

Abraham Ibn-Esra als Philosoph.

Zur Geschichte der Philosophie im XII. Jahrhundert.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Facultät der Universität zu Bern

eingereicht von

L. Orschansky

aus Russland.

BRESLAU, 1900.

Druck von Th. Schatzky, Neue Graupenstrasse No. 5.

Von der philosophischen Facultät
auf Antrag des Herrn Prof. Dr. L. Stein angenommen.

Der Dekan
Prof. Dr. E. Michand.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	5
Darstellung der Philosophie des Ibn-Esra:	
Das philosophische System Ibn-Esra's.	8
Ibn-Esra und die Alexandriner Philo, Plotin und Proclus . . .	31
Der Einfluss Ibn-Esra's auf Spinoza	33

Handel

Handel ist ein Begriff, der in der
Wirtschaftslehre eine zentrale Rolle spielt.
Er bezeichnet den Austausch von
Gütern und Dienstleistungen zwischen
Individuen oder Organisationen.
Dieser Prozess ist grundlegend für
das Funktionieren eines Marktes und
die Entstehung von Wohlstand.

Vorwort.

Abraham Ibn-Esra¹⁾ (Avenare, Aben-Hezra, Ewen-Esra, Abraham Judaeus) übte einen bedeutenden Einfluss auf die intellectuelle Entwicklung des mittelalterlichen und des modernen Europa aus, was unser Interesse für seine philosophischen Ansichten erweckt und ihm einen ausgezeichneten Platz in der Geschichte der Philosophie und der Cultur unstrittig einräumen muss. Ibn-Esra (so wird er schlechthin genannt) war nicht bloß Vermittler der arabischen Civilisation für seine im christlichen Europa lebenden und des Arabischen unkundigen Zeitgenossen, indem er ihnen durch Uebersetzungen aus dem Arabischen und durch selbständige Werke Wissen und Bildung zugänglich machte, sondern²⁾ vor Allem war er

¹⁾ Einiges über Ibn-Esra findet man im Buche seines Zeitgenossen und Verwandten Moses Ibn-Esra, das den Titel *כתאב אלמחאסרה ואלמדברה* führt (s. Munk, *Mélange de philosophie juive et arabe*, p. 262, und *Journ. Asiat.*, juill., 1850, p. 22).

²⁾ Vergl. Gersonides (רלב"ג), *מלחמות ה'*, betreffs der Ewigkeit der Materie und der Providenz Gottes; Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. VIII: „...quem (scriptorem Pentateuchi) fere omnes Mosen esse crediderunt, immo adeo pertinaciter defenderunt Pharisei, ut eum haeticum habuerint, qui aliud visus est sentire, et hac de causa Aben-Hezra, liberioris ingenii vir et non mediocris eruditionis, et qui primus omnium, quos legi, hoc praejudicium animadvertit, non ausus est mentem suam aperte explicare (m. s. unsere Meinung darüber weiter unten), sed rem obscurioribus verbis tantum indicare, quae ego hic clariora reddere non verebor, remque ipsam evidenter ostendere. Verba itaque Aben-Hezrae, quae habentur in suis commentariis supra Deuteronomium haec sunt: „Ultra Jordanem etc. modo intelligas mysterium duodecim, etiam et scripsit

Begründer der spinozistischen keine Autorität anerkennenden Bibelkritik und der freien Forschung, Anreger der kühnsten Forscher und der Freidenker und Führer der nach Aufklärung und Bildung strebenden Geister seiner Nation. Wir glauben demnach, keine weiteren Gründe der Veranlassung zu unserer Darstellung der Philosophie eines mittelalterlichen Denkers anführen zu dürfen, dessen Anschauungen zum Theil mittelalterliche sein können oder müssen.

Was unsere Darstellung betrifft, so hoffen wir, dass die in der räthselhaften Sprache des Ibn-Esra bestehenden Schwierigkeiten, mit denen wir zu kämpfen hatten, uns nicht gehindert haben, den Sinn seiner Lehren treu wiederzugeben.

Da die Nachrichten über das Leben und die Werke Ibn-Esra's erst jüngst von Dr. D. Rosin s. A.³⁾ eingehend und gründlich behandelt worden sind, so begnügen wir uns mit dem Hinweis auf diese Untersuchungen und gehen sofort zu unserer Darstellung seiner Philosophie über.

Moses legum, et Cenahanita tunc erat in terra, in Dei monte revelabitur, tum etiam ecce lectum suum, lectum ferreum, tum cognosces veritatem אבן עזרא. דברים א' ב': בעבר הירדן . . . ואם תבין סוד (השרים) השנים עשר גם (ויכתוב משה והכנעני או בארץ בדר ה' יראה גם והנה ערשו ערש ברזל תכיר האמת). His autem paucis iudicat simulque ostendit, non fuisse Mosén, qui Pentateuchon scripsit, sed alium quempiam, qui longe post vixit et denique quem Moses scripsit librum alium fuisse . . .“ (Hier folgt eine Erklärung der Worte Ibn-Esra's.) Diese von Spinoza citirte Stelle des Pentateuchcommentars Ibn-Esra's kann zugleich als ein Beispiel der unverständlichen Sprache des Letztern gelten, deren er sich insbesondere bei Erörterung philosophischer Probleme bediente.

³⁾ In der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums“, Jahrg. 42, S. 18 ff.

Die Philosophie¹⁾ des Ibn-Esra.

Gott, als dem Ewigen, kommt allein Sein und Vollkommenheit im wahren Sinne zu, die Welt dagegen, der Inhalt der endlichen Dinge, ist unwirklich und unvollkommen; das Endliche ist dem Wechsel und der Zeit unterworfen und schwebt in der Mitte zwischen Sein und Nichtsein. Dieses theilweise Nichtsein der endlichen Dinge kann nicht Gott zur Ursache haben, die Mängel und die Endlichkeit der Welt können nicht Gott, das vollkommene Wesen, zum Urheber haben.

Ebensowenig kann Gott als das Ewige mit der endlichen Welt in unmittelbarer Berührung stehen, noch überhaupt die endlichen Dinge kennen. Denn die Behauptung, dass Gott mit dem Endlichen in Verbindung sein könne, führt uns zur Verendlichung der Gottheit selbst.

Zugleich aber wird diese mit der Welt in keiner Verbindung stehende Gottheit als Grund und Ursache der Welt angeschaut.

Diesen Grundsätzen zu entsprechen, das Endliche aus Gott hervorgehen zu lassen und ihn selbst weder zum Prinzip

¹⁾ Ausser der hebräischen unvollendeten Darstellung der Philosophie Ibn-Esra's von Krochmal (in *מורה נבוכי הוּמָן*) giebt es noch zwei deutsch geschriebene Abhandlungen über die Philosophie Ibn-Esra's, nämlich „Vorlesungen über die jüdische Philosophie des Mittelalters“ (Seite 115—120) von Dr. Moritz Eisler, Wien, 1876, und „Die Religionsphilosophie Abr. Ibn-Esra's“ von Dr. David Rosin (in Monatsschrift für Gesch. u. Wissenschaft des Judenthums a. a. O.). Krochmal und Eisler haben unechte Schriften Ibn-Esra's benützt und machen ihn daher zum „Kabbalisten“. Rosin hingegen ist schon in der Religionsphilosophie Ibn-Esra's vorsichtiger in der Benutzung der Schriften Ibn-Esra's und daher auch mehr zu empfehlen, als die beiden ersteren.

der Endlichkeit zu machen, noch mit dem Endlichen in Verbindung zu stellen, ist die Aufgabe, die sich Ibn-Esra in der Metaphysik gestellt, und die er in seiner Art in ganz trefflicher Weise gelöst hat.

Ausser Gott wird noch ein Weltprincip, die Materie nämlich, von Ibn-Esra angenommen. Wir erhalten also zwei Urgründe, Gott und die Materie, von denen der eine ebenso die Ursache aller Vollkommenheit, alles Seins und Lebens ist, wie der andere alle Unvollkommenheit und Endlichkeit verursacht.

Was das Fernhalten der Gottheit vom Endlichen betrifft, so schiebt Ibn-Esra zwischen Gott und die Welt Mittelwesen, zwei Geisterwelten, ein, die die Kluft zwischen Gott und der endlichen Körperwelt ausfüllen, die göttliche Kraft an diese vermitteln und das Erhalten der Gottheit ausser dem Endlichen möglich machen. Ibn-Esra lässt aus Gott die Welt der intelligiblen Substanzen (des Weltgeistes *הרוח העליונה*, der Weltseele *הנשמה העליונה* *שהיא נשמת השמים*, der Natur *החכמה העליונה*) und aus ihr die der Engel oder Sphären hervorgehen, und diese schafft ihm endlich die irdische Welt.

Diese Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, die zwei Geisterwelten nämlich, gleichen einerseits dem einen, andererseits der andern und dienen so als vermittelndes Band zwischen beiden Extremen. Durch Betrachtung der sichtbaren Welt kann man daher die unsichtbaren Geisterwelten und die unsichtbare Gottheit erfassen und begreifen und in Gedanken vom Endlichen zum Ewigen gelangen. Es ist also dem Menschen, welcher, wie alles Existirende, aus Gott hervorgeht und daher zu ihm zurückzukehren strebt, der Weg gewiesen, sich aus der Körperwelt in die übersinnliche zu erheben und in der Erkenntniss vom Endlichen zum Ewigen aufzusteigen. Wie aber die Mittheilung der göttlichen Wirkungen an das Endliche durch eine Reihe von Zwischenstufen vermittelt ist, so hat auch die Erhebung des Endlichen zur Gottheit ihre Stufen. Von dieser Erhebung des Geistes aus der Sinnenwelt in die übersinnliche handelt die Ethik Ibn-Esra's.

Wie man sieht, bildet den Ausgangspunkt der Philosophie Ibn-Esra's die Unterscheidung Gottes als des Ewigen und der Welt als des Endlichen. Gott ist nach Ibn-Esra das

allein wahrhaft Seiende und absolut Vollkommene; das Endliche und Gewordene dagegen, die Welt, bedarf zu seiner Existenz eines Andern, bekommt sein Sein und seine Vollkommenheit von Gott, ist von diesem abhängig und erscheint unserem Philosophen als etwas Unwirkliches und Unvollkommenes, als blosses Accidens (מקרה), als blosser Erscheinung des Göttlichen (הגבורה והחכמה) לשם לברו היא החכמה והגבורה באמת וכל הנבראים במעלה ובמטה כמו מקרה כי מאתו הם. הוא (היש באמת וכל זולתו הוא יש בעבור). Von diesem Standpunkte aus musste Ibn-Esra alles Endliche aus der Gottesidee zu entfernen und alle Vollkommenheit in Gott ausschliesslich zu verlegen suchen. Es konnte sich daher unserem Philosophen sowohl eine negative Beschreibung Gottes, wonach derselbe von allem Verursachten verschieden ist, als auch eine positive, wonach Gott alle Vollkommenheit beigelegt wird, ergeben. Denn diese beiden Beschreibungen Gottes drücken einen und denselben Gedanken aus, dass Gott allein Realität und Vollkommenheit im wahren Sinne zukommen und dass das Endliche im Vergleich mit Gott unwirklich und unvollkommen ist.

Was nun die negativen Aussagen Ibn-Esra's über die Gottheit betrifft, so bekämpft er nicht bloss die Ansicht, dass Gott menschliche Gestalt (וחלילה לה להיות דמות (אדם) לשם) und menschliche Affecte zukommen²⁾ דברה תורה כלשון בני (אדם ויחר אף ה' כל טובי: שאינו⁴⁾ כמו) hat oder gar mit der Welt identisch ist (הכל ולא בבל ולא עם הכל. רוקע הארץ מאתי: מכחי⁵⁾ כי אין השם (גוף. לא יתכן⁶⁾ שיהיה לו דמות או תמונה כי הוא ברא עצם כל דבר), sondern er will Gott als das Bestimmungslose und Undefinir-

²⁾ Gen. I, 26.

³⁾ Dan. XI, 2. M. vergl. Ibn-Esra zu Gen. I, 3; VI, 6; VIII, 1, 21; Exod. XXXII, 1; XIX, 20; IV, 8; X, 2; XXXI, 18; XXXII, 14; XXXI, 17; Ps. II, 4; X, 1. Khosari (כיורי) II, 4; IV, 3. Emunoth - Wedeoth (האמונות והדעות) II, 8.

⁴⁾ Exod. XXXIV, 1.

⁵⁾ Jesaia XLIV, 24.

⁶⁾ Exod. XXVI, 1. Gott hat die Materie geschaffen (d. h. sichtbar gemacht), kann sich selbst aber nicht geschaffen haben.

bare überhaupt gedacht wissen und nennt ihn daher Subject ohne alle Prädicate (נושא⁷ ואינו נשוא). Denn Alles, was wir von Gott aussagen und ihm beilegen können, ist immer nur unserer Betrachtung der endlichen Dinge entnommen und würde also ihn nur verendlichen. Nicht einmal das geistige Prädicat des Wollens kann Ibn-Esra Gott beilegen. Denn alles Wollen ist ein Streben des Subjects nach dem Object des Wollens, Gott aber kann kein höheres Prinzip haben, dem er sich zuwendet (בעבור הצטרכו לאשר⁸ הוא למעלה ממנו); alles Wollen ist ein Verlangen des Subjects nach dem ihm noch fehlenden Object und bringt im Subject nothwendig eine Veränderung hervor, Gott aber ist bedürfnisslos und unveränderlich (יושב⁹ קדם, שוכן עד, עומד בראשונים) und kann daher keinen Willen haben. Gott kann zwar schöpferisch wirken, aber sein Wirken muss unaufhörlich, zeitlos, ihm natürlich und nicht Sache der Ueberlegung und des freien (willkürlichen) Willens sein (כבוד שהשם¹⁰ ברא העולם בחפץ מתחדש רק הם (חכמי האומות) אומרים¹¹ כי השם הוא עושה תדיר בלי ראשית ואחרית ודע כי הכתוב אומר נוטה השמים ורוקע (הארץ כי עמידתם תמיד בשם).

Ebensowenig kann Ibn-Esra der Gottheit das Wissen des Theils oder Einzelnen (החלק), worunter die Individuen oder Modi verstanden werden, zuschreiben. Denn das Einzelne im Gegensatz zum Allgemeinen (הכלל), zu den Gattungen und höheren Begriffen, ist dem Ibn-Esra vergänglich (המינים שהם הכללים¹²) שהם שמורים כי הפרטים אובדים ובעבור שראו¹³ אדם כי ימות הוליד בן להיות המין שמור והנה קבל כח מעמד (על דרך כלל); das Wissen des einzelnen Dinges ist also von und bis zu einem bestimmten Zeitpunkt und bringt im Subject

⁷ Sepher Haschem, cap. IV (שנים נושא ונשוא רק האחד לבדו נושא ואינו נשוא).

⁸ Deuteron. XXXII, 4 (הוא למעלה ממנו לבד מפעל השם כי כל מפעל פועל חסר בעבור הצטרכו לאשר).

⁹ Exod. III, 15; XXI, 17.

¹⁰ Fundamentum pietatis, porta (. . . difficile est eredendum, Deum mundum cum voluntate nova creasse).

¹¹ Exod. III, 15. Jesai XLIV, 24.

¹² Exod. III, 15. M. vergl. Koh. I, 9; Ps. CXIX, 90; Genes. V, 3.

¹³ Gen. IV, 1.

nothwendig eine Veränderung hervor. Gott aber ist weder der Zeit, noch der Veränderung unterworfen und kann daher nicht das Individuum kennen (והאמת שהכל ידע כל חלק) על דרך¹⁴⁾ כל ולא על דרך חלק כי הוא לבדו יודע¹⁵⁾ הפרטים (וחלקיהם בדרך כלל).

Wenn aber Gott mit allem Verursachten nicht zu vergleichen und undefinirbar ist, so muss er dem menschlichen Denken unerreichbar und unbegreifbar sein. Und in der That behauptet Ibn Esra, der Wissende sei weder Wissen, noch Gegenstand des Wissens (היודע איננו¹⁶⁾ דעת ולא ידוע).

Die Lehre Ibn-Esra's von der Bestimmungslosigkeit und Unerkennbarkeit Gottes hinderte ihn doch nicht, die Wirkksamkeit und die darin uns zum Vorschein kommende Vollkommenheit Gottes zu schildern. Ergab sich doch unserem Philosophen diese Bestimmungslosigkeit Gottes selbst nur deshalb, weil sie seiner Voraussetzung entsprach, dass Gott allein wahrhaft seiend und absolut vollkommen ist, und dass das Endliche im Vergleich mit Gott unwirklich und unvollkommen ist; es war ihm also gewiss, dass Gott das Allerrealste und Vollkommenste ist. Ibn-Esra hielt es daher für zulässig, Gott als die Vereinigung und Ursache aller Realität und Vollkommenheit zu beschreiben und die Allgegenwart und Wirksamkeit Gottes, in welcher diese seine Realität und Vollkommenheit zu erkennen möglich sind, zu schildern.

So bezeichnet Ibn-Esra Gott als das allein Seiende (כי הוא¹⁸⁾ היש באמת. כי כל יש¹⁷⁾ איננו הוא בעצמו) Freie, Weise, Mächtige und Vollkommene (והגבורה¹⁹⁾) באמת וכל הנבראים במעלה ובמטה כמו מקרה כי מאתו הם וידוע כי הדעת²⁰⁾ מאתו הוא . . . והנה דעת האדם כנגד דעת עליון כאין . . . הוא לבדו יש לו גבורת²¹⁾ אמת כי כל גבורה בגבורים

¹⁴⁾ Gen. XVIII, 21.

¹⁵⁾ Exod. XXXIII, 12. M. vergl. Ps. I, 6; LXXIII, 12.

¹⁶⁾ יסוד מורא, Cap. 1 (Deus enim, omnium rerum sciens, non est objectum scientiae, neque scientia capitur).

¹⁷⁾ Jesai XLIII, 10.

¹⁸⁾ ספר השם, Cap. 8.

¹⁹⁾ Dan. II, 20.

²⁰⁾ Ps. XCV, 10.

²¹⁾ Dan. II, 20.

(הוא מקרה מיד אחר, als die Quelle alles Seins und Lebens, aller Weisheit, Macht und Vollkommenheit; denn Gott, und Gott allein, ist selbst die Ursache seines Seins, seiner Weisheit, Macht und Vollkommenheit (ואין לו) שהוא בעצמו עומד²²⁾ (צורך לאחר לפניו), und indem er der formlosen Materie die Form giebt und dadurch jene erst schafft und sichtbar macht, giebt er Allem Dasein und Vollkommenheit (בראשית ברא), רובי²³⁾ המפרשים אמרו שהבראה להוציא יש מאין והנה שכחו ויברא את התנינים ומעמו לגור ולשום גבול נגור והמשכיל יבין. ואין מלת ברא לעשות את שאינו ישנו והנה מצאנו ואם בריאה יברא שהוא גורה שגור וככה אמר הכתוב ולכבודו בראתיו שהוא נתינת הכה בעצם ומלת וברא אותהן לשון חתוך גורה. והנה בורא ירושלים. (יזכיר כי אין הבראה²⁴⁾ להוציא יש מאין רק היא מגורת חדש. Ibn-Esra nennt daher Gott das²⁵⁾ Ganze, das All (הכל), da ja Alles aus ihm hervorgeht und von ihm mittelbar oder unmittelbar hervorgebracht ist. Ibn-Esra nennt Gott auch das Eine^{25a)} (האחד) und liebt es, das Verhältniss Gottes zur Welt mit dem Verhältnisse der Einheit zur Zahl zu vergleichen: wie die Einheit der Grund der Zahl ist, in jeder Zahl angetroffen wird und aller Zahl vorangeht, so ist auch Gott, die Ursache des Alls, in allen Wesen anzutreffen und der Erste in der Reihe der Wesen (האחד²⁶⁾ שהוא טרם החשבון הוא מפיאה אחת) וזה השם הנכבד סבת כל החשבון ומפיאה אחרת הוא כל החשבון. וזה השם הנכבד הוא האחד שהוא בעצמו²⁷⁾ עומד ואין לו צורך לאחר לפניו ואם תסתכל מפאת החשבון שהוא ראש הכל וכל חשבון מהאחדים הוא האחד שהוא הכל. והנה האחד²⁸⁾ אין לו תמונה והוא בדרך כלל (לכל התמונות כי מאתו יצאו . . .).

Wenn aber Gott Alles hervorbringt, erfüllt und umfasst, ja gewissermassen das Universum selbst ist, so richtet er sein

²²⁾ Exod. XXXIII, 23.

²³⁾ Gen. 1, 1.

²⁴⁾ Jesaia LXV, 17.

²⁵⁾ Gen. 1, 26; Exod. XXIII, 21.

^{25a)} Ibn-Esra zu Exod. III, 15, setzt auseinander, dass Gott die absolute Einheit ist, d. h. nicht die Zahleneinheit, sondern die Einheit, welche selbst der Zahleneinheit zu Grunde liegt. M. vergl. Spinoza, Cog. met. 1, 6; epist. 50; Ethik 1, prop. 14, cor. 1; sowie epist. 39; ethica 1, pr. 4, schol. 2.

²⁶⁾ Dan. XXI, 10.

²⁷⁾ Exod. XXXIII, 23.

²⁸⁾ Ibid.

Denken auf Dinge, die nicht ausser ihm, sondern in ihm liegen; indem er sich selbst kennt, kennt und weiss er Alles, was ist, denn Nichts ist ausser ihm. Ibn-Esra will daher Gott als die sich selbst denkende Vernunft des Universums aufgefasst wissen, wenn er sagt, dass das Wissen des Schöpfers nicht wie das der Geschöpfe ist, dass bei diesen nämlich das Wissen vom Subject des Wissens unterschieden ist und sich auch auf Objecte bezieht, die wieder vom Subject sich unterscheiden, und dass der Schöpfer hingegen der Wissende, das Wissen und das Gewusste zugleich ist (הוא²⁹) (היודע. הוא הדעת והוא הידוע).

In diesen Bestimmungen Gottes als des Alls, des Einen und der sich selbst denkenden Vernunft des Universums ist das Bestreben Ibn-Esra's, die Wirksamkeit und die darin enthaltene Vollkommenheit Gottes zu schildern. Denn die Wirkungen Gottes sind das Einzige, worin man die Vollkommenheit Gottes erkennen kann, da Gott an und für sich unerkennbar und unbegreiflich ist (ומדרכי השם³⁰ ידע המשכיל) את השם. השם איננו³¹ מקרה עד שתשלוט העין בו רק הוא נראה במעשיו. אחד בלא^{31a} ראשית הכל מלא הודו, אך הוא מרומם על פי איש להגידו, ידע לבב משכיל בוראו במעבדו, כי כל מכחישו הוא באמת עדו. ומוה³² הדרך יוכל המשכיל לדעת האחד מפאת שהכל (כו) הוא דבר רק מפאת הטוב כולו אין כח בנכרא לדעתו.

Dieses Wirken Gottes (d. h. der Hervorgang der Form aus Gott und das Einprägen derselben in die Materie) kann aber nicht Act des freien Willens sein, den Gott nicht hat, sondern ist Naturnothwendigkeit: wie es in der Natur der Sonne liegt, Licht auszustrahlen, so ist es Gott natürlich,

²⁹) M. vergl. Sepher Jezira (ספר יצירה), Cap. 1, Satz 1, und כוזרי IV, 25; Abr. ben-David, Commentar zu Sepher Jezira, S. 27a; Aristoteles, Metaph., B. 22, C. 7: Ἀδὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μέτρα λήψιν τοῦ νοητοῦ, νοητὸς γὰρ τίγεται θυγατρὶ καὶ νοῦν. ὅσα ταῦτ' οὗς καὶ νοητόν; Spinoza, Eth. II, pr. 7, Schol. Hoc quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse. M. vergl. auch epistolae, 21.

³⁰) Exod. XXIII, 20.

³¹) Jesaia XXXVIII, 11.

^{31a}) Jesod Mora, Anf.

³²) Ibid., Cap. 12.

schöpferisch zu wirken und Erscheinungen hervorzubringen. Gott wirkt daher unaufhörlich und zeitlos. Auch bleibt Gott durch die Schöpfung der Dinge unbewegt und unvermindert, so wie die Sonne durch das Lichtausstrahlen an ihrem Wesen nichts verliert (בכר שהשם ברא העולם³³ בחפץ מתחדש. רק) הם [חכמי האומות] אומרים³⁴ כי השם עושה תדיר בלא ראשית ואחרית. ודע כי³⁵ הכתוב אומר נוטה השמים ורוקע הארץ. כי עמידתם תמיד בשם. וראה השמש כי האור³⁶ הנראה ממנה הוא (והיא הפועלת ולא יחסר עצמה).

Wenn Ibn-Esra auch Alles auf Gott als die alleinige Ursache zurückzuführen und von Gott Alles abhängig zu machen sucht, so kann er doch Gott nicht zum Urheber der Mängel und Unvollkommenheiten des Endlichen, zum Princip der Endlichkeit und des Bösen machen. Von Gott kann nur Gutes und Vollkommenes herkommen; die fortwährende Wandelung und Veränderung der Dinge, die Mängel und Unvollkommenheiten, auf welche wir überall stossen, und das Böse in der Welt lassen sich daher nicht von Gott, dem vollkommensten Wesen, herleiten (לא יעשה ה' אלהים³⁸ דבר כי אם) טוב כי הכל לעולם הוא טוב. בעבור³⁹ היות כל נברא בראו מיש ומאין (אין = Materie) נברא עמו חסרונו וחסרון העליונים בתנועת (כנגד המוצק וחסרון התחתיים בעצם ובתכנית. Wir müssen daher zwei oberste Gründe annehmen, ein Princip des Guten und ein Princip des Bösen, Gott oder die Ursache alles Lebens und Seins, aller Form und Ordnung, und die Materie oder die Ursache aller Endlichkeit, Veränderung und Unvollkommenheit. Ibn-Esra nennt daher die Materie das Nichtseiende⁴⁰), das Nichts (אין), das blosse Vermögen zu sein und eine Form anzunehmen (הנה בורא ירושלים⁴¹ יוכיח כי אין הברואה להוציא) ושם יש מאין רק הוא מזרת חדש. ואין מלת ברא⁴² לעשות את שאינו

³³) Ibid., Cap. I.

³⁴) Exod. 20, 1.

³⁵) Jesai XLIV, 24.

³⁶) Exod. XXIII, 20.

³⁷) Eccl., praefatio.

³⁸) Job, Vorrede.

⁴⁰) Nach Prophyry, Sect. ad intelligib., ist die Materie ἡ ἀλογιστὸν μὴ ὄν oder ἡ ἀλογιστὸς παντὸς τοῦ ὄντος. Dasselbe bei Philo und Plotin.

⁴¹) Jesaia LXV, 17.

⁴²) Gen. I, 1.

ישנו והנה מצאנו ואם בריאה יברא שהוא גורה שגור (schneiden) וככה אמר הכתוב ולכבודי בראתיו שהיא נתינת הכח בעצם (in die Materie) ומלת וברא אותה לשון חתוך וגורה. בעבור⁴³⁾ היות כל נברא בראי (מיש ומאין . . . הוא העצם)⁴⁴⁾ הנכון לקבל צורה או יהיה נמצא. Dem Vorhergehenden entsprechend bezeichnet nach Ibn-Esra das Wort **ברא** (Genesis 1, 1) nicht: Erschaffen aus Nichts, sondern begrenzen, schneiden, d. h. nicht Weltschöpfung im strengen Sinne, sondern nur Weltbildung, Scheidung⁴⁵⁾ und zweckmässige Verbindung aus einer ungeordneten Masse, dem Chaos der Materie.

Man kann aber nach Ibn-Esra nicht nur von Welt-, sondern auch von Weltenbildung sprechen, da es nach ihm drei Welten giebt. Nach unserem Philosophen nämlich kann Gott als das Ewige weder selbst das Endliche unmittelbar hervorbringen, noch mit demselben in Verbindung sein, noch es überhaupt kennen; er musste also zwischen Gott und der Welt, dem Inhalte aller vergänglichen Dinge, Mittelwesen annehmen, durch welche der Hervorgang des Endlichen aus Gott möglich gemacht wird, und welche die göttliche Kraft für die endlichen Dinge vermitteln und Gott mit dem Endlichen in keiner unmittelbaren Berührung stehen lassen. Ibn-Esra lässt Gott die intelligible oder oberste Welt (עולם העליון), diese dann die Engel- und Sphären- oder mittlere Welt (עולם השפל) und diese endlich die irdische Welt (האמצעי, התיכון) hervorbringen. דע כי שלשה⁴⁶⁾ עולמים הם האחד הוא השפל . . . והעולם האמצעי . . . והעולם העליון הוא עולם המלאכים הקדושים. כי כל מעשה בראשית . . . נברא⁴⁷⁾ במצות השם. וייצר: בכח⁴⁸⁾ המאורות. ודע כי מהפסוק הראשון עד לעשות הוכיר הכתוב אלהים (Engel) ואח"כ הוכיר גם השם הנכבד והנורא (יהוה = Gott) עמו כי לא היתה שם כח מקבל זה השם. קניתי איש את ה': ואין זכר⁴⁹⁾ אלהים כי הנה נמצא בארץ במין כאשר הוא במעלה בעצמות

⁴³⁾ Zachoth 20b (ed. Lippmann). M. vergl. Ibn-Gebirol, Fons vitae, III, 25; IV, 17; V, 23, 37; אמונה רמה von Abr. ben-David, S. 11; Plotin, Ennead. II, 5, 5; Zeller, Die Philosophie der Griechen (Aristoteles).

⁴⁵⁾ M. vergl. Philo, De mundi opificio, 18, E; 19, M; De vict. offer. 857, E; De providentia II; De Deo, 6.

⁴⁶⁾ Exod. III, 15.

⁴⁷⁾ Gen. I, 15.

⁴⁸⁾ Id. II, 7.

⁴⁹⁾ Gen. IV, 1.

(המין שמור והפרט אובד). והיה זה (שלא נזכר יהיה ב' בראשית) בעבור שלא⁴⁵⁾ קבל אדם עוד כח השם כראוי עד שהוליד בן (והאמת שהכל ידע כל חלק על דרך כל ולא על דרך חלק

Es versteht sich von selbst, dass Ibn-Esra jeden Gedanken an eine zeitliche Schöpfung der Welten entfernt wissen wollte. Denn da Gott nach Ibn-Esra, wie wir es oben auseinandergesetzt und bewiesen haben, keinen freien (willkürlichen, רצון מתחדש) Willen hat und daher auch von keinem bestimmten Zeitpunkte an schöpferisch thätig sein kann, so muss er die Welt der intelligiblen Substanzen aus blosser Naturnothwendigkeit hervorgebracht haben. Ist aber die Welt der intelligiblen Substanzen nicht als Product des göttlichen Wollens anzusehen, so muss sie anfangslos, wie Gott selbst, sein. Was die übrigen zwei Welten betrifft, so ist die irdische Welt von der Engel- und Sphärenwelt, und diese von der Welt der intelligiblen Substanzen gleichzeitig und mit derselben Nothwendigkeit hervorgebracht, wie die intelligible Welt von Gott. Denn auch die Hervorbringung der irdischen Welt von der Engel- und Sphärenwelt und die Entstehung dieser durch die Welt der intelligiblen Substanzen sind nicht Sache der Ueberlegung und Reflexion oder des freien Willens, die auch bei allen diesen Welten keine⁴⁶⁾ Stelle finden, sondern wie die Schöpferthätigkeit Gottes, einfache Naturnothwendigkeit. So z. B. ist nach Ibn-Esra die Ursache von der Entstehung der sublunaren Dinge die natürliche Wirkung der Himmelskörper, durch deren Licht und Wärme bald die Atmosphäre, bald Gewächse, bald lebendige Wesen entstanden ומשיבין) שברא השם⁴⁷⁾ בעת שידע כי טוב הוא לברוא את העולם גם זו תשובה בנויה על אכן בהו. כבר שהשם⁴⁸⁾ ברא העולם בחפץ מתחדש. והנה גופות העולם התיכון לא⁴⁹⁾ תחילתה ולא תכליתה

⁴⁵⁾ Sepher Haschem, Cap. 8.

⁴⁶⁾ Da auch sie, wie Gott, keinen zeitlichen Willen haben und unveränderlich sind. M. s. weiter unten Näheres darüber. Die Entstehung der Welten muss auch aus dem Grunde, dass die Ursache vollkommener ist als ihre Wirkung, nicht Sache der Absicht sein. M. vergl. Spinoza, Eth. I, Appendix.

⁴⁷⁾ Gen., Einleitung.

⁴⁸⁾ יסוד מורא, Cap. 1.

⁴⁹⁾ Dan. 11, 1.

ובתוב על זה העולם כי הוא צוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם. כי לא ובראו (הכוכבים) להיטב⁵⁰⁾ או להרע לעולם השפל רק הולכים תמיד לעבודת השם לצרכם ובמרוצתם יקבלו בני העולם השפל דבר והפכו על ידם. וזה הרקיע הוא⁵¹⁾ האויר כי כאשר התחזק (האור על הארץ . . . נהפך הלהט ונעשה הרקיע

Ist aber die Entstehung der Welten nicht als Act des Wollens, sondern als Naturnothwendigkeit zu betrachten, so müssen sie auch ohne Ende sein, da diese Nothwendigkeit immer in der gleichen Weise vorhanden sein wird. Und in der That widerspricht Ibn-Esra der Annahme eines Weltenendes, wie der eines zeitlichen Weltenanfangs (והנה גופות העולם) התיכון לא תחילנה ורא תכנינה וכתוב על זה העולם כי היא צוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם. אמרו חכמי שקול⁵²⁾ הדעת כי משפטי שמים וחוקותם יסורו והשם יחדש שמים חדשים וארץ חדשה והנכון כי הפרטים אובדים והכללים שמורים וזה שאמר כי שמים כעשן נמלחו שהפרטים אמר כי הם משתנים ואובדים רק הכללים שהם החוקים העמידם חק ולא יעבור והארץ לעולם עומדת. הטעם כי הוא (השם) תולה ארץ והוא נושאה⁵³⁾ בכהו והזכיר כי לא תמוט (לעולם).

Wie man sieht, will Ibn-Esra die Erhaltung der Welten als eine Fortsetzung der Schöpfung derselben betrachtet wissen; die Welten haben Gott nicht blos zum Urheber, sondern sie sind von ihm fortwährend abhängig und haben an ihm ihren Bestand. Wie aber die Schöpfung der Körperwelt nicht durch Gott selbst zu Stande gekommen, sondern erst durch die Schöpfung der zwei Geister- und Engelwelten möglich geworden ist, so kann auch die Erhaltung der Körperwelt nicht Sache der Gottheit selbst sein, sondern sie vollzieht sich unter vermittelnder Einwirkung der Welt der Geister (intelligiblen Substanzen) und der der Engel (Himmelskörper), welche selbst der Leitung der intelligiblen Substanzen unterliegen; diese letzteren erst sind es allein, welche mit Gott im engsten Zusammenhange stehen, von ihm unmittelbar abhängig sind

⁵⁰⁾ Exod. XXIII, 25.

⁵¹⁾ Gen. 1, 6.

⁵²⁾ Jesaia LXV, 17.

⁵³⁾ Psalm CIV, 5. M. vergl. Plotin, Enn. II, 1, 1—4; 9, 3; III, 2, 1; Spinoza, eth. 1, prop. XIX.

und sogar mit Gott selbst in der heiligen Schrift identificirt werden העולם השפל יקבל כח מעורם⁵⁴⁾ התיכון ... כי זה השם [יהוה] לבדו הוא⁵⁵⁾ העומד בלא שינוי ומעמיר העולם העליון בכחו והעולם האמצעי בכח השם ומלאכיו הקדושים שהם בעולם העליון וזה העולם השפל שאנו בו מעמדו בכח השם ובכח שני העולמים העליונים ... כי עשיית שמים וארץ ישראל לבדם מודים בזה⁵⁶⁾ וחכמי האימות אינם מכחישים כי השם לבדו עשה שמים וארץ רק הם אומרים כי השם עושה תדיר בלי ראשית ואחרית. ודע כי הכתוב אומר⁵⁷⁾ נוטה השמים ורוקע הארץ כי עמידתם תמיד בשם. הוא השר⁵⁸⁾ הגדול (ההולך בענן והוא הכתוב עליו זה) הולך לפניו.

Wenn auch so Ibn-Esra Gott selbst nur die Welt der intelligiblen Substanzen hervorbringen und ihn unmittelbar nur mit dieser in Verbindung treten lässt, so hinderte es ihn doch nicht, Alles auch in den übrigen beiden Welten auf Gott zurückzuführen und von ihm abhängig zu machen zu suchen, da ja Alles in letzter Beziehung doch nur Gott zur Ursache hat und von der göttlichen Kraft getragen und gehalten ist. Nach Ibn-Esra kann man daher jede Kraft in der Geister- und Körperwelt eine göttliche Kraft nennen, sowie das Mondlicht, das in Wirklichkeit das Licht der Sonne ist, Sonnenlicht genannt werden kann והנה אתן לך⁵⁹⁾ משל (warum nämlich die Geister und Engel den Namen Gottes führen) כל חכמי המדות הביאו ראיות גמורות כי עצם הלבנה נוף מקבר אור השמש כי הוא בעצמו אין נוגה לו ! . . . והנה ידענו כי אור הלבנה כלילה תאיר האויר והנה אם אמר ראובן זה אור הלבנה יאמר אמת ואם אמר שמעון (זה אור החמה יאמר אמת).

Alles rührt also nach Ibn-Esra mittelbar oder unmittelbar von Gott her, Alles wird fortwährend von der göttlichen Kraft gehalten und getragen und in Allem ist daher⁶⁰⁾ eine Offen-

⁵⁴⁾ Exod. VI, 3.

⁵⁵⁾ Ibid. XXIII, 25.

⁵⁶⁾ Ibid. XX, I.

⁵⁷⁾ Jesai XLIV, 24.

⁵⁸⁾ Exod. XIV, 19.

⁵⁹⁾ Exod. XXIII, 21.

⁶⁰⁾ Dan. XI, 10; Exod. XXXIII, 23 והנה האחד אין לו תמונה והוא (כדרך כלל לכל התמונות שיצאו ... זה השם הנכבד בעבור שהוא) Dan. II (באחד עומד בעצמו ובעבור שימצא בשנים ... והוא באחד) Job XXIII, 13 (אחד) [für sich = אחד] א"א שהבית נוסף והאמת שאינו נוסף ולא אוכל [בשנים] לפרש כי יש בו סוד גדול [in der Geisterwelt =],

barung und Darstellung des Göttlichen zu erblicken. Diese Darstellung der ersten Ursache in den Dingen ist aber ungenau, die Ursache kann sich in ihren Wirkungen nicht ganz mittheilen, die Ursache ist daher auch immer vollkommener, als ihre Wirkung. Je weiter irgend ein Geschaffenes sich von der ersten Ursache entfernt, je tiefer es auf der Stufenleiter der Wesenreihe anzutreffen ist, desto mehr nimmt seine Vollkommenheit ab. Wollen wir nun diese Stufenleiter aller Wesen, wie sie Ibn-Esra sich gedacht hat, überblicken, so finden wir als das nächste nach Gott die Welt der intelligiblen Substanzen (עולם המלאכים הקדושים).

Diese intelligiblen Substanzen⁶¹⁾ sind:

1. Der Weltgeist (הרוח העליונה).
2. Die Weltseele (הנשמה העליונה שהיא נשמת השמים).
3. Die Natur (החכמה העליונה).

Der Beweis für die Existenz dieser drei Geister scheint sich unserem Philosophen aus dem Vergleiche des Universums mit dem Menschen ergeben zu haben. Die Welt als Makrokosmos gleicht nämlich dem Menschen, dem Mikrokosmos; die Welt der Geister entspricht dem menschlichen Geiste. Wie dieser drei Bestandtheile hat: einen denkenden, mit der Sinnenwelt und den endlichen Dingen in keiner Beziehung stehenden,

⁶¹⁾ Krochmal in s. מורה נבוכי הוֹמָן will die intelligiblen Substanzen Ibn-Esra's mit den Sephiroth der Kabbalisten identificiren. Wenn Krochmal im Gebrauche seines Materials etwas vorsichtiger gewesen wäre (er hat den Commentar zu den Proverbien für echt gehalten, wo [Cap. 8, Satz 22] שהבינה מולדתה (die oberste Weisheit zu lesen ist), würde er „Weltgeist“ und „Weltseele“ mit „Weisheit“ und „Vernünftigkeit“ der Kabbalisten (nach welchen die Sephiroth blosser Eigenschaften Gottes sind) unmöglich haben verwechseln können. Ueber die Ordnung und Nennung der intelligiblen Substanzen spricht Ibn-Esra nirgends. Wir sind hier, wie anderwärts, nur auf ein paar Worte Ibn-Esra's angewiesen, die sich auch in den Schriften des Ibn-Gebirol u. A. vorfinden, wo sie erläutert sind. Bei Ibn-Gebirol sind die Mittelwesen zwischen Gott und der Körperwelt u. A. der Intellect, die Weltseele und die Natur, und so können wir uns zur Annahme für berechtigt halten, dass auch nach Ibn-Esra die Weltseele aus dem Weltgeiste und aus jener die Natur emaniert ist. Dass unter העליונה (die oberste Weisheit) nicht der Logos (λογος) Philon's (nach Philo ist der Logos auch die Sophie (σοφία), m. s. Leg. alleg. 1) zu verstehen ist, erhellt aus den im Texte angeführten Stellen Ibn-Esra's. Man vergl. Plotin, Enneade II, 9, 1; III, 5, 3 (σοφία, ψυχὴ, τοῦ παντὸς, τῶν ὁλων); Proclus, Theol. Plat., I, 23.

einen ernährenden, dem endlichen Körper verwandten und einen empfindenden, in der Mitte zwischen beiden erstern stehenden; ebenso kann die intelligible Welt nur aus dem Weltgeiste, welcher aus Gott selbst unmittelbar hervorgeht und daher mit den endlichen Dingen in keinem Rapport steht, der Natur, welche hingegen mit den endlichen Körpern in engstem Zusammenhange steht, und der Weltseele, welche die Mitte zwischen dem Weltgeiste und der Natur inne hält, bestehen **רוחך; ור' שלמה הספרדי ו"ל** [Ibn-Gebirol] **אמר** ⁶²⁾ **כז מהרוח העליונה. הנשמה, ור' שלמה הספרדי אמר** ^{62a)} **כי רמז לנשמה העליונה שהיא בשמים. והגוף שוכב בהדבק נשמת האדם** ⁶³⁾ **בנשמה העליונה. וזה טעם יקחני שתדבק נשמתו בנשמה העליונה** ⁶⁴⁾ **שהיא בשמים. דברי חפץ, היא החכמה העליונה עד שימצא והענין מה** ⁶⁵⁾ **חפץ יש בזה שנברא כך ולמה כך. והנה בשם הזה [יהוה] יתחדשו בעולם** ⁶⁶⁾ **אותות ומופתים ע"כ לא תמצאנו בספר קהלת כי ידבר על המעשים אשר עליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע ואין כל חדש כי החכמה העליונה. וגוף האדם** ⁶⁷⁾ **כעולם קמין יהי השם (מבורך אשר בנדול החל ובקמן בלה. . .**

Diese übersinnlichen Wesen gehen eines aus dem andern hervor, die Weltseele aus dem Weltgeiste und die Natur aus der Weltseele; aus ihnen geht dann die Engel- oder Sphärenwelt hervor. Als Erzeugniss der Geisterwelt muss diese Engel- oder Sphärenwelt ihr ähnlich sein; wie die Geisterwelt aus Geist, Seele und Natur oder dem dem Körperlichen Verwandten besteht, so ist auch die Engel- oder Sphärenwelt das Reich der Geister und Engel (oder der „Seelen körperloser wahrer Formen“ — **נשמות צורות אמת בלא גופות** — der Stern- und Menschenseelen (der „Seelen zahlloser Körper“, **נשמות בנופות**) und der in Sphären befestigten Gestirne (der „Körper in Körpern“, **הגופות בנופות**). Von der Engel- oder Sphärenwelt ist endlich die sublunarisches Welt hervorgebracht, in welcher, wie in der Geister- und der Sphärenwelt, es nach

⁶²⁾ Psalm CXLIII, 10.

^{62a)} Psalm CXLIX, 6.

⁶³⁾ Psalm CXXXIX, 17.

⁶⁴⁾ Psalm XLIX, 16.

⁶⁵⁾ Eccl. XII, 10.

⁶⁶⁾ Exod. III, 14.

⁶⁷⁾ Gen. I, 26.

Ibn-Esra auch eine Triade giebt: das Thierreich oder die lebenden Wesen, die aus Geist und Körper bestehen, und unter denen der Mensch den höchsten Rang einnimmt; das Mineralreich, das als die unterste Stufe der drei Naturreiche betrachtet wird, und das Pflanzenreich, das mittlere zwischen den beiden erstern Naturreichen (והעולם השני שהוא התיכון שם) גם נשמות כגופות גם גופות כגופות והעולם השלישי הוא מתחת לרקיע וכולו מלא גופות דקות גם עבות וגופות יש בהם נשמות גם רוחות גם נפשות והאדם לבדו הוא סוד זה העולם. והוא [העולם השפל] על מעלות רבות רק שלש כוללם והאחד המתכות ולמעלה מהם החיים ומעלותם⁶⁸⁾ רבות והאדם לבדו (הוא במעלה וועליונה בעולם השפל).

Die erste oder intelligible Welt, die Gott selbst unmittelbar producirt, und in der sich Gott, das Allgemeinste, das All (הכל), zuerst offenbart hat, macht die vollkommenste und vollständigste von allen Entfaltungen und Darstellungen des Göttlichen und die höchste aller Offenbarungen der Gottheit aus; sie ist, wie Gott selbst, körper-, ort- und zeitlos und wird von Ibn-Esra als die himmlische Erscheinung der Glorie Gottes bezeichnet. Ibn-Esra hat es sogar nicht gescheut, den intelligiblen Substanzen den Gottesnamen beizulegen; ihre Unterordnung unter Gott wird von Ibn-Esra nur dadurch gewahrt, dass er ihnen ein Sein für sich abspricht und sie aus Materie und Form zusammengesetzt sein lässt. Nur Gott, das Ungewordene, ist von keinem Wesen abhängig und daher wahrhaft seiend, die intelligiblen Substanzen dagegen sind im Vergleiche mit Gott als geworden zu betrachten, bedürfen zu ihrer Existenz also, wie alles Gewordene, eines Andern, Gottes, und haben daher ein Sein für sich nicht an sich, sondern ihr Bestand hängt von Gott ab. Ebenso ist nur Gott die absolute Einheit, nur Substanz, die intelligiblen Substanzen dagegen sind, wie alles Gewordene, aus Materie und Form zusammengesetzt und bilden so eine Zweiheit.

⁶⁸⁾ Dan. XI, 1. Zu Exod. III, 14 dagegen behauptet Ibn-Esra, dass die menschliche Seele der intelligiblen Welt angehört und aus derselben emanirt ist. Es ist also klar, dass nach Ibn-Esra die menschliche Seele aus der Weltseele emanirt ist und der Engel- oder Sphärenwelt angehört, und dass sie daher als aus beiden Geisterwelten stammend betrachtet wird.

⁶⁹⁾ Exod. III, 14.

Denn da die Körperwelt der Geisterwelt ähnlich ist, und in jener wir Alles aus Materie oder dem trotz aller Veränderung zuletzt Bleibenden und aus Form oder dem Veränderlichen an den Dingen zusammengesetzt finden, so müssen auch die übersinnlichen Wesen in der Geisterwelt aus Materie und Form bestehen; sie können nicht Materie allein sein, sonst würden sie sich in nichts unterscheiden und eine einzige Substanz bilden, sie können nicht Form allein sein, da dieser allein kein reales Sein zukommt; die Form ist immer nur an einer Materie haftend. Die intelligiblen Substanzen müssen daher aus Materie und Form bestehen (. . . . וזה השם הנכבד⁷⁰⁾ תסתכל מפאת החשבון שהוא [האחד] ראש הכל וכל חשבון מהאחרים הוא [השם הנכבד] האחד שהוא הכל והנה האחד אין לו תמונה והוא כדרך כלל לכל התמונות כי מאתו יצא. וזה העולם [העליון] אינו גוף והוא הנקרא מראה כבוד השם ואין לו זמן ומקום. . . רק מעמדו⁷¹⁾ איננו בעצמו רק בשם הנכבד לבדו. והכל שנים חוץ⁷²⁾ מיוצר הכל. כי הנכבדים העליונים שאינם גוף גם הם⁷³⁾ שנים נושא ונשוא רק האחד לבדו נושא ואינו נשוא. ויסע מלאך ה'⁷⁴⁾ הוא השר הגדול ההולך בענן והוא הכתוב עליו וה' הולך לפניו. והוא באחד⁷⁵⁾ יש אומר שהב' נוסף והאמת שאינו נוסף ולא אוכל לפרש כי יש בו סוד גדול. וזה השם הנכבד בעבור שימצא באחד עומד⁷⁶⁾ בעצמו ובעבור שימצא בשנים יסמך ע"כ אמרו ה' אלהים ה' צבאות. כל גוף אינו⁷⁷⁾ דבר אחד רק הוא מחובר מאחדים וככה השם הנכבד שהוא אחד כולל הכל ונקרא אחד. . . כי כל יש אינו⁷⁸⁾ הוא שהוא אחד כולל הכל ונקרא אחד. . . כי הוא⁷⁹⁾ [ה'] היש באמת [que

⁷⁰⁾ Exod. XXXIII, 23.

⁷¹⁾ Exod. III, 14.

⁷²⁾ Deuter. XXXII, 4.

⁷³⁾ Sepher Haschem, Cap. 4.

⁷⁴⁾ Exod. XIV, 19.

⁷⁵⁾ Job XXIII, 13.

⁷⁶⁾ Dan. XI, 1.

⁷⁷⁾ Exod. XXXVI, 6.

⁷⁸⁾ Jesai XLIII, 10.

⁷⁹⁾ ספר השם, Cap. VIII.

⁸⁰⁾ Sal. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 203. Man vergl. Plotin, Enn. II, 4, 4: Εἰ δὲ μορφῇ, ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον. περὶ ὃ ἡ διαφορά ἐστίν, ἄρα καὶ ὄλη, ἢ τῇ μορφῇ δεχομένη. καὶ αἰτὶ τὸ ὑποκείμενον. ἔτι αἰτὶ ἀόριστος νοητός ἐστίν. ἔχει μίμημα δὲ οὗτος ἔχειν, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὄλης. ἀλλὰ αἰτὶ ὄλην εἶναι.

le monde supérieur doit être composé de matière et de forme] l'auteur [Ibn Gebirol ou Avicébron] fait ressortir . . . l'analogie, qui existe entre le monde supérieur et le monde inférieur . . . Or, comme dans le monde inférieur on peut distinguer partout un substratum général, qui est la matière, est quelque chose de particulier, qui est la forme . . . il s'ensuit que ces substances (simples) auront également un substratum général ou une matière (et des formes différentes). [Une autre⁸¹⁾ preuve:] Les substances simples sont nécessairement ou matière seule, ou forme seule, ou matière et forme à la fois. Or, si elles étaient seulement matière, elles ne différeraient en rien, et elles seraient toutes une seule substance . . . Elles ne peuvent pas non plus être de pures formes, car la forme n'a son existence que dans la matière. Il faut donc qu'elles soient à la fois matière et forme

Die zweite Offenbarung oder Darstellung des Göttlichen, die Engel- und Sphärenwelt, welche nicht Gott selbst, sondern die Welt der intelligiblen Substanzen hervorgebracht hat, kann nicht ebenso, wie die aus Gott unmittelbar selbst hervorgegangene intelligible Welt vollkommen sein. Während die intelligiblen Substanzen nichts Körperliches haben, wenn sie auch aus Materie und Form zusammengesetzt sind, bestehen schon die Himmelskörper nicht bloss aus Materie und Form, sondern auch aus Körpern. Andererseits müssen die Wesen der Sphären- und Engelwelt aber den intelligiblen Substanzen als Erzeugnisse derselben auch ähnlich sein. Diese Ähnlichkeit der Geister- und der Engel- oder Sphärenwelt nun besteht darin, dass die Wesen beider dieser Welten ohne Anfang und Ende sind. Die Wesen der Engel- und Sphärenwelt sind anfangslos, da ihre Entstehung, wie die der intelligiblen Substanzen, nicht das Werk der Absicht und Ueberlegung, sondern Naturnothwendigkeit ist und diese Nothwendigkeit immer gewesen sein muss; der Beweis für ihre Unvergänglichkeit aber ergibt sich unserem Philosophen daraus, dass

⁸¹⁾ Gegen den zweiten Beweis kann man einwenden, dass die intelligiblen Wesen weder aus Materie, noch aus Form, sondern aus etwas Anderem bestehen. Wir haben daher aus beiden Beweisen nur einen gemacht.

die Wesen der Engel- und Sphärenwelt theils unkörperlich (wie die Engel und Seelen) überhaupt sind, theils (wie die Himmelskörper) einen reinen einfachen Körper bilden, und nicht, wie die irdischen Dinge, aus den vier Elementen zusammengesetzt sind (82) **והנה גופות העולם התיכון לא תחילנה ולא תכלינה** (82) **וכתוב על זה העולם כי הוא צוה ונברא ויעמידם לעד לעולם. (והשמש עומדת** (83) **לעד כי איננה מורכבת כמו הנבראים מהד' יסודות**. Auch darin gleichen die Himmelskörper den intelligiblen Substanzen, dass sie, wie diese unfrei sind und zu ihrer Existenz eines Andern bedürfen; für die intelligible Welt nämlich ist Gott, für die Sphärenwelt jene als Grund und Ursache anzusehen. Diese Welt der Engel und Sphären, deren es zehn giebt: die Sphäre (גלגל) des Gottesthrones (כסא הכבוד), d. h. der intelligiblen Substanzen; die sternlose von Osten nach Westen sich und alle anderen Sphären bewegende Sphäre; den Fixsternhimmel (גלגל המזלות), und die Planetensphären, nämlich die Sphäre des Saturn (שבתאי), des Jupiter (צדק), des Mars (מאדים), der Sonne (חמה), der Venus (נוגה), des Merkur (כוכב חמה) und des Mondes (לבנה) nennt Ibn-Esra heiliger Tempel (היכל הקדש), Himmel der Himmel (שמי השמים), Gottesthron (כסא הכבוד) (שמי השמים) העליון בכחו והעולם (84) האמצעי בכח השם ומלאכו הקדושים שהם בעולם העליון. וזה העולם יקרא (85) היכל הקדש וגם שמי השמים ושם כסא הכבוד ... ידענו כי תשעה גלגלים כנגד (86) תשעה מספרים שהם עיקרי כל מספר והנה הדבור הראשון כנגד כבוד השם הנכבד ... הדבור השני כנגד הגלגל העליון שהוא מוליך כל הגלגלים הפך תנועתו ממזרח למערב ... גלגל המזלות ששם כל צבא השמים ... גלגל שבתאי ... גלגל צדק ... מאדים ... גלגל השמש (ולחכמי הודו נוגה למעלה מהשמש) ... נוגה ... כוכב חמה ... גלגל הלבנה שהוא השפל מכל הגלגלים. ידוע כי שבעה מעונות (87) למאורות

(82) Dan. XI, I.

(83) Psalm XIX, 2.

(84) Exod. III, 15.

(85) Ibid. XX, 1.

(86) Exod. XX, 14.

(87) Psalm VIII, 4. Vergl. Jesod Mora XI, sowie Exod. III, 15; Levit. XXVII, 32, 34; Deuteron. XIV, 22; Sepher Haschem III und Munk's Uebersetzung des Buches מורה נבוכים, II, 58, Anmerk.; Fons Vitae (Mélanges etc. von Munk), V, 70.

ולחמשה כוכבי לכת והמעון השמיני לצבא גדול והתשיעי לגלגל (המזלות ההולך ממזרח למערב והי' כסא הכבוד).

Wie die intelligible Welt aus Gott, und die Welt der Engel und Sphären aus jener, so geht vermöge derselben Nothwendigkeit aus der Sphärenwelt die irdische Welt hervor, und da diese Nothwendigkeit immer in der gleichen Weise vorhanden war und auch immer sein wird, so kann nach Ibn-Esra die irdische Welt, wie die übrigen zwei Welten, weder einen zeitlichen Anfang, noch ein Ende haben; doch nimmt er zugleich⁸⁸⁾ ein Weltjahr (von fünfundzwanzigtausendzweihundertjähriger Dauer) oder einen nach gewissen Perioden immer wieder eintretenden Untergang der jetzt bestehenden Verhältnisse der Erde und Stillstand der Weltentwicklung an, was das Vorrücken des Ortes des Sonnenzeniths (in einem⁸⁹⁾ Jahre um $\frac{1}{70}$ ⁹⁰⁾ zur Ursache haben soll (⁹⁰⁾ כבד שהעולם נברא בחפץ מתחדש. ומשיבין שברא השם בעת שידע כי טוב הוא לברוא העולם גם זו⁹¹⁾ תשובה בנויה על אבן בהו. אמרו חכמי שקול הדעת . . . והשם יחדש⁹²⁾ שמים חדשים וארץ חדשה והנכון כי הפרטים אוברים וזה שאמר כי שמים כעשן נמלחו וגו' על הפרטים אמר רק הכללים . . . העמידם חק ולא יעבר והארץ לעולם עומדת. לאות כי יש לה [להארץ] קץ קצוב ומה⁹³⁾ נכבד דרש סביב שמנה עשר אלף. בעבור היות מקום גבהות השמש מתנועע ממעלה אל מעלה וממזל אל מזל מול עיב אמרו בעלי התולדת כי⁹⁴⁾ יבא זמן שתשוב היבשה ים (והים יבשה).

Auch das Verhältniss der sublunaren Welt zur Sphärenwelt ist genau das gleiche, wie das der Sphärenwelt zur intelligiblen Welt und das der letzteren zu Gott. Wie die Sphärenwelt der intelligiblen Welt und diese Gott, so muss

⁸⁸⁾ Vergl. Plotin, Enn. V, 7, 1; Zeller, Philos. der Griechen, B. II, 1, S. 684; B. 3 II, 493.

⁸⁹⁾ Joseph b. Eliëser in צפנת פענח, Gen. VII, 22. Das Vorrücken der Sonnenhöhe ostwärts (und das damit verbundene Fortrücken des Festlandes und der Wasserhülle) vollzieht sich in 70 Jahren um einen Grad, folglich um 360° in 25,200 Jahren.

⁹⁰⁾ Jesod Morah I.

⁹¹⁾ Einleitung zu Genes.

⁹²⁾ Jesaia LXV, 17.

⁹³⁾ Gen. VIII, 22.

⁹⁴⁾ Psalm XLVI, 3.

auch die sublunarische Welt als Erzeugniß der Sphärenwelt derselben ähnlich sein. Diese Aehnlichkeit der sublunarischen Dinge und der Himmelskörper nun besteht darin, dass sie alle aus Materie und Form zusammengesetzt sind, aus Körpern bestehen und unfrei sind. Absolut frei ist nach Ibn-Esra überhaupt nur Gott allein, der selbst die Ursache seines Seins ist, und dem kein anderes Wesen als Ursache und Grund dient; alles Gewordene dagegen ist von einem Andern abhängig und durch dasselbe bedingt und bestimmt. Die sublunarische Welt nämlich hängt von den Himmelskörpern ab, aus diesen stammt das in jener herrschende Naturgesetz, dem alle irdischen Dinge unterworfen sind; und die Himmelskörper selbst unterliegen der Leitung der intelligiblen Substanzen. Anderseits muss sich die sublunarische Welt aber von der Sphärenwelt auch unterscheiden, sie kann nicht ebenso vollkommen sein, wie ihre Ursache. Besteht nun die Vollkommenheit der Himmelskörper darin, dass sie einen einfachen Körper bilden und ewig sind, so werden schon die sublunarischen Dinge aus zusammengesetzten Körpern (sie sind nämlich aus den vier Elementen: Feuer, Luft, Wasser und Erde, zusammengesetzt) bestehen und vergänglich sein müssen. Ibn-Esra bezeichnet daher die sublunarische Welt als die Welt des Wechsels, Entstehens und Vergehens, als ein schattenhaftes Nachbild der Sphärenwelt, als einen blossen Schein des Seins; Alles ist in dieser Welt in fortwährender Veränderung, Bewegung und Wandelung begriffen und einem fortwährenden Wechsel unterworfen, und selbst die Unvergänglichkeit, die Ibn-Esra in dieser Welt in den Gattungen als den allgemeinen Begriffen zu finden glaubt, erscheint ihm im Vergleiche mit der Ewigkeit der Himmelskörper und der intelligiblen Substanzen als blosser Schatten und Schein der wirklichen Unsterblichkeit. Ibn-Esra vergleicht daher die Gattungen, welche bestehen, mit ihren immer wechselnden Individuen zum Schatten, den ein am Ufer eines Stromes stehender Baum auf die beständig vorbei rieselnden Wellen des Stromes wirft ⁹⁵⁾ **ה' אחד והנבראים שנים (שהם נצח)** וצורה. והכל שנים ⁹⁶⁾ **חוץ מיוצר הכל. והעולם האמצעי בכח השם**

⁹⁵⁾ Einleit. zu Genes.

⁹⁶⁾ Deuter. XXXII, 4.

ומלאכיו⁹⁷ הקדושים שהם בעולם העליון וזה העולם השפל שאנו בו מעמדו בכח השם ובכח שני העולמים העליונים. וזה השם הנכבד שהוא בעצמו⁹⁸ עומד ואין לו צורך לאחר לפניו. כי הוא היש באמת וכל וולתו⁹⁹ הוא יש בעבור. כי כל¹⁰⁰ המעשים והתנועות גורת השם וכל הנמצאים תחת השמים כחם ותולדתם כפי המערכת העליונה עם השרשים למטה. בעבור היות כל¹⁰¹ נמצא תחת השמש מורכב מארבעה מוסדים . . . והם האש והרוח הנח [שהוא האויר] liber Ecclesiastae nominat quatuor¹⁰² substantias elementares: coelum, terram, aërem et aquam והנה זה . . . העולם השפל הוא עולם¹⁰³ ההפכה והתמורה . . . ובעבור אלה השינוים [שינוי גופות העולם התיכון] ישתנו כל הנכבדים¹⁰⁴ בעולם השפל. כי האדם דומה לצלם וכאשר ישתנה הצלם¹⁰⁵ בן ישתנה גם הוא ושעם הצלם מערכת המשרתים וכוכבי עליון. ואין זכר אלהים¹⁰⁶ כי הנה נמצא במין (המין שמור והפרט אובד) כאשר הוא למעלה בעצמות (בעצמות = wirkliche Unsterblichkeit) וחכמי לב דמו המינים שהם הכללים שהם שמורין כי הפרטים אובדים דמו אותם המינים הכללים¹⁰⁷ העומדים לצל עין על מים (רצים תמיד).

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich die Unzulässigkeit dessen, was man freien Willen des Menschen nennt. Der Mensch handelt nicht frei, er ist, wie alle sublunarisches Dinge, von dem Wesen der Sphärenwelt abhängig und wird zu seinen Handlungen von äussern Dingen, von den Einwirkungen und Bestimmungen der Gestirne (הגזירות) und den in den Himmelskörpern liegenden Naturgewalten gedrängt; sein Thun darf ihm nur deshalb zugerechnet werden, weil alle diese Einwirkungen und Bestimmungen doch noch immer nach der Beschaffenheit der Menschen sich ändern können (הנכון שיש)

⁹⁷) Exod. XX, 1.

⁹⁸) Exod. XXXIII, 23.

⁹⁹) ספר השם, IV.

¹⁰⁰) Deuter. V, 26.

¹⁰¹) Eccl. I, 4.

¹⁰²) Fundamentum pietatis, C. 1.

¹⁰³) Dan. XI, 1.

¹⁰⁴) Exod. III, 15.

¹⁰⁵) Psalm XXXIX, 7.

¹⁰⁶) Gen. IV, 1.

¹⁰⁷) Exod. III, 15.

לכל חפץ תחת¹⁰⁸⁾ השמים עת וזמן כי בהשחת המתכונת המולידה ימות הילוד . . . ובכא העת יתנועע האדם לאשר הוא מוכן לו ותהיינה תנועותיו כתנועות הצלם. אפילו התאוה הנמש' ברוח בן אדם יש לה (עת. אין הגזירות רק כפי¹⁰⁹⁾ המקבל

Diese Einwirkungen der Sphärenwelt auf die sublunarischen Geschöpfe sind nicht als Sache der Absicht oder gar als Zweck der Himmelskörper zu denken, da diese vollkommener sind, als die irdischen Dinge und nicht um dieser willen da sein können; sondern sie ergeben sich, wie das Wirken Gottes und der intelligiblen Substanzen, von selbst und beiläufig. Ibn-Esra widerspricht daher der anthropocentrischen Ansicht, sowie der Vorstellung, als ob Alles in der Natur nach Zwecken handle, auf's Entschiedenste (ואל יעלה על לבך כי הארבע תולדות הם) בשמים ויש חום בשמש¹¹⁰⁾ וקור בלבנה ובשכתי חלילה חלילה כי הבריות העליונות נכבדות הן . . . ולא ירצו להרע או להיטב רק ככה דרכם. וכן האומרים שברא להראות גבורתו לאדם¹¹¹⁾ וחנה שמו תשובתם האמולה . . . כי יש ראיות כי היישוב חצי ששית הארץ וכולה כנקודה אל המסכה . . . ואל תשים לבך לדברי הגאון האומר שהאדם¹¹²⁾ נכבד מהמלאכים. כי לא נבראו [גופות העולם העליון] להיט' או להרע לעולם השפל רק הולכים תמיד לעבודת השם לצרכם ובמרוצתם יקבלו¹¹³⁾ בני העולם השפל דבר (והפכו על ידם); doch giebt Ibn-Esra zu, dass in der sublunaren Welt der Mensch die vorzüglichste aller Creaturen ist. (והאדם לברו הוא¹¹⁴⁾ כמעלה העליונה בעולם השפל) Diese Vorzüglichkeit des Menschen besteht in seiner Seele, die, ein Theil der Weltseele und, aus der Engel- oder Sphärenwelt herstammend, wie diese, unvergänglich ist und daher den höchsten Rang unter allen sublunarischen Dingen, die alle vergänglich sind, einnimmt (ממין העולם¹¹⁵⁾)

¹⁰⁸⁾ Eccl. III, 1—9.

¹⁰⁹⁾ Jesod Morah VII.

¹¹⁰⁾ Exod. XXXIII, 23.

¹¹¹⁾ Praefatio zu Genes.

¹¹²⁾ Gen. I, 1.

¹¹³⁾ Exod. XXIII, 25.

¹¹⁴⁾ Exod. III, 15.

¹¹⁵⁾ Ibidem.

העליון, ובעולם האמצעי גם¹¹⁶⁾ נשמות בנופות. והנה גופות העולם (התיכון לא¹¹⁷⁾ תחילתה ולא תכליתה

Nach Ibn-Esra ist aber nicht die ganze Seele, sondern nur der denkende Theil derselben unsterblich. Denn Ibn-Esra unterscheidet die denkende von der empfindenden und der ernährenden Seele; erstere allein gehört der übersinnlichen Welt an und ist unsterblich, beide letztern dagegen dienen bloss als Vermittler zwischen dem Körper und dem denkenden Theile der Seele und gehen unter mit dem Leibe des Menschen כי רוח אחד לאדם¹¹⁸⁾ ולבהמה וכמות זה כן מות זה מלכד החדק העליון שיש לאדם מותר מן הבהמה. כעבור שגוף האדם מעולם השפל ורנשמה העליונה השורה בו ויש אמצעיים בין¹¹⁹⁾ הנשמה והגוף והנה הם שני כחות . . . רוח וגפש כי הנשמה היא החכמה . . . שיש¹²⁰⁾ באדם ג' נפשות . . . הנפש המתאוה לאכול . . . ושם נפש (בעלת ההרגשה רוח ושם נפש בעלת החכמה נשמה).

Was nun unter dieser Unsterblichkeit der denkenden Seele nach Ibn-Esra zu verstehen ist, das war schon in seinen Lehren über den Ursprung der Seele angedeutet. Denn da die denkende Seele aus der Allseele emanirt und ein Theil derselben ist, so wird auch ihre Unsterblichkeit nur Rückkehr zur Weltseele und Wiederaufnahme in dieselbe sein können. Es versteht sich von selbst, dass man dabei die Vorstellung einer individuellen Unsterblichkeit, eines persönlichen Existirens der Seele bei Seite lassen muss (בעבור היות נשמת כל אדם) יחידה מתבודדת¹²¹⁾ מנשמת הכל ובהפרדה מנותה או תאסוף אל הכל. וזה טעם יקחני שתדבק¹²²⁾ נשמתו בנשמה העליונה שהיא (בשמים וכמוהו כי לקח אותו אלהים).

Die Rückkehr der menschlichen denkenden Seele zur Weltseele kann aber nur dann erfolgen, wenn die Seele ihre ursprüngliche Engelnatur während ihres irdischen Daseins nicht

¹¹⁶⁾ Dan. XI, 1. M. s. unsere Anmerkung 77 oben.

¹¹⁷⁾ Dan. XI, 1.

¹¹⁸⁾ Gen. III, 6.

¹¹⁹⁾ Exod. XXIII, 25.

¹²⁰⁾ Eccl. VII, 3.

¹²¹⁾ Psalm XXII, 21.

¹²²⁾ Ps. XLIX, 16. Auch Spinoza (sowie Plato im Timäus) behauptet, dass nur Ein Theil der Seele unsterblich ist (Ethik, pr. XL, coroll.: Pars mentis aeterna, est intellectus, . . . illa autem, quam perire ostendimus est ipsa imaginatio . . .).

eingebüsst und sich der Gottheit durch Vermischung mit dem Leibe und Beschäftigung mit den vergänglichen körperlichen Dingen nicht entfremdet hat. Ibn-Esra's Moral beschäftigt sich daher mit Angabe der Thätigkeiten und Mittel, welche die Rückkehr der Einzelseele zur Allseele ermöglichen und erleichtern und die Hindernisse zur Unsterblichkeit der menschlichen Seele wegräumen könnten. Diese Mittel zur Unsterblichkeit der Seele sind theils ethische oder praktische, theils wissenschaftliche oder theoretische; jene sind negativen Charakters und bezwecken die Mässigung der Begierden und Affecte, die Herrschaft der denkenden Seele über den vergänglichen Körper und die Befreiung der Seele von der Anhänglichkeit an das Vergängliche und Körperliche; in den wissenschaftlichen oder theoretischen Mitteln zur Unsterblichkeit der menschlichen Seele dagegen nimmt schon die Moral Ibn-Esra's einen positiven Charakter an und stellt dem Menschen zur Aufgabe die Vervollkommnung des Verstandes, die Hinwendung zum Ewigen und Uebersinnlichen und die methodische, stufenweise Erhebung des Menschen vom Niedern zum Höhern, vom Vergänglichen und Besondern (הפרט, dem Individuum) zum Ewigen und Allgemeinen (הכלל, der Gattung) und von diesem zum Allgemeinsten, zum All, zu Gott, denn wie das Endliche aus Gott nicht unmittelbar hervorgehen konnte, so kann es sich zu Gott auch nicht unmittelbar zurückwenden. Ihr letztes Ziel wird diese Erhebung also dann erreichen, wenn die menschliche Seele zur Erfassung Gottes oder, wie Ibn-Esra sich ausdrückt, zur absoluten Einigung mit Gott gelangt ist (אל¹²³ מערכת) עד עלותה [הרוח] אל¹²³ מערכת) אלהים חיים וזה יהיה אם תתלכן הרוח ותתקדש מטומאות תאות הגויות המנואלות המשנפ' הקודש להתערב בשאול מטה ותשים אל לבך לדעת יסודה. וכל משכיל ינחה גופו כפי צורך¹²⁴ נשמתו. ושכר העולם¹²⁵ הבא תלוי בדבר הנשמה והנה הוא חלף עבודת הלב ועבודתו להתבונן מעשה השם כי הם הסולם לעלות בו אל מעלות דעת השם שהוא העיקר. וידבק בו [האדם בשם] וזה דא¹²⁶ (יהיה שלם אם לא יכיר מעשה השם בעליונים ובשפלים).

¹²³) Ecel., Vorwort.

¹²⁴) Jesod Mora VII.

¹²⁵) Deuteron. XXXII, 35.

Ibn Esra und die Alexandriner Philo, Plotin und Proclus.

So weit die Hauptlehren Ibn-Esra's. Fassen wir sie in ihrer Totalität, so müssen wir Ibn-Esra das Lob ertheilen, dass er seine Aufgabe in seiner Art in ganz trefflicher Weise gelöst hat. Die Hauptfrage, wie Gott Ursache des Endlichen sein kann, findet in Ibn-Esra's System völlige Beantwortung. Mittelwesen zwischen Gott und dem Endlichen füllen Ibn-Esra die Kluft zwischen beiden aus, der Grund aller Endlichkeit und Unvollkommenheit wird in die Materie versetzt, und die verschiedene Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Dinge wird durch die verschiedene Nähe oder Entfernung derselben von Gott erklärt. Freilich wäre es consequenter, wenn Ibn-Esra die Endlichkeit und Unvollkommenheit der Dinge nur aus deren Entfernung von der ersten Ursache erklärt hätte, sodass kein zweites Prinzip neben der Gottheit von Ibn-Esra angenommen zu werden brauchte. Diese Inconsequenz angenommen, ist das System Ibn-Esra's ein in sich geschlossenes, geht von Gott, dem Ewigen, aus, langt bei den endlichen Dingen hienieden durch Mittelwesen an, und lässt das Endliche dann zu Gott, aus welchem es hervorging, zurückkehren. Diese Lehren Ibn-Esra's nun gehören nicht dem Judenthum an, wenn er sie auch in den jüdischen Urkunden zu finden glaubt. Der Gott Ibn-Esra's, der als wirkende Kraft, oder, wie bei Spinoza, als Natur definiert werden kann, der keinen freien Willen hat, und Alles aus blosser Nothwendigkeit thut, ist gewiss nicht der Gott des Moses und der Propheten.

Auch sind diese Lehren bei Ibn-Esra nicht originell, sondern sie gehören dem Neuplatonismus der Alexandriner an. Die Lehre von der Unerkennbarkeit und Bestimmungslosigkeit Gottes¹²⁷⁾, von der¹²⁸⁾ Ewigkeit der Materie und dem nothwendigen Existiren von Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, sowie die Behauptung, dass es im Wesen Gottes liegt,

¹²⁶⁾ Exod. XXX, 18. S. auch Ibn-Esra zu Koh. VII, 12; Levit. XVIII 5; Jesod Mora X; Exod. XX, 2.

¹²⁷⁾ Philo, Quod mundus sit immutabilis. Wie Ibn-Esra, nennt Philo Gott auch das All (Leg. All.: εἰς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸν ἔστω), die Vernunft des Universums (Migr. Abr.: τὸν τῶν ὅλων νοῦν, τὸν θεόν).

¹²⁸⁾ De mundi opificio.

immer zu produciren, gleich dem Feuer, das brennen, und dem Schnee, der Kälte hervorbringen muss. (*Παύται*¹²⁹⁾ οὐδέποτε ποτὼν ὁ θεός, ἀλλ' ὥσπερ ἴδων τὸ καίειν πυρὸς καὶ χύονος τὸ φύγειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν), gehört dem Juden Philo. Demselben gehört auch der Vergleich zwischen¹³⁰⁾ Körper- und Geisterwelt und die Lehre¹³¹⁾ von der Vereinigung der Seele mit Gott, als von dem höchsten Zwecke des Menschen. Auch die Lehre von Emanationen geistiger¹³²⁾ Wesen, nämlich des Weltgeistes (oder νοῦς), der Weltseele und der Natur aus Gott, ist nicht neu, sondern findet sich schon bei Plotin und Proclus.

Es ist zwar schwer anzunehmen, dass Ibn-Esra die Schriften Philo's und Proclus', sowie die Eneaden Plotin's im¹³³⁾ Originale gelesen hat, doch konnte dies ihn durchaus nicht gehindert haben, die Philosophie der Alexandriner bis in ihre kleinsten Details zu kennen. Unter den Arabern fand gerade der Neuplatonismus die grösste Verbreitung, den sie mittelst arabischer Uebersetzungen der „Theologie des (Pseudo-) Aristoteles“, der „Elemente der Theologie“ des Proclus und der (pseudonymen) Schriften des Empedocles und Pythagoras, sowie des Buches De causis, kannten. Ausser diesen Schriften konnte unseren Philosophen Gebirol's arabisch geschriebenes Buch, dessen lateinische Uebersetzung den Titel Fons vitae (hebr. מקור חיים) führt, und das die meisten¹³⁴⁾ Hauptlehren

¹²⁹⁾ Leg. Alleg.

¹³⁰⁾ Ibid. Der Logos ist das Muster für alle Dinge, und mit dem Menschen steht er in besonders naher Verwandtschaft. Philo nennt daher den Logos Urmensch oder Gottmensch (*ἀνθρώπος θεῶν*, De Linguarum confusione I; der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch: 'Ὁ κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ. Ibid.). Vergl. Ibn-Esra zu Gen. 1, 26 (יהוה בצלם אלהים נברא) (הארם מלאך = ממטרון שר הפנים = Weltgeist); Jehuda Hallewi, בורי, IV, 3.

¹³¹⁾ Quis rerum divinarum haeres sit.

¹³²⁾ Plot., Enneade II, 9, 1; III, 5, 3 etc. Proclus, Theol. Plat. I, 23.

¹³³⁾ S. Mélange de philosophie juive et arabe par Munk, chap. III.

¹³⁴⁾ Mélanges etc. par Munk (renferment des extraits de la Source de vie de Sal. Ibn-Gebirol). Paris 1859. Chapitre III: L'influence qui prédomine dans la philosophie d'Ibn-Gebirol est celle des doctrines néoplatoniciennes: . . . la doctrine de l'émanation (d'après laquelle tout ce qui existe est né graduellement d'un premier principe absolument simple et un, par une espèce d'effusion et rayonnement) . . ., l'analogie qui existe entre le

des Neuplatonismus enthält, nämlich die Lehren, dass zwischen Gott und der Welt Mittelwesen, der göttliche Wille, die universelle Materie und die universelle Form, der Weltgeist, die Weltseele und die Natur vorhanden sein müssen, dass Alles ausser Gott und dem göttlichen Willen aus Materie und Form zusammengesetzt ist, dass die Körperwelt der Geisterwelt nachgebildet ist, und dass die Erkenntniss Gottes durch Versetzung des Menschen in einen ekstatischen Zustand oder — wie bei Ibn-Esra — durch Erhebung der Seele aus der Körperwelt in die Geisterwelt erlangt werden kann, mit Plotin's und Proclus' Lehren bekannt machen¹³⁵). Was speciell die Philosophie des Juden Philo betrifft, so ist es sehr wahrscheinlich, dass Ibn-Esra, der lange Zeit in Griechenland gelebt hat, durch gebildete griechische¹³⁶) Juden in dieselbe eingeweiht worden ist.

Wenn wir auch so nachgewiesen haben, dass Ibn-Esra nicht der Schöpfer eines neuen philosophischen Systems ist, so müssen wir ihm doch das Verdienst lassen, dass er den Neuplatonismus zu modificiren suchte, und dass er der einzige Vertreter und Lehrer des Neuplatonismus in der hebräischen Litteratur ist, und auf die meisten jüdischen Denker und besonders auf Spinoza einen Einfluss ausgeübt hat.

Der Einfluss Ibn-Esra's auf Spinoza.

Wie die meisten jüdischen Denker, so vertieft sich auch Spinoza in seiner Jugend in die Schriften Ibn-Esra's, und diese

monde inférieur et le monde supérieur qui en est le prototype . . . , l'existence du principe matériel dans les êtres purement intelligibles . . . (et la doctrine de l'extase, d'après laquelle) la science suprême, celle de l'agent premier et de la volonté, (est) en dehors des limites de la spéculation . . . (et l'homme n'obtiens l'union de l'âme avec Dieu que par une espèce d'enthousiasme).

¹³⁵) Ibn-Esra erwähnt oft Ibn-Gebirol in seinem Commentar zur Bibel, so z. B. Genes. VIII, 12; Jesaja XLIII, 7; Dan. XI, 30.

¹³⁶) Dass die griechischen Juden Griechisch verstanden, ist daraus zu ersehen, dass die Thossaphisten, welche in Frankreich gelebt haben und Zeitgenossen Ibn-Esra's waren, berichten (Talmud, Tractat Sabbath 116a), dass sie von einem Juden, der aus Griechenland gekommen, gehört haben, dass פִּילֹסוֹפָה (φιλοσοφία) im Griechischen „Freund der Weisheit“ bedeute.

jugendliche Lectüre Spinoza's machte auf ihn einen solchen Eindruck, dass er schon als reifer Mann und berühmter Philosoph sich noch der meistens räthselhaften und zweideutigen Worte Ibn-Esra's erinnerte, die er auch zu erklären und zu erläutern¹³⁷⁾ sich bemühte. Derselbe Spinoza, der von allen jüdischen Autoritäten und Traditionen, von allen Voreingenommenheiten seiner Jugend sich lossagte, der von den¹³⁸⁾ Menschen überhaupt und von den Pharisäern, worunter auch der Philosoph und Arzt Maimonides verstanden wird, und den Kabbalisten stets mit Geringschätzung spricht, konnte den Bibelcommentar Ibn-Esra's nicht erwähnen, ohne hinzuzufügen: „Es ist ein Mann von freiem Geiste und nicht mittelmässiger Gelehrsamkeit (*liberioris*¹³⁹⁾ ingenii Vir et non mediocris eruditionis)! Dies gab einigen der modernen Geschichtsschreiber¹⁴⁰⁾ der Philosophie, denen übrigens die Ansichten Ibn-Esra's völlig unbekannt waren, Anlass zur Vermuthung, dass Spinoza vielleicht dem Ibn-Esra Manches nicht nur in seinem theologisch-politischen Tractat, wie er selbst berichtet, sondern auch in seiner Ethik verdanke und weniger Schüler des Descartes, als Jünger des Ibn-Esra sei.

In der That finden sich zwischen den Lehren des Ibn-Esra und denen des Spinoza solche Aehnlichkeiten, dass der Einfluss des Einen auf den Andern nicht bestritten werden kann. Versuchen wir nun das Hauptwerk Spinoza's, die „Ethik“, zu analysieren und die Lehren derselben mit denen des Ibn-Esra zu vergleichen. Nach Spinoza ist Gott oder¹⁴¹⁾ die Ursache ihrer selbst die Substanz (aller Dinge). Dasselbe lehrt auch Ibn-Esra, wenn er Gott mit der Einheit vergleicht, die aller Zahl vorangeht und in jeder Zahl anzutreffen ist. Wie Ibn-Esra, so will auch Spinoza die Prädicate der verursachten¹⁴²⁾ Dinge Gott abgesprochen, und die Ursache ihrer

¹³⁷⁾ Spinoza, Tractatus theologico-polit., Cap. VIII.

¹³⁸⁾ Vgl. z. B. Ethik I, Anhang, Anf. Ueber die Pharisäer und Kabbalisten vgl. Tractat theol.-polit. XV; *ibid.* IX.

¹³⁹⁾ Tract. theol.-pol. VIII.

¹⁴⁰⁾ Victor Cousin, Histoire de la philos. Vergl. auch J. Stern, Uebersetz. des theol.-polit. Tract., Vorwort, S. 5.

¹⁴¹⁾ Spinoza, Eth. I, Defin. 1, 2, 6.

¹⁴²⁾ Vergl. Cog. met. I, 6; epist. 50; eth. I, pr. 14, cor. 1; ep. 39; eth. I, pr. 8, schol. 2.

selbst auf ganz andere Weise, als alles Verursachte, gedacht wissen (Unde clare apparet, nos¹⁴³) existentiam substantiae toto genere a modorum existentia diversum concipere). Die Aussagen Spinoza's über Gott haben daher, wie die Theologie Ibn-Esra's, einen vorherrschend negativen Charakter, nämlich dass Gott mit den endlichen Dingen nicht zu vergleichen sei und ihm alle endlichen Prädicate abzusprechen seien. So will Spinoza mit Ibn-Esra der Gottheit nichts Beschränktes, weder einen freien (zeitlichen, הפן מתחדש des Ibn-Esra) Willen, noch Affecte zuschreiben (Hinc¹⁴⁴) sequitur, Deum non operari ex libertate voluntatis. Si ad¹⁴⁵) aeternam Dei essentiam, intellectus scilicet, et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate, toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent Omnia a Deo¹⁴⁶) fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis, sive absoluto beneplacito, sed ex absoluta Dei natura. Vulgus¹⁴⁷) per Dei potentiam intelligit liberam voluntatem. Deum enim potestatem omnia destruendi habere dicunt, et in nihilum redigendi. Dei potentiam cum potentia regum saepissime comparant. Sed hoc refutavimus, et ostendimus, Deum eadem necessitate agere, qua se ipsum intelligit . . . Ostendimus, Dei potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam; adeoque tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quam Deum non esse. Deus expers¹⁴⁸) est passionum, nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur. Deinde Deus neque ad majorem, neque ad minorem perfectionem transire potest; adeoque nullo laetitiae, neque tristitiae affectu afficitur). Gott ist also undefinierbar, durch Determinationen würde er nur¹⁴⁹) verendlicht. Nur das ist Spinoza, wie Ibn-Esra, gewiss, dass

¹⁴³) Ep. 29.

¹⁴⁴) Eth. I, pr. 32, coroll. 1.

¹⁴⁵) Ibid., pr. 17, schol. 1.

¹⁴⁶) Ib., appendix.

¹⁴⁷) Ibid. II, pr. 3, schol.

¹⁴⁸) Ibid. V, pr. 17.

¹⁴⁹) Ep. 41: Omnis determinatio est negatio.

Gott das vollkommenste aller Wesen ist. Spinoza versucht daher, wie Ibn-Esra, diese Vollkommenheit und Realität Gottes darzustellen. So ist nach Spinoza, wie auch nach Ibn-Esra, Gott, und Gott allein, als das Ewige, als die Ursache seiner selbst frei, wirklich und vollkommen; das Verursachte, die Modi (d. h. die einzelnen individuellen Formen des Daseins, das Einzelne oder Besondere [הפרט] des Ibn-Esra), dagegen sind unfrei und unwirklich; Gott ist allein unabhängig, wirkt allein nur nach seiner eigenen Natur und ist das einzig Seiende und Wahre, die Modi dagegen bedürfen zu ihrer Existenz eines Andern, sind in ihrer Existenz und in ihrem Handeln von Anderem abhängig und verhalten sich zu Gott, wie kräuselnde Meereswellen zum Meerwasser, als stets schwindende, nie seiende Gestalten (*Ea res libera*¹⁵⁰) dicitur, qua ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur: necessaria autem, vel potius coacta quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Deus . . . solus¹⁵¹) ex sola suae naturae necessitate existit, et ex sola suae naturae necessitate agit. Deus¹⁵²) ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit. Affirmo, non¹⁵³) nisi unicum posse ens esse. Nihil extra Deum, sed solus deus est, qui necessariam involvit existentiam. Modi . . . sine¹⁵⁴) substantia nec esse . . . possunt. Homines, se liberos esse, opinentur¹⁵⁵), quandoquidem suarum volitionum, suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum, et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant). Wie nach Ibn-Esra, so ist auch nach Spinoza das Wirken Gottes nicht Sache des freien Willens, den Gott nicht hat, sondern blosser Naturnothwendigkeit, d. h. es liegt in der Natur Gottes, schöpferisch thätig zu sein. Gott wirkt daher unaufhörlich, und es wäre ebenso unmöglich, dass Gott nicht handle, als dass Gott nicht sei. Es er giebt sich also aus der Behauptung, dass Gott keinen freien

¹⁵⁰) Eth. I, Defin. 7.

¹⁵¹) Ibid., pr. 17, cor. 2.

¹⁵²) Eth. I, pr. 17.

¹⁵³) Epist. 40.

¹⁵⁴) Eth. I, pr. 29, schol.

¹⁵⁵) Ibid., appendix.

(zeitlichen) Willen hat, beiden Philosophen nothwendig dasselbe Resultat, nämlich dass Gott nur als wirkende Kraft (oder Natur) definirt werden kann (Ostendimus Deum¹⁵⁶) eadem necessitate agere, qua se ipsum intelligit . . . adeoque tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quam Deum non esse. Infinitum ens, quod Deum seu naturam¹⁵⁷) appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Hinc sequitur, Deum¹⁵⁸) non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive, Deum esse causam essendi rerum). Die Welt ist also als die nothwendige Wirkung der göttlichen Natur, nicht aber als Product der Ueberlegung und Absicht anzusehen (Mundum¹⁵⁹) [mundus] naturae divinae necessarium [necessarius] esse [est] effectum [effectus]). Spinoza kann daher ebensowenig, wie Ibn-Esra, Gott Alles um des Menschen willen machen und überhaupt ihn nach Zwecken handeln lassen (Communiter¹⁶⁰) supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere; immo, ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse . . . [Ostendi,] naturam finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta . . . [Ostendi,] omnia naturae aeternae quadam necessitate . . . procedere . . . Id quod natura prius est, facit [de fine doctrina] posterius. Et . . . id, quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum. Nam . . . ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo aliquid pluribus causis intermediis indiget, ut producat, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit: Nam, si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret). Auch die ethischen Lehren Spinoza's haben mit Ibn-Esra's Moral grosse Aehnlichkeiten. Wie Ibn-

¹⁵⁶) Ibid. II, pr. 3, schol.

¹⁵⁷) Ibid. IV, praef.

¹⁵⁸) Ibid. I, pr. 24, coroll.

¹⁵⁹) Epist. 58.

¹⁶⁰) Eth. I, app.

Esra, so lehrt auch Spinoza, dass der menschliche Geist ein Theil des göttlichen Verstandes (bei Ibn-Esra: ein Theil der Seele des Alls **נשמת הכל**) und daher, wie dieser, unvergänglich ist, und dass die sittliche Aufgabe des Menschen die Herrschaft der Vernunft über die Affecte, und sein höchstes Ziel, die Vervollkommung des Verstandes und die Erkenntniss Gottes ist (Hinc sequitur, mentem humanam¹⁶¹) partem esse infiniti intellectus Dei. Mens humana non¹⁶²) potest cum corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est. Cupiditas¹⁶³) quae ex ratione oritur, excessum habere nequit. Vera virtus¹⁶⁴) nihil aliud sit [est], quam ex solo rationis ductu vivere . . . Per animositatem¹⁶⁵) intelligo cupiditatem, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare. Intellectum perficere nihil etiam¹⁶⁶) aliud est, quam Deum Deique attributa . . . intelligere. Summum mentis bonum¹⁶⁷) est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere). Aus dem bisher Gesagten ist zu ersehen, dass die Lehre sowohl des Ibn-Esra, wie auch des Spinoza, grundsätzlich Akosmismus und Pantheismus ist; beide Philosophen sprechen der Welt das Sein ab, nach Beiden ist alles Existirende blosses Accidens, blosser Erscheinung des Göttlichen und Beide behaupten, es gebe keine andere Wahrheit als Gott, alles Andere sei nichtiger Wahn. Es ist merkwürdig, dass gerade Männer, wie Ibn-Esra und Spinoza, welche in den jüdischen Traditionen erzogen waren, Förderer und Anhänger von Lehren wurden, welche dem jüdischen Monotheismus entgegengesetzt sind. Spinoza wurde für seine Freiheiten aus der Synagoge verbannt. Nur Ibn-Esra, Dank seiner Anhänglichkeit an den Glauben seiner Väter, seiner In-schutznahme und Vertheidigung der Talmudisten gegen die Angriffe der Karäer, sowie dem Umstande, dass er der erste

¹⁶¹) Ibid. II, pr. XI, cor.

¹⁶²) Ibid. V, pr. 23.

¹⁶³) Ibid. IV, pr. 61.

¹⁶⁴) Ibid. IV, pr. 37, schol. 1.

¹⁶⁵) Ibid. III, pr. 59, schol.

¹⁶⁶) Ibid. IV, app. 4.

¹⁶⁷) Ibid. IV, pr. 28.

Vertreter der¹⁶⁸⁾ meisten Lehren der Kabbalah war, ist bei den Orthodoxen in Ehren geblieben, und so übte er einen Einfluss auf die meisten jüdischen Denker aus. Wir glauben daher, nachdem wir den Leser mit den Lehren Ibn-Esra's bekannt gemacht und ihren Einfluss auf das System Spinoza's nachgewiesen haben, ihm einen Platz in der Geschichte der Philosophie einräumen zu müssen.

¹⁶⁸⁾ S. *Mélanges de philosophie juive et arabe* par Munk, chap. IV; Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbalah*. Leipz. 1852, p. 30.

Curriculum vitae.

Der Verfasser, geb. um 1871 in Horodok-Witebsk (Russland), wurde nach Vorbereitung in Riga (1893—95) zum Abiturientenexamen und nach in Berlin bestandnem Examen an der Universität zu Berlin immatriculirt, wo er 5 Semester (1895—98) Philosophie (bei den Herren Professoren DDr. Paulsen, Lassson, Runze, Steinthal, Simmel, Hoppe, Schmeckel, Dilthey), orientalische (bei den Herren Prof. DDr. Dieterici, Winkler, Brückner) und neuere Sprachen (bei Lector Harsley, Prof. Dr. Herrmann, Prof. Dr. Geiger), sowie Geschichte (bei den Herren Prof. DDr. Delbrück, Schieman, Schlatter, Winkler), studirte und Zeugnisse des Fleisses (von den Herren Prof. DDr. Dilthey und Schmeckel) und Atteste für seine Abhandlungen über Plato, Aristoteles, Rousseau und Kant bekam. Am 15. November 1897 wurde er an der Universität zu Bern immatrikulirt, wo er zwei Semester Philosophie (bei Herrn Prof. Dr. Stein), semitische (bei den Herren Professoren DDr. Wocker, Müller-Hess, Kurz) und neuere Philologie und Geschichte studirte. Am 20. Juli 1899 bestand er die Doctorprüfung in Bern in Philosophie (als Hauptfach), sowie in semitischer Philologie und in Geschichte.

KODAK Q-60 Color Input Target

C M Y



IT8.7/2-1993
2011:02

[FTP://FTP.KODAK.COM/GASTDS/Q60DATA](ftp://ftp.kodak.com/gastds/q60data)

Q-60R2 Target for
Kodak
Professional Papers

Abraham Ibn-Esra als Philosoph.

Zur Geschichte der Philosophie im XII. Jahrhundert.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Facultät der Universität zu Bern

eingereicht von

L. Orschansky

aus Russland.

BRESLAU, 1900.

Druck von Th. Schatzky, Neue Graupenstrasse No. 5.



Q-60R2 Target for
Kodak
Professional Papers

