

Zeitschrift:	Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber:	Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band:	61 (2005)
Artikel:	Maimonides' Auffassung vom jüdischen Kalm : sein Wahrheitsgehalt und seine geschichtliche Wirkung
Autor:	Stroumsa, Sarah
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-960621

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.12.2025

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

Maimonides' Auffassung vom jüdischen *Kalām*: sein Wahrheitsgehalt und seine geschichtliche Wirkung

von *Sarah Stroumsa**

Der Kampf zwischen aristotelischer Philosophie und *Kalām* zählt zu den bemerkenswertesten Phänomenen in der arabischsprachigen intellektuellen Welt des Mittelalters, und sein Echo ist in den Schriften muslimischer Denker wie al-Fārābī¹ ebenso zu vernehmen wie bei dem Christen Yahyā ibn ‘Adī.² Unter den Juden war es Moše b. Maimon (Maimonides, 1138–1204), der die Grenze zwischen den beiden Denkrichtungen am klarsten zu ziehen versucht hat, und es besteht kein Zweifel, dass seine Darstellung des *Kalām*, die späteren jüdischen Denkern bekannt war, in deren Denken ihre Spuren hinterlassen hat. Im Folgenden will ich zwei Aspekte der maimonideischen Auffassung vom *Kalām* untersuchen. Zunächst werde ich den Anfängen des jüdischen *Kalām* nachgehen und dabei zu bestimmen versuchen, inwieweit die Darstellung dieser Anfänge bei Maimonides mit der historischen Wirklichkeit übereinstimmt, soweit sie uns heute bekannt ist. Sodann werde ich die Frage stellen, ob die Darstellung des *Kalām*, die Maimonides seinen Schülern vermittelt, ihrerseits ein wesentlicher Faktor in der Geschichte des jüdischen Denkens geworden ist. Mit anderen Worten, ich möchte herausfinden, an welcher Stelle Maimonides' Abneigung gegen den *Kalām* über das

* Prof. Dr. Sarah Stroumsa, Department of Arabic Language and Literature and Department of Jewish Thought, The Hebrew University of Jerusalem / Israel. – Aus dem Französischen von Friedmann Eißler.

Eine erste Version dieses Artikels wurde anlässlich eines Kolloquiums an der Universität Genf vorgetragen. Zu danken habe ich den Organisatoren des Kolloquiums, Esther Starobinski-Safran und David Banon, ebenso Ella Almagor, Gad Freudenthal und Guy Stroumsa für ihre konstruktiven Bemerkungen zum ersten Entwurf des Aufsatzes.

¹ *Ihsā’ al-‘ulūm*, ed. ‘UTHMĀN AMĪN, Kairo 1931, S. 71–77.

² Siehe ABŪ ḤAIYĀN AT-TAUHĪDĪ, *al-Muqābasāt*, ed. ḤASAN AS-SANDŪBĪ, Kairo 1929, S. 224.

Schicksal und die Schriften des *Kalām* unter den Juden nach Maimonides entschieden hat.

I. Die Anfänge des jüdischen *Kalām* nach Maimonides und nach dem Stand unseres heutigen Wissens

In der neueren Wissenschaft wird das mittelalterliche jüdische Denken gewöhnlich so dargestellt, als veranke es sich seiner Entstehung nach ebenso wie in seinem Charakter dem islamischen Denken.³ Dieser moderne Ansatz wurde schon vor acht Jahrhunderten von Maimonides formuliert, der im 71. Kapitel des ersten Teils seiner *Wegweisung für die Ratlosen* (*Dalālat al-hā'irīn*, ins Hebräische übersetzt als *Moreh Nevukhim*) seine Konzeption der Geschichte der jüdischen Philosophie entwickelt hat.

Nach Maimonides finden sich alle Grundlagen seiner eigenen Philosophie im jüdischen Erbe, in der Bibel und in der talmudischen Literatur.⁴ Weil er jedoch zugeben musste, dass die Zahl der Texte, die diese Behauptung stützen könnten, recht beschränkt ist, beginnt Maimonides in Kapitel 71 des ersten Buches in apologetischem Ton:

„Die reichen Kenntnisse, die über das Wesen dieser Dinge in unserer Glaubensgemeinschaft vorhanden waren, sind in der langen Dauer der Zeit verloren gegangen, und zwar einerseits dadurch, daß unwissende Völker über uns herrschten, und andererseits dadurch, daß diese Dinge, wie wir auseinandersetzen, nicht jedermann freigegeben und nur die heiligen Schriften allen zugänglich waren“.⁵

Indem Maimonides die Existenz einer philosophischen Weisheit im antiken Judentum behauptet, gibt er indirekt zu, dass es in der Antike keine explizit philosophische Schrift gegeben hat. Anders ausgedrückt: Er gibt zu, wenn auch nur auf indirekte Weise, dass seine Philosophie, seine metaphysische Konzeption, nicht vollkommen und unmittelbar auf der Linie der jüdischen

³ So z. B. die klassischen Werke von I. HUSIK, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Nachdruck New York 1969, S. XX oder von J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Nachdruck Wiesbaden 1985, S. 56.85.

⁴ Die Vorstellung, dass die sogenannte griechische Philosophie im Grunde hebräischen Ursprungs sei, war ein bekannter Topos in der jüdischen und der patristischen Literatur; siehe etwa G. VAJDA, Galien-Gamaliel, in: *Mélanges Isidore Lévy*, Brüssel 1955 (= Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire orientales et slaves 13), S. 641–652.

⁵ *Moreh Nevukhim* I,71: MOSE BEN MAIMON, *Führer der Unschlüssigen*, Übersetzung und Kommentar von A. WEISS, mit einer Einleitung von J. MAIER, 2 Bände, Hamburg 1972 (= Philosophische Bibliothek 184), Band I, S. 280; ferner zitiert als *Moreh*; siehe auch *Moreh* II,11.

Tradition liegt, sondern vielmehr auf derjenigen der sogenannten „äusseren“ Quellen, der griechischen oder arabischen.

Für Maimonides ist die vorphilosophische Periode des jüdischen Denkens tatsächlich länger, als sie in den Augen der modernen Forschung erscheint. Für ihn reicht die Zeit ohne explizit philosophische jüdische Schriften in der Tat bis in seine eigenen Tage. Denn er nennt keinen der mittelalterlichen jüdischen Denker vor ihm einen Philosophen.⁶

Freilich kann Maimonides die Menge spekulativer Schriften von jüdischen Autoren vor ihm nicht ignorieren, und im selben Kapitel (I,71) des *Moreh* bietet er eine bemerkenswerte Analyse des Ursprungs dieser philosophischen jüdischen Spekulation.⁷ Ihm zufolge zwang die Begegnung des Christentums mit der griechischen Philosophie in den ersten Jahrhunderten unserer Zeit die christlichen Denker zur Formierung einer apologetischen Theologie, die die Aneignung eines philosophischen Instrumentariums unumgänglich machte. Als das Christentum zur Reichsreligion avancierte, erfuhr diese apologetische Philosophie eine Stärkung durch die Staatsmacht. Später waren es die Muslime, die sich nun ihrerseits genötigt sahen, philosophische Begrifflichkeit zu übernehmen, um ihre Religion intellektuell annehmbar erscheinen zu lassen. Für Maimonides hatte die Philosophie dadurch, dass sie auf diese Weise gleich zweimal vor den Wagen der Religion gespannt worden war, nichts gewonnen. Von der Suche nach der Wahrheit hatte sie sich in ein willkürliches System gewandelt, das dazu diente, die Wahrheit zu entstellen.

⁶ Kein jüdischer Philosoph wird im *Moreh* namentlich erwähnt; vgl. S. PINES, Translator's Introduction, in: M. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, Chicago, London 1963, „The Jewish Authors“, S. CXXXII – CXXXIV. Der Name Sa'adya Gaons (gestorben 942) wird im Brief an die Juden Jemens erwähnt, freilich nur, um eine Entschuldigung zugunsten des Gaons vorzutragen, der den peinlichen Fehler begangen hatte, das Ende der Zeit und das Kommen des Messias berechnen zu wollen. Im Brief an seinen Übersetzer Samuel ibn Tibbon drückt Maimonides seine Wertschätzung einiger Werke und mancher Philosophen aus. Nur zwei jüdische Philosophen werden indes genannt, und beide nicht gerade mit schmeichelhaften Worten. So wird Isaak Israeli als „nichts anderes als ein Arzt“ abgetan, und Josef ibn Ṣaddīq, der unter dem Einfluss der „Lauteren Brüder“ (*iḥwān aṣ-ṣafā'*) schrieb, wird nur mit einer herabwürdigenden Bemerkung bedacht, die seine Schriften als Nonsense disqualifizieren. Vgl. L. D. STITSKIN [Übersetzer], *Letters of Maimonides*, New York 1977, S. 135; S. STROUMSA, A Note on Maimonides' Attitude to Joseph Ibn Ṣadīq, in: *Shlomo Pines Jubilee Volume*, Teil II, Jerusalem 1990 (= Jerusalem Studies in Jewish Thought 8), S. 210 – 215 [hebr.].

⁷ Siehe S. STROUMSA, Al-Fārābī and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition: a Re-Evaluation, in: *Der Islam* 68 (1991), S. 263 – 287.

Wie Shlomo Pinès gezeigt hat, ist es wahrscheinlich, dass Maimonides nicht ganz von selbst zu dieser Analyse der Ursprünge des *Kalām* gelangt ist. Ein heute verlorenes Werk des muslimischen Philosophen al-Fārābī mit dem Titel *Über die veränderlichen Dinge* enthielt eine ähnliche Darlegung. Dieses Werk wird von Maimonides in Buch I Kap. 74 (*ad finem*) seines *Moreh* zitiert, und es ist wahrscheinlich, dass er daraus sein historisches Schema geschöpft hat. Da Maimonides jedoch seine eigenen Ziele verfolgte, führt er die historische Analyse al-Fārābīs weiter und bezieht seine eigenen Glaubensgenossen mit ein:

„Das Wenige allerdings, was man im *Kalām* über die Lehre von der Einheit Gottes und dem was damit zusammenhängt, bei einigen Geonim und bei den Karäern findet, besteht aus Gedanken, welche diese den arabischen *Mutakallimūn* (Dialektikern) entlehnt haben“.⁸

Die jüdischen Theologen des Orients, die *Ge'onim* (d. h. die Rabbaniten) ebenso wie die Karäer, haben also Maimonides zufolge ihr Denken von den Muslimen geerbt, wobei ihnen jedoch nicht das Verdienst zukommt, den *Kalām* an die spezifischen Erfordernisse des Judentums angepasst zu haben, so wie das vor ihnen die Muslime und die Christen getan hatten. Nach Maimonides taten sie sich überhaupt weder durch Entscheidung noch Wahl in irgendeiner Weise hervor, vielmehr ist der Zufall, der die *Mu'tazila* zur ersten Schule des *Kalām* machte, auch dafür verantwortlich, dass es gerade diese Schule war, die unter den jüdischen Denkern Verbreitung fand:

„[...] nicht weil sie [*scilicet* unsere Glaubensgenossen] der älteren Ansicht [*scilicet* die der *Mu'tazila*] vor der anderen [d. h. der *Aṣ'arīya*] den Vorzug gaben, sondern weil sie zufällig die erstere entlehnt und angenommen und für erwiesen gehalten hatten“.⁹

An dieser Stelle trägt Maimonides eine ausführliche Kritik des *Kalām* vor, den er für ein Entwürdigung und Missbrauch der Philosophie widerspiegelndes System hält. In seinen Schriften versäumt er daher keine Gelegenheit, die *Mutakallimūn* anzuschwärzen, die sich seiner Meinung nach eine Denkweise zurechtgelegt haben, die von der seinen vollkommen verschieden ist.

In ihren Grundzügen ist diese Sicht der Geschichte der Philosophie, die Maimonides hier bietet, erstaunlich scharfsinnig. Das Wissen um die schöp-

8 MOSE BEN MAIMON, *Führer der Unschlüssigen*. Band I, S. 282.

9 MOSE BEN MAIMON, *Führer der Unschlüssigen*. Band I, S. 284. Zu den verschiedenen *Kalām*-Schulen siehe z. B. L. GARDET / M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane: essai de théologie comparée*, Paris 1981, S. 46–67 sowie das grundlegende Werk von J. VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 4 Bände, Berlin, New York 1991–1997.

ferische Kraft, die von der Begegnung unterschiedlicher Kulturen ausgeht, und um den Einfluss, den diese Kulturen aufeinander ausüben, das Maimonides hier unter Beweis stellt, ist bemerkenswert. An seiner Beurteilung des Einflusses der griechischen Philosophie auf die Kirchenväter ist nur wenig auszusetzen, obgleich er, wohl nach dem Beispiel al-Fārābīs, die Rolle überbewertet, die die politische Macht im christianisierten Römischen Reich bei der Herausbildung der christlichen Theologie spielte. Und seine Darstellung der Entstehung des islamischen *Kalām* hebt genau so auf die Auseinandersetzung zwischen diesem und seinen christlichen Vorläufern ab, wie es die neuere Forschung sieht.

Auch hinsichtlich der maimonideischen Konzeption des jüdischen *Kalām* und seiner Ursprünge herrscht weitgehend Übereinstimmung mit der üblichen Auffassung der modernen Forschung. Moritz Steinschneider, Isaac Husik, Julius Guttmann und Salo W. Baron, um nur einige Namen zu nennen, sind sich alle darin einig, dass sich der jüdische *Kalām* unter muslimischem Einfluss herausgebildet hat. Was wir heute jedoch über die ersten jüdischen Denker unter dem Islam wissen, ist gleichwohl dazu angetan, diesen Konsens zu modifizieren.

Werfen wir zuerst einen Blick auf die erste Generation des jüdischen *Kalām*: Der erste arabisch schreibende jüdische Denker, ja, der erste jüdische Denker des Mittelalters überhaupt, von dem wir Kenntnis haben, ist – soweit wir wissen – Dāwūd ibn Marwān al-Muqammaš. Die Wirksamkeit von al-Muqammaš ist nach Georges Vajda wohl „nicht später als das dritte Viertel des neunten Jahrhunderts“ anzusetzen, jedoch ist auch ein früheres Datum nicht auszuschliessen.¹⁰ Eine biographische Notiz bei dem karäischen *Mutakallim* al-Qirqisānī (erste Hälfte des 10. Jahrhunderts) sowie al-Muqammaš’ Schriften selbst bleiben unsere Hauptquellen für die Kenntnis seiner Person.¹¹

Der interessanteste Aspekt in al-Muqammaš’ Biographie, wie sie von al-Qirqisānī präsentiert wird, steht im Zusammenhang mit seinen christlichen Kontakten. Al-Qirqisānī erzählt, al-Muqammaš, der als Jude geboren ist, sei in Nisibis durch einen gewissen Nānā – der wahrscheinlich mit Nonnus von Nisibis (gestorben ca. 860) gleichzusetzen ist – zum Christentum

¹⁰ G. VAJDA, La finalité de la création de l’homme selon un théologien juif du IXe siècle, in: *Oriens* 15 (1962), S. 61–85, Anm. 1.

¹¹ Zur Stellung al-Qirqisānīs in der karäischen Theologie siehe etwa H. BEN-SHAMMAI, Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics in the Tenth and Eleventh Centuries, in: M. POLLIACK (ed.), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden 2003, S. 339–362.

bekehrt worden.¹² Al-Muqammas̄ hatte lange Jahre bei ihm studiert und sich dabei nicht nur mit den öffentlichen und geheimen Lehren des Christentums vertraut gemacht, sondern auch das Studium der Philosophie gemeistert. Nach al-Qirqisānī besteht al-Muqammas̄' literarisches Schaffen in der Konzipierung eines theologischen Systems im Dienste des Judentums, in einem exegetischen Werk zur Ergänzung dieser Theologie sowie in der Formulierung einer jüdischen Antwort auf andere religiöse Systeme. Aus al-Qirqisānīs Bericht geht klar hervor, dass al-Muqammas̄ sich bei seiner Pionierarbeit von dem inspirieren liess, was er bei den Christen vorgefunden hatte.

Alles, was die neuere Forschung herausgefunden hat, scheint diese Angaben zu bestätigen. Daher konnte Haggai Ben-Shammai die Existenz einer jüdischen arabischsprachigen Gemeinde einige Jahrhunderte vor dem Entstehen judäo-arabischer Schriften nahelegen. Dieser Hypothese gemäss gab es im 7./8. Jahrhundert bereits (vielleicht sogar noch früher) jüdische Gemeinden, die arabisch sprachen und in kultureller Nachbarschaft zu Nichtjuden lebten, die dieselbe Sprache gesprochen haben.¹³ Der Fall al-Muqammas̄ vermag diese Hypothese zu stützen. Denn der Spitzname *al-muqammas̄* selbst entstammt christlichem Vokabular, in dem er eine nach Art der Araber gekleidete Person zu bezeichnen scheint.¹⁴ Mit anderen Worten, dieser fremde Schüler wurde von seinen christlichen aramäischsprachigen Lehrern in Nisibis weniger durch seine jüdische Religion als vielmehr in seiner arabisch geprägten sprachlichen und kulturellen Identität wahrgenommen. Selbst der Name reflektiert mithin die Position dieser Persönlichkeit an einer kulturellen Schnittstelle. Und al-Muqammas̄' Werk zeugt ebenfalls von dieser Stellung.

Man mag sich fragen, wie es überhaupt möglich ist, im dritten Jahrhundert nach der Hiğra zwischen dem zu unterscheiden, was muslimisch ist, und dem, was auf christliche Herkunft weist. In der Tat ist alles, was nach mehr als zwei Jahrhunderten wechselseitigen Einflusses an der Oberfläche erscheint, mehr oder weniger homogen: die Sprache, die Begrifflichkeit, die Formeln, ja, die Topoi finden sich bei den Vertretern der einen wie der anderen Religion wieder. Man kann sagen, dass sich bestimmte Argumente, die ich als christlich definiere, auch bei muslimischen Theologen finden;

¹² Diese schon von G. Vajda vorgeschlagene Identifizierung wird gestützt von B. CHIESA, Dāwūd al-Muqammiṣ e la sua opera, in: *Henoch* 18 (1996), S. 121–155, dort S. 122–124.

¹³ H. BEN-SHAMMAI, On the Beginnings of Judaeo-Arabic (erscheint demnächst).

¹⁴ Siehe S. STROUMSA, From the Earliest Known Judaeo-Arabic Commentary on *Genesis*, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002), S. 375–395, dort S. 375–379.

warum sollte man daher nicht annehmen, dass al-Muqammas' Quelle eher die Theologie der dominanten Religion war als die der Minderheit?

Dies ist tatsächlich eine berechtigte Frage, und richtig ist auch, dass meine Antwort angesichts der reichlich lückenhaften Quellenlage keinesfalls endgültig sein kann. Wenn wir einen Denker des neunten Jahrhunderts studieren, müssen wir unterscheiden zwischen den Quellen, die seinem Denken fernstehen, über die man nur Vermutungen anstellen kann, und jenen, die seinem Denken nahe und sicher sind. Im Falle von al-Muqammas findet man unter ersteren wahrscheinlich muslimische Quellen ebenso wie jüdische. Hinsichtlich seiner unmittelbaren Quellen gibt es jedoch meines Erachtens zwei Gründe, die uns erlauben, von einem Übergewicht christlicher Quellen auszugehen. Da ist zum einen seine Biographie: Die Angaben bei al-Qirqisānī scheinen darauf hinzuweisen, dass al-Muqammas' Hauptquelle sein Lehrer Nānā und die Christen von Nisibis gewesen sind; möglich ist sogar, dass seine Kenntnis des Islam unter anderem auf christlichem Umweg zu ihm gelangt ist. Zum anderen haben wir das Zeugnis seiner Bibelauslegung. In methodologischer Hinsicht ist diese Art der Bezeugung leichter als christlich zu identifizieren. Wenn christliche und jüdische Kommentatoren dieselbe Auslegung für einen Bibelvers anbieten, für den man keine genaue Entsprechung im Koran findet, können wir davon ausgehen, dass wir uns auf festerem Boden bewegen, wenn wir unsere Suche nach der Quelle (zunächst einmal) auf diese beiden Religionen beschränken. Nur ein einziges Fragment von al-Muqammas' Genesis-Kommentar hat überlebt, gleichwohl liefert uns dieses Fragment einen hinreichenden Beweis für al-Muqammas' Abhängigkeit von seinen christlichen Lehrern; tatsächlich ist die Ähnlichkeit seines Kommentars zu denen der syrischen Bibelausleger frappierend.¹⁵

Al-Muqammas' theologische Summa, die *Zwanzig Kapitel* ('iṣrūn maqāla), wird allgemein als ein für den *Kalām* typisches Werk angesehen, in seiner Terminologie und seinem Stil ebenso wie im Blick auf die Themen, die es behandelt.¹⁶ Manche Abschnitte des Buches spiegeln den Einfluss des muslimischen *Kalām*, genauer des mu'tazilitischen *Kalām* wider, und der Autor berichtet von einer Diskussion, die er in Damaskus mit einem muslimischen Gelehrten zum Thema der Qualifikation der menschlichen Handlungen geführt hat.¹⁷

¹⁵ Siehe S. STROUMSA, The Impact of Syriac Tradition on Early Judaeo-Arabic Bible Exegesis, in: *Aram* 2 (1991), S. 83–96; S. STROUMSA, From the Earliest known Judaeo-Arabic Commentary on *Genesis*.

¹⁶ Siehe *Dāwūd ibn Marwān al-Muqammis's 'Ishrūn Maqāla*, ed. und übersetzt von S. STROUMSA, Leiden 1989 (= Etudes sur le judaïsme médiéval 13).

¹⁷ 'Ishrūn Maqāla, Kap. XII, S. 248–251.

Dennoch erlaubt uns auch eine umfassende Untersuchung des Buches nicht, es als unter primär muslimischem Einfluss entstanden zu betrachten.¹⁸ Al-Qirqisānī äussert sich sehr klar in bezug auf die philosophische Bildung, die al-Muqammaş bei den Christen genossen hatte, und die *Zwanzig Kapitel* sind in der Tat voll von christlichem Einfluss. Al-Muqammaş' *Kalām* ist derjenige christlicher Theologen. Die herausragende Bedeutung, die er der aristotelischen Logik beimisst, reflektiert das Erbe der christlichen Akademien, seine physikalische Theorie ist identisch mit dem nichtatomistischen System, das seine muslimischen Zeitgenossen als typisch christlich ansahen.¹⁹ Etliche Schlüsselbegriffe seiner Prophetologie, wie zum Beispiel die Bezeichnung des heiligen Buches als „Testament“ (*'ahd*) lassen keinen Zweifel an ihrer christlichen Herkunft.²⁰ Schliesslich weist sein arabisches Vokabular Spuren der syrischen Quellen auf, aus denen er schöpfte.²¹

Der christliche Einfluss auf al-Muqammaş fällt schon beim ersten Lesen seines Buches auf, und der Eindruck wird zur Gewissheit, wenn man die Dinge aus der Nähe betrachtet. Die christlichen Theologen des Orients hatten ihren *Kalām* als apologetisches Instrument zur Verteidigung des Christentums entwickelt. Al-Muqammaş seinerseits widmet viele Seiten seiner *theologischen Summa*, der *Zwanzig Kapitel*, der Widerlegung bestimmter christlicher Dogmen wie der Trinität oder der Inkarnation; doch zu diesem Zweck wendet er eben jene Argumentation an, die von den christlichen Theologen gerade zur Verteidigung dieser Dogmen entwickelt worden war. So macht al-Muqammaş beispielsweise bei der Erklärung der Beziehungen zwischen dem Einen Gott und seinen Wesensattributen Gebrauch von Vergleichen – etwa dem Sehen eines Menschen mit dem Auge –, die er von seinen christlichen Zeitgenossen hatte. Die Anwendung dieses Vergleichs erklärt sich im christologischen Kontext problemlos, wo er zur Erklärung der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn dient, doch für die unitarische Theologie, die al-Muqammaş begründen möchte, bleiben gewisse Elemente dieses Vergleichs unbrauchbar.²²

¹⁸ Vgl. I. HUSIK, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, S. 17: „Al-Muqammas is a real Mu'tazilite and moves in the path laid out by these Mohammedan rationalists.“

¹⁹ Siehe die Einleitung zu *'Ishrūn Maqāla*, S. 25–27; H. BEN-SHAMMAI, Studies in Karaite Atomism, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), S. 243–293.

²⁰ *'Ishrūn Maqāla*, Kap. XIV, S. 266–267.

²¹ Siehe M. ZONTA, Iwānnīs of Dara's *De Anima*. A New Contribution to the History of Syriac Psychology in the IXth century, Vortrag gehalten auf dem 6. *Symposium Syriacum*, Cambridge, 30. 8. – 2. 9.1992. Ich habe M. Zonta dafür zu danken, dass er mir den Text seines Vortrags zur Verfügung gestellt hat. Zonta zeigt, dass die Terminologie al-Muqammaş' in seiner doppelten Klassifikation der Tugenden und der Laster derjenigen in Iwānnīs' *De Anima* ähnelt.

²² Vgl. *'Ishrūn Maqāla*, Einleitung, S. 29; Kap. IX, S. 196–199.

Ganz offensichtlich war al-Muqammaş einerseits bemüht, den Stoff dieser Argumente nach Massgabe der jüdischen Theologie zurechtzuschneiden, die er zu entwickeln versuchte. Andererseits ist jedoch ebenso offensichtlich, dass es ihm nicht gelückt ist, die Größe richtig zu berechnen. In seinem Buch lässt sich eine Reihe von Argumenten ausmachen, von denen nur bestimmte Elemente den Erfordernissen einer jüdischen Theologie entsprechen, andere aber für den Argumentationsgang unbrauchbar bleiben, während bei seinen christlichen Zeitgenossen jedes Element dieser Argumente einem klaren Ziel innerhalb der theologischen Argumentation zu dienen vermag.

Al-Muqammaş fehlt die Sensibilität für die Semantik oder die christlichen Konnotationen, die in den Argumenten und in der Begrifflichkeit, die er benutzt, verborgen sind. Wenn er ein Element der christlichen Theologie für einen monotheistischen Gedanken brauchbar hält, sieht er keinen Grund, von seinem Gebrauch abzusehen. Doch die im Rahmen einer trinitarischen Theologie entwickelten christlichen Argumente schaden der unitarischen Theologie, die al-Muqammaş zu entwickeln sucht. Es ist gerade der präzise, detaillierte, „reibungslose“ und vollkommen unangemessene Gebrauch der christlichen Argumente, der die christlichen Ursprünge der Theologie von al-Muqammaş verrät.

Es finden sich mehrere Beispiele dieses Mangels an Gespür seinerseits, und der Gesamteindruck, den sie beim Leser hinterlassen, ist insgesamt negativ. Eine etwas wohlwollendere Haltung ihm gegenüber kann uns aber eine klarere Vorstellung von der Entwicklung der jüdischen Theologie verschaffen. Die Tatsache, dass al-Muqammaş der erste jüdische Denker ist, von dem wir Kenntnis haben, besagt *per se* nicht, dass er überhaupt der erste jüdische Denker des Mittelalters gewesen sei. Im Gegenteil, sein ungeschickter Umgang mit dem ihm vorliegenden Material, seine offensichtliche Schwierigkeit, sich von seiner christlichen Bildung zu befreien, sowie die Tatsache, dass er keinen einzigen jüdischen Denker zitiert – all dies legt nahe, dass er kein jüdisches Vorbild kannte, von dem er sich in seinem Unternehmen hätte inspirieren lassen können.

Wie es scheint, hat al-Muqammaş sein Leben zwischen Nisibis, Raqqa und Damaskus zugebracht, d. h. in Syrien und im Irak. Er scheint zudem recht gebildet gewesen zu sein, beherrschte gut das Arabische, das Syrische und wahrscheinlich auch das Hebräische. Die Wandlungen seiner religiösen Identität, sein Übertritt vom Judentum zum Christentum und seine Rückkehr zum Judentum wie auch sein Interesse an anderen Religionen, darunter der indischen, offenbaren eine wissbegierige Persönlichkeit. Die Annahme scheint gerechtfertigt, dass er von keiner jüdischen Theologie gewusst hat,

die er hätte benutzen können, weil eine solche Theologie schlicht noch nicht existierte. Trifft dies zu, dann können wir in al-Muqammaṣ mit Recht, wenn schon nicht den ersten jüdischen Denker des Mittelalters überhaupt, so doch zumindest einen der ersten sehen. Und wenn dieser Denker der ersten Stunde auch in einem arabischsprachigen kulturellen Milieu lebte, unter muslimischer Herrschaft, so scheint er dennoch keinem rein islamischen kulturellen Milieu anzugehören.²³ Er schreibt mindestens in demselben Mass unter unmittelbarem christlichem Einfluss wie unter unmittelbarem Einfluss des mu‘tazilischen *Kalām*. Wie die von Maimonides angegriffenen jüdischen Theologen macht al-Muqammaṣ von den ihm zugänglichen Theologumena Gebrauch, ohne allzu viel Unterschied zu machen. Halten wir aber fest: Diese auf einem Auge blinde Anleihe kam nicht von den Muslimen, wie Maimonides behauptet, sondern von den Christen.

Ich habe mich etwas länger bei dem Widerspruch zwischen der maimonideischen Beschreibung der Anfänge des jüdischen *Kalām* und der historischen Realität der ersten Generation aufgehalten, da in diesem Widerspruch schon die wesentlichen Züge der Vorurteile des Maimonides gegenüber dem *Kalām* enthalten sind – Vorurteile, die seiner tendenziösen Darstellung dieser Theologie zugrunde liegen. Maimonides übernimmt das historische Schema von al-Fārābī, der den *Kalām* als ein im Dienst der Religion stehendes Denken darstellt, und reiht ihm nun einen jüdischen Aspekt an. Zugleich fügt er gewisse Bemerkungen hinzu, die den Mangel an Auswahl und Reflexion bei den *Mutakallimūn* unterstreichen. Die Tatsache, dass Maimonides den christlichen Einfluss auf die jüdischen *Mutakallimūn* nicht erwähnt, kann selbstverständlich damit zusammenhängen, dass er sich dieses Einflusses nicht bewusst war. Man kann aber auch eine bewusste oder halbbewusste Entscheidung seitens Maimonides' vermuten, das historische Schema auf Kosten der Genauigkeit zu vereinfachen. Die Darstellung, die den muslimischen *Kalām* zur einzigen Quelle des jüdischen *Kalām* macht, erleichtert es Maimonides, die jüdischen *Mutakallimūn* als sklavische Nachahmer hinzustellen. Somit ist es der Vorwurf gegen diese letzteren, der historisch schief liegt.

Auch bei dem Versuch, die maimonideische Darstellung des jüdischen *Kalām* auf die folgende Generation jüdischer *Mutakallimūn* anzuwenden, erweist sie sich als tendenziös und fehlerhaft. In dem Ausmass, in dem Sa‘adya Gaon, der rabbanitische Theologe des 10. Jahrhunderts, mu‘tazili-

²³ Dies bedeutet, zumindest was die Anfänge der judäo-arabischen Kultur betrifft, dass man sie nicht als judäo-islamisch bezeichnen kann, *pace* B. LEWIS, *The Jews of Islam*, Princeton 1984, S. 77–78.

tische Theorien übernommen und aš'aritischen vorgezogen hat, handelt es sich zweifellos nicht um einen Zufall, sondern reflektiert eine bewusste Entscheidung auf Seiten Sa'adyas. Als Zeitgenosse des muslimischen Theologen al-Aš'ari war Sa'adya mit den Gedanken vertraut, die später als *Aš'ariyya* identifiziert werden sollten. So teilt er zum Beispiel nicht die atomistische Konzeption, die für die Physik der Mu'taziliten charakteristisch ist. Dies beweist, dass er den muslimischen *Kalām* keineswegs in irgendeiner Weise blind übernommen hat.²⁴

Dasselbe gilt von al-Qirqisānī, dem karäischen Zeitgenossen Sa'adyas. Sein theologisches System lehnt sich wie das vieler anderer Karäer eng an das mu'tazilische System an, gleichwohl war sich sein Autor der Existenz anderer Schulen des *Kalām* durchaus bewusst. Sein *Buch der Leuchttürme und der Wachttürme* (*Kitāb al-anwār wa'l-marāqib*) enthält im Rahmen seiner Diskussion der göttlichen Attribute eine ausführliche Widerlegung der Ansicht Ibn Kullābs (eines Vorläufers al-Aš'arīs) zum Thema der göttlichen Rede.²⁵

Bei den späteren Autoren, wie dem Rabbaniten Samuel ben Hofnī Gaon und mehr noch bei den karäischen Autoren, ist der mu'tazilische Einfluss deutlicher ausgeprägt.²⁶ Yūsuf al-Baṣīr zum Beispiel schliesst sich häufig eng an die mu'tazilischen Autoritäten wie 'Abd al-Ǧabbār und die beiden Ǧubbā'īs oder Abū 'Alī und dessen Sohn Abū Hāsim an.²⁷ Von daher kann gar ein muslimischer Beobachter des jüdischen Denkens, al-Mas'ūdī, die nicht-rabbanitischen Juden als Mu'taziliten identifizieren.²⁸ Seit der Öffnung der Bibliotheken in Russland und vor allem der Firkowitsch-Sammlungen in St. Petersburg tritt der mu'tazilische Einfluss auf die Karäer immer mehr in seiner ganzen Breite und prägenden Kraft zutage.²⁹ Dennoch ist festzuhalten,

²⁴ Siehe S. STROUMSA, Saadiah and Jewish kalam, in: D. H. FRANK / O. LEAMAN (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge 2003, S. 71–90.

²⁵ Zu den Quellen der Theologie al-Qirqisānīs siehe H. BEN-SHAMMAI, *The Doctrines of Religious Thought of Abū Yūsuf Ya'qūb al-Qirqisānī and Yefet ben 'Elī*. 2 Bände [hebr. Dissertation, Hebräische Universität Jerusalem], Jerusalem 1977, Band I, S. 317–319; H. BEN-SHAMMAI, Major Trends.

²⁶ Siehe etwa D. SKLARE, *Samuel ben Hofni Gaon & his Cultural World*, Leiden 1999, S. 34–67.

²⁷ Siehe z. B. *Al-Kitāb al-Muhtawī de Yūsuf al-Baṣīr*, Text, Übersetzung und Kommentar von G. VAJDA, ed. D. BLUMENTHAL, Leiden 1985, Index.

²⁸ ABŪ AL-HASAN AL-MAS'ŪDĪ, *at-Tanbīh wa'l-ishrāf*, ed. 'ABDALLĀH ISMĀ'ĪL AS-ṢĀWI, Kairo ohne Jahr, S. 97: „und die 'Ananiten, diejenigen, die (den Prinzipien) der Einheit und der Gerechtigkeit anhängen (d. i. die *Mu'tazila*).“

²⁹ Siehe etwa W. MADELUNG / S. SCHMIDTKE, Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age, in: *Jerusalem Studies in Comparative Religion*, Leiden [erscheint demnächst].

wie schon Georges Vajda festgestellt hat, dass selbst im Werk von al-Basīr, der

„den Werken des mu‘tazilitischen Lehrers (d. i. ‘Abd al-Ǧabbār) weitgehend verpflichtet ist,^[30] die Abhängigkeit von der mu‘tazilitischen Schule – weit entfernt von automatischer und sklavischer Übernahme – wohldurchdacht und kontrolliert ist“.^[31]

Die gründliche Untersuchung der Darstellung, die Maimonides vom *Kalām* gibt, ist von Michael Schwarz wieder aufgenommen worden.^[32] Schwarz ist der Ansicht, dass Maimonides die Prinzipien, die er dem *Kalām* zuschreibt, nicht erfunden hat, und versucht, die Quellen, aus denen Maimonides seine Beschreibung des *Kalām* möglicherweise geschöpft hat, genauer zu bestimmen. Ihm gelingt es, die Quellen des Maimonides bei den späten *Mutakallimūn* und in deren Umfeld zu lokalisieren. Maimonides jedoch präsentiert seine Darstellung des *Kalām* im *Moreh* als auf alle *Mutakallimūn* zutreffend, insbesondere auf den *Kalām* der Karäer und der *Ge’onim*. Diese Darstellung jedoch ist, wie Schwarz aufzeigt, ungenau.

Maimonides versucht überdies, eine imaginäre Linie zu ziehen, die das geographische Gebiet des jüdischen *Kalām* auf den Orient beschränkt:

„Hingegen hielten die Spanier, die Andalusier unseres Glaubens, durchaus an den Lehren der Philosophen fest und neigten sich, insoweit diese den Grundlehren unserer Religion nicht widerstreiten, deren Ansichten zu. Du wirst bemerken, daß sie in keiner Hinsicht den Wegen der Dialektiker folgen, und deshalb stehen sie in vielen Punkten, wie man aus den wenigen Schriften, die von den Neueren unter ihnen vorhanden sind, ersehen kann, mit unseren in dem vorliegenden Werke ausgesprochenen Ansichten im Einklange“.^[33]

Diesem Text ist ein gewisser andalusischer Patriotismus abzuspüren, der übrigens auch bei Maimonides’ muslimischen Zeitgenossen wie z. B. Ibn Rušd (Averroes) vorhanden ist.^[34] Und es trifft zu, dass „der *Kalām* im westlichen Islam fast keine Anhänger gewinnen konnte, weder unter den Muslimen

30 G. VAJDA, *Muhtawī*, S. 152.

31 G. VAJDA, *Muhtawī*, S. 263.632.

32 M. SCHWARZ, Who Were Maimonides’ *Mutakallimūn*? Some remarks on ‘Guide of the Perplexed’ part 1, chapter 73, in: *Maimonidean Studies* 2 (1993), S. 159–209; 3 (1995), S. 143–172.

33 *Moreh* I,71: MOSE BEN MAIMON, *Führer der Unschlüssigen*. Band I, S. 284.

34 A. I. SABRA, The Andalusian Revolt Against Ptolemaic Astronomy: Averroès and al-Bitrūjī, in: E. MENDELSON (ed.), *Transformation and Tradition in the Sciences. Essays in Honor of I. Bernard Cohen*, Cambridge/Massachusetts 1984, S. 133–153. Averroes bezeugt seinerseits das Fehlen von mu‘tazilitischen Schriften in al-Andalus; siehe *Al-Kashf ‘an manāhiq al-adilla fi ‘aqā’id al-milla*, ed. M. ‘A. AL-ĞABĀBIRĪ, Beirut 2001, S. 118.

noch unter den Juden“.³⁵ Doch auch hier ist die Realität weniger klar, als Maimonides sie darstellt. Selbst wenn die rabbanitischen Autoren Andalusiens oder des Maghreb wie Jehuda ha-Lewi, Josef ibn Ṣaddīq und Dūnaš b. Tamīm keine *Mutakallimūn* sind, so ist doch in ihrem Denken der *Kalām* eindeutig präsent, beispielsweise beim Thema Kontingenz der Welt oder in ihrem System der göttlichen Attribute.³⁶ Ja, selbst Abraham ibn Dāwūd (gestorben 1160), der andalusische Vorläufer des maimonideischen Aristotelismus *par excellence*, zögert nicht, Sa‘adyas *Buch der Glaubensmeinungen* (*Kitāb al-amānāt wa’l-i’tiqādāt*) zu preisen.³⁷ Maimonides möchte die Möglichkeit einer ambivalenten Haltung nicht zulassen, noch weniger die Möglichkeit einer wie auch immer gearteten Sympathie gegenüber dem *Kalām* von seiten eines Philosophen, weil dies bedeuten würde, dass der *Kalām* gewisse Wahrheitsmomente enthalten könnte oder doch zumindest solche Elemente, die den ernsthaften Wahrheitssucher auf Abwege bringen könnten. Eine solche Überlegung und eine solche Option haben keinen Platz in der Karikatur, die Maimonides zeichnet, in der ein jüdischer *Mutakallim* nichts anderes ist als ein *automaton*, das den muslimischen *Mutakallim* nachahmt, der seinerseits ein Politiker ist, einer, der die unwissende Menge manipuliert.

II. Der jüdische *Kalām* nach Maimonides

Im ersten Teil dieses Artikels habe ich zu zeigen versucht, dass die von Maimonides formulierten Meinungen über den jüdischen *Kalām*, seine Ursprünge und seine typischen Merkmale nicht immer der kritischen Überprüfung standhalten. Allem Anschein nach wurde Maimonides von seinen Vorurteilen dazu verleitet, eine Karikatur der Geschichte des jüdischen *Kalām* ebenso wie seiner Methodologie zu zeichnen. Doch wie immer unsere Ansicht über seine Darstellung ausfallen mag, angesichts der Autorität des

³⁵ H. BEN-SHAMMAI, Some Genizah Fragments on the Duty of the Nations to Keep the Mosaic Law, in: J. BLAU / S. C. REIF (ed.), *Geniza Research after Ninety Years. The Case of Judaeo-Arabic*, Cambridge 1992, S. 22.

³⁶ G. VAJDA, Le *Kalām* dans la pensée religieuse juive du moyen âge, in: *Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordue*, Paris 1989, S. 137–138. Joseph ibn Ṣaddīq lehnt das System der göttlichen Attribute des *Kalām* ausdrücklich ab, folgt diesem aber, was die Kontingenz der Welt angeht, siehe S. HOROVITZ (ed.), *Der Mikrokosmos des Josef Ibn Saddik*, Breslau 1903, S. 46.49. Siehe auch JUDAH HA-LEVI, *Kitāb ar-radd wa’l-dalīl fī d-dīn ad-dalīl (al-kitāb al-Khazārī)*, ed. D. Z. BANETH / H. BEN-SHAMMAI, Jerusalem 1977, S. 213ff.

³⁷ *Emuna Rama*, ed. S. WEIL, Frankfurt 1852, S. 2.

Maimonides muss man natürlich damit rechnen, dass die maimonideische Kritik des *Kalām* ihre Wirkung auf die nachfolgenden jüdischen Autoren nicht verfehlt hat. So geht es nun darum, die Tragweite dieses Einflusses in der Entwicklung des jüdischen Denkens zu ermessen.

Nach einer gängigen Vorstellung bilden die von Maimonides zum Ausdruck gebrachten Meinungen einen entscheidenden Faktor in der Entwicklung des jüdischen Denkens.³⁸ Insbesondere im Falle des *Kalām* sind verschiedene Forscher der Ansicht, dass Maimonides in seiner Delegitimierung des *Kalām* durchaus erfolgreich gewesen sei. Georges Vajda schreibt zum Beispiel: „Der jüdische *Kalām* verliert bei den Rabbaniten ab dem 12. Jh. an Boden und wird angesichts der Schläge, die Moses Maimonides versetzt hat, in diesem Milieu nicht überleben“.³⁹ Auf Seiten der Karäer war nach Daniel Lasker der Einfluss des Maimonides unmittelbar verantwortlich dafür, dass die mu'tazilitische Theologie ihre Monopolstellung bei den Karäern verlor.⁴⁰

Tatsache ist, dass die Bedeutung des *Kalām* im jüdischen Denken nach dem dreizehnten Jahrhundert nicht mehr dieselbe war wie im zehnten. Doch hatte Maimonides damit etwas zu tun? Ich gehe hier nicht auf die viel verhandelte Frage ein, ob eine Epoche den Menschen hervorbringt oder ob nicht vielmehr der Mensch den Bedürfnissen seiner Zeit gehorcht. Im Falle des *Kalām* jedenfalls scheint es so zu sein, dass der heftige Widerstand des Maimonides weniger Auswirkungen gehabt hat, als ihm die moderne Forschung zuschreibt. Um sich diese Tatsache vor Augen zu führen, genügt es, drei Zentren des mittelalterlichen jüdischen Denkens genauer zu betrachten: im Jemen, im Westen und in der karäischen Gemeinschaft.

1. Was für eine geringe Bedeutung der maimonideischen Abwertung des *Kalām* zugemessen wurde, wird nirgends deutlicher als bei den Juden Je-

³⁸ Vgl. z.B. S. HARVEY, Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?, in: *The Jewish Quarterly Review* 83 (1992), S. 51–70. Zumindest im Falle der neuplatonischen Literatur, insbesondere hinsichtlich der ismaelitischen Literatur, haben Maimonides' Vorbehalte einen Einfluss auf die jüdischen Denker nicht verhindern können, ja, einige von ihnen akzeptierten diese Literatur sogar. Siehe S. STROUMSA, Citation Tradition: On Explicit and Hidden Citations in Judaeo-Arabic Philosophical Literature, in: J. BLAU / D. DORON (ed.), *Heritage and Innovation in Medieval Judaeo-Arabic Culture*, Ramat-Gan 2000, S. 167–178, dort S. 174–176.

³⁹ G. VAJDA, *Muhtawī*, S. 127; siehe auch I. HUSÍK, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, S. 362: „Maimonides gave the Kalam in Jewish literature its deathblow.“

⁴⁰ D. J. LASKER, Maimonides' Influence on Karaite Theories of Prophecy and Law, in: *Maimonidean Studies* 1 (1990), S. 99–115, besonders S. 114: „Karaite thinkers were influenced by Maimonides' criticism of the Kalām, and they came closer and closer to his Aristotelian outlook.“

mens. In dieser Gemeinschaft, in der die Autorität des Maimonides bis zum heutigen Tag unangefochten ist, stehen die Übersetzungen Sa'adyas, seine Kommentare und seine Theologie hoch im Kurs und werden studiert. Gewiss, man kann nicht so weit gehen zu behaupten, die Juden Jemens selbst seien *Mutakallimūn* gewesen, und ihre eigenen Werke kann man nicht als *Kalām* bezeichnen. Gleichwohl scheint die maimonideische Kritik am *Kalām* die Sympathie, die die Juden Jemens den *Mutakallimūn* der früheren Jahrhunderte entgegenbringen, dennoch nicht erkennbar verringert zu haben.⁴¹ Dies erklärt sich zum Teil aus den engen Verbindungen der Juden Jemens zu den *Ge'onim*, die auch zur Zeit des Maimonides bestanden. Bekanntermaßen war es die in einem Brief an den *Ga'on* Samuel b. 'Eli vorgebrachte Klage der jemenitischen Gemeinde, die jenen Streit auslöste, an dessen Ende Maimonides sich veranlasst sah, seine Position zum Thema der Auferstehung der Toten zu erläutern. Auf der anderen Seite hatten die Zaiditen, die im Jemen seit dem Ende des 9. Jahrhunderts an der Macht waren, die mu'tazilistiche Theologie übernommen.⁴² Auf diese Weise sind mu'tazilistiche Werke, die sonst verloren wären, wie z. B. der *Muġnī* des Qādī 'Abd al-Ğabbār, im Jemen erhalten geblieben. Folglich haben die jemenitischen Juden dem *Kalām* die Treue gehalten, selbst als dies unter rabbanitischen Juden in anderen Ländern längst nicht mehr der Fall war. Die Koexistenz von Philosophie und *Kalām* in den Bibliotheken der jemenitischen Juden zeugt von der Synthese in ihrem Denken, das unterschiedliche Einflüsse, sei es von ehrwürdigen jüdischen Meistern wie Maimonides oder Sa'adya, sei es durch die Einwirkung des nichtjüdischen kulturellen Umfeldes, in sich vereinigt.

2. Im Westen (d. h. in Spanien, dem Maghreb und in der Provence) hatte der *Kalām*, wie schon gesagt, kaum Anhänger, selbst während seiner Blüte-

⁴¹ In einem Exkurs in dem von Tzvi LANGERMANN edierten *Sirāq al-'uqūl* des jemenitischen Autors Ḥoṭer ben Shlomo (15. Jahrhundert) wird der *Mutakallim* als Gegner von Wissenschaft und rationaler Forschung dargestellt (The Debate between the Philosopher and the Mutakallim, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 60 [1994], S. 189–240). Wenngleich sich dieses Image auf den *Moreh* bezieht, ist doch klar, dass der von Ḥoṭer gezeichnete *Mutakallim* sehr wenig mit den *Mutakallimūn* der maimonideischen Zeit gemein hat, ebenso wie sein Philosoph recht wenig mit Maimonides selbst zu tun hat. Ich habe vielmehr entgegen T. LANGERMANN (ebenda, S. 192) den Eindruck, dass die Juden Jemens das Bild der Kontroverse zwischen *Kalām* und Philosophie aufgrund dessen malen, was sie in ihrer Umgebung vor sich haben. Dies geht deutlich aus der Identifikation der Mu'tazila mit den Zaiditen in einem anonymen Kommentar zum *Moreh* (zitiert bei T. LANGERMANN, S. 193 mit Anm. 12) hervor.

⁴² S. A. ROUAUD, Zaidiyya, in: C. E. BOSWORTH (ed.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Band XI, Leiden 2002, S. 477–481.

zeit im Orient. Dies zeigt sich deutlich, wenn man die Überlieferung der muslimischen *Kalām*-Texte in Europa betrachtet. So wurden zwar zahlreiche philosophische und theologische Texte ins Lateinische übersetzt, jedoch keine Texte aus dem Bereich des *Kalām*, seien es mu‘tazilitische oder ašaritische. Die jüdischen Gelehrten Europas nach Maimonides – gleichviel, ob sie sich als seine Schüler oder seine Gegner betrachteten, Philosophen oder Mystiker waren – folgten in ihren Schriften nicht dem System des *Kalām*. Es handelt sich dabei allerdings um ein Phänomen, das schon vor Maimonides zu beobachten ist. Wie schon weiter oben bemerkt, nahmen die jüdischen Denker des Westens und des Maghreb gegenüber dem *Kalām* eine zwiespältige Haltung ein. Georges Vajda bringt dieses Phänomen mit dem Auftauchen des Avicennismus ab dem ersten Drittel des 12. Jahrhunderts in Zusammenhang.⁴³ Er bemerkt überdies, nachdem Harry A. Wolfson schon darauf aufmerksam gemacht hatte, dass die rabbanitischen Autoren nach Maimonides, wie etwa Hasdai Crescas, keine Hemmung haben, für ihre Aristoteles-Kritik Anleihen beim *Kalām* zu nehmen.⁴⁴

Die theologischen Werke der jüdischen *Mutakallimūn* voraufgehender Jahrhunderte hingegen werden ins Hebräische übersetzt, studiert und zitiert – so al-Muqammaş’ *Zwanzig Kapitel* und Sa‘adyas *Buch der Glaubensmeinungen* (*Kitāb al-amānāt wa'l-i‘tiqādāt*).⁴⁵ Sa‘adyas Buch bleibt auch nach Maimonides populär. Dass die Bibelkommentare der *Ge'onim* zum Grossteil nicht systematisch übersetzt wurden, erklärt sich leicht durch die in exegetischen Werken enge Verflechtung zwischen dem eigentlichen Kommentar und der Sprache, in der er abgefasst ist: Die Kommentare Sa‘adyas und Samuel ben Hofnīs sind zuallererst arabische Übersetzungen des Bibeltextes, die in sekundärer Übersetzung viel von ihrer Kraft verlieren. Hinzu kommt, dass das Vorhandensein exegetischer Originalwerke in Hebräisch solche Übersetzungen überflüssig machte.⁴⁶ Allgemein kann man sagen, dass die Juden des Westens, ohne dem *Kalām* zu folgen, dennoch nicht die scharfe Ablehnung des Maimonides gegenüber den *Mutakallimūn* teilten.

⁴³ G. VAJDA, Le *Kalām* dans la pensée religieuse juive, S. 137.

⁴⁴ G. VAJDA, Le *Kalām* dans la pensée religieuse juive, S. 139; H. A. WOLFSON, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge / Massachusetts 1929, S. 121.

⁴⁵ Eine hebräische Übersetzung des ‘Ishrūn maqāla von al-Muqammaş wird im 11. Jahrhundert von Judah ben Barzillai und im 13. Jahrhundert von Jakob ben Shlomo Ṣarfati zitiert. Der *Kitāb al-amānāt* Sa‘adyas wurde 1186 von Judah ibn Tibbon übersetzt.

⁴⁶ Zum Einfluss der exegetischen Werke Sa‘adyas auf die hebräischsprachigen Kommentatoren des Mittelalters und zu fälschlich Hanan’el zugeschriebenen Zitierungen aus diesen Werken siehe M. ZUCKER, *Saadya’s Commentary on Genesis* [hebr.], New York 1984, S. 28–33.

3. Die karäische Judenschaft trägt in dieses Bild ein weiteres Element ein, das die Sache ein wenig komplizierter macht. Die Karäer identifizierten sich, wie schon gesagt, mit dem *Kalām* und blieben dieser theologischen Richtung treu, auch nachdem der muslimische *Kalām* seinen Zenit überschritten hatte. Von daher versteht sich, dass der karäische Theologe Aharon ben Elijah von Nikomedien (Byzanz, 14. Jahrhundert) überzeugt ist, dass die Juden die philosophische Spekulation nicht „von aussen“ zu importieren brauchten, da diese Teil ihrer eigenen Tradition ist. Dieselbe Überzeugung haben wir bei Maimonides gesehen. Während für Maimonides jedoch die ursprüngliche Weisheit mit der aristotelischen Philosophie vereinbar war, war es für Aharon ben Elijah der mu‘tazilische ebenso wie der aš‘aritische *Kalām*, der in seinen Ursprüngen in der antiken jüdischen Tradition verwurzelt war. Er sagt:

„Wie ihr wisst, ist jede Person, die an die Tora glaubt, verpflichtet, die Meinungen der Philosophen zu widerlegen und entgegengesetzte Meinungen zu vertreten, durch die die Tora bekräftigt zu werden vermag. Dank ihrer Nähe zum Volk Israel haben die Christen die Methoden der Beweisführung erlernt [...]. Mit Hilfe des Glaubens an die Tora und der Methoden der Beweisführung, die sie vom Volk Israel gelernt hatten, widerlegten die Christen die Meinungen der Philosophen und widersprachen ihnen. Später erschien das Volk Ismaels, und die Ismaeliten folgten ebenfalls den Wegen der christianisierten Griechen. Sie glaubten an die Religion, die ihnen gegeben worden war, und nahmen Systeme an, die ihre Religion stützten, Systeme, die sie von den Griechen hatten. Dies sind die *Mu‘tazila* und die *Aš‘arīya*. [...] Alles in allem haben diese beiden Völker [die Christen und die Muslime] Glauben[smeinungen], durch die die Religion bestätigt wird und die sie nur durch die Weisheit Israels erlernt haben. Die karäischen Gelehrten und einige der rabbanitischen Gelehrten folgten den Ansichten der Mu‘taziliten, weil sie diese in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Tora erkannten, und weil diese Ansichten, wie gesagt, der Weisheit Israels entstammen. Was die Meinungen der Philosophen angeht, so haben sie sich davon abgewendet und sie nicht akzeptiert, da diese Meinungen im Widerspruch zu den Grundsätzen der Tora stehen. Indem sie das taten, handelten sie nicht nach dem Zufall,^[47] sondern machten, was ihnen aufgrund ihrer rationalen Überlegung als das Richtige erschien“.^[48]

Wie Daniel Lasker bemerkt, nimmt Aharon ben Elijah das historische Schema des Maimonides aus dem *Moreh* auf. Doch zugleich korrigiert er es oder kehrt es vielmehr um, wobei der Sündenfall der apologetischen Theologen bei ihm zum Besten wird, was das christliche und das muslimische

⁴⁷ Aharon ben Elijah gebraucht hier eine Wendung aus der tibbonidischen Übersetzung des *Moreh*: *ke-fi she-hizdammen*.

⁴⁸ AHARON BEN ELIJAHU, *Etz Hayyim*, ed. F. DELITZSCH, Leipzig 1841, S. 4. Vgl. H. BEN-SHAMMAI, Studies in Karaite Atomism, besonders S. 244.

Denken zu bieten haben.⁴⁹ In diesem Abschnitt spiegelt sich das Verhältnis der späten Karäer zu Maimonides wider. Können sie seine *Kalām*-Kritik nicht ignorieren, integrieren sie sie in ihr Denken, ohne deshalb jedoch die Tradition der älteren Karäer zu verwerfen.

Denn ungeachtet der Behauptung Aharon ben Elijahus, das karäische Denken habe sich seit Abraham nicht verändert, war es selbstverständlich in den Jahrhunderten, die ihn von Yūsuf al-Baṣīr trennten, tiefgreifenden Veränderungen unterworfen gewesen. Während einige Theologen der mu‘tazilischen Theologie treu blieben, lassen sich zugleich die Wirkungen der aristotelischen Philosophie erkennen. Aharon ben Josef (ca. 1250–1320) beispielsweise bietet eine Synthese aus *Kalām* und aristotelischen Positionen, wobei ersterer aus der traditionellen karäischen Theologie stammt, letztere hingegen den Schriften des Maimonides’ entnommen sind. Aharon ben Josef gibt klar zu verstehen, dass ihm sein eigener Abstand von den ersten karäischen Gelehrten wohl bewusst ist.⁵⁰ Eine vergleichbare Synthese findet man bei den späteren karäischen Theologen wieder, so bei Elijahu Bashyatchi (gestorben 1490), der seine Ansichten als von Maimonides abhängig präsentiert.⁵¹ Kann man daher tatsächlich sagen, dass die Vertreibung des *Kalām* selbst aus seiner karäischen Bastion, dem Einfluss Maimonides’ geschuldet ist?⁵²

Meines Erachtens nimmt eine solche Schlussfolgerung, die sich auf den ersten Blick aus den Fakten zu ergeben scheint, eben diese nicht in ihrer ganzen Breite wahr und interpretiert sie auch nicht zutreffend. Maimonides kritisiert den *Kalām* nicht als ein Bündel von Positionen, mit denen er nicht einverstanden wäre, sondern vielmehr als ein von Grund auf falsches System, als ein System, das grundsätzlich abzulehnen man verpflichtet ist, selbst wenn es hier und da durch Zufall eine wahre Meinung zum Ausdruck bringt.⁵³ Wenn man also bei den späteren Karäern gewisse maimonideische

⁴⁹ D. J. LASKER, Nature and science in the thought of the Karaite Aharon ben Elijah [hebr.], in: *Da‘at* 1986, S. 33–42, besonders Anm. 29.

⁵⁰ Siehe D. J. LASKER, Maimonides’ Influence on Karaite Theories, insbesondere S. 103 Anm. 13 (Zitat *Mivhar*, Genesis, 9b).

⁵¹ *Aderet Eliyahu*, Jerusalem 1966, S. 11. Vgl. D. J. LASKER, Aharon ben Joseph and the Transformation of Karaite Thought, in: R. LINK-SALINGER (ed.), *Torah and Wisdom. Studies in Jewish Philosophy, Kabbalah and Halacha*, New York 1992, S. 121–128; D. J. LASKER, The influence of Maimonides on the philosophy of Elijah Bayazi the Karaite [hebr.], in: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 3 (1983/84), S. 405–425, besonders S. 405. Vgl. AHARON BEN ELIJAHU, *Etz Hayyim*, S. 98.169.

⁵² Vgl. D. J. LASKER, Maimonides’ Influence on Karaite Theories.

⁵³ Siehe den Widmungsbrief des *Moreh*, in dem Maimonides seinem Schüler eine Erwiderung auf die Positionen des *Kalām* verspricht und hinzufügt, dass sein Buch

Ansichten wiederfinden kann, so bedeutet dies nicht, dass der Respekt vor den früheren karäischen Meistern gewichen wäre, und wir finden bei ihnen keine Spur von maimonideischer Verachtung des *Kalām* und seiner systematischen Ablehnung. Wie bei den rabbanitischen Juden, so gilt auch für das karäische Denken, dass nicht die Person des Maimonides – so überragend sie auch ist! –, sondern allgemeinere Faktoren die Modifizierung der Parameter bewirkt haben. Im 14. und 15. Jahrhundert besass der muslimische *Kalām* nicht mehr die Kraft, die ihn im 10. und 11. Jahrhundert ausgezeichnet hatte, und was von ihm übriggeblieben war, lag ausserhalb der Reichweite der byzantinischen Karäer. So bewahrten die Karäer weiterhin ihre Hochachtung gegenüber den Lehrern der früheren Generationen und nahmen doch zugleich wahr, was an Neuem geschrieben wurde, und dies war nun einmal kein *Kalām* mehr, sondern aristotelische Philosophie.

Es ist offensichtlich, dass es für das spätere mittelalterliche Judentum vor allem die Gestalt des Maimonides war, die die aristotelische Position verkörperte. Gleichwohl möchte ich die Sache so formulieren: Von dem Moment an, in dem der *Kalām* an Boden zu verlieren beginnt und sein Platz von der aristotelischen Philosophie eingenommen wird, werden vorwiegend die Schriften des Maimonides zitiert. Maimonides, möchte man sagen, hat vom Niedergang des *Kalām* profitiert, ohne dafür jedoch selbst die Ursache zu sein.

Schluss

Im mittelalterlichen jüdischen Denken, sei es vor oder nach Maimonides, waren die Richtungen der Philosophie (*falsafa*) und des *Kalām* nicht auf so eindeutige Weise voneinander getrennt, wie Maimonides glauben machen will (von daher auch die Auseinandersetzung um die intellektuelle Identität des Maimonides selbst: War er ein aufgeklärter *Mutakallim*, wie Leo Strauss wollte,⁵⁴ oder war er ein für theologische Fragen offener *failasūf*?⁵⁵).

ein Mittel sein werde, die Wahrheit „mittels ihr angemessener Methoden“ zu lehren.

⁵⁴ L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe / Illinois 1952, S. 40–41.

⁵⁵ Vgl. etwa W. Z. HARVEY, Why Maimonides Was not a *Mutakallim*, in: J. L. KRAMER (ed.), *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford 1991, S. 105–114. In diesem Zusammenhang ist auf die Ironie des intellektuellen Austauschs hinzuweisen, denn es scheint, als habe Maimonides selbst gewisse strukturelle Elemente des *Kalām* christlichen Ursprungs übernommen; vgl. AYALA MEYER ELIYAHU, Maimonides' Attitude to the *Kalām* and the Structure of the *Guide of the Perplexed*, in: H. BEN-SHAMMAI (ed.), *Actes de la X^e Conférence de la Society for Judaeo-Arabic Studies* [erscheint demnächst].

Eine solche Debatte wäre unvorstellbar in bezug auf al-Fārābī oder gar Ibn Rušd (Averroes). Für diejenigen unter den jüdischen Denkern, die an den „externen Wissenschaften“ Interesse hatten (d. h. den Wissenschaften, die nicht aus der religiösen Tradition des Judentums flossen), wurde das intellektuelle Klima von dem bestimmt, was sie bei ihren nichtjüdischen Zeitgenossen vorfanden. Häufig aber verschaffte ihnen schon die Tatsache, dass sie ausserhalb der Religion der Mehrheitsgesellschaft waren, ein Mehr an Entscheidungsfreiheit und Flexibilität, so dass sie frei waren, aus den kulturellen Überlieferungen ihrer Umgebung zu schöpfen, ob sie nun christlich, muslimisch oder gar noch weiter entfernt waren, ob sie aus dem *Kalām* oder aus der Philosophie kamen. So versteht sich, dass die jüdischen *Mutakallimūn* vor Maimonides in ihren *Kalām* nicht-*kalām*ische Elemente integrieren konnten; versteht sich aber auch, dass die jüdischen Gelehrten des Jemen in ihrem Denken gleichzeitig sowohl für Maimonides als auch für Sa‘adya einen Platz bereithalten konnten, und dass die Karäer nach Maimonides Elemente des *Kalām*, die sie in ihrem eigenen Erbe vorfanden, aufnehmen konnten, selbst wenn der muslimische *Kalām* nicht mehr im Schwange war. Der Niedergang des jüdischen *Kalām* im 13. Jahrhundert ist im Zusammenhang mit seinem Bedeutungsverlust in der nichtjüdischen intellektuellen Szene zu sehen, und man läge falsch, wollte man dies als ein innerjüdisches Phänomen deuten.

Es wird also weniger die Autorität des Maimonides gewesen sein, die für das Verschwinden der jüdischen *Mutakallimūn* verantwortlich ist, vielmehr gilt es, die Autorität von *Mutakallimūn* wie Sa‘adya und al-Baṣīr anzuerkennen, die dem jüdischen *Kalām* das Überleben in einer Welt sicherte, aus der sich der muslimische *Kalām* verabschiedet hatte.