. 135–230, dort S. 140–147.

²⁰ W. KLUXEN, *Literargeschichtliches*, S. 44–45. – Auch Kluxens Argumentation weist Defizite auf, da dieser für den *Liber de parabola* wie selbstverständlich von einer eigenständigen Maimonides-Übersetzung ausgeht. Bei dem fraglichen Werk handelt es sich jedoch seinerseits um einen Teil einer ihrerseits anonym überlieferten Schrift. Zudem muss an Kluxen zumindest die Frage gestattet sein, wie sich mit seinem Zeitpunkt-Argument vereinbaren lässt, dass er in seinen jüngeren Beiträgen von einer immer früheren Übertragung des *Dux neutrorum* ausgeht (zuletzt in: *Maimonide et l'orientation*, S. 1*: 1230).

²¹ R. C. DALES, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Leiden et al. 1990 (= Brill's Studies in Intellectual History 18), S. 30.45.53.57.63.259; R. C. DALES, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden et al. 1995 (= Brill's Studies in Intellectual History 65), S. 20.

tation sehr sorgfältig überprüft und ist zu der ernüchternden Schlussfolgerung gelangt, dass Philipp Maimonides keineswegs anonym verwendet. Vielmehr lasse die gesamte Darstellung der Problematik bei Philipp lediglich die Schlussfolgerung zu, dass dieser Maimonides entweder gar nicht gekannt habe oder aber diesen durchgängig entgegen der ursprünglichen Intention und gegen den nachprüfbaren Wortlaut verwende.²²

Ein drittes Beispiel sei die Lehre von der Prophetie in der *Summa theologica* („Summe der Theologie“) des Thomas von Aquino: Zwar wird in der wissenschaftlichen Diskussion seit dem frühen 20. Jahrhundert die Prophezielehre des Thomas nicht allein auf der Grundlage der *Summa* dargestellt,²³ sondern auch unter Hinzuziehung der entsprechenden, wohl auf die Unterrichtstätigkeit zurückführbare *Quaestio* (*Quaestio disputata de veritate* [= *De ver.*] 12), in der Thomas seine Quellen (darunter Ibn Sina/Avicenna, Ibn Ruschd/Averroes und auch Maimonides) nennt,²⁴ doch kommt unter dem wirkungsgeschichtlichen Aspekt der theologischen Summe eine besondere Bedeutung zu, da sie z. B. im Dominikanerorden über Jahrhunderte hinweg als *das* Lehrbuch der Theologie angesehen wurde. In seinem Kommentar zum Prophetietraktat in *Summa theologica* II – II, q. 171–174 wies Hans Urs von Balthasar schon 1954 darauf hin, dass insbesondere die *Quaestiones* 171, 173 und 174 bis in einzelne Formulierungen hinein wörtlich mit den ent-

²² M. BARONTINI, La discussione sull'eternità del mondo alla facoltà teologica di Parigi nei primi trenta anni del XIII secolo: Aristotelismo e tradizione teologica, in: *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale: Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* 5 (Spoleto 1994), S. 43–86, dort S. 76–80.

²³ Nach wie vor bedeutsam ist B. DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin* [Dissertation Breslau 1940; Druck von Michael Laßleben, Kallmünz über Regensburg] (zugleich erschienen als: *Breslauer Studien zur historischen Theologie* 7, S. 165–206. Aus jüngerer Zeit liegt vor die ins Esoterische tendierende Arbeit von M. SCHLOSSER, *Lucerna in caliginoso loco: Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, Paderborn et al. 2000 (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. Neue Folge 43).

²⁴ Lateinisch liegt die *Quaestio* in mehreren Ausgaben vor, am leichtesten zugänglich in der älteren „Marietti“-Ausgabe (R. SPIAZZI [ed.], *Quaestiones disputatae* I, Turin, Rom, ¹⁰1964, S. 234–267; im folgenden: ed. Marietti) sowie in der kritischen der „Editio Leonina“ (Band XXII [1970–76], S. 365–414; im folgenden: ed. Leonina); eine deutsche Auswahlübersetzung ist zugänglich in: E. STEIN, *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate) in deutscher Übertragung*. Band I, in: L. GELBER (ed.), *Edith Steins Werke*. Band III, Louvain, Freiburg 1952, S. 295–332.

sprechenden Abschnitten des *Dux neutrorum* übereinstimmen.²⁵ Der Name des jüdischen Philosophen wird jedoch nicht genannt; lediglich einmal wird er als *quidam* („jemand“, „ein gewisser“, q. 173 a. 2 co) verdeckt angeführt. Hinsichtlich Maimonides handelt es sich hierbei um einen der eindeutigsten Belege einer verdeckten Rezeption.²⁶

Zugleich lässt sich an Thomas von Aquino auch zeigen, welches Bild sich mit einer namentlichen Anführung des Maimonides verbindet: An über 80 Stellen im Werk des Thomas wird Maimonides namentlich angeführt.²⁷ Da-

²⁵ H. U. VON BALTHASAR, [Kommentar zu:] *Thomas von Aquin: Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*. II–II 171–182, Heidelberg et al. 1954 (= Deutsche Thomas-Ausgabe 23), S. 253–372, dort besonders S. 278.306.332.341–342.346–347.353.355–358.363–367, vgl. zu q. 172: S. 310.312–317. Balthasar war keineswegs der erste, der hierauf aufmerksam machte, aber der Autor mit der grössten Reichweite; im Literaturverzeichnis erwähnt Balthasar unter anderen sowohl die Arbeit von B. DECKER, *Entwicklung*, als auch die Arbeiten Jacob Guttmanns (vgl. ebenda S. 275–276).

Hilfreich ist auch die noch ältere Abhandlung von A. MERX, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren: Eine exegetisch-kritische und hermeneutisch-dogmengeschichtliche Studie*, Halle a. S. 1879, S. 354–367, der schon feststellte: „Wir haben hiermit nicht nur allgemeine Gedankenähnlichkeit zwischen Thomas und Maimonides in der Lehre von der Prophetie, sondern directe Entlehnungen nachgewiesen, die der erstere nicht immer glücklich in das Geäder seines Systems hineingearbeitet hat“ (S. 364); und weiter unten: „Die ganze Theorie des Prophetismus bei Thomas erweist sich so als auf Maimonides begründet, in den Einzelheiten [*sic!*] wie dem Grundgedanken der Parallelisierung der Prophetie mit der gewöhnlichen menschlichen Erkenntnis, Thomas hat die fundamentalen Abschnitte des *More* über die Prophetie vollständig in seine *Summa* hineingearbeitet und nur da geändert, wo er dies mit Rücksicht auf das kirchliche Dogma absolut thun musste, wie in der Lehre vom heiligen Geiste“ (S. 367), um letztendlich zu schliessen: „Wir haben vor Augen die verdeckte Ausnutzung und schämliche Misshandlung einer Leistung, deren Tragweite so bedeutend war, dass auch ihre Gegner sich ihrem Einflusse nicht zu entziehen vermochten“ (S. 367).

²⁶ Ein derartiges Vorgehen lässt sich für Thomas mehrfach nachweisen, z. B. in seinem Gesetzestraktat (*Summa theologiae* I–II, 99–105), vgl. dazu noch O. H. PESCH, [Kommentar zu:] *Thomas von Aquin: Das Gesetz*. I–II 90–105, Heidelberg et al. 1977 (= Deutsche Thomas-Ausgabe 13), S. 694–695.697 und öfter; oder in seinen Gottesbeweisen, vgl. dazu G. HASSELHOFF, Anmerkungen zur Rezeption des Maimonides in den Schriften des Thomas von Aquino, in: W. KINZIG / C. KÜCK (ed.), *Zwischen Konfrontation und Faszination: Ansätze zu einer neuen Beschreibung jüdisch-christlicher Beziehungen*, Stuttgart 2002 (= *Judentum und Christentum* 11), S. 55–73, dort S. 61–63.

²⁷ Eine Übersicht geben C. [M. J.] VANSTEENKISTE, *Autori Arabi e Giudei nell'opera di San Tommaso*, in: *Angelicum* 37 (1960), S. 336–401; R. IMBACH, *Alcune precisazioni sulla presenza di Maimonide in Tommaso d'Aquino*, in: *Istituto San Tommaso: Studi*, Roma 1995, S. 48–64.

mit ist Maimonides, unter quantitativem Aspekt betrachtet, eine der wichtigsten namentlich genannten Autoritäten. Exemplarisch sei hier eine Verwendung aus der schon genannten *Quaestio* zur Prophetie angeführt, in der Maimonides fünfmal genannt wird.

In der zwölften *Quaestio* über die Wahrheit, die der Prophetie gewidmet ist, nähert sich Thomas seinem Thema in vierzehn Schritten (bzw. Artikeln = „a.“). Thomas geht dabei, dem Muster einer scholastischen *Quaestio* folgend, so vor, dass zunächst eine These zur gestellten Frage (im Sinne einer Bejahung oder einer Verneinung) aufgestellt wird. Es folgt eine Reihe von Argumenten für diese These („ag.“ 1-x) sowie einiger weniger Argumente dagegen („s. c.“ 1-y). Die folgende Antwort, die in ihrer Tendenz zur Antithese zu der eingangs aufgestellten These neigt, wägt prinzipielle Argumente für die Beantwortung der Frage ab und antwortet entsprechend mehrschichtig („co.“). Es folgt ein detailliertes Eingehen auf die Eingangsargumente bzw. Eingangsgegenargumente im Geiste der gegebenen Antwort („ad“ 1-x bzw. „ad s. c.“ 1-y). Hinsichtlich der Prophetie muss zunächst allgemein die Frage geklärt werden, ob diese eine bewusste Handlung (*actus*) oder eine Anlage (*habitus*) ist (a. 1). Dabei ist, vereinfacht gesagt, festzuhalten, dass es zwar der Anlage (*habilitas vel dispositio*) zur Prophetie-Empfängnis bedarf, die Offenbarung selbst jedoch ein nicht zu disponierendes äusseres Geschehen bleibt. In einem zweiten Schritt ist zu fragen, ob die Prophetie sich auch auf die wissbaren Schlussfolgerungen bezieht (*de conclusionibus scibilibus*, a. 2). Das kann sie, muss sie aber nicht: Da sich Prophetie auf Dinge bezieht, die der Erkenntnis fernliegen (*cognitio eorum que sunt procul*), könne sie sich durchaus auch auf Gegenstände der Wissenschaft wie schwierige Problemfelder wie die Trinitätslehre beziehen. Insofern ist Prophetie etwas Natürliches (a. 3) und die „natürliche Prophetie“ angesiedelt zwischen Traum und göttlicher Prophetie, so dass der Traum sehr wohl als ein Teil bzw. Spezialfall (*pars vel casus*) der natürlichen Prophetie bezeichnet werden könne. Eng damit zusammenhängend ist die Frage, ob eine natürliche Anlage für die Gabe der Prophetie erforderlich sei (a. 4). Die dialektische Antwort von Thomas differenziert dahingehend, dass einerseits nach 1 Kor 14,32 der Prophet derjenige ist, der über die prophetische Gabe verfügt (oder eben auch nicht), andererseits es jedoch so ist, dass für natürliche Prophetie die natürliche Konstitution Vorbedingung sei, nicht jedoch für die von Gott verliehene Gabe der Prophetie. Daraus ergibt sich, ob für Prophetie eine anthropologische Grundvoraussetzung nach der Güte menschlicher Sitten erforderlich sei (a. 5). Da für Thomas sittliches Gutsein in der Liebe als dem Band zwischen Gott und Mensch begründet, Prophetie jedoch eine Gabe des Verstandes ist, gibt es allenfalls Verfehlungen und Sünden, die wie auch die

Liebe so die Gabe der Prophetie stören und verhindern können, z. B. die Bindung an Begierden und Allzuweltliches. Sind so die Voraussetzungen für die Prophetie geklärt, ist weiter nach dem Gegenstand der Prophetie zu fragen, nämlich ob die Propheten im Spiegel der Ewigkeit (*in speculo eternitatis*) sehen (a. 6). Dem kann Thomas zustimmen unter der Bedingung, dass nicht vorausgesetzt wird, dass sie nicht den ewigen Spiegel selbst, d. h. Gott sehen, sondern allein das von dem Ewigen Geschaffene. Da Prophetie vermittelt des prophetischen Lichts (*lumen propheticum*) geschieht, ist weiter zu fragen, ob die prophetische Offenbarung eine neue Vorprägung (*species*) im Geist des Propheten zur Folge hat oder lediglich ein geistiges Licht (*lumen intellectuale*, a. 7). Da Prophetie eine übernatürliche Erkenntnis ist, gilt es zu differenzieren, ob es sich um den Empfang der Erkenntnisgegenstände oder aber um deren Deutung handelt. Die Gegenstände der Prophetie erfordern das Einprägen einer neuen *species*, die Deutung dagegen bedarf des prophetischen Lichts. Nun stellt sich jedoch die Frage, inwiefern es eines Engels bedarf, um diese prophetische Erfahrung zu vermitteln (a. 8).²⁸ Da die Differenz zwischen Gott und Mensch zu gross sei, bedarf es nach Thomas der Engel als Vermittlerinstanz. Dennoch bleibe es trotz englischer Vermittlung eine göttliche Offenbarung. Thomas fragt nun weiter, ob ein Prophet zum Prophezeien geistig entrückt werde (a. 9), und beantwortet die Frage mit einem entschiedenen Sowohl-als-auch. Theologisch gewichtiger ist das nachfolgend behandelte Problem (a. 10), nämlich die Frage nach einer möglichen Klassifikation der Prophetie in prädestinatorisch, vorherwissend und drohend (*prophetia predestinationis, prescientie et comminationis*). Die thomatische Antwort differenziert hierbei in die prinzipielle Möglichkeit der göttlichen Prädestination, die dem Menschen jedoch uneinsichtig bleiben muss, das Vorherwissen, das dem freien Willen des Menschen unterliegt, sowie einer prophetischen Drohung, die sich aus der Kenntnis der Ursachen herleitet. Entsprechend handelt es sich bei der dritten Form nicht um Prophetie im eigentlichen Sinne des Wortes, wenn sie sich auf die Ursachen beispielsweise einer prophetischen Androhung bezieht. Sehr wohl jedoch handelt es sich um eine vollgültige prophetische Kategorie im Blick auf den Ausgang (vgl. ad 8). Eng mit der Frage nach der Klassifikation von Prophetie verbunden ist die Frage nach ihrer unwandelbaren Wahrheit (a. 11). Dabei gilt, dass die prophezeiten Ereignisse wandelbar, die prophetische Erkenntnis dagegen unwandelbar ist, ebenso wie das göttliche Vorherwissen (*prescientia*),

²⁸ Hierbei ist daran zu erinnern, dass die Engellehre der Hochscholastik Engel nicht allein literal als Person des wie auch immer gearteten göttlichen Hofstaats verstand, sondern zugleich im Sinne der aristotelischen Intelligenzienlehre deutete.

von dem es sich herleitet wie die Kopie von der Vorlage (*ut exemplatum ab exemplari*). Dieses Wissen vorausgesetzt, lässt sich nun weiter fragen, ob eine geistige prophetische Schau (*visio intellectualis*) höher zu bewerten sei als eine geistige Schau in Verbindung mit vorstellungskraftbegabter (*imaginaria*, a. 12). Die Behandlung dieser Frage ist eine Spitzenleistung thomasischer Dialektik: So ist eine rein geistige Schau, die sich allein auf ein prophetisches Urteil (ohne übernatürliches Empfangen) stützt, von niedererem Wert als eine vorstellungskraftbegabte prophetische Vision. Ist dagegen prophetisches Urteil verbunden mit übernatürlichem Empfang, ist diese Form rein geistiger Prophetie die überlegene.²⁹ Folglich stellt sich die Frage, ob es verschiedene Grade der Prophetie gibt (a. 13). Thomas listet vier Grade der Prophetie, von der einfachen Vision bis zur Schau Gottes selbst (nach Jes 6) auf. Schliesslich fragt Thomas, ob Moses ein Vorrang unter den Propheten zukommt (a. 14). Der kommt ihm zu, weil er alle im vorangehenden Artikel 13 gesammelten Grade der Prophetie in sich vereinigt.

Verschafft schon der blosse Überblick über die in der zwölften „*Quaestio* von der Wahrheit“ den Eindruck, dass hier eine Beziehung zwischen der thomasischen Lehre und auch der maimonidischen in mehreren Fällen, so hinsichtlich der anthropologischen Bedingungen, der Stellung des Moses usw., besteht,³⁰ so ist zu fragen, ob Thomas seine Quellen auch entsprechend nennt. Wie schon gesagt, wird der „Rabbi Moyses“ von Thomas fünfmal als Autorität genannt. Auf welche Weise nun wird Maimonides angeführt?

Hier ist mit einer gewissen Ernüchterung zu konstatieren, dass sich die fünf Nennungen eher ungleich auf drei Artikel der *Quaestio* verteilen: Je zwei der Nennungen sind aufeinander bezogen. Im zweiten und im zwölften Artikel findet sich der Name jeweils in einem Argument und in der korre-

²⁹ Vgl. THOMAS DE AQUINO, *De ver.* 12 a. 12 co: *Sic igitur patet quod visio intellectualis pura, que habet iudicium tantum sine aliqua acceptione supernaturali, est inferior ea que habet iudicium et acceptionem imaginariam. Illa vero intellectualis visio que habet iudicium et acceptionem supernaturalem, est ea nobilior que cum iudicio habet acceptionem imaginariam. Et quantum ad hoc concedendum est, quod prophetia que habet visionem intellectualem tantum, est dignior ea que habet imaginariam adiunctam* (ed. Marietti, p. 262b).

³⁰ Vgl. die Überblicke bei J. GUTTMANN, *Verhältniss*, S. 76–79; B. DECKER, *Entwicklung*, S. 204–205; besonders wichtig ist ausserdem J. STRULOVICI, *Der Einfluß Moses Maimonides' in der Schrift „De veritate“ des Thomas von Aquin*, Würzburg, Kallmünz 1936 [Dissertation].

Avital Wohlmanns Versuch, diese Übereinstimmungen mit philosophischer Kongenialität zu erklären, greifen meines Erachtens zu kurz, da ausweislich der namentlichen Nennungen Thomas Maimonides ja kannte (vgl. A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide*, S. 267–317.385–395 (recht allgemein zum Verständnis von Prophetie bei beiden Autoren).

spondierenden Antwort auf das Argument, und nur im fünften Artikel kommt Maimonides im Antwortkorpus zu Wort.

Im zweiten Artikel ist dabei das letzte Argument zur Frage des Verhältnisses der Prophetie zu wissbaren Schlussfolgerungen von Maimonides abgeleitet. Thomas führt hierzu an: Es gelte, dass sich das, was durch Prophetie gewusst werde, nicht auf dieselbe Art dem Geist des Propheten und dem eines anderen erschliesse. In allem jedoch, was durch Beweis gewusst werde, seien das Urteil des Propheten und das eines jeden beliebigen anderen, der dieses weiss, dasselbe, und keiner der beiden werde bevorzugt, wie Rabbi Moyses sage. Also gelte für das, was durch Beweis gewusst werde, dass es keine Prophetie sei.³¹ Diese Beweisführung hat durchaus einen Anhalt in einer vergleichbaren Argumentation von Maimonides, die dieser im *More nevuqhim* (II,33, in der lateinischen Fassung *Dux neutrorum* II,34) anstellt.³² Im Anschluss an die Hauptantwort, die Thomas auf die Frage des Artikels gibt, geht dieser auf jedes einzelne Argument ein. Entsprechend wird auch das von Maimonides abgeleitete Argument unter Nennung seines Urhebers erneut aufgegriffen. Thomas erklärt, dass Maimonides nicht meine, dass aus den Dingen, die durch Beweis gewusst werden, keine Offenbarung des Propheten entstehen könne, sondern dass aus dem, was durch Beweis gewusst werde, nicht hervorgehe, ob man eine Prophetie habe oder nicht.³³ Im Sinne des thomasischen Argumentationsgangs ist diese Antwort durchaus als eine positive Aufnahme des Maimonides zu betrachten. Allerdings darf auch nicht verdrängt werden, dass der jüdische Philosoph hier lediglich innerhalb der einleitenden Argumente und der darauf bezogenen abschliessenden Widerlegungsreihe, nicht jedoch in der Hauptantwort namentlich angeführt wird.

³¹ Vgl. THOMAS VON AQUINO, *De ver.* 12 a. 2 ag 6: *Praeterea, ad ea quae per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens prophetae et cuiuscumque alterius; sed „in omnibus quae sciuntur per demonstrationem, idem est iudicium prophetae et cuiuscumque alterius scientis illud, et neuter alteri praefertur“, ut dicit Rabbi Moyses; ergo de his quae per demonstrationem sciuntur non est prophetia* (ed. Leonina 22, p. 371,44–51; vgl. ed. Marietti, p. 238a).

³² Vgl. *Dux neutrorum* II,34 (ed. Giustiniani, f. 62v): *In omnibus autem que sciuntur per demonstrationem, idem est iudicium prophete, et cuiuscunque alterius scientis illud: et neuter prefertur alteri. Ille vero due principalitates non fuerunt scite solummodo ex parte prophetie: quia dictum est in lege: Tu fuisti ostensus, ut sciatur quod Dominus ipse est Deus [Dtn 4,33].*

³³ Vgl. THOMAS VON AQUINO, *De ver.* 12 a. 2 ra 6: *Ad sextum dicendum quod Rabbi Moyses non intelligit quin de his quae per demonstrationem sciuntur possit fieri revelatio prophetae, sed quia ex quo per demonstrationem sciuntur non differt an de his habeatur prophetia vel non* (ed. Leonina 22/2.1, p. 372,177–181; vgl. ed. Marietti, p. 239a).

Vergleichbares gilt auch für die Anführung innerhalb des zwölften Artikels zu den Graden der Prophetie. Als sechstes von zwölf Argumenten wird nach *Dux neutrorum* II,37 (= *More nevukhim* II,36) die maimonidische Meinung zusammengefasst, dass Prophetie im Verstand beginne und im Traum (*imaginatio*) vollendet werde. Folglich sei eine Prophetie, die eine geträumte Vision habe, vollendeter als die, die nur eine intellektuale Vision habe.³⁴ In seiner Antwort auf dieses Argument weist Thomas diese Meinung des Rabbis als nicht haltbar zurück. Dieser behaupte nämlich,³⁵ dass die Prophetie Davids geringer einzuschätzen sei als die des Jesaja oder des Jeremia. Dagegen stellt Thomas, dass das Gegenteil von den Heiligen gesagt werde. Dennoch gibt er Maimonides dahingehend Recht, dass ein derartiges Urteil nicht vollständig sei, wenn nicht auch die Prämissen für das, was bewertet werde, beachtet würden.³⁶

Die insgesamt fünfte Nennung des Maimonides innerhalb der *Quaestio* zur Prophetie schliesslich findet sich an vergleichsweise exponierter Stelle im fünften Artikel: Hier wird im Antwortkorpus auf eine zentrale maimonidische Lehre hinsichtlich der ethischen Vorverfasstheit des Propheten verwiesen: Maimonides sage, ein Zeichen dafür, dass jemand ein falscher Prophet ist, sei, wenn er sich mit den Vergnügungen und Sorgen der Welt aufhalte. Diese Nennung des Maimonides wird verknüpft mit einem Bezug auf eine Warnung Jesu aus der Bergpredigt, sich vor falschen Propheten zu hüten.³⁷

³⁴ Vgl. THOMAS VON AQUINO, *De ver.* 12 a. 12 ag 6: *Praeterea, prophetia, ut dicit Rabbi Moyses, inchoatur in intellectu et perficitur in imaginatione; ergo prophetia quae habet visionem imaginariam est perfectior quam quae habet intellectualem tantum* (ed. Leonina 22/2.1, p. 405,49–53; vgl. ed. Marietti, p. 261a); bei Maimonides *More nevukhim/Dux neutrorum* II,37 (ed. Giustiniani, f. 63v–64r). Bereits J. GUTTMANN, *Verhältniss*, S. 78 stellte fest, dass Thomas die Lehre des Maimonides „Etwas ungenau so formuliert“.

³⁵ Die angeführte Meinung des Maimonides findet sich nicht, wie aus dem Argument zu erwarten wäre, in *Dux neutrorum* II,37 sondern II,45 (ed. Giustiniani, f. 68r–69v, dort: 68r).

³⁶ Vgl. THOMAS VON AQUINO, *De ver.* 12 a. 12 ra 6: *Ad sextum dicendum quod in hoc Rabbi Moysi opinio non sustinetur: ipse enim ponit quod prophetia David fuit inferior prophetia Isaiae vel Ieremiae cuius contrarium dicitur a sanctis; habet tamen veritatem quantum ad aliquid eius dictum, quia scilicet iudicium non perficitur nisi propositis his de quibus est iudicandum* (ed. Leonina 22/2.1, p. 408,320–334; vgl. ed. Marietti, p. 263a).

Bereits in Buch IV des Sentenzenkommentars (ca. 1254) hatte Thomas Maimonides – ebenfalls stark verkürzt – zur Stufung der Prophetie angeführt (d. 49 q. 2 a. 7 ra 2); vgl. dazu G. HASSELHOFF, *Dicit Rabbi Moyses*, Kap. 3.2.

³⁷ Vgl. THOMAS VON AQUINO, *De ver.* 12 a. 5 co: *Et ideo dicit Rabbi Moyses quod hoc est signum quod aliquis sit falsus propheta quando voluptatibus et sollicitudinibus sae-*

Vor dem Hintergrund der schon genannten verdeckten Rezeption in der *Summa theologica* bekommt die fünffache Anführung des „Rabbi Moyses“ im Rahmen der *Quaestio* zur Prophetie eine besondere Note: Maimonides wird auch hier keineswegs als der (teilweise) Urheber der thomasischen Ausführungen genannt. Seine Bedeutung wird vielmehr darauf reduziert, als einer der Aristoteliker Aussagen gemacht zu haben, die beispielsweise denen Avicennas vergleichbar sind. Eine Nennung im Korpus eines Artikels ist sogar nur deswegen möglich, weil sie mit einer Jesus zugeschriebenen Aussage verknüpft werden kann.

Von graduell anderer Art ist die Maimonides-Verwendung im Werk des eine Generation jüngeren Heinrich Bate (bzw. Henricus Batenus) von Mechelen (24. März 1246 – nach 1310).³⁸ Heinrich, der neben anderem Magister Artium (entspricht einem heutigen Professor) an der Pariser Sorbonne, Musiker, Dichter und Astronom war, hat ein mehrbändiges Werk hinterlassen, das bis heute leider nur bruchstückhaft edierte *Speculum divinatorum et quorundam naturalium* (*Spiegel der göttlichen und gewissermassen natürlichen Dinge*).³⁹ Bei diesem vor 1305 entstandenen Werk handelt es sich um eine grossangelegte Enzyklopädie in insgesamt 23 Büchern. Innerhalb der edierten Teile lässt sich eine eigentümliche direkte Maimonides-Rezeption nach-

culi detinetur; et hoc consonat ei quod habetur Matth. VII, 15 (ed. Leonina 22/2.1, p. 384,105 – 109; vgl. ed. Marietti, p. 246b); eine vergleichbare Aussage findet sich bei Maimonides, *Dux neutrorum* II,41 (ed. Giustiniani, f. 66r–v).

³⁸ Eine erste, verlässliche Orientierung über Leben und Werk bieten L. HÖDL/J. D. NORTH, „H[einrich] Bate v[on] Mechelen“, in: R.-H. BAUTIER/R. AUTY/N. ANGERMANN (ed.), *Lexikon des Mittelalters*. Band IV, Stuttgart, Weimar 1989, Sp. 2088–2089. Ausführlicher ist die Einleitung in die kritische Ausgabe, deren ersten Band 1960 Émile van de Vyver vorlegte, vgl. *Henricus Bate: Speculum Divinorum et Quorundam Naturalium: Édition critique*. Band I: *Introduction; Littera dedicatoria – Tabula capitulorum – prooemium – pars I*, Louvain, Paris 1960 (= *Philosophes médiévaux* 4), S. xiii–cix. Aus der wenigen weiteren Literatur zu Henricus Batenus ist zu nennen G. GULDENTOPS, *Albert's Influence on Bate's Metaphysics and Noetics*, in: W. SENNER (ed.), *Albertus Magnus*, S. 195–206.

³⁹ Das in der vorangehenden Anmerkung genannte Projekt van de Vyvers, der selbst die Bücher I–III edierte, wird seit den 1990er Jahren unter der Leitung von Carlos Steel fortgeführt. Eine Vorgängerausgabe ist die 1931 erschienene, nur die ersten beiden Teile umfassende Edition G. Wallerands in der Reihe „Les Philosophes Belges“, Band 11. Bislang liegen in kritischer Edition vor die Bücher I–VII, XI–XII, XX–XXIII.

Frau Dr. Maaïke van der Lugt (Paris) machte mich darauf aufmerksam, dass Heinrich nur eine sehr eingeschränkte Rezeption ab dem 15. Jahrhundert erfuhr; zu seinen Lesern zählte in jedem Fall Nikolaus von Kues (vgl. z. B. die von van de Vyver edierten Exzerpte von der Hand des Nikolaus, in: É. VAN DE VYVER (ed.), *Henricus Bate*, p. 215–227).

weisen. Zunächst fällt schon rein äusserlich auf, dass Maimonides in der sehr ausführlichen *Tabula Capitulorum* zweimal in einer Kapitelüberschrift genannt wird. In der *pars secunda* als 39. Kap.: „Sätze des Rabbi Moyses betreffs des Vorangehenden“ (*Sententia Rabbi Moysi circa praemissa*)⁴⁰ sowie im 19. Buch als 31. Kap. „Von der Unterscheidung der geistigen Substanzen nach Rabbi Moyses“ (*De distinctione spiritualium substantiarum secundum Rabbi Moysen Aegyptium*).⁴¹ Unterziehen wir die einzelnen Bücher einer näheren Untersuchung, so lässt sich weiter festhalten, dass Batenus so verfährt, dass er zu Problempassagen längere Abschnitte auch von Maimonides zitiert, jedoch nicht diskutiert. Es handelt sich dabei prinzipiell um Inhaltsbereiche, die bereits bei seinen literarischen Vorgängern, allen voran Albertus Magnus und Thomas von Aquino, vorgegeben sind. Zugleich ist jedoch auch festzuhalten, dass die Autorität „Rabbi Moyses“ nachweislich aufgrund von eigener Lektüre und eng an die zitierte Vorlage gehalten angeführt wird. Nennungen und ausführlichere Zitate erfolgen zur Erklärung von Materie mit einem Zitat aus *Dux neutrorum* II,20 (*Speculum* IV,41),⁴² zur Form (*Speculum* VI,15 mit einem deutlich kenntlich gemachten Zitat aus *Dux neutrorum* II,41),⁴³ einer Erläuterung der Welt nach dem mittelalterlich gängigen Modell, nach dem sich Mikrokosmos und Makrokosmos entsprechen (*Speculum*

⁴⁰ HEINRICH BATENUS, *Speculum*, p. 12 (Z. 55).

⁴¹ HEINRICH BATENUS, *Speculum*, p. 39 (Z. 29–30). – Buch XIX ist noch nicht ediert.

⁴² HEINRICH BATENUS, *Speculum* IV,41 (Parts 4–5: On the Nature of Matter. On the Intellect as Form of Man, ed. C. STEEL, Leuven 1993 (= Ancient and Medieval Philosophy I/9), p. 108,50–58: „Unde Rabbi Moyses in libro Ducis Neutrorum: *materia*, inquit, *illa communis primo recipit quatuor formas quarum quamlibet comitantur duae qualitates per quas fiunt elementa omnibus quae componuntur ex eis; quoniam primo mutantur per motum caeli, deinde sunt mixta et invenitur diversitas in mixtione quae componitur ex eis secundum diversas proportiones calidi et frigidi humidi et sicci, et fiunt ex eis composita diversa secundum diversas temperantias apta recipere formas diversas. In ipsis vero formis similiter fiunt compositiones aptae recipere alias formas, et sic semper proceditur.*“ – Die Vorlage findet sich im *Dux neutrorum* II,20 (ed. Giustiniani), f. 51r, Z. 25–31.

⁴³ HEINRICH BATENUS, *Speculum* VI,15 (Parts 6–7: On the Unity of Intellect. On the Platonic Doctrine of the Ideas, ed. C. STEEL/E. VAN DE VYVER, Leuven 1994 (= Ancient Medieval Philosophy I/10), p. 62,121–140: „Hinc ergo Rabbi Moyses in Libro Ducis Neutrorum, capitulo 40^o 2^{ae} partis: *Natura*, inquit, *homines trahitur* [. . .] *sicut si essent duarum specierum*. Haec itaque Rabbi Moyses.“ Die Vorlage findet sich im *Dux neutrorum* II,41 (ed. Giustiniani), f. 66r, Z. 10–21 (die andere Kapitelnennung lässt sich hier und in allen weiteren Fällen möglicherweise auf eine andere Zählung in der Heinrich vorliegenden Handschrift zurückführen).

VII,20),⁴⁴ zur Verbindung von Gott und Sein, wie Maimonides es in den Leitsätzen zum zweiten Teil des *Dux neutrorum* sowie dem 68. Kap. des ersten Teiles ausführt, und der maimonidischen Begründung, dass Gott der Schöpfer ist (*Speculum* XI,2),⁴⁵ zur Frage nach der Ewigkeit der Bewegung (*Speculum* XX,9)⁴⁶ sowie zum Verhältnis von Zufall (*accidens*) und Vorhersehung (*cura* bzw. *providentia*, *Speculum* XXIII,23), wobei die letztere Lehre abgelehnt wird.⁴⁷

⁴⁴ HEINRICH BATENUS, *Speculum* VII,20 (ed. C. STEEL/E. VAN DE VYVER), p. 173 – 174,81–90: „Similiter et Rabbi Moyses in libro Ducis Neutrorum: *Sicut etiam vita*, inquit, *cuiuslibet animalis non est nisi motus cordis*, [. . .] Contrarium enim huius totaliter est in caelo.“ – Die Vorlage findet sich im *Dux neutrorum* I,71 (ed. Giustiniani), f. 31r, Z. 8–4 von unten; 32r, Z. 21–20 von unten.

Vgl. auch *Speculum* XXII,5 (Parts 20–23: On the Heavens, The Divine Movers, and the First Intellect, ed. C. STEEL/G. GULDENTOPS, Leuven 1996 (= Ancient and Medieval Philosophy I/23), p. 280,44–48: „Secundum hunc itaque modum necessarium est primam lationem sive sphaeram simpliciter et praecise primam huiusmodi proportionaliter inquam cordi se habentem in caelestibus, prout etiam secundum Rabbi Moysen tactum est prius, homiomeram esse quodammodo sive partium similium ac simplicium“ (mit einem Anhalt in *Dux neutrorum* I,71, f. 31r.).

⁴⁵ HEINRICH BATENUS, *Speculum* XI,2 (Parts 11–12: On Platonic Philosophy, ed. H. BOESE, Leuven 1990 (= Ancient and Medieval Philosophy I/12),), p. 8–9,103–107.120–140: „Similiter et Rabbi Moyses in libro Ducis neutrorum: *Omne ens*, inquit, *quod habet causam eius esse, est possibile, cum intelligimus eius substantiam, quia si causae ipsius fuerint, (et ipsum erit; et si non fuerint) vel deficerint vel mutata fuerit ipsarum comparatio, quae facit ipsum esse, illud non erit*. Et hoc est quod ait Commentator [. . .] Unde Rabbi Moyses in libro Ducis Neutrorum 69° capitulo primae partis intendens explanare, quomodo creator est factor seu efficiens et formalis ac finalis causa mundi, sic ait: *In formis naturalibus* [. . .] *est omne quod est*, quia ipse est essentia omnis formae, quae est in mundo.“ – Die Vorlage findet sich im *Dux neutrorum* II,1 prop. XIX (ed. Giustiniani, f. 39v, Z. 5–8); I,68 (f. 27v, Z. 8 von unten – f. 28r, Z. 4).

⁴⁶ HEINRICH BATENUS, *Speculum* XX,9 (ed. C. STEEL/G. GULDENTOPS) S. 46–47,180–188: „Hinc enim Rabbi Moyses in libro Ducis Neutrorum sentire videtur quod *rationes* Philosophi praemissae necnon et aliae consimiles in hoc propositio simpliciter *demonstrativae non sunt*, declarans etiam hoc idem ex quadam exemplari ratione, praesertim cum ex eis dumtaxat quae nobis nota sunt ac naturaliter producta, solum intendat Philosophus probationes suas et sententiam vim habere. Hoc tamen bene verum est quod secundum humanae comprehensionis possibilitatem valde probabiliter procedit Philosophus ac visus est rationabiliter opinari.“ – Die Vorlage findet sich im *Dux neutrorum* II,16 (ed. Giustiniani), f. 48r-v.

⁴⁷ HEINRICH BATENUS, *Speculum* XXIII,23 (ed. C. STEEL/G. GULDENTOPS), S. 502–503,94–125: „Postquam igitur opinandum est hoc ita se habere, principia quidem observando philosophiae Aristoteles non penitus acquiescendum est ei quod ait Rabbi Moyses in libro Ducis neutrorum opinionem esse Philosophi quod *sunt res aliquae derelictae secundum quod accidit eis, et non sunt in regimine rectoris*

Eine Nennung sticht jedoch aufgrund einer Besonderheit heraus: Im bereits genannten Kapitel *Speculum* II,39, das schon wegen der Nennung des Maimonides in der Kapitelüberschrift auffällt, wird eine lange Passage aus der lateinischen Fassung *Dux neutrorum* I,68 fast wörtlich übernommen. In der Druckausgabe Émile van de Vyvers handelt es sich um insgesamt mehr als 60 Zeilen Textzitat.⁴⁸ Die wenigen Abweichungen zum Text der lateinischen Druckausgabe von 1520 sind nicht ungewöhnlich und deuten lediglich darauf hin, dass Heinrich eine andere Rezension des maimonidischen Textes vorliegen hatte. Ein entscheidender Unterschied findet sich jedoch an zentraler Stelle. Heinrich schreibt (150 Z. 44): „*ut iste intellectus Petri est intellectus in potentia*“, während es bei Maimonides heisst: „*sicut si diceres, iste intellectus Isaac est in potentia*“.⁴⁹ Es hat den Anschein, dass – sollte hier nicht die Veränderung bereits Element der Vorlage Heinrichs sein – der Verfasser des *Speculum* aus dem in christlicher Wahrnehmung der Zeit immer als zu Israel gehörigen Erzvater Isaak die eindeutig christlich belegte Figur des Petrus gemacht wird. Mir scheint es aber dennoch nicht so zu sein, dass die Namensänderung einen Hinweis auf einen eventuellen Antijudaismus Heinrichs gibt. Immerhin spielt das „Jude-Sein“ des Rabbi Moyses – anders als z. B. für die weiter oben dargestellten Thomas von Aquino oder in noch stärkerem Masse Wilhelm von Auvergne – keine Rolle dergestalt, dass jener namentlich gar nicht oder nur mit dem ausdrücklichen Hinweis, dass er Jude sei, angeführt würde.

Nehmen wir das hier Skizzierte zur Grundlage, so lässt sich vorläufig festhalten, dass Maimonides für Heinrich eine der zitablen und ernstzuneh-

*nec in ordine ordinatoris, Alexandro dicente similiter ut ait ipse quod opinio Aristotelis est quia cura Dei pervenit usque ad caelum lunae, non descendendo scilicet inferius. Verum ipse Rabbi Moyses dicit Aristotelem opinari [. . .] Et ego credo, inquit, quod cura specialis est in hoc mundo inferiori qui est sub orbe lunae, et est coniuncta in singularibus speciei hominum tantummodo. [. . .] Ex hoc itaque posteriori sermone Rabbi Moyses praecedens interimitur.“ – Die Vorlage findet sich im *Dux neutrorum* III,18 (ed. Giustiniani f. 80r, Z. 13–12.10–9 von unten, f. 80v, Z. 6–9, f. 81r, Z. 11–10 von unten, f. 81v, Z. 23–24.27); III,20 (f. 83r, Z. 23–24.25–26.27–28.29–32.34–35); III,21 (f. 83v, Z. 10–9.3 von unten, f. 84r, Z. 20–21).*

⁴⁸ HEINRICH BATENUS, *Speculum* II,39 (Partes II–III, ed. É. VAN DE VYVER, Louvain, Paris 1967 (= Philosophes médiévaux 10), p. 149–151,11–75: „Denique, Rabbi Moyses, in libro Ducis Neutrorum, capitulo 68 primae partis: *Scias, inquit, quod homo antequam rem intelligat est intelligens in potentia*; [. . .] Et haec quidem Rabbi Moyses. Verum, inter haec ipsa continentur quaedam exquisite magis perscrutanda seu discutienda posterius. Sequitur Tertia Pars.“ Vgl. *Dux neutrorum* II,67 (ed. Giustiniani), f. 27r, Z. 15 – Ende der Seite.

⁴⁹ *Dux neutrorum* (ed. Giustiniani), f. 27r, Z. 34.

menden theologisch-philosophischen Autoritäten ist. Das ist auch deswegen bemerkenswert, weil für die Zeit seit dem Tod sowohl des Aquinaten (1274) bzw. seines Lehrers Albertus Magnus (1280) generell ein Rückgang der Bezugnahmen auf den jüdischen „Rabbi Moyses“ festzustellen ist.⁵⁰ Es hat jedoch zugleich den Anschein, dass um 1300 durch in Paris wirkende Theologen ein erneuter Rückgriff auf den *Dux neutrorum* zu verzeichnen ist. Neben Henricus Batenus gehören – als die bekannteren Autoren – Thomas von Irland und Meister Eckhart zu den Autoren, die sich erneut Maimonides zuwenden.⁵¹

Die angeführten Beispiele mögen genügen, um einige prinzipielle Verwendungsweisen maimonidischer Texte im lateinischen Mittelalter zu verdeutlichen.

3. Zusammenfassung und Ausblick

Als Ergebnis unserer hier in exemplarischen Ausschnitten vorgelegten Untersuchung lässt sich das Folgende festhalten:⁵² Die spätestens ab 1245 vorliegenden lateinischen Übertragungen des philosophischen Werks des Maimonides führten zu einer doppelten Rezeption. Eine nur ansatzweise nachweisbare und in einzelnen Fällen fälschlich behauptete verdeckte Rezeption des Maimonides führte dazu, dass maimonidische Gedanken unterschwellig in die Denksysteme christlicher Scholastiker eindringen. Neben den hier genannten Autoren Wilhelm von Auvergne und Thomas von Aquino gilt das beispielsweise auch für die franziskanischen Theologen Bonaventura und Matthäus von Aquasparta sowie für Boetius von Dacien. Auf der anderen

⁵⁰ Dieser Rückgang hängt sicherlich auch damit zusammen, dass seit den Pariser Lehrverurteilungen von 1277 generell eine vorsichtigeren Verwendung arabisch-aristotelischer Philosophie zu verzeichnen ist. Vgl. hierzu insbesondere die Beiträge in dem Sammelband J. A. AERTSEN et al., *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, für den Druck besorgt von Andreas Speer, Berlin, New York 2001 (= *Miscellanea Mediaevalia* 28).

⁵¹ Zu Thomas von Irland vgl. R. H. ROUSE/M. A. ROUSE, *Preachers, Florilegia and Sermons: Studies on the Manipulus florum of Thomas of Ireland*, Toronto 1979 (= *Studies and Texts*. Pontifical Institute of Medieval Studies 47) sowie G. HASSELHOFF, *Dicit Rabbi Moyses*, Kap. 3.2 und öfter; für Eckhart vgl. Y. SCHWARTZ, *To Thee*, der jedoch zu kurz greift, wenn er Meister Eckhart als singuläre Erscheinung behandelt und dabei unter anderen die genannten Autoren Heinrich Bate und Thomas von Irland weder behandelt noch erwähnt.

⁵² Die hier ergänzend (thetisch) genannten Theologen sind in G. HASSELHOFF, *Dicit Rabbi Moyses*, bearbeitet, dort auch die einzelnen Nachweise.

Seite lässt sich eine direkte Verwendung und theologische Beeinflussung auch bei Denkern des 13. bis 15. Jahrhunderts nachweisen. Gezeigt haben wir das im vorangehenden an Heinrich Bate von Mechelen. Bei Meister Eckhart ist er zudem auch eine theologische Autorität zu exegetischen Fragen, zu denen ein Jude eine Antwort geben kann. Vergleichbares liesse sich für Nikolaus von Lyra zeigen. Für Heinrich ist er ein philosophischer Jude, dem ein gewichtiger Platz in einer Enzyklopädie, also einer Sammlung des verfügbaren Wissens der Zeit, eingeräumt werden kann. Andere Autoren, bei denen ihm eine ähnliche Rolle zukommt, sind Vinzent von Beauvais oder der Verfasser der Robert Grosseteste zugeschriebenen *Summa philosophie*. Für Thomas von Aquino schliesslich kommt ihm an den Stellen, an denen er namentlich genannt wird, überwiegend die Funktion zu, als jüdischer Aristoteliker zu Fragen der zeitgenössischen Diskussion philosophischer Probleme eine Antwort zu geben. Vergleichbar wird er beispielsweise bei dem Lehrer des Aquinaten, Albertus Magnus, oder, in einem gleichwohl eingeschränkteren Masse, bei Heinrich von Gent und Johannes Duns Scotus verwendet. Im Laufe der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts geht die Rezeption des Philosophen Moses Maimonides jedoch signifikant zurück. Eine neue Blüte der theologisch-philosophischen Maimonides-Rezeption entsteht nach einer Pause von nahezu einem Jahrhundert bei Nikolaus von Kues und in der Folge bei ausgewählten Theologen und Hebraisten wie Pico della Mirandola oder Sebastian Münster. Einen Schlusspunkt dieser Form der Rezeption stellt gewissermassen der Druck des *Dux neutrorum* dar, der 1520 von Agostino Giustiniani in Paris veranstaltet wurde: Die Veröffentlichung fiel in eine Zeit theologischer Neuorientierungen, in der Maimonides jedoch keine Antworten mehr auf die aufgeworfenen neuen Fragen der Theologie geben konnte.