

**Populär-
wissenschaftliche
Vorträge**

über
**Juden
und Judentum.**

II./III.



**Die gegenseitigen Beziehungen
zwischen
abendländischer und morgenländischer
Wissenschaft
mit besonderer Rücksicht auf Salomon Ibn Gebirol
und seine philosophische Bedeutung
von
Dr. Rudolf Seyerlen.**

**Leipzig.
M. W. Kaufmann.**

STADT-BIBLIOTHEK

FRANKFURT am MAIN.

Die gegenseitigen Beziehungen
zwischen
abendländischer und morgenländischer
Wissenschaft
mit besonderer Rücksicht auf
Salomon ibn Gebirol
und seine philosophische Bedeutung.

Rede
von
Dr. Rudolf Seyerlen.
ord. öff. Professor der Theologie
an der Universität Jena.



Leipzig.
M. W. Kaufmann.

STADT-BIBLIOTHEK

FRANKFURT AM MAIN.

Bei der heutigen Festfeier, als dem Tag, an welchem alljährlich einmal die Universitas literarum, die Universität in ihren sämmtlichen Ordines, zu einem gemeinsamen Actus vereinigt ist, zu einem Actus, wobei es sich um die öffentliche Beurtheilung wissenschaftlicher Arbeiten handelt, die den verschiedensten Wissensgebieten zugehören, — bei solcher Festfeier trifft uns unwillkürlich der Gedanke der Gesamtwissenschaft entgegen, die Empfindung, dass die einzelnen Wissenschaften ein Ganzes bilden, und zwar ein innerlich in sich zusammenhängendes Ganzes, worin Glied an Glied sich fügt in näherer oder entfernterer Verknüpfung. Diesen sachlichen Zusammenhang erkenntnismässig aufzuzeigen, darauf müssen wir verzichten; es wäre das ein Unternehmen von einem Umfang, der in einer kurz bemessenen Festrede unmöglich sich bewältigen lässt. Auch nur die inneren Zusammenhänge der beiden mir besonders naheliegenden Disciplinen der Philosophie und der Theologie hier zu erörtern, muss ich mir versagen; denn auch dies würde uns zu weit führen. Dagegen möchte ich in dieser Stunde Ihre Aufmerksamkeit auf den geschichtlichen Zusammenhang hinlenken, welcher zwischen der Wissenschaft des Abendlands und Morgenlands besteht. Ich sage: der Wissenschaft; denn es erstrecken sich diese geradezu grandiosen geschichtlichen Zusammenhänge auf die Wissenschaft als solche, auf das was man in jenen Jahrhunderten überhaupt unter Wissenschaft verstanden hat, also auf die Gesamtwissenschaft, auf Philosophie

in ihrem ganzen Umfang, auf Theologie und, nicht zu vergessen, auf Medicin. Die griechische Wissenschaft seit dem 8. Jahrhundert unter den Arabern sich verbreitend, mit wahren Heisshunger von diesen aufgenommen und in eigenartiger Weise fortgebildet; darauf einige Jahrhunderte später die arabische Wissenschaft auf dem Wege über Spanien nach Frankreich und von Paris aus zu den Universitäten des christlichen Abendlands vordringend und im 13. Jahrhundert die Blüthe der mittelalterlichen Wissenschaft, der Scholastik, dieser Verbindung von Philosophie und Theologie, heraufführend, — dies war in grossen Zügen der geschichtliche Verlauf dieser denkwürdigen, in der Weltgeschichte einzig dastehenden Geistesbewegung. —

Indessen möchte ich mich nicht darauf beschränken, die gegenseitigen Zusammenhänge zwischen morgenländischer und abendländischer Wissenschaft im Allgemeinen nur in einem kurzen geschichtlichen Ueberblick darzulegen, sondern ich möchte den Blick dieser hochansehnlichen Versammlung auf eine Persönlichkeit hinlenken, welche als Mittelglied zwischen arabischer und christlicher Philosophie eine in ausnehmendem Maasse hervorragende Rolle gespielt hat, bald darauf jedoch so gut wie ganz vergessen und erst in neuester Zeit wieder entdeckt und in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung erkannt worden ist, ich meine den arabisch-spanischen Denker und Dichter Salomon Ibn Gebirol dem 11. Jahrhundert zugehörig, bei den grossen Scholastikern des Mittelalters hochangesehen, um nicht zu sagen gefeiert, unter dem Namen Avencebrol oder Aviccebron.

I.

Die Bekanntschaft mit den Schriften der griechischen Denker, vor Allem des Plato und Aristoteles, sowie der neuplatonischen Commentatoren des Letzteren, ward den Arabern durch christliche Gelehrte vermittelt. Denn als die Araber die Bühne der Weltgeschichte

betraten, da hatte die hellenische Philosophie als solche längst zu existiren aufgehört. Mit der Zerstörung der athenischen Schule des Neuplatonismus durch Kaiser Justinian im Jahre 529 verschwand die letzte der berühmten Stätten, wo noch eine vom Christenthum unabhängige, im alt hellenischen Geist betriebene Philosophie gepflegt wurde. Fortan waren es christlich-theologische Lehranstalten, bei welchen die antike Philosophie eine Zufluchtsstätte fand, und von denen sie weiter überliefert ward, nicht ohne neben ihrer formal wissenschaftlichen Verwendung auch auf den Inhalt der christlichen Doctrin einen gewissen Einfluss nach wie vor auszuüben. — Kein Wunder: stand doch die christliche Theologie von ihren ersten Anfängen an unter dem Einfluss griechischer Philosophie, ja man darf wohl sagen, sie ist aus dem Bund entstanden, welchen christlicher Glaube und philosophisches Denken im 2. Jahrhundert mit einander eingegangen sind. Der Logosbegriff, an dessen Hand die Entwicklung des christlichen Centraldogma's von der Trinität und von der Person Christi sich vollzogen hat, entstammt der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie des Philo und beruht auf einer Combination der platonischen Ideenwelt mit der stoischen Weltvernunft, nur dass, indem Philo mit Plato die Gottheit als *ἐπέκειντα πάσης οὐσίας*, mithin als schlechthin transcendent und weltferne auffasste, der stoische Logos, d. h. die der Welt immanente, die Materie lebendig durchwaltende und gestaltende unpersönliche Gottheit, sich bequemen muss, als der Ort der Ideenwelt, des *κόσμος νοητός*, und als persönlicher Welterschöpfer eine Mittelstellung einzunehmen zwischen dem eigentlichen Gott, der mit der Materie in keinerlei Berührung kommt, und zwischen der Körperwelt, dem *κόσμος εἰσθητός*. So wird der Logos herabgesetzt zum *δεύτερος θεός*; der Welt gegenüber aber, als dem zweitgeborenen, jüngeren Sohn, erscheint er als der erstgeborene oder ältere Sohn Gottes (*εἰς θεὸν πρωτόγενετος, πρωτόγονος*). —

Indem das Johannesevangelium und die Apologeten des 2. Jahrhunderts das Göttliche, das in der Person Jesu Christi zu Tage getreten war, in dem Begriff des Logos erfassten, war der erste, aber entscheidende Schritt zur Bildung des christlichen Trinitätsdogma's gethan, dessen Ausgestaltung sodann vor Allem die christlich-alexandrinische Theologie des Origenes und seiner Schule in die Hand nahm. Origenes, mit Plotin ein Schüler des Ammonius Sakkas, des Begründers des Neuplatonismus, war es zugleich, der auf Jahrhunderte hinaus den Charakter der alexandrinischen Theologie als einer platonisch gerichteten bestimmt hat. — Sehr merkwürdig ist es nun aber, dass die entschiedensten Gegner der sich bildenden Logoslehre, die adoptianischen Monarchianer, welche zu Ende des 2. und Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom auftraten, Theodotos von Byzanz und der Grieche Artemon, nach dem ausdrücklichen Zeugniß der Kirchenväter Leute gewesen sein sollen, welche sich viel mit Euklid beschäftigten, den Theophrast und Galen hochschätzten, vor Allem aber den Aristoteles bewunderten. Hier spiegelt sich deutlich genug der Gegensatz der philosophischen Richtung in einer entgegengesetzten Auffassung der Person Christi, dort als eines menschengewordenen Gottes, hier als eines gott-erfüllten Menschen. —

Derselbe Geist nüchternen, verstandesmässig-klaren, den Unterschied des Endlichen und Unendlichen, des Menschlichen und Göttlichen scharf betonenden und auf präzise Begriffsbestimmung dringenden Denkens, mit einem Wort der Geist der aristotelischen Philosophie, zeichnet dann weiterhin, im Gegensatz zum Platonismus der Alexandriner, die berühmte antiochenische Theologenschule aus, d. h. die Theologenschule im grossen Antiochien, der Hauptstadt Syriens und dritten Welthauptstadt des Römerreichs. Als ihren ersten Vertreter haben wir den Bischof des syrischen Antiochiens, Paulus von Samosata, anzusehen.

welcher den adoptianischen Monarchianismus in geistreicher Weise zu seiner Vollendung geführt hat ¹⁾. —

Dieselbe Geistesrichtung erkennen wir sodann in Arius wieder, dessen Zusammenhang mit Paul von Samosata sich noch nachweisen lässt. Denn Arius, der gefährliche Gegner des Athanasius und des auf der Synode von Nicäa im Jahre 325 sanctionirten orthodoxen Trinitätsdogma's, war ein Schüler des antiochenischen Presbyters und Märtyrers Lucian († 312), des jüngeren Freundes des Samosateners. Der enge Zusammenhang des Arianismus mit der aristotelischen Philosophie, den die Kirchenväter schon bei Arius selbst bemerkt hatten, tritt ganz deutlich zu Tage in den beiden consequentesten Anhängern des Arius, dem Diakon und späteren arianischen Bischof Aëtius und seinem Freund, dem Kappadocier Eunomius. Auf's Bestimmteste wird von diesen berichtet, dass sie mit besonderer Vorliebe der aristotelischen Philosophie zugehan gewesen seien, und sehr bezeichnend ist es, dass während die orthodoxen Kirchenväter, ihrem Platonismus entsprechend, an der absoluten Unbegreiflichkeit Gottes festhielten, Eunomius die volle Erkennbarkeit des Wesens Gottes behauptete, was Aëtius in dem kühnen Satz aussprach: „Ich kenne Gott so gut wie mich selbst“ ²⁾.

Ganz dieselbe Haltung, wie in den trinitarischen Kämpfen des 4. Jahrhunderts, bethätigte endlich die antiochenische Schule auch in dem grossen christologischen Streit des 5. Jahrhunderts. Ihre Hauptführer waren jetzt die Bischöfe Diodor von Tarsus, dessen Schüler Theodor von Mopsvestia, Theodoret von Kyrrhos am Euphrat und der Bischof Ibas von Edessa. Das nicänische Dogma von der Wesensgleichheit des Logos-Sohns mit dem Vater-Gott hatte sich jetzt zwar durchgesetzt, desto mehr aber drangen nunmehr die genannten Theologen, im Gegensatz zu der monophysitischen Tendenz der Alexandriner, welche innerhalb der Person Christi das Menschliche vom

Göttlichen völlig verschlungen werden liessen, auf die reinliche Scheidung des Göttlichen und Menschlichen in Christus und bestanden fest auf der vollen Realität seiner menschlichen Natur³⁾.

Zum kirchlichen Zusammenstoss der beiden Richtungen, der alexandrinischen und der antiochenischen, kam es, als der antiochenische Presbyter Nestorius im Jahre 428 auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel erhoben worden war. Der Umstand, dass er der Maria das Prädicat *Θεοτόκος* absprach, gab dem auf den Bischof von Constantinopel als solchen stets eifersüchtigen Patriarchen von Alexandrien, Cyrill, dem Mörder der Philosophin Hypatia, die erwünschte Gelegenheit, über den Nestorius und in seiner Person über die gesammte, auf's Aeusserste ihm verhasste antiochenische Theologie das Verdammungsurtheil aussprechen zu lassen. Das geschah auf der 3. ökumenischen Synode von Ephesus im Jahre 431; Nestorius ward abgesetzt und verbannt.

Aber Nestorius und die antiochenische Theologie behielten ihre zahlreiche Anhängerschaft, zumal im römischen Syrien. Sie erkannte das Dogma von Ephesus nicht an, verehrte Theodor als den Lehrer schlechthin⁴⁾ und hatte ihre Hauptstütze an der berühmten theologischen Schule von Edessa⁵⁾, welche seit ihrer Begründung zugleich die Bildungsanstalt für den persischen Clerus war, d. h. für den Clerus der in dem benachbarten Sassanidenreich zerstreuten Christengemeinden. Als dann Kaiser Zeno im Jahre 489 die Schule von Edessa, diese Burg des Nestorianismus im Römischen Reiche zerstörte, da fand sie eine Zuflucht im Persischen Reich, in Nisibis. Dort blühte sie fort, und nicht nur dieses, sondern jetzt trennten sich die Nestorianer gänzlich von der katholischen Kirche des Römerreichs und organisirten sich in Persien, resp. im persischen Mesopotamien zu einer selbständigen Kirche unter einem eigenen Patriarchen zu Seleucia (498). Von Persien aus verbreitete sich in der Folge das nestorianische Christenthum bis tief nach Asien hinein,

durch die Nestorianer ward aber auch griechische Wissenschaft nach dem fernen Osten verpflanzt. Noch in Edessa, zur Zeit des Bischofs Ibas (435—457), wurden theils von diesem selbst, theils von Cumas und Probus, zwei Lehrern an der Edessenischen Schule, neben den Werken Theodor's, Schriften des Aristoteles in's Syrische übersetzt⁶⁾ und commentirt. Diese Uebertragung griechischer Werke in's Syrische ward alsdann auf der theologischen Schule von Nisibis fortgesetzt, und auch auf der von den Nestorianern gleichzeitig in der persischen Stadt Gandisapora gegründeten medicinischen Lehranstalt wurde das Studium des Aristoteles nicht vernachlässigt.

Ebenso wissen wir, dass der grosse Perserkönig Khosru I. Nuschirwan (531—579), dieser geschworene Römerfeind, ein Freund und Beschützer griechischer Bildung war, syrische Aristoteliker an seinen Hof zog und Werke des Plato und Aristoteles sich in's Persische übersetzen liess, so dass es erklärlich wird, wie die Vorsteher und Lehrer der neuplatonischen Schule von Athen, Damascius, Simplicius und fünf andere, als die Schule im Jahre 529 von Justinian geschlossen und ihr Vermögen confiscirt wurde, auf den Gedanken verfielen, eine Zufluchtstätte in Persien bei König Khosru zu suchen. Sie führten auch wirklich diesen Gedanken im Jahre 531 aus. Indessen erwies sich trotz der Gunst des Königs der Versuch, inmitten eines barbarischen d. h. wildfremden Landes und Volkes eine hellenische Akademie zu etabliren, sehr bald als undurchführbar; von der Fürsorge des Königs geleitet, kehrten die 7 Neuplatoniker schon im Jahre 533 nach Griechenland zurück, woselbst freilich nach wie vor jede Lehrthätigkeit ihnen untersagt blieb.

Genau 20 Jahre, nachdem Nestorius zu Ephesus anathematisirt worden war, erlitt die gegnerische, extrem-alexandrinische Richtung des sog. Monophysitismus auf der Synode von Chalcedon im Jahre 451 dasselbe Schicksal. Diesmal war es der Nachfolger Cyrill's, der

Patriarch Dioskur von Alexandrien, der von dem Absetzungsurtheil der Synode betroffen und dessen Lehre in Gestalt der Lehre seines Strohmanns, des Constantinopolitanischen Archimandriten Eutyches, von der Kirche verworfen ward. Aber auch diese Richtung schritt zu einer eigenen, und zwar sehr umfassenden und mächtigen Kirchenbildung fort. Es entstanden in Folge der endlosen dogmatischen Kämpfe zwischen Katholiken und Monophysiten, Anhängern und Gegnern des Dogma's von Chalcedon, im 6. Jahrhundert vor Allem in Aegypten, dann in dem seit 430 bleibend unter persische Herrschaft gerathenen Armenien, endlich auch in Syrien, mit inbegriffen das persische Mesopotamien und Babylonien, also auf einem bis dahin der alexandrinischen Lehre nichts weniger als günstigen Boden, grosse monophysitische Kirchen unter eigenen Patriarchen, welche von der orthodoxen Römischen Reichskirche sich vollständig lösten, und sich zu ihr in feindlichen, zugleich national gefärbten Gegensatz stellten.

Was uns jedoch dabei besonders interessirt, das ist der Umstand, dass auch die monophysitische Kirche der Pflege griechischer Philosophie nicht entrathen konnte. Und zwar wandte sich der eine Theil ihrer Lehrer und Schriftsteller ebenso eifrig dem Betrieb der platonischen Philosophie zu, wie der andere das Studium des Aristoteles sich zur Aufgabe setzte. In ersterer Beziehung sei nur daran erinnert, dass zu Anfang des 6. Jahrhunderts inmitten der Monophysiten die ganz auf den Standpunkt eines christlichen Neuplatonismus sich stellenden, auf der Lehre des Proclus zumal sich aufbauenden, aber auch eine genaue Bekanntschaft mit Plotin, Jamblich und mit Plato selbst bekundenden pseudo-dionysischen Schriften hervorgetreten sind. Ihre Heimath ist zweifelsohne im Patriarchensprengel von Antiochien, also in Syrien zu suchen; ihr Verfasser, ein monophysitischer Christ, der wohl in Athen unter Proclus studirt hat. Daher schreibt

er unter dem Namen des athenischen Areopagiten Dionysius, welchen der Apostel Paulus der Apostel-Geschichte zu Folge bei seinem Aufenthalt in Athen für das Christenthum gewonnen haben soll.

Neben dieser mystischen Richtung ging aber bei den Monophysiten auch der ausgesprochenste Aristotelismus einher. Ihm begegnen wir bei dem monophysitischen Lehrer der Philosophie zu Alexandria, Johannes Philoponus, ebenfalls dem 6. Jahrhundert, und zwar der 2. Hälfte desselben zugehörig, der den Aristoteles commentirte und gegen Proclus schrieb, durch strenge Verwerthung der Aristotelischen Principien aber auf dem theologischen Gebiet zum Trithemus*) und zu einer von der orthodoxen abweichenden Lehre von der Auferstehung gelangte (— Auferstehung nicht Wiederherstellung des alten verwesenen Leibs, sondern Erschaffung eines neuen Leibs aus der *πρώτη ύλη*). — Uebrigens theiligten sich auch die syrischen Monophysiten an dem Studium des Aristoteles; auf ihren Schulen zu Resaina und Kinnestin ward aristotelische Philosophie gelehrt. Der Urheber dieser Studien war in der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts der Arzt Sergius von Resaina, der neben medicinischen Werken der Griechen auch aristotelische philosophische Schriften in's Syrische übersetzte.

II.

Syrische Christen, und zwar Nestorianer — sie nannten sich in Persien chaldäische Christen —, in deren Mitte dem Gesagten zu Folge griechische Wissenschaft eine Pflegestätte gefunden, und bei denen sich namentlich eine reiche Uebersetzungsliteratur gebildet

*) Die 3 Personen, Vater, Sohn, Geist, verhalten sich zur Gottheit, wie die Vielheit (Mehrheit) der Individuen zur Einheit der Art. Somit besteht die Trinität aus 3 realen göttlichen Personen, aus 3 Personen im Vollsinne des Worts; die Gottheit selbst aber existirt nur als begriffliche Einheit, sie existirt nicht für sich, sondern allein in den 3 Personen.

hatte — alle bedeutenden wissenschaftlichen Schriften der Griechen sind von ihnen in's Syrische übertragen worden — syrische Christen, und zwar Nestorianer sind es denn auch gewesen, durch deren Vermittelung den Arabern die Bekanntschaft mit der griechischen Wissenschaft, insonderheit mit Aristoteles erschlossen ward, und die auf diese Weise mit den Grund legen halfen zu der arabischen Philosophie.

Das Studium der Philosophie begann bei den Arabern um das Jahr 750, d. h. um die Zeit, wo die Dynastie der Omajjaden^{*)}, der der Abbasiden^{**)} weichen musste. Die Abbasiden stützten sich auf Korasan d. h. auf Persien; hier erhoben sie die Fahne des Aufbruchs, und mit persischen Heeren siegten sie. In Persien, die Euphratländer mit inbegriffen, lebten aber nach wie vor, zur Zeit der Moslemenherrschaft so gut, wie vordem in den Tagen der zu Zoroaster's Religion sich bekennenden Sassaniden, viele nestorianische Christen, welche mit der aristotelischen Philosophie vertraut waren. Durch ihre ärztliche Kunst hatten sich die Nestorianer zuvor schon bei den Arabern in Ansehen zu setzen gewusst. Daher waren es, dem praktischen Bedürfniss entsprechend, zunächst medicinische (Hippokrates und Galen), mathematische (Euklid) und astronomische (der Almagest des Ptolemäus, Werke der Griechen, welche den Arabern durch syrische Christen in arabischen Uebersetzungen übermittlelt wurden. Dadurch ward aber ganz von selbst die Aufmerksamkeit auf die griechische Philosophie hingelenkt. Denn es wird in den genannten Schriften, insonderheit in denen des griechischen Arztes und Philosophen Galen, viel von Plato und Aristoteles die Rede. So entstand in den wissensdurstigen Arabern das Verlangen, diese griechischen Philosophen, vor

*) Residenz: Damaskus.

**) Residenz: erst Irak Arabi, dann das 763 neu erbaute Bagdad.

allem den Aristoteles kennen zu lernen. Für die aristotelische Philosophie begeisterten sie sich dann in der Folge so sehr, dass sie die sämtlichen Schriften des Aristoteles besitzen wollten. Und in der That ward der ganze Aristoteles, die logischen, wie die physikalischen und sonstigen naturwissenschaftlichen, die theologischen d. h. metaphysischen, wie die ethischen Schriften im Verlauf des 9. Jahrhunderts, und zwar zunächst und in erster Linie von Nestorianern, theils auf Grund älterer syrischer Uebersetzungen, theils unmittelbar aus dem Griechischen, zu Nutz und Frommen der Araber ins Arabische übertragen⁷⁾.

Diese Uebersetzerthätigkeit fällt in die Regierungszeit des Kalifen Al-Mamūn (813—833) und seiner Nachfolger Al-Mutassim (834—843) und Mutawakkil (847—861), denen es ein persönliches Anliegen war, die griechischen Wissenschaften unter den Arabern zu verbreiten. Als Uebersetzer hochberühmt machte sich damals der nestorianische Arzt zu Bagdad, Honaïn ben Ishak († 876) und sein Sohn Ishak ben Honaïn. Ihre Uebersetzungen wurden sodann im 10. Jahrhundert von anderen syrischen Christen, aber auch von arabischen Gelehrten revidirt und corrigirt, so dass die Araber sehr sorgfältig gefertigte Uebersetzungen besaßen. Auch die vornehmlichsten griechischen Commentatoren des Aristoteles, peripatetische wie Theophrast, Alexander von Aphrodisias, Themistius, Johannes Philoponus, und neuplatonische, wie Porphyrius, Jamblichus, Ammonius, Simplicius wurden in's Arabische übersetzt. Ihrer bedienten sich die arabischen Denker bei ihren philosophischen Arbeiten.

Aber auch Plato's Schriften, wiewohl nicht alle, wurden in's Arabische übertragen, vor allem der Timäus durch den Nestorianer Jahja ben Al-Batrik unter Al-Mamūn. Diese erste Uebersetzung ward sodann revidirt von Honaïn; er seinerseits übersetzte die Republik und das Buch der Gesetze, sein Sohn Ishak den Sophistes. Auch der Phaedrus und

Phaedon existierten in arabischen Uebersetzungen, und die ältesten arabischen Philosophen, Al-Kindi⁸⁾ im 9., und Al-Farabi⁹⁾ im 10. Jahrhundert, unterzogen, jeder in einer eignen Schrift, die Lehre des Plato und Aristoteles vom Intellect einer vergleichenden Untersuchung.

Hier machen sich indessen neuplatonische Einflüsse so stark geltend, dass die Bekanntschaft der Araber auch mit dem Neuplatonismus ausser allem Zweifel steht. Ebenso gewiss ist aber auch, dass sie den Plotin selbst nie gekannt haben; wohl aber kannten sie Auszüge aus Plotin und Proclus, und ausserdem spätere neuplatonische Schriften pseudonymen Ursprungs. In ersterer Beziehung ist vor allem zu nennen die s. g. Theologie des Aristoteles, ein Auszug Porphyr's aus den 3 letzten Enneaden des Plotin, zu Bagdad für den Kalifen Al-Mutassim (834—843) von dem syrischen Christen Ibn Abdallah Nā'ima aus Emesa vom Griechischen in's Arabische übersetzt, welche Uebersetzung sodann ausserdem noch von Al-Kindi für den genannten Kalifen durchgesehen und berichtigt ward. Es ist dies eine der ältesten arabischen Uebersetzungen griechisch-philosophischer Werke, von welcher wir Kunde haben¹⁰⁾. Sodann das berühmte Buch de causis sive de essentia purae bonitatis, ein Auszug in arabischer Sprache aus des Proclus Schrift *στοιχείωσις θεολογική*, ebenfalls noch im 9. Jahrhundert, aber von einem Muhamedaner zu Bagdad gefertigt; auch diese Schrift lief unter dem Namen des Aristoteles¹¹⁾.

Dazu kommen dann noch eine Reihe weiterer pseudepigraphischer neuplatonischer Schriften, die unter dem Namen altgriechischer Philosophen gingen, z. B. des Pseudoempedokles „über die 5 Substanzen“ (*περὶ τῶν πέντε στοιχείων* oder vielmehr *περὶ τῶν πέντε οὐρανῶν*) und noch einiges Andere dieser Art¹²⁾; desgleichen des Pseudopythagoras über das Zahlenverhältniss, sowie über

das Verhältniss zu Zeit und Ewigkeit, das zwischen Gottheit, Intellect (Weltgeist), Seele (Weltseele) und Natur besteht¹³⁾.

Diese neuplatonischen Schriften, die frühe in's Arabische übersetzt wurden, gewannen auf die arabische Philosophie in ihrer Anfangsperiode neben Aristoteles eine sehr bedeutende, nach Tiefe und Umfang nicht zu unterschätzende Einwirkung¹⁴⁾.

Den Arabern waren die Schriften des Aristoteles kaum bekannt geworden, als sie dieselben mit riesigem Eifer zu commentiren begannen. Aber es entwickelte sich sehr bald auch im Anschluss an Aristoteles eine eigenthümliche arabische Philosophie. Sie hatte zunächst den Character eines stark neuplatonisch gefärbten Peripateticismus, und ihr Verlauf war der, dass je länger desto mehr das neuplatonische Element zurücktrat, bis schliesslich in Averroës (Ibn Roschd) aus Cordova, dem letzten grossen arabischen Philosophen im 12. Jahrhundert, der reine, ganze und volle Aristotelismus sich durchsetzte, und Aristoteles als der Philosoph schlechthin, als der Göttliche und einzig Vollkommene verkündigt und verehrt ward, dem Plato entfernt nicht an die Seite gestellt werden dürfe.

III.

Damit haben wir den Boden Spaniens betreten, welches neben Persien die hervorragendsten und gefeiertsten Leuchten der arabischen Philosophie hervorgebracht hat, welches aber auch das verbindende Mittelglied bildet zwischen der arabischen und christlichen, zwischen der morgen- und abendländischen Wissenschaft.

Es ist das nicht genugsam anzuerkennende Verdienst des Primas des christlichen Spaniens, des Erzbischofs Raymund von Toledo — er sass auf dem erzbischöflichen Stuhl Toledo's von 1126-1151 — dass er durch den Archidiaconus der Kirche von

Segovia, Dominicus Gundisalvi, in Verbindung mit dem zum Christenthum übergetretenen jüdischen Arzt Johannes Hispanus oder auch Hispalensis, mit dem Beinamen Ibn Daüd, welcher Beiname von den Scholastikern in Avendehut oder Avendeath verderbt ward, -- die vornehmsten Werke der arabischen Philosophie in's Lateinische übersetzen liess, nämlich Al-Farabi's *de divisione philosophiae*, eine philosophische Encyclopädie, Al-Ghazzali's *liber logicae et philosophiae*, eine Darstellung der aristotelischen Logik, Physik und Metaphysik, dazu Avicenna's (Ibn Sina's) Commentare zu den Aristotelischen Schriften *de anima*, *de coelo et mundo*, zur Physik und Metaphysik, wie auch seine Analyse des Organon. Dadurch ward zugleich, ein ungemein folgenreicher Schritt, die Kenntniss des ganzen Aristoteles dem christlichen Abendland vermittelt. Denn vorher besass man von Aristoteles nur das Organon mitsammt der Isagoge des Porphyrius, vornehmlich in der Uebersetzung des Boëthius. Indessen auch das Organon selbst, d. h. die logischen Schriften des Stagiriten, hatte man nicht vollständig. Nunmehr aber kam man durch arabisch-lateinische Uebersetzungen in den Besitz nicht nur der ganzen Aristotelischen Logik, sondern auch der Physik, Metaphysik und Ethik, desgleichen der weiteren naturwissenschaftlichen, wie naturgeschichtlichen Schriften des Aristoteles. Es geschah dies, wie das (anfängliche) Verbot des Studiums der *libri naturales* des Aristoteles durch die Pariser Synode vom Jahre 1209 beweist, zu Anfang des 13. Jahrhunderts. Die ersten Scholastiker, welche den ganzen Aristoteles verwenden, sind Alexander von Hales, welcher 1222—1245 als erster Franziskaner Doktor an der Pariser Universität lehrte, und Wilhelm von Auvergne, Lehrer erst der Philosophie, dann der Theologie in Paris, seit 1228 Bischof von Paris, † 1249. Die Folge war, dass während in der 1. Hälfte des Mittelalters die Philosophie sich auf die Dialektik beschränkt hatte, fortan die Dialektik

mitsammt den übrigen artes liberales in die Stellung einer Propädeutik zur eigentlichen Philosophie (Physik, Metaphysik, Ethik) einrückte*).

Von dem lebhaften Verlangen, das jetzt im Abendland aufflammte, den Aristoteles in seinem ganzen Umfange mitsammt seinen arabischen Auslegern kennen zu lernen, giebt die Thatsache Zeugniß, dass in den Tagen Kaiser Friedrichs I. Gerhard von Cremona nach Spanien übersiedelte, die arabische Sprache erlernte und in Toledo die hauptsächlichsten Werke des Aristoteles, dazu die besten arabischen Schriften über Dialektik, Physik und Metaphysik, auch über Medicin und Astronomie, insonderheit den *Almagest* des Ptolemäus,**) welcher bis dahin dem Abendland gänzlich unbekannt geblieben war, aus dem Arabischen in's Lateinische übersetzte. Derselbe Vorgang wiederholte sich zur Zeit Kaiser Friedrichs II., als der Engländer Michel Scot um das Jahr 1217 sich nach Toledo begab, dort das Arabische sich aneignete und Werke des Aristoteles, namentlich die 19 Bücher de animalibus,¹⁵⁾ dazu die Commentare des Averroës zu Aristoteles' Schriften aus dem Arabischen in's Lateinische übersetzte.

Nicht durch Uebersetzungen aus dem Griechischen, wozu etwa die Eroberung Constantinopels durch die

*) Die septem artes liberales zertieften in das sogen. Trivium: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, und in das sog. Quadrivium: die vier überkommenen mathematischen Disciplinen, Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie in sich befassend. Man absolvirte erst das Trivium, darauf das Quadrivium.

**) Das grosse astronomische Werk des Ptolemäus, welches die Weltanschauung bis auf Copernicus beherrschte, hatte den Titel *ἡ ὁράσις ἡ μυώρη*. Arabisch lautet der letzte Theil dieses Titels *al-magisti*, und unter diesem Namen ward das Buch dem Abendland bekannt und ging unter demselben ganz allgemein. — (cf. Dieterici, die Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert: Einleitung und Makrokosmos. Leipzig, 1876. S. 178.

Kreuzfahrer im Jahre 1204 die Veranlassung gegeben hätte, also nicht von Griechenland aus, sondern durch die arabisch-lateinischen Uebersetzungen von Spanien aus ist der ganze Aristoteles dem Abendland bekannt und dadurch die höchste Blüthe der christlich-mittelalterlichen Philosophie im 13. Jahrhundert heraufgeführt worden. Die Eroberung Constantinopels und die Gründung des lateinischen Kaiserthums war ohne Einfluss, wenigstens ohne einen nennenswerthen, auf diesen geistigen Aufschwung. Erst später, nach der Mitte des 13. Jahrhunderts, ist Aristoteles auch durch direkte Uebersetzungen aus dem Griechischen in's Lateinische der Scholastik zugänglich geworden. Liess doch schon Kaiser Friedrich II., eben aus Anlass der arabisch-lateinischen Uebersetzungen des Michel Scotus, der ihm seine Uebersetzung der 19 Bücher des Aristoteles *de animalibus* in Avicenna's Bearbeitung dedicirt hatte¹⁵⁾ und im Jahre 1232 an seinen Hof gekommen war, einzelne aristotelische Schriften dialektischen und naturwissenschaftlichen Inhalts gleichzeitig aus dem Arabischen und aus dem Griechischen in's Lateinische übertragen, um die beiden Textgestaltungen mit einander vergleichen zu können.

Auch die pseudo-aristotelischen, in Wirklichkeit neuplatonischen Schriften, von denen wir bereits vernommen haben, nämlich der *Liber de causis* und die *Theologia Aristotelis*, wurden, ersteres Werk durch Gerhard von Cremona zwischen 1160 und 1180 zu Toledo¹⁶⁾, letzteres von unbekanntem Interpreten aus dem Arabischen in's Lateinische übertragen und übten ihre Wirkung auf das Abendland.

IV.

Das führt uns zum letzten Punkte unserer heutigen Erörterung. Nämlich weit übertroffen, was die Wirkung auf die abendländischen Denker des 13. Jahrhunderts anbelangt, wurden die genannten neuplatonischen Schriften durch das Werk des vermeintlichen arabischen Philosophen Avencebrol oder Aviccebron, das den

Titel *Fons Vitae* führte und die Lehre vortrug: — 1) alles Geschaffene besteht aus Form und Materie; 2) das gilt wie von der Körperwelt (von den *substantiis corporeis sive compositis*), so nicht minder auch von der geistigen Welt (von den *substantiis spiritualibus sive simplicibus*), welch' letztere als verbindendes Glied in der Mitte steht zwischen der ersten Substanz (*essentia prima*) d. h. zwischen der Gottheit, und zwischen der *substantia quae sustinet novem praedicamenta*, zwischen der Substanz mit den 9 Kategorien d. h. der sichtbaren Welt, dem Weltall im Sinne des Aristoteles; 3) dabei verhalten sich Materie und Form durchaus und überall als *sustinens* und *sustentatum*, als *propriatum* (*Cod. Maz. proprietatum*) und *proprietas*, d. h. als Unterlage und Eigenschaft (cf. lib. V., c. 25 und c. 12., edit. Bäumker p. 279, Zeile 6 v. o.; und p. 303, Zeile 10 und ff. v. o.).

Die These Avicbron's, dass alle endlichen Wesen, nicht nur die körperlichen, sondern nicht minder auch die intelligibeln Substanzen, aus Materie und Form bestehen, wurde ebenso lebhaft von Alexander von Hales, Duns Scotus und der Franziskanerschule aufgenommen und vertheidigt, wie von Albertus Magnus, Thomas von Aquin und der Dominikanerschule abgelehnt und bekämpft, und bildete so einen der vornehmsten Streitpunkte zwischen den beiden grossen Orden. Trotzdem ward diesem Denker in der Folge von der Geschichte der Philosophie keinerlei Beachtung geschenkt: er ward von ihr mit Stillschweigen übergangen, ja er verschwand völlig aus ihr. Existirten doch seine Werke nicht im Druck, und von der, allerdings nur sehr spärlichen, Existenz derselben in handschriftlicher Gestalt hatte man keine Kenntniss. Es war der Franzose Aimable Jourdain, der in seinem Werk über die lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles (in I. A. 1819, in 2. A. 1843 zu Paris erschienen¹⁷⁾) erstmals die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung Avicbron's in der Geschichte der

Philosophie hinlenkte, auch die Vermuthung aussprach, dass die den Scholastikern des 13. Jahrhunderts vorliegende lateinische Uebersetzung des arabisch geschriebenen Fons vitae Avicbron's von Gundisalvi gefertigt sei. Dadurch veranlasst, unterzog sodann der französische Gelehrte und Conservator an der grossen Pariser Staatsbibliothek, Barthélemy Haureau, in seiner Geschichte der scholastischen Philosophie, im 1. Band (Paris, 1850) S. 371 ff.¹⁸), die Philosophie Avicbron's einer genaueren, ob auch kurzen, kritisch-historischen Betrachtung, und zwar auf Grund der bei Thomas Aq. in seinem Werk *de substantiis separatis* sich vorfindenden umfangreichen Citate aus dem Fons vitae.

Jene Vermuthung Jourdain's, dass Gundisalvi die lateinische Uebersetzung gefertigt, hat sich bestätigt. Am Ende des Jahres 1855 gelang es mir, auf der Bibliothek Mazarine zu Paris in einem Sammelbande lateinischer Manuscripte, der damals die Nr. 510 trug¹⁹), ein vollständiges, 57 Pergament-Folioblätter einnehmendes, lateinisches Manuscript des Fons vitae, aus dem 13. Jahrhundert stammend, zu entdecken. Das auf Fol. 33, ro des Sammelbands beginnende Schriftstück trug, ohne einen Verfasseramen an der Spitze zu haben, den einfachen Titel *de materia universali*. Am Schluss jedoch wird in einer Nachschrift vermeldet, dass das Buch von Avencebrol, und aus dem Arabischen übersetzt sei von Johannes mit Beihilfe des Domingus d. h. von Johannes Hispanus, ben David, dem Israeliten, und von dem Archidiaconus Dominicus Gundisalvi²⁰). Ich gab sodann auf Grund dieser lateinischen Uebersetzung des vollständigen Fons vitae²¹) in Baur's und Zeller's Theol. Jahrbüchern Band 15 und 16 (Jahrgang 1856 und 1857) in einer Serie von 4 Artikeln die erste umfassende, quellenmässige Darstellung der Philosophie Avicbron's.

Vorher schon, nämlich im Jahr 1846, hatte der

gelehrte französische Israelit Salomo Munk unter den hebräischen Manuscripten der Pariser Nationalbibliothek eine Handschrift aufgefunden, welche in hebräischer Sprache einen Auszug aus der Lebensquelle — Mekkor Chajjim — Avicebron's darbietet, einen Auszug, welchen der spanische Jude Schem Tob ibn-Falaquera im 13. Jahrhundert gefertigt hat, und woraus, wie Munk alsbald feststellte, mit Sicherheit hervorgeht, dass Avicebron kein Araber gewesen, sondern identisch ist mit dem als religiöser Dichter unter den Juden jetzt noch hochangesehenen Spanisch-Arabischen Israeliten Salomon ibn Gebirol²²), der um das Jahr 1025 zu Malaga geboren ward, in Saragossa seine Bildung erhielt, eine Zeit lang in Cordova lebte und um 1070, wahrscheinlicher jedoch schon um das Jahr 1056 in Valencia starb. Der erste Vertreter arabischer Philosophie in Spanien und im Abendland überhaupt war daher nicht ein Araber von Nation, sondern der im arabischen Spanien lebende, aber in arabische Wissenschaft eingeweihte Israelit Salomon ibn Gebirol.

In der Folge fand Munk auf der Nationalbibliothek zu Paris auch das Manuscript einer lateinischen Uebersetzung der Lebensquelle auf, und im Jahre 1859 veröffentlichte er sodann in seinem Werk *Mélanges de philosophie juive et arabe* den hebräischen Text des Auszugs Falaquera's aus der Lebensquelle, gab demselben eine genaue französische Uebersetzung, sowie eine Analyse seines Inhalts bei, desgleichen Untersuchungen über das Leben und die Schriften Gebirol's, über die Quellen, aus denen er geschöpft hat, und endlich über die Erfolge, resp. Schicksale seiner Philosophie²³). Seitdem haben namentlich israelitische Gelehrte ihrem Volks- und Religionsgenossen Gebirol ihre Aufmerksamkeit zugewandt; ich hebe nur hervor die Rabbiner Dr. Manuel Joël in Breslau²⁴) und Dr. Jacob Guttmann in Hildesheim, welcher letzterer im Jahre 1889 auf Grund der im Codex Mazarinaeus erhaltenen lateinischen

Uebersetzung und des hebräischen Auszugs von Falaguera ein sehr gediegenes Werk über Gebirol veröffentlicht hat²⁵⁾, neben Munk's grundlegender Arbeit das Beste, was bis jetzt über ihn geschrieben worden ist.

Endlich hat unser Breslauer College Clemens Bäumker den *Fons vitae* erstmals vollständig, nämlich in seiner lateinischen Uebersetzung, im Druck erscheinen lassen. Es geschah dies im I. Band der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Heft 2—4, Münster, 1895. Durch diese vorzüglich ausgestattete textkritische Ausgabe des vollständigen Werks (— es standen Bäumker ausser den 2 Pariser Codices noch 2 weitere lateinische Codices zur Verfügung, der eine auf der Columbinischen Bibliothek in Sevilla, der andere in der Amplonianischen Handschriftensammlung der Erfurter Bibliothek —) ist nunmehr der mittelalterliche jüdische Denker der Wissenschaft allgemein zugänglich gemacht.

Und dieser Gewinn ist nicht gering anzuschlagen. Denn weit entfernt, bloss ein „Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie“ zu sein, wie Joël will, haben wir in Gebirol's *Fons vitae* das Werk eines durchaus originalen Denkers vor uns, welcher eine ganz eigenartige, nie so dagewesene, ebenso kühn gedachte, wie energisch durchgeführte Incinsbildung der aristotelischen Principienlehre mit der neuplatonischen Weltanschauung unternimmt, eine Incinsbildung, in deren Consequenz sich für das philosophische Erkennen Resultate anbahnen und Aussichten eröffnen, welche auch heute noch ein aktuelles Interesse beanspruchen dürfen.

Das Weltbild im Ganzen genommen ist allerdings dem Neuplatonismus entnommen²⁷⁾: zu oberst steht die Gottheit, die *prima essentia*, in ihrer unerschöpflichen Wesensfülle unerkennbar und undefinierbar. Aus ihr emanirt vermöge dynamischer Strahlung²⁸⁾ in abwärts gehender Stufenfolge die Reihe der endlichen Wesen vom höchsten bis zum niedersten, und zwar in der Art, dass immer ein Glied der Reihe zunächst aus dem ihm unmittelbar vorangehenden, nur das oberste Glied der

Reihe sonach unmittelbar aus Gott emanirt. Je näher dem Urquell, um so höher stehen die Wesen, um so vollkommener und geistiger sind sie; je entfernter vom Urquell, um so tiefer ist ihr Standpunkt, um so niedriger und (grob)materieller sind sie. Zuerst emaniren die geistigen Substanzen (*substantiae spirituales, simplices, intelligibiles*), der Intellect oder Weltgeist, die Seele d. h. die Weltseele, selber wieder in dreifacher Abstufung als *anima rationalis, sensibilis* und *vegetabilis*, endlich die Natur, die *γένεσις*, die Bewegerin der Körperwelt; sodann diese selbst, die Körperwelt (*substantia, quae sustinet novem praedicamenta*, die Welt der *substantiae corporeae, compositae, sensibiles*), im Anschluss an Aristoteles, Ptolemaeus und vor Allem an die Lautern Brüder²⁹), zerfallend in das Sphärensystem der Himmelskörper, in die 9 Himmels-sphären (Umgebungssphäre-*sphaera continens sive diurna*, Fixsternsphäre und die 7 Planetensphären) einerseits, und in die sublunare irdische Welt mit den 4 Elementenkreisen (Feuer, Luft, Wasser, Erde), dem Bereich des Entstehens und Vergehens, andererseits. Die geistigen Sphären (*sphaerae intelligibiles, spirituales*;) umschliessen die körperlichen (*sphaeras sensibiles, corporales*), und innerhalb einer jeden der beiden Sphärenarten umschliesst stets wieder je die obere Sphäre die unter ihr befindlichen. Im Mittelpunkt des Ganzen befindet sich, und zwar ruhend, die Erdkugel. Sie nimmt den tiefsten Ort, die unterste Stelle im Weltganzen ein und ist verschwindend klein gegenüber den ihr übergeordneten, immer weiter und höher sie umschliessenden, körperlichen und vollends geistigen Weltsphären.

Es ist ganz deutlich, dass die sog. geistigen Sphären einfach dadurch entstehen, dass die dem Menschen innewohnenden geistigen Potenzen, als welche man die Lebenskraft oder Natur, den sog. *spiritus animalis*, weiter die Seele und endlich den Geist oder Intellect betrachtete, generalisirt und realistisch als ebenso viele für sich seiende Wesenheiten oder Sub-

stanzen von universaler Bedeutung aus der Welt hinausversetzt wurden, um sodann von draussen her auf die Körperwelt, Bewegung und Leben erzeugend, einzuwirken, wie ja auch im Menschen das geistige Element als ein Wesen oder als ein Ding für sich angesehen ward, das mit dem Körper eben nur zusammengesetzt ist. Ein Bewusstsein dieses Sachverhalts hat denn auch Gebirol, wenn er wiederholt hervorhebt (z. B. III, cap. 2, pag. 77, 24; III, cap. 58, pag. 208 f.), dass der Mensch mit seinem Körper und mit seinen Geisteskräften der *mundus minor*, und dieser Mikrokosmos das Bild des *mundus major*, des Makrokosmos sei, der seinerseits ebenso die unsichtbaren, geistigen Sphären, wie den sichtbaren Weltkörper mit Himmel und Erde in sich befasst³⁹⁾.

Tritt schon hierin eine tief sinnige Modification der neuplatonischen Gedankenwelt zu Tage, so geht Gebirol ganz selbständig zu Werke in der Art und Weise, wie er die Philosophie gliedert. Sie zerfällt ihm in 3 Theile: 1. die Wissenschaft von der allgemeinen Materie und Form, 2. die Wissenschaft vom Willen, nämlich vom göttlichen, und 3. die Wissenschaft vom ersten Wesen. Voraus gehen, als Propädeutik zur eigentlichen *scientia* d. h. zur Metaphysik, die Logik und die Psychologie⁴⁰⁾.

Indessen das eigentlich Charakteristische für Gebirol's Denken liegt, wie schon die christlichen Scholastiker des 13. Jahrhunderts, vor Allem Thomas von Aquin, erkannt und hervorgehoben haben, in seiner Auffassung der Materie und Form als der beiden integrierenden, weil constitutiven Wesensbestandtheile alles und jeden endlichen Seins, des spirituellen so gut wie des körperlichen: jede wirkliche Existenz in der Welt besteht aus diesen beiden Potenzen oder Essenzen. Dabei nimmt er die Begriffe Materie und Form durchaus im aristotelischen Sinn, d. h. er fasst den Begriff der Materie eindeutig, wie den der Form. Wenn daher nach Aristoteles Zeugniß schon der spätere Plato von einer Materie auch der Ideen geredet haben soll, und wenn Plotin in der That auch die übersinnliche,

die intelligible Welt aus Form und Materie zusammengesetzt sein lässt, so ist dies etwas ganz Anderes als was Gebirol lehrt. Denn Plotin statuirt ausdrücklich eine doppelte, eine zweifache Materie, eine intelligible und eine sinnliche, und auch Plato muss, wenn wirklich Aristoteles ihn recht verstanden hat, was sehr im Zweifel steht, unter der Materie der Ideen etwas specifisch von der eigentlichen Materie Verschiedenes sich gedacht haben. Haben wir sonach bei Plato und Plotin zwei Materien, welche *toto genere* oder qualitativ von einander verschieden sind und, wie Zeller sehr richtig bemerkt, nichts als den Namen mit einander gemeinsam haben³²⁾, so behauptet dagegen Gebirol, dass es eine und dieselbe Materie ist, nämlich die *materia universalis*, welche durch das ganze Weltall hindurch verbreitet ist und von der obersten intelligibeln bis zur untersten körperlichen Sphäre hinab sich erstreckt, nur dass allerdings innerhalb der Einen Materie, der grösseren Nähe oder Entfernung von ihrem Ursprungsquell entsprechend, der quantitative oder graduelle Unterschied zu Tage tritt, dass sie in den obern Sphären lichter (durchsichtiger) und feiner, in den untern dichter und dunkler sich verhält³³⁾.

Damit hängt es zusammen, dass die Materie nicht wie bei Plotin die letzte, sondern genau umgekehrt die erste Emanation aus dem schlechthin Einen ist, und dass, während Plotin die Lehre von einer Materie der intelligibeln Substanzen nur beiläufig berührt, sie von Gebirol mit aller Energie in den Mittelpunkt des Systems gerückt wird³⁴⁾.

Die christlichen Scholastiker des 13. Jahrhunderts, voran Thomas von Aquin, behalten also Recht, wenn sie behaupten, dass Avicenna und kein Anderer der Urheber der Lehre sei, dass alle geschaffenen Wesen die Materie an sich haben und dass in allen die Materie eine und dieselbe sei³⁵⁾.

Zur vollen Höhe seiner philosophischen Bedeutung erhebt sich jedoch Gebirol da, wo er den Versuch

macht, den Ursprung der Materie und Form zu erklären, d. h. diese beiden Principien alles Endlichen aus dem absoluten Wesen zu begreifen. Das letzte Resultat, zu welchem er in diesem Betreff gelangt, ist das, dass er in der Gottheit selbst Wesen, *essentia*, und Eigenschaft, *proprietas*, unterscheidet. Die Eigenschaft (*proprietas*) nennt er Willen, Weisheit, schöpferisches Wort (*voluntas, sapientia, verbum agens*). Sie, die Eigenschaft, ist der Ursprung und die Urheberin der Form; denn sie ist es, welche die in ihr selbst ursprünglich vorhandenen Formen aus sich heraussetzt und sie in der Materie verwirklicht, während die Materie ihrerseits dem Wesen (*essentia*) der Gottheit entstammt: die *essentia prima* als solche, im Unterschied von ihrer *proprietas*, ist es, aus welcher die Materie emanirt, so wie das Wasser der Quelle entströmt. „Deswegen,“ erklärt Gebirol, „verhält sich die Materie als der Thron (*cathedra*, Stuhl) des Einen, und der Wille, der Spender der Form, sitzt auf ihm und ruht über ihm“ (V. 42, pag. 335, 23), und — fügen wir hinzu — spricht die Formen in die Materie hinein, so dass sie aus der Verborgenheit offenbar werden, aus der ideellen zur realen Existenz gelangen.

Wie freilich der Wille, der an sich, als *intrinseca proprietas*^{*)}, mit dem Wesen eins und wie dieses unendlich sein soll, sobald er in Action tritt d. h. sich im Unterschied vom Wesen als Wille erfasst und die Form realisirt, als das Princip des Endlichen sich verhalten soll; desgleichen wie die Materie, obgleich sie dem Wesen des Unendlichen entströmt, trotzdem, so gut wie die Form, von Haus aus die Bestimmtheit des Endlichen an sich haben soll, das bleibt unerklärt, obgleich sich, auch abgesehen von der Emanationsvorstellung, von Gebirol's Principien aus eine Lösung dieser Probleme nicht allzuschwer auffinden liesse. ³⁶⁾

*) *Proprietas essentialis, designatio essentiae essentialis* (Baeumker pag. 333 u. pag. 503).

Auf alle Fälle schreitet Gebirol dazu fort, im unendlichen Wesen einen analogen Unterschied anzunehmen, wie die endliche Welt auf allen ihren Stufen ihn erkennen lässt: nämlich, was hier Materie und Form sind, das sind in Gott Wesen und Eigenschaft. Nur ist der Gegensatz innerhalb der Gottheit als solcher ein ruhender, ein stiller, ein latenter, während er in der Welt des Endlichen zu einem ausgesprochenen und bewegten und offensichtlichen wird. Innerhalb des Absoluten, zusammengeschlossen von dessen übergreifender, alle Gegensätze bewältigender Einheit, befinden sich die beiden Potenzen im Zustand der Indifferenz, des indifferenten Ineinander, ihr Unterschied ist aufgehoben in der absoluten Einheit des unendlichen Seins ³⁷); in der Welt dagegen befinden sie sich im Zustand der Differenz, hier tritt das Gegensatzpaar in Gestalt von Materie und Form auseinander, um aufeinander sich zu bewegen und so die Stufenreihe der Wesen herzustellen, deren jedes eine vermittelte Einheit von Materie und Form ist, indess die Gottheit die unmittelbare Einheit beider Potenzen in sich darstellt.

Das sind die Gedankenfolgen, auf welche man durch Gebirol's Aussagen ganz unwillkürlich hingedrängt wird.

Wem sollte hier nicht sofort die Parallele mit Spinoza in's Auge springen, der an der absoluten Substanz die zwei unendlichen Attribute der Ausdehnung und des Denkens unterscheidet, wie Gebirol die beiden Seiten Wesen (*essentia*) auf der einen, Wille oder Wissen (*voluntas, sapientia*) auf der andern Seite? Aber wer sähe nicht auch die Differenz, die zwischen Beiden zu Tage tritt, indem bei Spinoza die beiden unendlichen Attribute mitsammt ihren endlichen *Modis* durchaus unvermittelt neben einander hergehen und in ihrer Bewegung gänzlich unabhängig von einander verlaufen, jedes für sich ein voller Ausdruck der Substanz, ohne irgendwelche gegenseitige Einwirkung auf

einander, während bei Gebirol die beiden Seiten beim unendlichen wie beim endlichen Sein, bei Gott wie in der Welt, in einander sind, einander durchdringen und in dieser ihrer gegenseitigen Durchdringung sich als *essentia* und *proprietas* verhalten, d. h. sich verhalten nicht blos als Attribute an der Substanz, sondern als die constitutiven Momente oder Elemente der Substanz selbst? Entkleidet man diese Gedankengänge des neuplatonischen Gewands, in welches sie gehüllt sind — und es kann diese ihre zeitlich bedingte Einkleidung sehr leicht von ihnen abgestreift werden —, so dürfen sie der Gedankenbildung Spinoza's vollkommen ebenbürtig an die Seite, ja sogar noch über sie gestellt werden.

Merkwürdig, dass wie die Philosophie der Neuzeit, so die grosse wissenschaftliche Bewegung des christlichen Mittelalters je durch einen Israeliten eingeleitet worden ist! Beide geistesverwandt und darin gleich, dass sie der Schranke ihrer nationalen Religion bei ihrem Philosophiren sich vollständig zu entäussern gewusst haben. Ja Gebirol verräth, trotzdem dass er ein tief religiöser Dichter gewesen ist — Munk nennt ihn den grössten jüdischen Dichter des Mittelalters! und seine in hebräischer Sprache verfassten religiösen Hymnen figuriren zum Theil jetzt noch in der Liturgie der Synagoge — er verräth in seiner Philosophie so gar nichts von seinem jüdischen Glauben und von rabbinischer Theologie³⁸⁾, dass Wilhelm von Auvergne, von 1228-1249 Bischof von Paris, der Erste, dem Gebirol's *Fons vitae* (oder, wie er das Buch benennt, *Fons sapientiae*) bekannt geworden ist³⁹⁾, und der ihn ungemein hoch als einen der allerersten Philosophen verehrt, ihn für einen Christen gehalten hat⁴⁰⁾, die übrigen christlichen Theologen des 13. Jahrhunderts dagegen in ihm einen arabischen

Denker gesehen haben, einen von Geburt und Religion arabischen Mann.

Eben dadurch zog er aber, genau wie später Spinoza, die tiefe Abneigung seiner Glaubensgenossen auf sich, nicht zwar als Dichter, desto mehr aber als Philosoph. Voran steht hier Abraham ben David Ha-Levi aus Toledo, ein jüdischer Gelehrter des 12. Jahrhunderts; denn während dieser in seinem *Sefer ha-kabbala Gebirol* als Sänger gross nennt und feiert, so setzt er ihn in seinem Werk *Sefer ha-emunah ha-ramah* (Buch des erhabenen Glaubens, geschrieben 1161) als Philosophen auf's Aeusserste herab, wirft ihm vor, dass er wie ein Blinder tappe, verkehrte Schlüsse ziehe, sich in Opposition zum jüdischen Glauben gesetzt und haeretische Lehren vorgetragen habe. Vor Allem aber erhebt dieser sein erbittertster jüdisch-orthodoxer Widersacher die Anklage wider ihn, dass er blosser Philosoph sei und zum Thema seiner Untersuchung nicht das Judenthum oder Solches mache, was von specieller Bedeutung für die jüdische Gemeinschaft wäre, sondern statt dessen sich mit einem Gegenstand befasse, der alle Menschen, Leute jeden Glaubens angehe⁴¹⁾. Die Folge davon, dass Gebirol als Philosoph nicht für Juden schrieb, war daher die, dass Gebirol in jüdischen gelehrten Kreisen, je länger, desto mehr todtgeschwiegen und zuletzt als Philosoph völlig vergessen wurde.

Wir dagegen freuen uns dieser reinen und edlen Philosophengestalt desto mehr und erklären mit Haneberg⁴²⁾ Gebirol neben Spinoza für den einzigen jüdischen Philosophen, der nicht bloss in der Geschichte der jüdischen Philosophie, sondern in der der Philosophie überhaupt zählt⁴³⁾. Mit andern Worten: wir erblicken in ihm einen Denker von allgemein menschlicher Bedeutung, wie das seine jüdischen Gegner ihm zum schwersten Vorwurf gemacht haben, nicht ahnend, dass dieser Tadel das höchste Lob enthält.

Anmerkungen.

1) Paulus von Samosata, der Freund der Königin Zenobia von Palmyra, seit 260 Bischof von Antiochia, 268 wegen Haeresie abgesetzt, kann sich der Logoslehre, die sich im Bewusstsein der Zeit immer mehr durchgesetzt hatte, zwar nicht mehr entziehen, aber er fasst den Logos nicht als persönliches göttliches Wesen neben, resp. unter Gott, sondern als die der Gottheit immanente Potenz persönlichen Selbstbewusstseins: weil die Gottheit den Logos oder die *Σοφία* zu ihrer Wesenseigenschaft hat, deswegen ist der Eine Gott ein seiner selbst bewusstes, auch in sich selbst streng einheitliches Wesen. -- Jesus von Nazareth aber, vom heiligen Geist in der Jungfrau Maria erzeugt, ist reiner, jedoch sündenfreier Mensch (*ἄλλος ἄνθρωπος*), mit welchem der persönliche Gott sich in eine besonders nahe Beziehung setzt, indem er mit seinem Logos auf ihn von oben her einwirkt. Und indem sich nun der Mensch Jesus mit freiem Entschluss dieser höheren geistigen Einwirkung hingibt und mehr und mehr zu moralischer (Willens-, nicht Wesens-) Einheit mit dem göttlichen Logos (d. h. mit dem persönlichen Gottesgeist) zusammenwächst, so wächst er sich auf dem Weg moralischen Fortschritts nach und nach zum menschlichen Abbild göttlicher Vollkommenheit aus und wird so allmählig zu göttlicher Würde erhoben (*τεθειωτόγηται ἐξ ἁποστολῆς*).

2) Wogegen Arius vor allem sich wandte, das war die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater; diese bestritt er auf's Energischste. Zu diesem Zweck unterschied auch er scharf zwischen dem Logos und zwischen dem Sohn Gottes; jener ist eine unpersönliche Kraft oder Eigenschaft Gottes; dieser ist ein persönliches, und zwar geschöpfliches Wesen, nämlich das erste Geschöpf, von Gott aus dem Nichts erschaffen, durch welches dann alles Andere geschaffen wird. Strengstens sondeit daher Arius Gott mit seinem immanenten, ewigen Logos einerseits von dem aus Nichts geschaffenen Sohn andererseits, welcher letzterer am Logos eben nur Antheil erhält, und zwar aus Gnaden. Beide, Vater und Sohn, verhalten sich daher zu einander wie unendliches und endliches, unerschaffenes und geschöpfliches, ewiges und zeitliches Sein, so dass zwischen ihnen völlige Wesens- Ungleichheit besteht.

Dieser Sohn nun, das erste Geschöpf, das Gott durch seinen Logos (schöpferische Vernunft) unmittelbar vor der Welterschöpfung in's Dasein ruft, resp. mit dessen Erschaffung aus Nichts die Welterschöpfung anhebt, dieser Sohn wird in Jesus von Nazareth Fleisch: Fleisch wird er, nicht Mensch! Denn der Mensch Jesus hat keine menschliche Seele, sondern die Stelle, welche in uns die Seele einnimmt, vertritt in ihm der vorweltliche Sohn, dieser erste von Gott in's Dasein gerufene geschöpfliche Geist; indem er menschliches Fleisch und Blut, menschliche Leiblichkeit an sich nimmt, entsteht der Mensch Jesus von Nazareth. Der Unterschied von Paulus von Samosata ist daher nur der, dass von einem Sohn Gottes nicht erst seit der Geburt Jesu die Rede werden kann, sondern dass das in Jesu verkörperte und erschienene persönliche und endliche Geistwesen als Sohn Gottes ¹ t Anfang der Schöpfung gesetzt und in eine Aneinanderstellung zwischen Gott und Welt gebracht wird, während es an sich, als geschöpfliches Wesen, von welchem der Satz gelten muss: *ἦν ποτε*.

ὅτε οὐκ ἦν — es war einmal eine Zeit, wo der Sohn noch gar nicht existirte, — ich sage, während der Sohn an sich, seiner Natur nach, identisch ist mit der vernünftigen Menschenseele; denn jene Mittelstellung verdankt er nur einem Akt der göttlichen Gnade, in seinem Wesen als solchem ist sie nicht begründet. Immerhin aber kann man sagen: der Mensch, der Endzweck der Schöpfung, erscheint bei Arius zugleich als das Prinzip oder doch Organ der Wertschöpfung; die Welt ist um des Menschen willen geschaffen, dieser Gedanke wird von Arius dahin gewendet: sie ist durch Vermittlung des Menschen in's Dasein gelangt. —

3) Die Antiochener im grossen christologischen Streit des 5. Jahrhunderts mussten zwar das orthodoxe trinitarische Dogma von der Identität des Sohnes mit dem ewigen persönlichen Logos Gottes und von der Wesensgleichheit des vom Vater von Ewigkeit her aus seinem eignen Wesen erzeugten Logos- oder Gottes-Sohnes mit dem Vater acceptiren; aber indem sie das genannte Dogma zu ihrem Ausgangspunkt nahmen, gestalteten sie nun ihre Christologie auf eigenthümliche Art. Es handelte sich dabei um die Frage nach dem Verhältniss der beiden Naturen, der göttlichen und menschlichen, innerhalb der Person des Menschgewordenen. Hier nun suchten die Antiochener die Integrität und Selbstständigkeit der menschlichen Natur in Christo in ihrem vollen Umfang zu behaupten. Der Mensch Jesus ist eine volle menschliche Persönlichkeit, aus Leib, Seele und Geist bestehend, mit Willensfreiheit und vernünftigem Selbstbewusstsein ausgerüstet, zu welcher jedoch die göttliche Logospersönlichkeit in ein besonders intimes, in ein Verhältniss einziger Art sich gesetzt hat, so jedoch, dass die *συνάψις* (Verknüpfung), welche vermöge der gnadenvollen Einwohnung des Logos in dieser menschlichen Persönlichkeit zwischen beiden hergestellt wird, über die moralische Einheit d. h. über die *ἑνωσις ὁμοῦ* Willenseinheit, Geistes-einigkeit nicht hinausgeht und nie sich erhebt zur

Wesens-Einheit, zur *ἑνωσις γενική*. Der von Maria geborene, und weil vom heiligen Geist in ihr erzeugte, darum sittlich schön beschaffene Mensch Jesus, verhält sich zum Logos Gottes als der Tempel (*ναός*), worin dieser Wohnung macht, als das Gewand (*ἱμάτιον*), worin er sich kleiden wollte, als das Werkzeug (*ὄργανον*), wodurch er auf die Menschheit wirksam wird. Also sind in Christus 2 Personen, ihre Einheit ist keine natürliche, sondern eine auf dem Weg der Willensfreiheit beiderseits hergestellte: *ὁ τῆς δακρυῶς*, sagte Nestorius, *οὗ τῆς ἐξῆς* (denn der Tempel nimmt an der Ehre des einwohnenden Gottes theil), *ἐξῆς τῆς γενεῆς* *χορηγῶ τὰς γενεάς*, *ἐξῆς τῆς τῆς παροχρησίου*. Maria darf daher nicht bezeichnet werden als *θεοτόκος* (Gottesgebärerin), sondern nur als *χορηγός*; sie hat nicht den ewigen Gottessohn geboren, sondern nur den in der Zeit entstandenen Menschen Jesus, den jener sich zu seiner Wohnung erkor.

4) Theodor von Mopsvestia galt den Nestorianern als der Lehrer schlechthin -- *praeceptor totius ecclesiae*, oder auch als der Bibelerklärer -- *Commentator*.

5) Edessa war eine syrische Stadt im nordwestlichen Mesopotamien, in der alten Landschaft Osroëne, und lag damals noch auf römischem Gebiet.

6) Ibas erhielt daher den Ehrentitel „*interpres*“.

7) cf. Wenrich, Joh. Georg, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis, Armenicis, Persicisque*. Lipsiae 1842.

Steinschneider, Moritz, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*. Centralblatt für Bibliothekswissenschaft. Beiheft 5 und 12. Leipzig, 1889. 1893.

8) Ueber Al-Kindi de intellectu vergl. Nagy, Dr. Albino, *Die philosophischen Abhandlungen des Jakub ben Jshaq Al-Kindi zum ersten Male herausgegeben**) in Bäumker, *Beiträge zur Geschichte der*

*) NB. In der lateinischen Uebersetzung Gerhard's von Cremona, resp. des Johannes Hispanus oder Hispalensis

Philosophie des Mittelalters, Band II, Heft V. Münster, 1897. -- Al-Kindi lebte bis gegen das Jahr 870.

9) Ueber Al-Farabi de intellectu et intellecto vergl. Dieterici, Prof. Dr. Fr., Al-Farabi's philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen übersetzt. Leyden, 1892; und Steinschneider, Moritz, Al-Farabi's, des arabischen Philosophen Leben und Schriften, in den Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, VII. série, Tom. XIII., No. 4; Separatabdruck, Petersburg und Leipzig 1869. -- Al-Farabi lebte und schrieb in der 1. Hälfte des 10. Jahrhunderts; † 950 n. Chr.

10) Vergl. Dieterici, Prof. Dr. Fr., Die sog. Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum erstenmal herausgegeben. Leipzig, 1882; desgl. Dieterici, Fr., Die sog. Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Leipzig, 1883; und dazu die Anzeige von Valentin Rose in der Deutschen Literatur-Zeitung 1883, Nr. 24, wo im Einzelnen der Nachweis erbracht wird, dass das Werk ein Auszug aus Plotin's 3 letzten Enneaden ist.

11) cf. Bardenhewer, Dr. Otto, Die pseudonyme Schrift „Über das reine Gute“, bekannt unter dem Namen Liber de Causis. Freiburg i/B., 1882. Bardenhewer gibt den arabischen Text sammt deutscher Uebersetzung. Dieser liber de causis ist ein Auszug aus der *grotziologia*, von dem arabischen Verfasser vielleicht auf Grund einer bereits vorliegenden arabischen Uebertragung der ganzen *grotziologia* gefertigt. Er besteht in einer Zusammenstellung von 32 kurzen metaphysischen Thesen, ward aber sehr bald nach seiner Abfassung, nämlich von Al-Farabi, mit einer Glosse versehen. Sehr möglich ist es auch, dass Al-Farabi der Verfasser des Ganzen ist, der aus Proclus' *grotziologia* ausgezogenen 32 Sätze mitsammt der beigegeführten Glosse.

12) Die Schrift *περὶ τῆς φύσεως οὐρανόθεν* wird als eine Empedokleische erwähnt von Ibn Falaquera in seinem hebräischen Prolog zu seinem hebräischen Auszug aus dem Fons vitae Gebirol's; cf. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, S. 3 Anm.²⁹)

Weiter wird von arabischen Schriftstellern, z. B. von Al-Kifti in seinem philosophisch-biographischen Wörterbuch aus der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts ausdrücklich berichtet, dass die angebliche Philosophie des Empedokles zu Anfang des 10. Jahrhunderts durch einen gewissen Mohamed Ibn Abdallah Ibn Mesarra aus Cordova († 931) aus dem Orient nach Spanien gebracht worden sei und daselbst viele begeisterte Schüler gewonnen habe. — Ibn Falaquera aber, der israelitische Gelehrte, der von Gebirol's arabischem Fons Vitae im 13. Jahrhundert einen hebräischen Auszug gefertigt hat, nennt den Pseudo-Empedokles ganz besonders als einen der Philosophen, deren Lehren Gebirol sich angeeignet habe. — cf. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* p. 242.

Ueber die Lehre des Pseudo-Empedokles selbst vergl. Mohamed Al-Schahrastāni's Religionsparteien und Philosophenschulen. Deutsch von Theodor Haarbrücker in 2 Theilen. Halle 1850/51. Band II. S. 90 ff.

Hiernach dürften die 5 Substanzen sein:

*1) Der eigentliche Titel des Empedokleischen, nach Falaquera's Zeugniß von Gebirol benützten Werks war, wie Prof. Dr. David Kaufmann auf Grund von drei, amoch auf den Bibliotheken Baron Gutzbourg in St. Petersburg, Bibl. nationale in Paris und Bibl. Bodl. in Oxford handschriftlich in hebräischer Uebersetzung vorliegenden Fragmenten des arabischen Werks nachgewiesen hat: „Buch der fünf Substanzen“ *סֵפֶר הַחֲמֵשׁ הַיְסוּדוֹת* oder *סֵפֶר הַחֲמֵשׁ הַיְסוּדוֹת* (cf. Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1898/99. Vorangehen: Studien über Salomon Ibn Gabirol von Professor Dr. David Kaufmann. Budapest 1899.)

1. das Eine mit dem schöpferischen Willen,
2. die Materie mit den Formen,
3. der Intellect (Weltgeist),
4. die Seele (Weltseele),
5. die universale Natur.

Dazu vergleiche man Ibn Gebirol, der als die fünf intelligibeln Substanzen aufzählt:

1. den göttlichen Willen,
2. die allgemeine Materie und Form,
3. den Weltgeist (Intellect),
4. die Weltseele (mit ihren 3 Seelen),
5. die Natur, die Bewegerin der Körperwelt*).

Daneben zählt Gebirol auch *septem simplices substantiae*: nämlich 1. *materia*, 2. *forma*, 3. *intelligentia*, 4. *anima rationalis sive intellectiva*, 5. *anima animalis sive sensibilis*, 6. *anima vegetativa sive crescibilis*, 7. *natura*. cf. Bäumker, *Avencebrolis fons vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, Monasterii 1895. Liber III, cap. 27, p. 144, 1.

13) Pseudopythagoras lehrte nach Schah-rastāni l. c. S. 98–110:

der Schöpfer verhält sich als die Monas,
 der Intellect als die Dyas,
 die Seele als die Trias,
 die Natur als die Tetras.

Oder auch: die Einheit theilt sich

1. in eine Einheit vor der Ewigkeit,
2. „ „ „ mit „ „
3. „ „ „ nach der Ewigkeit und vor der Zeit,
4. „ „ „ in der Zeit.

Jene 1. Einheit ist die Einheit des Schöpfers, die 2. ist die Einheit des Intellects, die 3. ist die Einheit

*) cf. Stössel, Salomo ben Gebirol als Philosoph und Förderer der Kabbala. Leipziger Inaugural-Dissertation 1881. S. 4.

der Seele, die 4. ist die Einheit der Elemente und der zusammengesetzten Dinge.

Ähnlich der *Liber de Causis* cap. 2: *Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus. Esse vero, quod est ante aeternitatem, est causa prima, quum est causa ei (sc. aeternitati). Sed esse, quod est cum aeternitate, est intelligentia, quum est esse secundum, sec. habitudinem suam quod non patitur neque destruitur. Esse vero, quod est post aeternitatem et supra tempus, est anima, quae est in horizonte aeternitatis. Et anima annexa est cum aeternitate inferius, quum susceptibilior est impressionis, quam intelligentia, et est supra tempus, quum est causa temporis.* (Cod. Bibl. nat. Paris. lat. Ancien fonds Nr. 8802 und Fonds de Sorbonne Nr. 1778).

Ähnlich auch *Gebiröl*, *Fons vitae* lib. III. c. 3, No. 13, p. 78 f.; der Schöpfer ist über der Ewigkeit; die intelligibeln Substanzen (der Intellekt, die Seele, die Natur) fallen in die Ewigkeit und haben die Ewigkeit zu ihrem Maass; die körperliche Substanz, welche die 10 Kategorien an sich hat, befindet sich unter der Ewigkeit und fällt in die Zeit.

Auch die pythagoräische Zahlenlehre eignet sich *Gebiröl* in eigenthümlicher Weise an. Einmal lehrt er: Die Dreiheit ist die Wurzel alles Seins; denn alles besteht aus Form und Materie; die Form aber verhält sich als die Eins, die Materie als die Zwei. (IV, 11 p. 236 f. bei Bäumker). --

Sodann aber wendet er die Vierheit dahin: Die Intelligenz verhält sich als die Eins, weil sie nur urtheilend sich verhält (*quia est apprehendens propositionem unam*); die rationale Seele verhält sich als die Zwei, weil sie von den Urtheilen zum Schluss, und von der Identität zur Nichtidentität sich hinbewegt (*quia movetur a propositionibus ad conclusionem, ab identitate ad extraneitatem*); die anima sensibilis verhält sich als die Drei, weil sie den Körper mit seinen dre

Dimensionen wahrnimmt und zwar durch das dreifache Mittel der Gestalt, Farbe und Bewegung; die Natur verhält sich als die Vier, weil sie vier Kräfte hat, attrahere, retinere, mutare, pulsare expellere. (IV, 13, p. 239 bei Bäumker).

14) Ich erinnere in dieser Beziehung nur an die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in 51 Abschnitten, ein Werk der s. g. „Lautern Brüder“ (Ichwân uç çalâ), worin neben aristotelischen Elementen die neuplatonische Emanations- und die neupythagoräische Zahlenlehre eine beherrschende Stellung einnimmt. Dieser Geheimbund der s. g. lautern Brüder war ein arabischer Philosophen-Verein, der in der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts sich zu Bosra bildete und in der zuvorgenannten Encyclopädie die Früchte seines philosophischen Denkens in Gestalt eines umfassenden Systems niederlegte. cf. Dieterici, Friedr., Die Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert p. Chr. nach den Schriften der Lautern Brüder;

A. Allgemeiner Theil.

I. Einleitung und Makrokosmos. Lpzg. 1876.

II. Mikrokosmos. Lpzg. 1879.

B. Specieller Theil.

III. Die (math.) Propädeutik. Berlin 1865.

IV. Logik und Psychologie. Lpzg. 1868.

V. Die Naturanschauung und Naturphilosophie. 2. Aufl. Lpzg. 1876.

VI. Der Streit zwischen Mensch und Thier, eine arabische Dichtung aus dem 10. Jahrh. Berlin 1858, 2. Aufl. 1875.

VII. Die Anthropologie. Lpzg. 1871.

VIII. Die Lehre von der Weltseele. Lpzg. 1873.

15) Die Schrift de animalibus, welche Michel Scot dem Kaiser Friedrich II. dedicirte und persönlich im Jahre 1232, nachdem er sich von Toledo aus an den Kaiserlichen Hof nach Sicilien begeben hatte, überreichte, ist nicht die lateinische Uebersetzung des

Aristotelischen Werks selbst, nämlich der *Historia animalium*. Diese, die Thiergeschichte, hat Michael Scot mit-
 samt den übrigen zoologischen Schriften des Aristoteles
 unter dem Titel: *Aristotelis de animalibus libri XIX*
 interprete Michael Scoto allerdings auch, und zwar
 aus dem Arabischen übersetzt. Die *libri novem decem*
 erklären sich daraus, dass die Araber 19 Bücher des
 Aristoteles *de animalibus* zählten, indem sie den 10 Bü-
 chern der *Historia animalium* die 4 Bücher *de partibus*
animalium und die 5 Bücher *de generatione animalium*
 beifügten und dazu als Anhang die Schriften *de in-*
gressu und *de causa motus animalium* anfügten. Sondern
 was Michel Scot dem Kaiser dedicirte, das waren
 die Aristotelischen Schriften über die Thiere in Avi-
 cenna's Bearbeitung. Avicenna stellte nämlich
 die 19 Thierbücher des Aristoteles in Gestalt eines
 Abrisses oder Auszugs in Ein Buch zusammen, welches
 er gleichfalls in 19 Tractate eintheilte, wobei er in-
 dessen nur theilweise die Anordnung des Aristoteles
 befolgt, manches umgestellt und in andere Reihenfolge
 gebracht, ausserdem auch einige Zusätze eigener Er-
 findung beigegeben hat. Diese sog. *Abbreviationes*
Avicennae hat Michel Scot ebenfalls aus dem Ara-
 bischen in's Lateinische übersetzt. Und dieses Buch
 ist dasjenige, das er dem Kaiser Friedrich II. dedicirt
 und persönlich überreicht hat. Es trug den Titel:
Liber de animalibus ad Caesarem (genauer: *liber*
Avicennae de animalibus per Magistrum Michaelem
Scotum de arabico in latinum translatus; Federice,
 domine mundi Imperator, suscipe devote hunc librum
 Michaelis Scoti), oder auch den andern Titel: *Abbre-*
viationes Avicennae in librum Aristotelis de animalibus
latine versae per Mich. Scotum et Frederico II. Im-
peratori dicatae. —

Vergl. hierüber Wüstenfeld, F., die Ueber-
 setzungen arabischer Werke in's Lateinische seit dem
 XI. Jahrh. (Abh. der K. Gesellschaft der Wissenschaften
 zu Göttingen. Band XXII, 1877, S. 99 ff.); und

Steinschneider, Moritz, Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen (Centralblatt für Bibliothekswissenschaft. Beiheft 12, Lpzg., 1893, Seite 65).

16) Gerhard von Cremona übertrug den Liber de causis unter dem Titel: „de bonitate pura.“ Im Verzeichniss seiner Werke lautet der Titel: „Liber Aristotelis de expositione purae bonitatis“. Dazu vergl. Pariser Nationalbibliothek, Ancien fonds, Ms. lat. No. 8802, wo das Buch die Aufschrift trägt: „Canones Aristotelis de essentia purae bonitatis expositae ab Alfarabio, und No. 6318, wo die Nachschrift lautet: „Explicunt canones Aristotelis de primo aeterno, sive de intelligentiis, sive de esse, sive de essentia purae bonitatis, sive de causis, expositis ab Alfarabio.“

In der Folge wurde auch die ganze *στοιχείωσις θεολογική* in's Lateinische übertragen, und zwar aus dem Griechischen, durch den Dominikaner Wilhelm von Morbecca aus Flandern, im Jahr 1268. — Vergl. Pariser Nationalbibliothek, Fonds de Sorbonne No. 954 und Mss. lat. ancien fonds, No. 6287.

Das Ms. aus der Sorbonne hat keine Aufschrift, aber folgende Nachschrift: „Procli Diadochi Lycii platonici philosophi elevatio theologica. Explicit capitulum 211. Completa fuit translatio hujus operis Viterbii a fratre Guilhelmo de Morbecca, ordinis fratrum praedicatorum, 17^{mo} Kalendas Junii, anno Domini 1268.“

Das Ms. aus dem Ancien fonds hat ebenfalls keine Aufschrift, aber als Nachschrift: „Explicit elementatio theologica Procli Diadochi Lycii platonici philosophi, capitula 211.“

Auf Grund dieser lateinischen Uebersetzung der ganzen *Στοιχείωσις*, welche Wilhelm von Morbecca angefertigt hatte, hat Thomas von Aquin, dem diese Uebersetzung vorlag, erstmals erkannt, dass der Liber de causis nicht ein Werk des Aristoteles, sondern ein Auszug sei aus des Proclus (oder wie er schreibt Proculus) elementatio theologica. Im Vorwort zu seinem

Commentar in librum de causis (cf. Thomae Aquinatis opera omnia, ed. Stanislaus Eduardus Fretté et Paulus Maré. Vol. XXVI, pag. 515. Lex. 8 Parisiis 1889) schreibt Thomas Aq.: Inveniuntur quaedam de primis principiis conscripta per diversas propositiones distincta, quasi per modum sigillatim considerantium aliquas veritates, et in graeco quidem invenitur scilicet traditus liber Proculi Platonici, continens ducentas et novem propositiones, qui intitulatur Elevatio Theologica. In Arabico vero invenitur hic liber, qui apud Latinos de Causis dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in Graeco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro Proculi excerptus; praesertim quia omnia, quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo. — *Στοιχείωσις* ist Unterricht in den Anfangsgründen, also *Στοιχείωσις μετοφυσική* Unterricht in den Anfangsgründen der Metaphysik oder, wie wir heutzutage sagen würden, Elemente der Metaphysik. Das mittelalterliche Elementatio ist die wörtliche Uebersetzung von *Στοιχείωσις*, das mittelalterliche Elevatio aber ist gleichbedeutend mit institutio.

17) Jourdain, Aimable, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques.* Paris 1819. — Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain. Paris 1843.

18) Hauréau, Barthélemi, *De la Philosophie Scolastique, mémoire couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques.* Tom. I. II. Paris 1850.

19) Jetzt Nr. 3472; cf. Molinier, Auguste, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine.* Tom. III. Paris 1890, p. 95.

20) Der Schluss des Werks lautet im Codex Mazarinaeus wie folgt:

Finitus est tractatus quintus, qui est de materia universali et forma universali, et ex ejus consummatione

consummatus est totus liber, cum auxilio Dei et ejus misericordia, Avencebrol.

Libro perscripto sit laus et gloria Christo,
Per quem finitur, quod ad ejus nomen initur.
Transtulit Hispanis interpres lingua Johannis
Tunc ex arabico, non absque juvante Domingo.

In der Widmung seiner Uebersetzung des s. g. Liber sextus der naturalia des Avicenna oder des liber Avicennae philosophi de anima, in der Widmung dieser seiner Uebersetzung an den Reverendissimus Toletanae sedis archiepiscopus et Hispaniarum primas, nennt er sich Johannes, Avendhut (Ibn-Daūd, Ben-David), Israelita, philosophus. Zugleich ersieht man, dass er auch dieses Werk auf den Befehl des Erzbischofs Raymund aus dem Arabischen in Gemeinschaft mit dem Archidiaconus Gundisalvi übertragen hat, und zwar in der Weise, dass Johannes Ibn-Daūd den arabischen Text Wort für Wort in spanische Vulgärsprache übertrug, während Gundisalvi sofort das Spanische in lateinische Sprache übersetzte. cf. Hunc igitur librum vobis praecipientibus, et me singula verba vulgariter proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum in quo quidquid Aristoteles dixit in libro suo de anima et de sensu et sensato et de intellectu et intellecto ab auctore libri sciatis esse collectum, unde postquam, Deo volente, hunc habueritis, in hoc illos tres plenissime vos habere non dubitetis. - Vergl. Pariser Nationalbibl. Ancien fonds, Mss. lat. Nr. 6443 fol. 69 und Bäumker, Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Band I, 1891. Heft 1, pag. 32f.; Band II, Heft 3, 1897, pag. 101.

21) Avicenna's Fons vitae zerfällt in 5 Tractate (tractatus):

- I. Materie und Form im Allgemeinen und ihr Verhalten in den körperlichen Substanzen (substantiae corporeae sive compositae);

2. de substantia quae sustinet corporeitatem mundi, d. h. die Materie bekleidet mit der (Allgemein-) Form der Körperlichkeit, auf welche die aristotelischen Kategorien Anwendung finden;
3. Beweis der Existenz von substantiae simplices d. h. von Mittelwesen zwischen Gott und der Körperwelt;
4. Nachweis, dass diese substantiae simplices sive intelligibiles ebenfalls aus Materie und Form bestehen;
5. de materia universali et de forma universali.

22) cf. Abraham Geiger, Salomon Gebirol und seine Dichtungen. Leipzig, 1867.

23) Munk, Salomon, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, renfermant des extraits méthodiques de la source de vie de Salomon Ibn Gebirol (dit Avicbron), traduits en français sur la version hébraïque de Schem-Tob Ibn Falaquera, et accompagnés de notes critiques et explicatives, un mémoire sur la vie, les écrits et la philosophie d'Ibn Gebirol, des notices sur les principaux philosophes arabes et leurs doctrines et une esquisse historique de la philosophie chez les Juifs. Paris, 1857, 1859, publié en 2 livraisons. — Munk war französischer Orientalist, aber deutschen Ursprungs, geb. zu Breslau 1805, gestorben zu Paris 1867. Er war Mitglied der Akademie des inscriptions et belles-lettres, und bis zu seiner Erblindung i. J. 1845 Employé au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale.

24) Joël, M., Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 2 Bände. Breslau 1876. — Band I. Anhang: Ibn Gebirol's Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

25) Guttmann, J., Die Philosophie des Salomon Ibn Gebirol dargestellt und erläutert. Göttingen 1889.

26) Der von mir entdeckte Codex der Bibliothek Mazarine, ursprünglich Nr. 510, jetzt 3472; und der

Codex der Bibliothèque Nationale, ursprünglich Fonds St. Victor Nr. 32, jetzt Mss. lat. Nr. 14700.

27) Die Bekanntschaft mit dem Neuplatonismus wurde dem jüdischen Denker durch arabische Uebersetzungen jener oben genannten, dem spätesten Alterthum zugehörigen neuplatonischen Schriften vermittelt, welche unter dem Namen des Empedokles, Pythagoras, Plato und Aristoteles gingen²⁾.

Für Pseudo-Aristoteles kommen die beiden Schriften *Theologia* und *De Causis* in Betracht (cf. oben die Anm. 10 und 11); für Pseudo-Plato die Darstellung, welche der arabische Historiker Mohamed al-Schahrastāni († 1135) in seiner Geschichte der Religionsparteien und Philosophenschulen (Deutsch von Theodor Haarbrücker, Theil II. Halle, 1851. S. 117 ff.) von dem platonischen System entwirft. Diese Darstellung beruht auf einer Verwechslung der ursprünglichen Lehre Plato's mit denen seiner neuplatonischen Erklärer. Ueber Pseudo-Empedokles vergl. oben Anm. 12, über Pseudo-Pythagoras Anm. 13.

28) Ueber den Begriff der dynamischen Emanation vgl. *Fons vitae* ed. Baemker lib. III, c. 52, pag. 196 f. und c. 54, p. 199 f.

Das emanirende, will sagen, emanirte Wesen verhält sich zu dem Wesen, woraus es emanirt ist, wie Kraft zu Substanz; wogegen es dem gegenüber, welches aus ihm emanirt, umgekehrt selber wieder als Substanz sich verhält, als Substanz oder *essentia*, welche eine Kraft = *virtus* aus sich hervorgehen lässt, und sofort, bis der Emanationsprozess bei der körperlichen Substanz sein Ende findet. Das höchste Wesen lässt nur aus sich emaniren und ist selber aus keinem emanirt; die geistigen Wesen, die Mittelwesen (*substantiae mediae*) zwischen der Gottheit und der Körperwelt, sind jedes

²⁾ cf. Munk, *Mélanges etc.* n. n. O. und Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* II, Theil 8, Aufl. 1898. Seite 247 ff.

ebenso emanirt, wie emanirend (im activen Sinn d. h. hinwiederum aus sich ausströmen, ausstrahlen lassend); die Körperwelt endlich ist nur emanirt und verhält sich nicht mehr emanirend, nämlich im activen Sinn: die Emanations-, wenn man so will die Zeugungs-, die Productionskraft des Alls ist mit ihr erloschen.

29) Ueber die „Latern Brüder“ vergl. oben Anm. 14. Auch sonst berührt sich das Weltbild Gebirol's mit dem der „Latern Brüder“ in einer Weise, dass man annehmen muss, die Encyclopädie dieser sei ihm bekannt gewesen und von ihm benutzt worden. Lassen sie den Makrokosmos mit seinen geistigen, mittleren und körperlichen Wesensstufen*) auf dem Weg der Emanation aus Gott entstehen, so bezeichnet Gebirol seinerseits die geistigen Substanzen (*substantiae spirituales, intelligibiles, simplices*) als die *substantia media* oder als die *substantias medias inter substantiam primam* (inter factorem primum) et *substantiam quae sustinet novem praedicamenta*. Er bestimmt also die *substantias medias* anders als die „Latern Brüder“; aber Mittelsubstanzen hat auch er, nur einfacher bloss zwischen Gott und Körperwelt, nicht wie die „Latern Brüder“ zwischen *ζώονος νοητός* und *ζώονος σωματικός* (Die betr. Belegstellen im Fons vitae s. bei Bäumker, Bd. I. S. 522, Nr. 9.) Über die Bekanntschaft Gebirol's mit den Abhandlungen der lauern Brüder vergleiche Haueberg, Gebirol's Verhältniss zu der Encyclopädie der lauern Brüder (Sitzungsberichte der k. Akad. der Wissenschaften in München, 1866, Band II, S. 88 ff.), und Guttman, die Phi-

*) Das All hat nach dem System der Laurn Brüder 9 Stufen, zerfallend in 3 Hauptstufen, nämlich I. die geistige, obere Welt: 1., der Eine (der Schöpfer), 2., die Vernunft, 3., die Seele, 4., die Urmaterie; II. die Mittelstufen: 5., die zweite Materie oder die Körperlichkeit, 6., die Sternenwelt, der Himmel mit seinen 9 Sphären (der Umgebungssphäre, der Fixsternsphäre und den 7 Planetensphären); III. die untere, sublunare, irdische Welt: 7., die Natur, 8., die 4 Elemente, 9., die Producte (Mineral, Pflanze, Creatur). —

Philosophie des Salomon ibn Gebirol, Göttingen, 1889, S. 35 —37. Diese Bekanntschaft Gebirol's mit der Encyclopädie der Lauterñ Brüder, die in der 2. Hälfte X. sec. durch 5 arabische Gelehrte zu Bosra zusammengestellt worden ist, ist sehr erklärlich, wenn man die Thatsache sich vergegenwärtigt, dass sehr frühe schon, zu Anfang des XI. Jahrhunderts, jene Encyclopädie von Muslim Ibn Muhammed abul Kasim, genannt al Magriti (aus Madrid) und gestorben 1004 n. Chr., nach Spanien gebracht worden war. Vergl. Dieterici, die Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert: Einleitung und Makrokosmos, Leipzig, 1876, S. 143.

30) Innerhalb des Makrokosmos verhalten sich dann die obere oder übersinnliche Welt der substantiae simplices, spirituales und die untere oder sinnliche Welt der substantiae compositae, corporales, d. h. die Geistes- und die Körperwelt selber wieder wie das Urbild zum Abbild (cf. IV, 16, III, 27 u. 36; II, 7). Dieser Gedanke ist, wie auf den ersten Blick erhellt, platonisch, nur dass die obere Welt (esse superius) nicht identisch ist mit dem *νόημα νοητόν*, mit der Ideenwelt selbst, sondern es gehen gut neuplatonisch die Geistes-Sphären der oberen Welt (NB. nach Gebirol jede selbst schon aus Materie und Form bestehend) nur die Träger ab für die Totalität der Ideen d. i. Formen, und zwar so, dass dieselben je in der höheren Intelligenz qualitativ angesehen in immer reinerer, sublimerer und vollkommenerer d. i. geistigerer Gestalt, quantitativ angesehen aber in immer grösserer Fülle und Vollständigkeit enthalten sind. (cf. III, 32, p. 154, 4 ff. und 15 ff.) Die Geisterkreise der oberen Welt (Natur, Seele, Intelligenz) haben also die Welt der Formen oder die Ideenwelt zu ihrem Inhalt; sie geben, ein jeder seiner Stufe entsprechend, den Ort für sie ab.

31) Die Belegstellen in Betreff der Dreitheilung der eigentlichen Wissenschaft d. i. der Metaphysik s. bei Bäumker I, p. 512, Nr. 4. Ueber die Logik (ars dialectica, scientia probationis), deren Objekt die

regulae probationis oder die figurae dialecticae sind, vergl. lib. I, c. 1, p. 3, 5—12 und 20—26; über die Psychologie (*scientia hominis de se ipso*) vergl. lib. I, c. 2 und 3.

32) Ueber den doppelten Begriff der Materie bei Plato vergl. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie S. A. I, 174, und Zeller, Ed., Geschichte der griech. Philosophie II, 1.—3. A. S. 628 ff.; — bei Plotin: Ueberweg I, 337 und 346; Zeller III, 2.—3. A. S. 525 f. Duns Scotus würde den Unterschied des platonischen und plotinischen Begriffs der Materie von dem Gebirol's dahin formuliren: dort wird die Materie von den geistigen und körperlichen Substanzen *aquivoce*, hier wird sie *univoce* von ihnen beiden prädicirt.

33) *Fons vitae* lib. IV, c. 9 und 10. *Materia prima universalis, quae sustinet totum, una est.* Und una ist sie, diese *materia prima sustinens totum* (d. h. welche das All mit seinen sämtlichen geistigen wie körperlichen Sphären trägt — die Unterlage desselben darstellt), una ist sie *per hoc, quod materiae sensibilium et materiae intelligibilium in ea colliguntur, donec omnes factae sunt una materia.*

34) Daraus erklärt sich der geistreiche Versuch, den Gebirol *Fons vitae* III, 27 anstellt, die 10 Kategorien auch in der Welt der geistigen Substanzen aufzuzeigen, nämlich in der Art, dass nachgewiesen wird, wie die *decem genera corporalia*, die sinnlichen Formen der Substantialität, der Quantität, Qualität, Relation, der Zeit, des Orts, der Lage (*situs*), des Thuns und Leidens, des sich Verhaltens (*habere*), ihre Analoga in der Welt der *substantiae spirituales* haben, dass somit jenen Formen der körperlichen Substanz (*formae sensibiles*) ebenso viele Formen der *substantia spiritualis* (*formae spirituales*) als ihr Prototyp entsprechen.

35) Thomas Aq. in sent. lib. II, d. 3, qu. 1, a. 1:

Quidam enim dicunt, quod in omni substantia creata est materia, et quia omnium est materia una, et hujus positionis auctor videtur Avicembron, qui fecit librum Fontis vitae, quem multi sequuntur. (Op. omnia edit. Fretté et Marc Vol. VIII, pag. 16). Dazu vergleiche man *Quaestiones disputatae*, De anima quaestio unica, Art. 6: Quidam dicunt, quod anima et omnino omnis substantia praeter Deum, est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicembron, auctor libri Fontis vitae. (Opera omnia, Band XIV, S. 85). Ebenso äussert sich Thomas über Gebirol weiter noch *De spiritualibus Creaturis*, Quaestio unica, Art. 1: Utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma? (Opera, Band XIV, S. 7); desgl. *De substantiis separatis seu de angelorum natura*, Cap. 4: De errore Avicembron circa immaterialitatem angelorum (Opera, Band XXVII, S. 279 ff); ferner in der *Summa Theologica*, Pars I, Quaestio 50, Articulus 2: utrum angelus sit compositus ex materia et forma? (Opera, Band I, S. 329); endlich in dem *Opusculum de ente et essentia*, Cap. 5: Quamvis causae primae simplicitatem omnes philosophi concedant, tamen compositionem materiae et formae in intelligentiis et animabus quidam nituntur ponere; cujus positionis auctor fuisse dicitur Avicembron in libro Fontis vitae. (Opuscula varia I, opusculum 26. Opera omnia, Band XXVII, S. 474.)

Duns Scotus, de rerum principio, Quaestio VIII, artic. 4: Utrum in omnibus rebus sit una materia? Circa quod sciendum, quod Avicembronus in libro Fontis vitae dixit unan: in omnibus esse materiam, sed fuit hujus positio ab aliquibus impugnata. (Opera omnia editio nova a patribus franciscanis de observantia recognita. Tom. IV, pag. 378. Parisiis 1891.) Nachdem Duns Scotus diese Einwände aufgezählt, kommt er l. c. pag. 378 zu dem Schluss: Ego autem ad positionem Avicembroni redeo, et primam partem, scilicet quod in omnibus creatis per se subsistentibus, tam corporalibus

quam spiritualibus, sit (una) materia*), teneo, sicut ostendi in praecedente quaestione.

Was Dr. Paul Correns in der Schrift: „Dominicus Gundisalvi de unitate“ in Bäumker's Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band I, Heft I, S. 42ff. aus Augustin als Parallele zu Gebirol's Lehre von der Materie der geistigen Substanzen beibringt, widerlegt die Behauptung der beiden grossen Scholastiker in keiner Weise, da Augustin mit seiner beiläufig hingeworfenen Bemerkung von einer Materie der Seele, aus welcher diese geschaffen worden sei, in ganz anderen Gedankenbahnen sich bewegt als Gebirol. cf. de gen. ad litt. VII, c. 6, Nr. 9: „Wie der Leib des Menschen die Erde zur Materie hatte (zur materia corporalis), aus welcher er von Gott geschaffen ward, sic fortasse et anima, antequam fieret, potuit habere aliquam materiam pro suo genere spiritalem, quae nondum esset anima, sicut terra, de qua caro facta est, jam erat aliquid, quamvis non erat caro.

36) Die Materie nimmt die Endlichkeit an sich in Folge ihrer Determination durch die Form; die Form aber ist ihrem Begriff nach endlich**), weil sie stets umschrieben ist; die Idee ist ihrem Wesen nach immer ein in sich Bestimmtes, ein Gedankengebilde,

*) cf. Qu. VIII, p. 361: utrum supposito quod in omnibus substantiis, tam spiritualibus quam corporalibus sit materia, an sit in omnibus **eadem** secundum **eandem rationem univocam?** dies bejaht Duns Scotus mit Gebirol. —

**) Fons vitae IV, 6, p. 223, 20: Intellectus cum percipit rem, comprehendit eam, et non comprehendit eam, nisi quia finita est apud eum. Res autem non est finita nisi per suam formam, quia res quae infinita est non habet formam, qua fiat unum et differat ab alia, et ideo essentia aeterna est infinita, quia non habet formam. —

cf. Duns Scotus de rerum principio, quaestio VII, Art. 2, Nr. 21: Omnis forma de ratione sua dicit aliquam determinationem, und verhält sich zur Materie, wie das determinans zum indeterminatum. (Op. tom. IV, p. 357). —

das von einem bestimmten Inhalt erfüllt ist^{*)}. Eben-
deswegen begreift die Form, die Idee von allem Anfang
an eine Vielheit unterschiedlicher Formen resp. Ideen
(im platonischen Sinn) in sich, eine Vielheit von Formen,
die eo ipso sich von einander abheben und einander
gegenseitig begrenzen.

Wenn daher Gebirol bald die Materie als das
Princip der Einheit, die Form als das Princip des
Unterschieds resp. der Vielheit bestimmt, bald umgekehrt
die Form als das Princip der Einheit fasst und die
Materie als das Princip der Vielheit, der Sonderung
und Trennung, so hebt sich dieser scheinbare Wider-
spruch, sobald man erkennt, dass und wie Beides seine
Richtigkeit hat. Nämlich die Form ist die qualitative
Vielheit, d. h. eine Vielheit qualitativ unter sich ver-
schiedener Einheiten, deren jede ein Allgemeines ist,
von den andern specifisch verschieden, an sich nur
Einmal vorhanden; deren jede aber auch in der Materie
als dem Princip der Individuation^{**)} auseinandergeht

*) *Fons vitae* IV, 6, p. 224, 1. Die allgemeine Form
hat daher gar keine besondere Form mehr, sondern verhält
sich als die Totalität der Formen, aber NB, als das die
Totalität der Formen active in sich setzende, in sich be-
greifende, sie specifisirende und ordnende Princip, d. h. sie
verhält sich als Geist (V, 22, bei Bäumker p. 298, 17–20).

**) Duns Scotus, *de rerum principio*, qu. VII, Art. 2,
Nr. 13, pag. 351: *materia est causa individuationis*. Wenn
Duns Scotus I, c. sagt: Die Materie ist das Princip der
Individuation, so meint er damit die gewöhnliche Ansicht,
welche von Aristoteles vorgetragen worden ist und von
Thomas Aq. festgehalten wird, cf. Thomas, *Opuscula*
varia I, opusculum 25: *de principio individuationis* (*Opera*,
Band 27, S. 467), woselbst er erklärt: *materia est primum*
principium individuationis. Duns Scotus dagegen sucht das
Princip der Individuation nicht in der Materie, sondern in der
Form. Die letzte Form oder Wesenheit (*ultima realitas entis*,
ultimus actus, ultima distinctio) ist die *entitas individualis*,
also das was man später *haecceitas* genannt hat, z. B. die
Socratitis. Durch sie wird die specifische Form der
humanitas oder die *quidditas homo* contrahirt zur Singularität.
Damit erst wird sie, nämlich die specifische Form, oder,

(resp. auseinandergehen kann) in eine quantitative Vielheit von Exemplaren. — Die Materie dagegen ist die quantitative Vielheit, aber qualitativ in sich selbst einheitlich, d. h. sie ist eine Vielheit qualitativ unter sich identischer, bloss numerisch unter sich verschiedener Einheiten, die *eo ipso* an sich selbst ein unterschiedsloses Continuum bilden, durch den Eintritt der Formen aber in eine discrete (und dabei zugleich qualitative) Vielheit auseinandergetrieben werden.

Somit ist zu sagen:

was dasselbe ist, die *essentia* zur vollen Actualität gebracht, um dann erst, eben als diese bestimmte einzelne oder in Gestalt der Einzelheit, in der Materie realisirt, mittelst ihrer zur Existenz gebracht zu werden. (*Quaestiones in libr. II Sentent., dist. 3., qu. 3. Nr. 2. Opera Tom. XII, pag. 87.*) —

Das Individuum ist somit nicht blosses Exemplar seiner Gattung, sondern etwas für sich, eine *entitas positiva*; es ist zwar numerische Einheit (*unitas numeralis*), im Unterschied von der specifischen Einheit der Art oder Gattung; aber es ist von den andern Individuen derselben Art und Gattung doch nicht bloss quantitativ, sondern wesentlich zugleich qualitativ oder quidditativ unterschieden. (cf. Baur, *Lehre von der Dreieinigkeit*, II, S. 450). An sich, das ist die ganz richtige Consequenz, welche Duns Scotus aus der von ihm acceptirten Theorie Avicbron's betrefFs der Materie zieht, an sich hat das Einzelne so wenig Existenz als die Art; es verhält sich nur als die Vollendung der Form, als die letzte Formbestimmtheit oder Essenz: (die *distinctio individualis*, sagt er, ist die *ultima determinatio in coordinatione praedicamentali*, fällt somit in die Reihe der *Praedicamenta* Kategorien und gehört *eo ipso* der *coordinatio essentiarum* oder dem *esse essentiae* zu, während das *esse existentiae* an sich keinerlei Unterschiede in sich begreift, *non ex se distinctum nec determinatum est, non proprias differentias habet, alias a differentiis esse essentiae*). Erst indem die in sich vollendete, bis zur *ultima distinctio* der Singularität oder Individuation hinaus in sich ausgestaltete Form, als die *actualitas*, mit der Materie, als der *potentialitas*, zusammentritt, gelangt die Form — *essentia* zur vollen Wirklichkeit — *existentia*. Denn Alles, was in der Welt existirt, ist die Verbindung von Form und Materie! (cf. *ibid.*, II, *Dist. 3., qu. 3., Nr. 1 und 3. Fol. 87 und 88.*) —

die Form — die qualitative Vielheit (Vielheit qualitativ unter sich verschiedener Einheiten) wird in der Materie zur quantitativen Vielheit; die Materie — die quantitative Vielheit (Vielheit qualitativ unter sich identischer Einheiten) wird durch die Form zur qualitativen (discreten) Vielheit.

Oder noch schärfer:

qualitativ angesehen ist die Materie — die Einheit,
die Form — die Vielheit;
quantitativ angesehen ist die Materie — die Vielheit,
die Form — die Einheit.

Beide, Materie und Form, sind daher beides, jede Princip der Einheit, jede auch Princip der Vielheit, aber beide nicht in demselben Sinn, sondern auf verschiedentliche Weise.

Die Form ist an ihr selbst endlich, haben wir gesagt, und sie ist, nämlich als die allgemeine Form, identisch mit dem Geist. Dazu kommt, dass der Geist, wenn er wirklich im Unterschied vom Wesen, als die Eigenschaft sich verhalten d. h. als Geist, will sagen als Verstand (*sapientia*) und als Wille (*voluntas*) sich bethätigen und also die unerschöpfliche Fülle von Möglichkeiten oder neuplatonisch angesehen von Ueberwirklichkeit, welche in ihm, genauer in der *essentia prima* oder in dem *primum esse*, mit dem er identisch ist, beschlossen liegt, statt bloss ruhend darüber oder darin zu schweben, denkend erfassen u. handelnd verwirklichen d. h. zu eigenem Dasein aus sich entlassen soll, — er sich nothwendig concentriren muss, um jenen Inhalt denkend zu bestimmen und den also determinirten handelnd zu actualisiren. M. a. W. er muss als schöpferischer Wille sich begrenzen, ohne das kann er seines Inhalts weder gedanken- u. noch willensmässig sich bemächtigen; cf V, 42. (bei Bauncker pag. 335, 24): *forma eget motore et mensuratore et divisore et ceteris, per quae voluntas intelligitur*. Deswegen sagt Gebirol: der Wille ist an sich, weil mit dem Wesen eins, eine

unendliche Grösse: als wirksamer aber oder in seiner Wirkung ist er eine endliche Grösse. cf. III, 57; IV, 19. —

Inwiefern dieses Verhältniss von Endlichem und Unendlichem innerhalb der Gottheit wirklich zutrifft, wie aber der Unterschied von Wesen und Eigenschaft in noch ganz anderem, weit umfassenderem und tieferem Sinn auf die Gottheit Anwendung findet, nämlich nicht bloss in ihrem Verhältniss zur Welt, sondern vor Allem in ihrem Verhältniss zu sich selbst, — darüber vergleiche man mein Werk: „Friedrich Rohmer's Wissenschaft und Leben.“ München, C. H. Beck, 1892. Band II (der Gesamtwerke Band VI), S. 18 bis 23; S. 26 f., S. 76 bis 78 und besonders S. 163 f. die Anmerkung; ausserdem S. 176. —

37) cf. Fons vitae IV, 19. — Der Unterschied von Wesen und Eigenschaft tritt in der Gottheit nur hervor zu Folge ihrer Beziehung zur Welt, also in dem Moment, wo sie schöpferisch auftritt, und der Wille die Form aus sich herauszusetzen Anstalt macht*), — während als Bedingung hierzu gleichzeitig die *essentia prima* die Materie aus sich emaniren lässt**). Diese Relation der Gottheit zur Welt ist nun allerdings eine ewige***), und somit ist die Gottheit auf ewige Weise beides zugleich, in sich selbst betrachtet die absolute unterschiedslose Einheit, in ihrer Beziehung zur Welt aber oder in ihrer Bethätigung nach aussen hin die actuelle Zweiheit der beiden Potenzen Wesen und Eigenschaft (Materie und Form), deren Unterschied freilich stets zugleich wieder in der reinen, über alle Gegensätze übergreifenden Einheit des Absoluten als aufgehoben zu denken ist. — Der Ausdruck für dieses Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen ist eben der Begriff der Emanation. Er soll den Hervorgang

*) Fons vitae V, 37, pag. 325, 20 - 25.

***) *ibid.* V, 39, pag. 328, 18, 19.

****) *ibid.* V, 37, pag. 324, 18 - 20; V, 41, pag. 330.

des Endlichen aus dem Unendlichen erklären: aus der Ueberfülle des Unbegrenzten fließt das Begrenzte aus. Denn das Unendliche flüthet vermöge seiner Ueberfülle mit Nothwendigkeit beständig über; darin eben besteht die einzigartige Vollkommenheit des absolut Einen. Und was ihm so entströmt, das ist, weil es blosser Ausfluss aus jenem unerschöpflich Uebervollen ist, eo ipso endlich, begrenzt, *particula e toto*, wie Gebirol sagt. Im Uebrigen denkt er sich diese Emanation mit Plotin als dynamische, d. h. als Kräftestrahlung aus der Ueberfülle des Einen, ohne alle und jede Verringerung seines Wesensbestands (cf. oben Anm. 28). Das absolute Wesen geht fortwährend aus sich selbst heraus, bleibt jedoch dessen ungeachtet ebenso beständig in sich selbst und unverändert dasselbe. Denn verhält sich nach Gebirol schon die Körperwelt zur Geisteswelt wie ein Schifflein zum Ocean, wie ein Vögelehen zum Luftmeer^{*)}, so verhält sich die ganze Welt des Endlichen zu der in jedem Betracht unermesslichen Grösse und unausdenklichen Vollkommenheit des unendlichen Wesens, wie die Erde zum Himmel oder wie ein verschwindender Punkt zum grenzenlosen Raum^{**)}. Nur dass zwischen Gebirol und dem gesammten Neuplatonismus der gewaltige Unterschied besteht, dass die Emanation bei ihm keine einfache, sondern eine zweifache ist. Denn Form und Materie, beide wesensverschieden, emaniren zeitlos zugleich mit einander aus Gott, die eine aus dem Willen, die andere aus dem Wesen^{***)}, um sofort sich mit einander zu verbinden oder zu vereinigen^{†)}, sodass in der Welt Materie und Form überall nur in einander sind, die Materie auch nicht Einen Augenblick ohne die Form, die Form ohne die

*) *Fons vitae* III, 57, pag. 205, 10—13.

**) *ibid.* V, 30, pag. 311—313.

***) cf. V, 42.

†) V, 33.

Materie existirt^{*)}. Separat oder jede für sich^{**)}, d. h. noch nicht auf einander bezogen, existiren beide nur in Gottes Wissen (scientia); in diesem, d. h. in Gottes Denken existiren beide ideell, d. h. jede ihrer Idee nach, ihrer besonderen, eigenthümlichen, für sich und in sich seienden Idee nach^{***)}.

Damit unterscheidet sich Gabirol auch sehr bestimmt von Aristoteles. Ihm ist die Form nicht wie diesem als solche schon das *ἐργον* *ὁρ*, das Wirkliche und das Princip der Bewegung, sondern sie ist an und für sich selbst ebenso wenig existent, wie die Materie, ist genau wie diese bloss *δυνάμις* *ὁρ*, bloss potentielles Sein, weil alles wirkliche Sein durchaus nur das Product dieser beiden Factoren ist, sodass zum actuellen Sein beide Potenzen schlechterdings nur in ihrer Verbindung mit einander gelangen. Wer aber diese Verbindung herstellt, eben damit beide, Materie und Form, je die eine durch die andere actualisirt und hierdurch die *causa essendi* für die Welt wird, das ist der Wille (der göttliche) mit seiner bewegenden und alles durchdringenden Kraft: er heisst daher *origo largitatis* (V, 40). Der Wille ist somit hier das Princip der Bewegung; er ist es in letzter Instanz, der, an sich selbst der Urquell der Form, zugleich auch die Materie aus dem Schooss der Gottheit (aus dem göttlichen Wesen) hervorgehen macht, um sodann die beiden Seinsprincipien, Materie und Form, zusammenzuschliessen und aus ihrer Vereinigung und Durchdringung die Welt mit der Manchfaltigkeit ihrer Stufen und Ordnungen entstehen zu lassen.

38) Abraham Geiger schreibt in seinem Buch über „Salomo Gabirol und seine Dichtungen.“ Leipzig, 167, S. 93: „Gabirol mag, wie das im Mittelalter kaum anders denkbar ist, sich allen Anforderungen, die das damalige Judenthum stellte, praktisch gefügt haben, aber aus seinem Denken hat er dieselben offenbar ausgeschlossen.“ — Und S. 91:

*) V, 37.

**) V, 27, p. 306; V, 30, p. 313.

***) V, 10; IV, 20.

„Gabirol war ein genauer Kenner des Judenthums; dennoch hat er in seinen philosophischen Schriften kein Wort, welches an dasselbe erinnert.“ Dem fügen wir bei: schon das ist bezeichnend, dass Gabirol als Dichter in hebräischer, als Philosoph in arabischer Sprache geschrieben hat, d. h. wie die Dinge damals lagen, in einer Weltsprache!

39) cf. Bäumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Band I, Heft 2, pag. XVII und XIX, und Guttmann, die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol, Göttingen 1889, S. 54 ff; S. 162, Ann. 3.

40) cf. Baumgartner, Matthias, Die Erkenntnißlehre des Wilhelm von Auvergne, Münster 1893, S. 5, (in Bäumker's Beiträgen etc. Band II, Heft 1); und Guttmann l. c. S. 55.

41) Hierzu vergleiche neben Munk und Guttmann auch Stössel, Salomo ben Gabirol als Philosoph und Förderer der Kabbala, Leipziger Inauguraldissertation 1881, S. 41.

42) In der Abhandlung: „Ueber das Verhältniss von Ibn Gabirol zu der Encyclopädie der Ichwân uŕ ʿaŕfâ (der lautern Brüder),“ (Sitzungsberichte der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München 1866, S. 98); cf. Guttmann S. 3—5.

43) Wir gehen noch weiter und sagen: Gabirol kann überhaupt nicht in die Reihe der jüdischen Religionsphilosophen gesetzt werden, wie das der Rabbiner David Stössel in seiner vorerwähnten Leipziger Inauguraldissertation aus dem Jahre 1881, S. 46 und 48 ganz richtig ausgesprochen hat. Denn er hat die Philosophie keineswegs bloss als die Magd der rabbinischen Theologie angesehen und behandelt, als das bloss formale Organ für die Vertheidigung und den Ausbau der talmudischen Weisheit, wie z. B. der bei den Juden so hochgefeierte Maimonides; ihm ist die Philosophie durchaus Selbstzweck, er weist ihr eine souveräne Stellung an, eine Stellung so gänzlich unabhängig von der Theologie, dass selbst jeder Seitenblick auf diese vermieden wird.