

Gregor Schwarb

# Eine maimonidische Trinitätslehre?

## Zur Maimonidesrezeption in der koptisch-arabischen Literatur\*

► Ayyūbiden ► Fatimiden ► Genisa ► Ibn al-‘Assāl ► Kopten ► Mischna ► Rabbinisch  
► Sabäer ► Zoroastrianism

### Die Werke Maimonides’: Sprache und Schrift

Maimonides schrieb seine philosophisch-theologischen Schriften in arabischer Sprache. Wie die meisten seiner jüdischen Zeitgenossen notierte er diese Texte in hebräischen Lettern. Sie richteten sich an jüdische Leser arabischer Muttersprache. In aller Regel handelte es sich dabei um Männer, die von Kindesbeinen an im Rahmen einer soliden religiösen Grundausbildung in die hebräische Schrift eingeführt worden waren. Die arabischen Schriftzeichen beherrschten sie dagegen oft nur passiv.<sup>1</sup>

Aus der Genisa der Ibn Ezra Synagoge in Fuṣṭāṭ-Miṣr (Alt-Kairo) und der Privatbibliothek seines Ururenkels David b. Joshu‘a (gest. 1415) in Aleppo sind uns von Maimonides mehrere Dutzend Holografen, d. h. Originalschriftstücke aus seiner Hand, erhalten geblieben.<sup>2</sup>

\* Dies ist eine geringfügig überarbeitete Fassung eines am 9. Juni 2013 im Jüdischen Museum Berlin gehaltenen Vortrages. Eine detaillierte Darstellung der hier skizzierten Rezeption Maimonides’ in der koptisch-arabischen Literatur findet sich in den folgenden Beiträgen: Gregor Schwarb, »Die Rezeption Maimonides’ in der christlich-arabischen Literatur«. JUDAICA: Beiträge zum Verstehen des Judentums, 63 (2007), S. 1–45; ders., »The Reception of Maimonides in Christian Arabic Literature«. Y. Tobi (Hg.), Ben ‘Ever la-‘Arav: Contacts between Arabic Literature and Jewish Literature in the Middle Ages and Modern Times. Volume 7: Maimonides and His World: Proceedings of the Twelfth Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies, Haifa: The University of Haifa, 2014, S. 109–175.

1 Judith Olszowy-Schlanger, Learning to Read and Write in Medieval Egypt: Children’s Exercise Books from the Cairo Geniza, in: *Journal of Semitic Studies*, 48, 1 (2003), S. 47–69.

2 Colette Sirat/Silvia Di Donato, Maïmonide et les brouillons autographes du Dalālat al-ḥ-ā’irīn (Guide des Égarés). Paris 2011; Solomon David Sasson, A Comprehensive Study of the Autograph Manuscript of Maimonides’ Commentary on the Mishnah, Jerusalem 1990; Simon Hopkins, A New Autograph Fragment of Maimonides’s Epitomes of Galen (De Locis Affectis), BSOAS 57, 1994, S. 126–132.



Abb. 1: Holograf (Schriftstück in Maimonides' eigener Handschrift) eines Entwurfs des »Führers der Unschlüssigen«, Teil I, Schluss des Kapitels 64 und Anfang des Kapitels 65 (Quelle: Cambridge University Library, T-S 10Ka.4.1, f. 1<sup>v</sup>)

Einen Spezialfall bilden die medizinischen Werke Maimonides'. Auch diese hat er in arabischer Sprache und hebräischer Schrift verfasst. Einige davon entstanden jedoch als Auftragschriften für Exponenten der muslimisch-ayyübidischen Obrigkeit in Kairo und mussten so vor der Übergabe an den Auftraggeber von einem speziell für solche Zwecke ausgebildeten Schreiber der jüdischen Gemeinde in die arabische Schrift transponiert werden. Diese Schriften zirkulierten gewissermaßen von Geburt an in nichtjüdischen Kreisen.

Wie aber kam es, dass auch die arabischen Originale seiner nicht-medizinischen Schriften und insbesondere seiner religionsphilosophischen Haupt-



Abb. 2: Titelseite einer Abschrift des Führers »Führer der Unschlüssigen und Wegmarkierung für jene, die unterwegs sind« – Kitāb Dalālat al-ḥā'irīn wa-talḥīb manāhiḡ as-sā'irīn in der Handschrift des jemenitischen Zayditen Muḥammad b. Ḥasan al-Nihmī, Sa'da (Jemen), 882–3 A.H./1477–9 C.E. (Quelle: Istanbul, Jārullāh [Efendi] 1279, f. 189<sup>v</sup>. Foto © Süleymaniye Yazme Eser Kütüphanesi, Istanbul)

schrift »Dalālat al-ḥā'irīn« (»Führer der Unschlüssigen«) von nicht-jüdischen (christlichen und muslimischen) Lesern rezipiert werden konnten? Ein Erklärungsansatz ist wohl bekannt: Mehrere Dokumente belegen, dass schon sehr bald nach der Vollendung des Textes im Jahre 1190 Handschriften in arabischer Schrift im Umlauf waren.

Bis vor kurzem ist die Möglichkeit einer nichtjüdischen Rezeption des »Führers der Unschlüssigen« an die Existenz solcher Abschriften in arabischer Schrift geknüpft worden. Ein alternativer Erklärungsansatz, wonach

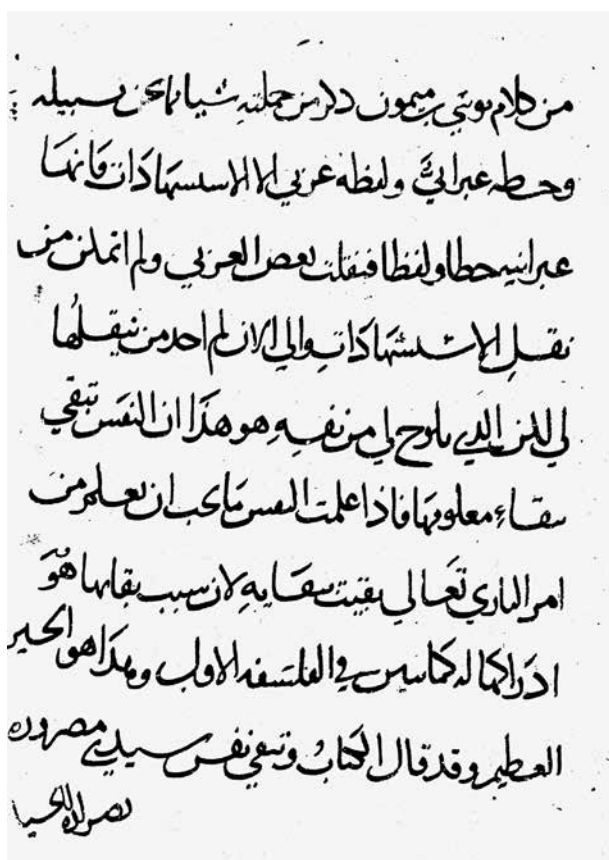


Abb. 3: Ausschnitt aus dem »Traktat über die Seele« (April – Mai 1231) des Kopten al-As'ad Abū l-Faraġ Hibatullāh (gest. vor 1259) mit einem Zitat aus Maimonides' Kommentar zum zehnten Kapitel (Pereq Heleq) des Mischna-Traktats Sanhedrin (Quelle: Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, arab. 145, f. 4<sup>v</sup>. Foto © 2014 Biblioteca Apostolica Vaticana)

es durchaus auch nichtjüdische Leser gab, die in ausreichender Weise mit dem hebräischen Alphabet vertraut waren, um arabische Texte in hebräischer Schrift lesen zu können, wurde in der bisherigen Forschung als äußerst unwahrscheinlich verworfen. Interessanterweise führt uns jedoch genau dieses Szenario zum frühesten bisher bekannten Beleg einer christlich-arabischen Rezeption Maimonides'.

Er findet sich in einem noch unveröffentlichten »Traktat über die Seele« aus dem Jahre 1231, der in einem Unikat der Biblioteca Apostolica Vaticana vorliegt (Ar. 145). Al-As'ad Abū l-Faraj Hibatullāh Ibn al-Assāl, der Autor die-

ser kleinen Schrift, entstammte einer einflussreichen Familie der koptischen Aristokratie im ayyübidischen Kairo. In der Einleitung, in der er die ihm geläufigen Auffassungen über die Seele typologisch klassifiziert und zusammenfassend darstellt, schreibt er:

»Was die Juden betrifft, so begegnete ich im Jemen einem rabbinischen Juden und beobachtete, wie er sich über jene lustig machte, die an die Auferstehung aller Toten glaubten; dabei gäbe es doch im Alten Testament mehrere Textstellen, deren Wort-sinn deutlich mache, dass nur rechtschaffene Menschen auferstehen würden. Zudem bin ich auf einen Text gestoßen, der Mūsā b. Maimūn (Maimonides) zugeschrieben wird, und Dinge betrifft, die zu unserem Thema gehören. Dieser Text ist in hebräischer (Schrift), jedoch in arabischer Sprache geschrieben, mit Ausnahme der Schriftzitate, deren Sprache Hebräisch ist. Ich habe einen Teil des arabischen Textes (in die arabische Schrift) transkribiert, war aber außerstande, die hebräischen Schriftzitate (ins Arabische) zu übersetzen und habe bisher auch niemanden gefunden, der sie für mich übersetzen würde.«

Bei besagtem Text, den der koptische Gelehrte offenbar während einer Reise in den Jemen zu Gesicht bekam, handelt es sich nicht etwa um einen Abschnitt aus dem »Führer der Unschlüssigen«. Vielmehr transkribierte er einen Ausschnitt aus Maimonides' berühmtem und ebenfalls auf Arabisch verfassten »Kommentar zur Mischna«, jener Schrift also, der auch der Wahlspruch der Akademie des Jüdischen Museums Berlin – »Höre die Wahrheit, wer sie auch spricht« (*wa-sma' al-ḥaqq mimman qālahu*) – entnommen ist.

Im selben Traktat über die Seele berichtet Ibn al-ʿAssāl auch von Gesprächen mit jemenitischen Juden. Diese hatten ihn auf eine Passage in einem Sendschreiben aufmerksam gemacht, welches Maimonides vierzig Jahre zuvor, also im Jahre 1191, an die jüdischen Gemeinden im Jemen gerichtet hatte.

Die Passage ist der berühmten »Abhandlung über die Auferstehung der Toten« (*Risāla/Maqāla fī rʿḥiyyat ha-metim*) entnommen, die Bestandteil eines über Jahre anhaltenden Prestigekampfes zwischen Maimonides und Samuel b. ʿElī, dem Vorsteher der alten jüdischen Akademie in Bagdad, war. Letzterer hatte Maimonides der Leugnung der körperlichen Auferstehung bezichtigt, da diese in der »Mischne Tora« unerwähnt bleibt.

## Die koptisch-arabische Kulturblüte des 13. Jahrhunderts

Al-Asʿad Ibn al-ʿAssāl, der Autor des »Traktats über die Seele«, gehörte, wie gesagt, einer prominenten Familie koptischer Geschäftsleute und Regierungsbeamter an. Die ʿAssäliden und weitere koptische Familien, welche in der

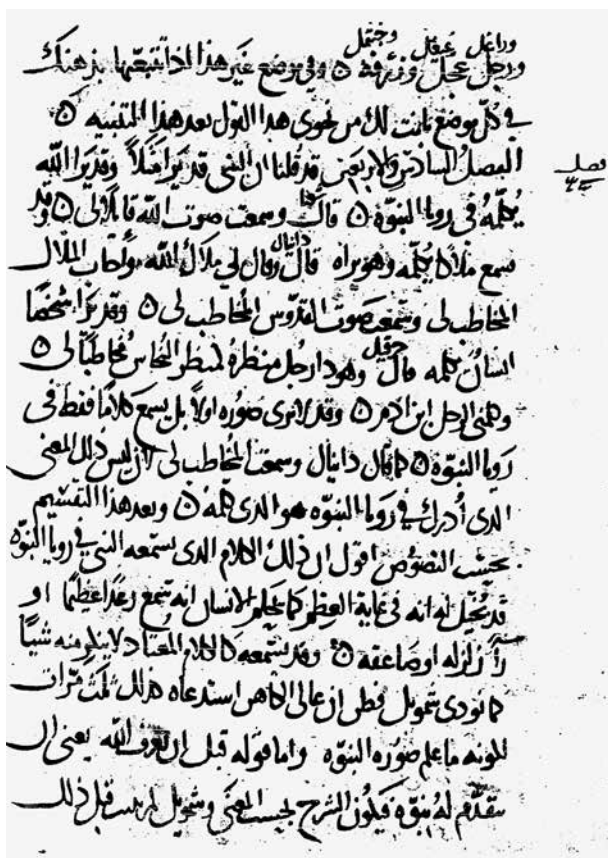


Abb. 4: Ausschnitt aus einer koptischen Kurzfassung des »Führers der Unschlüssigen«, Teil II, Ende des Kapitels 43 und Anfang des Kapitels 44 (Ende des Kapitels 45 und Anfang des Kapitels 46 gemäss der koptischen Zählung) (Quelle: Paris, Bibliothèque Nationale de France, arab. 205, f. 121<sup>v</sup>. Foto © BnF)

fātimidischen und ayyūbidischen Staatsadministration über mehrere Generationen hohe Ämter bekleidet hatten, waren Māzene und treibende Kraft der im 13. Jahrhundert einsetzenden koptisch-arabischen Kulturblüte. Al-Asʿad Ibn al-ʿAssāl und andere machten sich einen Namen als Bibliophile und Handschriftensammler. Zahlreiche Dokumente und Handschriftenkolophone belegen, dass sie keinen Aufwand scheuten, um an Abschriften seltener Texte heranzukommen. Insbesondere in Kairo, Alexandria und Damaskus entstanden zwischen 1220 und 1270 mehrere bedeutende Privatbibliotheken, deren Bestände nicht nur arabische Texte der diversen christ-

lichen Gemeinschaften, sondern auch zahlreiche Werke namhafter jüdischer und muslimischer Autoren umfassten.

Es darf in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, dass die Arabisierung der koptischen Literatur und des koptischen Klerus erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts abgeschlossen war. Zwar gab es bereits im 8. Jahrhundert christliche Beamte, deren Zwei- oder Dreisprachigkeit (Griechisch-Koptisch-Arabisch) für die Funktionsfähigkeit der neuen muslimischen Verwaltungsadministration unverzichtbar waren; solange aber die koptischen Christen die klare Bevölkerungsmehrheit stellten, gab es keinen zwingenden Grund, die beiden bestehenden Kultursprachen (Griechisch und Koptisch) zugunsten der arabischen Schriftsprache aufzugeben.<sup>3</sup>

Die Arabisierung der ägyptischen Christen war ein langwieriger Prozess mit großen regionalen Unterschieden. In den städtischen Zentren geschahen die entscheidenden Entwicklungen im 11. und 12. Jahrhundert, als die koptische Sprache kontinuierlich an Boden verlor und größere Bestände koptischer Texte ins Arabische übersetzt wurden.

Der Abschluss dieser Übergangsphase war gleichzeitig Voraussetzung der koptisch-arabischen Kulturblüte und ihrer eigenständigen Rezeption der arabischen Bildungsliteratur, zu der auch die Werke jüdischer und muslimischer Autoren gehörten.

Die Rezeption der Schriften Maimonides' durch koptische Autoren des 13. Jahrhunderts war also Bestandteil einer umfassenderen kulturellen Öffnung, die sich unter anderem in der Aneignung einer neuen philosophisch-theologischen Diktion manifestierte.

Gelegentlich führte diese aufgeschlossene Haltung auch zu intensiven persönlichen Kontakten zwischen christlichen und jüdischen Gelehrten. Auch vereinzelte Übertritte gebildeter Juden zum koptischen Christentum hatten im Laufe des 13. Jahrhunderts zu einem verstärkten Kulturaustausch beigetragen.

## Ar-Rašīd Abū l-Ḥayr Ibn aṭ-Ṭayyib

Zu den Exponenten der koptischen Kulturblüte im 13. Jahrhundert gehörte auch Abū l-Ḥayr Ibn aṭ-Ṭayyib. Er lebte in Damaskus, wo er als koptischer Priester, Arzt und Privatsekretär eines georgischen Christen wirkte. Einige wenige Dokumente mit Informationen zu seiner Person weisen darauf hin, dass er als spitzzüngiger Querdenker und Autor umstrittener Pamphlete wiederholt in Konflikt mit den politischen Behörden und der kirchlichen Obrigkeit geriet.

3 Arietta Papaconstantinou (Hg.), *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids*. Farnham, Ashgate 2010.

Seine beiden Hauptwerke, welche für die koptische Rezeption der Schriften Maimonides' besonders interessant sind, können in die Zeit zwischen 1240 und 1260 datiert werden:

- 1) Das Gegengift der Vernunft im Bereich der Fundamentaltheologie oder die Enthüllung der dem Christentum zugrunde liegenden verborgenen Geheimnisse (*Tiryāq al-‘uqūl fī ‘ilm al-uṣūl al-musammā bi-Kašf al-asrār al-ḥafiya min asbāb al-Masīhiya*)
- 2) Die Quintessenz des christlichen Glaubens und die Widerlegung der beiden Religionsgemeinschaften Islam und Judentum anhand ihrer Grundsätze und Fundamentallehren (*Hulāṣat mu'taqad al-milla al-masīhiya wa-'l-radd 'alā ṭā'ifatay 'l-Islām wa-'l-Yahūdiyya min mawḍū'atihim wa-uṣūl maḍāhibihim*).

Beide Werke, deren Edition der Autor dieser Zeilen zur Zeit vorbereitet, verfolgen ein ähnliches Ziel:

In der Einleitung zum »Gegengift der Vernunft« schreibt Abū l-Ḥayr:

»Mein Schirmherr und Gönner hat mich gebeten, für ihn eine kleine Abhandlung über die Grundlagen der Religion zu schreiben, in welcher die Glaubensgrundsätze der diversen christlichen Konfessionen dargestellt und deren Aussagen zur christlichen Glaubenswahrheit bewiesen werden sollen. Er hat mich zudem gebeten, mich zu einigen Punkten zu äußern, nach denen sich ein Repräsentant der muslimischen Obrigkeit erkundigt hatte, der gerne verstehen möchte, was die Christen mit der Formel »Einheit der Substanz und Dreiheit der Hypostasen«<sup>4</sup> meinen und wie es zulässig sein könne, dass Christus (dem Messias) das Attribut der Göttlichkeit beigelegt wird, wo doch die Indizien seiner Menschlichkeit so deutlich und klar seien. – Ich habe seinen Anweisungen Folge geleistet und alles mir Mögliche getan, um seinem Wunsch zu genügen.«

Gemäß der Einleitung zur zweiten Schrift, der »Quintessenz des christlichen Glaubens«, soll sich eine Gruppe muslimischer und jüdischer Gelehrter mit der Bitte an ihn gewandt haben,

»all das festzuhalten, was er zum Wesenskern des christlichen Glaubens an einen Schöpfergott sagen kann, und zu erklären, was die Christen mit der Glaubensformel »Einer ist er« (*innahu wāḥid<sup>un</sup>*) meinen, wenn sie doch gleichzeitig die Formel »der Vater, der Sohn und der Heilige Geist« verwenden, und wie es für Christen akzeptabel sein könne, Christus das Attribut der Göttlichkeit beizufügen, wo er doch ein Mensch sei, gebo-

4 *tawḥīd al-ḡawhar wa-taṭlīṭ al-aqānīm* < μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις. Gemeint ist die trinitarische Formel, welche die kappadozischen Väter im späten vierten Jh. in Erwiderung auf die Doktrin des Neo-Arianers Eunomius von Cyzicus entwickelt hatten und welche dem miaphysitischen Glaubensbekenntnis der syrisch-orthodoxen und koptischen Kirche zugrunde liegt.



ren von Maria, deren Genealogie wohl bekannt ist, und einer, der gemäß ihren eigenen Aussagen gegessen und getrunken hat, hungrig und durstig war, festgenommen und inhaftiert wurde, Schmerzen litt und gestorben ist, und so weiter und so fort.«

Die beiden Werke Ibn at-Ṭayyib's ähneln sich nicht nur in ihrer Zielsetzung, sondern auch in ihrer Struktur. Einige Kapitel der »Quintessenz« sind wenig mehr als Kurzfassungen der Parallelkapitel im »Gegengift der Vernunft«. Beide Werke beginnen mit einem Kapitel zur christlichen Auffassung des Schöpfergottes. Ibn at-Ṭayyib zufolge stimmt diese im Wesentlichen mit jener der Juden und Muslime überein. Diese Sichtweise wird dadurch verdeutlicht, dass sich das Kapitel weitgehend aus Zitaten jüdischer und muslimischer Werke zusammensetzt.

Die darauffolgenden Kapitel behandeln all jene Aspekte der christlichen Doktrin – Schriftzitate und theologische Lehrsätze –, welche die im ersten Kapitel verfochtene Einheit Gottes scheinbar beeinträchtigen: die trinitarische Formel, die Unvereinbarkeit von Christi Göttlichkeit und Menschlichkeit, Vaterschaft und Sohnschaft Gottes, Inkarnationslehre, die Vorstellung eines leidenden Gottes, und so weiter.

Den Grund dieser vermeintlichen Widersprüche erkennt Abū l-Khayr einerseits in der semantischen Unterbestimmtheit und Mehrdeutigkeit der christlichen Offenbarungstexte und andererseits im kulturellen Hintergrund der Adressaten dieser Texte. In der Einleitung zur »Quintessenz des christlichen Glaubens« betont er ausdrücklich, diese Erklärungsansätze in Büchern muslimischer und jüdischer Gelehrter gefunden zu haben, allen voran Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (st. 606/1210) und Maimonides.

Die Legitimität und Rationalität der christlichen Lehre ließe sich also mit Argumenten beweisen, deren Gültigkeit auch von den größten Lehrautoritäten des Judentums und des Islams bestätigt worden sei. Besonderes Gewicht wird dabei dem maimonidischen Akkommodationsprinzip beigemessen, wie es im dritten Teil des »Führers der Unschlüssigen« entwickelt wird.

## Das maimonidische Akkommodationsprinzip

Im »Gegengift der Vernunft« und in der »Quintessenz des christlichen Glaubens« zitiert Abū l-Ḥayr längere Passagen aus den Kapiteln 26–49 des dritten Teils des »Führers der Unschlüssigen«, wobei nicht alle Zitate als solche gekennzeichnet sind. In diesen Kapiteln erklärt Maimonides Zweck und Funktion der gesetzlichen Bestimmungen der Tora aus den historischen Bedingungen und pädagogischen Bedürfnissen der ursprünglichen Adressaten, denen der gesetzgebende Gott in seiner gnädigen Klugheit Rechnung trug. In dieser

›göttlichen Pädagogik‹ erkannte Maimonides die sekundäre Absicht der *lex dei*, während ihre eigentliche, primäre Absicht auf die Abschaffung der Idolatrie und die Erkenntnis Gottes abzielte.

Das Rational der göttlichen Pädagogik liegt nach Maimonides darin begründet, dass für Menschen eine abrupte und unvermittelte Abkehr von tief verwurzelten Angewohnheiten, Grundhaltungen, Gesinnungen oder Überzeugungen unmöglich sei. Der Mensch sei von Natur aus unfähig, seine Gewohnheiten auf einen Schlag aufzugeben. Deshalb, so fährt Maimonides fort, sei es das Ziel sämtlicher Gebote und Verbote, schritt- und stufenweise auf die Unterbindung der Idolatrie und all dessen hinzuwirken, was mit ihr in Verbindung steht, zu ihr hinführt oder ihr zugeschrieben werden kann. Der offensichtliche Nutzen der Gebote bestehe darin, den Menschen sukzessive von jenen ungesunden Praktiken und Ideen zu befreien und damit das Erreichen seines körperlichen und seelischen Idealzustandes zu fördern.

»Die Bedeutung vieler Gebote und der Grund ihrer Legislation wurde mir durch das Studium der Lehren, Meinungen und Praktiken der Sabäer einsichtig. Du wirst verstehen, was ich meine, wenn ich die Gründe jener Gebote erläutern werde, von denen gemeinhin angenommen wird, dass es keinen Grund für sie gibt. Ich werde Dich auf die Bücher hinweisen, aus denen Dir alles ersichtlich werden wird, was ich über die Lehren und Meinungen der Sabäer weiß, so dass Du Dich vergewissern kannst, dass das, was ich als Gründe für diese Gebote anführen werde, korrekt ist.«

Auf dieses Verständnis der Religionsgeschichte greift nun Abū l-Ḥayr Ibn aṭ-Ṭayyib zurück, um die Legitimität und Rationalität der christlichen Glaubenslehre im Allgemeinen und der Trinitätslehre im Besonderen zu beweisen.

»Nachdem Du nun gehört hast, wie sehr die Christen auf der Einheit und Einzigkeit Gottes bestehen und davon absehen, ihm Eigenschaften der körperlichen Welt zuzuschreiben, solltest Du alles daran setzen, die befremdenden Beschreibungen Gottes, die in den Offenbarungstexten zu finden sind, zu verstehen, denn Gott ist weise und der Weise schafft nichts Nutzloses. [...] Worin also liegt die Weisheit und die kluge Lenkung, ein Gesetz (*šarīʿa*) zu erlassen, durch welches alle Völker dazu bewogen werden, Gott zu verehren, indem sie Ihn mit verwerflichen Ausdrücken und befremdlichen Attributen beschreiben, wie etwa, wenn er zu den Aposteln sagt: ›Geht hin und macht alle Völker zu Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‹ (Mt 28,19) und nicht etwa: ›Tauft sie im Namen des einen, einzigen Gottes, von dem es nicht mehr als einen geben kann?‹

Die Antwort auf diese Frage besteht nach Abū l-Ḥayr darin, dass das offenbarte Gesetz göttliche Lenkung und göttliche Führung sei, »welche die Menschen dazu bewegt, die Existenz des Schöpfers zu bejahen, jedes Volk mit (den Mitteln), durch die es Gewohnheit hat, sich Gott aus freien Stücken zuzuwenden.«

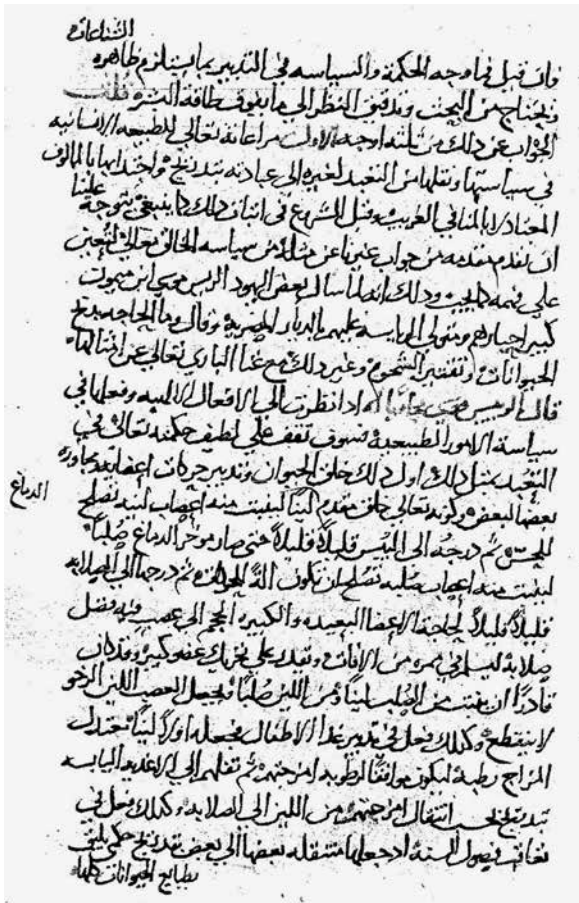
Seines Erachtens richten sich die neutestamentlichen Schriften an drei verschiedene Gruppen von Adressaten: 1) die Anhänger der griechischen Philosophie, 2) die Anhänger Zarathustras (Zoroasters) und 3) die Sabäer. Bis auf wenige Ausnahmen kann die gesamte Menschheit diesen drei epistemischen Paradigmen zugeordnet werden. Für jede dieser drei Wissensformationen hat die göttliche Weisheit ein angemessenes Gegengift (*Tiryāq*) bereitgestellt, welches sie der Erkenntnis des wahren Gottes näher bringen soll.

Wie Maimonides nennt Abū l-Ḥayr nun einige Bücher, aus denen er sein Wissen über die drei Religionstypen bezogen hat. Während Maimonides die »Nabatäische Landwirtschaft« als seine wichtigste Quelle hervorhebt, sind es bei Abū l-Ḥayr die pseudo-aristotelischen *Hermetica* und insbesondere der »Kitāb al-İṣṭamāṭīs«, die als zentrale Referenzschriften ausgewiesen und ausführlich zitiert werden.

In diesen Büchern sei er unter anderem auf die Trinitarier (al-muṭallīṭa), eine Gruppe von Sabäern, gestoßen, die den Schöpfergott als Geist der Himmelssphäre bezeichnen, aus dem der Intellekt und die Seele hervorgegangen seien, die beide zur einen Substanz des Schöpfergottes gehören. Sie hätten deshalb an jedem Kultort drei Tempel gebaut. Die trinitarische Formel der christlichen Offenbarung sei ein durch göttliche Weisheit bewirktes Gegengift gegen solcherlei Vorstellungen und Praktiken entwickelt worden. Während vorchristliche Offenbarungen und insbesondere die Tora ausschließlich auf Gottesvorstellungen reagierten, die auf Sinneswahrnehmung beruhten, sei die christliche Offenbarung als Gegengift gegen falsch konzipierte philosophisch-universalistische Gottesbegriffe und damit verbundene Kultpraktiken zu verstehen.

»So richtet sich die Einleitung zum Evangelium des Johannes an die Bewohner von Ephesus, zu denen bekanntermaßen die führenden Köpfe der Sabäer, ihre Gelehrten und Philosophen gehörten, die (dort) ihre Kultstätte hatten. Deshalb führte Gott sie zu einer ihren Bedürfnissen angemessenen Lebensform hin, durch die sie zu wahrer Erkenntnis gelangen konnten. Diese Lebensform zöge insbesondere Verhaltensweisen in Betracht, die auf sie attraktiv wirkten, damit sie sich nicht abwenden würden. Aus diesem Grund beginne das Johannesevangelium wie folgt: ›Im Anfang war das Wort [...]‹.«

Ähnliches gilt für den Brief des Paulus an die Bewohner der Stadt Kolossai. Kolossai sei eine Stadt der Sabäer und ein Hort der Philosophen gewesen. Sie hätten das Fundament ihrer religiösen Praxis so beschrieben, dass aus der *causa causarum* ein erster Intellekt überströmte und dass alle existierenden Dinge aus dem ersten Intellekt hervorgingen. Ihrer Lehre nach stehe es dem besagten Intellekt zu, zusammen mit der ersten Ursache und der Seele verehrt zu werden, wie es in ihren Glaubensgrundsätzen festgehalten wurde.



**Abb. 5:** Ausschnitt aus der »Quintessenz des christlichen Glaubens« des Kopten ar-Rašīd Abū l-Ḥayr ibn aṭ-Ṭayyib mit dem Beginn eines längeren Zitats aus Maimonides' »Führer der Unschlüssigen«, Teil III, Kapitel 32 (Quelle: Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, arab. 105, f. 72'. Foto © 2014 Biblioteca Apostolica Vaticana)

Abū l-Ḥayr legte grossen Wert darauf zu betonen, dass seine Anlehnung an das maimonidische Konzept des religionsgeschichtlichen Fortschritts nicht als Abhängigkeit missverstanden werden soll. So beschließt er die »Quintessenz des christlichen Glaubens« mit den Worten:

»Merke wohl, der Du dieses Buch einiehst, dass ich den Verfasser des *Führers* – der ja die jüdische Lehre vertritt – in den bisherigen Ausführungen nicht deshalb zitiert habe, weil es unentbehrlich war oder weil ich unfähig wäre, etwas Gleichwertiges zu

schreiben, sondern um jenen Angehörigen der jüdischen Religionsgemeinschaft entgegenzutreten, die sich auf ihn berufen, damit ihnen durch die Aussagen des wichtigsten Vertreters ihrer Religionsgemeinschaft klar wird, dass die christliche Religion mit den göttlichen Absichten im Bereich der geistlichen Dinge und rationalen Methoden übereinstimmt, und damit ihnen klar wird, dass die gesetzlichen Einzelbestimmungen der Tora nicht um ihrer selbst willen erlassen wurden, sondern um hinzuführen auf das vollkommene Gesetz, das nach ihr kommt, damit sie dies begreifen und dementsprechend handeln. Zudem wurde dieses gesamte Buch nur als Antwort auf die Frage von Muslimen und Anhängern der jüdischen Religionsgemeinschaft geschrieben, die nach dem christlichen Gottesglauben (wörtl. »nach der Überzeugung der Christen von Gott«) fragten, so dass es sich anbot, gegen die Anhänger der beiden Religionsgemeinschaften das anzuführen, was ihre wichtigsten Exponenten gesagt haben, um ihnen damit entgegenzutreten.«

Außerdem verweist der Kopte auf vergleichbare Konzepte in Werken der Kirchenväter, beispielsweise den Begriff *συγκατάβασις*, der ab dem späten 4. Jh. in den Schriften Chrysostomos' und der kappadozischen Väter Verbreitung fand. Der Begriff ist der späthellenistischen Rhetorik entlehnt und bezeichnet die Anpassung (oder »Herablassung«) des Redners an das Niveau der Zuhörerschaft.

Diese knappe Darstellung zweier Werke des koptischen Gelehrten Abū l-Ḥayr ibn aṭ-Ṭayyib sollte hinlänglich gezeigt haben, dass die christliche Rezeption Maimonides' mitnichten auf den lateinischen Maimonides reduziert oder mit ihm gleichgesetzt werden kann. Dass Maimonides über die Stoßrichtung der christlich-arabischen Rezeption seiner Werke erfreut gewesen wäre, darf bezweifelt werden. Wie jedoch Sokrates in einer berühmten Passage des »Phaidros« (275 A) richtig festgestellt hat, entzieht sich der einmal niedergeschriebene Text der Kontrolle des Autors und treibt sich überall herum, gleichermaßen bei denen, die ihn verstehen, wie auch bei denen, die ihn missverstehen. Wie im vorliegenden Fall kann die Produktivität einer Wirkungsgeschichte durchaus auch aus dem absichtlichen Missverstehen eines Textes hervorgehen. In diesem Sinne möchte ich diese kurzen Ausführungen zur koptisch-arabischen Rezeption des Maimonides' mit einem leicht abgewandelten Nietzsche-Zitat beschließen: »Wir dürfen es tragen, falsch zu verstehen, um mehr zu sehen als da ist«.

## **Abstract**

### **A Maimonidean Trinitarianism?**

#### **On the Reception of Maimonides in Copto-Arabic Literature**

Even though Maimonides' philosophico-theological works were written for Jewish readers, they aroused the interest of several exponents of Copto-Arabic literature during its 'Golden Age' in the thirteenth and fourteenth centuries. This little-known Christian-Arabic reception of Maimonides is presented by the example of two works by the Coptic theologian Abū 'l-Khayr Ibn al-Ṭayyib written around 1250 in Damascus. The Copt availed himself of Maimonides' concepts of 'divine wisdom' and 'divine pedagogy', according to which the revelation of religious knowledge accommodates itself to the historical conditions and educational needs of the respective audience. Based on this 'principle of accommodation', Abū l-Khayr developed his historical explanation of the Christian doctrines of incarnation and trinity, and thought he could thus prove the rationality and superiority of the Christian faith.

*Gregor Schwarb* studierte Theologie, Philosophie und Judaistik in Freiburg (Schweiz), Jerusalem und Damaskus. Bevor er 2009 als wissenschaftlicher Mitarbeiter zur Research Unit Intellectual History of the Islamicate World an der Freien Universität Berlin stieß, war er akademischer Direktor des Centre for the Study of Muslim-Jewish Relations in Cambridge. Als Experte für vormoderne arabische Geistesgeschichte arbeitet er schwerpunktmäßig zu Querverbindungen zwischen jüdischer, christlicher und islamischer Religionsphilosophie.