Verfasser: Kaufmann

Titel: Attributenlehre

Signatur: Jud. 0728

Band:

nbn:de:hebis:30-180010728003

0 0 1 0 7 2 8 0 0 3

GESCHICHTE

DER

ATTRIBUTENLEHRE

IN DER

JÜDISCHEN RELIGIONSPHILOSOPHIE

DES MITTELALTERS

VON SAADJA BIS MAIMÛNI

VON

DR. DAVID KAUFMANN.

GOTHA.
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.
1877.

GESCHICHTE

DER

ATTRIBUTENLEHRE

IN DER

JÜDISCHEN RELIGIONSPHILOSOPHIE

DES MITTELALTERS

VON SAADJA BIS MAIMÛNI

VON

DR. DAVID KAUFMANN.

GOTHA.
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.
1877.

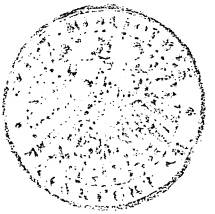
Jud
728

STADTBIBLIOTHEK
FRANKFURT AM MAIN.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Meinen Eltern

LEOPOLD UND ROSA KAUFMANN.



Vorwort.

Es ist das Ziel der Wissenschaft, dem sie unaufhaltsam sich annähert, alle dem Menschen erreichbare Wahrheit an den Tag zu bringen. Der Schaden, den die Vorurtheile in dieser Hinsicht anrichten, besteht weniger in den thatsächlichen Unrichtigkeiten, die sie enthalten, als vielmehr darin, dass sie der Anreiz zur Aufsuchung des Wahren verringern, ja sogar aufheben. Das Falsche deckt die Forschung früher oder später auf; aber bevor sie das vermag, hat sie auf eine Anzahl von Hülfskräften verzichten müssen, die sicher ihre Dienste ihr würden zugewendet haben, wenn nicht die vorgefasste Meinung von diesem Wissensgebiete sie zurückgeschreckt hätte. Eine Verzögerung und Hemmung der Erkenntniss liegt also jedenfalls darin, wenn so der Kreis der daran Betheiligten gewaltsam eingeengt wird; die Wahrheit lässt sich jedoch nur aufhalten, nicht auf die Dauer unterdrücken.

Die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie leidet in ihrer Erforschung unter dem Drucke solcher Vorurtheile, die eine Reihe thätiger Mitarbeiter von ihr zurückhalten. Bald soll sie nur die knechtische Nachahmerin und Nachtreterin der selbst nur erborgten arabischen Weisheit sein, in der ein eigener Gedanke, eine selbstständige Richtung gar nicht vorkomme, bald soll

wiederum dem Eigenen jede Anknüpfung an Früheres und alle Fortsetzung durch Späteres fehlen, von einer Entwicklung also gar nicht die Rede sein. Es ist begreiflich, dass bei solchen Anschauungen von der Sache das Verlangen, in diesem Gebiete zu forschen, nicht gerade lebhaft sein kann.

Aber nichts wäre verkehrter, als diesen Vorurtheilen neue entgegenzusetzen, auf allgemeine, gewissermaassen nur von einer kräftigen Lunge unterstützte Behauptungen mit ebenso grundlosen und unbewiesenen zu antworten. Der Zeitpunkt, in dem eine Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie ruhig und ohne Voreingenommenheit wird geliefert werden können, ist noch in weiter Ferne zu suchen. Die Erkenntniss lässt sich auch hier nicht mit Hast und Ungestüm erobern, sie will mühsam und schrittweise gewonnen werden, wenn sie wirklich Wahrheit enthalten soll. Wie in den übrigen Wissenschaften wird auch hier eine grosse Zahl von Einzeluntersuchungen vorangehen müssen, ehe eine Gesammtdarstellung mit Aussicht auf bleibenden Werth und Erfolg auch nur versucht werden darf. Ob aber die Forschung sich der Geschichte eines Denkers oder eines Gedankens zuwende, sie wird in jedem Falle sich beschränken müssen, wenn sie Verlässlichkeit und Förderung der Wissenschaft sich zur Aufgabe stellt.

Es hatte für mich einen grossen Reiz, der Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters nachzugehen. Ein Problem, das gleich dem der göttlichen Eigenschaften für die Geschichte des menschlichen Denkens wie für die der Religion in gleich hervorragender Weise wichtig ist, ist wie kein anderes geeignet, die Bedeutung eines Religionsphilosophen daran zu ermessen und zu kennzeichnen. Der Menschengeist

hat von jeher sich getrieben gefühlt, hinter das unerforschliche Geheimniss: Gott zu dringen und diesen schwierigsten aller Begriffe fassbar zu machen. Die grossartigen Versuche und Anstrengungen, die hierzu gemacht wurden und, wenn grosse Geister sie unternahmen, gewöhnlich nach verzweifeltem Ringen in dem üppig wuchernden Garten der Mystik oder auf der Felsenöde der Entsagung zur Ruhe kamen, zählen zu den dramatischesten und ergreifendsten Vorgängen des geistigen Lebens. Aber ein nicht minder bedeutungsvolles Schauspiel als das voraussetzungslose Denken gewährt die Arbeit der Religionsphilosophie auf diesem Gebiete. Es ist der unausgesetzte Kampf mit dem anscheinend der Vernunft geradezu widersprechenden Zeugniss der Religionsurkunden, der dieser Arbeit Bewegung und Leben verleiht. Ueber das wie trotzig und unverrückbar entgegenstarrende Gestein des Schriftwortes hinweg gilt es den Weg zu den unerbittlichen Forderungen des wahren Denkens zu nehmen. Wenn dieser Versuch oft zu Ablenkungen und Abwegen geführt hat, so hat er auch andererseits Fährten entdecken helfen, auf denen allein über die Natur des menschlichen Denkens von Gott und den Werth des Gottesbegriffs für die Religion die richtige Einsicht gewonnen werden konnte. In den fortgesetzten Kämpfen gegen den gröberen wie den feineren Anthropomorphismus war auch in der jüdischen Religionsphilosophie der spröde Stoff der Schriftstellen so mürbe und dehnsam geworden, dass er unter der Künstlerhand eines Maimûni den Gesetzen sich unterwarf, mit denen das Denken ihn durchleuchtete. So erweitert sich unversehens die Geschichte der Attributenlehre zur Geschichte von der Läuterung und Fortbildung des jüdischen Gottesbegriffs.

Die Beschränkung, die es auch hier von vornherein

sich aufzuerlegen galt, bewog auch mich, den Zeitraum von Saadja bis Maimûni als die eigentlich klassische Periode der jüdischen Religionsphilosophie im Mittelalter zur Bearbeitung zu erwählen. Wohl steht bereits eine ältere Gestalt als die des vielseitigen Gaons von Sura an ihrem Eingang, ich habe jedoch in den Werken Isak Israeli's, soweit sie mir bekannt geworden, eine besondere Behandlung unseres Problems nicht vorgefunden, wie denn überhaupt ein systematischer Versuch, die Lehren des Judenthums mit den Forderungen der Philosophie in Uebereinstimmung zu bringen, von diesem grossen Arzte noch nicht unternommen wurde. Ich habe überhaupt nur diejenigen Philosophen in den Kreis meiner Darstellung gezogen, von denen zusammenhängende Untersuchungen oder bestimmte Erklärungen über diesen Gegenstand vorliegen. Aus Andeutungen und abgerissenen Aeusserungen ein Bild von der Anschauung eines Denkers über ein Problem herzustellen, ist ein Unternehmen, das von Willkürlichkeit und jedenfalls von Unzuverlässigkeit nicht freizusprechen sein wird. Das Ergänzen und Einschieben ist ein lockendes, aber für die Wissenschaft selten fruchtbares Spiel. Wenn ich einen Denker wie Abraham ibn Esra zwar stets berücksichtigt, aber nicht besonders behandelt habe, so bedarf diese Zurückhaltung bei Sachkundigen keiner Entschuldigung. Wohl liesse ein mosaikartiges Bild seiner Aeusserungen in dieser Frage sich herstellen; aber ein wissenschaftlicher Werth müsste demselben so lange abgesprochen werden, als noch das weitschichtige und verschiedenartige Material einer Sichtung und Erforschung nach Zeiten und Tendenzen entgegenharrt. So weit eine Vergleichung seiner Lehren für die Behandlung des Gegenstandes sich fruchtbar erwies, bin ich dieselben heranzuziehen bestrebt gewesen.

Um für die Lösung der Frage, welches Maass für die Abhängigkeit der jüdischen Philosophen von den arabischen aufzustellen sei, einen Beitrag zu liefern, war ich bemüht, so weit der immer noch geringe Stand der zugänglichen Quellen dies gestattet, Beziehungen jüdischer Denker zu arabischen oder zu den von den Arabern nachweislich gekannten Griechen zu ermitteln. Wie man aus den Münzen, die man in einer Gegend findet, die Völker erschliesst, die im geschichtlichen Verlaufe darüber hingezogen, so können in der jüdischen Geistesgeschichte auch nur dadurch, dass äussere Anregungen und fremdes Gedankengut darin hervorgesucht werden, die Geister und Einflüsse sich herausstellen, die hier befruchtet und bereichert haben.

Ein Problem, das den positiven Religionen gemeinsam ist, durfte der Beleuchtung durch die Leistungen der christlichen Dogmatik nicht völlig entrathen. Ich habe hierbei, was dem Geiste der Wissenschaft zuwider ist, allerlei Seitenblicke vermieden, stets den Gegenstand für sich selber sprechen lassen und mich nur darauf beschränkt, auf verwandte oder durch ihren Gegensatz besonders lehrreiche Lösungen aus diesem Gebiete unter Angabe der Hülfswerke hinzuweisen.

Dem Zusammenhange der jüdischen Denker unter einander habe ich, wie es die Entwicklungsgeschichte des Problems schon an sich fordert, ein besonderes Augenmerk zugewendet. Der Fortschritt und die Entwicklung der Gedanken werden auch da, wo ich, um nicht in tendenziöse Vordringlichkeit zu verfallen, nicht ausdrücklich darauf hingewiesen habe, erkennbar sein. Wenn ich auch jedem Denker in einer besonderen und selbstständigen Abhandlung gerecht zu werden versuchte, so habe ich dennoch mich davor gehütet, das Ganze und die leitenden Gedanken aus dem Auge zu verlieren.

Meine Aufgabe war aber neben der geschichtlichen Darstellung auch die Sach- und oft auch die Worterklärung der besprochenen Texte. Ausser Munks unsterblicher That, der arabischen Ausgabe des „Führers", besitzt die religionsphilosophische Literatur der Juden kein nach den Gesetzen philologischer Kritik und Gewissenhaftigkeit aus den Handschriften herausgegebenes wichtigeres Werk. Hieraus erwächst die Nothwendigkeit unausgesetzter Wachsamkeit auf den Text und beständiger Vereinigung von sachlicher und sprachlicher Kritik. So weit es mir möglich war, habe ich mich der meist in den Handschriften bereitliegenden Hülfe zu bedienen bemüht und nur da der Vermuthung eine Stelle eingeräumt, wo ich auf anderem Wege dem Verständnisse beizukommen verzweifeln musste. Irrthümer sind hierbei nicht zu vermeiden, aber auch der Muth zu irren gehört zum unentbehrlichen Rüstzeug der Wissenschaft. Es ist überflüssig zu versichern, dass ich jeder Berichtigung mich freuen werde, da die Wahrheit nicht nach Neigung und Belieben fragt. In den Mittheilungen handschriftlicher Texte habe ich nicht immer alles darüber zu Bemerkende ausgesprochen, um nicht an ungebührlicher Stelle weitläufig zu werden.

Mit Rücksicht auf den Zweck der Erklärung bin ich, wo es angieng, treu der Anordnung und Darstellung der Schriftsteller gefolgt, wie ich denn bei Ibn Zaddik und Maimûni durch die am Rande angegebenen Zahlen meine Abhandlung als laufenden Commentar bezeichnet habe. So sehr es oft im Interesse der Uebersichtlichkeit und in meinem eigenen gelegen hätte, von der Reihenfolge der Texte abzuweichen, so entschloss ich mich doch, wo eine zusammenhängende Besprechung des Gegenstandes bei einem Philosophen vorlag, derselben mich anzuschliessen. Auf diesem Wege war es allein möglich, an-

deutungsweise den von fast allen Erklärern vernachlässigten Zusammenhang und die zwingende Folge der Anordnung nachzuweisen. Die dialogisirende Form des Kusari hat allein eine Umgliederung der Gedanken und eine Aenderung der Darstellung nach abweichenden Gesichtspunkten nothwendig gemacht. Wie unumgänglich, zugleich aber auch wie schwierig es war, die von Hause aus fessellosen, mehr rhapsodisch vorgetragenen Aeusserungen Jehuda Halewi's [1]) einer systematischen Entwickelung einzuordnen, lehrt ein Blick in sein Werk. Gleichwohl hoffe ich in meiner Darstellung keine seiner Bemerkungen über den Gegenstand übergangen zu haben. Bei der untrennbaren Verknüpfung, in der bei ihm ganz besonders die Attributenlehre mit seinem Gottesbegriffe steht, sah ich mich genöthigt, das Ganze seiner Lehre von Gott im Zusammenhange darzustellen. Das gleiche Verfahren glaubte ich bei dem bisher fast völlig vernachlässigten Ibn Zaddik mit um so grösserer Berechtigung einschlagen zu müssen.

Sollte man finden, dass der Inhalt nicht in allen Stücken genau dem Titel entspricht, so werde ich mich damit trösten, dass es ein erträglicher Vorwurf ist, mehr geleistet zu haben, als man erwarten liess. Maimûni war, wie er den Höhepunkt der jüdischen Religionsphilosophie im Mittelalter bezeichnet, so auch die natürliche Grenze meiner Untersuchung. Man wird auch hier finden, dass ich meine Aufmerksamkeit auch auf die ihm nachfolgenden Denker ausgedehnt und diese soweit in Berücksichtigung gezogen habe, als sie aus kritischen Gründen sich von ihm entfernen. Ich habe den weiteren Entwickelungsgang des Problems nach Maimûni angedeutet; von neuen, durch Eigenart hervorragenden Versuchen einer Lösung ist jedoch

1) Ueber sein Leben, Denken und Dichten s. meine Schrift: Jehuda Halewi, Versuch einer Charakteristik. Schletter'sche Buchhandlung (E. Frank), Breslau 1877.

nach ihm nicht zu berichten. Wiederholung der von ihm zu Tage geförderten Lehren oder Abweichung von ihm auf Grund der mehr oder weniger geläufigen, von den bedeutenderen unter seinen Epigonen gegen ihn geltend gemachten Einwände, das ist im allgemeinen der Grundzug der nach ihm auftretenden Denker. Nicht als ob die Anstrengungen, welche zur Durchbrechung des von ihm geschmiedeten eisernen Netzes gemacht wurden, nicht eine besondere Darstellung zu rechtfertigen vermöchten. Es ist lediglich die Natur und Aufgabe dieser meiner Arbeit, was mich bestimmte, mit der Hervorhebung der wichtigsten, hierbei aufgestellten Argumente mich zu begnügen. Der Zeitraum, den ich durchwandert habe, ist auch noch frei von den Trübungen der Kabbala und wie kein anderer geeignet, ein volles Bild von dem grossartigen Schauspiel zu gewähren, wie während des Mittelalters das Judenthum mit der Philosophie sich auseinandergesetzt hat. Der Punkt, bis zu dem Maimûni die Entwicklung des Problems geführt hat, bezeichnet die Höhe des überhaupt Erreichten, dessen Reife und Vollendung; was nach ihm kam, konnte nur Wiederholung werden oder Rückschritt und Verfall aufweisen. Es ist mir nicht zweifelhaft, wie bei Billigdenkenden das Urtheil über Selbstständigkeit und Entwicklung des mittelalterlichen jüdischen Denkens nach der Untersuchung, die ich in diesem einzelnen Punkte darüber angestellt habe, ausfallen wird.

Breslau, im Februar 1877.

David Kaufmann.

INHALT.

	Seite
I. Saadja Al-Fajjûmi	1—77
Anhang: Der schriftstellerische Charakter des „Emunoth“	78—90
II. Bachja Ibn Pakuda	91
III. Salomon Ibn Gabirol	95—115
IV. Jehuda Halewi:	
Cod. Monac. arab. 936	118
1. Jehuda Halewi und Gazzâli	119—140
2. Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften	141—154
3. Die Namen Gottes	155—164
4. Die Lehre vom höchsten Gottesnamen.	
a. Bedeutung dieses Namens	165—176
b. Geschichte dieses Namens	176—182
c. Attribute dieses Namens	182—193
d. Der stellvertretende Name Adonai	193—195
e. Rechtfertigung der Attribute Jahve's	195—223
f. Die prophetische und philosophische Gotteserkenntniss	223—229
g. Wirkung der prophetischen Gotteserkenntniss	229—240
Anhang: Abraham Ibn Daud und Jehuda Halewi	241—252
V. Josef Ibn Zaddik:	
1. Die Theologie Ibn Zaddiks	255—259
2. Josef Ibn Zaddik und der Kalâm	259—276
3. Die Lehre von der Erkennbarkeit Gottes	276—280
4. Die Lehre von der Weltschöpfung	280—285
5. Die Lehre von der Einheit Gottes	285—297
6. Die Unvergleichbarkeit Gottes	297—299
7. Die Selbstgenugsamkeit Gottes	299—303
8. Die Lehre vom göttlichen Willen	303—311
9. Die Undefinirbarkeit Gottes	311—316
10. Die Unbegreiflichkeit des göttlichen Schaffens	316—324
11. Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften	324—337
VI. Abraham Ibn Daud:	
1. Die Lehre vom Nothwendig-Existirenden	341—344
2. Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften	344—360

	Seite
VII. Mûsa Maimûni:	
1. Maimûni's Methode im „Führer“	363—369
2. Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften	369—428
3. Maimûni's Lehre von den negativen Attributen	428—470
4. Schluss	471—501
Nachträge	502—511
Register	512—527
I. Sach- und Namenregister	512—523
II. a) Verzeichniss der besprochenen arabischen Ausdrücke . .	523—525
b) Verzeichniss der besprochenen hebräischen Ausdrücke . .	525—527
Berichtigungen	528

Saadja Alfajjûmi.

(933.)

Alle Erkenntniss entspringt nach Saadja[1]) aus drei Quellen[2]): 1. der sinnlichen Wahrnehmung; 2. der natür-

---

1) Emunoth we-Dëoth f. 4b der Einleitung in der nichtpaginirten Ausgabe Berlin 1789 (= B); S. 8 der Leipziger Ausgabe 1859, nach der hier citirt wird.

2) Welchen Werth für ein wahrhaft philologisches Verständniss unseres Saadja-Textes die Herausgabe auch nur eines so fehlerhaften Originals, wie die Oxforder Handschrift es enthält, immer noch haben würde, kann ein Wort unserer Stelle beweisen. Es heisst da in der Tibbon'schen Uebersetzung: צריך שנדבר הנה על משכי האמת (a. a. O.). Was bedeutet nun משכי? Fürst in seiner Uebersetzung des Emunot we-Dëot S. 21 übersetzt: „Erkennungszüge der Wahrheit". Dr. J. Freudenthal in Breslau hat mir für diese, wie für manche andere Stelle die Vergleichung des Originals ermöglicht, das hier folgendermassen lautet: واذ قد انقضى مما اردنا الحاقه بالقول الاول فينبغى أن نذكر موادّ الحق ومعطيات اليقين التى هى معدن لكل معلوم وينبوع لكل مقرّ (معروف ا.) ونتكلم عليها بمقدار ما يوافق قول صدر هذا الكتاب ونقول انها ج موادّ الا علم الشاهد والبا علم العقل والج ما دفعت الضرورة اليه

Unserem משכי entspricht das Wort موادّ, das als Plural von مادّة Materien bedeutet. Da das hebräische משך dem arabischen مَدّ entspricht und Ps. 126, 6 als Substantivum vorkommt, glaubte es der Uebersetzer zur bezeichnenden Wiedergabe des Originals benützen zu können. Vgl. auch S. 39 und 88, wo das Wort im gleichen Sinne vorkommt. In gleicher Bedeutung findet sich dieses Wort in der dem Sadaja zugeschriebenen בקשה des Romagna-Rituals (Orient 1851, S. 488), wo es heisst: ומשך החכמה אתה, der Urstoff der Weisheit bist, Gott, du. Auch Gabirol sagt in der „Königskrone": למשוך משך היש מן האין „Die Materie des Seins aus dem Nichts zu ziehen", nicht „den Faden", wie Sachs (Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, S. 6) übersetzt. Als Materien aller Erkenntniss konnten diese drei darum bezeichnet werden, weil aus ihnen, wie aus dem Stoffe die Welt der Erscheinungen, alle unsere Begriffe hervorgehen. Diese Erkenntniss-

lichen[3]) Einsicht unseres Verstandes; 3. der logischen Nothwendigkeit. Wenn wir zu wahren Aussagen über irgend einen Gegenstand gelangen wollen, werden wir zu prüfen haben, was uns diese drei Erkenntnissquellen darüber bieten. In der Frage nach dem Dasein und den Eigenschaften Gottes sehen wir auf die dritte Quelle allein[4]) uns angewiesen. Um das Unbekannte zu finden, bleibt nur die Möglichkeit übrig, vom Bekannten auszugehen. Die Beweise für das Dasein Gottes und die Aussagen über seine Eigenschaften erheben sich daher stets nur auf der Grundlage, welche die denkende Betrachtung der Welt uns bietet.

---

quellen werden nicht von Allen anerkannt, wohl aber erkennt das Judenthum sie und noch eine vierte an. واما نحن جماعة الموحّدين فنصدق بهذه ج' مواد التى للعلم ونضيف اليها مادة رابعة استخرجناها بالثلث فصارت لنا اصلا وهى صحة الخبر الصادق فانه مبنى على (يه) علم الحسّ وعلم العقل.. (?).. كما سنبين فى المقالة الج' من هذا الكتاب. Da jedoch für die Aussagen dieser vierten Erkenntnissquelle, d. i. der wahren Aussage oder Tradition — nach Schmölders (Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, p. 140, Anm. 1) bezeichnen die Mutakallimun mit خبر Koran und Tradition — die Bewahrheitung aus den anderen Quellen erst geschafft werden muss, so kommt sie hier nicht in Betracht.

3) Sowohl der Ausdruck, als auch die zu seiner Erläuterung von Saadja angeführten Beispiele lassen keinen Zweifel darüber zu, dass wir unter dieser Quelle die natürlichen Voraussetzungen unseres Denkens, die angeborenen Verstandesbegriffe zu verstehen haben. Vgl. übrigens die übereinstimmende Aufzählung unserer Erkenntnissquellen bei den lauteren Brüdern in Dieterici's Lehre von der Weltseele bei den Arabern im 10. Jahrhundert, S. 38.

4) Die Thatsache verdient hervorgehoben zu werden, dass die jüdischen Religionsphilosophen die Beweise für das Dasein Gottes aus dem consensus gentium und dem Vorhandensein der Gottesidee in jedem Menschen, als eines angeborenen Begriffes (Reinhards Vorlesungen über die Dogmatik ed. Schott, 4. Aufl., S. 92) oder einer inneren Offenbarung (Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl., S. 356), nicht anführen. In der christlichen Theologie haben diese Beweise grosse Verbreitung gefunden (Strauss, Christliche Glaubenslehre, Thl. I, S. 375; Bretschneider, Handbuch der Dogmatik, Thl. I, S. 452) und auch im Islam ist die Annahme von einer natürlichen Erkenntniss, welche in der Anlage aller Creatur liegt, dass Gott sei, ein allgemein anerkanntes Dogma, vgl. Dieterici a. a. O. S. 39 und Krehl, Berichte der Kön. sächs. Gesellschaft der Wissensch. Phil. hist. Cl., Bd. XXII, S. 98.

Von den bekannten Beweisen für das Dasein Gottes führt Saadja den an, den wir den kosmologischen[5]) nennen. Er behandelt ihn im ersten Abschnitt (S. 20—26) in aus-

---

5) Die Darstellung dieses Beweises kann hier nicht gegeben werden, daher nur Einiges über Charakter und Quelle desselben. Es scheint sich aus ihm zu ergeben, dass Saadja von der Lehre der Mutakallimun das angenommen habe, was seinem Gottesbegriffe leicht konnte angepasst werden. Darum sehen wir gerade denjenigen Beweis für das Dasein eines Schöpfers, dem der Kalâm einen ganz besonderen Vorzug eingeräumt hatte, den der Determination وهى طريق التخصيص هذه الطريقة يوثرونها جدا جدا (Munk, Le Guide des Égarés par Moïse ben Maimoun, T. I, p. 426; 119b des Textes), weil er bei Allem und Jedem Gott als beschäftigt darstellte, bei Saadja fehlen. Von den anderen bei Maimuni angeführten kalamistischen Beweisen (ebend. c. 74) entspricht der dritte dem zweiten bei Saadja (ed. Berlin I, 1), der vierte unserem dritten, welche beide erst durch die Vergleichung mit jenen das rechte Licht erhalten. Der erste Beweis des Saadja, der aus der Begrenztheit der Welt und der ihr deswegen zukommenden zeitlichen Dauerkraft auf ihr nothwendiges Geschaffensein schliesst, enthält nur eine andere Form des zweiten Beweises bei Maimuni, doch kann dies hier nicht näher gezeigt werden. Vgl. meine Theologie des Bachja ibn Pakuda, S. 42, 1. Es ist also doch mehr als ein „geringes Weniges“ النزر اليسير (Munk a. a. O. S. 94a) in Saadja vom Kalâm zu finden, mehr, als Maimuni in ihm finden wollte, wenn mit לבעض אל גאונים wirklich Saadja gemeint ist, wie Munk (336, 1) annimmt. Vom vierten Beweise sagt Schmiedl (Studien über jüdische, insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie, S. 100), der die unbeweisbare Behauptung aufstellt, es trete bei Saadja für die Schöpfung des Nichts „der von der Undenkbarkeit einer unendlichen Grösse hergeleitete Beweis in den Vordergrund“, wie wir sehen werden, mit ebensowenig Recht: „Das letzte von dem Zeitbegriff hergeholte Argument ist nicht nur äusserst dunkel ausgedrückt, sondern steht auch im Widerspruch zu einer von den Hauptprämissen der Mutakallimun.“ Er meint nemlich im Saadja die Behauptung einer unendlichen Theilbarkeit der Zeit zu finden, welche die Mutakallimun allerdings verwarfen, vgl. Munk, Bd. I, S. 380. Wir denken uns den Beweis folgendermassen: Ewigkeit der Welt setzt Ewigkeit der Zeit voraus. Durchmessen wir nun von einem bestimmten Punkte der Gegenwart, den es eigentlich strenggenommen nicht giebt (vgl. Munk, Bd. I, S. 375, Anm. 5), im Gedanken rückwärtsschreitend die Vergangenheit, so vermöchten wir dies nicht, da das Unendliche, hier Anfangslose unbegreiflich ist. Die Existenz hat aber die Vergangenheit in der That durchmessen, da sie bis zu uns, die wir doch in der That sind, gelangt ist. Es muss also die Zeit endlich sein, oder die Prämisse von der Ewigkeit der Welt ist falsch. Schärfer ausgedrückt würde der Beweis so lauten: Die Ewigkeit der Welt annehmend, könnten wir unmöglich im Gedanken bis zu uns selbst gelangen, die Existenz ist aber bis zu uns in der That gelangt, es muss also die Welt einen Anfang haben. Wiewohl wir für diesen Beweis vergeblich bei Maimuni ein Analogon suchen, so kann man ihn doch füglich einen kalamistischen nennen. Was ist die Grundlage, die stillschweigende Voraussetzung dieses Beweises? Nur was sich denken lässt,

führlicher und gründlicher Weise. Ehe er daran gehen konnte, die Bestimmungen seines Gottesbegriffs, seine Eigenschaften klarzulegen, zu denen sein Beweis ihn hinführte (vgl. Pfleiderer, Die Religion I, 279), war es nöthig, diesen Begriff gegen alle Widerlegung und Anfechtung

---

kann sein, war sich nicht denken lässt, kann nicht sein. Das war aber eine Grundlehre des Kalâm. وهم ايضا فى مواضع كثيرة يتبعون الخيال ويسمّونه عقلا sagt Maimuni (Munk, Bd. I, S. 346. 95b) von den Mutakallimun und an einer anderen Stelle (a. a. O., S. 404. 113b): فقد تبيّن ان المتخيل عندهم ممكن يطابقه الوجود او لم يطابقه وكل ما لا يتخيّل فهو الممتنع. Saadja berichtet auch von einem Einwande, der dagegen erhoben wurde. Er sagt: „Ich hörte (S. 23: והגיעני) von einem Ungläubigen, der einem Gläubigen begegnete und wider diesen Beweis (von der nothwendigen Endlichkeit oder Geschaffenheit der Welt) eine Einwendung machte." Ihr Gedankengang ist zwar nur sehr knapp angegeben, aber vollständig erkennbar. Ist, so argumentirte der Gegner, dir auch nur das Durchmessen einer endlichen Raumstrecke klar und verständlich? Können wir es uns doch, die unendliche Theilbarkeit des Raumes vorausgesetzt, ebensowenig denken, wie es möglich sei, ein Stück Weges zurückzulegen — Zeno hatte aus diesem Grunde die Bewegung geläugnet —, und doch legen wir in der That den Weg zurück. Es kann also darum immer noch die Welt ewig sein, wenn wir es uns auch nicht vorstellen können, wie sie bis zu uns gelangt ist. Das aber, meint Saadja, ist kein Einwand, denn die unendliche Theilbarkeit des Raumes lässt sich allerdings denken, nicht aber in der That ausführen, die Welt aber soll nach der eben bestrittenen Behauptung ewig, d. h. unendlich nicht etwa bloss im Gedanken, sondern in Wirklichkeit sein und das führt eben zu einer Unmöglichkeit, während bei der behaupteten Unbegreiflichkeit der Bewegung im Raume zugegeben wurde, dass ja der Raum in Wirklichkeit nicht unendlich theilbar ist. Die Fürst'sche Uebersetzung (60—61) lässt an dieser Stelle den Gedanken nicht klar genug erkennen. Die Auffassung, die wir hier gegeben haben, ist durchaus im Texte zu finden, wenn man die scheinbar zusammenhangslosen Sätze nur genau als Glieder einer ganz folgerichtigen Gedankenreihe betrachtet. Es ist somit auch dieser Beweis des Saadja „weder äusserst dunkel ausgedrückt", noch „im Widerspruch zu einer von den Hauptprämissen der Mutakallimun" und erfordert gar nicht die „kleine Emendation", die Schmiedl (a. a. O. S. 100) nicht näher bezeichnet, die aber nach dem im Texte gar nicht aufzufindenden Beweisgang, den Schmiedl mit Hülfe derselben darin findet, eine sehr bedeutende und willkührliche sein muss. Wenn die Beweise bei Saadja nicht in der tiefspeculativen Weise ausgeführt sind, in der wir sie in der Anführung bei Maimuni antreffen, so darf man kaum daraus voreilige Schlüsse auf Saadja's primitives Denken ziehen, da er ja ausdrücklich in der Vorrede es als seine feste Absicht erklärt, ein populäres Buch schreiben zu wollen, das leichtfasslich und schnellverständlich sein sollte (S. 1). Nicht darauf hin, ob sie auch für uns bündig und beweiskräftig sind, haben wir diese Beweise zu prüfen, sondern allein darum handelt es sich, dass wir sie darstellen, wie der Urheber sich sie dachte. Ungerecht

sicherzustellen. Darum schickt er dem Abschnitt (II) von den göttlichen Eigenschaften die Einleitung voraus (S. 46 bis 49), in der er den Zweck und Angelpunkt des ganzen Werkes zu befestigen sich alle Mühe giebt.

Besonders zwei Einwände scheinen in der Zeit des Saadja gegen diesen Beweis in Umlauf gewesen zu sein. So weit sich dies aus ihrer Widerlegung erkennen lässt, dürften sie Folgendes besagt haben. Allerdings, so lautet der eine Einwand, können wir bei jeder Wirkung nach der Ursache, also auch bei der Schöpfung nach ihrer ersten Ursache, dem Schöpfer fragen, wir müssen aber in unserer Folgerung von der Analogie des Vorhandenen, Bekannten uns leiten lassen. So weit wir bei allen natürlichen Vorgängen die Ursachen ermitteln können, erscheinen sie uns in der Form eines sinnenfälligen Trägers, wir haben daher in der Frage nach der ersten Ursache kein Recht, auf eine übersinnliche zu folgern. Der zweite Einwand bestreitet es, dass überhaupt unser Denken bei einem „letzten Intelligiblen", einer ersten Ursache stehen bleiben könne, weil immer von Neuem die Frage sich erheben müsse: was ist die Ursache dieser Ursache? und so fort ins Unendliche. Modern ausgedrückt würde also dieser Einwand lauten: Es lässt sich schlechterdings nicht einsehen, warum die unendliche Ursachenreihe bei einem bestimmten Gliede sollte abgebrochen werden, der regressus in infinitum [6]) unmöglich sein?

Man begreift leicht, wie viel dem Saadja daran gelegen sein musste, jeden Schein von Berechtigung den Einwänden zu nehmen, die Gott, dessen Attribute er eben behandeln will, völlig in Frage stellen. Es wird sich

---

wäre es aber, wenn wir dem Manne, der am Eingang der jüdischen Religionsphilosophie steht, einen Vorwurf daraus machen wollten, dass er in dem Formalismus befangen war, über den die arabische Theologie niemals hinausgekommen ist.

6) Nach Schmiedl (Studien, S. 98, Anm. 1) hätte dieser Lehrsatz „das ganze Mittelalter hindurch als eine unerschütterliche philosophische Grundsäule" gegolten. Wir sehen, dass schon Saadja gegen die Erschütterung desselben anzukämpfen hatte.

also darum handeln, nachzuweisen, dass man bei einer stofflichen Ursache der Welt unmöglich stehen bleiben und eine endlose Reihe von Ursachen durchaus nicht denken könne.

Scharf ausgesprochen finden wir den ersten Einwand im Eingang zu I, 3 (S. 24, Z. 4 v. u.), wir setzen die Stelle hierher [7]): „Wenn mir jemand einwendet: Du hast einen Schöpfer für die Dinge offenbar darum angenommen, weil du in der Sinnenwelt kein Geschaffenes ohne Schöpfer, nichts Gewirktes ohne Wirkendes gesehen hast. Nun hast du aber auch in der Sinnenwelt immer nur ein Ding aus einem anderen Ding entstehen sehen, wie hast du also gerade das zu deinem Beweise nehmen können, dass es kein Gewirktes ohne ein Wirkendes, und nicht vielmehr das, dass ein Ding nur aus einem anderen Ding entstehen könne, wo doch (beide Beweise) gleich reell sind?“ Saadja hatte bewiesen, dass die Welt nothwendig geschaffen sei und, da hierbei noch die doppelte Möglichkeit bleibt, dass die Welt entweder aus einem anderen Stoffe entstanden oder von einem Schöpfer geschaffen sein kann, diesen Beweis dahin weitergeführt, dass sie von einem ausser ihr seienden Schöpfer, und zwar aus Nichts geschaffen sei. Allerdings, so widerlegt er den dagegen erhobenen Einwand, finden sich in der Natur Anhaltspunkte sowohl für die Annahme eines Schöpfers für jedes Geschaffene, wie für die eines Dings, d. h. einer stofflichen Ursache für ein anderes Ding. In der Frage nun nach der Schöpfung aus Nichts konnte von der letzteren Thatsache kein Gebrauch gemacht werden, denn darum handelt es sich ja eben, ob es auch ein Ding geben könne, das aus Nichts hervorging, es konnte also zur Entscheidung der Frage nur die erstere Thatsache verwerthet werden, dass alles Geschaffene einen Schöpfer voraussetze. Saadja drückt

7) Nur da, wo ich mich genöthigt sah, von der Fürst'schen Uebersetzung abzugehen, habe ich meine eigene Uebersetzung gegeben. Die Irrthümer der ersteren werden, ohne erst besonders nachgewiesen werden zu müssen, durch einen Vergleich beider sofort in die Augen fallen.

dies so aus: „Ob ein Ding aus Nichts oder nur aus einem Ding werden könne, das ist eben Gegenstand der Untersuchung, für den ich Beweise zu erlangen suchte. Nun kann aber die fragliche Thatsache, die zu bezeugen man sich eben abmüht, unmöglich nach einer der beiden Seiten [der Untersuchung] hin als Zeugniss eintreten, vielmehr muss man eine andere Thatsache als Zeugniss beibringen. Da nun aber die Thatsache: Es giebt kein Gewirktes ohne ein Wirkendes nach der Seite unserer Untersuchung hin, die wir eben bewahrheiten wollen, ein solches [Zeugniss] enthält, so habe ich sie zum Beweis genommen und beweisen lassen, dass es auch ein Etwas aus Nichts geben könne, wiewohl ich Dinge fand, von denen dies (nemlich die andere Thatsache, dass immer ein Ding nur aus einem anderen Ding werde) gilt.“ Doch will Saadja darauf, weil es zu subtil für sein Buch sei, nicht weiter eingehen.

Diese Widerlegung gilt nur für folgende Form des Beweises: Jedes Ding in der Welt hat einen Schöpfer, also muss auch die Welt einen haben. Nun giebt es aber auch eine andere Form dieses Beweises, die sogar in den Kreisen der Mutakallimun die gewöhnlichere gewesen zu sein scheint (Munk, Guide, T. I, c. 74 II; p. 422). In dieser wurde von jedem beliebigen Ding in der Welt durch eine Causalitätsreihe, die ja nicht unendlich sein durfte, bis auf Gott zurückgeschlossen. Gegen diese Beweisform konnte immer noch der Einwand erhoben werden: Wir sehen immer nur ein Ding aus einem andern Ding entstehen, es kann also gefolgert werden, dass die Ursache, die als letzte aufgestellt wird, ein sinnliches Ding sei. Es galt also für Saadja jetzt[8]), die Voraussetzung zu er-

8) Der Zusammenhang zwischen der Auseinandersetzung S. 24—25 im ersten und dem Eingange des zweiten Abschnitts, der hier nur als Vermuthung hingestellt sein mag, setzt die beiden Abschnitte in eine innige Beziehung und lässt den Anfang des zweiten als Wiederaufnahme und endgültige Erledigung eines im ersten Abschnitt nur unvollständig behandelten Gegenstandes erscheinen. Aber auch aus einem inneren Grunde scheint dieser Zusammenhang angenommen werden zu müssen, weil ja in der ersteren Stelle der Einwand der Gegner von dem Hervorgehen eines Dinges aus dem anderen nicht mehr für die Anfangslosigkeit der Welt

schüttern und zu zeigen, dass selbst in der Sinnenwelt die Reihe der Ursachen durchaus nicht lauter „Dinge", d. h. stoffliche Träger, aufweise.

Wir können, meint Saadja, die Wahrnehmung machen, dass die Ursache eines Dings immer dünner, d. h. weniger dicht sei als das Ding selber und die Ursache dieser Ursache wiederum dünner als diese, so dass in einer Kette von Ursachen, die wir für ein Ding erkennen können, die zunächst höhere immer eine dünnere darstellt. Der Schnee z. B. fällt in Form eines festen Körpers aus dem Luftraum. Fragen wir nach seiner Ursache, so finden wir das Wasser, das Wasser aber ist durch die Dünste in die oberen Luftregionen gehoben worden, aber auch die Dünste müssen eine Ursache haben, durch die sie aufgestiegen sind, die ebenfalls dünner sein wird als sie selbst und so fort. Man sieht also, wie die Körperlichkeit, die sinnliche Wahrnehmbarkeit in den höheren Gliedern einer Ursachenkette immer mehr abnimmt; für das Endglied der Kette also noch sinnenfällige Stofflichkeit fordern, heisst die Ordnung und Gesetzmässigkeit aller Erkenntniss verkehren. Es sei überhaupt in aller Forschung eine Regel, dass die Resultate unseres Nachdenkens, je weiter wir dasselbe fortsetzen, sich immer subtiler gestalten und immer mehr von der sinnlichen Wurzel unserer Erkenntniss, der äusseren Wahrnehmung sich entfernen. Betrachten wir z. B. einen beliebigen Körper, so werden wir die blosse Wahrnehmung desselben noch mit den Thieren theilen, welche die gleichen Sinne haben wie wir, bei fortgesetzter denkender Betrachtung desselben werden wir aber zunächst die Accidenzen, dann die Quantität, den Raum, die Zeit aus ihm

---

etwas kann beweisen wollen, denn um diese, die bereits abgewiesen wurde, handelt es sich dort nicht mehr, also nicht sowohl das zeitliche Nacheinander als vielmehr das stoffliche Auseinander der Dinge zu betonen die Absicht haben muss. Es scheint übrigens in diesem Einwande etwas wie ein Ansatz oder eine Vorstufe zu der Widerlegung des kosmologischen Beweises zu liegen, die später von Locke und Kant ausgeführt wurde, wornach die aus der Sinnenwelt abgeleitete Analogie nicht über die Sinnenwelt hinaus zu einem Uebersinnlichen führen darf, vgl. Strauss a. a. O., Bd. I, S. 381.

erkennen und so endlich zu einem Allersubtilsten gelangen, wiewohl wir von dem Grobsinnlichen, das auch die Thiere wahrnehmen, ausgegangen sind.

Es galt nun noch, den Einwand zurückzuweisen, der überhaupt uns das Recht bestreitet, bei einem „letzten Erkennbaren", einer ersten Ursache stehen zu bleiben und immer wieder die Frage erhebt: „Was kommt dann?", „vielleicht giebt es dahinter noch ein anderes Erkennbares, an das kein menschlicher Gedanke, oder selbst das gesammte menschliche Denken nicht hinanreicht" (ed. Berlin 23 b; S. 49). Die Voraussetzung dieses Einwandes ist: Es giebt eine unendliche Reihe, ist diese erschüttert, dann fällt der Einwand von selbst.

Unser Denken, meint nun Saadja, muss in der Auffindung des Erkennbaren nothwendig bei einem Letzten ankommen, die Frage also, ob es nach diesem nicht noch ein höheres Erkennbares geben könne, verstösst in ihrer Voraussetzung von der Möglichkeit einer unendlichen Reihe immer höherer Begriffe gegen ein Grundgesetz des menschlichen Denkens. Dass aber unser Denken bei einem letzten Erkennbaren anlangen muss, hat nach Saadja drei Ursachen (B. 22; S. 47). Erstens: In einem endlichen Körper kann keine unendliche Kraft wohnen (B. 2 b; S. 20). Die Welt, die sich uns endlich darstellt, kann darum keine unendliche Dauerkraft haben (das.). Ebenso muss unser Erkenntnissvermögen, als Kraft unseres endlichen Leibes, endlich sein, nicht im Stande, immer höhere Begriffe bis ins Unendliche zu bilden. Zweitens: Das Begreifen beruht darauf, dass das Begriffene vom Verstande umfasst wird. Beim Unendlichen ist aber ein Umfassen nicht möglich. Drittens: Alle unsere Kenntnisse sind aus endlicher Wurzel hervorgewachsen, aus den Wahrnehmungen der Sinne. Endlich, wie es doch unbestritten die Sinne sind, müssen daher auch unsere Kenntnisse sein. Die Thatsache von der sinnlichen Wurzel unserer Erkenntniss benutzt Saadja, um noch in schärferer Weise die Unhaltbarkeit des Einwandes, es könne nach Gott noch ein höheres Erkennbares geben,

nachzuweisen. Alle unsere Erfahrungen [9]), sagt er (B. 24; S. 49), kommen durch leibliche Vermittelung, d. h. durch die Sinne zu Stande, die Vernunft erzeugt durch deren Verbindung neue Resultate, die sinnlich nicht wahrzunehmen sind. Ist aber die Vernunft bereits zu einem Begriffe gelangt, der nicht allein alle Körperlichkeit abgelegt hat, sondern sogar des körperlichen Trägers nothwendig entbehrt [10]), so ist sie damit an die Grenze des Erkennbaren gelangt, und nur die Unvernunft kann fragen, ob es nicht noch ein höheres Erkennbares gebe [11]).

Wir werden es nunmehr begreiflich finden, warum Saadja an die Spitze des zweiten Abschnitts oder des Einheitsbekenntnisses folgende sechs Behauptungen glaubte stellen zu müssen. „Ich will", sagt er, „diesen Abschnitt mit dem Folgenden einleiten: 1. Die Anfangspunkte unserer Kenntnisse sind concret, ihre Endpunkte subtil. 2. Diese langen bei einem letzten Erkennbaren an, nach dem es weiter kein Erkennbares giebt. 3. Der Mensch steigt in seinen Erkenntnissen von Stufe zu Stufe, Begriff zu Begriff, und jede Stufe, die er ersteigt, ist nothwendig subtiler als die ihr vorangehende Stufe, so dass die letzte (oberste) Stufe die subtilste aller Erkenntnisse darstellt. 4. Wenn nun der Mensch auf diese Subtilität stösst, so ist sie eben dasjenige, wonach er geforscht hat und er darf nun nicht darauf ausgehen wollen, dass diese concret sei. 5. Geht er aber darauf aus, so bestrebt er sich damit, zu dem ersten Erkennbaren, von dem er ausgegangen, oder dem

---

9) So übersetze ich das Wort ידיעות, nicht „Erkenntnisse" (Fürst 135), da die Behauptung, alle unsere Erkenntnisse wurzelten in sinnlicher Wahrnehmung, mit der Annahme des Saadja von den drei Quellen unserer Erkenntnisse in offenem Widerspruch stünde. Unsere Erfahrungen haben aber allerdings alle ihren Ursprung in den Sinnen.

10) So verstehe ich die Worte (B. 24; S. 49): וכאשר יצא הידוע מהיותו גשם או בתוך גשם.

11) Derselbe Grund, aus dem hier Saadja jeden Schritt über die Erkenntniss Gottes hinaus als unmöglich zurückweist, diente der Sekte der „Mathematiker" dazu, die Erkennbarkeit Gottes selbst zu läugnen (Schmölders a. a. O. S. 116).

zweiten, bei dem er angelangt war, zurückzukehren. Damit verstösst er wider alle wissenschaftliche Methode. 6. Solange er darauf ausgeht, das letzte Erkennbare concret zu fassen, geht er darauf aus, sein eigenes Nachdenken wie auch alles bereits Erkannte zu Nichte zu machen, und in die Unkenntniss zurückzufallen[12]).“

Mit diesen Sätzen glaubt Saadja die Erkennbarkeit Gottes wider alle Zweifel und Anfechtungen gesichert zu haben. Die Forderung einer Körperlichkeit in Gott erweist sich darnach als völlig vernunftwidrig, sei es, dass sie aus dem speculativen Grunde, nur der Analogie von der Causalität in der Sinnenwelt[13]) folgen zu wollen, oder nach dem unphilosophischen Grundsatze, nur das sinnlich Wahrnehmbare anzuerkennen, erhoben wurde. Er fasst selber all das, was von ungereimten und grundlosen Vorstellungen über Gottes Wesen und dessen Erkennbarkeit ihm bekannt wurde, scharf zusammen, um mit Hülfe des Vorausgeschickten gründlich damit aufzuräumen. Hören wir seine eigenen Worte (B. 23; S. 48): „Als ich zu dem Abschnitt von der Erkennbarkeit Gottes kam, sah ich Einige, die diese aus dem Grunde läugneten, weil sie ihn nicht gesehen hätten, Andere wegen der Tiefe und Subtilität dieses Begriffes. Andere meinten, seine Erkennbarkeit sei eine ganz andere[14]); Andere wieder glaubten, in ihren Vorstellungen als Körper sich ihn denken zu dürfen[15]),

12) Dieser Satz enthält gegen den fünften insoferne einen Fortschritt, als dieser die Unwissenschaftlichkeit des Bestrebens kennzeichnet, noch das letzte Erkennbare concret fassen zu wollen, während der Schlusssatz die Folgen darthut, welche die Nichtanerkennung der letzten Ursache mit sich führt.

13) Im zweiten Abschnitt, als von der Erkennbarkeit Gottes handelnd, hat Saadja diesen Einwand aus dem ersten Abschnitt nicht wiederholt.

14) Vgl. Schmölders a. a. O. S. 186, wo die Mutakallimun gegen eine ähnliche Behauptung der Nichterkennbarkeit Gottes ankämpfen.

15) Es hält nicht schwer, für diese Vorstellung Belege aus der Sektengeschichte beizubringen. Schahrastâni in den Abschnitten über die Muschabbiha, Karrâmija und Ghâlija (Haarbrückers Uebersetzung, Bd. I, S. 113—128) bietet deren übergenug. Man kann es nur auffällig finden, dass Saadja in so ruhigem Tone über eine Vorstellung referirt, die in der jüdischen Mystik als Lehre vom Schiur-Komah Verbreitung gefunden hatte (vgl. Grätz in Frankels Mtsch., Bd. VIII, S. 118. 142).

noch Andere schämten [16]) sich zwar, ausdrücklich Körperlichkeit in ihm anzunehmen, fordern aber für ihn Quantität, Qualität oder Raum und Zeit und Aehnliches, welche Forderung mit der eines körperlichen Wesens [17]) genau zusammenfällt, da diese Attribute nur einem Körper zukommen [18]). Ich habe darum das Obige vorausgeschickt, um ihre irrigen Vorstellungen ihnen zu benehmen, die Seelen von ihrer Beschwerde zu entlasten und es klarzustellen, dass gerade diese äusserste Subtilität im Begriffe des Schöpfers seine innere Gewissheit begründet und dass eben der Umstand, dass wir in unserem Denken ihn in einer alles Erkennbare übertreffenden Subtilität antreffen, ihn bewahrheitet. Diejenigen, die nur dem Augenschein trauen zu können behaupten und damit alle Wissenschaft aufheben, habe ich bereits bei Erwähnung der Lehren der Weltewigkeit, der Sophisten und Pyrrhonisten [19]) widerlegt. Der Leser kann, wenn er noch eines Aufschlusses darüber bedürfen sollte, das dort Gesagte nachlesen (B. I, 4, Nr. 10. 11. 12; S. 39—43). Diejenigen aber, die unseren Begriff wegen seiner Subtilität und Tiefe nicht zugeben wollen, müssen diese ihre zweite Forderung [20]) nach der ersten aufgeben, habe ich doch, wie man weiss, im ersten Abschnitt (S. 19) auseinandergesetzt, dass wir da nach einem sub-

---

16) Ben-Seeb in der Berliner Ausgabe vermuthet bereits דונם für אינם.

17) עצם bedeutet bei Saadja manchmal, wie B. 23b; S. 49: „Körperliche Wesenheit".

18) Von Hischâm ibn al-Hakam berichtet Al-Ka'bi, dass er Gott als Körper angesehen habe mit Theilen und Quantität, der doch nichts Anderem unter den geschaffenen Körpern gleiche, Schahrastâni, Haarbrücker I, 212.

19) עמידה, die wörtliche Uebersetzung von ἐποχή, ist die Lehre der Pyrrhonisten von der völligen Zurückhaltung alles Urtheils. In der Uebersetzung von בעלי העקשות folge ich Sachs (Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, S. 191, Anm. 1).

20) Sie müssen die Forderung, der Begriff dürfe nicht fein sein, nach der ersten, er müsse concret sein, die bereits widerlegt ist, aufgeben. Dr. Ph. Bloch in Posen hat mir folgende Erklärung dieser schwierigen Stelle mitgetheilt: „Sie haben die zweite, auf die erste folgende Untersuchung damit abgelehnt, d. h. sie geben das Dasein einer die Welt hervorbringenden Ursache zu, scheuen aber vor dem Resultat der logischen Entwicklung dieser Ursache zurück."

tilen, tiefen, verborgenen Gegenstande forschen, desgleichen nie gesehen wurde und darauf Koheleths Wort (7, 24) bezogen: Fern bleibt, was fern war, tief, tief, wer kann es finden? Ich habe auch bereits gesehen, wie Andere [Denker] diesen [letzten] Begriff dünn wie ein Stäubchen, ein Haar, ein Atom auffassen. Für uns aber ist das Hervorgehen des Etwas (des Urstoffs) aus dem Nichts [ohne einen Schöpfer] eine Unmöglichkeit (wir müssen einen Schöpfer annehmen). Wenn nun jener auf dieser Stufe[21]) erkannte Begriff (der Urstoff) so beschaffen sein soll, so muss doch nothwendig der auf der höheren Stufe erkannte Begriff von einem Schöpfer das Subtilste alles Subtilen, das Tiefste alles Tiefen, das Mächtigste alles Mächtigen, das Verborgenste alles Verborgenen, das Erhabenste alles Erhabenen sein, von dem auch nicht ein Theil begriffen werden kann, wie es im Verse (Job 11, 7) heisst: Willst du Gottes Erforschung finden, finden des Allmächtigen letzten Grund? Diejenigen ferner, die sich ihn als Körper zu denken beeifern, mögen aus ihrem Unverstand erwachen, sind doch vom Körper alle unsere Erkenntnisse ausgegangen, sind wir doch durch Erforschung und Untersuchung der Merkmale, die an jenem sind, zur Erkenntniss seines Schöpfers gelangt, wie soll man also gleichsam zum Abc[22]) zurückkehren? Wenn man in der Ansicht befangen ist, er sei ein Körper, dann muss der Körper, in dem[23]) wir nun den Schöpfer zu suchen haben, eine in ihrer körperlichen Wesenheit erkennbare Einzelsubstanz[24]) sein, so dass deren Schöpfer nun wieder eine neben ihr bestehende Einzelsubstanz sein könnte. Wir suchen aber

---

21) Die Richtigkeit dieser Auffassung beweist die Anführung unserer Stelle bei Moses Taku (Ozar Nechmad III, S. 76) nach der freieren, nichttibbonischen Uebersetzung.

22) D. h. zum ersten Erkennbaren = (B. 22: S. 46) לשוב אל הידוע הראשון . . . או השני.

23) Das לו könnte zur Noth auch als Accusativ gelten; vielleicht ist בו zu lesen.

24) איש in dieser Bedeutung findet sich auch B. 29 a; S. 55. ist auch sonst nicht selten.

einen Schöpfer für alle Körper, die wir sehen und erkennen, dieser Schöpfer muss jeden Körper, den wir uns denken können, erschaffen haben und von ihm (verschieden) unabhängig sein (weder von einem Körper geschaffen noch getragen). Die Frage, was nach ihm komme, haben wir bereits zurückgewiesen, und zwar aus der natürlichen Anlage des Menschen und der nothwendigen Endlichkeit seiner Erkenntniss als einer endlichen Kraft, aus der Art unseres Begreifens, da nichts, was nicht zum Ende gelangt und aufhört, von der Seele erfasst werden kann, endlich aus der Wurzel, auf die alle Wissenschaft sich gründet. ... Diejenigen endlich, die ihn nicht körperlich zu fassen vorgeben, aber dennoch Bewegung oder Ruhe, Unwillen oder Wohlwollen und Aehnliches in ihm suchen, die haben zwar nicht dem Worte, aber dem Sinne nach in der That seine Körperlichkeit gefordert, wie etwa einer, der behauptet, er fordere nicht hundert Goldstücke von jenem, sondern zehntausend, zwar den Ausdruck hundert beseitigt, aber denselben Begriff (Geld) beibehalten hat. Hat nemlich die Untersuchung einmal ergeben, dass er kein [25]) Körper, so muss jedes fernere Suchen nach einem allgemeinen körperlichen Accidens in ihm unterbleiben."

Diese bei seiner, wie Saadja selbst sagt, concisen Darstellungsweise ungewöhnlich ausführliche [26]) Einleitung war unerlässlich, wenn nicht jeder Schritt, der im Folgenden versucht wird, besonders und ängstlich sollte vertheidigt werden müssen. Nunmehr, nachdem ein ausserweltliches, übersinnliches, von aller Körperlichkeit freies Wesen als Schöpfer der Welt nachgewiesen ist, kann zur

---

25) Die Berliner Ausgabe hat hier (24 a) das allein richtige שאינכר, während in den übrigen das nur zur Noth oder gar nicht verständliche שהוא sich findet. Es wird in der Berliner Ausgabe nicht als Conjectur bezeichnet.

26) Saadja entschuldigt die Ausführlichkeit dieser Einleitung noch besonders damit, dass 1. der Gegenstand seiner Bedeutung wegen diese erfordere, wie man Perlen länger als Glas suchen muss, und 2. die Gegner, die über den Gegenstand handeln, einer durch Unverstand, Verführungssucht, Nachlässigkeit und Leichtsinn (vgl. am Schlusse der Einleitung Punkt 2 und 3; S. 17) gleich sehr veranlassten Breite in ihren Darstellungen sich befleissigen, die aber doch sorgfältig widerlegt werden müssen.

Entwicklung seiner einzelnen Bestimmungen, richtiger zur Behandlung der Frage, ob und in welcher Weise eine solche möglich ist, geschritten werden.

Ueberall, wo von einer Wirkung auf die Ursache geschlossen wird, wird mit dem Dasein dieser Ursache zugleich eine nähere Bestimmung derselben offenbar. Eine strengphilosophische Betrachtung des Gottesbegriffs wird daher nur diejenigen Bestimmungen desselben entwickeln können, zu denen bereits ihre Beweise für das Dasein Gottes sie hinführten[27]). Wollten wir also an diesem Beispiel den logischen Gehalt Saadjanischer Aufstellungen prüfen, so hätten wir nur darauf zu sehen, ob in der That auch Saadja nur solche Bestimmungen von dem Wesen Gottes angiebt, die in der Ursache bereits nothwendig enthalten waren, deren Dasein von ihm erwiesen wurde. „Gott, gelobt sei er", sagt Saadja (B. II 1; S. 49), „hat uns durch seine Propheten kundgethan, dass er Einer, lebendig, mächtig, weise sei, dem sowohl selbst wie seinen Werken nichts gleichet, und uns darüber Schriftverse und Beweise[28]) aufgestellt, so dass wir es bald annehmen können, nach dem, was darüber das Denken ergiebt." Und in der That hat das Denken sie bereits ergeben!

Wir könnten nach dem Vorausgeschickten, ohne erst

---

27) Jede Vorstellung über die Gottheit, sagt Zeller (Die Philosophie der Griechen, Bd. III², S. 306), beruht in letzter Beziehung auf einem Rückschluss von dem gegebenen auf den absoluten Grund, und jede nähere Bestimmung dieses Absoluten kann nur unserem Welt- und Selbstbewusstsein entnommen sein." — „Ebendaher haben wir auch die göttlichen Eigenschaften der Hauptsache nach schon in den Beweisen fürs Dasein Gottes gefunden; und das musste so sein, wofern jene Beweise wirklich auf einen bestimmten, durch Eigenschaften erkennbaren Gott, nicht bloss auf ein abstract Unendliches führen sollen", sagt Pfleiderer a. a. O., Bd. I, S. 279.

28) אותות ומופתים. Kaum „Zeichen und Wunder" (Fürst, S. 137), eine allerdings richtige Uebersetzung, deren Unwahrscheinlichkeit an dieser Stelle aber nicht erst bewiesen zu werden braucht. Diese Worte scheinen mir vielmehr die getreue Wiedergabe des arabischen آيات وبراهين zu enthalten, die auch („Zeichen und Wunder") Koranverse und Beweise bedeuten.

die Begründung des Saadja abwarten zu müssen, die strenge Folgerichtigkeit dieser Bestimmungen nachweisen. Zu einer letzten Ursache hatte die Untersuchung hingeführt. Gott muss also Einer sein, bewusst hatte diese Ursache die Wirkung aus sich hervorgehen lassen, sie vermochte es, sie zu vollbringen und vollbrachte sie aufs Beste, Gott muss also lebendig, mächtig, weise sein, ebenso wie aus der bereits erwiesenen nothwendigen Unkörperlichkeit dieser Ursache die letzte Bestimmung sich ergiebt, die Unvergleichbarkeit alles Geschaffenen mit dem Schöpfer. Saadja hat also in der That nur die Bestimmungen von dem Wesen Gottes in seine Darstellung aufgenommen, die aus ihrem bisherigen Gange ohne Zwang hervorgehen[29]).

Fassen wir diese von Saadja aufgestellten Bestimmungen über das Wesen Gottes näher ins Auge, so werden wir eigentlich nur drei finden, die uns gewissermassen von dem inneren Wesen Gottes etwas berichten, mit Recht also Eigenschaften oder, dogmatisch gesprochen[30]), Attribute genannt werden können, es sind dies die drei Bestimmungen, dass er lebendig, mächtig, weise sei. Denn dass er Einer[31]) sei, kann nur als formelle oder negative[32]) Bestimmung

---

29) Dass diese Darstellung keine willkührliche, sondern die begründete ist, zeigt die Thatsache, dass Saadja, der aus der Schrift zu schöpfen vorgiebt, doch nur diese Zahl von Bestimmungen anführt. Aus der Schrift hätte er leicht eine viel grössere Zahl, ja der reinsten und höchsten Bestimmungen über das göttliche Wesen finden können, seine Bestimmungen standen ihm aber bereits von vornherein fest, er suchte sie also nur aus der Schrift zu begründen. Saadja benützt hier die Form des orthodoxen Kalâm, der auch den Sätzen des Koran die Begründung durch die Vernunft zu schaffen sich bestrebte, aber nur die Form, der Inhalt ist hier ein anderer.

30) Nach der Definition: notiones intrinsecæ essentiam divinam determinantes, also „innere Bestimmungen, die als etwas Gott an sich zukommendes gedacht werden" wie dies Twesten in seinen „Vorlesungen über die Dogmatik" (Bd. II, 1. S. 24) angiebt.

31) „Was nun zuerst die Einheit Gottes betrifft, so kann es strenggenommen nie die Eigenschaft eines Dinges sein, dass es nur in bestimmter Zahl vorhanden ist", sagt Schleiermacher (Der christliche Glaube, Bd. I, S. 305; Bd. III der Gesammtausgabe).

32) Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 262 und Bretschneider a. a. O., Bd. I, S. 469.

gelten, was sich auch von der Unvergleichbarkeit behaupten lässt, nur dass diese, da sie auch jede nähere Bestimmung des göttlichen Wesens als unvergleichlich hinstellt, doch auch, wie Schleiermacher sich ausdrückt, als „Mass und Beschaffenheit der wirksamen Eigenschaften" angesehen werden kann. Dass in dieser geringen[33]) Zahl von Eigenschaften das göttliche Wesen befasst, oder auch nur dasjenige ausgedrückt sein soll, was dem Menschen davon zu erkennen vergönnt ist, ist eine Annahme, bei der das strengphilosophische Denken, nimmer aber das lebendige Gefühl „des frommen Selbstbewusstseins", wie es Schleiermacher nannte, sich beruhigen kann. Es lässt sich also leicht denken, dass eine Aufstellung der göttlichen Eigenschaften, wie die des Saadja, auf Widerspruch stossen musste. Es ist dem frommen Gottesbewusstsein nur natürlich, dass das unendliche Wesen nur durch eine unendliche Reihe von Bestimmungen zum richtigen Ausdruck gebracht werden könne; jede neue Eigenschaft oder Vollkommenheit, die es an seine Vorstellung von Gott herantragen kann, dünkt ihm eine Annäherung zur vollen Wahrheit. Es wird darum auch nicht müde, all die Vollkommenheiten, die das vollkommenste Wesen der Natur, der Mensch, darbietet, Gott zuzuschreiben und mit all den Eigenschaften sich ihn ausgestattet zu denken, welche die Schrift ihm zuertheilt. Aus diesen beiden Quellen[34]), aus

33) Wir werden im Verlaufe dieser Darstellung es bestätigt finden, dass Saadja selber nur die angegebenen drei Eigenschaften allein als solche anerkennt.

34) Auf diese beiden Quellen werden auch im Schahrastâni all diese wahnwitzigen Vorstellungen zurückgeführt. Besonders deutlich wird dies in der seiner Behandlung der Ṣifâtija vorangehenden Uebersicht. فبلغ بعض السلف فى اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات (Schahrastâni I. 64; H. I. 96), wir haben hier also in der Vergleichung mit dem Geschöpf die eine Quelle, ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قالته السلف فقالوا لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتاويل ولا توقف فى الظاهر فوقعوا فى التشبيه الصرف (ibid.), in der wörtlichen Auffassung der Schriftangaben die zweite Quelle dieser Irrlehren.

der Vergleichung Gottes mit dem Geschöpf und aus der wörtlichen Auffassung der in der Schrift enthaltenen Ausdrücke göttlicher Eigenschaften sind durch masslose Uebertreibung all die unwürdigen Vorstellungen von Gott hervorgegangen, wie sie besonders in den Lehren der drei arabischen Sekten, der Ṣifâtîja, Muschabbiha und Ġulât zu Hause waren. Die Verkehrtheiten dieser Sekten, besonders Vermenschlichung, Massbestimmungen Gottes haben auch in jüdischen Kreisen in der gaonäischen Epoche[35]) Eingang gefunden, und von ihnen musste vor Allem wider diese Lehre des Saadja von den göttlichen Eigenschaften Einsprache erhoben werden. Saadja sagt uns dies auch ausdrücklich, gleich nachdem er diese Bestimmungen und ihre Begründung durch die Schrift angeführt hat. „Nachdem wir", sagt er (S. 50), „diese fünf Begriffe aus den prophetischen Büchern erfahren hatten[36]), gingen wir daran, auf speculativem Wege sie zu begründen und fanden sie auch begründet, fanden aber zugleich die Widerlegung aller Einwände, die jene erheben können, welche einen dieser Begriffe[37]) bestreiten. Sie gehen aber aus zwei Be-

35) Vgl. Grätz (Frankels Mtsch., Bd. VIII, S. 113—118). Am Weitesten in dieser Richtung ging, wie Makrizi angiebt (de Sacy, Chrestomathie arabe, seconde édition I. 307, im Text S. 116), die الجالوتية, die nach Grätz (a. a. O. S. 118) von dem Worte גלויתא ihren Namen hätte und so viel als „Mystiker" dadurch bedeuten soll. Dieser Sekte entspricht an extremem Anthropomorphismus unter den arabischen die الغالية oder الغلاة (Schahr. I, 132). Doch hindert uns die Verschiedenheit der Schreibung eine Identität der Namen Dschâlûtîja und Gâlija anzunehmen, die nach der Lautähnlichkeit der Worte — vielleicht ist ج falsche Schreibung für غ, durch das hebr. ג entstanden — und Identität der Lehren nahe liegt.

36) Saadja kehrt hier, wie wir bereits gesehen haben, dem Kalâm folgend, den Sachverhalt um, indem er zu den Angaben der Schrift die speculative Begründung gesucht zu haben vorgiebt, während er die bereits feststehenden Resultate der Speculation aus der Schrift begründet.

37) על דבר מהם kann aber auch sinngemässer übersetzt werden: „welche diese Begriffe in etwas bestreiten", indem von beiden Beweggründen aus weniger ein einzelner dieser Begriffe, als eben ihre geringe Zahl bestritten werden kann. Zur Erklärung der beiden Abtheilungen des zweiten Beweggrundes, nemlich der wörtlichen Auffassung unserer sowohl wie der Aussagen der Schrift, vgl. Em. wed. II. 7; S. 60 ff.

weggründen allein darauf aus, einen dritten giebt es nicht, einmal, weil sie ihn (Gott) mit den Geschöpfen vergleichen und zweitens darum, weil sie uns bei jedem Worte, mit dem wir ihn beschreiben oder das sich in der Schrift findet, an der grobsinnlichen, nicht der übertragenen Bedeutung des Wortes festhalten.“ Ehe Saadja mit den Gegnern sich darüber auseinandersetzt, will er zuvor näher die aufgestellten Bestimmungen behandeln.

Wohl führt Saadjas Beweis vom Dasein eines Schöpfers zur nothwendigen Behauptung seiner Einheit, und ein besonderer Nachweis für die Wahrheit dieser Bestimmung wäre somit unnöthig. Aber das Einheitsbekenntniss hat als oberste Grundlehre des Judenthums für den jüdischen Religionsphilosophen eine viel zu hohe Bedeutung und hatte für Saadja, den gerade hierin der Mu'tazila folgenden Denker, aus dem Kalâm dieser Schule[38]) her eine viel zu grosse Wichtigkeit, als dass er es sich hätte versagen sollen, die Einheit Gottes gerade auf alle mögliche Weise zu begründen. Wohlbewusst, wie er sich ist, mit seinem kosmologischen Beweis die Einheit Gottes bereits bewiesen zu haben, unternimmt er es dennoch, sie noch obendrein zuerst direkt und dann indirekt zu beweisen. „Vor Allem“, sagt er (B. II. 2; S. 50), „will ich bemerken, dass wir ausser dem, was an Beweisen dafür bereits vorausgegangen, noch Beweise für seine Einheit in dem gefunden haben, was ich über den Schöpfer der Körper bemerken will.“ Aus der Thatsache, dass Gott als Schöpfer der Körper für uns bereits feststeht, holt auch Saadja die direkten Beweise für seine Einheit, die er in scharfer Sonderung von den indirekten voranstellt. Es sind die folgenden: I. Gottes Unkörperlichkeit ist als bewiesen vorauszusetzen. Vom Begriffe eines Körpers ist durch seine nothwendige Zusammensetzung die absolute Einheit ausgeschlossen, es

38) Dies beweist schon ihre Bezeichnung als اصحاب العدل والتوحيد (Schahr. I. 29), als „Anhänger der Gerechtigkeit und des Einheitsbekenntnisses“ (H. I. 41). Ja, es galt sogar von ihnen, dass sie bei der Behauptung der Einheit übertreiben غلوا في التوحيد (Schahr. I. 9).

gehört zum Wesen eines Körpers seine Mehrheit. „Wäre nun", sagt Saadja, „Gott mehr als Einer, so wäre der Begriff der Zahl auf ihn anwendbar, er würde somit den Bestimmungen der Körperlichkeit unterliegen."[39]) II. Der Grund, der zur Annahme vom Dasein Gottes nöthigt, dass es nemlich ein unumgänglich Nothwendiges geben müsse, ohne das alles Andere nicht hätte entstehen können, führt auch zur Annahme seiner Einheit. „Denn dasjenige, um das Gott mehr wäre als Einer, ist nicht unumgänglich nothwendig, man bedarf seiner nicht." Wir sind eben nur zur Annahme einer einzigen Ursache genöthigt und haben kein Recht, willkürlich mehrere anzunehmen[40]). III Der von der Schöpfung abgeleitete Beweis führt nur zur Annahme Eines Schöpfers. Jeder nun, der ausser diesem noch angenommen würde, bedürfte eines eigenen Beweises. Nun kann aber eben aus der Schöpfung nur Ein Schöpfer bewiesen werden, und da es nur Eine Schöpfung giebt, kann es nur Einen Schöpfer geben.

Als indirekte Beweise nun können alle die Einwendungen gelten, die gegen die Annahme von zwei Göttern bereits vorgetragen wurden. Saadja hat bereits im ersten

---

39) Dieser erste Beweis für die Einheit Gottes, den hier Saadja giebt, kann zwar nicht unter den von Maimuni uns überlieferten Beweisen der Mutakallimûn (Munk, Guide I. c. 75) nachgewiesen werden, ist aber kalamistisch, da es seine Grundlage ist. Dass mit der Unkörperlichkeit absolute Einheit mitgesetzt sei, ist der Grundgedanke dieses Beweises, und dieser ist eben dem Kalâm entnommen. نفى الجسمانية عندهم كانه فرع لازم لاصل التوحيد قالوا الجسم ليس بواحد, „die Läugnung der Körperlichkeit", sagt Maimuni (ibid. am Anfang des c. 76), „ist bei ihnen gleichsam ein der Wurzel des Einheitsbekenntnisses nothwendig anhaftender Zweig. Ein Körper, behaupten sie, kann nicht Einer sein."

40) Der wahre Sinn dieses Beweises, wie ich ihn hier dargestellt habe, ist aus Bachja's Choboth hallebaboth c. 7 Nr. 3 zu entnehmen, wo der zweite und dritte Beweis des Saadja in einen einzigen verschmolzen sind. Diese beiden lassen sich ebensowenig wie der erste in der erwähnten Anführung des Maimuni finden, doch hat der zweite Saadjanische mit dem daselbst angeführten vierten kalamistischen denselben Ausgangspunkt. Statt aber in der tiefen Weise des Saadja die Folgerung so zu stellen, dass die angenommenen mehreren Götter aus der Thatsache der Schöpfung sich nicht ableiten lassen, verflachten die Mutakallimûn die Sache durch Herbeiziehung ihrer Lehre, dass es in Gott kein Mögliches — und solches sind doch nur diese mehreren — geben könne, und boten so dem Maimuni einen bequemen Angriffspunkt (Munk, Bd. I S. 447).

Abschnitt (I. 4, Nr. 5; S. 30—34) in der Kritik der nicht monotheistischen Lehren die Unmöglichkeit der Annahme nachgewiesen, welche die gesammte Schöpfung auf die beiden Principien des Lichts und der Finsterniss zurückführen will[41]). In diesem Abschnitt, in dem es sich allein um die Erweisung der Existenz des Einen Gottes und seiner Erkennbarkeit handelt, braucht Saadja auf jene Widerlegung des Dualismus nur hinzuweisen. Hier bemüht er sich nur, die inneren Widersprüche nachzuweisen, die aus der Annahme zweier nebeneinander bestehender Principien oder Götter nothwendig hervorgehen. Ehe er aber das Unmögliche in der Annahme des Dualismus nachweist, will er diesen zuvor als eine willkürliche Aufstellung kennzeichnen, da kein Eintheilungsgrund vorliege, der es beweisen könnte, warum nothwendig gerade auf diese Principien die Schöpfung zurückgeführt werden müsse. Mit ebensoviel Recht oder Unrecht hätten sie die zehn Kategorieen, auch die sechs Arten der Bewegung oder die vier Elemente, um nur einige[42]) anzuführen, als Principien der Welt aufstellen können. „Doch", so schliesst Saadja diese Einwände ab (II. 2; S. 51), „ich brauche mich nicht länger dabei aufzuhalten, damit der Widersinn[43]) der Eintheilungsart, der sie sich zugewandt haben, klar werde, indem sie bloss eine beliebige Zahl aus den übrigen Zahlen herausgegriffen und als Princip festgesetzt haben."

Hierauf lässt Saadja die indirekt geführten Beweise für die Einheit Gottes folgen, in denen die innere Un-

---

41) Die Angaben des Saadja über diesen Dualismus zeigen es deutlich, wenn man die des Schahrastâni über diesen Gegenstand vergleicht, dass die Polemik sich gegen die Daisânija richtet, vgl. Schahrastâni Bd. I. S. 194; Haarbrücker Bd. I S. 293. Vgl. auch Munk, Guide Bd. I S. 442 Anm. 3 über die ثنوية oder Dualisten.

42) Saadja führt noch viele andere Eintheilungsgründe an, die sich zur Aufstellung von Grundprincipien würden geeignet haben. Die Darlegung und nähere Nachweisung der zu solchen Eintheilungsgründen gewählten Beispiele kann an dieser Stelle nicht gegeben werden.

43) הפסד ist das arabische فساد, das ebenso „Widersinn" bedeutet.

möglichkeit in der Annahme des Dualismus dargethan wird. Es sind die folgenden: I. Können beide Götter nur zugleich schaffen, so bedarf also einer des anderen, beide wären somit unvermögend[44]), d. h. nicht Gott. Kann aber die Schöpfung auch durch Einen vollführt werden, so ist der andere überflüssig und darf somit nicht angenommen werden[45]). Dass aber beide zugleich die Schöpfung sollten vollführt haben, wiewohl dies jeder allein auch gekonnt hätte, ist ebenfalls unmöglich. Denn würde dies darum der Fall gewesen sein, weil einer den anderen von der alleinigen Vollführung zurückgehalten hätte, so wären beide abhängig, d. h. nicht Gott. Sind aber beide frei, so hätte ebensowenig durch sie eine Schöpfung zu Stande kommen können. Es müsste dann nemlich, wenn ihre Willensrichtungen sich einmal kreuzten, ein Körper die von beiden gewollten, gegensätzlichen Bestimmungen in sich vereinigen[46]) können; so müsste z. B., wenn der eine ihn

44) נלאים = schwach, kraftlos. Es entspricht dem arabischen عاجز, das in der späteren Terminologie der Uebersetzer mit לואה wiedergegeben wird, wie das Substantivum عجز mit לאות. So bei Samuel ibn Tibbon (Moreh Nebuchim I. c. 75 Nr. 5). Ahron ben Elia (Ez Chajim ed. Delitzsch S. 78) gebraucht dieselben Ausdrücke.

45) Bei einer so knappen Art der Beweisführung, wie die des Saadja es ist, kann das Fehlen dieses selbstverständlichen Theiles im Doppelschluss nicht weiter auffällig sein. Maimuni in seiner Anführung dieses fünften Beweises unter den Einheitsbeweisen des Kalâm (c. 75 Nr. 5) führt diesen Theil aus, ebenso Ahron ben Elia (a. a. O. S. 78). Mit diesem Beweise hat Saadja einen anderen verbunden, der unter den Beweisen des Kalâm davon getrennt ist (Munk, Guide I. c. 75, 1). Sowohl nach der Seite des Könnens als nach der des Wollens wollte er die Unmöglichkeit ihrer Annahme nachweisen. Können beide dasselbe, dann ist einer überflüssig; können sie nicht dasselbe, dann sind sie „schwach". Wollen beide dasselbe, dann muss, wenn ihre beiderseitige Betheiligung an der Vollbringung erklärt werden soll, eine wechselseitige Beschränkung ihres Willens angenommen werden, sie wären dann „gezwungen", abhängig; wollen beide nicht dasselbe, dann müsste das von ihnen zu schaffende Ding Gegensätze in sich vereinigen können, s. Munk, Guide I. 448 Anm. 1.

46) Allerdings ist auch die Annahme zulässig, dass die gegensätzlichen Bestimmungen einander aufhöben; aber abgesehen von der Schwäche, welche die Nichtverwirklichung des Willens in jedem von beiden begründet, führt diese Annahme nach kalamistischen Principien zu einem Widersinn, da ein Körper in jedem Augenblick eine von zwei gegensätzlichen Accidenzen tragen muss, vgl. Munk, Guide I. 441.

lebend, der andere todt haben wollte, der Körper lebend und todt zugleich sein (II. 3; S. 51). II. Könnte einer vor dem anderen Etwas verbergen, dann wäre keiner von beiden allwissend; könnte einer vor dem anderen Nichts verbergen, dann wären beide unvermögend, in beiden Fällen also nicht Gott[47]). III. Wären beide wesensgleich[48]), dann wären sie nur Einer; wären sie aber von einander verschieden, dann müsste es neben ihrer Besonderheit ein Drittes geben, in dem sie sich gleichen, es müsste also jeder aus diesem Dritten und seiner Besonderheit zusammengesetzt sein und wäre somit als Zusammengesetztes Körper. Saadja hatte noch einem Einwande hier vorzubeugen. Die Anhänger des Dualismus konnten gegen den letzten Beweis immer noch geltend machen, dass die beiden Götter durchaus Gegensätze seien, die in keinem Dritten sich gleich und darum eben keine Körper seien. „Sie können aber", sagt Saadja, „diese nicht der Finsterniss und dem Licht vergleichen, die kein Drittes nöthig haben, denn diese sind Accidenzen, jene aber sollen ja Substanzen sein." Diese Widerlegung scheint, soweit ihre Knappheit dies erkennen lässt, nur auf kalamistischer Grundlage erklärt werden zu können. Alle Gegensätze fallen nach den Principien des atomistischen Kalâm, wie ihn Maimuni uns überliefert, auf die Seite der Accidenzen, da die Träger derselben, die Atome ja wesensgleich sind[49]). Nun bedarf aber jedes Accidens

47) Dass Saadja nicht auch diesen Beweis mit dem ersten verbindet, kommt daher, dass nur Wollen und Können, nicht aber auch Wissen, wie noch weiter sich zeigen wird, bei ihm in unlöslicher Verbindung stehen. Diese Form des Beweises lässt aus dem Kalâm sich nicht nachweisen.

48) So muss דבקים übersetzt werden, da Ahron ben Elia in der Darstellung eben dieses Beweises an Stelle des דבקים die Worte שוי העצם anführt. Die Darstellung des Ez Chajim ist hier besonders deutlich, wo der Beweis bei Saadja und selbst bei Maimuni (c. 75 II) gerade auffällig knapp gehalten ist. Vergl. meine Theologie des Bachja S. 57, 1.

49) وهي كلها تلك الاجزاء متشابهة متماثلة لا اختلاف بها بوجه من الوجوه, alle diese Theile, sagt in der Entwicklung dieser Principien Mai-

eines Schöpfers[50]) und auch die den Gegensatz bildenden Accidentien bedürften nothwendig eines solchen. Die beiden Götter als Gegensatz zu fassen, heisst demnach sie zu Accidenzen machen, die nun ihrerseits eines Schöpfers bedürfen.

Dieses Ergebniss der Speculation, dass Gott nothwendig Einer[51]) sei, stimmt völlig mit den Angaben der Schrift überein, die in allen ihren Theilen diese Einheit zu betonen nicht müde wird. Der Einwand der Dualisten, dass die Schrift selber zwei Namen für Gott gebraucht: יהוה und אלהים, ist hinfällig, da nach der Art des hebräischen Parallelismus oft für denselben Begriff in den beiden parallelen Versgliedern zwei verschiedene Ausdrücke gebraucht werden. „Im Allgemeinen", sagt Saadja über das Verhältniss des Schriftwortes zur Speculation, „will ich bemerken, dass alles das, was in der Schrift und in unseren, den Ausdrücken der Gemeinschaft der Einheitsbekenner von Bestimmungen über Gott und seine Hand-

---

muni (I. c. 73 I), sind einander ähnlich und gleich und keine Art von Gegensatz ist in ihnen.

50) S. Maimuni a. a. O. I. c. 73, siebenten Hauptsatz.

51) Diese Einheit scheint Saadja noch im einfachen Wortverstande ohne alle Grübelei, in welchem Sinne diese von Gott behauptet werden könne, aufgefasst zu haben. Es ist bekannt, welche Ausdehnung in der späteren jüdischen Religionsphilosophie die Frage nach der Art der göttlichen Einheit angenommen hat, vgl. darüber Schmiedls Angaben a. a. O. S. 52—55. Dass die arabische Religionsphilosophie dieses Gegenstandes sich erst nach Saadja bemächtigt haben sollte, ist aus dem Grunde sehr unwahrscheinlich, weil David al-Mokammez, der Zeitgenosse des Saadja und treue Schüler der Mu'tazila, den Begriff der Einheit schon näher bestimmt (vgl. הליכות קדם S. 73 und Orient 1847, S. 620): ואנו אומרים כי הקב"ה הוא אחד לא כאחד שהוא ממין גדול ולא כאחד שהוא אחד במין קטן ולא כאחד במנין ולא כאחד ביצירה אבל הוא בדרך הפשיטה הנכונה שאין בה שום חילוק ולא ריכוב והוא אחד בכבודו ואין שני שדומה לו ופירוש זה כי הוא ראשון ואין לו ראשית ואחרון ואין לו אחרית והוא התואמת לכל התואותה והמסובב לכל המסבב. „Wir behaupten, dass Gott Einer ist, nicht wie die Eins aus der Gattung des Grossen, nicht Einer, wie die Eins in der Gattung des Kleinen, nicht wie die Eins der Zahl, nicht wie die Eins in der Natur, sondern in völliger Absolutheit, in der es keine Verschiedenheit und keine Zusammensetzung giebt, er ist Einer in seiner Erhabenheit, dem kein Zweiter gleicht, was eben so viel bedeutet, wie dass er der erste ohne Anfang, der letzte ohne Ende, die Veranlassung alles Veranlassten und die Ursache alles Verursachten."

lungen vorkommt und den zwingenden Ergebnissen der wahren Speculation zuwiderläuft, ohne Zweifel nur als sprachliche Metapher aufzufassen ist, in der die Forscher das finden können, was sie fordern" (S. 52).

Wir haben Saadja die oberste der göttlichen Bestimmungen, die Einheit, entwickeln gesehen. Er fasst den Begriff der Einheit, so streng, dass er jeden Schein der Mehrfachheit und Zusammensetzung davon fernhalten zu müssen glaubt. Galt ihm doch die Annahme zweier Götter darum schon als unmöglich, weil diese, wenn sie nicht genau dasselbe, d. h. Einer sein sollten, eine Zusammensetzung aus der beiden gemeinsamen und der jedem besonders zukommenden Bestimmung enthalten müssten, und damit Körper wären. Nun hat aber Saadja selber neben der Einheit noch drei[52]) andere Bestimmungen Gottes aufgezählt, er wäre somit nach seiner Ansicht auch aus mehreren Bestimmungen zusammengesetzt. Ist die göttliche Einheit damit aufgehoben? Diese Frage muss vor Allem von Saadja behandelt werden. Soll die Einheit Gottes in oder neben seinen Bestimmungen fortbestehen, so dürfen diese nicht Theile des göttlichen Wesens, nichts zu diesem Hinzukommendes sein. Dieser Punkt ist für die Auffassung Saadjas von den göttlichen Eigenschaften von zu grosser Bedeutung, als dass wir nicht seine eigenen Worte hierüber an dieser Stelle anführen sollten. „Nunmehr", sagt er (II. 4; S. 53), „will ich angeben, wie ich auf speculativem Wege aus der für uns bereits feststehenden Thatsache, dass er die Dinge geschaffen, den Beweis dafür gefunden habe, dass er lebend, mächtig, weise sei. Es ist uns nemlich durch die Kraft unserer Einsicht klar geworden, dass nur ein Mächtiger schaffen könne und nur ein Lebender mächtig sei und nur von einem, der von dem Schaffen weiss, was und wie es sein werde, ein zweckmässig Geschaffenes ausgehen könne. Diese drei Bestimmungen hat unsere Einsicht mit Einem

52) Die vierte, die Unvergleichlichkeit, haben wir bereits gewissermassen als Eigenschaft der Eigenschaften bezeichnet; Saadja lässt sie in der That fallen.

Male, nicht durch einzelne [aufeinanderfolgende] Gedanken und Untersuchungen für unseren Schöpfer gefunden, indem sich ihr eben aus der Thatsache, dass er Schöpfer ist, ergeben hat, dass er lebend, weise, mächtig ist, wie ich bereits auseinandersetzte. Unmöglich kann der Verstand zu einer dieser Bestimmungen früher als zu der anderen gelangen, vielmehr gelangt er mit Einem Male zu ihnen, weil er es für unmöglich hält, dass ein Nichtlebender, oder ein Nichtmächtiger sollte Schöpfer gewesen sein, oder dass ein vollkommenes, zweckmässiges Werk von einem ausgehen sollte, der nicht weiss, wie die Arbeit ausfallen wird, kann doch das Werk eines, der dies nicht weiss, nicht zweckmässig und planvoll sein. Wir vermögen aber nicht in derselben Weise, wie diese drei Bestimmungen mit Einem Male in unserem Denken zu Stande gekommen sind, durch unsere Sprache mit Einem Male dazu zu gelangen. Wir finden nemlich in der Sprache keinen Ausdruck, der diese drei Bestimmungen umfasste, und müssen sie daher durch drei Ausdrücke umschreiben, wiewohl wir sie ausdrücklich in Eins verbunden haben, da sie der Verstand mit Einem Male erfasst. Man denke aber nicht, dass der Ewige, gelobt sei er, geschiedene Bestimmungen in sich enthalte, denn alle diese Bestimmungen sind nur die Bestimmung, dass er der Schöpfer ist, und nur unsere Ausdrucksweise hat uns dazu gebracht, diesen Begriff in drei Worten auszuprägen, weil wir unter den vorhandenen Worten keines fanden, das jene [Bestimmungen] umfasste, und doch nicht erst ein Wort dafür gebildet werden kann, das selbst unbekannt, einer Erklärung also bedürftig wäre, wodurch wir wieder statt desselben zu vielen Worten kommen müssten. Denkt aber jemand, dass diese Bestimmungen Verschiedenheit begründen, indem nemlich die eine nicht die andere wäre, so will ich ihm den Widersinn dessen, was er gedacht, nach der wahren Speculation nachweisen. Verschiedenheit und Veränderung sind nemlich nur bei Körpern und Accidenzen vorhanden, der Schöpfer der Körper und Accidenzen ist aber erhaben über alle Verschiedenheit

und Veränderung. Doch will ich, damit dies genüge, es ausführlicher darlegen. Ich bemerke also, dass ganz ebenso wie unser Ausdruck: Schöpfer nicht ein zu seinem Wesen Hinzukommendes, sondern nur ausdrücken will, es gebe hier von ihm eine Schöpfung, auch unsere Ausdrucksweise: Lebend, Vermögend, Weise, welche nur Ausführungen des [Begriffes] Schöpfer sind, da ja nur derjenige Schöpfer sein kann, dem diese Bestimmungen vereinigt zukommen, nicht ein zu seinem Wesen Hinzukommendes, sondern nur ausdrücken wollen, dass es hier von ihm eine Schöpfung gebe."

Die Thatsache, dass Gott Schöpfer der Welt ist, ist die alleinige Quelle unserer Bestimmungen über sein Wesen. Der Begriff Schöpfer ist in unserem Denken an seine unerlässlichen, wesentlichen Eigenschaften: lebend[53]), mächtig[54]), weise[55]) unzertrennlich geknüpft. Mit demselben

53) In der Geschichte der göttlichen Eigenschaften ist das Leben wohl die am Wenigsten bestrittene, aber auch die am Wenigsten behandelte Eigenschaft, nicht als ob sie darum auch die selbstverständlichste wäre. Unter allen haftet vielmehr ihr gerade wohl am Meisten der Anthropomorphismus an, weil nur der Blick auf uns selber uns nöthigt, Gott als lebend zu denken, selbst dann, wenn wir einen klaren Begriff nicht damit verbinden können oder mit einer anderen Eigenschaft, wie weise und mächtig, sie identisch halten. In der christlichen Dogmatik wird die Eigenschaft des Lebens aus dem „in sich identischen Selbstbewusstsein" gewöhnlich hergeleitet, das wir in Gott annehmen, vgl. Strauss, a. a. O. I. 502. 514. Bretschneider a. a. O. I. 538, Anm. 291. Bei Saadja finden wir das Leben aus der Macht Gottes gefolgert, ולא יכול כי אם חי (B. II. 4; S. 53) „nur ein Lebender ist mächtig", vgl. Mevâḳif 56. Es scheint dies in dem arabischen Sprachbewusstsein des Denkers seinen Grund zu haben. Das Attribut „mächtig" wird in der arabischen Dogmatik immer durch قادر ausgedrückt. Der Wurzel dieses Wortes haftet aber in gleicher Weise der Begriff des Mächtigseins, wie der des Beschliessens, Bestimmens an. Wie also in der modernen Dogmatik aus der „intelligenten Selbstbestimmung" (Strauss Bd. I S. 502) die Persönlichkeit, das Leben Gottes abgeleitet wird, so konnte es Saadja aus der Bedeutung des قادر ableiten.

54) Dass Saadja nicht den Willen unter den Attributen Gottes aufführt, kann nur von der Schärfe seines Denkens zeugen. In dem Begriffe des Schöpfers muss er nicht gefunden werden, dann lässt er immer auf ein Streben, ein Bedürfen, eine Beschränkung schliessen und ist endlich für die philosophische Dogmatik das Wollen von dem Können gar nicht zu scheiden (Schleiermacher a. a. O. § 54, 3; Strauss Bd. I S. 587), Gründe genug, den Willen nicht als Attribut Gottes aufzustellen.

55) Wie das arabische عالم umspannt das hebräische ידיע Wissen und

Erkenntnissakte, mit dem wir Gott als den Schöpfer erfassen, erkennen wir jene drei Eigenschaften, mit dem Begriffe: Schöpfer werden wir zugleich ihrer uns bewusst. Von einem discursiven Erkennen dieser Eigenschaften, in dem wir Schritt vor Schritt eine nach der anderen etwa ermittelten, kann keine Rede sein, in der Einheit des Begriffes: Schöpfer steht mit Einem Schlage die Dreiheit seiner Eigenschaften vor unserer Seele. Wollen wir aber auch in lautlichem Ausdruck den Inhalt dieses Begriffes erschöpfen, dann müssen wir in drei verschiedene Worte ihn auseinanderlegen, wiewohl wir ihn jederzeit in seiner Einheit uns vorstellen. Ein deckendes Wort für diesen Begriff, das wir gleichsam bloss anzuschlagen hätten, um in der Seele des Hörers sofort den Dreiklang seiner Eigenschaften hervorzurufen, giebt es in der Sprache[56]) nicht. Es erst zu prägen, wäre aber, da es neu und unbekannt, doch immer erst durch die alten Worte erklärend umschrieben werden müsste, ein vergebliches Beginnen.

Es kann darum auch davon nicht die Rede sein, dass jedes dieser Attribute etwas Verschiedenes in dem Wesen Gottes bezeichne und dass sie also eine Zusammensetzung desselben begründen, denn nicht immer ein Anderes

---

Weisheit Gottes, die für die speculative Betrachtung in der That nicht zu trennen sind. Vgl. Schahrastâni, H. I. S. 98; Schleiermacher a. a. O. § 55, 1; Strauss a. a. O. Bd. I S. 565. Scharf spricht diesen Gedanken auch schon Augustinus aus: „Quamquam et in ipsis hominibus solet discerni a sapientia scientia, in Deo autem nimirum non sunt haec duo sed unum" (de div. qu. ad Simpl. II, 2. 3. s. bei Schleiermacher a. a. O. Anm. 5).

56) Man muss bei dieser Bemerkung die Thatsache sich gegenwärtig halten, dass in der That im Arabischen und Hebräischen das Wort Schöpfer, das jene von Saadja geforderte Bedingung zu erfüllen scheint, nicht absolut von Gott gebraucht wird. Von Interesse ist auch die Wahrnehmung, dass Saadja die Mehrheit der göttlichen Attribute nicht einem Mangel unseres Denkens, sondern allein unserer Sprache zur Last legt, im Gegensatze zur christlichen Dogmatik, die in ihr nur erblickt die „Folge der Schwäche unseres Erkenntnissvermögens, welches unfähig ist, das göttliche Wesen an ihm selbst in seiner inneren ungetheilten Einheit mit Einem Erkenntnissakte zu begreifen" (Strauss a. a. O. S. 540 nach Quenstedt, Anm. 47). Nach Saadja erkennen wir die Einheit Gottes in diesen Attributen jederzeit, müssen sie nur in der Sprache auseinanderlegen. Darnach ist Grätz' Darstellung (Geschichte der Juden, Bd. V S. 322) zu berichtigen.

wird mit jedem dieser Worte uns offenbar, sondern immer dasselbe, dass er Schöpfer ist. Worte, in denen immer der ganze Gottesbegriff zusammengefasst ist, die nicht Verschiedenes in seinem Wesen uns beschreiben, können darum unmöglich eine Theilung desselben begründen, seine Einheit nicht aufheben. Die Frage also, ob z. B. Gottes Weisheit identisch ist mit seinem Leben, auf die bei Mokammez geantwortet wird (הליכות קדם S. 76; Orient a. a. O. S. 631), existirt für Saadja[57]) nicht, da wir immer nur Gottes Wesen in seiner Einheit erkennen, Theile desselben aber nur scheinbar durch einen Mangel unserer Sprache zum Ausdruck gelangen. Mokammez sagt in diesem Falle: „Diese Bestimmungen sind der Bedeutung und dem Sinne nach von einander nicht geschieden, wenn sie dies auch dem Wortlaute und dem sprachlichen Ausdrucke nach sind.“[58])

Wie sie aber unter sich nicht geschieden sind, so sind die Saadjanischen Attribute nicht vom Wesen Gottes verschieden[59]), sie bedeuten nicht Hinzufügungen zu dem-

---

57) Saadja begeht also nicht die Gewaltsamkeit, die aus Furcht vor Vermehrfachung Gottes Augustinus z. B. beging, „die göttlichen Eigenschaften als untereinander sowohl als mit dem göttlichen Wesen selbst identisch darzustellen“ — et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse aut omnino ipsum esse (de trinit. VI, 7) — eine Methode, von der Strauss mit Recht sagt, sie „müsse die Eigenschaftsbegriffe als bestimmte und objective doch wieder aufheben; denn unter einer Gerechtigkeit, die dasselbe mit der Macht, oder einer Weisheit, die dasselbe mit der Ewigkeit sein soll, sind wir nicht mehr im Stande, uns etwas zu denken“ (Strauss, Bd. I S. 538 Anm. 41 und S. 541). Als „bestimmte und objective“ hat aber Saadja seine Eigenschaftsbegriffe nicht hinstellen wollen, wir kennen nach ihm nur das Eine Wesen Gottes, ihn trifft also der gleiche Vorwurf nicht.

58) אין אלו הענינים מתחלקין במשמעין ובדבר המובן מהם ואם הם מתחלקין במעניהם ובמוצא הגיונם מן הפה ה״ק, vgl. die bereits angeführten Stellen in und Orient.

59) Scharf drückt die beiden Seiten, nach denen die Attribute die Einheit Gottes gefährden können, Mosheim aus: „Si essentia dei vere differet ab attributis et si attributa realiter inter se differrent, Deus esset natura composita“ (Theol. dogm. I. p. 232; vgl. Schleiermacher, § 50, 2 Anm. 1). Dass Saadja mit klarem Verständniss seine Attributenlehre nach diesen beiden Seiten gegen jeden Vorwurf sicher zu stellen bemüht war, haben wir somit aufs Deutlichste erkannt. Nur

selben, sind nicht ein zu ihm Hinzukommendes, bringen also weder Trennung in dasselbe, noch verändern sie es, indem sie es aufhören machen, ein- und dasselbe zu sein. Denn nicht etwa, als ob das Wesen Gottes bereits bekannt wäre und diese Bestimmungen nur neue Vollkommenheiten an ihn heranbrächten, unsere Erkenntniss vom Wesen Gottes bleibt vielmehr dieselbe, wird durch sie gar nicht erweitert. Indem wir den Begriff des Schöpfers im sprachlichen Ausdruck auseinanderlegen, bleibt sein Inhalt derselbe, wir gewinnen analytisch durch diese Zerfällung nur das aus ihm, was in ihm gelegen hatte, wir erhalten lauter identische Urtheile; Gott ist weise, bedeutet in anderer Form dasselbe, was: Gott ist Schöpfer.

Es ergiebt sich uns bereits aus der bisherigen Darstellung, dass es nach der Ansicht des Saadja eigentlich gar kein Attribut geben könne, das wir strenggenommen Gott beilegen könnten. Er sagt es auch einmal ganz ausdrücklich (II. 8; S. 61), dass wir, wollten wir in strengwahrem Ausdrucke von Gott sprechen, nur seine Wirklichkeit, sein Leben oder Sein (ישות) von ihm aussagen dürften. Saadja erscheint somit als „Läugner" der Attribute, folgt also, wenn wir nach verwandten Lehrmeinungen in den Kreisen des Islam uns umsehen, der Muʿtazila[60]). Die Läugnung

---

so begreift man den mit ואם יחשוב הושב „denkt aber jemand" beginnenden Absatz in seinem Fortschritt gegen den vorangehenden, mit ואל יחשוב הושב anhebenden, mit dem nur oberflächliche Betrachtung ihn identificiren könnte. Die Betonung des תוספת בעצמן = אלא לגלות, dass mit den Attributen auch nichts zum Wesen Gottes Hinzukommendes ausgesprochen werde, beweist klar unsere Auffassung als die richtige. Wir brauchen daher nicht weiter auf eine Widerlegung der von Dr. Phil. Bloch in der Grätz'schen Mtsch. (1870 S. 407) aufgestellten Behauptung einzugehen, dass „von diesen beiden Problemen Saadja nur das erstere in ausführliche Erörterung gezogen habe. Dagegen ist er dem zweiten, wiewohl oder vielmehr gerade weil es einen tieferen speculativen Gehalt in sich birgt, fremd geblieben; ja er scheint sogar — worin natürlich nur Unverstand Grund zu einem Vorwurf für den Initiator der religionsphilosophischen Doktrin finden könnte — er scheint sogar nicht einmal den Ausgangspunkt jenes Problems genau erkannt zu haben." Wir werden auch diese Schlussbehauptung zu widerlegen Gelegenheit haben.

60) Wenn wir bisher in den Beweisen für die Weltschöpfung und die Einheit

der Attribute als ewiger Theile des göttlichen Wesens rechnet Schahrastâni „zu dem allgemeinen Glauben“ der

---

Gottes Saadja dem Kalâm haben folgen sehen, den Maimuni uns von den Mutakallimûn überliefert hat, was freilich auch hier mit voller Selbstständigkeit von Saadja geschah, und nun einen Anhänger der mu'tazilitischen Lehre in ihm erblicken, so liegt darin kein Widerspruch. Noch sind wir in der Geschichte der arabischen Religionsphilosophie nicht so weit fortgeschritten, in jeder einzelnen Frage mit Klarheit entscheiden zu können, worin bei ihrer Beantwortung Mutakallimûn und Mu'taziliten auseinandergingen. Mutakallimûn war ursprünglich der gemeinsame Name derer, die eine gedankenmässige Behandlung der Grundwahrheiten des Islâm sich zur Aufgabe machten; erst eine spätere Zeit hat den Namen auf die orthodoxen Dogmatiker allein beschränkt und ihn so in schroffem Gegensatz den Mu'taziliten gegenübergestellt, vgl. Haarbrücker Schahr., Bd. II S. 388—392. Alles das, was Maimuni von der Lehre der Mutakallimûn uns berichtet, kann die Mu'tazila auch gelehrt haben, wenigstens stehen dieser Behauptung deutliche Beweise nicht entgegen, und Maimuni scheint sogar stillschweigend die Uebereinstimmung derselben angenommen zu haben, da er sonst nicht gerade bei einem untergeordneten Punkte die widersprechende Ansicht „einiger Mu'taziliten“ اما بعضهم من المعتزلة (I. c. 73 VI) würde hervorgehoben haben. Selbst an der Stelle, wo Maimuni sie getrennt aufführt (Munk, Guide I. S. 336—337), hält er sie nicht scharf auseinander und setzt beiden die Ascharija gegenüber, die er nicht, wie irrthümlich Haarbrücker (a. a. O. S. 391) angiebt, mit der Mu'tazila identificirt. — Wenn Tâhir-al-Isfaraini (Haarbrücker, Bd. II S. 394) der Mu'tazila die Lehre von der Ewigkeit der Welt zuschreibt, so ist der Bericht, da sonstige Bestätigung uns dafür fehlt, bei der offenbaren Gehässigkeit des Darstellers nur mit Vorsicht aufzunehmen. — Wir thun also jedenfalls gut daran, um nicht noch unsererseits die Verwirrung zu steigern, die Lehrmeinungen mit denjenigen Namen zu belegen, die wir in den Quellen dafür angegeben finden, kalamistisch zu nennen, was Maimuni so nennt, und mu'tazilitisch, was wir unter diesem Namen bei Schahrastâni finden, ohne darum vorschnell, wenn wir auf diese Weise in einem Denker mu'tazilitische und kalamistische Lehren antreffen, mit dem Vorwurf der Halbheit und des unreifen Eklektizismus bei der Hand zu sein. Ehe nun zur Entwickelung dessen, was mu'tazilitisch an Saadjas Lehre ist, geschritten werden soll, mag hier noch Einiges, was wir in ihm nach den Quellen kalamistisch nennen müssen, seine Stelle finden. Von dem kalamistischen Charakter einiger unter den Beweisen der göttlichen Weltschöpfung und Einheit war bereits die Rede. Vgl. auch Munk, Notice sur Rabbi Saadia Gaon, p. 16—18. Wenn wir die Definition al-Îġi's, die er in den Mevâḳif (vgl. Pococke, Specimen, p. 202) für die Wissenschaft des Kalâm giebt, mit dem vergleichen, was Saadja als Zweck seines Werkes angiebt, dann wird es uns wahrscheinlich, dass Saadja vom Kalâm sich habe leiten lassen. al-Îġi nennt den Kalâm

علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينيّة بايراد الحجج ودفع الشبه

die Wissenschaft, durch die man in den Stand gesetzt wird, die religiösen Grundwahrheiten durch Herbeiziehung von Beweisen festzustellen und die Zweifel zu beseitigen. Saadja sagt: האוש המעיין בספר הזה כי (האלהים יושיבך) דע

Mu'tazila und in der Aufzählung der von den Mu'taziliten allgemein angenommenen, aber in ihrer Weise aufgefassten göttlichen Attribute, deren Annahme mit deren Läugnung in der That gleichbedeutend war, bemerken wir nur die drei, auch von Saadja aufgestellten: lebend, wissend, mächtig[61]).

Sollen wir aber genauer angeben, welcher unter den zahlreichen Richtungen der Mu'tazila Saadja sich angeschlossen habe, so wird uns dies nur bis zu einem genügenden Grade von Wahrscheinlichkeit gelingen können. Nicht wie sein karäischer Zeitgenosse und Gegner, der Religionsphilosoph Josef al-Basir[62]) hat Saadja widerstandslos dem beherrschenden Einflusse einer bestimmten

---

אנחנו חוקרים ומעיינים בענייני הדתנו בשני ענינים האחד מהם שיתברר אצלנו בפעל מה שעמדנו עליו מנביאי האלהים במדע והשני שנשוב על כל מי שטוען עלינו בדבר מדברי הדתנו (Einleitung B. 6b; S. 14) „der Leser dieses Buches wisse, dass wir über die Gegenstände unserer Lehre darin nach zwei Seiten hin forschen und speculiren, einmal, damit uns vollständig klar werde, was wir aus der Schrift erkannt haben, und damit wir zweitens jeden, der gegen einen Punkt unserer Lehre etwas einwendet, zurückweisen.“ In der Begriffsbestimmung sowohl wie in der Benennung Gottes bemerken wir bei Saadja das Fehlen eines sonst so häufigen und in der That bezeichnenden Ausdrucks, das nur dann, wenn man an eine kalamistische Beziehung dabei denkt, seine Auffälligkeit verliert. Saadja nennt Gott nicht Ursache סבה, سبب الاسباب, سبب סבת הסבות, علة, lauter Ausdrücke, die sonst so gewöhnlich sind, sondern immer יוצר den Schöpfer. Nun war es, wie Maimuni (I. c. 69) uns belehrt, im Kalâm streng verpönt, Gott Ursache zu nennen. وهاولا المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه الاسمية جدا ويسمونه الفاعل. Wir wissen jetzt, warum Saadja also Gott nur יוצר nennt. Ueber principielle Abweichungen des Saadja vom Kalâm vgl. Schmiedl a. a. O. S. 59—60.

61) فالذى يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بان الله تعالى قديم والقدم اخص وصف ذاته ونفوا الصفات القديمة اصلا فقالوا هو عالم لذاته قادر لذاته حى لذاته لا بعلم وقدرة وحيوة هى صفات قديمة ومعانى قائمة به لانه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو اخص الوصف لشاركته فى الالهية Schahr. I. 30, Haarbr. I. 42. Der strengmu'tazilitische Charakter der Saadjanischen Attributenlehre geht hieraus klar hervor.

62) Vgl. Frankl, Ein mu'tazilitischer Kalâm aus dem 10. Jahrhundert S. 10 u. 28, wo Josef als treuer Anhänger der Bahschamija mit Recht hingestellt wird.

mu'tazilitischen Partei sich hingegeben, deren Lehren er ohne Abweichung knechtisch nachbetete, dass es uns dadurch ein Leichtes wäre, dieser bestimmten Partei mit Sicherheit sie zuzuschreiben. Aber wenn schon der mu'tazilitische Charakter dieser Saadjanischen Lehre näher bestimmt werden soll, so dürfte man nicht sehr fehl gehen, die Parteischattirung der Hudailîja daran zu erkennen. Diese Partei gehörte nicht zu den unbedeutenderen der Mu'tazila, vielmehr beweist die ungewöhnliche Häufung ehrenvoller Bezeichnungen, die von dem Urheber dieser Lehre, Abu-l Hudail al-'Allâf, bei Schahrastâni gegeben werden, welch grossen Ansehens und welch bedeutender Verbreitung sie sich müsse erfreut haben. Ein selbstständiger Denker, wie Abu-l Hudail es gewesen ist, ging auch in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften seinen eigenen Weg. Er lehrt, „dass Gott allwissend durch das Wissen und das Wissen sein Wesen sei, allmächtig durch die Allmacht und die Allmacht sein Wesen, lebendig durch das Leben und das Leben sein Wesen sei; er entlehnte aber diese Meinung nur von den Philosophen, welche annehmen, dass sein Wesen Eines sei, in welchem in keiner Weise eine Mehrheit stattfinde, und die Eigenschaften nicht ausser seinem Wesen Begriffe wären, die in seinem Wesen beständen, sondern sein Wesen ausmachten und sich auf die Aufhebung der Beziehungen oder die untrennbaren Verbindungen reducirten“[63]). Wir erkennen

63) S. Haarbrücker I. 49; Schahr. I. 34. Diese Uebersetzung enthält gegen den Schluss der Stelle einige Ausdrücke, die dem Leser, der das Arabische nicht zur Hand hat, völlig räthselhaft klingen. Es heisst im Text: بل الصفات ليست وراء الذات معان قائمة بذاته بل هي ذاته وترجع الى السلوب او اللوازم. Die Schlussworte scheinen einfach so übersetzt werden zu müssen: „vielmehr sein Wesen sind und sich auf Negationen oder Relationen reduciren“, d. h. auf Attribute der Negation und der Relation. اللوازم wird in den Mevâkif 336 von Gorgâni durch الاضافات wiedergegeben. In der That folgt consequent aus Abu-l Hudails Lehre, dass er nur negative oder relative Wesensbestimmungen allein für zulässig halten könne. Schahrastâni will damit seine Uebereinstimmung mit den Philosophen noch näher erweisen, die, wie schon al-'Allâfs Zeitgenosse, al-Kindi (Munk, Mélanges 341, 1) nur negative Attribute annahmen.

bereits hierin den Kern der Saadjanischen Lehre: Es giebt für uns nur Ein Wesen Gottes, Weisheit, Macht und Leben sind nicht Theile, sind nicht Hinzufügungen desselben, sondern nur das Wesen selbst. Betrachten wir aber Saadja's Darstellung noch näher, so finden wir, dass er auf das gleichzeitige Erkennen dieser drei Eigenschaften oder des vollen Wesens einen ganz besonderen Nachdruck legt, wie wir glauben, nicht ohne Grund und tiefere Absicht.

Diese Lehre Abu-l Hudails ist in den erleuchteteren Kreisen der Mu'tazila zu durchschlagender Geltung gekommen und selbst die scharfsinnigsten Köpfe wie al-Gubâi und sein Sohn Abu Hâschim haben sie angenommen (Schahr. H. I. S. 83). Dass also in Gott seine Eigenschaften nicht objectiv verschieden sind, das stand fest. Ob wir sie aber subjectiv als verschiedene durch die Art unseres Denkens zu erkennen genöthigt sind, oder in ihrer Einheit sie erfassen können und sollen, darüber hat der Urheber, soweit wir über seine Lehre unterrichtet sind, nichts angegeben. In der Fortbildung dieser Lehre haben die Streitigkeiten auch diesen Punkt ergriffen. Abu Hâschim lehrte, dass die Eigenschaften, wie sie objectiv in Gott eine Einheit bilden, allerdings auch subjectiv mit seinem Wesen zugleich von uns gewusst werden, d. h. also, dass wir das Wesen ohne diese Eigenschaften uns nicht denken können. Nichtsdestoweniger erschienen aber bei einer begrifflichen Auffassung diese Attribute uns nicht identisch, und das, was wir unter dem einen verstünden, käme durchaus nicht dem gleich, was das andere uns bedeutete. Ausdrücklich berichtet uns darüber Schahrastâni: „Es sei also mit Nothwendigkeit klar, dass es Zustände seien, so dass das Allwissendsein des Allwissenden ein Zustand sei, nemlich eine Eigenschaft neben seinem Sein als Wesen, d. h. das, was von ihr gewusst, sei nicht das, was vom Wesen gewusst[64]) werde, und ebenso stände es

64) فتتعيّن بالضرورة انها احوال فكون العالم عالماً حال هي صفة وراء

um sein Sein als Allmächtiger und Lebendiger.“ Noch deutlicher: „Abu Hâschim aber nahm allwissend seinem Wesen nach in dem Sinne, dass ihm ein Zustand als eine Eigenschaft zukomme, die ausserdem[65]), dass er ein

---

كونه ذاتاً اى المفهوم منها غير المفهوم من الذات Schahr. I. 56; Haarbr. I. 84. Die Schlussworte sind streng wortgetreu so zu übersetzen: Was darunter, d. h. unter dem Wesen, verstanden werde, ist nicht das, was unter dem Wesen verstanden wird. Nicht umsonst hat Schahrastâni hier den Ausdruck مفهم gebraucht; wenn ihn Haarbrücker mit „Wissen“ wiedergiebt, so hat er damit die Schärfe des Sinnes verwischt. Gewusst wird eben kein einziges dieser Attribute besonders, sondern immer nur in Verbindung mit dem Wesen, wiewohl der Begriff, den wir mit jedem verbinden, ein besonderer ist.

65) هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً (ibid.). Wir dürfen uns an diesem Ausdruck nicht etwa in der Art stossen, als ob Schahrastâni hier von einer Eigenschaft spräche, die besonders „gewusst“ werde. So ist es nicht! Er sagt bloss, und dazu ist er allerdings berechtigt, dass die Zustände oder Eigenschaften nur zusammen oder gleichzeitig „neben“ oder „ausser“ (وراء) dem Wesen, also z. B. Gottes Wissen ausser seinem Wesen, aber nur mit ihm zugleich, durchaus aber nicht besonders gewusst werden. In einer so subtilen Frage, wie es die Hâltheorie des Abu Hâschim ist, sollte der scharfe Unterschied, den Schahrastâni mit Recht auch im Ausdruck zwischen Erkennen, Verstehen مفهم und Wissen علم einhält, von den Darstellern beibehalten und nicht amphibolisch Wissen im Sinne von Verstehen gebraucht werden. Steiner drückt sich also nicht klar und vorsichtig genug aus, wenn er von der Lehre des Abu Hâschim sagt (Die Mu'taziliten S. 82): „Wir müssen uns also das Wesen in verschiedenen Zuständen denken, die von uns als etwas Besonderes gewusst werden, an sich aber keine besonderen Eigenschaften sind.“ Gewusst werden sie von uns eben nicht besonders, sondern stets mit dem Wesen zusammen, verstanden oder dem Begriffe nach sind sie uns ein Besonderes. Es mag dies spitzfindig erscheinen, aber das lehrt Abu Hâschim und darum handelt es sich hier. Scharf drückt daher Josef al-Baṣir den Unterschied zwischen seiner, d. i. Abu Hâschims Lehre und der Kilâbija — einer Sekte der Ṣifâtija s. Schahr. H. I. 89 — aus, wenn er sagt, nach dieser gebe es von Gott קיום דבר ידוע נבדל (Frankl a. a. O. S. 54) ein getrenntes, d. h. besonders Gewusstes, was es nach Abu Hâschim eben nicht giebt. Frankl hätte daher auch besser übersetzt: Gott wird mit seinen Zuständen gewusst; „erkannt“ (S. 30) können diese auch besonders werden. Unrichtig scheint es auch, wenn er sagt: „Diese Zustände als solche sind nichts Erkennbares“, dann passte al-Baṣirs Begründung schlecht: אנו לא נאמר כי התואר ידוע כי לו היה ידוע בלא ספק כי לא יתכן מהיותם מצואים . . Was man weiss, muss existiren, was bloss begrifflich erkannt ist, braucht darum noch nicht zu sein. Al-Baṣir sagt vielmehr: wir sagen nicht, dass ein Attribut gewusst werde, denn würde [jedes von ihnen besonders] gewusst, dann müssten sie nothwendig existiren und nicht — vielleicht ist statt או zu lesen ולא אפשרים — nichtexistiren. Die Richtigkeit dieser Auffassung lehrt am Deutlichsten Schahrastâni I. 57 Z. 7 v. u. und Haarbrücker I. 85 Z. 10 v. u.

existirendes Wesen sei, gewusst werde, aber die Eigenschaft werde nur dem Wesen gemäss, nicht in ihrer Besonderheit gewusst; er nahm also Zustände als Eigenschaften an, die nicht existiren und nicht gewusst werden und nicht nicht-gewusst werden, d. h. sie für sich werden nicht als solche gewusst, sondern mit dem Wesen zusammen" (Haarbr. Bd. I S. 83). Saadja hat darum das gleichzeitige Erkennen der drei Eigenschaften mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, weil er dadurch auch den letzten Rest von Mehrfachheit, der für unser subjectives Erkennen auch nach Abu Hâschim übrig bleibt, glaubte beseitigen zu können. Er betont darum auch, dass wir immer nur mit diesen drei Eigenschaften ein Identisches[66]) aussagen, das die drei verschiedenen Ausdrücke nur wiederholen.

Eine klare Darstellung dieser Attributenlehre, die alle Vollkommenheiten in dem Sein begründet sein lässt, der aber die allerdings mehr behauptete als bewiesene Annahme des Saadja, es seien alle diese Eigenschaften selbst dem Begriffe nach identisch, fehlt, hat der Dichter Dschami[67]) als Lehre der Philosophen uns hinterlassen, unter denen er aber offenbar die Mu'tazila versteht. Die Philosophen sagen, so berichtet er, „dass seine [Gottes] Eigenschaften wesentlich sind, und zwar nicht in dem Sinne, dass dort das Sein sei und an diesem eine Eigenschaft, und beide vereinigt sind die Realität Gottes, oder, wie man es auch ausdrückt, nicht dass sein Sein geordnet ist, insofern ein Ordnen bei ihm stattfindet, aus Wesen und Eigenschaft zugleich, wie etwa, wenn wir sagen wollten, sein Sein reicht nicht hin, um ihm ein Wissen von

66) Scharfsinnig hatte der Urheber des orthodoxen Kalâm, al-Asch'ari gerade aus dem Vorhandensein verschiedener Ausdrücke die Realität verschiedener, ihnen entsprechender Eigenschaftsbegriffe abgeleitet, weil der Verstand, wo es verschiedene Ausdrücke gebe, verschiedene Begriffe setze, bei dem Mangel an klarer Vorstellung Ausdrücke aber überhaupt nicht vorhanden seien. Das ist der Sinn der dunkeln Stelle im Schahrastâni I. S. 67 Z. 1; Haarbrücker I. 99 Z. 7 v. u.

67) S. Tholuck, die speculative Trinitätslehre des späteren Orients S. 5—9, dessen Uebersetzung wir hier geben.

den Dingen zu verleihen, dazu bedarf er der Eigenschaft des Wissens, die an ihm vorhanden ist. Vielmehr verhält sich die Sache so: Gott weiss alle Dinge durch sein Sein, in dieser Hinsicht ist sein Sein das Wesen des Wissens. Ebenso verhält es sich mit der Macht. Sein Sein nemlich wirkt nach aussen durch sich selbst, nicht durch irgend eine hinzukommende Eigenschaft, wie dies bei unseren Wesenheiten der Fall ist, darum ist denn auch sein Wesen gleich seiner Macht. So sind demnach Wesen und Eigenschaften in ihm der Sache nach eins und nur der Betrachtung[68]) und dem Begriff nach verschieden.“ Die Behauptung der Einheit trotz der scheinbaren Vielheit, das ist der Grundcharakter dieser Bemühungen.

Trotz der drei Eigenschaften doch nur Ein Wesen, also Dreieinigkeit, riefen die Gegner, da seid ihr vor lauter Anstrengung, die Einheit zu retten, in die christliche Trinität hineingerathen. Der Asch'arit Schahrastâni bemerkt bereits in der Darstellung der Lehre des Abu-l Hudail, seine Eigenschaften seien „an sich selbst die Personen der Christen“ (Haarbr. Bd. I 49). Er nennt auch die christliche Sekte der Nastûrîja, die von Gott behauptete, dass er Einer sei mit drei Personen, die weder zu seinem Wesen hinzukämen, noch auch er seien, die christliche Mu'tazila (ib. 265). Und doch behauptete die Mu'tazila gerade aus Furcht[69]) vor den Personen der Christen die Läugnung der Attribute so streng durchgeführt zu haben[70]). Die Befürchtung also, man könne auch

---

68) في الاعتبار والمفهوم richtiger: dem Sinne und der Bedeutung nach.

69) Vgl. Pococke a. a. O. S. 18: فالذى يعمّهم من الاعتقاد القول بنفى الصفات القديمة عن ذات البارى تعالى هربًا من اقانيم النصارى.

70) Josef al-Basîr, der strenge Mu'tazilit, behauptet auch in der That gerade von der orthodoxen Ṣifâtîja, ihre Lehre von den Attributen sei der christlichen von den εἰκόνες gleich. So scheinen also Mu'tazila und Ṣifâtîja den Vorwurf der Trinität sich gegenseitig zugeschleudert zu haben, vgl. Frankl a. a. O. 15, 28 u. 52; Munk, Guide I. 181, 1.

gegen seine Lehre diesen Vorwurf, in die Trinität verfallen zu sein, erheben, musste den Saadja bestimmen, näher auf diese Lehre einzugehen[71]), um eben jede Gemeinschaft oder Verwandtschaft mit ihr entschieden zurückzuweisen.

„Ich bemerke nunmehr, dass in diesem Kapitel die Christen sich geirrt haben", so beginnt Saadja (B. II. 5; S. 53) seine Widerlegung der Trinität, „indem sie in ihm [Gott] ein von ihm Verschiedenes annahmen, was sie dahin brachte, dass sie ihn zu dreien machten und in eine Religionswidrigkeit verfielen. Ich behaupte nun, dass es wider sie von Seiten der Speculation eine Widerlegung gebe, möge der wahrhaft Eine mir darin helfen. Ich habe mit dieser meiner Widerlegung nicht den gemeinen Haufen im Auge, der von einer grobsinnlichen Trinität allein Etwas weiss, mit dessen Widerlegung will ich mein Buch nicht belasten, da sie ja klar und leicht ist, will vielmehr die Denker unter ihnen widerlegen, die sich einbilden, in tiefspeculativer und subtiler Erkenntniss an eine Dreiheit zu glauben. Diese sind nemlich zu den genannten Attributen gekommen und haben sich daran angeklammert, indem sie sagten, es kann doch nur ein Weises, Lebendes Schöpfer sein, glaubten also, dass Leben und Weisheit zwei von seinem Wesen verschiedene Dinge seien, so dass sie also [mit diesem] bei ihnen zu dreien wurden. Was die Widerlegung vor Allem klarzustellen hat, ist das, dass sie diesen [dreieinigen Gott] sich entweder körperlich oder unkörperlich denken müssen. Denken sie sich ihn

---

71) An den Schluss der Darstellung der Attributenlehre scheint im mu'tazilitischen Kalâm gewöhnlich die Polemik gegen Dualismus, Trinität u. s. w. gestellt worden zu sein, wie wir aus dem Muster eines mu'tazilitischen Kalâm bei Josef al-Baṣir (vgl. Frankl a. a. O. S. 28) entnehmen können. Auch der jüdische Mu'tazilit David al-Mokammez (s. הליכות קדם S. 76; Orient 1847 S. 632) beschliesst seine Attributenlehre, die auch bei ihm wie bei Josef den Schluss des „Einheitsbekenntnisses" bildet, mit der Bekämpfung der Trinität und der Dualisten. Saadja folgt also auch hierin der Mu'tazila.

körperlich, dann irren sie wie die Dummen des gemeinen Haufens und werden damit von all den Einwänden getroffen, die wir wider alle Verleiblicher Gottes erhoben haben. Denken sie sich ihn aber unkörperlich, so behaupten sie mit der Behauptung, es finde in ihm Verschiedenheit statt, so dass ein Attribut nicht das andere sei, in der That Körperlichkeit, nur dass sie anderer Ausdrücke sich dabei bedienen, da ja dasjenige, worin Verschiedenheit stattfindet, ganz ohne Zweifel Körper sein muss. Wir haben aber bereits ausgeführt, dass unsere drei Bestimmungen nur Ein Attribut ausmachen, nur könne man sie sprachlich nicht mit Einem Worte zusammenfassen, wie sie gedanklich die Erkenntniss zusammenfassen kann. Es verhält sich damit gerade so[72]), wie wenn einer sagte, er bete nicht das Feuer an, sondern ein Brennendes, Leuchtendes, aufwärts Steigendes, was aber in Wahrheit eben das Feuer ist. Wir wollen sie nunmehr zu dem ausdrücklichen Geständniss zwingen, dass er ein Körper ist; verweigern sie aber dieses mit der Behauptung: Er kann doch unmöglich ein Körper sein, weil jeder Körper geschaffen ist, dann dürfen sie auch nicht behaupten, sein Leben und seine Weisheit seien ein von ihm Verschiedenes, weil auch Alles, was sein Leben als ein von sich Verschiedenes enthält, geschaffen ist. Diese, lieber Leser, haben die Arten der Beweisführung übersehen. Wir, die Gemeinschaft der Einheitsbekenner, glauben, dass das Leben des Menschen ein von ihm Verschiedenes ist. Indem wir nemlich sehen, dass er einmal lebt, einmal todt ist, er-

72) Saadja will hier offenbar sagen, dass die Verschiedenheit der Ausdrücke die Einheit des durch sie bezeichneten Begriffes nicht aufhebe. Wir finden denselben Gedanken bei al-Mokammez an einem anderen Beispiele dargelegt: ויש מהן מהחלקין במציותם ואם לא נתחלקו ביניהם כגון האומר על הנפש שהוא דבר חרוצי רוחני לא מפני שאינן היא הדבר התרוצי והרוחני אבל היא בגופה ובעינה (a. a. O. 76; Orient 631) „Es giebt verschiedene Ausdrücke, denen nicht auch verschiedene Begriffe entsprechen. So z. B. sagt einer von der Seele, sie sei ein formales, geistiges Wesen, nicht etwa, weil formales und geistiges Wesen nicht dasselbe wären, sind sie doch dem Wesen und dem Begriffe nach durchaus Eins.“ Ganz ebenso, sagt auch al-Mokammez, bleibe die Einheit Gottes bestehen trotz seiner vielen Benennungen.

kennen wir daraus, dass in ihm Etwas sein muss, wodurch er lebt, bei dessen Entfernung er aber todt wird. Ebenso, wenn wir wahrnehmen, dass er einmal wissend, einmal unwissend ist, erkennen wir daraus, dass in ihm Etwas sein muss, wodurch er wissend, bei dessen Entfernung aber unwissend wird. Würden wir aber diese beiden Bestimmungen nicht dergestalt beim Menschen wahrgenommen haben, so hätten wir geglaubt, der Mensch sei lebend und weise seinem Wesen nach. Da es nun beim Schöpfer von Allem unmöglich eine Zeit geben kann, in der er nicht lebend, nicht weise wäre, wie wir beim Menschen dies finden, so muss er nothwendig seinem Wesen nach lebend, seinem Wesen nach weise[73]) sein; die Ansicht, der jene sich zugewandt haben, ist also von Grund aus falsch. Sie haben aber obendrein nicht einmal vollständig aufgezählt, was ihrer Ansicht nach dieser ihr [Gottes-]Begriff haben müsste, indem sie nur Wesen, Leben und Weisheit angeben, Macht aber und ebenso Hören und Sehen von ihm anzugeben unterlassen. Sollte ihnen aber die Bestimmung: Lebend die Bestimmung: Mächtig und die Bestimmung: Weise die Bestimmungen: Hörend und Sehend entbehrlich[74]) erscheinen lassen, dann müsste ihnen die Bestimmung: Weise auch die Bestimmung: Lebend entbehrlich erscheinen lassen, da ja nur ein Lebender weise sein kann. Daraus siehst du also, dass sie selbst in dieser ihrer Ansicht nicht der Speculation gefolgt sind, sondern nur vorschnell[75]) diese Behauptung aufgestellt haben, entsprechend dem, was ihnen vorgetragen wird. Ich will übrigens noch bemerken, dass, wenn in seinem Wesen irgend eine Verschiedenheit einmal für möglich gehalten

---

73) Dieselbe Beweisführung für den Satz, dass Gottes Wissen in seinem Wesen begründet sei, nicht erst einer Ursache zu seiner Existenz bedürfe, wie das menschliche, findet sich bei Josef al-Basir. Vgl. Frankl a. a. O. 29 und den Text S. 54.

74) מסביר נון ist das arabische مغنٍ عن überflüssig, entbehrlich machend.

75) Wörtlich: sondern nur in dieser Sache sich übereilt haben, um darin da Halt zu machen, wie es ihnen gesagt würde. D. h. sie haben gerade diese drei Attribute zur Hypostasirung verwendet, weil es nun einmal drei sein mussten.

wird, dann alle Verschiedenheit[76]) überhaupt müsste möglich sein. Denn die Speculation geht immer nur auf das Allgemeine der Dinge, auf ihre Gattungen, nicht auf das Einzelne und Besondere unter ihnen. Glaubten also Jene, von der Speculation einen Beweis erbracht zu haben, so haben wir den Widersinn der Ansicht, der sie sich zugewandt haben, bereits genügend klar gemacht."

Wir erfahren also zunächst aus dieser Darstellung des Saadja, dass die christlichen Religionsphilosophen, deren Lehren er kannte, die Trinität aus der Hypostasirung göttlicher Attribute, und zwar des Wesens, Lebens und Wissens construirten. Diese Angabe entspricht nun keiner einzigen[77]) der Auffassungen, die im geschichtlichen Verlaufe über die Trinität in der Kirche zu Tage getreten sind, lassen sich wenigstens aus den in den Handbüchern der Dogmengeschichte geläufigen Darstellungen durchaus nicht

76) Saadja meint, mit der Annahme einer Verschiedenheit in Gott, und erstreckte sie sich selbst nur auf diese drei Attribute oder Personen, sei der Annahme einer beliebigen Zahl von Verschiedenheiten, da die Möglichkeit der Verschiedenheit im Princip zugegeben sei, Thür und Thor geöffnet, man könnte mit ebensoviel Recht dann Vier-, Fünfeinheit u. s. w. annehmen.

77) Diese Incongruenz der Saadjanischen Angaben mit dem bei den Kirchenvätern darüber Geäusserten hat mir auf mein Befragen auch Herr Professor Reuter in Breslau bestätigt. Herr Professor Delitzsch in Leipzig hatte die Güte, mir darüber Folgendes mitzutheilen: „So viel ich sehe, hat Saadja II, 23 [der Fürstschen Uebersetzung] die augustinische Trinitätslehre im Sinn: Wesen = memoria, Allweisheit = intelligentia, Lebendigkeit = voluntas. Auch Gregor von Nyssa nähert sich der von Saadja gemeinten Construktion: ψυχὴ λογική, λόγος, πνεῦμα ζωτικόν, Seele, Vernunft und Lebenskraft (Tom. I p. 862)." Die Construktion des Gregor von Nyssa bezeichnet Herr Professor Delitzsch selbst als eine der Saadjanischen sich nur nähernde, die des Augustinus kann, wie ich glaube, nicht einmal als solche bezeichnet werden. Zunächst ist der Umstand nicht zu übersehen, dass Augustinus durchaus nur ein Bild geben wollte, sich aber ausdrücklich verwahrte, das innere, wahre Verhältniss der drei Personen in der Gottheit mit diesem Bilde (imago) bezeichnen zu wollen (de trinit. XIV, 11; XV, 39; XV, 44), während die von Saadja uns berichtete Auffassung nicht bloss ein Bild gebrauchen will. Wiewohl ferner die voluntas bei Augustinus dem heiligen Geiste entspricht (so de trin. XI, 9), so kann sie mit dem Leben, das bei Saadja hypostasirt wird, doch nicht ohne Weiteres identificirt werden, da ein Anhaltspunkt im Augustinus dafür nicht vorhanden zu sein scheint. Als Grundunterschied aber ist festzuhalten, dass bei jenem von Hypostasen, bei Gregor und Augustinus aber davon durchaus nicht die Rede ist. Vgl. Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit I. 868—877 und Hagenbach a. a. O. S. 218.

nachweisen oder berichtigen. Die Wahrheit der Angabe kann aber, selbst ohne anderweitige Beweisbarkeit, schon der ruhig berichtenden, verglichen mit der Polterhaftigkeit der Araber, wahrhaft wissenschaftlichen Darstellung wegen nicht angezweifelt werden. In der That kann aber ihre Richtigkeit auch nachgewiesen werden, und durch die sogleich beizubringenden Belege wird uns sogar die Darstellung erst recht klar und verständlich, da Saadja seine gewöhnliche Kürze auch hier einhält.

Schahrastâni (H. I. S. 260) berichtet uns als allgemein angenommene Lehre der Christen: „Sie [die Substanz des Schöpfers] ist Eines der Substanzialität nach, aber drei der Persönlichkeit nach, und unter den Personen verstehen sie die Attribute, wie die Existenz, das Leben[78]) und das Wissen, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, und nur das Wissen habe den Körper wie einen Panzer angezogen, nicht die übrigen Personen.“ Wir haben hier also die deutlichste Bestätigung und Ergänzung des Saadjanischen Berichtes. Aber auch in der Widerlegung dieser Lehre bei Saadja werden wir durch Vergleichung mit anderweitigen Darstellungen manches verständlicher und historisch begründet finden, was uns

78) Der Reihenfolge des Textes gemäss müsste das Leben die Hypostase des Sohnes sein, was anderweitigen Angaben deutlich widerspricht. So berichtet uns al-Mokammez: וזהו טיעות הנוצרים שאומרים על הקב"ה שהוא חי בחיים שהיא רוח הקודש וחכם בחכמה שהוא המאמר והוא מקורין לה בן (a. a. O. S. 75; Orient 622) „das ist der Irrthum der Christen, dass sie von Gott aussagen, er lebe durch das Leben, was der ‚heilige Geist‘ ist, und er sei wissend durch Wissen, was das Wort ist, das sie Sohn nennen.“ Das Wissen ist demnach die Hypostase des Sohnes, nicht das Leben. Schahrastâni selbst berichtet uns von der Malkâija dasselbe (H. I. 263): „Sie verstehen unter dem Worte die Person des (göttlichen) Wissens und unter dem heiligen Geiste die Person des Lebens, aber sie nennen das Wissen, bevor es jene nicht angezogen, nicht Sohn, sondern der Messias mit dem, was er angezogen hat, ist der Sohn.“ Auch von Nestorius berichtet Schahrastâni (H. I. 265): „Er behauptete, dass Gott Einer sei mit drei Personen, der Existenz, dem Wissen und dem Leben“, in welcher Reihenfolge das Wissen vor dem Leben erscheint. Aus allen diesen Anführungen geht also mit Sicherheit hervor, dass die Angabe des Saadja richtig und dahin zu präcisiren sei, dass der Sohn das Wissen, der heilige Geist das Leben sei. In der im Text angeführten Stelle aus Schahrastâni ist also die Reihenfolge zu ändern und كالوجود والعلم والحيوة (Schahrastâni I. 172) zu lesen.

ohne diese bloss als willkürliche Einwendung erscheinen möchte.

Von Nestorius, dem Stifter der Nastûrîja[79]), berichtet Schahrastâni (H. I. S. 266): „Seine Auseinandersetzung kam am Ende auf die Annahme zurück, dass Gott existirend, lebend und vernünftig sei, wie es die Philosophen in Betreff des Menschen annehmen, nur dass diese Begriffe beim Menschen verschieden sind, weil er zusammengesetzt ist, jener aber eine einfache, nicht zusammengesetzte Substanz ausmacht." Wir erfahren hieraus, dass die vom Menschen hergenommene Eintheilung seines Wesens in die Bestimmungen: existirend, lebend und vernünftig von den christlichen Dogmatikern zur Construktion der Trinität benutzt wurde. Sie glaubten, weil sie es in Gott mit einer einfachen Substanz zu thun hätten, dass diese Attribute oder Personen darum in ihm keine Verschiedenheit begründeten. Gerade hierin findet Saadja den sichersten Angriffspunkt[80])! Beim Menschen, führt er aus, könne man das Ausserihmsein der sogenannten Eigenschaften wahrnehmen, weil er eben ein zusammengesetzter Körper ist, bei Gott aber müsse, wie aus seinem Begriffe folgt, jede Eigenschaft sein

79) Die Berichte Schahrastânis über die Lehre der Nestorianer machen es unzweifelhaft, dass er in der That die Anhänger des Nestorius im Auge hatte. Geburt, Leiden, Kreuzigung des Messias hatten jene nur auf die Seite der Menschheit im Sohne bezogen (vgl. Baur a. a. O. I. 727—732). Wenn also Schahrastâni von Nestorius, der um 430 lebte, sagt: „welcher in der Zeit al-Mamuns auftrat", so bleibt seine Nachricht immerhin auf den bekannten Patriarchen von Konstantinopel zu beziehen, nur ist Schahrastâni über die chronologische Angabe im Irrthum.

80) Es erklären sich hieraus Saadja's Worte: ואלה ירחנוך האל סכלו אופני הבאת הראיה (B. II. 5; S. 54), die nothwendig zum Folgenden gezogen werden müssen. Saadja sagt, diese haben die Art der Beweisführung übersehen, indem sie aus der Thatsache von Gottes einfacher Substanz nur deren Untheilbarkeit, nicht aber die consequent sich daraus ergebende Unmöglichkeit der Annahme abtrennbarer, neben dem Wesen einhergehender Attribute oder Personen ableiten wollen. Auch wird es dadurch erst verständlich, wozu Saadja für die Behauptung, der Mensch lebe durch sein Leben, wisse durch sein Wissen, die Einleitung gebraucht: Wir Einheitsbekenner glauben u. s. w. Er wollte damit den Gegensatz zwischen Juden und Christen hervorheben, indem jene Leben und Wissen nur im Menschen als zum Wesen hinzukommend betrachten, diese aber selbst in Gott diese vom Menschen hergenommene Unterscheidung glauben annehmen zu dürfen, weil, wie sie sagen, Gott eben eine einfache Substanz sei.

Wesen sein, könne also nicht hypostasirt und zu einer Person individualisirt werden. Denselben Vorwurf einseitiger Auffassung der Transcendenz Gottes finden wir in anderer Form bei al-Mokammez als Widerlegung der Trinität ausgeführt. Er sagt: „Zu den Christen sagen wir Folgendes: Behauptet Ihr, ein Lebendsein ohne das Leben, ein Wissendsein ohne das Wissen sei völlig unmöglich, und nur ein Lebendsein durch das Leben und ein Wissendsein durch das Wissen könne es geben, wie wir dies bei den Lebenden und Wissenden dieser Welt wahrnehmen, dann müsstet Ihr auch behaupten, ein Leben, das nie vom Tode, ein Erinnern, das nie vom Vergessen, ein Wissen, das nie von Unwissenheit betroffen wird, sei völlig unmöglich, weil wir ja auch dies im Leben wahrnehmen. Geben sie uns nun diesen Einwand zu, dann sagen sie von ihrem Herrn aus, er lebe ein Leben, das dem Tode anheimfallen, er wisse ein Wissen, das die Unwissenheit erreichen kann. Geben sie uns aber diesen Einwand nicht zu und behaupten, so verhalte sich die Sache nicht, denn, wenn wir auch in diesem Leben nur ein Lebendsein durch Leben und ein Wissendsein durch Wissen wahrnehmen, das der Tod erreicht und das Vergessen trifft, so braucht unseres Gottes Wissen und Leben darum noch nicht so beschaffen zu sein; vielmehr bezeugen Ueberlegung und Erkenntniss, dass es ausser dieser Welt ein Lebendsein durch Leben giebt, das der Tod nicht erreicht, und ein Wissendsein durch Wissen, das keine Unwissenheit trifft, und das ist eben der Schöpfer, gepriesen sei sein Name, dann wenden wir ihnen Folgendes ein: Nach dieser Euerer Behauptung könnten wir sagen: Obgleich wir in dieser Welt nur ein Wissendsein durch Wissen und ein Lebendsein durch Leben finden, so finden wir doch durch Ueberlegung und Erkenntniss, dass es ausser dieser Welt ein Lebendsein ohne das Leben [als Ursache], ein Wissendsein ohne das Wissen gebe, und das ist eben Gott, gepriesen sei sein Name[81]). Dawider giebt es keine

81) Diese Beweisführung war im Kreise der Mu'tazila die gewöhnliche. Han-

Widerlegung“ (a. a. O. 77; Orient 632). Während Saadja auf die strenge Durchführung des Begriffes von der göttlichen Transcendenz dringt, führt al-Mokammez die Gegner dadurch ad absurdum, dass er die Consequenz nachweist, welche die Annahme auch nur irgend eines Restes von Anthropomorphismus im Gottesbegriff nach sich zöge.

Auch der zweite Einwand, den Saadja gegen die Lehre der Trinität erhebt, wird uns durch eine Angabe Schahrastânis in seiner Grundlage und Bedeutung verständlicher. In seinem Berichte über die Nastûrîja bemerkt er (H. I. 266): „Einige von ihnen nehmen für Gott noch andere Attribute an, die der Macht, dem Willen und anderen der Art entsprechen, setzen diese aber nicht als Personen, wie sie das Leben und das Wissen als zwei Personen setzen.“ Was Schahrastâni hier in der Form ruhiger Berichterstattung vorbringt, dass sie eben nicht alle Attribute, die sie annehmen, auch zu Personen hypostasiren, daraus leitet Saadja einen direkten Einwurf gegen die Annahme der Trinität ab, indem er die Frage aufwirft, warum nicht Macht, Sehen und Hören ebenso als Person in Gott gesetzt werden, wie Wesen, Leben und Wissen.

Der Widerlegung des Vernunftbeweises, den die Christen für die Trinität aufstellen, lässt Saadja die ihrer Beweise aus der Schrift [82]) folgen. Aus Stellen wie 2 Sam.

---

delte es sich doch für sie darum, die Annahme göttlicher Attribute als eine Herabziehung Gottes in die Sphäre des Menschlichen, Endlichen darzuthun. Josef al-Basir sagt gegen die Sifâtija: „Bei uns Menschen mussten wir ein Wissen als Ursache unseres Wissens voraussetzen, weil wir auch aufhören können, Wissende zu sein, und weil unser Prädikat, als etwas in der Endlichkeit Entstandenes, einer Ursache seines Entstehens bedarf, während Gott als ein von Ewigkeit her Wissender natürlich auch ohne Ursache es sein muss“ (Frankl a. a. O. 29, Text S. 54). Der Mu'tazila galt Annahme von Attributen mit Annahme von Personen in der Gottheit für identisch, die Einwände gegen jene konnten also ohne Weiteres wider diese gekehrt werden. Darum pflegten die orthodoxen Mutakallimûn, um dem Vorwurf der Mu'tazila, sie verfielen in trinitarische Vorstellungen, die Spitze abzubrechen, in ihrer Attributenlehre zu betonen, dass sie Hypostasen in Gott nicht annahmen (Schmölders a. a. O. S. 187).

82) Es ist hier nicht der Ort, auf diesen mehr exegetischen Theil der Saadjanischen Darstellung in gleicher Weise, wie auf den philosophischen, einzugehen

23, 2, wo Geist und Wort Gottes neben einander angeführt werden, scheint die Wahrheit des Sohnes-Wortes (λόγος) und des heiligen Geistes bewiesen worden zu sein. Saadja aber versteht unter Geist und Wort geschaffene Dinge, oder genauer „die einzelnen Worte[83]), die der Schöpfer seinen Propheten in den Mund gelegt hat“ (B. II. 5; S. 55). Auch wissen wir aus Schriftstellen, wie Ps. 24, 4, dass die Schrift den Namen Gottes durch „Seele“ ausdrückt. Seele und Geist sind aber bei den Geschöpfen dasselbe, es muss also wie „Seele“ auch „Geist“ Namen bedeuten, der hier wiederum ein Ausdruck ist für Weissagung und Prophetie; die Erbringer dieses Beweises haben also damit nur „ihre geringen hebräischen Kenntnisse bekundet“. Das Gleiche verrathen sie mit Beweisen, in denen sie aus Ausdrücken der Schrift, die von dem Schaffen des göttlichen Geistes und Wortes sprechen, die Hypostasirung derselben aus der Schrift begründen wollen. „Die Schrift meint aber, wenn sie sagt, der Schöpfer habe die Dinge durch den Befehl, sein Wort, sein Verlangen oder Wollen geschaffen, er habe sie mit zweckbewusster Absicht, nicht vergeblich, nicht verfehlt und nicht gezwungen hervorgebracht[84]), wie sie mit dem Ausdruck, er habe sie durch sein Wort, den Hauch seines Mundes, seinen Ausspruch oder Anruf geschaffen, nur sagen will, er habe sie auf einmal, nicht in räumlicher oder zeitlicher Folge, nicht nach Theilen geschaffen.“

---

doch verdiente auch dieser Theil genauere Untersuchung wegen der interessanten Proben christlicher Schriftdeutung, die darin enthalten sind und deren Quellen durch Vergleichung der Kirchenschriftsteller zu ermitteln wären. Hier geht es sogar aus dem Wortlaute bei Saadja deutlicher als sonst hervor, dass er aus Büchern diese Ansichten erfahren habe.

83) Eine ähnliche Aeusserung wird uns von al-Asch'ari überliefert: „Die Ausdrücke aber und Worte, welche vermittelst der Zungen der Engel auf die Propheten herabgesandt sind, sind Hinweisungen auf das ewige Wort, und die Hinweisung ist geschaffen, in der Zeit hervorgebracht, das, worauf hingewiesen wird, ist von Ewigkeit her, ohne Anfang“ (Schahr. H. I. 101).

84) Hajjât, der Mu'tazilit von Bagdad, lehrt das Gleiche: „Wenn im Allgemeinen von ihm ausgesagt wird, dass er wollend sei, so sei der Sinn hiervon,

Uebrigens hätten sie auf diese Weise auch die Ausdrücke der Schrift, wie Hand, Auge, Ehre, Zorn, Erbarmen Gottes, fassen müssen[85]), so dass jede dieser Bestimmungen und die ihnen ähnlichen ihnen hätten Bestimmungen sein müssen, die zu Geist und Wort hinzukommen, da doch einer jeden derselben eine besondere Thätigkeit zugeschrieben wird, wie diese beiden sie haben. Doch sind für uns, lieber Leser, diese und ähnliche Wendungen nur metaphorische Ausdrücke und Erweiterungen[86]), durch welche die Sprache erweitert wird, die aber jede nur eine Näherbringung[87]) und Erleichterung des Verständnisses bezwecken." „Ich fand auch Einige, die aus dem Verse (Prov. 8, 22): Der Ewige schuf mich als den Anfang seines Werkes, folgern, der Schöpfer habe ein ewiges, ungeschaffenes Wort[88]) (λόγος), doch habe ich das hierher Gehörige bereits in der Widerlegung der Atomistik angeführt (B. I. 4, 10b; S. 27—28) und nachgewiesen, dass bei Gott קנני Schöpfung bedeute und von der Eigenschaft

---

dass er wissend, mächtig, nicht wider seinen Willen gezwungen in seinem Thun sei oder nicht widerstrebend" (Schahr. H. I. 79).

85) In der Berliner Ausgabe fehlen hier folgende, in den älteren Ausgaben vorkommenden Worte: ויהיה כל אהד מאלו הענינים והדומה להם מדות אהדות נוספות על הדוה והמלה מפני שלכלם פעל מיוהם להס כאשר להם פעל מיוהם ואלה יישירך האל והדומה להס אצלם (l. אצלינו) העברות. Nur die letzten Worte dieser Stelle erscheinen auch in der Berliner Ausgabe, aber corrupt, nur heisst es hier richtig, wie auch in der Leipziger, אצלנו statt des sinnlosen אצלם.

86) Diese Ansicht, dass die Sprache durch solche Metaphern eine Erweiterung erfahre, ist echt saadjanisch und wird später noch weiter von ihm ausgeführt. Der Ausdruck הרחבות נרחבה בהם הלשון könnte auch durch „Freiheiten, die die Sprache sich erlaubt" wiedergegeben werden, wie das arabische توسّع — vgl. z. B. Alfijjah ed. Dieterici S. 80 Z. 5 v. u. — auch „sich Freiheiten nehmen" bedeutet.

87) הקרבה, das am Schlusse des zweiten Abschnitts S. 70 in Verbindung mit העברה steht, soll einen figürlichen Ausdruck bezeichnen, der das Verständniss einer Sache erleichtert.

88) מלה = λόγος, wie auch die Araber den Begriff mit الكلمة wiedergeben, vgl. Schahrastâni I, 173, 176; cf. syr. ܡܶܠܬܳܐ. al-Mokammez hat dafür מאמר so a. a. O. S. 75; Orient 622: וחכם בחכמה שהיא המאמר. Auch er lässt die Christen Ewigkeit des λόγος annehmen.

gezeigt, dass es die Weisheit sei. Die Schrift meint aber damit nicht, dass er mittels eines Werkzeugs[89]) und zwar der Weisheit die Dinge geschaffen habe, sondern nur, dass er sie zweckentsprechend gebildet habe, so dass der Beobachter daraus erkennen kann, es habe ein Weiser sie geschaffen." Auch aus Gen. 1, 26[90]) und 18, 1—2 sei ein Beweis für die Wahrheit der Trinität nicht zu erbringen, da die vermeintlichen Anhaltspunkte für den Kenner des Hebräischen einer nach dem anderen wegfallen.

Wenn schon die Annahme der Trinität überhaupt dem Saadja mit der Einheit Gottes durchaus nicht verträglich erscheint, wenn er schon von dieser glaubt, dass sie durch Spaltung des göttlichen Wesens dieses in das Gebiet des Endlichen herabziehe, so musste die Lehre vom Sohne vollends als Verleiblichung Gottes ihm vorkommen, und er glaubt darum, in seiner Wiederholung der Trinität auf die Lehre vom Sohne noch besonders eingehen zu müssen. Er sagt (B. II. 6; S. 56): „Diese Männer [die Anhänger der Trinität] zerfallen in vier Parteien, von denen drei älter sind, die vierte aber jüngeren Ursprungs ist. Die erste nimmt an, dass Leib und Seele des Messias in ihm vom Schöpfer her sind, die zweite, dass sein Leib geschaffen, sein Geist aber vom Schöpfer her ist, die dritte, dass sein Leib und sein Geist geschaffen sind und ein anderer Geist vom Schöpfer her in ihm ist. Die vierte endlich lehrt, dass er bloss den Propheten gleich ist, und verstehen unter dem Namen Sohn, unter dem er bei ihnen bekannt ist, was wir unter dem Ausdruck verstehen: Israel ist

89) Saadja kennt also die Lehre, die nicht von Gott selbst die Welt geschaffen sein lässt, sondern einen Bildner derselben annimmt, dessen Gott sich als seines Werkzeugs bedient haben soll. Dieser Bildner ist bereits bei Philo der λόγος, der an verschiedenen Stellen von ihm als ὄργανον bezeichnet wird, so Leg. all. II, 79 ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. Vgl. Zeller a. a. O. III². 2, 324 Anm. 1, Strauss a. a. O. I. 416 Anm. 11 und Heinze, Lehre vom Logos 216—217. Diese Lehre kehrt bei den Kirchenvätern wieder, bei denen der λόγος als Schöpferwort die Welt bildet, vgl. Strauss I. 428 Anm. 12.

90) Vgl. Strauss I. 409. Aus der Pluralform des göttlichen Namens, die an dieser Stelle auch das Verbum im Plural hat, wurde „eine Mehrheit überhaupt, eine Unterscheidung innerhalb des göttlichen Wesens" abgeleitet.

mein erstgeborener Sohn (Ex. 4, 22), dass nemlich nur eine Auszeichnung und Verherrlichung damit beabsichtigt ist, wie unsere Nichtglaubensgenossen Abraham den Freund[91]) Gottes nennen. Diese letzte Partei trifft das, was ich hier wider sie einwenden, wie auch das, was ich im dritten Abschnitt von der Aufhebung[92]) der Glaubenslehren und endlich alles das, was ich im achten[93]) Abschnitt über das Erscheinen des Messias wider sie vorbringen werde. Die erste Partei aber, die da behauptet, ein Theil von Gott sei Körper und Geist geworden, trifft neben diesen beiden[94]) Einwänden alles das, wovon die getroffen werden, die das Vorhandensein geschaffener Dinge in Gott behaupten. Die dritte Partei, die Körper und Geist an ihm geschaffen sein lässt, muss annehmen, dass der geschaffene Körper durch die Verbindung mit dem Göttlichen selbst ein Göttliches werde, wie sie dies denn auch mit der Niederlassung der göttlichen Majestät auf dem Sinai, dem Dornbusch und dem Stiftszelte ver-

---

91) Nach der Stelle im Koran 4, 124 وَاتَّخَذَ اللّٰهُ إِبْرٰهِيمَ خَلِيلاً „Gott nahm sich den Abraham zum Freund" heisst Abraham bei den Arabern schlechtweg الخليل „der Freund". Auch al-Îgi (Mewâkif S. 20) führt diese Ansicht in seiner Zusammenstellung der christlichen Lehren über Christus mit den Worten an: وسمّاه ابنا تشريفا واكراما كما سمّى ابرهيم خليلا

92) בשיר בטול התורה שנקרא בערבי אלנסך. Vgl. III. 8; S. 84 ff. am Schlusse, wo Saadja auch die Möglichkeit des „neuen Bundes" bestreitet. In diesem Theil des dritten Abschnitts, auf den hier Saadja verweist, widerlegt er all die Beweise, die für die Möglichkeit einer Aufhebung des alten Bundes aufgestellt wurden. Diesen Theil nennt er النسخ, eigentlich die Abrogation, d. h. der von der Abrogirbarkeit des Gesetzes handelnde Theil. Vgl. Fleischer in Naumanns Handschriften-Katalog der Leipziger Rathsbibliothek S. 396. Diese Frage hatte in der Zeit der Gaonen eine besondere Bedeutung. Samuel ibn Chofni schrieb ein Buch über den gleichen Gegenstand, wenn aus dem Titel نسخ الشرع „Aufhebung des Gesetzes" etwas geschlossen werden kann. Vgl. Steinschneider im Chaluz II. S. 62.

93) Vgl. den Schluss des VIII. Abschnitts, wo die Auffassung vom Messias, welche die Christen in die Bibel hineintragen, widerlegt wird.

94) Die beiden Einwände sind die an den bezeichneten zwei Stellen geäusserten.

gleichen, weshalb sie aber auch folgerecht glauben müssten, Zelt, Dornbusch und Berg seien Götter, was ihre Verkehrtheit noch steigern würde. Obendrein trifft sie aber auch, was ich über die Aufhebbarkeit der Gesetzesvorschriften und über das Erscheinen des Messias vorzubringen habe. Die mittlere Partei [der drei ersten, also die zweite] trifft dasselbe, von dem zugleich auch diese zwei Parteien getroffen werden. Es trifft sie, was die erste trifft, weil sie doch auch den höheren, göttlichen Geist [in Christus] annimmt, zugleich aber auch das, was die letzte [der drei ersten] trifft, weil sie doch den Körper geschaffen sein lässt, und obendrein entgeht sie auch dem nicht, was sich in dem Abschnitt über die Aufhebbarkeit der Gesetzesvorschriften und über das Erscheinen des Messias dagegen findet."

Wie es scheint, will hier Saadja nicht eine Aufzählung christlicher Sekten geben, sondern nur die wichtigeren Lehren über die Natur des Sohnes, die von Einzelnen aufgestellt eine gewisse Verbreitung gefunden hatten, anführen und widerlegen. Die erste, wohl ihrer allgemeinen Verbreitung wegen an die Spitze gestellte Lehre, die im Sohne nach seiner leiblichen wie geistigen Seite hin die Offenbarung Gottes betrachtet, braucht ihrer Allgemeinheit wegen aus der Dogmengeschichte nicht erst näher nachgewiesen zu werden[95]). Die zweite, die nur den Leib geschaffen sein lässt, den Geist aber als von Gott herstammend annimmt, scheint die Ansicht des Apollinaris zu sein, die mit dem geschaffenen Körper des Messias den göttlichen Logos in der Weise sich verbinden lässt, dass er die Stelle der menschlichen Seele vertritt[96]),

95) Für Saadja folgt aus dieser Annahme, dass das Geschaffene dann zum Wesen Gottes gehören müsste. In der That lehrte z. B. Apollinaris nach der Darstellung Baurs a. a. O. I. S. 598, dass es zum ewigen Wesen Gottes gehöre, Fleisch zu sein. Vgl. daselbst Anm. 22 Ausdrücke wie πνεῦμα σαρκωθέν.

96) Diese Darstellung des Apollinarismus, von der Baur a. a. O. 603—618 erheblich abweicht, ist die gewöhnliche. Vgl. Strauss a. a. O. II. 104—105,

wodurch die Einheit der Persönlichkeit in Christus mehr gewahrt und leichter vorstellbar gemacht werden sollte. Diese Ansicht treffen nun nach Ansicht des Saadja zwei Einwände. Einmal lässt auch sie gleich der ersten den Geist Gottes in einem Menschen hervortreten und muss sie ferner einen Körper an der Göttlichkeit Theil haben lassen, ein Einwurf, der auch die dritte Lehre trifft. Diese betrachtet Christus als geschaffenen Menschen, der neben seinem menschlichen einen göttlichen Geist „vom Schöpfer her" erhalten haben soll. Wir erkennen in dieser Lehre die Ansicht des Theodorus von Mopsvestia, die auch von Nestorius aufgestellt in der Kirche zu grosser Bedeutung gelangte, nach welcher der göttliche Logos einem vollkommenen Menschen sich verbunden habe[97]). Da ja aber auch diese Lehre die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus nicht für aufgehoben erklärte, so musste es dem Saadja so erscheinen, als würde dadurch der Körper zu einem Göttlichen gemacht. Die vierte Ansicht endlich, die in Christus einen Propheten, in seinem Namen: Sohn Gottes nur eine besondere Auszeichnung erblickt, ist in der Kirche zu wiederholten Malen aufgetreten. Schon die Ebioniten und Monarchianer haben in Christus nur einen Menschen gesehen, dem vor den Propheten „nur ein gra-

---

Hagenbach a. a. O. S. 223. Dass diese Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen in Christus in äusserlicher Weise von einigen Kirchenlehrern gedacht wurde, zeigt Strauss a. a. O. II. 101 Anm. 6.

97) Ueber die Verwandtschaft der Lehren des Theodorus und Nestorius vgl. Baur I. 728 u. 734, Strauss II. 108. Eine Darstellung dieses Theils der nestorianischen Lehre finden wir bei Schahrastâni H. I. 266: „Sie meinen, dass der Sohn fortdauernd vom Vater erzeugt werde, aber nur Fleisch geworden sei und mit dem Körper des Messias sich vereinigt habe, als er geboren wurde, und dass das Entstehen sich nur auf den Körper und die Menschheit beziehe; dass er Gott und Mensch in Einem sei und Beide Wesen, Personen, Naturen seien, ein ewiges Wesen und ein entstandenes Wesen, vollständiger Gott und vollständiger Mensch und dass die Vereinigung das Ewigsein des Ewigen und das Entstehen des Entstandenen nicht aufhebe, sondern beide zu einem Messias, zu einem Willen geworden seien." Man kann diese Darstellung im Ganzen nur richtig finden, vgl. Baur, besonders S. 734—735. In dieser behaupteten Einheit des Göttlichen und Körperlichen erblickt eben Saadja den geeigneten Angriffspunkt dieser Lehre.

dueller, kein specifischer Vorzug eingeräumt werden konnte“ (Strauss a. a. O. II. 100). Wenn später Nestorius näher angeben sollte, in welcher Weise er eine Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Menschen Christus sich vorstelle, musste er erklären, in derselben Weise verbinde er sich mit ihm, wie mit den Propheten, nur sei die Verbindung mit ihm eine innigere (Baur a. a. O. I. 737). Doch ist Nestorius, ebenso wie Theodorus von Mopsvestia (ib. 707) weit entfernt, hiermit mehr als ein Bild angeben zu wollen, nur die Art der Verbindung, die der Logos mit dem Menschen Christus eingeht, wollte er verdeutlichen, doch ist ihm darum Christus durchaus nicht blosser Prophet. Wenn wir aber bei Saadja gerade die Ansicht über die Natur des Sohnes, die zu den ältesten der in der Kirche aufgetretenen zählt, als die jüngste bezeichnet finden, so können wir daraus schliessen, dass diese in der Kirche nicht seltene Ansicht kurz vor oder in der Zeit des Saadja aufs Neue Anhänger gefunden hat, wenn wir auch die Thatsache nicht quellenmässig weiter beweisen können[98]). „Dies“, so schliesst Saadja seine Widerlegung, „habe ich hier kurz erwähnen müssen, um die Einwände klarzulegen, die sich wider die erheben lassen, die an zwei, drei oder gar mehr Götter glauben. Er ist in Wahrheit ein schlechthin Einer.“

Saadja ist somit am Gipfel seiner theologischen Speculation angelangt. Er hat den Gottesbegriff bereits als einen von aller körperlichen Bestimmbarkeit freien nachgewiesen, seine Einheit von allem Scheine der Mehrheit und Vielfachheit dermassen befreit, dass alle Versuche, Gott in zwei oder drei Theile zu zerlegen, als unmöglich

98) Dass Saadja mit dieser vierten Partei etwa die Adoptianer sollte gemeint haben, ist aus äusseren wie inneren Gründen unwahrscheinlich. Vgl. über den Adoptianismus Baur II. 129—159. Schlesingers Angaben über die von Saadja gekennzeichneten Sekten (Einleitung zum Ikkarim S. 26) sind ohne Begründung hingestellte Behauptungen, auf die hier darum nicht näher eingegangen werden kann.

erscheinen mussten, er hat mit Einem Worte Gott als das Subtilste alles Subtilen hingestellt. Und hier am Gipfel drängt sich ihm noch einmal die Frage auf, wie dieser über alle körperliche Fasslichkeit erhabene Begriff zugleich als der Inbegriff aller Macht solle gedacht werden können, „wie das Subtilste von allem begrifflich Subtilen das Stärkste alles Starken sein solle“[99]). Die Frage kann empirisch entschieden werden. Die Seele, die den Körper leitet, ist subtiler als er, die Vernunft, von der die Seele sich leiten lässt, subtiler als sie. „Unter den vier Elementen ist Wasser zwar weniger dicht als Erde und dennoch stärker, da es sie manchmal fortspült und sich in sie einsenkt, Luft noch dünner und dennoch stärker, da sie sogar das Wasser treibt und emporwirft, Feuer aber das dünnste und stärkste von allen, da es ja Alles umkreist und durch seine beständige Bewegung[100]) die Erde mit Allem, was auf ihr ist, im Mittelpunkte ruht. Für die oberste Sphäre[101]), für deren Bewegung wir keine Ursache ermitteln können, ist der Befehl des Schöpfers die bewegende Ursache, der so zwar das Subtilste, aber zugleich auch das Mächtigste von Allem ist. So ist es klar, dass das begrifflich Subtilere stärker ist, dass das seinem Wesen nach Feinere stärker ist als das Gröbere.“

Die theoretische Aufgabe in der Darstellung der Attributenlehre hätte Saadja somit erfüllt, es bleibt nun noch die praktische zu erfüllen, es handelt sich gleichsam noch darum, die Forderungen des Denkens mit dem Leben, mit der Erfahrung in Einklang zu setzen. Die Zahl der

---

99) Man wird es um so begreiflicher finden, dass Saadja im Beginne seiner Speculation scheinbar mit überflüssiger Gründlichkeit auf den Nachweis einging, das begrifflich Höhere müsse körperlich dünner, d. h. weniger körperlich sein, wenn er hier auf ihrer Höhe noch mit dem, man möchte sagen, massiven Einwurfe zu kämpfen hat, wie das Subtile, Dünne das Stärkste sein könne.

100) Vgl. über diese aristotelische Anschauung Zeller a. a. O. II². 2. 342 u. 356.

101) Vgl. die Anführung dieser Stelle nach der Uebersetzung Berachja's bei Mose Taku in Ozar Nechmad III. S. 68 und Kirchheim's Angaben S. 56.

aufgestellten Attribute ist verschwindend klein im Vergleiche zu der unerschöpflichen Fülle von Attributen, welche die Schrift und die Sprache dem Schöpfer beizulegen nicht anstehen. Saadja hat sich also noch mit den Thatsachen auseinanderzusetzen. „Nachdem ich", sagt er (B. II. 7; S. 58), „diese Bestimmungen vorausgeschickt habe, will ich noch die meisten Attribute und die in dieser Hinsicht aufgeworfenen Fragen besprechen, sei es, dass jene uns einzufallen pflegen, sei es, dass wir sie in der Schrift vorfinden oder in der Rede eines Gläubigen vernehmen. Ich will einen allgemeinen Satz vorausschicken: Alle Substanzen oder Accidenzen oder auch Attribute von Substanzen und Accidenzen, mit denen man in dieser Hinsicht auf ihn hinweist, sind weder in grossem noch in kleinem Umfange auf den Schöpfer anwendbar. Von diesem Schöpfer, er sei gelobt und gepriesen, steht es nemlich fest, dass er Alles hervorgebracht, dass also weder eine Substanz noch eine Accidenz, noch überhaupt etwas übrig ist, was ihm als Attribut beigelegt werden könnte, indem es klar erkannt und allgemein feststehend ist, dass er, der Schöpfer, es auch hervorgebracht hat. Es ist demnach völlig unmöglich, etwas von dem, was er geschaffen hat, von ihm auszusagen. Wenn sich nun in den Büchern der Propheten»(d. h. in der Schrift) Attribute von Substanzen und Accidenzen auf ihn angewendet finden, so sind eben in der Sprache ganz unkörperliche Bestimmungen, die den Forderungen des Denkens völlig entsprächen, nicht zu finden. Was aber wir, die Gemeinschaft der Gläubigen, von an die Körperlichkeit anstreifenden Attributen gebrauchen, ist eben nur eine annähernde, bildliche Ausdrucksweise, nicht aber in dem grobsinnlichen Verstande zu fassen, in dem wir auf Menschen sie anwenden. Nachdem ich diese drei Bestimmungen vorausgeschickt habe, möge es, lieber Leser, dich nicht irre führen und in Zweifel stürzen, wenn du einmal Ausdrücke von ihm gebrauchst, wie: lebend, wollend, geneigt, unwillig und Aehnliches oder dergleichen in der Schrift findest. Wir gebrauchen ja diese Ausdrücke erst dann,

wenn der Grundsatz, den wir aufgestellt haben, feststeht, auf den dann diese Ausdrücke bezogen und angewendet werden können. Wird doch ein Gebäude immer von unten nach oben, niemals von oben nach unten aufgeführt. Du brauchst dich deshalb wegen eines Attributs nicht aufzuregen, das du in der Schrift oder im allgemeinen Gebrauche findest, und darüber zweiflerisch zu werden. Bemiss es vielmehr immer nach dem Grundsatz, wie dies bereits genügend klar ausgeführt ist.“ Die drei Hauptsätze, die bei der Anwendung und Prüfung göttlicher Attribute stets im Auge behalten werden sollen, sind also: I. Wir können nichts von Gottes Wesen als wesentlich aussagen, da er Alles geschaffen hat. II. Die Ausdrücke der Schrift sind in dieser Hinsicht als sprachliche Unzulänglichkeiten anzusehen. III. Unsere eigenen Ausdrücke, in denen wir von Gott sprechen, sind nur bildlich zu nehmen. Es liegt bereits hierin genügend klar ausgesprochen, dass Saadja von der durchgängigen Unmöglichkeit, von Gott etwas aussagen zu können, überzeugt war, da dieser ja gewissermassen alle Begriffe und Vorstellungen, mit denen wir operiren, geschaffen hat und sie doch darum allein schon nicht als unabtrennbar und wesentlich in seinem Wesen umfassen kann. Um so dringlicher war es gerade deshalb, nun die in der Schrift und der Sprache geläufigen Ausdrücke und Aussagen von Gott [102]) auf ihre wahre Bedeutung zurückzuführen und im Einzelnen einer Untersuchung zu unterwerfen. Um in diesem Vorhaben eine planmässige Ordnung befolgen zu können, boten sich ihm die zehn aristotelischen Kategorieen [103]), in deren Fachwerk

---

102) Es gehört mit zur Form des mu'tazilitischen Kalâm, auf die Darstellung der Attributenlehre, wie sie nach den Forderungen der Speculation sich gestaltet, die allegorische Auslegung und Umdeutung der diesen Forderungen zuwiderlaufenden Verse und Ausdrücke des Koran folgen zu lassen. Dieses Verfahren hiess das Einheitsbekenntniss, vgl. Schahr. H. I. 43.

103) Ob die Mu'tazila der Kategorieen sich bedient habe, um im Einzelnen die in jede derselben einschlägigen Attribute zurückzuweisen, kann nicht entschieden werden. Schahrastâni H. I. 43 giebt eine Aufzählung der von der Mu'tazila in Gott geläugneten Bestimmungen, welche die Mehrzahl der Kategorieen umfasst.

die ganze grosse Fülle des zu behandelnden Stoffes bequem und übersichtlich sich einordnen liess.

I. „Ich will nun", sagt Saadja (B. II. 8; S. 58), „diese Grundsätze an den zehn Kategorieen darlegen und bei jeder einzelnen bemerken, was von ihr auf Gott anwendbar ist. Es hat nun Leute gegeben, die von diesem Wesen [104]) (Gott) geglaubt haben, es sei eine Substanz, nur sind sie darin auseinandergegangen, dass einige sie als Erde, andere sie als Feuer, andere als Luft, andere als Silber, noch andere endlich als noch anderes [105]) be-

---

sich aber nicht als Anwendung der aristotelischen Kategorieen darstellt. „Sie läugnen", sagt er, „einstimmig, dass man in irgend einer Beziehung eine Vergleichung seiner (Gottes) anstellen könne, was Richtung, Ort, Gestalt, Körper, Einnahme eines Raums, Versetztwerden, Aufhören, Veränderung und Erleiden eines Eindrucks anbetrifft. Sie erklären die allegorische Deutung der Koranverse, in welchen solche Vergleichungen vorkommen, für nothwendig und nennen diese Art und Weise des Verfahrens das Einheitsbekenntniss." Ahron ben Elia kennt die Verwendung der Kategorieen in der Attributenlehre, da er von denen, die Gott nur als Ursache (علّة) bezeichnen, Folgendes anführt (Ez Chajim, c. 70 S. 84): „Der Grund, der sie davon abhält, Gott unter irgend einen Ausdruck zu bringen, ist der, dass alles Vorhandene, das wir überhaupt erfassen können, sich uns in der Substanz und ihren neun Kategorieen darstellt, auf welche zehn sich auch alle Ausdrücke ohne Ausnahme beziehen. Nun lehrt aber der Verstand, dass Gott in keine dieser zehn Kategorieen hineingehört, wiewohl man ihn manchmal unter der Kategorie der Substanz befasst. Wo wäre also ein Ausdruck auf ihn anwendbar, da wir keinen Ausdruck haben, der sich nicht auf eben diese zehn bezöge?" Wie wir aus Maimuni wissen (Munk, Guide I. c. 69), sind es die Philosophen, die Gott علّة oder سبب nannten, sie sind es also, von denen hier Ahron spricht. Saadja hat übrigens die Kategorieen auch dazu benutzt, die Zehngebote in sie einzureihen, vgl. Grätz, Geschichte der Juden V. S. 317 Anm. 2.

104) זה הענין bedeutet hier, wie ענין ההוא (B. 23a l. Z.; S. 48 Z. 11 v. u.) jenes Wesen, Gott.

105) Streng systematisch und in durchaus richtigem Verständniss der aristotelischen Kategorie von der Substanz verfährt hier Saadja, wenn er hier anführt, wie Einige Gott in diese Kategorie befassen zu dürfen glaubten (vgl. Ez Chajim c. 70). Denn mit dieser Kategorie wollte Aristoteles „das Ursprüngliche an jedem Ding, sein unveränderliches Wesen oder seine Substanz von allem Abgeleiteten" unterscheiden (Zeller II². 2, 196). Als diese Substanz wollten nun Einige die Erde bezeichnen. Ich lese אדמה, da hier eben durchaus von Elementen oder Stoffen die Rede ist, אדם Mensch also schlecht in die Verbindung passte. Saadja scheint diese Ansicht den Atomisten beizulegen. Andere, worunter wohl Heraklit zu denken ist, nehmen Feuer als die Substanz Gottes an, noch Andere, wahr-

zeichneten. Da es aber feststeht, dass er der Schöpfer aller Erde, alles Feuers, aller Luft, alles Silbers, überhaupt alles Vorhandenen ist, so ist die Unhaltbarkeit solcher Ansichten bereits aus Vernunftbeweisen klar.“ Aber auch die Schrift lehrt deutlich Gottes Unvergleichbarkeit mit allem Geschaffenen, da er ihren ausdrücklichen Angaben zufolge weder mit Einzelsubstanzen aus dem Mineral- (Jes. 46, 5—6), noch aus dem Pflanzen- (Jes. 40, 19—20), noch aus dem Thier- (Deut. 4, 15—18), noch aus dem Stern- (Jes. 40, 25—26), noch endlich aus dem Engelreich (Ps. 89, 7) verglichen werden darf. Hier weist auch Saadja die Annahme zurück, die Schrift (Gen. 1, 27) schreibe Gott eine bestimmte Gestalt zu. Es liegt nur eine besondere Auszeichnung darin, wenn von der menschlichen Gestalt gesagt wird, sie sei nach der Gestalt Gottes geschaffen worden, ähnlich wie von manchen Ländern und Bergen gesagt wird, dass sie Gottes seien, wiewohl ihm doch eigentlich alle angehören. Aus Deut. 4, 24 könne nicht gefolgert werden, die Schrift denke sich Gott als Feuer, da die Vergleichungspartikel häufig fehlt, die Schrift also bloss sagt, Gott sei wie ein verzehrendes Feuer. Die völlige Unvergleichbarkeit Gottes hat die Schrift ja deutlich angegeben. „Ihre klar ausgesprochenen Worte sind Grundsätze, auf die man sich verlassen kann, auf die auch jeder wie immer zweifelhafte, metaphorische Ausdruck bezogen werden muss, bis dass er mit ihnen in Einklang gesetzt werden kann.“

II. „Die Kategorie der Grösse umfasst zwei Beziehungen, die auf Gott nicht angewendet werden können, einmal die Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe, ferner die Trennungen oder Verbindungen, in welche die

---

scheinlich Anaximenes, die Luft. Das Silber als Substanz Gottes zu fassen, dürfte vielleicht unter den abenteuerlichen Vorstellungen der Muschabbiha oder Gâlija vorgekommen sein, doch ist eine Analogie dafür mir nicht bekannt. Wie hier Saadja die Kategorie der Substanz auf Gott unanwendbar findet, so sagt auch Scotus Erigena, „dass Gott kein Was ist, d. h. dass die Kategorien der Endlichkeit, mithin auch das τί, auf ihn keine Anwendung finden.“ Vgl. Strauss I. 502 Anm. 3.

Dinge wechselweise auseinandergehen oder sich vereinigen. Auf Gott kann aber nichts davon angewendet werden, wie Vernunft, Schrift und Tradition beweisen. Die Vernunft beweist dies, indem wir ja eben für diese Trennungen und Verbindungen [106]) einen Schöpfer suchen, den wir auch mit Hülfe unserer Vernunft gefunden haben. Zugleich mit ihm haben wir auch gefunden, dass es kein Ding geben könne, auf das die Bestimmung, von ihm geschaffen zu sein, nicht anwendbar wäre.“ Die Schrift, die vor bildlicher Darstellung Gottes warnt, warnt damit zugleich auch davor, Gott in die Schranken des Endlichen, der Grösse zu fassen. „Die Tradition beweist dies, indem wir von den Weisen unseres Volkes, die hinsichtlich unserer Lehre Vertrauen verdienen [107]), überall da, wo sie dergleichen Verähnlichungen vorfanden, diese nicht grobsinnlich wiedergegeben, sondern in Uebereinstimmung mit dem eben von uns aufgestellten Grundsatz behandelt finden. Sie aber waren die Schüler der Propheten, die für ihre Worte das meiste Verständniss hatten. Wären sie nun der Ansicht gewesen, solche Ausdrücke seien in grobsinnlichem Verstande zu fassen, so würden sie diese dem Wortlaute nach für uns übersetzt haben. Es war ihnen aber sowohl durch eigene Ansicht als von den Propheten her klar, dass unter diesen grobsinnlichen Ausdrücken gar bedeutende und gewichtige Aussagen zu verstehen seien; darum übersetzten sie diese nach ihrer klaren Einsicht.“ Wenn wir nun in der Schrift Gott Ausdrücke beigelegt finden, die nur bei endlichen Grössen Anwendung finden dürften, dann müssen wir uns im Hinblick auf die bekannten, vorausgeschickten Grundsätze der Eigenthümlichkeit der Sprache erinnern, dass sie gern in freien Be-

106) Vgl. B. I. 1; S. 21, wo der zweite Beweis für die Nothwendigkeit der Annahme eines Schöpfers eben aus dieser Thatsache, dem Vorhandensein von Tennungen und Verbindungen, abgeleitet wurde.

107) Man dürfte wohl kaum fehlgehen, in diesem Beisatz eine leise Anspielung auf die bei den Karäern in Sachen der Schrift nicht vorhandene Verlässlichkeit zu finden.

deutungen, Entlehnungen und bildlichen Ausdrücken sich ergeht, wie man z. B. sagt, die Himmel erzählen (Ps. 19, 2), die Berge und die Hügel brechen in Jubel aus (Jes. 55, 12). „Fragte aber jemand, welchen Nutzen es eigentlich habe, dass die Sprache solche Erweiterungen [freie Bedeutungen] sich gestattet, durch die sie uns in Zweifel stürzt, warum sie sich nicht lieber auf die strengwahren Ausdrücke beschränke, durch die sie derlei Uebelstände uns erspart hätte, dann muss ich Folgendes bemerken. Würde sie in der That sich auf Einen Ausdruck beschränkt haben, dann würde die Leistungsfähigkeit der Sprache sich verringern und nicht hinreichen, auch nur einen Theil des von uns Gemeinten zu bezeichnen. So dürften wir, wenn wir in strengwahren Ausdrücken Gott bezeichnen wollten, Ausdrücke wie: Hörend, sehend, barmherzig, wollend durchaus nicht auf ihn anwenden, so dass das blosse Sein uns von ihm übrig bliebe [108])." Wir werden nunmehr aus dem grobsinnlichen Ausdruck die „gewichtige Aussage" zu erkennen vermögen. Zehn Anthropomorphismen finden sich in der Schrift, die alle ihre tiefe Bedeutung haben. Haupt bedeutet Erhabenheit, Auge Vorsehung, Angesicht Wohlwollen oder Unwillen, Ohr Erhörung, Mund und Lippe Befehl und Belehrung, Hand Macht, Herz Einsicht, Ein-

108) Für die Speculation läugnet Saadja aufs Entschiedenste die Möglichkeit, von Gott etwas Anderes als sein Sein auszusagen. Willig aber gesteht er zu, dass die Sprache dem lebendigen Gottesbewusstsein des Gläubigen in der Bezeichnung göttlicher Attribute dienen dürfe und solle. Wie könnte anders der Gottesbegriff lebendig in uns erhalten bleiben, wenn wir nur die Vorstellung des Seins mit ihm verbänden? Dieser Gedanke hat sich sehr klar in der Bezeichnung ausgeprägt, die der Mu'tazila von ihren gläubigen Gegnern beigelegt wurde. Man nannte sie Mu'aṭṭila (Schahr. H. I. 96, 222): Leermacher, weil durch ihre Läugnung der Attribute das göttliche Wesen aller Vollkommenheiten, von denen der Fromme es erfüllt glaubt, gleichsam beraubt scheinen musste. So hat Saadja gewissermassen praktisch zugegeben, was er theoretisch glaubt läugnen zu müssen. Von den Mystikern sagt Tholuck (die speculative Trinitätslehre S. 9): „Sie nehmen nicht wie die Philosophen an, alle Prädicate, die der Mensch Gott beilegt, seien bloss metaphorisch. Das nackte ὄν, welches alsdann ganz prädicatlos für den Verstand übrig bleibt, war ihrem Gemüthe zu kahl." Diese haben also die Forderungen des Verstandes und des Gemüthes durcheinandergemengt, die Saadja scharf auseinanderhält.

geweide Erbarmen, Fuss Bezwingung. Alle diese Ausdrücke werden von Menschen, ja sogar von leblosen Dingen „auf unkörperliche Weise“ in übertragener Bedeutung gebraucht, wie man z. B. den Ausdruck findet: Und die Erde öffnete ihren Mund (Num. 16, 32) oder: Aus dem Bauche der Unterwelt flehte ich (Jon. 2, 3). „Wenn wir also in der Sprache solche Ausdrücke auf Dinge angewendet finden, bei denen unsere Sinne den Mangel der bezeichneten Gliedmassen wahrnehmen, wo sie also nur übertragene Bedeutung haben können, so hat sie auch auf Gott, bei dem der Verstand das Mangeln alles derartigen uns nachweist, solche Ausdrücke angewendet, aber eben in übertragener Bedeutung.“ „Sollte aber jemand einwenden, die Sprache drückt doch nur das aus, was wirklich vorhanden [109]) ist, dann müsste er erst die bezeichneten Gliedmassen an der Erde und dem Wasser uns aufzeigen. Und wie die Ausdrücke selbst, so haben auch alle zu ihnen in Beziehung tretenden übertragene Bedeutung [110]), wie: Neige dein Ohr, öffne deine Augen, strecke aus deine Hand und ähnliche, wie auch die einem jeden derselben zukommenden That-[Zeit]wörter, wie: Sehen, Hören, Reden, Denken, die alle ihre reingeistige Bedeutung haben. Selbst der etwas schwere Ausdruck: Riechen hat eine solche, nemlich: Aufnahme.“ „Würde aber nun jemand den Einwurf machen, man könne in den grobsinnlichen und den mit ihnen in Beziehung stehenden Ausdrücken reingeistige Bedeutung nicht finden, nachdem die Schrift ausdrücklich menschliche Gestalt ihm zuschreibt, in der die Propheten ihn haben reden sehen [111]) und der

109) Hiermit mag Saadja auf den Einwand al-Asch'ari's anspielen, der eben daraus die Realität der verschiedenen Attribute Gottes beweisen zu können glaubte, dass die Sprache für sie besondere Ausdrücke geprägt hat, die bei einem Zweifel des Verstandes, ob sie wohl real vorhanden seien oder gar bei thatsächlichem Mangel an aller Realität gewiss gefehlt hätten, vgl. Schahrastâni H. I. S. 99.

110) Es ist zu lesen עבר יוד המצטרף, nicht אבל, wie es in der Berliner Ausgabe heisst.

111) Vgl. zu dieser Stelle die Anführungen bei Mose Taku (Ozar Nechmad III. 73 und 64—65). Dort heisst es an unserer Stelle: Und sie [die Gestalt] sprach zu ihnen.

sie auch die offenbarten Worte zuschrieben (1Reg. 22, 19), ... so antworten wir darauf, dass diese Gestalt eine geschaffene [112]) ist, wie auch der Himmel darüber, der Thron und seine Träger alle geschaffen sind, vom Schöpfer aus Licht geschaffen, um seinem Propheten es glaubhaft zu machen, dass er ihm sein Wort zusendet, wie ich dies im dritten Abschnitt (III. 5; S. 77) ausführen werde. Diese Gestalt ist vorzüglicher als die Engel, wesenhaft in ihrer Schöpfung, voll Herrlichkeit und Glanz und heisst: Herrlichkeit Gottes (Dan. 7, 9) und bei den Weisen: Schechina. Es giebt auch Lichtschöpfungen ohne Menschengestalt, doch hat der Schöpfer seinen Propheten dadurch ausgezeichnet, dass er ihn die Prophezeiung aus einer wesenhaften, aus Licht geschaffenen Gestalt, der Herrlichkeit Gottes vernehmen liess." Da nur von Moses (Deut. 34, 10) gesagt wird, dass ihn Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut habe, so müssen die Erscheinungen, die anderen Propheten zu Theil wurden, eben solche Lichtschöpfungen oder Engel gewesen sein, auf welche daher auch alle hierüber in der Schrift vorkommenden Ausdrücke zu beziehen sind, wie: Engel, Herrlichkeit Gottes, ja Gott selbst, wenn nemlich dabei von seiner Sichtbarkeit oder menschlichen Gestalt die Rede ist (S. 62).

III. Auch die Kategorie der Beschaffenheit findet auf Gott keine Anwendung. Die Kategorie der Beschaffenheit umfasst das Gebiet der Accidenzen, die in Gott als dem

---

112) Vgl. hierzu Saadjas Worte (הליכות קדם S. 69) in seiner von Jehuda Barceloni angeführten Streitschrift (vgl. auch die Anführung derselben bei Nissim ben Jakob in Heilbergs Nite Namonim S. 16 des Textes und S. 45) über die Anthropomorphismen der Rabbinen: „Alle erhabenen Bilder und Erscheinungen, welche die (dort genannten) Propheten gesehen haben, sind nach Ansicht aller gläubigen Einheitsbekenner Lichtbildungen, bei deren Schöpfung die göttliche Weisheit den Zweck verfolgte, bei dem Propheten oder Frommen, der jene sah, den Glauben zu begründen und zu festigen, dass das von ihm vernommene Wort von Gott und seinem heiligen Worte stammt, indem ja das damit im Zusammenhang stehende, strahlende Licht als Zeichen und Beweis dafür zum Zeugniss auftritt. So hat auch jeder Prophet und Seher, der dieses strahlende Licht sah, davon gesagt: Ich habe Gott gesehen, womit er eigentlich sagen wollte: Ich habe Gott und seinen Beweis gesehen, der für seine Erhabenheit zeugen will. Dies Alles habe ich übrigens im Abschnitt vom Einheitsbekenntniss (II) ausführlich auseinandergesetzt."

Schöpfer natürlich nicht vorhanden sein können [113]). Wenn es daher von Gott heisst, er liebe oder hasse Etwas, so soll damit nur gesagt sein, dass wir dieses lieben oder hassen sollen [114]). So heisst Gott auch nur in dem Sinne wohlwollend, dass er das Glück und die Wohlthat, unwillig, als er den Schmerz und die Strafe begründet. „Unwille und Wohlwollen, Liebe und Hass im grobsinnlichen Verstande können nur bei demjenigen vorkommen, der zu hoffen und zu fürchten hat; unmöglich aber kann der Schöpfer des Alls auf eines seiner Geschöpfe seine Hoffnung setzen oder es fürchten [115]). In ähnlicher Weise sind auch die übrigen Attribute der Furcht, die wir etwa noch von Gott denken könnten, zurückzuweisen."

IV. Auch in die Kategorie der Beziehung kann Gott nicht eingereiht werden. Er als Ewiger war ja bereits vor allem Geschaffenen, ehe also noch irgend Etwas zu ihm in Beziehung oder Verhältniss treten konnte. Es kann aber unmöglich angenommen werden, dass Gott, nachdem er die Dinge geschaffen, zu ihnen in Beziehung getreten sei, denn sein Wesen ist unveränderlich. Es geht demnach schlechterdings nicht an, Gott in sinnlichem Verstande zu einem Geschöpfe in Beziehung stehend zu denken. Wenn also Gott in der Schrift König heisst, wenn von seinen Dienern gesprochen wird, so ist dies nur ein Ehren-

---

113) Auch diese Kategorie hat Saadja im aristotelischen Sinne richtig aufgefasst, vgl. Zeller II². 2, 193 Anm. 4. In dem, der Alles geschaffen hat, das ist der Sinn dieses Beweises, kann Nichts vorhanden sein, was ein Anderer an ihm hätte schaffen müssen.

114) Auch hier äussert Ḥajjât sich in ähnlicher Weise (Schahr. H. I. 80): „Wenn er ein Wollender in Beziehung auf die Handlungen seiner Geschöpfe genannt werde, so sei damit gemeint, dass er sie geboten und Gefallen daran habe."

115) Bereits am Schlusse der Einleitung zum zweiten Abschnitt hat Saadja Ausdrücke, wie Wohlwollen oder Unwillen bei Gott als entschiedene Anthropomorphismen bezeichnet. Auch bei der Kategorie der Grösse bemerkt er, dass strenggenommen Wollen und Barmherzigkeit von Gott nicht gesagt werden dürfen. Hiermit findet sich Saadja in Uebereinstimmung mit den Auffassungen späterer, fortgeschrittener Denker. Vgl. die Nachweisungen bei Strauss I. 580, Anm. 2 u. 3, Schleiermacher a. a. O. I. 885. Auch bei einzelnen Kirchenvätern findet man bereits „diese Einsicht in die Unanwendbarkeit moralischer Attribute auf Gott", Strauss I. 595 Anm. 39.

name, der nach menschlicher Vorstellungsweise, der ein König das Höchste auf Erden ist, ihm beigelegt wird. Auch glaubt man damit Gottes unbedingte Machtvollkommenheit am Besten auszudrücken. Freunde Gottes ist ein Ehrenname der Frommen, während der Frevler als Feind Gottes gebrandmarkt wird.

V. Die Kategorie des Wo ist auf Gott nicht anwendbar, denn er kann unmöglich sich im Raum befinden, und zwar aus drei Gründen: 1) Gott ist der Schöpfer[116]) des Raumes, da dieser ja mit der Welt zugleich geschaffen wurde, vor ihr nicht vorhanden war. 2) Er kann aber auch nach der Schöpfung desselben nicht in ihm sein, denn Gott ist unveränderlich. 3) „Was Raum erfordert, ist Körper, der eben ausfüllt, was auf ihn trifft und an ihn rührt, so dass jedes der aneinander Rührenden Raum für das andere sein kann.“ [117]) Bei Gott nach dem

---

116) Aehnlich Bretschneider a. a. O. I. 485: „Der Raum ist für ihn nichts. Denn auch der Raum entstand erst mit der Schöpfung und ist nur in ihr vorhanden; Gott kann auch hier nicht zugleich Realgrund des Raumes und selbst im Raume eingeschlossen sein, und es kann nichts gedacht werden, wenn er der Vollkommenste ist, was um ihn eine Schranke bilden und sein Erkennen und Wirken bedingen könnte.“

117) So lautet die wörtliche Uebertragung unserer Stelle. Auch S. 44, 2. Z. v. u. giebt Saadja eine Definition vom Raum: „Er ist das Aufeinandertreffen zweier aneinander rührender Körper, der Ort ihrer Berührung heisst eben Raum. Die Ausdehnung eines jeden von beiden kann des anderen Raum sein.“ Die beiden Stellen besagen dasselbe. Wenn der Sinn erkannt ist, wird die scheinbar so harte Sprache dieser Definition prägnant erscheinen. Die Oberfläche, die ein Körper dem Andringen eines anderen Mediums entgegensetzt, nennt Saadja den Raum dieses Körpers. Denken wir uns einen Körper in ein Medium, in Luft oder Wasser gleichsam eingetaucht, so wird das durch ihn verdrängte Medium von allen Seiten auf ihn eindringen, die Berührungsflächen sind dann sein Raum. In dem Raume, den nun dieser Körper einnimmt, befand sich zuvor der verdrängte, das Raumquantum eines Körpers verdrängt ein gleich grosses Raumquantum eines anderen Körpers oder Mediums, was Saadja so ausdrückt: „Die Ausdehnung — eigentlich das von jedem von beiden Bewohnte ישוב — eines jeden von beiden kann des Anderen Raum sein“, oder, wie Euklid sagt: „Gleiche Körper füllen gleiche Räume aus“ (vgl. Ikkarim II. 17, Schlesinger S. 154). Wo es also keine Dinge giebt, kann von Raum nicht die Rede sein, denn Raum ist „dasjenige (מה שהוא מושם תחת הדברים B. I. 5; S. 44), was an die Stelle der Dinge sich setzt“, d. h. beim Fortrücken eines Dings dafür eintritt. Saadja theilt demnach weder die aristotelische Auffassung vom Raume, noch, wie Ben-Seeb und Slucky (in seiner Ausgabe S. 37) meinen, polemisirt er dagegen.

Raum fragen, hiesse, ihn zum Körper machen. Wenn aber doch in der Schrift der Himmel als Wohnsitz Gottes (Eccl. 5, 1) gilt, oder wenn es heisst, er throne im Heiligthum (Ex. 29, 45), auf Zion oder inmitten Israels (Joel 4, 21), „so dient dies nur zur Auszeichnung der Oertlichkeit sowohl als seines Wesens [118]). Ueberdies hat er ja darin auch sein geschaffenes Licht erscheinen lassen, das, wie erwähnt, Schechina [119]) und Herrlichkeit genannt ward."

VI. Aus denselben Gründen wie beim Raum lässt sich die Unanwendbarkeit der Kategorie der Zeit auf Gott nachweisen. 1) Er ist der Schöpfer der Welt, also auch der Zeit, befand sich demnach vor ihrer Schöpfung nicht in ihr. 2) Ebensowenig kann er aber nach derselben sich in ihr befinden, da er unveränderlich ist. 3) Die Zeit ist ein Mass für die Dauer körperlicher Dinge, also auf Gott unanwendbar. Bestand und Dauer können demnach nur tigürlich von Gott ausgesagt werden. Bestimmte Zeitangaben, die man in der Schrift über Gott findet, beziehen sich daher immer auf irgend eine seiner Handlungen. So z. B., wenn es (Jes. 43, 13) heisst: Seit dem Tage bin ich, so ist darunter der Tag der Offenbarung oder eine ähnliche Thatsache gemeint, oder: Vor mir ist kein Gott geschaffen worden, nach mir wird keiner sein (ib. 10), womit nur gesagt sein soll, dass vor und nach der Sendung der Propheten Gott einzig [120]) ist.

VII. Auch die Kategorie des Habens [121]) kann im

---

118) Die Richtigkeit dieser Auffassung zeigt die zweite Uebersetzung dieser Stelle bei Mose Taku (a. a. O. S. 86): „Es dient dies nur als Hochstellung, Auszeichnung und Verherrlichung, weil es auf der Stufenleiter des Verstandes nichts Höheres als den Schöpfer, auf der der Anschauung aber nichts Höheres als den Himmel giebt." So ist also Gottes Wesen zugleich mit der Oertlichkeit desselben verherrlicht.

119) Mit diesem Zusatz will Saadja nur erklären, warum das Heiligthum משכן genannt wird.

120) Vgl. auch hierzu Bretschneiders Ausführungen a. a. O. I. S. 484.

121) Nach der gewöhnlichen Ordnung der aristotelischen Kategorieen kommt das „Haben" nach der „Lage" zu stehen (Zeller II². 2, 186 Anm. 3). Uebrigens ist diese Umstellung bei Saadja nicht auffällig, da Aristoteles selber die Ordnung

eigentlichen Sinne auf Gott nicht angewendet werden.

Alles Geschaffene ist Gottes Werk, man kann daher nicht sagen, dass er dieses habe, jenes nicht, oder dass er das Eine mehr als das Andere habe. „Wenn wir nun in der Schrift von einem Volke seines Besitzes, Eigenthums, Antheils, Erbguts sprechen sehen, so z. B. Deut. 32, 9: denn Gottes Antheil ist sein Volk, so dient dies nur zur Auszeichnung und Verherrlichung, weil nach unserer Vorstellung dem Menschen theuer ist, was er besitzt. So macht man auch metaphorisch Gott zum Besitz und Antheil der Frommen, wie Ps. 16, 5: Gott ist mein Antheil und mein Kelch, was eben auch nur auszeichnend und hervorhebend sein soll. In dieser Weise ist auch die Nennung Gottes in Verbindung mit bestimmten Personen und Gläubigen aufzufassen, wie Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs oder Gott der Hebräer, denn er ist doch der Gott Aller [122]), es kann dies also nur zum Preise und zur Ehre der Frommen gesagt sein.“ (S. 65.)

VIII. Alle in die Kategorie der Lage fallenden Bestimmungen sind auf Gott nicht anwendbar, weder Stehen, noch Sitzen u. s. w. Das beweist sich daraus, dass Gott kein Körper, ewig und einzig ist, „die Lage aber die Art bezeichnet, in der ein Körper auf den anderen sich stützt, welche Arten Veränderung und Wechsel für das in solcher Lage Befindliche begründen“. Gottes Sitzen bedeutet daher in der Schrift Dauer, sein Aufstehen Hülfsbereitschaft, oder es sind dergleichen Ausdrücke auf das bekannte „Licht“ zu beziehen. In jeder Bestimmung einer Lage ist das Vorhandensein zweier in solcher Beziehung zu einander stehender Dinge mitgesetzt, auch haftet ihr immer

---

der Kategorieen sich nicht gleich bleiben lässt (Zeller ib. 191). Auch Mose b. Esra hat die gleiche Umstellung des שיער היש = קנין, das nun in seiner Ordnung der zehn Kategorieen (s. Zion II. S. 119) vor שיער המצב steht. Diese Umstellung scheint also eine gewöhnliche gewesen zu sein.

122) Diese Bemerkung Saadjas zeigt deutlich, dass in den erleuchteten Köpfen die Idee von einem Nationalgott nicht die beschränkte Fassung hatte, die man oft behaupten hört.

etwas Accidentelles, Veränderliches an, Gründe genug, derartige Aussagen von Gott abzuwehren.

IX. Auch von einem Wirken im grobsinnlichen Verstande kann nicht die Rede sein, wiewohl wir dieses oft von ihm aussagen. Bei einer Thätigkeit in unserem Sinne muss zuvor eine innere Selbstthätigkeit vorangehen; um ein Anderes zu bewegen, muss man zuvor sich selber in Bewegung setzen. Auch bedarf man dabei eines Stoffes, Zeit, Raum, was Alles von Gott nicht gedacht werden kann, der mit dem blossen Willen schafft. Wenn nun dennoch in der Schrift Thätigkeiten, oft auch deren Gegentheil, von Gott ausgesagt werden, so ist dies darauf zu beziehen, dass Gott ein Ding ins Dasein ruft, ohne ein eigentliches Thun daranzusetzen oder es zu berühren. Wenn bei der Schöpfung von einem Thun und einem Aufhören die Rede ist, so ist unter jenem ebensowenig eine Arbeit und Mühe, als unter diesem ein Ausruhen davon zu verstehen, sondern, wie jenes das Insdaseinrufen, so bedeutet dieses das Unterlassen desselben. In ähnlicher Weise sind die Ausdrücke der Ruhe aufzufassen. Auch das Reden dürfen wir darum Gott nicht zuschreiben, sondern nur die Schöpfung einer durch die Luft zum Ohre des Propheten oder des Volkes gelangenden Rede und müssen folglich Gottes Schweigen, wenn die Schrift ein solches ihm beilegt (Jes. 42, 14), als „Warten und Hinausschieben“ [123]) auffassen. „Das beweist das Arabische [124]), das für Gottes Reden, dieser Auffassung entsprechend, eine eigene Be-

123) Saadja will hier sagen, beim Wesen Gottes könne an ein Reden im menschlichen Sinne nicht gedacht werden. Spricht daher Gott einmal, d. h. trifft er eine Veranstaltung, durch die sein Wille vernehmbar wird, so ist dies die Ausnahme; spricht er nicht, so ist dies dem Begriffe seines Wesens zufolge nur natürlich. Ein „Schweigen“ Gottes kann also nur den Sinn haben, dass er mit der beabsichtigten Veranstaltung zum Reden warte und zögere. Dies lässt sich auch sprachlich nachweisen. Vgl. Munk, Guide I. 290, 2.

124) In der arabischen Sprache hat sich die eben vorgetragene Auffassung sehr deutlich ausgeprägt. Diese erblickt im Reden Gottes so sehr etwas Ungewöhnliches, die Ausnahme, dass sie dafür ein besonderes Wort — wohl تكلّم, wie das Reden Gottes stets in der arabischen Dogmatik bezeichnet wird — in Gebrauch nimmt, für sein Schweigen aber durchaus keine eigene Bezeichnung geprägt hat.

zeichnung hat, Schweigen aber nicht einmal in reingeistigem Sinne bei ihm annimmt. Wenn wir ähnliche Ausdrücke wie Schweigen in dieser Weise erklären, so wird das im Eingang zu dieser Auseinandersetzung Bemerkte und länger Ausgeführte klar werden [125]). So heisst Gedenken bei Gott die Befreiung der Geschöpfe von dem, was ihnen Schmerz bereitet (wie Gen. 8, 1; 30, 22) und dieses Wort wird in beiden [126]) Sprachen angewendet, aber nicht das Gegentheil des Gedenkens durch das Wort Vergessen, das ein Unterlassen der Befreiung ist, von einer derselben [Sprachen] ausgedrückt, vielmehr meist dafür das Wort: Nichtgedenken gebraucht, wie Thr. 2, 1. Güte und Barmherzigkeit, die in den Bezeichnungen: Barmherzig, gütig von ihm ausgesagt werden, ebenso wie Rache und Bestrafung, die in den Bezeichnungen: Eifervoll, Rächend von ihm ausgesagt werden, sind ganz ebenso nur von seinem Verhalten gegen die Geschöpfe hergenommen (vgl. Nah. 1, 2; Deut. 7, 9), wie überhaupt Alles, was von ähnlichen Bestimmungen vorkommt, auf die Geschöpfe sich bezieht."

Saadja spricht hiermit aufs Deutlichste die Ansicht aus, dass wir uns ja nicht bereden dürfen, mit unseren Aussagen über eine Thätigkeit Gottes irgendwie unsere Kenntniss von seinem wahren, inneren Wesen erweitert zu haben oder erweitern zu können. Denn all das, was

125) Saadja meint, in gleicher Weise wie das Schweigen müssen die übrigen Gegentheile von Thätigkeiten, die Gott zugeschrieben zu werden pflegen, eliminirt oder auf ihre wahre Bedeutung zurückgeführt werden, um dadurch die im Eingang zu dieser Kategorie ausführlich dargelegte Behauptung, dass es bei Gott kein Thun im menschlichen Sinne gebe, zu voller Klarheit zu bringen.

126) Er meint hier das Hebräische und Arabische. Daraus, dass für die Negation einer Thätigkeit bei Gott kein besonderes Wort, sondern meist das Wort für diese Thätigkeit verbunden mit der Negation gebraucht wird, folgert Saadja, dass auch sprachlich die Auffassung göttlicher Thätigkeit als eines Gottes Wesen nicht berührenden Verhaltens gegen die Geschöpfe sich nachweisen lasse. Diese Attribute der Thätigkeit werden also nach Saadja's Ansicht eigentlich gar nicht von Gottes Wesen ausgesagt, das dabei völlig ausser Spiele bleibt, sondern bestimmen Zustände der Geschöpfe, deren Ursache wir in Gottes Willen suchen, deren Wechsel aber lediglich in ihnen selber vorgeht und nicht zugleich in Gott einen solchen begründet.

eine Thätigkeit Gottes bezeichnet, hat mit seinem Wesen Nichts zu schaffen, das von seinem Thun völlig unberührt und unerreicht bleibt, berichtet uns vielmehr nur von seinem Verhältniss zu den Geschöpfen. Hiermit ist eine ganze, grosse Gruppe von Attributen aufgestellt, die über das Wesen Gottes nach wie vor uns unaufgeklärt lassen, also nicht Wesensattribute, sondern Attribute der Thätigkeit genannt werden müssen. Das ist klar genug und wir werden uns nicht wundern, in einem kleinen Sätzchen bloss das Facit dieser Gedankenreihe gezogen zu sehen: „Das, sagt Saadja (S. 66), ist der Unterschied zwischen den Bestimmungen des Wesens und denen seiner Thätigkeiten, wie wir dies im Commentar zum Exodus erläutert haben.“ [127])

---

127) So fasst auch Schmiedl a. a. O. S. 42 Saadja's Ansicht: „Doch lassen sich sämmtliche, in der Schrift Gott beigelegte Attribute in Eigenschaften des Wesens und des Thuns eintheilen.“ Dagegen behauptet Bloch (Frankel-Grätz. Mtsch. 1870 S. 407): „Saadja unterscheidet also nicht zwischen wesentlichen und abgeleiteten Attributen“, sondern zwischen „Eigennamen“ und „Eigenschaftswörtern“ (408). Er beruft sich zum Beweise dafür auf „die zweite Uebersetzung“, in der hier von שמות המיוחדים und שמות הכבודים gesprochen wird. Für erstere werden daselbst als Beispiele die Namen יה אלוה ה' אלהים angeführt, nicht, wie man nach der Annahme, es handle sich hier um Wesensattribute, erwarten sollte, אחד, חי, חכם u. s. w. Die Nothwendigkeit einer anderen Auslegung unserer Stelle sieht er aber darin, „dass ein solcher Kardinalpunkt in den Hintergrund gestellt und so nebenher erledigt wird.“ Was nun zunächst das Zeugniss der Uebersetzung betrifft, so fällt dieses nach Blochs eigener Schätzung (411—412) nicht schwer ins Gewicht. Es lässt sich sogar bei genauerem Eingehen auf den Wortlaut das Missverständniss des Uebersetzers selbst hier erkennen. Er beginnt mit וכלל השמות הללו, was Bloch mit „sämmtliche Namen Gottes“ übersetzt, während es „alle diese Namen“ heissen müsste, was klar beweist, dass die Stelle vom Uebersetzer so aufgefasst wurde, als ob Saadja diese, d. h. die Namen der Thätigkeiten, in zwei Klassen theilen wollte, die er demgemäss auch hier erklären zu müssen meint. „Der Hinweis auf die Interpretation des Exodus fehlt“, nicht, wie Bloch sagt (409, 1), „offenbar, weil diese selbst angeführt wird“, sondern eher wohl darum, weil der Uebersetzer sie nicht kannte. Die Eintheilung in Attribute des Wesens und Thuns — nicht „abgeleitete“, wie Bloch „mehr der Sache nach als dem Wortlaute gemäss“ übersetzen zu dürfen glaubt, denn diese sind etwas ganz Anderes; vgl. Bretschneider a. a. O. I. 479; Bruch, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften S. 94 — ist ferner nicht „ein solcher Kardinalpunkt“, sondern bei der Auffassung von den göttlichen Eigenschaften, die Saadja lehrt, von untergeordneter Bedeutung, läugnet er doch im Grunde alle Attribute, so dass eine Eintheilung derselben für ihn mehr formale Bedeutung hat. Uebrigens war diese Eintheilung von den Arabern her so geläufig (Schahr. H. I. 95), dass

X. Von einem Leiden kann bei Gott keine Rede sein, sei dies von welcher Art auch immer. Es muss aus diesem Grunde selbst das Sehen in unserem Sinne Gott abgesprochen werden, da hierbei die Bestandtheile des ins Auge gefassten Körpers auf die ihnen im Auge entsprechenden, verwandten Bestandtheile durch das Medium der Luft einen Eindruck machen, durch den das Sehen erfolgt [128]). Da derartige accidentelle Bestandtheile in Gott nicht angenommen werden können, so ist das Sehen

---

Saadja nur vorübergehend darauf aufmerksam zu machen braucht, zumal er, wie er angiebt, den Gegenstand bereits in seinem Pentateuchcommentar erörtert hat, auf dessen Einleitung er auch (am Schlusse von II. 3; S. 52) bei dem noch viel wichtigeren Punkte der Nothwendigkeit allegorischer Schriftdeutung verweist und sich beruft. Wenn so kein Grund zum Abgehen von der gewöhnlichen Erklärung unserer Stelle vorliegt, so lässt sich die von Bloch gegebene noch obendrein als unrichtig nachweisen. Welchen Sinn soll vor Allem die Behauptung haben, der Unterschied zwischen Eigennamen und Eigenschaftswörtern liege darin, dass jene keinen Gegensatz, wohl aber diese einen solchen zulassen? Das hätte Saadja nicht erst zu bemerken für nöthig gefunden. Falsch ist aber diese Erklärung darum, weil Saadja nicht „fast ausschliesslich der Auslegung der Gottesnamen" sich zuwendet, sondern bisher von den Namen Gottes gar nicht oder nur (II. 3; S. 52), um ihre gleiche Bedeutung nachzuweisen, wohl aber ausführlich von Attributen des Wesens (II. 4; S. 53) gesprochen hat. Der Sinn unserer Stelle kann aber auch durch Saadja's eigenes Zeugniss ermittelt werden. V. 6, S. 114 sagt er vom Erbarmen: „Dieses Erbarmen muss, da es nach unserer früheren Auseinandersetzung — er meint unsere Stelle — als Accidens unmöglich von Gott ausgesagt werden kann, nothwendig auf die Geschöpfe bezogen und zu den Attributen des Thuns gerechnet werden." Hier sagt also Saadja deutlich, unter שמות הפעל verstehe er solche Attribute, durch die ein Accidens an Gott herangebracht würde, scheidet sie also selbst dadurch aufs Schärfste von den Attributen des Wesens. Bloch sagt aber von dieser Aeusserung, auch sie müsse „ebenso — wie nach seiner Ansicht unsere Stelle — verstanden werden", und glaubt auch hier auf die zweite Uebersetzung sich berufen zu können, die aber gerade hier schlagend die Unrichtigkeit seiner Auffassung beweist, indem sie so übersetzt: „Das Erbarmen muss demnach zu jenen Bezeichnungen und Namen gehören — שהם מספור פעלו ולא מספור עצמו —, die nicht sein Wesen, sondern seine Thätigkeit beschreiben wollen." Saadja unterscheidet also zwischen Attributen des Wesens und des Thuns. Für die Darstellung der Saadjanischen Attributenlehre war dieser Punkt wichtig genug, um über alle Zweifel erhoben und wider alle Anfechtung sichergestellt zu werden.

128) Diese Anschauung ist ganz aristotelisch, vgl. Zeller II². 2, 418. Uebersetzungen griechischer Schriftsteller wird Saadja wohl gekannt haben; auf die Anatomie des Galenus, dessen Namen er zwar nicht nennt, beruft er sich ausdrücklich VI. 4; S. 125.

nach unserem Sinne bei ihm als nicht vorhanden zu betrachten.

Saadja hat noch die schwierige Stelle (Ex. 33, 18—20) zu erklären, die er bei der Kategorie der Grösse nur darum nicht behandelt hat, um nicht den Zusammenhang zu unterbrechen, die er aber nun nach Besprechung aller Kategorieen zu erklären und nachzutragen nicht verabsäumt. Auch hier ist es nur der Lichtglanz der Schechina, der Moses erscheint. Andere Propheten können ihn nur wahrnehmen, aber nicht anblicken, wie es dem Menschen mit der Sonne geht; Moses aber verlangte, auch dies thun zu können. Das verweigert ihm Gott oder verstattet es ihm vielmehr in der Weise, dass er nur den hinteren Theil der Erscheinung anblicken konnte, indem er den vorderen, für den Menschen gefährlichen Theil derselben seinem Blicke verhüllte. Dieser erste Theil bedroht selbst die Propheten mit der Auflösung ihrer körperlichen Constitution. „Aber Gott selbst kann keiner von ihnen sehen, das ist völlig unmöglich.“ [129])

In der erschöpfenden Darstellung, die Saadja in der Reihenfolge der Kategorieen von den göttlichen Attributen, ihrer Anwendbarkeit und Bedeutung gegeben hat, haben sich auch manche Bestimmungen des göttlichen Wesens herausgestellt, die noch der Erläuterung bedürfen und darum im Anhange gleichsam behandelt werden. Vor Allem hat die Ueberzeugung immer deutlicher sich entwickelt, dass sinnliche Wahrnehmbarkeit Gottes schlechterdings nicht vorhanden sein könne. Es erhebt sich nun, nachdem auch die Möglichkeit, über Gottes Wesen mit Sicherheit etwas auszusagen, bestritten ist, naturgemäss die Frage, wodurch denn der Gottesbegriff in uns feststehe (B. II. 9; S. 67). Saadja antwortet: „Wie die Güte des Guten und die Schimpflichkeit des Lügenhaften, die ja

129) Es bleibt selbst nach dieser Erklärung schwer, wie Saadja den Ausdruck „von Angesicht zu Angesicht“ (Deut. 34, 10) zugeben konnte (II. 8; S. 62). Er widerspricht sich hierin sogar theilweise, da er dort diesen Ausdruck nicht auf den Lichtglanz bezog.

auch nicht von unseren Sinnen wahrgenommen werden können und wie wir die Unmöglichkeit der Gleichzeitigkeit von Sein und Nichtsein an Einem Dinge, oder der übrigen Widersinnigkeiten erkennen, was wir ebensowenig gesehen haben", so stehe auch der Gottesbegriff in uns unzweifelhaft fest [130]).

Es musste ferner die Frage nach dem Wo bei Gott als unstatthaft zurückgewiesen werden. Würde nemlich ein bestimmter Ort ihm beigelegt werden, so wäre dies eine Beschränkung seines Wesens, indem ja damit gesagt wäre, dass es an diesem Orte, aber an allen anderen nicht sei. Die Erschaffung der Welt kann an diesem Verhältniss nichts geändert haben, da in das Wesen des Schöpfers Veränderung und Theilung unmöglich eindringen können. Es folgt aber hieraus mit Nothwendigkeit die Allgegenwart Gottes. Wie lässt sich nun diese begreiflich machen? Saadja bedient sich hierzu mancher Vergleiche oder Bilder. Wir sind daran gewöhnt, den Schall durch Wände hindurch zu vernehmen, das Licht durch Glas, den Sonnenstrahl durch die Flecken im Weltraum dringen zu sehen. Wäre aber dies nicht der Fall, dann müssten wir über diese Thatsachen erstaunt sein. Ebenso staunen wir über die Allgegenwart Gottes und ihre raumdurchdringende Kraft und finden sie unbegreiflich, wie wir über jene staunen würden, wenn nicht die Gewohnheit die Unbegreiflichkeit derselben aufhöbe [131]).

---

130) Wir dürfen diese Frage, mit der hier Saadja sich beschäftigt, nicht mit modernen Augen ansehen. Ein scharfsinniger Denker, wie Asch'ari, nahm keinen Anstand, von Gott Sichtbarkeit auszusagen, da „es zur Vollständigkeit alles Existirenden gehöre, dass es gesehen werde" (Schahr. H. I. 108). Dass vollends im Paradiese Gott durch den sechsten Sinn gesehen werde, nahmen selbst freisinnige Sekten unter den Arabern an, wie die Dirârija (ib. 94). Es ist daher nicht überflüssig, wenn Saadja, der dies läugnet, hier näher darauf eingeht.

131) Dieser Punkt kann uns auf das Klarste über den Fortschritt belehren, den Saadja an philosophischer Einsicht seit dem Jezirahcommentar gemacht hatte. Dort fasst er die Allgegenwart Gottes als Leben und Verstand der Welt, indem Gott durch die Alles durchdringende Luft in allen Dingen zwar vorhanden sei, aber von ihrem Wechsel und ihrer Vergänglichkeit nicht betroffen werde, vgl. die Anführung bei Mose Taku (a. a. O. III. 66). Hier will Saadja nicht mehr

Noch eine aus der Unveränderlichkeit Gottes nothwendig sich ergebende Forderung hat für unsere Begriffe ihre Schwierigkeit, die Forderung nemlich, dass Gott in seinem Wissen Vergangenheit und Zukunft umspanne, dass beide vor ihm gleich klar seien. Saadja findet dies in der Verschiedenheit der Wurzeln für das menschliche und das göttliche Wissen klar begründet. Unser Wissen kann immer nur ein Vergangenes zu seinem Gegenstande haben, denn seine Quelle ist die sinnliche Wahrnehmung. Unserem Wissen muss die Erfahrung durch die Sinne stets vorangehen. Bei Gott aber ist das Wissen nicht Etwas, was in einem Anderen seinen Grund hat; „sein Wesen ist das Wissen“ [132]).

---

die Art der Allgegenwart angeben, er will bloss nach seiner Weise „Vergleiche beibringen“ — וכאשר נגשהגי להמשיל sagt er selbst VI. 6; S. 128 Z. 18 von sich —, durch Bilder die Möglichkeit derselben anschaulich machen. Als eine schlechtangebrachte Reminiscenz aus diesem Commentar muss es deshalb zurückgewiesen werden, wenn die zweite Uebersetzung Folgendes hinzufügt: „Gott ist nemlich die dünnste aller Luftarten, in der die Welt in ihrer Zusammensetzung sich befindet, so dass er in Hügeln, Steinen, Hölzern und Lebewesen vorhanden ist, aber von ihrem Schmutze ebensowenig befleckt wird, wie das Sonnenlicht oder der Verstand im Menschen“ (bei Taku S. 64). Ibn Esra vergleicht die Allgegenwart Gottes in der Welt mit dem Wein, von dem ein neugebackenes Brod durchtränkt wird, wenn man es hineintaucht (bei Taku S. 81). Gegen solche grobsinnliche Auffassung der Allgegenwart eifert schon Augustinus: Et in eo ipso, quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, — ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi sicut aër et lux, vgl. Strauss I. 551 Anm. 5. Nicht in der Weise des Lichts denkt sich Saadja Gott in der Welt verbreitet, nur als ein Bild für die Durchdringung der Welt durch Gott will er diesen Vergleich gebrauchen.

132) Das Problem der „Vereinigung des göttlichen Vorherwissens mit der menschlichen Freiheit“ behandelt Saadja im vierten Abschnitt (IV. c. 3; S. 95 ff.). Nach seiner Auffassung der göttlichen Allwissenheit, die übrigens auch von Augustinus in gleicher Weise vorgetragen wurde, verliert das Problem von vornherein den strengen Charakter des unlösbaren Widerspruchs, weil, die Zeitlosigkeit des göttlichen Wissens einmal vorausgesetzt, „dann Gottes vermeintliches Vorausschen einer Handlung für die Freiheit nicht gefährlicher war als sein Mitanschen einer gegenwärtigen oder die Frage, geläutert von der Beziehung auf die zeitlichen Unterschiede, sich einfach so stellte, ob das göttliche Wissen um die menschlichen Handlungen zugleich ein Setzen derselben sei oder nicht“ (Strauss I. 570—571). In dieser scharfen Fassung löst auch Saadja das Problem, indem er mit der Grundvoraussetzung desselben: „das Wissen des Schöpfers sei die Ursache für das Sein der Dinge“ dieses selbst erschüttert. Wäre, so schliesst er, das Wissen

„Wenn", so schliesst Saadja den Abschnitt vom Einheitsbekenntniss (S. 68), „der Mensch auf dem Wege der Ueberlieferung und der Einsicht in die Beweise zur Erkenntniss jenes erhabenen Wesens gelangt, dann wird seine Seele unerschütterlich daran glauben, sein Geist so von ihm durchdrungen sein, dass es in seinen Kammern dauernd bleiben wird, so dass er nur in seinen Tempel einzutreten braucht, um es zu finden (Jes. 26, 9), dann kann er es lieben mit vollkommener Liebe, an der kein Zweifel ist (Deut. 6, 5), am Tage auf seinem Wege als treuer Diener, des Nachts auf seinem Lager sein gedenken (Ps. 63, 7), kaum dass sie sein gedenkt, wird seine Seele beben vor Sehnsucht, vor Verlangen nach ihm (Ps. 77, 4), nähren wird ihn dies Gedenken mehr als das Feisteste, die Seele laben mehr als das Labendste (Ps. 63, 6), so dass sie all ihr Sinnen lenkt zu ihm, auf ihn vertraut und in ihm sicher ist für immerdar (Ps. 62, 9), dass sie ihm dankt, wenn er ihr Gutes thut und willig trägt, wenn er ihr Schmerzen bringt (Ps. 22, 30), selbst dann noch auf ihn harrt, ihn nimmer fürchtet, wenn er sie auch vom Leibe trennt (Job 13, 15), an Ehrfurcht zunimmt und an heiliger Scheu, je mehr sie in sein Wesen sich vertieft (Job 23, 15), häufet seiner Eigenschaften Preis, je mehr sie über diese sinnt und mehret ihre Freude daran (Ps. 105, 3), bis dass sie dieses Wesens Freunde liebt und schätzet, die es schätzen (Ps. 139, 17), seine Hasser hasst und Feind ist seiner Feinde (ib. 21), selbst Streit aufnimmt für ihn und jeden widerlegt, der etwa wider ihn oder seine

---

Gottes in der That zugleich ein Setzen des Gewussten, dann hätte alles das, was wir gegenwärtig entstehen sehen und was in aller Zukunft noch entstehen wird, bereits von Ewigkeit her bestehen müssen, da es im Wissen des Schöpfers ja von Ewigkeit her vorhergewusst ist. Den Einwand gegen diese Lösung, dass dann die Allwissenheit Gottes in Wahrheit keine wäre, indem ihr ja die Wirklichkeit nicht entsprechen müsse, hat Albo erhoben (Ikkarim IV. 1; Schlesinger 407). Den Arabern galt die Annahme, dass Gottes Wissen kein bewirktes, d. i. kein dem Gewussten nachkommendes, sondern ein schaffendes ist, als „Lehre der Philosophen" (Schahr. H. I. 70). Saadja nimmt nun zwar an, dass Gottes Wissen kein passives, bewirktes sei, läugnet aber, dass es darum schon auch ein schaffendes sein müsse.

Eigenschaften Einwände erhebt, mit Einsicht widerlegt, in billiger Art, nicht mit Gewaltsamkeit (Job 36, 3), es lobt und preist, einsichtig und schlicht, nicht überschwenglich und mit Widersinn (II. Chr. 30, 22). Sie lobt Gott nicht damit, dass er fünf zu mehr als zehn machen könne, ohne Etwas hinzuzufügen, auch nicht damit, dass er durch die Höhlung eines Ringes die Welt hindurchzuführen vermöge, ohne diese zu verengern oder jenen zu erweitern, oder damit, dass er das verstrichene Gestern wiederbringen könne, denn das ist Alles widersinnig, — hierüber können uns einige Ungläubige Fragen vorlegen, wir antworten aber: Er kann in der That Alles; was aber hier in Frage kam, ist eben Nichts, da es Widersinn und als solcher Nichts ist. Fragen, ob er diese Dinge könne, hiesse fragen, ob er Nichts könne; indessen ist auch das schon gefragt worden —, sie lobt ihn vielmehr mit bedeutungsvollen Bestimmungen, wie, dass er ewig, ungeworden und unvergänglich (Deut. 33, 27), dass er Einer sei nach seinem Wesen in Wahrheit (Neh. 9, 6), dass er der Lebende sei und der Beständige (Deut. 32, 40), allmächtig (Neh. 9, 32), allwissend in vollkommenem Wissen (Job 37, 16), Schöpfer der Dinge von Anbeginn (Jer. 10, 16), nimmer vergeblich schaffe und zwecklos (Jes. 45, 18), dass er nicht frevle und drücke (Deut. 32, 4), nur Gutes seinen Dienern erweise (Ps. 145, 9 ff.), nicht wechsle, noch sich ändere (Mal. 3, 6), dass sein Reich nicht wechsle noch vergehe (Ps. 145, 13), seine Vorschrift fest stehe und unerschütterlich (Ps. 103, 19), dass ihn nach seinen grossen, edlen Eigenschaften zu loben Pflicht sei (Ps. 138, 5), dass er aber auch über Alles, was von ihm ausgesagt, wie über das, womit er gepriesen wird, hocherhaben sei (Neh. 9, 5). Wenn trotzdem Lob und Preis in der Schrift von ihm sich findet, so werden sie nicht ihm, sondern seinen Eigenschaften beigelegt, wie bei Ezechiel (3, 12): Gelobt sei die Herrlichkeit Gottes von seinem Orte, oder im Psalm (68, 5): Preiset seinen Namen, oft sogar den Eigenschaften seiner Eigenschaften, wie (Ps. 72, 19): Gelobt sei der Name seiner Herrlichkeit oder (Ps. 97, 12): Preiset

das Andenken seiner Heiligkeit. Häufig findet sich dergleichen bei unseren Lehrern, dass sie von der Eigenschaft seiner Eigenschaft etwas aussagen, wie: Gelobt sei der Name der Herrlichkeit seines Reiches. Das ist auch eine Eigenthümlichkeit der Sprache, dass sie da, wo sie Etwas auszeichnen und preisen will, jenem Auszuzeichnenden Wörter voransetzt, in deren Häufung eben die Auszeichnung liegt, wie (Esth. 1, 4): Als er zeigte den Reichthum der Herrlichkeit seines Reiches und den Glanz der Pracht seiner Grösse, wo doch eigentlich Reichthum, Herrlichkeit und Reich [133]), oder Glanz, Pracht und Grösse dasselbe sind, dennoch hat man sie als Eigenschaften einander entsprechend gegenübergestellt.

Und nun, lieber Leser, merke das Dargelegte wohl, achte darauf in der Seele und bringe es dir in Erinnerung, halte dich nicht voreilig an Worte, halte dich vielmehr an die vorausgeschickten Grundsätze und betrachte die Worte als bildliche, annähernde Ausdrücke, wie ich es erklärt habe."

Bezeichnend für Saadja's Auffassung der Attribute, sehen wir ihn, den Bestreiter der göttlichen Eigenschaften, eine Anweisung darüber ertheilen, wie solche von Gott auszusagen seien, sogar eine Reihe geeigneter Muster hierfür aufstellen, an deren Schlusse als das im Sinne Saadja's reinste und höchste Muster die Bestimmung steht, es solle die Erhabenheit über alle Attribute Gott als Attribut beigelegt werden. Der hymnische Schluss unseres Abschnitts steht mit dem Gedankengehalte des Ganzen im besten Einklang. So sehr sich Saadja auf der einen Seite von der Unmöglichkeit durchdrungen zeigt, von dem wahren Wesen Gottes etwas aussagen zu können, so sehr er auch bemüht ist, selbst die wenigen Wesensattribute, die er aufstellt, als Eins erkennen zu lassen, so wenig will er andererseits dem Menschen die Befriedigung rauben, das lebendige Gottesbewusstsein in den verschiedensten Ausdrücken auseinanderlegen zu dürfen. Gerade weil er die innere

133) וכבודו ומלכותו.

Nöthigung einsieht, durch die der Mensch zur Aufstellung göttlicher Eigenschaften gleichsam hingedrängt wird, begnügt er sich nicht damit, auf der absoluten Unerkennbarkeit Gottes zu bestehen und jeden Versuch, sein Wesen zu beschreiben, von vornherein verdammend abzuwehren, sondern versucht, diese nothwendigen Aussagen über Gott in ihre richtigen Grenzen zu weisen und das Bewusstsein zu erwecken, dass immer nur annäherungsweise und bildlich das göttliche Wesen in den Attributen, die unsere Sprache ihm zuschreibt, zum Ausdruck gelangen könne. Die reinste Auffassung von Gott und seinem Wesen sieht er in der Schrift verbreitet, aus der er auch wie aus einem reichgeschmückten Garten die verschiedensten Blüthen, in denen diese Auffassung zu Tage tritt, zu seiner Auslese geeigneter Attribute verwendet hat. Der Mensch ist nur zu leicht geneigt, die göttlichen Vollkommenheiten ins Masslose zu übertreiben und so oft in den schärfsten Gegensatz zur Vernunft zu bringen. Wer z. B. in der göttlichen Allmacht das Vermögen erblickt, Alles thun zu können, was die launenhafteste, ungezügeltste Phantasie etwa ersinnen möchte, der würde mit seinen Aussagen Gott lästern, statt ihn, wie er glaubt, zu preisen. Was den Gesetzen unserer Vernunft widerspricht, hat bei Gott keine Stelle, man kann von einer Macht darüber gar nicht sprechen, denn es ist überhaupt nicht. Mit dieser Einsicht hat Saadja, den wir ja durchgängs mit einer für die Zeit, in der er schrieb, anerkennenswerth rückhaltslosen Entschiedenheit haben vorgehen sehen [134]), den

134) Das Beispiel, dass Gott nicht fünf gleich zehn machen könne, lehrt uns die Bedeutung der Saadjanischen Auffassung von der Allmacht richtig verstehen und würdigen. Eine Behauptung wie die, dass Gott über die mathematischen Wahrheiten keine Macht habe, gewinnt an Bedeutung, wenn wir uns dabei erinnern, dass ein Denker wie Cartesius diese Wahrheiten nur durch Gottes Willen begründete, ihren Fortbestand, ihre fernere Verbindlichkeit also gleichsam dem Belieben Gottes anheimstellte. Vgl. über die Einwände wider diese Cartesianische Ansicht Strauss I. 589—590. Aehnlich wie Saadja spricht sich auch Thomas von Aquino aus: Id enim, quod contradictionem implicat, verbum esse non potest; vgl. Strauss I. 585, Anm. 13. In gleichem Sinne sagt Bretschneider von der Allmacht (a. a. O. I. 511): „Sie kann daher niemals das

erleuchtetesten Ansichten der früheren wie der modernen Dogmatik über die göttliche Allmacht sich genähert.

Falsche, Unsittliche und auch nicht das Widersprechende, das ohnehin Nichts ist, thun.“ Bei den arabischen Sekten und Schulen drehte der Streit sich um die Frage, ob Gott auch das Schlechte könne, und manche, z. B. die Naṭṭâmija, gingen so weit, dem Schöpfer die Macht über das „Schimpfliche“ abzusprechen, ohne darum die Frage zu lösen, ob Gott nicht dadurch beschränkt werde, s. Schahr. H. I. 53.

ANHANG.

Der schriftstellerische Charakter des „Emunoth".

Wenn Saadjas grosses religionsphilosophisches Werk von dem gleichen Schicksal wie seine zahlreichen Streitschriften [134]) wäre betroffen worden und nur sein Name auf uns gekommen wäre, es hätte dann nicht die Literaturgeschichte allein, es hätte auch die jüdische Geschichte seinen Verlust beklagt, in der sicheren Voraussetzung, dass in diesem Werke des gereiften Denkers, dessen Leben so vielfach von religiösen und Streitigkeiten aller Art mit karäischen und rabbanitischen Gegnern bewegt war, eine Fülle der schätzbarsten Aufklärungen über zeitgenössische Bestrebungen und Richtungen sich gefunden haben würde; man würde gleichsam die Summe dieses kurzen, aber kampfreichen Lebens darin vermuthet haben, in der alle Streitpunkte und alle Gegner übersichtlich und klar sich würden erkennen lassen. Saadjas grosses Werk ist uns erhalten geblieben, und wir können daraus wahrnehmen, wie sehr wir bei seinem etwaigen Verluste in dieser Richtung unserer Erwartung, die wir daran geknüpft hätten, uns einer Täuschung würden hingegeben haben, denn die er-

134) Vgl. die ausführliche Zusammenstellung derselben bei Dukes (Ewald und Dukes Beiträge II. 33—35), zu der noch die bei Juda Barceloni (הליכות קדם S. 69) und Nissim ben Jakob (Heilbergs נטעי נעמנים I. S. 16 und II. S. 45) angeführte Streitschrift gegen einen anonymen Gegner hinzuzufügen wäre. Zu beachten sind auch die neuen Mittheilungen über Saadjanische (?) Schriften in Hakarmel (1871 S. 61—68).

wartete Fülle zeitgeschichtlicher Aufklärungen suchen wir darin vergebens. Weit entfernt, diese in Fülle zu finden, müssen wir sogar bei genauerem Zusehen über den, es ist nicht zuviel gesagt, fast völligen Mangel an solchen erstaunen. Das Mass dessen, was wir mit Fug davon erwarten dürfen, ist uns allerdings durch das Werk selber vorgezeichnet, dessen Charakter Saadja selbst zu Anfang der Einleitung dahin vorherbestimmt[136]): „Ich will in diesem ganzen Buche eine leichtfassliche, nicht schwer verständliche Darstellung der leichten, nicht der schwierigen Materien, der Wurzeln der Argumente und Beweise, nicht ihrer Verzweigungen liefern, damit die Methode einleuchte, die Anstrengung eine geringe sei, der Unterricht leicht darin von Statten gehe und der darum Beflissene zur Richtigkeit und Wahrheit gelange." Wir werden es uns daher aus diesem populären Charakter des Buches manchmal[137]) erklären dürfen, wenn eine Streitfrage, deren Stand und Entwicklung in dieser Zeit des Saadja uns von andersher

---

136) Ich will das Original zu dieser Stelle hierhersetzen: واري ان اجعل ذلك مع كلام جملة الكتاب قولا قريبا لا بعيدا من الكلام السهل لا العويص من اصول الدلايل والحجج لا فروعها لكى يقرب مكانه ويخف حمله ويسهل تعليمه ويصل به قاصده العدل والحق.

137) So dürfte es z. B. in dem behandelten Abschnitt vom Einheitsbekenntniss zu erklären sein, wenn Saadja Streitfragen, die ihm kaum unbekannt geblieben sein können, weil sie im Kreise der Mu'tazila die verschiedensten Auffassungen hervorgerufen hatten, völlig unberührt lässt. Allerdings hat Saadja den Willen nicht als ein Attribut Gottes aufgestellt, aber eine Aeusserung darüber hätte sicher nicht gefehlt, wenn das Problem nicht ein allzu subtiles Eingehen erfordert hätte. Vgl. Schahr. H. I. 49. So zitirt er vorübergehend (B. II. 8, f. 31b; S. 61) שומע ורואה „hörend und sehend", die wir strenggenommen von Gott nicht aussagen dürften, ohne sich tiefer in die Streitfrage einzulassen, die gerade bei der Mu'tazila das سميع und بصير bildet, vgl. Schahr. H. I. 85, Josef al-Baṣir bei Frankl a. a. O. 23—24. So hätte er auch in der Kategorie des Raumes seine Kämpfe gegen Chiwi al-Balchi erwähnen mögen, in denen eben die Frage nach dem Wohnsitz Gottes und wie die Stellen, die darüber handeln, aufzufassen seien, einen wichtigen Punkt muss ausgemacht haben, wie aus der Anführung einer Saadjanischen Streitschrift bei Juda Barceloni (a. a. O. S. 71) hervorzugehen scheint. Punkte, wie die erwähnten und andere ähnliche, konnten von Saadja übergangen werden, weil sie den Gang der Darstellung erschwert oder unterbrochen hätten.

bekannt ist, nicht in genügender Weise und Ausdehnung in seinem Werke behandelt wird. Selbst das Fehlen all der Namen seiner Gegner, die wir darin zu finden erwarten sollten, liesse sich zur Noth aus der Sitte jüdisch-arabischer Schriftsteller überhaupt erklären, die ihre Gegner nicht namentlich anzuführen pflegen [138]), wiewohl das Princip, gegnerische Ansichten nicht unter dem Namen ihrer Vertreter zu erwähnen, gerade bei Saadja am Wenigsten [139]) sich nachweisen lässt. Aber es giebt gewisse Thatsachen, deren Nichterwähnung wir nicht als blosse Zufälligkeit, sondern unbedingt als Ergebniss planmässiger Absicht ansehen müssen. Es liegt doch klar zu Tage, dass ein Schriftsteller bestrebt ist, in seinem umfassendsten Werke seine Stellung zu den ihn aufs Engste berührenden Fragen klarzustellen, bei Saadja aber vermissen wir über solche da gerade eine Auskunft, wo wir diese am Zuverlässigsten erwarten würden. Man kann die Punkte, deren Nichtanführung bei Saadja nur aus einer Absicht heraus sich erklären lässt, am Klarsten unter zwei Gruppen zusammenfassen. Die eine betrifft sein Verhalten zu den Arabern, die andere das Verhalten zu den Karäern in diesem Werke.

Man hat es bereits früher auffällig gefunden, dass die Polemik des Saadja mehr gegen das Christenthum als gegen den Islam gerichtet ist. Es sind auch mehrere Ansichten zur Erklärung dieser Thatsache aufgestellt worden (s. Geiger, Wissensch. Zeitschrift für jüdische Theologie II. 192). Der Grund, dass Saadja etwa „am Meisten unter Christen gelebt habe", bedarf gar nicht einer ernstlichen Widerlegung, wenn man nur die Thatsache sich vorhält, dass er als Mann zu Sura und Bagdad sich auf-

---

138) Vgl. Ewalds Bemerkung hierüber (Beiträge I. 126). Uebrigens ist die Thatsache genugsam bekannt, um näher belegt werden zu müssen.

139) Es sind zwar nur wenige Namen, die er anführt, aber sie beweisen gerade, dass Saadja es nicht gescheut hat, auch Gegner ausdrücklich zu nennen. So führt er an: Chivi al-Balchi (am Schlusse von I. 1; S. 23), Anan (VI. 1; S. 119 Z. 1, wo statt עניך zu lesen ist ענן), Benjamin Nehawendi zweimal (VI. 4; S. 125), ohne auch nur einem ein verletzendes Beiwort beizulegen. Auch dieser Umstand, die ruhige Objectivität im Berichten, ist beachtenswerth.

gehalten hat. Auch wird ihn kaum „Furcht vor der muhammedanischen Regierung“ von der Bekämpfung des Islams zurückgehalten haben, da es erst erwiesen werden müsste, dass eine solche Art von Censur in jener Zeit zu fürchten war, und es überdies feststeht, dass Saadja dem Anan einen Vorwurf daraus gemacht hat, liebedienerisch den Islam nicht angegriffen zu haben (vgl. Fürst, Karäergeschichte I. 56 Anm. 69), Angriffe auf diesen also unter Umständen für pflichtgemäss muss gehalten haben. Für den „philosophischen, vollkommen genügenden“ hält Geiger (a. a. O.) den Grund, „dass Saadja's Hauptkampf gegen Glaubensmeinungen gerichtet ist, in denen die Mohammedaner, abgesehen von dem Prophetenthum Mohammeds, von Juden sich fast nicht unterscheiden, während die Christen Grundabweichungen haben“. Wenn man dies zugiebt, so erklärt es allenfalls, warum Saadja den Islam nicht angegriffen habe, keineswegs aber die Thatsache, dass er auf Vertheidigung des Judenthums gegen muhammedanische Angriffe sich nicht einlässt. Und eine solche wäre in der That nöthig gewesen!

Es ist bekannt, wie die Araber bemüht waren, die Juden und die Bücher ihrer Lehre für all die crassen Anthropomorphismen, wie sie innerhalb des Islam geäussert wurden, verantwortlich zu machen. Muhammed soll schon die Muschabbiha, d. h. die Verähnlicher „die Juden dieses Volkes“ genannt haben (Schahr. H. I. 13). Die „Verkürzung“, d. h. die Vergleichung Gottes mit den Menschen, wie sie besonders in der Ghâlija zu Hause war, führt Schahrastâni auf die Juden zurück (H. I. 199). Bezeichnend für diese Anschauung ist die Angabe, dass Abdallah ibn Sabâ, der zu Ali sagte: Du bist Gott, ein Jude gewesen sein und vor seinem Uebertritt zum Islam den Josua Ibn Nun in gleicher Weise vergöttlicht haben soll (ib. 200). Wenn auch die Bemühungen der Juden, alle Verähnlichung von Gott zu läugnen, dem Schahrastâni nicht unbekannt sind, wie er in der Aufzählung ihrer Streitfragen selbst bemerkt (H. I. 249), so glaubt er diese

doch mit dem einfachen Hinweis auf die Anthropomorphismen in der Schrift niederschlagen zu können (ib.). In der Erfindung der abenteuerlichsten Anthropomorphismen, die ihrer Angabe nach in der Thora [139]) sich finden sollten, waren die Araber unerschöpflich (Schahr. H. I. 256—257). Um den Wahnwitz der Muschabbiha ein wenig zu entschuldigen, nahm man eine Entlehnung ihrer Irrlehren von den Juden her an, „bei welchen die Verähnlichung zu Hause" sei, wie man durch erfundene Beispiele [140]) zu beweisen schnell bereit war (Schahr. H. I. 116). Man denke nicht, dass diese unermüdliche Häufung solcher Beschuldigungen von den Juden gleichgültig sei aufgenommen worden. Es liegt uns ein Zeugniss darüber vor, wie die Erbitterung hierüber bei den Juden selbst später noch sich nicht abgestumpft, sondern ihnen schmerzliche Klagen abgepresst habe. Mose ben Esra sagt: „Uns, deren Recht von den Völkern vorenthalten wird, die über uns herrschen und die, wo sie Metaphern in der Thora finden, gleich behaupten, dass wir sie als wirklich in grobsinnlichem Verstande auffassen, uns hindert ihre grosse Macht und die drohende Gewalt, die sie über uns haben, ihnen die Zunge an den Gaumen zu heften durch einschneidende Widerlegung und entschiedene Darstellung" [141]). Wir können es darum nur auffällig finden, dass Saadja bei seiner allegorischen Ausdeutung der in der Schrift enthaltenen Anthropomorphismen nicht die lügenhaften Behauptungen der Araber erwähnt oder ihnen nicht Unkunde der hebräischen Sprache und der Thora zum Vorwurf macht, wie er es gegenüber den Christen thut (II. c. 5; S. 55—56).

Wir können aber auch an einem bestimmten Punkte, an dem Saadja bereits ohnehin zur Polemik gegen die Christen genöthigt ist, deutlich nachweisen, dass er die

---

139) Vgl. Jellineks Bemerkung hierüber im Orient 1851 S. 411 Anm. 4.

140) Vgl. Pococke, Specimen historiae Arabum 229—230, der diese Behauptungen womöglich noch begründen möchte.

141) Zion II. S. 137. Vgl. auch Em. ram. 91; W. 116.

Muhammedaner zu widerlegen absichtlich vermieden haben muss. III. c. 8 (S. 83; B. 46a) widerlegt er all die Ansichten, die eine Abrogirbarkeit des mosaischen Gesetzes aus der Schrift selbst erweisen wollen. Es handelt sich darum, Deut. 33, 2 Sinai, Seir und Paran als Bezeichnungen einer und derselben Oertlichkeit nachzuweisen, damit nicht, wenn erst die Verschiedenheit dieser Ortsnamen zugegeben wird, auch drei verschiedene Offenbarungen angenommen werden müssten, von denen immer die folgende die vorhergehende würde aufgehoben haben. Wie der Zusammenhang der ganzen Auseinandersetzung ergiebt, hat Saadja nur die Behauptung der Christen im Sinne, es sei durch den neuen der alte Bund aufgehoben worden. Wir wissen aber aus Schahrastâni (H. I. 247 und 251), dass die Araber aus eben dieser Bibelstelle die Wahrheit der Sendung Muhammeds unwiderleglich beweisen zu können glaubten. Dass er hier die Christen widerlege, sagt Saadja ausdrücklich am Schlusse des achten Abschnitts; von einer Widerlegung der Muhammedaner[142]) spricht er nicht. Dass dies nicht zufällig sein kann, braucht nicht erst gesagt zu werden.

142) Fürsts Uebersetzung erweckt an unserer Stelle (S. 235) den Schein, als spräche Saadja ausdrücklich von der muhammedanischen Offenbarung. Ein Blick in den Text zeigt, dass wir es mit einem willkührlichen Zusatze Fürsts zu thun haben, von dem keine Spur im Original sich findet. Aber auch ein innerer Beweis lässt neben dem äusseren, dass Saadja selbst (VIII Ende) hier die Christen allein widerlegt zu haben angiebt, sich dafür erbringen, dass er die muhammedanische Auffassung der Stelle nicht widerlegt habe. Vergleichen wir Schahrastâni's Bericht (H. I. 251) mit Saadja's Widerlegung, so finden wir, dass die Araber auf den Ausdruck הופיע „sich offenbaren", der in der Schriftstelle (Deut. 33, 2) in Verbindung mit Paran vorkommt, das Hauptgewicht in ihrer Beweisführung legten, während Saadja nur mit dem Nachweise sich beschäftigt, dass das Wort hier Perfectbedeutung habe, wenn auch in der Parallelstelle (Hab. 3, 3), auf die man sich berufen zu haben scheint, das Futurum dafür steht. Darnach sind Geiger (Zeitschrift V. 280) und Jellinek (a. a. O. 412 c) zu berichtigen. Mit der Darstellung Schahrastâni's stimmt die Anführung dieses Streitpunktes bei Abraham ibn Daud (Emunah ramah 78; Weil S. 99) überein. Vgl. Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala I. S. 58 Anm.

Wenn es schon auffällig sein muss, dass Saadja dem Islam gegenüber die äusserste Zurückhaltung sich auferlegt, so muss es uns vollends wie eine Unbegreiflichkeit vorkommen, den bekannten, kampfmuthigen Gegner der Karäer niemals in seinem Hauptwerke gegen diese auftreten zu sehen. Man hat sich zwar immer beredet, als ob er wirklich darin gegen sie ankämpfte und bereits Rappoport in seiner Biographie des Saadja (Bikkure Haittim IX. S. 23) behauptet, dass er öfter im Emunoth die Karäer angreife, ohne dies näher begründen zu können [143]), aber in Wahrheit fehlt in diesem Buche alle Polemik gegen dieselben, und wenn wir über das Auftreten der Karäer nicht anderweitige Quellen besässen, aus dem Werke des Saadja würden wir nicht einmal erkennen können, dass es in seinen Tagen eine Sekte dieses Namens [144]) gegeben

143) In Anm. 28 beruft er sich zum Beweise auf eine Stelle der Einleitung und auf VI. 1; S. 119, wo Anan citirt wird. Wenn letztere Stelle als eine Person betreffend mit der Sache nichts zu thun hat und durch den ruhigen Ton der Berichterstattung den Namen Polemik von sich abweist, so ist die Stelle der Einleitung, in der Saadja sagt: „Viele Ungläubige brüsten sich mit dem Widersinn und berühmen sich in ihrem Irrthum gegen die Bekenner der Wahrheit" (S. 3) dem Zusammenhange nach durchaus nicht auf die Karäer zu beziehen.

144) Rappoport (a. a. O.) hat es bereits auffällig gefunden, was Saadja (VI. 7; S. 129) mit den Worten אנשים ממיני שנקראים יהודים habe sagen wollen. Die Lehre, die an dieser Stelle von dieser Sekte mitgetheilt wird, ist die Seelenwanderung. Es ist nun die Vermuthung aufgestellt worden, diese Sekte sei mit der bei Schahrastâni (H. I. 255—257) angeführten der Jûda'ânija identisch, benannt nach ihrem Stifter Juda aus Hamadan. Die Wahrheit dieser Vermuthung lässt sich so lange anzweifeln, als nicht entweder auch dafür, dass in der That diese Sekte die Seelenwanderung angenommen habe, oder dafür, dass sie sonst mit den יהודים des Saadja übereinstimme, der Beweis sich erbringen lässt. Fürst (Karäergeschichte I. S. 81) macht aus dieser Vermuthung die historische Thatsache, Judghan habe die Seelenwanderung gelehrt, die seine Anhänger angenommen hätten. Vor Fürst, dem Schmiedl (a. a. O. S. 166) es zuschreibt, diese Vermuthung „zuerst" aufgestellt zu haben, hat bereits Jellinek im Orient 1851 S. 410, 1 dieselbe aufgestellt. Vgl. auch Jellinek, Beiträge I. 53; II. 78. Aus Mangel an Beweisen scheint auch Schmiedl, der selber vor Fürst dieselbe Vermuthung in Frankels Monatsschrift (X. 183—184) vorgetragen hat, in seinen „Studien" (S. 166) von ihr zurückgekommen zu sein. Er nimmt hier an, dass Saadja die Karäer etwa ironisch so bezeichne, fasst also die Worte gleichsam als: „Leute, sogenannte Juden", welcher Auffassung Rappoport in der Einleitung zum Sefer Hegjon Ha-Nefesch p. LII sich anschliesst. Aehnlich übersetzt Schlesinger (Einleitung zum Ikkarim XXVI): Quasi-Juden. Doch liesse diese von Schmiedl aufgegebene Vermuthung sich zur Wahrheit erheben, wenn

habe. Man kann in der ganzen Einleitung seines Buches, wo ihm in der Schilderung der Zeitverhältnisse die beste Gelegenheit geboten war, den Karäismus anzugreifen, nicht die Spur so vieler offener oder versteckter Ausfälle wider denselben finden, als man bei einer so langjährigen Feindschaft voraussetzen sollte.

Giebt es aber Etwas, was Saadja gegen die Karäer gerade in diesem seinem Werke hätte vorbringen oder von früheren Kämpfen her hätte wiederholen müssen? Die Berechtigung, die Wahrheit der „mündlichen Lehre", der Ueberlieferung ist es, die er hier ins hellste Licht hätte setzen und wider alle Anfechtungen der Karäer hätte sicherstellen müssen [145]). Aber er begnügt sich, bloss gelegentlich auf die Tradition hinzuweisen, die Uebereinstimmung seiner Gedanken mit ihren Lehren manchmal darzuthun, auf eine tiefeingehende Begründung der Tradition hat er auffälligerweise verzichtet.

Völlig unerklärlich aber bleibt es, wenn Saadja, weit entfernt, die Tradition, das rabbanitische Judenthum in seiner Wahrheit zu beweisen, nicht einmal die Schmähungen und Beschuldigungen, welche die Karäer von jeher dagegen erhoben hatten und in seiner Zeit besonders lebhaft erhoben, davon abzuwehren den Versuch macht. Noch Mose ben Esra (Zion II. 137) wundert sich in zorniger Entrüstung über

---

anderweitig feststände, dass die יהודים bei Saadja Judghaniten seien. Das lässt sich aber in der That beweisen. An einer anderen Stelle führt Saadja dieselbe Sekte mit den gleichen Worten an (VIII. 3; S. 157), nur theilt er hier von ihr die Lehre mit, dass die Festtage für uns bedeutungslos seien, da sie nur zur Zeit des zweiten Tempels Geltung gehabt hätten. Das wird aber auch von ihnen bei Mokammez (angeführt im Eschkol Hakofer Nr. 97, vgl. auch Dukes, Beiträge II, 25 Anm. 1) berichtet; „Sabbate und Festtage haben wegzufallen" — bei Saadja heisst es אלה המועדים ואלה הנחמות — lautet dort ihre Lehre. Der übrige Theil des von Mokammez über die Judghaniten überlieferten Berichtes stimmt auch mit den Angaben Schahrastâni's (H. I. 255 unten) überein. Die יהודים des Saadja sind also die Judghaniten, die, wie wir von ihm erfahren, die Seelenwanderung gelehrt haben.

145) Die Beweise für die Nothwendigkeit der Tradition hatten den Mittelpunkt der Kämpfe zwischen Salman ben Jerucham und Saadja gebildet. Der Gegenstand war also noch durchaus der Behandlung bedürftig. Vgl. Grätz V. 307—308, 1.

die Karäer, die mit den Arabern wetteiferten, den Rabbaniten und den Büchern der mündlichen Lehre die gröbsten Anthropomorphismen zuzuschreiben. Er berichtet uns auch, wie schon der Gaon Saadja gegen diese ihre frechen und lästerlichen Behauptungen siegreich sei zu Felde gezogen. Auch Juda Barzeloni (a. a. O. S. 69) berichtet uns, dass er ein Buch des Saadja gekannt habe, in dem dieser die Behauptungen eines Karäers, „es hätten die Rabbinen des Talmuds dem Schöpfer der Welten Form und Gestalt zugeschrieben", mit den triftigsten Widerlegungen habe zu Boden geschlagen. Nissim ben Jakob (a. a. O. S. 16) hat uns den Titel einer Saadjanischen Schrift überliefert, die mit der von den beiden Genannten angeführten identisch sein dürfte: „Schrift der Widerlegung gegen einen kecken Ankämpfer" (ib. S. 45). Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass Saadja die Vertheidigung des rabbanitischen Judenthums und seiner Quellen mit sieggewohnter Streitbarkeit geführt hatte. Und gerade in seinem wichtigsten Werke sollte er ganz darüber geschwiegen haben? Das kann nicht zufällig sein!

Und es gab auch einen Vorwurf, den die Karaiten dem Rabbanismus entgegenschleuderten, schwer genug, als dass er nicht eine eingehende Erörterung in diesem Buche verdient hätte. Es war nichts Geringeres als Fälschung und Schändung der reinen Gotteslehre, was die Karäer mit Vorliebe den Rabbaniten zur Last zu legen pflegten, wenn sie ihnen die Urheberschaft des Schiur Komah bei jeder Gelegenheit vorrückten. Saadja selbst hat diese Vorwürfe bitter empfinden müssen. Salman ben Jerucham, sein karäischer Gegner, glaubt ihn nicht besser beschimpfen zu können, als indem er ihm Vertrautheit mit diesem Buche zuschreibt; bissig sagt er von ihm: „Seinem Mund ist fern die Lehre, doch ist die Agada ihm ein Schmuck und Schiur Komah Zier und Ehre" (vgl. Dukes, Orient 1850 S. 508*). Juda Barzeloni (a. a. O. S. 70) hat aus der bereits genannten Streitschrift eine wichtige Aeusserung des Saadja überliefert, die klar beweist, wie

sehr er durch die karäischen Angriffe auf diese Schrift [146]) ins Gedränge müsse gebracht worden sein. Das Schiur Komah gab sich als eine Offenbarung Gottes an Rabbi Ismael, der diese dann weiter dem Rabbi Akiba mitgetheilt habe (vgl. Grätz, Frankels Mtsch. VIII. S. 113—114). Das bot den Karäern den erwünschten Angriffspunkt, um den Talmud und seine gefeiertesten Lehrer zu lästern. Saadja sagt (a. a. O.) in Beziehung darauf: „Es giebt aber kein Mittel, wodurch bewiesen werden könnte, ob dieses Buch dem Rabbi Ismael angehört oder nicht. Es kann dies nemlich ein Anderer ihm untergeschoben haben, wie wir viele Bücher unter dem Namen von Männern im Umlauf sehen, die sie gar nicht verfasst haben, die eben von Anderen angefertigt und unter dem Namen eines bedeutenden Gelehrten ausgegeben wurden, um einen grossen Ruf zu erlangen. Unter solchen Verhältnissen braucht man an die dawider erhobenen Einwürfe sich nicht weiter zu kehren." Im zweiten Abschnitt seines Hauptwerkes, wo er den Gottesbegriff des Judenthums in seiner ganzen Höhe und Reinheit darzustellen sich vorsetzt, wo er auch manchmal (II. c. 8; S. 60 und c. 10 Ende; S. 69) die Stellung der Rabbinen zu diesem Begriffe kennzeichnet, da war der Ort, die Vorwürfe der Karäer gründlich zu beseitigen, ja es war sogar dringend geboten, wenn nicht die Beschuldigung, der Rabbinismus habe selbst die Grundwahrheit

146) Saadja beruft sich in dieser Streitschrift, in der er auch die Auffassung, alle Angaben göttlicher Erscheinungen in der Schrift bezögen sich auf Lichtbildungen, auseinandersetzt, auf eine andere Schrift — כמו שפירשתי כל זה פירוש רחב בספר היחוד (a. a. O. S. 70) —, in der er dies ausführlicher will erläutert haben. Diese Schrift scheint, wie schon Luzzato (ib.) angiebt, der zweite Abschnitt des Emunoth (II. c. 8) zu sein, der diese Bezeichnung durchaus verdient, ja erfordert, da nur ספר היחוד = كتاب التوحيد, nicht aber אחדות den Inhalt deckt, der ja weit mehr enthält, als die blossen Einheitsbeweise, nemlich Alles, was die Mu'tazila unter dem Tauḥid verstand. Hat demnach Saadja diese Streitschrift nach dem Emunoth geschrieben, was angenommen werden muss, wenn man den Zusatz nicht als spätere Glosse von seiner oder fremder Hand betrachten will, dann hatte er um so mehr Grund, bereits in diesem auf die schweren Angriffe zu erwidern, die den Rabbinismus in dieser Richtung von den Karäern seit lange widerfuhren.

der Thora, den reinen Gottesbegriff, verletzt und entstellt, in der Kraft, mit der sie vorgetragen wurde, weiter bestehen sollte. Die Nichterwähnung des Schiur Komah in diesem Werke des Saadja ist kein gleichgültiger Punkt.

Wollen wir die erwähnten Wahrnehmungen auf den allgemeinsten Ausdruck bringen, so können wir sagen: Saadja scheint nach dem Plane seines Buches Polemik gegen Araber und Karäer ausgeschlossen zu haben. Hierin scheint er von einer ganz bestimmten Absicht oder Rücksicht sich haben leiten zu lassen. Was diese Absicht wohl gewesen sein möge? Eine unbedingt sichere Antwort kann auf diese Frage nicht gegeben werden. Wenn es aber erlaubt ist, den Weg der Muthmassung zu betreten, so kann vielleicht folgende Erwägung diese Thatsache bis zu einem genügenden Grade von Wahrscheinlichkeit erklären und begründen, mindestens aber begreiflicher machen.

Es ist nach den Zeugnissen bedeutender arabischer Schriftsteller, wie Masudi [147]), Muhammed ibn Ishak [148]), Makrizi [149]), die von der Bedeutung des Saadja die genaueste Kenntniss besassen, mehr als wahrscheinlich, dass die Schriften dieses Mannes den Arabern nicht unbekannt geblieben waren. Schahrastâni (H. I. 249) erweist sich in seinem allgemeinen Ueberblick über die Streitfragen der Juden sehr unterrichtet, und es unterliegt keinem Zweifel, dass der gelehrte Araber diese Angaben aus jüdischen religionsphilosophischen Schriften geschöpft habe. Es wird daher auch erlaubt sein, bei den jüdisch-arabischen Schriftstellern das Bewusstsein vorauszusetzen, dass ihre Schriften auch von Arabern könnten gelesen werden. Setzen wir dieses Bewusstsein in Saadja zur Zeit seines bedeutendsten Werkes voraus, so erklärt sich auf ungezwungene

---

147) Vgl. de Sacy, Chrestomatie Arabe I². S. 351.

148) a. a. O. S. 357 und Kitâb al-Fihrist ed. Flügel I. S. 23.

149) de Sacy a. a. O. S. 307, wo sogar von den Anhängern des Saadja als von einer Sekte die Rede ist.

Weise alles das daraus, was wir auffällig finden mussten. Wir können sogar die Annahme nicht zurückweisen, dass ein Mann von der Bedeutung Saadja's in seiner Zeit sich gedrungen fühlen musste, seinen arabischen Zeitgenossen einmal das Bild des Judenthums, wie seine erleuchtetesten Geister es sich dachten, vorzuführen. Es steht somit nach äusseren, wie nach inneren Gründen nichts im Wege, dem Saadja die klarbewusste Absicht zuzuschreiben, sein Werk auch bei den Arabern bekannt werden zu lassen [150]).

Man wende nicht ein, er hätte dann um so eher die Araber angreifen oder ihre Angriffe ausdrücklich zurückschlagen müssen, denn das träfe nicht zu. Gerade die Absicht, dass er sein Buch auch für Araber bestimmte, erklärt den Mangel aller Polemik. Er wollte den Fremden nicht merken lassen, dass er hier ausdrücklich apologetische Tendenzen verfolge, denn damit hätte er die Wirksamkeit seines Buches geschmälert und herabgesetzt; viel sicherer und eindrucksvoller konnte er damit wirken, wenn es den ruhigen, schlichten Charakter einer ungeschmückten, tendenzlosen Darlegung des jüdischen Lehr-

---

150) Man könnte hier sogar noch einen äusseren Umstand als Beleg herbeiziehen. Ibn Esra im Pentateuchkommentar (Gen. 2, 11) sagt, Saadja hätte mit Rücksicht auf die Araber in seiner Pentateuchübersetzung, „die in arabischer Sprache und Schrift abgefasst war", schwere, unbekannte Wörter und Eigennamen willkührlich übertragen, damit nicht jene sagten, die Juden verstünden nicht Alles in ihrer Thora. Ob aber ובכתיבתה „in ihrer Schrift" bedeutet, das ist eben die Frage. Rappoport (a. a. O. S. 32 Anm. 35) hat dies angenommen. Geiger (Ztschr. II. 188—189) bestreitet dies mit der Bemerkung: „Welch ein lächerliches Lob wäre es wohl zu sagen, der Mann habe die arabischen Schriftzüge gut malen können" und behauptet, כתיבה bedeute Sentenz, wie Jesod Olam IV. 18; vgl. auch Ztschr. II. 370—374. Doch abgesehen davon, dass diese Bedeutung für כתיבה weder feststeht, noch an beiden Stellen einen annehmbaren Sinn ergäbe, ist die Bemerkung gar nicht so lächerlich, Saadja oder Samuel Hanagid hätten der arabischen Schrift sich bedient; vgl. das Ermahnungsschreiben des Jehuda ibn Tibbon ed. Steinschneider S. 4. Man weiss, was es bei den Arabern galt, schön arabisch „malen zu können". Muhammed ibn Ishak (Fihrist I. S. 47, vgl. auch Flügel, Ztschr. der d.-m. G. XIII. 564 und 574) zählt die Gelehrten der Araber auf, die dies konnten. Vgl. auch Dukes' (Beiträge II. 47, 2) Bemerkungen gegen diese Ansicht Geigers. Grätz (V. 305 Anm. 3) nimmt an, gestützt auf diese Angaben Ibn Esra's und auf Muhammed ibn Ishaks Kenntniss der Saadjanischen Schriften, dass Saadja mit arabischen Schriftzügen schrieb, „weil er auch auf mohammedanische Leser gerechnet hat."

inhaltes trug. Wenn Saadja nachweist, wie frei die Thora von allen Anthropomorphismen sei, wie unter der scheinbar anstössigen Form edler Gedankengehalt verborgen liege, ohne dabei auszurufen: Sehet, wie unberechtigt euere Schmähungen sind, so konnte er des tiefsten Eindrucks nicht leicht verfehlen.

Es wird uns aber daraus auch verständlich, warum Saadja die Karäer nicht erwähnt und jede Polemik gegen sie, die bei ihm so natürlich gewesen wäre, unterlassen hat. Er spricht in der That in seinem Werke vom Judenthum, als wenn es gar keine Spaltung in dessen Mitte gegeben hätte, stellt die „Gemeinde der Einheitsbekenner" immer so dar, als wäre sie wirklich Eine, ungetheilt, von Sekten nicht durchspalten. Die Araber, mochte er denken, wissen genug, übertreiben in ihren Darstellungen das Wenige, was sie vorzubringen haben; wie erst, wenn ihnen das Schiur Komah bekannt würde? Er hat darum den Streit über dieses unglückselige Buch gleichsam als eine interne Angelegenheit des Judenthums betrachtet, der er in seinem für weitere Kreise bestimmten Werke nicht eine über die Grenzen der Stammesgenossenschaft hinausgreifende Verbreitung leihen wollte.

Dass es nicht etwa Ermüdung war, die den streitgewohnten Kämpfer davon abhielt, in seinem Werke diese Kämpfe auszufechten, lehrt dieses selbst in allen seinen Theilen, in denen die Polemik oft die stärkste Seite ist. Ob es aber gerade der angegebene Grund war, der von Arabern und Karäern ihn schweigen hiess, — es ist möglich, wie es scheint, sogar wahrscheinlich. Jedenfalls verlohnt es sich, nach dem Grunde dieser Thatsache zu forschen.

Bachja Ibn Pakuda.

(1040.)

(Die Attributenlehre dieses Denkers habe ich in meiner Theologie des Bachja Ibn Pakuda S. 71—94 = S. 257—280 in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien Bd. LXXVII dargestellt.)

Salomon Ibn Gabirol.

(1050?)

Entsprechend dem Charakter seiner Philosophie, die nur über Eines von den drei Dingen, in denen alle Existenz befasst ist, Stoff und Form, Willen und erster Substanz (Munk, Mélanges, S. 6) Aufklärung zu geben versucht, über Stoff und Form nemlich, aber die Erkenntniss des Willens, und vollends die der ersten Substanz oder Gottes selber als ein kaum Erreichbares hinstellt, hat auch sein Werk „die Quelle des Lebens" in der Gestalt, wie wir es überkommen haben, auf eine eingehende Behandlung des Willens und der ersten Substanz verzichtet [1]). Die Ansichten, die Ibn Gabirol über diese beiden und die mit ihnen im Zusammenhange stehenden Gegenstände gehegt haben mag, müssen daher aus zerstreuten, gelegentlichen Aeusserungen zusammengelesen werden, die nur selten ein klares Bild und die wünschenswerthe Deutlichkeit zu geben vermögen. So sind wir denn auch in der Frage, welche Stellung Salomon Ibn-Gabirol zu dem Problem der göttlichen Eigen-

1) Vgl. Munk a. a. O. S. 131 Anm. 2, vgl. auch V, 55 und Seyerlen's Abhandlung über Avicebrons fons vitae in Baur und Zeller's Theol. Jahrbüchern XV, 486 ff. und Bd. XIV. Nach Seyerlen's Annahme (a. a. O. XV, 491) hat die Schrift den Namen fons vitae = מקור חיים davon erhalten, dass in ihr „Materie und Form, als Grund alles Seins und Quelle des Lebens in jedem einzelnen Ding" behandelt werden sollen. In der That führt sie auch bei den Scholastikern den Namen: „de forma et materia sive de fonte vitae", s. Ritter, Geschichte der Philosophie VIII, S. 95, 1. Ueber die Wissenschaft des Willens hat Gabirol ein besonderes Buch geschrieben, dem er den Titel gab: „Quelle der Spende und Ursache des Seins", origo largitatis et causa essendi, wie die lateinischen Handschrift bei Munk a. a O. 223, 1 und Seyerlen a. a. O. ergeben. Die Handschrift bei Seyerlen nennt dieses Buch nur origo largitatis = מקור ההטבה, wie der Wille auch am Schlusse von Falaqueras Excerpten heisst.

schaften eingenommen habe, auf die Berücksichtigung verschiedener Aussprüche in seinem Werke angewiesen, da eine zusammenhängende Aeusserung über den Gegenstand von ihm selber nicht vorhanden ist. Wir könnten zwar, wenn Joels Behauptung ihrem vollen Umfange nach wahr wäre, Gabirols Mekor Chajim sei nichts „als ein Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie, die in demselben als eine fertige und tradirbar gewordene Disciplin niedergelegt sei“ (Frankels Mtschr. VIII, 24; VI, 387), ohne fernere Untersuchung von vornherein die entschiedene Gegnerschaft Gabirols gegen alle Attribute behaupten, diese Behauptung überschreitet aber darum schon das Mass des Berechtigten, weil in einem „Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie“ die Frage nach den göttlichen Eigenschaften die eingehendste Behandlung hätte finden müssen. Sicherlich berechtigt uns aber das Fehlen derselben am Wenigsten dazu, hier von vornherein etwas entscheiden zu wollen. Unterwerfen wir darum Gabirols zerstreute Aeusserungen einer eingehenden Betrachtung.

„Die erste Substanz ist die Ursache“, sagt Ibn-Gabirol (s. Munk a. a. O., Extraits de la source de vie und לקוטים מן ספר מקור חיים I, 3), „Wirkung ist der Stoff und die Form, der Wille ist der Vermittler zwischen beiden“. „Die wahre Natur der Substanz, abgesehen von den aus ihr hervorgehenden Wirkungen, zu erkennen, ist unmöglich; wohl aber ist es möglich, die durch ihre Wirkungen bezeichnete Existenz derselben zu erkennen. Ihr Wesen zu erkennen ist darum unmöglich, weil sie über allen Dingen steht und unbegrenzt ist“ [2]) (I, 5). „Der erste Wirkende, gelobt sei er, ist der in Wahrheit Eine, in dem keinerlei Vielheit ist“ (III, 4). „Der erste Wirkende steht über

2) Diese Stelle führt Mose ibn Esra an (Zion II, 123) als Aeusserung „des Philosophen“, wie er Ibn-Gabirol gewöhnlich nennt (vgl. Munk, Mélanges 265). Die Stelle lautet bei ihm etwas erweitert: „Die Erkenntniss der ersten Substanz ist für uns zu erhaben, weil sie über allen Dingen steht; für sie genügt nicht der Verstand, denn sie ist nicht von seiner Art und hat weder mit dem Einfachen, noch mit dem Zusammengesetzten Gemeinschaft. Erkennen ist das Beherrscht- und Umfasstwerden des Erkannten vom erkennenden Verstande; das Unbegrenzte zu umfassen und zu beherrschen, vermag aber der Verstand nicht.“

der Ewigkeit" (III, 7). „Der Schöpfer, gelobt sei er, ... ist ohne Gleichen und nichts ist wie er" (V, 23). „Alles Vorhandene, vom äussersten Ende nach oben bis zum äussersten Ende nach unten, gehört zu vier Stufen: dem Dass, dem Was, dem Wie, dem Warum. Die höchste ist das Dass[3]), welches weder Was, noch Wie, noch Warum hat, wie der in Wahrheit Eine, er sei gelobt" (V, 30). „Das Vorhandene lässt sich auch nach noch allgemeineren Stufen als diesen ordnen: dem Nothwendigen, Möglichen, Unmöglichen. Das Nothwendige ist der wirkende Eine, gelobt sei er." (V, 31.) Würden wir nur nach diesen Sätzen zu urtheilen haben, so müssten wir annehmen, dass Salomon Ibn-Gabirol zur Annahme realer Attribute in Gott sich keineswegs bekannt haben könne, da ihm ja die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens unzweifelhaft feststeht.

Und doch hören wir Gabirol an einer Stelle[4]) (V, 67)

---

3) Dass von Gott nur die Existenz, nicht aber das Wesen oder irgend eine seiner Bestimmungen mit Sicherheit bekannt werden könne, ist ein Satz, den in dieser Fassung bereits Plotin ausgesprochen hat (vgl. Zeller III². 2, 436). Bei den jüdischen Religionsphilosophen vor und nach Gabirol begegnen wir ihm häufig, in genau derselben Fassung bei Bachja (Chobot ha-Leb I, 4), bei Joseph ibn Zadik mit einer leisen Aenderung (Mikrokosmos S. 47), in verkürzter Fassung bei Maimuni (Munk, Guide I, 58; S. 241). Vgl. über die vier Fragen Munk, Mélanges 110, Anm. 3, meine Theologie des Bachja S. 35, 1. Nach Salomo Almoli im ספר שער ד' החדש (ed. Constant. 1533 f. 2b) ist bereits im Buche Jezira auf diese vier Fragen angespielt: וכלם נחקרים בד' חקירות והם אם ואיך ומה ולמה. Vgl. auch Seyerlen XVI, 27f. Gabirol gebraucht diesen Gedanken auch in der „Königskrone", wo er ihn so ausdrückt: אתה נמצא ... ולא ישלט בך איך ולמה ואין „Du bist — bei dir giebt es kein Wie, Warum und Wo." Die Stufe des Was (מהות) ist hier des Reimes wegen durch Wo (אין) ersetzt worden. Die Aenderung war um so mehr statthaft, als Aenderungen dieser „Stufen" nicht ungewöhnlich waren, wie z. B. Joseph ibn Zadik (a. a. O.) statt des Warum das Wann gesetzt hat. Sachs (Die religiöse Poesie der Juden in Spanien S. 4) hat den Sinn verkannt, da er statt Wo אין mit „Nicht" übersetzt.

4) Diese dunkle Stelle scheint nicht ein Auszug Falaqueras, sondern eine getreue Wiedergabe der Worte Gabirols zu sein, wie dies die wörtlich nach dem Arabischen angefertigte lateinische Uebersetzung (s. Seyerlen XV, 488) bestätigt: ‚De materia hoc idem dicitur quod de forma sc. quod materia est creata ab essentia, et forma est a proprietate essentiae i. e. sapientia et unitate, etsi essentia non sit propriata proprietate ab ea extrinseca et haec est differentia inter factorem et factum, quia factor est natura designata essentialiter, et factum est

selbst von einem göttlichen Attribut sprechen: „Die Materie entspricht der Substanz, d. h. sie ist von ihr geschaffen, die Form entspricht dem Attribut der Substanz, ich meine, der Weisheit und Einheit, wiewohl freilich die Substanz kein Attribut neben sich hat. Darin besteht eben der Unterschied zwischen dem Wirkenden und dem Gewirkten, dass das Wirkende Eine Substanz ist, das Gewirkte aber zwei enthält, nemlich Stoff und Form. Noch deutlicher: Die erste Substanz, sie sei geheiligt, und ihr Attribut sind in Wahrheit Eins, ungeschieden, Materie und Form aber sind geschieden, weil sie [bereits] an der Grenze der Wirkung der Einheit, ich meine, an der Anfangsgrenze ihrer Thätigkeit stehen, das Erste sind, was nach ihr folgt.“ Diese Stelle, von deren richtigem Verständniss die Entscheidung der uns beschäftigenden Frage abhängt, erscheint im Zusammenhang der Darstellung und des Systems Ibn-Gabirols viel zu unvermittelt und enthält eine zu grosse Zahl ernster Schwierigkeiten, als dass sie hier nicht näher untersucht werden sollte. Dazu wird ein tieferes Eingehen auf das ganze System, in dem die Stelle ihre Bedeutung finden soll, unerlässlich sein.

Durch die Wirkungen, die aus ihr hervorgehen, sagt Gabirol (I, 5), kann man das Sein der ersten Substanz erkennen. Gott an sich können wir nie begreifen, durch sein Wirken in der Welt wird er für uns erkennbar. Was ist aber nach Gabirol der allgemeinste Ausdruck für dieses Wirken, wie kann man die ungezählte Mannigfaltigkeit göttlicher Thätigkeiten unter Einem Namen befassen? Formen, Formen des Stoffes ist für Gabirol der Inbegriff der göttlichen Schöpferkraft, der Ausdruck seines gesammten Wirkens. Der Stoff ist Nichts, er kann aber Alles werden, erst durch die Form wird er Etwas, die Form leiht ihm Existenz, durch sie zieht er „aus dem Schmerze des Nicht-

---

essentiae duae. Essentia prima et ejus proprietas unum sunt omnimodo non distinctae, sed forma et materia distinctae sunt, quia sunt principium actionis unitatis. Materia universalis et forma universalis sequuntur unitatem consecutione creaturae.“ (Seyerlen XVI, 353, 1.)

seins zur Wonne des Seins“ ein (V, 37, 3); schaffen, ins Dasein rufen heisst formen. Weil wir nun Gott lediglich aus seiner Wirksamkeit in der Welt erkennen, so werden wir geneigt sein, ihn am Ehesten als formendes Princip zu fassen. Gott nach seiner Wirksamkeit in der Welt, im Unterschiede von Gottes wahrem Wesen, von dem wir gar nichts wissen können, nennt Gabirol: Willen. So ist der Wille nicht Gott selber, nicht Gott, wie er ist, sondern nur, wie er uns erscheint, Gott nach der Relation seiner Lebendigkeit, wie man den Logos des Philo nannte (Zeller III². 2, 329, 1). Vom Willen als dem schaffenden Principe der Welt wird daher die Herrschaft über die Form mit Vorliebe ausgesagt werden; es versteht sich natürlich von selbst, dass ihm damit nicht etwa die Herrschaft über die Materie abgesprochen werden soll, denn Form und Stoff stammen[5]) aus ihm, nur tritt seine Schöpfungsthätigkeit am Lebendigsten in der Beherrschung der Form zu Tage. Diese Auffassung des Willens werden wir durch die Mehrzahl der Aeusserungen Gabirols, die er darüber gegeben hat, bestätigt finden. „Der Wille“, sagt er (I, 2) „ist die göttliche Schöpferkraft[6]), die alle Dinge bewegt.“ „Nachdem der Wille es ist, der die von der Materie getragenen Formen in Bewegung setzt und bis zum äussersten Ende der Materie durchdringen lässt — der Wille durchdringt und umgiebt nemlich Alles, ihm folgt die Form und ist ihm unterworfen —, so folgt daraus, dass die Gestaltung der verschiedenen Formen, die Verschiedenheiten nemlich, welche die Gattungen begründen

5) „Materie und Form sind selbst nur aus dem Willen, erstere durch einen Akt des Willens als solchen gesetzt, letztere aus seinem Wesen geflossen“, heisst es bei Seyerlen XVI, 348.

6) Vgl. V, 72. „Der Wille als wirkendes Wort ist das Princip der Bewegung... Auf dieser wesentlichen, unzertrennlichen Verbindung, welche der Wille mit den verschiedenen Stufen des Seins sich gegeben hat, beruht ihr Leben ... Es ist im Wesen ein und dasselbe Leben, und hat einen und denselben Grund, aber in der geistigen Substanz stellt es sich dar als eigentlicher Wille und als Erkennen, in der Natur als die Bewegung des organischen Lebens, in dem Körper als bloss räumliche Bewegung, wie die Kreisbewegung der Himmelskörper.“ (Seyerlen XVI, 345.)

und scheiden, und ihre Einwirkung auf die Materie nach dem im Willen davon Vorgebildeten sich vollziehen. Und dies ist ein Beweis für das grosse Geheimniss, dass nemlich alle vorhandenen Dinge vom Willen gehalten sind und von ihm abhangen, indem bei einer jeden der vorhandenen Formen ihre Einwirkung auf die Materie und die Gleichmässigkeit ihrer Gestaltung durch ihn erfolgt — ich verstehe im Allgemeinen unter Gleichmässigkeit, dass die Formen der Materie entsprechen, mit ihr im Gleichgewicht stehen —, denn der Wille hält sie und heftet sie an die Grenzen und Schranken, die sie einhalten. So sind von Seiten des Willens die Formen in die richtige Ordnung und Gleichmässigkeit gebracht, dadurch von ihm gebunden und gehalten" (II, 18—19). So ist der Wille allgegenwärtig oder, wenn der Wille wirklich das ist, als was wir ihn aufgefasst haben, Gott ist allgegenwärtig. In der That sagt dies Gabirol selbst: „Weil der Wille Alles durchdringt und von der ersten Quelle ausgegangen ist, so durchdringt diese Materie und Form mit ihm und sie sowohl als jene [Gott ebenso, wie Stoff und Form] sind in Allem gegenwärtig und Nichts giebt es, in dem sie nicht wären" (V, 62; vgl. Seyerlen XVI, 291). Ebenso häufig werden dem Willen Stoff und Form als seine Schöpfungen zugeschrieben. „Der Wille ist's, der Stoff und Form schafft und in Bewegung setzt" (II, 20). „Das Wort, d. i. der Wille, nachdem es Stoff und Form[7]) geschaffen und sich mit ihnen, wie die Seele mit dem Körper, verbunden hat, verbreitet sich in ihnen, bleibt bei ihnen und dringt vom Oberen zum Unteren" (V, 57). Daher heisst auch der Wille „das schöpferische Wort" (V, 41, 56). So werden auch Bestand und Dauer Beider in den Machtbereich des Willens gesetzt. „Man sagt, der Wille sei der Ort für sie beide zusammen [Stoff und Form], was so viel heissen soll,

7) Vgl. auch V, 23. Auch dieser Satz ist von Falaquera wörtlich dem Gabirol entnommen, wie die lateinische Uebersetzung zeigt: Verbum i. e. voluntas, postquam creavit materiam et formam, ligavit se cum illis, sicut est ligatio animae cum corpore, et effudit se in illis, et non discessit ab eis, et penetravit a summo usque ad infimum (Seyerlen XVI, 345, 1).

als dass jedes von beiden den Willen zu seinem Sein und Bestehen benöthigt" (V, 42). Wir werden es daher nicht befremdlich finden, wenn der Ausdruck Wille nicht so streng eingehalten wird und an seiner Stelle einmal eine andere göttliche Bestimmung erscheint. „Was Stoff und Form verbindet, was sie aneinanderschliesst und geeint hält, ist die Einheit, die über ihnen steht, denn die Vereinigung von Stoff und Form ist eine Einwirkung der Einheit" (V, 44). Dem Sinne nach und der sonstigen Art der Darstellung entsprechend würde man hier den Willen als vereinigende Kraft erwarten, wie denn auch in der That die lateinische Uebersetzung voluntas setzt (Munk a. a. O. 122, 1), es wird hier bloss einmal mit dem Ausdruck: Willen abgewechselt. So erscheint manchmal die Erkenntniss Gottes, wo es genau genommen Wille heissen müsste. „Die Materie steht in der Erkenntniss des Schöpfers, wie die Erde in der Mitte des Himmelsraums, die Form bestrahlt sie da und dringt in sie ein, wie das Sonnenlicht Luft und Erde bestrahlt und in sie eindringt" (V, 41). Und V, 40 sagt sogar Gabirol: „Denke dir alles Geistige und Körperliche in [der Substanz des Schöpfers] vorhanden, wie du dir einen Begriff [8]) in der Seele vorhanden denkst, dann wirst du einsehen, dass die Kraft des Schöpfers in Allem vorhanden ist", woraus klar hervorgeht, dass Gott und Wille abwechselnd mit einander gebraucht werden dürfen, wenn von der Schöpfung die Rede ist. Auch Wille und Weisheit werden wie gleichwerthige göttliche Bestimmungen für einander gesetzt; a voluntate i. e. sapientia heisst es in der lateinischen Uebersetzung (Munk a. a. O. 225, 1). Wir werden es daher nur folgerichtig finden, wenn der Wille nicht auch, wie der Intellekt [9]), als geschaffen angeführt wird, da ihm

8) So muss עין מהשגיות nach der lateinischen Uebersetzung wiedergegeben werden: ymagina totum, quod est tam spirituale quam corporale existens in ea [sc. essentia creatoris], sicut ymaginas aliquem de intellectibus existentem in anima tua, quia tu videbis tunc, quod virtus creatoris est in omni quod est existens in eo (Seyerlen XVI, 291).

9) Ueber den Intellekt, als erste Emanation vgl. Munk a. a. O. 228 und Seyerlen XVI, 145—146, 273—275.

doch kein selbstständiges Dasein zukommt. III, 39 scheint ausdrücklich der Intellekt als geschaffen dem Willen gegenübergestellt zu werden. Wir werden es nunmehr auch nicht auffällig finden, wenn III, 31 gesagt wird, man könne nach der Erkenntniss von Stoff und Form gleich die Gottheit selber erkennen, ohne dass zuvor die Erkenntniss des Willens ausdrücklich gefordert wird [10]), denn die Erkenntniss Gottes aus Stoff und Form ist in der That nur die Erkenntniss ihres Willens, wenn unter ihm die Gottheit in ihrem Wirken verstanden wird. Dieser Auffassung gegenüber kann es nichts beweisen, wenn V, 18 von dem Willen gesagt wird: „der in der Höhe bei dem Schöpfer wohnt", da dieser Ausdruck offenbar nur bildlich gebraucht ist. Auch I, 3, wo der Wille ausdrücklich als Vermittler zwischen Gott und Stoff und Form bezeichnet wird, kann die Selbstständigkeit des Willens nicht beweisen. Genau in derselben Fassung wird V, 62 von der Form als der Vermittlerin [11]) zwischen Willen und Materie gesprochen. Wie nun dort eine Form für sich gar nicht existirt, nur die formende Wirkung des Willens als ein Mittleres zwischen diesen und die Materie gestellt wird, so ist auch hier der Wille nicht ein Selbstständiges, sondern die Wirksamkeit Gottes ist als Vermittelndes zwischen ihm und Stoff und Form angenommen. Von einem Sein des Willens neben dem Gottes kann darum doch gesprochen werden, weil Gott an sich, Gottes Wesen von seiner Aeusserung in der Welt in der That verschieden

10) Dieser Stelle widerspricht es darum auch nicht, wenn V, 56 der Wille als zweite „Quelle", als zweiter Hauptgegenstand des Wissens angeführt wird, da in der That das Wissen von dem Wirken Gottes oder seinem Willen mit dem von seinem Wesen durchaus nicht zusammenfällt.

11) Voluntas retinet materiam mediante forma et propter hoc dicitur, quod forma retinet materiam, quia forma est media inter materiam et voluntatem, heisst es übereinstimmend in der lateinischen Uebersetzung (Seyerlen XVI, 349, 1). „Wenn man also auch sagen kann, die Form selbst verbindet sich mit der Materie und erhält sich in dieser Verbindung mit ihr, so muss man doch sagen, die Form, welche nur ein Eindruck der Einheit des Willens ist, hat vom Willen selbst die Kraft erhalten, vermöge deren sie mit der Materie sich verbindet und in dieser Verbindung sich behauptet" (ib.).

ist [12]). Die deutlichste und zugleich ausgedehnteste Bestätigung dieser Auffassung, die in dem Willen nicht etwas neben Gott selbstständig Bestehendes erblickt, dem allein die Schöpfung der Welt so ausschliesslich zufiele, dass von einer Schöpfung durch die erste Substanz nicht die Rede sein könnte, giebt uns Gabirol selber, wenn er V, 64 sagt: „Ein Bild für die Schöpfung der Dinge durch den Schöpfer, ich meine, für das Hervorgehen der Form aus der ersten Quelle, dem Willen und für ihre Ausbreitung über die Materie bietet das Wasser, das aus seiner Quelle hervorquillt, und seine Verbreitung über seine Umgebung.“ [13]) Hier sehen wir es ganz klar ausgesprochen: Die Schöpfung der Dinge oder der Welt, die natürlich durch den Schöpfer erfolgt [14]), lässt darum dem Willen sich zuschreiben, weil in der Verbreitung des formenden Principes über die Materie die eigentliche Schöpfung zu finden ist und weil wir dieses formende Princip Willen nennen. Wenn nun, nachdem wir das Denken bei Gabirol bisher nur damit sich

---

12) Vgl. Seyerlen's Bemerkungen über den Begriff der Existenz bei Gabirol (a. a. O. XV, S. 532).

13) Dico ergo, quod creatio rerum a creatore alto et magno quae est exitus formae ab origine prima i. e. voluntate, et influxio ejus super materiam jam est sicut exitus aquae emanantis a sua origine et ejus effluxio, quae sequitur alia post aliam, hoc autem sine motu et tempore (Seyerlen XVI, 359).

14) Wenn Gabirol dies unzeitlich geschehen lässt, eine Schöpfung im Sinne der jüdischen Religionsphilosophen von ihm also nicht angenommen wird, so folgt er hierin dem Aristoteles, vgl. Munk 232, 234. Es ist aber eine in Gabirol hineingetragene Vorstellung, dass Gott nicht in direkter Beziehung zur Welt gesetzt werden dürfe, wie Munk (a. a. O. 221) angiebt, der daraus die Annahme des Willens erklären möchte. Nur das Vorurtheil von Gabirols streng Plotinischem Charakter kann zu einer solchen Auffassung von der Stellung des Willens in Gabirols Philosophie veranlassen. Gabirol scheut es aber in der That durchaus nicht, von direkten Beziehungen Gottes zur Welt zu sprechen, was er im Sinne seines vermeintlichen Meisters nimmer hätte thun dürfen. Schon Plotin leugnet alle Thätigkeit von Gott (Zeller III². 2, 431—32), nennt ihn mit Widerstreben Ursache (ib. 441); vollends Proklus, nach Joel „das Muster“ für Gabirols Abweichungen (a. a. O. VI, 390), leugnet selbst die Ursächlichkeit von Gott, den er ἀναιτίως αἴτιον nennt (Zeller, ib. 716). Und Gabirol? Er nennt Gott den ersten Wirkenden III, 2, 4, 7, 15, 42, V, 52, nennt ihn ausdrücklich Schöpfer V, 23, 30, 34, 40, Bezeichnungen, die nach Plotinischer Anschauung von Gott durchaus nicht gebraucht werden dürfen. Gabirol lässt aber eben, um Plotin unbekümmert, Gott in der That zur Schöpfung in Beziehung treten.

haben beschäftigen sehen, wie Stoff und Form in ihrem Nebeneinanderbestehen durch den Willen vereinigt und zusammengehalten werden, die Speculation zu der Frage sich vorwagt, wie Stoff und Form getrennt von einander zu denken seien, in welchem Verhältniss sie zur ersten Substanz und ihrer Erscheinungsform, dem Willen, stehen, so kann die Lösung Gabirols nach dem Gange seines Systems nur Eine sein. Stoff und Form finden wir in der Welt nicht von einander getrennt, und doch können sie nicht immer mit einander vereinigt gewesen sein, denn das hiesse nichts Anderes, als die Ewigkeit der Welt behaupten und die Erklärung der in der Welt nun einmal vorhandenen Zweiheit unmöglich machen. Gabirol nimmt daher auch an (V, 34), in dem Wissen des Schöpfers sei die Form vor der Materie gewesen, sie sei auch erst später mit ihr in Verbindung getreten. „Die Materie also kommt aus dem Wesen Gottes, und diese Schöpfung ist nichts Anderes als eine Emanation der Materie aus Gott; das Erste ist, dass die Materie aus dem Wesen Gottes fliesst, das Zweite ist, dass sie die Form erhält, und zwar durch Vermittelung des Willens“ (Seyerlen XVI, 353). Um aber damit nicht in das unveränderliche Wesen Gottes Veränderung zu bringen, nimmt Gabirol an, dass bei Gott von Zeit nicht die Rede sein könne; was bei uns später heisse, sei dies nicht auch für Gott (ib.).

So sind Stoff und Form in ihrer Trennung von einander Schöpfungen Gottes. Die Herrschaft der Form über den Stoff aber, die eigentliche Schöpferthätigkeit und Allgegenwart haben wir Gabirol an den verschiedensten Stellen in den Willen setzen gesehen. Wir müssen also folgerichtig sagen: die Materie gehört der ersten Substanz, die Form dem Willen an. Und noch in anderer Beziehung lässt das gleiche Verhältniss zwischen Stoff und erster Substanz auf der einen und Form und Willen auf der anderen Seite im Gabirol'schen System sich aufstellen. Was wir zu erkennen niemals hoffen dürfen, das ist die erste Substanz (V, 55). So können wir auch die aller formellen Bestimmtheit ledige Materie unmöglich uns vorstellen. Was von Gott uns

annähernd begreiflich wird, ist seine Erscheinungsform, der Wille (V, 55, 60). So können wir auch die Form, die nicht von der Materie getragene Form unschwer uns vorstellen. (Vgl. Haneberg in den Sitzungsberichten der philosophisch-philologischen Classe der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften 1866 II. 2, 82.) So „entspricht“ [15]) der ersten Substanz die Materie, dem Willen die Form.

Es wird uns nach den bestimmten Aeusserungen Gabirols und nach seiner Auffassung von der Einheit Gottes nicht länger zweifelhaft sein, was wir unter dem Willen uns zu denken haben. Der Wille ist Gott selbst, nicht etwas von ihm Getrenntes [16]), er ist Gott nach der Seite seiner Aeusserung, seiner Wirksamkeit in der Welt, Gott für uns, nicht Gott an sich, wie Plotin von Gott als Ursache sagte (Zeller III². 2, 441 Anm. 2), er ist, wie Gabirol am Anfang und am Ende seiner Darstellung sich ausdrückt (I, 2, V, 72), die schöpferische, allbewegende und alldurchdringende Kraft Gottes, ein Attribut Gottes, ohne von ihm verschieden zu sein, denn in Gott giebt es keinerlei Verschiedenheit oder Mehrfachheit, er ist Eins mit ihm, seine Erscheinungsform. Mit diesen Bestimmungen, die folgerichtig aus dem Zuge der Gabirol'schen Gedanken sich ergeben, konnte er füglich seine Untersuchungen über Form und Materie abschliessen, da sie nunmehr klar vermittelt [17]) als ein richtiger Abschluss uns erscheinen werden.

---

15) Wir verstehen nunmehr den Ausdruck נכוח „entspricht“ (V, 67) dessen Bedeutung und Zweck ohne diese Beziehung unverständlich ist.

16) Schmiedls Behauptung (Studien S. 46): „das Attribut des Willens scheint jedenfalls als eine vollständige Selbstexistenz von Gabirol gefasst worden zu sein“, wie die dafür aufgebrachten Beweise sind nach dem Gange und dem Ergebniss dieser Darstellung unhaltbar. Joel, der dieser Auffassung vom Willen sich zu nähern scheint (a. a. O. VIII, 30), dürfte sich daher nicht ganz im Sinne Gabirols ausdrücken, wenn er sagt (ib. 28): „Der Wille ist schlechthin nichts als die Totalität der Formen zusammengefasst in einer untrennbaren Einheit und kann demnach auch als Idee die Materie nicht in sich haben.“

17) Wir mussten oben (S. 98) diese Stelle in der Darstellung und im System Gabirols „unvermittelt“ nennen. Das ist sie auch nach der Auffassung, die Munk (221), Joel (ib. 28—29), Ritter (Geschichte der christl. Philosophie I, 618) davon geben. Gabirol soll darnach gelehrt haben, die Substanz habe die Materie, der

„Die Materie", sagt er (V, 67), „entspricht der Substanz, d. h. sie ist von ihr geschaffen, die Form entspricht dem Attribut der Substanz, ich meine [18]), der Weisheit und

---

Wille die Form geschaffen. Ich will nicht davon reden, dass Gabirol sich dann völlig widerspräche (besonders II, 20; V, 57). Aber Gabirol hätte jedenfalls eine so fundamentale Lehre nicht für das Ende aufgespart, er würde dann, wie es seine Art ist, sie zur Genüge erklärt haben, wiederholt darauf zurückgekommen sein, während wir sie in der That nur einmal, wie zufällig und nebensächlich, gegen Ende des Werkes erwähnt finden. — Vgl. über Gabirols Darstellung und Methode das Urtheil Munks (S. 226) und die Vorwürfe Abraham ibn Dauds über dessen zwecklose Breite in seiner treffenden und scharfen Kritik Gabirols, Emuna rama S. 2—3; W. 3—4 und S. 62, welche Stelle Weil S. 78 ungenügend übersetzt hat und die so lauten müsste: „Da sich nun Gabirol bemühte, die Existenz solcher intelligibler Substanzen im dritten Traktate seines Mékor zu beweisen, so brachte er mehr als vierzig Beweise bei, es sind jedoch in keinem einzigen die Prämissen richtig, sondern entweder der Obersatz oder gar beide [Prämissen] willkührlich angenommen; das Brauchbare aus dem Schlechten auszusuchen hat er dem überlassen, dem es beliebt" (Munk 269, 1). — Er hätte dann auch, wenn er wirklich den Willen als selbstständiges Attribut mit der Rolle, die Form geschaffen zu haben, hätte aufstellen wollen, nothwendig zum Mindesten sagen müssen, wer dieses Attribut sei, da man es doch nicht rathen kann, zumal es Gabirol nicht bestätigt — er nennt Weisheit und Einheit —, dass dies der Wille sei. Nach Auffassung der genannten Forscher wäre es für Gabirol nöthig gewesen, diese Unterscheidung zwischen Substanz und Attribut anzunehmen, um das Hervorgehen endlicher Wirkungen aus der unendlichen Urkraft zu erklären. Doch ist es auch hier wiederum merkwürdig, dass Gabirol diese Schwierigkeit zu wiederholten Malen bereits früher gelöst hat (V, 17, 45) und gerade weder bei Aufstellung der angeblichen Unterscheidung noch nach derselben als gelöst wieder zur Sprache bringt. Und in der That ist es ja für den Neuplatoniker eine befriedigende Lösung, wie Gabirol eben gethan hat, die Behauptung zu wiederholen, dass mit der Entfernung der Dinge von dem Urquell aller Form und Materie eine stufenmässige Abnahme an Einfachheit gleichen Schritt halte und deren Vergröberung zunehme. Es hiesse endlich dem Gabirol eine sehr geringe speculative Kraft zuschreiben, wenn man ihn damit die Determinirtheit und Verendlichung Gottes aufheben liesse, dass er diese in den Willen oder das Attribut setzt, das er aber in demselben Athemzuge als mit Gott durchaus identisch ausgiebt. In Wahrheit haben darum sowohl Munk als Seyerlen, wiewohl sie beide den Willen scheinbar als Hypostase hinstellen, seine Identität mit Gott selber durchaus anerkannt. Munk (S. 221) sagt: „Cette Volonté . . , on en a fait, pour ainsi dire, une première hypostase de la divinité . . . ; mais au fond, la Volonté, comme attribut divin, est inséparable de la Divinité, et est elle-même l'essence divine." Und Seyerlen, der XVI, 367 vom Willen als „selbstständiger Hypostase" zu sprechen scheint, leugnet diese dennoch und erklärt: „das Wesen des Willens aber ist unmittelbar eins mit dem Wesen Gottes" (ib. 368; s. auch 365).

18) Die Schwierigkeit, die in diesem eigenthümlichen „ich meine" = i. e. ואראה לומר liegt, dessen Inhalt kein Mensch erwartet haben würde, lässt sich vielleicht auf folgende Weise lösen. Es ist nach unserer Auffassung nicht schwierig,

Einheit, wiewohl freilich die Substanz kein Attribut neben sich hat. Darin besteht eben der Unterschied zwischen dem Wirkenden und dem Gewirkten, dass das Wirkende Eine Substanz ist, das Gewirkte aber zwei enthält, nemlich Stoff und Form."

Wie weit Gabirol davon entfernt ist, den Willen als ein selbstständiges, von Gott gesondertes Wesen sich zu

---

dass Gabirol den Willen als dieses Attribut nicht genannt hat. Da wir in dieser Stelle nur den Abschluss der Gedanken sehen, die aus der vorhergehenden Entwicklung sich ergeben haben, so ist der Wille als dieses Attribut, das kein Attribut ist, leicht zu erkennen. Unverständlich bleibt es nur, welcher Grund hier vorgelegen haben mag, den Willen durch Einheit und Weisheit zu umschreiben. Ritter (a. a. O. 618) scheint in der That zweifelhaft geworden zu sein, ob hier wirklich der Wille gemeint sei, und drückt sich vorsichtig so aus: „Die Materie soll aus Gottes Substanz, die Formen aus seinen Attributen stammen." Es kann aber in Wahrheit nicht zweifelhaft sein, dass hier der Wille gemeint sei, an dessen Stelle wir im System nicht selten die Ausdrücke Einheit oder Weisheit haben eintreten sehen. „Ergo oportet ut materia fiat ab essentia et forma a voluntate, i. e. sapientia", heisst es überdies ausdrücklich Munk 225, 1. Einheit und Weisheit sind die Seiten des göttlichen Wesens, aus denen eigentlich die formende Kraft des Willens, seine schöpferische Thätigkeit entspringt. „Forma est impressio unitatis et virtus retinendi unitatis, et voluntas est virtus unitatis", heisst es bei Seyerlen XVI, 349, 1. Oder: „Somit sind alle Formen nur ein Eindruck der Weisheit (sapientia) in der Materie" (ib.) und: „Der Wille stellt sich also dar als göttliche Weisheit, deren wesentlicher Inhalt die unendliche Fülle der Formen ist", omnes formae quaecumque subsistunt in materia impressiones sunt a sapientia essentiae primae a. a. O. 352, 2. — Die fraglichen Worte aber so zu verstehen, als wenn das ואראה לומר „ich meine" nicht das Attribut, sondern die Form definiren wollte, und demgemäss zu übersetzen: „Die Form, will sagen, die Intelligenz und Einheit, entspricht dem Attribut der Substanz", verbietet die lateinische Uebersetzung: et forma est a proprietate essentiae i. e. sapientia et unitate, in der die beiden Worte ausdrücklich die Proprietät umschreiben. — Und ebenso, wie der Wille in seinem Ursprung auf die Einheit und Weisheit im göttlichen Wesen zurückgeht, so sind diese auch die Wirkungen, in denen er vorwiegend sich äussert. Wenn wir die Bestimmungen mustern, die Gabirol über die Einwirkung der eben in den Willen gesetzten Form auf die Materie und die daraus hervorgehenden Eigenschaften angiebt, so müssen wir vornehmlich zwei verzeichnen: Intelligenz und Einheit. Durch die Berührung mit der Form kommt Intelligenz in die Materie, „nur durch die Form hat die Materie ein Wissen" (V, 51, 57). Das constitutive Moment der Einheit in der Materie ist die Form; nur der Einheit wegen, die sie durch die Form erhält, strebt die Materie nach ihr (V, 47, vgl. auch V, 62). So mochte dem Gebirol daran gelegen gewesen sein, die eigentlichen Quellen des Willens im göttlichen Wesen, zugleich die hervorragendsten Merkmale der Formbestimmung, die wir aus seiner Darstellung bisher erfahren haben, in dieser zusammenfassenden und abschliessenden Stelle anstatt des Willens eintreten zu lassen.

denken, wie sehr vielmehr in seinem Geiste die Vorstellung einer formenden Kraft mit dem Begriffe Wille sich verknüpft hat, zeigt am Deutlichsten sein Befürchten, man könne den Willen mit der Form völlig gleichstellen und verwechseln, was er damit als unstatthaft zurückweist, dass ja die Form einer bewegenden, abgrenzenden und vertheilenden Kraft bedürfe, die eben dem Willen zukommt (V, 70). Dass ferner Gabirol nach seiner Aufstellung von Substanz und Attribut durchaus nicht daran denkt, seine früheren Bestimmungen über den gemeinsamen Ursprung von Stoff und Form aufzuheben und diese etwa auf Substanz und Attribut als auf verschiedene Ursprungsquellen zurückzuführen, mag eine unmittelbar auf jene Aufstellung folgende Aeusserung beweisen. „Aus dem eben Gesagten", bemerkt Gabirol (V, 68), „folgt, dass die erste Substanz auf eine Weise existirt, durch die sie von allen anderen Dingen sich unterscheidet, und folgt ferner, dass eine Substanz anderer Art aus ihr hervorgeht, das ist die Materie und die Form." Wir sehen hier Stoff und Form aus der gemeinsamen Quelle der ersten Substanz hervorgehen, die in dem Mangel an aller Zweiheit und Vielfachheit von allem Uebrigen sich unterscheidet. Und selbst das Kapitel, das nach Munks eigenem Geständniss (225) der Unerklärlichkeiten manche enthält, aber dennoch für die gewöhnliche Auffassung vom Attribut des Willens als Beleg beigebracht wird, scheint für unsere Darstellung zu sprechen. Mag dort (V, 69) Gabirol wirklich, wie man nach der lateinischen Uebersetzung mit Munk (224) erklären muss, darlegen wollen, wie man es sich zu denken habe, dass die Materie, die in die Substanz gesetzt wird, sich der Form unterwerfe, die nur dem Attribut entspricht, so zeigt doch die Art, wie er dies thut, unwiderleglich, dass er die Form durchaus nur in dem von uns angegebenen Sinne in den Willen gesetzt habe. Es hat, das scheint er sagen zu wollen, nicht die geringste Schwierigkeit, die Form auf die Materie wirken zu lassen, denn die Form, durch welche die Existenz in die Materie hineinkommt (V, 37), stammt auch aus dem Wesen, dem das wahre Sein zukommt, aus

Gott, und hat so als das Obere die Materie als das Empfangende unter sich, es ist also nicht Etwas ausser Gott, das auf Etwas in Gott wirkt, sondern nach göttlicher Bestimmung ist die Materie der Einwirkung der Form überlassen; in dem Wissen [19]) Gottes steht die Materie da, von

19) Joel (a. a. O. VI, 390) sagt: „Gabirol hat in der That kein Recht, vom Wissen Gottes zu sprechen." Ueber sein Recht, von Etwas zu sprechen, muss wohl der Philosoph selber, wenn er ein solcher ist, vor Allem im Klaren sein. Gabirol muss aber in der That gemeint haben, er habe ein Recht, von Gottes Wissen zu sprechen, er würde sonst sich kaum so geäussert haben (III, 42): „So wird die Art des Wissens von allem Vorhandenen bei dem ersten Wirkenden, er sei gelobt, klar werden und auch die Weise, wie alle Dinge in seinem Wissen bestehen." Gabirol durfte so sagen, weil er nichts davon wusste, dass er „nichts als ein Lehrbuch der Neuplatonischen Philosophie" schreibe. In der That ruht Joels Behauptung auf dem Kanon: Was Gabirol sagt, muss in Plotin sich finden. Dieser Kanon ist aber durchaus nicht seinem vollen Umfange nach berechtigt. Mit weisem Bedacht hat Munk (240) daher nur von einem „Zusammenhang" zwischen Gabirol und der neuplatonischen Philosophie gesprochen, Ritter hat den neuplatonischen oder gar strengplotinischen Charakter der Gabirol'schen Philosophie gar nicht erwähnt (611). Es sind auch in der That bei Gabirol Lehren vorhanden, die man bei Plotin nicht nachweisen kann und, was noch mehr bedeutet, Lehren, die denen Plotins zuwiderlaufen. So nimmt Gabirol Stoff und Form als zwei von Anfang an getrennte Principien, deren Hervorgehen aus dem Urquell alles Seins zwar zeitlos, aber dennoch nicht zugleich stattfand (V, 34), während bei Plotin die Materie „auf dem quantitativen Wege einer stufenweisen Abschwächung" aus dem Geistigen hervorgegangen ist, also kein ihm von allem Anfang an zur Seite stehendes Princip bezeichnet. Wir finden bei Gabirol keine Spur davon, dass ihm die Materie als das „Böse" erscheine, was unbedingt hätte der Fall sein müssen, wenn er in seiner Auffassung von der Materie an Plotin sich angeschlossen hätte (Zeller III². 2, 489—490), dessen Eigenthümlichkeit nicht zum Geringsten gerade durch seine Lehre von der Materie bestimmt ist. Wenn er V, 47 die natürliche Sehnsucht, die Alles nach der Form empfindet, darauf zurückführt, dass sie die Wirkung der Einheit als des „Guten" darstellt, so enthält dies keinen Gegensatz gegen ein in der Materie liegendes „Böses", sondern den bereits bei Aristoteles vorhandenen und von Plotin benutzten Erklärungsgrund dieser „Sehnsucht" (Zeller III². 2, 446 Anm. 4). Gabirols Lehre vom Willen ist derjenige Punkt, in dem Munk die Verschiedenheit von Plotin am Klarsten ausgesprochen sah (260). Es ist auch Joel trotz aller Bemühungen (VI, 391—392; VIII, 30—32) nicht gelungen, die „offene Stelle" im Plotin nachzuweisen, in der Gabirol den Willen hätte einfügen und dennoch „durchaus innerhalb des Kreises neuplatonischer Anschauungen" hätte bleiben können. Der „Wille" des Gabirol hat in der That im Systeme Plotins keinen Platz. Die Frage, was das Transcendente veranlasst habe, „sich mitzutheilen", existirt für Plotin eben nicht, weil es für dieses gerade seiner unerreichbaren Transcendenz wegen eine Veranlassung zu Etwas gar nicht geben kann (Zeller III². 2, 441—444). Dass die von Joel behauptete Lücke im Plotinischen System von der Schule nicht empfunden wurde, zeigt der Umstand am Deutlichsten,

der Form bestrahlt, wie im Himmelsraum die Erde, beglänzt von der Sonne (V, 41).

Es ist hier auch noch auf einen Widerspruch aufmerksam zu machen, in den man den Gabirol dadurch bringt, dass man ihn die thatsächliche Schöpfung der Form durch den Willen behaupten lässt, der dann nothwendig eine durchaus von Gott getrennte Hypostase sein müsste, die den Grund aller Endlichkeit, der in Gott nicht sein darf, auf sich nehmen soll [20]). Zugegeben, es sei der Wille solch eine Hypostase, wie könnte sich Gabirol so sehr widersprechen, an der Stelle gerade, wo er dies am Ehesten sein müsste (V, 67), ihn als vom Wesen durchaus untrennbares Attribut zu erklären? Entweder Attribut oder Hypostase. Beides kann der Wille unmöglich sein.

Dass der Wille bei Gabirol keine Hypostase sei, hat uns die Mehrzahl seiner Aeusserungen bewiesen. Dass er aber auch nicht etwa ein reales Attribut in Gott sei, sagt Gabirol ausdrücklich an der einzigen Stelle, in welcher der Name „göttliche Eigenschaft" bei ihm erwähnt wird (V, 67). Er zählt durchaus zu jenen Denkern, denen ein

---

dass keiner von Plotins Schülern den Willen in diese Lücke einzusetzen für nöthig gefunden hat. Dass bei den Arabern die Lehre Plotins nach der angeblich im Gabirol vorhandenen Gestalt sich sollte entwickelt haben, ist möglich, aber nicht bewiesen. Auch in der von Munk (258, 2) aus der sogenannten Theologie des Aristoteles angeführten Stelle erscheint der Wille nicht ausdrücklich als Hypostase zwischen Gott und dem Intellekt. Hanebergs Anführungen aus der Encyclopädie der „lauteren Brüder" (a. a. O. 96), aus der Gabirol nach Hanebergs Ansicht soll geschöpft haben (89), enthalten über den Willen nichts mit Gabirol Verwandtes.

20) Nach Munks Anführungen (294) hätte Albertus Magnus allerdings den Gabirol so aufgefasst, als ob er wirklich den Willen als etwas Selbstständiges zwischen den „Wirkenden und das Gewirkte", zwischen die erste Substanz und die Verbindung von Stoff und Form eingeschoben hätte. Aber vor Allem beweist dies nur die Auffassung des Albertus, die auch von den genannten neueren Forschern getheilt wird. Der Ausdruck Gabirols ist in der That manchmal nicht genug bestimmt und mehrdeutig, und einige Stellen scheinen, wenn man nicht ihren Sinn nach dem Ganzen des Systems ermittelt, an eine Hypostase des Willens anzuklingen. Dass aber Gabirols Lehre vom Willen von seinen jüdischen Lesern nicht so verstanden wurde, zeigt die Thatsache, dass gegen sie gerade keine Polemik sich nachweisen lässt, die sonst gegen viele Theile seiner Lehre sich richtet (Munk 268 ff.). Jedenfalls scheint die uns heute vorliegende Darstellung des Gabirol'schen Systems unsere Auffassung am Ehesten zuzulassen.

so reiner Begriff von der Einheit Gottes eigen ist, dass auch nur die Annahme eines Attributes diese reine Einheit zu trüben und zu vermehrfachen scheint. Im System Gabirols ist für die Annahme realer Attribute [21]) kein Raum.

Aber Gabirol war nicht allein ein Denker, er war auch Dichter. Man wird oft selbst inmitten seiner streng-philosophischen Auseinandersetzungen den Dichter nicht verkennen, wie es auch wohl sein tiefpoetisches Gemüth war, das ihn zur Mystik Plotins und der neuplatonischen Schule hinüberzog. Wenn nun auch die Kraft der Gedanken und die Strenge der Methode den Denker dazu vermocht haben, im System die kalte, leblose Einheit des göttlichen Wesens zu behaupten und all das von ihm fernzuhalten, was sein Gemüth so gern ihm beigelegt hätte, so wird der Dichter, wir sollten es erwarten, um so freudiger die harte Fessel des Gedankens abstreifen und in seinen Gesängen aus dem unerschöpflichen Borne seines Gemüthes frei und reichlich die Ausdrücke göttlicher Vollkommenheiten hervorsprudeln lassen. Aber auch das trifft nicht ein! Der Gedanke der göttlichen Einheit war dem Bewusstsein des Denkers in einer Lebendigkeit gegenwärtig, die jeden ungestümen, übereifrigen Ausbruch des Gemüthes in seine Schranken wies. Bezeichnend für diese Art philosophischer Dichtung ist sein Gedicht: „Die Königskrone“ [22]), das den Preis Gottes und seiner wunderbaren Schöpfung zu seinem Gegenstande hat. Bei jedem Schritte gleichsam, durch den er hier in der Schilderung göttlicher Machtfülle und Vollkommenheit seinem Gemüthe freien Lauf lässt, besinnt sich sein philosophisches Bewusstsein, ob er jenes nicht bereits zu weit habe gehen

21) Jellinek im Orient 1851 S. 475 stellt ohne Beweis aus dem Gabirol die Behauptung auf: „Dem Stifter dieser Sekte [der Asch'arija], Al-Ascha'ri, hing auch der Verfasser der ‚Königskrone‘ und des ‚Mekor Chajim‘ in Betreff der Annahme realer Attribute an.“

22) Vgl. die Uebersetzung dieses Gedichtes bei Sachs (a. a. O.) und seine Bemerkungen darüber (223—246); vgl. auch Munks kurze, aber Alles besagende Charakteristik desselben und die Probe seiner Uebersetzung (162—166).

lassen; die Scheu des Gedankens vor aller Trübung des reinen Gottesbegriffes thut dem freien Ergusse der frommen Seele Einhalt. „Einer bist du", sagt Gabirol (bei Sachs V. 23; S. 4), „Ursprung aller Zahl, alles Werdens Urgrund, Einer bist du, Weise stutzen ob deiner Einheit Geheimniss, weil sie nicht wissen, was sie ist. Einer bist du, deine Einheit wird nicht weniger, nicht mehr, nimmt nicht ab, nicht zu, Einer bist du, nicht wie das Eins der Grösse und der Zahl, denn dich erreicht nicht Mehrung und nicht Aenderung, nicht Merkmal und nicht Eigenschaft." Hier haben wir den deutlichen Beweis, dass selbst in der Dichtung, soweit das Denken in ihr zum Durchbruch kommt, Gabirol jede Eigenschaft als unstatthaft von Gott zurückweist. Und selbst in der Häufung der Eigenschaften vergisst er diesen leitenden Gedanken nicht und bestimmt jede Eigenschaft so, dass die Unvergleichbarkeit Gottes mit allem Geschaffenen darin gewahrt bleibt.

Und wie er in der Aufzählung göttlicher Attribute stets auf der Hut davor ist, in eine Verähnlichung Gottes zu verfallen, so beugt er mit klarem Bewusstsein der anderen Gefahr vor, die in der Anfstellung vieler Attribute liegt, der Gefahr, durch Spaltung und Vermehrfachung seines Wesens Gott in das Gebiet des Endlichen herabzuziehen. So, wenn er sagt: „Du bist Gott, stützend die Wesen durch deine Gottheit, haltend die Geschöpfe durch deine Einheit. Du bist Gott, doch ist kein Unterschied zwischen deiner Gottheit, deiner Einheit, deiner Ewigkeit und deinem Sein, denn Alles ist Ein Geheimniss und ob die Namen alle auch geschieden sind, sie gehen doch alle hin zu Einem Ort." [23]) Diese Aeusserungen inmitten des Gedichtes, die

23) Sachs (a. a. O. 225) geht zu weit, wenn er in diesen Schlussworten den Gedanken finden will, „dass alle von Gott prädicirten Eigenschaften eben nur im menschlichen Denken als getrennte, auseinanderfallende und nach einander aufzuzählende existirten, während sie in ihm selbst in tiefster Einheit und Durchdringung geheimnissvoll sich verbinden, und dass, indem die eine isolirt hervorgehoben werde, in dieser auch alle andern mit inbegriffen seien, ein tiefsinniges Wort von der gewichtigsten spekulativen Bedeutung!" Er hat hier einen bei den jüdischen Religionsphilosophen gebräuchlichen Gedanken in diese Worte Gabirols hineingetragen, die wohl nichts weiter sagen wollen, als dass die verschiedenen Be-

in ihrer Umgebung eine noch viel schwerere Bedeutung gewinnen, als ihnen an sich zukommt, sprechen zu deutlich für Gabirols Ansicht von den göttlichen Eigenschaften, als dass man einige bei ihm dürfte zu finden hoffen, denen nach seinem Sinne eine mehr als bildliche Bedeutung innewohnen sollte.

Doch hat man in folgenden Wendungen des Gedichtes die Annahme realer Attribute finden zu können geglaubt. „Du bist weise und liessest aus deiner Weisheit einen determinirten [24]) Willen emaniren, wie der Arbeiter, der Künstler, um aus dem Nichts des Seins Materie [25]) zu ziehen, wie sich das Licht hinzieht, das aus dem Auge dringt .... Er rief dem Nichts, dass es sich theilte, dem Sein, dass es sich heftete, der Welt, dass sie sich weitete, er mass die Wolken mit der Spanne, seine Hand verband der Sphären Zelt, knüpft mit der Allmacht Schleifen der Schöpfungen Vorhänge und reicht mit ihrer Kraft bis zum äussersten der äusseren Säume an der Schöpfung Vorhang“ (bei Sachs V. 94 ff.; S. 6). Hierin will nun S. Sachs (Hatechijja I, 5) die Annahme von drei realen Attributen:

---

zeichnungen nicht verschiedenen Gegenständen in Gott entsprechen, gleichsam auf verschiedene Stellen in ihm hinweisen, sondern alle, wie er knapp und treffend sagt, hingehen zu Einem Ort.

24) So übersetzt Munk, wohl mit Recht, חפץ מזומן (164) und findet hierin die klare Bestätigung seiner Auffassung vom Willen im System Gabirols. Doch lehrt der Zusammenhang, der Vergleich mit dem Künstler deutlich, dass hier von der zeitlichen, nicht von Ewigkeit her bestehenden Schöpfung der Welt die Rede ist, zu der es eines Willensakts bedurfte, dessen zeitliche Entstehung aber, wie er in der Parallelstelle des Systems (V, 34) auseinandergesetzt hat, keine Veränderung in Gott begründet, auf den der Begriff der Zeit nicht anwendbar ist.

25) Vgl. oben S. 1 Anm. 2. Dass משך die Bedeutung Stoff, Materie angenommen hat, beweist auch deutlich eine Stelle im Kusari IV, 9; S. 322, wo die Varianten חמרי und מושכי für המשכי durch den arabischen Text bestätigt werden: موادّ الكون والفساد من قبل الفلك. Ebenso ist ib. II, 26; S. 133 והלב צריך אל משך דם „das Herz bedarf des Blutstoffes“, nicht, wie Cassel, „der Vermittelung des Blutes“ zu übersetzen. Oft bedeutet משך freilich auch Ausfluss, Erguss, wie Dukes z. B. (Salomon ben Gabirol S. 5—6) in dem Satz der מוסרי הפילוסופים I, 10: ההכמה אשר היא רוח החיים ומשך השכל הרבני wohl mit Recht משך durch „Ausfluss“ wiedergiebt.

Weise, Wollend, Mächtig [26]) finden. Halten wir es uns aber gegenwärtig, dass genau dieselben Ausdrücke, die hier für die alldurchdringende Macht Gottes gebraucht werden, bereits im System zur Bezeichnung der göttlichen Kraft verwendet wurden, die Gabirol Willen nennt, so werden wir das angeblich reale Attribut: Mächtig sofort eliminirt sehen. Wir wissen auch durch die Parallelstelle im System (V, 40), was unter dem äussersten Saum der Schöpfung zu verstehen ist. Es ist dies „die Gränze des Aufhörens", an der es ein Ende hat mit aller Form. Wir wissen aber ferner, nachdem es durch die allerentschiedensten Anklänge und Beziehungen festgestellt ist, dass „die Königskrone" in dem Gedankenkreise des im Mekor Chajim uns vorliegenden Systems sich bewegt, dass von einem realen Attribut der Weisheit, aus dem der Wille emanirt sei, bei Gabirol schlechterdings nicht die Rede sein kann. Es beweist übrigens selbst diese Stelle, die als poetisch zwar nicht allzusehr in Rechnung kommt, wie wenig Gabirol an eine Hypostasirung göttlicher Attribute gedacht habe, die als reale, abgeschlossene Individualitäten Gott könnten gegenübergestellt oder zur Seite gesetzt werden. Ein Attribut, das zu einem bestimmten Zwecke von Gott in's Dasein gerufen wird, kann doch am Allerwenigsten eine Hypostase oder auch nur ernstlich ein reales [27]) Attribut

---

26) Vgl. auch Kerem Chemed VIII. S. 70, 71, 75 Anm., wo S. Sachs auch den Ausdruck Abraham ibn Daud's: לולי שדבר סרה גדולה על האומה (S. 3) mit Rücksicht auf Gabirols Attributenlehre geäussert wissen will. — Vgl. über diesen Ausdruck Munk 269, Anm. 3. — Abraham ibn Daud hätte es aber wahrlich nicht an ganz ausdrücklicher Zurückweisung dieser Lehre fehlen lassen, wenn er wirklich in ihr das Glaubenswidrige gefunden haben sollte, das ihn zu diesem harten Worte hätte bewegen können. Wie wenig Sachs' Annahme gerechtfertigt ist, zeigt am Besten der Umstand, dass Munk trotz seiner Auffassung von der Bedeutung des Willens bei Gabirol ihn mit den Worten vertheidigen kann: On a pu voir qu'Ibn-Gebirol prend ses précautions à l'égard des attributs, en déclarant que la substance première forme avec son attribut (la Volonté) une véritable unité sans distinction aucune (S. 273, 2).

27) Nach S. Sachs (Hatechijja S. 3 ff.) bezöge sich der Ausfall Maimuni's (s. Munk, Guide I, 59; S. 257) gegen die attributehäufenden Gebetmacher und Liederdichter auf Gabirols Königskrone. Nach all dem, was wir von dem Charakter des erhabenen Gedichtes kennen, würde Maimuni kaum dagegen in solch er-

genannt werden. Wenn Gabirol sagt: „Du bist weise und die Weisheit ist der Lebensquell, der aus dir ausströmt“ (bei Sachs V. 88), so liegt darin durchaus nicht, wie Schmiedl (a. a. O. S. 46) will, einmal die Weisheit als Gottes „innerste Wesenheit“, und doch wieder als „selbstständige Emanation“, sondern bloss der Ausdruck dafür, dass aus Gott Leben und Erkennen in die Welt hineingekommen, wie dies im System bereits zu lesen ist (V, 57). So müssen wir nach Allem, was uns vorliegt, entscheiden: Ibn Gabirol war ein Gegner [28]) der Annahme göttlicher Eigenschaften.

---

bitterter Weise aufgetreten sein. Aber gesetzt auch, Maimuni wäre über die Häufung vieler Attribute so erbittert gewesen, so beweist dies für Gabirols Auffassung gar nichts, denn er hat selbst in der Dichtung das Bewusstsein der strengsten Einheit seines Gottesbegriffs sich lebendig erhalten. Dass aber Gabirol in der Annahme realer Attribute den Mutakallimûn gefolgt sei, wie Sachs (ib. S. 5) und mit ihm Jellinek (a. a. O.) will, hat bereits Munk (273 Anm. 2) aus der Stelle im Maimuni widerlegt, in der dieser ausdrücklich behauptet, es sei nie ein neuerer jüdisch-andalusischer Denker auch nur in Einer Beziehung den Mutakallimûn gefolgt (Guide I, 338).

28) Schmiedl (a. a. O. S. 4) zählt ihn als ersten unter den „klangvollen Namen“ derer auf, die der Annahme göttlicher Attribute beigetreten wären.

Jehuda Halewi.

(1140.)

Cod. Monac. arab. 936.

Die im Folgenden aus dem arabischen Original des Kusari gegebenen Auszüge stammen aus einer in der königl. Bibliothek zu München befindlichen Copie der Oxforder Handschrift. In dem Kusari-Exemplare (ed. Metz) der Quatremère'schen Sammlung ist auf durchschossenen Blättern theils in hebräischer Current-, theils in Quadratschrift, mit fast völliger Weglassung der diakritischen Zeichen, der arabische Text eingetragen. Nach einer Mittheilung des Herrn Dr. A. Neubauer rührt die Copie von Goldberg her. Sie erstreckt sich von (Cassel S. 22) אמרו כי כאשר ראה מלך כוזר בחלומו = قيلان ملك الخزر لما راى فى رويا (ראיה) bis S. 117 der Ed. Metz: או אפשר לו מבלי התלה ואם אינכו כן יהיה כל אחד (Cassel S. 410) = فلا بد له من ابتداء والا فكل. Grössere Lücken sind von II, 2 (Cassel S. 89): ונאמר אחד לשלול הרבוי = فنقول واحد لنسلب الكثرة bis II, 4: שהדבר המתחדש = אמר החבר הלא = قال ألم und von V, 12 (Cassel S. 386): מהתמזג = لان الشئ الحادث عن امتزاج bis V, 16 (Cassel S. 408): להודיעו אדם בדרך הלמוד = ان يفيد احدا بطريق التعاليم. Die Copie ist vielfach durch Verwechslung von Buchstaben und durch Auslassungen (Homoioteleuten) ganzer Stellen, die oft in der Originalhandschrift sich finden, wie eine Vergleichung des aus derselben z. B. von Neubauer in Miscellany veröffentlichten Stückes ergiebt, erheblich entstellt. Am Rande des hebräischen Textes finden sich zuweilen Textesverbesserungen eingetragen, die von Werth sind. Es sind dies die folgenden: I. Für מסודר אחר (Cassel II, 26; S. 134) מסודר סדר אחד (S. 34 der Copie) nach dem arab.: منتظم نظام واحد. — II. Für ונשלם המאמר (II, 34; S. 142) וכמשל ע"פ היערבי (S. 36) nach dem arab.: وكالمثل المضروب. — III. ויש בו אור (II, 55) באור לפי היערבי (S. 40) nach dem arab.: ومن البيان. Die Leseart ביאור ist bei Buxtorf p. 120 zwar vorhanden, aber in der Uebersetzung nicht benutzt und in den Emendanda am Schlusse in אור corrigirt. — IV. ועוד יש טעם שימצאו (II, 60; S. 162) לפי היערבי צ"ל מעם (S. 41) nach dem arab.: نعم قد يوجد قوم. — V. s. im Folgenden Anm. 170. — VI. וכן אל אש צ"ל וכן רומז אל אש (S. 80) nach dem arab.: وكذلك (IV, 3; S. 307) يشار الى אש. — VII. אל מעשה יוצר (IV, 25; S. 343). לפי היערבי צ"ל יוכר (S. 93) nach dem arab.: الى الفعل انها تتميّز. Durch die Liberalität der königl. Bibliotheksverwaltung zu München hat diese Copie längere Zeit mir zur Benutzung vorgelegen.

Jehuda Halewi und Gazzâlî.

Der Mann, der in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters zuerst die Religion von ihrer Bevormundung durch die Philosophie erlöste, war Jehuda Halewi. Er zuerst hat auf den Versuch verzichtet, zwischen der zeitgenössischen Philosophie und der jüdischen Glaubenslehre Einklang und Uebereinstimmung nachzuweisen, und mit klarbewusstem Entschlusse dem Denken das Recht bestritten, die Wahrheiten des Glaubens gebieterisch vor seinen Richterstuhl zu ziehen. Ihm vor Allen ist der Begriff von der Selbstgenugsamkeit des Glaubens aufgegangen, der getrost die gebrechliche Stütze menschlicher Speculation verschmähen dürfe; darum war er auch der erste, der es sich vorsetzte, in seinem Kusari [1]) nicht ein philosophisches System, in das die Fülle des jüdischen Lehrinhaltes künstlich eingezwängt werden konnte, sondern diese Fülle der in der jüdischen Religion enthaltenen Ideen selbst darzustellen.

Das Dasein Gottes, das sonst jüdische Religionsphilosophen sich ängstlich zu beweisen mühten, ist ihm eine unanfechtbare Voraussetzung. Sein Gott ist nicht Ergebniss der Speculation, sondern eine Thatsache, die der Menschheit durch die Offenbarung und die durch Ueberlieferung gesicherte Augenzeugenschaft der Juden, Einzelnen aber auch durch eine höhere Geisteskraft, durch intuitive Erkenntniss unmittelbar gewiss ist. Anders als den Christen und den Muselmann lässt er daher den Juden mit seinem Glaubensbekenntniss dem Chazarenkönig gegen-

1) Ich citire nach der zweiten Auflage von Cassels Kusari, Leipzig 1869. Ueber den Charakter und Inhalt dieses Buches vgl. Geigers Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie I, 158—168.

übertreten. Während jene mit der Erklärung ihres Glaubens an die Ewigkeit Gottes beginnen (I, 4 und 5) und einen grossen Theil ihres Glaubensbekenntnisses mit Grundsätzen metaphysischer Speculation ausfüllen, erwähnt der Jude ausschliesslich historische Thatsachen und bringt mit solchen allein seinen Glauben an Gott in Verbindung [2]) (I, 11, 25). Grundsätze und Vorschriften der Religion sind für die Zweifel der Speculation unerreichbar, denn sie sind Thatsachen einer höheren Erfahrung, welche der Verstand niemals aus sich zu erzeugen vermöchte. Nicht eine religiöse Handlung, nicht ein Dogma [3]) giebt es, worin die Philosophen sich in Uebereinstimmung befänden (I, 13). Durch eigenes Schliessen und Speculiren wäre der Mensch zu den religiösen Vorschriften schlechterdings nicht gelangt (III, 53; S. 276), wir verdanken sie der prophetischen Ueberlieferung allein. Oft lehrt das Gesetz sogar das Gegentheil von dem, was menschliches Dafürhalten und Vorstellen [4]) erwarten würde. Man darf darum bei den Abzweigungen der Gesetze nicht dem eigenen Geschmack und Urtheil folgen, denn sie stürzen in Zweifel, die zum Unglauben bringen, auch würde man über keines derselben mit dem Nächsten übereinstimmen, da doch jeder

---

2) Ibn Esra hat uns in seinem Commentar zu Exod. 20, 2 (ed. Netter 82 b) die Frage Jehuda Halewi's erhalten, warum am Anfang der zehn Gebote Gott als Befreier Israels aus Egypten und nicht vielmehr als Schöpfer des Himmels und der Erde bezeichnet werde. Diese Frage, auf die wir bereits im Kusari (I, 25; S. 37) eine im System des Werkes wohlbegründete Antwort finden, lässt uns einen Blick in die Seele Jehuda Halewi's thun zu der Zeit, da seine Gedanken sich noch nicht zu derjenigen Klarheit und Bestimmtheit durchgerungen hatten, die ihn für eine der Grundlagen seines Buches, die Behauptung von dem Vorzug des historischen und traditionellen vor dem speculativen Beweise, die Bestätigung in der Schrift erkennen liess. Weit entfernt, dass die Antwort des „Meisters" „ungefähr das" enthielte, was Ibn Esra's Antwort besagt, wie Cassel (a. a. O. Anm. 2) meint, steht sie sogar zu derselben und ihrer Unterscheidung von den Denkern vorbehaltenen und für die Menge berechneten Beweisen in scharfem Gegensatz, wie schon Geiger (Divan des Castiliers Abu'l-Hassan Juda ha-Levi S. 149) erkannt hat.

3) So muss die Uebersetzung lauten nach dem arabischen Texte: ولم تجدهم متّفقين على عمل واحد ولا اعتقاد واحد.

4) So ist S. 269: המחשבה והסברא nach dem arabischen Wortlaute الظن والوهم zu übersetzen.

besonders Geschmack und Urtheil hat[5]) (III, 49; S. 268 bis 269). Es ist kein Verdienst, die Speculation in den Dienst der Religion zu ziehen, Alles und Jedes im Gesetze mit den Forderungen des Verstandes auszugleichen (II, 60). Vernünftelei und Speculation führen in religiösen Dingen durchaus nicht zum Wohlgefallen Gottes, über Gottes Wort soll der Mensch gar nicht klügeln (III, 23; S. 232, 234). Reinheit des Glaubens ohne Forschung ist ihm die höchste Stufe[6]) (V, 1; S. 370), und wer die Lehre vollständig annimmt, ohne darüber zu vernünfteln und zu klügeln, ist dem vorzuziehen, der darüber vernünftelt und nachforscht[7]) (II, 26; S. 136). So weit geht bei ihm das Widerstreben gegen die bloss verstandesmässige Auffassung Gottes und der Religion, dass er sich dagegen sträubt, den Vers (I Chr. 28, 9): „Und nun, Salomo, mein Sohn, begreife den Gott deines Vaters und diene ihm", mit den Karäern — denen freilich auch die Rabbaniten hierin folgten, wie Bachja (Chobot S. 45) und Josef ibn Zadik (Mikrokosmos S. 1 u. 67); vgl. Almoli's Auseinandersetzung hierüber (ס' שער יי החדש f. 7b—8a) — als Beweis dafür anzusehen, dass dem Dienste Gottes die klare Gotteserkenntniss vorangehen müsse (V, 21; S. 429). Ihm ist alle dialektische Behandlung der Religion zuwider, da sie den zweifelfreien Glauben leicht gefährden kann (V, 16; S. 408). Seine Gereiztheit gegen die Anmasslichkeit der

---

5) فلا تتعب ذوقك وقياسك فى فروع الشرائع فتوقعك فى شكوك تدعو الى المرية ولن تتفق مع صاحبك فى شىء منها فان لكل واحد ذوق وقياس. Dem arabischen ذوق, das hier durch סברא übersetzt wird, entspricht sonst טעם, wie III, 49; S. 266, wo es Cassel ungenau durch „Consequenzen" wiedergiebt.

6) الدرجة العالية من خلوص الاعتقاد دون بحث. Hiernach ist Cassels Uebersetzung zu berichtigen.

7) So nach dem Arabischen: ومن قبلها قبولا تاما دون ان يتعقل فيها ولا يتحكم فهو افضل ممن تعقل وبحث. Statt des richtigen تعقل und den davon abgeleiteten Formen steht in der Handschrift meist تعلق mit den entsprechenden Formen, was der Abschreiber (S. 62 der Münchener Copie) zur Stelle III, 23; S. 234 ولا يتعقل على قوله = ואל יתחכם אדם עם דברו selber berichtigt.

Speculation, die allein Wahrheit finden und begründen zu können meint, klingt auch in der Zusammenstellung hindurch, in der wir die Ausdrücke: Schlüsseziehen, Vernünftelei und Klügelei an den verschiedensten Stellen[8]) bei ihm nebeneinander antreffen. Die Religion sieht bei ihm nicht mehr bittflehend zur erhabenen Philosophie empor, sie schaut vielmehr mit mitleidigem Bedauern auf die Philosophen herab, die ihren Verstand und ihr Denken abgequält haben, ohne das zu finden, was ihr mühelos in unmittelbarer Gewissheit zu Theil geworden ist. Die Denker haben die Wahrheit nicht gefunden, und Jehuda Halewi wagt gegen das Haupt der Philosophen, den im Mittelalter abgöttlich verehrten, göttlich[9]) genannten Aristoteles das kühne Wort, dass auch dieser in seiner Wissenschaft kein Vertrauen verdiene[10]) (I, 64—65).

Es ist das an sich selber irre gewordene Denken, das alle Verbindung mit der Philosophie kraftvoll zurückweisende Selbstgefühl des Glaubens, was aus diesen Aeusserungen spricht. Bei dem innigen Zusammenhang, den die Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie mit dem Gange der arabischen allezeit bewahrt hat, hätten wir ein Recht, in dieser neuen Denkweise die Einwirkung einer in arabischen Kreisen neu hervorgetretenen philosophischen Richtung von vornherein zu vermuthen, wenn uns nicht die unzweifelhaftesten Beweise in den Stand setzten, diese Einwirkung als Thatsache hinzustellen, die zugleich über die arabischen Quellen und den Charakter des Kusari neues Licht verbreitet.

---

8) So z. B.: I, 99; S. 72, II. 49; S. 150: ההקשה והסברא השכלית וההתחכמות = التعقل والقياس والتحكم, III, 37; S. 247: ההתחכמות והסברא = التعقل والتحكم, III, 49; S. 268.

9) Dass Aristoteles diesen Ehrennamen verdient habe, begründet ausführlich Averroes. Vgl. darüber Munk (Mélanges S. 316) und Renan (Averroes et l'Averroïsme S. 40—42).

10) قال الخزرى (= ק״כ) ان هذا يوجب ان لا يصدق ارسطوطاليس فى علمه. قال الحبر (= ק״ח) نعم

Eine lange Strecke weit waren Religion und Philosophie bei den Arabern in gutem Einverständniss zusammengegangen. Aber, wie es gewöhnlich zu gehen pflegt, immer mehr wurde der Religion vor der mächtigen Verbündeten bange, die sie selber zu verflüchtigen und aufzulösen drohte, bis es endlich zum offenen Bruche kam. Der Mann, der den rechten Zeitpunkt wahrgenommen hatte, um mit kühnem Entschlusse und mächtigem Geiste diesen Bruch zu vollziehen, war der Philosoph und Theologe, dem von den Arabern die Ehrennamen: „Beweis des Islams", „Schmuck der Religion" beigelegt werden, Abû Ḥâmid Muhammad Ibn Muhammad al-Ġazzâlî. Dem Werke, das am Klarsten diesen Bruch darstellt, in dem er alle Behauptungen der Philosophen einer schonungslos einschneidenden Kritik unterwirft und das im Islam bereits erschütterte Ansehen der Philosophie vollständig zertrümmert, hat er den Namen: Tahâfot al-falâsifa, Ruin der Philosophen [11]), gegeben. Ġazzâlî ist es, der unter den arabischen Denkern am Mächtigsten auf Jehuda Halewi eingewirkt hat, und neben anderen seiner Schriften ist es vorzüglich sein „Ruin der Philosophen", in dem wir die Quelle für die neue, in die jüdische Religionsphilosophie durch Jehuda Halewi übertragene Gedankenrichtung des Kusari zu erblicken haben.

Ġazzâlî scheint es sich zur Hauptaufgabe gemacht zu haben, das Vorurtheil auszumerzen, als könne die Philosophie überhaupt zu einer sicheren Wahrheit gelangen. Wir sehen ihn daher mit Vorliebe auf die Meinungsverschiedenheiten zwischen den einzelnen Denkern hinweisen, die er für ein Zeugniss der völligen Unfähigkeit des Den-

---

11) So dürfte die richtige Uebersetzung des Titels: تهافت الفلاسفة lauten. Denn, dass sie nicht „gegenseitige Widerlegung der Philosophen" lauten dürfe, wie nach Gosche (Ueber Ghazzâli's Leben und Werke. Aus den Abhandlungen der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1858. S. 268) „zuerst von Schmölders richtig" übersetzt worden sein soll, hat Munk (Mélanges S. 372—373) überzeugend nachgewiesen, wie ein näherer Einblick in das Werk selbst lehren kann. In seinem Artikel Ghazzâli in Ersch und Gruber, Encyclopädie I, Bd. 66 S. 255 übersetzt übrigens Schmölders selber den Titel Tahâfot mit: „Umstürzung der Philosophen".

kens, zu zweifelfreien Behauptungen uns hinzuführen, betrachtet. In der dritten Einleitung zu seinem polemischen Hauptwerke erklärt er ausdrücklich, dass es sein Zweck sei: „Diejenigen, die in gutem Glauben an die Philosophen leben und sich einbilden, dass deren Systeme von gegenseitiger Widerlegung frei seien, durch die Nachweisung von verschiedenen Arten ihrer Umstürzung zum Erwachen zu bringen [12]).“ Aehnlich bricht er in seiner philosophischen Selbstbiographie [13]) bei der Erwähnung der griechischen Philosophen in den Ausruf aus: „Gott beschütze die Gläubigen davor, dass sie sich gegenseitig bekämpfen, wie jene sich bekämpften.“ Er muss es sich versagen, auf diese Kämpfe im Einzelnen zurückzukommen, hiesse es doch, „unnütz ein Langes und Breites machen, wollte man auf die Auseinandersetzung der Uneinigkeit unter den Philosophen tiefer eingehen, deren Geschwätz ein gar langes und deren Streitigkeiten gar viele sind“ [14]). Darum beschränkt er sich darauf, die Widersprüche im System ihres Anführers Aristoteles, „des ersten Lehrers und Philosophen schlechthin“, aufzudecken, und zwar auch nur nach der Gestalt, in der es Alfârâbî und Ibn Sînâ überliefern, „da es dem, was die Commentatoren des Aristotelischen Systems lehren, nicht an Entstellungen und Verwechslungen

---

12) Haji Khalfa giebt in dem von Flügel herausgegebenen Lexicon bibliographicum et encyclopädicum, tom. II p. 466—472 eine eingehende, meist dem Wortlaut Gazzâlî's genau folgende Analyse der Einleitung zum Tahâfot, der die aus demselben hier angeführten Stellen entlehnt sind. ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاد(ه) فى الفلاسفة وظن ان مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم (a. a. O. p. 471).

13) So wird man wohl die in Schmölders' Essai zuerst veröffentlichte und übersetzte Schrift Gazzâlî's: al-Munkid mit Recht bezeichnen dürfen. In meinen Anführungen aus derselben bezeichnet die erste Ziffer die Seitenzahl des arabischen Textes, die eingeklammerte zweite die der französischen Uebersetzung. s. p. 16 (30): وكفى الله المومنين القتال بتقاتلهم.

14) Haji Khalfa II. p. 468: الخوض فى حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان خطبهم طويل ونزاعهم كثير.

mangelt“ [15]), oder, wie er an einer anderen Stelle [16]) sagt, weil „das, was alle anderen ausser jenen beiden überliefern, von Verirrung und Verwirrung nicht frei ist, wobei der Leser so verwirrt wird, dass er Nichts davon verstehen kann“. Und so hören wir denn auch Jehuda Halewi sagen, dass die Philosophen nicht in einem einzigen Punkte übereinstimmen (I, 13), dass sie Dinge behaupten, die allesammt zweifelhafter sind, als was im Buche Jezira gelehrt wird, dass sich wider alle diese Zweifel erheben lassen und kein Philosoph mit den Anderen in Uebereinstimmung sich befinde (V, 14 Ende; S. 406). „Ich theile dir“, sagt er [17]) (IV, 25 Ende; S. 358), „diese Principien mit, damit nicht die Philosophie dich schrecke und du dir einbildest, du könntest, so du ihr folgtest, deine Seele mit klaren Beweisen beruhigen. Ihre Principien sind aber vielmehr alle für den Verstand unerträglich und unfassbar, und ferner giebt es nicht unter zweien von den Philosophen eine Uebereinstimmung, ausser denen, die der Autorität Eines Lehrers folgen, des Empedokles, des Pythagoras, des Aristoteles oder des Platon, aber neben ihnen giebt es eine Menge, in der nicht einer mit dem anderen übereinstimmt.“ Den Ursprung dafür, dass die Philosophie so viele Anhänger finde, sucht Ġazzâlî

15) ib. p. 468: المترجمون لكلام ارسطو لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل.

16) وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم sagt Ġazzâlî sicherlich mit Anlehnung an die verwandte Stelle im Tahâfot auch im Munkid bei Schmölders (a. a. O. 16 [30—31]). Vgl. Steinschneiders Al-Farabi S. 9.

17) Ich übersetze nach dem arabischen Texte: انما ذكرت لك هذه المبادى لئلاّ تهول عندك الفلسفة (אלפלאספה) فتظن (פּתּן) انك لو اتبعتها لأرحت نفسك بالبرهان الشافى بل مباديهم كلها ما لا يحملها عقل ولا يضبطها ثم لا اتفاق بين اثنين منهم الا المقلدين الذى يقلدون استادا واحدا اما ابن ذقليس (אבודקלים) او فيثاغوريس او ارسطاطاليس او افلاطون وغيرهم كثير لا يتفق واحد منهم مع صاحبه. דבר bei Cassel (ib. Z. 7) ist Druckfehler statt רב.

in dem bestrickenden Zauber, den der klangvolle Name der alten Philosophen ausübe. „Die Quelle ihrer Gottlosigkeit“, sagt er [18]), „liegt darin, dass sie den einschüchternden Namen eines Sokrates, Hippokrates, Platon, Aristoteles Gehör schenken.“ Das nennt er auch: „die Arterie ihrer Dummheit“ [19]). Und hiermit übereinstimmend sagt Jehuda Halewi [20]): „Das (die Emanationslehre) nahmen nun die Menschen an und lassen sich so sehr davon täuschen, dass sie sogar sagen, es sei ein Beweis, weil es doch einmal auf die griechischen Philosophen zurückgeführt wird, während es die pure Behauptung ist, bei der man sich nicht beruhigen kann.“ Die arabischen Philosophen scheinen dadurch, dass sie der Mathematik die Form und Methode für ihre metaphysischen Speculationen entlehnten [21]), ihren Behauptungen bei der urtheillosen Menge dasjenige Gewicht und Vertrauen verschafft zu haben, welches sonst nur den Lehren der exacten Wissenschaften unbedingt eingeräumt wird. Ġazzâlî wird darum nicht müde, diese Verbindung von Mathematik und Metaphysik als unbegründet und nur auf blendende Täuschung berechnet darzustellen. „Die Philosophen“, sagt er, „haben keine Festigkeit der Methode, urtheilen vielmehr nach Einbildung und Vermuthung und berufen sich zum Beweise für die Verlässlichkeit ihrer Metaphysik auf die Klarheit der

---

18) H. Kh. II, 467: وانما مصدر كفرهم سماعهم اسامى هائلة كسقراط وبقراط وافلاطون وارسطاطاليس. Die Fortsetzung dieser Stelle, nach der die Gleichgültigkeit gegen die Religion auf das Vorbild der Philosophen sich beruft (s. Renan a. a. O. p. 131), ist von Ġazzâlî als Schaden, den die Philosophie anrichtet, näher ausgeführt im Munḳid bei Schmölders a. a. O. 17 (31—32).

19) H. Kh. II, 468: هذا العرق من الحماقة.

20) IV, 25; S. 357: وقد قبل الناس هذا وانخدعوا له حتى قالوا انه برهان لما نسب الى فلاسفة يونان وهذا دعوى محضة لا اقناع فيه (אקנע). נפתה ist bei Ibn Tibbon im Kusari die Uebersetzung von انخدع „sich täuschen lassen“, wie IV, 23 Ende, V, 2 Anfang.

21) Hierin scheint auch der Grund davon zu liegen, dass die Philosophen nach Ġazzâlî's (H. Kh. II, 472) Angabe von jedem, der ihre Lehren beurtheilen wollte, mathematische Kenntnisse forderten.

mathematischen und logischen Wissenschaften, die feste Beweise haben, um so die Schwachköpfe anzuführen. Würde wirklich ihre Metaphysik feste Beweise haben, so würden sie nicht darüber streiten, ebensowenig wie man über die Mathematik streitet.“ [22]) Die Anlehnung an die Mathematik erweckt ein günstiges Vorurtheil für die Philosophie. „Wer die mathematischen Wissenschaften studiert“, sagt er an einem andern Orte[23]), „wundert sich über deren Feinheit und die Klarheit ihrer Beweise und bringt darum den Philosophen guten Glauben entgegen in der Meinung, dass alle ihre Wissenschaften an Deutlichkeit und Vertrauenswürdigkeit der Beweise der Mathematik gleichen.“ Beide müssen scharf auseinandergehalten werden, „denn das mathematische System der Alten ruht auf Beweisen, das metaphyische aber auf Vermuthungen“ [24]). Diese unberechtigte Verquickung ist es, was er als „Blendwerk mit Geometrie, Logik und anderen schlechthin gewissen Wissenschaften“ [25]) bezeichnet. „Mathematik“, so lautet sein Trennungsurtheil[26]), „hat nichts mit der Methaphysik zu thun; in der Metaphysik braucht

---

22) H. Kh. II, 469: فلا اتقان لمذهبهم بل يحكمون بظنّ وتخمين ويستدلّون على صدق علومهم الآلهيّة بظهور العلوم الحسابيّة والمنطقيّة متقنة البراهين ويستدرجون ضعفآء العقول ولو كانت علومهم الآلهيّة متقنة البراهين لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسابيّة. Ġazzâlî gebraucht den Ausdruck استدرج nicht selten absolut für anführen, täuschen, vgl. ib. 472, Schmölders a. a. O. 35 (53).

23) Im Munḳid bei Schmölders 17 (31): من ينظر فيها فيتعجب من دقايقها ومن ظهور براهينها فيحسن بسبب ذلك اعتقاده فى الفلاسفة ويحسب انجميع علومهم فى الوضوح ووثاقة البراهين كهذا العلم.

24) Ebendas. (32): فكلام الاوائل فى الرياضيات برهانى وفى الالاهيات تخمينى.

25) Ib. 53 (74): مخادعة الهندسة والمنطق وغير ذلك مما هى ضرورية لهم

26) H. Kh. II, 472: امّا الرياضيّات فلا تعلّق للآلهيّات بها وامّا الهندسيّات فلا يحتاج اليها فى الآلهيّات.

man die Geometrie nicht.“ Wie eine Uebersetzung aus Ġazzâlî klingen die übereinstimmenden Aeusserungen Jehuda Halewi's: „Ich habe immer gefürchtet, du werdest dich täuschen lassen und bei ihren Ansichten dich beruhigen. Weil nemlich in den Wissenschaften der Mathematik und Logik von ihnen klare Beweise erbracht werden, vertrauen die Seelen auch Allem, was sie in Physik und Metaphysik behaupten und wähnen, ihre Behauptungen seien Beweise“ (V, 14 Anfang). Oder: „Während die auf Beweisen ruhenden Wissenschaften eine unübertreffliche Gewissheit haben, so dass darin Uebereinstimmung und selbst auch nur zwischen zwei Männern nicht Streit herrscht, giebt es ausser diesen in den Streitpunkten der Metaphysik und vielfach auch der Physik kaum zwischen zwei Männern eine Uebereinstimmung. Wenn aber doch in Einer Partei in Einem Punkte Uebereinstimmung herrscht, so rührt dies nicht davon her, dass sie die Untersuchung und das Resultat gebilligt haben, sondern davon, dass sie Einer philosophischen Richtung angehören, der des Pythagoras, des Empedokles, des Hippokrates, des Aristoteles, des Platon u. s. w.“ (V, 14; S. 405).

Aber nicht bloss in der allgemeinen Grundstimmung und den leitenden Gedanken erinnert der Kusari an Ġazzâlî's Tahâfot, er enthält vielmehr auch in Einzelnheiten entschiedene Anklänge an dieses Werk. Unter den zwanzig Punkten, in denen Ġazzâlî die Philosophen angreift, sind es vornehmlich drei, die er als deren Hauptketzereien zusammenzustellen pflegt [27]): Ewigkeit der Welt, Gottes Unkenntniss der Einzeldinge, speculative Verflüchtigung von Lohn und Strafe im Jenseits. Eine ähnliche Zusammenstellung scheint Jehuda Halewi zu beabsichtigen, wenn er äussert [28]): „Die Wege der Demonstration haben

27) In dieser Reihenfolge stehen die drei Punkte, die den Gegenstand der ersten, dreizehnten und zwanzigsten Disputation ausmachen, H. Kh. II, 474 nebeneinander. In umgekehrter Ordnung erwähnt sie Ġazzâli im Munḳid bei Schmölders a. a. O. 21 (36—37).

28) IV, 3; S. 301: وطرق الاستدلال ادّتهم الى القول بحرب لا يضرّنا

die Philosophen dazu geführt, einen Gott anzunehmen, der uns nicht schadet und nicht nützt, von unserem Gebet, unseren Opfern, unserem Gehorsam und Ungehorsam nichts weiss, und zu behaupten, dass die Welt mit ihm gleich ewig sei.“ Wir können aber noch deutlicher in den Gedanken und Wendungen des Kusari einen grossen Theil der zwanzig Abschnitte, in die „der Ruin der Philosophen“ zerfällt, nachweisen.

Geh' nicht nach der Griechen Weisheit, Sie hat Frucht nicht, hat nur Blüthen;
Ihre Frucht ist, dass die Erde, Dass die Himmel keiner wölbte,
Dass die Schöpfung ungeschaffen, Dass die Monde endlos wechseln.
Hörst du ihre wirre Weisheit, Deren Urgrund stets ein Ungrund,
Hast das Herz du leer und nüchtern, Hast den Mund du voll mit Wortschwall,

singt Jehuda Halewi in einem seiner Gedichte [29]). Dieser entrüsteten Zurückweisung der Lehre von der Ewigkeit der Welt steht eine bedächtigere, wenn auch ablehnende Beurtheilung im Kusari gegenüber: „Die Frage über die Ewigkeit oder Geschaffenheit der Welt ist eine gar tiefe und die Beweise für beide Behauptungen halten sich die Wage.“ [30]) Hier ist es ihm nur darum zu thun, die Meinung abzuwehren, als sei diese Lehre bei den Philosophen eine Folge ihrer Untersuchung und ihres tiefen Ein-

---

ولا ينفعنا ولا يدرى صلاتنا وقرابيننا وطاعتنا ولا عصيانا وان العالَم قديم بقدمه. Die Philosophen haben, wie er weiter (ib.) sagt, nicht von Gottes Belohnung des Gehorsams und seiner Bestrafung des Ungehorsams وثوابه عند الطاعة وعقابه عند المعصية gehört, und gleichlautend äussert Ġazzâli im Munḳiḏ bei Schmölders a. a. O. 15 (30): فلم يبق للطاعة عندهم ثواب ولا للمعصية عقاب. Das Gefährliche an der Lehre von Gottes Unkenntniss der Einzeldinge wird an unserer Stelle an den Folgen aufgezeigt, die auch I, 1; S. 23 in der Rede des Philosophen ausdrücklich hervorgehoben werden und auch bei Ġazzâli in der 13. Disputation vorkommen. Das Ketzerische in der Lehre der Philosophen vom Jenseits hatte Juda Halewi keine Veranlassung so schroff hervorzuheben, wie der Muhammedaner Ġazzâli.

29) In Luzzato's בתולת בת יהודה S. 56—57. Die Uebersetzung hat mir mein Freund S. Heller, der Dichter des „Ahasverus“, mitgetheilt.

30) I, 67; S. 48: ومسالة القدم والحدث غامضة ودلائل الجنبين متكافية.

dringens [31]), was sie darum nicht sein kann, weil der Verstand in dieser Frage sich nicht entscheiden könne. Er giebt es zu, dass auch die Annahme der Geschaffenheit der Welt ihre Schwierigkeiten habe, aber sie werde von dem gewichtigen Zeugniss der Tradition gestützt, und obendrein seien die Schwierigkeiten bei der Annahme der Ewigkeit der Welt noch grösser [32]). Diesen Aeusserungen liegt die Kenntniss der zwei ersten Disputationen des Tahâfot zu Grunde, in denen die Behauptung der anfänglichen und zukünftigen Ewigkeit der Welt einer vernichtenden Kritik unterzogen wird, Beweise für die Geschaffenheit der Welt aber keineswegs gegeben, vielmehr ausdrücklich für einen anderen Ort vorbehalten werden [33]).

Die Emanationslehre, jene schon bei den ältesten arabischen Philosophen anzutreffende, im Dienste des Islam unternommene Trübung und Verquickung des Aristotelismus mit neuplatonischen Gedanken, findet in der jüdisch-mittelalterlichen Literatur zuerst im Kusari entschiedene Bekämpfung (IV, 25; S. 356—358 u. V, 14; S. 406). Auch hier haben wir den Einfluss [34]) Ġazzâlî's zu erblicken, der in der dritten Disputation gegen diese Lehre eine Reihe niederschlagender Widerlegungen vorführt, wenn auch die Einwände, die Jehuda Halewi äussert, von denselben verschieden sind und durchaus als seine eigenen gelten müssen.

In derselben Disputation giebt sich Ġazzâlî alle

---

31) I, 62 erklärt der Kusari: فما ذا تقول فى الفلاسفة وهم من البحث والتحرير حيث هم واجمعوا على الازلية والقدم للعالَم.

32) I, 65 Ende: القدم الذى هو اصعب للقبول. cf. Guide I. c. 71; p. 347.

33) F. 59 der destructio destructionis, die im zehnten Bande der Aristotelesausgabe (Venedig 1560) enthalten ist, erklärt Ġazzâlî: affirmare vero opinionem veram derelinquimus in alio libro. Und Averroes fügt hinzu, dass er dieses Buch nie gesehen und dass es Ġazzâlî wohl auch nicht geschrieben habe. Eingehend hat den Inhalt der ersten Disputation dargestellt Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. II S. 194—199.

34) Auch im Einzelnen erinnert hier manche Wendung bei Jehuda Halewi an Ġazzâlî, so z. B. V. 14; S. 404 ובקשה מה שלא הרשה אותך יוצרך עליו ולא הושם בטבע בשר השגתו בהקש an Destr. f. 147b: dimittamus speculationem de qualitate et quantitate et quiditate: nam hoc non est ad quod potentia humana extenditur.

Mühe, den Nachweis zu führen, dass die Philosophen nur in betrügerischer und den Consequenzen ihres Systems durchaus widersprehender Weise Gott als Schöpfer bezeichnen, während sie ihn nur Ursache zu nennen das Recht haben. Und so erklärt denn auch Jehuda Halewi, Gott sei nach Ansicht der Philosophen nur im uneigentlichen Sinne, nicht aber im vollen Wortsinn Schöpfer, unter Schöpfer und Werkmeister sei Grund und Ursache gemeint und mit der Ursache sei die Wirkung gleich „unaufhörlich", ewig (IV, 13; S. 326, I u. 1; S. 23).

Wenn Jehuda Halewi in seinem Eifer gegen die Unzulänglichkeit der demonstrativen Methode die Aeusserung wagt: Nur das Demonstriren hat die Dualisten zu ihrer Behauptung von zwei ewigen Ursachen gebracht [35]), so hat ihn hierbei die fünfte Disputation geleitet, in der den Philosophen nachgewiesen wird, dass sie mit ihrem Beweisen nicht einmal ein Mittel haben, den Dualismus zu widerlegen, ebenso wie seiner weiteren Bemerkung: Nur das Demonstriren hat die Anhänger der Weltewigkeit zu der Behauptung gebracht, dass die Sphäre ewig, ihre eigene und alles Anderen Ursache sei, die zehnte Disputation zu Grunde liegt, die den Philosophen das Recht bestreitet, nach ihrer Methode und ihrem System die Existenz einer Ursache der Welt behaupten zu dürfen.

Eine deutliche Benutzung der dreizehnten Disputation ist es auch, wenn im Kusari (IV, 3; S. 301, 302. I, 1; S. 22—23. II, 54; S. 156) zu den Verkehrtheiten, zu denen das Denken mit seinen Schlüssen gelange, die Lehre der Philosophen gerechnet wird, dass Gott die Kenntniss der einzelnen Dinge abgesprochen werden müsse.

Ebenso erkennen wir den Einfluss [36]) der vierzehnten

35) IV, 3; S. 301. Vgl. Joel, Don Chasdai Kreskas S. 33 Anm. 3.

36) Dies zeigt sich z. B. an der genauen Uebereinstimmung der Referate Jehuda Halewi's: כי התנועות ההם חפציות לא הכרחיות ולא טבעיות und Gazzâli's: motus autem universalis circularis est his distinctionibus inter negationem et affirmationem, aut violentus, aut naturalis, aut voluntarius et, cum destruantur duae partes, remanet tertia (f. 297a) über die Annahme von der freiwilligen Bewegung der Sphären.

Disputation darin, wenn V, 21; S. 429 die Ansicht der Philosophen von dem freien Willen und der Seelenthätigkeit der Sphären als unbeweisbare Spitzfindigkeit abgewiesen wird.

Die Gründe und Absichten, welche die Philosophen zur Erklärung für die Umläufe der Himmelssphären herausfinden wollten, werden von Ġazzâlî in der fünfzehnten Disputation widerlegt und bespöttelt. „Phantasieen sinds, die keinen Werth haben, die Geheimnisse des Himmelreichs werden durch solche Phantasieen nicht erworben, sondern auf dem Wege der Offenbarung erwarben sie die Propheten und unsere Alten, nicht auf dem der Schlussfolgerungen.“ [37]) So meint auch Jehuda Halewi, dass der Verstand die Ursachen belächeln müsse, die sie für den Umschwung der Sphäre erfinden, wie z. B., dass sie die ihr fehlende Vollkommenheit suche, um an allen Seiten gegenwärtig [38]) zu sein, und weil dies nicht für immer und für alle Theile möglich sei, es im Wechsel und in der Aufeinanderfolge suche.

Die achtzehnte Disputation, in der Ġazzâlî die Lehre von der Unräumlichkeit der Seele als einer geistigen Substanz mit den Beweisen der Philosophen darstellt und zugleich als durchaus unbewiesen entkräftet, ist sowohl für die Auseinandersetzung [39]) dieser Lehre und ihrer Argumente (V, 12; S. 395—400) als für deren Abweisung Jehuda Halewi's Quelle gewesen.

---

37) Destr. a. a. O. f. 321 b: Igitur hoc significat quod istae sunt imaginationes, quae nihil sunt. Et secreta regni coelorum non habentur his imaginationibus, sed habuerunt ea Prophetae et Antiqui nostri via divinitatis, non via assumendi rationes.

38) V, 14; S. 406. Cassels Uebersetzung: „um nach allen Seiten gerade zu sein“ beruht auf einem Missverständniss des נכחי. Die beste Erklärung unserer Stelle liefern die Worte Ġazzâlî's: et quoniam impossibile est eis complere unitates situum, continue conantur perficere eas specie et non deficiunt quaerere situm post situm et ubi post ubi et non cessat omnino haec possibilitas et non cessant isti motus. intentio autem eorum est assimilari primo principio acquisitione perfectionis ultimae secundum possibilitatem eis, et est servitus Angelorum coelestium Deo glo. a. a. O. f. 308 b.

39) So stimmen besonders die Argumente S. 397—398 bei Jehuda Halewi mit dem siebenten, achten, zehnten des Ġazzâlî (a. a. O. f. 347 b—349 b) auch in der Reihenfolge überein. Zur Sache vgl. Behmenjâr Ben El-Marzubân ed. Poper S. 44.

Die neunzehnte Disputation ist der Behauptung der Philosophen gewidmet, dass die Menschenseele unmöglich dem Untergang anheimfallen könne. Eine Fortdauer der einzelnen Seelen nach dem Tode giebt es nach ihrer Ansicht nicht. Sie nehmen überhaupt nur Eine Seele an, die nur dadurch, dass sie eine Verbindung mit den Leibern eingeht, in eine Vielheit von Einzelseelen sich zertheilt, welche wieder beim Tode des Menschen in ihrem Ursprung, der Einen allgemeinen Seele verschwinden. Diese Lehre von der Einheit der Seelen ist es vornehmlich, die Ġazzâlî bei verschiedenen[40]) Gelegenheiten ausführlich und gründlich bestreitet. Diese Lehre und diese Widerlegung derselben muss man sich denn auch vor Augen halten, wenn man die Ausführungen und die fast wörtlich[41]) mit Ġazzâlî übereinstimmenden Aeusserungen Jehuda Halewi's über diesen Punkt (V, 14; S. 402—404), der besonders von Ibn Sina[42]) verfochten wurde, richtig verstehen will.

Und wie endlich[43]) Ġazzâlî in der zwanzigsten und

---

40) Den Grund, warum er sie z. B. auch in der ersten Disputation bekämpft, s. bei Stöckl a. a. O. 194—195.

41) F. 17^{b} heisst es: Dicimus quod hoc est magis abominabile et magis absurdum et potius credi debet, quod sit contradicens necessitatis intellectus. nam nos dicimus, quod anima Socratis est alia ab anima Platonis. si enim esset eadem, sequeretur inconveniens necessario quoniam unusquisque apprehendit animam suam et bene scit, quod non sit anima alterius. si autem esset eadem, essent aequales in scientiis, quae sunt attributa essentialia animabus, ingredientia quidem cum animabus in omni relatione. Ebenso f. 350: nam esse animam unam numero omnimode in omnibus individuis, accidunt ei multa inconvenientia, ex quibus illud est, quod, cum scit Socrates aliquid, sciet id etiam Plato et, cum ignorat id Plato, ignorat id Socrates. Und Jehuda Halewi a. a. O. (S. 402): אין לא יתאחדו נפש אפלטון וידיע כל אחד מהם דעת חבירו והאמנתו וסתריו. ארסטו ונפש

42) Destr. a. a. O. f. 350 sagt Ġazzâlî: quia dilectum apud Avicennam est, ut sint animae etc. Hillel aus Verona hat nachmals die Einheit aller Seelen mit Averroes als unbestreitbar angenommen, s. ספר תגמולי הנפש ed. Halberstamm f. 8^{a}—10^{a}.

43) Die Nachweise der Verwandtschaft des Kusari mit dem Tahâfot lassen sich noch vermehren. So erinnert der Ausdruck وخرق عادات = ושנות המנהגים I, 67 — vgl. den Ausdruck מהדברים הקורעים המנהג Em. ram. S. 80; W. 101 — an Ġazzâlî's siebzehnte Disputation, in der das Causalitätsgesetz durchbrochen und die vermeintliche Unmöglichkeit einer Durchschneidung des Naturlaufs استحالة خرق العادات (H. Ch. II, 473) geläugnet wird. Die nachsichtige Be-

letzten Disputation die Philosophen in ihrer Läugnung der Auferstehung und der Wiederbelebung der Todten widerlegte, so meint auch Jehuda Halewi, dass die Annahme einer zukünftigen Welt und der Auferstehung der Todten für ein von der Philosophie unverdorbenes Denken keinerlei Schwierigkeiten oder Unwahrscheinlichkeiten mit sich bringe (V, 14; S. 402. III, 17; S. 221).

Wenn wir so dem Auftreten Jehuda Halewis gegen die Philosophie die Originalität bestreiten müssen, die ihm häufig [44]) zuerkannt wurde, so hat er doch gerade durch die volle Hingabe an seine arabische Quelle eine mit Ġazzâlî gleichgestimmte Seele, ein ihm vom Hause aus verwandtes Denken an den Tag gelegt. Jedenfalls münden bereits wenige Jahrzehnte nach dem Erscheinen des Ruins der Philosophen durch ihn und nicht erst volle drei Jahrhunderte später durch Chasdai Crescas [45]) die Gedanken dieses bedeutenden Buches in die mittelalterliche jüdische Religionsphilosophie ein.

Können wir nun von einem Manne, der eigentlich die Speculation aus dem Bereiche der Religion völlig verbannen zu wollen scheint und widerstandslos dem Einflusse eines Werkes sich hingegeben hat, das den Philosophen in Betreff Gottes ebensowenig Etwas zu verneinen als zu behaupten gestattet [46]), erwarten, dass er eine philosophische Behandlung der göttlichen Eigenschaften gegeben haben werde? Aber hier gilt es, einem Irrthum zu be-

---

urtheilung der Astrologie IV, 9 findet ihr Vorbild in Ġazzâlî, vgl. Tennemann, Geschichte der Philosophie Bd. VIII, 1 S. 387. Der Einfluss Ġazzâlî's auf Jehuda Halewi wird übrigens im Laufe dieser Darstellung noch durch reichliche Beispiele gezeigt und bekräftigt werden können.

44) So am Entschiedensten von Grätz, Geschichte der Juden VI, S. 138. Den Einfluss Ġazzâlî's deutet bereits vorübergehend an Schlesinger in der hist. Einleitung zu Ikkarim S. XXVIII.

45) „Für die Stellung Chasdai's in der Geschichte des jüdischen Denkens" sucht Joel a. a. O. S. 2—3 eine Parallele in Ġazzâlî, doch schlägt er dieses Zusammentreffen nicht so hoch an, „um der Originalität Chasdai's Eintrag zu thun".

46) Vgl. die sechste Disputation der Destructio und Tennemanns Darstellung a. a. O. S. 393—395.

gegnen, der leicht das Urtheil über Jehuda Halewi's Denkweise irreleiten kann, und wieder lehrt uns nur seine Verwandtschaft mit Ġazzâlî ihn ganz verstehen.

Beide Männer sind weit davon entfernt, eine Auseinandersetzung der Religion mit der Philosophie zu fürchten oder gar die Widersinnigkeit eines Glaubenssatzes als besondere Empfehlung desselben anzusehen, sie bringen nicht ihre Vernunft zum Opfer und versuchen es auch nicht, sie gewaltsam zu unterdrücken. Ihre Gläubigkeit ist nicht die der Finsterlinge, die das Licht scheuen, weil sie darin eine Gefahr für ihren Glauben erblicken, sondern jene gluthvolle Erfassung der religiösen Wahrheiten mit dem Gemüthe, für welche der Verstand ebensowenig das Organ ist, wie die Sinne für die Grundsätze unserer Erkenntniss und der gesunde Menschenverstand für die Ergebnisse der Speculation es zu sein beanspruchen dürfen.

So bestreitet es Ġazzâlî durchaus, dass nur die Philosophen die Forderungen der Logik [47]) verstehen und erfüllen, und betrachtet sie vielmehr als ein der Religion und der Speculation gemeinsames Gebiet. Nach seiner Ansicht erweisen diejenigen, die sich gegen alle Entdeckungen und Lehren der Wissenschaft und Vernunft sträuben, der von ihnen vertretenen Sache des Glaubens einen schlechten Dienst, da sie leicht dadurch den Schein erwecken, als „sei der Islam auf Unwissenheit und Läugnung unumstösslicher Beweise gegründet“ [48]), und durch

47) Er spricht darüber in der vierten Einleitung des Tahâfot bei H. Ch. II, 472 المنطق ليس مخصوصًا بهم. Mit Unrecht lassen sich die Gläubigen von den Philosophen durch die Berufung auf die Logik einschüchtern فاذا سمع المتكلّم اسم المنطق ظنّ انّه فنّ غريب لا يعرفه المتكلّمون ولا يطلع عليه الّا الفلاسفة. So rechnet er auch in der Ihjâ die Logik unbedingt zu denjenigen Wissenschaften des Kalâm. Vgl. Goschе a. a. O. S. 258 und Hitzig in der Zeitschrift der d.-m. G. Bd. VII S. 177.

48) Munḳid bei Schmölders a. a. O. 18 (33): لكن اعتقد ان الاسلام مبنى على الجهل وانكار البرهان القاطع.

ihr unverständiges Ablehnen aller Erkenntniss zu gerechten Zweifeln an der Vernünftigkeit des Glaubens Anlass geben[49]). Hat er doch auch selber die Philosophie nicht einfach verdammt, sondern einen ernsten[50]) Kampf mit ihr aufgenommen und auf ihrem Boden die Behauptung ausgesprochen und bewiesen, dass von Seiten der Vernunft kein stichhaltiger Einwand gegen die Religion sich vorbringen lasse.

So ist auch Jehuda Halewi weit davon entfernt, die Philosophen zu schmähen, ja er hält selbst mit den Ausdrücken der Anerkennung für sie und ihre Wissenschaft nicht zurück, wie er denn überhaupt an Milde und Nachsicht für ihre Behauptungen Ġazzâlî bei Weitem übertrifft. Er rühmt ihre scharfe Einsicht und ihr klares Denken (II, 54; S. 156), nennt die Philosophie die unter den Methoden der Demonstration am Tiefsten eingehende (IV, 3; S. 301), unter den Systemen der Speculation das der Philosophen das einleuchtendste (IV, 15; S. 331) und räumt ihnen willig ein, dass sie im menschlichen Wissen ausgezeichnet seien (V, 14; S. 405). Kein Wunder, wenn er die Meinung weit von sich weist, als dürfe die Thora Widersinniges enthalten. „Da sei Gott davor", ruft er, „dass die Thora Etwas vorbringe, was gegen Augenschein und Beweis verstiesse."[51]) Oder: „Gott bewahre uns vor Widersinn und davor, dass die Thora Etwas enthielte, was der Verstand abweisen und für Widersinn erklären müsste."[52])

---

49) Ib. 19 (34—35): واذا انكر لم يحصل من انكاره عند اهل المنطق الا سوء الاعتقاد فى عقل المنكر بل فى دينه الذى يزعم انه موقوف على مثل هذا الانكار.

50) Er erzählt im Munḳiḏ a. a. O. 13—14 (27—28), wie eifrig und gründlich er mit dem Studium der Philosophie sich beschäftigt habe. Auch zeigt das zuerst von Munk (Mélanges S. 369—372) richtig beurtheilte Buch Maḳâṣid, wie sehr er für sein Tahâfot vorbereitet war.

51) I, 67: اعوذ بالله ان ياتى الشرع بما يدفع عيانا او برهانا.

52) I, 89; S. 59. Der arabische Text lautet: واعوذ بالله من المحال وما ينهيه العقل ويضعه محالا. Die Worte ושיבוא בהורה, welche die hebr. Ueber-

Nach Beider Ansicht bedarf die Religion der speculativen Begründung nicht und insofern erscheint ihnen alle Religionsphilosophie eigentlich als etwas Ueberflüssiges, dem höchstens die Bedeutung zukommt, die Schwachen und Irregewordenen durch die bei ihnen allein Vertrauen geniessenden Verstandesbeweise im Glauben zu befestigen. „Die Metaphysik (Religionsphilosophie) müsse man haben, so meint Ġazzâlî [53]), wegen der Einbildung der Neuerer, gerade wie die Pilgrime gegen die räuberischen Araber schützenden Geleites bedürftig sind. Wollten die Araber ihre Feindseligkeiten aufgeben, so brauchten die Wallfahrer keine Schutzwache zu dingen; und ebenso wollten die Neuerer von ihren Faseleien lassen, so würde man auch nicht mehr Theologie brauchen, als im Zeitalter der Gefährten des Propheten zu finden war.“ Im gleichen Sinne sagt Jehuda Halewi [54]): „Für den, der sich von jener erhabenen Stufe [der zweifelfreien Gläubigkeit] zur Forschung hingewendet hat, ist es besser, dass er die Richtung der Philosophie dabei einschlage, als dass er sie bösen Meinungen und Zweifeln überlasse, die ins Verderben führen.“ Oder: „Nur bei der Seele Reinheit ist der überlieferte Glaube schön, bei ihrer Unreinheit aber

---

setzung enthält, sind nicht zu entbehren und dürften wohl auch im Original, etwa = ومن ان ياتى الشرع بما, gestanden haben. Derartige Lücken und Auslassungen sind in der Handschrift nicht selten.

53) Nach der Inhaltsangabe Hitzigs a. a. O. 177. Den Text dieser Stelle der Iḥjâ s. bei Gosche a. a. O. S. 258. Ġazzâlî's Aeusserung ib. 259: فاما معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله... فلا يحصل من علم الكلام بل يكاد يكون الكلام حجابا ومانعا منه, dass die Erkenntniss Gottes, seiner Eigenschaften und Wirkungen nicht eine Frucht der Religionsphilosophie sei, dass diese vielmehr eher fast einen Schleier und ein Hinderniss vor derselben bilde, vergleicht sich mit dem Worte Jehuda Halewis V, 16; S. 408: ואפשר שתפסיד חכמת הדברים הרבה מאמונות האמת.

54) II, 26 Ende: لكن من زحك (זחק) عن تلك الدرجة العالية الى البحث فالاشبه ان يوجّه فيه وجه حكمة من ان يتركها لظنون سوء وشكوك مودّية الى الهلكة.

ist die Forschung vorzuziehen, besonders wenn sie zur Bewahrheitung des überlieferten Glaubens führt, so dass dann in dem Menschen beide Stufen, Erkenntniss nemlich und Ueberlieferung, zugleich sich vereinigen.“ [55])

Ohne diese, dem Ġazzâlî verwandte Denkweise, die nur für gewisse [56]) von der Speculation nicht weiter anzu-

---

55) V, 1; S. 371: واما يجمل التقليد مع طوب النفس واما مع خبثها فالبحث اولى (אולא) لا سيّما اذا اخرج البحث الى تحقيق ذلك التقليد فحينئذ يجتمع للانسان الدرجتان اعنى العلم والتقليد معا.

56) Solch eine religiöse Grundwahrheit scheint neben dem Dasein Gottes auch die Geschaffenheit der Welt für Jehuda Halewi gewesen zu sein. Wenigstens scheint dies mit Sicherheit aus einer schwierigen Stelle hervorzugehen, deren arabischen Wortlaut ich anführe, weil das im Munde Jehuda Halewi's unbegreifliche Zugeständniss einer ewigen Hyle an die Philosophen daraus abgeleitet wurde; vergleiche Abravanel's ספר מפעלות אלהים f. 13a und Cassel S. 49 Anm. 1. Es ist dies der Schluss von I, 67: وبعد ان يلجا المتشرع الى التسليم والقرائة بهيولى قديمة وعوالم كثيرة قبل هذا العالَم لم [يكن?] فى ذلك مطعن فى اعتقاده ان هذا العالَم حادث منذ مدة محصلة واول ناسة ادم ونوح. — Dass es נוח statt הודה heissen könne, zeigt die bei Jehuda Halewi auch sonst nicht seltene Zurückführung des Menschengeschlechtes auf Adam und Noah. So I, 4. وانّ جميع الناطقين من ذرّية آدم ثم من ذرّية نوح, welche letztere Worte im hebräischen Texte fehlen. Ebenso steht I, 5; S. 31 statt des hebr. והיחש אל אדם im Original: والانتساب الى آدم ونوح. Den Text dieser Stellen s. in Miscellany of Hebrew Literature (London 1872) Vol. I p. 64 und 66. — Ohne über diese Stelle etwas entscheiden zu wollen, soll hier nur auf eine merkwürdige, vielleicht auch den Sinn sichernde Analogie in Ġazzâlî's Tahâfot hingewiesen werden, in der ebenfalls gesagt wird, dass unanfechtbare Grundwahrheit nur der Satz von der Geschaffenheit der Welt ausmache, das Wie der Schöpfung, die Form der Welt aber gleichgültig seien. H. Ch. II, 471: اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة او بسيطًا او مثمنًا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلثة عشر طبقة كما قالوه او اقلّ او اكثر فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيف ما كان. Die Lehre von der Geschaffenheit der Welt haben auch die lauteren Brüder für eine so wichtige Grundwahrheit der Religion gehalten, dass sie die Annahme von der Ewigkeit der Welt „nur in trügerischer Vermuthung, in eitler Einbildung und falscher Vorspiegelung“ begründet sein lassen (Dieterici, Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im zehnten Jahrhundert S. 123). „Viele“, sagen sie auch, „wähnen von

fechtende Grundwahrheiten der Religion alles philosophische Grübeln abweist, sonst aber gar wohl selbst der Philosophie sich bedienen mag, um den Lehrinhalt der Religion vernunftgemäss zu begründen und darzulegen, hätte man bei der unbedingten Verehrung, die Jehuda Halewi vor dem Bibelworte hegt, von ihm erwarten müssen, dass er selbst die körperlichen Ausdrücke der Bibel von Gott nicht fernhalten werde. Und dass eine solche Erwartung in der That nicht völlig grundlos wäre, das zeigt deutlich eine Aeusserung, die er den Kusari thun lässt, dass nemlich bei der Unwiderlegbarkeit jener erhabenen, grossen und klaren Offenbarungen der Glaube an eine Körperlichkeit Gottes allem Speculiren und Raisonnement zum Trotze den Juden nachgesehen werden müsste [57]). Aber das ausdrückliche Verbot der Zehngebote und das Urtheil der Vernunft, die schon der Menschenseele Unkörperlichkeit zuzuschreiben sich genöthigt sieht, sprechen zu vernehmlich gegen solchen Glauben (I, 89). Vielmehr fordere die Religion selber die von der Vernunft geläuterte Auffassung der göttlichen Eigenschaften, um Gottes Erhabenheit zum vollen Bewusstsein zu bringen. Als unerschütterliche, auf dem Wege der Ueberlieferung und der Geschichte, nicht auf dem der schwankenden Speculation gewonnene Ueberzeugung muss dem Gläubigen die Thatsache des Daseins Gottes feststehen, die Auffassung von der Erhabenheit des göttlichen Wesens kann getrost selbst der Philosophie überlassen werden. Sinnig findet er diesen Gedanken auch im Gebete ausgedrückt. In den achtzehn Segenssprüchen bringt der erste, genannt „Väter", das Bündniss Gottes mit Israel, der zweite, genannt „Grossthaten", Gottes be-

---

den Philosophen, sie behaupteten den Urbestand der Welt und ihre Ewigkeit, das ist nun Misstrauen und ein Missverständniss" (Dieterici, Die Lehre von der Weltseele S. 148). „Diese gleichen thörichten, stumpfen Knaben", sagen sie von ihnen (Dieterici, Anthropologie S. 114).

57) I, 88: (חס) قاح ان من يسمع كلامكم ان الله خاطب جمهوركم وكتب لكم الواحا وغير ذلك لمعسية ان ينسب اليكم راى التجسيم وانتم معاذير ايضا اذ لا مدفع فى هذه المشاهد العظيمة الجليلة الظاهرة وتعذرون فى اطراح القياس والنظر العقلى (אלעקל).

ständige Herrschaft über diese Welt zum Ausdruck, der dritte aber, genannt „Heiligung", erweckt im Betenden das Bewusstsein von Gottes erhabener Unvergleichbarkeit. „Nach der Bekräftigung seines Glaubens an ‚Väter' und ‚Grossthaten', die eine Anschauung von der Verbindung gewähren, in der Gott mit dieser körperlichen Welt steht, hält er ihn fern von aller Vergleichung, heiligt ihn und hebt ihn darüber hinaus, dass irgend eine körperliche Eigenschaft ihn treffe oder sich ihm anhefte, durch die ‚Heiligung des Namens' im: ‚Du bist heilig', so dass er bei diesem Segensspruche Alles das sich vergegenwärtigt, was die Philosophen an Unvergleichbarkeit und Heiligkeit ihm beigelegt haben, nachdem nur zuvor seine Göttlichkeit und Regierung durch ‚Väter' und ‚Grossthaten' ins Klare gebracht worden, denn durch diese wird es uns zur Ueberzeugung, dass wir einen König und Gesetzgeber haben. Ohne diese hätten wir uns in den Zweifeln der Philosophie und der Bekenner der Weltewigkeit befunden, es war darum nöthig, ‚Väter' und ‚Grossthaten' der ‚Heiligung des Namens' voranzustellen." [58])

Jehuda Halewi befindet sich also durchaus mit sich in Uebereinstimmung, wenn wir ihn, der für das Dasein Gottes kein Wort philosophischer Beweise beibringt, an eine vernunftgemässe Entwickelung und Darlegung der göttlichen Eigenschaften und Namen herantreten sehen.

---

58) III, 17; S. 222: فبعد التامين بآبوت وגבורות التى تخيل انه تع يتعلق بهذا العالَم الجسمانى ينزهه ويقدسه ويرفعه عن ان يلحق او يتعلق به شىء (שיא) من اوصاف الجسمانية בקדושת השם وهو אתה קדוש فيتصور (פיתיצור) من هذه البركة كل ما وصفته به الفلاسفة من التنزيه والتقديس بعد تصريح ربوبيته وملكه بآבות וגבורות فان بها تحقق عندنا ان لنا مالك وشارع ولولا هم لتشككنا فى كلام الفلاسفة مع الدهريين فوجب تقديم آבות וגבורות على קדושת השם.

Die Auffassung Cassels (a. a. O. Anm. 2) von den Worten היינו מסתפקים wird also durch das Original bestätigt.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

Die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften, die wir bei einem Philosophen antreffen, kann uns nicht allein die Art zeigen, wie er unsere Aussagen über Gott in geeignete Gruppen gebracht hat, sondern auch, wenn wir auf die Quellen achten, nach denen er diese Aussagen geordnet, seine Ansicht über den Werth der Eigenschaften und deren Bedeutung für die Erkennbarkeit Gottes kennen lehren. Sie werden von Jehuda Halewi in Attribute [59]) der Thätigkeit [60]), in relative [61]) und in negative eingetheilt (II, 2; S. 87).

Die Gruppe der Thätigkeitsattribute [62]) umfasst all diejenigen Eigenschaften, die wir Gott auf Grund von Wirkungen beilegen, welche zwar nicht unmittelbar, aber

---

59) وبالجملة فتنقسم الصفات حاشى השם המפורש ית' الى ثلثة اقسام إمّا تأثيريّة وإمّا اضافيّة وإمّا سلبيّة.

60) Wohl nicht ohne Absicht erscheint hier statt des in der arabischen Dogmatik gebräuchlichen فعليّة das ungewöhnliche Verbaladjectiv تأثيريّة, gebildet von تأثير Einwirkung, wie تحديدىّ auf Definitionen bezüglich von تحديد Definition (Wenrich, De auctorum Graecorum versionibus S. 152). Es scheint, als ob damit auf Gottes Wirkungen آثار als auf seine „Spuren" im Geschaffenen hingewiesen werden sollte, von denen Jehuda Halewi auch in der stark an die lauteren Brüder (Naturanschauung S. 124) anklingenden Stelle I, 77; S. 51 spricht (רשמים = آثار nach dem arabischen Texte).

61) Das arabische اضافيّة erhebt die Bedeutung von טפלות über allen Zweifel. Auch in der zweiten Saadja-Uebersetzung wird der Relationsbegriff durch טפל ausgedrückt. Vgl. Frankel-Grätz'sche Monatsschrift 1870 S. 413, ebenso im Kontres hamassoreth ed. Dukes S. 42 Anm. Auch in der hebr. Uebersetzung des Saadjanischen Jezira-commentars heisst die Kategorie der Relation טפול. So wird auch im שיר היחוד zum 5. Tage dieser Begriff durch טפל wiedergegeben.

62) فالتأثيريّة ماخوذة من الآثار الصادرة عنه بوسائط طبيعية مثل מורידש ומעשיר משפיל אף מרומם וחנון ורחום וקנא ונוקם וגבור ושדי وأشْبَاهها.

durch die natürlichen Mittelursachen mittelbar von ihm ausgegangen sind. Dahin gehören Bestimmungen wie: armmachend, reichmachend, erniedrigend und erhöhend, gnädig und barmherzig, eifervoll und rächend, mächtig, gewaltig [63]) und ähnliche. Unendlich, wie die in der Welt sich äussernden Erscheinungen, kann auch deren Zahl sein. Aber sie sind nur Ausdrücke von Beziehungen, in denen wir alles Geschaffene auf Einen untheilbaren Urgrund zurückführen; Eigenschaften des göttlichen Wesens haben wir durch sie nicht gewonnen. Weit entfernt, zu verschiedenen, in Gott nothwendig getrennten Bestimmungen hinzuführen, enthalten die Thätigkeitsattribute nur eine Aufzählung alles dessen, was wir als Wirkungen Gottes betrachten, keineswegs aber darum die Gefahr einer Vermehrfachung seines Wesens [64]).

Wenn so diese Gruppe die Gesammtheit der thätigen Beziehungen umfasst, in denen wir uns Gottes Verhältniss zur Welt zum Bewusstsein bringen, so enthält die Gruppe der relativen Attribute [65]) all die Ausdrücke für die gewissermassen ruhenden Beziehungen, in denen die Verehrung der Menschen ihr Verhältniss zu Gott begreift und ausspricht. So drücken Bestimmungen wie: gepriesen,

---

63) An Stelle des bereits von Cassel S. 87 Anm. 3 auffällig erklärten נדיב hat der arabische Text שדי.

64) Man braucht nicht mit dem Kusarikommentar des Moscato (ed. Venedig 1594) f. 61 die Bemerkung über die durch die Eigenschaften nicht vermehrte Einheit des göttlichen Wesens, die Jehuda Halewi bei Gelegenheit der relativen Attribute äussert, zugleich auf die der Thätigkeit zu beziehen. Vielmehr konnte ihm das, was er bei den Namen Gottes S. 86 über das Uneigentliche aller von Wirkungen hergenommenen göttlichen Bezeichnungen ausführt, auch für die Thätigkeitsattribute ausreichend erscheinen. Dass aber diese in der That mit dem Wesen Gottes nichts zu thun haben, hat selbst der in der Frage der Attribute so strenge Maimuni zugegeben; vgl. Munk, Guide I, 204; f. 61 b. وهذا النحو من الصفات بعيد من ذات المنسوب.

65) وأمّا الاضافية (אצאפיה) كمثل ברוך ומבורך ומהולל וקדוש ורם ونسبه توخذ من تعظيم الناطقين له وهذه (והדא) وان كثرت لا توجب له كثرةً ولا تخرجه عن الوحدانيّة.

preisenswerth, ruhmreich, heilig, hoch, erhaben nichts über Gott selbst, sondern lediglich die Art aus, wie die Ehrfurcht seiner denkenden Geschöpfe gegen ihn sich ausprägt. Das göttliche Wesen bleibt von allen diesen Ausdrücken völlig unberührt. Mögen wir auch die Beziehungen, die wir zu demselben haben, noch so sehr vermehren, so können wir damit dennoch nichts von ihm selber aussagen und deshalb auch nicht Theilung und Vermehrfachung in dasselbe hineintragen; seine ungetheilte Einheit bleibt dabei fortbestehen [66]).

Aber wir bedienen uns mancher Attribute, in denen wir weder Thätigkeiten noch Beziehungen Gottes ausgedrückt finden können und die darum den Schein erwecken, Aufschlüsse über das Wesen Gottes zu enthalten. Dies

---

66) Die Zulässigkeit der relativen Attribute haben auch die arabischen Philosophen zugegeben. Wir finden ihre Ansicht in einer Stelle von Gazzâli's Maḳâṣid angeführt, die ich hier mittheilen will: הרביעי המשיב והוא ישוב אל צירוף התעצם אל פעל יגרע מאתו. וזה אמנם אפשר לקיימו בראשון ואפשר להרבות התארים בו בצדדים מהחלפים אל הפעולות המגישות מאתו וזה לא יחייב רבוי בעצמות כי לא ישוב אל תאר בעצמות כי שנוי והצטרפות (ההצטרפות l. לא יחייב שנוי בעצמות. וזה בהיותך לימין אדם כי הוא תאר לך צרופי. אך אם תאמר זה האיש בימינך היה השנוי בו בתנועה ואולם אתה הנה לא השתנה עצמותך בעבורו ואין היזק ברבוי זה הסוג מן התארים. (Nach einer durch Dr. Pintschower für Herrn Dr. J. Freudenthal angefertigten Copie von III, 3 des Steinschneiderschen Codex der כונות הפילוסופים). Dasselbe Beispiel führt er auch in der 13. Disputation der Destructio an: est enim dispositio, quae est relatio individualis absoluta, sicut dicimus dextrum et sinistrum. nam hoc non convertitur ad attributum essentiale, est relatio absoluta. et si mutaveris rem, quae erat in dextro ad sinistrum mutabitur relatio tua et non mutabitur substantia tua in re et haec est permutatio relationis ad substantiam, et non permutatur substantia, a. a. O. f. 285 b. Oder: nam idem homo erit in dextra tua, deinde venit ante te, deinde ad sinistram tuam, et erunt tibi relationes una post aliam, et quod mutatur est hoc individuum, quod permutatur f. 286. neque relatio causat pluralitatem, sagt er kurz f. 182. An den Beispielen, die Jehuda Halewi für diese Gruppe wählt, kann man erkennen, dass er in der Auffassung der relativen Attribute bereits jener Schärfe nahe war, mit der Maimuni sie behandelt, s. Guide I, c. 52; S. 200, 2. In all diesen Beispielen sind nur Beziehungen Gottes zu den Menschen, keineswegs aber Gegenseitigkeit einschliessende Verhältnisse ausgedrückt, die Maimuni besonders zurückweist, Abraham ibn Daud aber mit den arabischen Philosophen (Emunah ramah 54; Weil 69 u. S. 82; W. 103) noch als harmlose Relationsattribute durchaus gestattet.

sind die negativen Attribute, die nur scheinbar positiven Gehalt uns bieten, denn ihre wahre Bedeutung ist nicht, das durch sie positiv Ausgedrückte in Gott als vorhanden zu setzen, sondern ihr Gegentheil von Gott zu verneinen.

Wir nennen Gott lebend. Das kann er aber unmöglich in unserem Sinne sein, denn wir verstehen unter Leben Empfindung und Bewegung [67]), die als leibliche Vorgänge in Gott nicht gedacht werden können. Wir wollen eigentlich sagen, er sei nicht lebend, müssen aber diesen Ausdruck dennoch vermeiden, weil leicht die Einbildung entsteht, dass dasjenige, was nicht lebend ist, todt sein müsse. Wir sagen also lebend, um nur den Begriff regungsloser Starrheit [68]) und Leblosigkeit von Gott fern-

---

67) Vgl. auch V, 12; S. 385, 2 und V, 18; S. 412, 6. So sagt auch Aristoteles bei Schahrastâni II, 315 (H. II, 165): ان الحيوة التى عندنا يقترن بها من ادراك خسيس وتحريك خسيس, aber dennoch komme Leben Gott unbedingt zu. Dass von Gott Leben in diesem Sinne als قوة الحس والحركة nicht ausgesagt werden könne, hat auch die arabische Dogmatik zugegeben, in der Leben als allgemein zugestandenes göttliches Attribut galt, vgl. Mevâḳif S. 56.

68) So nach dem Original, das ich, weil es hier Manches schärfer als die hebräische Uebersetzung erkennen lässt, zu dieser Stelle anführen will. ونصفه (נצפה) بحيّ لنسلب صفة الجماد والموات من عجل (אגל) الوهم اليه ان ما (אנמא) ليس بحيّ فهو ميت وليس يلزم هذا عند العقل بل قد تسلب الزمان مثلا الحياةَ وليس يلزم ان يكون ميتا اذ ليس من شانه قبول الحياة والموت كما لا يلزم من قولك ان الحجر ليس هو عالم ان تصفه بانه جاهل وكما ان الحجر اقلّ من ان يقبل العلم والجهل كذلك الذات الالاهية اجلّ من ان يقبل الحياة والموت وكما لا يقبل النورَ والظلمة وكان لو سئلنا هل الذات نور (נורה) او ظلمة قلنا (?לנא) على مجاز نورا مخافة الوهم ان يقول ان [ما] ليس بنور (בעד für בנור l.) فهو ظَلِم فأمّا على الحقيقة فلنا ان نقول لا يقبل النورَ والظلمةَ الا الاجسام [الطبيعية] (אל אגסאם) والذات الالاهية فليست بجسم فلا توصف بنور ولا بظلمة الا بطريق التشبيه او لسلب الصفة (אל צאפה) الناقصة وكذلك لا يقبل الحياة والموت الا الاجسام (אגסאם) الطبيعية والذات الالاهية

zuhalten. Dem Verstande freilich könnte auch der Ausdruck: nicht lebend genügen, denn er begreift wohl, dass „etwas, von dem irgend eine Eigenschaft geläugnet wird, darum noch nicht mit ihrem Gegentheil bezeichnet zu werden braucht“ [69]). Sprechen wir doch der Zeit z. B. Leben ab, ohne dass wir sie darum todt nennen; es gehören eben Leben und Tod nicht zu ihrer Natur. So wird auch Keiner daraus, dass ein Stein [70]) nicht weise ist, schliessen wollen, man müsse ihm das Attribut der Dummheit beilegen, da er zu niedrig ist, als dass die Begriffe Weisheit und Dummheit auf ihn Anwendung fänden. In gleicher Weise ist Gottes Wesen zu erhaben, als dass Leben und Tod von ihm ausgesagt werden könnten. In Wahrheit müsste man also sagen, Gott sei weder lebend noch todt, aber das Bestreben, auch im Ausdruck selbst die leiseste Spur der Unvollkommenheit von Gott abzuwehren, lässt uns lieber zur Bezeichnung lebend greifen. Wir wissen, dass z. B. Gott über Licht und Finsterniss gleicherweise erhaben ist. Nichtsdestoweniger werden wir auf die Frage, ob sein Wesen leuchtend oder finster sei, den uneigentlichen Ausdruck: leuchtend wählen, weil wir die Einbildung fürchten, dass das, was nicht Licht sei, Finsterniss sein müsse. Der Wahrheit gemäss müssten wir freilich auch hier sagen, dass Licht und Finsterniss nur von Körpern auszusagen seien und darum auf Gott, der doch kein Körper ist, höchstens figürlich oder zu dem Zwecke, ein Attribut der Unvollkommenheit von ihm abzuwehren, Anwendung finden. Ebenso können nur die Naturkörper Träger von Leben und Tod sein, aber nicht

---

منزهة مرفعة فان قيل حياة فليس كحياتنا فهو غرضنا اذ ليس نفهم نحن قط حياةً الا حياتنا فكانه قال لا ندرى ما هو.

69) ואין כל מי שישולל ממנו תואר מכל התארים יחוייב שיתואר בהפכו sagt Simon Duran im Magen Abot 7a, wo unsere Kusaristelle ausführlich benutzt wird.

70) Dieses Beispiel scheint Josef Ibn Zadik (Mikrokosmos ed. Jellinek S. 45) dem Kusari entlehnt zu haben, der es zuerst in diesem Zusammenhange anführt. Simon Duran hat es a. a. O. fast wörtlich in seine Darstellung aufgenommen.

das göttliche Wesen, das von diesen ferngehalten werden muss und über sie erhaben ist. Diese Aufgabe, Gott über Leben und Tod erhaben darzustellen, erfüllt der positive Ausdruck: lebend am Besten, da seine negative Kehrseite den Begriff Tod von Gott fernhält, zugleich aber auch positiv die Erhabenheit Gottes über das Leben durch ihn ausgedrückt wird, indem wir ja ein Leben gleich dem unseren in Gott keineswegs annehmen werden und, da wir kein anderes [71]) Leben kennen, bald einsehen müssen, dass wir ein Leben in Gott behaupten, ohne zu wissen, was es sei.

Dieses Attribut pflegt auch darum mit dem Namen Gottes verbunden zu werden, weil es Gottes Gegensatz zu den Heidengöttern [72]) ausdrückt, die man als todt bezeichnet, indem keinerlei Thätigkeit von ihnen ausgeht.

Ebenso dient das Attribut Einer [73]) dazu, Vielheit in

---

71) Diese Auffassung der Stelle bestätigt auch der angeführte arabische Text. Cassels Uebersetzung S. 89: „Und wenn wir es lebendig nennen, so meinen wir nicht unser Leben, denn wir kennen ja überhaupt kein anderes Leben als das unsrige; es ist als ob wir sagten: Wir wissen nicht, was es ist“ giebt sinnlos das Hebräische wieder. Aber הוא כוונתינו, für das vielleicht והוא zu lesen ist, gehört entsprechend dem فهو غرضنا nicht zu לא כחיותינו, das vielmehr allein den Nachsatz zu ואם יאמר חיים bildet.

72) Auch diese Bemerkung soll nur in einem bestimmten Falle die rein negative Bedeutung des Attributs: Lebend darthun. Die arabischen Philosophen erblickten jedoch auch positiven Inhalt in demselben. So berichtet von ihnen Gazzâli in der Destr. f. 183: „Et cum dicitur vivum, non intelligimus per id, nisi quod scit scientia, a qua emanat esse, quod appellatur operatio ejus“ und Îgî: فقالوا انما هى (sc. الحيوة) كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء (Mevâḳif p. 56). Vgl. auch Spinoza, Cogit. Metaph. II c. 6 §. 3.

73) S. 89: فعلى هذا سبيل قوله אחד لنسلب عنه الكثرة لا لنثبت له الوحدة (אל ואחדה) المفهومة(א) عندنا لان الواحد عندنا ما اتّصلت اجزائه وتشابهت كما نقول عظم (עצם) واحل وعَصَبَة واحدة وماء (ראמא) واحد وهواء واحد ونقول فى الزَّمَن على (אלי) طريق التشبيه بالجسم المتّصل يوم واحد وسنة [واحدة] والذات الالاهية منزهة عن الاتّصال والانفصال فنقول واحد لنسلب الكثرة. Von hier bis §. 4 fehlt in der Handschrift.

Gott zu läugnen, ihn aber auch zugleich über unsere Einheit erhaben darzustellen. Denn es kann unmöglich Einheit in unserem Sinne in Gott setzen wollen, weil wir alles dasjenige Eins nennen, dessen Theile zusammenhängend und unter einander gleich sind, wie wir von Einem Knochen, Einer Sehne [74]), Einem Wasser, Einer Luft sprechen. So vergleichen wir z. B. auch die Zeit mit einem zusammenhängenden Ding und sprechen dann von Einem Tage, Einem Jahre. In diesem Sinne können wir aber von Gott nicht sprechen, der über Zusammenhang und Trennung erhaben ist. Also kann Einer [75]) nur die negative Bedeutung haben, Vielheit von Gott fernzuhalten, keineswegs aber positiv etwas über ihn aussagen.

So darf von Gott eigentlich weder das Zuerstsein [76]), d. h. die Thatsache, dass er angefangen habe, noch das Nichtzuerstsein, d. h. die Thatsache, dass schon vor ihm Etwas gewesen sei, ausgesagt werden. Und doch nennen wir Gott den Ersten [77]), weil wir damit ausdrücken, dass er nicht nach einem Anderen entstanden ist, und doch zugleich auch davor bewahrt sind, ein Zuerstsein im Sinne eines Angefangenhabens von ihm auszusagen.

Ebenso müssten wir sowohl das Zuletztsein als gleich-

---

74) ויד אחת ist, da es im Original fehlt und als Nichtstoffname in dieser Zusammenstellung unverständlich ist, zu streichen und durch das dem arabischen Texte entsprechende, in einer Variante von Moscato zur Stelle erhaltene, aber von Cassel übersehene וגיד אחד zu ersetzen. Ferner sind im hebräischen Texte nach ומים אחדים die Worte ואויר אחד (s. Moscato) hinzuzufügen.

75) Aehnlich erklärt Ibn Sina, dass das Attribut Einer alle Theilbarkeit in Gott läugne. وهو واحد اى مسلوب عنه القسمة بالكم او القول. (Schahrastâni II, 378; H. II, 258.)

76) So hat Muammar die Bezeichnung قديم von Gott ferngehalten, weil die sinnliche Wurzel des Altseins dem Worte zu Grunde liege, Schahrastâni H. I, 70. So sagt auch Makrizi von ihm, dass er sagte (De Sacy, Exposé de la religion des Druzes I, p. XLV): ان الله ليس بقديم لان ذلك اخذ من يقدم فهو قديم.

77) Nach Ibn Sina (a. a. O.) läugnen wir mit der Bezeichnung Erster von Gott die Geschaffenheit überhaupt. وهو الاول اى مسلوب عنه الحدوث.

bedeutend mit Aufhören, wie das Nichtzuletztsein, d. h. die Thatsache, dass ein Anderes nach ihm komme, als gleich unanwendbar von Gott verneinen. Wir nennen aber dennoch Gott den Letzten, weil so wirklich das Aufhören, die Möglichkeit also, dass Etwas nach ihm [78]) entstände, von ihm geläugnet und dennoch keineswegs behauptet wird, dass er endlich einmal nicht sein werde.

Die negativen Attribute erfüllen also ihren Zweck, Unvollkommenheiten von Gott abzuwehren, ohne uns jedoch zur Annahme der in ihnen von Gott scheinbar ausgesagten Vollkommenheiten verleiten zu können. Nennen wir z. B. Gott Einen, so läugnen wir das von ihm, was uns als Vielheit gilt, ohne dass wir mit der scheinbar von ihm behaupteten Einheit einen Begriff verbinden könnten. Mit ihrer negativen Seite, so kann man es mit einem späteren Denker [79]) ausdrücken, verneinen wir von Gott, was bei ihm und uns das Gleiche bedeutet, mehr als bloss homonym ist, setzen aber mit ihrer positiven in Beiden unendlich Verschiedenes und nur Homonymes. Sie sagen also von Gottes Wesen eigentlich gar nichts aus und können darum keineswegs Mehrheit oder Vermehrfachung in dasselbe hineinbringen.

Diese die Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften umspannende Eintheilung enthält also in keiner ihrer Gruppen eine wesentliche Aussage über Gott oder eine Vervielfachung seines Wesens und bietet uns darum ein geeignetes Mittel, jedes Attribut, das etwas scheinbar Leib-

---

78) In einer mit dieser Erklärung völlig übereinstimmenden Weise erklären die Philosophen die Attribute ewig und beständig, die mit Erster und Letzter gleichbedeutend sind, bei Gazzâli in der Destr. f. 182: „Et, cum dicitur antiquum, est negatio privationis (= عدم) ejus praecedentis initium. Et, cum dicitur permanens, est negatio privationis finis: et quod intelligitur per antiquum et permanens, est esse, quod non praecessit privatio, nec evenit ei privatio.“ Also auch hier Erster, Ewiger in dem Sinne, dass kein Zustand des Nichtseins ihm vorangegangen, und Letzter, Beständiger in dem Sinne, dass kein Zustand des Nichtseins ihm nachfolgt. Die Ausdrücke Erster, Letzter und Einer bespricht übrigens auch Maimuni zusammen. (Guide I, c. 57; S. 237.)

79) Josef Albo im Ikkarim IV, c. 3 Ende; Schlesingers Uebersetzung S. 416.

liches von Gott aussagt, dieses Scheines zu entkleiden, indem wir nur diejenige Gruppe dieser Eintheilung aufzusuchen brauchen, der es als Glied angehört, um sofort die Ueberzeugung zu gewinnen, dass es als solches Gottes Wesen in keiner Weise berühren kann. So sagen wir z. B. von Gott, dass er seiner Werke sich freue oder in seinem Herzen sich betrübe, gewiss Ausdrücke, die Gott in das Gebiet der Leiblichkeit herabzuziehen scheinen. Aber prüfen wir nur, was sie besagen wollen und in welche Gruppe wir sie einzureihen haben. Wohl wissen wir, dass Gott einem gerechten Richter gleiche, in dessen Charakter keinerlei Veränderung [80]) vorgeht. Aber, so wie man diesen trotzdem, wenn für die Einen Ruhm und Beglückung aus seinen Entscheidungen hervorgeht, einen solchen nennt, der gegen sie liebreich ist und über sie sich freut, im Gegentheil aber, wenn er über die Anderen Zerstörung ihrer Wohnstätten und Verlöschung ihrer Spur [81]) verhängt, von ihm aussagt, dass er von Hass gegen sie erfüllt sei und über sie zürne, also verhält es sich auch mit Gott. Mit Rücksicht auf die freundlichen oder unfreundlichen Wirkungen, die wir von ihm ausgehen sehen,

80) So nach dem arabischen Texte, dem ich in der Wiedergabe dieser Stelle gefolgt bin. II, 4: قآخ ألم اشبّهه لك بقاضٍ عادل (יגדל) لا انحرف فى اخلاقه فيصدر (פי סדר) عن قضاياه اظهار قوم واسعادهم (קצאיה) فيسمّى(א) محبًا فيهم فارحا فيهم ويقضى على اخرين بهدم (ואסיגדהם) ديارهم وتَعْفِية آثارهم (והעפוה) فيوصف بضد هذا انه مُبْغِض فيهم غاضب عليهم. Der Ausdruck انحراف bestätigt die Richtigkeit der in der editio princeps erhaltenen, von den späteren Ausgaben aber, selbst von Moscato übergangenen Lesart הִטָּאָה, die allein einen dem Zusammenhang entsprechenden Sinn giebt und mit dem II, 2; S. 86 gebrauchten Ausdruck בלי השתנות בו שנוי gleichbedeutend ist. Aehnlich übersetzt Ibn Tibbon V, 10; S. 384 انحراف durch נטייה.

81) Ibn Tibbon hat den Ausdruck frei wiedergegeben. Dem وتعفية آثارهم entspricht an der eine starke Benutzung des Kusari verrathenden Stelle (Guide I, c. 54, S. 220; f. 65 b) bei Maimuni: ומחו אתרם.

sprechen wir ihm Freude oder Betrübniss über diejenigen zu, die seine Wirkungen getroffen haben. Aus den Wirkungen erschlossene Eigenschaften sind also die beiden und gehören in die Gruppe der Thätigkeitsattribute, die, wie wir bereits wissen, das Wesen Gottes unberührt lassen.

Wir nennen Gott sehend und hörend [82]); sicherlich leibliche Bestimmungen. Aber was wollen sie Anderes besagen, als dass Gott Nichts von Allem, was gethan und gesprochen wird, Nichts von Allem Sicht- und Hörbaren entgehe? Wir haben sie darum in die Gruppe der negativen [83]) Attribute zu verweisen, die mit dem Wesen Gottes durchaus nichts zu thun haben.

Eine gleiche Betrachtung setzt uns auch in den Stand, von Gott gleichsam das Attribut seiner Attribute, den Willen, auszusagen, den die Philosophen [84]) aus Furcht, da-

---

82) Diese Attribute wurden sowohl im Islam als auch von den Karäern allgemein Gott beigelegt, vgl. Frankl a. a. O. S. 24; Ez Chajim c. 76. Allerdings lösten sie Al-Ka'bi z. B. (Schahrastâni H. I, 80) und die Philosophen (Mevâkif S. 62) in die Thatsache auf, dass Gott die hör- und sehbaren Dinge wisse, liessen sie aber immerhin gelten. Îgî widerlegt sogar die Beweise des orthodoxen Kalâms für diese beiden, indem er zeigt, dass nur aus der Annahme eines Lebens gleich dem unseren in Gott Sehen und Hören mit Nothwendigkeit folgen, keineswegs aber aus dem höheren Begriffe von Leben, das wir in ihm annehmen müssen, behauptet aber trotzdem, dass Sehend und Hörend Attribute seien, die weder von Gott geläugnet noch weginterpretirt werden dürfen a. a. O. S. 60.

83) Die Antwort auf die II, 3 aufgeworfene Frage nach der Bedeutung von רואה ושומע fehlt in der hebräischen Uebersetzung, was Moscato (II, 4 Anfang) zwar ausdrücklich bemerkt, aber in gezwungener Weise zu erklären versucht. Der arabische Text hat uns die Antwort erhalten: وانه لا يخفى شيا مما يُفعَل ولا مما يُقَال فهو רואה ושומע. Es werden hier also die beiden Attribute nicht aus Gottes Leben abgeleitet, das ja selber nur ein negatives Attribut ist, sondern als negative Attribute zur Abwehr von Unvollkommenheiten aufgestellt.

84) II, 5. So hatte I, 1; S. 22 der Philosoph Absicht und Willen, als Voraussetzung eines Bedürfnisses Gott abgesprochen. So läugnet auch an-Nattâm, von dem Schahr. H. I, 53 ausdrücklich gesagt wird, dass er „viele philosophische Schriften gelesen", den Willen, indem er behauptet, „dass derselbe in der Wahrheit nicht unter die Attribute des Schöpfers gehöre". Dass die Philosophen mit Unrecht den Willen läugnen, lehrt Gazzâli am Anfang der 12. Disputation (Destr., f. 277), vgl. Stöckls Darstellung dieses Punktes a. a. O. II, S. 204. Der Einwand gegen den göttlichen Willen ist von dem Philosophen Jehuda Halewi's bis zum Système de la nature in der Philosophie genau derselbe geblieben, s. Strauss a. a. O. I, 580, 3.

mit eine Schranke, eine Unvollkommenheit in Gott zu setzen, läugnen zu müssen glauben. Wir finden dann, dass auch diese Aussage auf demselben Wege gefunden wurde, auf dem wir überhaupt zu Aussagen über Gott gelangen, und darum ebensowenig bedenklich ist wie jene.

In ewigem Kreislauf rollen die Himmel, raumlos, ohne Beugung in ihren Bewegungen trägt die oberste Sphäre das All, in deren Mitte festhaftend, ungebeugt und ungestützt [85]), die Erdkugel steht, und in den Maassen, in der inneren Beschaffenheit wie in der äusseren Form, verräth im ganzen Weltall sich eine wohlgebildete Ordnung. Nun können die Dinge weder sich selbst erzeugt haben, noch kann in unendlichem Fortgang eines aus dem anderen entstanden sein, es führt also die denkende Betrachtung der Welt unbedingt zur Annahme einer ausser ihr liegenden Ursache, aus der die Ordnung und Weisheit, die wir in der Welt antreffen, hervorgegangen sein muss. Nach menschlicher Erfahrung muss aber die Absicht, die in einem Dinge zu Tage tritt, in der Ursache gelegen haben, wir müssen aus einer planvollen Ordnung auf einen bewussten Ordner, aus klar hervortretenden Zielen auf einen berechnenden Willen schliessen; uns nöthigt also die Erkenntniss der wunderbarsten Ordnung, des höchsten Planes in der Schöpfung zur Annahme eines Willens [86]) in der höchsten Ursache. Mögen wir nun diese aus seinem Wirken erschlossene Eigenschaft Gottes Willen, Wort [87])

85) دون ميل ولا سَنَد. Der hebräische Text hat ולא סבה, das die Commentatoren, freilich gezwungen, als „Drehung" auffassen. Der Sinn wäre dann, dass die Erde nicht einmal um ihren eigenen Mittelpunkt und überhaupt sich nicht bewege.

86) Diese Ausführung der knappen Worte unserer Stelle ist nöthig, wenn man nicht etwa gar die Lehre vom Willen darin finden will, die man in Gabirol angenommen hat. Jellinek (Beiträge zur Geschichte der Kabbala I. S. 79) scheint etwas derartiges anzunehmen, wenn er sagt: „Die Lehre vom חפץ spielt auch in Jehuda Halewi's Kusari eine grosse Rolle", von welcher Rolle aber ausser dem Bemerkten Nichts wahrzunehmen ist.

87) Ueber die Identität von Willen und Wort, von denen das letztere nur den zur That gewordenen Willen ausdrückt, spricht Saadja im Jezirahcommentar: وتلك الارادة لما خرجت الى الفعل سمّيت كلمة, Munk, Mélanges 234, 1. Vgl. auch Jellinek a. a. O. S. 68—69.

oder wie sonst auch immer nennen, auf dem Wege, auf dem wir zu den übrigen Thätigkeitsattributen [88]) gekommen sind, müssen wir jedenfalls auch zu diesem gelangen, ohne Gottes Wesen etwa mehr dadurch in die Endlichkeit herabzuziehen als durch jene übrigen.

Keineswegs will daher Jehuda Halewi den Menschen in der Aussage göttlicher Eigenschaften beschränken [89]).

Wenn er nur stets an der Hand der gegebenen Eintheilung vor Täuschung über die Bedeutung dieser Aussagen sich hütet, dann mag er nur immer getrost auf alle jene Weisen, die dem Menschen zu Gebote stehen, die Fülle des göttlichen Wesens zu verherrlichen trachten, wenn es ihm schon versagt ist, sie in ihre einzelnen Bestimmungen etwa auseinanderlegen zu können. Die Liebe und Ehrfürchtung Gottes kann auf diesem Wege nur zunehmen [90]).

Diese seine Attributenlehre zeigt uns aufs Deutlichste, welch klare Erkenntniss Jehuda Halewi bereits davon hatte, dass wir auf speculativem Wege zu wirklichen Aussagen über Gottes Wesen [91]) schlechthin nicht gelangen können. Zum ersten Male in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters sehen wir bei ihm die Wesensattribute, mit denen Saadja und Bachja fast unüberwindliche Schwierigkeiten sich bereiteten und für die man selbst bei Ibn Gabirol einen Anhalt meinte finden zu können, völlig aus dem Wege geräumt. Wohl behauptet auch Bachja nicht mehr von seinen Wesensattributen, dass sie allein uns vom Wesen Gottes etwa Kunde zu bringen vermögen; wohl beweist

88) Vielfach pflegte das Attribut des Willens in die Negation des Zwanges aufgelöst zu werden, vgl. Schahr. H. I, 92 und Ġazzâli's Destr. f. 182^{b}—183. Jehuda Halewi's Lösung hat mit der Ibn Sinas Aehnlichkeit, der den Willen „den Grund für die Anordnung alles Guten" nennt. Schahr. H. II, 259.

89) Vgl. die Aufzählungen von Eigenschaften III, 11; S. 213. IV, 3; S. 314. IV, 4; S. 319.

90) Diese Nachsicht gegen die Aussagen göttlicher Attribute folgt aus dem Schlusse von IV, 3.

91) Eine befremdliche Ausnahme dieses Grundsatzes werden wir in der Aeusserung II, 2 Ende über den Gottesnamen חכם לב zu behandeln haben.

er sogar, dass sie nur das in ihnen mitgesetzte Gegentheil von Gott fernzuhalten bestimmt, also blosse Negationen seien, aber ihm fehlt noch die Einsicht in das wahre Wesen der negativen Attribute, die in ihrem positiven Inhalte wie in ihrem negativen Gegentheil Ausdrücke erblickt, über die Gott gleich erhaben ist, und zeigt am Klarsten dadurch, dass er erst Gottes Einheit in diesen Attributen nachweist, wie wenig er eigentlich reine Negationen unter ihnen verstanden habe. Ueberhaupt ist Bachja[92]) noch in der Eintheilung von Thätigkeits- und Wesensattributen in der Weise befangen, dass er die letzteren für die bedeutenderen, des Wesens Gottes würdigeren, ihm ausschliesslich zukommenden gehalten hat. Jehuda Halewi macht zuerst mit den reinen Negationen Ernst und braucht darum, da er nichts Positives durch sie in Gott mitgesetzt sein lässt, nicht mehr den Nachweis zu führen, dass Gottes negative Attribute sein Wesen nicht vermehrfachen und eigentlich alle das Gleiche aussagen. Unbedenklich rechnet er zu den Negationen Ausdrücke, die vor ihm bei Arabern und Juden als die gewissermassen feierlichsten unserer Aussagen über Gott geschätzt wurden. Und sicherlich werden wir, wenn Al-Fârâbî[93]) in seinen „Anfängen der vorhandenen Dinge“ und noch Ibn Roschd Einheit und Existenz affirmativ als Attribute in Gott zu setzen gestatten, eine nicht geringe Gedankenkraft darin erblicken dürfen, dass Jehuda Halewi die Einheit Gottes ausdrücklich nur als negatives Attribut anerkennt.

---

92) Vgl. über diesen Punkt meine Theologie des Bachja ibn Pakuda S. 72—78. Man darf zwar den Ausdruck nicht genau für Bachja's wahre Meinung nehmen (s. a. a. O. 73, 1), aber die Worte: מדות קריאות לאל יתעלה קודם הבראים ואחריהם תאותיה לו ולעצם כבודו (Chobot ha-Lebabot I, 10; ed. Benjacob S. 69) zeigen deutlich, welch mächtigen Unterschied Bachja in der Bedeutung seiner beiden Gruppen göttlicher Eigenschaften annahm, während sie bei Jehuda Halewi alle gleich und nur in ihren Quellen verschieden sind.

93) Nach dem Zeugnisse Simon Durans a. a. O. 7a. Vgl. über dieses Buch Steinschneiders Al-Farabi S. 63. Duran scheint dies aus der Aeusserung (התחלות הנמצאים ed. Filipowski S. 16) entnommen zu haben: שם הנמצא ושם האחד, הנה שני שמות אלו אמנם יורו תחלה על מה שיתעצם בו הראשון.

Besondere Klarheit verräth auch diese seine Eintheilung der göttlichen Eigenschaften. Wie der Kalâm diese in die zwei Gruppen der Wesens- und Thätigkeitsattribute zerlegte, so nahmen auch die Philosophen nur zwei [94]) an, als welche sie jedoch bald die Thätigkeits- und Negations- [95]), bald die Negations- und Relationsattribute bezeichneten. Das grosse Gebiet der nicht negativen Eigenschaften muss also für die Einen in blossen Thätigkeits-, für die Anderen bloss in Relationsattributen bestehen. Während darum jene Gruppe nicht negativer Eigenschaften, die weder reine Thätigkeiten, noch auch Beziehungen zu Thätigkeiten ausdrücken, bei diesen Eintheilungen gewaltsam in eine ihrer Kategorieen gezwängt werden muss, gewinnt Jehuda Halewi für sie durch seine Dreitheilung Raum zu der besonderen Gruppe der eigentlichen Beziehungsattribute, in der nicht auf Gottes Wirksamkeit gegründete Abhängigkeitsverhältnisse der Welt zu Gott, sondern nur die in seiner Verehrung beruhenden Beziehungen Gottes zu den Menschen ausgedrückt werden, also nicht Thätigkeits- mit Relationsattributen untermischt erscheinen.

---

94) Gazzâli berichtet zwar in der Destr. f. 182 folgende Eintheilung der Philosophen: „substantia principii est una, pluralicantur tamen nomina apud relationem rei ad eam, aut relationem ejus ad aliquid, aut negationem alicuius ab ea. Negatio autem non causat pluralitatem in substantia negati, neque relatio causat pluralitatem, igitur non auferunt pluralitatem negatorum et pluralitatem relationum. Sed veniendum est in reductionem horum omnium ad negationem", in der man wohl der Reihe nach Verhältniss- oder Thätigkeits-, Beziehungs- und Negationsattribute erblicken könnte, aber im Einzelnen wird diese Sonderung nicht durchgeführt und jedenfalls sind die Thätigkeitsattribute mit den reinen Relationen vermischt.

95) So zerfallen sie nach Maimuni, Morch I. c. 58 (ed. Fürstenthal S. 211, Guide I, p. 245, 1 u. 2) nur in Thätigkeits- und Negationsattribute. Das Gleiche behauptet Gorgâni im Commentar zu den Mevâḳif S. 71: لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص.

96) In relative und negative zerfallen die Attribute bei Gazzâli in den Maḳâṣid, vgl. Munk, Guide I, 246 Anm. Und Ibn Sina's Eintheilung kommt auf dasselbe hinaus, wenn er auch scheinbar drei Gruppen annimmt: فصفاته اما اضافية واما سلبية محضة واما مولفة (Schahr. II, 379; H. II, 259).

Die Namen Gottes.

Wir haben nunmehr in der angegebenen Weise die Ueberzeugung gewonnen, dass die Attribute das göttliche Wesen in seiner Einheit keineswegs gefährden. Aber es ist noch eine Reihe von Bestimmungen übrig, die durch ihren Gebrauch als Namen Gottes leicht den Schein erwecken, über sein Wesen etwas aussagen zu können, und wohl dazu verleiten mögen, die in ihnen ausgedrückten Prädikate und Thätigkeiten als in Gott von seinem Wesen getrennt bestehende Eigenschaften aufzufassen. Es galt daher, um die hierin scheinbar gegebene Möglichkeit einer Zusammensetzung und Mehrfachheit des göttlichen Wesens abzuweisen, die in der Schrift vorhandenen Gottesnamen einer Prüfung zu unterwerfen. Jedoch noch bevor[97]) die Behandlung im Einzelnen unternommen wird, hat Jehuda Halewi folgende[98]) allgemein gültige Aeusserung voraus-

97) Wie bereits Moscato richtig bemerkt (z. St.). sollen die Namen Gottes im zweiten Abschnitt noch gar nicht behandelt werden und dient die II, 2; S. 85 f. geäusserte Bemerkung nur dazu, den Kusari darauf aufmerksam zu machen, dass nicht, wie er nach II, 1 Ende zu meinen scheint, alle Namen gleiche Geltung beanspruchen. Die Behandlung derselben musste nach Moscatos Bemerkung f. 197a darum für den vierten Abschnitt verbleiben, weil zuvor der Zusammenhang Gottes mit Israel klar darzustellen war.

98) Der Text unserer Stelle (II, 2; S. 85—87) lautet im Original: اسمآء الله تع جميعا حاشا المفرد هى نعوت وصفات اضافية ماخوذة من افعالات المخلوقات له باسباب قَضَايَاهُ وأَفْعَالِهِ (קצודאה ואקראה) فيسمّى رحوم عند صلاح حال من كان يشفق الناس من سوء حاله فينسبون الى الله الرحمة والشفقة وحقها عندنا ضعف نفس وفور (דגוד) طبيعة وليس ذلك فى حَقِّهِ (חפא) تع بل انه حاكم عدل يقضى (יקצויא) بفقر انسان وغنا اخر من غير ان يتغيّر هو ذاته فلا يشفق للواحد ولا يغضب على الاخر وقد نرى مثل هذا فى حُكّام الناس تَرِدُ عليهم المسائل فيقضيون بما تقتضيه (תקציה) الشريعة فيسعد قوم وينكس قوم اخرين فيصير عندنا باعتبار آثَارِهِ

geschickt: „Die Namen Gottes insgesammt [99]), ausser dem Tetragrammaton, sind relative Eigenschaftswörter und Attribute, die für ihn [100]) von den Affectionen seiner Geschöpfe, in Folge seiner Beschlüsse und Handlungen, abgeleitet wurden. So wird er Barmherziger genannt, wenn er den Zustand eines solchen verbessert, den die Menschen ob seiner schlechten Lage bemitleiden. Man schreibt also Gott Barmherzigkeit und Mitleid zu, die bei uns in einer Schwäche der Seele und einer Bewegung der Natur bestehen. Das aber geht bei ihm nicht an, vielmehr ist er ein gerechter Richter, der Armuth über den einen, Reichthum über den anderen verhängt, ohne dass sein Wesen dabei in Veränderung geriethe, ohne dass er den einen bemitleidete, dem anderen zürnte. Dergleichen sehen wir auch bei menschlichen Richtern, wenn ihnen Fragen vorgelegt werden. Sie urtheilen dann nemlich nach dem, was

---

(אתאריה) مرّة אל רחום וחנון ومرّة אל קנא ונוקם وهو تع׳ لا يتغيّر من صفة الى صفة. Der Güte des Herrn Professor Fleischer in Leipzig verdanke ich in diesem Stücke die Verbesserung der unverständlichen Worte קצודאה ואקראנה in قضاياه وافعاله, „letzteres, wie er selbst bemerkt, zwar stark abweichend von den Zügen der Handschrift, aber nothwendig". Desgleichen rühren von ihm her die Veränderungen von תקציה in تقتضيه und אתאריה in آثارة „seiner Wirkungen, d. h. der Wirkungen seiner Beschlüsse und Handlungen". Ueber ונור schreibt mir Herr Professor Fleischer: „נור d. h. نَوْر als Uebersetzung von המייה ist richtig. نار (st. نَرَو) und نَفَر werden tropisch in derselben Bedeutung gebraucht: sich von etwas, wegen des davon hervorgebrachten unangenehmen Eindrucks, mit Widerwillen, Empörung oder Entsetzen abwenden, ab aliqua re abhorruit."

99) Den gleichen Gedanken will Ibn Esra im Sepher Haschem (ed. Lippmann f. 4a) ausdrücken mit den Worten: ושאר השמות הנקראים במקרא תרץ מג׳ הם שמות התואר, vgl. seinen Commentar zu Ex. 3, 15. Mose Botarels Anführung im Jezirahcommentar aus R. Hai: והוא שם העצם וכל שאר השמות הם לא עצמיים scheint zwar ein Falsum zu sein, giebt aber die Ansicht Jehuda Halewi's sehr treffend wieder.

100) Cassels Uebersetzung: „hergenommen von den Empfindungen der Geschöpfe gegen ihn" verkennt den Sinn der Stelle, die durch Maimuni's Ausführungen im Morch I, c. 61 deutlich wird, vollständig. הפעלויות ist die gewöhnliche Uebersetzung von انفعالات, vgl. Kusari IV, 3; S. 309, Morch I, c. 54 (ed. Fürstenthal S. 191, Guide I. f. 65 b.), bei Abraham ibn Daud התפעלויות (Em. ram. 6; W. 8) und bedeutet Gefühle, Affectionen.

das Gesetz fordert, so dass die einen gut, die anderen schlecht wegkommen. So wird also in Anbetracht seiner Wirkungen Gott für uns bald ein barmherziger und gnädiger, bald ein eifervoller und rachsüchtiger Gott, ohne doch aus einer in eine andere Eigenschaft sich zu verändern."

Mit einer einzigen Ausnahme sind also alle in der Schrift vorkommenden Namen Gottes nicht wesentlich, sondern relativ [101]), d. h., da sie nicht aus der Betrachtung seines eigenen Wesens gewonnen, sondern aus Rückschlüssen aus dem Gegebenen der Welt ihren Ursprung nehmen, nur Ausdrücke verschiedener Beziehungen des Schöpfers zum Geschaffenen. Sie sind Bezeichnungen göttlicher Wirkungen, in der Form von Eigenschaften darum ausgesprochen, weil aus solchen bei den Menschen jenen analoge Handlungen zu entspringen pflegen. Wie wenig Gott durch diese Namen in dem Sinne, den wir damit verbinden, bezeichnet wird, zeigt z. B. der Name Erbarmer, was Gott seinem Wesen nach ebensowenig als Eiferer sein kann. Sie drücken nur die Affectionen aus, die wir nach menschlicher Anschauung in Gott als Wurzel der von ihm aus-

---

101) Die Verkennung des Umstandes, dass diese Aeusserung lediglich auf die biblischen Namen, keineswegs aber auf die Attribute oder gar auf „sämmtliche Prädikate" (Cassel 87, 2) berechnet ist und dass hier ferner mit der Bezeichnung relativ nur der Gegensatz zu wesentlich (ذاتية × اضافية) beabsichtigt wird, hat dem Jehuda Halewi mit Unrecht von Cassel (a. a. O.) „den Vorwurf einer unlogischen Eintheilung" der Attribute eingetragen. Auch Moscato hat dies übersehen und begeht darum, wiewohl er auch Maimuni zur Vergleichung heranzieht, den Irrthum, den Eingang von II, 2 als Ausführung der ersten Abtheilung der dreigetheilten Attribute, nemlich der pragmatischen zu fassen, weil ja nicht alle Attribute relativ seien, sondern ausdrücklich dann getheilt werden (f. 60b). Aber hier soll eben nur von den Namen dargethan werden, dass sie Nichts vom Wesen Gottes aussagen, über die Attribute wird hier gar Nichts ausgesagt. Leicht kann das erwähnte Missverständniss durch die Bemerkung veranlasst sein, dass hier רחום besprochen wird, welches auch unter den pragmatischen Attributen seine Stelle findet. Aber רחום ist ebensowohl Name als Attribut Gottes, wie es denn in der That ebenso von Maimuni (Moreh I. c. 61; S. 230) als Name: שאר שמותיו כדיין ושדי וצדיק וחנון ורחום, wie auch I. c. 54; S. 190 unter den Attributen aufgeführt wird. Die Schlusswendung פעם יקרא אל רחום וחנון ופעם יקרא אל קנוא ונוקם ist nur Ausführung des Vergleiches mit dem Richter und zieht darum auch Attribute zur Erläuterung herbei.

gehenden Wirkungen voraussetzen, keineswegs aber sein Wesen selber. Dieser Gedanke, der für Maimuni [102]) der Schlüssel seiner Lehre von den Namen Gottes wurde, entspricht dem, was Kant als Erkenntniss „nach der Analogie“ oder „die vollkommene Aehnlichkeit zweener Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“ bezeichnet. Geradezu als berufenster Erklärer für diese Lehre Jehuda Halewi's muss Kant an folgenden [103]) Stellen gelten: „Ich werde sagen: Die Causalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die

---

102) Mehr aber noch als im 61. Kapitel hat Maimuni im 54ten des Morch I. von diesem Gedanken Gebrauch gemacht. Aeusserungen wie: والمعنى هنا ليس انه ذو اخلاق بل فاعل افعال شبيهة بالافعال الصادرة منّا عن اخلاق اعنى عن حيآت نفسانية لا انه تعالى ذو حيآت نفسانية (Guide I. f. 65a; Fürstenthal I. S. 189) oder: فكلما ادرك فعل من افعاله وُصف هو تعالى بالصفة التى يصدر عنها ذلك الفعل وسُمّى بالاسم المشتق من ذلك الفعل (a. a. O.), oder noch deutlicher: وهكذا الافعال كلها هى افعال تشبه الافعال الصادرة عن الادميين عن انفعالات وحيآت نفسانية (ib. 65 b; S. 191), sind die klarste Ausführung des Gedankens, dass wir von Gott eigentlich nur Wirkungen aussagen können und nur darum ihm Eigenschaften zuschreiben, weil wir durch sie die Wirkungen bezeichnen, die bei uns Menschen aus ihnen zu fliessen scheinen. Selbst der Vergleich mit dem Richter schimmert durch die Darstellung Maimuni's hindurch. Daraus erklären sich Jehuda Halewi's Worte מבלי שישתנה בעצמותו = ohne dass sein Wesen dabei in Leidenschaft geräth. Dass تغيّر diesen leidentlichen Zustand ausdrückt, zeigt die Aeusserung Maimuni's (ib. 67 a): كل انفعال يُنفى عنه لان الانفعالات كلها توجب التغيّر, vgl. Munk I, 220. 1. So benutzt Maimuni z. B. auch I. c. 72 (Guide I, 371) die Ansicht Jehuda Halewi's über חי העולם (Kusari IV, 3; S. 314). Ueber Maimuni's „Gewohnheit, niemals eine jüdische Quelle zu nennen“, vgl. Schmiedl's Studien S. 110 und Kerem Chemed VIII. S. 52. Ahron ben Elia hat im c. 93 des Ez Chajim die Darstellung Maimuni's, vielleicht aber auch, wie aus der Verbindung הרחמים והחנינה erhellt, die Jehuda Halewi's benutzt.

103) Kants Sämmtliche Werke ed. Hartenstein Bd. IV. S. 107 und S. 104 bis 105.

Natur der obersten Ursache selbst unbekannt; ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmässigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum ebendasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen.“ Es sind also immer nur die nach menschlicher Analogie vermutheten Ursachen göttlicher Wirkungen, nicht das Wesen Gottes, was wir in seinen Namen zum Ausdruck bringen; wir kommen auch durch diese nicht über die Schranke hinaus, die unserer Erkenntniss von Gott gesetzt ist. Es liegt in dieser Ansicht eine Klarheit über die Nothwendigkeit und Unwahrheit alles Anthropomorphismus, die an den Ausspruch Kants erinnert: „Wir halten uns aber auf dieser Grenze [alles erlaubten Vernunftgebrauches], wenn wir unser Urtheil bloss auf das Verhältniss einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst ausser aller Erkenntniss liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältniss desselben zur Welt bei und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus, der in der That nur die Sprache und nicht das Object selbst angeht.“

Dieser Ursprung aus menschlichen Vorstellungen kann auch bei denjenigen Gottesnamen nachgewiesen werden, die gewissermassen feierlich gebraucht werden und nicht sogleich als Ausdrücke menschlicher Eigenschaften kenntlich sind.

So drückt der Name Elohim unsere Vorstellung aus, die in uns durch die Betrachtung der über die gesammte Natur sich erstreckenden göttlichen Allmacht hervorgerufen wird, dass Gott Herrscher sein müsse. Wir bedienen uns eben dieses Wortes zur Bezeichnung jedes Herrschers, sei es, dass seine Herrschaft die Welt umfasse, sei es dass

ihr Gebiet ein beschränkteres sei, wie etwa eine Sphäre oder eine der vier Naturen oder gar das eines menschlichen Richters [104]). In der That galt darum auch in der heidnischen Zeit derselbe Name in der Einzahl als Bezeichnung jedes Götzens, der eben als Beherrscher irgend eines Theiles der Natur angesehen wurde. Jeder einzelne Götze [105]) galt als Träger gewisser sphärischer oder ähnlicher Kräfte und darum als Herrscher, auf den man Eide schwur [106]). Jeder Bewegungsvorgang setzt eine besondere Kraft als Ursache voraus, es musste also die Zahl der angenommenen Götzen-Herrscher entsprechend der Zahl der Kräfte [107]) steigen, welche den Körper und das Universum regieren. Zu dem Gedanken von einer einzigen Urquelle aller dieser Kräfte vermochte man sich nicht zu erheben. Man gab entweder eine solche gar nicht zu und erblickte in der Gesammtheit der Naturkräfte die Gottheit, ähnlich etwa, wie man die Seele als den Inbegriff der Seelenkräfte ansah, oder man gab sie zwar zu, hielt aber diese d. i. Gott für

---

104) IV, 1; S. 299. Simon Duran sagt es in seiner Benutzung unserer Stelle (Magen Aboth 3a) ganz ausdrücklich, dass der Name Elohim auch auf den Richter nur der Herrschaft wegen angelegt werde, die dieser ausübe: ולזה הושאל אל הדיינים מגבי אדם לפי שיש להם ממשלה על בעלי דינים. Auch Maimuni nimmt die Bedeutung Richter und Herrscher dafür an I. c. 2; II. c. 6.

105) كانوا يتّخذون اصناما (אצנמא) يعتقدون كل واحد منهم محلا لقوى[ال]فلكية وما اشبه هذا. Der arabische Wortlaut zeigt, dass von Götzen die Rede ist und nicht von astrologischen Bildern, die Moscato in dem Ausdrucke צלמים erblicken will.

106) Die Aeusserung Durans: והוא לשון אלה ושבועה שהכל נשבעים בהם (a. a. O.) zeigt, dass er die Worte נשבעים בהם an unserer Stelle für eine Erklärung des sprachlichen Zusammenhangs aufgefasst hat, der zwischen אלה Schwur und אלהים zu bestehen scheint.

107) فهى متكثرة بتكثر القوى المدبّرة للبدن والقوى (ואלקוה) (ר) المدبّرة للعالم. Aehnlich leitet Jehuda Halewi V, 29; S. 429 die Aufstellungen der Philosophen über die Engel aus den Hypostasirungen der Bewegungsursachen her. Und in der That äussert Maimuni, dass alle Kräfte Engel seien (II c. 6; f. 17a) القوى كلها ملائكة, oder noch bestimmter: كل قوة من القوى البدنية ملاك نَاهِيكَ القوى المبثوثة فى العالم (ibid. 17b).

allzu erhaben, als dass er um Menschen wissen oder sich kümmern sollte, erklärte einen Nutzen seiner Anbetung für unmöglich und diente darum also nicht Einem, sondern mehreren Göttern, denen der Name Elohim als eine Bezeichnung beigelegt ward, die eben ohne Unterschied [108]) alle Ursachen in sich begreift. So erklärt sich die Pluralform des Namens Elohim, da dieser ehemals die einzelnen als Götter verehrten Naturkräfte oder deren Zusammenfassung bezeichnete, später aber zum Ausdruck der Urquelle aller dieser Kräfte, des Herrschers der Welt und einzigen Gottes, verwendet wurde.

Es ist darum auch mit den Namen אלהי האלהים Gott der Götter und ebenso אדני האדנים Herr der Herren nichts weiter ausgedrückt, als dass alle wirkenden Kräfte [109]) der Welt Gottes zu ihrer Ordnung und Leitung bedürfen.

Von ähnlicher Bedeutung ist der Name El [110]), der seiner Abstammung nach Stärke bezeichnet. Er ist ein Ausdruck dafür, dass aus Gott alle Kräfte stammen, er selber aber über alle Vergleichbarkeit mit ihnen erhaben ist. In diesem Sinne gilt auch mit Recht das Wort der

---

108) Der Vermuthung, als ob hier Jehuda Halewi in seinem Widerstreben gegen die Lehre der Philosophen — auf welche besonders nach II, 54; S. 156 der letzte Theil dieser Aeusserungen allerdings passt — diesen den Vorwurf machte, dass ihnen eigentlich gar nicht Ein Gott übrig bleibe, steht die Schlusswendung entgegen, die durchaus nicht auf die Philosophen passt, da diese ja gar wohl Rangunterschiede innerhalb der von ihnen gesetzten Kräfte und Engel annehmen, wie denn auch Mose ben Nachman (Dissertation ed. Jellinek S. 20) von ihnen sagt: הפילוסופים ויש לחם מעלות במציאות und Jehuda Halewi selber V, 21; S. 429: אשר מחלקים היעולם האלהי אל מדרגות.

109) Auch Maimuni fasst diese Bezeichnungen als Ausdrücke für الحاكم على الحكام den Beherrscher der Beherrscher, nur dass er in diesen Sphären und Engel sieht (Guide II. c. 6; f. 16a).

110) Nach Moscato wäre die Reihenfolge, in der Jehuda Halewi hier die Gottesnamen behandelt, nach Deut. 10, 17 geordnet. Abraham ibn Daud hält den Namen El für den Singular von Elohim, stimmt aber in der Etymologie desselben als eines Ausdrucks der Stärke mit Jehuda Halewi überein, Em. ram. 83; W. 105.

Schrift: „Wer ist unter den Mächten (Elim), Gott, gleich dir?“ (Ex. 15, 11).

So will auch der Name קדוש Heiliger [111]) nur Gottes Erhabenheit darüber ausdrücken, dass etwa eine von den Eigenschaften seiner Geschöpfe auf ihn passe, die eben nur in übertragener Bedeutung auf ihn angewendet werden können. Jenes unendliche Heilig-Rufen, das Jesaias (6, 3) vernommen, wollte darum nur besagen, dass Gott in seiner heiligen Erhabenheit keine von den Unreinheiten des Volkes treffen könne, in dessen Mitte er sein Licht hat niedergelassen [112]). Darum sieht er ihn auch (6, 1) auf hohem und erhabenem Throne. Heilig bezeichnet eben die reingeistige Intelligenz [113]), die völlig unkörperlich ist und mit der nichts verglichen werden kann, was den körperlichen Dingen anhaftet. Mit Israel pflegt aber dieser Name darum in Verbindung gebracht zu werden, weil das Göttliche seit dem Stammvater Israel durch die ganze Folge seiner Nachkommen mit diesem Stamme verbunden blieb, nicht etwa in äusserer [114]) Verbindung und Be-

---

111) Irrthümlich nimmt Moskato f. 197 b diesen Namen für ein Attribut, dessen Aufführung in der Reihe der Namen ihm erst einer Rechtfertigung zu bedürfen scheint. קדוש ist aber, wie z. B. Jes. 40, 25, Name Gottes und wird darum, ähnlich wie wir dies bei רחום fanden, mit Recht sowohl unter den Attributen (II, 2; S. 87) als auch hier angeführt.

112) So nach dem Arabischen: ولذلك سمع (סמא) ישעיה קדוש קדוש קדוש الى ما لا نهاية وعنى عنه [انّه] منزّه ومرفع ومقدس ومبرّى من ان يلحقه شى من نجاسات الامة التى حل فوزه فى ما بينهم. Von den vier arab. Ausdrücken für Erhabenheit sind im Hebr. durch נקדש ומרומם nur zwei wiedergegeben. Eine ähnliche Häufung vgl. an der Parallelstelle III, 17; S. 222.

113) Was Cassel S. 305 aus dieser bereits von Moscato hinlänglich erklärten Stelle gemacht hat, mag seine Uebersetzung zeigen: „So sah er ihn auf einem hohen erhabenen Thron, womit das geistige Heiligthum gemeint ist, das nicht zu verkörpern ist, und dem nichts anhaftet, was Körpern anhaftet.“ Der hier verderbte arabische Text ergiebt die Richtigkeit der Leseart ויכנה בקדוש. فيكنى بقدوش عقل (עקאל) روحانى الذى (אלתי) لا يتجسم ولا يتشبه بجانبه شى مما يتعلّق بالمجسمات.

114) So genauer nach dem arabischen Wortlaut: فيقال قدوش يسراءل كناية

rührung, sondern in dessen Führung und Regierung; er heisst mit Recht darum der Heilige Israels. Es ist nemlich nicht willkürlich, den göttlichen Namen mit etwas in Verbindung zu bringen, und wenn gemeiniglich „mein Gott", „mein Heiliger" gesagt wird, so geschieht das nur in uneigentlichem Sinne [115]). Denn nur der, mit dem wirklich das Göttliche verbunden ist, wie etwa ein Frommer, ein Prophet, kann dies in Wahrheit von sich sagen, wie es denn auch vom Propheten heisst: „Bete zum Ewigen, deinem Gotte" (1 Reg. 13, 6). Diese Erhabenheit, die der Ausdruck: heilig bezeichnet, dieses gleichsam königliche Verhältniss zu den übrigen Völkern hat denn auch die Schrift von Israel gefordert in dem Satze: „Heilig sollt ihr sein, denn ich der Ewige euer Gott bin heilig" (Lev. 19, 2). So erfahren wir auch durch diesen Namen nur die Thatsache, dass wir über Gottes Wesen nichts wissen können, da jede Eigenschaft, die wir aus dem uns bekannten Vorstellungsbereich [116]) an ihn herantragen, durch eben diesen Namen als auf Gott nicht eigentlich anwendbar von vornherein zurückgewiesen wird.

Und selbst der Name חכם לבב „weisen Herzens" [117]),

عن الامر الالاهى المتّصل به ثم بجمهور ذُرّيّتِه اتّصال تدبير وسياسة لا اتّصال لصوق وماسّة (רימאסה).

115) الا على سبيل المجاز بطريق التقليد. Cassel übersetzt in Uebereinstimmung mit dem arabischen und hebräischen Texte: „in bildlicher, überkommener Rede". Diese Uebersetzung wird wohl die richtige sein, denn dass بطريق التقليد etwa, wie bei de Sacy, Exposé de la religion des Druzes I, p. LXXXI, 1, „in äusserlicher Weise" bedeuten sollte, ist nach der Bedeutung, die تقليد bei Gazzâli und Jehuda Halewi gewöhnlich hat, kaum anzunehmen. Vgl. zum Gedanken II, 50; S. 153—154.

116) Vgl. über die nothwendige Synonymität aller Bezeichnungen Gottes Emuna rama S. 83; W. 105.

117) Wenn etwas die Ansicht bekräftigen könnte, die Herr Dr. Freudenthal vertheidigt, dass Jehuda Halewi an seinen Kusari die letzte Feile nicht angelegt habe, so wäre dies die trümmerhafte, fragmentarische Weise, in der die Behandlung dieses und des folgenden Ausdrucks an den Schluss von II, 2 gleichsam hingeworfen wird. Es können aber immerhin diese Bemerkungen darum fürs Ende auf-

der nicht bloss eine aus Wirkungen erschlossene, sondern im göttlichen Wesen an sich [118]) begründete Bezeichnung ist, gefährdet die Einheit Gottes nicht etwa in der Weise, dass er eine Eigenschaft neben Gottes Wesen ausdrückte, besagt vielmehr, dass Gottes Wesen die Weisheit selber sei. Eine Vermehrfachung Gottes liegt also selbst in diesem Namen nicht.

Der mit diesem verbundene Name אמיץ כח (Hi. 9, 4) „stark an Kraft" sagt uns nichts vom Wesen Gottes, da er nur als Ursache der von Gott ausgehenden Wirkungen nach menschlicher Analogie erschlossen ist und darum gleich den pragmatischen Attributen zur Bezeichnung Gottes sich eignet.

---

gespart worden sein, weil dann zu ihrer Erklärung wie bei אמיץ כח auf die vorhergehende Untersuchung über die Namen und Attribute nur ganz kurz hingewiesen zu werden brauchte.

118) Es muss freilich, wenn anders dies der Sinn der Worte: מפני שהוא עצם החכמה sein soll, zugegeben werden, dass Jehuda Halewi sein über die Namen Gottes geäussertes Princip durchbrochen und von einem Namen ausser dem Tetragrammaton behauptet habe, dass man über das Wesen Gottes etwas aus demselben erfahre. Moscato erklärt denn auch f. 60b in der That, dass nicht bloss das Tetragrammaton, sondern auch eine Bezeichnung einer von Gottes Wesen unabtrennbaren Vollkommenheit, wie: Weise, von den gewöhnlichen Attributen nach dieser Aeusserung Jehuda Halewi's auszunehmen sei. Einen verwandten Ausspruch führt Moses ben Esra von Empedokles an: כשנאמר על הבורא שהוא יודע נרצה לומר שהוא המדע בעצמו לא שהמדע סמוך לו שהוא יתואר בו (Zion II, 134). Zur Erklärung des Gedankens kann eine Aeusserung Gorgâni's dienen (Mevâḳif S. 31), die bei Dschami (Tholuck, Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients S. 4), von Fehlern und Ungereimtheiten im Texte entstellt, wiederkehrt: „Dein Wesen reicht z. B. nicht dazu aus, die Dinge dir zu enthüllen, bedarf vielmehr hierzu der Eigenschaft des Wissens, die in dir besteht, im Gegensatz zu seinem (Gottes) Wesen, das dazu, dass die Dinge sich ihm enthüllen und klar werden, nicht einer Eigenschaft bedarf, die in ihm bestünde, vielmehr ist alles Begreifbare seines Wesens wegen ihm enthüllt; sein Wesen ist in diesem Sinne also das Wissen selbst." Die Weisheit wäre also als „substantielle Prädication" zu fassen, d. h. „wir müssen jene Vollkommenheit Gott als wesentliche Bestimmtheit seines Seins zutheilen" (Stöckl a. a. O. II, 511). Moscato beruft sich zur Rechtfertigung der hier von Jehuda Halewi zwischen den Attributen der Weisheit und Macht gegebenen Unterscheidung auf Maimuni, Moreh I. c. 53; S. 185.

Die Lehre vom höchsten Gottesnamen.

I. Bedeutung dieses Namens.

Wir wissen bereits Jehuda Halewi in voller Uebereinstimmung mit sich selber, wenn wir ihn, der mit Ġazzâlî das Widerstreben gegen die Philosophie in Sachen der Religion theilt, die höchste Glaubenswahrheit einer durchaus philosophischen Behandlung unterwerfen sehen. Er konnte dies aber auch um so getroster, als er auf diesem Wege sicher war, für den eigentlichen Kern seiner Gedanken, für den Gottesbegriff Israels, wie er sich ihm dachte, die festeste Grundlage zu gewinnen. In der Reihe göttlicher Attribute und Namen, die er durchmustert, begegnet uns nichts, was uns vom Wesen Gottes Kunde zu bringen vermöchte, die menschliche Vernunft hat sich schlechterdings unvermögend erwiesen, zu einer wesentlichen Bestimmung von Gott zu gelangen, und aus der ganzen Untersuchung ergiebt sich für uns nur die trostlose Ueberzeugung, dass unserem Verstande Gott ewig als ein Unbekanntes gegenüberstehen müsse. In dieser Hülflosigkeit der Vernunft erscheint ihm tröstend und rettend die Lehre Israels. Wenn ihn auch die Speculation nicht zu finden vermochte, so lebt doch Gott nichtsdestoweniger als lebendige Thatsache im Herzen dieses Volkes, dem als höchsten Ausdruck des göttlichen Wesens und zugleich als kostbarstes Gnadengeschenk die Kenntniss des vierbuchstabigen Gottesnamens verliehen wurde.

So begegnen sich in den Gedanken Jehuda Halewi's, wenn der Ausdruck gestattet ist, eine elohistische und eine jahvistische Strömung. Wohl erhebt sich auch die denkende Betrachtung der Welt zur Erkenntniss einer Ursache, zur Annahme eines Schöpfers, aber sie vermag diesen Gedanken nicht zu lebendiger Klarheit und unmittelbarer Gewissheit fortzubestimmen. In der unbegrenzten Fülle von Aussagen und Bestimmungen, mit denen die menschliche Vernunft diesen Begriff sich näher bringen möchte, ist gleichsam nur die Eine Thatsache von der Schöpfung des

Alls durch Einen Schöpfer in die unermessliche Zahl der einzelnen Schöpfungsakte zersplittert; das Wesen Gottes bleibt nach wie vor in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Die menschliche Speculation vermag trotz aller Bemühungen nur zum Begriffe Elohim [119]) sich zu erheben. Und so konnte denn nur jenseits aller Vernunft dem Volke Israel die lebendige Ueberzeugung von dem Dasein Eines Gottes, das klare Bewusstsein von seinem verborgenen Wesen zu Theil werden. יהוה, der Name dieses Gottesbegriffes, dessen eigenthümlichstes Merkmal die wunderwirkende Allmacht ausmacht, konnte also auf dem Wege der Speculation nicht gefunden werden, er muss als Geschenk, als Offenbarung denen, die zuerst ihn kannten, zugekommen sein.

Wenn wir in dem philosophischen Theile seiner Lehre von Gott den Denker Jehuda Halewi kennen gelernt haben, so wird in seiner Lehre vom höchsten Namen der national erglühte Dichter, der jüdische — der Ausdruck ist nicht zu kühn — Sûfi uns entgegentreten. Wohl verliert er sich auch hier nicht in die Irrgänge der Mystik, wohl gelingt es ihm auch da, wo er der Vernunft kein Recht mitzusprechen einräumt, seine Aeusserungen in die Form der sinnigen Betrachtung, in die Sprache der Vernunft zu kleiden, aber es ist ein mit Schwärmerei erfasster Gedanke, dem er hier sich hingiebt, und vielfach finden sich hier die Saatkörner ausgestreut, die nachmals durch die Kabbala [120]) in die Halme geschossen sind. Er ist wohl nicht

---

119) Sehr klar weist Simon Duran in richtigem Verständniss des Kusari darauf hin, dass die Erkenntniss aus Beweisen nur zur Erschliessung des Namens Elohim habe führen können: ודרכי הראיות לא הגיעו ליותר מהשגת שם אלהים (a. a. O. f. 3a). Ausdrücklich äussert Jehuda Halewi das Gleiche IV, 15; S. 331: ועניין אלהים יושג בהקשה . . . . אבל עניין ה׳ לא יושג בהקשה.

120) Wenn einstmals die Quellen der Kabbala klar erforscht sein werden, dann wird in ihrer Reihe auch der Kusari eine nicht unbedeutende Stelle einnehmen. In der That hat denn auch das Buch bei den sonst alles Philosophische abweisenden Kabbalisten einer ausnehmenden Beliebtheit sich erfreut, und seine mystisch-nationalen Ideen sind es wohl in erster Linie, die dem Jehuda Halewi das Lob eines Schemtob b. Schemtob in seinen Emunoth eingetragen: והרוצה לעבוד את אהליו יהשוק בספר ההוא (ed. Ferrara 1556 II, 4; f. 16a), wie auch das des R. Berachiel bei Moscato (211c): ראינו כי הגיע הרב הזה בחכמתו אל האמת

der erste, der diese Lehre ausgesprochen, es lässt vielmehr der Gedanke von dem Unterschiede der philosophischen und der jüdischen Gotteserkenntniss, welche letztere als auf sinnlicher Wahrnehmung beruhend zweifelfrei, erstere aber als in Schlüssen wurzelnd dem Irrthum und der Phantasie unterworfen sei, und die Betonung des Gottesnamens יהוה als des köstlichsten Besitzthums Israels bereits bei dem Gaon Nissim ben Jakob [121]) (1015—1055)

---

oder (4[a]): ודברי ה״ר יהודה הלוי כלם אמת. Ueber Entlehnungen der Kabbala von Jehuda Halewi vgl. Geiger, Wiss. Zeitschrift I. 158, 167—168, Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala I. 27, 80, Grätz, Geschichte VII. 455.

121) Wir finden seine Ansicht ausgesprochen in dem von Geiger in Heilbergs נשעי נעמנים (I. טז—17; II. 47—48) veröffentlichten Fragmente dieses Gaons. Die Verwandtschaft zwischen Jehuda Halewi's und Nissim ben Jakobs Gedanken lässt sich des Näheren in folgenden Punkten nachweisen: I. Israel ist im Ausschluss von allen anderen Völkern allein mit derjenigen Erkenntniss Gottes ausgestattet, die auf der unerschütterlichen Grundlage der sinnlichen Wahrnehmung ruht. So sagt Nissim ben Jakob (a. a. O. I. טז): והן מיוחדים בידיעת הקב״ה ובמדותיו שבעצמו מחמת ההרגשות מה שאין כן בשאר ואלו היו יודעים מקודם אין לישראל מעלה יתרה בין האומות שיודעין את הקב״ה מחמת ראיות שאמר אהה הראת לדעת מנוי (מוריס) כי הם לבדם נתייחדו בזאת הידיעה ולא זולתם. Und ebenso bei Jehuda Halewi (Kusari IV, 3; S. 303): אין צרוף ביני ובין אומה מהאומות כי אינני אוצל אורו כי אם על הסגלה והם מקובלים ממנו והוא מקובל מהם .... והיה השם הזה מיוחד בנו שאין אחד יודע אותו אמתת ידיעתו זולתנו. II. Die Offenbarung vor dem gesammten Volke sollte die Meinung, als sei der Verkehr Gottes mit den Propheten von diesen etwa lügnerisch behauptet und erfunden, gründlich beseitigen. Nissim ben Jakob (ib. 16): סובר אני כי היה בתוך העם מי שסובר שאין ידיעת בורא עולם יתי שמו עם הברואים עם כל בני אדם בכלל והיה מראה עצמו שאינו [דומה?] נבואת משה ובחדרי לבו אינו מאמין בה ודעתו אינה מיושבת על הדבר ורצה הקב״ה להסיר זה הדמיון מן נפשות הסוברים אותו ... והסיר מנפשותם כל הדמיונות שהיו נראות למי שהיה סובר בדברים שהזכרנו. Und Jehuda Halewi (IV, 11; S. 325): ונתרחקו המחשבות הרעות מן האומה שיחשב כי הנבואה טעכה מהיחיד שטען בה. Vgl. auch I, 87; S. 57—58. III. Die fehlerfreie Erkenntniss Gottes könne auch nur Israel haben, denn nur beim Schauen Gottes entgehe man allein dem Zweifel und dem Irrthum. Nissim ben Jakob (ib. 16—טז): וידוע דבר זה בידיעת ההרגשות שאין נכנס בלבם שום דמיון וספקא ... מהזיק דבר זה ומוסיפו ביאור מה ששם הקב״ה עדים עליו שהוא מצוי חי וקים לעולם לפי שהם ידעו דבר זה בידיעת ההרגשות .... שידיעת ההרגשות לא יפול מהם [l. בהם] שום ספק וידיעת הראיות יפול בה שום ויאריך בה הדמיון ויחד הקב״ה את עמו ישראל לדעת אותו בידיעת ההרגשות

sich nachweisen, aber er hat dennoch dieser Lehre eine solche Ausdehnung und Bedeutung gegeben, sie so sehr zum System erhoben, dass er füglich als ihr eigentlicher Begründer bezeichnet werden kann.

Aber niemals früher ist in der jüdischen Religionsphilosophie mit gleicher Schärfe wie von ihm die wunderthätige Allmacht als das eigenthümlichste Merkmal des jüdischen Gottesbegriffs erkannt worden. Nicht aus den Thatsachen des gewöhnlichen Naturgeschehens hat er diesen Begriff erschlossen, er bezeichnet darum auch nicht die Gesammtheit der Naturgesetze, sondern deren letzte Ursache, die in jedem Augenblicke sie durchbrechen kann und bei verschiedenen Gelegenheiten in der That durchbrochen hat, mit dem Namen Gott. Nicht ein von Gott unabhängiges Dasein hat die Welt, nachdem er sie einmal hervorgebracht, sie bedarf vielmehr seiner in jedem Augenblicke; Gott ist nicht bloss ihr Schöpfer, sondern auch ihr Erhalter, dem alle Vorgänge in ihr bis in ihre kleinsten Einzelnheiten stets klar und gegenwärtig sind. Er ist nicht, wie der Begriff Elohim, in ewiger Verborgenheit hinter den Dingen geblieben, sondern im Laufe der Geschichte bei gewissen Anlässen in Befehlen und Erscheinungen hervorgetreten, so dass diejenigen, denen diese Thatsachen bekannt wurden, ganz unzweifelhaft wussten, wen sie unter seinem heiligen Namen zu verstehen haben. Auf den philosophischen Gottesbegriff, der aus der Thatsache der Weltschöpfung sich ableitet, weisen Eigenschaften hin,

---

(1) שנגלה לעיני כלם ולפיכך זכו לזה השם שנקראו עדים על אשר נתקיימה עליהם הידיעה הברורה ונמצאת השגחה עליהם יותר חזקה ממה שהיתה שנאמר רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה וגו' כלומר שיחדתי אתכם לדעת אותי וידיעה שמי בידיעה ההרגשות שלא יכנס בלבם שום ספק. Und Jehuda Halewi (IV, 15; S. 331): אבל ענין ה' לא יושג בהקשה אך בראיה ואז יסורו מלב האדם הספקות הקודמות אשר היה מסתפק באלהים וילעג להקשות ההם אשר היו לגזלות להגיע בהם אל האלהות והייחוד (IV, 15; S. 332); ובאמת נקרא אלהי ישראל מפני שהראות הזאת נעדרת בזולתם (IV, 17; S. 333) ויש להם התנצלות למה שנצטרכו אל הקשיחם להעדר הנבואה (V, 14; S. 405) s. auch ib. S. 406. Vgl. ferner I, 63; S. 46. I, 65; S. 48. IV, 13; S. 327: אין להאשים אותם מפני שלא הגיעו אל הידיעה האלהית אלא בדרך הקשה.

die nur die Ausdrücke für die von Gott dem Schöpfer ausgehenden Handlungen und die mit ihm verknüpften Beziehungen enthalten. So werden auch den jüdischen Gottesbegriff diejenigen Thatsachen und Erscheinungen, in denen Gott als Erhalter der Welt in seiner über der Natur stehenden Allmacht zu Tage trat, am Geeignetesten als seine Attribute ausdrücken und genau bezeichnen.

So lange in den Namen Gottes nur der Begriff der wirkenden Ursache, der schöpferischen Kraft ausgedrückt wurde, konnten diese und auch der höchste derselben, der Name Elohim, nur allgemeine Bezeichnungen ausmachen; sie mussten Gattungsnamen sein. „Die eigentlich wahre und genaue Bezeichnung und höchste Vollkommenheit liegt ausschliesslich in dem Namen יהוה, denn dies ist ein Eigenname, auf welchen durch seine Eigenschaften, aber nicht durch die Angabe einer Oertlichkeit hingedeutet wird, nachdem [122]) Gott früher, da er ganz allgemein Elohim

122) Die Auffassung dieser Stelle, besonders der Worte: לא במקום אחר אשר לא היה נודע hat ihre Geschichte. Es sind mir, den Urhebern nach, zwölf, dem Inhalte nach, eilf verschiedene Erklärungen derselben bekannt worden, die ich in den Uebersetzungen, welche sie für die schwierigen Worte ergeben, der Zeitfolge nach anführen will. Moscato giebt drei Erklärungsversuche. I. „Er — der Name יהוה — kam aber nicht an Stelle eines Unbekannten treten", d. h. den etwa noch unbekannten Begriff Gott erklären (f. 199c). II. „Nicht in einem Orte, der kein Eigenname ist", also in Elohim (ib.). III. „Nicht in einem anderen Orte, der nicht — durch Wort, Befehl und Erscheinungen — bekannt ist" (f. 200a). IV. Buxtorf: „Nicht — der Name — eines vorher oder ohnehin Unbekannten" (Cosri p. 257 = Moscato I). V. Israel Samosz: „Nicht gerade als einem Ausdruck für die Einheit, trotz deren — Erkenntniss — er unbekannt sein kann" (f. 111b). VI. J. Beer: „Nicht durch eine Oertlichkeit, welcher — Name — früher unbekannt war" (in Samosz' Kusariausg. a. a. O.). VII. Satanow: „Er selbst ist unräumlich und wäre somit unbekannt" (Kusari, Berlin 1795 f. 59b). VIII. Mendelssohn: „Nicht localiter... wenn nemlich kein anderer articulus demonstrativus vorhergegangen" (אגרות Wien 1798 f. 3a). IX. Brecher: „Nicht als Namen einer früher unbekannten Gottheit" (III. f. 5b). X. Derselbe: „Nicht in der Kategorie der Appellativa" (ib. f. 6a Anm.). XI. Cassel: „Nicht aber als an Stelle eines Gattungsnamens" (ed.[1] S. 308). XII. „— לא במקום unübersetzt —, nachdem er nur ein Gattungsname gewesen" (ed.[2] S. 300). Diese Zusammenstellung all der verunglückten Erklärungsversuche dieser Stelle, die Buxtorf (a. a. O. p. 258): satis obscura et ambigua, Cassel (ed.[1] S. 308, 1): „unstreitig eine der schwierigsten im ganzen Buche" nennt, soll die Bedeutung zeigen, welche die Veröffentlichung des arabischen Originals selbst für eine so treue Uebersetzung hätte, wie die Ibn Tibbons eine ist. Es lautet an dieser Stelle: والتحرير والتفضيل (התצוית) انما هو فى الاسم المكتوب יהוה יתברך

genannt wurde, unbestimmt war; יהוה wird er eben speciell genannt. Fragt nemlich einer, wer ist der Elohim, der angebetet werden muss, die Sonne, der Mond, der Himmel, die Zeichen des Thierkreises, einer der Sterne, das Feuer, die Luft, die Engel, die Sphärengeister [123]) oder etwas Anderes, da ein Jedes von diesen Wirksamkeit und entscheidenden Einfluss besitzt und als Ursache auf Entstehen und Vergehen wirkt, so ist die Antwort: יהוה. Es ist dies

---

ויהרומם فهو اسم علم مشار اليه بالصفات لا بالمكان بعد ان كان مجهلًا ان كان يسمّى אלהים على العموم فسمّى יי على الخصوص كان سائلا اى אלהים هو الذى ينبغى ان يعبد الشمس او القمر او السماء او البروج او احد الكواكب او النار او الهوا او الملايكة او الروحانيين [-ون] او غير ذلك فان لكل واحد منها تأثير وحكم ولكل واحد منها سبب فى الكون والفساد فيكون الجواب ..... فلان اسم علم مثل ..... ראובן ושמעון حقيقة ذواتها. — Die letztere der beiden Lücken ist wahrscheinlich durch das Homoioteleuton der beiden kurz nacheinander wiederholt vorkommenden Eigennamen veranlasst. — Herr Professor Fleischer in Leipzig hatte die Güte, die nachfolgende Erklärung der Originalstelle mir mitzutheilen: „Der Ausdruck der reinen (wahren) Göttlichkeit und höchsten Vollkommenheit aber (im Gegensatz zu dem ursprünglichen n. genericum Eloah, Elohim) liegt ausschliesslich in dem Nennworte Jahve; denn dies ist ein n. proprium, auf welches auch durch die nn. qualitatum (d. h. die concreten, den wahren Gott von Seiten seiner Eigenschaften bezeichnenden Nennwörter, wie שַׁדַּי עֶלְיוֹן u. s. w.), aber nicht durch die Angabe einer Oertlichkeit (wie etwa: Der Himmlische u. dergl., wie bei den Heiden: die Olympier, die Uranier, oder nach einer irdischen Cultusstätte: der dodonäische Zeus u. dergl.) hingedeutet wird, nachdem er früher, wenn er allgemeinhin Elohim genannt wurde, unbestimmt blieb (d. h. unbestimmt blieb, ob mit dem so Genannten der wahre oder irgend ein falscher Gott gemeint sei).“ Dieser durchweg klare und befriedigende, im Texte näher nachgewiesene Sinn der Stelle kann nunmehr selbst in der tibbonischen Uebersetzung herausgefunden werden. Statt בשם הנכבד dürfte vielleicht nach dem Arabischen besser בשם הנכתב gelesen werden. נמדות sind an dieser Stelle, wie schon Moscato (f. 199 d) richtig erkannt hat, die Thatsachen und Erscheinungen, die zur Beeigenschaftung Jahve's dienen, eine Bedeutung, die dieses Wort bei Jehuda Halewi oft hat, so II, 2; S. 89. IV, 3; S. 308 (nach Moscato f. 206 b). In diesem Punkte musste daher von Fleischers Erklärung abgewichen werden.

123) Es ist nach dem Arabischen zu lesen: או המלאכים או חרוחניים. Gemeint sind die von den Philosophen angenommenen Sphärenbeweger, die Jehuda Halewi auch IV, 3; S. 317 unter diesem Namen anführt. Ueber das Wort und den Begriff روحانى s. Ibn Badja's Bemerkung bei Munk (Mélanges p. 394, 2), Dieterici, Logik und Psychologie der Araber S. 182 s. v. Geist und Steinschneider, Zur pseudepigraphischen Literatur, S. 69—70.

eben so, wie man Menschen mit dem Eigennamen Ruben oder Simeon belegt, nachdem durch eben diese Worte: Ruben oder Simeon, ihr wahres Wesen zur Erkenntniss gebracht wird" (IV, 1; S. 300). Wie ein menschlicher Eigenname gewissermassen der abgekürzte Ausdruck all der Merkmale ist, aus denen wir die Vorstellung eines bestimmten Menschen uns zusammensetzen, und als solcher am Schnellsten das uns von ihm bekannte Wesen zum Bewusstsein bringt, so ist der vierbuchstabige Gottesname die schärfste Bezeichnung für die Gesammtheit der Merkmale, unter denen wir durch besondere Anlässe und Erscheinungen das göttliche Wesen haben kennen lernen. Und nicht bloss im philosophischen, sondern auch im grammatischen Sinne kennzeichnet er sich als Eigenname, da er dem für diesen im Hebräischen geltenden Gesetze gemäss keinen bestimmten Artikel annimmt, während Elohim als Nichteigen-, sondern Gattungsname gar wohl in Verbindung mit demselben vorkommt.

Er gehört als solcher zu den Vorzügen [124]), mit denen Gott das Volk Israel besonders ausgezeichnet hat (IV, 3; S. 303). Nicht, wie die übrigen Gottesnamen, von Thatsachen der Schöpfung hergenommen, entbehrt er auch jeder Ableitung [125]); seine wahre Bedeutung bleibt verhüllt.

---

124) Welche Bedeutung die durch Jehuda Halewi in Schwung gebrachte Hochstellung des שם המפורש hatte, kann man an der Ausdehnung erkennen, die sie nachmals in der Kabbala angenommen. Bis Abulafia freilich scheint dieser Gegenstand nicht in besonderen Schriften behandelt worden zu sein, wie er in seinem אמרי שפר (s. Jellinek, Philosophie und Kabbala I. p. VII, A. 5): לא שמוה עיקר נגלה בחיבוריהם und: (ib. S. 34) .... שהתיעורר לחבר .... איש מישראל לא מצאנו behauptet. Eine ähnliche Bedeutung wurde im Islam dem „höchsten Namen" von der Mughîrija beigelegt, s. Schahr. H. I. 203. Mughîra, der Stifter, gab als Beweis seiner Sendung die Kenntniss des höchsten Namens an: وادّعى النبوّة وزعم ان معجزاته عليه بالاسم الاعظم sagt Makrizi bei de Sacy, Exposé de la rel. des Druzes I, XLVII. De Sacy bezeichnet diese Hochstellung des „Namens" als eine Entlehnung der jüdischen Anschauung vom שם המפורש (a. a. O.).

125) Auch dieser Gedanke Jehuda Halewi's ist von Maimuni aufgenommen und in einer Weise ausgeführt worden, welche am Besten die Quelle beleuchten kann.

Wenn es uns aber so unmöglich ist, sprachlich [126]) aus der Bezeichnung auf den Grund ihres Begriffes zu schauen, so erweckt wenigstens der lautliche Charakter des Wortes eine Ahnung von der Erhabenheit des dadurch bezeichneten Wesens. Der Vorzug der für dieses Wort besonders verwendeten Buchstaben besteht darin, dass sie im Gegensatz zu den stummen, nicht ohne fremde Hülfe aussprechbaren Mitlauten die redenden[127]) Selbstlaute sind, welche so für das

---

יהוה ist auch nach Maimuni der einzige unableitbare Gottesname غير مشتق, اسم مرتجل لا تعالى, Guide I. c. 62 u. 63 Ende. Er ist von Anfang an sein Eigenname war vor aller Welt vorhanden, d. h. er ist von keiner Thätigkeit hergenommen, lediglich zur Bezeichnung des göttlichen Wesens allein gebildet und kann darum mit Recht ausschliesslich als der Gott eigenthümliche Name bezeichnet werden, I. c. 61. Maimuni betrachtet nur den Namen יהוה als שם המפורש, und wenn in seinem Commentar zur Mischna Joma IV, 1 und Jesode Hathora VI, 2 auch אדני als solcher bezeichnet gewesen zu sein scheint, so bemerkt bereits Simon Duran (מגן אבות f. 8 a), dass dies nur auf einem Abschreibefehler — fälschlich wird als die letztere Stelle ד"ה ע"ז בה' angegeben — oder Missverständniss beruht.

126) Dieser Umstand, dass Jehuda Halewi in dem höchsten Gottesnamen durchaus keine begriffliche Bedeutung erkennen mag und darum auch in ihm allein keinen Beweis für die Wahrheit seines Wesens erblicken kann, verhindert uns Mose ben Esra's Worte auf ihn zu beziehen: אמר אחד מן החכמים מן הראיות המורות על סוד השם הבורא שמו הנכבד והנורא וזה האומר לא דקדק דבריו כי אי אפשר לדעת זה השם (Zion II. 134) Dass in der That Jehuda Halewi's so gut wie Maimuni's Behauptung, יהוה sei der einzige „Wesensname", so misszuverstehen war, als ob dieser eine Erkenntniss des göttlichen Wesens erschlösse, zeigt kein Geringerer als Chasdai Crescas. Abraham Schalom vertheidigt im נוה שלום (Soncino 1538. XII A. c. 3 [f. 2b dieses Capitels]) die Behauptung Maimuni's, dass wir vom göttlichen Wesen Nichts wissen können, gegen den vierten Einwand Chasdais, der davon ausgeht, dass ja nach Maimuni's Ansicht selber der Name יהוה das Wesen Gottes bezeichne.

127) واما فضيلة الحروف الخاصّة به فهى الناطقة لانه احرف التى هى علّة ظهور جميع الحروف. Die bei Moscato erhaltene Lesart בו הם המדברות erweist sich somit als die richtige. Die מדברים werden den אותיות האלמות als die Vocale im Gegensatze zu den Consonanten auch in den Jezirakommentaren gegenübergestellt. So sagt ausführlich Jakob ben Nissim (vgl. A. 128): והה"א והו"ד ודיו"ד מחמת שהן אוירות אינן צריכות לשום כלי מאלה הכלים [sc. die Sprachorgane] נקראים אצל בעלי הדקדוק ובעלי חכמת המוציקי אותיות החלוקות ואותיות המשיכות ואותיות הדבור ואותיות הקול נקראו אותיות החלוקות מפני שכלן קשות והן חלקות ונקראו אותיות הדבור לפי שכלן שוכנות ודוממות ואינן מדברות אלא באלה ונקראו אותיות הקול לפי שכלן אין קול למו אלא באלה.

lautliche Hervortreten aller Buchstaben die eigentliche Ursache bilden, da kein einziger Buchstabe ausgesprochen werden kann, ohne dass ihre Kraft dabei mitwirkte. Sie sind die Seelen [128]) für die Leiber der Consonanten. So

---

128) فهى كالارواح وساير الحروف كالاجسام. Zu dieser ganzen Betrachtung über das Lautgebilde des Tetragrammatons scheint Jehuda Halewi durch die Worte: ברר שלש פשוטות וקבץ בשמו הגדול im Buche Jezira IV, 8 veranlasst worden zu sein, wie er denn auch in seiner Erklärung dieses Buches IV, 25; S. 356 den Gedanken und das Bild wiederholt: نفرض فى النطق العقلى اسماء للخالق واختار له فى النطق الجسمى الحروف الالطف التى هى كالارواح لسايرِ الحروف وهى ה״ו. Dass dieser Gedanke bei den Jezirakommentatoren gewöhnlich war, zeigen die Erklärungen des Isak Israeli (s. Dukes: קונטרס המסורת S. 42—43 Anm.) und Jakob ben Nissim (cod. 125 der Seminarbibliothek, der, wie es scheint, eine Copie des Cod. Monac. 92 enthält), welche beide zwei verschiedene Uebersetzungen desselben arabischen Originals, keineswegs zwei verschiedene Commentare bilden, wie die folgende Nebeneinanderstellung ersichtlich macht. Vgl. Geiger, Moses ben Maimon I. S 44, 73, Schorr im Hechaluz I. S. 106 Anm. 1, Munk, Notice sur Abou'l-Walid Merwan Ibn-Djana'h S. 46—50. Ich führe aber die Stellen nach den Autoren an, denen die Commentare in den Handschriften zugeschrieben erscheinen.

Isak Israeli.	Jakob ben Nissim.
ומפני שהבורא כן בחרו לו מן האותיות המשולות שבהן והמכובדות והם המורות על עלות הגופים ועל יקר הגשמים ועל קלותם והן אותיות המבטא שבהן נהגים שאר האותיות האלמות אחר שכונם ושתיקותם כלומר אחר שמפסיקין האות אלמות ילאה כח האות ההוגה כמו שביארנו.	ובהיותו יתברך שמו ככה בחר לו מן האותיות טובם ומנדברם והם המגידות על שפר ההגא וטובו והם הקלים שבמו והם המדברים שבמו תדברנה כלל האותיות האילמות והחרשות לאחר שכינסו דומתם [שכנם ודומתם l.] כאשר פרשנו כבר.

Auch מדרש אלפא ביתא דר׳ עקיבא in Jellineks Bet-hamidrasch III, 24 äussert als Grund dafür, warum ה׳ gerade den Gottesnamen darstelle, etwas Aehnliches: ומה נשתנה מכל האותיות שבהם ניתנה תורה לישראל שאין בו ממש מפני שכל האותיות כשהאדם מוציאן מפיו הוא מרגיש בהן בשפתיו ובלשונו ומוציא טיפת רוק מפיו אבל ה״א אינו מקבלת בזמאה, womit die Bemerkung Israeli's über ה״א bei Dukes a. a. O. S. 6 zu vergleichen ist. Dass auch die spätere Kabbala die „Geistigkeit" der im Gottesnamen enthaltenen Buchstaben besonders hervorhob, s. z. B. in Jellineks Auswahl kabbalistischer Mystik I. S. 32, 39, 46. Auch Abraham Ibn Esra verdankt wohl derselben Quelle wie J. H. seine Ansicht, wenn er im Zachoth (ed. Lippmann f. 5a) von den Dehnungsbuchstaben ובעבור גודל מעלתם היה השם הנכבד והנורא נמתם אהוי sagt: אהותיות המשך שהם יסוד השם הנכבד, vgl. auch Mora (ed. Creizenach S. 44): seinen Commentar zu Exodus 3, 15. Jehuda Halewi scheint aber der Erste gewesen zu sein, der das Bild von den Vocalen als den Seelen im Gegensatze zu

ist der höchste Name aus der Auslese der Hauchlaute, den Seelen des gesammten Sprachguts, die das taube, gleichsam unbewegliche Lautmaterial der Consonanten [129]) durch-

---

den Consonanten als den Körpern für diesen Gedanken verwerthet hat. Zwar hat zuerst Jellinek (Philosophie und Kabbala I, 42) behauptet, dass dieses Bild Abraham Ibn Esra angehöre, aber eine Prüfung der Belege ergiebt die Unrichtigkeit der Behauptung. An allen Stellen, wo dieses Bild scheinbar bei ihm vorkommt, so Sapha berura (ed. Lippmann f. 4[b]): בטעמים שהם נמשלים לנפשות והמלות דומות לגויות, Jesod Mora p. 4: ההיבות כגויות והטעמים כנשמות, im Commentar zu Ex. 20, 1 (ed. Netter f. 81[b] oben): המלות הם כגופות והטעמים כנשמות und selbst in der pseudoepigraphen Schrift ס׳שיער השמים in Luzzato's בהולת בת יהודה S. VII: ואין ספק כי המלות לגויות דומות והטעמים לנשמות, ist durchaus nur von dem Sinn im Verhältniss zum Wort, keineswegs aber von Vocalen und Consonanten die Rede. In solchem Sinne entbehrt aber das Bild bei Ibn Esra jeder Eigenthümlichkeit, da er es den Arabern entlehnt hat, bei denen es häufig gewesen zu sein scheint, wie folgende Stellen bei den lauteren Brüdern zeigen: „Die Bedeutungen sind wie der Geist und das Wort sein Leib" (Anthropologie S. 177), „Die Bedeutungen sind die Seelen und die Worte wie die Leiber" (ib. 187), „Die Bedeutungen gleichen den Seelen, die Worte den Körpern" (Logik und Psychologie S. 29). Mit Unrecht erblickt daher Jellinek (Philosophie und Kabbala I. S. 42) in der Anführung des Bildes von den Vocalen und Consonanten als den Seelen und Leibern im ס׳הבהיר (ed. Amsterdam f. 7[a]) eine Entlehnung von Ibn Esra und darum „eine seine Jugend entscheidende Stelle", wie denn auch Grätz (Geschichte Bd. 7 S. 458) angenommen hat, es sei dies Bild „ein Ausspruch Ibn Esra's". Es kann vielmehr, wenn nicht eine noch ältere Quelle angenommen werden soll, nur aus Jehuda Halewi entnommen sein, den ja die kabbalistischen Schriftsteller nachweislich fleissig benutzten. Die Anführungen unseres Bildes bei Asriel im Canticumkommentar (s. Grätz a. a. O. 459, 1) unter den Worten: כמו שאמרו רז״ל במדרש, bei Abulafia als: כמאמר חז״ל, bei Simon Duran (a. a. O. f. 54[b]) mit der Bemerkung וכבר אמרו בירושלמי, gehen alle auf das Bahir zurück, das von den Kabbalisten leicht als מדרש bezeichnet werden konnte, unter dem Namen ירושלמי aber bei Duran und auch bei Isak von Akko (s. Jellinek a. a. O. S. 43) wohl nur darum angeführt wird, weil die Kabbalisten Palästina als Entstehungsort desselben annehmen, wie Sehemtob im Emunoth (f. 94[b] oben) angiebt, der es auch (f. 94[a]) als: הנמיוסד בלשון ירושלמי bezeichnet. Es scheint nach Allem also Jehuda Halewi das Bild zur Kennzeichnung des Gottesnamens zuerst verwendet zu haben.

129) Simon Duran giebt den Sinn der Stelle richtig wieder mit den Worten: שא״א לדבר אלא באלו האותיות שהאל״ק תורה על הפתח והוא״ו על חולם והיו״ד על חירק והה״א במדרגת האל״ק (a. a. O. f. 3[a]). Diese drei Buchstaben umfassen alle hebräischen Vocale, wie aus der Eintheilung II, 80; S. 182 ff. und Ibn Esra's Zachoth (ed. Lippmann f. 1[a]) hervorgeht, so dass die Buchstaben אהוי als die Lesemütter aller Vocale in der That für deren Gesammtheit angesehen werden können. Der tiefere Gedanke, als ob Gott das Leben dieser Welt ausmachte, ähnlich wie die Vocale das des Sprachleibes begründen, den Moscato (f. 203[a]) in diesem Vergleiche finden will, scheint Jehuda Halewi an dieser Stelle, wiewohl er sonst Gott als die Seele, den Verstand und das Leben dieser Welt bezeichnet (IV, 3; S. 314), gerade fern gelegen zu haben.

geistigen und beleben, wie zum symbolischen Ausdruck der Bedeutung und Erhabenheit des dadurch bezeichneten Begriffs zusammengesetzt.

Mit diesem Namen stehen zwei andere in lautlicher Verwandtschaft. Der eine, Jah, ist ihm durchaus gleich, also auch ebenso unableitbar wie er. Der andere, Ehjeh, gehört entweder zu diesem Namen und kann in diesem Falle nicht [130]) weiter abgeleitet werden, oder er ist als vom Stamme הָיָה sein gebildet aufzufassen und gewinnt dann eine ganz besondere Bedeutung. „Ich werde sein", diese Versicherung Gottes hat dem Menschen zu genügen; mehr über sein Wesen zu wissen soll er nicht verlangen, denn er vermag es nicht. Darum antwortet Gott auf Mose's Frage (Ex. 3, 13): „Wenn sie mir sagen, wie ist sein Name, was soll ich ihnen antworten?", nur mit diesem Ausdruck, als wollte er sagen: Wozu fragen sie nach etwas, was zu begreifen ihnen doch unmöglich ist. Die Erklärung [131]) dieses Ausdrucks bilden die Worte (3, 14): „der ich sein werde", d. h. Gott kennzeichnet sich selbst als denjenigen, der stets in Israel gegenwärtig und zur Hülfe bereit sein wird. Mit Gott soll Israel nur den Begriff desjenigen verbinden, der stets in seiner Mitte anzutreffen sein wird, und in dieser Thatsache kann es zugleich den stärksten Beweis [132]) für Gottes Dasein erblicken. Dieser

---

130) Hieraus folgt aufs Deutlichste, dass Jehuda Halewi den Namen יהוה für völlig unetymologisirbar hält, da er für אהיה, wenn es zum Tetragrammaton gehört, keine Ableitung angiebt. Durans Bemerkung in seiner Wiedergabe dieser Stelle f. 3[a]: ונקרא זה השם אהיה כי שניהם מורים על המציאות ist also durchaus nicht im Sinne Jehuda Halewi's, es müsste denn sein, dass Duran die Worte unserer Stelle אפשר שיהיה נמן השם הזה in dieser Weise erklärt haben sollte. Er scheint jedoch vielmehr eine Verquickung der Gedanken Jehuda Halewi's mit den Bemerkungen Ibn Esra's (Ex. 3, 15) vorgenommen zu haben, denen auch Ahron ben Elia folgt (Ez Chajim c. 74 S. 92). Jehuda Halewi ist in seiner Auffassung der völligen Unerklärbarkeit des höchsten Gottesnamens sogar strenger als Maimuni, der (Guide I. c. 61; p. 269—270) zugiebt, dass vielleicht auch sprachlich die Idee des Nothwendig-Existirenden darin ausgedrückt liege.

131) وتفسيره אשר אהיה. Ibn Esra, in dessen Commentar zu Ex. 3, 14 dieselbe Erklärung fast gleichlautend sich findet, scheint sie Jehuda Halewi entlehnt zu haben.

132) Es scheint, als ob auch Jehuda Halewi in der Frage (Ex. 3, 13), wie

Begriff ist es denn auch, der in dem ganzen Berichte über Mose's Sendung an Israel besonders hervorgehoben wird. „Ich werde mit dir sein“ [133]), sagt Gott zu Mose (3, 12), „und das soll dir das Zeichen dafür sein, dass ich dich geschickt habe“, es soll also in der Sicherheit und dem Erfolge von Mose's Auftreten der Begriff desjenigen hervorleuchten, der stets mit ihm ist. „Ich werde sein“ ist der Ausdruck, der an Stelle des von Mose verlangten göttlichen Namens zu treten geeignet erscheint (3, 14). „Der Gott Abrahams [134]), der Gott Isaks und der Gott Jakobs schickt mich zu euch“ (3, 15), so endlich soll Mose sagen, um auch dadurch dem Volke Gott als denjenigen zu kennzeichnen, der in der Folge so sichtbar unter ihnen wirken wird, wie seine Wirksamkeit an den Stammvätern (vgl. I, 25) offenbar hervorgetreten ist (S. 304).

II. Geschichte dieses Namens.

Als Kleinod Israels können wir aber den Besitz des höchsten und einzig wahren Gottesnamens erst dann begreifen, wenn wir klar erkannt haben, dass es dem Denken allein unmöglich ist, in den Besitz desselben zu gelangen. Da wir nur ganz allgemein Gottes Dasein aus seinen Wirkungen erschliessen, auf jede Kenntniss seines Wesens auf diesem Wege aber völlig verzichten müssen, so kann es auch keinen Namen geben, mit dem unser Denken sein scharf erkanntes, durch Merkmale bestimmtes Wesen zu bezeichnen vermöchte. Darum haben es auch alle An-

---

sein Name sei, die Frage nach dem wahren Wesen Gottes erblickt und Almoli die richtige Auffassung dieser Stelle, wiewohl Moscato f. (203b) ihn zu widerlegen sich abmüht, geäussert hätte. Der Hinweis auf Jud. 13, 18 bestätigt dies nur, da auch dort der blosse Name, ebensowenig wie beim höchsten Gottesnamen, das eigentlich Unbegreifliche ausmachen kann.

133) وقد كان تقدم وجعل برهانه لموسه مثل هذا. Statt בזה הענין, das zwar durch Durans (f. 3a): באותו מעמד und alle Ausgaben bezeugt ist, muss nach dem Arabischen doch כזה gelesen werden.

134) Jehuda Halewi hat nach Moscato (f. 203c) hier nach dem Gedächtniss unrichtig citirt, wie dies z. B. auch bei Maimuni (Guide I. c. 19; p. 72, 1) vorkommt. Vgl. auch Cassel S. 154, Anm. 2.

strengungen des menschlichen Denkens und seiner bedeutendsten Vertreter, der Philosophen, nicht zur Aufstellung eines Eigennamens für Gott gebracht, denn dazu kann man nur durch prophetische Anschauung und inneren Blick [135]) gelangen (IV, 3; S. 301 ff.). Nur wer das Hervortreten Gottes geschaut, von ihm selbst die Thatsache, dass er Befehle und Verbote ertheile, den Gehorsam belohne und den Ungehorsam bestrafe, ausdrücklich erfahren hat, nur der vermag Gott mit einem Eigennamen zu bezeichnen, der ihn stets seinem Bewusstsein mit dem Merkmal gegenwärtig hält, unter dem er ihn kennen gelernt hat. Adam war es, der zuerst Gott den Eigennamen יהוה beilegte, eben dadurch, dass er, vollkommen [136]), wie er aus Gottes Hand hervorgegangen war, gewürdigt wurde, Gott in seinem Hervortreten anzuschauen. Würde ihm aber Gott nicht angeredet, ihm nicht Lohn und Strafe ertheilt, die Eva aus seiner Rippe nicht erschaffen haben, so dass ihm dadurch deutlich wurde, dass Gott die Welt geschaffen, und er in Folge von Gottes Befehl und Attributen auf ihn hinweisen konnte, so hätte auch er nur die allgemeine

---

135) بل يشار اليه بالمشاهدة النبوّية وبالبصيرة. Man wird kaum fehl gehen, wenn man in diesen Ausdrücken sûfische Färbung annimmt. المشاهدة bedeutet hier zwar die wirkliche Wahrnehmung göttlicher Erscheinungen durch die Propheten, ist aber auch als Bezeichnung der höchsten Stufe in der Anschauung des Absoluten im Gebrauch, s. Krehl, Die Erfreuung der Geister S. 70, 71. البصيرة gewinnt aber erst an scharfer Bedeutung, wenn man dabei an Abd-er-Razzâks Definition denkt: „Der Blick ist eine Kraft des Herzens, vom heiligen Lichte erleuchtet, durch die es das Wesen und das Innere der Dinge sieht, wie der Blick der Seele, durch den sie die Formen und das Aeussere der Dinge sieht", vgl. Krehl a. a. O. S. 93.

136) Vgl. besonders I, 95; S. 63. Diese Uroffenbarung durch Adam lehren auch die Pseudoclementinen, s. Hagenbach a. a. O. S. 132, 1. Auch unter den Arabern galt den Ismaelis Adam als der erste Prophet, s. de Sacy, Exposé I. p. CVI. Bei Schemtob im Emunoth f. 19a findet sich das Prophetenthum Adams und Evas bereits als Dogma ausgesprochen. Bei der Lehre von der Fortpflanzung der Gotteserkenntniss, jenes göttlichen „Lichtes" (I, 95; S. 65. II, 50; S. 153), von Adam auf seine Nachkommen eine Einwirkung der arabischen Sage anzunehmen, die Gott das Licht Mohammeds in die Lenden Adams und von da durch die Folge der Geschlechter bis auf Mohammed's Eltern übertragen lässt (s. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams S. 146—147), wäre sicherlich unbegründet.

Bezeichnung Elohim für Gott verwenden können. Es wäre ihm dann, wie dies bei der bloss erschlossenen Erkenntniss nicht anders möglich ist, zweifelhaft gewesen, ob es nur Einen Gott oder mehrere gebe, ob er um die Einzeldinge und einzelnen Vorgänge sich kümmere oder nicht. Durch seine prophetische Anschauung konnte er aber auch seine auf der festen Grundlage eigener Wahrnehmung ruhende Gotteserkenntniss seinen Söhnen Kain [137]) und Abel vererben, die auch ihrerseits wiederum der prophetischen Anschauung selbst gewürdigt wurden. So ging die Kette dieser Ueberlieferung von ihnen auf Noah, auf Abraham, Isak und Jakob, auf Mose und alle nachfolgenden Propheten über, die alle durch eigene Anschauung Gott als יהוה bezeichneten. Von ihnen ging die Kenntniss dieses Namens auf das Volk über, das ihn nur in Folge ihrer Ueberlieferung, nicht aber eigener Wahrnehmung anwenden konnte, immerhin aber die Bezeichnung desjenigen darin erkannte, dessen Befehl und Leitung zur Menschheit in Beziehung steht. Die Auserwählten unter den Menschen stehen aber selber zu Gott in solcher Beziehung, dass sie ihn vermittelst der von ihm ausgehenden Lichterscheinungen anschauen, in welchen sie zugleich den Beweis [138]) erblicken, dass die von ihnen vernommene Anrede von Gott herrührt. Die Erscheinungen und Thatsachen, welche diese Gotteserkenntniss am Klarsten vermitteln, werden darum manchmal selbst mit dem Gott allein gebührenden Namen bezeichnet. Sie heissen oft יהוה, wo sie eigentlich nur als seine Herrlichkeit bezeichnet werden dürften. So heisst

---

137) ثم‌كون ‌والجبل انما عرفاه بعد تقليدهما لابيهما (لاباهما) بالمشاهدة النبوية. Obzwar I, 95; S. 63 nur von Abel ausgesagt wird, dass er an Adams Stelle zu treten würdig gewesen sei, so ist dennoch Kain damit von der prophetischen Schau nicht ausgeschlossen, vielmehr gehört er nach wie vor zum Kleinod, zur Auslese (الصفوة), obzwar er gesündigt (s. S. 65), wenn er auch nicht, wie z. B. Seth, Kern der Auslese (סגולה ולב) genannt werden kann.

138) Diesen Gedanken, dass die Erscheinungen den Zweck hatten, den Propheten die Versicherung zu geben, dass Gott zu ihnen rede, hat Jehuda Halewi von Saadja aufgenommen, der ebenso sich äussert: לאמת אצל נביאו כי הוא שלח דבריו אליו (Emunoth ed. Slucky S. 51), vgl. oben S. 61.

es z. B.: „Auf, Jahve“ (Num. 10, 35), wo seine Lade gemeint ist. Als solch ein Mittel der wahren Gotteserkenntniss wird auch die Beziehung Gottes zu Israel manchmal יהוה genannt, weil in ihr am Klarsten der Gott zu Tage tritt, der in den Lauf des Naturgeschehens einzugreifen vermag und gar wohl um Menschen sich bekümmert. Von einer solch engen Beziehung Gottes zu einem Volke, wie eben die es ist, in der er zu Israel steht, haben die Völker keine Vorstellung; sie glauben nicht daran oder hassen vielmehr all die Thatsachen [139]), an denen diese Beziehung am Klarsten zu Tage tritt, wie den Gottesnamen, das Bündniss mit Israel, die geoffenbarte Lehre. Ihr Hass gegen diese ist denn auch gemeint, wenn von „Hassern Gottes“ (Ps. 139, 21) die Rede ist. Denn es giebt in der That keine derartige Beziehung Gottes zu einem anderen Volke, wie die zu Israel, da er sein Licht nur auf dieses allein als auf sein Kleinod ergiesst. Israel ist so offenbar von Gott angenommen worden und hat auch ihn so sehr sich zu eigen gemacht, dass sein Name mit Recht darauf ruhen kann, er sowohl „Gott Israels“, wie das Volk „Gottes Volk“ und „Volk des Gottes Abrahams“ genannt werden darf. Und wollte man selbst zugeben [140]), dass auch sonst ein Volk ihm treu gefolgt sei und nach Belehrung und Ueberlieferung ihn verehrt habe, wo findet

139) Diesen Zusammenhang der Stelle findet man sehr klar bei Israel Samosz in seinem Commentar z. St. ausgesprochen.

140) وهب ان بعض الملل قد اتبعوه وعبدوه سماعا تقليدا أيّن (אן) قبوله هو لهم واتّصاله بهم ورضاه عن طاعتهم وسخطه لعصيانهم فراهم متروكين مع الطبيعة والاتّفاق يسعدون ويتحسوا بحسبهما لا بامر يتحقّق انه بامر الهى واحده وكذلك خصصنا بقوله י״י בדד ינחנו ואין עמו אל נכר فصار هذا الاسم كائنًا (באן) بنا ان لا يعرفه حق معرفته غيرنا. Es ist eben nur die Auszeichnung Israels, oder der Ausdruck dafür, dass es am Meisten unter allen Völkern für die Gotteserkenntniss gethan hat, durchaus aber nicht die Bezeichnung seines Nationalgottes der Grund, weshalb der Name Gottes mit ihm verbunden wird, vgl. II, 50; S. 153—154.

man, dass er es auch angenommen, sich mit ihm verbunden, Zufriedenheit über dessen Gehorsam und Zorn über dessen Ungehorsam geäussert habe? Es sind die Völker nur der Natur und dem Zufall überlassen, sie sind glücklich oder unglücklich nur nach der Bestimmung dieser beiden, nicht durch etwas, woraus sich klar erwiese, dass es auf Gottes besonderes Geheiss allein geschah. Darum ist Israel durch den Ausdruck ausgezeichnet: „Gott leitet es allein und kein fremder Gott mit ihm“ (Deut. 32, 12), wie auch auf ihm allein der höchste Gottesname ruht, da kein Volk ausser Israel Gott von der Seite des durch diesen Namen besonders bezeichneten Wesens erkannt hat. Israel war aber nicht bloss der Erbe des höchsten Gottesnamens, sondern auch durch seine Geschichte die beste Erklärung und der sicherste Beweis für den Begriff und das Wesen desselben. Nicht früher, als bis seine Gemeinschaft sich „herausgeläutert“ hatte, gab es auf Erden unter den Völkern eine Ahnung von dem durch diesen Namen bezeichneten wahren Wesen Gottes. Erst, als um Israels willen Wunder geschahen, der Naturlauf durchbrochen wurde, dämmerte die Erkenntniss, dass die Welt nicht bloss, wie das Denken im besten Falle bis dahin angenommen hatte, einen Schöpfer, sondern einen Beherrscher, Erhalter, Ordner habe, der in jedem Augenblick schaffen könne, das Grosse so gut wie das Kleine, das Allgemeine wie das Besondere der Welt in seinem Wissen umspanne und gegen das Verhalten der Menschen sich nicht gleichgültig zeige, sondern dem Guten seinen Lohn wie dem Bösen seine Strafe verheisse. So hat sich nicht bloss die Erkenntniss des wahren Gottesnamens seit Adam in Israel erhalten, sondern auch für den reinen Gottesbegriff, der darin liegt, blieb Israel mit all dem, was ihm zu Gunsten sich ereignet hat und seinetwegen beschlossen wurde, den Völkern gegenüber der offenbarste Beweis (II, 54; S. 156).

Allein widerspricht dieser ganzen Lehre von dem Alter dieses Namens nicht die ausdrückliche Angabe der Schrift: „Ich erschien dem Abraham, dem Isak, dem Jakob unter dem Namen אל שדי, aber unter meinem Namen יהוה

bin ich ihnen nicht bekannt worden“ (Ex. 6, 3)? Wie soll Adam bereits ihn ausgesprochen (S. 302) haben, wenn die Stammväter diesen Namen noch nicht kannten? Aber die Stammväter haben in Wahrheit ihn gar wohl gekannt; was die Schrift von ihnen läugnet, ist auch durchaus nicht diese Kenntniss. Sie will vielmehr nur sagen, dass die Wunder, welche auf diesen Namen als auf den der wunderthätigen Allmacht hinzuweisen pflegen, ihnen nicht gezeigt wurden, sondern nur die aus dem Gange des Naturlaufes nicht heraustretenden Erscheinungen, wie z. B. Schutz gegen mächtige Feinde (Ps. 105, 14), an ihnen sich bethätigten, Gott also nur auf dem Wege der Kraft und Ueberwindung, wie der Name שדי [141]) es ausdrückt, sich ihnen offenbarte [142]). Zur Zeit aber, wo es sich darum handelte, dem gesammten Volke Israel die Kenntniss des Gottesgedankens mitzutheilen, bedurfte es der Wunder [143]),

---

141) Jehuda Halewi scheint diese Erklärung des Namens שדי dem Samuel Hanagid entlehnt zu haben, der ihn nach Ibn Esra (Sepher Haschem f. 4^b, Commentar zu Ex. 6, 3) durch القهّار wiedergab. Die Worte בדרך חכח והנצחון stimmen mit denen Ibn Esra's (ib.) ופירושו מנצח ותקיף überein. Die Ableitung, die Ibn Esra von Saadja citirt (ib.), findet sich auch in dessen Jeziracommentar (Cod. 125 der Seminarbibliothek): שם שדי מועתק מן די ודים und II, 5: ענין שדי כי בהגיעך לעניני הסתפק בו כלומר דיך בו. Auch Maimuni nimmt diese Ableitung an, begründet sie aber in anderem Sinne Guide I. c. 63; S. 285.

142) In seinem Commentar zu Ex. 6, 3 giebt Ibn Esra an, dass die Namen שדי und יהוה von den Erzvätern, wie bereits von Saadja bemerkt worden sei, allerdings schon abwechselnd gebraucht wurden, die klare und einzig wahre Erkenntniss aber erst mit Mose kam.

143) Diesen Gedanken, dass zur Schöpfung aller die Naturordnung durchbrechenden Erscheinungen der höchste Gottesname in Beziehung stehe, haben Ibn Esra und Nachmanides von Jehuda Halewi angenommen. Vgl. Ibn Esra zu Ex. 3, 13: כי בשם אל שדי לא יעשה אותות רק בשם הנכבד und am Schlusse von 3, 15: והנה בשם הזה יתחדשו בעולם אותות ומופתים. Vgl. auch Nachmanides' Commentar zu Ex. 6, 2: לא נודעתי להם לברוא להם בשינוי התולדות. In der Dissertation (S. 15) hat er die ganze Lösung dieser Frage von Jehuda Halewi entlehnt. Ebenso liegt eine Benutzung Jehuda Halewi's vor in den Worten Parchons: לא נגליתי להם בכבוד הראוי לו לומר אני יי' אלא בכבוד הראוי לו לומר אני אל שדי (Machbereth s. v. ידע). Vgl. auch diese Stelle aus Parchon in Berliners Pletath Soferim hebr. S. 28, deutsch S. 29 und H. B. 1872, S. 90. Sehr klar drücken Parchon (Machbereth s. v. ידע) und Ahron ben Elia (Ez Chajim c. 74; S. 91) diesen Gedanken mit den Worten aus: נראיתי להם בפועל הנאות משם שדי אמנם לא נראתי להם בפועל הנאות משם יי"ד ה"א ו"ו ה"א.

die den Beweis enthielten, dass der Schöpfer der Welt immer, wenn er dazu die Absicht hat, eine Neuschöpfung hervorrufen kann; daher die egyptischen Plagen, die Spaltung des Schilfmeeres, das Manna, die Wolkensäule u. s. w. (Vgl. I, 91.) Nicht etwa, als ob die späteren Israeliten dieser Thatsachen wären würdiger gewesen, sie mussten vielmehr dieselben wahrnehmen und konnten sie nicht entbehren, weil sie dem Zweifel zugänglich waren, eine Menge überhaupt durch sinnenfällige Beweise überzeugt werden muss, während die Erzväter in ihrer unerschütterlichen Gläubigkeit[144]) gar wohl den Namen und Begriff Gottes festhalten konnten, ohne durch die wunderbaren Thatsachen, an denen die Merkmale dieses Begriffes ihre beste Bestätigung finden, augenscheinlich überzeugt werden zu müssen. Sie würden selbst dann, wenn ihnen nur Unglück wäre auferlegt gewesen, also auch die Beweise für Gott als שדי würden gefehlt haben, im Glauben nicht irre geworden sein, konnten darum auch die Kenntniss des Namens יהוה besitzen, ohne die für ihn sprechenden Wunder zu sehen (II, 2; S. 90—91).

III. Attribute dieses Namens.

Auch der Name יהוה hat seine Attribute. Wie wir als göttliche Eigenschaften gewöhnlich die Thatsachen der im regelmässigen Naturlaufe sich äussernden Schöpferthätigkeit Gottes und die für dieselben üblichen Ausdrücke bezeichnen, so können wir auch diejenigen Erscheinungen, welche auf das höchste Merkmal des wahren Gottesbegriffes, die unbeschränkte Allmacht hinweisen, als Attribute des diesen Begriff deckenden höchsten Gottesnamens ansehen. Es sind dies all die Schöpfungen, bei denen wir nicht erst den Weg durch die ganze Kette der Mittelursachen zurücklegen müssen, ehe wir auf Gott als deren

144) Auch Bachja erklärt in ähnlicher Weise die geringe Zahl göttlicher Gebote in der Zeit vor der Offenbarung aus der Gläubigkeit der Patriarchen, die solche nicht nöthig hatten (Chobot ha-Lebabot IX, c. 7 Anf.). Bei Jehuda Halewi scheint überdies diese Hochstellung der Erzväter mit seinem nationalen Standpunkte im Zusammenhang zu stehen.

letzte Ursache geführt werden (V, 20; S. 416, 422), sondern sogleich erkennen, dass sie aus Gottes unmittelbarem Willen, gleichsam als deutlichste Zeugen seiner Allmacht, hervorgegangen sind (II, 2; S. 89). In diesem Sinne wird mit Recht Gott unter seinem höchsten Namen als „Schöpfer des Lichtes und der Finsterniss Bildner" (Jes. 45, 7) und „grosser Wunderthaten alleiniger Vollbringer" (Ps. 136, 4) bezeichnet. Nach seinem Willen gestaltet sich die Luft [145]), wie alle anderen Körper, und folgt der Einwirkung seines Geheisses, wie Himmel und Erde sich durch ihn gebildet haben (II, 4; S. 93). Er will es, und die Bundestafeln überziehen sich mit Schriftzügen, er will es, und die Luft gelangt als verständlicher Schall zum Ohre des Propheten; man kann darum von ihm sagen, er schreibe und spreche. So formen sich auf sein Geheiss aus dem zarten, geistigen Körper [146]), genannt „heiliger Geist", all die geistigen Gestaltungen, die man als „Herrlichkeit Jahve's", manchmal als Jahve selbst bezeichnet. Sie sind es auch, von denen es heisst (Ex. 19, 20): „Jahve stieg herab auf den Berg Sinai." Hieraus kann man die Bedeutung der Attribute erkennen und Ausdrücke wie „Herrlichkeit Jahve's", „Engelschaft Jahve's" und Schechina der Reihe nach [147]) als Namen begreifen, welche die den Propheten

---

145) وانه منفعل لارادته الهوا وساير الاجسام فتتشكل بامره كما تشكلت السموات والارض فيسمّى מדבר وכותב وكذلك يتشكل من الجسم اللطيف الروحانى الذى يتسمّى רוח הקדש الصور الروحانية المسمّات ובכוד ד" ויתנסמי שכינה ד" וינزل الى הר סיני. Diese Ansicht über das Reden Gottes hatte auch Saadja, vgl. oben S. 66, ebenso Jephet bei Munk, Guide I, S. 290.

146) Diese Lehre hat Jehuda Halewi von Saadja angenommen. Vgl. oben S. 61 und Mose Taku im Ozar Nechmad III, 65. Von dieser zweiten, feinen Luft (האויר השני הדק) sagt Saadja im Jeziraconmentar (IV, 1 Ende): וזה הדבר הוא שקוראין החכמים רוח הקדש. Wie hier Jehuda Halewi, so lehrt auch Jephet, dass Herabsteigen nicht von Gott, sondern nur von einem Geschaffenen gesagt werden könne, s. Munk, Guide I, S. 287. Maimuni hat die Lehre von den geschaffenen Lichtern zwar für unschädlich gehalten, aber nur für die Beschränkten gelten lassen, ib. c. 5 Ende.

147) Das Arabische bestätigt an dieser Stelle die Richtigkeit der bei Moscato

sichtbaren Erscheinungen bezeichnen sollen. Solche sind die Wolkensäule (Ex. 13, 21 und 16, 10), das zehrende Feuer (Ex. 24, 17), der Nebel (Ex. 19, 9), die Wetterwolke (Ex. 20, 18), Feuer und Lichtglanz (Ez. 1, 27). Es können jedoch jene Ausdrücke im Einzelnen noch genauer erklärt werden.

So ist (IV, 3; S. 317—319) die „Engelschaft Gottes" (Hag. 1, 13) ein Ausdruck für Gesandtschaft [148]). Ein Engel kann ebensowohl nur für die Zeit seiner Bestimmung aus den elementaren, feinen Stoffen geschaffen [149]) sein als auch zu den ewig dauernden Engeln gehören. Letztere könnte man vielleicht mit jenen Sphären-

---

erhaltenen Lesearten וכתגלגל und כמו שנאמר. قاح قد تبيّن سرّ الصفات واندرج (ואנדראג) لى فهم معنى כבוד ד" ומלאכות ד" ושכינה وانها اسماء واقعة (ואקנא) على اشياء مرئيّة (תראיה) عند الانبياء كما يقال יצמוד יבן ואש אוכלת. In der Angabe der hebräischen Ausdrücke und Schriftstellen pflegt die Handschrift sehr unvollständig zu sein.

148) Der arabische Wortlaut dieser Stelle ist folgender: ومלאכות ד" كناية عن الرسالة والملاك قد يكون مخلوق (מכלוקה) لوقت من الاجسام العنصرية اللطيفة وقد يكون من الملائكة السرمديّين ولعلهم الروحانيين الذى يزعمون الفلاسفة ولا لنا دفعهم ولا لنا قبولهم والشك (ולא שך) فى ما راى ישיתיה ויחזקאל דניאל هل هو من المخلوقين او من الصورة الروحانية الثابتة. Die Worte לית הצורך scheinen Glosse und fälschlich in den Text gerathen zu sein.

149) Dass bei Bachja (Chobot I, c. 6; S. 52) der Ursprung der Engel aus dem Feuerelement nicht gelehrt werde, s. in meiner Theologie des Bachja S. 45, 1. Nach Abraham ibn Daud sind die Engel unkörperliche Wesen, die nur aus Liebe zu ihren Erkorenen die Körperlichkeit zum Scheine annehmen. ומאשר יכבדו אלה העצמים הנכבדים לאלה הנפשות האנושיות . . . יתראו אליהם בצורות גשמיות (Em. ram. 85; W. 107). Alle körperlichen Bestimmungen, die von ד" ausgesagt werden, beziehen sich auf die Engel oder sekundären Sphärenseelen, nicht -geister, welche erstere als Beweger des Stoffes wohl selber beweglich sein mögen. אין היזק בשינּתנו . . . ושיתראו בגשמים חמריים אחר שהם צורות לגשמים חמריים מהחלת מציאותם (ib. 89; W. 113, vgl. 91; W. 115). Hierfür beruft er sich auf eine Stelle in der Keduscha für den Versöhnungstag von Jehuda Halewi, die sich bei Sachs, Die religiöse Poesie im Text S. 28 und in Ueber-

geistern [150]), welche die Philosophen annehmen, identificiren, doch ist dies eine Annahme, die hier weder zurückgewiesen noch angenommen werden soll. So kann man bei den Gesichten Jesaja's (6, 2), Ezechiels (c. 1) und Daniels (7, 10), die gleichsam zum ständigen Hausrath der himmlischen Oekonomie zu gehören scheinen, in Zweifel sein, ob sie zu den erst geschaffenen oder zu den beständigen, geistigen Bildungen, also zur ersteren oder zur letzteren Art von Engeln zu zählen seien.

„Herrlichkeit Gottes" kann man auf zwei Arten auffassen. Die näherliegende [151]) Ansicht ist die, dass man darunter den feinen Stoff zu verstehen habe, der dem Willen Gottes folgend all die Gestaltungen annimmt, welche dem Propheten erscheinen sollen. Man kann aber auch nach einer zweiten Ansicht darunter die Gesammt-

---

setzung S. 85 befindet. Aber es findet sich auch bei ihm eine Uebereinstimmung mit den Worten unserer Stelle: והמלאך יש שהיה נברא ליתו מן הגופים היסודיים הדקים. S. 91; W. 115 sagt er nemlich: ואלה העצמים הנגלים לאנשים עשו מן היסודות צורות נבראות לשיתן כדי שיקרב זה אל חוש הנביא.

150) Seine wahre Ansicht über die Sphärengeister verschweigt uns Jehuda Halewi keineswegs. V, 21; S. 429 verwirft er sie ganz ausdrücklich, ebenso sagt er IV, 3; S. 307, dass der Himmel ohne Mittelursachen Gott ganz allein folge, wie Moscato IV, 1 gründlich auseinandersetzt. Hier sollte nur gelegentlich die Bemerkung ausgesprochen werden, dass selbst die philosophische Lehre von den Sphärengeistern zur Noth mit der Engellehre der Schrift ausgeglichen werden könne.

151) وكبود י״י هو الجسم اللطيف (? אלטול) التابع لارادة الله المتشكل بحسب ما يريد عرضه للنبى (אלנבי) هذا بحسب الراى الاوّل واما بحسب الراى الثانى فيكون كبود י״י جملة الملائكة والآلات الروحانيّة كما ومركبة הקדש ואופנים וגלגלים وغير ذلك مما هو ثابت باقٍ (בקי) فهو يتسمّى (יתאסנו) כבוד كما يتسمّى ثقلة الريس כבודה. Die beiden Ansichten, von denen hier die Rede ist, sind eben die an dieser Stelle vorgetragenen und weisen durchaus nicht auf die zwei Angaben über die Natur der Engel (s. oben S. 184) zurück, mit denen sie Moscato und Brecher gewaltsam verbinden möchten. Es werden überdies nur zwei Möglichkeiten, nicht zwei Ansichten über Engel daselbst vorgetragen. הדעת הראשונה fasst Samosz bereits richtig als die „wahrscheinlichere" Ansicht. Der Vers ואת הכבודה לפניהם (Jud. 18, 21), der im Arabischen fehlt, scheint als Glosse in den Text gerathen zu sein, wie ihm denn auch jedes Merkmal einer Anführung mangelt.

heit der Engel und geistigen Geräthschaften verstehen, die, wie der Thron, der Wagen, die Himmelswölbung, die Räder, Kreise und Aehnliches, beständige Dauer haben. Sie werden כבוד genannt, wie mit diesem Namen auch die Gefolgschaft eines Fürsten bezeichnet wird. Sie ist es wohl auch, die Mose zu sehen verlangte, wenn er sagt (Ex. 33, 18): Zeige[152]) mir doch deine Herrlichkeit. Das wurde ihm auch gewährt unter der Bedingung, dass er vor der Betrachtung des vordersten Theiles derselben, den kein Sterblicher zu ertragen vermag, sich in Acht nehme, wie es heisst (ib. 23): Du sollst meinen rückwärtigen Theil sehen. Es giebt nämlich Grade in dieser Herrlichkeit. So giebt es in ihr einen Theil, den der prophetische Blick, aber freilich auch nur dieser, ertragen kann, in den nach-

152) Es hat also selbst Jehuda Halewi der Versuchung widerstanden, diese wichtige Schriftstelle im wörtlichen Sinne zu nehmen. Auch Abraham ibn Daud bezieht sie auf Engel, doch seiner eigenen Engellehre zufolge in abweichender Weise, indem nach seiner Ansicht Mose den Schutzengel Israels zu sehen verlangt, der ebensowenig wie Gott selbst körperlich erscheinen kann. Dieses Verlangen Mose's, aus dem vielfach der Beweis für die Möglichkeit einer leiblichen Sichtbarkeit Gottes abgeleitet worden zu sein scheint, hat auch die arabische Dogmatik stark beschäftigt, s. Mevâkif S. 80—85. Eine der bei jüdischen Religionsphilosophen üblichen sehr ähnliche Lösung dieser Frage wurde von Alka'bi und den Bagdadensern geliefert. Die Koranstelle 7, 139: أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ist nach ihrer Ansicht so aufzufassen, als ob es hiesse: Zeige mir ein Zeichen von deinen Zeichen, dass ich schaue dein Zeichen. Mose verlangt also von Gott nicht, dass er ihm sein Wesen zeige, sondern erbittet nur von ihm, dass er ihm ein Zeichen und Merkmal von seinen Zeichen und Merkmalen zeige (a. a. O. 81). Der Text unserer Stelle lautet im Original: ولعل هذا كان مطلوب موسه ע״ה بقول הראני נא את כבודך انعم له بذلك بشرط ان (מן) يتحفظ من رؤية المقدمة التى لا يحتملها بشرى وكما قال וראית את אחורי وفى ذلك الكبود ما يحتمل البصر النبوى نعم وفى توابعه ما يحتمله ابصارنا مثل الدبر ואש אוכלה اى كل ما (תמאמא) هو مالوف عندنا الطف فالطف الى ان يبلغ الدرجة لا يدركها النبى يَقَحَّمَهَا (תקחמהא) انقل تركيبه. Hieraus ergiebt sich die Richtigkeit der Lesart רבכבוד, wornach Cassels Uebersetzung (S. 318) in der im Texte angegebenen Weise zu berichtigen ist.

folgenden Theilen kann aber auch unser Auge Manches aushalten, wie die Wolken und das zehrende Feuer, Dinge, an die sich das Volk Israel im Laufe seiner Geschichte gewöhnte. Es giebt aber darin auch einen Grad der Feinheit, den selbst der Prophet nicht auszuhalten im Stande ist, wenn er anders nicht trotzdem sich vorwagen will, wobei sich sein Leibesgefüge zersetzen muss. Die Verschiedenheit in dem Verhalten dieser Erscheinungen zum Gesichtssinn steht nicht ohne Beispiel da. Auch das menschliche Gesichtsvermögen zeigt in der Aufnahme von Lichteindrücken [153]) ähnliche Mannigfaltigkeit. Wer ein schwaches Auge hat, sieht nur bei spärlichem Lichte, wie um die Zeit der Abendwende; so die Fledermaus. Andere, die eine geschwächte Sehkraft besitzen, sehen nur im Schatten. Wem ein stärkeres Sehvermögen eigen ist, kann auch die Sonne sehen; aber niemals vermag das Auge in die Sonne selbst zu Zeit ihres reinsten Glanzes hineinzublicken, und erblindet, wenn es sich dazu anstrengt.

So sind also diese Ausdrücke [154]), wie sie gewöhnlich

---

153) Auch diese Stelle ist aus dem Original schärfer aufzufassen: كما عندنا في قوّة الابصار فمن بصره ضعيف لا يرى الا في الضوء اليسير الذى يبقى بعد عشا كالخُفّاش والعُمْش و ضُعَفاء البصر لا يرون الا في الظل ومن هو اقوى بصر يرى في الشمس لكن نفس الشمس حين صفاء لا يقدر البصر على البصر اليها وان تكلف ذلك عَمِيَ. Am Ausführlichsten bedient sich desselben Vergleiches mit dem Lichte Albo im Ikkarim II, c. 29 (Schlesinger S. 197). Das Bild von der Fledermaus und der Sonne stammt aus Aristoteles' Metaphysik II, 1 und ist sehr häufig, vgl. Steinschneiders Alfarabi S. 98 Anm. 31. Ueber Vergleiche mit dem Licht s. meine Theologie des Bachja S. 93 Anm. 1.

154) فهذا (באדא) هو כבוד י״י ومَلْאכות י״י وشכינת י״י في الاسماء الشرعية لكن ربما استعيرت للاحكام الطبيعية فقيل ملא כל הארץ כבודו ומלכותו בכל משלה واما على الحقيقة فلا الכבוד (ללכבוד) وال מלכות (וללמלכות) الا على اولِيَاءه واصْفِيَآءه (ואזכיאה = وازكِيَاءه) وانبياءه الذين

in der Schrift vorkommen, Bezeichnungen solcher wunderbarer Erscheinungen. Doch werden sie auch manchmal lehnweise bei den die gewöhnliche Natur betreffenden Aussagen angewendet, so z. B., wenn es heisst (Jes. 6, 3): Voll ist die Erde seiner Herrlichkeit [155]) oder (Ps. 103, 19): Sein Reich herrscht über Alles. In Wahrheit aber offenbart sich „Herrlichkeit“ und „Reich“ nur an den ihm Nahestehenden, seinen Auserlesenen und Propheten, durch die es sogar dem Ungläubigen sicher wird, dass Gott Einfluss und Herrschaft [156]) über die Erde und eine Kenntniss von den Einzelnheiten in den Thaten seiner Diener zukommen, und selbst dieser zugiebt, dass es darum durchaus im eigentlichen [157]) Sinne gelte, wenn es heisst (Ps. 97, 1): Gottes ist die Herrschaft oder (Jes. 40, 5): Die Herrlichkeit Gottes wird sich offenbaren, (Ps. 146, 10): König wird sein Gott ewiglich, dein Gott, o Zion!, (Jes. 52, 7): Zu Zion spricht er: König ist Dein Gott und (ib. 60, 1): Gottes Herrlichkeit strahlt über dir, lauter Anerkennungen der von Israel gelehrten Wahrheit.

Fragen wir aber, ob es Gott selber sei, der in diesen

(אללדין) بهم يتحقق الزنديق ان لله حكم وملك فى الارض وعلم بجزائيات اعمال العباد. Die Lesart מלאכות י״ר scheint nur mit Rücksicht auf das folgende מלכות verändert worden zu sein.

155) Diese Stelle wird von Saadja im Jeziracommentar IV, 1 ausdrücklich auf כבוד im eigentlichen Sinne angewendet: וכתבי הקדש קוראין האויר השני הדק כבוד שנאמר מלא כל הארץ כבודו וכמו שאמר הוא ית׳ שמו ואולם חי אני וימלא כבוד ד״ את כל הארץ.

156) Diesen Gedanken, auf den es Jehuda Halewi ganz besonders ankommt, dass nämlich Gott die dauernde Herrschaft über die Natur besitze, hat er am Schärfsten III, 11; S. 209 ausgesprochen, wo er ausdrücklich sagt: Die Welt müsste vergehen, wenn Gottes Vorsehung und Leitung nicht wäre.

157) Der arabische Text: يُقَال حقيقة ملך י״ר מחיבנטל (פר) ergiebt die Richtigkeit der Lesart: מלך. ואז יאמר באמת ה׳ מלך. Wenn die angeführten Schriftstellen in diesem Zusammenhang eine Bedeutung gewinnen sollen, dann muss man, wie schon Buxtorf nach Moscato's Vorgang übersetzt: ut dicere cogantur (p. 278), dem Gotteslängner sie in den Mund legen, der sie durch die Wunder, die er gesehen, verständnissvoll als wahr begreift.

Erscheinungen hervortrete, so kann ein Bild [155]) die beste Antwort geben. Wenn am Morgen und Abend die Sonne sich unter dem Horizont befindet oder an einem regnerischen Tage von den Wolken bedeckt wird, so meinen wir dennoch, dass das Licht und die Strahlen von der Sonne selbst ausgehen. In Wahrheit aber sind nur die Dinge, an denen wir das Licht wahrnehmen, dadurch leuchtend geworden, dass sie bei ihrem Zusammentreffen mit der Sonne eine Einwirkung von ihr erfuhren. So erscheint auch nicht Gott selbst in den göttlichen Erscheinungen [159]), vielmehr sind es körperliche Stoffe, die nach seiner Einwirkung sich gestaltet haben und in denen wir jedenfalls mit Recht Gott selbst wirksam betrachten dürfen (II, 7).

Und wenn wir trotzdem jene Erscheinungen als Gott angesehen, bezeichnet, ja sogar angebetet finden, so hängt dies mit der Eigenthümlichkeit der bildlichen Ausdrucksweise zusammen, eine Kraft mit dem Namen desjenigen Dinges zu benennen, an dem sie vorzugsweise oder besonders stark sich zu äussern pflegt. Darum weist man wie

---

158) كما يقال عن الضوء ... وفى يوم غَيّم ان الضوء [..?..] والشُعَاع من ذات الشمس وليس كذلك لكن (לכאן כדלך) الاجسام هى المنفعلة بمقابلتها فيستنير (פיסתנור) بها. Die Worte כי האור ניצוץ מהשמש אף על פי שהוא נסתרת נאמר bei Ibn Tibbon, die im Arabischen fehlen, können allerdings, durch das ursprünglich vielleicht zweimal vorkommende ان الضوء (כי האור - שהאור) veranlasst, ausgefallen sein, sie müssen aber auch nicht nothwendig im Original sich gefunden haben. Der scheinbare Anklang an diese Stelle scheint mir den in den Ausgaben der Tibbon'schen Moreübersetzung 1. c. 76 Nr. 2 gewöhnlichen Fehler גשם הניצוצות hervorgerufen zu haben, wofür Munk, Guide I, S. 455, 1 das Richtige ermittelt hat.

159) Es war für Jehuda Halewi um so wichtiger, über das Verhältniss der Erscheinungen zum Wesen Gottes sich auszusprechen, als er durchaus an der Realität der prophetischen Gesichte festhält, diese sogar den Frommen zu Theil werden lässt (III, 11; S. 209, vgl. auch III, 73; S. 294—295), wenn er auch von dem Wahne weit entfernt ist, durch Reinheit und Frömmigkeit Gott selber noch in dieser Welt für erreichbar zu halten, vgl. Schahr. H. I, S. 115. Seine Lösung dieser Frage stimmt im Wesen mit der Ibn Esra's im Commentar zu Ex. 23, 21 überein, der darum den Namen Gottes auf einen Engel anzulegen gestattet, weil man in gleicher Weise auch vom Mondlicht sagen könne, dass die Sonne darin leuchte, weil jenes Licht nur aus ihr stammt. Auch Albo (Ikkarim II, c. 29;

auf Gott selber auf die Dinge hin (IV, 3; S. 306—308), die von ihm eine Einwirkung erfahren und in seinem unmittelbaren Dienste stehen. Es verhält sich damit so wie mit dem Verstande [160]), auf den man ebenfalls wie auf ein Räumliches hinweist, indem man sagt, er sei im Herzen oder im Gehirn, und von „diesem Verstand“ und von „jenem Verstand“ spricht. Wiewohl nun in Wahrheit nur auf dasjenige hingewiesen werden kann, was einen Raum einnimmt, und eigentlich alle Glieder dem Verstande dienstbar sind, so wird dennoch, weil dies vermittelst des Herzens und des Gehirnes, gleichsam der ersten Werkzeuge desselben, geschieht, auf diese gerade mit dem Bedeuten hingewiesen, dass hier der Sitz des Verstandes sei. In diesem Sinne wird auf den Himmel hingewiesen, weil er ein Werkzeug [161]) ist, das lediglich dem Willen Gottes folgt

---

Schlesinger S. 199) schreibt den Propheten das Bewusstsein zu, dass in ihren sinnlichen Erscheinungen nicht Gott selber angeschaut werde, und erklärt daraus das Verhüllen ihres Angesichtes.

160) Die Stelle lautet im Original: فقد يشار الى الاشياء المنفعلة عنه المتصرفة له تصريفا اوّليّا كما يشار الى العقل فقيل (בתאב) انّه فى القلب او فى الدماغ فيقال هذا العقل وذاك العقل ولا اشارة بالحقيقة الّا الى ما يتحيّز بمكان وعلى ان الاعضاء كلها تتصرف للعقل فان ذلك بواسطة القلب والدماغ كآلاتها (באלהה) الاولى يشار اليها ان العقل هنالك (ישאר). Genau so sagt Gazzâlî (Schmölders, Essai S. 240): „Gehirn und Herz sind nicht eigentlich der Sitz der Seele, sondern nur jene Organe, in welchen die körperlichen Funktionen ihren Mittelpunkt haben“, s. Stöckl a. a. O. II. S. 208.

161) كذلك يشار الى السماء لانّه آلة تتصرف بمجرد ارادته تع دون اسباب اُخَر متوسطة بينهما ولا يشار الى شئ من المركبات لانها آلات متصرفة بتوسط اسباب اخر تتسلسل اليه فانّه سبب الاسباب. Werkzeuge Gottes, so nennt Jehuda Halewi auch weiter (S. 308) die Propheten und Weisen. Eine Analogie für diese Bezeichnung und diesen Gedanken, zugleich einen neuen Beweis für die Benutzung des Cusari durch Maimuni bieten folgende Aeusserungen im Morch. I, c. 64 nennt er den Engel „das Werkzeug des göttlichen Willens und Verlangens“ آلة لارادتى ومشيتى. Ib. c. 66 erklärt er die

und nicht erst anderen Ursachen, die zwischen ihm und Gott vermitteln. Es wird aber auf keines der zusammengesetzten Dinge hingewiesen, weil diese erst durch die Vermittelung anderer Ursachen Werkzeuge sind, welche nur durch Verkettung auf Gott, als auf die Ursache der Ursachen, zurückweisen. Es kann darum Gott als „der Himmelsthroner“ (Ps. 123, 1) angeredet werden und von ihm heissen: „denn Gott ist im Himmel“ (Eccl. 5, 1), ja Gott und Himmel werden manchmal so abwechselnd gebraucht, dass sogar Ausdrücke wie „Himmelsfurcht“, „himmelsfürchtig“, „der Himmel soll ihrer sich erbarmen“ (Jebamoth f. 12[b]) nicht ungewöhnlich sind. So wird auf die Feuer- und Wolkensäule [162]) hingewiesen, indem man sich vor ihnen niederbeugt und sagt: Hier ist Gott (Ex. 33, 10), weil auch sie Gottes Willen einzig und allein dienen und nicht den anderen Wolken und Feuern gleichen, die aus anderen Ursachen zufällig in der Luft entstehen. Ebenso verhält es sich mit „der zehrenden Flamme auf dem Bergesgipfel“ (Ex. 24, 17), welche das Volk sah, und mit der geistigen Gestaltung, „die unter seinen Füssen war, dem Saphir gleich an Helle“ (Ex. 24, 10), die nur die Auserwählten sahen. So wird auch unter gleichem Hinweis die Bundeslade [163]) (Jos. 3, 11) „Herr der ganzen Erde“ genannt, weil nur, wenn sie da ist, die Wunder sich zeigen und ausbleiben, wenn sie fehlt, sie also in dem Sinne etwa Wunderthäter, Herr genannt werden darf, wie

---

wörtliche Wiedergabe des Ausdrucks אצבע אלהים (Ex. 31, 18) bei Onkelos dadurch, dass dieser den „Finger“ für eine besondere Neuschöpfung zum Zwecke der Eingrabung in die Tafeln, als „Werkzeug“ des göttlichen Willens angesehen haben könne: يريد ذلك انها آلة مخلوقة حفرت الالواح بمشية الله. Der Anklang an Jehuda Halewi ist hier kaum zu verkennen.

162) I, 97; S. 66 wird genauer die Anbetung nach Ex. 33, 10 auf die Wolkensäule allein bezogen.

163) وكذلك يشار الى ארון הברית فيقال عنه אדון כל הארץ لظهور العجائب معه وعدمها دونه كما العين مبصرة والمبصر به غيره اعنى النفس. Vgl. I, 97; S. 67.

man das Auge sehend nennt, während doch das eigentlich Sehende die Seele ist. Auch auf Propheten und ausgezeichnete Weise [164]) wird hingewiesen, weil auch sie gleichsam solche erste Werkzeuge des göttlichen Willens sind, die seinem Verlangen folgen, in nichts seinem Befehle zuwiderhandeln, so dass sich durch sie Wunder zeigen. Und weil man in ihnen so gleichsam auf Gott selbst hinzuweisen glaubt, haben die Rabbinen in dem Gebote (Deut. 6, 13): „den Ewigen, deinen Gott, sollst du ehrfürchten" die Schriftgelehrten miteingeschlossen gesehen (Pesachim f. 22 b). Wer auf solcher Stufe steht, verdient den Namen „Mann Gottes", eine Bezeichnung, in der Menschlichkeit und Göttlichkeit sich zusammenfügen, wie wenn man sagte: ein göttlicher Mensch. Und so kann auf Raumeinnehmendes wie auf Gott in bildlichem Ausdruck hingewiesen werden, wie es heisst [165]): „der über

---

164) So nach dem Arabischen: وقد يشار الى الانبياء والعلماء الفضلاء لانهم كالآلات الاولى لارادة الله يتصرفون بمشيته ولا يخالفون شيًا من امره وتظهر العجائب بهم وبمثل هذه الاشارة (הדא אלאשאר) قالت الاحبار את י״י אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים وحقيقة من هو فى مثل هذه (הדא) الدرجة ان يتسمّى איש אלהים صفة مركبة من الناسوت واللاهوت كانك قلت الانسان الالاهى. Die Anregung zu diesem Gedanken über die Verbindung des Gottesnamens mit Oertlichkeiten und Menschen kann Jehuda Halewi von Bachja (Chobot I, c. 18; S. 77) empfangen haben, vgl. die Theologie des Bachja S. 84 Anm. Ueber Bedeutung und Ursprung des Ausdrucks „göttlicher Mann" s. Rosen, Ethik des Maimonides S. 91, 2 u. 121, II.

165) ويشير الى ما يجيّز مكان مجازاً كقول יושב הכרובים ויושב ציון ושוכן ירושלים. Die Worte des hebräischen Textes היושבי בשמים scheinen im Arabischen mit Recht zu fehlen, da diese bereits (S. 307) näher begründet wurden, hier aber im Allgemeinen die Zulässigkeit räumlicher Bezeichnungen für Gott dargethan werden soll. Einen sicheren Beweis für die Streichung dieser Worte und die getreu nach dem arabischen Texte von mir eingehaltene Anordnung der angeführten Schriftstellen giebt Jehuda Halewi selber, der II, 50; S. 153 dieselben Verse zusammen anführt und mit der besonders besprochenen Stelle (Ps. 123, 1): „der im Himmel thront" erst in Vergleichung setzt. Von dieser Stelle wie auch aus III, 17; S. 219—220 und S. 222 geht übrigens deutlich hervor, dass Jehuda Halewi die Anlegung eines göttlichen Namens auf Oerter und Menschen nur in dem Sinne gelten lässt, als auf diesen gerade so wie auf dem Himmel in wunder-

Cherubim thront“ (I Sam. 4, 4), „der in Zion wohnet“ (Ps. 9, 12), „der in Jerusalem thronet“ (Ps. 135, 21), weil hier ganz besonders Gottes Wirksamkeit sich äussert.

Leicht könnte es scheinen, wenn in so viel stofflichen Dingen und räumlichen Trägern gleichsam Gott selber soll angeschaut werden dürfen, dass denn doch die Einheit seines Wesens hierbei gefährdet werde. In Wahrheit aber bleibt sein Wesen ein einiges[166]) (S. 308), und jene Attribute, als welche wir die wunderbaren Erscheinungen bezeichnet haben, sind es wieder, auf deren Seite alle Vermehrfachung fällt. Diese Erscheinungen müssen mannigfaltig sein, da die sie aufnehmenden Träger verschieden sind. So sind die von der Sonne ausgehenden Strahlen gar verschieden, wir würden aus ihren verschiedenen Wirkungen und Farben auf mehrere Quellen derselben schliessen, und dennoch giebt es nur Eine Sonne. Freilich ist bei diesem Gleichniss das Eine nicht zutreffend, dass wir Gott, die einheitliche Quelle aller Wunder, nicht sinnlich wahrnehmen können. Sollte der Vergleich völlig übereinstimmen, dann dürfte nicht die Sonne wahrnehmbar sein, es müssten sich nur ihre Strahlen zeigen, deren Ursache bloss auf dem Wege der Schlussfolgerungen erfasst werden könnte.

IV. Der stellvertretende Name Adonai.

Die reine Vorstellung von Gottes Einheit konnte also dadurch, dass man ihn in all den wunderbaren Erscheinungen gegenwärtig glaubte, nicht getrübt werden. Welches

---

wirkender Weise das göttliche Licht ruht und durch sie die Thatsache von Gottes allmächtiger Herrschaft uns klar zum Bewusstsein gebracht wird.

166) فتكثرت الصفات والذات واحدة لاختلاف (לאבחלאפ) محل القابل كاختلاف الشعاعات والشمس واحدة (ואחדא) وهذا المثال ليس بمطابق بالكلية الا لو كانت الشمس غير مُدرَكة فتوجد الشعاعات ولا يدرك سببها الا بطريق الاستدلال. Eine Benutzung dieses Bildes scheint vorzuliegen in R. Chamai's ספר העיון (Jellinek, Auswahl kabbalistischer Mystik Text S. 9): אחד מתאחד בכוחותיו כלהב האש בגוניו.

Namens aber sollte man sich bedienen, um die Gottheit in diesen Symbolen ihrer Allgegenwart und Allmacht zu bezeichnen? Der höchste Gottesname ist ein Eigenname, der das göttliche Wesen in der Fülle und Gesammtheit aller erkennbaren Merkmale ausdrückt, in diesen Symbolen offenbart sich aber nur ein einziges, allerdings das vorzüglichste dieser uns durch seine Gnade zugänglichen Merkmale, das Merkmal seiner die Natur beherrschenden Allmacht. Und wie hätte auch dieser Name angesichts einer räumlichen Erscheinung angewendet werden können? Andererseits ist es aber gerade das oberste Kennzeichen des eigenthümlichen Gottesbegriffs, den der Name Jahve ausdrückt, das in jenen Symbolen in die Erscheinung tritt, und es konnte darum auch kein nur die Thatsachen der natürlichen Schöpferthätigkeit bezeichnender Name bei diesen Anlässen gebraucht werden. So bot sich denn zu diesem Zwecke am Geeignetesten der Name Adonai [167]) (IV, 3; S. 306). Er zeigt auf den in diesen Symbolen gegenwärtigen Gott wie mit dem Finger hin, und ist so gleichsam ein Hinweis auf ihn selber. Gleichsam, denn von einem räumlichen Hinweis kann nur bei einem körperlichen Dinge die Rede sein. Gott ist seinem Wesen nach über jeden Hinweis erhaben, da doch ein solcher nur in einer ganz bestimmten, räumlichen Richtung erfolgen kann. In treffender Weise drückt dieser Name den Begriff aus, der durch die göttliche Erscheinung eigentlich erweckt wird. Wo solch ein gött-

---

167) واما אדני المكتوب [בְּ] אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד فهو كالاشارة الى شئ وان كان فى حقّه منزّها عن الاشارة لان الاشارة انما هى لجهة جهة دون. Am Rande des hebräischen Textes findet sich in der Münchener Handschrift folgende Bemerkung: לפי הערבי צ"ל כי הרמז הוא רומז אל דבר ואם באמת הוא מרומם מן הרמז כי הרמז הוא לצד וכולי. Hiernach würde man im Arabischen etwa die eingeklammerten Worte vermissen: [اليه كالاشارة لان الاشارة تشير] الى شئ. Und in der That scheint hier nur erklärt werden zu sollen, warum Adonai nur wie oder gleichsam ein Hinweis und nicht in Wirklichkeit ein solcher sein könne. Das Homoioteleuton von כי הרמז erklärt auch die Lücke bei Ibn Tibbon.

liches Ding, auf das als auf ein Symbol von Gottes Allgegenwart und Allmacht hingewiesen wird, angeredet[168]) werden soll, da sagt man: Adonai oder, was genau dasselbe ist: mein Herrscher (S. 308). Und so weist man auf die Gegenwart[169]) solcher göttlicher Dinge mit dem Ausdruck Adonai hin, der den Gedanken ausdrückt: Du, Gott, bist mein Herrscher (S. 317). Es ist also nicht eigentlich ein Name, sondern ein Ausruf, dessen man sich bedient, um Gott in der Erscheinung seiner Wunder richtig zu bezeichnen.

V. Rechtfertigung der Attribute Jahve's.

Wir haben die Untersuchung bisher von der stillschweigenden Voraussetzung ausgehen sehen, dass man auf

---

168) Dieser klare *and richtige* Sinn der Stelle, die Cassel unverständlich übersetzt (S. 308) und gar nicht erklärt hat, ergiebt sich mit Sicherheit aus dem Wortlaut des Originals: فعند المخاطبة (אלמכטבה) لشئ الاهى مشار اليه وقال كانّه يقول يا مَوْلَاىَ (יו״ד נו״ן יו״ד (יו״ד נו״ן) דל״ת נו״ן אדני באל״ף. Dass aber in der That der Name Adonai da eintritt, wo die Anrede an göttliche Erscheinungen und Gegenstände sich richtet, zeigen die folgenden Schriftstellen: Gen. 18, 3; 19, 2; 19, 18; Ex. 4, 10, 13 (Mose am Dornbusch); Jos. 7, 8 (Josua vor der Bundeslade liegend); Jud. 6, 15 (beim Engel Gideons); 13, 8 (Manoach, nachdem er vom Engel gehört); Jes. 6, 1, 8 u. a. m. Mose ben Nachman scheint diese Ansicht Jehuda Halewi's über die Bedeutung von Adonai gekannt zu haben. Man braucht nämlich nur diese Kenntniss bei ihm vorauszusetzen, um eine sonst dunkle Stelle in seinem Commentar zu Ex. 34, 6 verständlich zu finden. Er sagt dort: ולא יתעלם ממך למדה נכתבו בו שני השמות הללו באל״ף דל״ת ומפני זה אמר הנה אנכי כורת ברית עד את מיעשה ה׳ כי נורא הוא. Der Sinn wäre alsdann *folgender*: In dieser ganzen Stelle, in der der Name Jahve sehr häufig vorkommt, findet sich nur in V. 9 bei Mose's Anrede an Gott der Name Adonai. Dies hat den Grund, weil Mose die göttliche Erscheinung anredet und gerade diese stets inmitten des Volkes sehen möchte, als sinnenfälligen Beweis von Gottes Allmacht und Allgegenwart, welchen Wunsch ihm Gott auch gewährt, da er in seiner Antwort (V. 10) nur seine wunderwirkende Thätigkeit ihm verspricht. Jehuda Halewi selbst benutzt seine Ansicht zur Erklärung dieser Stelle nicht, da er IV, 15; S. 331 den Wunsch des Mose auf Gottes Vorsehung bezieht.

169) Cassels Uebersetzung dieser Stelle wird berichtigt, wenn man das Arabische berücksichtigt, das so lautet: فالى مثل هذا تقع الاشارة بادني لامر الاهى حاضر يقول له يا مولاى. Hier ist deutlich nicht von einer „Thätigkeit", sondern von einem gegenwärtigen göttlichen Ding, d. h. solch einer wunderbaren Erscheinung, die Rede.

stoffliche Dinge als auf die sinnlichen Erscheinungen des Uebersinnlichen hinweisen könne. Leicht möchte aber der Einwand erhoben werden, dass es ja gar nicht angehe, auf den Raum eines Unräumlichen hinzuweisen und von einer sinnenfälligen Erscheinung, auf die man hinzuzeigen vermag, dann zu meinen, man habe hier die oberste Ursache vor sich. Hier gilt es denn, in ausführlicher Darlegung zu zeigen: 1) dass wir schon bei den Erscheinungen der Sinnenwelt zur Erkenntniss des Wesens und des eigentlich Unsinnlichen an den Dingen nur auf sinnlichem Wege hingeführt werden, und 2) dass dieses Verhältniss zwischen unseren Sinnen und unserem Verstande auch für die höheren Seelenkräfte in der Erfassung des Uebersinnlichen als massgebend angesehen werden kann.

Es ist dem Menschen nicht verliehen, das wahre Wesen der Dinge anzuschauen, nur das Aussenwerk erfassen seine Sinne, nur die Accidenzen, niemals die Substanzen der Körper [170]) (IV, 3; S. 309 ff.). Zwei Gleichnisse mögen dies veranschaulichen. Was wir z. B. an einem Könige wahrnehmen, das ist Farbe, Gestalt und leibliche Maasse. Unmöglich können aber diese Aeusserlichkeiten sein wahres Wesen ausmachen, zu dessen Hochhaltung man sich verpflichtet fühlt. Wie könnten die Sinne in dem wechselvollen Ding, das im Kriege in dieser,

---

170) Die Einleitung zu dieser Untersuchung lautet im Original: (רלו) ولا بد من التوسّع قليلاً فى كلام هههنا لانه موضع اعتراض كيف يشار الى مكانٍ مَن لا مكانَ له ثم يعتقد فى المشار اليه انّه السبب الاول فنُوَطِّئُ (פנטור) فى جواب ذلك تَوْطِئَة فنقول ان الحواسّ تدرك من المحسوسات اعراضها لا جواهرها. Eine ähnliche Aeusserung über die sinnliche Wahrnehmung findet man bei Hermes Trismegistos: جميع ما هى مشاهدة له فى عالم الحسّ انما هو خيالات اشياء لا اشياء بالحقيقة وخيال الشى هو ظلّه s. Bardenhewer: In Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellum Prolegomena una cum capitibus nonnullis nondum editis S. 7.

in der Residenz in jener, in seiner Wohnung in einer dritten Kleidung erscheint, die Einheit erkennen, die wir mit dem Namen König bezeichnen? Es kann dies nur auf einem Vernunfturtheil beruhen, wenn wir ihn trotzdem König nennen. Unsere Sinne könnten an seiner Einheit nicht festhalten, sehen wir ihn doch als Knaben, als Jüngling, als reifen Mann, als Greis, bald gesund, bald krank, in stetem Wechsel der Erscheinung, der Leibesbeschaffenheit [171]), des Temperaments und Charakters. Was uns in dem Bewusstsein seiner Einheit befestigt, ist die unausgesetzt von ihm ausgehende, in Anreden, Befehlen und Verboten sich äussernde Herrscherthätigkeit oder die Ursache derselben, der Verstand, die Menschenseele. Dass diese aber in der That allein die Einheit in all dem Wechsel ausmachte, können wir nach seinem Tode erkennen. Wir sehen ihn dann, wie wir ihn immer gesehen, und urtheilen dennoch, dass es nicht mehr derselbe König, sondern ein Körper sei, den Jeder beliebig bewegen kann und der den Einflüssen [172]) des Zufalls und der Willkühr

171) Die Uebersetzung dieser Stelle konnte in einzelnen Punkten durch das Original schärfer, als es nach Ibn Tibbon möglich ist, gegeben werden. فما تدرك من الرّيس ..... الذى تعتقد تعظيمه بل قد تراه فى الحرب فى زىّ ما ثم تراه فى المدينة فى زىّ اخر وتراه فى مَنْزِلِهِ فى زىّ ثالث وتقول ان هو السلطان بقضا العقل لا بقضا الحس وربما رايته صبيّا ثم شابّا ثم كهلا (כלהא) ثم شيخا ورايته صحيحا (צחהא) ثم مريضا (מרציא) وقد تبدلت مرئيّاته وملموساته واخلاطه وانت تقضى انه هو هو. Cassel S. 309, 2 hat den Fehler in der hebr. Uebersetzung בגזירת החוש לא בגזירת השכל zwar berichtigt, in seiner Uebersetzung aber stehen lassen. وملموساته beweist die Richtigkeit der Leseart ממושׁשיו, was die tastbaren Theile, die Beschaffenheit des Leibes bezeichnet. Die Lücke im arabischen Texte ist wieder durch das doppelte الريّس (המלך - המלך) veranlasst. واخلاطه kann im Hebr. durch die zwei Worte ולחותיו ומדותיו wiedergegeben worden sein.

172) So ist nach dem Original zu übersetzen: بل جسم يحركه من .... شاء وينفعل من انفعالات الاتّفاق والارادة (ואלמראדה) كالسحاب الذى اتّفق فى الجوّ تحمله ريح وتسوقه اخرى وتجمعه ريح وتفرقه ريح

ausgesetzt ist. Es gleicht jetzt dieser Körper in seiner unfreiwilligen Widerstandslosigkeit einer Wolke, die ein Wind herbeiträgt, ein anderer fortführt, ein Wind sammelt, ein anderer auflöst. Früher aber war dieser Körper nur den Einwirkungen des Willens, der aus der Seele des Königs stammte, zugänglich, ähnlich [173]) wie die göttliche Wolkensäule von anderen als den aus ihr selber hervorgehenden Antrieben nicht bewegt, von Winden nicht zerstreut werden konnte. So ist also das Unräumliche seiner Seele die Einheit in all dem Wechsel seiner räumlichen Erscheinung, und dennoch haben wir, wiewohl wir ganz genau wissen, dass auf die Seele als auf ein Unräumliches ein Hinweis nicht stattfinden kann, auf sie hingewiesen und geurtheilt, dass sie der König sei. Das wahre Wesen des Königs haben wir nicht gesehen, weisen aber auf seine körperliche Erscheinung hin, als ob wir sein Wesen, das wir nur haben erschliessen können, in ihr vor uns hätten.

Oder betrachten wir z. B. die Sonne. Die sinnliche Wahrnehmung lehrt uns, dass sie rund, von der Grösse und Gestalt eines Rundschilds, leuchtend [174]), warm und

---

اخرى وكان قبل ذلك جسما لا ينفعل الا بارادة نفس ذلك السلطان فكان كعمود الغَمَام الالاهى الذى لا تبذره الارياح. Die Variante והחמץ erweist sich somit ebenso wie die von רוח (Cassel 309, 4 u. 5) als richtig.

173) In diesem Vergleiche mit der Wolkensäule soll zugleich eine Erklärung für diese selbst liegen. Wie wir die Erscheinung des Königs König nennen, während es die Seele ist, die sein Wesen ausmacht und ihm Einheit leiht, wie wir also auf sie hinweisen, wenn wir auf ihren Leib blicken, so ist es Gott, auf den wir hinweisen, wenn wir die Wolkensäule ehren und in göttlicher Weise sie zu bezeichnen pflegen.

174) Moscato (f. 207a) nimmt an, dass diese Bestimmung überflüssig sei, da in ihr Verstand und Sinne übereinstimmen. Jedoch findet sie sich hier sowohl als weiter Anm. 178 auch im arab. Texte. مثال اخر الشمس نراها دائرة بقدر التُرس وفى شكله مُضيَّة حارّة (מארה) ساكنة والعقل يقضى بانها [كرة] بقدر (?בקר) كرة الارض نحو قسو مرة وانها ليست حارّة ولا ساكنة لكن متحركة حركتين متضادّتين (מתאצחין) مشرقية ومغربية بشرائط يطول شرحها. Es scheint also auch das Leuchten, ganz ebenso wie es aus-

ruhend sei. Der Verstand urtheilt aber, dass sie, ungefähr 166mal so gross als die Erde, selber eine Kugel sei, die nicht glühe und nicht ruhe, sondern zwei entgegengesetzte Bewegungen, eine in östlicher, die andere in westlicher Richtung durchlaufe. Wir haben also auch hier in der Wahrnehmung der Sinne nicht das wahre Wesen des angeschauten Gegenstandes kennen gelernt, nehmen aber auch hier, wie bei allen sinnlichen Wahrnehmungen überhaupt, die sinnliche Erscheinung für den stellvertretenden Ausdruck des Dinges selbst, zu dessen Erkenntniss wir von den Sinnen nur angeleitet werden.

Wir machen somit bereits bei den Erscheinungen der Körperwelt die Erfahrung, dass die Aussagen der Sinne und das Urtheil des Verstandes nicht übereinstimmen und dass wir auf der Grundlage der sinnlichen Wahrnehmung zur wahren Erkenntniss der Dinge uns erst erheben müssen. Es ist nämlich in die Sinne nicht die Kraft gelegt worden, die Substanz der Dinge zu erfassen, sondern nur die eigenthümliche Kraft, die an ihnen auftretenden Accidenzen zu erfassen, aus denen erst der Verstand auf deren Substanz und Ursache Schlüsse zieht. So vermag also nur erst der fehlerfreie Verstand Wesen und Begriff der Dinge zu verstehen. Der vollendete [175]), in die Wirklichkeit über-

---

drücklich mit der Wärme geschieht, nicht dem Sonnenkörper selbst zugeschrieben worden zu sein. Vgl. Munk, Guide I, S. 135, 2.

175) Zur Begründung dieser Uebersetzung muss der ganze Wortlaut dieser Stelle im Original hierhergesetzt werden: فليس تُوضَع للحواسّ قوة لادراك جوهر الاشياء بل قوة (באלקוה) خاصية لادراك اعراض تابعة يستدل منها العقل على جوهرها وسببها فلا يقف على الماهية والمعنى الّا العقل الصحيح فكمالُ (פכל נא) عقل بالفعل كالملائكة يدرك المعانى والماهيات بذواتها من غير حاجة الى ان تتوسط (תתום) فيها اعراض. Zur Annahme dieser Lesart drängt der ganze Zusammenhang des Gedankens. Nach der hebräischen Uebersetzung soll einmal, wie es scheint, im Gegensatz zum menschlichen nur der engelgleiche Verstand das Wesen der Dinge erfassen, dann wieder auch der unsere nach einiger Mühe es begreifen: ... ולא יעמוד על המדות אלא השכל השלם-אבל שכלנו ... יוכל לעמוד על אמתת הדברים Cassel S. 310. Wie seltsam klingt ferner eine Begriffsbestimmung wie השכל השלם אשר

gegangene Verstand freilich, wie etwa der der Engel, fasst Begriffe und Wesenheiten nach ihrem Anundfürsichsein, ohne erst dabei der Vermittelung durch die Accidenzen zu bedürfen. Unser Verstand aber, der ursprünglich nur der Fähigkeit nach, gleichsam eine zur Aufnahme der Begriffsformen bereitstehende Materie, im Körperlichen [176]) vorhanden ist, kann das wahre Wesen der Dinge unmöglich anders als durch die feinen Fähigkeiten verstehen, die Gott durch die Eigenthümlichkeiten und Kräfte bereitet hat, welche er als den Accidenzen der Sinnendinge sich anpassend [177]) in die Sinne hineingelegt. Diese Sinneskräfte sind mit der ganzen Gattung Mensch untrennbar verbunden und stehen bei ihr unter einander in Uebereinstimmung. So streiten die Augen verschiedener Leute durchaus nicht darüber, dass jene scharfbegrenzte, leuchtende und wärmende Scheibe

---

הוא שכל בפועל כמלאכים! Und was ist endlich Subject zu dem lose angehängten ישית? Es lösen sich aber alle Schwierigkeiten, wenn man die Leseart فكمال annimmt. Dann ist der Gedankengang kurz folgender: Die Sinne nehmen das wahre Wesen nicht wahr, dies thut vielmehr nur der fehlerfreie Verstand. Gewisse Geister aber bedürfen allerdings der von den Sinnen ausgesagten Accidenzen gar nicht, nicht also wir, die wir nur eine in die Körperlichkeit hineingestellte Seele haben. Die Worte אשר הוא bei Ibn Tibbon scheinen corrumpirt zu sein.

176) Auch das Verständniss dieser Stelle gewinnt an Schärfe durch das arabische Original: واما عقولنا التى هى اوّلاً (ארצא) بالقوة بجهادها فى هيولى فلا يمكنها الوقوف على حقائق الاشياء الا (?נגמאדהא) بلطائف صنع الله تع بخصوصيات وقوى يضعها فى الحواسّ مشاكلة لاعراض المحسوسات ملازمة ابدا فى جميع النوع. Dass der Verstand „mit seiner Materie" im Körperlichen ruht, kann bedeuten, dass seine Substanz, die für die Aufnahme der Formen des Verstandenen die Materie bildet, in den Stoff hineingebannt ist. Vgl. V, 12; S. 394, Logik und Psychologie der Araber S. 100 und S. 193 s. v.: Vernunft. Anpassung und allgemeines Vorkommen werden hier eigentlich von den Eigenthümlichkeiten und Kräften ausgesagt, können aber von den Sinnen selber mit gleichem Rechte gelten.

177) Ueber die hier behauptete Anpassung der Sinne an die wahrgenommenen Accidenzen vgl. Schahr. H. II. S. 312—313, Anthropologie der Araber S. 30, wo ausdrücklich gesagt wird: „Sinnliche Wahrnehmung ist nichts mehr, als dass die Mischung des Sinnes dem sinnlich Wahrgenommenen in der Qualität gleich werde." Am Klarsten wird diese in den Sinnen selber vorgehende Veränderung am Sehen veranschaulicht a. a. O. S. 33.

die Sonne sei, und wiewohl diese Eigenschaften alle vom Verstande geläugnet werden, so schaden sie dennoch nicht, weil man eben durch sie gerade auf das eigentliche Ziel, für die richtige Erkenntniss, Schlüsse ziehen kann. Der Verstand bedient sich eben der Aussage der Sinne in ähnlicher Weise, wie ein verständiger Scharfsichtiger, der sein Kameel sucht, der Aussage eines triefäugig schwachsichtigen Schielers [178]) sich bedient, der da sagt: Ich sehe an dem und jenem Orte zwei Kraniche. Der Scharfsichtige merkt sofort, dass dieser sein Kameel gesehen hat und dass ihm nur seine Triefäugigkeit und Schwachsichtigkeit vorgespiegelt, dass es ein Kranich sei, sein Schielen aber, dass es zwei seien. So macht sich also der Scharfsichtige die Wahrnehmung des Schwachsichtigen zu Nutze und entschuldigt ihm seine schlechte Angabe wegen seiner schlechten Sehkraft. So verhalten sich Sinne und Einbildungskraft zum Verstande.

Und so wie nun der Schöpfer in dem Verhältniss, das er zwischen den äusseren Sinnen und den körperlichen Sinnendingen hergestellt, seine Gnade [179]) bewiesen hat, so

178) Auch diese Uebersetzung folgt dem arab. Original: فلا يختلف بصرى من بصرك ان تلك الصفيحة المحدودة المنيرة المُسَخّنة هى الشمس وان كانت هذه الصفات منفيّة عند العقل [لا] يضر ذلك من حيث استد[ل]لنا بها على مرادنا كما ينتفع العاقل البصير بطلب ناقته بقول الاعمش الاحول ارى فى موضع كذا غرنوقتين فيعلم البصير انه انما راى الناقة وان عمشه خُيِّلَ له انه غرنيق وحَوَله خيّل له انه اثنين فانتفع البصير بشهادة الاعمش وعَذَرَه (יעדדה) فى سوء عبارته لسوء نظره وهكذا الحواسّ والقوة الخياليّة (אלכיאלה) عند العقل.

179) So nach dem Arabischen: وكما تلطّف الخالق تع فى وضع هذه النسبة بين الحواسّ الظاهر[ة] والمحسوس الجسمانى كذلك تلطّف فى وضع نسبة بين الحس الباطن والمعنى غير المتجسّم. Eine ähnliche Zusammenstellung dieser beiden Verhältnisse macht der Sûfi Sohrawardy (1153 bis 1191): „So wie wir gewisse Sinneswahrnehmungen machen und einzelne ihrer Zustände mit Sicherheit erkennen, dann aber hierauf sichere wissenschaftliche For-

hat er sie auch in dem Verhältniss der inneren Sinne zu dem unkörperlichen Begrifflichen bewiesen. Er hat nämlich denjenigen unter seinen Geschöpfen, die er auszeichnete, ein inneres [180]) Auge verliehen, das die Dinge, wie sie sind, schauen kann, ohne dass ein Widerstreit zwischen den Besitzern desselben obwaltet, und durch das der Verstand auf den eigentlichen Begriff und Kern dieser Dinge seine

---

schungen gründen, wie die Geometrie u. dgl., ebenso machen wir im spiritualistischen Gebiete (روحانيّات) sichere Wahrnehmungen und bauen darauf weiter fort", Kremer, Geschichte S. 94—95.

180) فجعل لمن شرّف من خَلْقِهِ (כלקא) عينًا (עין) باطنةً ترى اشياء باعيانها لا اختلاف (לאכתלאף) فيستدل منها العقل على معنى تلك الاشياء ولبابها ومن خُلِقت له تلك العين هو البصير بالحقيقة ويرى جميع الناس كالعُمْى فيهديهم ويرشدهم. Diese Lehre vom inneren Auge hat Jehuda Halewi dem Gazzâli entlehnt. So äussert dieser im Munkid S. 45 (64): ووراء العقل طور اخر ينفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون فى المستقبل واموراً اخر العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن ادراك المعقولات و كعزل قوة الحسّ عن مدركات التمييز. Es ist dies also ebenso ein Organ zur Aufnahme der höchsten Wahrnehmungen, dessen Funktionen von den Organen der niederen Seelenthätigkeiten ebensowenig ersetzt werden können, als diese sich untereinander zu vertreten vermögen. Des gleichen Ausdrucks bedient sich Jehuda Halewi in seiner Thochacha: לרואי צור כבודם ראות לב לא ראות עין, s. Sachs, Die religiöse Poesie (Text S. 34) 308, 1. Vgl. über Ausdrücke wie עין הלב (= بصر قلبه z. B. Ibn Tofail, Philosophus autodidactus S. 186) Dukes im Ozar Nechmad II, 196 und in Schire Schlomo I, S. XV. Der Ausdruck לא יתחלפו = لا اختلاف könnte auch so verstanden werden, als ob diese von dem inneren Auge wahrgenommenen Dinge unveränderlich wären und als solche bezeichnet werden sollten, wie etwa die lauteren Brüder sagen: „Das Göttliche besteht aus den von der Materie freien Formen. Dies sind bleibende ewige Substanzen, denen weder Verderben noch Schaden zustösst, wie solches allem Körperlichen widerfährt", Dieterici, Naturanschauung S. 19. Wenn aber die genaue Uebereinstimmung betrachtet wird, die zwischen der Erfahrung im Sinnlichen und der im Uebersinnlichen absichtlich durchgeführt ist, so wird es nicht zweifelhaft sein, dass dieser Ausdruck die Uebereinstimmung in den höheren Wahrnehmungen bezeichnen soll, wie sie die Worte فلا يختلف כי אין מחלוקת בין ראות עיני וראות עיניך = بصرى من بصرك (S. 310) bei den niederen ausdrücken.

Schlüsse zieht. Wem dieses Auge anerschaffen wurde, der ist der in Wahrheit Sehende, der alle Leute als blind ansieht und sie führt und richtig leitet. Es ist aber zweifelhaft [181]),

---

181) ويشكّ ان تكون تلك العين هى قوة المتخيّلة مَهْمَا خدمت القوة العقليّة. Auch III, 5; S. 198 warnt Jehuda Halewi vor den Scheinteufeln — الشياطين (אלשיטין) heisst es gegen Cassels Auseinandersetzung a. a. O. Anm. 4 im Original — der Einbildungskraft, die der Aufsicht des Verstandes bedürfen. Jehuda Halewi folgt in seiner Ansicht über die Prophetie durchaus dem Ġazzâli, dem Gugenheimer (Die Religionsphilosophie des R. Abraham ben David ha-Lewi S. 46) fälschlich den Abraham ibn Daud folgen lässt, keineswegs dem Alfarâbi oder Ibn Sina, gegen deren Lehre er in diesem Punkte sogar ausdrücklich polemisirt. I, 87; S. 58 erklärt er, dass die Prophetie nicht, wie die Philosophen meinen, aus einer Seele von geläuterten Verstandeskräften stamme, die sich dem thätigen Verstand, auch heiliger Geist oder Gabriel genannt, verbinde, von ihm Hülfe und Unterweisung empfange, so dass es ihr dann im Schlaf oder im halbwachen Zustande vorkomme, als rede jemand mit ihr, dessen Worte sie im Geiste, nicht mit den Ohren, in der Einbildung, nicht sinnlich vernimmt. Diese Einströmung des thätigen Intellekts auf die Verstandeskraft unter Benutzung der Einbildungskraft (القوة المتخيّلة), von der hier eben Jehuda Halewi behauptet, dass sie schwerlich jenes „innere Auge" der Propheten ausmache, ist in der arabischen Philosophie früh bereits gelehrt worden. So scheint sie bereits von Isak Israeli, dem jüdischen Zeitgenossen Alfarâbi's, in den folgenden Worten seines ספר היסודות וכשירצה השכל להראות [ר]לגלות לנפש (= العقل الفعّال s. Munk, Guide II, S. 284, 288, 290 מה שהשפיע עליו בוראו יתעלה הראה אותה הצורות האמצעיות בין הגשמיות והרוחניות והדברים הרוחניים אשר אצלו כדי שתטבע בחוש האמצעי[ר] במהדה המדמה [בכח l.] הוא הכח [המשתרך] الحس المشترك [= ר"ל המרגיש הכללי. Alfarâbi's Lehre über den Antheil des thätigen Intellekts geht deutlich hervor aus einer Stelle seines ס' התחלות הנמצאות (= مبادى الموجودات s. Steinschneiders Al-Farabi S. 63 u. 65 Anm. 11) ed. Filipowski (ספר האסיף S. 41), die Simon Duran (Magen Aboth f. 74b) nach derselben Uebersetzung wörtlich anführt. Ibn Sina erklärt ausdrücklich die Stufe der Prophetie als diejenige, in der vom „Geist der Heiligkeit" auf die Vernunft und Einbildungskraft „ein Intelligibles" herabströme (Schahr. H. II, 318). Und am Deutlichsten erklärt Maimuni (s. Munk, Guide II, c. 36 Anf.): اعلم ان حقيقة النبوة وماهيتها هو فيض يفيض من الله عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة اولاً ثم على القوة المتخيّلة بعد ذلك وهذه هى اعلى مرتبة الانسان. „Wisse, dass das wahre Wesen der Prophetie in dem Ergusse besteht, der von Gott dem Höchsten unter Vermittelung des thätigen Intellekts zuerst auf die Vernunftkraft und dann später auf die Einbildungskraft herabströmt, und das ist die höchste Stufe des Men-

ob dieses Auge die Ein- und Abbildungskraft sei, so lange sie nämlich im Dienste der Verstandeskraft steht. Dieses

---

schen." Vgl. Albo im Ikkarim III, 8 (Schlesinger S. 248), Schemtob im Emunoth f. 87b. Wenn aber Jehuda Halewi V, 12; S. 395 erklärt: „Es gelingt der Vernunftkraft in manchen Menschen, durch ihre Verbindung mit der Allseele der Anwendung von Schlussfolgerung und Nachdenken überhoben zu sein, so dass ihr durch Prophetie die Mühe des Erlernens erspart bleibt; diese ihre Eigenthümlichkeit heisst Heiligkeit und heiliger Geist", so ist dies nicht seine eigene Ansicht, sondern, wie jene ganze Stelle überhaupt, Darstellung der Lehre der Philosophen, speciell der Ibn Sina's, der diese Ansicht in der That (Schahr. H. II, 317) vorträgt. Vgl. auch die Anführung dieser Ansicht Ibn Sina's nach Falaquera bei Cassel S. 27, 3. Und so wie bei Jehuda Halewi zwei widersprechende Ansichten über die Prophetie sich finden, von denen eine als seine eigene, die andere nur als Anführung einer fremden Lehre angesehen werden muss, so findet sich auch bei seiner Quelle Gazzâli eine von seiner eigenen abweichende Ansicht, in der dieser, wie er dies oft thut, nur die Lehre der Philosophen darstellen wollte. Wie die ganze Schrift מאזני העיונים nach dem, was Dukes (Ozar Nechmad II, 196—198) daraus mitgetheilt hat, nur Darstellung metaphysischer Lehren nach den Ansichten der Philosophen zu enthalten scheint, so ist auch die daselbst vorgetragene Ansicht über Prophetie die Ibn Sina's. Simon Duran (Magen Aboth f. 2b) führt sie in anderer Uebersetzung an, mit welcher der von Cassel (S. 395, 4) übersetzte Auszug bei Moscato (f. 269b) über einstimmt. Die Stelle lautet:

Bei Duran a. a. O.

כי ההקשים המדיניים הם תכסיסים שמו אותם בעלי הבריאה השלמה סדור והישרה לבעלי הבריאה החסירה וכשיתכן לאדם שיהיה לו המדע בשרש מולדו לא יצטרך לאותם הקשים וימצא הענייניים השכליים כאלו הם מצויירים בנפשו וכמו שאנחנו נמצא בבריאה האנושית בריה חסרה בתכלית החסרון קרובה לבריאה הבהמות כן בלא ספק יש בהם בריאה בתכלית השלמות קרובה לבריאה המלאכים וזאת הבריה לא תצטרך אל הישרת ההקשים השכליים כמו שלא יצטרכו המלאכים אבל יספיק להם במעט רמז והערה מעודה ויהיה השי"ת המשלים זאת הבריאה כדי שינהיג העולם באמצעותה.

Bei Dukes a. a. O.

כי ההקשים המדיניים הם הצינות הניחו אותם בעלי הדעת השלימה סבורים וישורים ותקונים לבעלי הדעת החסירה וכאשר יזדמן לאדם בשורש מולדתו שיברא בריאה שלימה לא יצטרך אל זאת ההקשים וימצא הדברים השרשיים כמו מיצויירים בנפשו וכמו שאנחנו נמצא בבריאה האנושית בריאה בתכלית החסרון קרובה מבריאת הבהמות כן יתחייב במסקן [בלא ספק l.] שבון בריאה בתכלית השלימות קרוב מבריאת המלאכים וזה הדעת לא תצטרך אל תקון ההקשים השכליים כמו שלא יצטרכו המלאכים אבל יספיק מעט רמז ופידוש מעט והשלים השם יתב' זולת [זאת l.] הדעת ביצירתה להנהיג העולם באמצעיותה.

Mit der völligen Identificirung des thätigen Intellekts mit dem רוח הקדש des Judenthums hat erst Abraham ibn Daud völlig Ernst gemacht. Em. ram. 58; W. 74 sagt er: זה הדבר אשר יקראוהו הפילוסופים השכל הפועל הוא אשר יקרא[ו]הו אנשי דת הערב הרוח הנאמן והרוח הקודש וקודם לאלה כולם

innere Auge nun nimmt mächtige, furchterweckende Gestalten wahr, die auf Wesenheiten von unbezweifelbarer Sicherheit hinweisen. Der deutlichste Beweis für deren Wahrheit ist auch hier die Uebereinstimmung dieser gesammten Gattung, nämlich der Propheten, in Betreff dieser Gestalten. Sie leisten nämlich für ihre Wahrnehmungen sich gegenseitig ebenso Zeugenschaft, wie wir es bei unseren sinnlichen Wahrnehmungen thun, indem wir uns bezeugen, dass der Honig süss, die wilde Gurke [182]) bitter sei und von einem, den wir dies bestreiten sehen, sagen, dass er eine Ausnahme von der Regel der Natur mache. Auch sie nehmen in unzweifelhafter Weise mit dem inneren Auge die gött-

---

קראודהו הנביאים רוח הקדש. Bei Caspe in Steinschneiders Al-Farabi S. 245 heisst es vom thätigen Intellekt: ויקרא רוח הקדש ויקרא האח הנאמן ויקרא אישים. Die Lesart Abraham Ibn Dauds ist jedoch die richtige, denn הרוח הנאמן = الروح الامين (Koran 26, 193) ist Gabriel (s. de Sacy, Exposé I, p. VI, 1), den wir von Jehuda Halewi bereits I, 87; S. 58 als Namen des thätigen Intellekts haben anführen sehen. Em. ram. 91; W. 115 kommen גבריאל והרוח הנאמן ausdrücklich als Namen desselben Wesens vor. Auch bei Alfarâbi a. a. O. S. 2 heisst der thätige Intellekt רוח הנאמן. Den Namen אישים führt für denselben auch Schemtob im Emunoth f. 87b an: ונקרא לדעתם בני אישים וגבריאל.

182) Die Uebereinstimmung, die Jehuda Halewi absichtlich auch im Ausdruck zwischen der Art der sinnlichen und übersinnlichen Erfahrung hervorhebt, wie die schärfere Erkenntniss des Einzelnen lehrt auch hier der arabische Wortlaut der Stelle: فترى [sc. العين] صورة عظيمة هائلة تدل على حقائق لا ريب فيها واعظم الدليل على حقيقتها اتّفاق جميع ذلك الصنف على تلك الصور اعنى جميع الانبياء فانهم يشاهدون اشياء يشهد فيها بعضهم لبعض كما نفعل نحن فى محسوساتنا فنشهد بحلاوة العسل ومرارة الحَنْظَل وان راينا من خالفهم فقلنا انه خارج عن الامر الطبيعى فهؤلآء لا محالة يشاهدون ذلك العالم الالاهى بالعين الباطنة فيرون صورة مشاكلة لطبائعهم وما الفوا فيصفوها بالصفات التى شاهدوها بحسّهة. Die Worte: והתבניות ההם (S. 312) = وتلك الصفات sind von den Commentatoren, selbst Moscato nicht ausgeschlossen, missverstanden und wie von Cassel als „Bildungen", Lichtgestaltungen aufgefasst worden, wiewohl תבניות als Uebersetzung von صفات von II, 2 Anfang her bekannt ist. Es bedeutet auch hier nur die von den Propheten geäusserten Attribute.

liche Welt wahr und sehen Gestalten, die ihrer Natur angepasst sind, und beschreiben das, womit sie bereits vertraut wurden, mit denjenigen Eigenschaften, die sie daran wahrgenommen, in körperlicher Weise. Diese Eigenschaften sind dann auch in Bezug auf das [183]), was Phantasie, Abbildungskraft und Sinne heischen, wahr, in Bezug auf das Wesen aber, das der Verstand [184]) erheischt, unwahr, ganz

---

183) Die Tibbonische Uebersetzung verwischt hier die Schärfe der Terminologie. وتلك الصفات حقيقة بالاضافة الى ما يطلبه الوهم والخيال والحسّ وليست بحقيقة بالاضافة الى الذات الذى يطلبها العقل كما مثلنا فى الرّيّس فان من قال هو الطويل الابيض لابس الديباج الذى على راسه العلم وما اشبه ذلك لا يكذب . . ايضا. — Auch hier ist die Lücke durch das doppelte אינגי כוזב entstanden. — الخيال, das Ibn Tibbon nach seiner sonstigen Gewohnheit הכח היצורי, wie z. B. V, 12; S. 390, wiedergeben müsste, übersetzt er hier mit דמיון, es kommt jedoch auch III, 5; S. 198 המדמיה bei ihm vor, wo eine Variante היוצרי liest. Die hier von Jehuda Halewi angegebene Anordnung beim Zustandekommen der prophetischen Gesichte entspricht dem Ibn Sina, der unwirkliche, sinnliche Formen in der Seele aus der Vorstellungsin die Einbildungskraft und von da in den Gemeinsinn übergehen lässt (Schahr. H. II. 330). Für Jehuda Halewi freilich sind diese Formen durchaus wirklich und für ein besonderes Organ sinnlich wahrnehmbar; da sie aber nicht den Weg durch den äusseren Sinn zur Seele nehmen, so kann er sie gar wohl auf die von Ibn Sina angegebene Art in den Gemeinsinn fallen lassen. Ibn Sina muss für den Gemeinsinn eine besondere Affection durch innere Bilder annehmen, die diesem eben so sinnlich als die durch die Augen wahrgenommenen erscheinen sollen. والإبصار هو وقوع صورة فى الحسّ المشترك فسواء وقع فيه امر من خارج بواسطة البصر او وقع فيه امر من داخل بواسطة الخيال كان ذلك محسوساً (Schahr. II, 428; H. II, 330). Ihm folgend behauptet auch Maimuni, dass es der Einbildungskraft gelinge, Bilder, die nur in ihr entstehen, so anzuschauen, als ob ihnen äussere Wirklichkeit zukäme, s. Munk, Guide II, c. 36; S. 283.

184) Wie sehr die Uebersetzung von הבניות durch „Bildungen" den wahren Gedanken Jehuda Halewi's verfehlt, kann man am Besten daran erkennen, dass diese dann vom Verstande als nicht wahrhaft verworfen erscheinen, während sie nach Jehuda Halewi durchaus Realiät beanspruchen. Sie sind aber in der That wahrhaft, nur hütet sich der Verstand, die Attribute, mit denen er sie beschreibt, dem Wesen selber beizulegen. Albo freilich läugnet, dem Ibn Sina folgend, die Wirklichkeit der Erscheinungen durchaus III, 9 (Schl. S. 252). Auch bei Pseudo-Ibn Esra heisst es מראה הנבואה הוא פשוט רוחני ואינו נשג בהרגשות כלל (Luzzato, בתולת בת יהודה p. IX), wo also ihre sinnliche Wahrnehmbarkeit ganz geläugnet wird.

ebenso wie am Beispiel vom König (oben S. 197), gezeigt wurde, dass derjenige, der ihn als den langen, weissen Mann im Seidengewande, mit dem Diadem auf dem Haupte und mit ähnlichen Bestimmungen mehr bezeichnet, ebensowenig lügt wie derjenige, der ihn nur als den denkenden, einsichtigen Urheber von Befehlen und Verboten in einem bestimmten Lande, einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Volke bezeichnet.

Aus diesen höheren Wahrnehmungen erschliesst die Verstandeskraft jener Männer das wahre Wesen dessen, was ihnen geoffenbart werden soll. Nimmt ein Prophet die vollkommenste der von ihm wahrgenommenen Gestalten mit seinem inneren Auge wahr, etwa die Gestalt eines Königs oder eines auf einem Throne sitzenden Richters im Zustande des Befehlens und Verbietens, des Belehnens und Absetzens [185]), so merkt er, dass dies eine Gestalt sei, die einen Gehorsam findenden Herrscher passend bezeichnet. Sieht er aber eine Gestalt, die Waffen oder Schreibwerkzeuge oder einen Gurt für die Arbeit trägt, so merkt er, dass sie einen Gehorsam leistenden Diener passend bezeichnet. So wahrt der Verstand den Propheten vor der bei der sinnlichen Wahrnehmung möglichen Gefahr, in einer nur einen Engel bezeichnenden Erscheinung etwa Gott selber zu vermuthen oder gar zu erblicken.

So erweist sich für die Erfahrung im Uebersinnlichen dasselbe Verhältniss von Wahrnehmung und Beurtheilung geltend, das wir bei der sinnlichen Erfahrung zwischen den Sinnen und dem Verstande angetroffen haben. So wie im

185) Hier scheint Ibn Tibbon die arabischen Worte durch die Anführung der Schriftstelle (Dan. 2, 21), auf die darin Bezug genommen wird, ersetzt zu haben. Das Original lautet: فيشاهد النبى بالعين الباطنة اكمل الصور التى شاهدها كصورة رئيس او قاضٍ متقعد على كُرْسِيٍّ فى حال امر ونهى وتَوْلِيَة (וחולית) وعزل علم انها صورة تشاكل رئيس مطاع واذا (והדא) راى صورة حامل صلاح او حامل آلات كتابة او مسمار (מסמר) لعمل امر ما علم انها (אנה) صورة تشاكل الخادم المطيع.

Endlichen, Sinnlichen aus den Angaben der Sinne über die Dinge erst unser Denken deren wahres Wesen ermitteln kann, die Aussagen der Sinne aber dennoch Wahrheit enthalten, so besteht im Uebersinnlichen ein Zusammenhang zwischen dem Transcendenten und dem inneren Sinne der Propheten, der dieses in bestimmten Formen anschaut und auffasst, ohne dass aber diese das wahre Wesen des Geoffenbarten ausdrückten. Es bieten vielmehr diese Gestaltungen dem Verstande der Propheten das Material für die unmittelbare Gewissheit von Gott und den göttlichen Dingen in ähnlicher Weise, wie die Sinne dem Verstande die Bilder des Sinnenfälligen zuführen. Sinne und Urtheil, innerer Sinn und prophetischer Verstand sind ihren Aussagen nach also beide wahr. Und so wie es im Sinnlichen ein allgemeines Uebereinkommen in Betreff der Sinneswahrnehmungen giebt, so stimmen die Propheten in den Thatsachen des Uebersinnlichen überein. Und ebenso wie der Verstand sich hütet, die ihm von den Sinnen gelieferten Bilder für das Wesen der Dinge selbst zu nehmen, so erblickt der Verstand der Propheten die Bilder des inneren Sinnes nur als solche, die für den Sinn und die Ein- und Abbildungskraft Wirklichkeit haben, keineswegs aber das Wesen des Geoffenbarten selbst darstellen. Und wie endlich unser Urtheil in den Aussagen der Sinne nur die Accidenzen der Körper erblickt, so betrachtet der Verstand der Propheten die Bilder des inneren Auges nur als Wahrnehmungen, denen er selber nur den Werth eines Mittels zur Anschauung der Wahrheit zuschreiben kann.

Wenn es festgestellt ist, dass der Mensch seiner Natur nach bei aller höheren wie niederen Erfahrung der sinnlichen Unterlage nicht entbehren kann, dann kann es uns auch nicht weiter irre machen, dass der Schöpfer bildlich als Mensch gezeigt wird. In Hinsicht auf unseren Verstand würden wir ihn vor Allem bildlich als Licht [186]) dar-

186) Die Stelle lautet im Original: فلا يشك عليك تشبيه آدم بالخالق واما باعتبار العقل (אל׳תאקל) فيشبّهه اوّلاً بالنور لانه اشرف المحسوسات

stellen, da dieses unter allen Sinnendingen das ausgezeichneteste, feinste und an Umgebung und Umfassung der Theile der Welt stärkste ist. Wenn wir aber über die Eigenschaften nachdenken, die wir Gott, sei es in uneigentlicher, sei es in eigentlicher [187]) Bedeutung, zuschreiben müssen, z. B. lebend, wissend, mächtig, wollend, leitend, ordnend, Jedem das Gebührende zutheilend, gerecht richtend, dann werden wir unter den uns bekannten Wahrnehmungen keine finden, die in Bezug auf jene Eigenschaften mit ihm mehr vergleichbar wäre, als die vernünftige Seele, d. i. der vollkommene Mensch, insofern er nämlich eben Mensch ist, nicht in-

---

والطفها واشدّها (ואשדהא ואשדהא) احاطة واشتمال باجزاء العالَم. Die Vergleichung Gottes mit dem Lichte bespricht bereits die sog. Theologie des Aristoteles XI, c. 4. Eine verwandte Aeusserung aus dem neuplatonischen Buche de causis s. bei Steinschneider, Alfarâbi S. 114 Anm. 49. Selbst Averroes empfiehlt als das geeigneteste Bild zur Vergleichung Gottes das Licht: „Da das Licht der edelste der sinnlichen Gegenstände ist, so ist nothwendig, dass es den Menschen als Bild für das edelste der existirenden Wesen diene", Philosophie und Theologie, übersetzt von Müller S. 61—62. Diese Stelle hat Narboni und nach ihm Schemtob in seinem Commentar zum Morch I, c. 35 im Auszug wiedergegeben. Wenn Mose ben Esra (Zion II, 36) sagt: ומלוצי הקרב ממשלים הבורא לאור הגר, so denkt er hier wohl zunächst an die ṣûfischen Dichter, die Gott als Licht und Licht der Lichter, نور und نور الانوار bezeichnen, s. Krehl, Erfreuung S. 71, Kremer, Geschichte S. 96.

187) So ist nach dem Arabischen zu übersetzen: فاذا تفكر فى الصفات التى لا بد منها مجازًا او حقيقة مثل حىّ وعالم وقادر ومريد ومدبّر وناظم ومعطى كل شئ حقّه وحاكم عادل لم يجد فى مشاهداتنا (משאהדאתנא) اشبه به من النفس الناطقة وهى الانسان الكامل وهى هو من حيث هو انسان لا من حيث هو جسم فانّه يشترك فى ذلك مع النبات ولا (ולו) من حيث هو حيوان فانّه يشترك ايضا فى ذلك مع بهائم. Diese Eigenschaften müssen wir Gott zuschreiben, sei es, dass wir sie in der II, 2 angegebenen Weise als Wirkungs-, Beziehungs- und Negationsattribute, also jedenfalls als uneigentliche Bezeichnungen, oder als eigentliche, Gott wirklich zukommende, seine Einheit aber dennoch nicht berührende Bestimmungen auffassen, vgl. Moscato f. 209a. Dass Gott حىّ عالِم قادر فاعل, wenigstens in der Vorstellung seiner Bekenner im Volke mit den Attributen Leben, Wissen, Macht, Thätigkeit ausgestattet sein müsse, hat selbst Maimuni zugegeben Morch I, c. 46; Guide I, S. 158.

sofern ihm Körperlichkeit zukommt, denn diese theilt er mit den Pflanzen, und nicht insofern er Leben hat, denn dieses theilt er mit den Thieren. Seiner hervorragenden Bedeutung wegen haben denn auch die Philosophen die Welt unter dem Bilde eines grossen [188]) Menschen, den Menschen unter dem Bilde der kleinen Welt dargestellt. Wenn dem also ist, der Mensch also philosophisch als Bild der Welt verwendet wird und Gott nun als Geist, Seele, Vernunft und Leben dieser Welt angesehen werden kann, wie er denn auch (Dan. 12, 7) als „Leben der Welt" bezeichnet wird, so ist die Vergleichung Gottes mit dem Menschen, dessen Seele ja der Seele der Welt gleicht, selbst für den Verstand als statthaft nachgewiesen, und kann diesem nicht weiter auffällig sein.

Wie sollte auch dieser Vergleich unstatthaft sein können! Ist doch das Auge der Prophetie heller als alle Speculation, und gerade dieses, das die himmlische Schaar Auge in Auge schaut, sieht die Himmelsbewohner, die nahestehenden [189]) Geister, und andere in menschlicher Ge-

---

188) وقد شبّه المتفلسفون (-ין) العالم (אלעלם) بانسان كبير والانسان بعالم صغير فان كان هذا وكان الله روح العالم ونفسه وعقله وحياته كما تسمّى בחי העולם فقد صحّ التشبيه بطريق العقل. Als Beispiel für diese Bezeichnungen mögen die Abhandlungen der lauteren Brüder dienen, الانسان عالم صغير (25) der Mensch als Mikrokosmos bei Dieterici, Anthropologie S. 41 ff., العالم انسان كبير (33) die Welt als Makranthropos bei Dieterici, Weltseele S. 27 ff., vgl. Flügel in ZDMG. XIII. S. 11 u. 13 Anm. 3, wo Flügel die falsche Leseart الانسان عالم كبير vergebens zu halten sich bemüht. Vgl. auch Krehl, Erfreuung S. 19—20; de Sacy, Exposé I, p. LXXXV. Jehuda Halewi hat hier offenbar Saadja's Jezirakommentar (IV, 1) benutzt, s. Ozar Nechmad III, 66.

189) فكيف وللنبوّة بصر اجلى من القياس فذلك البصر ادرك المَلأ الاعلى عيانا ورأى عمّار السماء من الروحانيين المقرّبين وغيرهم فى صورة ادم واليهم الاشارة فى قوله נעשה אדם בצלמנו כדמותנו.

Ueber den Ausdruck المقرّبين s. Munk, Guide II, 60, 3 und die Berichtigung dieser Anmerkung S. 368, wo das Wort bereits bei Saadja nachgewiesen wird. Vgl. ferner Gazzâli's מאזני צדק ed. Goldenthal p. 227 unten, Destr. XV; f. 308a Z. 18 und Schahr. II, 394; H. II, 282.

stalt. Darauf deutet auch die Schriftstelle hin: „Wir wollen machen einen Menschen in unserem Bilde, nach unserer Aehnlichkeit“ (Gen. 1, 26). Gott [190]) sagt hier zu den Engeln: Ich habe die Schöpfung abgestuft und nach der Ordnung der Weisheit von den Elementen zu den Mineralen, zu den Pflanzen, zu den Thieren des Wassers und der Luft bis zu den mit Sinnen begabten und mit wunderbaren Instinkten ausgestatteten Landthieren emporgeführt, es kann nun nach dieser Stufe nur noch eine solche geben, die der göttlichen Gattung, der der Engel nahe steht. So schuf also Gott den Menschen in der Gestalt seiner Engel und Diener, die ihm selber dem Grade nach nahe [191]) stehen, nicht dem Orte nach, ist er doch über

---

190) Wie sehr Samosz und Cassel den Sinn dieser Stelle verkannt haben, die sie als Aeusserung Jehuda Halewi's auffassen, der sich darin etwa auf I, 31—41; S. 38—39 (כבר) berufe, zeigt der arabische Wortlaut, wo Gott sprechend eingeführt wird: يعنى انّى قد درّجت الخلقة وسقتها على ترتيب الحكمة من العناصر الى المعادن الى النبات الى حيوان (אלהירואן) الماء والهوا ثم الى حيوان الارض ذوات الحواسّ الذكيّة والالهامات العجيبة وليس بعد تلك الرتبة الا رتبة تقارب الى الجنس (אלגאנם) الالاهى الملائكى فخلق ادم فى صورة ملائكته وخَدَمِه المقرّبين اليه بالرتبة [لا] بالمكان اذ تعالى عن المكان. Es scheint hier eine deutliche Benutzung von Alfarâbî's Principien S. 6—7 vorzuliegen. Vgl. solche Abstufungen der Schöpfung vom Element bis zum engelgleichen Menschen auch bei Abraham ibn Daud Em. ram. S. 23, 44 (W. 31, 56—57).

191) Zu diesem Ausdruck vergleicht sich die Aeusserung Gazzâli's in der hebräischen Uebersetzung der مقاصد III, 3, 11 Ende, wo er das Leben der im Jenseits weilenden Menschengeister beschreibt: ובהפרדו מן הגוף בעת המות ונסתלק המוגע אז ישלם התענוג ונגלה המסך והתמיד ההצלחה לעולם ולעולמי עולמים וידבק במלוא העליון ויהיה חבר למלאכים בקרבה מן הראשון האמיתי קרבה בתאר ולא במקום. Vgl. מאזני צדק p. 226. Der Ausdruck מלוא העליון ist die hebräische Nachbildung des auch bei Jehuda Halewi vorkommenden, von Ibn Tibbon ההמון העליון wiedergegebenen (S. 314) الملأ الاعلى. Ebenso heisst es in der Destructio (Disp. XV, f. 308a): Angelus enim est magis proximus Deo glo. attributo, non autem loco. Die „himmlische Schaar“ findet sich auch

alle Oertlichkeit erhaben. Gott unter dem Bilde eines Menschen darstellen heisst also nur, den Schöpfer mit dem höchsten seiner Geschöpfe vergleichen.

Der philosophischen Anschauung, wie der prophetischen Wahrnehmung muss demnach die Darstellung Gottes unter dem Bilde eines Menschen gerechtfertigt erscheinen. Welcher Mensch wird aber für dieses Bild sich am Vorzüglichsten eignen? Nach diesen beiden Vergleichungsgründen [192]) wird es der hervorragendste Mensch sein müssen, der für die Phantasie zu diesem Bilde sich eignen soll. Es muss von ihm Ansehen und Ordnung in stufenmässiger Folge in ähnlicher Weise ausgehen, wie von Gott die stufenmässige Gliederung der Welt und ihre Ordnung ausgeht. Je nach den verschiedenen Thätigkeiten und Willensäusserungen Gottes, auf die sie aufmerksam gemacht werden sollten, sahen deshalb die Propheten die Bilder eines in verschiedenen Lagen erscheinenden Herrschers. Sollte Gott gesehen werden in

---

sonst bei Ġazzâlî: ثمرة العلم القرب من ربّ العالمين والالتحاق بافق الملائكة ومقارنة المَلأ الاعلى (Aus Ihjâ bei Gosche a. a. O. S. 257). Vgl. Pococke, Porta Mosis p. 155; Kremer, Geschichte S. 150—151; Maamar Ha-Jichud ed. Steinschneider p. 36, 27.

192) So nach dem Arabischen: فعلى كلا (כלו) التشبيهين لا يمكن ان يكون مثاله عند الخيال الا صورة اجلّ الناس يصدر عنه النظام والرتبة لسائر الناس على درجات كما عنه تع' ترتيب العالم ونظامه فيرى فى حين العزل والتَّوْلِيَة والحسب على ممالك עד דו כרסוון רמיו ועתיק יומין יתיב وفى حين الغضب والاهمام بالاقلاع יושב וכולו وفى حين الاقلاع המרכבה التى راى יחזקאל وحمل جميع هذا فى الخيال خارج موضع النبوّة وهو كما חדנא מים סוף עד ים פלשתים وينتظم فيه مثل מדבר סיני ופארן ושעיר ומצרים ايضا فان لذلك المكان خصوصية اذا اتّفق لها قابل مع الشرائط الشرعية المامور بها ترات تلك الصور عيانا بالبصر במראה ולא בחידות كما راى משה המשכן וסדר עבודה وارض כנען باجزائها ومشهد (ומשהיד) ויעבור ר"י על פניו ויקרא ومشهد אליהו فى ذلك الموضع بعينه.

seiner absetzenden, belehnenden und Reiche musternden Thätigkeit, dann sah der Prophet (Dan. 7, 9), dass man Throne hinstellte und der Alte der Tage sich setzte, sollte er im Zorne und mit dem Vorsatz fortzuziehen erscheinen, dann sah ihn der Prophet (Jes. 6, 1 u. 2), wie er auf hohem und erhabenem Throne sass und Seraphim rings um ihn standen. So sieht Ezechiel (c. 1) zur Zeit, da Gott wirklich vom heiligen Lande wegzieht, den gewaltigen „Wagen", das königliche Reisegefährt, eine Erscheinung, die er ausser dem Standort der Prophetie in seiner Phantasie getragen, denn zu diesem war eben nur das Gebiet vom Schilfmeer bis zum Meere der Philister bestimmt worden, in dem auch Gebiete wie die Sinaiwüste, Paran, Seir und Egypten mitbefasst [193]) sind. Dieses Gebiet ist es nämlich allein, dem die Eigenthümlichkeit zugetheilt wurde, dass sich auf ihm demjenigen, der unter den gesetzlich vorgeschriebenen Bedingungen dafür empfänglich ist, jene Gestaltungen Auge in Auge, sinnlich wahrnehmbar, „in Gesichten, nicht in Räthseln" (Num. 12, 8) zeigen, wie Mose das Stiftszelt, den Opferdienst und das Land Kanaan bis in seine einzelnen Theile in göttlichem Gesichte schaute. So fand auch jene Wahrnehmung Mose's, die in der Schrift mit den Worten eingeleitet wird (Ex. 34, 6): Gott zog vor ihm vorbei und rief, wie auch die des Elia (1 Reg. c. 19), wiewohl eigentlich beide nicht im heiligen Lande erfolgten, auf dem eigentlichen Boden der Prophetie statt.

All diese sinnenfälligen Hinweise auf Gottes wahres Wesen wie der Grund, warum auf das höchste Unräumliche durch Räumliches hingedeutet werde, können nur

193) Da nach Jehuda Halewi's Ansicht die Prophetie an den Boden Palästina's geknüpft ist, so mussten die Grenzen dieses Bodens, um auch die Thatsachen zu erklären, die ausdrücklich Prophezeiungen ausserhalb Palästina's beweisen, bedeutend erweitert werden. Wiewohl II, 14; S. 97 die Regel allgemein aufgestellt und S. 99 auf Egypten im Besonderen angewendet wird, dass Prophezeiungen, die auf Palästina Bezug haben, auch ausserhalb desselben erfolgen können, so wird hier dennoch obendrein Egypten als gleichsam zu Palästina gehörig betrachtet. Vgl. Cassel S. 100, 3. Ueber den Einfluss der altjüdischen Ansicht, dass Syrien das Land der Prophetie sei, auf die Erfindung von der Himmelfahrt Muhammeds s. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad II, S. 528.

von denen begriffen werden, die von der sinnlichen Wahrnehmbarkeit der prophetischen Gesichte überzeugt sind. Es mussten darum diese Dinge, die nicht auf speculativem [194]) Wege zu begreifen sind, von den griechischen Philosophen geläugnet werden, weil die Speculation eben Alles verwirft, was sie nicht wahrgenommen. Die Propheten aber mussten sie behaupten, weil es ihnen unmöglich war, zu läugnen, was sie mit dem geistigen Auge,

---

194) In der Annahme, dass es nur der eigenen sinnlichen Erfahrung möglich ist, Verständniss für die Prophetie und ihre Thatsachen zu gewinnen, folgt Jehuda Halewi durchaus dem Ġazzâli. Dieser betont es im Munḳid unermüdlich, dass die Kenntniss des Ṣûfismus nur dem Geschmack, niemals aber der Speculation und Belehrung verdankt werden könne. So 36—37 (55): اخصّ خواصّهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعليم بل بالذوق والحال. Das Eigenthümlichste derselben [der Ṣûfis] kann nicht durch Unterweisung, sondern nur durch den Geschmack und die Verzückung erfasst werden. 49 (68): فاما الذوق فهو كالمشاهدة والاخذ باليد. Der Geschmack ist gleichsam ein unmittelbares Schauen und ein Greifen mit Händen. 42 (61): وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئا بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوّة الا الاسم. Kurz, wer nicht durch den Geschmack davon genossen hat, der fasst vom Wesen der Prophetie nur den Namen. Wie der Blindgeborene, bemerkt Ġazzâli 45 (64), die Farben nicht verstehen kann, ebensowenig begreift der bloss Vernünftige die prophetische Kraft, vgl. Albo, Ikkarim III. c. 10 (Schlesinger S. 255). Diesen von Jehuda Halewi in die jüdische Religionsphilosophie eingeführten Unterschied zwischen den Thatsachen der Speculation und denen der Prophetie hat Isak Albalag sehr klar auseinandergelegt: כשם שכונת הפילוסוף לא ישיגה כ״א פילוסוף כן כונת הנביא לא ישיגה כ״א נביא והטעם כי דרכי השגותם משונות זו מזו ולא עוד אלא הפכים לפי שזה משיג המושכל במורגש וזה משיג המורגש במושכל .... ולפיכך יש דבריס רבים נמצעים אצל הדעת הציוני שהם אפשריים וכ״כ יש דבר מושג לפילוסוף מצד חקירתו שאינו מושג לנביא אלא מצד החלק אשר לו בעיון ולא מצד הנבואה ואין זה מפני חסרון הנבואה אלא מפני שדרך השגתה מעולה מזאת ועוד יתבאר שאין בעליון חסרון בהיותו בלתי משיג השגת השפל כמו שאין בפקח חסרון בהיותו בלתי רואה הדברים ראות חלושי הראות (Hechaluz VI, S. 94). Vgl. מאזני צדק p. 35. Schön sagt in ähnlichem Sinne Theophilus (bei Hagenbach a. a. O. S. 75 Anm. 7): „Gott wird geschaut von denen, die ihn schauen können, wenn sie nämlich die Augen der Seele öffnen. Alle haben zwar Augen, aber Einige verfinsterte, welche nicht das Sonnenlicht sehen. Darum aber, weil sie blind sind, hört die Sonne nicht auf zu scheinen, sondern ihrer Blindheit müssen sie es zuschreiben, wenn sie nicht sehen.“ Ueber den Ausdruck ذوق s. Krehl, Erfreuung S. 85.

durch das sie ausgezeichnet wurden, wahrgenommen hatten. Diese waren aber verschiedene Klassen [195]) zu verschiedenen Zeiten, bei denen an eine verabredete Uebereinstimmung gar nicht zu denken ist. Es haben auch die Weisen, die in ihre Zeiten herabreichten und sie im Zustande ihrer Prophetie beobachteten, ihnen dieselbe bestätigt. Würden die griechischen Philosophen sie in diesem Zustande ihrer Prophetie und ihrer Wunderwerke gesehen haben, dann würden sie diese ebenfalls bestätigt und speculative Erklärungen [196]) für die Art und Weise gesucht haben, wie

---

195) Cassels Uebersetzung muss nach dem arabischen Texte berichtigt werden:

فهذه الاشياء التى لا تدرك قياسا ابطلتها فلاسفة يُونانَ لِإبعاد (לאבעד) القياس ما لم يُرَ مثله واثبته الانبياء لما لم يمكنهم انكار ما شاهدوا بالعين الروحانية التى فضلوا بها وكانوا جماعات وفى اعصار مختلفة لا يجوز عليهم الاصطلاح واقرّ لهم العلماء الذين ادركوهم وشاهدوهم فى حال نبوّتهم . . . ومعجزاتهم لَاقَرُّوا لهم ولطلبوا وجوهًا قياسيّةً (קיאסיא) [ل]كيفيّةِ حصول هذه الرتبة للانسان.

Die Lücke ist auch hier wiederum durch das doppelte נבואתם entstanden. Nicht „vor Menschenmassen" (Cassel 316) prophezeiten die Propheten, sondern sie selber waren Gesammtheiten, die alle unter sich, und ob auch Zeitalter sie trennten, wunderbar übereinstimmten, ohne dass eine Verabredung auch nur möglich war. Diese Auffassung beweist auch der arabische Wortlaut des mit unserer Stelle übereinstimmenden Schlusses von IV, 11: فيشهد بعضهم لبعض فيما يرونه وما يسمعونه وتنتفى ظنون (אלטנון) السوء من الامة ان يظن النبوّة دعوى من ادّعاها من الافراد اذ لا يجوز الاصطلاح على ذلك الجمهور لا سيّما اذ كثروا وصاروا جماعات مستوين مع אלישע فى علم يوم رفعة אליהו ע"ה.

196) Aehnlich sagt Jehuda Halewi auch I, 65; S. 48, Aristoteles würde, wenn er eine Tradition gehabt hätte, wie Israel sie hat, seine Schlüsse und Beweise dahin gerichtet haben, die Geschaffenheit der Welt trotz aller Schwierigkeiten als möglich darzustellen. ولوكان الفيلسوف فى امة يرث مقبولات ومشهورات لا مدفع له فيها لصرّف قياساته وبراهينه (ובראהינה) فى تمكينه الحدث على صعوبته كما مكّن القدم الذى هو اصعب للقبول. In gleichem Sinne sagt Simon

einem Menschen solch eine Stufe zu Theil werden könne, wie dies denn einige und besonders die Philosophen unter den Religionsbekennern [197]) in der That auch gethan haben.

In diesem Sinne der prophetischen Wahrnehmung dürfen denn auch Schriftstellen, wo es z. B. heisst: „Die

---

Duran (Magen Aboth f. 74b): נדבר בנבואה . . . והפלוסוף בס' החוש והמוחש לא דבר בזה כי לא היה מיעדת אנשי הנבואה והישמיעאלים דברו בזה על שרש אמונתם.

197) Im Wortlaut des Originals: فقد فعل ذلك بعضهم لا سيّما المتفلسفين من اهل الاديان. Es ist hier kaum daran zu denken, dass Jehuda Halewi unter den Philosophen, die an die Prophetie geglaubt haben sollen, wiewohl sie zu keiner der geoffenbarten Religionen sich bekannten, den Sokrates, Plato und Aristoteles sollte verstanden haben. Zwar führt er zweimal IV, 13: S. 327 und V, 14; S. 405 den bereits von Alfarabi (s. Duran a. a. O. f. 2b, vgl. auch Steinschneider, Cat. Leyden p. 77—78, 1) angeführten Ausspruch des Sokrates an: يا قوم ان حكمتكم هذه الالاهيّة ليست انكرها لكني اقول ليست احضرها واما انا حكيم بحكمة انسانية und sucht den Ursprung der griechischen Weisheit in Israel I, 63; II, 66 (vgl. Rosin, Ethik S. 20, 1; 29, 2), aber an Berührungen und Begegnungen griechischer Philosophen mit jüdischen Weisen und Propheten zu glauben, war erst späteren Jahrhunderten vorbehalten, wo Platon von Jeremia, Aristoteles von Simon dem Gerechten bekehrt wird. Vgl. Munk, Mélanges 249 Anm.; Cassel S. 47, 1. Marsilius Ficinus berichtet gläubig in De Religione Christiana (Paris 1559): Plato usque adeo Judaeos imitatus est, ut Numenius Pythagoricus dixerit, Platonem nihil aliud fuisse quam Moysen attica lingua (f. 48a) und: Clearchus peripateticus scribit Aristotelem fuisse Judaeum (f. 49a), so dass Moscato (f. 211c) sich ernstlich über ihn wundert, dass er in seiner Briefsammlung, in der Biographie Platons die Angabe vergessen, dass Plato mit Jeremia in Egypten zusammengekommen sei. Ueber die umgekehrte Anschauung, dass die Propheten von den Weisen Griechenlands entlehnt haben, s. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter I, 187, 315, S. Nicht zweifelhaft kann es dagegen sein, an wen Jehuda Halewi gedacht habe, wenn er behauptet, „besonders“ die Philosophen unter den „Bekennern“ hätten die Prophetie anerkannt und bewiesen. Vor Allem ist es Gazzâli, dem er ja selber seine philosophische Auffassung der Prophetie entlehnt hat. Aber auch die anderen arabischen Philosophen mochten ihm hier vorgeschwebt haben, entwickelt doch auch Alfarâbi eine Theorie der Prophetie (Principien S. 38—41) und hat doch selbst der starre, scharfdenkende Aristoteliker Ibn Sina die Vereinigung des leidenden mit dem thätigen Verstande, in der die höchste Beseligung, der Anblick des Höchsten, des vollkommenen Guten liegen soll, gepriesen und die Mittel dazu angegeben, die selbst nach ihm in der Frömmigkeit, d. h. im Gegensatz zur Skepsis und in der Befreiung von den Sinnen bestehen, s. darüber Schahr. H. II, 278—285 und Munk, Mélanges 364—365.

Gestalt Gottes schaut er“ (Num. 12, 8), „sie sahen den Gott Israels“ (Ex. 24, 10), die ganze Schilderung von der Erscheinung des „Wagens“ (Ez. c. 1), ja sogar die körperlichen Massbestimmungen Gottes (Schiur Koma) [198]) nicht verworfen werden, weil darin etwas liegt, was die Furcht [199]) vor Gott in die Seele hineinbringt, wie es

198) Der arabische Text lautet: فلا يستبعد كل ما قيل وتمونة ר״י יביט ויראו את אלהי ישראל ומעשה מרכבה נעם ולا شيور קומה لها فى ذلك من (ינן) تحصيل هيبته فى النفس وكما قال ובעבור תהיה יראתו על פניכם. Jehuda Halewi legt hier also deutlich eine Lanze für das Schiur Koma ein, was um so wichtiger durch das Original festzustellen war, als sich bei Caspe in seinem Cusaricommentar eine Variante des hebräischen Textes erhalten hat, die gerade darauf schliessen liesse, dass Jehuda Halewi für alle Anthropomorphismen, aber nie und nimmer für dieses berüchtigte Buch eine Entschuldigung habe. Es heisst dort: ויש ספרים כתוב בהם אך לא שיעור קומה וירצה בזה כי עם כל מה שאין להרחיק אלו הענינים שהזכרנו הנה אין ספר שיעור קומה בכללם כי ראוי להרחיקו מאד בעבוד מה שיש בו דברים ענינים יורו המניעה והרחוק מהכנם מוראו בנפשות וכבר נאמר יראתו על פניכם (Orient 1850 LB. S. 509). Die Unrichtigkeit dieser Lesart wird durch den arabischen Text und durch die Thatsache bewiesen, dass wohl eine Entschuldigung, niemals aber eine Anklage dieses Buches gerade an dieser Stelle und wie im Vorübergehen Platz finden durfte. Jehuda Halewi scheint aber auch an dieser Stelle gegen die Gaonen Chananel ben Chuschiel und Nissim ben Jakob anzukämpfen, die ein leibliches Sehen der Propheten durchaus läugnen zu müssen glaubten. Die Stelle (Ex. 24, 10), deren wörtliche Auffassung hier Jehuda Halewi in Schutz nehmen möchte, wollen beide durchaus nur geistig und bildlich aufgefasst wissen. האי קרא דכתיב ויראו את אלקי ישראל בראית הלב sagt Chananel (s. Rapoport, Bicure Haitim XII, Anm. 15; S. 23) und Nissim bemerkt: ויראו את אלהי ישראל . . . הוא דמיון (Heilberg a. a. O. I, p. יז Z. 12—13).

199) Dieser Grundsatz, dass alle Anthropomorphismen mit Rücksicht auf die durch sie gesteigerte oder befestigte Gottesfurcht der Menge statthaft seien, der hier sogar das Schiur Koma vertheidigen soll, ist von jüdischen wie arabischen Philosophen festgehalten worden. So sagt bereits Jakob ben Nissim im Jezziracommentar: ולכן נאמר שראו לכל נביא וחכם להגשים הדברים לפזיזי עם ולהשמיעם בכח שמעם וכפי שכלם לא בדרך האמתי וכמו שאמרו רבותינו ז״ל דברה תורה כלשון בני אדם ובכל כיוצא בזה הצדיקו החכמים למשל המשלים למען הסתר בגו הסודות שאין ראוי לגלות פשטם ולדבר באמתתם אלא לראוים לכך . . . ולפי[כך] ראוי לכל חכם ומבין בהיותו בין חבורים בראות[ו] בתורת ד״ מאורה מאלה הענינים שאינם נאים לאלקינו לזכור זה הפרק ולדעת כי הנביאים אינם מדברים לעם אלא כפי דעתם (cod. 125 der Seminarbibl. S. 35). Dieser letzte Gedanke verräth eine Kenntniss des Ali zugeschriebenen arabischen Ausspruchs: „Sprechet den Leuten von dem, was sie kennen“ (Müller, Philosophie und

heisst (Ex. 17, 20): „Auf dass die Furcht vor ihm auf euerem Angesichte sei.“ Diese Darstellungsweise ist nicht zu entbehren. Denn es ist eine vollständige Verkennung der menschlichen Natur, wenn die Philosophen die Behauptung aufstellen, dass nothwendig, wenn dem Verstande Gottes Herrschaft, Einzigkeit, Macht, Wissen, die Thatsache, dass Alles von ihm ausgeht, Alles seiner bedarf, er aber Alles entbehren kann, gegenwärtig sind, auch die Furcht vor Gott und die Liebe zu ihm sich einstellen müssen und dass es der sinnlichen Darstellung und all der Verkörperung Gottes nicht bedürfe.

Es ist nämlich die Art der menschlichen Seele (IV, 5), nur wenn die einschüchternden Dinge sinnenfällig vor ihr stehen, sich zu fürchten, während sie keineswegs Furcht empfindet, wenn ihr davon erzählt wird, ebenso wie sie zu einer schönen Gestalt, nur wenn sie sichtbar gegenwärtig ist, Neigung empfindet, keineswegs aber, wenn man ihr davon erzählt. Man darf es darum einem, der den Philosophen [200]) spielen möchte, niemals glauben, wenn er sich

---

Theologie des Averroes S. 9, 26). Ibn Sina sagt am Schlusse seines كتاب النجاة (Canon ed. Rom. 1593 II, p. 85): يجب ان يعرفهم [sc. النبى] جلال الله وعظمته برموز واشلة من الاشياء التى عندهم جليلة عظيمة ويكفى اليهم من هذا هذا القدر اعنى بان لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه. So gestattet auch Gazzâli nur aus Opportunitätsrücksichten die Anthropomorphismen des Pöbels, um ihm mit diesen nicht den ganzen Glauben an Gott zu rauben (מאזנים צדק, ed. S. 229, 232). Und Averroes hält es für durchaus nothwendig der Menge statt der Ideen selber „Bilder von Dingen, die in die Einbildung und die Sinne fallen“ vorzuführen, da sonst leicht „für sie die ganze Religion aufgehoben“ erscheint, s. Müller a. a. O. S. 74. Vgl. auch seine Aeusserungen Destructio destructionum VI; f. 208b—209a. Auch Duran theilt (Magen Aboth f. 5a) von Ibn Sina und Averroes mit, dass sie selbst räumliche Angaben in Betreff Gottes der Menge zu machen gestatteten und dass der letztere selbst erlaubte, Gott צח ונוצוחצח זך ובהיר zu nennen, ihn also mit den Bezeichnungen des Lichtes zu belegen. Vgl. Müller a. a. O. S. 74 und oben Anm. 186. Eine arabische Tradition lautet: نحن الانبياء نكلّم الناس على قدر عقولهم, s. Tholuck, Ssûfismus S. 321. Vgl. über die ähnliche Tradition Ali's Munk, Mélanges, 380, 2.

200) Ich folge in der Uebersetzung dieser Stelle dem arabischen Wortlaut:

einbildet, es sammle sich ihm sein Denken so geordnet, dass ihm alle zur Gotteserkenntniss nöthigen Begriffe durch seine blosse Vernunft ohne Anlehnung an ein Sinnliches und ohne Stütze durch Wahrnehmung eines Bildes, es sei in Wort oder Schrift, es sei in sinnenfälliger oder vorgestellter Gestalt, gegenwärtig seien. Trägt es doch selbst beim Gebete zur Sammlung der Gedanken bei, den Wortlaut desselben zu lesen [201]), und ist es doch völlig unmöglich, im Gedanken auch nur bis Hundert zu zählen, ohne dabei zu sprechen, besonders wenn man die Hundert aus verschiedenen Zahlengrössen [202]) zusammensetzen will. So ist es also die sinnliche Wahrnehmung, die durch Bilder und Laute die gedankliche Ordnung zusammenschliesst. Also erscheint denn auch dem Propheten Gottes Grösse, Macht, Erbarmen, Wissen, Leben, Beständigkeit, Herrschaft, die Thatsache, dass er Alles entbehren kann, Alles aber seiner bedarf, seine Einzigkeit und Heiligkeit, geordnet und zusammengefasst [203]) mit Einem Schlage, in

---

ولا تصدّق المتعقل اذا زعم انّه يتّصل له الفكر على (עלי ולא עלי) نظام حتى يحصل جميع المعانى المحتاجة فى الالاهيّة لمجرّد عقله دون اسناد الى محسوس ولا ضباط بمشاهدة مثال امّا من لفظ وامّا ولا ضباط. [من] خط وامّا من صورة مرئيّة او خيالية. Die Uebersetzung von scheint im gedruckten Texte Ibn Tibbons ausgefallen zu sein.

201) Die meisten Erklärer haben den Ausdruck קריאה der hebräischen Uebersetzung im Sinne von Rufen, Sprechen aufgefasst. Das Original lehrt, dass er Lesen bedeutet: ألّا (אלא אלי) ترى انك لا تقدر على تحصيل معانى صلاتك بالفكر وحده دون قِرَاءَة.

202) Die Variante מנמניינים נחלקים wird durch den arabischen Text bestätigt: ولا تقدر ان تعدّ الى مِأَية مثلًا لمجرد الفكر دون النطق لا سيّما ان اردت ان تؤلّف المِأَية من اعداد مختلفة.

203) Diese Uebersetzung erfordert der arabische Text: فهكذا تنظّم للنبى عظمة الله وقدرته ورحمته وعلمه وحياته ودوامه وسلطانه وغناه عن الكل وحاجة الكل اليه وانفراده وتقدّسه بما يراه دفعةً (רפעה) فى آن

einem einzigen Augenblick durch die Wahrnehmung der Erhabenheit der für ihn geschaffenen Gestalten und deren Herrlichkeit. Dazu dienen auch die Formen und Geräthe, die auf Gottes Allmacht hinweisen, wie die erhobene Hand, das gezückte Schwert, die Feuer und Winde, Blitz und Donner, die seinem Befehle folgen, das Wort, das daraus hervorgeht mit Verboten und Verkündigungen über Vergangenheit und Zukunft. Wie Menschen und Engel in Unterwürfigkeit vor ihm stehen, wie Alles, was sie bedürfen, von ihm ausgeht, wie er sie zufrieden stellt und keinen Mangel leiden lässt, wie er den Niedrigen erhebt und den Hohen erniedrigt, wie er die Hand reicht den Reumüthigen und ihnen [204]) zuruft: „Vielleicht kehrt Gott um und lässt sichs gereuen?“ (Joel 2, 14), wie er über die Bösen zürnt, ab- und einsetzt, und vor ihm Zehntausend sind, die ihn bedienen (Dan. 7, 10), dies und Aehnliches sieht der Prophet in Einem Augenblick, und Furcht und Liebe senken sich in seine Seele für sein Lebelang und

---

واحد من عظم تلك الصورة المخلوقة له وبهاها. Ueber die Bedeutung von آن in der Schulsprache des Kalâm vgl. Munk, Guide I, S. 375, 5.

204) Die hebräische Uebersetzung muss hier durch das Original berichtigt werden: מי יודע ישוב ונחם (וירויחם) ויבשט ידה להתאבנין ויבדעוהם. Das erste אלהים ist in אליהם zu verwandeln, wie eine Variante richtig liest. Das zweite האלהים ist zu streichen und nur dadurch, dass die Stelle für ein Citat von Jon. 3, 9 angesehen wurde, in den Text gerathen.

205) So muss nach dem Original übersetzt werden: هذا كله وامثاله يراه النبى فى لحظة وتحصل الهيبة والمَحَبَّة مغروزة فى نفسه طول عمره ويمشى عاشقًا هيمانًا طول دهره رغبة فى ان يتراى له مرة ثانية او ثالثة وقد استعظم لسلمة المرتبين كقوله האל הנראה אליו בעמים اى حصل مثل هذا لفيلسوف بفكره. Der ṣûfische Charakter dieser Aeusserung ist unverkennbar. Eine gleiche Färbung trägt auch Jehuda Halewi's Schilderung der Sehnsucht nach dem Tode, der durch die Befreiung von den Sinnen den fortdauernden Genuss des göttlichen Lichtes im Jenseits ermöglicht, I, 103, 108; S. 74, 75. Aehnlich sagen die lauteren Brüder: „Denkt der Vernünftige über die Leiden der mit dem Körper verbundenen Seele und die Freuden derselben im Paradiese recht nach, so sehnt sich seine Seele nach dem Jenseits ... Blickt er auf

lebenslänglich begehrt er heiss und dürstet[205]) er sehnsüchtig darnach, dass ihm ein zweites und ein drittes Mal die Erscheinungen sich zeigen. Darum wird es denn auch Salomo als Auszeichnung nachgerühmt, dass Gott ihm zweimal erschienen ist (1 Reg. 11, 9). Wann ist auch jemals dergleichen einem Philosophen[206]) durch seine Speculation zu Theil geworden?

In der That ist dies auch, da er der sinnlichen Wahrnehmung des Göttlichen entbehrt, völlig unmöglich. Denn das Verhältniss des Denkens zur unmittelbaren Anschauung ist das des Hörens[207]) zum Sehen. Wie man nicht zwei Dinge zugleich erzählen kann, und selbst wenn

---

seine Seele oder auf die Seinesgleichen, wie sie in der Welt der Sphären in Ruhe und Wohlgefallen dort weilen, so wünscht er dorthin zu gelangen und bittet Gott, ihn dahin zu führen", Anthropologie S. 143. Vgl. besonders Jehuda Halewi's Aeusserungen S. 74 mit denen der l. B. a. a. O. S. 144. So berichtet auch Ibn Tofail von Ḥai, er habe sich, obzwar er sich jederzeit mit Gott verbinden konnte, trotzdem den Tod gewünscht: وهو فى ذلك كله يتمنّى ان يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذى يدعوه الى مفارقة مقامه ذلك فيتخلص الى لذته تخلصا دائما ويبرى مما يجده من الالم عند الاعراض عن مقامه ذلك الى ضرورة البدن (Philosophus autodidactus S. 174). Ueber مقام als ekstatischen Zustand der Seele vgl. Notices et extraits XII, 317, 1. Vgl. über die Sehnsucht nach dem Tode auch Ġazzâlî's Darstellung bei Schmölders Essai S. 243.

206) Auch I, 99; S. 72 betont Jehuda Halewi, dass die Philosophen, wenn es wirklich nur auf die Speculation in der Gotteserkenntniss ankäme, das Doppelte von dem, was Israel erreicht hat, hätten erreichen müssen: ولو كان هذا لكانت الفلاسفة قد وصلت بحكمها وعقولها الى اضعاف ما وصل اليه بنى اسرايل. Aehnlich sagt Albo im Ikkarim III. c. 8: מיולם לא נמצאה נבואה בשום אדם מן הפילוסופים עם היותם הכמים בידיעה המחקרית (Schles. S. 246).

207) Ibn Esra stimmt mit Jehuda Halewi auch darin überein, dem Gesichtssinn vor dem Gehör den Vorzug zu geben. Im Commentar zu Ex. 3, 6 sagt er: ושיר העין כשיר השמים כי ברגע אחד יראה המונות רבות (nach cod. 52 Sem.) und 20, 1 (ed. Netter f. 81a): והנה ידענו כי הרגשת העין מחוקות עם קרובות נכבדת מהרגשת האזן. Die lauteren Brüder, die von einem Streit der „Gelehrten" berichten, welcher von beiden Sinnen „zarter und erhabener sei", ziehen mit ausführlicher Begründung den Hörsinn dem Gesichtssinne vor, Anthropologie S. 188—190, Propädeutik S. 148. Vgl. zum Gedanken auch das Sprüchwort ليس الخبر كالعيان bei Munk, Notice sur Abou'l-Walid Merwan p. 107, 3.

dies möglich wäre, nicht zugleich zu hören vermag, so ist auch der Gang des Denkens ein allmählich fortschreitender, die Merkmale des Gedachten fallen nicht auf einmal als voller Eindruck in die Seele. Anders ist es mit dem Sehen [208]). Wiewohl ein grosses Buch nicht all die Einzelheiten fasst, die man an einer Stadt und ihren Einwohnern in einer Stunde wahrnimmt, so empfinden wir dennoch augenblicklich Liebe zu ihr oder Abneigung gegen sie, während wir dies nimmermehr könnten, wenn wir im Buche von ihr lesen würden. Das Nacheinander der Erzählung lässt kein volles Bild entstehen. So verwirrt sich auch das Denken durch die Einbildungskraft, durch die täuschende Vermischung mit früheren Wahrnehmungen, so dass es zu völliger Klarheit bei demselben durchaus nicht kommen kann.

Und weil also die Philosophen den Schwachsichtigen gleichen, da sie das göttliche Licht nicht zu schauen vermögen, so müssen wir uns auf die Scharfsichtigen stützen, auf unsere Vorfahren, die Propheten [209]), die es zu sehen

---

208) Die Uebereinstimmung ist bemerkenswerth, die zwischen der Denkweise der Drusen und der Jehuda Halewi's waltet. Der Gedanke von der Wohlthat der sinnenfälligen Erscheinung Gottes und der dadurch erzeugten zweifelfreien Gewissheit ist beiden gemeinsam. Hamza sagt, dass Gott besonderes Lob dafür verdiene, dass er den Menschen sich in menschlicher Form gezeigt, da ihr Verstand allein ihn nicht hätte fassen können. Il est digne de louange ....., qui s'est fait voir à eux sous une forme semblable à la leur, afin qu'ils crussent en lui d'une foi ferme et véritable; qui s'est accomodé à eux et leur a donné un témoignage irrécusable de son existence, parce qu'ils étaient incapables de comprendre sa nature, de Sacy, Exposé I, 53—54, vgl. auch S. 56. Und Béha-eddin sagt, Gott habe, da die Menschen nur vermittelst der sinnlichen Dinge zur Erkenntniss der übersinnlichen in ihrem Ansich gelangen, den Menschen in ihrer Gestalt erscheinen müssen, ib. 57. Gott — sagt derselbe S. 60 — habe sich versinnlicht, um ein unläugbares Zeugniss seines Daseins den Menschen zu geben, pour anéantir toutes les opinions fausses qui conduisaient à nier la divinité et à la dépouiller de sa réalité. Und in ebenso durchaus den Lehren Jehuda Halewi's verwandter Weise äussert sich über Zweck und Bedeutung sinnlicher Erscheinungen Gottes Ismael Témimi, ib. S. 44 und 47. Vgl. auch neben diesen meist unverkennbar an Jehuda Halewi anklingenden Uebersetzungen der Originalstellen de Sacy's zusammenfassende Darstellung dieser Principien ib. S. 66—67.

209) Dieses Vertrauen auf die Propheten lehren auch die lauteren Brüder: „Man kann zum Wissen dieser [übersinnlichen] Dinge nur gelangen, wenn man

vermochten. Aber auch sie sind nicht zu allen Zeiten dieser Erscheinung gewürdigt worden. Denn so wie der Scharfsichtige nur in den Zeiten des Tageswechsels [210]) und an hochragenden Orten, welche die Sonne bescheint, diese sehen und einem anderen sie zeigen kann, sonst aber beim Anblick derselben ihn Schaden trifft, ganz ebenso hat der in Rücksicht auf das göttliche Licht Scharfsichtige bestimmte Zeiten des Gebetes, besonders in den Busstagen, und gewisse Oerter, nämlich die der Prophetie, an denen er allein dieses Licht erschauen kann.

VI. Die prophetische und philosophische Gotteserkenntniss.

So steht eine Welt wunderbarer Erscheinungen dem Auge des Propheten offen, in der die Maassstäbe des gewöhnlichen Denkens nicht mehr ausreichen. Da, wo mit dunklen Vorstellungen und mühsamen Folgerungen der menschliche Verstand sich begnügen muss, gewinnt sein innerer Sinn durch klare Thatsachen die unmittelbare Anschauung der Wahrheit. Es konnte darum die Philosophie auch nur zu einem schattenhaften Begriffe von Gott gelangen, den sie nur ganz allgemein zu bezeichnen vermochte, während die Prophetie durch scharf erkennbare Merkmale eine lebendige Vorstellung von ihm zu geben und mit einem Eigennamen ihn zu benennen im Stande war. Verschieden, wie diese beiden Arten der Gotteserkenntniss in ihren Mitteln und Wegen sind, müssen denn auch ihre Wirkungen sein. Es ist eben nicht allen Menschen vergönnt, in gleicher Weise Gott zu erkennen, das Verhalten der Seelen gegen das Licht seiner Er-

---

es von den Propheten überlieferungsweise bekommt, so wie jene es von den Engeln empfingen", Anthropologie S. 113. Gazzâli schreibt selbst die Kenntniss der Heilkraft verschiedener Medicamente einer Ueberlieferung der Propheten zu, geschweige dass die Bedeutung der gottesdienstlichen Handlungen nur ihnen allein bekannt ist لا يطلع عليها الا بنور النبوة und nicht durch den Verstand erklügelt werden kann, Munkid 50 (69—70).

210) Diese ganze Stelle kann nur aus dem Original richtig erklärt werden: فكما ان البصير لا يمكنه ان يرى الشمس ويدل غيره عليها ويدركه فى

kenntniss ist ein gar verschiedenes. Es geht damit wie mit dem Sonnenlicht, das ja durchaus nur Eines ist und dennoch nach den Körpern, die es aufnehmen, verschieden sich gestaltet (IV, 15). Die vollkommenste Empfänglichkeit dafür zeigen der Hyacinth [211]), der Bergkrystall, die

النظر اليها [الأُفِّي] الا فى اوقات نوبة النهار وفى مواضع مُشْرَفَة تشرق عليها الشمس كذلك البصير بالنور الالاهى له اوقات ومواضع فيها يرى ذلك النور فالاوقات هى اوقات الصلوات لا سيّما فى ايام التشريف والمواضع هى مواضع النبوّة. Nach diesem Texte scheint das Wort המנוּ in der hebr. Uebersetzung in der That überflüssig zu sein, vgl. Cassel 321, 6. Ein tieferes Eindringen in den Zusammenhang der Stelle drängt jedoch zu der Vermuthung, dass das entsprechende arabische Wort ausgefallen sei, was in der scheinbaren Dittographie des folgenden الا فى (etwa אלאבי אלא פי) seine Erklärung finden mag. ויבדקא = וישיגהו kann sich grammatisch nicht auf die Sonne beziehen und ist Prädikat zu המנוּ. Vgl. Moscato und Samosz zur Stelle. Der Vergleich ist von den Erklärern nicht scharf genug erkannt worden. Nicht am Tage, sondern nur zur Zeit des Tageswechsels, in den beiden Dämmerungen kann von hochragenden Oertern, von denen aus die nicht ganz über dem Horizonte befindliche Sonne noch wahrgenommen werden kann, die Sonne gesehen und gezeigt werden. נשקפים bedeutet nicht: beschienen, von der Sonne angesehen, sondern: hochragend und giebt den arabischen Ausdruck مشرفة glücklich wieder.

211) Das Verständniss dies Vergleiches im Einzelnen wird durch das Original erleichtert: فقد خرجنا من غرضنا فى الصفات(אלצפאת) فلنعود اليها وازيدك بيانا بمثال من الشمس التى هى واحدة لكن تختلف نساب الاجسام القابلة لها فاكملها قبولا لنورها الياقوت والبلّور (אלבלאר) مثلاً والهواء الصافى والماء فيتسمّى فى هذه نور ثاقب ويتسمّى فى الحِجَارَة اللامعة والسطوح الصقيلة (אלצקלה) نور لامع مثلاً وفى الخشب والارض نور لائح وفى جميع الاشياء عموما نور مطلق دون تخصيص فالنور المطلق هو بمنزلة قولنا אלהים كما قد تبيّن ونور ثاقب هو بمنزلة י״י اسم علم خاصّ بالنسبة التى بينه وبين مخلوقاته فى الارض اعنى الانبياء التى انفسهم شفّافة قابلة لنوره ينفذ فيها كنفوذ نور الشمس فى البلّور (אלבלאר) والياقوت. Dieser Vergleich hat sehr häufig dazu gedient, den Grund der verschiedenen Grade der Gotteserkenntniss zu erklären. So sagt auch Ibn Tofail, dass ebenso, wie gewisse lichtempfangende

klare Luft und das Wasser; bei ihnen spricht man denn auch von einem durchdringenden Lichte. Blitzende Steine und polirte Flächen z. B. zeigen blitzendes, Holz und Erde strahlendes Licht. Bei allen Gegenständen aber überhaupt spricht man von Licht schlechthin, ohne besondere Bezeichnung. Die allgemeine Gotteserkenntniss, die durch den Namen Elohim ihren Ausdruck findet, kann mit dem Licht schlechthin verglichen werden, dem durchdringenden Lichte aber gleicht jene, die in dem Eigennamen Jahve sich ausprägt, welcher eben besonders das Verhältniss zwischen Gott und den vollendetsten seiner Geschöpfe, den Propheten, bezeichnet, deren Seelen klar durchsichtig, für sein Licht empfänglich sind, das sie durchdringt, wie

---

Substanzen durch grössere Helligkeit vor anderen sich auszeichnen, weil sie der Sonne an Gestalt ähnlich sind, auch mancher Mensch sehr viel vom Gottesgeiste in sich aufnehme, weil er ihm ähnlich ist (Philos. autod. S. 37), vgl. Tiedemann, Geist der spec. Phil. IV, 133. Selbst in der Ausführung unserer Stelle ähnlich erscheint ihr Grundgedanke bei Omar ben Suleiman: „Diese verschiedenen Phasen des Offenbarwerdens nun und diese vielfältigen Offenbarungen sind ein Beweis für das Einzigsein des Wesens Gottes und für die Alleinheit seiner vollkommenen Eigenschaften. Denn der Strahl der Sonne, welcher auf die Erdoberfläche fällt, ist innerhalb seines Wesens ein ungetheilter und unmannichfaltiger und hat nur eine Farbe; und wenn er auf bunte Gläser trifft, so zeiget jedes einzelne Glas eine Farbe; wenn er aber auf unreine Flecke fällt, so ist im Wesen und Strahle der Sonne keine Verringerung, wie, wenn er auf Rubin und Hyacinth fällt, sein Glanz sich um nichts vermehret; und die Erscheinungsformen der Schauplätze sind die Lichter Gottes, mögen sie geistig (innerlich) oder äusserlich, vollkommen oder mangelhaft sein", Krehl, Erfreuung S. 58. Und Johann Wessel, der christliche philosophische Mystiker (gest. 1489), lehrt: „Wie kein Ort so dunkel ist, dass er nicht irgendwie durch einen Strahl der Sonne erleuchtet werde, so giebt es auch keine vernünftige Seele, welcher nicht irgend eine Kunde von Gott einwohnte .... Aber diese Erkenntniss ist nicht bei allen eine und dieselbe, sondern entwickelt sich in den verschiedenen Geistern je nach ihren sonstigen Anlagen und ihrem ganzen sittlichen und intellectuellen Zustande auf verschiedene Weise, ebenso wie das allgemeine Licht der Sonne auf verschiedene Weise aufgenommen wird nach Maassgabe ihrer (!) Empfänglichkeit, Lage und Entfernung", Hagenbach a. a. O. S. 360 Anm. 11. Bei den Sufis wurde aus dem Bilde eine thatsächliche Annahme, da sie die verschiedenen Arten der Erleuchtung auf „Lichteinwirkungen verschiedener Art" zurückführten, vgl. Kremer, Geschichte S. 96. Da es Jehuda Halewi nur auf die zwei Grade der Gotteserkenntniss ankommt, die durch die Namen Elohim und Jahve bezeichnet werden, so bedient er sich in der Ausführung seines Vergleiches nur der diesen entsprechenden Lichtarten, des Lichtes schlechthin und des durchdringenden.

das Sonnenlicht den Bergkrystall und Hyacinth durchdringt. Diese Seelen haben ihren Ursprung und Ausgang [212]) von Adam her, von dem in ununterbrochener Erbfolge von Geschlecht zu Geschlecht, von Zeit auf Zeit diese Auslese und dieser Kern sich fortpflanzen, während die Menschen im Allgemeinen mit Ausnahme dieses Kernes Hülsen, Blättern, Harzen und Aehnlichem gleichen. Den Gott dieses Kernes bezeichnet speciell der Eigenname Jahve. Nicht eher konnte dieser darum in der Schöpfungsgeschichte eine Stelle finden, als bis Adam, der Stammvater jenes Kernes, geschaffen war. Aber gleich nach seinem Auftreten wird der Name Elohim in Jahve Elohim verwandelt [213]), weil eben mit Adam Gott zuerst in Verbindung trat, wie schon die Alten sagten: der volle Name für die volle Welt. Adam war eben die Vollendung der Welt, der Kern alles dessen, was vor ihm geschaffen wurde.

Elohim, den Namen des aus der Thatsache der Welt-

---

212) وهذه الانفس لها معدن ومقطع من لَدُن آدم كما قد تبيّن وتناسخ (תנסאך) الصفوة واللب جيلا بعد جيل وقرنا بعد قرن وتخرج عامّة (יאמא) الدنيا حاشى ذلك اللب قشورا واوراقا وصموطا (יצמותא?) وغير ذلك. Vgl. über dieses Bild von Kern und Schale I, 47, 95; S. 64. Cassels Erklärung von סגלה S. 37, 6 wird durch das arabische الصفوة widerlegt, es bedeutet nicht das „Kostbare", sondern das Ausgewählte, die Auslese. Diese Lehre von der Vererbung des „Kleinods", dessen Ursprung aus Adam Jehuda Halewi besonders stark betont, steht mit der arabischen Anschauung vom Prophetenthum als einem in der Familie Noah-Abraham erblichen Adel nicht im Zusammenhang, s. Sprenger a. a. O. II, 254, Kremer a. a. O. 148 und oben S. 177 Anm. 136.

213) Cassels Uebersetzung S. 330 macht den Sinn dieser klaren Stelle völlig unverständlich. Ueber die Bedeutung von הוויתק lässt uns der arabische Text keinen Augenblick im Zweifel: فيسمّى الاه هذا اللب خاصّة י״י ولاتّصاله [بآدم] نُقِل اسم אלהים بعد فراغ מעשה בראשית الى י״י אלהים كما قالوا ז״ל שם מלא על עולם מלא وكمال العالم انما كان بادم الذى هو لبّ كل تقدّمه [ما]. Auch hier hat Ibn Esra den Kusari benutzt, s. Cassel S. 330, Anm. 3. Vgl. Duran a. a. O. f. 3a.

schöpfung abgeleiteten Gottesbegriffs, läugnet kein Vernünftiger [214]), nur Jahve, die Bezeichnung der in ihrer Verbindung mit den Menschen sich äussernden Allmacht, trifft die Läugnung. Diese Verbindung, die Prophetie ist nämlich schon an einem Einzelnen etwas Befremdliches, Wunderbares, geschweige denn bei einer Gesammtheit. Pharao sagt darum (Ex. 5, 2): Ich kenne Jahve nicht, wie wenn er aus diesem Namen das erkannt hätte, was man aus der Thatsache des durchdringenden Lichtes erkennen kann, dass, so wie dieses mit gewissen Körpern, Gott auch mit Menschen sich verbindet und sie durchdringt. Darum sagen denn auch Mose und Ahron hinzufügend (ib. 5, 3): der Gott der Hebräer als Hinweisung auf die Stammväter, die für die Prophetie und jene Auszeichnung Zeugniss ablegen konnten und in Egypten als Beispiele solcher Verbindung Gottes mit den Menschen bekannt sein mussten.

---

214) والمعنى المراد بالهيم ليس ينكره عاقل انّما يقع الانكار فى י״י اذ النبوّة غريبة نادرة فى الافراد فكيف فى جماعة ولذلك انكر פרעה وقال לא ידעתי את י״י كانه فهم من لفظ י״י مفورش ما يُفهَم من النور الثاقب فدلّه على الله يتصل نوره بالناس وينفذ فيهم فقال له زيادة אלהי העברים (אברהם) اشارة الى الاٰبوت الذين شهدوا بالنبوة والكرامة واما אלהים فقراه اسما شائعا فى مصر فى قول פרעה الاوّل ליוסף אחרי הודיע אלהים אותך وقال איש אשר רוח אלהים בו. Auch hier ist die Benutzung des Kusari durch Ibn Esra offenbar. Im Commentar zu Ex. 18, 1 bemerkt Ibn Esra zum Worte אלהים: השם שהיה נודע בעולם לפני בא משה והענין הנרצה באלהים = Jehuda Halewi IV, 15; S. 330: שהכל מודים בו פרשה לא כתש, ferner Ex. 8, 15: לא יכחיש אותו מי שיש לו דעת ועל זה = Jehuda Halewi ebendaselbst: הבורא רק השם שהזכיר לו משה הכחיש פרעה ואמר לא ידעתי את י״י. Vgl. einen anderen Unterschied in der Anwendung dieser beiden Gottesnamen in Abraham bar Chijja's Sefer Hegjon Ha-Nefesch (ed. Freimann S. 26). Schon aus der Thatsache, dass Mose und Ahron (Ex. 5, 1) von Jahve als einem zu Israel Gehörigen sprachen, hätte Pharao folgern müssen, dass Gott in der That mit gewissen Menschen in besonders enger Verbindung stehe. Er aber bestritt es, bis der Hinweis auf die Stammväter ihn überzeugte, denn diese waren als Zeugen für die Prophetie oder dafür, dass Gott mit Menschen in Verbindung treten könne, sowohl in Egypten als bei allen Völkern anerkannt und berühmt. Vgl. IV, 3; S. 304 und besonders I, 25; S. 36—37.

Elohim dagegen war, wie man sieht, ein in Egypten gewöhnlicher Name, sagt doch der ältere Pharao (Gen. 41, 39) zu Josef: Nachdem Elohim dir alles dieses kundgethan und (ib. 38): Ein Mann, in dem der Geist Elohims ist. Pharao hatte wie die Völker überhaupt von der Gottheit eine Ahnung, er erkannte wohl sogar in Gott den Schöpfer (Elohim), dass aber mehr als bloss zufällig seine Einwirkung erfahren werden, dass es einem Menschen oder gar einem Volke gelingen könne, sein Licht in sich einstrahlen zu lassen, das war ihm unfassbar, bis ihm denn durch die Wunder kund wurde, dass Israel und seine Führer zu Gottes Allmacht jederzeit in lebendiger Beziehung stehen. Es ging Pharao mit Israel, wie es uns mit einem Menschen geht, der allein die Sonne [215])

215) Ich will dieses wichtige Bild, das uns über Jehuda Halewi's Ansicht über die Bedeutung des höchsten Gottesnamens und seines Begriffes am Klarsten belehren kann, im Original hierhersetzen: كما لو ان انسانا واحدا يرى الشمس وحده ويدرى مشارقها ومواضع جَرْيِها وكنّا نحن لم نرها (נראה) قط لكن نتصرّف فى ظل فى غيم فندرى منازله مضية اكثر من منازلنا لعلمه بمجرى الشمس فيضع لها كِوَاء ورُوَائين (?ורואון) بحسب ما يريد وكذلك نرى زرعاته وغرساته تنجب ويقول لنا ان ذلك لعلمه بالشمس لأنكرنا (לא נאכרנא) ذلك وقلنا ما الشمس وامّا ندرى نحن الضوء ومنافعه كثيرة لكن تجيّنا بالاتّفاق فيقول هو انا يجيّنى (הגיא) منه ما شئت ومتى شئت انى عالم سببه وكيف جَرْيُهُ (כריה) فاذا اعددت له ووطّيت وتحفظت بجميع اعمالى فى الاوقات المعلومة عندى لم اخب ومن منافعه كما ترون (אכב). Das den Weltraum durchfluthende Licht kann keinem Menschen unbekannt sein; aber dennoch kennt nur derjenige seine Quelle und weiss allein sich wahrhaft desselben zu bedienen, der die Sonne selbst gesehen hat. Ueber die gesammte Welt ist das Zeugniss eines Schöpfers gleichsam ausgegossen, in allem Seienden muss dem Denkenden die Spur göttlicher Thätigkeit (I, 77) entgegentreten; in Wahrheit kennt aber nur derjenige Gott, der in ihm die über der Natur stehende, allmächtige Ursache der Schöpfung erblicken gelernt hat. Nicht in der Aufstellung eines Gottes erblickt also Jehuda Halewi die That der israelitischen Offenbarung, denn einen Gott mussten auch die Heiden kennen, sondern lediglich in der Behauptung von Gottes wunderthätiger Allmacht.

sieht, ihre Aufgänge und die Oerter, über die sie hingeht, kennt, während wir sie niemals gesehen, sondern im Schatten und unter Wolken uns bewegen. Wir sehen seine Wohnung heller als die unsrige, weil er eben den Gang der Sonne versteht, er legt darin Fenster und Lucken ganz nach seinem Belieben an, ebenso sehen wir auch seine Saatplätze und Pflanzungen in herrlichem Stand, und sagt er uns nun, dass dies Alles die Folge seiner Kenntniss von der Sonne sei, so läugnen wir das und sagen: Was ist die Sonne, wir kennen zwar das Licht und seine zahlreichen nützlichen Wirkungen, aber dies kommt uns nur zufällig zu. Er aber erwidert dann: Mir kommt davon zu, so viel ich will und so oft ich will, denn ich kenne seine Ursache und die Art seines Ganges und wenn ich darum darauf achte, meine Vorbereitungen treffe und in allen meinen Handlungen genau die Zeiten einhalte, die ich dafür kennen gelernt habe, so entgeht mir, wie ihr eben seht, keine von seinen nützlichen Wirkungen.

Mit dieser gleichsam sinnlichen Kenntniss Israels von Gott hängt es denn wohl auch zusammen, wenn statt des höchsten Namens auch der Ausdruck: „Angesicht" (פנים) für Gott gebraucht wird. So heisst es (Ex. 33, 14): Mein Angesicht wird gehen, (Ex. 33, 15): Wenn dein Angesicht nicht geht, was eben als Bezeichnung für Gott dadurch am Besten sich beweist, dass Mose (Ex. 34, 9) dieselbe Forderung mit den Worten vorträgt: Adonai [216]) gehe doch in unserer Mitte.

VII. Wirkung der prophetischen Gotteserkenntniss.

Der Begriff [217]) Elohim kann durch Speculation erfasst werden, weil der Verstand darauf führt, dass die Welt

---

216) Jehuda Halewi hat hier seinen eigenen Gedanken über die Bedeutung von אדני unbenutzt gelassen, den Mose ben Nachman in seinem Commentar zur Stelle Ex. 34, 6 verwerthet zu haben scheint. Vgl. oben Anm. 168. Vielleicht mochte aber auch Jehuda Halewi den Umstand, dass hier אדני genannt ist, darum nicht besonders hervorheben, weil es ihm nur auf den Beweis dafür ankam, dass פנים Gott selber bezeichnet, für den ja in Wahrheit auch der Name אדני eintritt.

217) Cassel hat das hebräische Wort עבוך hier fälschlich durch „Thätigkeit"

einen Beherrscher und Ordner habe. Nur unterscheiden sich die Menschen in Betreff dieses Begriffes nach Maassgabe ihrer Vernunftkraft, und die Ansicht der Philosophen ist hierbei die vorzüglichste. Aber der Begriff Jahve kann nie durch Speculation erfasst werden, sondern lediglich durch Wahrnehmung mittelst jenes prophetischen Auges, durch welches der Mensch beinahe von seiner Gattung abgesondert wird und der Gattung der Engel [218]) sich zugesellt,

---

wiedergegeben. Es bedeutet: Wesen, Begriff und ist die Uebersetzung von معنى, wie das Original zeigt: ومعنى אלהים يدرك [بـ]القياس لان العقل يودى الى ان للعالَم حاكم وناظم ويختلف الناس فيه بحسب قياساتهم واولى الاراء فيه راى فلاسفة واما معنى יי׳ فلا يُدْرَك قياسًا لكن بمشاهدة (בשאהדה) بذلك البصر النبوّى الذى به يصير الانسان يكاد ان يفارق نوعَه ويتّصل بنوع مَلَكِىّ (מלכי) وتصير فيه روح אהדת كما قيل وتحسبه لايش אחד ויהדוך وكولى كناية عن روح القدس الملابسة للنبىّ حين النبوّة وللنذير وللمشيח اذا مسح للكهانة (לכהנה) او للملوכה حين ما يمسحه النبى او حين ما يوديه (יודה) الله ويرشده (וישדה) لامر او حين ينبى الكهن بعلم الغيب عند اجالة فى الاورים والתומים. Auch die Ṣûfis halten die sinnliche Wahrnehmung, die Offenbarung zu einem gewissen Grade der Gotteserkenntniss unumgänglich nothwendig. „Wisse nun, dass es möglich ist, auf dem Wege der Beweisführung zu der Erkenntniss der Einheit der Handlungen (Gottes) zu gelangen; zu der Stufe der Einheit der Eigenschaften und des Wesens (Gottes) aber führet kein anderer Weg, als die Offenbarung", Krehl, Erfreuung S. 59.

218) So sagt Jehuda Halewi auch I, 103; S. 73 von den durch den an ihnen haftenden Gottesgeist ausgezeichneten Nachkommen Jakobs, sie seien נבדלים מבני אדם בענינים מיוחדים אלהיים שמים אותם כאלו הם מין אחד ועצם אחד מלאבותיו. So berichtet Ibn Chaldoun von den Ṣûfis im Zustande der Verzückung: وتقرب ذاته فى تحقيق حقيقتها من الافق الاعلى افق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لاهل المجاهدة ويدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها, dann nähert sich das Wesen [des Ṣûfi] in der Erkennung seiner wahren Natur der höchsten Sphäre, der Sphäre der Engel, was meist den Männern des Seelenkampfes zu Theil wird, die von dem wahren Wesen der Dinge erfassen, was kein anderer

indem „ein anderer Geist“ (Num. 14, 24) in ihn hineinkommt, wie es heisst (1 Sam. 10, 6): Du wirst in einen anderen Mann verwandelt werden, (ib. 9): Gott verwandelte ihm ein anderes Herz, (1 Chr. 12, 19): Der Geist bekleidete, (Ez. 37, 1): Es kam über mich die Hand Gottes. Ausdrücke wie „der spendende Geist“ (Ps. 54, 14), „der Geist“ (1 Chr. 12, 18) sind eben Bezeichnungen für den heiligen Geist überhaupt, der den Propheten zur Zeit seiner Prophetie bekleidet, den Nasiräer und Gesalbten, wenn er zum Priester oder König durch die Salbung eines Propheten gesalbt wird, oder wenn Gott seine Hülfe [219]) sendet und zu einer bestimmten Sache sie richtig leiten will, oder wenn der Priester bei der Befragung der Urim und Thumim mittelst der Wissenschaft vom Geheimen weissagt. Dann erst zerstreuen [220]) sich dem Menschen die alten Zweifel, die ihm auf der Elohimstufe aufgestiegen, und er achtet gering [221]) die Vernunftoperationen, deren er sich

---

erfasst, und häufig noch vor dem Eintreffen der Dinge davon Kenntniss haben, dass sie eintreffen werden, Notices et extraits XII, 297, 303.

219) Von dieser göttlichen Hülfe معونة الاهية sagt auch Maimuni, dass sie der erste Schritt zur Prophetie sei, Guide II, c. 45; S. 335, welche Stelle sowohl eine Benutzung des Kusari zeigt, als auch zur Aufklärung von Jehuda Halewi's Gedanken verwerthet werden kann. Jehuda Halewi will offenbar sagen, dass nicht bloss der Prophet, sondern auch der Priester — s. Guide II, S. 338, 3 — und König von dem göttlichen Geiste Einwirkung und Anleitung erfahren.

220) Der hymnische Schwung dieser Stelle und ihre sufische Färbung treten besser im arabischen Ausdruck hervor: وحينئذ ينفك (מנפך) للانسان الشكوك المتقدمة التى كان يا[ת]شككها فى אלהים ويستخف بتلك القياسات المستعملة ليحصل منها علم الربوبية والوحدانية وحينئذ يحصل الانسان عابدا عاشقا لمعبوده مستهلكا فى حبّه لعظم (לעטים) ما يجده من لذّة الاتّصال والضرّ والاذى بالبعد عنه. Diese Zweifel der Elohimstufe hat Jehuda Halewi auch IV, 3; S. 302 angeführt: لبقى على اسم אלהים لا يتحقّق ما هو هل واحد ام اكثر هل هو عالم بالجزئيات ام لا. Dieses Schwinden der Zweifel durch die Anschauung Gottes betont Jehuda Halewi auch I, 91 Ende; S. 62: ויסורו מלב המאמין ספקות הפילוסופים.

221) Diese Geringschätzung der auf dem Vernunftwege gewonnenen Gottes-

bedienen musste, um die Kenntniss von Gott und seiner Einheit daraus zu gewinnen, dann wird der Mensch ein Anbeter [222]), der den angebeteten Gegenstand liebt, der in seiner Liebe zu ihm das Leben hingeben möchte, wegen der Fülle des Genusses, die er in der Vereinigung mit ihm, und der Einbusse und Schädigung, die er in der Entfernung von ihm findet, im Gegensatz zu den Philo-

---

erkenntniss ist dem ganzen Sûfismus eigen. Von den zwei Wegen, die zu dieser Erkenntniss führen, dem der Beweisführung استدلال und dem des Selbstkampfes مجاهدة, hat der letztere den Vorzug, vgl. Krehl, Erfreuung S. 7—8, 70. Bezeichnend nennt Dschâmi den توحيد der Vernunfterkenntniss eine Art Polytheismus: اما در اكثر احوال بسبب بقايای ظلمت وجود خود از مقتضای علم خود محجوب شود وبدين توحيد بعضی از شرك حفی بر خيزد, meistens ist er [der diesem Wege folgt] in Folge der Ueberbleibsel von der Finsterniss seiner eigenen Existenz von dem Ergebniss seiner Wissenschaft durch einen Schleier getrennt, so dass auf dieser Stufe der Gotteserkenntniss etwas von heimlicher Vielgötterei entsteht, Notices et extraits S. 348, 389. Das sichere Wissen علم اليقين, in dem keinerlei Unruhe ist لا اضطراب فيه, kann eben niemals die Vernunft, sondern nur die Wahrnehmung bieten, es ist „das intuitive Anschauen, welches durch die Kraft des Glaubens, nicht aber durch Beweise erzeugt wird", رؤية العيان بقوّة الايمان لا بالحجّة والبرهان, s. Krehl a. a. O. S. 85—86.

222) Hier sehen wir all die Ausdrücke, deren sich unter den Arabern die Philosophen zur Beschreibung der Verbindung mit dem thätigen Verstande, die Sûfis zur Schilderung der Verzückung vorzugsweise bedienten. So sagen die lauteren Brüder: „Hat dann die Seele jene geheimnissvollen Dinge erschaut, so hängt sie sich an sie, so wie der Liebende an die Geliebte, sie wird Eins mit ihnen, Licht in Licht, bleibt ewig mit ihnen in einer Lust, welche die Rede weder beschreiben noch der Gedanke erfassen kann", Anthropologie S. 102. Ueber den „Genuss der Verbindung" und den „Schmerz der Trennung" vgl. Ibn Tofail: لذّات الواصلين وآلام المحجوبين (Phil. aut. S. 174), oder ما يجده من الالم عند الاعراض من مقامه (ib.), „die Stufe der Verbindung" درجة الوصول (ib. 186). Ueber die Ausdrücke الجمع und التفرقة für Verbindung und Trennung s. Notices et extraits XII, 326, 3. דביקה oder דבקות ist die gewöhnliche Uebersetzung dieses Begriffes der Verbindung. So heisst z. B. auch der Name von Ibn Badja's رسالة الاتّصال in der hebräischen Uebersetzung אגרת הדבקות, s. Naumanns Catalog der Leipziger Rathsbibliothek S. 310.

sophen [223]), die in der Anbetung Gottes nur die Blüthe der Bildung und in der Thatsache seiner Auszeichnung vor den übrigen Wesen nur ebenso eine wahre Aussage erblicken, wie darin, dass man die Sonne vor den übrigen Sinnendingen auszeichnen müsse, und in der Gottesläugnung nicht mehr als einen niedrigen Zustand einer an der Lüge sich begnügenden Seele finden wollen.

So gewährt denn nur jene den Propheten eigene und von ihnen überlieferte Gotteserkenntniss jene Art lebendiger Ueberzeugung, in der gluthvolle Liebe und freudige Opferwilligkeit für seinen Glauben die Seele des Bekenners erfüllen. Weil das Denken niemals diesen Grad zweifelfreier Sicherheit erlangen kann, darum muss die Ueberzeugung, zu der es hinführt, aller Wärme und jeder Einwirkung auf den Willen entrathen. Es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen dem Gott Abrahams und dem Gotte des Aristoteles [224]) (IV, 16). Nach jenem, den

---

223) Cassels Uebersetzung S. 332: „Ganz im Gegentheil sehen die Philosophen in der Verehrung Gottes nur die Beobachtung sittlicher Gebote und die Liebe zur Wahrheit" lässt hier Jehuda Halewi etwas ganz Anderes sagen, als er eigentlich beabsichtigt. Das Original lautet an dieser Stelle: بخلاف المتفلسفين الذين لا يرون فى عبادة الله [الا] احسن ادب وقبول الحق فى تعظيمه على سائر الموجودات كما ينبغى (אז) تعظيم الشمس على سائر المرئيّات وان ليس فى الكفر بالله اكثر من خساسة النفس راضية الكذب. Auch IV, 13; S. 326 sagt Jehuda Halewi, dass für die Philosophen der Nutzen der Gotteserkenntniss nur darin bestehe, die Wahrheit zu erkennen, die aber in diesem Falle nicht höher stehe als sonst eine naturwissenschaftliche Erkenntniss, weshalb es ihnen auch gleichgültig sei, ob einer fromm oder ketzerisch لا يضرّ الجهل بالله الا .... بالارض لمن قال انها سَطْح والمنفعَة عنده انما هى علم الاشياء على حقائقها يتشبه بالعقل الفعّال (אלפעל) فيصير هو هو كان صديقا او زنديقا (זנדקא) لا يبالى اذا يتفلسف. Vgl. auch II, 49, I, 1; S. 26—27.

224) Simon Duran a. a. O. f. 4a hat die Bedeutung, die Jehuda Halewi dem Tetragrammaton als dem Kleinod Israels zuerkannte, gewürdigt und führt auch

der Name Jahve bezeichnet, verlangen die Seelen durch „Geschmack und Anschauung“ [225]), zu diesem, Elohim, neigt allein die Speculation. Dieser Geschmack erzeugt in dem, der ihn erfasst hat, den Wunsch, in der Liebe zu Gott aufzugehen und dafür zu sterben, während die Speculation die Verehrung Gottes nur so lange für nöthig findet, als sie nicht schadet und man keine Betrübniss von ihr davonträgt. Man muss den Aristoteles sogar ent-

---

diese Stelle als wohlbegründet an. Selbst der Name, dessen die Völker zur Bezeichnung Gottes sich bedienen, sei, wiewohl er kein Eigenname ist, auch den Juden entlehnt, θεός, deus, Dios (span.) seien Nachbildungen des vierbuchstabigen Gottesnamens. Wie sehr die Völker dieses Schatzes Israels entbehren, zeige der Gottesname der Araber: الله. Er sei zusammengesetzt aus dem Artikel ال und der Wurzel أَلِهَ, verwirrt sein: ושמעתי כי בלשונם לה [l. אלה] .. הוא לשון מבוכה . . . . וכוונתם לקרוא האל בשם זה הוא שאין להם ידיעה בידיעה מהותו כי אם במבוכה. So zeige also der Name bereits ihre verworrene Gotteserkenntniss. Dass diese Ableitung auch von den Arabern gegeben wurde, s. bei Lane: Arabic-English Lexicon I. 1, 83: some say that is from أَلِهَ ... because minds are confounded or perplexed by the greatness or majesty of God. Vgl. über diesen Namen auch Schahr. H. I, 107 und de Sacy im Exposé II, 581, wo er von أَلَهَ verehren abgeleitet wird.

225) So nach dem Arabischen: قاخ: قد تبيّن لى الفرق بين אלהים و״י ית׳ وفهمت ما بين אלהי אברהם ואלהי ارسطوطاليس وان ״י تشوق اليه النفوس (והשוק אליהא שוק) ذوقا ومشاهدةً وאלהים يمال اليه قياسا وذلك الذوق يدعو من ادركه (אדראכה) الى الاستهلاك فى حبّه والموت دونه وهذا القياس يرى ان (אן אן) تفضيله واجب مهما لم يضر(יצר) ولا احتمل منه (מן בן) مشقّةً. Dass ذوق hier durchaus als sûfischer Terminus gefasst werden muss, zeigt am Klarsten der Umstand, dass Jehuda Halewi III, 49; S. 268 dasselbe Wort, das hier das eigentliche Organ zur Erfassung Gottes bezeichnet, zum Ausdruck eines Begriffes benutzt, den er in religiösen Dingen durchaus verwirft: על כן לא תהלך אחר סברתך = فلا تتبع ذوقك (תתיב), wo die hebräische Uebersetzung richtig nicht מעם, sondern סברא gebraucht. In der That passt auch hier die mystische Bedeutung des Wortes: „ein geistiges Licht, welches Gott, indem er sich offenbart, in die Herzen seiner Auserwählten wirft, damit sie durch dasselbe zwischen dem Wahren und

schuldigen [226]), wenn er die Ausübung des Religionsgesetzes gering achtet, da er ja im Zweifel ist, ob Gott davon

---

Falschen unterscheiden können, ohne dass sie diese Erkenntniss aus einem Buche oder anders woher erlangen", s. Krehl, Erfreuung S. 85 und Notices et extraits XII, S. 300, 3 und 315, 1.

226) فلَيعدّر ارسطوطاليس اذا استخفّ (אסתהאן) باعمال الناموس اذ يتشكّك (יתשך) هل يعلم الله ذلك. Wohl hat auch Aristoteles das Eingreifen der göttlichen Thätigkeit in den Lauf der Natur geläugnet (s. Zeller, Phil. der Gr. II^2, 2, S. 625), eine Geringschätzung der Religionsvorschriften kann aber bei ihm nicht nachgewiesen werden. Es dürfte denn darum auch an dieser Stelle der Name Aristoteles nur als Vertreter der Gedankenrichtung anzusehen sein, die, weil sie Gott die Kenntniss der Einzeldinge absprach, auch die Handlungsweise der Menschen als etwas für Gott Gleichgültiges darstellen musste, wie Gazzâli es ausdrückt: cum non sciverit [sc. Deus] individuum, non sciet res eius et operationes eius, immo non scit haeresim Socratis, nec fidem eius (Destr. a. a. O. f. 285^b). Diese Ansicht bezeichnet selbst Maimuni (Moreh III, c. 17. Nr. 2) als die des Aristoteles, wird aber ausdrücklich von Josef ben Schemtob dafür getadelt (in seinem כבוד אלהים Ferrara 1555 f. 14^a unp.), dass er dem Aristoteles die Läugnung der speciellen Vorsehung zuschreibt, während dieser sie Eth. Nic. X, 9 deutlich bekennt (ib. 13^a): *εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ*, s. Ersch und Gruber II, Th. 31 S. 91 A. 7; Guide III, S. 116 u. 135, 1; Zeller a. a. O. Anm. 6. Vgl. auch Kusari I, 1; S. 22; IV, 1; S. 299; IV, 3; S. 302; IV, 23; S. 338, wo von den ketzerischen Gedichten die Rede ist, in denen der freche Schimpf vorkomme, dass es für die Handlungen der Menschen keinen Herrscher, keinen Belohner, keinen Bestrafer gebe ويقولون فيها الاشعار المشهورة المحفوظة كتنقصّهم ان (מן) لا مالك لاعمال الناس ولا مجاز ولا معاقب عليها. Von dieser Lehre, dass Gott das Einzelne nicht kenne, sagt denn auch Gazzâli: „Dieselbe zerstört die Wurzel aller Gesetze: sie erklärt alle Worte der Propheten und der heiligen Schriften für unwahr und unmöglich; sie zerstört von Grund aus alle Hoffnung der Gläubigen" (s. Stöckl a. a. O. II. S. 203). Wie sehr diese philosophischen Lehren unter Juden und Arabern die Religion schädigten, können wir aus einzelnen Aeusserungen entnehmen. So äussert z. B. der Gaon R. Haja, dass diese Lehren die Befolgung der Religionsvorschriften bei der Menge aufheben המזאת ההסרה יארע לבני אדם שישתבש דיעתם עד שלא יחושו לעזיבת התפלה ולשאר המצות (En Jakob, Chagiga Absch. II, 10). Wie sehr die Philosophie in Spanien den Unglauben verbreitet habe, sagt uns Ibn Tofail, der für die Thoren fürchtet, die der Propheten Ueberlieferung von sich stossen und die Ueberlieferung der Unwissenden annehmen وخشينا على الضعفآء الذين اطرحوا تقليد الانبياء . . . وارادوا تقليد السفهآء (Phil. autod. S. 198).

wisse. Dagegen ertrug [227]) in Wahrheit Abraham Ur Casdim, die Auswanderung, die Beschneidung, die Verstossung Ismaels, seinen Entschluss zur Opferung Isaks, da er das Göttliche eben an seinem Theile durch den „Geschmack", nicht durch Speculation anschaute. Er hatte gesehen, dass Gott keine einzige seiner einzelnen Handlungen verborgen blieb, dass er in jedem Augenblick seine guten Werke belohne und zum richtigen Handeln ihn anleite, so dass er nicht früher oder später etwas that, als Gott es gestattete. Wie sollte er da nicht seine früheren Vernunftschlüsse gering achten? So haben die Weisen den Satz (Gen. 15, 5): „Er führte ihn hinaus" dahin verstanden, dass Gott zu ihm sagte: Tritt heraus aus deiner Sterndeuterweisheit (Sabbat f. 156 a), d. h. er solle alle seine auf Schlüssen aus den Sternen und drgl. aufgebauten Erkenntnisse aufgeben und im Gehorsam gegen denjenigen verharren, den er durch den Geschmack erfasst hatte. So heisst es auch in der Schrift (Ps. 34, 9): Schmecket und schauet, dass gut ist Jahve.

Israel ist das einzige Volk, in dem diese Art der Gotteserkenntniss anzutreffen ist; mit Recht wird Gott darum der Gott Israels genannt. Er wird aber auch als „Gott des Landes" (2 Reg. 17, 26—27) bezeichnet,

---

227) Scharf tritt der Gegensatz zwischen dem Nichtertragen des Philosophen (لا احتمل) und dem Ertragen Abrahams (احتمل) im arabischen Ausdruck hervor: قال : وبحقّ احتمل [אברהם] ما احتمل فى اور كسدים ثم التغرّب ثم الملّة ثم اطراح (אשרה) ישמעאל ثم همّه بذبح יצחק اذ شاهد ما شاهد من الامر الالاهى ذوقا لا قياسا ورأى انّه لا يخفى عنه شئ من جزئياته ورآه يجازيه على خيره مع اللحظات ويهديه (ויהודה) الى ارشاده حتى لا يقدم ولا يؤخر الا باذنه فكيف لا يستخفّ بقياساته القديمة وكما درسو الحكمين ז"ל فى ויוצא אותו החוצה אמר לו צא מאצטגנינות שלך يعنى انه يترك علومه القياسية من النجوم وغير ذلك ويلتزم طاعةَ ما ادرك ذوقا كما قال טעמו וראו כי טוב י"י.

weil Palästina in seiner Luft, seiner Erde, seinem Himmel etwas jene Erkenntniss Förderndes wie auch manches damit in Verbindung [228]) Stehende hat, was gleichsam die Bodenpflege und Grundlegung für das herrliche Gedeihen jener prophetischen Gattung ausmacht.

Darum finden alle diejenigen, die dem göttlichen Gesetze folgen, indem sie nur denen nachgehen, die mit jenem Auge ausgestattet sind, trotz der Einfachheit ihrer Rede und der massiven [229]) Art ihrer Vergleiche Seelenruhe bei ihrer Ueberlieferung, während sie bei der Ueberlieferung der Philosophen trotz der Subtilität ihres Vortrags und der schönen Anordnung ihrer Bücher und der Beweise, die dafür glänzen sollen, sich nicht beruhigen. Wie aus einem gewissen instinktiven Gefühl heraus folgt diesen das Volk nicht. So heisst es auch (Sota f. 9 b): Worte der Wahrheit werden erkannt.

Wohl steht das Dasein Gottes dem jüdischen Volke als Thatsache seiner Geschichte fest, wohl lebt ihm im Herzen die Ueberzeugung von Gottes wunderwirkender Allmacht, dem eigenthümlichsten Merkmal, unter dem er den Propheten sich offenbart hat, als Ueberlieferung von seinen

---

228) So nach dem Arabischen: وبحق تَسَمّى ר״י بِאלהי ישראל אן هذا النظر معدوم فى غيرهم وتَسَمّى بِאלהי הארץ אן لها من هواها (הואיה) وارضها وسمائها (וסמאיה) معينا على ذلك مع القرائن التى هى كالفلاحة والتوطيَة لإنجاب هذا الصنف.

229) Die Stelle lautet im Original: وكل من اتّبع الناموس الالاهى فانما هو تابع لذوى هذا البصر وتطيب نفوسهم على تقليدهم على صداغة كلامهم (סדאגה) وغِلَط امتثالهم ما لا تطيب على تقليد الفلاسفة على دقّة حكايتهم وحسان نظام تواليفهم وما يلوح عليها من البرهان لكن لا تتبعهم الجماهير (אלגמאהור) كانّ النفس وحى اليها بالحق كما قيل נכרים דברי אמת. Auch V, 16; S. 408 spricht Jehuda Halewi von dem bestechenden Glanze des Dialektikers im Gegensatze zu dem schlichten Vortrage der Propheten und Frommen.

Urvätern her, aber die Erkenntniss Gottes durch eigene Anschauung ward doch nur Einzelnen verliehen, die mit dem inneren Auge des Sehers ausgestattet wurden. Sollen nun diejenigen, die dieses Auges entbehren müssen, nur an der Ueberlieferung sich begnügen, sollen sie niemals zur Erkenntniss des göttlichen Wesens selber vordringen dürfen? Jehuda Halewi ist auch darauf die Antwort nicht schuldig geblieben.

Denken soll der Mensch und forschen (V, 21); dann wird er finden, dass er, der scheinbar offenkundige Dinge in ihren Ursachen nicht zu begreifen vermag, auf die Erkenntniss des Verborgenen willig verzichten müsse. Langt er in seinen Untersuchungen beim höchsten Wesen und denjenigen Eigenschaften an, die demselben nothwendig zugeschrieben werden müssen, so sieht er sich davon getrennt, einen Vorhang strahlenden Lichtes vorbeigezogen, das für die Augen zu stark ist. Der Beschränktheit [230]) unseres Sehvermögens und unserer Erkenntniss wegen ist

---

230) Diese ganze Stelle verräth klar und deutlich eine Benutzung Alfarabi's, dessen verwandte Aeusserung Mose ben Esra aufbewahrt hat (Zion II, 122—123). So stimmt der Kern des Ausspruches bei Beiden fast wörtlich überein. Jehuda Halewi's Worte: וימנע ממנו השיגו בעבור קצרת ראותנו ודעתנו לא בעבור הסתרו והחסרו כי הוא בהיר ונגלה ומפורסם ביותר (S. 427) sind gleich den Worten Alfarabi's: אין קוצר השכל להשיג הבורא מפני הסרון מציאות הבורא אבל הוא בהכלית המציאות השלמה הגמורה אך לחולשת כחות שכליו (a. a. O. S. 123), ebenso Jehuda Halewi's Worte: יבדל מהם ורואה בעדם מסך אור בהיר ותקצר ידי יכלתה להשכיל תפארת הבורא = denen Alfarabi's: מנצח הראות בעבור שלימותו המחליש בהגו כאשר נקרה לעיניו כשנביט לאור החמה והוא האור הבהיר (ib.). Eine ähnliche Aeusserung thun auch die lauteren Brüder: „Wegen allzu heller Klarheit und zu klarem Hervortreten, nicht aber wegen der Verborgenheit seines Wesens kann die Vernunft des Menschen den Schöpfer nicht in seinem eigentlichen Wesen erfassen, ebenso kann er nicht die Gestalt des Alls sich vorstellen, weil es zu gross, nicht weil es zu klein ist" (Anthropologie S. 112). Solch ein Beispiel für die mangelhafte Auffassung eines Dinges wegen dessen eigener Mangelhaftigkeit ist die Hyle, von der dies Jehuda Halewi V, 2; S. 373 selber sagt: العقل يدركها ادراكاً ناقصاً لنقصانها فى ذاتها لانها ليست موجودة بالفعل لا تستحق صفة من الصفات. Vgl. hierüber Abraham ibn Daud Em. ram. S. 53; W. 67 und Moscato's Commentar zum Cusari f. 252c—d. Vgl. Rosin, Ethik S. 75 Anm. 4.

also Gottes Wesen dem Menschen unfassbar, nicht wegen dessen Verborgenheit und Mangelhaftigkeit, ist es doch vielmehr so strahlend, hell und offenbar, dass diejenigen, die mit dem prophetischen Auge dafür ausgestattet sind, der Nothwendigkeit der Beweise sich völlig überhoben fühlen. So bleibt denen, die dieses Auge nicht haben, nichts übrig, als Gottes Wesen in den Naturerscheinungen zu erkennen, für die eine natürliche Ursache so wenig zu ermitteln ist, dass sie einer unkörperlichen, göttlichen Kraft zugeschrieben werden müssen. So [231]) schrieb Galenus der formenden Kraft, der er vor allen anderen Kräften den Vorzug gab und die er aus einer elementaren Mischung nicht ableiten konnte, göttlichen Ursprung zu. Sie können Gott ferner in den Wunderzeichen erkennen, die in der Wandlung der Substanzen, der Aenderung des Naturlaufs, in den ohne künstliche Veranstaltung entstehenden Neuschöpfungen liegen. So liess sich das Göttliche in den Wundern des Mose im Gegensatze zu denen der egyptischen Zauberer darin erkennen, dass durch keinerlei Nachforschung eine künstliche Veranstaltung derselben zu entdecken war, während die der Egypter so waren, wie Jeremia (10, 15) es bezeichnet: Eitel sind sie, ein Werk des Trugs, zur Zeit der Untersuchung gehen sie zu Grunde; d. h. sie werden, wenn man sie prüft und untersucht, wie gefälschtes Machwerk zu Nichte, das Göttliche aber stellt, je mehr man es untersucht, sich als gediegenes Gold heraus. Auf diesem Wege gelangt man zu einer Stufe, auf der man das Dasein einer unkörperlichen Leitung der Gesammtheit alles Körperlichen in zweifelfreier Gewissheit erkennt. Tiefer in ihr Wesen einzudringen, sind unsere Erkenntnisskräfte nicht im Stande, wir müssen darum nur Gottes Wirkungen betrachten, von der Beschreibung seines Wesens aber ab-

231) Anweisungen zu solcher die Gotteserkenntniss fördernder Naturbetrachtung giebt III, 11; S. 208—209, 213—215 Jehuda Halewi selber. Ueber die Anführung aus Galenus vgl. Moscato's Ausführung im Commentar f. 292b. Auch Josef ibn Zadik äussert im Mikrokosmos S. 25 unten: שׂכח הצירור אינו מכח הנפש והצורתות כאשר אמר גלינוס und Averroes bemerkt in der Destr. destr. f. 117a: et appellavit Galenus hanc virtutem [sc. informativam] creatorem, et fuit ei dubium utrum sit Deus aut alind.

stehen. Wäre es doch auch ein Mangel [232]) an ihm, wenn wir sein Wesen begriffen. Wenn diese Stufe erreicht ist, das Handeln lauter, das Herz rein, die Seele klar ist für den Gott Israels, dann kann, wenn ihm auch die Auge in Auge sichtbare Schechina versagt bleibt, die unsichtbare geistige (vgl. III, 11; S. 209) den frommen Israeliten allezeit umgeben (V, 23).

Die poetisch [233]) abgeklärteste Darstellung dieser Gedanken hat der Urheber selber gegeben und so möge zum Schlusse der Dichter Jehuda Halewi den Philosophen erläutern:

In Dich selbst bewundernd blicke,
Was Du bist, wer Dich gegründet,
Gottes Werk betrachte staunend,
Seine Grösse es Dir verkündet.
Doch ihm selbst zu nah'n vermeide,
Lass vorwitziges Beginnen;
Undurchdringlich bleibt verborgen.
Was verhüllet ist den Sinnen.

---

232) An dieser Stelle liegt eine offenbare Benutzung Bachja's durch Jehuda Halewi vor. Sich nur auf die Erkenntniss der Wirkungen Gottes zu beschränken, ist eine Mahnung, die am Eindringlichsten von Bachja vorgetragen wurde, s. Chobot ha-Lebabot I. c. 10; S. 80, 83—84. Zu dem Satze (Kusari S. 428) אלו הוינו משיגים אמותו הוית זה חסרון בו vergleichen sich die Aeusserungen bei Mose ben Esra, der „den Philosophen" (d. i. Ibn Gabirol, vgl. oben S. 96 Anm. 2) es aus der Endlichkeit unseres Verstandes erklären lässt, dass wir die Unendlichkeit des Schöpfers nicht erfassen, und bei Josef ibn Zadik, bei dem ähnlich „der Philosoph" behauptet: אלו הוית לחכמת הבורא ית' הכלית בדעתינו הוית אז קיצור בחכמתו (Mikrokosmos S. 55). Eine Benutzung des Chobot durch Jehuda Halewi scheint sich auch III, 11 in den Anweisungen über die Naturbetrachtung zu ergeben. Verwandt ist auch die Aeusserung Jehuda Halewi's V, 21; S. 427: ויודה האדם סכלותו בסבות האלה הנגלות כל שכן הנסתרות dem Worte Bachja's III. c. 8; S. 176 ומי שהוא בסכלות .. בדבר שהוא בין ידיו תדיר אין מן התימה שלא ידע .. העלמים והעלים, womit auch Abraham ibn Daud sich vergleicht, der Em. ram. S. 87; W. 111 äussert: ולא נדע איך זה כמו שלא נדע דברים רבים שהם פחותי המציאות כל שכן זה הענין הגדול.

233) Geigers Divan S. 60—61 und die Nachweisung des Textes S. 155. Vgl. auch Sachs, Die religiöse Poesie S. 102 (Text S. 38) und Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters S. 236:

„Doch muss es lassen
Denkend Dich zu fassen."

ANHANG.

Abraham Ibn Daud und Jehuda Halewi.

Es ist durchaus unbegründet zu behaupten, dass „Jehuda Halewi's Ideen über das Judenthum unbeachtet" geblieben seien, sein Werk „keinen nachhaltigen Eindruck auf die Denker der Zeitgenossen hervorgebracht" habe [234]). Aus dem Vorhergehenden kann zur Genüge bereits erkannt werden, dass schon dieser kleine Theil seines religionsphilosophischen Systems in der Folgezeit reichlich Benutzung fand und in den Werken selbst eines Abraham Ibn Esra und Musa Maimuni Spuren tiefen Einflusses hinterlassen hat. Dass der Name seines Werkes als Quelle der Entlehnungen nicht genannt wird, kann bei der Gewohnheit des arabisch-jüdischen Mittelalters, in der Nennung von Quellen so sparsam als möglich zu verfahren, nicht weiter auffallen. Sicherlich muss es jedoch befremden, bei einem Schriftsteller, bei dem die Kenntniss des Kusari vorausgesetzt werden darf, und der obendrein seine Vorgänger in der Philosophie namentlich anführt, den Namen Jehuda Halewi's gerade und seines Werkes übergangen zu finden.

Dem Verfasser des „erhabenen Glaubens", Abraham

234) Grätz, Geschichte VI. S. 158. 1161 wird der Kusari von Parchon bereits benutzt (s. oben Anm. 143 und Cassel S. 2 A. 9) und, wie sich weiter zeigen wird, auch schon früher von Josef ibn Zaddik. Einen allzuweitreichenden Einfluss schreibt dagegen Reuter (Geschichte der religiösen Aufklärung I, 155, 308 A. 11) dem Kusari zu.

Ibn Daud, war Jehuda Halewi gar wohl bekannt. In dem ein Jahr nach dieser Schrift verfassten „Buche der Ueberlieferung“ [235]) führt er ihn, Josef Ibn Sahal, Josef Ibn Zaddik und Abraham Ibn Esra als die „grossen und heiligen Weisen, die Israel durch Gesänge und Trostlieder aufrichten“, an. Auch in seinem philosophischen Werke verräth er seine Bekanntschaft mit ihm, indem er einige Strophen eines Gedichtes, das ihm angehört [236]), mit der Quellenangabe: „Von einem der ausgezeichnetsten unserer Dichter“ in seine Darstellung einwebt. An der Stelle [237]) jedoch, wo er von den Werken seiner Vorgänger spricht, die ihm bei seiner Arbeit bekannt waren, und wo er eigentlich eine Besprechung des Kusari hätte geben müssen, wenn ihm dieser wirklich vorgelegen haben sollte, schweigt er von Jehuda Halewi wie von seinem Buche vollständig. Wohl könnte zwar dieser als Dichter allein, nicht aber zugleich als Philosoph sein Wohlgefallen gefunden haben, so dass er ihn eben darum rühmend nur in der Reihe der Dichter

---

235) ספר הקבלה (ed. Amsterdam f. 47b): ור׳ יהודה הלוי בר שמואל הלוי . . כולם חכמים גדולים וקדושים ומחזקים ידי ישראל בשירות ותחמות Vgl. über dieses Buch Grätz, Geschichte VI, S. 197.

236) Hierauf hat zuerst Dr. B. Beer in Frankels Mtsch. I, S. 584 aufmerksam gemacht. Die Strophen (Emuna rama S. 89; W. 113) sind bei Sachs, Religiöse Poesie S. 85 (Text S. 28) übersetzt. Neben anderen kleinen Abweichungen, die der Text bei Abraham ibn Daud zeigt, bilden die Verse: (הם) הנעלמים מעיני בריאיך, הם הנראים לעיני נביאיך, die bei Sachs das Akrostichon הלו״י beginnen, bei Abraham ibn Daud den Beschluss von יהודה. Die Stelle ist der Keduscha aus dem Morgengebet des Versöhnungsfestes entlehnt.

237) S. a. a. O. S. 2—3; W. 3—4. Wohl ist es auch auffällig, dass Bachja von Abraham ibn Daud nicht erwähnt wird, zumal auch Spuren seiner Benutzung desselben vorhanden sind (vgl. meine Theologie des Bachja S. 33, 1); es kann dies jedoch aus dem Umstande erklärt werden, dass der Hauptgegenstand von Abraham ibn Dauds Werke, die Willensfreiheit, bei Bachja nur episodische Behandlung erfahren hat und die Herzenspflichten mehr ein Lehrbuch der Moral als der Philosophie sind, a. a. O. S. 94—98. Gugenheimers Erklärung (s. die Religionsphilosophie des R. Abraham ben David ha-Levi S. 17 Anm.), dass Abraham ibn Daud Jehuda Halewi und Bachja nicht gekannt habe, weil „die Schwierigkeit der Bücherverbreitung und des sonstigen Verkehrs zu damaliger Zeit“ gross gewesen sei, kann nicht befriedigen. Beer äussert bereits dagegen: „dass er sie nicht gekannt haben soll, ist . . . durchaus nicht glaublich“, s. Orient 1851 LB. S. 164. Dass Abraham ibn Daud den Kusari „noch gar nicht“ gekannt habe, behauptet Schmiedl (a. a. O. S. 146).

erwähnt haben mochte, welcher Grund lag aber dann vor, von ihm als Philosophen ganz zu schweigen, zumal er auch nur dem Dichter Gabirol [238]) ganz besonders wohl wollte und dennoch auch den Philosophen in seinem Buche namentlich erwähnte, wider den doch seine Abneigung unter allen Umständen grösser gewesen sein muss als etwa gegen die Philosophie Jehuda Halewi's? Zwanzig [239]) Jahre nach dem Abschluss des Kusari verfasste Abraham Ibn Daud seinen „erhabenen Glauben". Wie erklärt es sich also, dass jener ihm so lange unbekannt bleiben konnte, und wenn er ihm bekannt war, warum hat er ihn dann nicht erwähnt? Nicht die äussere Anführung eines Werkes bei einem Denker ist allein darüber entscheidend, ob ihm dieses bekannt gewesen, die Verwandtschaft der Gedanken, die Spuren der Benutzung und Entlehnung sind eben so sichere, wenn auch vorsichtiger zu gebrauchende Mittel zur Entscheidung dieser Frage. Es sollen daher hier einige bezeichnende Aehnlichkeiten zwischen diesen beiden Denkern eine Stelle finden. Die Eigenthümlichkeit derselben mag es entscheiden, ob sie nur zufällig sich gleichen können, oder ob sie entschieden auf Benutzung des einen Denkers durch den anderen hinweisen. Hierbei sollen solche Uebereinstimmungen, die auf eine bekannte gemeinsame Quelle zurückgehen, übergangen werden. So könnte man die Beweise für die Untheilbarkeit und Unkörperlichkeit der Seele [240]) bei Abraham Ibn Daud als

---

238) ר' שלמה בן יהודה בן גבירול חכם גדול ומשורר nennt er ihn im ס' הקבלה f. 47b, während er Em. ram. S. 3; W. 4 die bitteren, immer noch nicht genügend verständlichen Worte über ihn äussert: ולא הייתי מגבה דבריו לולי שדבר סרה גדולה על האומה. Vgl. Kerem Chemed VIII, S. 70—71, Joël in Frankels Mtsch. IX, 36, 1, Schmiedl ebendas. S. 310—311 und oben S. 114 A. 26.

239) Wie aus Jehuda Halewi's eigener Angabe folgt (I, 47; S. 41 Anm. 1), ist der Kusari im Jahre 1140 verfasst. Die Abfassungszeit des Emuna rama hat Abraham ibn Daud ebenfalls selbst ausdrücklich in diesem Werke angegeben S. 78; W. 98; es ist das Jahr 1160.

240) Die Beweise sowohl wie deren Reihenfolge stimmen bei Jehuda Halewi (V, 12; S. 395—398) und Abraham ibn Daud (S. 34—36; W. 44—46) meistens überein. Vgl. über die Quelle oben S. 132 Anm. 39.

sichersten Beweis seiner Abhängigkeit von Jehuda Halewi ansehen, wenn nicht Beide ihre Darstellung den gleichen arabischen Quellen entlehnt hätten.

Eigenthümlicher ist es schon, wenn Jehuda Halewi (IV, 3; S. 315), um den Menschen als das höchste, der Engelsphäre bereits verwandte Glied der Schöpfung nachzuweisen, die Stufenfolge der Geschöpfe vom Element bis hinauf zum Menschen begleitet und auch Abraham Ibn Daud (S. 23—24; W. 31 und S. 44; W. 56—57) zu demselben Ziele genau denselben Weg der Betrachtung verfolgt (s. oben S. 211 Anm. 190).

Beide bedienen sich des Gleichnisses vom Schielenden in der Attributenlehre, und wenn auch Jehuda Halewi (IV, 3; S. 311) in ganz anderer Weise als Abraham Ibn Daud (S. 53; W. 67) dasselbe verwerthet (s. oben S. 201), so ist dieses Gleichniss dennoch so eigenartig, dass es kaum zufällig von zwei von einander unabhängigen Denkern in demselben Gebiete benutzt sein kann.

Bezeichnend ist es, wenn Abraham Ibn Daud den Gedanken Jehuda Halewi's von der Erwählung des jüdischen Volkes in durchaus (besonders Kusari II, 54; S. 156) ähnlicher[241]) Weise dadurch beweist, dass diesem Volke jene Erkenntniss, nach der die übrige Welt Jahrtausende lang, nach der selbst die Philosophen vergebens gerungen, mühelos gleichsam in den Schooss gefallen sei.

Und ebenso übereinstimmend mit Jehuda Halewi (I, 79; S. 52—53) preist er es als besondere Wohlthat Gottes gegen Israel, dass es durch die Offenbarung von den astrologischen Träumereien und Betrügereien befreit worden ist, in welche die anderen Völker nothwendig verfallen mussten (S. 99; W. 127).

Eine überraschende Aehnlichkeit mit Jehuda Halewi liegt ferner darin, dass Abraham Ibn Daud, der sonst, ein treuer Schüler Ibn Sinas, für die Lehren der Philo-

241) Emuna rama S. 63; W. 79. Eine fast wörtliche Uebereinstimmung mit Jehuda Halewi's Aeusserung (II, 54; S. 155): והלא היו כל אנשי העולם בעורון ובתעות קודם בני ישראל זולתי היחידים zeigen die Worte Abraham ibn Dauds (S. 62; W. 79): אחר שנשטו כעורים אלפי שנים וטעה מהם מי שטעה.

sophie unbedingte Verehrung zeigt, die nach der Emanationslehre gegebene Ableitung [242]) der Sphären für verfehlt und unbewiesen erklärt und jeden Versuch einer solchen Ableitung mit dem Bemerken abfertigt, dass der, welcher ein Pfund [243]) nicht heben kann, nicht tausend Centner dürfe heben wollen.

Jehuda Halewi's eigenthümlicher Gedanke von der Bezeugung der Offenbarung durch das versammelte Volk, das sich „zur Stufe der Prophetie" erhob (I, 87; S. 57), kehrt bei Abraham Ibn Daud mit derselben bezeichnenden Wendung wieder, dass 600,000 „Propheten" [244]) und darüber in eigener Person die Offenbarung angehört haben, so dass jeglicher Zweifel an derselben verbannt werden musste (S. 70; W. 88).

Beide bedienen sich, wenn sie vom Einströmen des göttlichen Geistes in die für die Aufnahme desselben ge-

---

242) Jehuda Halewi sagt IV, 25; S. 357 rundweg von dieser Lehre: وهذا دعوى بحضة لا اقناع فيه = וזאת טענה גרידא אין בה ספוק und Abraham ibn Daud erklärt S. 67; W. 84: ואנחנו לא נבין עד עתה חיות אלה המאמרים מופתיים (s. oben S. 130 Anm. 34). Die Schwäche unseres Verstandes und die Tiefe des Gegenstandes hebt auch Jehuda Halewi (ib. S. 356) als Hindernisse solcher Untersuchungen hervor: وهذا مما لا يقنع لان المطلوب اغمض من ان يدرك واما لان اذهاننا (אדהננא) تقصر او لامرين جميعا وعن مثل هذا بحث الفلاسفة. Vgl. Pococke, Porta Mosis p. 256.

243) S. 67—68; W. 84. Dieser Vergleich ist den lauteren Brüdern entlehnt: „Denkt jemand über die Art und Weise nach, wie die Welt hervorging und was der Grund ihres Entstehens gewesen sei . . ., so ist's, wie wenn einer, der nicht 100 Pfund tragen kann, tausend zu tragen unternimmt" (Anthropologie S. 10—11). Auch Maimuni bedient sich Moreh I, c. 31 Anf., wo überhaupt die ganze Abhandlung der lauteren Brüder über die Grenze des menschlichen Wissens (Anthr. S. 109 ff.) benutzt erscheint, desselben Vergleiches, vgl. auch ib. c. 34 Ende.

244) S. 70: עד שהיה בה כשש מאות אלף נביא ויותר ביום אחד. Weil (S. 88) hat das bezeichnende Wort נביא gerade unübersetzt gelassen, da er nur von „600,000 Mann" spricht, und damit den deutlichen Anklang an Jehuda Halewi vollständig verwischt. Noch schärfer wird S. 81 oben derselbe Gedanke ausgesprochen: והנמוד הנביא האומה על שהושם מהם יותר מאלף אלפים נביאים ששמעו קול האל ביום אחד. Weil S. 102 hat auch hier den Sinn von נביאים verkannt. So sagt auch Ibn Zaddik (Mikrokosmos S. 21): באשר נתנבאו בהר סיני כלם.

eignete Seele des Propheten sprechen, des gleichen Ausrufs: Dort oben vor Gott herrscht kein Geiz [245]).

So verschieden auch die Lehre über die Prophetie bei Beiden sein mag (s. oben S. 203 Anm. 181), so erinnert doch die Annahme der drei Bedingungen für dieselbe, des bestimmten Volkes, der bestimmten Oertlichkeit und der bestimmten Zeit bei Abraham Ibn Daud an Jehuda Halewi, der I, 95 und II, 14 den Adel Israels und den Vorzug Palästina's bespricht und I, 87 Ende (vgl. auch II, 23; S. 124, 5 und V, 20; S. 419) die Dauer der prophetischen Thätigkeit bestimmt. Auch die Hervorhebung der besonderen Bedeutung, die der Umgang und die Begegnung mit Propheten für die Entwicklung der prophetischen Anlage haben soll, ist Beiden gemeinsam (Kusari I, 103; S. 74 = Em. ram. 73—74; W. 92—93).

Beide beleuchten denselben Gedanken, dass die Vernunftgebote für alle Völker und Menschen ohne Unterschied naturgemäss Verbindlichkeit haben müssen, durch die sicherlich eigenthümliche Bemerkung, dass diese Gesetze sogar in einer Räuberbande [246]) aufrecht erhalten werden müssen, wenn diese einen sicheren Bestand haben soll.

Beide berufen sich zur Bewahrheitung der biblischen

---

245) Abraham ibn Daud (S. 74; W. 92) äussert: וכאשר הוכיח הנפש הרוחנית הנבואה כי אין שם כילות. Und Jehuda Halewi (V, 10; S. 384) sagt: ואין כילות אצל הענין האלהי = ولا بخل عند الامر الالاهي und (ib.) שאין כילות לפניו = ان لا بخل عنده. Doch mag dieser Ausdruck, den z. B. Sokrates bei Schahr. II, 279 لا من جهة بخل في الواهب (H. II, 112) gebraucht, einer gemeinsamen Quelle entspringen. Auf eine solche mag auch die Uebereinstimmung zurückzuführen sein, die sich in Betreff des Grössenverhältnisses der Sonne zur Erde zwischen ihnen findet. Jehuda Halewi (III, 49; S. 269 und IV, 3; S. 310) giebt an, dass die Sonne etwa 166mal grösser als die Erde sei, ganz ebenso Abraham ibn Daud (S. 91; W. 116). Zwar findet sich die Angabe dieses Maasses bei Arabern und Juden in annähernder Uebereinstimmung (s. Cassel 269, 2 und Sachs, Die religiöse Poesie S. 232 Anm.), jedoch wird die Zahl gewöhnlich rund und höher oder mit einem Bruche versehen angegeben, vgl. z. B. Gazzâli in der Destructio X (f. 68a), der 170 angiebt und Averroes, der „hundert und fünfzig oder sechzig Male" annimmt (Phil. und Theol. S. 4).

246) Dieses sicherlich eigenthümliche Bild äussert Jehuda Halewi II, 48; S. 148 zur Beleuchtung des Unterschiedes zwischen den Vernunftgeboten und den göttlichen Gesetzen und ebenso Abraham ibn Daud S. 75; W. 94.

Ueberlieferung auf das übereinstimmende Zeugniss des gesammten Volkes, auf die Thatsache, dass im geschichtlichen Verlaufe niemals ein Widerspruch dagegen geltend gemacht wurde, und erheben gemeinsam die ununterbrochene [247]) Ueberlieferung zum Range der eigenen sinnlichen Wahrnehmung.

Mit der Behauptung (S. 83; W. 104), seine philosophirenden Zeitgenossen lehrten, dass man gut thue, über gewisse schwierige Fragen nicht zu viel zu speculiren, scheint Abraham Ibn Daud auf Jehuda Halewi (z. B. II, 60) anzuspielen (s. oben S. 121).

Auch liegt es nicht fern anzunehmen, dass Abraham Ibn Daud seine Aeusserungen gegen diejenigen, die an jeder Schriftstelle, wo der Name Jahve vorkommt, den Schöpfer selber darin erblicken, im Hinblick auf Jehuda Halewi gethan [248]) habe.

Bezeichnend ist die Uebereinstimmung, die zwischen Beiden in der Versöhnlichkeit gegen die Astrologie besteht. Vgl. Kusari IV, 9 mit Em. ram. 86; W. 110, s. auch

---

247) Vgl. Kusari I, 48 und 51 mit Em. ram. 80; W. 101. Dass aber Beide den ähnlichen Gedanken Saadja's in seiner Einleitung zum Emunoth (ed. Slucky S. 12) hier sollten wiederholt haben, ist schon daraus zu widerlegen, dass jener nur die Wahrhaftigkeit der Wundererzählungen, diese aber die Unwiderleglichkeit Mose's beweisen wollen. Es liegt hier übrigens eine fast wörtliche Uebereinstimmung Beider vor. Kusari I, 25 Ende: הקבלה הנמשכת שהיא כמראה העין = Em. ram. 78; W. 98: להיות תכוף הדבור יד שהיה כמו מורגש. Der Ausdruck הענינים החכופים (S. 81) — oder הספורים החכופים (ib.) — bedeutet wie שמועות תכופות oder החכופים Weil S. 102 übersetzt: „schlagende Berichte" — die הקבלה הנמשכת ununterbrochene Ueberlieferung, und ist wohl die Uebersetzung von الخبر المتواتر. Wie Abraham ibn Daud erklären die Ta'rifât p. 102 diesen Begriff als die von Geschlecht auf Geschlecht überlieferte Tradition, die den Läugner zum Lügner macht. Der Stamm תכף im Sinne von Unmittelbarkeit, ununterbrochener Aufeinanderfolge kommt z. B. auch bei Gabirol (IV, 22, V, 67, Mélanges 79, 142) und bei Hillel von Verona (a. a. O. f. 13a) vor.

248) S. 90; W. 115. Wenn auch Jehuda Halewi selber IV, 3; S. 302 erklärt, dass der Name Jahve auch manchmal den göttlichen Erscheinungen beigelegt zu werden pflege, so hat er doch in den meisten Fällen, in denen er vorkommt, eine besondere Bedeutung ihm zugeschrieben und so besonders in der Stelle (Num. 12, 8), die Abraham ibn Daud ausdrücklich auf einen Engel bezieht, und bei welcher er eben zu seinen polemisirenden Aeusserungen sich veranlasst sieht, Gott selber darin zu erblicken keinen Anstand genommen (IV, 3 Ende; S. 319), vgl. oben S. 21 Anm. 198.

oben Anm. 43 und über Maimuni's entgegengesetzte Ansicht Rosin, Ethik S. 65, 4 u. 6.

Den Unterschied zwischen Wundern und künstlichen Veranstaltungen oder Zaubereien beleuchtet Jehuda Halewi (I, 49; S. 42 und V, 21; S. 428) ebenso wie Abraham Ibn Daud (S. 93; W. 118) an dem Beispiel der egyptischen Zauberer und des Mose.

Der Frage, ob es denn nicht besser wäre, wenn Gott die gesammte Menschheit richtig geleitet hätte, begegnet Jehuda Halewi mit der Wendung, ob es denn nicht besser wäre, wenn alle Thiere denkende Wesen wären (I, 103; S. 73). Abraham Ibn Daud scheint dieses gelegentlichen Auskunftsmittels sich bedient zu haben, wenn er einmal äussert: „Wer immer behauptet, es hätte so sein, der Schöpfer hätte das Angemessenste wählen sollen, spricht Unsinn" (S. 94; W. 120) und damit den widerlegt, der da meint, es hätte überhaupt kein Hund und gar kein wildes Thier existiren sollen (S. 95; W. 122).

Als entscheidend aber müssen jene Uebereinstimmungen angesehen werden, die sich zwischen der Lösung des von Abraham Ibn Daud als Mittelpunkt seines Gedankenkreises hingestellten Problems der Willensfreiheit und den von Jehuda Halewi hierüber vorgetragenen Lehren etwa entdecken lassen. In einem Gebiete, auf dem Abraham Ibn Daud sorgfältig alle Leistungen seiner Vorgänger durchmustert haben dürfte, muss jede unabweisliche Uebereinstimmung als Entlehnung gelten, wenn auch das Verschweigen der Quelle dann um so dringlicher der Erklärung bedarf.

Und in der That stimmen auch Beide in manchen Punkten dieses Gebietes auffällig überein. Die Frage, das Verhältniss des freien Willens zur göttlichen Allmacht betreffend, deren Lösung Jehuda Halewi etwa in die Worte zusammenfasst: „Der Einwand gegen die Behauptung der Willensfreiheit, dass sie einen Theil der Dinge der Bestimmung Gottes entziehe, widerlegt sich dadurch, dass diese der Bestimmung Gottes durchaus nichts entzieht, sondern nur Manches auf dem Wege der Verkettung der Ursachen auf ihn zurückführt" (V, 20; S. 418), löst Ab-

raham Ibn Daud eigentlich in derselben Weise. Als deutliche, fast wörtliche Uebereinstimmung ergiebt sich aber die zu diesem Zwecke vorgenommene Eintheilung[249]) aller denkbaren Thatsachen. Jehuda Halewi lehrt (V, 20; S. 416): Alle Thatsachen sind entweder von Gott, oder von der Natur, oder vom Zufall, oder vom freien Willen ausgehend. Genau dieselbe Herleitung aus vier Quellen kehrt mit den gleichen Bezeichnungen bei Abraham Ibn Daud (S. 97; W. 124) wieder. Auch haben Beide in überraschender Uebereinstimmung die ersten drei Gruppen derselben in der Aeusserung Davids (1 Sam. 26, 10): „Gott wird ihn schlagen, oder sein Tag wird kommen und er wird sterben, oder er wird in den Krieg ziehen und weggerafft werden" angedeutet gefunden. In den drei Gliedern dieses Satzes erblickt nämlich Jehuda Halewi (V, 20; S. 420) und ganz ebenso Abraham Ibn Daud (S. 97; W. 124) die göttlichen, die natürlichen und die zufälligen Thatsachen. Die vierte Gruppe, welche die Thatsachen des freien Willens enthält und hier nur durch den Selbstmord hätte bezeichnet werden können, ist in dem Satze nicht vertreten, weshalb sie auch beide, Jehuda Halewi mit ausdrücklicher Begründung, Abraham Ibn Daud stillschweigend[250])

249) Die Eintheilung bei Jehuda Halewi lautet: המעשים יהיו אלהיים או טבעיים או מקריים או מבחרים (V, 20; S. 416) und bei Abraham Ibn Daud: כבר היו הסבות בבחינה מה מיניהם ד' . . . וזה כי מהם אלהיות . . . ומהם טבעיות ומהם מקריות ומהם בחיריות (S. 97; W. 124). Dass alle diese unterschiedslos Gott selber zugeschrieben werden, bemerkt Jehuda Halewi V, 20; S. 419 ausdrücklich, und erklärt dies mit Rücksicht auf die daraus folgende Befestigung im Glauben für statthaft. Ihm folgend sagt Maimuni, Guide II, c. 48: تلك الاسباب ذاتية طبيعية او اختيارية او عرضية اتّفاقية . . . هذا كله ينسب لله تعالى فى كتب الانبياء „es werden die wesentlichen natürlichen, die freiwilligen und die nichtwesentlichen zufälligen Ursachen in den Büchern der Propheten Gott selber zugeschrieben", was er für bereits bekannt und von allen jüdischen Religionsphilosophen zugegeben hinstellt: وهذا كله معلوم وقد قلنا فيه نحن وغيرنا من المحققين وهو راى اهل شريعتنا باجمعهم (ib.), vgl. Munk, Guide II, 361—362.

250) Die Beispiele, die er a. a. O. für die vierte Gruppe beibringt, sind zwar der Geschichte Davids, aber nicht eben dieser Aeusserung desselben entnommen.

übergehen. Und ebenso, wie Jehuda Halewi die Läugnung der Willensfreiheit „schwere Einwände“ treffen lässt, vor Allem den Widerspruch des Augenscheins, den Einwand gegen die Behauptung derselben aber als leicht erledigt (V, 20; S. 417—418), so behauptet auch Abraham Ibn Daud: Der Einwand [251]) gegen den Glauben an die Willensfreiheit ist nicht mit dem zu vergleichen, der den Glauben an die Determination trifft; jener ist unausweichlich und obendrein noch schwer und schimpflich, dieser aber gering und gar leicht zu vermeiden (S. 2; W. 2).

Es scheint nach allem diesen behauptet werden zu müssen, dass Abraham Ibn Daud der Kusari Jehuda Halewi's gar wohl bekannt gewesen sei. Gegen diese Thatsache kann der Umstand, dass im „erhabenen Glauben“ der Name Jehuda Halewi's und seines Buches nicht genannt wird, nichts beweisen, es bleibt vielmehr nur übrig, die Gründe dieses Stillschweigens aufzusuchen. Es wird sich hierbei herausstellen, dass wir in dieser Uebergehung nicht die ausdrückliche Angabe, dass Abraham Ibn Daud den Kusari nicht gekannt, sondern allein die Andeutung zu erblicken haben, dass er dieses Buch nicht zu den von ihm zur Hervorhebung bestimmten Büchern gerechnet habe.

Abraham Ibn Daud erklärt im Eingang seines Werkes (S. 2; W. 3): Es ist in unsere Gegend kein Buch gelangt, in dem ein System [252]) niedergelegt wäre, das die Denkenden unserer Nation in dem Maasse zu philosophischer Untersuchung anregte, dass sie ihm zur Bekräftigung ihres Glaubens folgen könnten, mit Ausnahme des Werkes Saadja's, das er: Buch der Glaubenssätze und philosophi-

---

251) Der Ausdruck דִּבָּה, der auch bei Jehuda Halewi (V, 20; 417, 418) im gleichen Sinne vorkommt, bedeutet: Einwand, Widerlegung. Gugenheimer (a. a. O. S. 55), der ihn mit „schlimme Consequenz“ wiedergiebt, hat dadurch den Abraham ibn Daud etwas ganz anderes behaupten lassen, als dieser beabsichtigt.

252) Das Verständniss dieser Stelle ist bei dem Mangel an jeder Unterstützung durch das arabische Original im Einzelnen nicht ganz sicher. Gugenheimer (a. a. O. S. 14) hat sie in durchaus freier Weise wiedergegeben, dabei aber den wahren Sinn sicherlich verfehlt.

schen Lehren [253]) betitelt hat, mit dem er zwar sehr viel Gutes gestiftet hat, was ihm Gott lohnen möge, das wir aber bei eingehenderer Untersuchung für unseren Zweck ungenügend befunden haben. Auch haben wir das Buch Salomon Ibn Gabirols kennen gelernt, in dem er zwar Ein philosophisches Ziel verfolgt, aber nicht unsere Nation ausschliesslich dabei im Auge gehabt hat, sondern von einem Gegenstande handelt, der alle Menschen gleicherweise angeht." Von einem Buche, das Religionsphilosophie in seinem Sinne vortragen und durch Erfüllung seiner Ansprüche besonders genannt zu werden verdienen sollte, scheint also Abraham Ibn Daud vor Allem Strenge der philosophischen Methode gefordert zu haben. Schon aus diesem Grunde durfte er den Kusari nicht erwähnen, das erste Buch der mittelalterlichen Religionsphilosophie, das unbekümmert um die Forderungen des philosophischen Formalismus die Gedanken des Judenthums in ungezwungener Weise entwickelte.

Abraham Ibn Daud hatte aber auch einen inneren Grund [254]), den verehrten Dichter (S. 89; W. 113) nicht

---

253) Aus dem arabischen Titel الامانات والاعتقادات des Buches erklärt Pinsker (Orient 1851 LB. 749) die Uebersetzungen: האמונות והדתות und ס' האמונות והסברות bei Abraham ibn Daud (S. 98). Der Ausdruck האמונות והדתות für den gleichen Begriff kommt auch bei Jehuda Halewi (I, 1; S. 22) vor, wo ihn Cassel mit „Glaubensmeinungen und Religionssatzungen" wiedergiebt, während er die gleichbedeutenden Worte בדיעות ובאמונות (II, 81; S. 191) fälschlich: „über Wissen und Glauben" übersetzt. Vgl. Steinschneider, Cat. Bodl. p. 2173.

254) Für die Verschweigung des Kusari durch Abraham Ibn Daud würde es keinen Grund bilden, wenn man annehmen wollte, er habe dieses Werk nicht für eine Originalarbeit, sondern für eine Uebersetzung Jehuda Halewi's angesehen, da dann wenigstens der Name des Buches nicht hätte übergangen werden dürfen. Eine solche Annahme liegt aber in Wahrheit nicht allzu fern. Die Fabel, die Jehuda Halewi seinem Dialog zu Grunde legte, scheint in der That ernst genommen worden zu sein, denn nur so erklärt sich die Thatsache, dass er vielfach nur als Bearbeiter der von R. Isak asch-Schangari hinterlassenen Schriften angesehen wurde. So sagt Mose ben Nachman (Dissertation S. 14): „Dies hat bereits R. Jehuda Halewi in seinem Buche — הפיוט muss als Verwechslung der Gedichte mit dem כוזרי erklärt werden —, das er entweder selbst verfasst hat oder das nur eine Entlehnung von dem Gelehrten, der den Chazarenkönig bekehrte, Namens Isak asch-Schangari gewesen." Und Schemtob berichtet ausführlich im Emunoth II, 4 f. 15b von diesem as-Sangari: „Die Disputationen dieses Gelehrten, die Auslese

zu erwähnen, da ihn eine tiefe Kluft von dessen ganzer Denkweise trennte. Er erklärt sich ausdrücklich gegen Viele seiner Zeitgenossen, die da meinten, das Studium der subtilen Wissenschaften beeinträchtige die Wahrheit, und darum philosophischen Untersuchungen aus dem Wege gingen (S. 2; W. 3). Von wem gilt dies aber mehr, als eben von Jehuda Halewi, der ja den Glauben ohne philosophische Grübelei für die höchste Stufe erklärte (V, 1; S. 370) und ausdrücklich den Satz ausspricht (V, 16; S. 408): „Das Studium der Religionsphilosophie beeinträchtigt den wahren Glauben gar sehr!“ Es ist der strenge Aristoteliker, der Schüler Ibn Sina's, der sich gegen den Einfluss Ġazzâlî's auf das Judenthum, wie er in Jehuda Halewi hervortritt, in philosophischem Stolze sträubt. Abraham Ibn Daud hielt wohl in der That den Kusari nicht für ein Buch, aus dem der Denkende die Stärkung des Glaubens durch die Philosophie erfahren könne, er konnte ihn darum nicht zu den Werken rechnen, die ihm annähernd wenigstens diese Aufgabe zu lösen schienen. Jehuda Halewi und sein Buch offen anzugreifen, verhinderte ihn die Verehrung vor dem hervorragenden, gottbegeisterten Zeitgenossen, er hielt es darum für das Gerathenste, ihn stillschweigend zu übergehen. Aber wir haben in diesem beredten Stillschweigen die erste Reaction des Aristotelismus im Judenthum gegen die von Ġazzâlî ausgehende, von Jehuda Halewi entwickelte Denkweise zu verzeichnen.

---

seiner Weisheit, die seine grosse Gelehrsamkeit in Thora und Kabbala und allen ihren Abtheilungen bekundet, fanden sich zerstreut in arabischer Sprache, bis der spanische Dichter Jehuda Halewi sie auffand und aus ihnen ein arabisches Werk zusammenstellte, das dann hebräisch übersetzt wurde.“ Vielleicht citirt auch noch Simon Duran darum nur: „den Verfasser des Buches Kusar“ (בעל ספר הכוזר Magen Aboth f. 2^a, 96^b u. a.). Auch auf dem Titel der dritten Kusariausgabe heisst es darum: ספר הכוזרי יסדו החכם החבר ר' יצחק הסנגרי ז"ל „das Buch Kusari, zu dem der Gelehrte R. Isak as-Sangari den Grund gelegt.“ Jehuda Halewi gilt hier freilich schon als Verfasser. Vgl. Cassel S. 14, 2.

Josef Ibn Zaddik.

(1145?)

Die Theologie Ibn Zaddiks.

Wenn die Lehre von den göttlichen Eigenschaften an sich schon bei jedem Denker im innigsten Zusammenhange mit seinem Gottesbegriffe steht, so bildet sie vollends in den neuplatonisch gefärbten Systemen das Ziel und die Blüthe der metaphysischen Speculation, deren volle Erkenntniss sie zu ihrem eigenen Verständniss voraussetzt. Es wird darum auch nothwendig sein, die Attributenlehre des Josef Ibn Zaddik in Verbindung mit seiner Theologie, d. i. dem ganzen dritten Abschnitt seines Mikrokosmos [1]) darzustellen, den er ausdrücklich den Grenzen der Erkennbarkeit Gottes gewidmet zu haben behauptet [2]). Bezeichnet er es doch als die der Philosophie entstammende und sie kennzeichnende Frucht und Wirkung, dass wir nach Kräften Gott ähnlich [3]) zu werden suchen, und darum auch als

---

1) ספר עולם הקטן ed. Jellinek, Leipzig 1854. Die Herstellung des in diesem Abschnitte ganz besonders entstellten und verderbten Textes verdanke ich zum grössten Theile den Varianten aus den Handschriften: 1) zu Parma (cod. de Rossi 1171), die mir mit unermüdlicher Bereitwilligkeit und Güte Herr Abbé Pietro Perreau, 2) zu Oxford (cod. Bodl. Opp. 583), die mir Herr Dr. Adolf Neubauer, und 3) zu München, die mir, als in dem Verzeichnisse bei Jellinek S. XVII—XXII nicht mit aufgeführt, Herr Dr. Josef Perles mitgetheilt. Sie werden im Folgenden resp. mit P., O. und M. bezeichnet. Auch haben die bei anderen Schriftstellern enthaltenen Stellen aus diesem Abschnitt manche brauchbare Leseart uns aufbewahrt.

2) S. 57: ורמזנו עליו ממה שאפשר לנו לדעת ממנו במאמר השלישי מזה החיבור.

3) S. 65: פרי הפילוסופיא והמעשה הבא ממנה ויורה עליה הוא להדמות לפעולתיו כפי כחנו. So ist mit P. an dieser Stelle zu lesen, die offenbar die vielfach bei den Arabern vorkommende Definition der Philosophie als des so viel

des Frommen Pflicht [4]), nach der Erkenntniss der Gottes Wirkungen bezeichnenden Eigenschaften und Namen zu streben. So muss denn die Theologie als die Wurzel der Religion und die Grundlage des sittlichen Lebens unter allen Wissenschaften die höchste Bedeutung, den Gipfel einnehmen.

Die Theologie, so beginnt er denn auch den dritten Abschnitt (S. 42), ist der höchste aller Wissensgegenstände und der ehrwürdigste, denn es giebt nach ihr keinen Zielpunkt, nach dem gestrebt, keine Stufe, zu der von ihr aus emporgestiegen werden könnte, ihr Gegenstand ist der erhabenste, und durch sie heftet das vollkommene Gute sich uns an [5]). Das bezeugen Beweise aus der Schrift sowohl als Vernunftschlüsse. So heisst es: Erkennet den

---

als möglich Gott Aehnlichwerdens wiedergeben will. So sagt bereits Alfârâbî: واما الاعمال التى تعملها [l. يعملها] الفيلسوف فهى التشبّه بالخالق بمقدار طاقة الانسان (Schmölders Documenta philosophiae Arabum p. 1). Am Häufigsten findet sich diese Aeusserung bei den lauteren Brüdern: „Das höchste Ziel der Philosophie ist, wie in der Definition derselben festgestellt wird: sie sei das Aehnlichwerden der Gottheit, soweit dies dem Menschen möglich“ (Anthropologie S. 117), was wörtlich Mose ben Esra als Ausspruch Platons anführt: רע״כ הוסיף אפלטון בגבול הפילוסופיא ואמר כי גבול הפילוסופיא היא להדמות לעלּיון כפי יכולת האדם (Zion II, S. 121). الفلسفة التشبّه بالاله بحسب الطاقة البشرية, so lautet der Ausspruch gewöhnlich bei den lauteren Brüdern; vgl. Logik und Psychologie S. 188, Naturanschauung S. 7, Anthropologie S. 97, 125, 165, die Lehre von der Weltseele S. 164.

4) S. 65: וראוי למצטדק לדעת מדותיו ישמותיו ישתבח, vgl. auch S. 64.

5) Die Anführung dieser Stelle im מאמר השכל (ed. Heidenheim, Wien 1815 f. 12a) scheint eher eine freie Benutzung als eine wörtliche Entlehnung zu sein und darf darum nicht als Variante betrachtet werden. Auch nach Ibn Gabirol gewährt die Erkenntniss der letzten Ursache das höchste Glück, Mélanges p. 5 (I, 1). Aehnlich äussern die lauteren Brüder von dem „theologischen Studium“, dass es „das höchste Ziel ist, wohin der Mensch an Erkenntniss gelangen kann. Hier steht der Mensch nah an der Engelstufe d. i. der höchsten Versammlung“ (Weltseele S. 140) oder: „das höchste Ziel der Gelehrten und das Endziel, welches sich aus den wahrhaften Erkenntnissen erhebt“ (Propädeutik S. 21). פרי החכמה תכוללת ותכליתה heisst die Theologie noch bei Levi ben Gerson (Milchamot Ha-schem ed. Leipzig S. 290).

Ewigen [6]) (Jer. 31, 34) oder: So spricht der Ewige...: Suchet mich, so werdet ihr leben (Am. 5, 4) oder: Wir sollen Acht haben und darnach jagen, den Ewigen zu erkennen (Hos. 6, 3), wie denn überhaupt die Propheten von solchen Ausdrücken wimmeln. Und von dem Verlassen Gottes heisst es: Es kennt der Ochs seinen Eigner, der Esel die Krippe seines Herrn, aber Israel kennt nicht, mein Volk merkt nicht auf (Jes. 1, 3), d. h. Ochs und Esel, die unter allen Thieren auf der tiefsten Stufe der Dummheit stehen, kennen jeder ihren Herrn; Israel aber weiss nicht, dass ich sein Herr und Gott bin, und sinkt S. 43 dadurch noch unter [7]) das Vieh herab, weil eben jeder Mensch, der sich nicht Wissen angeeignet hat, tief unter dem Thiere steht. Die Vernunft aber ergiebt die Nothwendigkeit [8]) dieser Forschung und dieses Strebens nach Erkenntniss Gottes sicherlich, indem sie die Nachtheile aufweist, die aus der Unterlassung derselben nothwendig hervorgehen müssen.

Vor Allem trifft den, der nicht dieser Wissenschaft und Forschung obliegt, der Nachtheil, dass ihm das Dasein

---

6) O. "אך דיעו את ד, wie bereits Jellinek p. XXII verbessert. Das Citat ist, wohl nur nach dem Gedächtnisse angeführt, ebenso ungenau, als das folgende unvollständig.

7) Ich lese nach מאמר השכל f. 12b: גרועים, was auch die Worte יותר גרוע (S. 43 Z. 2) wahrscheinlich machen. Demselben folgend lese ich auch S. 42 Z. 2 v. u. כלומר für כאלו אמר. Die Worte: כמו שבארנו weisen auf S. 38 zurück.

8) Der Nachweis dieser Nothwendigkeit, der nach S. 43 Z. 6 den Titel führt: חיוב העיון והדרישה ist dem ersten Capitel des מחכימות פתי von Josef al-Baṣîr nachgebildet, in dem ebenfalls von חיוב הראיה והדרישה oder, wie näher erklärt wird, חיוב עלינו הראיה והדרישה על הראיה ausführlich die Rede ist. — Eine Abschrift dieses noch der Veröffentlichung harrenden Werkes hat mir mein Freund Dr. P. F. Frankl zur Benutzung überlassen. — Ueberhaupt scheint die Aufforderung zur Speculation und der Nachweis ihrer Berechtigung im Kalâm gewöhnlich den Eingang gebildet zu haben, s. meine Theologie des Bachja S. 32, 3. Auch im śî'itischen Kalâm des al-Muṭahhir al-Ḥillî heisst ein Anfangskapitel فى ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل, s. Goldziher, Beiträge zur Literaturgeschichte der Śî'a S. 38. Dass aber der śî'itische genau dem mu'tazilitischen Kalâm folgte, s. ebendaselbst S. 48.

des Schöpfers nicht mit völliger Gewissheit [9]) feststeht. So stellen Manche sich vor, dass sie einen Körper verehren. Hierbei schwebt ihnen also nothwendig entweder eine Gestalt vor und sie verehren somit einen körperlichen Gegenstand oder sie strengen ihre Phantasie dazu an und verleihen dem verehrten Bilde eine bestimmte körperliche Gestalt, dann verrichten sie „sechs körperliche Gottesdienste“ [10]), da doch der Körper nothwendig sechs Gegenden hat. Diese Leute begreifen nicht, dass etwas, was nicht Körper ist, existiren könne, da ihnen die Auffassung des nur durch den Verstand Aufzufindenden, geistig Vorhandenen völlig abgeht [11]). Andere halten Gott für Licht [12]) und verehren ihn auch unter der

---

9) Auch al-Baṣîr betont (ib.) vorzüglich die Ruhe und Gewissheit, die das Denken dem Glauben gewährt: והעוזב הראיה והדרישה כי הוא תמור וכבד עליו ויבקש לנפשו המנוחה והנפישה כמדומה לי יחטא על נפשו כי הוא להפך כי אשר עזב אותו הוא הדבר אשר יוליך אל המנוחה ואל הנפישה oder: ואם לא ידע אותו בעצמו לא יתכן שידמיה על נאמנות מן הנחתו ויחייב עליו שידע אותו ולהפרידו י״ע [= يعني] להפריד בינו ובין זולתו שיטה ממנו ויסור מעליו אל הדבר שידע אותו כי הוא אמת ונכון כמו אמרו עמדו על דרכים וראו ושאלו לנתיבות עולם אי זה דרך הטוב [= הוא] ומצאו מרגוע לנפשכם Jer. 6, 16]. Vgl. Moreh I, c. 50, 55 Ende.

10) In der Nachweisung des in der Annahme einer Körperlichkeit Gottes mitgesetzten Polytheismus findet diese Widerlegung eine Analogie im Kalâm. Auch dieser weist diese Annahme damit zurück, dass dann viele Götter angenommen werden müssten, indem der Körper viele Atome habe, Guide I, c. 76; S. 452. Die sechs Gegenden des Körpers sind das Oben, Unten, Links, Rechts, Vorn und Hinten فوق واسفل ويمينًا وشمالًا وامام وخلف, s. Averroes, Philosophie und Theologie ed. Müller S. 65. Vgl. auch Weltscele S. 187 s. v. Ort und Schahr. H. II, 298. Auch Maimuni nennt den Gott der Menge „ein Geschöpf der Phantasie“ يخترع اخترعه خياله Guide III, c. 50; S. 427 [f. 124b]. Der Gedanke von den sechs Göttern liegt auch darin, wenn Maimuni H. Jesode hathorah I, 7 sagt: ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות.

11) Der Hinweis durch כמו שספרנו bezieht sich auf S. 35 Z. 5 v. u. Auch Averroes sagt von der Menge, sie begreife nicht, „dass etwas Existirendes vorhanden sei, das nicht Körper ist“ انّ هاهنا موجودًا ليس بجسم, a. a. O. S. 61, Uebersetzung S. 58.

12) וכת אחת סוברת שהוא אור. So ist S. 43 Z. 16 mit O. und nach Analogie von Z. 11 zu lesen.

Vorstellung, dass er Licht sei. Nun ist aber das Licht ein Accidens, das von einem leuchtenden Körper, dessen natürliche Beschaffenheit das Leuchten ist, getragen wird, wie dies die Luft beweist, die das Sonnenlicht, das stärkste von allem sinnlich wahrnehmbaren Licht, und dann wieder den Erdschatten [13]), d. i. die Finsterniss aufnimmt. Diese fallen also in ihrem Irrthum und Fehler mit den ersteren zusammen. Nun sind diese aber noch die besten unter der Menge, die, mit Anderen zusammengehalten, den Rang von Auserlesenen einnehmen, da es viele giebt, die sich gar nicht damit befassen, in irgend einer Hinsicht an Gottes Führung zu denken, sondern mit lauter Gedanken über das Greifbare, über ihr Geschäft, was sie mögen oder nicht mögen, sich abgeben und alles dieses zu ihrem Gottesdienste machen. So heisst es bereits in der Schrift [14]): Es werden viele Tage sein in Israel, ohne wahren Gott, ohne Priester, Lehrer und Unterweisung (2 Chr. 15, 3). Jene meinen gar nicht [15]), dass Gott wahr sei, und haben keinen wahren Glauben an ihn, weshalb es gegen sie gar keinen Streit giebt.

Josef Ibn Zaddik und der Kalâm.

Ueber die Berechtigung und Nothwendigkeit speculativer Begründung der religiösen Wahrheiten befanden sich Mu'taziliten und Philosophen unter den Arabern in Uebereinstimmung. Aber gleich beim ersten Schritt auf dem gemeinsamen Gebiete, bei der Frage von der Erkennbarkeit Gottes, trennten sich ihre Wege. In Spanien, wo die Encyclopädie der lauteren Brüder und ähnliche im

13) O. על הארץ שהוא חשך. Es soll hiermit nur die Accidentialität des Lichtes bewiesen werden.

14) Auch Ahron ben Elia bedient sich im gleichen Sinne dieses Verses Ez Chajim S. 3.

15) M. und O.: שהם אין סבריתם בו. Ueber den Materialismus seiner Zeit und ihren Mangel an aller tieferen Gotteserkenntniss führt er auch S. 1, 43 Z. 2—5 u. 74 bitter Klage.

neuplatonischen Gedankenkreise sich bewegende Schriften stark im Umlaufe waren, scheint die philosophische Richtung unter den Juden die vorherrschende gewesen zu sein, indessen kann es aber auch der mu'tazilitischen Lehre an Verbreitung [16]) nicht gefehlt haben. Aber nicht gar lange vor Josef Ibn Zaddik scheint der mu'tazilitische Kalâm hier bekannt worden zu sein, da wir ihn mit der ganzen Frische und Heftigkeit der gegen eine eben in der Verbreitung begriffene Irrlehre gerichteten Polemik das Kartenhaus des Kalâms zerschlagen und abräumen sehen, ehe er an die Aufrichtung seines philosophischen Lehrgebäudes herantritt. Averroes [17]) hat uns die Nachricht überliefert, dass von den Büchern der Mu'tazila nichts nach Spanien gekommen, und wir dürften daher nicht fehl gehen, wenn wir die Bekanntschaft der Juden mit dem mu'tazilitischen Kalâm auf die Verbreitung karäischer Schriften in Spanien zurückführen. Vorzüglich werden es die Schriften des mu'tazilitischen Karäers Abû Ja'kûb Josef al-Baṣîr gewesen sein, die diese Bekanntschaft vermittelten. Gegen ihn zunächst und unter seinen Schriften hauptsächlich gegen das Compendium des Kalâms Machkimath Pethi oder, wie er es bezeichnet, Manzuri [18]) richtet denn auch Josef Ibn Zaddik seine Angriffe, wenn er die bekämpft, die, wie er sagt, sich einbilden, Weise zu sein und die Wissenschaft des

---

16) Dies bestätigen die Aeusserungen Maimuni's, der ausdrücklich erklärt, seine Glaubensgenossen hätten ihnen Manches entlehnt und ihre Methode befolgt. كانت فرقة ما وهم المعتزلة فاخذوا عنهم اصحابنا ما اخذوا وسلكوا فى طريقهم Guide I, c. 71; f. 94a, S. 337, 1 — vgl. dagegen S. 338 — und Ahron ben Elia's im Ez Chajim S. 4: חכמי הקראים וקצת מחכמי הרבנים נמשכו אחרי דעות מעתזלה כשראו עיניהם מסכימים ליסודות התורה. Polemisirt doch auch, was besonders für diese Polemik Ibn Zaddiks interessant ist, Ibn Esra (יסוד מורא p. 11) gegen das Werk eines Gaons ספר היחוד, in dem die Behauptung gestanden haben muss: שהשם ברא העולם בחפץ מהתדש.

17) واما المعتزلة فانه لم يصل الينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شى a. a. O. S. 42, Ueb. 40.

18) Vgl. über dieses Werk und den Autor Frankl, ein mu'tazilitischer Kalâm S. 8, 1 u. 9.

Kalâms d. i. der Logik[19]) zu besitzen, während sie in Wahrheit sich in der äussersten Unwissenheit über die Logik und die Arten ihrer Anwendung befinden. Es gilt, vor Allem die Aussagen des Kalâms über Gott abzuweisen und so die mu'tazilitische Attributenlehre zu widerlegen, ehe die Darstellung der philosophischen Lehre über die Erkennbarkeit Gottes von Josef Ibn Zaddik unternommen werden kann.

Im ersten Kapitel seines Compendiums[20]) sagt al-Baṣîr von den Rabbaniten, die im Schiur Komah[21]) behaupten,

---

19) Um auch ihrerseits eine Disciplin zu haben, die dem entspricht, was die Logik den Philosophen bedeutet, hätten die ersten Theologen der Araber der Theologie im engeren Sinne den Namen Kalâm gegeben, da auch dieser Logik bedeute, واما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنًا من فنون علمهم بالمنطق والمنطق والكلام مترادفان, so berichtet zur Erklärung des Namens Schahrastâni I, 18; H. I, 26. Diese Identität der beiden Namen hört man auch durch die beissende Bemerkung Ibn Zaddiks hindurchklingen, für den der Kalâm der Gegensatz von Logik zu sein scheint. Mit Recht wählten daher auch die Uebersetzer denselben Ausdruck חכמת הדבור zur Wiedergabe von علم الكلام und علم المنطق. So übersetzt Charisi Moreh I, c. 71 (ed. Schlossberg p. 76, 10) هذا علم الكلام durch חכמת הדבור und bei Abraham ibn Daud wird die Terminologie der Mutakallimûn (nicht „der Dialectiker", wie Weil S. 94 übersetzt), die לשון חכמת הדבור ausdrücklich der der Logiker gegenübergestellt (Em. ram. S. 75). Ebenso ist חכמת הדברים im Cusari V, 16; S. 408 die Uebersetzung von علم الكلام. Die Bedeutung Logik hat der Ausdruck חכמת הדבר sicherlich in Bachja's Chobot S. 28, 29. Vgl. Cassel a. a. O. S. 406, 8 und meine Theologie des Bachja S. 33, 2.

20) Die Stelle, die bereits Dukes aus Cod. Uri 129 im Orient 1850 LB. S. 350 veröffentlicht hat, lautet übereinstimmend in der Leydener Handschrift: ולכן חייב עליהו הראיה והדרישה על הראיה מפני כי לא נאמין כי נתקרב אליו יתש כמו שנאמר על האומרים בשיעור קומה [מן הרבנים O.] אשר יאמרו כי בוראם יעלה וירד לא עבדו אלהים מיעולם. Erst durch die Schlussworte dieser Stelle wird die Bitterkeit von Ibn Zaddiks Widerlegung recht verständlich. Dukes' Bemerkung, dass ואשר יאמרו als besonderer Satz zu lesen sei (ib. S. 351, 7), erweist sich demnach als unrichtig. Gleichsam um auch ihrerseits Nähe oder Entfernung von Gott abzuwehren und so gegen al-Baṣîr auch die Reinheit des rabbanitischen Gottesbegriffes zu bezeugen, erklären Ibn Zaddik S. 1: לא תעלה בדיעתך שהוא רחוק מדבר וקרוב und Maimuni (Guide I, c. 60; f. 75b, S. 261, 1): لا ان ثم قرب مكان فيقرب منه ويبعد كما يظن عميان البصائر. Vgl. über وينزل ويصعد Schahr. II, 265; H. II, 97.

21) Vgl. über die Kämpfe mit den Karäern, die dieses Buch hervorrief, oben S. 86—88.

dass ihr Schöpfer auf- und niedersteige, sie hätten Gott im Leben nicht gedient. Von dieser Bemerkung, die der Karäer und Mu'tazilit Abu-Ja'kûb gegen die Rabbaniten zu machen wagt, geht Ibn Zaddik aus, um diesen, der ihm seiner beiden Eigenschaften wegen gleich sehr verhasst ist, in seiner eigenen Lehre zu widerlegen. Die Bemerkung, meint er denn, sei wahr, aber die sie machen, vergessen, dass sie selber behaupten, Gott wolle durch einen geschaffenen Willen und verwerfe durch eine geschaffene Verwerfung [22]) und dass, wer das behauptet, im
S. 44 Leben nicht Gott gedient und ihn erkannt hat. Ein Gleiches gilt von ihrer Behauptung, Gott lebe, nicht durch Leben [23]), sei mächtig, nicht durch Macht, und dergleichen. Ueberhaupt könnte man, da nach ihrer Anschauung es bei dem Dienste und der Erkenntniss Gottes nur darauf ankomme, dass dieser kein Körper sei, alle Dinge, die nicht gerade körperlich sind, göttlich verehren. Ein rein Geistiges finden [24]) sie eben, da es ihnen, wie oben [25]) erwähnt wurde, an Auffassung dafür gebricht, mit ihrem Verstande nicht auf. Diese ihre Aufstellungen sollen nun widerlegt werden, zuvörderst die vom Willen und der Verwerfung Gottes.

Da alle Geschehnisse zur Annahme eines göttlichen Willens hindrängen, dieser aber aus vielen Gründen [26]) nicht als ewig und ebensowenig [27]) als in Gott oder in einem

---

22) O. liest mit Recht bereits S. 43 l. Z. die Worte: ומואס במאום מחודש.

23) במוּנה bedeutet, wenn es nicht überhaupt zu streichen ist, durch einen Träger, d. h. Gott lebe, aber nicht durch ein in einem Träger befindliches Leben.

24) M. liest richtig מוצאים, vgl. S. 43 Z. 15. אפיסה ist das arabische عدم, s. S. 50 Z. 21.

25) P. כמו שאמרנו למעלה, was sich auf S. 35 und S. 43 Z. 15 bezieht.

26) Für die Unmöglichkeit, den Willen in Gottes Wesen, d. h. als ewig zu setzen, führt al-Baṣîr im c. 26 des Compendiums drei Gründe an, die Ahron ben Elia (Ez Chajim S. 93) benutzt.

27) Als geschaffen kann der Wille nicht in Gott selber, in dem nichts Geschaffenes, Accidentielles bestehen kann, aber ebensowenig in einem Träger ausser ihm angenommen werden, da dann diesem, der nothwendig lebend sein müsste, und nicht Gott der Wille würde zugeschrieben werden, s. Ez Chajim S. 95. Daselbst S. 94 Z. 3 v. u. ist zu lesen: מפני שיתחייב היות מקום חנית הרצון חי, vgl. S. 95 Z. 18.

ausser ihm befindlichen Träger geschaffen gedacht werden kann, so verstand sich die Mu'tazila von Baṣra [28]) und mit ihr auch Josef al-Baṣîr [29]) zu der Annahme, Gotte wolle durch einen geschaffenen Willen und verwerfe durch eine geschaffene Verwerfung, welche aber beide eines Trägers entbehren. Hiermit ist dreierlei gesetzt: 1. Die Geschaffenheit des Willens und der Verwerfung. 2. Der Mangel eines Trägers für dieselben. 3. Die Thatsache der Nothwendigkeit eines Willens für Gott. Die Unhaltbarkeit dieser drei Behauptungen soll zunächst bewiesen werden.

1. Bedarf Gott, so widerlegt Ibn Zaddik die erste Behauptung, bei der Erschaffung des geschaffenen Willens eines anderen? Sagen sie: Ja [30]), so bedarf also sein Wille eines

---

28) Ausdrücklich berichtet Gorgâni von der baṣrensischen Mu'tazila, dass sie mit dem orthodoxen Kalâm in der Aufstellung des Willens als eines besonderen Attributes übereingestimmt habe: ووافقهم جمهور معتزلة البصرة (Mevâḳif p. 57) und Îgî selber: موجود لا فی محلّ وهو قول الجبّائية من المعتزلة (p. 60) und am Deutlichsten: فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا فی محل (p. 25). Abu Hudsail soll diese Ansicht nach Schahr. H. I, 49 zuerst aufgestellt haben, Gorgâni rechnet ihn aber zu den Häuptern der Mu'tazila, die mit den Philosophen den Willen und das Wissen identificirten (Mevâḳif p. 58). Vom Wissen behauptete Dschahm Ibn Zafwân, dass es geschaffen, aber nicht in einem Träger sei, اثباته علومًا حادثة للبارى تعالى لا فی محل (Schahr. I, 60; H. I, 90).

29) Dass al-Baṣîr zu den Baṣrensern zählt, s. bei Frankl a. a. O. S. 10. Das c. 26 des Compendiums führt die Ueberschrift פרק כי י"י ית"ש הופיץ בחפץ ואחר שׂנתקיים כי היא חדשה חדש לא הוא חונה בחנייה ויחייב [פֵיכֵב =] להיות מצואה לא בחנייה למען כי חניותה ביו"י ית"ש לא יתכן וגם לא יתכן שתחנה על זולתו למען כי זה האחר שהוא זולת י"י ית"ש יתחייב להיות חי ויהיה הוא בה פְּרוֹטִימוֹטֶרוֹש [= προτιμώτερος] יע' עדוף, vgl. Ez. Chajim c. 75, S. 95.

30) P. hat die nach Analogie von S. 44 Z. 13 wahrscheinliche Leseart: אם יאמרו הן יאמר להם אם יצטרך בבריאותיו החפץ לחפץ אחר גם כן יצטרך לחפץ אחר, Z. 7 liest P. אין צרך הבורא, O. richtig אם צריך. Dieselbe Widerlegung gebraucht Îgî: ارادته ع قديمة ان لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى ولزم التس (Mevâḳif p. 59). Allgemein bedient sich derselben Ahron ben Elia, um die Geschaffenheit der Attribute, die in Gott angenommen werden müssen, überhaupt zu bestreiten (Ez Chajim S. 82).

anderen und dieser wieder eines anderen Willens, wodurch eine unendliche Reihe entsteht. Sagen sie aber, er habe den Willen ohne einen anderen Willen geschaffen, warum hat er dann nicht gleich an Stelle des Willens die zu schaffenden Dinge selbst geschaffen? Aus dem zweiten Theile ihrer Behauptung, dass nämlich Gott durch eine geschaffene Verwerfung verwerfe, folgt überdies für sie, dass Gott das, was er nicht [31]) wolle, doch geschaffen habe, was ein Unding und ein Widerspruch ist. Wir sagen ihnen nämlich: Meint ihr, dass Gott der Schöpfer aller Dinge sei oder nicht? Sagen sie: Ja, warum hat er dann das geschaffen, was er nicht will, was er verwirft, wie es die Thorheit zu thun pflegt? Wie hat er ferner diese Verwerfung geschaffen, mit Willen oder mit Verwerfung? Hat er sie mit Willen geschaffen, dann wollte er sie doch, da er sie schuf, verwarf also nicht. Hat er sie aber mit Verwerfung geschaffen, so stehen wir wieder bei dem ersten Einwand, dass nämlich ein Weiser niemals erschafft, was er verwirft. Sagen sie aber, er ist nicht der Schöpfer aller Dinge, es kann ein Anderer [32]) die Verwerfung geschaffen haben, dann ist der Schöpfer nicht ewig und nicht mächtig. Während sie also nur darum die Ewigkeit des Willens läugnen zu müssen glauben, um nicht dadurch zur Annahme der Ewigkeit der Welt gedrängt zu werden, verfallen sie in eine noch ärgere Schlinge [33]) als die, der sie entgehen wollten, in die Annahme nämlich von der Geschaffenheit [34])

---

31) Dieser Einwurf ist um so schärfer, als gerade, um ihm zu entgehen, der Kalâm sich zur Annahme eines geschaffenen Willens verstand, was aus dem ersten Beweise in c. 26 des „Compendiums" und aus dem diesem genau entsprechenden zweiten in Ahron ben Elia's Ez Chajim S. 93 hervorzugehen scheint.

32) O. אי אפשר, P. אז אפשר שיברא זולתו, welche Lescart in den Text aufzunehmen ist.

33) Jellinek hat hier S. 44 Z. 20 die im Kerem Chemed VIII, S. 94 aufgestellte, allerdings richtige Conjektur zum Texte erhoben. Statt ועוד lesen M., O., P. zugleich רעות.

34) Willensänderungen, das ist nach Abraham ibn Daud die übereinstimmende Annahme der Philosophen und der Mutakallimûn, bringen in Gott Geschaffenheit hervor: בהסכמת הפילוסופים .. רצון אחר רצון לו יראה לא ויח' יח' האל

des Schöpfers, die sie dadurch in sein Wesen bringen, dass er ihrer Behauptung zufolge will [35]), nachdem er nicht gewollt.

2. Hat der Wille keinen Träger [36]), so muss nothwendig Eines von beiden der Fall sein, was sie zu bedenken haben. Entweder wäre er dann durchaus er und fiele mit Gott zusammen, dann gäbe es keinen Willen und keine Geschaffenheit desselben und, wenn dieser durchaus geschaffen sein müsste [37]), auch keine Ewigkeit des Schöpfers und es könnte dieser gar nicht Schöpfer sein, oder er wäre etwas ausser ihm und müsste dann entweder in etwas vorhanden sein oder für sich als Substanz bestehen. Ist aber der Wille Substanz, so kann er nach der Lehre des Kalâms [38]) selber keinen Augenblick ohne Accidens sein und die Welt wäre, da wir dann Substanz und Accidens hätten, bereits geschaffen, eine weitere Schöpfung Gottes also nicht weiter anzunehmen nöthig. Besteht er aber in etwas, dann ist er Accidens und es verhält sich

---

והמדברים ושקר שיתחדש בידיעתו חדוש, כי זה יביא אל שיעצמותו כמטרה ויתעלה מזה [לשלוש =] לחדושים Em. ram. S. 75; Weil S. 95 übersetzt irrthümlich „Zielscheibe der Erfahrungen".

35) O. שהחפץ אחר שלא חפץ, richtiger P. שחפץ אחר [ש]לא חפץ.

36) מונח als Uebersetzung für محلّ Träger wird auch von Falaquera im More Hamore S. 26, in den Auszügen aus Ibn Gebirol (Mélanges II, 16) angewendet. Ibn Tibbon gebraucht es in Alfarâbi's ההתחלות הנמצאים S. 5. Vgl. Schmiedl, Studien S. 57 A. 1.

37) ראוי bedeutet hier nothwendig, wie etwa ואם יחייב, vgl. S. 42 Z. 9.

38) Nach einem Grundsatz der Mutakallimûn kann die Substanz nie ohne Accidens sein, s. Maimuni, Guide I, c. 73, 4; S. 385—386. Wie selbstständig Josef ibn Zaddik in seiner Widerlegung vorgeht, kann man daraus erkennen, dass sich bei ihm keiner der gewöhnlichen Einwürfe findet, die z. B. nachmals im Ez Chajim S. 94 f. gesammelt wurden. Während Ahron den ersten Einwand (ib.) so ausdrückt, dass, wenn der Wille ohne Träger bestehen sollte, dann ein Accidens für sich bestehen könnte, womit der Kalâm sich selbst widerspräche, spricht ihn Josef dahin aus, dass wir dann eine Substanz hätten, die ihr Accidens haben müsste, also die Welt. Unter anderen Annahmen über den Willen hat bereits der Mu'tazilit Chajjât auch die von dem geschaffenen, aber trägerlosen verworfen (Schahr. H. I, 79) und Asch'ari das nicht in einem Träger Hervorgebrachte für etwas Undenkbares erklärt: ويستحيل ان يحدثه لا فى محلّ لان ذلك غير معقول (Schahr. I, 67; H. I, 101).

damit [39]) so wie in dem eben angeführten Falle, es ist dann nämlich mit ihm die Welt bereits mitgesetzt.

3. Wenn der Schöpfer den Willen zur Erschaffung der Welt nothwendig hat schaffen müssen, dann ist er durch ihn unterstützt und hat ihn wie ein Werkzeug benutzt. Aus dieser Hülfsbedürftigkeit folgt aber Unvermögen und das Unvermögende kann nicht Schöpfer sein. Ferner haben wir dadurch bereits Werkmeister und Werkzeug, und somit muss es einen Stoff [40]) geben, der be-
S. 45 arbeitet wird. Sind aber diese bereits vorhanden, dann muss es einen Raum geben, in dem der Werkmeister sich befindet, und in Folge dessen auch eine Zeit [41]). Sobald aber alles dieses bereits vorhanden ist, dann ist eben die Welt bereits da, und was hätte der Schöpfer dann noch zu schaffen.

Nach dem allgemeinen Glauben der Mu'tazila [42]), zu dem auch al-Baṣîr [43]) sich bekennt, kommen ferner Leben,

---

39) O. und P. lesen ודינו.

40) Aehnlich sagt Saadja im Emunoth S. 54: כל פועל מוגשם צריך אל חומר יעשה בו ואל מקום וזמן שיעשה בהם ואל כלי שיפעל בו וכל זה מורכם ממנו, mit welcher Stelle sich auffällig eine Aeusserung der lauteren Brüder vergleicht: „Jeder menschliche Werkmann bedarf zu seinem Werk sechserlei das Werk zu vollenden .... Der Schöpfer aber bedarf nichts dergleichen." (Weltseele S. 151).

41) S. 45 Z. 2 ist statt des unverständlichen כלי עמו mit O. und P. zu lesen: בלא זמן. Vgl. zur Sache S. 69 die Aeusserung: שאותו העולם אין בו זמן שאם יהי' בו זמן יהי' בו מקום.

42) Ausdrücklich rechnet diese Behauptung „zu dem allgemeinen Glauben der Sekte der Mu'tazila" Schahrastânî I, 30; H. I, 42, wie sie denn auch, beschränkt auf die drei genannten Attribute, die Häupter der Mu'tazila, z. B. Abu-l-Hudsail (Schahr. H. I, 49) und al-Dschubbai (ib. 83) vorgetragen haben.

43) Das c. 18 des Compendiums führt die Ueberschrift: פרק כי י"י יח"ש יכול לא ביכולת יודע לא בידיעה חי לא בחיות. Nachdem al-Baṣir speciell für die Allmacht alle die Annahmen, in denen diese Eigenschaft gedacht werden könnte, widerlegt hat, sagt er daselbst: ואם לא תצא יכולתו מן החלקים הזכורים והשתתת כללם יחייב שיהיה לא ביכולת ובזה יחייב להיות י"י יח"ש יכול לנפשו. Die Ueberschrift unseres Capitels im Ibn Zaddik lautet demnach in der gedruckten Ausgabe richtiger als die Lescart P.: מאמר לבטל סברת האומרים חי בלתי חיות יכול בלתי יכולת ויודע בלתי מדע וכיוצא בו. Dass der

Allmacht und Allwissenheit Gott nicht als ewige, in ihm bestehende, sondern nur als seinem Wesen nach nothwendige Eigenschaften zu, so dass man also sagen müsse, Gott lebe, nicht durch Leben, sei allmächtig, nicht durch Allmacht, und allwissend, nicht durch Allwissenheit. Durch diese Wendung meinen sie: 1) Gott von den in diesen Eigenschaften scheinbar mitgesetzten Anthropomorphismen freizuhalten, zugleich aber 2) die seiner noch weniger würdigen Gegentheile derselben von Gott abzuwehren, und endlich 3) die Thatsache auszudrücken, dass diese Eigenschaften eines Trägers entbehren. Es soll ihnen darum die Freude über den vermeintlichen Werth dieser Aufstellungen verdorben werden, indem ihnen ebenso wie beim Willen gezeigt wird, dass sie, indem sie einer Schwierigkeit entgehen wollten, in eine noch viel grössere verfielen. Sie bezeichnen nämlich jedenfalls Gott als lebend, mächtig, wissend und machen ihn so zu einer Qualification und einem Qualificirbaren[44]), dessen Wesen immerhin theilweise erkannt werden könne, und wollen doch andererseits die Attribute völlig geläugnet[45]) haben.

Kalâm auch andere Attribute, z. B. das Hören und Sehen, wenn er solche annahm, ähnlich ausdrückte, wollen die Worte וכיוצא בו sagen.

44) Diese Bedeutung muss der Ausdruck ומסופר מספר, der im gleichen Sinne auch S. 55 Z. 19 vorkommt, an dieser Stelle haben. Er will sagen, dass Gott durch die Annahme von Eigenschaften in das Gebiet der Körperlichkeit herabgezogen werde, da sie jedenfalls die Theilung von Subject und Prädicat in ihn hineintragen. Dasselbe drückt Averroës mit den gleichen Worten aus: ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق جسمًا لانّه يكون هنالك صفة وموصوف [= מספר ומסופר] (Phil. und Theol. S. 56; Ueb. S. 53). Attribut heisst zwar gewöhnlich ספור, doch kann der Uebersetzer auch die Form מספר gewählt haben; מסופר dagegen kommt oft in der Bedeutung: qualificirbar vor, so z. B. c. 16 des Compendiums, Ez Chajim S. 95 Z. 10.

45) Während sie auf der einen Seite für Läugner der Attribute gelten wollen und gelten, behaupten sie dennoch auf der anderen theilweise eine Erkennbarkeit Gottes, indem sie sich zu Aussagen über sein Wesen verstehen. Dies scheint der Sinn dieser Stelle zu sein. In der That galt auch diese mu'tazilitische Attributenlehre für eine Läugnung der Eigenschaften. So sagt z. B. Schahrastânî: ونفوا الصفات القديمة اصلاً فقالوا هو عالم لذاته قادر لذاته حى لذاته لا

1. Was soll es nun aber heissen, Gott sei lebend? Sagen sie: Wir haben, da wir darüber nachdachten [46]), ein Thätiges niemals anders als lebend gesehen, kann doch auch ein Todtes nicht thätig sein, und darum Gott, wie wir eben behaupten, als lebend, nicht durch Leben, bezeichnet, so erwiedern wir ihnen: Wir haben wiederum ein Thätiges niemals anders denn als Körper wahrgenommen, warum sagt ihr also nicht, Gott sei ein Körper [47]), nicht wie die

---

القائل عالم لذاته لا بعلم .. نفي بعلم وقدرة وحيوة الصفة (I, 30; H. I, 42) oder: (I, 34; H. I, 39).

46) Die Stelle muss nach M. und P. so gelesen werden: לא ראינו להכלית זאת פועל אלא חי ולפי שהמת לא יפעל דבר ועל זאת (זה M.) אמרנו חי לא בחיים וזאת היא טענתם נאמר להם כמו כן לא נשכיל להכלית זאת פועל אלא גוף ולמה לא תאמרו (P. נאמרנו) גוף ולא כשאר הגופים במה שאתם (P. אתם) נבדלים מן אומרים דבר זה (P. כמה). Die Worte להכלית זאת bedeuten: Zu diesem Zwecke, Behufe, d. h. wenn wir über die Benennbarkeit Gottes nachdenken, nach den Bestimmungen seines Wesens forschen.

47) Diese Aeusserung bezieht sich auf die im c. 19 des Compendiums enthaltene Darlegung al-Baṣirs, nach der durchaus nicht der Analogie von הוא ית״ש דבר לא ככל הדברים zufolge auch behauptet werden dürfe: י״י ית״ש גוף לא ככל הגופים. Der Name דבר passe nämlich auf die verschiedensten Gattungen, so dass Namensgleichheit in ihm nicht auch sonstige Gleichheit erfordere, die Bezeichnung גוף gelte aber nur von Dingen, die aus einem Atomencomplex bestehen, jedes Ding, das diesen Namen führt, müsste also auch an dem eigentlichen Inhalt dieses Begriffes Theil nehmen ואין כמו אם נאמר כי הוא ית״ש דבר לא ככל הדברים מפני כי הועלה זה השם היותו ידוע כי כל דבר הוא ידוע כאשר אמרנו למעלה [c. 2] והדברים הידועים הם מחולפים ואמ׳ [ושם oder ואמתת] דבר יפול על הדומים והמחולפים והמכחשים והשותפות בו יע׳ אם יתחברו על השם לא יחייב שיהיו דומים יע׳ למען כי נתחברו בשם שיתחברו בדמיון כי לא יחייב זה השם ולכן נאמר בזה השם לכוש וללבן והארוך והקצר והשותפות בשם הגוף יחייב הדמיון לאשר הועיל חבור הדקים יע׳ כי זה השם יועיל החבור והחבור לא יהיה אלא מן הדקים והדקים הם הדומים מקצתם למקצתם אורך ורוחב ועומק ולו היה הקדמון גוף היה יהיה ממין הגופים ויהיה יחייב היותו חדש. Da schleudert ihm denn Ibn Zaddik den Einwurf entgegen, dass man gerade nach mu'tazilitischer Lehre berechtigt sei, Gott einen Körper, nicht wie die übrigen Körper, zu nennen, da es doch erlaubt sein soll, ihn z. B. als lebend, nicht durch Leben, zu bezeichnen. Dieser Einwurf hat seine Geschichte und pflegt gewöhnlich im Dienste der Orthodoxie zu stehen. So äusserte Hischâm ibn al-Hakam in einer genau mit Ibn Zaddik übereinstimmenden Weise gegen den mu'tazilitischen Philosophen Abu-l-Hudsail al-Allâf: „Du sprichst, dass der Schöpfer wissend durch Wissen, und sein Wesen sein Wissen sei, so dass

übrigen Körper, und worin unterscheidet ihr euch denn von denen, die dies wirklich sagen? Entgegnen sie hierauf, der Körper sei zusammengesetzt, alles Zusammengesetzte aber geschaffen, was Gott eben nicht sein könne, dann sagen wir, lebend bedeute ein Beseeltes [48]) und Empfindendes, alles Beseelte und Empfindende sei aber ebenfalls zusammengesetzt und Gott könne also ebensowenig lebend sein. Bemerken sie aber hiergegen: Wir meinen nicht etwa unser Leben, sondern ein Gott besonders eigenthümliches Leben, dann sagen wir: Auch wir meinen keineswegs unsere, sondern eine Gott besonders eigenthümliche Körperlichkeit. So können sie also gegen dieses Attribut der Körperlichkeit nichts einwenden [49]), weil es eben keinen

---

er mit dem Entstandenen darin Gemeinschaft hat, dass er wissend durch Wissen ist, darin aber von ihm unterschieden ist, dass sein Wissen sein Wesen ist, so dass er also ein Wissender ist nicht wie die Wissenden, und warum sagst du nicht, er ist ein Körper nicht wie die Körper, und eine Gestalt nicht wie die Gestalten u. s. w.“ فلم لا تقول هو جسم لا كالاجسام وصورة لا كالصور (Schahr. I, 142; H. I, 214). Und ebenso sagt Gersonides, um zu beweisen, dass mehr als blosse Namensgemeinschaft zwischen Gottes und unseren Attributen bestehen müsse, man könnte sonst alle Attribute willkührlich von Gott aussagen, ja sogar, dass er ein Körper sei, da er ja nur den Namen mit unseren Körpern dadurch gemein hätte, Milchamot Ha-schem (ed. Leipzig 1866) III, 3; S. 134. Wie Ibn Zaddik wiederlegt auch noch Maimuni die Behauptung, mit welcher der Kalâm sich zu decken glaubte, dass es ein Widerspruch sei, zu sagen: Gott ist ein Körper, nicht wie die Körper ان قلنا جسمًا ليس كالاجسام فقد ناقضت نفسك Guide I, c. 76, Nr. 2; f. 126a.

48) Wie bei Jehuda Halewi (s. oben S. 144, 67) ist auch bei Ibn Zaddik sonst Bewegung und Empfindung die Definition von Leben, so S. 28: וגבול החי המתנועע שאמתת החיות התנועה והתרגש, S. 30: המרגיש, wie die Ta'rîfât erklären: الحيوان الجسم النّامى الحسّاس المتحرّك بالارادة. An dieser Stelle werden wie S. 46 Z. 23 Beseelung und Empfindung als die beiden Merkmale des höchsten Lebens angegeben, wie Aristoteles sagt: ἔοικε δὴ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν (Eth. Nic. IX, c. 9). מתנשם ist bei Charisi (Moreh ed. London S. 50, 7) die Uebersetzung des arab. متنفس, das Ibn Tibbon durch בעל נפש wiedergiebt. — In ähnlichem Sinne heisst es Destr. VI, f. 190b unten: Si autem dicet cum constituitis substantiam et attributum et existentia attributi in substantia est compositio et omnis compositio indiget componente, quare non admittimus quod primum sit corpus, quia est compositum?

49) Ich lese: שלא ינוצא פרכא [sc. הגשמות] זאת ולא יוכלו לפרוך במדה

Einwand für sie dagegen giebt, und können nie und nimmer sich dieser Consequenz entziehen.

2. Was bedeutet ferner: Lebend, nicht durch Leben? Hier muss doch offenbar entweder [50]) die Bestimmung: „lebend“ wahr und: „nicht durch Leben“ unwahr, grund- und sinnlos sein, oder umgekehrt der Ausdruck: „nicht durch Leben“ wahr und: „lebend“ unwahr sein. Erwiedern sie hierauf: Wie könnte der Schöpfer ohne Leben sein, und um eben den Ausdruck Tod von ihm abzuwehren, haben wir uns so ausgedrückt, dann sagen wir: Auf ein Subject, auf das ein gewisses Attribut nicht passt, muss darum noch nicht das Gegentheil passen, so dass etwa, wenn Tod z. B. nicht darauf passte, Leben darauf passen müsste, da sehr wohl weder das eine noch das andere der beiden Attribute darauf passen mag. So müssen wir beispielsweise von einem Steine [51]), den wir

---

לנגדו ולא יוכלו לברוח מזה לעולם. Hiermit wird die Reihe der Einwürfe, mit denen der Kalâm möglicherweise die wider ihn aufgestellte Consequenz bestreiten könnte, passend abgeschlossen.

50) Diese Bemerkung ist der des al-Basîr nachgebildet, der gegen den Ausdruck גוף לא ככל הגופים einwendet (a. a. O. c. 19): ומאחר כי אינו כמו הגופים הכחיד מה שקיים ונתץ תחלת דבריו. Den gleichen Sinn scheinen die dunklen Worte כי מן השקר מצוא דבר וסותרו יחד Cusari V, 18 Nr. 10; S. 413 zu enthalten, die von Moscato zur Stelle wahrscheinlich unrichtig, wie dies schon sein Schwanken beweist, von Cassel a. a. O. A. 4 sicherlich falsch erklärt werden. Jehuda Halewi scheint im Sinne des Kalâms sagen zu wollen, warum man nur יכול ביכלתו חפץ בחפצו und nicht anders die Eigenschaften der Allmacht und des Willens ausdrücken könne. יכול לא ביכולת könne man nämlich nicht sagen, weil der erste Theil des Ausdrucks den letzten aufhebt und zwei Gegensätze nicht vereinigt werden können, יכול ביכולת aber ebensowenig, weil dann Gott durch ein von andersher Erworbenes mächtig wäre, es bleibe somit nur zu sagen übrig: יכול ביכלתו durch seine Allmacht allmächtig. Wie sehr aber dennoch diese scheinbar widerspruchsvollen Wendungen selbst bei der Läugnung der Attribute nothwendig waren, zeigt das Beispiel der Philosophen, die sich ihrer bedienen, wie Alfarâbî (התחלות הנמצאים S. 13): הוא חכם ולא בחכמה und Maimuni, Guide I, c. 57; S. 232, 2.

51) Diese ganze Stelle und besonders dieses Beispiel scheinen eine Benutzung Jehuda Halewi's (Kusari II, 2; S. 88. Vgl. oben S. 145) deutlich zu verrathen. In der That mag der spätere Kalâm dieses Beispiels sich bedient haben, um die Negationen, die er von Gott aussagt, als allgemeine, d. h. als solche hinzustellen, deren ganze Gattung Gott ebensowenig zukommt, wie einem Steine das Sehen, wenn man es von ihm läugnet, und Ahron ben Elia macht Ez Chajim c. 71 sehr

als nicht unnachlässig [52]) bezeichnen, keineswegs behaupten, dass er arbeitsam sei, da keines der beiden Attribute auf ihn passt. Ebensowenig werden wir, wenn wir von ihm sagen, dass er nicht zwei habe, sagen müssen, dass er fünf [53]) habe, da dies auf ihn nicht passt. So folgt auch bei der Seele, wenn wir sagen [54]), sie sei nicht dreieckig, keineswegs, dass sie viereckig oder nach irgend einer anderen Gestalt aussehe, da sie überhaupt keine Gestalt hat, ebensowenig wie sie, wenn wir sagen, sie sei nicht roth, darum schwarz oder grün oder andersfarbig S. 46 sein muss, da sie eben keine Farbe hat. Ganz ebenso passen auf Gott weder die Bestimmung: Tod, noch die Bestimmung: Leben.

3. Diese göttlichen Eigenschaften befinden sich, wie sie lehren, in keinem Träger. Nun müssen sie jedoch entweder durch sich selbst oder in etwas Anderem bestehen.

---

richtig darauf aufmerksam, dass der Kalâm nur fälschlich auf dieses Beispiel als Analogie hinweist, indem man, wenn man vom Steine das Blindsein läugnet, ihm trotzdem das Sehen absprechen kann, keineswegs aber Gott, dem es der Kalâm ausdrücklich zuschreibt.

52) Die Lesearten an dieser Stelle weichen unvereinbar von einander ab. M.: שהוא מלת חי לא יתחייב להיות אמת שאינה, O.: שהיא מלת חי לא יתחייב להיות אֶמֶרֶצ, P.: הוא חי לא יתחייב להיות אמרו. Nach Analogie der drei folgenden Beispiele scheint nun vor Allem sicher שאין statt שהוא gelesen werden zu müssen. Für die folgenden Worte wird wohl die schwierigste und in Folge dessen für die Abschreiber unverständlichste Leseart als die ursprüngliche und richtige anzusehen sein. Hiernach wären die Worte אלתחי und אלמרד, welches letztere auch in O. noch als offenbar unhebräisch in der Schreibung (!) אמרצ aufgefasst wird, als arabisch zu betrachten, wie das Z. 25 vorkommende الصفتين. Ich erblicke darin die Worte אלתחי = التها Nachlässig und אלמרד = المرد Arbeitsamsein, die ähnlich wie die Attribute dieses Beispiels bei Jehuda Halewi (a. a. O.) einen vollen Gegensatz ergeben.

53) M. und O. lesen: לא יתחייב להיותה, P.: לא יתחייב להיותם. Es scheint in der Handschrift ursprünglich לחיות ה׳ [= חמשה] gestanden zu haben, was dann zu להיותה oder להיותם wurde und so, weil die Zahlenangabe fehlte, zu einer Lücke Veranlassung gab.

54) M. וכן באמרו, O. וכן בא, P. וכן באמרנו. Die letztere Leseart ist die richtige, jedoch auch בא ist zu halten, wenn man es nur als Abbreviatur באמרנו = בא auffasst.

Beständen sie aber durch sich selbst, so wären sie dadurch ewige Substanzen, von denen eben Gott die Weisheit, das Leben u. s. w. erworben [55]) hätte, und wären somit, da sie ihm etwas leihen, was er noch nicht hatte, nothwendig [56]) vollkommener als er. Bestehen sie dagegen in etwas Anderem, dann sind sie Accidenzen von Substanzen, welchen man sie erst zugetheilt [57]) haben müsste, und könnten alsdann nur diesen, nicht aber Gott im wahren Sinne beigelegt werden.

So erweisen sich denn, also fasst Ibn Zaddik das Ergebniss seiner Kritik zusammen, die Wege, deren diese Leute im Denken und Forschen sich bedienen, als verkehrt und verworren durch eitle Behauptung, sophistische und

---

55) Genau so hat die Mu'tazila selbst die Annahme selbstständiger, d. h. zum Wesen hinzukommender Attribute widerlegt: صفته صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زايدة به ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذى هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا (Mevâkif p. 32): „Da seine Eigenschaft eine Eigenschaft der Vollkommenheit ist, so müsste nach der Annahme, dass sie als eine zum Wesen hinzukommende in ihm bestehe, sein Wesen mangelhaft, der Vervollkommnung durch ein Anderes, d. i. diese Eigenschaft, bedürftig sein, was nach allgemeiner Annahme falsch ist."

56) Nachdem diese Substanzen als ewig Gott durchaus gleich sein müssten — vgl. c. 23 des Compendiums: ולא יתכן להיות קדמון אחד מהם כי לו היה אהד מהם קדמון היה יחייב שיהיה דומה לקדמון ית״ש בכל ספורי הנפש — und obendrein noch das durch sie getragene Attribut vor ihm voraus hätten, so müssten sie vollkommener sein als er.

57) Dies scheint der Sinn dieser Stelle zu sein, wenn man sie mit verwandten Aeusserungen des Kalâms vergleicht. So sagt al-Asch'ari z. B., um die Annahme eines in einem Subject, d. i. in einem Anderen bestehenden Befehles zu widerlegen: ويستحيل ان يكون فى محل لانه يوجب ان يكون المحل به موصوفًا (Schahr. I, 67), was ich so verstehe: Es ist unmöglich, dass der Befehl in einem Träger bestehe, weil dann nothwendig der Träger, nicht aber Gott dadurch qualificirt erscheinen würde. Und Ahron ben Elia sagt ebenso vom Willen, dass dieser nicht in einem Träger ruhen könne, weil dann der Wille diesem, nicht aber Gott würde zugeschrieben werden. יתחייב שיתיחס הרצון למקום חנייתו והחי יחייב שיהיה לא לשם ית׳ (Ez Chajim S. 95 = c. 26 des Compendiums: הוא החופץ באשר יחנה בו מן החפץ חוץ מזולתו [זולת י״י ית״ש sc.] כאשר יהיה מתאוה באשר יחנה בו מן ההאוה).

kalamistische Trugschlüsse [58]), weil sie von logischer Methode und Anwendung richtiger Beweise eben gar keine Kenntniss haben und jeder, der diese nicht befolgt, sich lächerlich machen und vergeblich quälen muss. Davon hat denn auch Abû Ja'kûb im Manzuri ein Pröbchen abgelegt. Bei Gelegenheit seiner Beweise für die Selbstgenugsamkeit Gottes argumentirt er nämlich folgendermassen [59]): Wäre Gott bedürftig, dann müsste er auch ein

---

58) Den gleichen Tadel gegen den Kalâm sprechen auch Averroës und Maimuni aus. Von der Asch'arîja sagt jener ausdrücklich, dass sie „von der wahren Erkenntniss ausgeschlossen" sei (Phil. und Theol. S. 85), „zu sophistischen Reden ihre Zuflucht" nehme (ib. 59), was auch dieser Moreh I, c. 74 Ende von ihr berichtet. Vgl. den Tadel der Kalâmstifter, die „schlechte Logiker" und „Sophisten" genannt werden, und besonders al-Asch'ari's in Goldzihers Beiträgen zur Literaturgeschichte der Šî'a S. 36—37 u. 63. Ueber הטעאה vgl. Steinschneiders Alfarâbî S. 54—55. Die Form סופסטאני dürfte hier wie Ez Chajim S. 108, 324 die Sophisten bedeuten, die auch Moreh I, c. 73 Ende السوفسطائيون = סופסטאנין genannt werden. Wörtlich ist die Stelle wohl so zu übersetzen: Methoden verworren und vermischt aus den Methoden der leeren Behauptungen [= دعاوى], Irreführungen [= مغالطة], der Sophisten und des Kalâm. חכמת הדבור kann hier ebensowohl Kalâm, der auch die Bedeutung einer gewissen formalen Disciplin angenommen hat, — so spricht Schahrastâni von einem „Gewande des Kalâm" (Schahr. I, 59; H. I, 88) — als auch Logik bedeuten, die auch im Kalâm vermischt erscheint.

59) Hier hat Ibn Zaddik die beiden ersten Beweise al-Baṣîrs aus dem c. 24 des Compendiums פרק כי י"י ית"ש הוא עשיר zusammengenommen. Die Polemik dürfte sich auf folgende Aeusserungen beziehen: ומי שלא תיבור עליו התאוה ומאכל והתיעוב לא יתכן להיות מוצרך משתה gesetzt scheint Ibn Zaddik für ולו היה קדמון מתאוה היה יחייב להיות דרכו כדרכינו בזה הדבר למען שיבא לו הועלה במשקה אשר יתאוה בו שישיג מה שיתאוה ויתקן גופו כא' ממנו כי ממשפט התאוה תקון הגוף וזה מפני כי יתכן התוספה עליו ומפני כי הוא חי בחיים והחי לנפשו לא יתכן שיתאוה למען כי הוא אינו גוף כאשר עמדה הראייה. Im zweiten Beweise wird in der That aus der im Wesen angenommenen Bedürftigkeit die Ewigkeit der von ihm begehrten Dinge abgeleitet. ראיה שנית לו היה יתאוה היה יחייב להיות כן או לנפש או לעצלה ואם יהיה לנפש יחייב שנקדים בריאת מה שברא מן הדברים המורגשים בעת וקודם העת עה א' אל אשר אין לו תחלה וזה יוליך להיות קדמונים הדברים החדשים או שלא יהיה בינו ובין הדבר החדש אלא עת א' וזה יוליך להיות הקדמון חדש למען כי אשר לא יקדים אלא בעת שיש לו גמרה גם הוא בלא פוגה חדש כמוהו. Nach einer Mittheilung Dr. Frankl's wäre dieser Beweis etwa so zu übersetzen: „Würde Gott begehren,

Begehren haben, würde er aber begehren — und bei Gott fällt nothwendig Begehren und Erreichen zeitlich untrennbar zusammen —, dann müsste er, wenn er z. B. zu essen begehrte, die Speise unendlich früher, d. h. vor aller Ewigkeit, geschaffen [60]) haben, und was dergleichen Trugschlüsse mehr sind, die nicht weiter Beachtung verdienen. Sein Denken ist eben nicht weiter gegangen, sonst hätte er bedacht, dass es gar viele Dinge in der Welt giebt, die eines Anderen bedürfen [61]), ohne darum ein Begehren zu haben. So bedarf der Körper des Raumes, der Raum des Körpers, auch im Reiche des Leblosen, wie bei Steinen [62]) und dergleichen, und dennoch wird sicherlich niemand diesen ein Begehren zuschreiben. Er hätte auch leicht, wie er in seinem Beweise ein Verlangen Gottes nach Speise [63]) als Annahme wählt, Gott einen Geschlechtstrieb beilegen können, was freilich der Blasphemie [64]) zu viel gewesen

---

so müsste er es entweder durch sein Wesen, oder durch eine äussere Ursache. Würde es an seinem Wesen liegen, so müssten wir die Schöpfung der wahrnehmbaren Dinge um eine Zeit höher hinaufrücken und vor dieser Zeit wieder um eine Zeit und so bis ins Unendliche [weil etwas im Wesen des Ewigen Liegendes ewig sein muss]. Dies führt dahin, dass wir entweder die geschaffenen Dinge für ewig halten, oder dass zwischen Gott und dem Geschaffenen nur eine [bestimmte] Zeit wäre, was wieder dahin führte, den Ewigen für geschaffen zu halten, denn was [dem Geschaffenen] um eine endliche Zeit vorangeht, ist wie dieses zweifellos geschaffen."

60) Es ist mit P. zu lesen: היה בורא המאכל קודם לזה, Z. 14 ebenfalls mit P.: הואיל ולא השיגה.

61) M.: כמה דברים שמצטרפים לזולתם, O.: שהם מצוים לזולתם, P.: כמה דברים שהם מצטרפים לזולתם. Es ist offenbar שמצטרכים zu emendiren, wie Z. 19 שהם מוצרכים und Z. 23 שאינו מצטרך beweisen, für welches letztere P. ebenfalls שאינו מצטרף liest.

62) Die Bemerkung ר"ל גופי האבנים will nur sagen, dass die Körper, von denen hier Bedürftigkeit ohne Begehren ausgesagt wird, eben die leblosen seien, da von den lebenden dies keineswegs behauptet werden kann.

63) Es ist mit M., O., P. הואיל והצריכו המאכל zu lesen. Subject ist al-Basir. המקום ist Glosse, die entweder als Subject „Gegenstand der Untersuchung" oder als Object zu והצריכו „Gott" bedeutet.

64) M. ואז יהיה הדבר רבה גדולה. רבה scheint nur Schreibfehler für דבה zu sein, das Lästerung, Blasphemie, aber auch philosophische Schwierigkeit bedeuten kann. P. liest: ואז יהיה הדבר דברי גדולה, was im gleichen Sinne aufzufassen wäre. גדולה könnte dann „Uebertreibung", maasslosen Anthropomor-

wäre, er ist aber beim Nahrungstrieb stehen geblieben und hat diesen statt aller übrigen Begierden zum Beispiel angenommen. Auf diese Widerlegung ihres Beweises können Albasîr und der Kalâm entgegnen: Die erwähnten Körper, die einen Raum [65]) und noch Anderes bedürfen, sind nicht lebende Körper und würden, wenn sie lebten, auch in der That ein Begehren haben, können also nichts dagegen beweisen, dass Bedürfen bei einem Lebenden stets Begehren setze. Darauf ist aber zu erwiedern: Wir geben zu, dass die Körper, in denen Leben ist, mit Begehren sich ernähren [66]) und leben, wenn sie eben durch das Leben als Ursache verursacht sind. Das Leben, wie wir es kennen, bedingt nämlich für jedes Bedürfen ein Begehren. Soll [67]) also Gott nur darum nicht bedürfen, weil er sonst begehren müsste, so muss sein Leben ein in Beseelung [68]) und

---

phismus bedeuten, was bei Schahrastânî (I, 132; H. I, 199) الغلوّ heisst. Schwerlich lässt sich der Ausdruck בעלי ההגדלה bei Abraham ibn Daud (Em. rau. S. 88), den Weil S. 111 durch Kabbalisten wiedergiebt, aus demselben Grunde durch crasse Anthropomorphisten übersetzen.

65) P.: שהם מוצרכים לדברים אחרים. Das Richtige enthält O.: למקום ואח"כ לדברים אחרים.

66) Diese Aeusserung scheint auf al-Basîrs Worte in c. 24 Anf. anzuspielen: ואנחנו נבאר הסרת הצורך [ממנו הוא ית"ש ודע כי הצורך] של חי הוא אל דבר אשר יועיל בו ויברא ויתפרנם בו ילך אחר התאוה. Die eingeklammerten, durch das Homoioteleuton von הצורך ausgefallenen, Worte sind mit dem Petersburger Codex zu ergänzen.

67) Wörtlich: „Und dass er nicht bedarf, weil er kein Begehren hat, indem sein Leben nach deiner Ansicht (?לבגדך) ein Leben der Beseelung und Wahrnehmung ist, sonst könntest du ihm nicht Leben mit Läugnung seiner Bedürftigkeit zuschreiben." Der Satz scheint von einem in אנו מודים mitenthaltenen ונאמר oder noch von נאמר להם selbst abhängig zu sein. Durch diese Auffassung gewinnt die äusserst dunkle, auch durch die Handschriften wenig aufgehellte, Stelle einen verständlichen Sinn. Z. 24 ist mit P. zu lesen: לא חיית מכנה אליו החיות ממנו (l. הצורך) והסלק (l. והסלק). Dass מכנה zu lesen sei, geht auch aus M. hervor, wiewohl der Text hier lückenhaft ist. Averroës äussert in ähnlicher Weise gegen den Kalâm, dass er gerade Körperlichkeit in Gott behaupten müsste: „Was diese Leute setzen, nämlich, dass Gott aus einem Wesen und Eigenschaften bestehe, die zum Wesen hinzukommen, sollte sie eher zur Ansicht bringen, dass er ein Körper sei, als zur Verneinung der Körperlichkeit" (Phil. und Theol. S. 58).

68) Vgl. oben Anm. 48. M. liest hier irrthümlich: היות ההתגשם והתרגש.

Wahrnehmung bestehendes sein, wie wir es kennen; sonst könnte ihm ja nicht ein Leben beigelegt werden, dem nothwendig das Bedürfen abgesprochen werden muss. So verräth der Kalâm auch in diesem Beweise den gröbsten Anthropomorphismus, indem er das Leben, das er in Gott annimmt, stillschweigend dem unseren gleichsetzt.

Hiermit sind die Aussagen des Kalâm über Gottes Willen und seine sonstigen Attribute widerlegt, es zeigt sich in ihnen eine Fülle offenbarer Widersprüche und versteckter Anthropomorphismen, die den Inhalt unserer Erkenntniss von Gott ausmachen sollen, und mit Recht durfte Ibn Zaddik im Hinblick auf diese seine Kritik schon früher (S. 35—36) von den Mutakallimûn[69]) bemerken: „Ihre baare Unvernunft wird sich noch später in der Frage von der Erkennbarkeit Gottes zeigen, wo sie ihrer Ansicht nach das Verständniss Gottes ergründen. Ich aber erkläre in Wahrheit, dass diese Leute im Leben nicht Gott gedient und ihn erkannt haben.“ Nachdem so die Aufstellungen des Kalâm abgeräumt sind, gilt es für Ibn Zaddik, seinen eigenen Bau aufzuführen, für den er den Beistand [70]) Gottes erfleht.

Die Lehre von der Erkennbarkeit Gottes.

Bei jedem Dinge, das der Mensch erkennen und begreifen will, muss er von vier Wegen, den natürlichen Ursachen aus, nämlich der stofflichen, formalen, bewegenden

69) Dass diese seine Aeusserungen gegen den Kalâm gemünzt sind, beweist der Umstand, dass er sie ausdrücklich gegen dieselben Leute richtet ויגוד יהבאר חוסר שכלם, welche die Accidentialität der Seele behauptet haben. Als diese stellt er aber selber die Mutakallimûn dadurch hin, dass er sie mit ihrer eigenen Lehre zu bekämpfen erklärt: אשיב להם על דרך הסכמות אלו המדברים (S. 33), vgl. Saadja's Emunoth VI, S. 95—96. Dasselbe behauptet von ihnen auch Maimuni im Morch I, c. 74, 5 u. 6 (Guide I, S. 387) und in seiner Abhandlung über die Auferstehung (קובץ תשובות הרמב"ם ed. Leipzig II, p. ט): השכל אצלו מקרה כמו שאמרו המדברים.

70) Statt זאת Z. 25, liest M.: ריוח, O.: היות, P.: דיות, welche letztere Leseart wohl unbedenklich als die richtige, in den übrigen Varianten corrumpirte, anzusehen ist.

und Endursache [71]) die Untersuchung beginnen. Nehmen wir z. B. ein Siegel, bei dem dieses selbst die formale [72]) Ursache ist, so erkennen wir das Silber als die stoffliche, den Guss als die bewegende, die Eignung zum Siegeln als s. 47
die Endursache. So muss bei allen Dingen die Untersuchung auf diese Ursachen sich richten, und wer irgend etwas erforscht, hat sicher durch eine derselben die Erkenntniss dieses Gegenstandes [73]) erreicht. Zur Erkenntniss dessen, was keine Ursache hat, weil es selber aller Dinge Ursache ist, kann also nothwendig kein Pfad führen. Die Erkenntniss der Dinge ist durch die ihrer Ursachen bedingt; sobald also von einem Dinge festgestellt ist, dass es keine Ursache hat, so ist dadurch auch seine völlige Unerkennbarkeit [74]) festgestellt. In schwungvoller Ausdrucksweise sagt daher irgendwo ein Philosoph [75]), um

---

71) Richtig liest P. והעילה התכלית, wie auch S. 8 Z. 14 neben הגלה התכלית (Z. 11) diese Form vorkommt. Die Namen dieser Ursachen entsprechen den bei den Arabern geläufigen: صورتية, فاعلية, تمامية, هيولانية علّة. Vgl. Logik und Psychologie S. 9, 191; Weltseele S. 151; Naturanschauung S. 97; s. auch Mikrok. S. 8.

72) Die formale Ursache kann als selbstverständlich weggelassen sein. Man braucht daher, obzwar im מאמר השכל f. 12b selbst diese angegeben wird, keine Lücke im Texte anzunehmen.

73) Es ist mit P. zu lesen: באחת מהם השיג ידיעת הדבר ההוא ומה שהוא (שאין l. עלה לו שהוא עלת כל דבר אין דרך ולא שביל לידיעה. Gott als Ursache von Allem darf keine Ursache haben, da es sonst etwas gäbe, dessen Ursache er nicht ist. Hieraus folgt die Richtigkeit der Leseart שהוא, da אלא den engen Zusammenhang der Sätze unterbricht. Doch scheint die Analogie von אבל in Z. 16 für אלא zu sprechen.

74) Almoli führt im ספר שיער יי החדש f. 5b die Quelle für die Theile dieses Schlusses im Aristoteles an, vgl. Zeller, Ph. der Gr. II², 2 S. 168—169. So sagt auch Mose ben Esra: ואולם נמנע האחד הראשון מלשלוט בו שם הכנוי בעבור שאין למעלה ממנו עלה אשר בה ידוי נודע (Zion II, 122). Prop. 6 im neuplatonischen Buche de causis lautet: Cum ergo causa est tantum, et non est causatum, non scitur per causam primam neque narratur (Arist. opp. ed. Venedig 1560 t. VI, f. 288b). In dieser Ueberzeugung von der Unerkennbarkeit Gottes konnte Ibn Zaddik (S. 36) den Kalâm darob anklagen, dass er Gott erkennen zu können vorgebe, wie dies nach Schmölders (Essai p. 186—187) in der That ausdrücklich von ihm geschehen ist. Der obersten Sphäre schreibt auch Ibn Zaddik (S. 11) ein Erkennen Gottes zu, was er wie Maimuni, Guide II, c. 5 S. 64, 4 aus Neh. 9, 6 ableitet.

75) Aehnliche Aeusserungen hat Mose ben Esra überliefert (Zion II, 123). In

Gottes Erkennbarkeit zu beschreiben: Ein Meer ist er, dessen Uferrand nicht überschritten, dessen Säume nicht bewohnt werden können. Den Propheten allein und den scharfsinnigen Denkern, von deren Herzen Gott den Verschluss [76]) der Thorheit genommen, die er zu den vortrefflichsten aller Geschöpfe gemacht hat, so dass sie die Auslese aller übrigen bilden, ist es vergönnt, am Uferrande zu schwimmen. Aber ins Innere dieses Meeres zu gelangen, führt keinen Geschaffenen, und wäre es der vorzüglichste[77]), ein Pfad. Die Auffassung von der Erkenntniss der ersten Substanz zu erlangen ist völlig unmöglich; möglich [78])

---

verwandter Weise hat sich auch der tiefdenkende Mystiker Ibn Arabi (1193) über die Unerkennbarkeit der ersten Substanz in einem Gedichte ausgesprochen (s. Fleischers Catalog der Leipziger Rathsbibl. 493 Anm.), das ich in der Uebersetzung meines Freundes S. Heller hier anführe:

„Es taucht' ein Mann hinab in's Meer
Die Perle zu holen von dorten her,
In heller Muschel auserlesen,
Vom reinsten, tiefsten Gotteswesen.
Aber wie taucht er zurück aus dem Grund?
Stumm den Mund,
Den Geist verwirrt,
Das Aug' umflirrt,
Den Muth geknickt,
Hat er stier um sich geblickt;
Die Hände leer,
Kam er empor aus dem Meer.
Und als sein Geist sich gelichtet
Und man die Frage an ihn gerichtet,
Was ihn denn so ganz und gar vernichtet,
Da hat er sich mählig gesammelt,
Und also gestammelt:
Weit ist, was ihr begehrt,
Was ihr sucht, weit abgekehrt!
Gott ist von keiner Seele zu fassen,
Seine Erkenntniss wohnt nicht in Körpermassen:
Der Hohe sonder Gleichen,
Wer kann ihn erreichen?
Er ist allein,
Hat alles Sein,
Wer nennt ihn sein?
Und fühlen, die der blossen Eigenschaften achten,
Das Herz bestürzt und die Seele sich umnachten,
Wer will sein innerstes Wesen richtig betrachten?"

76) M. סטר oder סגור, P. צִיוּר. Es scheint סגור (nach Hos. 13, 8) gelesen werden zu müssen.

77) ולא לְחָשׁוּב בו auch nicht dem Hervorragenden unter den Geschöpfen, dem nach Z. 8 — vgl. auch meine Theologie des Bachja S. 32, 1 — das Schwimmen am Rande dieses Meeres, die Ahnung vom göttlichen Wesen, vergönnt ist.

78) Die Worte ולא נמנע מכל צד fehlen in M. völlig. Sie können jedoch auch als Einleitung zu ואפשר so aufgefasst werden, dass sie bedeuten: „Absolut verwehrt oder unmöglich ist diese Erkenntniss aber doch nicht, möglich nämlich ist die attributale Beschreibung". Hier scheint eine Benutzung Ibn Gabirols

ist von dieser Erkenntniss allein die Beschreibung seiner Attribute und der von ihm ausgehenden Handlungen. Die Erkenntniss der von allen Thätigkeiten abstrahirten Substanz ist uns versagt. Hieraus geht bereits klar hervor, dass man in Hinsicht auf den Schöpfer nicht fragen darf, was, wie, weswegen [79]), wie beschaffen, wo und wann er sei, denn alle diese Fragen sind nur bei den geschaffenen Dingen, welche Ursachen haben, statthaft, bei ihm aber, der keine Ursache hat, sondern die Ursache von Allem ist, darf man nur fragen, ob er ist. Das ist die Forschung nach dem Ob [80]) und nach seiner wahren Bedeutung, damit der, der ihn nicht erkannte, ihn und dasjenige, wodurch er seinen Dienern nahe ist, erkenne. Weg und Mittel, ihn zu erkennen, liegt überhaupt nur in seinen Wirkungen, weist doch das Vorhandensein einer Wirkung nothwendig auf das Vorhandensein eines Wirkenden hin. So heisst [81]) es bereits in der Schrift (Jes. 40, 26): Hebet

---

(Mélanges I, 5) vorzuliegen, wie eine Vergleichung beider Stellen zeigt: Ibn Gabirol sagt: והידיעה באמתת הנמצם מופשטה מהפעלים ההווים ממנו הוא[דבר] נמנע והידיעה במציאותו מתואר בפעלים ההווים ממנו אפשר. Und Ibn Zaddiks Worte lauten: והאפשר מידיעת זאת הוא בספור מדותיו ופעולותיו הבאות ממנו. והנמנע ממנו ידיעת הנמצם ההוא פשוט מכל פעולות הבאות ממנו. Vgl. auch More Hamore S. 32 und Caspi's עמודי כסף ed. Werbluner S. 63.

79) O.: איך הוא ולא בשביל מה הוא ולא איזה דבר הוא ולא באיזה מקום הוא. Im מאמר השכל f. 12b sind nur die Anfangsworte dieser Reihe angeführt.

80) Dass wir von Gott nur das Dasein, d. i. das Ob oder Dass wissen, hat bereits Philo ausgesprochen: *ὕπαρξις γάρ ἐστιν ὃ παραλαμβάνομεν αὐτοῦ τὸ δὲ χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν*, Zeller a. a. O. III², 2 S. 309, 2. Vgl. meine Theologie des Bachja S. 36, 1. Aehnliche Wortbildungen wie אימות = الانّيّة sind למות, כמה הוא bei Mokamez (הליכות קדם S. 72, Orient 1847 S. 620) = כמיות bei Falaquera (Mélanges V, 30; p. 109, 1 u. 110, 3) u. a. Vgl. Steinschneiders Zusammenstellung derselben תגמולי הנפש S. 11, 1.

81) Dieser Vers wird auch von al-Baṣîr zu Anfange des Compendiums in gleicher Weise benutzt: על עיון הדברים [لنا = نبّه] וגם הקיץ לנו הנראים לעין והשאלה והחקירה על מחדשם ובוראם שנאמר שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה. Vgl. מאזני צדק p. 43. Der Vers (Hiob 19, 26): ומבשרי אחזה אלוה, der auch von Bachja (Chobot S. 106), Abraham bar Chija (Hegjon ha-Nefesch S. 1), Abraham bar Chasdai a. a. O. p. 41 im gleichen Sinne benutzt wird, findet sich wohl nach dem Vorgange al-Baṣîrs in c. 3 des Compendiums in passender Anwendung bei Ibn Zaddik (S. 20, nach M. S. XIX).

zur Höhe euere Augen und sehet, wer solches geschaffen hat. Und von den Frevlern heisst es (Jes. 5, 12): Sie sehen nicht auf des Herren Werk und schauen nicht auf seiner Hände Arbeit. Da somit der Beweis für das Dasein Gottes sich offenbar von seinen Wirkungen ableitet, so ist vor Allem die Geschaffenheit der Welt und die Nothwendigkeit eines Schöpfers [82]) zu beweisen.

Und hiermit scheint Ibn Zaddik, wenn wir den Beweis für die Geschaffenheit der Welt wirklich als Kriterium [83]) des Kalâm fassen dürfen, auf dem besten Wege, in den Kalâm, aus dem er eben heraustreten zu müssen erklärte, wieder hineinzugerathen. Aber schon Bachja Ibn Pakuda gewährt uns das Beispiel eines Neuplatonikers, der nach kalamistischem Grundriss seine philosophische Theologie aufbaut. In der That darf denn auch Ibn Zaddik getrost den Plan und selbst manches Argument der Beweisführung dem Kalâm entlehnen, da er seinen vollen Gegensatz zu demselben mit den grundlegenden Aeusserungen über die Erkennbarkeit Gottes deutlich dargethan hat. Die Beweise für die Weltschöpfung, die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes können, wie wir nunmehr wissen, obgleich sie im kalamistischen Geleise sich bewegen, doch nur die Thatsache von dem Dasein des Schöpfers zur Erkenntniss bringen.

Die Lehre von der Weltschöpfung.

Alle Dinge in der Welt bestehen aus Substanz und Accidens. Diese sind Relationsbegriffe [84]), die nicht ohne einander gedacht werden können. Ohne Accidens kann

---

82) O. והצטרכם למחבר. Es ist wohl unzweifelhaft למחדש zu lesen.

83) So lehrt Maimuni: الامر العامّ لهم كلهم اثبات حدث العالم اولا وبحدوثه يصحّ ان الالاه موجود (Guide I, c. 71 f. 96a; p. 346). Vgl. meine Theologie des Bachja S. 36, 2.

84) Der Hinweis auf die frühere Behandlung dieses Gegenstandes bezieht sich auf S. 9.

die Substanz nicht bestehen, ohne Substanz nicht das Accidens, da es zur Natur der Substanz gehört, das Accidens zu tragen. Man muss also entweder behaupten, dass die Accidenzen nicht[85]) vor der Substanz bestanden haben — was die Annahme ihrer Ewigkeit zur Folge hätte, während sie in der That geschaffen sind —, oder dass die Substanz nicht vor ihnen dagewesen ist. Nun sind aber die Accidenzen geschaffen und alles das, was nicht früher[86]) bestanden haben kann als ein Geschaffenes, muss selber geschaffen sein.

Sind aber die Accidenzen wirklich geschaffen[87])? Dies

---

85) Es scheint mit P. gelesen werden zu müssen: או [ש]לא ימצאו המקרים קודם, da ein Vorhandensein der Accidenzen vor der Substanz bei ihrer Untrennbarkeit nicht anzunehmen ist.

86) Diese durch Homoioteleuten verderbte Stelle ist mit O. und. P. folgendermaassen herzustellen: או שלא קדם העצם את המקרים ולא נמצא קודם מהם והמקרים מהודשים וכל מי שלא קדם את המחודשים מחודש כמוהו. Dieser Grundsatz, auf dem der ganze Beweis von der Geschaffenheit der Welt beruht, ist ein Kanon des Kalâm, der uns in den verschiedensten Quellen erhalten ist. „Es gehört zu ihren Principien, berichtet Averroës, dass das, was mit dem Hervorgebrachten verbunden ist, ebenfalls hervorgebracht ist", فانّ من اصولهم انّ المقارن للحوادث حادث, Philosophie und Theologie S. 30; Ueb. S. 29. Desgleichen überliefert von ihnen Maimuni: كل مقارن للحوادث ولا ينفكّ عنها فهو حادث, Guide I, c. 74, 4. Diesen Canon benutzt denn auch al-Baṣir, und c. 8 seines Compendiums trägt die Ueberschrift: פרק כי הגוף אם לא יקדים הדבר החדש יחייב להיות גם הוא חדש כמוהו. Auch Saadja bedient sich desselben zu dem gleichen Zwecke in den Wendungen: מה שאיננו נמלט מן המחודש מחודש (Emunoth I; S. 18 Nr. 3) und: מה שאיננו נפרד מן החדושים שהוא כמוהו (I Ende; S. 37). Josua bar Ali erklärte in seinem בראשית רבה diesen Satz für einen Gemeinbegriff, s. Ez Chajim S. 18 l. Z.: כל דבר אשר [לא] יתיצרה מדבר חדש יתחייב שיהיה חדש כמוהו ואמר שזה מושכל ראשון, vgl. S. 28 Z. 12, S. 103 Z. 6 v. u. Auch Jehuda Halewi führt ihn in seiner Darstellung des Kalâm (Kusari V, 18; S. 410) an: ומה שאיננו נמלט מן החדושים הוא חדש. Die Form החדושים ist die Uebersetzung des arabischen الحوادث.

87) Der ganze Gang dieses Beweises ist eine Abkürzung der Methode al-Baṣirs. Im c. 4 des Compendiums heisst es: ואופן ודרך הראייה הוא לבאר ד' טיענות הא' קיום חבור והפרד, והב' החדוש, והג' לא יתכן להנצל הגוף מהם יע' להתיצרה שישאר הגוף ערום מהם, והד' חיוב חדוש אשר לא יקדים החדש להיות גם הוא חדש כמוהו בלא פוגה. Zuerst stellt denn auch Ibn Zaddik

folgt daraus, dass ihnen keine Beständigkeit zukommt, die Körper vielmehr in unausgesetztem Wechsel bald mit dem einen, bald mit dem anderen Gliede ihrer Gegensatzpaare
S. 48 behaftet erscheinen. Unmittelbar [88]) auf das Aufhören der Bewegung folgt die Ruhe und auf das Aufhören der Ruhe die Bewegung. Hierin liegt ein starker und vollkommener Beweis für deren gemeinsame Geschaffenheit. Der Körper muss aber immer Eines von Beiden an sich tragen und kann unmöglich vor ihnen dagewesen sein. Das Gleiche gilt von den übrigen Accidenzen [89]). Ebenso müssen die

---

die Thatsache der Accidenzen fest = c. 5: פרק בראיה על קיום חבור והפרדה, zweitens deren Geschaffenheit = c. 6: פרק על הראיה בחדוש [אלה] הדברים, drittens deren unzertrennliche Correlation mit dem Körper = c. 7: פרק כי הגוף לא יצא מן חבור והפרד, und endlich den Schluss, dass folglich der Körper geschaffen sein müsse = c. 8: פרק כי הגוף אם לא יקדים הדבר החדש יחייב לחיות גם הוא חדש כמוהו. Josef al-Baṣîr und mit ihm Ibn Zaddik bedienen sich somit nur des vierten der nach Maimuni vom Kalâm für die Weltschöpfung aufgestellten Beweise, wohl aus dem Grunde, weil dieser als der scharfsinnigste und schönste, von vielen sogar als der wahre angesehen wurde, وهذه الطريقة هى احذق الطرق واحسنها عندهم حتى ان كثيرين ظنوها برهانا (Guide I, c. 74, 4). Dieser ist es denn auch, der nach dem Berichte des Averroës auch bei den Asch'ariten der berühmteste und gewöhnlichste war und auf den drei Prämissen ruhte: 1. Dass die Substanzen nicht frei von den Accidenzen; 2. dass diese geschaffen sind, und 3. dass, was nicht vom Geschaffenen abzutrennen ist, geschaffen sein muss. ثلاث مقدّمات... احداها انّ الجواهر لا تنفكّ من الاعراض اى لا تخلوا منها والثانية انّ الاعراض حادثة والثالثة انّ ما لا ينفكّ عن الحوادث حادث اعنى ما لا يخلوا من الحوادث هو حادث (Theol. und Phil. S. 31—32). Seiner Gebräuchlichkeit wegen hat ihn wohl auch Jehuda Halewi der Aufnahme für werth befunden, Kusari V, 18; S. 410. Rechnet man noch die Darstellung hinzu, die Ibn Esra von diesem Beweise gegeben hat (Kerem Chemed IV, S. 3), so liegt uns derselbe bei al-Baṣir, Saadja, Jehuda Halewi, Ibn Esra, Ibn Zaddik, Averroës und Maimuni in sieben Darstellungen vor, was sicher als das beste Zeugniss seiner Verbreitung gelten kann.

88) Dem Ausdruck תכף — vgl. über diesen Stamm oben S. 247 A. 247 —, durch den man wiederum (s. Anm. 48) an die Uebersetzung Charisi's (More I, S. 93 Nr. 4) erinnert wird, entspricht in der Darstellung bei Jehuda Halewi (a. a. O.): מקרים מתחדשים עליו באים זה בעקב זה, was eine Uebersetzung des arabischen Satzes والاعراض هى الحادثة المتعاقبة عليه شى بعد شى (Guide I, 74, c. 4) zu sein scheint. Statt der Bezeichnung השיכון für Ruhe liest P. ההשקט.

89) Es ist mit P. zu lesen: וכן הדבר על המתחדשים האחרים. Wörtlich:

Körper eine der beiden allgemeinsten [90]) Accidenzen, Vereinigung, Stetigkeit oder Getrenntheit, Diskretion an sich tragen, welche Gegensätze bilden, zwischen denen es kein Drittes [91]) giebt. So müssen den körperlichen Substanzen von jeglicher Art und Weise die körperlichen Accidenzen, den geistigen Substanzen geistige [92]) Accidenzen anhaften, sonst wären sie nicht Substanzen, denn Sub-

---

Bei den anderen geschaffenen Dingen, d. i. den Accidenzen, von denen ebenfalls der Körper stets eine tragen muss. لان كل ضدّين فلا يخلو القابل من احدهما sagt Maimuni, Guide I, c. 73, 4; S. 386, 1.

90) Die Beispiele von Accidenzen, die Ibn Zaddik hier wählt, sind die von al-Baṣîr gebrauchten und überhaupt vom Kalâm als die allgemeinsten Seinszustände = الاكوان angesehenen: Bewegung und Ruhe, Verbindung und Trennung. So berichtet Maimuni: بل يقولون الاكوان هى اجتماع واقتراق وحركة وسكون (Guide I, c. 73, 1; p. 378, 2), vgl. Schmölders Essai p. 167 und Schahrastâni H. I, 68 Z. 2. Diese sind es, die al-Baṣîr im c. 4 des Compendiums aufzählt: והדברים הם ההבור וההפרדה והרחישה והשכינה. So sagt er auch, wie mir mein Freund Dr. P. F. Frankl mittheilt, im ספר נעימות: החיבור וההפרדה והרחישה והשכינה דברים ישובו אל ההיותות אשר הם אלאבּאן [l. אלאכואן]. ההיותות ist die wörtliche Uebersetzung von الاكوان.

91) Diese beiden Accidenzen sind die zwei Gattungen der Quantität, die sonst متّصل und منفصل = מתדבק und מתחלק genannt werden, vgl. Schahrastâni, H. II, 231 und Munk, Guide I, S. 234, 1. Die Worte ממשש לקצתו קצתו sind gleich der Definition: نهاية [sc. من اجزآء] كل منها وبداية جزء آخَر وهو المتّصل (Ta'rifât s. v. الكُمّ), die genauer von Abraham ibn Daud (Em. ram. S. 5; W. 8) wiedergegeben wird: רצוני סוף האחד ואין אחר שתי המעלות האלו שלישית מהם והתחלת האחר. Die Worte wollen nur besagen, dass es einen Körper, der weder stetig noch discret wäre, unmöglich geben könne. So sagt auch al-Baṣîr: מהדיות אם מחובר ואם מופרד וקיום גוף לא מחובר ולא מופרד לא יתכן״לו הגיד לנו מגיד כי ראה גוף לא מחובר ולא מופרד היינו נכזב אותו ואם הגיד לי מגיד ואמר אני ראיתידו לא מחובר ולא מופרד לא האמנתידהו, was genau übereinstimmt mit den Worten Ibn Esra's (a. a. O.):

92) Ueber körperliche und geistige Accidenzen vgl. Logik und Psychologie S. 8, 174, Weltseele S. 45, Ibn Sabîn im Journal asiatique V, 1 p. 263—264 und Mikrokosmos S. 37 Z. 2 v. u.: המקדים של הנפש החכמה הכל רוחניים. מורשם מגורן bedeuten vielleicht: bestimmt und geartet. Z. 7 dürfte statt ולושא שאר zu lesen sein: שלא ישא.

stanz und Accidens gehören zu einander und können nicht unabhängig von einander bestehen. Da es also Accidenzen giebt, diese aber nothwendig geschaffen sind und nach allgemeingültigem Grundsatze das mit einem Geschaffenen unlöslich Verbundene [93]) geschaffen ist, so muss die Gesammtheit der Substanzen und Accidenzen, die Welt, geschaffen sein. Es kann nunmehr nur die Frage sein, ob sie sich selbst oder ob ein Anderer sie geschaffen habe.

Es lässt sich aber beweisen, dass kein Ding sich selber [94]) schaffen könne. Das geschaffene Ding muss nämlich zur Zeit seiner Schöpfung entweder existirt haben oder nicht. Existirte es nicht, dann hatte es kein Sein und konnte darum nichts schaffen. Existirte es aber, dann war es damals bereits geschaffen und brauchte, da es ein Anderer bereits geschaffen hatte, sich nicht mehr selber zu schaffen. Hieraus folgt nothwendig, dass Alles einen Schöpfer braucht. Somit ist das Dasein einer ersten [95]),

93) Die Worte שכל דבוק למחודש מחודש sind die wörtliche Uebersetzung des kalamistischen Kanons كل مقارن للحوادث حادث, wie ihn Maimuni und Averroës anführen. Vgl. Anm. 86.

94) Diese Wendung des Beweises lässt sich weder aus dem muhammedanischen noch aus dem karäischen Kalâm nachweisen. Vielmehr scheint in diesem, wenn der Beweis der Geschaffenheit der Accidenzen und folglich auch der Welt erbracht war, nach menschlicher Analogie aus der Thatsache der Geschaffenheit die Nothwendigkeit eines Schöpfers abgeleitet worden zu sein. Dies geht aus dem c. 9 des Compendiums: פרק בקיום המחדש י"י ית"ש deutlich hervor, ebenso aus der Darstellung Ibn Esra's, die mit der al-Baṣîrs genau übereinstimmt (a. a. O.): וצורכם אל מחדש לחדשים, כי אראה בהיותי שלם צורך מעשי אלי, ולולא עצמי לא נמצאו מפעלי . . וכבר ידעתי כי הוא גוף מחודש, ומשפט כל מחודש שיש לו צורך למחדש; ומשפט הגרם והמקרה בזה אחד, כי זה וזה נמצא לא נכחד. Dieser Theil des Beweises stammt aber bei Ibn Zaddik aus Saadja und ist dem zweiten seiner Beweise (Emunoth I, S. 20) genau entsprechend, den auch Bachja bereits von allen dreien allein als der Anführung werth erachtete, s. meine Theologie S. 38, 2. Der Ausdruck S. 47 Z. 23: והצטרכם למחדש (s. Anm. 82) würde allerdings eine dem Kalâm entlehnte Wendung, den Beweis des Bedürfnisses eines Schöpfers, haben erwarten lassen. Den Worten: ומה שאין לו מציאות לא יפיעל דבר entspricht bei Saadja: והנעדר לא יעשה דבר, bei Bachja: כי האפס לא יעשה דבר (I, c. 5 S. 48).

95) Wörtlich: „ewigen". Den Beweis, dass dieser Schöpfer nicht wieder geschaffen sein kann, hat sich Ibn Zaddik als selbstverständlich hier erlassen. Ibn

Alles schaffenden Substanz festgestellt und es gilt nur noch zu untersuchen, ob Ein oder mehrere Schöpfer seien.

Die Lehre von der Einheit Gottes.

Beweise haben es bereits festgestellt, dass Gott als oberste Ursache der Weltschöpfung zu betrachten ist. Eine andere Betrachtung führt uns darauf, dass wir Einheit und Vielheit als die letzten Gründe [96]) aller Geschaffenheit anzusehen haben. Die Einheit nämlich ist das Princip der in der Thatsache des Weltbestandes ausgesprochenen Zusammensetzung; das Princip der Trennung, d. i. der Bestandtheile, aus denen erst die Welt hervorgegangen, ist die Vielheit. Was nun aber ist das Princip dieser Principien? Die Einheit [97]) muss es sein. Wäre es nämlich die Vielheit, diese also ihr eigenes Princip, so müsste das Princip derselben wieder die Vielheit und von dieser eine andere Vielheit sein, da man so lange, als überhaupt [98]) eine Vielheit als Princip angegeben wird, immer

---

Esra (a. a. O. S. 9) führt ihn: הוא קדמון כי לו היה מחודש היה לו מחודש ולמחדש שני ולשני שלישי עד אין יש; ובסוף ישוב הדבר למחדש קדמון שיהיה ראשון בלי ראשון. Nach einem Ausspruche Platons hält Ibn Zaddik die Kenntniss von einem Schöpfer der Welt für unerlässlich (S. 63). Denselben theilt auch Schahrastâni im Namen Platons mit (H. II, 125).

96) Es ist hier so wenig an der offenbaren Benutzung Bachja's (Chobot I, c. 9) durch Ibn Zaddik zu zweifeln, dass vielmehr die Vermuthung naheliegt, es sei hier mit Rücksicht auf die ausführliche Darstellung bei Bachja der Beweis nur in der möglichsten Knappheit angegeben worden. Vgl. meine Theologie S. 66—67. Die Ausdrücke Ibn Zaddiks: יסוד השותפות היחידות und יסוד החילוק רבוי sind denen Bachja's ועיקר המחלוקת הרב und ועיקר השתוף האחדות nachgebildet. In der Begründung, warum weder die Vielheit noch beide zusammen dies Princip sein können, geht Ibn Zaddik seinen eigenen Weg, doch erinnert die Darstellung auch hier an den fünften Einheitsbeweis Bachja's (c. 7; S. 61) und an seine Ausführung in c. 9.

97) Man muss wohl annehmen, dass Z. 10 v. u. die Worte והאחדות יסוד הרבוי durch das Homoiotcleuton von רבוי ausgefallen seien, da sie zu der hierauf folgenden Begründung gar nicht entbehrt werden können. Z. 9 v. u. ist wohl: צריך להיות הרבוי ההוא עלהו רבוי אחר zu lesen.

98) Ebenso beweist Maimuni, dass keine Vereinigung von Gottheiten die Welt geschaffen haben könne, da diese Vereinigung wieder eine Ursache und so ins

fragen muss, was denn diese zur Vielheit gemacht habe. Da der Rückgang ins Unendliche ausgeschlossen ist, so muss man bei der Einheit stehen bleiben, die der ersten Vielheit Ursache ist. Da also von der einen Seite Gott, von der andern die Einheit als letzte Ursache der Weltschöpfung sich herausstellt, so müssen Gott und Einheit zusammenfallen. Denn es ist unmöglich anzunehmen, dass etwa beide [99]), Einheit und Vielheit, ewig seien und in ihrer Zweiheit die Ursache der Welt ausmachen, da die Einheit nothwendig vorangeht, indem die Vielheit erst von ihr ausgeht und zu ihr zurückkehrt [100]).

Aus dem neupythagoreischen Gedankenkreise, vorzüglich aus des Geraseners Nikomachos arithmetischer Theologie [101]) ist die Vergleichung Gottes mit der Eins und ihrer Stellung im Zahlensystem zu den lauteren Brüdern und von diesen in die Religionsphilosophie der Juden übergegangen. Ja man gewöhnte sich so sehr, in dieser Vergleichung philosophische Wahrheit und Beruhigung zu finden, dass man es für genügend hielt, die Eigenschaften der Eins zu entwickeln, um dadurch zu Aufschlüssen [102]) über das Verhältniss Gottes zur Welt zu

---

Unendliche erforderte. وان كان الجامع ايضا لهذه الجملة جملة اخرى لزم الجملة الثانية مثل ما لزم الجملة الاولى فلا بد من الانتهاء لواحد Guide II, c. 1 f. 10a; S. 45.

99) Es ist hier mit O. zu lesen: ואינו עובר בשכל להיות שניהם קדומים שהאחד יקדים אותם הואיל וממנו יתחיל ואליו תכליתו. Die Lesearten אותם und יתחיל werden durch P. bestätigt und vom Zusammenhang gefordert. Von der Undenkbarkeit zweier Götter wird erst S. 49 die Rede sein, mit Recht bezieht darum die Lesart שניהם diese Ausführung auf die Principien der Einheit und Vielheit.

100) Wie eine Erklärung dieser Worte liest sich folgende Aeusserung der lauteren Brüder: „Sie [die Eins] ist die Wurzel der Zahl und ihr Anfang. Zu ihr kehrt bei der Auflösung jede Zahl zurück, wie sie bei der Zusammensetzung von da ausging.“ Weltseele S. 42.

101) Vgl. über dieselbe Zeller, Phil. der Gr. III², 2 S. 93, 5 und Dieterici, Propädeutik der Araber S. 185. Ueber die Benutzung derselben s. Hebr. Bibl. VII, S. 87, 8. Ueber die Lehre von dem Hervorgange der Zahlen aus der Eins bei den Neupythagoreern s. Zeller III², 2 S. 104, 6.

102) „Die Qualität der Zahlform und ihr Hervorgehen aus der Eins“ ist nach

gelangen, so dass man schliesslich die Eins allein [103]) betrachtete und es dem Leser getrost überlassen zu dürfen meinte, die Nutzanwendung dieser Betrachtung von der Eins und den übrigen Zahlen ohne Weiteres auf Gott und die Welt der Dinge zu übertragen. Darum sehen wir denn auch Josef Ibn Zaddik gleichsam selbstvergessen die Eigenschaften der Zahleinheit entwickeln, in Wahrheit aber damit nur die Grundrisse bezeichnen, in die wir das Bild von der göttlichen Einheit einzutragen haben. Es ist nur die eine Seite des Vergleiches, zu der wir leicht und sicher die andere und wichtigere hinzufügen können.

Die Eins, bemerkt Ibn Zaddik, ist die Grundlage der Zahl, gehört aber nicht zur Natur und zum Wesen derselben und umfasst sie von allen Seiten. Dass sie vor Allem [104]) die Grundlage der Zahl ist, geht daraus hervor, dass mit der Aufhebung [105]) der Eins wohl die Zahl,

---

der Ansicht der lauteren Brüder die „göttliche Schrift", die uns über alle „Zweifel und Verwirrung" in Betreff der Entstehung der Welt hinweghelfen soll, Weltseele S. 139. „Die Vergleichung des Schöpfers mit der Eins, und die der Geschaffenen mit den Zahlen, trifft in mehreren Punkten zusammen als bei anderen Gleichnissen", ib. S. 142. „Aus Wiederholung und Vermehrung der Eins gehen die übrigen Zahlen hervor, wie von dem Erguss des Schöpfers die Existenz und die Vollendung alles Geschaffenen ausgeht", ib. S. 6. „Darin, dass die Zahl sich aus der Eins, die vor der Zwei ist, zusammensetzen lässt und aus ihr hervorwächst, liegt einer der deutlichsten Beweise für die Einheit des Schöpfers .... Also ist das Verhältniss des Schöpfers zu dem Vorhandenen, wie das der Eins zur Zahl", Propädeutik S. 5. „Der Schöpfer steht zu dem Vorhandenen in demselben Verhältniss wie die Eins zu den Zahlen", ib. S. 4.

103) So spricht Mose ben Esra, wo er die Einheit Gottes zum Gegenstande hat, nur von der Zahleinheit, ohne die Anwendung auf Gott zu machen, Zion II, 122.

104) Das Verständniss dieser im Einzelnen durch mannigfache Textesschwierigkeiten entstellten Ausführung beruht darauf, dass man Z. 5 u. 4 v. u. als drei Behauptungen auffasst, denen sofort die Begründung im Einzelnen nachgeschickt wird. Das Gleiche äussern die lauteren Brüder: „Der erhabene Schöpfer ist vor allem Seienden, wie die Eins die Wurzel und der Anfang der Zahl ist", Weltseele S. 6. „Zu den dem Schöpfer ganz speciell angehörigen Eigenschaften gehört, dass derselbe das Wesen der Existenz und der Ursprung und Grund der vorhandenen Dinge sei, sowie die Eins Wurzel der Zahl und ihr Anfangspunkt ist", ib. S. 140 bis 141.

105) Diese Begründung findet sich bereits bei Plotin: *δεῖ γὰρ δὴ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἓν εἶναι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ πολύ· ἐπ' ἀριθμοῦ γὰρ παντὸς τὸ ἓν πρῶτον*

keineswegs aber mit der Aufhebung der Zahl die Eins aufgehoben wird, weil eben die Zahl durch die Eins, nicht aber diese durch etwas Anderes als durch sich selber zu Stande kommt. Also ist Gott die Grundlage der Welt, ohne welche sie gar nicht gedacht werden kann. Die Eins gehört ferner nicht [106]) zum Begriff und Wesen der Zahl. Immer nämlich ist die Grundlage, auf der ein
S. 49 Ding sich aufbaut, nicht dieses selbst. Da nun die Eins die Grundlage ist, auf der die Zahl sich aufbaut, so folgt daraus, dass sie nicht zu ihrem Begriff und Wesen gehören kann, etwas Anderes als sie selbst sein muss. So ist Gott der Ursprung und die Wurzel der Welt, ohne jedoch zu ihrem Wesen zu gehören. Die Eins umschliesst [107]) aber auch nach allen Seiten und Richtungen hin die Zahl, da der Ausgangspunkt, zugleich aber auch End- und Mittelpunkt der Zahl die Eins ist, man immer nothwendig auf die Eins kommen muss, die Zahl nur eine Verbindung von Einsen ist und die Eins also das Erste alles Ersten

---

oder *οὐ δύνατται γὰρ πολλὰ* [sc. *εἶναι*] *μὴ ἑνὸς ὄντος*, s. Zeller III², 2 S. 424, 1. Wörtlich mit Ibn Zaddik übereinstimmend äussern die lauteren Brüder: „Hebt man die Eins dem Gedanken nach von der Existenz hinweg, so ist die ganze Zahl damit hinweggehoben. Hebt man aber auch die Zahl hinweg, so ist damit nicht die Eins aufgehoben. So: wäre der Schöpfer nicht, würde überhaupt kein Ding vorhanden sein; würden aber auch alle Dinge nichtig, so würde damit der Schöpfer doch nicht nichtig sein", Weltseele S. 141. Auch Abraham ibn Daud bedient sich desselben Vergleiches: ויהיה המשל בזה כמו האחד במספר כי אחד לא יוכל להסתלק ויהיה מספר נמצא ויוכל הסתלק כל מספר והוא נשאר (Em. ram. S. 48; W. 61). „Wie auf dem Bestehen der Eins das Bestehen der Zahl beruht, so beruht auch das Bestehen aller Dinge in dem Bestehen Gottes", heisst es auch Weltseele S. 6. חשבון in der Bedeutung Zahl kommt auch bei Ibn Esra im Pentateuchkommentar Ex. 33, 22 vor, vgl. auch Kerem Chemed IV, p. 7 u. 9.

106) Während die Eins wohl Beginn und Wurzel der Zahl ist, so ist sie doch nicht als Zahl anzusehen. Darum lehren die lauteren Brüder: „Eigenthümlichkeit der Zwei ist, dass sie überhaupt die erste Zahl ist", Propädeutik S. 7. Z. 1 ist statt שיסדרו mit O. יסוד zu lesen. In P., wo diese Stelle äusserst verderbt erscheint, heisst es יסודם.

107) Z. 3 ist mit O. und P. richtig והקפת האחד את החשבון zu lesen. „Wie die Eins in jeder Zahl sich vorfindet, so umfasst auch Gott alles Vorhandene", lautet ein Ausspruch der lauteren Brüder, Weltseele S. 6. Oder: „Wie die Eins die Wurzel der Zahl, ihr Anfang, die Erste und Letzte derselben ist, so ist auch Gott der Grund der Dinge, ihr Schaffer und Schöpfer, ihr Former, Anfang und Ende derselben", Propädeutik S. 5—6.

und Letzte alles Letzten ist. Also umfasst auch Gott die Welt und ist in allen Dingen gegenwärtig, alles Vorhandenen Anfang und Ende. Aus geraden und ungeraden [108]) Zahlen setzt das ganze Zahlsystem sich zusammen, die geraden und ungeraden Zahlen entstehen aber nur durch die Eins, so dass die Ursache des ganzen Zahlsystems wirklich die Eins ist, wie Gott die Ursache alles Vorhandenen darstellt. An sich bildet die Eins die Einheit, in ihren Wirkungen aber eine Mehrheit. Sie wird darum auch „dieselbe“ [109]) genannt, weil keine Zahl, obzwar sie die Eins nur wiederholt [110]) und also enthält, dieselbe ver-

108) „Der Schöpfer aber“, lehren die lauteren Brüder, „wird weder durch etwas leibliches noch etwas geistiges beschrieben; er ist die Ursach von allem. Ebenso sagt man von der Eins, sie kann weder als ungrade noch als grade Zahl bezeichnet werden, sie sei vielmehr Urgrund der Graden und Ungraden zusammen“, Weltseele S. 43. זוגות ופשוטים ist die wörtliche Uebersetzung von ازواج وافراد, vgl. Logik und Psychologie S. 196. Für פשוטים heisst es gewöhnlich לפרדים, vgl. Em. ram. S. 6; W. 9, Ibn Esra zu Ex. 3, 15. Statt ויעל ist Z. 6 mit O. und P. וישוב שהחשבון zu lesen.

109) Wenn hier nicht ein Fehler vorliegt, so dürfte Ibn Zaddik an Stellen wie Deut. 32, 39 und Jes. 48, 12 הוא im Sinne von אחד aufgefasst haben und hierdurch zu dieser Erklärung veranlasst worden sein.

110) Diese Unveränderlichkeit und Identität der Eins betonen auch die lauteren Brüder: „Doch änderte sich der Schöpfer nicht von dem Zustande, in welchem er war, bevor er die Dinge hervorrief, wie sich auch die Eins bei der Wiederholung nicht aus ihrem Zustande änderte“, Weltseele S. 140. „Wie nämlich die Eins, die vor der Zwei ist, wenn auch die Existenz der Zahl von ihr aus sich bildet und daraus zusammengesetzt ist, doch nicht von dem Zustand, in dem sie sich befindet, sich ändert und nicht sich bessert, also ist's auch mit Gott. Ist er es auch, welcher die Dinge aus dem Licht seiner Einheit entstehen, hervorgehn und beginnen liess; beruht gleich in ihm ihr Bestehen, Verbleiben, ihre Vollendung und Vollkommenheit; so ändert er sich doch nicht aus der Einheit, in der er war, bevor er sie entstehen und hervorgehen liess“, Propädeutik S. 5. Und Ibn Esra äussert im Commentar zu Daniel 10, 21: האחד הוא טרם החשבון הוא מפאה אחת סבת כל החשבון ומפאה אחרת הוא כל החשבון לא יוסיף ולא יגרע והוא סבת כל תוספת וחסרון והוא לא יקבל כפל ולא חילוק והוא סבת שניהם, zu welcher Stelle folgende Aeusserung der lauteren Brüder gleichsam die Erklärung bildet: „Von der Eins geht eine jede Zahl aus, sie mag gross oder klein, grad oder ungrad, eine ganze oder Bruchzahl sein. So ist Eins Grund der Zahl, wie der Schöpfer Grund aller Dinge ist .... Wie nun die Eins untheilbar und ohne ihres gleichen ist, so ist auch der Schöpfer Einer ohne einen Aehnlichen, Gleichen oder Genossen“, Weltseele S. 6. Bachja ben Ascher hat in seinem כד הקמח (Constantinopel 1515,

mehrfacht, da dies nicht ihre Natur ist, allerdings aber zur Natur der Mehrheit [111]) die Einheit gehört. Also wird auch Gottes Einheit nicht vermehrfacht, obzwar er in der Vielheit der Dinge als deren Ursache vorhanden ist. Ihrem Begriff und Wesen nach ist die Eins in allen Zahlen vorhanden, ohne doch diese selbst [112]), also vielfach zu sein, da die Vielheit durch die Eins zu Stande kommt. Nur diese nämlich besteht durch sich selbst, die übrigen Zahlen aber durch sie, nicht durch sich allein, so dass die Eins also thatsächlich [113]) in allen Zahlen vorhanden ist. So sind alle Dinge der Möglichkeit nach in Gott, Gott [114]) aber ist in allen Dingen in Wirklichkeit vorhanden, ohne doch mit ihnen eins zu sein oder sich zu mischen.

Die Einheit Gottes kann aber auch indirekt durch eine Reihe von Ungereimtheiten bewiesen werden, die aus

---

f. 44a-b und f. 45c) sechs Vergleiche Gottes mit der Eins, als von חכמי המחקר den Philosophen herrührend, zusammengestellt, deren letzter von der Unvermehrbarkeit der Eins hergenommen ist. Der Ausdruck שכח Z. 9 ist in der Anschauung begründet, dass aus Wiederholungen der Eins die Zahl entsteht. So heisst es bei den lauteren Brüdern: „Aus der Wiederholung der Eins entsteht die Form der Zahl", Naturanschauung S. 16. Bei Mose ben Esra heisst die Zahl geradezu שנות האחדים, Zion II, S. 122.

111) Z. 10 scheint אבל דין הרבוי היחוד gelesen werden zu müssen, welcher Satz bloss im Gegensatz dazu, dass die Eins ihrem Wesen nach Vermehrfachung ausschliesst, die Thatsache hervorheben will, dass im Wesen der Mehrheit die Eins mitgesetzt ist.

112) Z. 11 ist mit P. ואינו חם zu lesen. Zur Erklärung dieser Stelle dient manche Aeusserung der lauteren Brüder. So: „Der Schöpfer aber ist in jedem Ding und mit jedem Ding, ohne dass er sich mit demselben mischte oder mengte, sowie die Eins in jeder zählbaren Zahl ist, ohne dass sie sich jener beimischte", Weltseele S. 141.

113) So sagt Ibn Esra im Kommentar zu Ex. 3, 15 (ed. Netter, f. 12d): כל מספר הוא באחד בכח והוא בכל מספר במעשה. Und Mose ben Esra nennt ebenso wie hier Ibn Zaddik die Eins die einzige selbstständige Zahl: והאחד המספרי היוא אחד בעצמו ' ' ואין דבר קיים בעצמו כי אם האחד לבדו Zion II, 122. Vgl. den vierten Vergleich bei Bachja ben Ascher a. a. O. f. 45c.

114) So lehrt Plotin bereits von der Einheit Gottes, dass sie nicht zur Vielheit werde, indem sie in dieselbe eingeht: „Das Viele ist schlechthin in dem Einen, aber nicht das Eine in dem Vielen", s. Zeller III², 2 S. 452. Wie eine Ausführung des Vergleiches von der Allgegenwart der Eins liest sich die Auseinandersetzung Gabirols über die alle Einheiten durchdringende Kraft der ersten Einheit (Mélanges S. 31—32; II, 26).

der Annahme zweier oder mehrerer Götter sich ergeben. Gäbe es nämlich zwei gleich ewige Götter, so müssten sie entweder in jeder Hinsicht und Eigenschaft übereinstimmen oder nicht. Stimmten sie aber überein, dann müssten sie zusammenfallen, Einer, nicht zwei sein, wie dies der Begriff der vollkommenen Uebereinstimmung [115]) ergiebt, und

---

115) Während bei Maimûni im Guide II, c. 1; S. 44 und sogar bereits in seiner Darstellung des Kalâm I, c. 75 Nr. 2; S. 443—444 die Behandlung der Annahme, wenn beide Götter gleich wären, völlig fehlt, findet sich diese bei Jehuda Halewi (Kusari V, 18; S. 411—412) und sogar bei Abraham Ibn Daud noch mit kalamistischer Färbung ואם היה השני · · כראשון, לא יהיה לו דבר ישתנה מן הראשון, ויהיה הוא הואלפי ששני דברים אשר יתדמו בענין מה אי אפשר שלא יהיה להם ענין אחד יהיה בו זה בלתי זה, ואם אין להם ענין בו יהיה זה בלתי זה מן, הנה זה הוא זה ואיננו אמת שיקראו שנים אבל אחד, Em. ram. S. 50; Weil S. 64 hat die Stelle frei wiedergegeben. Noch Abravanel bedient sich derselben Argumentation, um Platons ewige Urmaterie zu bestreiten (ספר מפעלות אלהים f. 14c). Kurz ausgedrückt wird dieser Beweis als Kanon in den Mevâkif S. 27: لامتناع الاثنينية مع التشارك فى تمام الماهية بدون الامتياز بالتعيّن „Zweiheit bei völliger Wesensgleichheit ohne Unterscheidung durch eine Specialität ist unmöglich". Im eigentlichen Kalâm pflegte dieser Beweis mit einer Wendung vorgetragen zu werden, die später weggelassen wurde, uns aber noch bei Saadja, Josef al-Baṣîr und Ibn Esra erhalten ist. Emunoth II; S. 43 sagt Saadja: אם הם דבקים הם דבר א', ואם הם נפרדים יש ביניהם דבר שלישי „Wären sie wesensgleich, so müssten sie Eins sein; wären sie aber verschieden, so müsste ein Drittes zwischen ihnen sein." Wie dieses Dritte aufzufassen sei, das hat bereits die Compilation aus Saadja und Bachja, die in der Pariser Handschrift von Dunaschs Jezirahcommentar hineingerathen ist und von Dukes für denselben angesehen wurde, missverstanden, denn sie fügt erklärend hinzu: ואם תאמר נפרדים הנה בין שניהם דבר השלישי המפריד אותם והם שלשה וכן בין האחד לשני ובין השני לשלישי והנם חמשה (Dukes, Schire Schlomo I, p. IV.). Saadja's Worte erklären sich aber aus Josef al-Baṣîr, der im Compendium c. 21 sich folgendermaassen äussert: ראיה אחרת לו היה עמו שני היה יחייב שיהיו ספוריו כספוריו באשר הם שבים אל נפשו ולא אל הילה כי החפץ אשר תמצא לא אל חנייה לא תסגל בא' מהם זולת האחר ובעת שירגיש א' מהם דבר יחייב להרגישו האחר ומע' זה כי בעת שיחפוץ א' מהם דבר בחפץ ההוא יחייב שיחפוץ האחר בעת ההוא ובזה יהיה שלא יפרד מחברו בדבר שהוא מופרד בו יע' בדבר שיודע א' מן האחר, כי לא יתבונן מן השכל הפרדתם באיזה דבר יתחלף הא' מן חברו הלא תראה כי חלוק ב' הגופים והפרדתם יתבונן מן השכל כי יתחדש א' מהם והאחר בעת מן הימתות, משני האפנים יתבונן מן השכל חלופם והפרדתם בהיות חנייה א' מהם זולת חנייה האחר אם הם דומים ואם תהיה החנייה אחת לא יעבור מן תמימות מציאת הא' עם

wir hätten wieder nur Einen Gott. Unterschieden sie sich aber in irgend etwas und stimmten also nicht in der angegebenen Weise überein, dann müssten wir annehmen, dass die Welt [116]) entweder das Werk Beider oder nur

---

אפיסת האחר ולא יתכן כמו זה בב' קדמונים, ולו היה הב' דברים א' לא היה יוסיף המשפט [ו]אשר לא יתבונן מן השכל יחייב להיות מושתת. D. h. „Gäbe es einen zweiten [Gott] neben ihm, so müssten die Attribute desselben den seinigen darin gleichen, dass sie auf sein Wesen, nicht auf eine Ursache zurückgehen, denn [z. B.] der trägerlose Wille, welcher angenommen werden muss, darf nicht ausschliesslich dem einen, dem anderen aber nicht zukommen, es müsste also in der Zeit, da der eine etwas empfindet, auch der andere es empfinden, d. h. wenn der eine durch diesen Willen etwas will, auch der andere es wollen, und in Folge dessen könnte keiner vom anderen durch etwas Trennendes, d. h. durch etwas, wodurch einer vom anderen unterschieden wird, getrennt werden, da dem Verstande deren Trennung durch nichts, worin sich etwa einer vom anderen unterschiede, ersichtlich würde. Die Geschiedenheit und Trennung zweier Körper z. B. wird dem Verstande dadurch ersichtlich, dass der eine wie der andere in einer bestimmten Zeit geschaffen ist, zweier Accidenzen Geschiedenheit und Trennung aber dadurch, dass der Träger der einen nicht der der anderen ist, wenn sie auch gleich sind, da sonst, wenn sie nämlich nur Einen Träger hätten, nur die eine, nicht aber zugleich die andere existiren könnte, was aber Alles bei zwei Ewigen nicht der Fall sein kann. Wären also beide [Götter] Eins, so könnte das Urtheil nichts [d. h. nicht einen zweiten Gott] hinzufügen. Was aber dem Verstande nicht ersichtlich ist, ist nothwendig falsch.“ Wie ein knapper, aber treuer Auszug aus dieser Stelle lesen sich nunmehr die Worte Ibn Esra's: עוד חקר לבבי בשכלי אם יש אחד ואין שני לו ואדע כי שני גרמים [= ב' הגופים] בהשוותם הפאה תבדיל בינותם והפרש בין שני מקראים [= שני האפיעים] אחזה באשר משכן [= התניה] זה לא משכן זה ויבדלו שני דברים חדשים ובשני רגעים הם מחודשים (Kerem Chemed IV, S. 4). Ibn Esra betont bei den geschaffenen Körpern einen Unterschied an Raum [= הפאה] und Zeit, während Josef al-Baṣîr nur von der Zeit spricht. Cum vero non differant ambae substantiae, ut sunt nigredines, cum unitate temporis et loci non intelligitur numeratio, heisst es in der Destructio V; f. 171a. Vgl. die Theologie des Bachja S. 57, 1. Auch die Philosophen bedienten sich dieses Argumentes. So sagt Alfarâbî (Principien S. 11): ומה שאין הבדל ביניהם אי אפשר שיהיו רבים ולא שנים ולא יותר, welche Stelle in ihrem Zusammenhang nur aus der Anführung bei Hillel von Verona (Edelmann, Chemda Genusa f. 32a–b) richtig verstanden werden kann. Si similia omnimode, non intelligitur numeratio et secundatio sagt Ġazzâlî in der Destructio V; f. 171a.

116) Z. 16 ist mit O. und P. לא ימלט שיהיה העולם zu lesen. In P. heisst der Satz: שיהיה פועל העולם משניהם. Auch in diesem Theile des Beweises ist das Abstreifen des kalamistischen Charakters bemerkenswerth. Der Beweis wird ohne all die Annahmen und Einwürfe vorgetragen, mit denen der Kalâm, der orthodoxe wie der mu'tazilitische, ihn auszustatten liebte. Die Methode, die uns Averroës darüber als die asch'aritische vorträgt, stimmt (Phil. und Theol. S. 46—47) genau mit derjenigen überein, die uns im Compendium c. 21 von al-Baṣîr als die mu'ta-

Eines von Beiden und nicht das des Anderen sei. Wäre sie nun Beider Werk, hätten also Beide daran gearbeitet, dann wären Beide kraftlos, schwach, da sie der gegenseitigen Unterstützung bedürfen, und könnten somit [117]) nicht mehr ewig sein, da ein Ewiges weder kraftlos noch träge sein kann; sie wären dann Beide nicht als Götter zu bezeichnen. Hat aber nur Einer von ihnen an der Welt gearbeitet, der andere aber gar nichts gethan, dann ist nur der Erstere Gott, der Letztere aber kraftlos und in Folge dessen nicht mehr als ewig zu bezeichnen, da er, sobald er von der Eigenschaft der Schöpferkraft ausgeschlossen, auch von der Eigenschaft der Ewigkeit auszuschliessen ist. Der Meinung, es könne etwa der Eine einen Theil, der Andere den anderen Theil der Arbeit verrichtet haben, ist damit zu begegnen, dass in diesem Falle Beide kraftlos wären, da keinem das Vermögen zukäme, die Arbeit allein zu vollführen, also Beide nicht Götter sein könnten. Dies war die Lehre des Bardesanes [118]). Er behauptet

---

zilitische überliefert wird. Es ist der fünfte Einheitsbeweis des Kalâm, den Ibn Zaddik beibehält, ohne jedoch die kalamistische Wendung zu wiederholen, dass bei zwei gleich Mächtigen Einer überflüssig wäre (Moreh I, c. 75, 5), eine Wendung, deren sich Saadja (I; S. 27), al-Baṣîr (c. 21) und Bachja (I, c. 7, VII) in diesem Beweise bedienen, vgl. auch Mevâḳif p. 28. Der Ausdruck חלש bei Ibn Zaddik ist die Uebersetzung des arabischen Terminus عاجز, der bei Saadja (II, S. 43) mit נלאה wiedergegeben wird. Der Beweis der gegenseitigen Hinderung, دليل الممانعة, wie ihn Averroës (Phil. und Theol. S. 48 l. Z.) nennt, dem nach Maimûni (Moreh I, c. 75, 1) im Kalâm besonderer Vorzug eingeräumt wurde, fehlt bei Ibn Zaddik vollständig.

117) Dieser Beweis ruht auf der nach Aristoteles, Physik VIII, 10 als Canon geltenden Voraussetzung, dass Endliches der Kraft nach auch endlich der Zeit nach, also nicht — ewig sein müsse. Hierauf ruht auch Saadja's erster Beweis für die Weltschöpfung: וכאשר יכלה הכח השונה אותם התחריב שיהיה להם תחלה וסוף (I; S. 16). Die Worte Ibn Zaddiks Z. 18: שהקדמון לא חלש erinnern an den Satz Bachja's: החלש א״א שיהיה קדמון (I, c. 7, Nr. 7; S. 62.) Auch bei Averroës heisst es: والعاجز ليس بالاه (Phil. und Theol. S. 49).

118) In dem Abschnitt von der Einheit Gottes wurde im Kalâm gewöhnlich gegen die Dualisten polemisirt, so von Saadja (II; S. 43, vgl. oben S. 38 Anm. 71), Mokammez (Orient 1847 LB. S. 632) und Josef al-Baṣîr (s. Frankl, Der mu'tazilitische Kalâm S. 28), vgl. auch Mevâḳif S. 29. Statt des richtigen דיצאן lesen O. ריצשאן, P. דיצארן. Z. 24 ist auch aus den Handschriften nicht her-

nämlich: Von einem Ding können nicht zwei Gegensätze hervorgehen, der Schöpfer der guten Dinge ist darum bis ins Unendliche der Schöpfer des Guten und des Lichtes, der Schöpfer der schlechten Dinge der unaufhörliche Schöpfer der Finsterniss und des Schlechten, und keiner von Beiden hat etwas hervorgebracht, von dem nicht der andere das Gegentheil hervorgebracht hätte. Dieser Einbildung begegnet bereits die Schrift mit den Worten (Jes. 45, 7): Bildner des Lichts, der Finsterniss Schöpfer, Stifter des Heils und Schöpfer des Bösen, ich bin's, der Ewige, der dies alles bewirket, d. h. ich, Gott, habe Alles geschaffen.

Aber die Bestimmung der Einheit, die bisher von Gott ausgesagt wurde, hat das Missliche, dass Gott dadurch immerhin in die Kategorie der Eins, d. i. also der Quantität hineingestellt erscheint. Diesen Schein gilt es zu widerlegen. Nicht dass Gott Quantität zukommt, soll mit der Bezeichnung Einer ausgedrückt werden, ist doch die Quantität ein an einer Substanz auftretendes [119]) Accidens

---

zustellen. Für בלי״ט heisst es in O. בלוטם, in P. ausdrücklich, aber unbrauchbar: גאלוטום. Beer (R. Josef Ibn Zaddik S. 12) denkt hier an „Balothi, auch Akhbar al Mothana genannt, der ein Werk dieser Art verfasst hat". Beer hat hier den Namen des Autors mit dem seines angeblichen Buches bei Herbelot, Bibliothèque orientale (ed. Maestricht 1776 p. 166—167) verwechselt, wo dieses Akhbar al-Mothana genannt und wie اخبار المثناة als Geschichte der Dualisten aufgefasst wird. Balothi oder Boleithi ist aber 1202 gestorben — s. Hadji Khalfa I, 190 und VII, 672 — und kann von Ibn Zaddik nicht benutzt worden sein. Aber das ganze Buch scheint nur einer Verwechselung einiger diakritischen Punkte sein Dasein bei Herbelot zu verdanken. Dieser scheint das Werk Balothi's اخبار المتنبئ s. Hadji Khalfa I, 190 Nr. 227 اخبار المثنى gelesen zu haben, woraus er denn, wie Herr Dr. Steinschneider mir mittheilt, ein Werk über Dualismus und Beer die Quelle Ibn Zaddiks gemacht hat.

119) Statt מקרה כח בעצם Z. 30 lese ich מקרה קם בעצם, etwa eine getreue Uebersetzung des arabischen قائم بجوهر, wie es bei Maimûni (Guide I, c. 73, No. 5 Anfang) heisst: الجوهر الفرد تقوم به تلك الاعراض. So definirt Ibn Esra (Kerem Chemed IV, S. 2): והו המקרה שיקרה על הגרם ובו ימצא. Ein Accidens setzt eine Substanz voraus, beide zusammen bilden einen Körper; von Gott ein Accidens aussagen, hiesse ihn also zum Körper und geschaffen machen. Der Hinweis auf das Folgende (Z. 31) ונבאר זה bezieht sich auf S. 55.

und jede Substanz, an der ein Accidens auftritt, geschaffen, vielmehr soll jene vollkommene [120]) Einheit damit bezeichnet werden, dass nämlich er seine Substanz und seine Substanz er ist. Seine Einheit ist noch über die der Zahl erhaben. Die Zahleinheit [121]) ist immerhin vermehrbar und lässt sowohl Theilung als Doppelung zu, die göttliche aber ist

---

120) Vgl. die Aeusserungen der aristotelischen Theologie (s. A. 178): Nec enim dividitur per imaginationem, sicut ens creatum neque multiplicatur habitu formarum exemplarium atque existit unum separatum ab omni numero naturali et spiritali (ed. Patricius XIII, c. 10; f. 35c) oder: Quoniam is est supreme perfectus, qualis neque auctionem neque minutionem patitur (ib. XIV, c. 2; f. 37c). Auch hier zeigt sich der Einfluss Bachja's auf Ibn Zaddik, indem seine Gedanken bereits vorausgesetzt und wie im Auszug wiederholt werden. So erinnern die Worte: אין כוונתנו שהוא בעל כמות (Z. 30) an die Ausführung Bachja's (I, c. 8; S. 65): ואם יאמר אומר שהאחדות באחד האמת מקרה, und im Wesen löst sich auch Ibn Zaddiks Einheitsbegriff wie der Bachja's in eine Negation auf. Auch der Ausdruck היחוד האמתי ist Bachja's אחד האמת verwandt. Die Worte S. 50 Z. 1 אין אחד אמתי זולתו sind gleich denen Bachja's (I, c. 9; S. 68) והוא האחד האמת ואין אחד אמת זולתו und die Fortsetzung jener Worte: לפי שכל אחד זולתו אם יהיה אחד מצד · הוא רבוי מצד אחר ist eine Ausführung von Bachja's Aeusserung (I, c. 8; S. 64): והוא אחד מצד ורב מצד. Auch den Nachsatz (ib. Z. 2): ואלהינו כבר התעלה מן האיכות ומן הכמות begreift man leichter, wenn man an die Auseinandersetzung Bachja's denkt, dass dem wahrhaft Einen alle Art von Accidenz fern ist, da jede Mehrheit von ihm entfernt werden muss: וכל אשר ישיגנו מקרה מהרבה (I, c. 8; S. 65) und: כל עניני הרבוי והמקרים והשנויים . . . רחוקים ממנו יתּ (I, c. 9; S. 68).

121) Ibn Zaddik hebt hiermit seine eigenen Bestimmungen, die er oben Z. 8—10 von der Eins gegeben, wieder auf und zeigt hiermit, dass diese nur Symbol, aber keineswegs adäquater Ausdruck der göttlichen Einheit sein könne. So sagt Anaximenes bei Schahrastâni H. II, 88: „[Gott] sei der Eine, nicht der Eine (als Anfang) der Zahlen — واحد الاعداد —, denn das Eine der Zahlen werde ein Mehrfaches, aber er werde kein Mehrfaches.“ Vgl. auch Gabirol in der „Königskrone“: אהה אחד ולא כאחד הקנוי והמנוי כי לא ישיגך רבוי ושנוי. Auch Josef al-Baṣîr im c. 22 des Compendiums unterscheidet bereits verschiedene Arten uneigentlicher Einheiten von der göttlichen, die er also definirt: אמתת האחד אשר לא יתכן להחלק לא מצד אחינו ולא מיר' יתּ"ש ואמ' ולא מיר' יתּ"ש כי הוא דבר מה שלא יתכן להעשות ולא דברנו זה ע"ד חלישות כי הוא חלש ולא יוכל לחלוק אותו אבל דברנו זה למען כי לא יתכן להעשות ויר' יתּ"ש לא יעשה מה שלא יתכן. Vgl. Saadja's Em. X Anf. Die Lehre von der wahren Einheit hat aber erst Bachja in die jüdische Religionsphilosophie eingeführt, vgl. die Theologie des Bachja S. 68—69. Ibn Zaddik folgt ihm und spricht bereits S. 1 Z. 2 von: יחודו האחד הפשוט אשר ראוי לעבדו לבדו. Es ist die Einheit im absoluten Sinne τὸ καθαρῶς ἕν, die Plotin bereits τῷ μετοχῇ ἕν der „abgeleiteten und beziehungsweisen Einheit“ gegenüberstellt, vgl. Zeller a. a. O. III², 2 S. 426, 3.

an sich absolut Eine und alles an sich absolut Eine ist in jeder Hinsicht Eins. Gott ist somit der allein wahr-
S. 50 haft Eine, da alles Eine neben ihm nur in gewisser Beziehung eine Einheit, in anderer aber eine Mehrheit ausmacht. So hat sich uns in der Zahleinheit das letzte Mittel entzogen, die Einheit Gottes anschaulich zu machen, und wir dürften, genau genommen, nicht einmal sagen, Gott sei Einer, da wir uns dies auf keinerlei Weise denken können. Gott ist in Wahrheit über alle Qualität und Quantität erhaben; wenn wir uns eine Aussage über ihn erlauben, so geschieht es nur zum Zwecke sprachlicher Annäherung und menschlicher Auffassung. Auch nicht zu einem einzigen seiner Attribute und zur Beschreibung seiner subtilen Erhabenheit kann der Mensch gelangen, da der Verstand der Forscher nicht hinreicht, ihn zu erfassen, und die Sprache [122]) der Denkenden, ihn begreiflich zu machen, denn er ist über Alles erhaben und selbstständig von Allem. Ausgedrückt ist dieser Gegensatz zwischen menschlichem Preis und göttlicher Erhabenheit in den Worten der Schrift [123]) (Neh. 9, 5): Sie preisen den Namen deiner Herrlichkeit, der aber ist erhaben über allen Preis und Ruhm. Diese völlige Unfassbarkeit Gottes, die uns gleich bei der ersten Bestimmung entgegentritt, die wir

122) הלבבות תקצרנה מלספר גדלו והלשונות תקצרנה לדבר הללו sagt Ibn Esra in seinem חי בן מקיץ (Chofes Matmonim ed. Goldberg p. 50). Vgl. auch Maamar Ha-Jichud S. 7 Z. 2 v. o. und die Aussprüche der sechs Philosophen über Gottes Unerfassbarkeit in den מוסרי הפילוסופים I, 17; f. 5a. Eine sehr ähnliche Aeusserung schreibt Schahrastâni H. II, 98 dem Pythagoras zu. Schon Plotin spricht in ähnlicher Weise von Gott: „Er ist der Sprache, wie dem Denken unerreichbar" *διὸ καὶ ἄῤῥητον τῇ ἀληθείᾳ· ὅ τι γὰῤ ἂν εἴπῃς, τί ἐρεῖς*, Zeller III², 2 S. 436, 1. Gegen die Verwechslung der göttlichen mit der Zahl-Einheit spricht auch bereits Plotin: „Wenn das Erste das Eine genannt wird, so ist damit nur gesagt, dass es ohne alle Vielheit, ohne etwas gleichartiges ausser sich, ohne einen Unterschied in sich sei, von allem positiven dagegen, was wir mit diesem Namen bezeichnen mögen, müssen wir absehen", ib. III², 2 S. 437. Z. 4 ist mit O. und P. zu lesen: שיגיע לקצת מדותיו. Statt לסבוק ist mit P. לספור zu lesen, was im M. zu לסבור verderbt erscheint. Z. 5 heisst es in O. und P. richtig: ולשונות המדברים מלהביעו.

123) O. liest richtig בדכתיב. Der Vers wird in O. und P. richtig mit ויברכו שם begonnen. Auch Saadja bedient sich im Emunoth am Schlusse des zweiten Abschnitts dieser Stelle im gleichen Sinne.

über ihn gewinnen wollen, soll nunmehr nach verschiedenen Seiten hin, von denen wir leicht Aufklärung über sein Wesen zu erlangen hoffen könnten, im Einzelnen nachgewiesen werden.

Die Unvergleichbarkeit Gottes.

Gott kann keinem der von ihm geschaffenen Dinge gleichen. Gliche er nämlich einem solchen, so wäre hiermit Qualität [124]) von ihm ausgesagt, denn diese speciell ist es, durch die gesagt wird: dieses Ding ist wie dieses, das ist jenem ähnlich. Nun ist aber die Qualität ein von der Substanz getragenes Accidens und, wie bereits ausgeführt wurde, müssen Substanz und Accidens nothwendig zusammen geschaffen sein; von Gott Qualität aussagen, hiesse also, Geschaffenheit von ihm behaupten. Würde er ferner einem Ding ähnlich sein, so wären sie in dem, worin sie einander ähnlich, von übereinstimmender Gleichheit, in allem Uebrigen aber verschieden. Da sie also in Einem Punkte übereinstimmen und die Aehnlichkeit eine Ursache hat, so nehmen sie in diesem Punkte nothwendig gemeinsam an der Geschaffenheit Theil. Da nämlich in Beiden zugleich die Aehnlichkeit eine Ursache hat, so hätte auch Gott eine solche, und ob nun die Aehnlichkeit in ihm von einer anderen Ursache bewirkt oder [125]) von derselben hervorgebracht wäre, immer hätte

---

124) So äussert auch Bachja (I, c. 8; S. 65): הדמות בהדמות נקרה. S. 40 warnt Ibn Zaddik davor, Gott aus dem Grunde etwa eine Aehnlichkeit mit dem Geschaffenen zuzuschreiben, weil die Ursache der Wirkung ähnlich sei. Der Satz שהעלול דומה לעלתו erinnert an Gabirol, bei dem es heisst: כל פועל אנושם יפיעל מה שדומה לו (III, 4) und: ואם היה השפל משולח מהעליון אם כן כל מה שבשפל יתחייב שיהיה בעליון (IV, 1). Im gleichen Sinne äussern die lauteren Brüder: „[Gott] verleiht den Anfang, ist aber dem, was er begonnen, nicht ähnlich, er erschafft, ist aber weder dem Geschaffenen, noch einer der Mittelursachen irgend wie ähnlich", Weltseele S. 26.

125) M., O. und P. lesen richtig: או. Es scheint, dass die dunklen und sicherlich verderbten Worte besagen wollen, es sei gleichgültig, ob die Aehnlichkeit in Gott und dem ähnlichen Dinge durch eine und dieselbe oder durch ver-

eine Ursache in ihm Etwas geschaffen. Gott aber ist erwiesenermaassen die Ursache aller Dinge, die selber keine Ursache hat; unmöglich kann ihm also irgend ein Ding gleich oder ähnlich sein. Ferner ist die Wirkung eines Dinges stets von diesem geschieden [126]), das Buch verschieden von seinem Schreiber, der Bau verschieden von seinem Erbauer. Man kann darum Gott ebensowenig [127]) durch die von ihm geschaffenen Dinge bezeichnen, als der Baumeister eine Wand oder der Schreiber Papier und Tinte zu nennen ist. Gott kann also weder Substanz noch Accidenz sein, da er sonst weder Substanz noch Accidenz geschaffen haben könnte, indem er dann sich selbst geschaffen hätte [128]). Kein Ding kann aber Ursache seines eigenen Seins sein, da es dann vor seinem Sein, d. h. so lange es noch nicht bestand, hätte bestehen müssen, was undenkbar ist. Aus Substanz und Accidenz besteht die Welt, die von Gott geschaffen ist, Gott kann also nicht Substanz oder Accidenz sein, da er der Schöpfer, diese die geschaffenen Dinge sind. In derselben Weise lässt sich schliessen, dass Gott unendlich

---

schiedene Ursachen hervorgerufen sei, da immerhin in Gott in diesem Falle etwas angenommen werde, was durch eine äussere Ursache in ihm geschaffen wurde.

126) So heisst es bereits bei Plotin: *τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ· τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων*, Zeller a. a. O. III², 2 S. 427, 1. Ahron ben Elia gründet den siebenten seiner Beweise für die Unkörperlichkeit Gottes auf diese Voraussetzung: דבר ידוע כי אי אפשר שידמה הפועל לפעולו שאם לא כן יתחייב שיהיה פועל לעצמו ואם כן אחר שהשם ית' ברא הגופים איך אפשר היות השם גוף (Ez Chajim c. 15 S. 45). Den gleichen Gedanken findet man auch vor Ibn Zaddik häufig. So sagt Saadja: התקיים לו שהוא עושה הכל ולא נשאר עצם ולא מקרה ולא מה שיתואר בו והוא ית' הבורא העצם והמקרה לא תשיגנו מדה ממדותם בעצם כבודו (I, c. 7; S. 61), Ibn Esra: אכן הוא לא כאחד ממנו כי לא ידמה היוצר למעשיו לעולם וכן אין דמיון ליוצר במעשיו כולם (Kerem Chemed IV, S. 4). Auch Ġazzâlî sagt am Schlusse des III. Buches der Metaphysik in den Maḳâṣid: ואין לו דומה במה שזולתו כי מה שזולתו עצם או מקרה והוא אינו עצם ולא מקרה, s. Munk, Mélanges S. 112 Anm. Aus demselben Grunde beweist Gabirol, dass es keine durchaus einfache Substanz geben könne, weil sonst das Geschaffene dem Schöpfer gleichen würde, ib. IV, 8; S. 70, 2.

127) Z. 17 ist mit O. und P. der Nachsatz richtig mit לא ימפרו einzuführen.

128) Z. 19 ist mit O. richtig וא"כ היה הוא עושה לעצמו zu lesen.

sein muss, da diese endlich sind; überhaupt ist hiermit die Grundlage gefunden, auf der alle in der Welt auftretenden Eigenschaften von Gott zu verneinen [129]) sind.

Die Selbstgenugsamkeit Gottes.

Gott kann unmöglich bedürftig sein, da er sonst vor Allem Etwas bedürfte, das ihn geschaffen und in die Erscheinung gesetzt hat. Es müsste dann eine formale [130]) Ursache Gottes geben, denn jedes Bestehende muss seine ganz besondere Existenz haben, durch die es beschrieben wird. So ist bei einem Bildwerk die Form und Gestalt [131]) für die Arbeit nothwendig, mit welcher der Goldschmied es giesst, der Bildner es formt, und solange es diese Form nicht giebt, kann es kein Bildwerk geben. Ferner bedarf alles Bestehende des Ortes, welchen es ausfüllt, und der Zeit, in welcher es sich bewegt; der Ewige bedarf dies

129) In der That hat Dschahm Ibn Zafwân aus diesem Grunde die Attribute geläugnet: لا يجوز ان يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لان ذلك يقتضي تشبيهاً (Schahr. I, 60) oder nur solche Gott beilegt, die keinem seiner Geschöpfe zugeschrieben werden können (H. I, 90). So folgert auch Averroës aus dem Princip, dass das Geschaffene nicht Schöpfer ist, dass die Eigenschaften des Geschaffenen beim Schöpfer zu negiren oder in ganz anderer Art anzunehmen seien انّ المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك ان تكون صفات المخلوق امّا منتفية عن الخالق وامّا موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق Phil. und Theol. S. 58; Ueb. S. 56.

130) Die Worte Z. 27: וישים אותו מצור lassen darauf schliessen, dass von der formalen Ursache die Rede ist, welche jedes Ding haben muss und folglich auch Gott gehabt haben müsste, wenn Bedürftigkeit überhaupt eine Stelle in seinem Wesen findet. In den Tafrîfât p. 141 wird die Form ebenso definirt: صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل.

131) תבנית וחטיטה ist nur die Definition und Umschreibung von אותה צורה (Z. 30), wie sie häufig bei Maimûni vorkommt, z. B.: صورة انسان اعني شكله وتخطيطه, Guide I, c. 1. Vgl. auch den Commentar zu Jesode ha-Thora IV, 8, wo nach Eisler (s. Geiger's Jüdische Zeitschrift XI, 251) die Worte שכל וחכשיט in شكل وتخطيط zu emendiren sind. חטיטה Umriss ist dem arabischen Ausdruck تخطيط genau nachgebildet.

Alles nicht. Dies hat der Prophet bereits ausgesprochen in den Worten (Jes. 40, 18—19): „Wem wollt ihr Gott vergleichen und was ist die Aehnlichkeit, die ihr ihm entgegenstellt? Ein Bild giesst ein Künstler und ein Goldschmied überzieht es mit Gold.“ Nun könnte aber Jemand sagen: Allerdings kann Gott nicht eines Wesens bedürfen,
s. 51 das ihn geschaffen, wohl aber dürfte in dem Sinne [132]) Bedürftigkeit von ihm auszusagen sein, dass er die Schöpfung zu seinem Vortheil brauchte und dass er die Welt nicht unnütz und zwecklos, sondern zu seinem Nutzen geschaffen habe, ebenso wie wir viele Dinge machen, um uns ihrer zu unserem Nutzen zu bedienen. Dagegen ist zu erwiedern: Sobald er dessen, was er geschaffen, bedurfte, so war in seinem Wesen ein Mangel und dann hätte er es niemals schaffen können. Es besteht eben darin ein grosser Unterschied zwischen uns und ihm, dass wir zwar die Speise bereiten, sie aber nicht aus dem Nichtsein zum Sein bringen können, das Kleid zwar weben, aber nicht seinen Grundstoff hervorbringen, ohne dass er früher vorhanden gewesen, dass aber Gott sein Werk aus dem Nichts hervorruft, ein Mangel also in ihm, der Alles zu schaffen vermag, nicht gedacht werden kann. Es müsste nämlich Gott, wenn er die Welt zu seinem Nutzen geschaffen hätte, entweder ein ewiges oder ein erst neuentstandenes Bedürfniss nach ihr zugeschrieben werden. Würde er ewig ihrer bedurft haben, so müsste die Welt zu allen Zeiten mit ihm zugleich bestanden haben und deren Ewigkeit, nicht aber deren Geschaffenheit angenommen werden. Denn dass er zwar immer ihrer bedurft, sie aber dennoch nicht von allem Anfang, sondern während [133]) seines Bedürfnisses ge-

132) Z. 1 dürfte wie so häufig in dem oft und arg entstellten Texte Ibn Zaddiks, etwa durch ein Homoioteleuton אותו, ein Satz ausgefallen sein, so dass die Stelle etwa gelautet haben mochte: לא נאמר שהוא מצטרך למי שיברא אותו אבל הוא צריך ומסתייע במה שברא אותו כמו. Wie uns die Stelle vorliegt, passt die Vergleichung, die mit כמו eingeleitet wird, nicht ohne Gewaltsamkeit in den Zusammenhang. Für במועילנו ist wohl למועילנו zu lesen, wie auch S. 58 Z. 2 v. u. למועילו in der Bedeutung: zu seinem Nutzen vorkommt.

133) Wenn man nicht Z. 9 אחר היות vermuthen will, so muss היות in dem Sinne von: während, inmitten im Gegensatz zu: von Anfang an verstanden werden.

schaffen habe, das kann nicht angenommen werden, da dies seine anfängliche Kraftlosigkeit bewiese und er das, was er einmal zu schaffen nicht die Kraft besass, niemals nachher geschaffen haben kann. Ist aber das Bedürfniss in ihm ein neuentstandenes, so kann nur zweierlei der Fall sein. Es müsste dies entweder in ihm so, wie beim Körper die Hitze z. B. nach der Kälte, die Bewegung nach der Ruhe, entstanden sein, das Bedürfniss wäre ein zeitliches, geschaffenes, und Gott müsste dann, als mit Geschaffenem in enger Beziehung [134]) stehend, selber geschaffen sein. Oder es bestünde in ihm als ein Anderes, Geschaffenes [135]) und nicht gleichsam als Accidens, das an seinem Wesen auftritt, aber auch dann wäre er keinesfalls mehr durchaus ewig zu nennen. So kann also unmöglich Gott irgend Etwas bedürfen, vielmehr ist er seinem Wesen nach selbstgenugsam und von allem Anbetungswürdigen das Anbetungswürdigste, denn er allein ist in Wahrheit selbstgenugsam, während alles Uebrige seiner [136]) bedarf, indem es des Schöpfers bedarf, der es schaffe, und des

134) Dieser Satz ist nur eine etwas abweichende Uebersetzung des bereits S. 47 von Ibn Zaddik verwertheten kalamistischen Kanons كل مقارن للحوادث حادث (vgl. oben Anm. 86) und erinnert an die Charisi's (Moreh I, c. 73, 4): כל הדבק עם החדושים ולא ימלט מהם הוא מתחדש.

135) Diese Annahme drückt die zweite Möglichkeit aus, dass der Wille nicht als gleichsam zeitliches Accidens an Gott auftrete, sondern als ein von seinem Wesen zwar verschiedenes, aber dennoch in ihm befindliches geschaffenes Attribut sich äussere. Vielleicht muss Z. 14 mit O. זולתו הוא הדש בו gelesen werden, wo הוא epexegetisch zu זולתו hinzuträte.

136) Ueber dies Gottesbedürfniss der Welt äussert Ibn Zaddik S. 37 die schönen Worte: המנמציא הכל אשר אילו הניח ברירותיו כהרף עין מלהשפיע עליהם טובו היה הכל חוזר לאפיסה כמו שהיה אפס מקודם, welche auffällig an die Aeusserung der lauteren Brüder erinnern: „Die Welt bedürfe .. zu ihrem Bestehen und Verbleiben des Schöpfers und könne sie seiner auch keinen Augenblick entbehren, auch könne sie keine Stunde seiner steten Unterstützung entrathen, ja wenn Gott auch nur einen Augenblick aufhörte, sie zu bewahren und zu erhalten, würden die Himmel zusammenfallen, die Sphären vergehen, die Sterne niedersinken, die Elemente aufhören, die Geschöpfe aber untergehen. Es wäre diese Welt hinweggewischt und würde dies zeitlos auf ein Mal geschehen", Weltseele S. 93. Vgl. auch De causio prop. 21: Primum est dives per seipsum, et est dives magis ... Reliquae autem res intelligibiles aut corporeae corruptae sunt, non divites per seipas, immo indigent uno vero influente super eas bonitates.

Leiters, der es leite. Gott allein gebührt daher Lob und Preis, Anbetung und Herzensreinheit und das Wesen der Herzensreinheit besteht sogar darin, zu erkennen, dass es nichts wahrhaft Anbetungswürdiges, keinen Gerechten [137]) ausser ihm giebt, dass er in Wahrheit selbstgenugsam, alles Uebrige aber bedürftig, arm, entbehrend, er in Wahrheit verehrungswürdig, alles Uebrige aber verächtlich ist. Darum preisen ihn auch die Herzen aller Wesen. So sagt Plato [138]): Gepriesen sei dein Name, Gott, denn dir gegenüber reinigen alle Wesen in Lobpreisung ihr Herz und keines weist auf Zweck- oder Nutzlosigkeit hin. Aus Bedürfniss kann also Gott die Welt nicht geschaffen haben und es kann dies, da er als selbstgenugsam erkannt wurde, nur aus Freigiebigkeit und Gnade und keineswegs aus einem anderen Grunde geschehen sein. Nun bleibt aber immer noch die Frage offen, warum Gott, nachdem er nur aus Güte und Gnade seine Wohlthaten übt, die Schöpfung bis zu der Zeit zurückgehalten [139]) hat, in der er

137) Z. 20 lautet in O. לעבוד באמת אליו ואין צריך אלא הוא. Es scheint jedoch, dass die Lesart צדיק trotz ihrer Unklarheit an dieser Stelle beizubehalten sein wird. צריך könnte hier nur im Gegensatz zu den Dingen, die bedürfen, das Wesen, dessen bedurft wird, bezeichnen; in solchem passiven Sinne ist das Wort aber ungebräuchlich. Auch lässt sich die höchste Gerechtigkeit leicht aus der höchsten Bedürfnisslosigkeit ableiten.

138) Diese Stelle kann sich nur in dem pseudepigraphen كتاب النواميس (Schahr. II, 288) — oder richtiger bloss النواميس = מנהגים — befunden haben, über das Steinschneider, Zur pseudepigraphischen Literatur S. 51—56 zu vergleichen ist. Eine ähnliche, apokryphe Aeusserung des Sokrates theilt Mose ben Esra mit: וסוקראט האלוהי אמר בתשבחותיו ישתבח שמך האל אשר כל מפיגליו כבי הראוי להיות בלי תוספת ומגרעת (Zion II, 120). Ueber Aristoteles' Ansicht von der Zweckmässigkeit und unübertrefflichen Vollkommenheit der Welt vgl. Zeller II², 2 S. 322, 4 und die Anführung bei Maimûni, Guide II, c. 14 p. 419. Z. 25 ist mit O. richtig ולא לדבר אחר zu lesen.

139) Ueber diese Frage, die von den Manichäern bereits aufgeworfen wurde, vgl. Strauss a. a. O. I, S. 644, 2. „Die Schöpfung der Welt", lehren die lauteren Brüder, „war Weisheit und Güte und die Ausführung der Weisheit ist für den Weisen nothwendig", Weltseele S. 152, 148. Auf die Frage, warum Gott dann nicht den Menschen früher geschaffen, antworten sie ib.: „Gott wusste wohl, dass er sicher ihn zu der Zeit, da er ihn schuf, schaffen würde; hätte er ihn aber vorher geschaffen, so würde Gottes That seinem Wissen widersprochen haben", eine Antwort, die mit der von den christlichen Scholastikern gegebenen völlig übereinstimmt, s. Strauss I, S. 649, 16. Um nicht zur Läugnung der Weltschöpfung gezwungen

sie in der That geschaffen. Hierzu wird eine besondere Untersuchung über den göttlichen Willen nöthig sein.

Die Lehre vom göttlichen Willen. [140])

Hierüber haben sich die Philosophen, ein jeder nach seiner Auffassung und dem Maasse seiner Einsicht, in tiefer Rede und dunkeln Worten verbreitet; es ist aber keiner zu finden, der auch nur einen Theil davon auszusagen [141]) gewusst hätte. Ihr Streit bewegt sich um die Frage vom Willen. Sagen wir nämlich, Gott habe immer von Unendlichkeit an geschaffen, weil er von ewig her gewollt, dann folgt daraus die Ewigkeit [142]) der Welt, sagen wir aber, er habe geschaffen, nachdem er einmal nicht geschaffen, dann muss der Wille dazu neuerdings in ihm entstanden sein und wir

---

zu werden, liess die Asch'arija dieselbe nicht aus der Weisheit, sondern lediglich aus dem Willen Gottes erfolgen, weil die zwecksetzende Weisheit in Gott ihren Zweck sofort erfüllt sehen müsste (Ez Chajim c. 86; S. 113). Ahron ben Elia meint dieser Schwierigkeit damit entgehen zu können, dass er den Willen sich nach der Weisheit Gottes richten lässt, wir also ebenso gut annehmen dürfen, dass Gott die Welt früher gewollt, wie dass er früher von ihr gewusst habe, ehe er sie geschaffen, ib. c. 75; S. 95 = Moreh II, c. 18, 3 und III, c. 26 Anf. Der Darstellung Ibn Zaddiks scheint übrigens dasjenige, was bei den Arabern unter dem Namen des Proklus verbreitet war, zu Grunde zu liegen. Diese Frage von der Unverträglichkeit der Allgüte mit einem zeitlichen Anfang der Welt bildet die erste der bei Schahrastâni H. II, 199 von Proklus überlieferten „Antithesen".

140) Dem Abschnitt, der mit Z. 29 beginnt, ist unbedenklich die Ueberschrift: מאמר בחפץ vorzusetzen, wie es in M. noch deutlich geschieht. In P. ist nur das Wort בחפץ erhalten, was aber offenbar eine Ueberschrift andeutet. Dass vom Willen besonders werde gehandelt werden, sagt Ibn Zaddik selbst S. 45 Z. 3: ועוד נבאר בחפץ וזולתו במקום המיוחד לו.

141) Z. 31 liest P. מי שמספר. Das מומנו dürfte sich auf Gott beziehen, von dem eben keiner der Philosophen, trotzdem sie doch über einen Theil seines Wesens, den Willen nämlich, tief und dunkel (verschlossen = מסוגרים) zu reden wissen, auch nur etwas auszusagen vermag.

142) Dieses Argumentes hatte sich bereits Josef al-Basir zur Widerlegung der Annahme vom ewigen Willen im c. 24 des Compendiums bedient: ואם יהיה [sc. יהאוה] לנפש יחייב שנקדים בריאת מה שברא מן הדברים המורגשים ... וזה יוליך להיות קדמונים הדברים החדשים. Vgl. die Darstellung dieses Grundes bei Proclus in Jules Simon's Histoire de l'école d'Alexandrie II, p. 788.

haben dann Geschaffenheit [143]) in sein Wesen hineingetragen. Denn dass er ohne Willen geschaffen habe, ist darum unmöglich, weil er doch nicht schaffen würde, was er nicht
S. 52 will. Wir gerathen also in folgendes Dilemma [144]): Entweder Ewigkeit des Geschaffenen oder Geschaffenheit des Ewigen. Beides ist unmöglich und wird vom Verstande zurückgewiesen.

Es scheint aber Folgendes das Richtige [145]) zu sein.

---

143) Aus diesem Grunde haben nach Maimûni Aristoteles sowohl wie die späteren Philosophen die Ewigkeit der Welt angenommen. انه من باب الممتنع ان تتغيّر له ارادة او تتجدد له مشيّة ويستحيل, Guide II, c. 13; f. 29a. ايضا ان يتغيّر فعله او ارادته ib. c. 21; p. 169. Trotz seiner Widerlegungen dieses Einwands von der mit der Weltschöpfung mitgesetzten Willensänderung Gottes erklärt Augustinus dennoch die Verträglichkeit des ewigen Willens mit der zeitlichen Schöpfung für etwas „Hohes und Geheimnissvolles“: Valde arduum est, et semper Deum fuisse, et hominem, quem nunquam ante fecerat, ex aliquo tempore primum facere voluisse, nec consilium voluntatemque mutasse, Strauss I, 649, 17. Vgl. ib. S. 645, 3 und die Aeusserungen des Scotus Erigena S. 649, 15. In der arabischen Philosophie ist es Gazzâli, der die Lehre von der Ewigkeit des Willens und der Endlichkeit der Welt gegen die Philosophen vertheidigt: quare negatis id, quod dicitur, quod mundus fuerit productus voluntate antiqua, quae determinaverat esse ejus, et quod procederet privatio usque ad finem, ad quem pervenit, et quod inciperet esse ab eo, in quo incepit, et esse antea non fuit de voluntate ejus, et ideo non fuit productus: attamen in hora, qua productus fuit, fuit de voluntate ejus, voluntate tamen antiqua, et ideo innovatus fuit? Quid ergo prohibet hanc opinionem, et quid eam falsam reddit? Destructio I. f. 5a. Diese Stelle führt Abravanel an im מפעלות אלקים f. 82d.

144) Dieses Dilemma ist, wie es scheint, bereits mit aller Schärfe von Proklus in seinen ἐπιχειρήματα κατὰ Χριστιανῶν (s. Zeller III², 2 S. 703, 1) ausgesprochen worden. Schahrastâni führt es als zweite seiner Zweifelfragen a. a. O. S. 200 auf: „Für den Schöpfer giebt es nur zwei Fälle, dass er entweder anfangslos Schöpfer der Wirklichkeit nach ist oder dass er anfangslos Schöpfer der Möglichkeit nach ist...; wenn das erste stattfindet, so ist das Geschaffene etwas anfangslos Verursachtes; wenn das zweite stattfindet, so geht das, was der Möglichkeit nach da ist, nicht zur Wirklichkeit über ohne einen, der es dazu führt.., es würde also nothwendig sein, dass für ihn (den Schöpfer) ein solcher Führender da wäre, der von aussen auf ihn einwirkt; deshalb ist, dass derjenige, welcher keine Veränderung und Einwirkung erleidet, Schöpfer überhaupt sei, zu verneinen.“ فلذلك ينافى كونه صانعاً مطلقاً لا يتغير ولا يتاثر Schahr. II, 339.

145) Auf den ersten Blick scheint die Lesart O. והנכון בעיניו Z. 2 das Richtige zu enthalten, da scheinbar erst mit Z. 6 die Antwort beginnt. Der Zusammenhang der Lösung zeigt jedoch, dass Ibn Zaddiks Ansicht von Z. 2 an

Da das Schaffen zum Wesen Gottes gehört, dieses aber unendlich ist, so kann keine Rede davon sein, dass er geschaffen, nachdem er früher nicht geschaffen. Man müsste nämlich in diesem Falle annehmen, dass Gott entweder gewollt, nachdem er zuvor nicht gewollt, was eine leere Ausflucht ist, oder gar früher nicht die Kraft gehabt habe, was nach dem oben (S. 300) Angeführten unmöglich ist; solche Bestimmungen sind eben von Gott durchaus fernzuhalten. Nun bleibt aber, wenn bei Gott von einem nachträglichen Schaffen nicht gesprochen werden darf, noch die Frage von der Ewigkeit des Geschaffenen offen, die sich dann nothwendig erheben muss. Die Lösung liegt darin, dass die ganze Frage als eine Sophisterei erkannt wird, die in dem Gebrauch der Worte: Vor- und Nachher ihre Wurzel hat. Diese Worte [146]) lassen nämlich auf Zeit schliessen und,

---

Ausdruck findet: Der schöpferische Wille gehört zum Wesen Gottes und ist ewig. Folglich ist auch die Schöpfung ewig, so schlösse man daraus zunächst. Diese Folgerung ist falsch. Die Ewigkeit des Willens wird nicht dadurch aufgehoben, dass seine Schöpfung später erfolgt, denn es giebt für ihn vor dieser weder ein Später noch ein Früher. Hieraus erklärt es sich auch, dass wir auf die zwei Glieder der Doppelfrage nur Eine Antwort bekommen. Die Zeitlosigkeit der Schöpfung erklärt in der That die Endlichkeit der Welt und den unveränderten Willen zugleich. Von den drei Absurditäten, die Proklus aus dem zeitlichen Anfange der Weltschöpfung abzuleiten suchte (Schahr. H. II, 205), hat Ibn Zaddik die beiden ersten hier angeführt, freilich um das Entgegengesetzte daraus zu beweisen. Z. 10 ist mit O. richtig בעינו zu lesen. Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks = בעצמו und dessen Ursprung vgl. die Bemerkung Moscato's zum Kusari f. 208a.

146) P. hat uns hier folgende, in den Handschriften durch das Homoioteleuton: ואחר כך leicht ausfallende Worte erhalten (Z. 7): ואחר כך-שמלות אלו מחייבות זמן שאינו מובנים [ב]שמיענו שום מדבר האומר קודם כך ואחר כך-וכמוֹ כן אלהלר ואם [l. אם]. Dieselbe Bemerkung macht Aristoteles bei Schahrastâni II, 320: ولكن القدماء لما ارادوا ان يعبروا عن العلية افتقروا الى ذكر القبلية والقبلية في اللفظ تتناول الزمان وكذلك في المعنى عند من لم يتدرّب واوهمت عباراتهم ان فعل الاول الحق فعل زماني وان تقدمه تقدم زماني. Weil den Alten die blosse Wesenspriorität Gottes vor der Welt nicht ausreichend erschien, hätten sie auch die zeitliche behauptet und darum des Ausdrucks: Frühersein bedurft (vgl. Strauss I, 646—647); „das Frühersein schliesst aber im Ausdrucke die Zeit ein, und in gleicher Weise in der Meinung bei den (im Denken) Ungeübten, und ihre Ausdrücke erwecken den Ver-

gleichviel ob wir von einem Vor- und Nachher sagen hören oder selbst zu Andern die Worte: Vor- und Nachher äussern, immer wird darunter Vor im zeitlichen oder Vor im räumlichen Sinne verstanden, und genau so verhält es sich mit Nachher. Auf die Frage: Wann lebte dieser, wann ist diese Stadt gegründet worden? erhält man die Antwort: In dieser oder jener Zeit, vor oder nach so und so langer Zeit. Nun kann man aber die Zeit als die Anzahl der Umläufe erklären, welche die grosse [147]) Sphäre in ihren einzelnen Theilen zurücklegt, wie etwa unsere Sphäre in 24 Stunden, welche Tag und Nacht ausmachen, ihren Umlauf vollendet. Mit dem Aufhören, dem Nichtsein der Spärenumläufe ist also auch die Zeit aufgehoben; wo es keine Sphäre gab, da war auch keine Zeit. Wo es aber keine Zeit giebt, da wird unmöglich [148]) von einem

---

dacht [richtiger: die falsche Vorstellung], dass das Thun des wahren Ersten ein zeitliches Thun und sein Vorangehen ein zeitliches Vorangehen sei" Schahr. H. II, 172. Desgleichen lässt der Kalâm die Philosophen äussern, dass diese Ausdrücke den Zeitbegriff einschliessen. „Les expressions avant, après, simultanément sont ... des accidents, qui .. présupposent le temps", Schmölders Essai p. 158.

147) P. הגלגל הגדול (Z. 13), O. כמו שהגלגל הגדול. Diese aus der griechischen Philosophie stammende Definition der Zeit erlangte bei den Arabern grosse Verbreitung. „Die Zeit", lehren die lauteren Brüder, „ist eine Anzahl von Bewegungen des Himmels", Weltseele S. 148. „Auch sagt man, sie sei die Zahl der Bewegungen des Himmelskreises", Naturanschauung S. 14. الزمان وهو مقدار حركة الفلك الاطلس عند الحكماء erklären die Ta'rifât. Ebenso definirt Abraham ibn Daud: בזמן ג"כ והוא שיכור תנועת הגלגל היותר גדול die Zeit „d. i. das Maass der Bewegung der grössten Sphäre", Em. ram. 5; W. S. Wie dies nicht selten ist, wird auch hier Z. 11 das Resultat vor der Beweisführung ausgesprochen. והואיל והתבאר bezieht sich auf die vorausgegangene Bemerkung über die Ausdrücke: Früher und Später. Der Zusammenhang ist folgender: In den Worten Vor- und Nachher liegt der Zeitbegriff eingeschlossen. Zeit aber giebt es nicht, solange es keine Sphären giebt, denn sie ist das Maass ihrer Bewegungen. Der Gebrauch von Vor- und Nachher bei der vorweltlichen, also gleichsam vorzeitlichen Zeit ist daher ein unberechtigter und muss zu Trugschlüssen führen.

148) Hierin erblicke ich eine Polemik gegen ein in der Schrift des Proklus *περὶ ἀϊδιότητος κόσμου* enthaltenes Argument wider die Geschaffenheit der Welt. Diese Schrift, die für uns nur in der Entgegnung des Johannes Philoponus erhalten ist (s. Cousin, Procli opera I. p. XLIII, 2), scheint bei den Arabern sowohl als selbstständiges Werk كتاب الثمانية عشر مسئلة التى نقضها يحيى

Vor- und Nachher irgendwie die Rede sein können. Vor der Schöpfung hat es somit keine Zeit gegeben und es ist sinnlos zu sagen, Gott habe geschaffen, nachdem d. h. nach der Zeit, in der er nicht geschaffen. Dass in Gott einmal der Wille zur Weltschöpfung gleichsam erwacht sei, können wir nicht annehmen, wir müssen vielmehr diesen Willen von Ewigkeit her in ihm bestehen, zu seinem ewigen Wesen gehören lassen. Zugleich aber können wir den zeitlichen Anfang, die Entstehung und Geschaffenheit der Welt behaupten, es lässt sich nicht fragen, warum die Schöpfung später als der Wille erfolgt sei, denn es giebt vor der Schöpfung kein Früher und Später, wie es denn überhaupt zwischen Gott und dem Geschaffenen weder Zeit, noch Raum, noch Verhältniss, noch Zusammenhang oder Unterschied, oder irgend eine Beziehung und Verwandtschaft giebt. Die Welt ist nicht in der Zeit, sondern die Zeit mit [149]) der Welt entstanden.

النحوى (Wenrich p. 288) als auch verbunden mit der Widerlegung des Philoponus — s. Steinschneider, Alfarâbî S. 162—163 Nr. 13—14. Ibn Malas ib. scheint aus einer falschen Schreibung des Namens Proklus [= بن ملس ابرقلس], der als athenisches Schuloberhaupt gewöhnlich den Titel: ὁ Διάδοχος führt (s. Zeller a. a. O. S. 701 Anm.), entstanden zu sein — im Umlauf gewesen zu sein. Die von Schahrastâni (H. II, 199—202) überlieferte Analyse dieses Werkes, gegen welches dieser eine besondere Gegenschrift verfasste (ib. II, 202. I, S. XI), stimmt mit der bei Philoponus erhaltenen überein, wie schon eine Vergleichung seiner Darstellung mit der bei Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie II, 350 bis 352 gegebenen lehren kann. Das von Ibn Zaddik bekämpfte Argument lautet bei Schahr. H. II, 200 Nr. 4: „Alle Zeit hat nur Existenz zusammen mit dem Himmelskreise, und der Himmelskreis nur zusammen mit der Zeit, denn die Zeit ist dasjenige, was die Bewegungen des Himmelskreises zählt; dann ist es aber nicht [besser: ferner ist es nur dann] zulässig zu sagen wann und vorher ausser wann die Zeit Existenz hat, und wann und vorher sind immerfort, also die Zeit immerfort, also die Bewegungen des Himmelskreises immerfort, also der Himmelskreis immerfort." Kürzer bei Vacherot a. a. O. 352: „Cinquième argument. Le mouvement du ciel a pour mesure le temps, comme la vie universelle a pour mesure l'éternité. Donc le ciel coexiste au temps: or, le temps n'a ni commencement ni fin; donc le ciel est éternel." Wann und Vorher sind aber eben nicht immer, das ist der Punkt, von dem aus Ibn Zaddik dieses Argument des Proklus widerlegt.

149) Allerdings ist es Augustinus, der die Lösung in dieser Schärfe ausgesprochen: Potius .. tempus a creatura, quam creatura coepit a tempore oder: proculdobio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore, Strauss I, 651, A. 23 u. 26. Aber auch von muhammedanischen und jüdischen Denkern ist die

Wir sehen hier also Ibn Zaddik zu der Annahme gezwungen, dass Gott die Welt mit dem Willen geschaffen habe, was er in der That auch behauptet [150]). Es erhebt sich aber dann die Frage, aus welchem Grunde er denn so lebhaft den Kalâm bestreiten zu müssen glaubte, der da behauptet, Gott habe die Welt mit einem geschaffenen Willen hervorgebracht, und diesen also zum Werkzeug eines Werkmeisters macht. Der Grund ist jedoch klar ersichtlich. Ein geschaffener Wille Gottes kann nämlich nicht zugegeben werden, weil ja Gott, wenn er den Willen zu schaffen im Stande war, dafür gleich die Schöpfung selber hätte hervorbringen können. Ibn Zaddiks Lehre

---

gleiche Antwort, oft sogar in derselben Fassung, ausgeführt worden. So sagen die lauteren Brüder: „Giebt es keinen Allhimmel, so giebt es weder Zeit noch Ort. Somit verlieh Gott dadurch, dass er den Allhimmel neu hervorrief und ihn kreisen liess, Zeit und Ort, nachdem das All geschaffen ward", Weltseele S. 148. Noch schärfer sagt Maimûni: „Nicht die Weltschöpfung hat ihren Anfang in der Zeit, sondern die Zeit in der Weltschöpfung", Moreh II, c. 13, 1. Der Gedanke von der Zeitlosigkeit der Schöpfung war dem philosophischen wie dem religiösen Denken gemeinschaftlich. Wie schon Philo an der Geschaffenheit der Welt festhält, ihren Anfang in der Zeit aber bestreitet, weil „die Zeit, als das Erzeugniss der kosmischen Bewegungen, nicht älter sein könne, als die Welt" (Zeller III^3, 2 S. 339), so erklärt auch Saadja (Em. I, S. 37), dass es den Begriff Zeit verkennen hiesse, wollte man meinen, dass sie ohne die Sphäre und dass die ganze Welt in ihr ein Bestehen habe מי שהוא סכל בגדר הזמן ויחשוב כי הוא דבר יוצא חוץ לגלגל ושהיכולם כלו בו. Ebenso behauptet Abraham bar Chija, dass die Kategorie der Zeit erst mit der Weltschöpfung begonnen habe (Sefer Hegjon Ha-Nefesch f. 2a). Auch der Kalâm hält an der Geschaffenheit der Zeit fest. „Le temps ... n'est pas .. de toute éternité", Schmölders, Essai p.165. Auch Spinoza hat diesen Gedanken aufgenommen: duratio res creatas praesupponit, aut ad minimum supponit. Qui autem durationem et tempus ante res creatas imaginantur, eodem praeiudicio laborant ac illi, qui extra materiam spatium fingunt, ut per se satis est manifestum, Cogit. metaph. II, 10 § 5. Dass aber diese Behauptung von der Zeitlosigkeit der Schöpfung nicht mit der der Weltewigkeit verwechselt werde, davor warnen die lauteren Brüder: „Wenn die Philosophen behaupten, die Welt sei nicht zu einer Zeit noch an einem Ort geschaffen, so wähnen solche, die dergleichen hören, jene sprächen von dem Urbestand der Welt, in Wirklichkeit aber meinen sie, die Welt sei ‚zur Nichtzeit und am Nichtort', geschaffen", Weltseele 148.

150) Z. 18 ist mit O. und P. וקיומת zu lesen, Z. 19 mit P. richtig: ושמו. Dass die Annahme des ewigen Willens nicht ein selbstständiges Attribut in diesem erblickt, sondern ebenso wie alle übrigen Attribute nur uneigentlich ihn Gott beigelegt wissen will, wird im שער השמים ם' (Kerem Chemed IV, S. 8) mit den Worten ausgedrückt: כי אין הפרש ביניהם (sc. תאדי החפץ) ובין שאר כל תאדי התיוב כי כולם מהיובים גשמות.

tritt dieser Behauptung gerade entgegen, sie nimmt einen ungeschaffenen, ewigen Willen an, weil eine Geschaffenheit des Willens anzunehmen Geschaffenheit in das Wesen Gottes tragen hiesse.

Es bleibt nunmehr nur noch die Frage übrig, ob der Wille, der als mit Gott gleich ewig angenommen wurde, etwas ausser ihm ausmacht oder [151]) mit ihm durchaus zusammenfällt. Die Antwort ist: In keiner Beziehung ist der Wille etwas Anderes als Gott, ohne doch darum in das göttliche Wesen Veränderlichkeit zu bringen. Dies ist jedoch ein subtiles Geheimniss [152]), das nicht enthüllt werden kann und dessen Erklärung überhaupt nicht hierher gehört. Wer die Wahrheit hierüber erfahren will, muss auf das Buch des Empedokles [153]) und auf andere Schriften, die diesen Gegenstand behandeln, verwiesen werden, wo er erkennen wird, dass die Zeit [154]) in dem Gottesbegriff keine Stelle hat.

---

151) Z. 23 ist mit O. richtig zu lesen: קדמון הוא דבר אחר זולתו הבורא יתʿ או.

152) Auch Gabirol nennt den Willen ein grosses Geheimniss (Mélanges II, 19 סוד גדול; II, 20 סוד הרצון). So erklärt auch Abraham ibn Daud, er wolle über das Geheimniss des Willens nicht ausführlich sprechen, um nicht unreifen Lesern Schaden zu bereiten, Em. ram. 56; W. 70—71. Vgl. auch Kerem Chemed IV, S. 8. Auch bei al-Ǧigî wird von den Geheimnissen اسرار gesprochen, die das Problem von der Zeitlosigkeit Gottes erfüllen, Mevâḳif p. 19.

153) Von Empedokles hat uns Schahrastâni die Ansicht überliefert, dass Gott nicht mit einem geschaffenen Willen schaffe und dass sein Wille wie überhaupt alle seine Attribute mit ihm durchaus Eins sind (H. II, 91, vgl. auch S. 127). Eine übereinstimmende Ansicht über die Identität Gottes und des Wissens theilt Mose ben Esra von ihm mit (Zion II, 134). Falaquera giebt ausdrücklich an, dass Gabirol aus dem Werke des Empedokles geschöpft habe, Mélanges p. 3, 1. Da Ibn Zaddik ihn ebenfalls in der Lehre vom Willen anführt, so wird ספר בנדקלים (Z. 26) wohl dieselbe Schrift sein, die auch Gabirols Quelle gewesen. Ueber die Unechtheit der bei den Arabern unter dem Namen des Empedokles verbreiteten Schriften vgl. Wenrich S. 91 und das Urtheil Maimûni's, dass man mit מקדרי בנדקלים nicht die Zeit vergeuden solle (פאר הדור f. 28^b = Kobez II f. 28^b col. 2).

154) P. hat uns einige durch das Homoiteleuton ענין .. זה an dieser Stelle ausgefallene Worte erhalten: בענין זה שם רעמוד על אמתת מה שאמרנו שדבר זה אינו מענין דבר זה והראינו. Man darf die Worte wohl kaum so verstehen, als ob aus den angeführten Schriften ersichtlich wäre, dass die Behandlung des Problems vom Willen hier nicht fortgesetzt werden könne. Diese Bemerkung wäre matt und dunkel, im Grunde überflüssig. Es scheint darum, dass mit diesen all-

Die Frage [155]), warum Gott in seiner Güte die Welt nicht früher geschaffen habe, erledigt sich nunmehr von selbst. Es kann bei Gott weder von Zeit, noch von Raum die Rede sein, und da es diese nicht giebt, kann es auch kein Früher und Später bei ihm geben. Fragen, warum hat Gott die Welt nicht früher geschaffen, heisst ihn in die Endlichkeit herunterziehen.

So sehen wir das Problem des Willens gleichsam aus den Angeln gehoben, in denen es sich trotzig zu bewegen pflegt. Wir können nunmehr eine im Wesen Gottes begründete Schöpferthätigkeit annehmen, ohne darum die Ewigkeit der Welt behaupten zu müssen. Wir dürfen an eine zeitliche Schöpfung glauben, ohne den göttlichen Willen in seiner Ewigkeit und Unveränderlichkeit zu erschüttern. Die Stellung des Willens im göttlichen Wesen ist eine schwerergründliche und geheimnissvolle. Er ist durchaus Eins mit ihm, ohne es irgendwie der Veränderung und dem Wechsel preiszugeben. Es ist dies ein Anklang an die Lehre Salomon Ibn Gabirols [156]), in

---

gemeinen Ausdrücken die im Vorigen dargelegte Unanwendbarkeit des Zeitbegriffs auf das göttliche Wesen kurz bezeichnet werden sollte.

155) Ibn Zaddiks Antwort hat mit gewohnter Kürze und Schärfe bereits Saadja gegeben. Am Schlusse des ersten Abschnitts seines Emunoth erklärt er: ואם יאמר למה לא בראם קודם הזמן הזה? נאמר כי לא היה זמן שכשאל עליו ושוד כי זה דרך כל בעל בחירה שיעשה בכל עת שירצה. Die zweite Antwort scheint mit der der lauteren Brüder übereinzustimmen: „Fragt man: Warum schuf Gott die Welt zu einer Zeit und nicht vorher? antworte man, weil Gott vorher wusste, dass er die Welt gerade um diese Zeit und nicht vorher schaffen werde", Weltseele S. 153. In gleicher Weise antworteten die Scholastiker. Vgl. die Aeusserung des Hugo de St. Victor (st. 1141): Voluntas aeterna fuit, et opus voluntatis aeternum non fuit; semper enim voluit ut faceret, et non voluit ut semper faceret, sed ut aliquando faceret, quod semper voluit ut faceret aliquando, Strauss I, S. 649, 18.

156) Weit entfernt, die Lehre Gabirols vom Willen zu bekämpfen — fälschlich bezieht Beer (Joseph ibn Zaddik S. 12) die Polemik S. 44—45 auf Gabirol, während Ibn Zaddik sowohl dort als auch S. 52 sie ausdrücklich gegen die Mutakallimûn zu richten erklärt — scheint Ibn Zaddik vielmehr sich zu derselben bekannt zu haben. Es scheint mir nicht zweifelhaft, dass er Gabirols Werk gelesen und benutzt habe. Von solchen Spuren der Benutzung will ich beispielsweise nur die folgenden anführen: S. 2 wird der zwar sonst geläufige Gedanke von der Nothwendigkeit der Selbsterkenntniss für die Metaphysik in einer Gabirol verwandten Weise ausgesprochen: ושמתי כוונתי לבאר ידיעת האדם אמתת עצמו לפי

dessen System wir den Willen dieselbe Stelle haben einnehmen sehen.

Die Undefinirbarkeit Gottes.

Nur bei den Dingen, die zu irgend einer Art von Quantität [157]) gerechnet werden, kann von Ende oder Grenze die Rede sein. So sind die Grenzen [158]) der Linien

---

שמירעתו לעצמו ידע הכל ומי שידע עצמו אפשר שידע זולתו = Gabirol I, 1: ומה שצריך שיבקש אותו מהירידה היא הירידה בעצמו כדי שידע בו שאר הדברים שאינם עצמו. Beide betonen Erkenntniss und fromme Uebung als Mittel zur Erreichung der höchsten Vollkommenheit. S. 1: והדרך להשיג בקשה זו יצטרך שני ענינים גדולים. האחד מהם ידיעת השם יתעלה. והשני עשות רצונו = Gabirol I, 2: ובידיעה והמעשה תדבק הנפש בעולם העליון. Die Hervorhebung der Psychologie S. 3: כי ידיעת דבר זה ראוי בהכרח לבני שכל erinnert an Gabirol I, 4; III, 37, vgl. Munks Bemerkung ib. S. 7, 1. Beachtenswerth ist die Aeusserung S. 8: מצויאות החומר והצורה בדברים הרוחניים .. כי חומר הדברים הרוחניים רוחני וחומר הדברים הגשמיים גשמי, da diese Lehre erst von Gabirol begründet wurde IV, 11: כל הנמצא נמצל הקצה העליון אל הקצה השפל מורכב מיסוד וצורה. Von beiden wird übereinstimmend die Materie als die ungeformte Substanz, die Substanz als die geformte Materie definirt, vgl. S. 9 Z. 9: ההפרש אשר בין העצם והחומר mit Gabirol II, 15: וההפרש בין שם העצם והיסוד. S. 9 Z. 6 v. u. wird die Substanz an sich als etwas Abstraktes, bloss Intelligibles dargestellt העצם המוחלט פשוט רוחני, was als eine dem Gabirol speciell eigenthümliche Lehre durch Abraham ibn Daud bezeugt ist, der sich folgendermaassen äussert: וסברת אבן גבירול במאמר השני מספרו מקור החיים שהעצם הנושא למאמרות הוא מושכל בלתי מוחש .. וזה מין מן חשגיון, Em. ram. 6; W. 9, vgl. Guggenheimer a. a. O. S. 20 Anm. Offenbar hat Abraham ibn Daud hier Gabirols Aeusserung II, 14: מפני היותו מושכל אינו מוחש im Auge gehabt. S. 8 Z. 12 erinnern die Worte: הדברים הרוחניים החומר להם כמו המין העליון והיה העליון ... יסוד לשפל .. והיה השפל והגס צורה לו .. ועל זה ההקש יהיה זה היסוד צורה למה שאחריו. an Gabirol, der II, 1 sich äussert: Vgl. hierüber Munk, Mélanges p. 183.

157) Z. 33 ist mit O. und P. für הראוה richtig הכמות zu lesen.

158) Die Beispiele, die hier Ibn Zaddik anführt, sind die für die zusammenhängenden Dinge (המתדבק = المتّصل) gewöhnlichen, nur hat er den Raum nicht angeführt, s. Logik und Psychologie S. 7. Auch Abraham ibn Daud führt das Beispiel von Linie, Fläche und Körper in der Kategorie der Quantität an, Em. ram. 5—6; W. 8. المقدار المنقسم الى الخطّ و السطح و الثخن sagen auch die Ta'rifât s. v. الكمّ. נקודה, das bei Abraham ibn Daud Punkt bedeutet, bezeichnet bei Ibn Zaddik Mittelpunkt (S. 11 Z. 19), es wird darum Punkt

S. 53 die Punkte, denn jede Linie wird von zwei Punkten eingeschlossen. Die Grenzen der Flächen sind die Linien, weil die Fläche von Linien umgeben wird. Die Körper haben wieder die Flächen zu ihren Grenzen. Ebenso findet Quantität bei der Zeit [159]) statt, die mit dem Sphärenkörper so untrennbar wie der Schatten mit dem Körper zusammenhängt. Man kann daher auch bei ihr von Ende und Grenze sprechen, dass nämlich dies oder jenes Ende oder Grenze einer Zeit sei. Dasjenige aber, auf das weder Zeit, noch Ort, noch irgend ein Attribut der geschaffenen Dinge angewendet werden kann, ist weder [160]) als endlich, noch als unendlich zu bezeichnen, da keine dieser beiden Bestimmungen darauf passt. Wenn es aber doch in der Schrift (Jes. 40, 28) heisst: Unendlich ist seine Einsicht [161]), so soll damit nur der thörichten Meinung, als habe Gott Schluss und Grenze, sein Dasein Anfang und Ende, entgegengetreten werden. Wenn die Philosophen von Gottes Unendlichkeit sprechen, so soll damit nur ausgedrückt werden, dass der Verstand ihn nicht umfasst, vielmehr dazu zu schwach ist. Die Bezeichnung unendlich passt in dem Sinne, als das Umfassende das Allgemeine, das Umfasste das Besondere, Endliche ist, das Unendliche also das nicht zu Umfassende bedeutet. Gott ist über jede Eigenschaft und Auszeichnung [162]), wie über jedes Lob erhaben.

---

bei ihm mit חלק wiedergegeben, vgl. Hebr. Bibl. VII, 90. Z. 1 ist für הם והקוים mit O. und P. richtig הואיל והקוים zu lesen.

159) Z. 2 muss nach O. lauten: הזמן דבק לגוף הגלגל כמו הצל הדבק בגוף. Aehnlich lautet eine Aeusserung im ס׳ שיר השמים (Kerem Chemed IV, 8): הזמן נמשך אחר התנועה כהמשך הצל אחר הגוף.

160) Schon die Ueberschrift dieses Paragraphen lautet richtig in P.: מאמר שאין ראוי לומר ישתבח תכלית ולא בעל [לא] תכלית, wo jedoch לא irrthümlich weggelassen erscheint. Ebenso erscheint hier Z. 5 לא in den Handschriften, in P. zu בעל, in O. zu תכלית ולא verderbt.

161) Mit den Worten ושאר מדותיו (Z. 6) wird auf die sonstigen Stellen hingewiesen, in denen andere Eigenschaften Gottes mit der Bezeichnung der Unendlichkeit in der Schrift angeführt werden, wie z. B. die Grösse Ps. 145, 3, seine Dauer Job. 36, 26, die schöpferische Kraft ib. 9, 10.

162) Es ist wohl mit O. הוא נעלה מכל מדה ומעלה ונעלה zu lesen. In ähnlichem Sinne äussert Sokrates bei Schahrastâni H. II, 114: „Der erste

Ueberhaupt dürfen die Maassstäbe und Fragen [163]), die von den geschaffenen Dingen her uns geläufig sind, auf Gott nicht angewendet werden. So ist die Frage nach dem Was bei ihm ausgeschlossen. Fragt nämlich einer, was ein Ding sei, so fragt er damit nach der Definition desselben; die Definition aber besteht aus dem Gattungsbegriff und dem Unterschied, wie man z. B. den Menschen durch: „lebend, vernünftig“ definirt und mit dem ersteren Begriff die Gattung, mit dem letzteren das Unterscheidende bezeichnet. So muss demnach, was eine Definition hat, geschaffen [164]) sein, weil eben die Bestandtheile

---

Schöpfer ist aber nicht in der Weise ohne Ende, dass er nach allen Seiten ohne Ende fortlaufend ist, wie ihn sich die Phantasie und Einbildung vorstellt; die Phantasie erhebt sich vielmehr nicht zu ihm, um ihn als endlich oder endlos zu beschreiben, sondern er ist endlos von Seiten der Vernunft, da sie ihn in keine Bestimmung fassen kann u. s. w.“ Auch die Wendung von dem nicht zu umfassenden Allumfasser findet sich bei ihm: فكيف يقدر المسمى ان يسميه اسمًا وكيف يقدر المحاط ان يحيط به وصفًا [מוקף =] Schahr. II, 279.

163) In diesem Abschnitt scheint das Bestreben vorzuwalten, die Anwendbarkeit der gewöhnlichen neun Fragen, die zur Erkenntniss vom wahren Wesen der Dinge anzuleiten pflegen, bei Gott zu bestreiten. Bei den lauteren Brüdern ist die Reihenfolge dieser Fragen die folgende: 1. هل هو Ob etwas ist; 2. ما هو Was etwas ist; 3. كم هو Wieviel etwas ist; 4. كيف هو Wie etwas ist; 5. ايّ شيء هو Was für ein Ding etwas ist; 6. اين هو Wo etwas ist; 7. متى هو Wann etwas ist; 8. لِمَ هو Warum etwas ist; 9. من هو Wer etwas ist, s. Logik und Psychologie S. 5 ff. und 181, Weltseele S. 140. Da die Frage, ob Gott sei, S. 47 bereits gestattet wurde, die nach dem Wer aber selbstverständlich bei Gott ausgeschlossen ist, so bleiben für diesen Abschnitt, wenn die Abhandlung über die Einheit als Antwort auf die Frage nach dem Wieviel gelten kann, nur noch sechs Fragen zur Behandlung übrig. Ibn Zaddik hat sie mehr gruppenförmig geordnet. So werden zuerst Was und Wie als die Fragen der Definirung, dann die mehr innerlichen des Warum und Was für ein und zuletzt die äusserlichen des Wo und Wann zusammen besprochen. Vgl. auch eine Abweichung in der Anordnung Weltseele S. 138. Ueber die üblichen vier Fragen, denen Alfarâbi als fünfte: אי זה הוא Was für ein hinzufügt (Chemda Genusa p. 45), vgl. meine Theologie S. 35, 1.

164) Auch die lauteren Brüder vereinigen unter der Frage nach dem Was: Definition (حدّ = ὁρισμός) und Merkmal (رسم = χαρακτήρ), Log. u. Psych. S. 5. Da die Definition aus γένος und διαφοραί = [O. הגזרין והפרטים] הגזרין והפרטים, arabisch جنس und

derselben ihm nothwendig in der Zeit vorangehen und sein Wesen erst ausmachen. Von dem Ewigen, von Gott kann es somit keine Definition geben. Aber ebensowenig ein Merkmal [165]). Denn dieses, das auf die Frage, wie ein Ding sei, antwortet, ist aus dem Artbegriff und einer zufälligen Eigenschaft zusammengesetzt, wie man denn auf die Frage, wie beschaffen ein Mensch sei, antworten kann: Er hat breite Nägel, eine aufrechte Haltung und ist für

---

فصل zusammengesetzt ist — الحدود مركّب منها Log. und Psych. S. 179 —, die beide als die *πρότερα καὶ γνωριμώτερα* (s. Zeller a. a. O. II³, 2 S. 183, 3), dem Dinge vorangehen und „in ihrem Zusammentreffen" es constituiren, so muss jeder definirbare Gegenstand, als seinen Bestandtheilen zeitlich nachfolgend, geschaffen sein. Darum läugnet auch Jehuda Halewi die Definirbarkeit von Gott, Kusari IV, 25; S. 354, ebenso Abraham ibn Daud, Em. ram. 46; W. 59 u. S. 52; W. 66. Vgl. auch Almoli's Ausführung, warum Gott nicht גדר und רושם haben könne, in seinem ס׳שיר ה החדש f. 6ª. Z. 17 liest O.: חי מדבר מה. So lautet auch die Definition bei den lauteren Brüdern: „Er sei ein lebendes, vernünftiges, sterbliches Wesen", Logik und Psychologie S. 6, الانسان حيوان ناطق مائت ib. 186, vgl. Schahr. H. II, 52. الانسان هو الحيوان الناطق lautet sie gewöhnlich s. Ta'rifât s. v. Vgl. Abraham bar Chijja a. a. O. f. 1ᵇ, Maimûni's Logik c. 10 Anf.

165) Ibn Zaddik kann also zu den „klaren Denkern" gerechnet werden, die selbst die uneigentliche Definition, das Merkmal, bei Gott für unmöglich erklären, Guide I, c. 52; S. 190, 4. Die ib. Anm. 3 und Mélanges p. 108, 1 von Munk gegebene Erklärung von رسم erweist sich zu eng. Das Merkmal wird entweder von Eigenthümlichkeiten, „welche den Dingen einer gewissen Art ausschliesslich zukommen, ohne doch unmittelbar in ihrem Begriff enthalten zu sein" (Zeller II³, 2 S. 151), oder von zufälligen Eigenschaften gebildet. So erklären die Ta'rifât, selbst in den Beispielen mit Ibn Zaddik übereinstimmend, s. v. الرسم الناقص: ما يكون بالخاصّة وحدها . . . او بعرضيّات [מקרים] [ἴδια = פרטים] . . . كقولنا فى تعريف الانسان انّه .. عريض الاظفار [συμβεβηκότα = בעל הצפרנים הרחבות] .... مستقيم القامة [= ובעל הקומה הזקופה]. Das dritte Beispiel Ibn Zaddiks המקבל למוד החכמה והמוסר entspricht dem des Aristoteles: *ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν*, Top. I, c. 5. Ueber alle Bedeutungen von رسم handelt Steinschneider, Alfarâbî S. 75, 5.

Als خاصّة פרטים werden auch „die langsam schwindenden Eigenschaften" بطيّة الزوال bezeichnet, „die schnell schwindenden" dagegen heissen Accidenzen العرض = صفات سريعة الزوال, Logik und Psychologie S. 25 u. 177. Vgl. auch die Definitionen von Specialität und Accidens, Weltseele S. 179.

Wissen und Moral empfänglich. Was aber zufällige Eigenschaften hat, ist erwiesenermaassen geschaffen; von Gott kann es darum auch kein Merkmal geben. Auch die Frage nach dem Warum ist bei ihm nicht anwendbar. Nach dem Warum eines Dinges fragen heisst seine „vollendende [166]) Ursache", d. i. diejenige, um derentwillen das Ding besteht, aufsuchen. Wo aber eine Endursache vorhanden ist, da muss es einen Schöpfer geben, der das Ding hervorgerufen. Bei Gott nach dem Warum fragen hiesse also annehmen, dass es etwas vor ihm gegeben habe, um dessentwillen er überhaupt erst geworden sei, wie der Begriff der Endursache dies fordert. Ebensowenig kann man bei ihm fragen, was für einer er sei. Diese Frage richtet sich nämlich immer auf den Unterschied [167]). So kann man in Bezug auf den Menschen fragen, was für ein Lebewesen unter den Lebewesen er sei, und erhält zur Antwort: Ein vernünftiges Lebewesen, wodurch er von den übrigen unterschieden wird. Bei einem Wesen, das weder ein ähnliches noch ein entgegengesetztes neben sich hat, ist somit die Frage: Was für ein nicht anwendbar. Auch die Frage, an welchem Orte er sei, ist bei ihm nicht statthaft. Die Frage: Wo schliesst nämlich den Begriff des Raumes ein. Fragen wir z. B., wo Jemand sei, und erhalten zur Antwort: Im Hause, so ist dieses der ihm unmittelbar nächste [168]), ihn einschliessende Raum, dessen

166) Z. 22 scheint = S. 36 Z. 8 v. u. mit P. העלה המתממת gelesen werden zu müssen, was eine an das arabische العلة التمامية anklingende Uebersetzung für die Endursache wäre, wie sie auch Z. 23 u. 25 העלה המגמרת genannt wird. Sie heisst sonst bei Ibn Zaddik S. 8 u. 46 העלה הכלירת. Z. 24 ist mit O. richtig ויש בגללו נהיה שזה zu lesen. Er scheint selbst auf S. 47 zu verweisen.

167) O. בשביל הפרק שהאדם כשישאל בשבילו. Die Lesart הפרק scheint dem והבדלנו Z. 27 gut zu entsprechen und dürfte darum anzunehmen sein, um so mehr als sie nur eine andere Uebersetzung des für فصل gewöhnlichen הבדל bildet und auch Z. 16 in O. wirklich והפרקים-ופרקים gelesen wird, vgl. Steinschneider, Alfarâbi S. 15 A. 5. הפרט entspricht auch der Aeusserung der lauteren Brüder: „Was für ein Ding etwas ist? ist die Frage nach Einem aus einer Menge oder nach dem Theil von einem Ganzen", Logik und Psychologie S. 7. Vgl. Ibn Sina's Kitâb-ul Nagât p. 2 = Schahr. H. II, 116. לו (Z. 26) scheint in der That wegfallen zu müssen.

168) Z. 30 ist mit O. und P.: שהבית הוא מקומו הקרוב zu lesen, was

Raum die Stadt, deren Raum wiederum die Welt ist. Wäre also die Frage: Wo auf Gott anwendbar, so wäre er raumerfüllend, ein Umschlossenes, mit Einem Wort Körper wie wir. Ebensowenig endlich ist die Frage: Wann auf Gott anzuwenden. Die Frage: Wann schliesst den Begriff Zeit ein. Auf die Frage: Wann war dieser? lautet
S. 54 die Antwort: Vor hundert Jahren oder vor so und so langer Zeit, wo dann die Zeit diesen Abschnitt umrahmt [169]), indem sie nämlich sowohl den Anfang der hundert Jahre als auch ihr Ende bildet. Bei Gott nach dem Wann fragen, heisst annehmen, dass er geschaffen sei, da ihm ja dann die Zeit vorangehen müsste. Von Zeit und Raum [170]) ist es übrigens bewiesen, dass sie nur am Körper auftreten und haften, sie können darum, sobald Gottes Unkörperlichkeit feststeht, bei ihm nicht weiter für möglich gehalten werden.

Die Unbegreiflichkeit des göttlichen Schaffens.

Aber ebensowenig, wie wir eine der uns geläufigen Fragen auf das Wesen Gottes anwenden dürfen, vermögen wir über die Thatsache seiner Schöpferthätigkeit etwas auszusagen, da wir bald die Unanwendbarkeit aller unserer

---

auch der Zusammenhang der Stelle deutlich fordert. Die ursprüngliche Leseart für אנה scheint nach O. und P. אין gewesen zu sein. Es scheint auch mit O. richtig gelesen werden zu müssen: הוא פלוני יאמר בביה [אין] באמרנו איו, was auch eine Vergleichung mit Z. 34 empfiehlt.

169) Es ist mit O. und P. ומנעו המוקפל zu lesen. Der Ausdruck erklärt sich aus Ibn Zaddiks eigenen Worten S. 36 Z. 11: אז ההיה מוקפלת על הגוף בוקפלת אותו והחיה כמו שק לגוף. Zeit und Raum, von dem ebenfalls S. 53 Z. 31 המוקף אותו gesagt wird, umrahmen, umschliessen sackartig den Körper, von dem sie ausgesagt werden, fassen ihn so in Grenzen und verendlichen ihn. Wenn ich: Vor einem Jahrhundert sage, so war die Zeit ebensowohl, bevor es angefangen, als sie noch jetzt an seinem Ende besteht. Vgl. über die Unanwendbarkeit der Zeit- und Raumvorstellungen auf Gott die Bemerkungen Saadja's, Em. II, S. 52—53 und oben S. 63—64.

170) Aehnlich äussern die lauteren Brüder: „Der Raum ist eine von den Eigenschaften der Körper, er ist ein Accidens, das nur am Körper besteht und nur an ihm sich findet", Naturanschauung S. 29, vgl. auch Weltseele S. 198. Z. 3 ist wohl מן statt כל zu lesen.

Vorstellungen auf seine Wirksamkeit einsehen müssen. Das eigentlich bezeichnende Wort für das göttliche Schaffen ist der arabische Ausdruck ابداع [171]), das sich besonders scharf von dem hebräischen יצר unterscheidet. Dieses [172]) bedeutet nur die Verbindung der vier Elemente und die Ueberführung eines Dinges aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit, wie z. B. das Küchlein aus dem Ei hervorgeht, was auch als Werden bezeichnet wird. Jener aber ist ein bei den arabischen Philosophen für die Art des göttlichen Schaffens ausschliesslich gebrauchter Ausdruck, der die Hervorbringung des Etwas aus dem Nichts bezeichnet, d. h. die Thätigkeit, die das, was früher nicht vorhanden war, vorhanden macht. Der Ausdruck

---

171) Das den Abschreibern unverständliche Wort ابداع hat es veranlasst, dass in P. die Worte ומלת ابداع völlig ausgefallen, in O. durch ומלת בריאה ersetzt sind. Dass die ursprüngliche Leseart das arabische Wort gebildet habe, ersieht man noch daraus, dass nur dieses Z. 11 als philosophischer Terminus, aber nicht ברא dem hebräischen יצר gegenüber erläutert wird. In der That drückt ابداع den von Ibn Zaddik für die göttliche Schöpferthätigkeit aufgestellten Begriff schärfer aus als das hebräische ברא. Es bezeichnet ein Schaffen, vor dem es weder Stoff noch Zeit gegeben, ein Neuersinnen ohne Vorbild. ابدعه = اخترعه لا على مثالٍ Lane, Arabic-English Lexicon I, 166. Scharf drücken den philosophischen Gebrauch des Wortes die Ta'rîfât aus: الابداع .. ايجاد شيٍّ غير مسبوق بمادّة ولا زمانٍ كالعقول oder: الابداع ايجاد الشيٍّ من لاشيٍّ .. والخلق ايجاد شيٍّ من شيٍّ. Vgl. Guide I, S. 98, 3. Z. 11 ist mit O. zu lesen: בלשון חכמים ישמעאלים „in der Schulsprache muhammedanischer Philosophen".

172) Diese Bemerkung erinnert an die Aeusserung Isak Israeli's im נואמר ובפי׳ ויצר יש מו וישרצו (cod. 125 der Seminarbibliothek = Orient LB. 1850 S. 166): שאומר שפירש וייצר במקום זה כמו ויאסוך. Die Geschichte dieser Erklärung s. bei Jellinek, Beiträge I, 72—74 und Ha-Techijjah I, p. 39. Einen Unterschied zwischen יצר und ברא macht auch das ס׳ הבהיר (ed. Amsterdam 1651 f. 2b): אור שיש בו ממש כתיב ביה יצירה חשך שאין בו ממש כתיב ביה בריאה, was von Abraham aus Köln näher so erklärt wird: ידוע הוא כי החשך יש לה אפיסה ולא יחכן לומר בו יצירה אבל בריאה וכן לשון ר״ז״ל יוצר אור ובורא חשך, Jellinek, Auswahl kabbalistischer Mystik I, 46. ברא wird von demselben als erhabenerer Ausdruck יצר gegenübergestellt: ויעל הכבוד הזה לא נאמר יצירה אלא בריאה שתשמע יותר דק ופנימית, ib. 42. Vgl. Maimûni's verwandte Aeusserungen Moreh III, c. 10 Anf. und דרשות הר״ן p. 27, 45.

Nichts soll aber nicht die Vorstellung erwecken, als sei darunter irgend Etwas verstanden, er ist vielmehr nur eine annähernde Bezeichnung, um das Vorausgeschickte verständlich zu machen; dem Nichts kommt keinerlei Sein zu, sonst wäre es nicht Nichts, sondern Etwas. Würde nun Gott aus irgend etwas hervorbringen, so müsste dieses ewig sein wie er und es wäre kein Grund, warum eines von den beiden zur Schöpfung mehr berufen sein sollte als das andere, da doch beide gleich ewig, Götter wären. Auch kann man unmöglich von Gott sagen, dass er in etwas geschaffen. Es müsste dies dann nämlich in der Zeit, im Raume oder in einem Gefässe geschehen sein. In Zeit und Raum [173]) kann es nicht geschehen sein, denn diese setzen bereits die Welt voraus, es müsste also, wenn sie vorhanden gewesen sein sollten, die Welt bereits dagewesen sein. Aber ebensowenig kann es in einem Gefässe geschehen sein, denn dann wäre es ja wieder im Raume geschehen, da das Gefäss in gewisser Beziehung einen solchen darstellt. Es müsste ferner dieses Gefäss entweder ewig oder geschaffen sein. Als ewig könnte es nicht das Gefäss für etwas Geschaffenes sein, würde es sich auch dazu weder haben verwenden [174]) lassen noch dessen bedurft haben, da ja das Ewige bedürfnisslos ist. Als geschaffen könnte es wiederum nicht das Gefäss sein, dessen sich der Schöpfer bediente, um darin zu schaffen, denn es ist ein Unsinn anzunehmen, dass er von einem

---

173) Einer ähnlichen Wendung bedient sich Saadja, um die Annahme zu widerlegen, dass Gott aus einem Stoffe geschaffen habe, indem man nämlich dann der sinnlichen Analogie zufolge auch Zeit und Raum, also die Welt für geschaffen erklären müsste: ואם נבוא להשלים כל משפטיהם עד שנאמר נברא דבר מדבר בזמן ובמקום .... והיו כלם קדמוניות לא נשאר אם כן דבר לבורא ותבטל הבריאה כלל, Em. I; S. 21—22. Im ס׳ שער השמים finden sich Ibn Zaddiks Worte: ואם הזמן והמקום מצויים הרי העולם מצוי, Kerem Chemed IV, 6.

174) Aehnlich sagt Saadja, dass der Stoff, wenn er als mit Gott gleich ewig gesetzt wird, sich ihm nimmermehr gefügt haben würde: ואם היה קדמון ישתוה הוא והבורא בקדמות התחייב שלא יוכל לו לברוא ממנו דברים ולא היה נשמיע לו להפעל כרצונו ולהצטייר כהפצר Em. I; S. 21. Diese Stelle erklärt Ibn Zaddiks Worte Z. 22: ולא היה פיעול אליו.

geschaffenen Dinge sich bei der Schöpfung habe unterstützen lassen, da Schwäche und Bedürftigkeit bereits als mit seinem Wesen durchaus unvereinbar dargethan wurden. Ebenso hiesse es annehmen, dass er sich unterstützen [175]) lasse, wollte man behaupten, dass er im Verein mit etwas oder durch etwas geschaffen habe. Alles dies fällt unter den Begriff des Werkzeugs [176]), von dem die Werkleute Gebrauch machen. Er aber darf eines solchen sich nicht bedienen, da sonst, wenn er eines besässe [177]), die Zeit, also die Schöpfung bereits hätte vorhanden sein müssen, indem dieses ja Zeit und Stoff erfordert und voraussetzt. Auch muss alles Planen und Nachdenken [178]) von seiner Schö-

---

175) So sagt auch Alfarâbi: ולא ג"כ יצטרך כשישפיע ממציאותו מציאות דבר אחר אל דבר זולת עצמותו וזולת עצמו כמו שנצטרך אנחנו ורבים מהנמצאות הפעולות אל זה (ספר ההתהלות ed. Filipowski S. 15). Ebenso äussern die lauteren Brüder diesen Gedanken in einer Weise, an die Ibn Zaddiks Darstellung erinnert: „Jeder menschliche Werkmann bedarf zu seinem Werk sechserlei das Werk zu vollenden: a) irgend eines Stoffs; b) irgend eines Orts; c) irgend einer Zeit; d) irgend welcher Ausrüstung, wie der Hand, des Fusses; e) irgend welcher Werkzeuge, wie des Beils, der Säge; f) irgend welcher Bewegungen. Der Schöpfer aber bedarf nichts dergleichen, sein Thun ist ein Neuersinnen, sein Werk eine Neuschöpfung dieser Dinge d. i. des Stoffs, der Zeit, des Orts, der Bewegung, der Zurüstung, der Werkzeuge", Weltseele S. 151. „Gott liess .. vom Nichtsein zum Sein alle diese Dinge hervorgehen; wir meinen Materie, Ort, Zeit, Bewegung, Werkzeuge und die Accidenzen, und kann man sich deshalb das Wie der Weltentstehung nicht vorstellen", ib. 139. Vgl. Strauss I, 577.

176) Z. 26 lesen O. und P. כלי אומנות שמסתיעים. Hieraus geht deutlich hervor, dass כלי, von dem Z. 20 die Rede war, ein Gefäss bedeutet.

177) Die Dunkelheit dieser Stelle vermag ich nur durch die Vermuthung aufzuklären, dass וכשיהיה לו כלי hier zu lesen sei. Da, wo ein Werkzeug angenommen wird, da muss Stoff und Raum, in welchem dieses arbeiten soll, mitgesetzt werden. Dies scheint der Sinn der Worte: הצריך בהכרח לחומר וזמן zu sein.

178) Dieser Gedanke scheint von Ibn Zaddik der neuplatonischen Schrift, die unter dem Namen der Theologie des Aristoteles im Mittelalter bekannt war, entlehnt worden zu sein. — Vgl. über diese Schrift Haneberg in den Sitzungsberichten der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften 1862 I, S. 1—12 und Munks Mélanges p. 248—259. — Im 4. Buche c. 2 dieser von Franciscus Patricius unter dem Titel: Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum, a Platone voce tradita, ab Aristotele excepta et conscripta Philosophia, Ferrara 1591 herausgegebenen Schrift heisst es: Dicimus .., quod Deus non agit per consultationem, seu deliberationem cogitationemque: alioquin haberet aliquid prius. Cum sit autem ipse ens primum, non est aliquid eo prius, sicut postremo non est posterius. Cogitans enim ex aliquo priore semper cogitat (f. 13 col. 2). So sagt bereits Plotin bei Schahr. II. 337:

pfung geläugnet werden, wie schon die Schrift sagt (Jes. 40, 14): Mit wem berieth er sich, dass der ihn belehrte? Ueberlegung und Plan dienen nur dazu, ein noch Unverstandenes und Unerkanntes zu ermitteln. Solches aber giebt es nur bei einer Schöpfung [179]) durch ein Wesen, das durch etwas ausser ihm Liegendes, ein besonderes Denkvermögen nachdenkt, Gott der Schöpfer aber hat seine Geschöpfe ohne Plan und Nachdenken und ohne Vorbild geschaffen. Ebensowenig kann man behaupten, dass er wegen etwas geschaffen habe, da die geschaffenen Dinge dann eine Zweckursache hätten [180]), um derentwillen sie geschaffen

---

والفاعل الاول يحتاج فى ابداع الاشياء الى رويّة وفكرة „der erste Thätige bedürfe bei seinem Hervorbringen der Dinge keiner Einsicht und keines Denkens" (H. II, 197). Auch die lauteren Brüder bestreiten die Meinung, „dass die Wissensobjekte, welche im Wissen des Schöpfers ruhen, sich so von demselben loslösen, wie die Formen der Arbeiten, welche in den Seelen der Arbeiter lagen, bevor diese sie hervorführten und in den Stoffen, worin sie arbeiten, niederlegten, oder wie die Formen der geistigen Dinge, die in den Seelen der Vernünftigen lagen ... So verhält es sich .. nicht mit dem Schöpfer, vielmehr gehört sein Wissen zu seinem Wesen, so wie die Zahl zum Wesen der Eins gehört", Weltseele S. 141—142.

179) Vielleicht muss man Z. 30: בעצם [O. מהחדוש] ואם כל זה מהחדוש ברבר זולתו.. lesen. ואם scheint hier den Sinn des arabischen أمّا zu haben. Was das anbelangt, nämlich das Unbegriffene und erst noch zu Versuchende, so giebt es dies nur da, wo Wesen und Wissen nicht zusammenfallen. Das scheint der Sinn der dunkeln Worte zu sein. Ich erblicke in ihnen eine Benutzung der folgenden Stelle aus der Theologie des Aristoteles: cogitatio adminiculatur ad ea, quae nondum existunt facienda, dum aliquis cogitat priusquam agat. Quia enim non potest coram intueri illud antea, quam fiat. Ideo oportet ipsum agentem praenoscere quale conveniat esse faciendum, quod deinde ita factum, non erit dissimile praecognito, ac cum aliquid efficit aliud. Agens per solam essentiam, non oportet, quod praenoscat quale debet esse faciendum, quoniam solum efficit tale, quale convenit fore. Qua propter non etiam indiget alio coagente, nec cogitatione ad producendum aliquid, ib. f. 13 col. 2—3; nec antegressa cogitatione übersetzt schärfer Jac. Charpentier in seiner eigentlich nur die Eleganz der Latinität berücksichtigenden Bearbeitung dieser Schrift in der Ausgabe des Aristoteles von Du Val, Paris 1654, tom. IV, p. 622. Vgl. auch das Schlusscapitel der Theologie XIV, c. 15: artifex praecogitans opus intentum ad imitationem praecogitati facit illud per instrumenta: at supremus conditor facturus aliquid non imitatur etc.

180) Z. 32 scheint שלדברים הנבראים היה אז עילה מתמנת באותו דבר gelesen werden zu müssen. Ueber מתמנת, welche Leseart auch hier durch P. bestätigt wird, vgl. Anm. 166. Dass bei der Schöpfung nach einem Zwecke nicht gefragt werden dürfe, hat auch Maimûni behauptet. ولا نطلب لذلك

wurden, und die, selbst nothwendig ewig, bei der erwiesenen Unmöglichkeit zweier Ewiger Gottes Ewigkeit aufheben [181]) würde. So sagt man, dass die Thüre dazu gemacht sei, um den Eingang verschliessen zu können, und ähnliche Beispiele, wo also z. B. das Schliessen des Eingangs die der Thür zeitlich vorangehende Zweckursache genannt werden muss. Ebenso würde, wenn man behauptete, die Dinge seien auf Etwas geschaffen worden, dieses als Grundlage geschaffen sein müssen, auf der alles vorhandene Geschaffene ruhen, sich gleichsam erst erheben sollte. Gott würde in diesem Falle zu seiner Schöpfung einer Unterlage bedurft haben, wodurch man seinem Wesen Unvermögen zuschriebe. Alles dies ist aber eben mit Gott dem Schöpfer durchaus unvereinbar. s. 55

So bleibt nach alledem dem Menschen nur zu sagen

علّة ولا غاية اخرى بوجه كما لا نطلب غاية وجوده تعالى كذلك لا نطلب غاية ارادته التى بحسبها حدث كل ما حدث ويحدث على ما هو عليه Guide III, c. 13; f. 26a. Der Denkende, sagt er ib. c. 13 Ende, beunruhigt sich nicht mit der Aufsuchung eines Zieles für etwas, das keines oder nur ein in Gottes Willen oder Wissen begründetes Ziel hat. ولا تتشوّش افكاره بطلب غاية لما ليس له تلك الغاية او بطلب غاية لما لا غاية له الا وجوده المتعلق بالمشية الالاهية وان شئت قُلْ بالحكمة الالاهية.

Vgl. auch Guide I, c. 69; S. 322, wo er als das Ziel von Allem Gottes Weisheit und Willen, d. i. Gott selbst hinstellt, der darum غاية الغايات Ziel der Ziele genannt werde.

181) Aus dem gleichen Grunde behauptet Alfarâbî, dass Gott unmöglich für sein Thun eine Ursache ausser sich haben könne, weil dies seine Anfangslosigkeit und Ewigkeit aufheben würde ואלו הדברים כלם שקר שיהיו בראשון כי הוא יפיל ראשונותו וקדמותו וישים זולתו קודם ממנו סבה למציאותו, אבל הוא נמצא בעבור עצמותו a. a. O. S. 14—15. Die Theologie des Aristoteles giebt den folgenden Grund hierfür an: Agens primum non agit propter aliud, quoniam non est aliud nobilius, propter quod possit agere. Unde est agens verum, ed. Patricius IV, c. 5; f. 13 col. 4. Vgl. Schahr. H. II, 77: „Da nun das anfangslose Erste der letzte Zweck und die Vollkommenheit ist, so thut es Nichts eines letzten Zweckes ausser seinem Wesen halber, denn sonst wäre der letzte Zweck und die Vollkommenheit das Subject und das Erste ein Attribut, und das wäre eine Absurdität.“ Vgl. Strauss I, S. 578, 31.

übrig, dass Gott aus Güte [182]), Gnade und Weisheit die Welt geschaffen. Hieraus geht auch für jeden Denkenden klar hervor, dass die Welt [183]) so vollkommen ist, wie sie nothwendig sein musste, nicht weniger noch mehr. Ein Mehr wäre ein über das Maass des Nothwendigen hinausgehender Ueberschuss [184]), ein Weniger ein hinter dem Maasse

182) Gleichsam den Kern dieser ganzen Auseinandersetzung über die Unstatthaftigkeit der gewöhnlichen Fragen bei der Erschaffung der Welt enthält Ibn Zaddiks Aeusserung über die intelligible Welt S. 40 Z. 14: ועילת העולם הרוחני הוא האל האמת שהדשהו בכחו ולא מדבר ולא בתוך דבר ולא עם דבר ולא בדבר ולא על דבר ולא לדבר אלא להראות חסדו וטובו וכחו לא לצורך שהי' צורך אליו. Das Wort והכמתו an unserer Stelle Z. 5 ist beizubehalten und nicht etwa auch durch וכחו zu ersetzen. So sagt auch bereits Saadja (Em. I Ende), die Weltschöpfung sei dazu da, Gottes Weisheit zu zeigen להראות ההכמה ולגלוהה und den Menschen zu nützen. Aehnlich lautet der Gedanke der arabischen Ḥadîṯ als Antwort auf die Frage, die bald dem David, bald einem der Propheten zugeschrieben wird: ما ذا خلقت الخلق قال الله تعالى كُنْتُ كَنزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأُعْرَفَ „Wozu hast du die Schöpfung geschaffen? Gott der Erhabene antwortete: ‚Ich war ein verborgener Schatz und ich wollte erkannt werden, so habe ich die Schöpfung erschaffen, auf dass ich erkannt würde'", Krehl, Erfreuung der Geister v, 6—7, 68, vgl. auch Weltseele S. 148. Nur für die „Ungebildeten" haben die lauteren Brüder die Antwort: „Die Schöpfung der Welt war Weisheit und Güte" a. a. O. S. 152.

183) Z. 5 ist nach O. zu lesen: יראה לכל בעל שכל העולם. Die Thatsache jedoch, dass in Wahrheit nicht alles Geschaffene gut und vollkommen ist, wird von Ibn Zaddik gerade als Beweis der göttlichen Weisheit verwerthet, da sonst Alles als mit Gott gleich vollkommen mit seinem Wesen hätte zusammenfallen müssen S. 38 Z. 7: שאם היו כל הנבראים מקבלים הטוב בשוה קבול אחד אז יהיו כל הדברים אחד ויהיה הבורא אחד וברואיו אחד ולא הייבה הכמת הבורא יתּ דבר זה. Hier Z. 5 stellt er auch die Behauptung auf: שהבורא לא ברא שום דבר חסר. Hiermit ist die von Maimûni angeführte Aeusserung verwandt: هذا الموجود هو اكمل ما يكون وليس بعده من غاية, wie auch die des Aristoteles: الطبيعة حكيمة ولا تفعل شيا عبثا = ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν, de coelo I, 4 (Guide II, c. 14 S. 119, 4; f. 31a). Die lauteren Brüder führen den Ausspruch des Aristoteles gleichsam als Kanon an: „Die Gelehrten haben ein allgemeines wahres Wort geredet: „Die Natur schafft nichts Unnützes", Weltseele S. 140. Vgl. Zellers Nachweisungen über Aristoteles' Ansicht von der unübertrefflichen und durchgängigen Vollkommenheit der Natur, Philosophie der Griechen II², 2 S. 322, 4 mit den Angaben Maimûni's a. a. O. S. 119. Vgl. oben Anm. 138.

184) Es ist Z. 6 richtig mit O. zu lesen: הגבורה דבר למעלה. Diese wie

des Nothwendigen zurückbleibender Mangel. Die Vollkommenheit ist somit das Nothwendige, Gottes Werk so vollkommen als nothwendig, ohne Ueberschuss und ohne Mangel. Die Welt hätte unmöglich weniger, aber ebensowenig mehr sein können, als sie wirklich ist. Solch ein Mangel hätte nothwendig nur aus einer Unwissenheit des Schöpfers oder aus seinem Geize oder daraus entspringen können, dass er es zur Vollkommenheit nicht bringen konnte. Nichts von alledem kann aber vom Schöpfer ausgesagt werden. Es geht aus dem Gesagten wieder aufs Neue hervor, dass beim Schöpfer nach nichts Anderem gefragt werden dürfe, als darnach, ob ihm Existenz zukomme. Es ist dies die Frage nach dem Ob, d. i. nach der Thatsache des Seins, eine andere Frage giebt es in Hinsicht auf den Schöpfer für uns nicht. Wenn so die Vorfragen erledigt sind, dann kann es nicht länger zweifelhaft sein, in welcher Weise die Antwort auf die Frage von den göttlichen Eigenschaften ausfallen wird. Sie bildet das Ziel, auf das die vorhergehenden Untersuchungen losgesteuert sind, ihre Behandlung mag darum diese passend beschliessen.

---

die folgenden Aeusserungen Ibn Zaddiks scheinen in der Theologie des Aristoteles ihre Quelle zu haben, in der c. 12 des 10. Buches die Ueberschrift trägt: Quod universus mundus est perfectus. Der Gedanke, dass die Welt weder Mangel noch Ueberschuss zeigen dürfe, wird hier so begründet: Quapropter hujusmodi additamentum, aut est necessarium mundo, aut non. Et siquidem sit necessarium, illo autem careat mundus, is erit defectus. At agens sapiens, non facit opus defectum. Quod si additamentum non sit necessarium: si apponatur, igitur erit superfluum. Autori primo autem non est adscribenda superflua actio neque deficiens potentia ... Quapropter colligimus impossibile fore, quod mundus universus additamentum suscipiat. Neque est imaginabile aliquam substantiam existere quam intellectus princeps non contineat. Jam autem antea probavimus, quod autor primus est sapiens, ac potens, is autem non prohibetur producere aliquid. Siquidem cum sit sapiens repellit inscitiam [= או מסיכלות]. Quum sit potens, lassitudinem non patitur, cum etiam sit liberalis. Invidia avaritiave [= או מכירלותו] non retinetur. Unde nihil omnino impedimenti obstat, quominus producat [= או שלא הי׳ יכול להשלימו], quicquid produci contingit boni, quod tamen libeat [Charpentier: dummodo placeat]. Neque adhuc enim longitudo temporis turbat, neque dispositio quaepiam alia ad id deest (Patricius f. 24 col. 3—4). Vgl. Maamar Ha-Jichud S. 1.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

Wir haben Ibn Zaddik all die Wege abschneiden sehen, die sonst zur Aufstellung von Eigenschaften in der Welt der Dinge hinführen, das Wesen Gottes ist so sehr über alle Erkennbarkeit von ihm hinausgehoben worden, dass es schlechterdings unmöglich erscheint, zu einer Aussage über dasselbe zu gelangen. Aber die Eigenschaften Gottes sind in Schrift und Leben eine Thatsache, die nicht hinweggeläugnet werden kann, es gilt darum, diese auf ihre Quelle und eigentliche Bedeutung zurückzuführen.

Die meisten von den Alten, sagt er, haben es vermieden, Gott eine Eigenschaft beizulegen, weil sie ihn damit zum Träger von Eigenschaften zu machen fürchteten. Er werde dadurch nämlich zu Eigenschaft und Beeigenschaftetem [185]), und diese Trennung seines Wesens ziehe ihn in den Bereich der Körperlichkeit. Diese Befürchtung beruht jedoch auf einer Verkennung des göttlichen Wesens. Wie dieses von allen Wesen, so sind seine Eigenschaften von allen Eigenschaften unterschieden, kein Mensch kann sie begreifen [186]), und wie das leibliche Auge zu schwach ist,

---

185) Z. 18 ist nach O. und P. מודה zu lesen. So corrigirt auch Beer a. a. O. S. 10 auf S. 26 Z. 6 v. u. ומזה, wo wieder ז mit ר verwechselt erscheint. Ueber מסבר ומסופר s. oben Anm. 44. Der Sinn wird durch Ahron ben Elia klar, der unter den Gründen, welche für die völlige Unbestimmbarkeit Gottes durch Attribute aufgestellt wurden, folgenden als vierten anführt: „Jedes Attribut weist auf einen Träger und ein Getragenes hin, da die Eigenschaft stets ausser dem Wesen des Beeigenschafteten besteht. Somit wäre Gott aus zwei wesensverschiedenen Begriffen zusammengesetzt, dem Träger nämlich und dem Getragenen, während wir seine vollkommene Einheit behaupten“ Ez Chajim c. 70; S. 84. Vgl. ib. S. 89.

186) Z. 20 ist mit P. zu lesen: שסכל אותם כל אדם ויחלוש (ה)עין השכל בו כאשר יחלש העין בהיותו [בראותו l. כנגד אור השמש. Solche Aeusserungen über die Unerfassbarkeit des Wesens und der Eigenschaften Gottes waren in den unter dem Namen der alten griechischen Philosophen [= הקדמונים s. Rosin, Ethik S. 96, 3) bei den Arabern verbreiteten Schriften nicht selten. So sagt Sokrates bei Schahrastâni H. II, 111: „Wenn wir uns zur wirklichen Beschreibung und Meinung über ihn wenden, fänden wir die (vernünftige) Sprache und die Vernunft zu schwach, um das hohe Ziel seiner Beschreibung, seiner richtigen Erkenntniss, seiner Bezeichnung und seiner Erfassung zu erreichen, denn alle wirklichen Dinge seien von seiner Substanz her.“ وإذا رجعنا

in das Licht der Sonne [187]) zu schauen, so ist das geistige Auge des Menschen Gottes Wesen gegenüber zu schwach. Diese ausgezeichneten Eigenschaften sind aber durchaus nicht etwas anderes als er, noch er [188]) etwas anderes als sie; von einer Trennbarkeit beider kann gar nicht die Rede sein. Die wahre Weisheit, so muss man annehmen, die wahre Macht, die wahre Güte bilden sein Wesen, wie sein Wesen sie setzt, ohne dass sie von einander getrennt werden könnten. Trennbarkeit im göttlichen Wesen annehmen hiesse Verschiedenheit und Abwechselung in dasselbe hineinbringen oder es verkörpern. Freilich ist dem Menschen

---

الى حقيقة الوصف والقول فيه وجدنا النطق والعقل قاصراً عن اكتناه وصفه وتحققه وتسميته وادراكه لان الحقائق كلها من تلقاء جوهره II, 279. Auch Xenophanes sagt von Gott, dass er „durch keine Art von Beschreibung der Sprache und der Vernunft erfasst werde", ib. II, 130: لا تدرك بنوع صفة منطقية ولا عقلية II, 291. Auch das neuplatonische liber de causis äussert: Causa prima superior est omni narratione et deficiunt linguae a narratione ejus .. Causa autem prima est supra res omnes, quoniam est causa eis; propter illud fit ergo quod ipsa non cadit sub sensu et meditatione et cogitatione et intelligentia et loquela: non est ergo narrabilis, Haneberg in den Sitzungsberichten der königl. bayer. Akademie 1863 I, S. 378—379. Oder: Causa prima est super omne nomen quod nominatur, quoniam non pertinet ei diminutio neque complementum, ib. S. 381.

187) Bereits Almoli a. a. O. f. 4b bemerkt, dass das Bild von der Fledermaus, die nicht ins Sonnenlicht schauen könne, aus dem Aristoteles stamme, vgl. oben S. 187 Anm. 153. Einen der Fassung bei Ibn Zaddik ähnlichen Ausspruch führt er im Namen der הפלוסופים הקדמונים an: נצחנו עיניהו ונעלם נמנו להוזק הראותו כמו שיעלם השמש מהעינים החלושים ib.

188) Z. 22 ist mit O. zu lesen ולא הוא זולתם, ebenso Z. 23 הוא עצמו ועצמו הוא. Die Identität Gottes und seiner Attribute ist die Lehre der Philosophen. So sagt s. B. Maimûni Guide I, c. 69; f. 90b: ليس ارادته ومشيته او حكمته اشيا خارجة عن ذاته اعنى انها غير ذاته. Der orthodoxe Kalâm, der diese Annahme nicht zugeben mochte, musste daher zu so gewundenen Bestimmungen über das Verhältniss der Eigenschaften zum Wesen Gottes gelangen, wie die des Asch'ari sind: وهذه الصفات ازلية قائمة بذاته تعالى لا يقال هى هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره Schahr. I, 67. „Diese Eigenschaften sind ewig, bestehend in dem Wesen des Höchsten; es wird nicht gesagt, sie seien er, auch nicht ein-Anderes-als-er, auch nicht nicht-er, auch nicht nicht-ein-Anderes-als-er" H. I, 100.

ein tieferes [189]) Erfassen dieser göttlichen Einheit unmöglich, und diese Unmöglichkeit macht neben der Unerkennbarkeit jedes einzelnen Attributes gerade Gottes Grösse aus. So sagt vom Wissen Gottes z. B. der Philosoph: Es wäre eine Verkürzung [190]) der göttlichen Weisheit, d. h. sein Ver-

189) Dies scheint der Sinn der Worte Z. 25 zu sein: לא ישכיל האדם מגמר יותר ממה שתראה. Wörtlich: „Mehr als du eben siehst, begreift der Mensch davon nicht", d. h. mehr als die von der Vernunft allerdings geforderte, aber in der Vorstellung nicht zu realisirende Annahme der Identität Gottes und seiner Eigenschaften ist nicht zu begreifen. Z. 23 ist mit O. richtig zu lesen: והיכולת האמתית.

190) Z. 27 ist mit O. zu lesen: קיצור בחכמתו ר"ל שכלו דבר נברא. Am Nächsten kommt diesem Gedanken eine Aeusserung des Sokrates bei Schahrastâni II, 279: علمه وقدرته وجوده وحكمته بلا نهاية ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها لكانت متناهية. „Er sagt, sein Wissen, seine Macht, seine Existenz [fälschlich für: seine Freigiebigkeit] und seine Weisheit seien endlos und die Vernunft gelange nicht dahin, sie zu beschreiben, denn wenn sie sie beschrieben hätte, wären sie endlich" H. II, 112. So sagt auch Jehuda Halewi Kusari V, 21; S. 428: אלו היו משיגים אמתתו היה זה הסרון בו. Aehnliche Aussprüche theilt Mose ben Esra mit, im Namen „des Philosophen": ואי אפשר לשכל להקיף ולשלוט אל מה שאין לו תכלית und von Hermes: אי אפשר לגוף אשר לו תכלית להיות מגיד ומספר דבר שאין לו תכלית, Zion II, 123. Auch Almoli a. a. O. f. 6a Nr. 3 führt den Beweis der Unfassbarkeit Gottes aus der Endlichkeit unseres Verstandes. In umgekehrter Form drückt den gleichen Gedanken der Satz aus, den der Autor der דרשות הר"ן p. 38 l. Z. von אחד מהחכמים, Albo, Ikkarim II, 30 im Namen des החכם, Abravanel im Morehkommentar I, c. 54 (Frage 11) und ebenso Almoli a. a. O. f. 4b in dem des הפילוסוף anführen: אלו ידעתיו הייתיו Erkännte ich ihn, ich wäre er. Dasselbe spricht Angelus Silesius aus in den Versen (Strauss I, 531, 22): „In Gott wird Nichts erkannt; er ist ein einig Ein: Was man in ihm erkennt, das muss man selber sein." Vgl. meine Theologie des Bachja S. 89, 2. Die bewiesene Erkenntniss von der Unbegreiflichkeit Gottes macht unseren wahren Begriff von ihm aus, was Gazzâli in den Maḳâṣid am Schlusse von III, 3 so ausdrückt: الذى يعلم بالبرهان المتحقّق استحالة ادراكه فهو عارفٌ مُدرك اى مدرك لغاية ما يتصوّر للبشر ان يدركه ومن عجز ولم يدرى أن العجز ضرورىّ بالبرهان الذى ذكرته فهو جاهل به وهو كافّة الخلق الا الانبياء والاولياء والعلماء الراسخون فى العلم = יודע [l. הוא] אשר ידע במופת המאומת המנע השגתו שהוא משיג ר"ל משיג לתכלית מה שיצוייר לבני אדם שישיגוהו. ומי שלא ידע בהלאות ההכרחי במופת אשר זכרנוהו הוא סכל והם האנשים בכלל לבד נין

stand würde zu einem geschaffenen, endlichen Dinge werden, wenn er eine Grenze in unserer Erkenntniss hätte, d. h. vollständig für uns erkennbar wäre. Er müsste nämlich, wenn seine Weisheit in uns, die wir endlich sind, begrenzt wäre, selber eine Grenze haben, da nur das Endliche von Endlichem umfasst werden kann. Von Gott Erkennbarkeit aussagen heisst also ihn verendlichen, was unmöglich ist.

Wie sind aber dennoch die Menschen zu ihren Aussagen über Gott gelangt? Zur Erkenntniss vom Wesen Gottes führt in der That kein Weg, wohl aber lässt die Betrachtung seiner Handlungen [191]) manche Eigenschaft an ihm erkennen, und hieraus allein erklärt es sich, dass die Menschen trotz der Unerfassbarkeit Gottes ihn zu beschreiben unternommen haben. Sie betrachteten nämlich die Wirksamkeit Gottes und erschlossen aus dieser seine Existenz. Dieses also erschlossene Wesen betrachteten sie nun näher und fanden, dass es nicht machtlos sein könne, und nannten es mächtig, allerdings nicht als absolute Eigenschaft, sondern als menschliche Ausdrucksweise, welche die Thatsache, dass er nicht machtlos sei, zum Verständniss bringen soll. Bei weiterer Erforschung [192])

החסידים והנביאים המיטבעים בחכמה. Vgl. auch Mikrokosmus S. 20 und S. 47. Und ähnlich sagt Maimûni am Schlusse seiner Einleitung zu Aboth (Porta Mosis p. 257): لو احطنا بعلمه احطنا بوجوده اذ الكل شيء واحد. Erfassten wir sein Wissen, so würden wir sein Sein erfassen, da Beide Eins sind. Vgl. Rosin, Ethik S. 75.

191) Z. 29, wo O. על דרך שוא liest, ist mit M. richtig עלדרך שאומר zu lesen. Schon Sokrates sagt bei Schahr. II, 279: فيرجع فيصفه من جهة آثاره وافعاله „Er stehe also ab und beschreibe ihn von Seiten seiner Wirkungen und Thaten“ H. II, 112. Diesen Weg der Erkenntniss Gottes aus seinen Wirkungen empfiehlt auch Gazzâli im מאזני צדק S. 41, und selbst Eleasar aus Worms (Stern, Kochbe Jizchak Heft 27 S. 7). Vgl. weitere Nachweisungen in meiner Theologie des Bachja S. 92, 1.

192) Z. 2 v. u. ist mit O. zu lesen: ואחר כן הסתכלו ומצאו. Ebenso giebt Gazzâli als Grund für das Attribut weise die Zweckmässigkeit der göttlichen Handlungen an: פעולותיו הנה הם בהכלית התקון לפי שהוא נתן לכל דבר יצירתו ואחר חיישיר והנעים עליו כל מה שהוא מכרחי לו וכל מה שהוא מצטרך אליו, ואם לא יהיה בהכלית ההכרח Makaṣid III, 3 Nr. IX.

stellte sich die vollendete Zweckmässigkeit seines Wirkens klar heraus, man gab ihm also die Bezeichnung weise, weil Unvernunft schon dadurch, dass seine Wirkungen
S. 56 zweckmässig sind, bei ihm ausgeschlossen ist. Tiefere Speculation ergab seine Selbstgenugsamkeit. Wusste man also von der einen Seite, dass Unvernunft bei ihm ausgeschlossen ist, und von der anderen Seite, dass er kein Bedürfniss haben kann, so musste ihm auch die Eigenschaft: gerecht beigelegt werden, da er als des Unrechtes weder bedürftig noch des Rechtes unkundig bereits erkannt war. So schloss man auch aus der Thatsache der Weltschöpfung, sobald er in seiner Eigenschaft als selbstgenugsam und bedürfnisslos erkannt war, dass er gütig sein müsse, nennt man doch denjenigen gütig, der lediglich [193]) um des Guten willen handelt. Und weil man ferner sah, dass er gegen alle seine Geschöpfe voll Gnade und seine Augen auf alle gerichtet seien, um ihrer sich zu erbarmen, nannte man ihn barmherzig. Es ist also nur eine Verzeichnung des in der Welt an göttlichen Wirkungen vorhandenen Thatbestandes, was in der Aufstellung seiner Attribute von uns bewirkt wird, ein fortwährendes Umprägen von Handlungen in die Form von Eigenschaften. Aber es ist dies kein überflüssiges oder gleichgültiges Geschäft. Das ihm zu Grunde liegende Princip ist das Bestreben, von den göttlichen Handlungen zu lernen [194]).

---

193) Dies scheint der Sinn der dunkeln Zeile 5 zu sein. O. hat die noch unverständlichere Lescart: למי שהוא על העם יחד. Dem Gedanken scheint die Begründung zu entsprechen, die Ġazzâlî a. a. O. Nr. X für das Attribut מטיב giebt: הטוב הוא הקונה מה שראוי וכמו שראוי מבלתי גמול. Es darf keinerlei selbstsüchtiger Beweggrund den Geber leiten, wenn er in Wahrheit den Namen gütig verdienen soll. Vgl. Moreh III, c. 53 Anf.

194) Diesen Gedanken spricht besonders klar Ibn Tofail aus: فراى ايضا انه يجب عليه ان يسعى فى تحصيل صفاته لنفسه من اى وجه امكن وان يتخلق باخلاقه ويقتدى بافعاله (Philosophus autodidactus p. 138) „Er erkannte auch, dass er sich bemühen müsse, Gottes Eigenschaften, so weit als möglich, sich einzuprägen, seine Sitten anzunehmen und seine Handlungen nachzuahmen.“ כמו שזכרנו (Z. 7) scheint hier mehr auf eine noch folgende Ausführung zu verweisen, wenn es sich nicht auf S. 41 Z. 11: שלא נברא האדם רק להתלמד beziehen soll. In Wahrheit wird der hier nur flüchtig und knapp angedeutete

Nur die Erkenntniss davon, wie wir Gott nach seiner in der Welt hervortretenden Wirksamkeit uns denken müssen, kann unserem eigenen Handeln den Ansporn, ihm ähnlich zu werden, und so die Grundlage wahrer Gottgefälligkeit [195]) verleihen.

Wir kennen nun den Weg, auf dem das menschliche Denken zu Bezeichnungen und Eigenschaften Gottes gelangt, wir wissen, wofür wir diese zu nehmen haben und dass sie keineswegs irgend welche Bestimmung über das eigentliche Wesen Gottes uns zu bieten vermögen. Aber es giebt noch eine andere Quelle von Aussagen über Gott und seine Eigenschaften, die Worte der Propheten. Sollen nun auch diese, die nicht auf dem gewöhnlichen Wege mühsamen Denkens zu ihren Anschauungen von Gott gelangt sind, von seinem wahren Wesen uns keine Kunde gebracht haben? In Wahrheit ist es so. Alle Attribute, welche die Propheten nach ihrer Weise Gott beigelegt haben, sind wie die des gewöhnlichen Denkens sprachliche Näherungsmittel zur Erleichterung der Anschauung und des Verständnisses. Es bleibt dabei: Wie sein Wesen über alle Wesen erhaben ist, so sind seine Eigenschaften über alle Eigenschaften erhaben, seine Eigenschaften sind nicht

---

Gedanke von der erziehlichen Bedeutung der Attribute erst später S. 62, 64—65 ausgeführt. So sagt er ausdrücklich S. 62 Z. 3 v. u.: לא אמרנו שהיעצם ישיגהו סיפור או דמות שום דבר מן הנבראים אבל אמרנו לדמות לפעולותיו שהוא יעושה הטוב לעצמו והחסד והנדיבות. Ebenso S. 65 Z. 2: וראוי למצטדק לדעת מדותיו ושמותיו ישתבח לא שידע אושי השמות חמוגשמות המורגשות בלבד מבלי שידע הענינים הרוחניים . . והענין בכל זה להראות הצדק וזולתי מן הטובות. Die ganze Darstellung S. 64—65 ist eigentlich eine Entwickelung des hier nur angedeuteten Gedankens. Dieser liegt auch seiner Definition der Philosophie zu Grunde (s. oben S. 255 A. 3), welche unter den jüdischen Philosophen wohl zuerst bei Isak Israeli im liber definitionum, Anfang, vorkommt: Descriptio.. philosophiae ex proprietate ejus est: quod philosophia est assimilatio operationibus creatoris gloriosi et sublimis secundum virtutem humanitatis. Vgl. Moreh III, c. 54 Ende.

195) Besonders scharf tritt S. 63 diese Anschauung Ibn Zaddiks hervor, der mehr noch als die übrigen jüdischen Religionsphilosophen die Gotteserkenntniss zur Bedingung eines sittlichen Handelns macht und die Güte desjenigen, der Gott nicht erkannt hat, blosser Schwäche gleichsetzen möchte (Z. 22): אין זה אלא מחולש הנפש.

ausser seinem Wesen, sein Wesen ist nichts Anderes als seine Eigenschaften. Es ist dies eben in Wahrheit [196]) die eigentliche Einheit, in die weder Verschiedenheit noch Aenderung oder etwas dergleichen Eingang hat. Seine Eigenschaften sind solche, die ihm ausschliesslich und allein zukommen. Allerdings scheinen sie den unseren gleich zu sein, bezeichnen wir sie doch mit den Namen, die wir auch diesen beilegen. Aber dies ist nur scheinbar so. Nur ein Thörichter kann auf die Meinung kommen, dass wir, so wir Gott Leben beilegen, wirklich Leben meinen. Wir bezeichnen ihn in Wahrheit damit nur als den ewig Beständigen. Diese Beständigkeit drückt denn auch die Schrift aus in Wendungen wie (2. Reg. 19, 4 = Jes. 37, 4): der lebendige Gott oder (Num. 14, 28): So wahr ich lebe, ist der Spruch des Ewigen, was nur seine beständige Dauer [197]) bezeichnen will. So besteht, wenn wir es näher betrachten, nur Namensgleichheit zwischen Gottes und unseren Eigenschaften, Wesensgleichheit in ihnen anzunehmen sind wir weit entfernt. Um aber jedes Missverständniss zu verhüten, hat der Philosoph [198]) es für zu-

---

196) Z. 11 ist mit O. und P. אבל זה באמת zu lesen. Z. 12 muss wohl für שום חילוק ושינוי etwa שום טיבות ולא שום דמות gelesen werden, wofür auch die Lesart: ולא שנוי ולא דבר in P. zu sprechen scheint. דמות liesse sich vielleicht mit Rücksicht auf Z. 13, wo eben die Aehnlichkeit unserer Eigenschaften mit denen Gottes bestritten wird, noch rechtfertigen, aber טיבות hat hier keine Stelle. חילוק ושינוי sollen hier als Beispiele von Accidenzen der Vielheit gelten, die durch die Behauptung der Einheit von Gott ferngehalten werden, s. meine Theologie S. 7, 32.

197) Nach Schahr. H. II, 113 hätte Sokrates als die eigenthümlichsten Eigenschaften Gottes Lebendig und Beständig bezeichnet, welche beide alle übrigen umfassten. اخص ما يوصف به الباری تعالی هو كونه حيّا قيوماً Schahr. II, 280.

198) Nach Schahrastâni II, 288 soll schon Plato gesagt haben: ان الله تعالی انما يعرف بالسلب اى لا شبيه له ولا مثال, dass Gott nur in negativem Ausdruck erkannt werden könne, d. h. nichts Aehnliches oder Ebenbildliches habe. Und II, 315 wird von Aristoteles die Aeusserung mitgetheilt: وانما يرجع جميع صفاته الى ما ذكرنا من غير تكثّر ولا تغيّر „alle seine Attribute kämen nur auf das zurück .., dass es in seinem Wesen ohne Vielheit

treffender erklärt, in der Form der Negation von Gott Etwas auszusagen als Etwas positiv über ihn zu behaupten. So ist es z. B., wenn wir von Gott sagen, er sei nicht thöricht, richtiger, als wenn wir ihn weise [199]) nennen, oder wenn wir von ihm sagen, er sei nicht bedürftig, richtiger, als wenn wir ihn selbstgenugsam nennen, und ebenso ist es richtiger zu sagen, er sei nicht schwach, als ihn mächtig zu nennen. Dies ergiebt sich auch aus folgendem Grunde. Da wir an die Einzigkeit, d. i. an die wahre Vollkommenheit Gottes, glauben, ausser der es kein Vollkommenes giebt, so folgt mit Nothwendigkeit, dass wir ihn für alleinstehend in dieser Vollkommenheit ansehen. Dieses Alleinstehen ist aber nicht eher ein vollkommenes, als bis alle seine Eigenschaften [200]) von der Art sind, dass die Beschreibenden sie nicht beschreiben können und kein Denkender sie wahrhaft zu begreifen vermag.

Man kann also sagen, dass es mit der Erkenntniss der göttlichen Eigenschaften ebenso wie mit der Erkenntniss Gottes überhaupt bestellt ist. Wie wir die Völker Gott Bestimmungen beilegen und ihn mit Namen benennen sehen, die dem Grade ihrer geistigen Auffassung entsprechen, so legen auch die Einzelnen zur Erleichterung ihres Verständnisses und zur Klärung ihrer Begriffe von Gott seinen Eigenschaften diejenigen Namen bei, die ihr Verstand und ihre beste Einsicht ihnen eingiebt. Sie verfahren dabei immer in der Weise, dass sie dem Schöpfer, wenn sie von ihm eine Handlung wahrnehmen, in Folge

und ohne Veränderung sei" H. II, 165. Ueber die Geschichte dieses von Ibn Zaddik im Namen des Philosophen angeführten Satzes s. meine Theologie S. 77, 2.

199) Z. 18 ist folgendermaassen herzustellen: שהוא אינו סכל יותר נכון [מלומר שהוא חכם וכן באמרנו שאינו נמצטרך יותר נכון] מלומר שהוא יעשיר. Die eingeklammerten Worte sind in den Handschriften durch das Homoiteleuton יותר נכון ausgefallen und nur in O. erhalten, welche Lesart auch durch die Entlehnung unserer Stelle im מאמר השכל f. 16a als die richtige bezeugt ist.

200) Eine ähnliche Aeusserung in Betreff der göttlichen Eigenschaften findet sich bei Aldabi (שבילי אמונה f. 2b): ואם נחקור .. נלא נדהשיג הקטן שבקטנים מהלקי מדותיו.

deren ein körperliches Wesen mit irgend einer Bezeichnung genannt[201]) zu werden pflegt, dieselbe Bezeichnung als Eigenschaft beilegen. In Wahrheit passen aber seine Eigenschaften auf nichts Anderes, und die Vollkommenheit, in der er allein steht, kommt ausschliesslich ihm allein zu, da[202]) ja schon die Existenz jedes anderen Dinges nicht wie die seine eine absolute, der Wahrheit nach, sondern nur eine abgeleitete, der Relation nach ist. Es können also seine Eigenschaften der Wahrheit nach auch nur ihm einzig und allein zukommen.

So stellt sich die unwandelbare Beständigkeit, die Ewigkeit als das eigenthümlichste Merkmal sowohl Gottes als seiner Eigenschaften heraus. Ein anderer Ausdruck für diesen Begriff ist Wahrheit, denn es ist das Merkmal[203]) der Wahrheit, dass Etwas bleibt, was es ist. Darum haben

---

201) Diese Stelle scheint dafür zu sprechen, dass Ibn Zaddik den Kusari Jehuda Halewi's bereits gekannt habe, da in ihr eine Benutzung von II, 2; S. 86 dieses Werkes (vgl. oben S. 156 Anm. 100) deutlich vorliegt. Erst eine Vergleichung mit dieser Quelle giebt der Aeusserung Ibn Zaddiks den rechten Sinn. Z. 28 muss für נברא gelesen werden: נקרא, wie M. und O. in der That lesen. Z. 24 ist mit O. und P. richtig תסגוך לו מדה zu lesen, vgl. Anm. 185. Den Gedanken von der Verschiedenheit der Attribute nach der Stufe der Erkenntniss schreibt Schahrastâni H. II, 98—99 dem Pythagoras zu.

202) Z. 29 ist nach M. und O. zu lesen: מדותיו לא יאותו לזולתו והשלמות אשר בה הואיל. Auf לזולתו scheint sich denn auch der Inhalt des mit הואיל eingeleiteten Satzes zu beziehen. Der Sinn dürfte, wenn dies richtig ist, folgender sein: Gottes Eigenschaften können in der ihm eigenen Vollkommenheit schon darum keinem Anderen zukommen, weil Alles ausser ihm nur eine abgeleitete Existenz hat und darum in seinen Eigenschaften den Charakter der Beständigkeit nicht besitzen kann. Der Text der Münchener Handschrift ist hier besonders fehlerhaft: הואיל ואינו מצוי אותו על דרך האמת [וע"כ אמרה אלא מדרך הסמיכות לדבר] ההויה או האמתית ר"ל הנצחם. Die eingeklammerten Worte hat der durch das wiederholte דרך האמת irre gewordene Schreiber aus Z. 2 v. u. fälschlich hierhergezogen. Den Gedanken von der bloss relativen Existenz der Dinge äussert Ibn Zaddik deutlicher S. 42 Z. 4: שכל מה שאינו מצוי או שלא היה מצוי בזמן מן הזמנים אינו אמת מדרך אמת אבל הוא אמת מדרך הסמיכות. Näher wird der Unterschied zwischen der Existenz Gottes und der der Dinge von Abraham ibn Daud Em. ram. 53—54; W. 68 ausgeführt.

203) Es ist Z. 4 v. u. mit M. und P. zu lesen: ורשם האמת הוא מה שהוא. Die Richtigkeit dieser Lesart folgt aus Ibn Zaddiks eigenen Worten S. 9: וע"כ היה רשם האמת הוא אשר הוא. So erklären die Ta'rifât S. 96: والشيء الحقّ اى الثابت حقيقة.

die Philosophen keine Bezeichnung für Gott der Wahrheit nach passender gefunden als eben Wahrheit[204]). Darum

---

204) Z. 3 v. u. muss nach P. lauten: וע"כ לא מצאו הפילוסופים שם שיאות לו מן השם ההוא כלומר האמת מדרך האמת. Es geht hier unzweifelhaft aus dem Texte hervor, dass der von den Philosophen Gott beigelegte Name אמת heisst. Die Vordringlichkeit des Wörtchens ההוא in dem gedruckten Texte beruht nicht auf dem Vorbilde der Handschriften, sondern auf einem Missverständniss des Herausgebers. Diese Verkennung des Sachverhalts hat Jellinek selber (S. XIV, 17 der Einleitung zum Mikrokosmos), Beer (a. a. O. S. 11—12) und Schmiedl (Studien S. 295, 3) dazu gebracht, für einen vermeintlichen Gottesnamen הוא oder ההוא mehr oder weniger unrichtige Analogieen aufzusuchen. Einige Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang der Stelle, wie auch Ibn Zaddiks eigenes ausdrückliches Zeugniss ergeben deutlich, dass nur אמת dieser Name sein könne. Er sagt S. 42: „Da es klar ist, dass Gottes Existenz die beständige und ewige Existenz ist, so wissen wir auch, dass er die Wahrheit selbst, dass er allein die Wahrheit ist. Und weil diese an sich wahre Existenz ihm allein zukommt (Z. 7 ודהאיל שלו הוא המציאות), behaupten die Philosophen, dass der Schöpfer das Nothwendig-Existirende ist, die geschaffenen Dinge aber nur möglich-existirend sind." — ראוי ist auch bei Saadja, Emunoth S. 5 Anm. 21 (ed. Slucky) die Uebersetzung von الواجب (s. Steinschneider, Alfarâbi S. 240, 5 .Ende), so dass hier Z. 9 הראוי למציאות die Uebersetzung des gewöhnlichen philosophischen Gottesnamens واجب الوجود sein muss. So ist auch S. 44 Z. 25 ואם ראוי חדושו im Sinne von nothwendig aufzufassen. Im שיר השמים (Kerem Chemed IV, S. 7) heisst es vom göttlichen Willen: כי הוא הראוי במציאות בלבד כי הוא מחוייב המציאות ודם באפשר המציאות. Wir haben auch hier wiederum (vgl. Anm. 48 u. 88) einen Anklang an die Uebersetzung Charisi's zu verzeichnen, der واجب الوجود z. B. im Moreh I, c. 56 und c. 62; p. 66 col. 2 durch ראוי למציאות wiedergiebt. An der ersteren Stelle liest auch bei Ibn Tibbon cod. 73 Sem. ראוי המציאות. Vgl. Falaquera, More Hamore p. 151. — Diese Auffassung findet auch in der Geschichte ihre Bestätigung, da wir für die Thatsache, dass Gott אמת genannt wurde, genügende Zeugnisse besitzen. So sagt Abraham ibn Daud Em. ram. 54; W. 68: וזה הנמצא הוא האמת בעצמו . . . ואין ראוי שם האמת אלא לאחד הנהלא בו הכל, mit welcher Stelle auch Ibn Zaddiks Aeusserungen S. 42 zu vergleichen sind. Beide folgen wohl Ibn Sîna, der Schahrastâni H. II, 252 bis 253 sich folgendermassen ausspricht: „Das Nothwendig-Existirende ist reines Wahre . . , so dass es kein Wahreres als das Nothwendig-Existirende giebt" وواجب الوجود هو حق محض .... فلا احقّ اذًا من هو واجب الوجود Schahr. II, 375 = Kitâb ul-Nagât p. ٩٣. Die beste Bestätigung meiner Auffassung, ja eine wahre Erklärung unserer Stelle giebt Albo im Ikkarim II, c. 27: עד שאפשר שנאמר שאין בכל התארים תואר שיצדק עליו מכל הצדדים אלא שם האמת . . ולזה היה זה התואר מותר בחקו יתברך יותר מכל התארים ומכל השמות (ed. Pressburg f. 113a). Und auch darin mit Ibn Zaddik übereinstimmend hält er diesen Namen für die Umschreibung von واجب الوجود: כן שם האמת הוא באור שם חיוב המציאות oder: הוא באור שם חיוב

sprechen sie[205]) auch von seinem wahren Sein, seiner wahren Wirklichkeit, d. i. seinem wahren Wesen, um damit auszudrücken, dass dieses sein Wesen wie seine Eigenschaften Wahrheit, d. h. von ewiger Beständigkeit seien. Dasselbe drückt auch die Schrift aus mit dem Satze (Jer. 10, 10): Gott, der Ewige ist Wahrheit, er ist ein lebendiger Gott und ewiger König.

Wir haben Ibn Zaddik das Problem von der Erkennbarkeit Gottes nach seiner ganzen Tiefe und Dehnweite behandeln sehen. Kein jüdischer Religionsphilosoph vor ihm hat unser Unvermögen, zu einem Begriffe vom wahren Wesen Gottes vorzudringen, gründlicher und erschöpfender dargethan als er. Was Saadja Alfajjumi an der Hand der aristotelischen Kategorieentafel nachzuweisen sich abgemüht hat, dass wir Gott in keinem der gewöhnlichen Schubfächer unserer Vorstellungen unterzubringen hoffen dürfen, das hat er nach dem Stande der fortgeschrittenen Wissenschaft in seiner Zeit für all die Mittel und Fragen zu leisten unternommen, mit denen die Men-

---

המציאות. Albo führt denselben Vers Jer. 10, 10 (ib. Ende) an und erzählt sogar, wie Ibn Zaddik von den Philosophen, היה במניחי הנמוסים הקדמונים גיד שאמר שהאמת הוא האלוה (Schlesinger S. 187). Ebenso äussert Hillel von Verona, um die Bezeichnung אמת, welche die Philosophen auf Gott anlegen, zu erklären, gestützt auf Aristoteles' Metaphysik *α ἔλαττον* c. 1 Ende: וקראוהו אמת מפני היותו עלה לכל הנמצאים כמו שאמר ארסטוטלס בראשון במה שאתר הטביע ר"ל בספר חכמת האלהית וזה לשונו:

הנכון להקרא אמת יותר מכל הענינים הנמצאים הוא אותו שהוא עלה וסבה לכל אמתת שאר הענינים שאחריו ולכן ראוי בהכרח לראשי הדברים הנמצאים להיותהן תמיד בתכליתן מן האמת לפי שאינן אמתיות עת בלא עת וכ'

ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι, διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας· οὐ γάρ ποτε ἀληθεῖς.

ובעבור זה נקרא השם יתי אמת אלקים חיים עם היותו הוא האמת האמתי להיותו סבה לכל האמתות הנמצאות (Chemda Genusa f. 32a). Vgl. auch Maimûni H. Jes. Hath. I, 3—4. Man braucht schliesslich nur daran zu erinnern, dass الحقّ in der That ein Gottesname war, wie die Ta'rifât erklären: الحقّ اسم من اسماء الله تعالى, und auch der von Ibn Zaddik so vielfach benutzte Proklus Gott die Wahrheit nannte, Schahr. H. II, 204.

205) Diese vollständig verderbte Stelle ist nach M. und P. so herzustellen: ועל כן אמרו ההויה האמתית והישות האמתית ר"ל הנמצא האמתי כלומר.

schen die Erkenntniss eines Gegenstandes zu gewinnen sich gewöhnt haben. Für alle Anstrengungen des menschlichen Verstandes unerreichbar, verharrt das göttliche Wesen in seiner Unerfassbarkeit und Einzigkeit, in der keine unserer Aussagen es gefährden kann. Aber uns Menschen ist es wenigstens vergönnt, die unermessliche Fülle von Wirkungen, in denen es für uns in die Erscheinung tritt, auseinanderzulegen und in Eigenschaften umzuprägen, die uns einen nothdürftigen Ersatz für die Erkenntniss seines Wesens bieten dürfen. Es ist dies der einzige Weg, auf dem wir zu Eigenschaften Gottes gelangen können, und was wir von ihnen zu halten haben, gilt für alle, dass sie uns nämlich vom wahren Wesen Gottes keinerlei Kunde bringen. Ibn Zaddik hat mit jeder Spur von Eintheilung der Attribute aufgeräumt, auch die negativen Attribute erfreuen sich bei ihm keines besonderen Vorzugs, er giebt nur zu, dass ihre Form weniger als die der positiven Missverständnissen ausgesetzt sei; für ihn giebt es nur Eigenschaften ohne Unterschied, mit besonderen Gattungsnamen belegt er sie nicht. Wir dürfen hierin einmal die gewissermaassen vornehme Gleichgültigkeit des Neuplatonikers, dem alle Attribute gleichwerthig oder gleich werthlos erscheinen, da sie vom Wesen Gottes doch Nichts aussagen, dann aber auch die bewusste Ablehnung des Attributenschemas als eines ursprünglich kalamistischen Formelkrams erblicken. Mit der höchsten Reinheit der Anschauung von Gott verbindet seine Lehre eine wunderbare Versöhnlichkeit gegen den Gebrauch und die Aufstellung göttlicher Eigenschaften, welche sie dadurch adelt, dass sie in ihrer Aufsuchung, die auf der Vertiefung in die göttliche Wirksamkeit beruht, ein den Charakter des Menschen bildendes, wahrhaft gottesdienstliches Werk erblickt und empfiehlt.

Durch ein Missverständniss [206]) des Uebersetzers von

206) In seinem Briefe an Samuel ibn Tibbon (פאר הדור ם׳ f. 28ᵇ = Kobez II, f. 28ᵇ col. 2) äussert Maimûni: אנוכם ספר העולם הקטן שחבר רבי יוסף הצדיק לא ראיתיו אבל אני ידעתי את האיש ואת שיחו והכרתי ערך מעלתו ומעלת ספרו כי

Maimûni's Briefen hat die reine Lehre Ibn Zaddiks das Missgeschick erfahren, in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in die Reihe der Anthropomorphisten verstossen zu werden. Ein oberflächlicher Blick auf sein Werk verschafft die Ueberzeugung, dass die reinste Auf-

---

בל יוסף הנזיר בן מנהג בעלי התארים „Was das Buch Mikrokosmos angeht, das R. Josef Hazaddik verfasst hat, so habe ich es nicht gesehen, doch ich kannte den Mann und seinen Vortrag und habe seinen hohen Werth und den Werth seines Buches erkannt, in dem er doch unzweifelhaft der Methode der בעלי התארים gefolgt ist.“ Hieraus ist so viel klar, dass Maimûni das Günstigste von dem Buche vorauszusetzen um so weniger ansteht, als er den Verfasser gekannt hat, und dass er sein günstiges Vorurtheil für das Buch gerade aus seiner Methode schöpft. Dass bei Maimûni also unmöglich mit בעלי התארים Attributisten — Steinschneider (Ersch und Gruber II, 31 S. 103) giebt den Ausdruck durch صفاتية wieder — gemeint sein können, hätte schon darum sicher sein müssen, weil Maimûni nicht in Einem Athem das höchste Lob und die in seinem Munde schärfste Verdammung ausgesprochen haben kann. Erst Geiger hat aus einer zweiten Uebersetzung dieses Briefes Maimûni's gezeigt, dass hier von den اخوان الصفا, den lauteren Brüdern, die Rede ist, die sein Uebersetzer = اخوان الصفات mit בעלי התארים wiedergegeben hat. Steinschneider hat im Catalog der Bodlejana p. 1541 diese Lesearт aus der in cod. Saraval XXXVIII[3] (cod. 92 III Sem.) erhaltenen zweiten Uebersetzung mitgetheilt, wo unsere Stelle so lautet: ם׳ העולם התקנן לר׳ יוסף לא ראיתי אותו .. אבל אדע גודל חכמתו ובלי ספק מנהגו [אחوان الصفا] והם דברים רבים [זרים] מאוד מנהג אבואן אלצפא. Vgl. auch Hebr. Bibl. II, S. 92, 2. Dass sich in dem arabischen Original von Maimûni's Responsen dieser Brief nicht befindet, hat mir Hr. Rabb. Berenstein in Haag, der Besitzer des von Tama benutzten Codex, mitgetheilt. — Auch Ikkarim III, 2 ist der Name اخوان الصفا zuerst von Steinschneider, Cat. Bodl. S. 1580 richtig erkannt worden. — Noch Beer a. a. O. S. 12 weiss über diesen offenbaren Widersinn der gedruckten Uebersetzung sich nur mit der Bemerkung hinwegzusetzen: „Maimonides ging also zu weit, wenn er unseren R. Joseph zu den בעלי התוארים zählte.“ „Diesen Irrthum, schreibt Geiger ZDMG. XIII, 491, begeht noch Kämpf in seiner ‚Nichtandalusischen Poesie‘ S. 164 und ‚Zehn Makamen‘ S. 233, ihn noch dadurch steigernd, dass er Joseph des Anthropomorphismus bezüchtigt!“ Aber selbst Munk wirft nach dieser missverstandenen Aeusserung Maimûni's Ibn Zaddik zu den Anthropomorphisten Guide I, S. 209, 1 und rechnet ihn, wieder nur auf sie gestützt, ausdrücklich zu den jüdischen Mutakallimûn, was Joël (Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon S. 3) wiederholt. Seine Verehrung für Ibn Zaddik dürfte Maimûni, wie mir scheint, der persönlichen Bekanntschaft mit ihm und seiner Lehrweise verdanken, deren Zeuge er wohl in seiner frühesten Jugendzeit in Cordova gewesen sein mochte. Von hier dürfte er auch die Ueberzeugung mitgebracht haben, dass er zu der reinen Denkweise der lauteren Brüder sich bekannt habe. 1869 zählt jedoch noch Schmiedl (Studien S. 4) Ibn Zaddik zu den „klangvollen Namen“ derer, die Gott Attribute beizulegen gestatteten.

fassung von Gott darin waltet und schon der Versuch des Kalâm, Wesensattribute Gottes aufzustellen, als lästerlicher Anthropomorphismus niedergeschlagen wird. Wenn Maimûni, ohne das Werk zu kennen, schon aus Verehrung für den Urheber sich rühmend darüber ausspricht, so würde sein Urtheil noch weit rühmender ausgefallen sein, wenn ihm aus der Kenntniss des Werkes die Ueberzeugung nothwendig sich aufgedrängt hätte, dass keiner seiner Vorgänger in der jüdischen Religionsphilosophie seiner eigenen reinen Lehre von Gott so weit sich genähert hat wie sein Landsmann, der Cordubenser Josef Ibn Zaddik.

Abraham Ibn Daud.

(1160.)

Die Lehre vom Nothwendig-Existirenden.

Von den für das Dasein Gottes gewöhnlich gegebenen Beweisen führt Abraham Ibn Daud als den vorzüglichsten und bei den Besten gebräuchlichsten den kosmologischen in seinen beiden Formen an, in der Form des Schlusses von der Bewegung auf den unkörperlichen ersten Beweger und von der Veränderlichkeit, der Zufälligkeit [1]) aller Dinge oder, wie in den Schulen der Araber [2]) der Ausdruck lautet, von dem Möglichen auf ein Nothwendiges, ein nothwendig existirendes Wesen. Aus dieser letzteren Form des Beweises folgt unmittelbar, dass Gott die Ursache aller Dinge ist und dass es ein schlechthin Eines unter allem Existirenden nicht geben könne, indem ein Jedes wenigstens die Zusammensetzung enthält, dass es, an sich nur möglich, die Nothwendigkeit seiner Existenz erst von Gott zu seinem Wesen hinzubekömmt (S. 49—50; W. 63—64). Abraham Ibn Daud untersucht denn auch alle Einheiten [3]),

---

1) Emunah Ramah, ins Deutsche übersetzt und herausgegeben von Simson Weil, Frankfurt a. M. 1852, Text S. 47; Uebersetzung [= W.] S. 60. Vgl. die Ausführungen dieses Beweises bei Strauss a. a. O. I, 367—369.

2) الاستدلال بالممكن على الواجب (Schahr. II, 376), „die Beweisführung durch das Mögliche auf das Nothwendige" heisst dieser Beweis bei Ibn Sina (H. II, 254). In den Mevâḳif p. 2 wird er للحكماء den Philosophen schlechthin zugeschrieben.

3) Die Aufzählung dieser Einheiten (S. 48—49; W. 62—63) lässt die Benutzung der von Aristoteles in der Metaphysik V, 6 und X, 1 über die Arten der Eins vorgetragenen Ansichten und der Ausführungen Ibn Sina's über den gleichen Gegenstand (vgl. Schahr. H. II, 248—250) unzweifelhaft erkennen. Nur hat

um sie als nur fälschlich, uneigentlich so genannte zu erweisen. Unter all demjenigen, was wir gemeiniglich als Einheit zu bezeichnen pflegen, giebt es Nichts, was nicht mehrfach wäre, eine Zusammensetzung enthielte, sei es dass seine Theilung in eine Mehrheit sich wirklich oder nur im Gedanken ausführen lasse. So können selbst die intelligibeln Substanzen [4]) nicht eigentlich als Einheiten gelten, indem sie begrifflich als aus Wesen und Existenz, aus an sich Möglichem und durch Gott Nothwendigem zusammengesetzt sich erweisen. Schlechthin einfach ist somit nur das Nothwendig-Existirende, es frägt sich nur noch, ob es auch der Zahl nach Eins sei und ob es nicht vielmehr zwei oder mehrere Nothwendig-Existirende geben könne.

Wenn nicht eine unendliche Reihe oder eine Kreisbewegung der Ursachen [5]) angenommen werden soll, dann müssen wir bei einem Nothwendig-Existirenden stehen bleiben, das, selber nicht verursacht, die Ursache von Allem, die letzte Ursache darstellt. Das oberste Kennzeichen des Nothwendig-Existirenden wird seine Einfachheit schlechthin sein müssen. Denn jede Zusammensetzung, die es in sich enthielte, bedingte ein Zusammensetzendes, mit dessen An-

---

Abraham ibn Daud nach dem Plane seines populären, für Anfänger bestimmten Buches (vgl. Einleitung Ende) das von jenen Philosophen schablonenmässig und streng begrifflich Getheilte in eine mehr genetisch anschauliche Darlegung umgewandelt, wodurch es leicht erklärlich wird, dass er mehr Einheiten aufzählt als jene. Vgl. oben S. 295 A. 121.

4) עצמים השכליים S. 49; W. 62. Ueber die Annahme solcher spricht sich Abraham ibn Daud ausführlich S. 57—62; W. 72—78 aus, womit die Ausführungen Ibn Sina's (Schahr. H. II, 261 ff., besonders 270—273) zu vergleichen sind. Vgl. Gugenheimer, Die Religions-Philosophie des Abraham ibn Daud S. 39. Ueber diese Lehre Ibn Sina's von der Zusammensetzung innerhalb des Nothwendig-Existirenden aus an sich Nothwendigem und nur in Folge von einem Anderen Nothwendigem s. Munk, Guide II, S. 18, 3; 40, 2.

5) Diese Form des Beweises für die Annahme des Nothwendig-Existirenden ist bei den Arabern die gewöhnliche. Die Worte Abraham ibn Daud's an dieser Stelle sind die für diesen Beweis üblichen, wie die Wiederkehr dieser Formel in den Mevâkif وإلّا لزم الدور او التسلسل deutlich zeigt. Vgl. über diese Ausdrücke Wolff, El-Senusi's Begriffsentwicklung des muhammedanischen Glaubensbekenntnisses S. 8, Anm. 2.

nahme, da es von dem Nothwendig-Existirenden unabhängig sein und auch zeitlich ihm vorangehen müsste, dieses aufhören würde, die Ursache von Allem und die letzte Ursache zu sein. Gäbe es nun zwei [6]) solche Nothwendig-Existirende (S. 49—50; W. 63—64), von deren Jedem alle Dinge abhiengen, so müsste sie entweder etwas von einander unterscheiden oder nicht. Da sie als einander gleich angenommen wurden, so müsste im ersteren Falle zu den Bestimmungen, in denen eines dem anderen gleicht, bei dem Zweiten ein scheidendes Merkmal hinzukommen, wodurch es zusammengesetzt würde und somit aufhörte, Nothwendig-Existirendes zu sein. Im letzteren Falle hätte man bei dem Mangel jedes unterscheidenden Merkmals kein Recht, von zweien zu sprechen, da diese bei völliger Wesensgleichheit in eine Einheit zusammenflössen. Es giebt also nur ein schlechthin Eines, das Nothwendig-Existirende, „in dem keinerlei Vielheit ist".

So gehört zur Begriffsbestimmung des Nothwendig-Existirenden mit Nothwendigkeit seine Einheit, sie fällt in sein Wesen. Alle anderen Dinge können sein oder auch nicht sein, ihre Idee, ihr Wesen kann sich verwirklichen oder auch im Gedanken allein vorgestellt werden, durch alle Theile der Schöpfung geht der Unterschied hindurch zwischen Idee und Einzelding, Wesen und Dasein, in Gott allein besteht er nicht, „Wesen und Dasein fallen bei Gott in Eins zusammen" [7]), er ist in Wahrheit dem Wesen nach Einer.

Alle Dinge ausser Gott trifft die Einheit nur als zufällige Bestimmung, als Accidenz (S. 50—51; W. 64—65). Würde sie anders das Wesen des Dinges ausmachen, z. B.

---

6) Es ist dies jener Beweis, den Maimûni (Guide I, 75 Nr. 2) وهذا هو طريق فلسفي برهاني „eine philosophische, beweiskräftige Methode" nennt. Er führt ihn daselbst als zweiten der von den Mutakallimûn erbrachten Beweise für die Einheit Gottes an. Nur in ihrem Munde beweist nach Maimûni's Ansicht der Beweis nichts, weil sie seine Prämisse, die Einfachheit Gottes schlechthin nicht anerkennen (s. Munk, Guide I, S. 444). Abraham ibn Daud folgt also in diesem Beweise durchaus den „Philosophen". Vgl. oben S. 291 A. 115.

7) Strauss a. a. O. I, 407.

des Menschen, so müsste dieser in einer Versammlung von Menschen aufhören, Mensch zu sein, eine Versammlung von Menschen könnte es gar nicht geben. Würde umgekehrt in der Zugehörigkeit zu einer Mehrheit das Wesen des Menschen liegen, dann wäre er es allein, einzeln nimmermehr. Aber Einheit und Mehrheit gehören nicht zur Begriffsbestimmung eines Menschen, eines Dinges überhaupt, sie sind Accidenzen. Dies geht auch daraus hervor, dass es sonst nicht Einheiten in verschiedenen Gattungen geben könnte, von einem Menschen und einem Baum z. B. nicht gesprochen werden dürfte, da ja die Einheit das Wesen gerade dieser Gattung, dieses Dinges ausmachen würde, einem Anderen also nicht zukommen könnte. Als blosses Accidens hört bei jedem Dinge die Einheit auf, sobald ein zweites seiner Art ihm an die Seite gesetzt wird. Weil nun aber eben für Gott nichts gefunden werden kann, weder in der Wirklichkeit, noch im Gedanken, was ihm an die Seite gesetzt werden könnte, darum ist er in Wahrheit Einer und bleibt es unveränderlich, darum gehört die Einheit zu seinem Wesen.

Der Ausdruck: Die Einheit gehört zum Wesen Gottes besagt also ein Doppeltes: 1. Gottes Einfachheit oder die Thatsache, dass Alles ausser ihm mehrfach, theilbar, zusammengesetzt ist; 2. Gottes Einzigkeit oder die Thatsache, dass es nichts ihm Gleiches giebt, das, zu ihm hinzugezählt, seine Einheit aufheben würde.

Diese Untersuchung über die göttliche Einheit bildet für Abraham Ibn Daud den natürlichen Ausgangspunkt zur Lösung der Frage von den göttlichen Eigenschaften, wie auch zugleich der Inhalt und das Ergebniss dieser Untersuchung die Richtschnur und das Vorbild dieser Lösung bilden.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

Es hat sich herausgestellt, dass mit dem Begriffe des Nothwendig-Existirenden Gott über die Sphäre alles

Seienden hinausgehoben, der Gedanke, es könne auch nur ein ihm Aehnliches geben, schlechthin abgewiesen ist, dass wir mit anderen Worten auf eine Erkennbarkeit Gottes verzichten müssen. Und doch hat sich als klare Folgerung aus jenem Begriffe eine Bestimmung uns ergeben, die uns über das Wesen Gottes Aufschluss zu bieten scheint. Kennen wir durch sie eine Eigenschaft des göttlichen Wesens? Jene Bestimmung war die göttliche Einheit, und wenn wir diese nach ihren beiden Seiten hin, der Einfachheit und Einzigkeit, betrachten, so finden wir, dass sie von dem Wesen Gottes uns sagen, dass es nicht mehrfach, nicht einem Andern gleich sei, also nur, was es nicht ist. Ueber das wahre Wesen Gottes erfahren wir nach wie vor Nichts, diese Bestimmung ist eben nur ein negatives Attribut. Was wir hier an dem Beispiel der göttlichen Einheit bemerken, lässt Abraham Ibn Daud von allen göttlichen Wesensbestimmungen gelten. „Wisse", sagt er (S. 51; W. 65), „dass die wahrsten Aussagen und Attribute für Gott die negativen[8]) sind." Ueber den Werth und Gehalt derselben hat er sich keinerlei Täuschung hingegeben. Nur Zweifel können sie nach seiner Ansicht beseitigen, indem wir durch sie wenigstens darüber belehrt werden, dass Gott nicht so ist, wie wir ihn möglicherweise uns hätten denken können, etwas Positives[9]) über das Wesen Gottes erfahren wir jedoch durch sie keineswegs.

---

8) Vgl. über diesen Satz oben S. 329 A. 198. Selbst Josef ibn Zaddik führt ihn noch in freierer Fassung im Namen des „Philosophen" an: אמר הפילוסוף יותר אמת לסלק ההיוב מן הבורא מלחייב לו שום דבר (Mikrokosmos S. 56). Auch im פירוש ישר ספירות des Asriel (דרך אמונה ed. Goldberg f. 2a) wird der Satz angeführt: והכמי המחקר מודים לדברי האומר כי אין השגתינו כי אם על דרך לא, wo חכמי המחקר die Anhänger des Kalâm (s. Delitzsch, Ez Chajim S. 311), nicht die Philosophen, wie Grätz VII, 450 angiebt, zu bedeuten scheint. Mose Botarel im Jezirakommentar (ed. Lemberg f. 26a) schreibt ihm ausdrücklich dem Aristoteles zu: השוללות הם צודקיות בחש"י יותר מן המחייבות. In der Läugnung der göttlichen Eigenschaften und in der Annahme, dass Gott nur durch Negationen beschrieben werden dürfe, stimmten alle arabischen Peripatetiker von Al-Kindi ab überein (Munk, Mélanges 319—320, 341). Abraham ibn Daud folgt ihnen hierin und besonders dem Ibn-Sina, wie eine Vergleichung seiner Darstellung mit der Ibn-Sina's (Schahr. H. II, 259) lehrt.

9) Vgl. oben S. 148 und Strauss a. a. O. I, 536.

Eine Gefährdung der göttlichen Einheit, eine Vermehrfachung seines Wesens, ist bei negativen Attributen, da sie nicht gleichsam Theile des göttlichen Wesens bezeichnen, nicht zu befürchten [10]). Ebensowenig können aber auch andere Aussagen über das göttliche Wesen, seien sie von welcher Art auch immer [11]), eine Vielheit in dasselbe hineinbringen, da wir dessen Einfachheit schlechthin uns stets vorhalten müssen. Die Einheit Gottes ist für uns über jede Möglichkeit der Zusammensetzung erhaben; wenn wir darum dennoch vielfache Bestimmungen von Gott entwickeln, so begründen diese keineswegs eine Vielfachheit seines Wesens, da dieses ebensowenig wie sein Begriff [12]) zusammengesetzt sein kann. Mit jener scheinbaren Vielfachheit Gottes für unser Denken verhält es sich wie mit dem Doppeltsehen des Schielenden. Wie dieser den Gegenstand, der in Wahrheit Einer ist, wegen der Schwäche seiner Augen und der Abweichung [13]) seiner Pupillen

---

10) S. 53 Z. 17; W. 67: ולו אחר כן תארים רבים לא יחייבו רבוי בעצמותו כל שכן שהם שלילות ולא יהרבה הדבר בשלילה „wohl hat er noch mehrere Attribute, diese machen aber sein Wesen nicht nothwendig mehrfach, zumal sie negativ sind. Durch Negationen wird ein Ding nicht vermehrfacht", vgl. die Theologie des Bachja S. 73 Anm. 3.

11) Diese Bemerkung gilt selbst für die negativen Attribute, durch die zwar eine Vervielfachung Gottes nicht zu befürchten ist, in denen aber zugleich ein für uns allerdings unfassbares Positives liegt, dessen Vielheit eine Vielheit in Gott zu begründen immerhin scheinen könnte. Es ist, sagt Bretschneider (a. a. O. I, 477), „nicht zu vergessen, dass den negativen Attributen, durch welche wir besonders die menschlichen Vorstellungen des Raumes und der Zeit von Gott entfernen, jederzeit etwas entgegengesetztes Positives, das aber von uns mit Worten nicht dargestellt werden kann, zu Grunde liege". Vgl. die Theologie des Bachja S. 76 Anm. 2.

12) Auch Ibn Sina betont es, dass Gott in keiner Beziehung getheilt werde ولا بأجزاء الحدّ (Schahr. II, 375), „auch nicht durch Theile der Begriffsbestimmung" (H. II, 253).

13) Der hebräische Text לחולשת חושיו ועקמימות (S. 53 Z. 4) scheint es zu beweisen, dass hier mit Anlehnung an Jehuda Halewi, der IV, 3; S. 311 (s. oben S. 201) dieses Bildes sich bedient, ebenfalls wie bei diesem von einem الاعمش الاحول „schwachsichtigen Schieler" die Rede sein müsse. Denn عَمَشٌ wird auch bei Jehuda Halewi durch חלישות ראותו, حَوَلٌ durch עוות ראותו =

doppelt sieht, so legt sich für unser Denken Gottes Einheit in eine Vielheit von Bestimmungen auseinander, ohne dass uns darum das Bewusstsein seiner strengen Einheit zu verlassen braucht (S. 53; W. 67). Nach der Ansicht des Philosophen [14]) wird die Schwierigkeit im Erkennen eines Dinges dadurch begründet, dass diesem Ding in der Rangstufe der Existenz [15]) entweder eine zu grosse Schwäche oder eine zu grosse Stärke zukommt. Zur ersteren Art [16]) gehören z. B. die Hyle, die Zeit und der Raum, zur letzteren Gott. Wie die Sonne bereits durch die Kraft, mit der sie in die Erscheinung tritt, eine blendende Wirkung ausübt, so dass die Fledermaus [17]) sie nicht ansehen

ויעקבוימתר wiedergegeben. Dass uns aber Emunah ramah in einer Uebersetzung aus dem Arabischen vorliegt, beweisen die Angaben der Handschriften (s. Gugenheimer a. a. O. S. 2**)) und die ausdrückliche Nennung des Uebersetzers in manchen Codices s. Orient 1851 LB. S. 506. Vgl. oben S. 244.

14) So sagen die lauteren Brüder: „Auch kann der Mensch die von der Materie abstrahirte Form wegen ihrer zu grossen Reinheit, nicht etwa wegen ihrer Verborgenheit und Feinheit nicht erfassen. Dagegen giebt es andere Dinge, welche der Mensch wegen ihrer Verborgenheit und Feinheit nicht erfasst, so der Theil, der sich nicht theilen lässt, oder die von der Form gelöste Urmaterie" Anthropologie S. 113. Vgl. auch Kusari V, 2; S. 373 und den Commentar Moscato's f. 252c-d, dem die Kenntniss unserer Stelle offenbar entgangen ist, s. auch oben S. 238 A. 230. Denselben Gedanken hat Gazzâli benutzt in der Ihjâ IV, 396. Vgl. Kremer, Geschichte S. 112.

15) Auch Ibn Sina spricht von einer „Rangstufe der Existenz", in der z. B. die Form der Materie vorangeht الصورة متقدمة على المادّة فى مرتبة الوجود (Schahr. II, 365; H. II, 238). Offenbar wird unter der Schwäche oder Stärke dieser Rangstufe der Grad der Deutlichkeit und Lebendigkeit verstanden, mit der die Existenz einer Sache auf uns eindringt. Weils Uebersetzung: „durch ihren zu tiefen Standpunkt im Dasein" (S. 67) ist nicht genügend klar.

16) S. 5; W. 8 nennt Abraham ibn Daud die Kategorieen der Beziehung, des Wo und Wann חלושי המציאות מאד נעלמים „schwach von Existenz, sehr verborgen", weil sie als sehr subtil von ihrer Existenz die geringste Deutlichkeit geben. Auch Ibn Sina sagt (a. a. O. 242): „Bei den Accidenzen giebt es aber auch eine Stufenfolge in der Existenz" وفى الاعراض ترتيب فى الوجود ايضاً (Schahr. II, 368).

17) Nach einer Mittheilung Dr. Landauers ist hier وطواط (רוטאט) zu lesen. Vgl. oben S. 187 A. 153, S. 324 A. 187. Auf Aristoteles Metaphysik II, 1 als Quelle dieses Vergleiches verweist auch Moscato im Commentar zu Kusari IV, 3 Ende, f. 252, s. die Nachweise über die Häufigkeit dieses Vergleiches in Steinschneiders Alfarâbi S. 98, 31 und S. 247.

kann, so bleibt das gewissermaassen Stärkste des Seienden, Gott, wegen der „Intensität seiner Manifestation“ uns unerkennbar. „Wenn unser Geist jenes erhabene Wesen anschaut, das die Verstandeskräfte verwirrt und die Einsicht erschüttert, dann erscheinen ihm viele Attribute, wiewohl neben ihnen die Ueberzeugung besteht, dass sie nur der Schwäche entstammen [18]), das vollkommene, von allen diesen freie Eine zu begreifen“.

Es können somit auch die gewöhnlich von Gott ausgesagten positiven Attribute getrost angewendet werden, ohne Furcht, die göttliche Einheit dadurch aufzuheben, wenn es gelingt, als ihren Gehalt eine Negation nachzuweisen, sie also als eigentlich negative Attribute darzustellen. Dies sind aber die folgenden acht [19]): der Eine, Existirende [20]), Wahre, Ewige, Lebende, Wissende, Wollende, Mächtige (S. 52; W. 66). Da bei der negativen Bedeutung dieser Attribute eine Vermehrfachung des göttlichen Wesens nicht zu befürchten ist, so kommt es gar nicht darauf an, auf eine kleinere Zahl sie zu beschränken, aus der dann die übrigen nach logischer Folgerung sich herleiten liessen. So ist z. B. [21]) die Anführung des Attributes: Leben scheinbar

---

18) Die Weil'sche Uebersetzung (S. 67) giebt hier durch falsche Auffassung der Worte: מפני חולשתם (S. 53 Z. 6), die sich auf שכלים beziehen, einen dem Texte nicht entsprechenden Sinn.

19) Abraham ibn Daud versucht hier den praktischen Gebrauch mit der philosophischen Ueberzeugung in Einklang zu setzen. Nach dem Vorgange der Mutakallimûn scheint auch in jüdischen Kreisen die Achtzahl der Attribute im Umlauf gewesen zu sein, nur dass an Stelle der mehr grobsinnlichen Attribute der Araber: Redend, Hörend, Sehend geistigere, subtilere gesetzt zu werden pflegten; s. Schahr. H. I, 100, Munk, Guide I, 212, 2, Schmölders a. a. O. 187.

20) Da Abraham ibn Daud selbst S. 52 Z. 14 בתארים השמנה אשר זכרנום von „den acht erwähnten Attributen“ spricht und auch das der Existenz von ihm behandelt wird, so muss mit Weil (ib. A. 2) im Texte נמצא ergänzt, jedoch gleich nach der Einheit eingeschaltet werden.

21) Gugenheimer a. a. O. S. 36 vermuthet in dieser Stelle die Vertheidigung Abraham ibn Daud's gegen den Einwurf, dass das Attribut: Lebend eigentlich hätte weggelassen werden können, als ob Abraham ibn Daud seine Bemerkung nicht über die ganze Aufzählung, sondern nur auf das Attribut: Lebend hätte ausdehnen wollen. Es ist aber wahrscheinlich, dass das Attribut: Lebend nur zum Beispiel für die Möglichkeit der Weglassung und scheinbare Ueberflüssigkeit manches dieser aufgezählten Attribute angeführt ist. Gugenheimer beruft sich zwar (a. a. O. Anm.)

überflüssig, da Wissen bereits angegeben wird und alles Wissende leben muss. Allein bei der Aufstellung von Attributen handelt es sich um Erweckung klarer Vorstellungen bei Anderen, denen Alles gesagt, Nichts zu eigener logischer Entwickelung überlassen werden soll. „Wenn [22]) jemand sagte: Der Mensch ist ein vernünftiger Körper, so würde er damit Nichts sagen, obzwar er ihn nur darum nicht als lebend bezeichnet, weil alles Vernünftige lebend, dies also ein logisch herzuleitendes Merkmal ist, das bei Logikern nicht angegeben wird." Gegen die Aufstellung von gerade acht Attributen wäre somit nichts mehr einzu-

---

auf Ġazzâlî, auf den hier Abraham ibn Daud gezielt haben soll, aber Ġazzâlî selber zählt das Attribut: Leben neben dem des Wissens auf, wiewohl er die Ableitbarkeit des ersteren aus dem letzteren anführt (Schmölders a. a. O. 233, Munk, Mélanges 376). Er äussert sich darüber in dem כוונות הפילוסופים III, 3 folgendermaassen: ואולם המשנות הראשונה שבהם שההתחלה הראשונה חי כי מי שידע עצמותו הוא חי והראשון יודע עצמותו הנה הוא אם כן חי. Ueberhaupt wäre es eigentlich befremdend, wenn Abraham ibn Daud gerade das Attribut: Lebend vertheidigt haben sollte, dessen Weglassung weder gebräuchlich war, noch je gefordert wurde. Ueber dieses „allgemein zugestandene" Attribut sagt z. B. al-Îgî: انه تع حيّ هذا مما اتّفق عليه الكل .. لانه عالم قادر ... وكل عالم قادر فهو حيّ (Mevâḳif p. 56). Uebrigens beweist auch das von Abraham ibn Daud (S. 52; W. 66) angeführte Beispiel, es werde durch den Begriff Dach noch nicht die Vorstellung eines Hauses erweckt, wiewohl sie sich daraus ableiten lasse, dass er nicht allein das Leben, sondern auch andere logisch ableitbare Attribute, gleichsam Bestandtheile des Hauses, im Auge hatte. — Eine sichere Spur der Benutzung Ġazzâlî's durch Abraham ibn Daud liegt nur S. 45; W. 58 vor. Der מאזני צדק S. 173—175 Abraham ibn Daud hier entlehnt, wie er denn überhaupt an dieser Stelle Ġazzâlî's Aeusserungen über das Verhältniss der Medicin, Jurisprudenz und anderer Wissenschaften zur Theologie wörtlich benutzt. Diese Entlehnung haben auch Joel ibn Schoeib (ספר יגולת שבת ed. Venedig 1576 f. 143a col. 2) und Menachem Mendl im תמים יחדיו (s. Kerem Chemed VIII, 70) im Sinne, wenn sie sagen, Abraham ibn Daud habe aus Abû Ḥâmids מנהגי המעשים, d. i. מאזני צדק = ميزان الاعمال ein Gleichniss angeführt. Das Gleichniss ist von Schoeib wohl als zu sehr muhammedanisch gefärbt ein wenig geändert worden. Der Sinn ist jedoch derselbe geblieben. Darnach ist Schorr's Angabe (Kerem Chemed VIII, 62) zu berichtigen.

22) Die Weil'sche Uebersetzung (S. 66) scheint hier nicht das Richtige zu enthalten, da sie ein solches Verfahren als „unlogisch" hinstellt, während Abraham ibn Daud es gerade nur als logisch, für die Anschaulichkeit des Ausdrucks aber untauglich bezeichnen will.

wenden, und es handelt sich nunmehr nur darum, in jedem derselben ein eigentlich negatives Attribut nachzuweisen, was auch Abraham Ibn Daud im Einzelnen zu zeigen unternimmt.

I. In dem Ausspruch[23]) der „Metaphysiker“: Die Einheit Gottes ist sein Wesen scheint die Einheit als positives Attribut aufzutreten, was sie nach den Ausführungen Abraham Ibn Dauds nicht sein darf. Dieser Ausspruch bedarf darum der Erläuterung, denn er führt streng genommen zu zwei falschen Folgerungen. Einmal wäre darnach der Satz: Gott ist Einer eine leere Identität. Ferner müssten wir, wenn wir die Einheit Gottes begreifen, somit auch Einsicht in sein Wesen haben, das eben Einheit sein soll. Gottes Wesen ist aber für uns in diesem Leben schlechterdings unerkennbar, während wir von seiner Einheit einen klaren Begriff haben. „Dass wir aber diese begreifen, jenes aber ohne Zweifel nicht begreifen können[24]), ja dass das Begreifen seines Wesens uns nothwendig unmöglich ist, hat darin seinen Grund, dass wir nur durch die Sinne oder durch Definition oder Beschreibung[25]) etwas wahrhaft begreifen.“ Nun ist aber Gott als unkörperlich für uns sinnlich nicht wahrnehmbar. Ebensowenig kann es eine Definition von ihm geben, da er zu keiner Gattung[26]) ge-

---

23) Die Behandlung der acht Attribute im Einzelnen wird durch אם eingeleitet, das nichts Anderes als das arabische أمّا ist (vgl. S. 320 A. 179), ebenso wie ואיך auf derselben Seite (52 Z. 2 v. u.) dem arabischen وكيف ذلك getreu nachübersetzt scheint.

24) Weils Uebersetzung (S. 66) lässt hier trotz ihrer Freiheit das Missverständniss dieser einleitenden Worte deutlich durchblicken.

25) Schärfer sagt dies Abraham ibn Daud bereits am Schlusse der Einleitung zum zweiten Theil (S. 46; W. 59). Ueber die Undefinirbarkeit Gottes, die in dem Mangel aller Erfordernisse einer Definition und Beschreibung von ihm begründet ist, wie über diese selbst vgl. Munk, Mélanges 108, 1; 134, 1 und Guide I, 190, 3.

26) So sagt auch Gazzâli in den כוונות הפילוסופים III, 3 Nr. 1: שאין לו סוג ולא הבדל und ebenso Jehuda Halevi IV, 25; S. 354: ואין סוג ואין הבדל לעלה הראשונה = ولا جنس ولا فصل للعلّة الاولى. Wörtlich sagt Abraham ibn Daud Folgendes: „Jede Definition kommt durch Gattung und Unterschied zu Stande; Gott hat aber nicht seines Gleichen, mit dem ihn Ein Begriff verbände,

hört und kein unterscheidendes Merkmal uns von ihm bekannt ist, wie es auch keine Beschreibung von ihm geben kann, da wir weder Gattung noch selbst ein unwesentliches Merkmal von ihm kennen. Die uns erkennbare Einheit kann also unmöglich Gottes völlig unerkennbares Wesen sein. Sie ist aber auch nichts zu seinem Wesen Hinzukommendes oder ein Theil desselben, sondern der Sinn des Ausspruches: Die Einheit Gottes ist sein Wesen ist dahin zu fassen, dass Alles, was wir in Hinsicht auf das Wesen Gottes erkennen, in der Einheit befasst ist, diese also zwar nicht objectiv, aber subjectiv, für uns sein Wesen ausmacht. Und in der That kann nicht geläugnet werden, dass die Einheit, als Ungetheiltheit und Unvergleichbarkeit aufgefasst, den Inbegriff von Gottes Attributen darstellt. „Nachdem [27]) wir von seinem Wesen diesen negativen Begriff wahrgenommen haben, dass Nichts ist gleich ihm, ist er dasjenige, was für uns von ihm zu sagen allein möglich ist“ (S. 52; W. 66—67). So wird also durch die Einheit nicht auf Etwas in Gottes Wesen hingewiesen, sondern auf dieses selbst [28]) (S. 53; W. 67).

II. „Das Gottes am meisten würdige Attribut ist: Existirend“ (S. 53; W. 67). Dieses und das vorher genannte der Unvergleichbarkeit scheinen in ihrer Verbindung die Erfordernisse einer Definition, Gattung und Merkmal, für Gott zu enthalten, indem er, in die Gattung des Seienden versetzt, mit dem Merkmal der Einzigkeit bezeichnet wird. Das Positive, das so durch diese Attribute zu Stande kommt, ist aber nur scheinbar. Weder

---

von dem ein Unterschied ihn trennte; er hat nicht Gattung, nicht Unterschied, darum giebt es weder Definition noch Beschreibung von ihm.“

27) Die Weil'sche Uebersetzung lässt den Sinn des Textes nicht hervortreten.

28) Wenn Abraham ibn Daud S. 53 Z. 13 sagt: וכמו שיצמודתו מוסכלה אצלנו כן זה ההאר מוסכל אצלנו, so heisst das: „Wie sein Wesen uns unbekannt, so ist auch dieses Attribut uns unbekannt“, d. h. wie wir das göttliche Wesen nicht kennen, so giebt es auch keine Einheit wie die göttliche, durch welche wir diese begreifen könnten. מוסכל = مجهول bedeutet weniger das „Unbegreifliche“ (Weil S. 67) als das Unbekannte, nicht Gewusste.

giebt Existirend die Gattung Gottes an, „da das Sein Gott und den anderen Dingen nicht in gleicher Weise beigelegt werden kann“, noch enthält das Attribut der Unvergleichbarkeit ein Merkmal, es bezeichnet vielmehr die Merkmallosigkeit schlechthin, so dass eine Definition Gottes unmöglich bleibt. „Zwischen Gott und den übrigen Dingen waltet Verschiedenheit, nicht bloss Unterschied“, von einem Merkmale Gottes kann darum nicht die Rede sein. Es ist aber auch das Attribut: Existirend ein negatives, indem es nur sagt, Gott sei nicht wie die anderen Dinge. Aus diesen beiden scheinbaren Bestandtheilen einer Definition Gottes, der Einheit und der Existenz, ergeben sich leicht andere Attribute, die Gott nothwendig zugeschrieben werden müssen.

III. Dass [29]) der erste Beweger selber unbewegt sein müsse, hat Abraham Ibn Daud bereits dargelegt (S. 19; W. 26). Es ist somit jede Möglichkeit der Bewegung, alle Veränderlichkeit bei Gott ausgeschlossen, er ist zu allen Zeiten derselbe. Wie er selber nicht aus dem Nichtsein ins Sein überging, so müssen seine Vollkommenheiten von ewig her in ihm gewesen sein, ein Eintreten [30]) derselben giebt es bei ihm nicht. Das Attribut der Ewigkeit hat so die negative Bedeutung: Unveränderlichkeit.

IV. Wenn das Attribut der Ewigkeit die Unmöglichkeit ausdrückt, dass Gott oder ein Theil von ihm zu einer Zeit nicht oder anders sein könne, also seine objective Beständigkeit darlegt, so besagt das Attribut der Wahrheit [31])

---

29) Das Attribut der Ewigkeit wird wider die oben S. 348 angeführte Ordnung der Attribute vor dem der Wahrheit behandelt, weil dieses jenes voraussetzt.

30) Aehnlich sagt Ibn-Sina: فينبغى ان يتفطن من هذا ان واجب الوجود لا يتاخر عن وجوده وجود له منتظر بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له ... ولا صفة من الصفات التى تكون لذاته منتظرة (Schahr. II, 374): „Es muss ... einleuchten, dass das Nothwendig-Existirende nach seiner Existenz keine (andere) zu erwartende Existenz habe, sondern Alles, was für dasselbe möglich ist, ist auch nothwendig für dasselbe, so dass .. keine .. Eigenschaften, welche seinem Wesen zukommen, zu erwartende sind“ (H. II, 252.)

31) Zum Verständniss dieser Darlegung muss man sich erinnern, dass die

gewissermaassen seine subjective Beständigkeit, d. h. die Thatsache, dass wir, wenn wir Gott ein Sein beilegen, zugleich das Bewusstsein von der Beständigkeit dieses Seins haben. Wir nennen eigentlich jede Aussage, die auf einer Thatsache beruht, wahr. Es giebt aber dauernde und vergängliche Thatsachen oder Dinge; je nachdem also auf diese oder auf jene die Aussage sich bezieht, nennen wir sie vergänglich oder dauernd wahr. In diesem Begriff von der Wahrheit eines Dinges liegt es deutlich ausgesprochen, dass wir nur dasjenige Ding wahrhaft werden wahr nennen können, bei dem die Möglichkeit des Nichtseins ausgeschlossen ist. Nun kommt aber allen Dingen ausser Gott an sich nur die Möglichkeit des Seins zu, in ihnen selber liegt nicht der zureichende Grund ihrer Existenz, Wesen und Dasein fallen bei ihnen nicht zusammen, und selbst diejenigen [32]), die beständig, ewig sind, können wir uns als nichtexistirend wenigstens [33]) denken: sie sind allesammt nur uneigentlich wahr. Das allein Dauernde, das seine Existenz sich selbst verdankt, das nicht als nichtexistent gedacht werden kann, ist Gott, sein allein ist die Wahrheit. „Wir haben bereits dargelegt (S. 48; W. 61), dass die Existenz von Allem von Einem Existenten abhängt und dieses Existente ist die Wahrheit selbst, alles Uebrige aber hat die Wahrheit (= den Bestand) von ihm und durch ihn und an sich selbst nur das Zweifelhafte und die Möglichkeit; so gebührt die Bezeichnung: Wahr nur dem Einen, von dem Alles abhängt. Das Attribut: Wahrheit [34])

Wurzelbedeutung des hebräischen Wortes für Wahrheit אמת: Festigkeit, Beständigkeit ausdrückt, wie auch der Stamm أَمِنَ dies zeigt.

32) Es sind dies nach der Meinung Abraham ibn Dauds die Engel (S. 58, 60; W. 73, 76). Ihrer stets wirklichen Vollkommenheit steht es nicht entgegen, wenn er ihnen hier Potentialität zuschreibt, da er sie ja als geschaffen betrachtet. Vgl. Gugenheimer a. a. O. S. 39 und oben S. 342 A. 4.

33) Möglich ist nach Ibn Sina dasjenige, „welches, sobald es als nicht existirend bestimmt wird, nicht etwas Absurdes als Konsequenz giebt“ (H. II, 237) واذا فرض غير موجود لم يلزم منه محال (Schahr. II, 364).

34) Mit der ganzen Darlegung Abraham ibn Dauds von der Wahrheit Gottes

enthält somit nur die Negation, dass seine Existenz nicht von der Existenz eines Anderen abhänge“ (S. 54; W. 68).

V. Wir haben Gott die vollkommenste Existenz unter allem Existirenden beilegen sehen. Bei den geschaffenen Dingen ist die vollkommenste Art des Seins das Leben. So könnten wir also relativ Gott lebend nennen. Aber auch auf dem Wege der Causalität kann man Gott Leben beilegen, da dieses doch unmöglich [35]) seinen Geschöpfen von ihm hätte „zu eigen gegeben“ werden können, wenn er es nicht selber hätte. Und doch bezeichnet es nichts Positives in Gott. Es sagt uns nur, dass wir, so wir Gott nicht eine Unvollkommenheit zuschreiben wollen, nicht von ihm sagen können, er sei nicht lebend. Dass er nicht unser Leben lebe, besagt bereits seine Unvergleichbarkeit. So ist auch Lebend ein negatives Attribut [36]).

VI. Alle Sinnes- und Denkthätigkeit hängt von dem Grade ab, in dem sie vom Materiellen, vom Stoffe beein-

---

vergleichen sich auffällig Ibn Sina's Aeusserungen über diesen Punkt: وواجب الوجود هو حق محض لان حقيقة كل شى خصوصية وجوده الذى يثبت له فلا احقّ اذاً من واجب الوجود وقد يقال حق ايضاً فيما يكون الاعتقاد لوجوده صادقاً فلا احق بهذه الصفة مما يكون الاعتقاد لوجوده صادقاً ومع صدقه دائماً ومع دوامه لذاته لا لغيره (Schahr. II, 374—375). „Das Nothwendig-Existirende“, sagt er, „ist reines Wahre, weil die Wahrheit jedes Dinges eine [besser: die] Eigenthümlichkeit seiner Existenz ist, welche für dasselbe feststeht, so dass es dann kein Wahreres als das Nothwendig-Existirende giebt. Es wird aber Wahres auch bei demjenigen ausgesagt, für dessen Existenz die Ueberzeugung wahrhaft ist, so dass es vermittelst dieser Eigenschaft Wahreres nicht giebt als dasjenige, für dessen Existenz die Ueberzeugung wahrhaft ist, und mit seiner Wahrhaftigkeit zugleich dauernd, und mit seiner Dauer zugleich seinem Wesen nach, nicht durch Anderes — als es“ (Schahr. H. II, 252—253). Vgl. über diese Benutzung Ibn Sina's durch Abraham ibn Daud Schmiedl a. a. O. S. 8.

35) In ähnlicher Weise beweist Ahron ben Elia im Ez Chajim (ed. Delitzsch c. 77 S. 97) das Vorhandensein sinnlicher Wahrnehmungen in Gott, weil er sonst die offenbar zweckbewusst geschaffenen Sinneswerkzeuge uns nicht hätte verleihen können. Er wendet darauf den Psalmvers an (Ps. 94, 9): „Sollte der, der das Ohr einpflanzt, nicht hören u. s. w.?“

36) Dies scheint der Sinn der (S. 55; W. 69) über das „Leben“ handelnden, äusserst knapp gehaltenen und wohl auch verderbten Stelle zu sein.

flusst wird. Je freier und unabhängiger unsere Sinne oder unser Denken dem Stofflichen gegenüberstehen, desto vollkommener werden deren Leistungen sein. So kann z. B. der Gesichtssinn durch eine Wand, eine Decke, eine Wolke, die sich zwischen das Auge und den beobachteten Gegenstand stellen, oder durch „Thränenwasser oder ein Staarhäutchen“ [37]) im Auge in seiner Thätigkeit gehindert werden, die auch von der Entfernung des Gegenstandes abhängt. Auch das Denken hängt von dem Einflusse des Stofflichen ab, wie z. B. Rausch, Uebersättigung, Schläfrigkeit die Denkthätigkeit stören. So können auch darum Kinder nicht wie die Erwachsenen denken, weil in ihnen noch eine zu grosse Saftfülle [38]) vorhanden ist, aus der sie sich zu immer festerer Constitution entwickeln, mit deren zunehmender Festigung ihr Denkvermögen zunimmt. Das Denken aber steht über der sinnlichen Wahrnehmung, weil es nicht wie diese von dem Dasein und der Nähe des Gegenstandes abhängt, nicht der Vermittelung von Licht und Luft bedarf, weil es also stofffrei ist, weshalb es auch seiner Natur nach stets thätig sein kann. Demjenigen Wesen also, das am meisten frei und unabhängig vom Stoffe ist, wird Alles durch das Denken erreichbar sein, Nichts unbekannt bleiben. Nachdem nun (S. 47; W. 60) Gott dasjenige Wesen ist, dem nichts Stoffliches anhaftet, so ist er der Allwissende. „Also ist auch das Attribut: Wissend ein negatives, nachdem es nur darauf hinausläuft, dass Gott unabhängig vom Stoff ist und dass Nichts ihm un-

37) Das im Texte (S. 55; W. 69) dafür stehende Wort טאפרה dürfte טפרה = טִפְרָא zu lesen sein.

38) Darum haben nach Bachja im Chobot II, c. 5; S. 109 die „weisesten Aerzte“ in dem Weinen der Kinder eine besondere Wohlthat Gottes erblickt: כפי מה שאמרו חכמי הרופאים כי במוחי הילדים ליחה ... והבכי נותיך הליחה ההיא מהמוחיהם. Und ebenso bemerkt Gabirol im סתקון מדות הנפש (ed. Luneville III, 2 Ende): כמו שהוא ידוע כי קצת הילדים רבים הקטניס לא תתנקה הליחה המופסדת שבהם אלא בבכי. Vgl. Albo im Ikkarim II, c. 24 (Schlesinger S. 174), der sowohl diese Einzelheit anführt, als überhaupt das Attribut des Wissens wie Abraham ibn Daud entwickelt. Vgl. Saadja's Emunoth X, Nr. 2; S. 149 und Maimûni, Guide III, c. 51; S. 449, 1.

bekannt ist [39]). Nachdem er aber unter allen stofffreien Dingen das stofffreieste ist, so ist er auch im Wissen das vollkommenste von allen, und zwar auf die ausgezeichnetste und erhabenste Art" (S. 55; W. 70). Näher beschreibt Abraham Ibn Daud das Wissen Gottes als ein solches, in dem Nichts potentiell, sondern Alles von Anfang an wirklich sei vorhanden gewesen und „dem Nichts entgeht, von dem, was auf Erden und im Himmel ist" [40]) (S. 87; W. 110). So ist also auch das Wissen ein negatives Attribut [41]).

---

39) Vgl. auch S. 93; W. 118 f., wo Abraham ibn Daud Gottes Wissen aus seinem Mangel an aller Potentialität ableitet. Wenn Abraham ibn Daud S. 87; W. 110 f. die Allwissenheit Gottes mit der Einfachheit seines Wesens scheinbar unverträglich findet und es für „unmöglich" erklärt, „zu wissen, wie seinem Wissen Nichts im Himmel und auf Erden entgehen könne, und dies doch keine Vermehrfachung in sein Wesen bringe" und zur Beruhigung darauf verweist, dass wir ja über mehr und einfachere Dinge Nichts wüssten, so braucht man darum nicht zu glauben, dass ihm die bei den Arabern geläufige Antwort hierauf unbekannt gewesen sein müsse (vgl. Ez Chajim S. 112). Diese Antwort, die in Folge der Stofffreiheit des göttlichen Denkens in seinem Wissen Alles von vornherein feststehen lässt, Gott ein intuitives Erkennen nicht von den Dingen her, sondern aus sich selber zuschreibt (vgl. Schmiedl a. a. O. S. 23), ist eigentlich schon im Aristoteles gegeben (Metaph. XII. 9) und bei den Arabern nur entwickelt worden, von denen sie sicherlich in der Darstellung Ibn Sina's (Schahrastâni H. II, 257) Abraham ibn Daud überkommen hat. Er erwähnt diese Lösung a. a. O. zwar nur flüchtig, aber ausdrücklich und findet die Unbegreiflichkeit eben nur in dem Mangel an jeglicher Analogie für die Art des göttlichen Wissens, welche diese Lösung annimmt. Zu welch unsinnigen Behauptungen die Meinung, Gottes Wissen könne sein Wesen vermehrfachen, zu verführen vermöge, zeigt er ib. an der Meinung der Philosophen, die Gott jegliches Wissen ausser dem von sich selbst absprachen. Diese Ansicht bespricht mit besonderer Klarheit auch ab-Îgî in den Mevâkif (S. 50): الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تع لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره . . . فيكون له تع بحسب كل معلوم علمٌ على حدّة فيكون في ذاته كثرة. Z. 28 l. והיותו מיוחד.

40) Auch Ibn Sina bedient sich zur Bezeichnung der göttlichen Allwissenheit der Koránstelle 34, 3: فلا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض (Schahr. II, 378), „so dass ihm auch nicht das geringste Stäubchen im Himmel und auf der Erde fremd ist" (H. II, 257). Und ebenso Ibn-Tofail: لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض (Philosophus autodidactus S. 114).

41) Die Unverträglichkeit der unbeschränkten Allwissenheit Gottes mit der

VII. In der Stufenreihe derjenigen Dinge, die wir uns mit Macht ausgerüstet denken, nimmt die oberste Sphäre als Mächtigstes von Allem die erste Stelle ein. Da nämlich die Himmelsbewegung als Ursache für die Mischung [42]) der Elemente und folglich für die Bildung alles Entstandenen und Entstehenden angesehen wird, so gilt jene Sphäre, von der die höchste Fülle von Wirkung ausgeht, als Gipfel aller Machtvollkommenheit. Der Beweger dieser Sphäre [43]), sei es dass dieser ein Engel ist, der seinerseits wieder eines Urhebers bedürfte, sei es, dass es Gott selber ist, muss begreiflicherweise eine noch höhere Macht besitzen. So erhält durch diese Erwägung das Attribut: Mächtig einen negativen Sinn, als neue Seite nämlich der göttlichen Unvergleichbarkeit.

VIII. Beruht Gottes Thun auf Freiheit oder Nothwendigkeit? Das Attribut: Wollend giebt uns darauf Antwort. Nicht in der unbewusst nothwendigen Weise, wie

---

menschlichen Willensfreiheit glaubt Abraham ibn Daud damit lösen zu können, dass er diejenigen Dinge, die der Freiheit der Menschen anheimgestellt sind, im göttlichen Wissen als möglich und von vornherein unentschieden bestehen lässt, indem es Gott gleich darauf angelegt habe, sie ins Belieben des Menschen zu setzen (S. 96; W. 123), ohne dass der göttlichen Allwissenheit dadurch Eintrag geschehe. Vgl. Schmiedl a. a. O. S. 25 und Gugenheimer a. a. O. 56, 57, der das Widerspruchsvolle dieser Ansicht aufweist. Dieselbe Lösung dieses Problems hat auch Weisse gegeben, der „das Wissen desjenigen Zukünftigen, das von der Freiheit der Geschöpfe abhängt, ausdrücklich davon [sc. von der göttlichen Allwissenheit] ausgeschlossen" sehen will. Vgl. die Kritik dieser Lösung bei Strauss a. a. O. I, 573—574.

42) So sagt auch Abraham ibn Daud S. 12; W. 17: „Die Bewegung der obersten Sphäre ist die grosse Bewegung, durch die alle Sphären sich täglich einmal von Osten nach Westen bewegen, sie ist auch die Ursache für den Zerfall und die Bewegung der Elemente und hierdurch Ursache für das Vergehen und Entstehen des Seienden und dessen Formenwechsel." Vgl. ib.; W. 18, Guide I, c. 72; S. 361 und II, c. 19; S. 148, 3. So äussern sich auch die lauteren Brüder, Logik und Psychologie S. 80, Weltseele S. 55, 57 und der ihnen folgende Hermes Trismegistos: ثم وجدت الحركة الفلكيّة تقسم هيولا هذا العالم الى اربعة اصول وهو النار ولهواء والماء والارض (Bardenhewer a. a. O. p. 24—25).

43) In ähnlicher Weise folgert Saadja (Emunoth ed. Slucky II, S. 48) auf die Grösse der göttlichen Allmacht aus der Machtfülle der obersten Sphäre. Vgl. oben S. 53 A. 101.

eine Naturkraft ihre Wirkungen ausübt, das Feuer z. B. kochend nützt, verbrennend schadet, ohne für eines oder das andere verantwortlich gemacht werden zu können, gehen von Gott seine Handlungen aus. Bei ihm, dessen Allwissenheit wir bereits kennen, giebt es kein unbewusstes Handeln, er thut Alles mit Bewusstsein[44]), welches wir Willen nennen. Sein Wille gleicht aber nicht dem unseren, der ein Streben, ein Bedürfen und Entbehren voraussetzt, ist vielmehr sein Gegentheil, das nicht erreichen will, was es nicht hat, sondern aus seiner unendlichen Fülle herausgesetzt, hervorströmen lässt, was es hat. So ist also der Wille[45]) in seiner Bedeutung als Nichtgezwungenheit und Nichtmangel ein negatives Attribut (S. 55—56; W. 70).

Diese acht Attribute, weit entfernt als negative eine Vermehrfachung der göttlichen Einheit zu erzeugen, lassen auch keine Verähnlichung Gottes mit den Geschöpfen befürchten, indem in ihnen durchgängs der Gedanke von der völligen Unvergleichbarkeit Gottes[46]) festgehalten ist, so dass das ihnen etwa anhaftende Positive bei Gott als ganz verschieden oder gegensätzlich, überhaupt anders betrachtet wird, als das, was wir sonst darunter verstehen. Darum braucht auch nicht mit diesen acht die Zahl[47])

---

44) Auch Ibn Sina setzt Macht, Willen und Wissen bei Gott in Eines: „Bei dem Nothwendig-Existirenden ist der Wille und die Macht von dem Wissen nicht verschieden, sondern die Macht, welche es hat, ist die, dass darin, dass sein das Universum denkende Wesen Denken ist, der Grund des Universums liegt, dass dasselbe nicht von dem Universum hergenommen ist, und Grund ist durch sein Wesen, nicht auf einem Vorsatze beruht; und das ist sein Wollen" (Schahr. H. II, 258), nur dass Abraham ibn Daud die Freiheit Gottes mehr betont.

45) Abraham ibn Daud scheut es über die tiefliegenden Probleme des göttlichen Wissens und Wollens noch tiefer einzugehen, weil diese den unkundigen Leser sehr leicht irreführen können, wie dies bei anderen Werken vorkomme. Vgl. oben S. 309 A. 152.

46) Besonders deutlich spricht Abraham ibn Daud diesen Gedanken aus bei der Nachweisung des Attributes: Einheit aus der Bibel S. 57; W. 72. Vgl. die Anwendung dieses Grundsatzes in der Darlegung des göttlichen Attributes: Leben S. 352 V.

47) Die ironische Bemerkung am Schlusse dieses Abschnittes (S. 56; W. 71) richtet sich gegen die Mutakallimûn, die auf die Zahl von sieben oder acht Attributen sich ängstlich beschränken. Vgl. Schmölders, Essai 187, Schahr. H. I, 100.

göttlicher Attribute ängstlich abgeschlossen zu werden; vielmehr ist deren Vermehrung beliebig, wenn nur die bei diesen Attributen leitenden Grundsätze gewahrt bleiben.

Es wären somit ausser den negativen Attributen alle positiven Aussagen, sei es dass sie Gottes Wesen oder Accidenzen desselben beträfen, von vornherein unmöglich, weil es eben schlechterdings „thöricht“ und sogar „frevelhaft“ wäre, über Gottes Wesen Etwas aussagen zu wollen. Und doch ist in jenen die von Gott mögliche Reihe von Aussagen noch nicht erschöpft (S. 54; W. 68—69). Es giebt nämlich eine unermessliche Zahl von Beziehungen und Verhältnissen, in denen Gott zu seinen Geschöpfen, zu allem Existirenden stehend gedacht wird. Ebenso wie ein Mensch Sohn, Vater, Oheim von väterlicher und von mütterlicher Seite, Freund und Feind in Einer Person sein kann, überhaupt in Beziehungen zu allen Menschen gesetzt werden kann, ohne darum aufhören zu müssen, Einer zu sein, so kann Gott zu allem Geschaffenen in Beziehungen gebracht werden, deren Bezeichnung durch Attribute seine Einheit nicht gefährdet. So nennen wir ihn z. B. die Ursache, den Urheber aller Dinge, ohne damit von seinem Wesen Etwas auszusagen. Diese Attribute, die Abraham Ibn Daud neben den negativen für allein zulässig erklärt, sind die relativen [48]) (S. 54; W, 69).

Diesen Ergebnissen des Denkens steht die Lehre der Bibel nur scheinbar entgegen, da die in dieser vorkommenden positiven Attribute als bloss figürlich, für das Verständniss [49]) des Volkes berechnet sich erweisen (S. 51; W. 65) und unter sich so widersprechend sind, dass sie offen-

48) Vgl. S. 82; W. 103. Auch in der Anerkennung dieser „reinbezüglichen“ Attribute, wie der „aus Beziehung und Negation zusammengesetzten“, z. B. des Lebens folgt Abraham ibn Daud dem Ibn-Sina, dessen Attributenlehre Schahrastâni (H. II, 259) knapp, aber klar zusammengefasst hat.

49) Im gleichen Sinne äussert sich Abraham ibn Daud S. 12; W. 17. Sein Zorn gegen die grobsinnliche Auffassung der Schrift bricht besonders gegen diejenigen hervor, die es den Feinden leicht machten, über die Anthropomorphismen der Juden zu schmähen, so dass es den jüdischen Denkern schwer wurde, dagegen die Vertheidigung zu führen S. 91; W. 116. Offenbar hat er den Streit über das Schiur Komah und die Aeusserungen der Araber im Sinne. Vgl. oben S. 86—88.

bar unmöglich von Einem Wesen ausgesagt sein können (S. 82—83; W. 104). Vielmehr sind alle diejenigen, die Gottes unwürdige Vorstellungen erwecken, als Attribute der in ihrer Bewegung der Körperwelt wohl selbst beweglichen Sphärengeister[50]) zu betrachten (S. 89, W. 113), ein Grundsatz, durch den Abraham Ibn Daud sehr viele schwierige Bibelstellen mit Leichtigkeit den Anforderungen des Denkens anzupassen versteht. Die Uebereinstimmung zwischen „den beiden grossen Herren", der Thora und der Philosophie, ist so „glücklich" hergestellt (S. 82; W. 104).

Man fühlt sich einen Augenblick versucht, die Lehre Abraham Ibn Dauds dadurch, dass in ihr einer Reihe bestimmter Eigenschaften eine besondere Bedeutung eingeräumt erscheint, als einen Rückschritt gegen Josef Ibn Zaddik zu betrachten. In Wahrheit ist aber in ihr ebenso nur der peripatetische Charakter ihres Urhebers ausgeprägt, wie bei Ibn Zaddik der neuplatonische. Wie nachmals Ibn Roschd (Philosophie und Theologie S. 51—57) die im Korân ausdrücklich genannten Attribute vor der Vernunft zu rechtfertigen unternommen hat, ohne über die tieferen damit zusammenhängenden Fragen sich den durchaus negativen Ergebnissen seiner eigenen Speculation gemäss auszusprechen, so hat Abraham Ibn Daud, der treue Anhänger Ibn Sîna's, die dem frommen Denken geläufigen Eigenschaften Gottes einer besonderen Besprechung ohne tiefere und eingehendere Erörterung zwar gewürdigt, aber über ihre Bedeutung für die Erkenntniss des göttlichen Wesens keineswegs einer Täuschung sich hingegeben.

50) Die Anregung durch Saadja ist in diesen Darlegungen nicht zu verkennen, hauptsächlich in der Lösung grober Anthropomorphismen durch ihre Beziehung auf niedrigere, mit Gott nur homonyme Wesen, zu denen er auch den Schutzengel Israels rechnet, wodurch er wie Saadja in bündigster Weise den sogenannten Nationalgott läugnet (S. 86; W. 109).

Mûsa Maimûni.

(Vor 1190.)

Maimûni's Methode im „Führer".

Bei einem Werke wie Maimûni's „Führer der Unschlüssigen" [1]), das einen ebenso tiefen Denker als grossen Meister der Darstellung [2]) zum Verfasser hat, verlohnt es

---

1) So dürfte wohl der arabische Titel دلالة الحائرين nach Munks Ausführung (Guide II, S. 379—380) entsprechend wiederzugeben sein. Munks eigene Uebersetzung, die den von Maimûni in der Einleitung ausdrücklich diesem Titel beigelegten Sinn nicht zum Ausdruck bringt (s. besonders Guide I, S. 7—8), hat bereits Ueberweg (Grundriss der Gesch. der Phil. II³, S. 169) gerügt. Der hebräische Titel מורה נבוכים — ich citire nach ed. Jessnitz 1742 — rührt von Samuel ibn Tibbon her, von dem ihn Jehuda Alcharisi für seine Uebersetzung (Theil I ed. Schlosberg, London 1851) entlehnt hat. Maimûni selber scheint eine hebräische Wiedergabe des Titels nicht versucht zu haben, da er in dem hebräisch abgefassten Sendschreiben nach Marseille (1194) den Titel des Führers verschweigt: וכבר יש לי חבור גדול בענין זה בלשון ערבי ואנגלותיו״ם הרמב״ם השובות קובץ (Kobez ed. Lichtenberg, Leipzig 1859) II, f. 25ᵃ col. 2 und ebenso: וכבר חברתי אני חבור גדהל בלשון ערבי ib. f. 25ᵇ col. 1, wo er ausdrücklich auf den dritten und zweiten Theil desselben hinweisen will. Dies ist um so bemerkenswerther, als es sonst Maimûni's Gewohnheit ist, seine Werke beim Namen zu nennen, wie er denn in der That in demselben Schreiben den hebräisch betitelten Mischneh Torah unter seinem Titel anführt (החבור אשר הברנו במשפטי התורה שקראתיו משנה תורה ib. Anf.) und in der arabisch abgefassten Abhandlung über die Auferstehung den arabischen Titel des Führers zu erwähnen nicht verfehlt (במאמרנו המכונה מורה הנבוכים Kobez II, f. 8ᵇ col. 1 u. 2, 9ᵇ col. 1 u. a.). Dagegen sehen wir ihn um 1200, nachdem bereits seine Verhandlungen mit Samuel ibn Tibbon im Betreff der Uebersetzung des Führers begonnen hatten, in dem hebräischen Briefe nach Lunel auch schon den hebräischen Titel anführen, Kobez II, f. 44ᵃ col. 1 nach Ozar Nechmad II, 3.

2) Wie sehr M. selber auf den Zusammenhang des Führers bedacht gewesen, zeigen uns seine Aeusserungen in der Einleitung (Moreh f. 4ᵇ), besonders die Worte: هذه المقالة ما وقع الكلام فيها كيف اتّفق الا بتحرير كثير وضبط زائد وتحفظ من الاخلال بتبيين مشكل (Guide I, f. 8ᵇ). Seine

sich wohl und ist es auch Pflicht, auf die Aufeinanderfolge der Theile, auf die Anordnung des Einzelnen prüfend zu achten und bei jedem Punkte nach den Gründen zu fragen, die seine Behandlung gerade an dieser Stelle veranlasst haben. Solch eine Architektonik seines bedeutendsten Werkes sind wir um so mehr bei einem Manne zu erwarten berechtigt, bei dem ein nicht geringer Theil seiner Geisteskraft in der Gabe liegt, Licht und Ordnung in die Gebiete zu bringen, die er betritt, und bei dem eben die Uebersichtlichkeit und planvolle Anlage seiner Schriften zur Bewunderung hinzureissen pflegt. Und doch treten gerade dann, wenn wir von diesem Gesichtspunkte aus den Führer betrachten und im Besonderen von der Stellung uns Rechenschaft zu geben suchen, die er in seiner Anlage der Behandlung der Attributenlehre eingeräumt, beim ersten Anblick unüberwindlich scheinende Schwierigkeiten [3]) uns entgegen.

---

kurze Ausdrucksweise hebt er selbst hervor Kobez II, f. 10[a] col. 2: שכל חבורינו אגמנם הם קב ונקי אין כוחנו להגדיל גוף הספרים, ebenso f. 11[b] col. 2, wie er denn schon aus Rücksicht auf das Gnadengeschenk der Sprache zum Wortsparer zu werden erklärt ib. f. 12[a] col. 1 (vgl. Rosin, Ethik S. 128 f.). Die klug berechnete Anordnung der Abschnitte preist selbst der im Streite um den Führer auf der Seite der Anti-Maimunisten kämpfende Josef ben Todros: ובסדר פלקיו היקרים התחכם מאד להיטרים-להקדים את המאוחר והראוי להקדים אחר והשיאו לדבר אחר (קבוצת מכתבים ed. Halberstamm p. 19). Joël (Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon S. 1) nennt denn auch den Führer ein „seltenes Beispiel planvoller, bis ins Kleinste berechneter Anordnung".

3) Isak Abravanel ist der Erste gewesen und eigentlich der Einzige geblieben, der in seiner Abhandlung über die Composition und Struktur des Führers (שאלות להחכם כה"ר שאול הכהן ed. Venedig 1574 f. 21[b]—26; vgl. f. 8[a] [falsch pag.]) dankenswerthe Aufschlüsse über seine Anlage und deren Schwierigkeiten gegeben hat. Unter anderen wirft er auch die Frage auf, warum die Attribute im ersten Theile vor der Lehre vom Dasein, der Einheit und Unkörperlichkeit Gottes gegen die natürliche Reihenfolge, wie sie Gazzâli in den Makâsid befolgt — וכן עשה אבוה"מוד בספרו —, behandelt wurden (f. 22[a] Frage III). Auf dieselbe Frage hatte bereits Isak ibn Latif Antwort zu ertheilen. Er findet diese in der Aeusserung Maimûni's am Schlusse der Einleitung, die er in der Uebersetzung Charisi's anführt (S. Sachs, Ha-Techijjah Hft. II, S. 61), wornach also die Erklärung der leicht fasslichen Schriftstellen zum Eintritt in die Hallen des strengen Beweise ermuntere und ermuthige. Die von Abravanel f. 23[a] und 25[a] III gegebene Lösung ist sachlich richtig, nur dass sie der naturgemässen Ableitung aus Charakter und Bestimmung des Werkes entbehrt. Abravanel ist in der Ansicht befangen, dass

Es ist bereits mehr als eine blosse Geschmacksfrage, warum ein Werk, das in seinen späteren Theilen mit vollendeter Gliederung die höchsten Probleme der Theologie behandelt, mit zerstreuten exegetischen Bemerkungen eingeleitet werde; es wird aber vollends eine ernstliche Schwierigkeit, wenn man wahrnimmt, dass diese einleitenden Abhandlungen eine weit eindringlichere Ueberzeugungskraft und eine sofort einleuchtende Bedeutung gewonnen hätten, wenn ihnen eine andere, richtigere Stelle wäre angewiesen worden. Ist es nicht scheinbar verkehrt, mit der Widerlegung des Falschen zu beginnen, ehe das Richtige gelehrt und bewiesen worden, über die Vorstellungen von einem Gegenstande Untersuchungen anzustellen, bevor noch seine Realität festgestellt ist? Wie ist eine Darstellung der göttlichen Eigenschaften möglich, so lange noch von seinem Dasein, seiner Einheit und Unkörperlichkeit nicht die Rede war? Wie viel klarer, wie viel beweiskräftiger ist eine Kritik der falschen Vorstellungen von Gott, wenn dieser Begriff in seiner vollen Reinheit zuvor deutlich gemacht wird! So hätte, um nur Ein Beispiel anzuführen, die ganze Behandlung der Attributenlehre an Durchsichtigkeit gewonnen, wenn in ihr durchweg auf die 21. der erst dem zweiten Theile voran-

---

Maimûni die philosophische Begründung seiner 13 Glaubensartikel im Führer sich zur Aufgabe gemacht habe, wofür ich in folgender Aeusserung Maimûni's einen Anhaltspunkt finden möchte. Im Commentar zu Sanhedrin X, Gl.-A. 7 sagt er nämlich: اما فى كتاب تاويد الدرشوت التى وعدت به او فى كتاب النبوة الذى ناشبته او فى كتاب اؤلفه فى شرح هذه القواعد oder nach der zweiten Uebersetzung (cod. 73 Sem. f. 202a): או בספר פירוש הדרשות אשר יגדתי לחבר או בספר סדות הנבואה אשר החלותי או בספר שלשי אחברהו בפירוש אלה העקרים אשר זכרתי. Da nun Maimûni die beiden ersten Werke in der Einleitung zum Führer f. 3b [Guide I, S. 14, 1—15; f. 5b] zu unterlassen erklärt, so könnte wohl dieser die verheissene Erklärung der 13 Glaubensartikel sein. Auch Joël erklärt die Stellung der Attributenlehre bei Maimûni nicht ausreichend, wenn er es als ihre Aufgabe bezeichnet, „den im Glauben vorhandenen Gottesbegriff so zu erörtern, dass dadurch erst sein voller Inhalt und die Nothwendigkeit, ihn in sich selbst widerspruchslos zu gestalten, zu Bewusstsein gebracht wird" (a. a. O. S. 5), da man hiernach den Nachweis seiner Realität immer noch vorher erwarten müsste.

geschickten Propositionen wie auf etwas Bekanntes hätte verwiesen werden können und der Begriff des Nothwendig-existirenden, aus dem ungezwungen die reinsten Bestimmungen über Gott sich ergeben, von vornherein als real wäre nachgewiesen worden.

Was aber den Darsteller und Systematiker als schwerer Vorwurf zu treffen scheint, das gereicht dem Methodiker und Pädagogen nur zum Ruhme. Maimûni [4]) hat in seinem Führer nicht ein schulgerechtes philosophisches System, das mit der Selbstgefälligkeit des gelehrten Besserwissens sich etwa ausschliesslich an den engen Kreis der Gleichgeschulten und Fachgenossen wendete, sondern ein religiöses Erziehungsbuch für seine jüdischen Glaubensgenossen schaffen wollen, denen daraus die Ueberzeugung von der Uebereinstimmung zwischen Schriftsinn und Weisheitslehre, zwischen Glauben und Denken aufgehen sollte. Weder für wissensscheue Finsterlinge, noch für unvorbereitete Laien, sondern für die grosse Schaar derjenigen, ist der Führer bestimmt [5]), die durch genügende Ver-

---

4) Als „Fackel, die alle Dunkelheit seines Werkes aufhellt", stellt M. selber Moreh II, 2 die Erklärung hin, dass die philosophische Schriftexegese seine einzige Aufgabe darin gewesen. Hieraus erklärt sich die auffällige Erscheinung, dass M., der doch über den Werth und die Bedeutung der einzelnen Theile in seinem Werke wohl auch selbst im Klaren gewesen sein wird, von dem, was man leicht als das Bedeutendste darin zu schätzen geneigt wäre, seiner Metaphysik, in der Einleitung kein Wort erwähnt, vielmehr lediglich die Erklärung der Homonymen und Allegorieen hervorhebt. In der That betrachtet er denn auch deren Erkenntniss als den Schlüssel, mit dem er die Thore öffnen wolle, die ohne denselben verschlossen bleiben müssten (Einleitung Ende; I, c. 8).

5) f. 3^b unten (Guide I, S. 16) erklärt M. ausdrücklich, dass er nur für den philosophisch gebildeten Gläubigen schreibe, dessen Unschlüssigkeit (מבוכה = حيرة) er am Bewegtesten f. 2^b [S. 7—8] — die eckigen Klammern verweisen auf Munk's Guide — schildert. Wie sehr es ihm um die Belehrung und Zustimmung denkender Leser zu thun sei, zeigen Aeusserungen wie f. 5^a oben [S. 25; f. 9^b], Kobez II, f. 9^b col. 1, nach denen ihm die Zustimmung eines Weisen den Tadel von tausend Thoren aufwiegt. — Josef ben Todros hat sich ein boshaftes Missverständniss dieser Wendung erlaubt, um Maimûni behaupten zu lassen, dass ihm am Verderb von zehntausend Thoren nichts gelegen sei, und so die Gefährlichkeit des Führers zu kennzeichnen: ולא אשית אל לבי להקלת עשרת אלפים (a. a. O. p. 11). — Am Schlusse von c. 26 bemerkt er, dass seine Ausführungen denen gewidmet sind, die trotz der von Jugend an ihnen anerzogenen Irrthümer die er-

trautheit mit den propädeutischen Wissenschaften den Widerspruch zwischen Schriftwort und Philosophie zu fühlen beginnen, sich aber selbst in ihrer aufregenden Unschlüssigkeit Beruhigung nicht zu verschaffen vermögen. Was aber bei diesen der Aufnahme eines gereinigten, vor der Vernunft durchaus gerechtfertigten Glaubens hindernd in den Weg trat, das war vor Allem die scheinbar nicht wegzudeutende Einsprache der Schrift, dann aber auch manche scheinphilosophische, in Wahrheit aber widerspruchsvolle Anschauung. Es musste also Maimûni's Augenmerk vornehmlich darauf gerichtet sein, durch Hinwegräumung alles dem Anscheine nach Entgegenstehenden der reinen Glaubenslehre Eingang in die Geister zu verschaffen. Was Wunder nun, wenn sein grosser Kampf gegen Irrthum und Aberglauben mit einem gleichsam regellosen exegetischen Scharmützel eröffnet wird, galt es doch vor Allem, über den Sinn scheinbar wider die Vernunft streitender Schriftstellen sich zu einigen. Er durfte nicht mit der Aufrichtung seines philosophischen Lehrgebäudes beginnen, weil es unmöglich oder fruchtlos gewesen wäre, in dasselbe den gläubigen Leser einzuführen, der sich in seinem Gewissen noch von dem Widerspruch belastet fühlt, welcher zwischen diesen Gedanken und seinem Glauben ihm zu bestehen scheinen muss. Es bedurfte aber auch andererseits nicht der Voraussetzung klar bewiesener Grundsätze, um den in den Schriftstellen nachgewiesenen Sinn zu erläutern und zur Ueberzeugung zu erheben, es genügte vielmehr vollkommen, den ausreichend von andersher vorbereiteten Leser gelegentlich [6]) an die Forderungen des

---

reichbare Vollkommenheit sich zum Ziele setzen. Dass er für philosophisch gebildete Leser schreibe, erklärt er auch am Schlusse von I, c. 68.

6) I, c. 18 [S. 70] bemerkt er, wiewohl er die weitgehendsten Folgerungen daraus zieht, nur flüchtig, dass Gott kein Körper ist, den Beweis sich vorbehaltend. Man vergleiche ferner, wie er c. 35 gleichsam im Vorübergehen bereits seine reineren Lehren von Einheit und völliger Unvergleichbarkeit Gottes andeutet, c. 36 Ende die furchtbarste Abschreckung vor aller Verkörperung Gottes an die Auseinandersetzung über den göttlichen Zorn und den Götzendienst anknüpft, c. 46 f. 22b oben [S. 162], da wo er von der Erweckung unserer Vorstellungen von Leben, Wirken und Wahrnehmen bei Gott durch sinnliche Ausdrücke spricht, nicht verab-

Denkens und die Sätze der Philosophie zu erinnern. Nicht in dem aufbauenden und demonstrativen Theile seines Werkes ruht nach Maimûni's klarbewusster Selbsterkenntniss das Schwergewicht seiner Leistung, sondern weit mehr in den vorbereitenden Untersuchungen, die für die Aufnahme der bewiesenen Lehren empfänglich machen sollen. Wenn die Beweise der Einheit und Unkörperlichkeit Gottes wahrhaft den Glauben bestimmen und gestalten sollen, dann muss der Gläubige zuvor über die Tragweite dieser Bestimmungen aufgeklärt und von deren Vereinbarkeit mit den Sätzen der Schrift überzeugt worden sein. Darum musste der eigentlichen Lehre von Gott die Behandlung seiner Eigenschaften vorausgehen, weil sonst der Leser abgestossen und zurückgeschreckt würde, der in dieser Lehre den Gott nicht findet, den er nach Religion und Vernunft sich vorstellen zu müssen glaubt. War es in den der Attributenlehre vorangeschickten Abhandlungen der Hauptzweck, den Glauben an die Körperlichkeit Gottes zu zerstören und die irrthümlich in der Schrift dafür gesuchten Belege zu entkräften, so ist sie selbst dazu bestimmt, eine klare Vorstellung von der Einheit Gottes zu begründen und das mit ihr Unverträgliche, das die Gläubigen in falscher Auffassung der Schrift und unter Berufung auf die Ergebnisse des Denkens festhalten zu müssen glauben, unwiderleglich nachzuweisen. Es wird also auch hier der Darstellung des wahren Sachverhaltes eine Kritik des falschen Denkens einerseits und der irrigen Schriftbeweise andererseits vorausgehen müssen.

Aus einem hingebungsvollen Verständniss für fremde Ueberzeugungen, aus dem erziehlichen Bestreben, aus Schwankung und Irrthum zur Gewissheit und Wahrheit mit schonender Vorsicht hinüberzuleiten, ist der Führer hervorgegangen. Dasselbe Eingehen in Anderer Gesinnungen bekundet Maimûni nun auch im Besonderen,

säumt, auf die Lehre von der Negation der Attribute zu verweisen, wo alle diese auf die blosse Thatsache der Existenz reducirt würden. So weist er auch bereits c. 36 Anf. auf die Attributenlehre hin und bemerkt c. 47 Ende flüchtig, aber weise vorbereitend, dass es eigentlich ein wesentliches Attribut gar nicht gebe.

wenn er an dem Punkte angelangt ist, den Leser darauf vorzubereiten, wie viele seiner Erwartungen in Bezug auf den zu lehrenden Gottesbegriff von vornherein aufgegeben werden müssen. Gerade weil er in die Seele des Gläubigen sich hineinzudenken vermag, hat er ein klares Bewusstsein davon, wie sehr diesem seine Lehre alles das, was er als seinen Glauben zu betrachten sich gewöhnt hat, aufzuheben scheinen muss. So ist er naturgemäss dazu gedrängt, zuvor über den Begriff, der als Glaube bezeichnet wird, mit dem Leser sich auseinanderzusetzen und der eigentlichen Darstellung der Attributenlehre, die er selber als „Negation [7]) der Attribute" zu bezeichnen pflegt, eine Einleitung [8]) über die Bedeutung des Wortes: Glauben, das 50. Capitel des ersten Theiles, vorauszuschicken.

Nicht die blosse Behauptung, sondern die mit der Vorstellung in der Seele verbundene Ueberzeugung, dass es sich auch so verhalte, wie man es sich vorstellt, mache das Wesen des Glaubens [9]) aus. Es sei freilich leicht, bei

---

7) So erklärt er c. 50 Ende als den eigentlichen Zweck von c. 51—60 den Nachweis der Nothwendigkeit, die Attribute zu läugnen ما اقوله فى هذه الفصول التى تاتى فى نفى الصفات, wie er denn auch c. 46 [f. 51a]: Negation der Attribute gleichsam als Ueberschrift dieses Abschnitts nennt: اذا اخذنا فى نفى الصفات. Vgl. auch c. 62 Ende, c. 68 Anf. [S. 303; f. 86b]: كما قد اوضحنا فى نفى الصفات und III, c. 53 Ende; S. 456: فى نفى الصفات.

8) Wie es scheint, ist hier ein Einfluss Bachja's anzunehmen, der seine Lehre von Gott ebenfalls mit der Erklärung einleitet, dass zum Bekennen der Einheit die Uebereinstimmung von Ausdruck und Ueberzeugung erforderlich sei, Chobot c. 1.

9) Am Klarsten wird diese Bemerkung an dem Gegensatz, der mit besonderer Schärfe im Islâm von der Karramîja behauptet wurde: الايمان هو الاقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب (Schahr. I, 84) „der Glaube sei lediglich das Bekenntniss mit der Zunge, nicht das Fürwahrhalten im Herzen" (H. I, 127). Dagegen sagt bereits Asch'arî: الايمان هو التصديق بالقلب (ib. 73) „der Glaube ist das Fürwahrhalten im Herzen" (H. I, 109), ebenso wie der Mu'tazilit an-Nadschar den Glauben als „eine Bezeichnung für das Fürwahrhalten" erklärt عبارة عن التصديق (ib. 62 unten; H. I, 94). Und Dschahm sagt: والايمان لا يتبعض اى لا ينقسم الى عقد وقول وعمل (ib. 61) „der

wahren oder doch für wahr gehaltenen Meinungen mit dem blossen Nachsprechen sich zu begnügen, ohne sich dieselben vorzustellen oder gar davon überzeugt zu sein oder überhaupt Wahrheit darin zu suchen. So giebt es eine Menge von Gedankenlosen, welche Glaubenssätze im Kopf behalten, ohne auch nur irgend eine Vorstellung damit zu verbinden. Natürlich kann nur auf einer solchen Stufe die Selbsttäuschung möglich sein, die Einheit Gottes zu behaupten und Vorstellungen über Gott zu hegen, die diese Einheit aufheben müssen. Wer aber nach jener erhabenen[10]) Stufe, der Stufe des Erkennens, sich sehnt und Gewissheit darüber erlangen möchte, dass Gott Einer sei, von jener wahren Einheit[11]), in der schlechterdings keine

---

Glaube zerfällt nicht in Stücke, d. h. wird nicht getheilt in Glauben, Wort und That" (H. I, 91). Eine andere Bedeutung legten dem Glauben (الايمان) bei Wâssil Ibn 'Atâ (H. I, 47) und Abu Hâschim in Uebereinstimmung mit al-Dschubbâi (ib. 82). Vgl. auch S. 38, 140—141. In der jüdischen Religionsphilosophie ist Maimûni's Erklärung nicht neu, wenn sie auch nicht mit gleicher Schärfe ausgesprochen wurde. Vgl. z. B. Saadja's Definition Emunoth S. 6.

10) Es kann keine schärfere Bezeichnung für den Meinungsunterschied zwischen Jehuda Halewi und Maimûni geben als ihre eigenen Aeusserungen über „die höchste Stufe". الدرجة العالية nennt Jehuda Halewi Kusari V, 1 den Glauben ohne Forschung (s. oben S. 121, 6 und 137, 54), während Maimûni hier kurz und bezeichnend erklärt: الدرجة العالية درجة النظر. Besonders III, c. 51 f. 118b [S. 436—438] betont Maimûni die Bedeutung verständiger Vorstellung für die Gotteserkenntniss, wo er auch gegen Jehuda Halewi's Verwahrung (s. oben S. 121) 1. Chr. 28, 9 als Empfehlung der Speculation durch die Schrift auffasst.

11) Von der Einheit Gottes sagt bereits die Theologie des Aristoteles: Quapropter est unus unitate differente a naturali, numeraria, ac spiritali qualis ejus unitas non apprenditur nisi per abstractionem, et negationem ab unitate expressa. Nam qui cogitat ipsum Deum esse unum, quia non existit duo, neque tres, ignorat talem auctorem primarium. Siquidem ita is conimaginatur numerum expressum praenumerando ejus unitatem nominatam, a qua, ut dictum, abstrahitur, haec igitur est differentia inter unitatem numerariam atque unitatem veram creatori supremo proportionatam (Mystica Aegyptiorum ed. Patricius X, c. 18; f. 26d). Ebenso: Autor igitur supremus est unus unitate abstractissima, intelligiturque esse unus non ex eo tantum, quia non numeretur aliqua specie numeri, sed quoniam non adjungitur ei aliquid ultraneum ipsi essentiae, existit. Quod abstractus ab omni pluralitate, multiplicationeque numerali qualitercunque contingente creaturae (ib. XIII, c. 10; f. 35c unten). Die Theologie mag von Maimûni benutzt worden sein. Als pseudoepigraphe Schrift des Aristoteles wird sie von ihm nicht bezeichnet, während sie wie auch das z. B. von den lauteren Brüdern (Dieterici, Philosophie der Araber

Zusammensetzung, auch nicht die Möglichkeit irgendwelcher Theilung angenommen werden darf, der muss auch wissen, dass Gott keine wesentliche Eigenschaft irgendwelcher Art und was immer für eines Zustandes [12]) zugeschrieben werden kann und dass er ganz eben so wenig mit einer wesentlichen Eigenschaft behaftet als ein Körper sein darf. Wer an die Einheit Gottes glaubt und dennoch ihm zahlreiche Eigenschaften zuschreibt, der behauptet eben nur dem Worte nach, dass Gott Einer sei, hält ihn aber in seinen Gedanken für vielfach. Ganz ebenso, wie die Christen [13])

S. 105) als echt angeführte Buch vom Apfel, das Maimûni ausdrücklich als pseudoepigraph erklärt (Kobez II, f. 28b col. 2), von Ibn Sabîn noch als echte Schrift des Aristoteles aufgezählt wird (Journal asiatique V, 1 (1853) p. 265). Auch Schahrastâni scheint sie als echt betrachtet zu haben, wenigstens lässt كتاب الثولوجيا (II, 312) die Deutung Theologie ebenso ungezwungen zu wie وكتاب ثلوجيا bei Ibn Sabîn (a. a. O.), wenn auch die Worte من حرف اللام für Haarbrückers Auffassung als Metaphysik sprechen, vgl. Wenrich a. a. O. p. 163. Jedenfalls scheint diese dem Aristoteles untergeschobene Schrift mit eine Quelle zu sein, aus der die neuplatonische Lehre von Gottes reiner Einheit zu den arabischen Philosophen gedrungen ist. Sie tritt bereits entwickelt auf bei Alfarâbî (Principien S. 12), dessen Aeusserungen (z. B. Schahr. H. II, 253) von Ibn Sina wiederholt, aber auch weitergeführt werden. So äussert er Nagât p. 69 unten, dass die Einheit, die Gott beigelegt wird, durchaus nicht die positive ist: وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبى ليس كالواحد الذى للاجسام باتّصال واجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هى معنى وجودى. Auf die Theologie als Quelle scheint mir auch ein anderer Gedanke zurückzugehen, der die Versetzung des reinen Aristotelismus mit der neuplatonischen Emanationslehre in der arabischen Philosophie zur logischen Nothwendigkeit gemacht hat, der Gedanke, dass von dem Wahrhaft-Einen nur Eines hervorgehen könne. Dieser Satz, für den man im Mittelalter den Ibn Sina verantwortlich machte, der ihn seinerseits wiederum dem Aristoteles zuschrieb (s. Munk, Mélanges p. 361, 2), ist in diesem trotz Munks Versuchen (Guide II, c. 22; S. 172, 1) nicht nachzuweisen (vgl. Steinschneiders Alfarâbî S. 9 A. 20), ist aber in der Theologie ausdrücklich als Canon vorhanden: Ens unum autem, vere est causa tantum unius (XIII, c. 2; f. 35a).

12) Man kann bei einem Wortsparer wie Maimûni nicht annehmen, dass die Worte ولا على حال من الاحوال völlig müssig sein sollten. Sie scheinen aber hier die Hâltheorie Abu Hâschims (vgl. darüber oben S. 35 A. 65) abweisen zu sollen, mit der ein Theil der Mu'tazila über den Widerspruch, in Gott Attribute anzunehmen, hinauskommen zu können meinte.

13) Vgl. oben S. 37 A. 70. Auch Averroës vergleicht die Lehre der Asch'arija

behaupten: Gott ist Einer, aber drei, und drei ist Eins, behauptet auch dieser: Gott ist Einer, hat aber zahlreiche Eigenschaften, und er und seine Eigenschaften sind Eins. Freilich meint er dabei dennoch die Körperlichkeit abzuwehren und die reine Einfachheit Gottes zu glauben, als ob es eben sich nur um das Wort und nicht vielmehr gerade um den damit verbundenen Glauben handelte. In Wahrheit kann von Glauben nur nach vorhergegangener Vorstellung [14]) die Rede sein, denn erst die Ueberzeugung davon, dass das, was der Verstand sich vorstellt, auch ausser ihm in der Wirklichkeit sich so verhalte, wie er es sich vorgestellt, macht das Wesen des Glaubens aus. Den Namen Wahrheit [15]) verdient aber der Glaube nicht eher,

---

mit der der Christen von den drei Personen oder Hypostasen Gottes, Phil. und Theol. S. 56 [54]. Kurz drückt die Mu'tazila diesen Vorwurf so aus: اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى die Behauptung mehrerer Ewiger ist Gotteslängnung, in welche die Christen verfallen (Mevâkif p. 32). Freilich stand dem Kalâm gegen den Vorwurf, dass die blosse Annahme von Attributen schon Verkörperung begründe, wenigstens die Berufung auf das Beispiel von der Seele zur Seite, die trotz ihrer Attribute nicht zum Körper werde, wie Averroës ausführt: Si vero dixerint, quod haec substantia, cui attribuuntur haec attributa, necesse est ut sit corpus, respondetur eis, animae apud vos, attribuuntur ei haec attributa, et tamen apud vos anima non est corpus, Destr. destr. VI, f. 189 a.

14) Maimûni weicht hier in der Definition des Glaubens von seinem Meister Alfarâbi, im Besonderen von dessen „Principien" ab, von denen er an Samuel ibn Tibbon schreibt: ובפרט ספר ההתחלות הנמצאות שלו הכל סלת נקיה (Kobez II, f. 28 b col. 2), eine Aeusserung, die in der zweiten Uebersetzung dieses Briefes (cod. 92 III Sem. f. 45 a) fehlt, indem es bloss heisst: כללו של דבר אומר לך לא יוכל אדם לעיין בדברי הגיון אלא דברי אבונצר אלפרבי וכל דברי אלפרבי קב ונקי חייב אדם לעיין בהם ולהבינם כי הוא איש גדול. Alfarâbi scheint nämlich die Vorstellung nicht als Kriterium des Glaubens angesehen oder höchstens von Philosophen, nicht aber vom gemeinen Manne gefordert zu haben. So sagt er Principien S. 46: ורוב האנשים אשר יאמינו ההצלחה אמנם יאמינו אותה מדומה לא מצויירת וכן ההתחלות . . . אמנם הם מקובלים אצל רוב האנשים והם מדומים אצלם לא מצויירים וכאשר יאמינו ההצלחה מצויירת ויאמרו ההתחלות מצויירות הם החכמים [l. וייאמינו]. Maimûni's Definition wird angeführt in dem in cod. 92 III Sem. erhaltenen philosophischen Schriftchen צורת הארז: מה שלא יצייר בציורו איזה אמונה כלל כי גדר האמונה היא שכל מה שיצייר בשכלו או בדמיונו הוא חושבו או יודע שהוא כן חוץ לציור כמו שהוא בציורו.

15) Die Erklärung der Wahrheit يقين enthält die Ausführung der Steigerung, die Maimûni stillschweigend bereits früher zwischen Glauben und Streben nach Ge-

als bis das klare Bewusstsein sich mit ihm verbindet, dass sein Gegentheil schlechthin unmöglich ist, eine Widerlegung desselben von Seiten des Menschenverstandes [16]) überhaupt nicht vorhanden sein, ja auch nur die Möglichkeit seines Gegentheils vernünftigerweise nicht angenommen werden kann. Es giebt also, das ist der Folgesatz dieser Gedanken, keinen Gegensatz zwischen Denken und Glauben. Wo man mit Worten sich begnügt, zu widerspruchsvollen Behauptungen sich bekennt, da ist auch kein eigentlicher, seinem Begriff entsprechender Glaube vorhanden. Und vollends das Streben nach Wahrheit drängt den wahrhaft Gläubigen von selbst dazu, die Uebereinstimmung von Vorstellung und Wirklichkeit und die Zustimmung des allgemeinen Menschenverstandes zur Bedingung seines Glaubens zu machen.

Auch in der Frage der göttlichen Eigenschaften giebt es solch eine Wahrheit, die Erkenntniss von der Einheit Gottes ist ihre Grundlage [17]). Die Leser des Führers

---

wissheit angenommen hat. So sagt er am Anfang des Capitels: من غير ان تتصوّرها وتعتقدها ناهيك ان تطلب فيها يقينا, wo eine deutliche Stufenfolge wahrzunehmen ist. Ebenso bedient er sich desselben Ausdrucks bei denen, die auf der „erhabenen Stufe“ die Einheit Gottes erkennen wollen: وان تتيقّن بان الله واحد وحدانية حقيقية.

16) Mit Recht bemerkt Abravanel (פירוש אברבנאל ed. Prag 1832 II, f. 2d) in der Lösung seiner zehnten Frage, dass zum Kriterium der sicheren Wahrheit Maimûni nicht die eigene Ueberzeugung von der Unmöglichkeit des Gegentheils, denn diese hegt auch der falsche Glaube, sondern die Denkunmöglichkeit desselben schlechthin gefordert habe.

17) In der Hochstellung der göttlichen Einheit wurzelt Maimûni's Attributenlehre. Also bewährt sich auch hierin die pädagogische Rücksicht im Aufbau des Führers, dass vor Allem die Scheu vor aller Verkörperung Gottes dem Gläubigen gründlich eingeschärft wird, so dass dann der Glaube an die Einheit durch das Schreckbild der bei jeglicher Vermehrfachung entstehenden Verkörperung leicht begründet werden kann. So sagt Maimûni bereits c. 1 [S. 34]: الوحدانية الحقيقية التى لا حقيقة لها الا بدفع الجسمانية und ebenso c. 35 [S. 132; f. 42a]: لا توحيد الا برفع الجسمانية اذ الجسم ليس بواحد بل مركب من مادة وصورة اثنين بالحد وهو ايضا منقسم قابل التجزية. Im Send-

sind genügend dazu angeleitet, jede Vorstellung, die Körperlichkeit in Gott begründet, als unwürdig und sündig abzuweisen. Gottes Einheit aufheben heisst aber ihn verkörpern. Es handelt sich also nur darum, die Ueberzeugung zu gewinnen, dass durch die Annahme von Eigenschaften die göttliche Einheit wirklich aufgehoben oder getrübt werde; die Nothwendigkeit von der Läugnung der Attribute leuchtet dann von selber ein. Aber Maimûni fühlt, dass es für den Gläubigen einen Bruch mit seiner Neigung und Erziehung bedeute, den Begriff der göttlichen Einheit so rein zu fassen, wie er es voraussetzt. Er fordert darum ausdrücklich Losreissung von Leidenschaften und Gewohnheiten [18]), d. h. denjenigen Neigungen

---

schreiben nach Jemen ed. Holub S. 25 (Kobez II, f. 3[a] col. 1) ist es Maimûni's oberste Forderung, die unvergleichbare Einheit Gottes laut zu bekennen לרבים שהקב"ה הוא אחד ולא כשאר האחדים. להודיע

18) Auch in der Einleitung f. 3[a] [S. 10, 4; f. 4[a]] betont Maimûni, dass das Licht der Wahrheit uns von der Materie und Gewohnheit verdunkelt werde. Ebenso erklärt er c. 5 Anf. die sorgfältigste Verbesserung der Sitten und die Abtödtung der Leidenschaften für eine Vorbedingung des tieferen Denkens. Besonders wird c. 34; f. 18[b] oben die Bedeutung der ethischen Reinheit für die intellektuelle Lauterkeit von ihm hervorgehoben ولا يمكن حصول نطقيات حقيقية اى معقولات كاملة الا لرجل مرتاض الاخلاق جدا ذى هدو وسكون [S. 125 bis 126; f. 40[a]]. Was aber العادات = המנהגים bedeutet, kann man am besten aus dem Schlusse von c. 31 ersehen, wo Maimûni ausdrücklich die Verkörperung Gottes auf die Macht der Gewohnheit in der Auffassung der Schriftstellen zurückführt: ويميل نحو معتاداته كما اعترى الجمهور فى التجسيم وفى امور كثيرة الاهية [f. 34[b]]. Nach Munk, Mélanges p. 454 betont auch Averroës die Freiheit von den sinnlichen Begierden und Leidenschaften bei dem Streben nach geistiger Vervollkommnung, ähnlich wie er es von den Ṣûfis berichtet: المعرفة بالله ... يلقى فى النفس عند تجريدها عن عوارض الشهوانية „dass die Kenntniss Gottes . . die Seelen erlangen, wenn sie sich von den Hindernissen, die aus den Leidenschaften entstehen, losmachen" Phil. und Theol. 42 [39]. Wenn Maimûni ferner hier das verständige Denken وكنت ذا فهم hervorhebt, so stimmt auch dies mit seiner stets die Rechte der Vernunft unbedingt wahrenden Art überein. So sagt er im Briefe nach Marseille (Kobez II, f. 26[a] col. 2 unten): ולעולם אל ישליך אדם דעתו אחריו כי העינים הם לפנים לא לאחור, vgl. Rosin, Ethik S. 67, 4. Daselbst f. 25[a] col. 1 äussert er auch im Anschluss an die von ihm gegebene Eintheilung der Wahrheiten in die durch Schlüsse, durch sinnliche

der niederen Seelenkräfte und den von Jugend auf anerzogenen Vorstellungen, die überhaupt der Aufnahme höherer Gedanken hindernd im Wege stehen. Sittliche Selbstbefreiung von diesem Joche, Nachdenken und Aufmerksamkeit auf Maimûni's Ausführungen lassen in der Läugnung der Attribute die Wahrheit erkennen. Dann erst besitzt man eine Vorstellung von der Einheit Gottes und hört auf, zu denen zu gehören, die sie mit dem Munde bloss behaupten, ohne von ihr eine Vorstellung zu haben, von denen darum die Schrift sagt (Jer. 12, 2): Ihrem Munde bist du nahe, ihrem Innern aber fern. Die Pflicht des Menschen aber ist es, eher zu denen zu gehören, die eine Wahrheit sich vorstellen und auffassen, ohne sie gar zu äussern, wie es von den Tugendhaften heisst (Ps. 4, 5): Im Herzen sprechet, auf euerem Lager, sonst aber haltet euch stille.

Ist es aber wirklich so schwer, den Widerspruch c. 51
wahrzunehmen, der darin liegt, die Einheit Gottes zu bekennen und daneben Attribute in ihm anzunehmen? Maimûni unternimmt es zu zeigen, dass hier wie so oft eine von selbst einleuchtende Wahrheit erst künstlich verdunkelt werden musste, bevor sie einer besonderen Hervorhebung und Nachweisung bedurfte. Es giebt eben an sich viele klare und einleuchtende Thatsachen, Gemeinbegriffe, sinnenfällige oder ähnlich sichere Erscheinungen, für die der unbefangene Mensch von vornherein gar keinen Beweis verlangen würde, wie z. B. die Thatsache der Bewegung, des freien Willens, das offenbare Entstehen und Vergehen und die in die Sinne fallenden natürlichen Eigenschaften der Körper, wie die Hitze des Feuers und die Kälte des Wassers und dergleichen mehr. Erst das Auftreten befremdlicher Ansichten, es sei dass sie irrthümlich oder absichtlich zu dem Behufe aufgestellt worden, der Natur

---

Wahrnehmung und durch Ueberlieferung erkannten: וצריך האדם שהוא בעל דעה לחלק בדעתו גם במחשבתו כל הדברים שהוא מאמין בהם. Mit Recht bemerkt darum Joël (Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides S. VI), dass Maimûni „keine Herabsetzung des menschlichen Denkens im Interesse des Glaubens“ kenne.

der Dinge zu widersprechen, das Sinnenfällige zu läugnen oder die Wirklichkeit von etwas Unwirklichem glauben zu machen, zwingt die Forscher, offenkundige Thatsachen noch besonders zu behaupten und das bloss Erfundene zurückzuweisen. So hat Aristoteles die Bewegung behauptet, weil Zeno sie bestritten, die Unmöglichkeit von Atomen [19]) nur darum dargethan, weil Demokrit und Leucipp sie als vorhanden angenommen. Ganz ebenso verhält es sich mit der Einsicht, dass Wesensattribute [20]) Gott nicht beigelegt werden können. Denn es ist eigentlich ein Gemeinbegriff, dass die Eigenschaft von dem Ding, dem sie beigelegt wird, verschieden ist, irgend einen Zustand des Wesens bezeichnet, also ein Accidens [21]) desselben ausmacht.

Von Fällen freilich, in denen einem Dinge sein Wesen als Eigenschaft beigelegt wird oder die analytischen Merk-

---

19) Charisi (a. a. O. S. 48, 1) lässt hier den Aristoteles die bösen Geister läugnen, da er die Worte ويبرهن على ابطال الجزء durch ויבריא מופת על בטול השדים wiedergiebt, was die Münchener lateinische Uebersetzung durch: et inducit probationes super hoc quod diaboli non sunt getreulich nachschreibt. Dass hier der Schreibfehler الجنّ (אלגן) für الجزء (אלגז) flüchtig in die Uebersetzung aufgenommen worden, haben Saporta und Perles (die . . erste lateinische Uebersetzung des Maimûni'schen Führers S. 10[h] und S. 52[a]) bereits richtig bemerkt. Beissend bemerkt mit offenbarer Hinsicht auf Charisi's Flüchtigkeit Narboni in seinem Commentar c. 51 Anf.: ומי שכנהו על השד יאחזהו שד.

20) Bereits c. 47 Ende hat Maimûni, um keinen Augenblick die Täuschung bestehen zu lassen, als ob die von uns Gott beigelegten sogenannten Vollkommenheiten wirkliche Wesensattribute wären, dieselben für unmöglich erklärt: وعند التحقيق فلا صفة ذاتية حقيقية له زائدة على ذاته كما يتبرهن.

21) Die gleichen Einwürfe gegen die Attribute führt Ahron ben Elia an (Ez Chajim c. 70; S. 84). Die Worte: והתואר לעולם הוא חוץ מעצם המתואר sind gleich denen Maimûni's: الصفة غير ذات الموصوف, ebenso: שכל תואר מורה לענין נוסף על העצם ואותו הענין יהיה מקרה נשוא בו = وانها حالة ما للذات فهي عرض. Der Fall, den Maimûni hier von der Betrachtung eigentlich ausschliesst, wenn die Attribute das Wesen selber sind, dient den Asch'ariten gerade zum Beweise für ihre Lehre von den hinzukommenden Eigenschaften, indem diese sonst, wenn sie nämlich das Wesen selber wären, Tautologieen enthielten: لوكان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته Mevâkif S. 30.

male seines Wesens als Eigenschaften von ihm ausgesagt werden, kann hier nicht die Rede sein. In dem Satze: der Mensch ist ein Mensch ist die Eigenschaft von ihrem Subject nicht verschieden, aber es ist eben eine leere Wiederholung, keine Eigenschaft. Ebensowenig hebt der Satz: der Mensch ist ein denkendes Lebewesen die Behauptung auf, dass die Eigenschaft von dem Dinge, dem sie beigelegt wird, verschieden ist. Denn wenn hier Leben und Denken vom Wesen des Menschen nicht verschieden sind, so ist dies nur darum der Fall, weil „ein denkendes Lebewesen" die eigentliche Bedeutung von Mensch ausdrückt, also eine blosse Namenerklärung enthält. Es bezeichnet dieser Satz, da eben diese Eigenschaften und keine dritte ausser ihnen im Begriffe Mensch die wesensetzenden sind, Nichts weiter, als dass das Ding, dessen Name Mensch ist, aus Leben und Denken sich zusammensetzt.

Fasst man aber auch diese Fälle ins Auge, so muss man sagen, dass nur in ihnen das Attribut mit seinem Subject identisch, sonst aber stets von demselben verschieden ist. Aber selbst solche mit seinem Wesen identische Attribute kann es bei Gott nicht geben. Enthalten sie nämlich leere Tautologieen, dann sind sie werthlos; sollen sie aber Namenerklärungen darstellen, so wären sie zwar als mit dem Wesen identisch zulässig, sind jedoch, da sie Bestandtheile des göttlichen Wesens bezeichnen müssten, undenkbar. Es bleiben somit nur die vom Wesen verschiedenen Attribute übrig. Solche kann es nun von Gott unmöglich geben. Einmal [22]) nämlich kommen sie zum Begriffe des Subjectes hinzu, was sie unvermeidlich zu Accidenzen des Wesens macht. Mit der blossen Umgehung [23]) des Namens Accidens würde noch keineswegs

22) Es scheint hier mit Abravanel (z. St.) angenommen werden zu müssen, dass Maimûni die Lehre von den positiven Attributen aus drei Gründen bekämpfe: 1) Gott ist unkörperlich. Attribute sind nun entweder leere Tautologieen oder Namenerklärungen und Accidenzen. Durch beide letzteren würde aber Gott verkörpert. 2) Gott allein ist ewig. Mehrere Ewige kann es nicht geben. 3) Gott ist Einer. Es kann in ihm also keinerlei Vielheit von Attributen bestehen.

23) Der Kalâm, u. z. der orthodoxe ist es, gegen den hier Maimûni sich

der Begriff aufgehoben sein, und dass sie diesen begründen, folgt einfach daraus, das jede zum Wesen hinzukommende Bestimmung bloss accessorisch und keineswegs wesensetzend [24]) sein kann, mit anderen Worten ein Accidens sein muss. Hierzu kommt noch, dass eine Mehrheit von Attributen annehmen viele Ewige [25]) setzen hiesse, da sie unmöglich nur zeitweilig Gott zukommen könnten. Endlich [26]) spricht auch der Begriff der Einheit dagegen,

---

wendet, denn dieser behauptet trotz seiner Annahme von Attributen, in Gott sei kein Accidens, wie Jehuda Halewi (Kusari V, 18; S. 412) berichtet: ומן השקר שיקרהו מקרה. Maimûni braucht nicht deutlicher zu sein, denn ist einmal ein Accidens Gottes vorhanden, dann ist seine Verkörperung unzweifelhaft, wie Averroës a. a. O. S. 56 [54] kurz es ausdrückt: والمؤلّف من جوهر وعرض جسم ضرورة was aus Substanz und Accidens zusammengesetzt ist, ist nothwendig ein Körper. Kalonymos führt in seinem משרת משה (ed. Goldenthal, Leipzig 1845, S. 15) den Gedanken Maimûni's in Kürze treffend so aus: האומר בתארים הוא האומר בהרכבה והאומר בהרכבה הוא האומר בהגשמה.

24) Die Worte غير مكمل لحقيقتها scheinen eine solche Eigenschaft zu bezeichnen, die zur Vollkommenheit des Wesensbegriffes Nichts beiträgt, durch deren Mangel also das Wesen des Dinges nicht nothwendig unvollständig wird. Vgl. c. 52 III. Anf.

25) Dies ist der Gedanke, der dem Ausspruch Wâṣil's zu Grunde liegt: من اثبت معنى وصفة فقد اثبت الهين (Schahr. I, 31), Wer einen Begriff und eine Eigenschaft als ewig setzt, der setzt zwei Götter (H. I, 45), wie überhaupt der mu'tazilitischen Lehre: لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو اخص الوصف لشاركته فى الالهية (ib. 30), Wenn die Eigenschaften mit ihm an der Ewigkeit, welches eine ganz eigenthümliche Eigenschaft ist, Theil hätten, so würden sie auch an der Göttlichkeit Theil nehmen (H. I, 42). Diesen Gedanken führt Maimûni in mehreren seiner Schriften an. So sagt er im achten Abschnitt seiner Einleitung zu Aboth (Porta Mosis p. 254—255): فلو كان الله عالم بعلم للزم الكثرة ولكان الازليين كثيرين, vgl. Rosin, Ethik S. 74, 2. Ebenso heisst es Jesode hatorah II, 10: שאלמלא היה חי בחיים וידוע בדיעה חוץ ממנו היו שם אלהות הרבה. Auch in dem Maimûni zugeschriebenen Maamar Ha-Jichud S. 6 lautet eine Aeusserung: כי אלו היתה ידיעתו זולתו היה בו רבוי והיתה עצמותו חסירה צריכה לתארים יודיעוהו. Vgl. Averroës a. a. O. 56 [54 oben].

26) Charisi übersetzt die Worte ولا وحدانية mit ודע כי אין אחדות, als wenn hier ein neuer Absatz begänne. In der That soll hier auch die dritte Widerlegung Maimûni's aus dem Einheitsbegriffe anfangen. Munks Uebersetzung: mais (S. 184) erweckt hier den Anschein eines Zusammenhanges mit den vorher gehenden Satzgliedern, der nicht existirt. Die Mehrzahl der Erklärer freilich ist

denn dieser fordert ein einiges, einfaches Wesen, in dem keinerlei Zusammensetzung oder Vielheit von Begriffen ist, sondern ein einziger Begriff, von welcher Seite man es auch betrachten, in welchem Sinne man es auch auffassen möge, das schlechterdings nicht und durch keinerlei Ursache in zwei Begriffe[27]) sich theilen lässt, so dass ihm weder in der Wirklichkeit noch auch im Gedanken Vielfachheit zukommt.

Die stillschweigende Voraussetzung dieser Behauptungen war die Annahme, dass ein Attribut mit seinem Subject identisch oder von demselben verschieden sein müsse. Wie aber, wenn es weder identisch noch auch verschieden wäre? Man sage nicht, das sei undenkbar. Der Kalâm[28]) hat es in der That behauptet. Freilich eben nur behauptet, wie er manche andere Behauptung aufgestellt hat, z. B. dass die allgemeinen Begriffe, die er als Zustände[29]) bezeichnet, weder existirend, noch nicht-

---

der Ansicht, dass in مضافًا nicht die Ewigkeit, sondern die Mehrheit betont werde, was dann mit dem dritten Grunde zusammenfiele. Indessen würde Maimûni nicht die vielen Ewigen erwähnt haben, wenn er nur die Mehrheit hätte bestreiten wollen.

27) Auch Alfarâbî führt es in den Principien S. 11 näher aus, dass Gott nicht aus begrifflichen Theilen bestehen könne, weil diese dann sein Wesen zusammensetzen, also ihn als verursacht darstellen würden. Ebenso erklärt Ibn Sina: وواحد من جهة انه لا ينقسم بالكم ولا بالمبادى المقومة له ولا باجزاء الحدّ (Schahr. II, 375), das Nothwendig-Existirende ist „Eines in der Beziehung, dass es nicht getheilt wird durch das Wieviel und durch die Bestandtheile, welche es konstituiren, auch nicht durch Theile der Begriffsbestimmung" (H. II, 253). Vgl. S. 371 A. 11.

28) Es war die Lehre des asch'aritischen Kalâms: الصفات ازلية قائمة بذاته تعالى لا يقال هى هو ولا غيره (Schahr. I, 67), die „Eigenschaften sind ewig, bestehend in dem Wesen des Höchsten; es wird nicht gesagt, sie seien er, auch nicht ein-Anderer-als-er" (H. I, 100). Ebenso erklärt Nasafi in seinem sunnitischen Glaubensbekenntniss (عقائد ed. Cureton p. 2): ولله صفات قديمة قائمة بذاته وهى لا هو ولا غيره. So sagt auch die Hischamija z. B. vom göttlichen Wissen, es sei weder Er noch Nicht-er (Schahr. H. I, 213).

29) Ebenso wie die Universalien hat Abu Hâschim auch die göttlichen Eigenschaften zu verflüchtigen gesucht. Er sagt: هى صفات لا موجودة ولا معلومة

existirend seien, oder dass das Atom sich zwar nicht im Raume befinde, aber dennoch eine Stellung einnehme [30]), oder dass dem Menschen zwar in keinerlei Weise ein Handeln zukomme, immerhin aber ein Verdienst [31]). Das sind eben Behauptungen, die bloss geäussert werden und nur in Worten, keineswegs aber in den Gedanken vorhanden sind, geschweige dass ihnen ausser dem Denken Wirklich-

---

ولا مجهولة (Schahr. I, 56), sie seien Eigenschaften, „die nicht existiren und nicht gewusst wurden und nicht nicht-gewusst werden" (H. I, 83). Klarer wird die Identität dieser Lehre mit der von Maimûni angegriffenen durch die Kritik al-Asch'ari's, der darüber sagt: وبطل رجوعه الى الحال فان اثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم اثبات واسطة بين الوجود والعدم والاثبات والنفي وذلك محال (ib. I, 67), „und das Zurückgehen auf den Zustand ist falsch, weil die Annahme einer Eigenschaft, welche weder durch die Existenz noch durch die Nichtexistenz bestimmt wird, eine Annahme ist, die zwischen der Existenz und Nichtexistenz, zwischen der Annahme und Läugnung in der Mitte schwebt, und das ist etwas Absurdes" (H. I, 99—100). Und Schahrastâni selber sagt darüber: حالة لا توصف بالوجود والعدم وهذا كما ترى من التناقض والاستحالة (I, 57), „ein Zustand, der nicht durch Existenz und Nichtexistenz beschrieben wird, .. ist, wie du siehst, ein Widerspruch und eine Unmöglichkeit" (H. I, 85). Mit Recht vergleicht darum auch Schahrastâni die Lehre des Nestorius über die Personen, dass sie weder zu Gottes Wesen hinzukommen, noch auch mit demselben identisch seien, mit der „Lehre des Abu Hâschim unter den Mu'tazila über die Zustände" (H. I, 265). Was aber Maimûni's Stellung in dem Streite über die Universalien angeht, so bekennt er sich als Aristoteliker zum strengen Nominalismus und läugnet entschieden deren Realität, s. III c. 18 Anf. [S. 137, 1]: ليس فى خارج الذهن نوع موجود بل النوع وسائر الكلّيّات معانى ذهنية.

30) Falaquera (More Hamore ed. Pressburg 1837 S. 151) liest bei Tibbon: יטריד המחזו und erklärt מחזו für Lage, Stellung, מקום für Raum. יטריד für يشغل gebraucht Falaquera selber bei Gabirol V, 21: כשיטרידו מקום (Mélanges S. 102, 4). Vgl. Schmiedl a. a. O. S. 279, 1. In מחכירות פתי des Josef al-Baṣir wird einnehmen durch יסכ und התיסכ wiedergegeben, z. B. c. 23: על הכלום הא' אשר לא יעסק מקום.

31) Von der vermittelnden Lehre der Asch'arija über das Verdienst, das der Mensch trotz des Mangels an Willensfreiheit an seinen Handlungen habe (Schahr. I, 103—104), spricht auch Averroës und urtheilt, dass sie sinnlos sei وهذا لا معنى له (Phil. und Theol. 105 [98]). Und ebenso äussert sich über dieselbe Ahron ben Elia im Ez Chajim S. 115: נכנסו בענין שלא יושג בדעת ולא יושכל בו דבר אפיתר; s. auch ib. S. 306.

keit zukomme. Bekanntlich aber und wie jeder, der sich nicht selbst betrügt, finden muss, werden diese kalamistischen Sätze durch einen Wortschwall [32]) und blendende Bilder unterstützt und wohl auch durch rednerisches Gethue, polternde Ausfälle und durch verschiedenartige Mischungen von Dialektik und Sophistik bekräftigt. Bei näherem Eingehen auf diese in der Form von Glaubenssätzen ausgesprochenen Behauptungen muss jedoch selbst derjenige, der sie aufgestellt und auf den bezeichneten Wegen sie unterstützt hat, seine Verwirrung und Beschränktheit einsehen, weil er das thörichte Bestreben hatte, das Unwirkliche wirklich zu machen und zwischen zwei unvereinbaren Gegensätzen eine Vermittlung aufzufinden. Oder sollte es zwischen Existenz und Nichtexistenz, oder zwischen Identität und Verschiedenheit zweier Dinge ein Mittleres geben? Nichtige Einbildungen sind die Wurzel solcher Behauptungen. Weil man sich an die Vorstellung gewöhnt hat, dass alle Körper [33]) Subjecte seien, die nothwendig mit Attributen behaftet sind, und in der Wirklichkeit ein Körper ohne alle Attribute nicht anzutreffen ist, hat man auch Gott als ein Subject betrachten zu dürfen gemeint, zu dem verschiedene Be-

---

32) I, c. 74 Anf. [S. 420—421] schildert Maimûni den Styl der kalamistischen Schriften, die durch Wortfülle, rednerisches Gepränge und Reimgeklingel zu wirken suchten. Vielleicht haben wir in dem gereimten Kalâmfragmente Ibn Esra's [Kerem Chemed IV] auf jüdischem Boden eine Probe dessen, was Maimûni an den muslimischen Schriften dieser Art gekennzeichnet hat. Auch Gazzâli tadelt an den Mutakallimûn die dialektischen Künste (מאזני צדק S. 171). Vgl. auch oben S. 273 A. 58 und Dieterici, Philosophie der Araber S. 113—114, wo die lauteren Brüder die Art verdammen, in welcher der orthodoxe Kalâm „Absurdes mit stolzer, streitsüchtiger Rede" behauptet.

33) Ganz ebenso sagt Averroës, die Asch'ariten wären zu ihrer Aufstellung der zum Wesen hinzukommenden Eigenschaften nur dadurch gelangt, dass sie das Verhältniss der sinnlichen Welt auf Gott übertrugen: فيقولون انّه عالم بعلم زائد على ذاته وحيّ بحياة زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد (Phil. und Theol. 56 [53]). Die Uebertragung eines Urtheils von der sinnlichen Welt auf die übersinnliche gestattet Averroës mit dem Kalâm nur „bei einer nothwendigen Bedeutung", wie z. B. in dem Schlusse, dass in Gott Leben sein muss, weil Wissen in ihm ist, ib. S. 52 [50].

griffe als seine Attribute hinzukommen. Liegt nun schon hierin eine unberechtigte Vergleichung Gottes mit der Körperwelt, so sind Andere sogar so weit [34]) gegangen, ihn schlechtweg als einen mit Attributen behafteten Körper anzusehen, während Andere sich zwar über diese Niedrigkeit erhoben und Gott einen Körper absprachen, die Attribute aber weiter in ihm bestehen liessen. Alles das ist auch eine Folge der knechtischen Auffassung des Wortsinnes in der heiligen Schrift.

Hat aber so eine allgemeine Betrachtung der Eigenschaften bereits einen Grund für ihre Unanwendbarkeit auf Gott erkennen gelehrt, so wird eine besondere Eintheilung derselben und ein näheres Eingehen auf die Natur ihrer einzelnen Klassen weitere Gründe für die Unzulässigkeit
c. 52 derselben entdecken helfen. Maimûni theilt zu diesem Zwecke sämmtliche Aussagen, durch die von einem Dinge behauptet wird, dass es sich so oder so verhalte, in fünf Theile [35]).

I. Definitionen. Es kann von einem Dinge seine Definition ausgesagt werden, wie z. B. vom Menschen,

---

34) Scharf sticht von dieser verdammenden Erwähnung derjenigen, die Gott verkörpern, die nachsichtige Beurtheilung derselben bei Averroës ab: „Deswegen sind viele Moslimen dahin gelangt, von dem Schöpfer anzunehmen, dass er ein Körper ist, der nicht den übrigen Körpern gleicht", a. a. O. S. 58.

35) Auch Ġazzâlî theilt die Attribute in fünf Theile ein, die aber von denen Maimûni's völlig abweichen. In den Maḳâṣid — die Auszüge aus der Berliner Handschrift ms. or. quart. 59 verdanke ich meinem Freunde Dr. D. H. Müller — III, 3 (f. 38b) sagt er: والاوصاف خمسة اقسام يجمعها قولنا لانسان معيّن انّه جسم ابيض عالم جوادٌ فقير فهذه خمس صفات. Die erste Kategorie hat mit der des Maimûni insofern Aehnlichkeit, als beide etwas vom Wesen aussagen: امّا الاول وهو أنه جسم فهو ذاتى يدخل فى الماهيّة وهو جنس ومثل هذا لا يجوز أن يثبت فى ذات واجب الوجود لما سبق من انه لا جنس له ولا فصل (l. فصل) له. In der Destructio V, f. 173a bespricht Ġazzâlî fünf Gattungen der Vielheit, die von Gott abgewehrt werden müssen; jedoch auch diese Eintheilung hat mit der Maimûni's Nichts gemein.

dass er ein denkendes Lebewesen sei. Es sind dies also Aussagen, die das Wesen und den eigentlichen Begriff eines Dinges feststellen, Nominalerklärungen. Dass es solche von Gott nicht geben könne, sieht alle Welt ein, da es doch keine ihm vorangehenden Ursachen geben kann, die als Bestandtheile seiner Definition die Ursache seines Wesens bildeten. Gott kann nicht definirt [36]) werden, ist darum ein bei allen klaren Denkern ganz geläufiger Satz.

II. Theile von Definitionen. So kann man von einem Menschen aussagen, dass er ein Lebewesen oder dass er vernünftig sei. Solchen Aussagen eignet die Inhärenz [37]),

---

36) Auch Jehuda Halewi läugnet die Definirbarkeit Gottes (Kusari IV, 25; S. 354), ebenso Abraham ibn Daud (Emun. ram. 46; W. 59), s. oben S. 350 A. 26. Was Narboni als Beispiel aus Averroës zum Belege für die Undefinirbarkeit Gottes anführt, ist aus destr. VII, f. 216b—217a entnommen. Das Citat reicht von ואולם מאמרם bis והחלק הד'. Ebenso führt er den ganzen Schluss der fünften Disputation aus der Destructio mit den Worten an: (l. אלגזאלי) ואלקט זה מאבר חמד אל אללי, המוחזק בדברי בר"שד, die offenbar ausdrücken sollen, dass Averroës den Text des Gazzâli mit in seine Darstellung aufgenommen habe. Das Citat reicht von f. 182a—184d: reducitur ad idem. Hieran wird, ohne Andeutung, dass der Excurs Gazzâli's zu Ende sei, mit den Worten des Averroës f. 185a bis denominetur quod sit intellectus fortgefahren. Für die Behauptung, dass es auch eine Definition aus Theilen geben könne, die dem Definirten folgen, beruft sich Falaquera (a. a. O. S. 25) auf Alfarâbî, dessen Aeusserung auch von dem Commentar Crescas (zur Stelle) mit אמר החכם angeführt wird; freilich kann eine solche Definition nur unvollkommen sein, vgl. Munk, Guide I, S. 190 Anm. 4. Vgl. auch Alfarâbî's Principien S. 11—12. Dass es eine vollständige Definition von Gott geben könne, konnte selbst der Kalâm nicht behaupten. Um aber die Erkennbarkeit Gottes nicht in Folge dessen läugnen zu müssen, musste die Definirbarkeit Gottes künstlich aufrecht erhalten werden. Es sollte darum auch die unvollständige und auch bei Gott mögliche Definition eine Erkenntniss des Wesens anbahnen können, wenn sie es auch nicht nothwendig thun muss فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها, Mevâḳif S. 105.

37) Die richtige Erklärung der Worte وهذا معناه التلازم hat zuerst Munk S. 191, 2 gegeben. Samuel ibn Tibbon hat durch וזה ענינו החיוב die Worte wiederzugeben versucht und damit Anlass zu Missverständnissen gegeben, wie denn in der That Abravanel unter החיוב Position verstand und Fürstenthal S. 171 die Uebersetzung liefert: „in welchem Falle ein förmliches, bejahendes Urtheil entstände". Bezeichnender übersetzt Charisi (a. a. O. S. 49, 4): וזה ענינו ההצמדה. التلازم bedeutet nach den Ta'rifât dasselbe wie المُلازَمَة, die untrennbare Verbindung zweier Begriffe.

sie stehen mit ihrem Subject in untrennbarer Verbindung. So hat das Urtheil: „der Mensch ist denkend“ den Sinn, dass nothwendig mit dem Begriff der Menschheit zugleich der Begriff des Denkens mitgesetzt erscheint, weil dieser eben einen Bestandtheil von jenem ausmacht. Es kann also zugestandenermaassen auch solche Aussagen von Gott nicht geben, weil sein Wesen, wenn es Theile desselben geben könnte, nothwendig zusammengesetzt sein müsste.

III. Die Qualitäten [38]). Es kann von einer Sache auch Etwas ausgesagt werden, was nicht zu ihrem eigentlichen Begriff gehört, ihr Wesen weder bedingt noch begründet, d. h. eine Qualität. Diese aber gehört als Kategorie [39]) zu den neun Accidenzen, weshalb auch diese Aussage bei Gott nicht möglich ist. Denn es ist Grund genug, sie von ihm abzuwehren, wenn er dadurch zum Träger von Accidenzen würde. Dies haben diejenigen nicht beachtet, welche Attribute zwar annehmen, die Qualificirbarkeit [40]) Gottes aber ebenso wie seine Verähnlichung läugnen. Hierin liegt ein Widerspruch. Denn wenn Gott nicht qualificirt werden soll, dann muss auch jedes positive Attribut geläugnet werden, denn was ist dieses anderes als eben eine Qualität, wenn es nicht eine Tautologie

---

38) Es ist zu beachten, dass Maimûni c. 46 Anf. wie mit Rücksicht auf diese Kategorie und die beiden folgenden äussert, man könne zur Erkenntniss von der Existenz einer Sache durch ihre Accidenzen, Wirkungen oder Beziehungen allenfalls anleiten; von einer Erkenntniss des Wesens durch dieselben kann keine Rede sein. Die zweite Gruppe Gazzâli's bildet وَصْف عَرَضِى, die dritte عَرَضِى ولكن تعلّق بالغَيْر, wie z. B. das Wissen, das mit einem ausser dem Wesen liegenden verknüpft ist.

39) Die Kategorieen gelten als die höchsten Gattungsbegriffe. So sagt Maimûni auch I, c. 52 [f. 60a; S. 198, 2] لجنس الكيفية العالى = zur Kategorie der Qualität, ebenso f. 61a; S. 202, 3. Auch bei Ibn Sina heisst die Kategorie جنس (Schahr. II, 359; H. II, 229). הסוגים העליונים לכל הנמצאות werden die Kategorieen in Maimûni's Logik genannt (מלת הגיון Berlin 1795 f. 32b).

40) So sagt z. B. Ahron, der Verfasser des Mibchar, die Wesensattribute seien nicht mit der Absicht, Gott zu qualificiren, aufgestellt worden ולא היתה דעתם לאיוך Ez Chajim S. 89.

des ganzen Wesens oder eines seiner Bestandtheile enthalten soll.

Eine Eintheilung der Kategorie: Qualität in ihre Unterarten wird deren Unanwendbarkeit auf Gott im Einzelnen nachweisen und durch Beispiele belegen. Sie zerfällt in vier [41]) Gattungen:

1. So kann man z. B. vom Menschen einen dauernden geistigen oder moralischen Zustand oder einen vorübergehenden Zustand, der ihm als beseeltem Wesen zukommt, aussagen, wie Schreiner, mässig, krank. Es ist kein Unterschied zwischen Schreiner, weise, gelehrt, oder zwischen mässig und barmherzig, indem jede Kunst, Wissenschaft oder dauerkräftige Eigenschaft ein Zustand in der Seele

---

41) Bis auf die Abweichung in der vierten Klasse (s. Munk a. a. O. S. 196, 5) folgt hier Maimûni sowohl in der Reihenfolge als in der Darstellung dieser Klassen dem Aristoteles, Kateg. c. 6; vgl. Zeller a. a. O. II², 2 S. 194, 1. Auch Abraham ibn Daud befolgt dieselbe Eintheilung, zum Theil sogar, wie in der dritten Klasse, fast mit denselben Beispielen (Em. ram. 6; W. 9). Bei den lauteren Brüdern ist diese Eintheilung unklar vorhanden, Logik und Psychologie S. 39. Ibn Sina, bei dem sie deutlich vorhanden ist, lässt sie nicht scharf genug hervortreten. Auch ist die Reihenfolge bei ihm eine abweichende, ebenso in den Ta'rifât s. v. الكيف. Die erste Gattung Maimûni's entspricht der zweiten bei Gorgâni: الكيفيّات النفسانية, die nach ihrer Beständigkeit in ملكات und حالات zerfallen (vgl. Munk ib. S. 195, 1 u. 2) und der vierten Ibn Sina's (Schahr. H. II, 232). Die zweite Gattung, die Maimûni c. 34 IV als Hinderniss der reinen Erkenntniss ansieht, ist gleich der vierten bei Gorgâni الكيفيّات الاستعدادية, für die er dieselben Beispiele anführt, und der dritten bei Ibn Sina. Die dritte Gattung entspricht der ersten bei Gorgâni الكيفيّات المحسوسة, die in die انفعاليّات = παθητικὰ ποιότητες und انفعالات = πάθη zerfallen, und der zweiten bei Ibn Sina. Die vierte Gattung ist gleich der dritten bei Gorgâni الكيفيّات المختصّة بالكميّات und der ersten bei Ibn Sina. Die Beispiele des Aristoteles für die vierte Gattung εὐθύτης und καμπυλότης sind (Categ. c. 6, 14) in den Beispielen Maimûni's والمعوّج والمستقيم enthalten. Man kann auch die vierte Klasse als eine blosse Umschreibung der ihr von Aristoteles gegebenen Bezeichnung σχῆμά τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή betrachten, da lang und kurz und die von der Quantität als solcher hergenommenen Aussagen eigentlich auf die Gestalt und Form der Gegenstände sich beziehen.

ist, wie jedem Anfänger in der Logik bekannt sein muss. Der Inhalt der Qualität schliesst sie nicht von der Kategorie aus.

2. Die Bezeichnungen natürlichen Vermögens oder Unvermögens, wie weich und hart. Zwischen weich und hart, stark und schwach ist kein Unterschied, es bezeichnen eben alle derartigen Aussagen nur die natürliche Eignung und Empfänglichkeit.

3. Die leidentlichen Eigenschaften und Leidenschaften, wie aufbrausend, zornig, ängstlich, mildherzig, wenn diese Eigenschaft noch nicht zum dauerkräftigen Zustand [42]) geworden. Hierher gehören auch Aussagen über Farbe, Geschmack, Geruch, Hitze, Kälte, Trockenheit und Nässe.

4. Alle die Quantität schlechthin betreffenden Eigenschaften, wie lang, kurz, krumm, und was dergleichen Aussagen mehr sind.

Es ergeben somit alle diese Unterabtheilungen die Unanwendbarkeit aller zur Kategorie der Qualität gehörenden Aussagen auf Gott. Ihm kommt, um mit den letzten Beispielen zu beginnen, keine Quantität zu, dass es von ihm Aussagen sollte geben können, welche die Quantität als solche betreffen. Er ist weder Eindrücken noch Leidenschaften zugänglich, dass es Aussagen leidentlicher Zustände von ihm geben könnte. Auch kann Vermögen und dergleichen ihm nicht beigelegt werden, da er natürliche Eignung und Empfänglichkeit nicht an sich trägt. Gott hat endlich auch keine Seele, dass ihm dauernde oder vorübergehende seelische Zustände, wie Milde, Schamhaftigkeit und dergleichen oder die dem Beseelten als solchem eignenden Beschaffenheiten, wie Gesundheit und Krankheit, zukommen könnten.

So sind also bisher drei Klassen von Attributen, die

---

42) Der Zusatz اذا لم يتمكن الخلق zu الرحيم hat nach Efodi's richtiger Erklärung den Zweck, das رحيم der dritten Kategorie als eine blosse Anwandlung von dem der ersten zu unterscheiden. Das diesem gegenübergestellte العفيف, das Munk S. 195 mit chaste übersetzt, bezeichnet nach Maimûni's eigener Erklärung (Einleitung zu Aboth c. 4) die Mitte zwischen Unmässigkeit und Stumpfheit (Porta Mosis p. 195). Vgl. Rosin, Ethik S. 80—81.

das Wesen oder einen Theil desselben und die eine Qualität bezeichnenden, als bei Gott durchaus unzulässig nachgewiesen worden, indem jede eine Zusammensetzung des göttlichen Wesens zur Voraussetzung hat. Es bleiben nun noch diejenigen Aussagen zur Betrachtung übrig, bei denen die Unanwendbarkeit auf Gott nicht in der Zusammensetzung, die durch sie in ihm angenommen werden müsste, sondern in anderen Ursachen begründet ist.

IV. Beziehungen [43]). Man kann einen Gegenstand zu Zeit und Raum und zu einem anderen Individuum in Beziehung setzen. Man kann Zaid als Vater von diesem, als Genossen von jenem, als Bewohner dieses oder jenes Ortes, als in dieser oder jener Zeit lebend bezeichnen. Derartige Aussagen begründen in dem Wesen ihres Subjects weder eine Mehrheit noch eine Veränderung, denn der bezeichnete Zaid kann Amrs Genosse, Bakrs Vater, Chalids Herr, Zaids Genosse, Bewohner dieses oder jenes Hauses, in diesem oder jenem Jahre geboren sein, ohne dass diese Beziehungsbegriffe sein Wesen oder wie die Qualitäten etwas in seinem Wesen ausmachten. Auf den ersten Blick möchte darum diese Klasse von Eigenschaften als auf Gott anwendbar erscheinen, indessen lehrt auch hier tieferes Eingehen und feineres Prüfen die gleiche Unanwendbarkeit. So dürfte es von vornherein klar sein, dass Gott mit Zeit und Raum nicht wahrhaft in Beziehung gebracht werden kann. Was ist die Zeit? Ein auf die Bewegung bezügliches Accidens, mit Rücksicht auf Früher und Später [44]), das Maass der Bewegung. Nun kann es diese

---

43) Die vierte Klasse hat manche Berührungen mit der von Ġazzâlî aufgestellten: الرَّابع الجَواد وهو يَرْجِعُ الى اضافة الذات الى فعْلٍ صَدر منهُ وهذا ممّا يُجوز اثباته للاوّل ويجوز كثرة الاوْصاف فيهِ بوجوه مختلفة الى الافعَال الصَّادرة منه وهذا لا يُوجِبُ كثرة الذات فانّه لا يرْجع الى وصف فى الذات فان تغيّر الاضافة لا توجبُ تغيّر الذاتِ. S. oben S. 143 A. 66.

44) Hier hat Maimûni offenbar die Aeusserung des Aristoteles im Sinne: *τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον* (Phys. IV, 11).

aber nur bei Körpern geben, und es muss, da Gott unkörperlich ist, jede Beziehung zwischen Gott und der Zeit geläugnet werden. Und eben so wenig wie mit der Zeit kann Gott mit dem Raume in Beziehung stehen, da dieser ihn umschliessen und so durch Begrenzung zum Körper machen würde.

Kann aber nicht wenigstens von solchen Beziehungen die Rede sein, die als zwischen Gott und den von ihm geschaffenen Wesen bestehend angenommen werden? Hier gilt es, zwischen eigentlichen und uneigentlichen Beziehungen scharf zu scheiden[45]). Eigentliche Beziehungen, wahre Verhältnisse[46]) zwischen Gott und Geschöpf kann es schon darum nicht geben, weil das Charakteristische zweier Verhältnissbegriffe die vollkommene Gegenseitigkeit ist, in der sie zu einander stehen müssen, wie z. B. der Begriff Vater nicht ohne den Begriff Sohn und umgekehrt gedacht werden kann. Nun ist das Sein Gottes ein an sich nothwendiges, das der Geschöpfe ein bloss mögliches, von einer untrenn-

---

Simon Duran hat in seiner Entlehnung der Maimûni'schen Eintheilung diese Gedanken ausführlicher dargestellt, als es von Maimûni geschehen ist (Magen Aboth f. 6b).

45) Auch hier zeigt sich Maimûni's feine Bearbeitung der unfertig überkommenen Begriffe in der Zerfällung der relativen Attribute, indem alle nur dem Körperlichen zukommenden Relationen wie die der Zeit und des Raumes von vornherein abgewiesen und alle übrigen relativen Attribute in die des Verhältnisses (الاضافة = התצטרפות oder חבור) und der Beziehung (النسبة = יחס oder ערך) zerlegt werden, von denen die ersteren alsbald als unstatthaft beseitigt werden. Das Vage und Unentschiedene des Begriffes Relation vor Maimûni kann man noch bei Abraham ibn Daud daran erkennen, dass er ohne Unterscheidung Beispiele von Beziehungen als auf Gott anwendbar anführt (Em. ram. 54; W. 69), die nach Maimûni's Darstellung scharf von einander zu scheiden wären. Vgl. oben S. 143 A. 66 und S. 359.

46) الاضافة wird von den Ta'rifât p. 28 als „ein feststehendes Beziehungsverhältniss, in dem Eines nicht ohne das Andere gedacht werden kann, wie Vater- und Sohnschaft“ [nicht والبنوّة والبنوّة كالابوّة] definirt, während النسبة nur die Behauptung irgend eines Zusammenhanges zwischen zwei Dingen ausdrücken soll ايقاع التعلّق بين الشيئين. In seiner Logik c. 11 Ende bespricht Maimûni nur die Verhältnissbegriffe (المضاف = המצטרף). Ueber das Sein Gottes in seinem Gegensatz zu dem der Dinge s. oben S. 332 A. 202 und S. 351 bis 352.

baren Verbindung beider, in der mit dem einen nothwendig das andere mitgedacht werden müsste, kann also nicht die Rede sein. Aber selbst uneigentliche Beziehungen, die man für durchaus statthaft [47]) erachtet hat, giebt es zwischen Gott und Geschöpf keineswegs. Denn zwischen Verstand und Farbe z. B. kann es keine Beziehung geben, obzwar beide, wenn erst die Existenz als ein allen Dingen anhaftendes Accidens angesehen [48]) wird, gemeinsam an der Existenz Theil nehmen. Wie sollte also von einer Beziehung bei Dingen die Rede sein können, denen schlechter-

---

47) Es scheint, dass Maimûni mit den Worten فهو امر يُظَنّ به انه يصحّ auf Jehuda Halewi (Kusari II, 2; S. 87) und Abraham ibn Daud (Em. ram. 54; W. 69) unter seinen jüdischen Vorgängern angespielt habe. Von arabischen Philosophen braucht man nur Gazzâli's Darstellung in den مقاصد (s. oben S. 387 A. 43) sich zu vergegenwärtigen, um den ungeheueren Fortschritt Maimûni's klar zu begreifen. Wenn Chasdai Crescas aber diesen Fortschritt Maimûni's damit aufheben zu können meinte, dass er (ספר אור ה' I, 1 c. 3 ed. Wien f. 23b) Maimûni einen Widerspruch nachzuweisen unternahm, so beruht sein Nachweis auf einem Irrthum. Tief wie immer macht Abraham Schalom (ספר נוה שלום ed. Constantinopel 1538 XII, 1 c. 3 f. 3b oben des betreffenden Abschnittes) unter Hinweisung auf Maimûni's eigene Worte I, c. 69 [S. 316]: يجوز ان نسمّيه علة وسببا بهذا المعنى بعينه وان كان المعلول معدوما [f. 88b] darauf aufmerksam, dass die Namen Princip und Ursache, die nach Crescas Maimûni selbst als statthafte Relationen müsse gelten lassen, durchaus nicht die Welt mitsetzen, sondern blosse Bezeichnungen der göttlichen Kraft seien. Dem gleichen Einwurf Chasdai's begegnet Abravanel (zur Stelle II, f. 6c) mit der Wendung, dass Princip und Ursache nicht Relationen, sondern Thätigkeitsattribute seien, die eben Maimûni durchaus für statthaft erklärt. Ebenso erledigt sich der andere Einwand Chasdai's (a. a. O.) gegen Maimûni's Lehre von den relativen Attributen, dass Gott und Zeit ein Verhältniss haben können, da diese nach Aristoteles ewig sei, durch Abraham Schaloms (ib. f. 4a) treffende Bemerkung, dass selbst nach Aristoteles Ewigkeit von Gott und Zeit nur homonym ausgesagt werden könne, indem die Zeit von der Sphäre abhängt, die selber eine Schöpfung Gottes ist und, wie Abravanel erklärend hinzufügt, auch z. B. zwischen Zeit und Urmaterie, obgleich beide ewig sind, ein Verhältniss selbst nach Aristoteles nicht angenommen werden kann (z. St. II f. 6b).

48) Die Worte בדיעתנו = فى مذهبنا [f. 60b unten] beziehen sich nach Abravanels richtiger Erklärung, der Munk S. 201, 1 sich nur anschliesst, auf Ibn Sina's Lehre, dass das Sein an allen Dingen, sie seien Substanzen oder Accidenzen, nur Accidens sei. Nach einer anderen von Abravanel (ib. f. 6c) angeführten Erklärung würde בדיעתנו im Gegensatz zur wahren Meinung die verbreitete falsche bezeichnen, was aber durch den arabischen Ausdruck فى مذهبنا widerlegt wird.

dings Nichts gemeinsam zukommt, wie Gott und Welt, denn auch das Sein, das allenfalls beiden gemeinsam zuzukommen scheinen könnte, ist nicht dasselbe, sondern nur homonymisch [49]) von beiden gebraucht. Nur bei Dingen, die zu derselben engsten Art [50]) gehören, findet eine Beziehung statt, jedoch keineswegs zwischen solchen, die zu Einer Gattung gehören, wie man denn auch nicht sagen kann: dieses Roth ist stärker oder schwächer als jenes Grün oder ihm gleich, obzwar beide zu Einer Gattung gehören, nämlich zur Farbe. Gehören vollends zwei Dinge zu zwei Gattungen, so ist die Undenkbarkeit einer Beziehung zwischen ihnen auch dem gemeinen Menschenverstande einleuchtend, wenn sie auch zur selben Kategorie gehören. So giebt es zwischen hundert Ellen und der Schärfe des Pfeffers keine Beziehung, weil das Eine zur Kategorie der Qualität, das Andere zu der der Quantität gehört. Aber auch zwischen Wissenschaft und Süssigkeit, zwischen Sanftmuth und Bitterkeit giebt es keine Beziehung, wiewohl sie zu der gleichen Kategorie der Qualität gehören. Wie könnte es also zwischen Gott und seinen Geschöpfen eine Beziehung geben, nachdem selbst in dem einzigen Punkte, der scheinbar ihnen gemeinsam zukommt, ein Unterschied zwischen ihnen vorhanden ist, wie er grösser nicht angenommen werden kann, der Begriff des Seins bei Beiden Verschiedenes bedeutet!

Neben dieser aus der Natur des Gottesbegriffes fliessenden Unmöglichkeit relativer Attribute spricht auch noch ein anderer Grund gegen dieselben. Denn immerhin würde,

---

49) Die Homonymität des Seins bei Gott und seinen Geschöpfen betont Maimûni an mehreren Stellen. So I, c. 35: وكذلك وجوده ووجود ما سواه انما يقال عليهما وجود باشتراك الاسم [f. 41b l. Z.]. Ebenso lässt er I, c. 76 II [S. 454] Gott und den Dingen nach der Ansicht aller wahren Denker das Sein nur homonymisch zukommen.

50) Dies ist nach I, c. 35 [S. 131] bereits aus der Physik klar: كل نسبة انما تكون بين شيئين تحت نوع واحد. I, c. 11 bringt jedoch Maimûni selber Gott mit den Gattungen der Dinge in Beziehung, da bei der Unwandelbarkeit derselben eine Veränderung des göttlichen Wesens durch diese Relation nicht zu befürchten sei.

wenn solche Beziehungen selbst wirklich möglich wären, die Thatsache gegen deren Statthaftigkeit anzuführen sein, dass sie das Accidens der Relation an Gott herantragen, welches zwar nicht eigentlich ein Accidens in seinem Wesen, jedenfalls aber doch ein Accidens ist. Und so ist selbst in den relativen Attributen nicht einmal das Mittel gegeben, zu positiven Aussagen über Gott zu gelangen, wiewohl sie immer noch diejenigen sind, bei denen man eine Anwendung auf Gott am ehesten nachsichtig gestatten darf, da sie weder eine Vervielfachung des Ewigen [51]), noch auch durch die Veränderung der in Beziehung mit Gott gebrachten Dinge eine Veränderung seines Wesens zur unausweichlichen Folge haben.

V. Thätigkeiten [52]). Man kann zu positiven Attributen eines Gegenstandes gelangen, wenn man ihm seine Thätig-

---

51) Ueber die Worte لا توجب تكثير القديم weiss sich Crescas gar nicht zu beruhigen. Er citirt aus Charisi's Uebersetzung בקדמות, während diese בקדמון hat, wie bereits Scheyer z. St. S. 51 A.* bemerkt, während er umgekehrt bei Tibbon richtig בקדמון vorfand, wo bei uns fälschlich הקדמות steht. Dass aber hier anstatt des Namens Gottes قديم auftritt, ist nicht weiter auffällig, da es die Ewigkeit gerade ist, die vor Allem durch eine etwaige Vermehrfachung, also Zusammensetzung Gottes aufgehoben wird, indem jedem Zusammengesetzten eine Ursache der Zeit nach vorangehen muss.

52) Diese Klasse weicht von der bei Ġazzâlî aufgestellten völlig ab: الخامس الفقر وهو اسم ثابت لصفة سلبٍ فانّ معناه عدم المال فيتوهّم من حَيث اللفظِ انّهُ وَصْفٌ وهذا ايضا لا يبْعُد أَو يكثر نوْعه فى حَق الاوّل اذ تُسلبُ مِنْهُ اشياءُ كثيرة. Nach Maimûni ist sie es gerade, die allein unbedingt positive Aussagen über Gott liefert, was Abravanel auch in dem nur bei dieser Klasse von Maimûni gemachten Zusatze מן صفات الايجاب = מהארי החירוב wohl kaum mit Recht angedeutet finden will. Bereits c. 34; f. 17b unten [S. 120—121] giebt Maimûni eine Ableitung der Thätigkeitsattribute, indem allein aus seinen Werken Gott zu erkennen sei: وليس ثم طريق لادراكه الا من مصنوعاته [f. 38b]. Dieselbe Ansicht, dass Gott nur von Seiten seiner Werke erkannt werden könne, legen die Araber dem Thales: وانما يدرك من جهة اثاره (Schahr. II, 254; H. II, 82), dem Pythagoras: وانما يدرك باثاره وصنائعه (ib. 265; H. II, 98) und Sokrates (H. II, 112) in den Mund. Vgl. oben S. 327 A. 191.

keit beilegt. Nicht Thätigkeit in dem Sinne des dauernden Zustandes seiner Kunstfertigkeit, wie z. B. Schreiner, Schmied, denn dieser gehört zur Klasse der Qualität, sondern in dem Sinne der bestimmten, einzeln verrichteten Thätigkeit, wie z. B.: Zaid hat diese Thür gezimmert, jene Mauer gebaut, dieses Gewand gewebt. Diese Klasse von Aussagen hat mit dem Wesen dessen, von dem sie gelten, nichts zu thun, man darf sie darum unbedenklich auf Gott anlegen, wenn man nur erst klar erkannt hat, dass die verschiedenen Thätigkeiten nicht nothwendig aus verschiedenen Begriffen im Wesen des Urhebers hervorgehen, sondern vielmehr bei Gott lediglich durch sein Wesen, keineswegs aber durch ein zu demselben Hinzutretendes zu Stande kommen.

Aus allem diesen ergiebt sich, dass Gott durchaus Einer sein muss, keinerlei Vielheit und keine zum Wesen hinzukommende Bestimmung in ihm vorhanden sein kann und dass also alle in der Schrift vorkommenden verschiedenartigen Attribute zur Bezeichnung Gottes durchaus nur von der Vielheit seiner Thätigkeiten, keineswegs aber etwa von einer in seinem Wesen begründeten Mehrfachheit hergenommen sind. Manchmal dienen auch die Bezeichnungen Gottes dazu, gewisse Vollkommenheiten, die wir nämlich als solche ansehen, ihm beizulegen. Es ist also das klare Ergebniss dieser Musterung aller denkbaren Aussagen von Gott, dass es ein wesentliches göttliches Attribut gar nicht geben könne, und die Annahme von zahlreichen, zu Gottes Wesen hinzukommenden oder dasselbe ausmachenden Eigenschaften muss wahrhaft als Unbegreiflichkeit erscheinen. Entbehrt aber die Lehre von der Vielheit der Attribute wirklich eines jeden Anhaltspunktes? Findet sie nicht vielmehr in deutlichen Aeusserungen der Schrift und naheliegenden Vernunftschlüssen ausreichende Unterstützung? Maimûni darf sich daher keineswegs damit begnügen, den Irrthum aufgedeckt zu haben, er muss ihm noch in seine vermeintlichen Quellen nachgehen und zeigen, dass er nur fälschlich aus denselben hergeleitet werden kann, in Wahrheit aber nicht daraus folgt.

Aehnlich wie die Behauptung von der Körperlich- c. 53
keit Gottes aus der ängstlichen Auffassung des äusseren Schriftwortes entspringt, so verdankt die Lehre von der Vielheit der göttlichen Eigenschaften in erster Reihe nicht gedanklicher Erwägung, sondern knechtischer Schriftauslegung [53]) ihre Entstehung. Die Propheten sowohl wie der Pentateuch [54]) legen Gott Eigenschaften bei, und da dieselben rein dem Wortsinne nach gefasst wurden, so musste Gott wirkliche Eigenschaften haben. Freilich hatte man Gott einerseits die Körperlichkeit abgesprochen, andererseits aber hierdurch gerade deren Zustände ihm zugesprochen, indem er durch die geistigen Beschaffenheiten, welche eben sämmtlich zur Kategorie der Qualität gehören,

---

53) Sehr scharf äussert sich Maimûni gegen den Unverstand der wörtlichen Schriftauffassung in der Einleitung zu Sanhedrin X Gl.-A. 7. Für diese Leute, sagt er mit Bezug auf die Anhänger dieser Methode, wird das Unmögliche nothwendig وتصير عندها الممتنعات كلها واجبة الوجود (Porta Mosis p. 144). Er beruft sich ib. p. 148 unten auf das Vorbild der Alten selbst, die an den äusseren Sinn der Schrift sich nicht gekehrt und frei Allegorieen wie Parabeln in ihr erblickt hätten. In feierlichen Worten ermahnt er ib. p. 150, bei widersinnigen Stellen sich nicht eher zu beruhigen, als bis sie erklärt seien. — Die hebräische Uebersetzung Ibn Ja'kûb's aus Saragossa ist an dieser Stelle lücken- und fehlerhaft. Die in cod. 73 Sem. erhaltene zweite Uebersetzung, die Rosin, Ethik S. 30 A. 4 dem Charisi zuerkennt, enthält das Richtige:

וכשתשמע דבר מדברי רבותי' ז"ל ממה שירחיקהו השכל תקבל אותו ותדע כי הוא חדה ומשל ותעמוד נבהל הרעיונים משתומם המחשבות לסבור בו סברה נכונה ולמצוא דרך האמת והיושר (f. 299b oben).

ومتى ما ورد عليك شيء من كلامهم مما يبعده العقل تقف عنده وتعلم انه لغز ومثل وتبيت شغيل الخاطر عامر الفكرة فى تاويله مهتم لوجود مذهب الحق ورای الصواب (P. M. p. 150).

Die grobsinnliche Auffassung der Schrift, über die auch bereits Saadja (a. a. O. S. 42) und Bachja (a. a. O. S. 74—75) Klage führen, nennt Maimûni als vierte Ursache des religiösen Irrthums c. 31 Ende [S. 108, 1]. Vgl. auch sein Sendschreiben über Auferstehung Kobeẓ II, f. 8b col. 1.

54) Die Nachstellung der Thora in den Worten وكتب الانبياء التنزيل erklärt sich daraus, dass auf den Ausdruck im Pentateuch als dem Buche der Offenbarung mehr Gewicht zu legen ist. So sagt Maimûni auch c. 46 [f. 50a; S. 158] فى جميع كتب الانبياء وفى التورة ايضا, wo ايضا = „sogar" die Bedeutung der Nachstellung am Klarsten beleuchtet.

zum Träger von Accidenzen gemacht wird. Es ist nur eine Einbildung bei den Anhängern der Attribute, dieselben als zum Wesen Gottes gehörig zu betrachten, sie sind in Wahrheit allesammt blosse Qualitäten. Es liegt in ihrer Annahme das stillschweigende Zugeständniss, dass Gott Accidenzen habe, das sie[55]) zwar nicht deutlich aussprechen, aber in Folge ihrer Verähnlichung Gottes mit dem Geschöpf zugeben müssen, da sie ja an jedem beseelten Körper solche geistige Zustände oder Accidenzen anzutreffen gewohnt sind. Aber jede Anlehnung an die Schrift zu diesem Zwecke wird durch den Grundsatz: die Schrift bedient sich der Sprechweise der Menschen einfach hinfällig. Der Schrift war nur daran gelegen, in uns die Vorstellung zu erwecken, dass alle Vollkommenheiten in Gott vorhanden seien. Zu diesem Behufe legt sie ihm die Eigenschaften bei, die bei uns als die Bedingungen jener Vollkommenheiten gelten, ohne ihm jedoch diese Eigenschaften oder die ihnen bei den Geschöpfen entsprechenden Vollkommenheiten ernstlich zuschreiben zu wollen. Es ist somit eine Täuschung, für die Vielheit selbstständiger Attribute sich auf die Schrift zu berufen, da diese eben nur bildlich die Vorstellung von Gottes

---

55) Munk S. 206, 3 nimmt ausdrücklich als Subject von يصر حوا und عهدوه die Propheten an. Abgesehen davon, dass von الانبياء in der ganzen Stelle gar nicht, sondern nur von كتب الانبياء zu Anfang die Rede war, das Wort aber jedenfalls zu weit entfernt ist, um noch als Subject gelten zu können, giebt diese Auffassung keinen vollen und klaren Sinn. Munk hat es auch ib. A. 3 dunkel gelassen, was die Propheten eigentlich nicht deutlich sagen. Es ist aber in Wahrheit in diesen Gliedern dasselbe Subject, das mit واعتقدوه ذا صفات beginnt. Der Satz: وكل صفة يزعم معتقد الصفات انها ذاتية لله تعالى فانت تجد معناها معنى الكيفية ist als Parenthese zu betrachten, die auf den Einwurf antwortet, wie Maimûni die Attribute als Accidenzen bezeichnen könne, da doch deren Anhänger sie als wesenhaft betrachten. Es ist also hier nicht, wie Munk meinte, ein Subjectswechsel vorhanden, sondern وان لم يصرحوا unmittelbar auf وهى الاعراض zu beziehen. Dass aber diese Worte in der That auf die Anhänger der Attribute und nicht auf die Propheten sich beziehen, lehren Maimûni's eigene Worte ebendaselbst f. 62b Z. 13: وبعضهم لا يصرّح بذلك = וקצתם לא יבאר בזה.

Vollkommenheit in uns zu erwecken sucht oder blosse Thätigkeiten Gottes in der Form von göttlichen Eigenschaften ausspricht.

Ist aber nicht das Vorhandensein verschiedener göttlicher Thätigkeiten an sich ein Beweis [56]) für die Annahme verschiedener Bestimmungen in seinem Wesen? Muss nicht nach dem Satze, dass aus Einem nur Eines folge, die offenbare Mehrfachheit der göttlichen Wirkungen auf eine Mehrheit in seinem Wesen zurückweisen? Keineswegs. Man kann es schon beim Leblosen, bei dem doch sicherlich bei dem Mangel eines einheitlichen, zu vielgestaltigen Aeusserungen sich bestimmenden Willens die Annahme Einer Ursache für mehrere Wirkungen ausgeschlossen sein sollte, unzweifelhaft wahrnehmen, dass in der That viele verschiedenartige Wirkungen auf Eine Quelle zurückgehen können. So schmelzt das Feuer [57])

56) Der Gedankengang des Anfangs ist nach Schemtobs Skizzirung folgender: Zwei Quellen könnten die Anhänger der Attribute für diese anführen: 1) Die Schrift; diese beweist jedoch nichts, indem sie nur der Analogie des Menschen folgt. 2) Die Vielheit der in der Welt vorhandenen Wirkungen; aber auch diese vermag nichts gegen die göttliche Einheit zu beweisen. Es ist aber unnöthig, wie es Schemtob am Schlusse des Capitels thut, den menschlichen Verstand als dritte Quelle zu betrachten, mit der sich Maimûni auseinandersetzen muss, da bereits in der zweiten ein Versuch zur Ableitung der Attribute aus dem Denken behandelt wird.

57) Desselben Gleichnisses, das hier Maimûni dazu verwerthet, um die Behauptung von der Vielheit der Attribute in der Wurzel zu vernichten, bedient sich die christliche Dogmatik, um die Unverfänglichkeit derselben bildlich nachzuweisen. So sagt Quenstedt, die Attribute Gottes, als inadäquate Begriffe von seinen Geschöpfen hergenommen, müssten keine Vielheit in ihm setzen, da auch „der in sich einige Sonnenstrahl je nach der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er trifft, zugleich erleuchtet und erwärmt, bleicht und schwärzt, erweicht und verhärtet“ (bei Strauss a. a. O. I, 541, 49). Im gleichen Sinne sagt Twesten (Vorlesungen über die Dogmatik II, 1 S. 27 Anm.***): „Solenn ist in dieser Hinsicht das Gleichniss der Sonne, welche leuchte u. s. w.“ Zum gleichen Zwecke entlehnt Ahron ben Elia (a. a. O. S. 82) dieses Gleichniss, um die Attribute, wie etwa unter den Neueren Bruch, als Manifestationen der ungetheilten Einheit Gottes zu zeigen. Das Bild vom Feuer und seinen verschiedenen Wirkungen kommt bereits bei Saadja vor (Emunoth III Ende; S. 73 Nr. 8). Averroës braucht in der Destr. destr. dasselbe Bild: et aliqua dissolvuntur in sole, et aliqua indurantur: et aliqua dealbantur, ut sunt panni lutorum, et aliqua denigrantur, ut facies. principium autem est unum, et impressiones diversae ex diversitate dispositionum in subjecto (XVII f. 334b). Nur oberflächlich betrachtet besteht zwischen dieser Auseinander-

manche Dinge und zieht andere zusammen, kocht und verbrennt, bleicht und schwärzt, und einer, der davon aussagen würde, es sei bleichend, schwärzend, verbrennend, kochend, zusammenziehend und schmelzend, wäre im Rechte. Aber eben nur der, welcher die Natur des Feuers nicht kennt, wird daraus ableiten, dass in ihm sechs verschiedene Bestandtheile seien, auf welche die sechs vorliegenden verschiedenen Wirkungen zurückgehen, weil sie eben durchaus gegensätzlich [58]) und keine mit der anderen gleichbedeutend erscheinen. Wer aber die Natur des Feuers kennt, der weiss, dass alle diese scheinbar so unvereinbaren Wirkungen auf Eine wirkende Eigenschaft des Feuers, die Hitze, zurückzuführen sind. Wenn dies also bereits bei dem bloss der Natur Folgenden der Fall ist, um wie viel mehr wird es bei dem mit freiem Willen Handelnden, um wie viel mehr wird es vollends bei Gott angenommen werden können! Wenn schon das Schmelzen und Zusammenziehen, obzwar beide für uns durchaus gegensätzliche Wirkungen sind, auf Eine Eigenschaft des Feuers zurückgeht, was giebt uns da das Recht, weil für uns verschiedene Beziehungen von Gott ausgehen, indem Wissen bei

---

setzung Maimûni's und seiner Ausführung, dass aus Einem nur Eines folge, Vielfaches also auf eine im Wesen vielfache Wurzel zurückweise, der Widerspruch, den Schemtob darin finden will. Nicht um das wirkliche Hervorgehen der Dinge aus Gott handelt es sich hier, sondern lediglich um die Frage, ob wirklich die verschiedenen Seiten, von denen aus Gottes Wirksamkeit in der Welt zu betrachten ist, auf verschiedene Begriffe in seinem Wesen einen Schluss gestatten. In der That beruft sich Maimûni da, wo es sich um die thatsächliche Herkunft der Dinge handelt, gerade auf dasselbe Beispiel vom Feuer, um zu zeigen, dass Vielfaches aus Vielfachem stammen müsse, indem das Feuer neben der hier allein betrachteten Hitze auch noch andere Eigenschaften besitzt (II, c. 22 Anf.), wie denn auch Abraham ibn Daud desselben Beispiels sich bedient, um den Satz zu beweisen, dass eine Mannigfaltigkeit von Wirkungen auf eine Mannigfaltigkeit von Ursachen zurückweist (Em. ram. 63; W. 79). Vgl. Albo Ikkarim II, c. 8 und III, c. 9 Anf., wo dieses wie das folgende Gleichniss Maimûni's entlehnt und weiter ausgeführt ist.

58) Abravanel (z. St.) macht bereits darauf aufmerksam, dass Maimûni nicht paarweise, sondern untereinander die sechs Wirkungen als Gegensätze betrachtet. Maimûni hat hier absichtlich die trocknende Wirkung des Feuers übergangen, weil er diese II, c. 22 Anf. wirklich auf eine andere Eigenschaft zurückführt, wodurch der scheinbare Gegensatz beider Stellen aufgehoben erscheint, vgl. Munk II,

uns nicht Macht und Macht nicht Willen ist, in ihm verschiedene Wesensbestimmungen anzunehmen, so dass es in Folge dessen etwas in ihm gäbe, wodurch er weiss, ein anderes, wodurch er mächtig ist, und ein Drittes, wodurch er will, denn darauf läuft ja im Grunde die Behauptung von den verschiedenen Wesenseigenschaften hinaus? Einige sprechen sogar ausdrücklich diese Folgerung aus und zählen die zum Wesen Gottes hinzukommenden Eigenschaften auf. Andere dagegen sprechen es zwar nicht deutlich aus, bekennen sich aber offenbar dazu in ihrem Glauben, wenn sie es auch nicht in verständlicher Weise ausdrücken, wie Manche z. B. Gott bezeichnen als: Seinem Wesen nach[59]) mächtig, seinem Wesen nach wissend, seinem Wesen nach lebend, seinem Wesen nach wollend.

S. 173, 1. Der Umstand aber, dass in der That in diesem Gleichniss die verschiedenen Wirkungen nur auf einen Theil der Ursache zurückgeführt werden, diese also in der That vielfach ist, scheint Maimûni veranlasst zu haben, noch ein zweites Gleichniss, das von der Seele, hinzuzufügen, in dem wirklich von einer durchaus ungetheilten Einheit als Ursache die Rede ist.

59) Ueber die Bedeutung dieser Bestimmungen sind die Erklärer nicht einig. Narboni und nach ihm Schemtob und Abravanel beziehen dieselben auf die Lehre der Mu'tazila. Schahrastâni führt bloss drei als ihre allgemeine Annahme an: عالم لذاته قادر لذاته حي لذاته (I, 30; H. I, 42), es kann jedoch der Wille als streitiger Punkt von ihm an dieser Stelle übergangen worden sein. Die Asch'arija fasste dieses mu'tazilitische Auskunftsmittel als Läugnung auf, Schahr. I, 34; H. I, 49. Falaquera begeht das Missverständniss, diese Ausdrücke so aufzufassen, als ob in ihnen gesagt werden sollte, dass die durch sie bezeichneten Eigenschaften Gott allein und keinem weiter zukommen (a. a. O. S. 151). Seine Worte sind eine Uebersetzung Gazzâli's:

Species hominis dicitur de Socrate et Platone, et non est Socrates homo ex se, nam si esset homo ex se, non esset Plato homo, sed ex causa, quae posuit eum hominem et jam posuit etiam Platonem hominem et plurificatur humanitas plurificatione materiei provenientis (Destr. V, f. 168a).

כי אין [l. מין] האדם נאמר על ראובן ושמעון ואין ראובן אדם לעצמו כי אלו היה אדם לעצמו לא היה שמעון אדם אלא לסבה השימה אותו [ראובן sc.] אדם והשימה כמו כן שמעון אדם והתרבה האנושיה בהתרבות החומר.

Der Sinn ist folgender: Würde Sokrates nur darum, weil er Sokrates ist, Mensch sein, so könnte kein Anderer, also auch Plato nicht, Mensch sein. Wäre er es aber vermöge der Natur der Menschlichkeit, so ist er ein Zusammengesetztes, und dann giebt es ebenso oft eine Menschheit, d. h. so viel Menschen, als es Träger giebt, die sie aufnehmen. Dieses Beispiels bediente man sich zum Beweise, dass es nur

Es giebt aber noch ein bezeichnenderes Beispiel, um die Thatsache zu veranschaulichen, dass eine ungemessene Fülle von Thätigkeiten der allerverschiedensten Art von Einem Urheber ausgehen könne, das Denkvermögen [60]) des Menschen. Mit diesem umfasst der Mensch, obzwar es einheitlich ist und keinerlei Vielheit enthält, Wissenschaften und Künste [61]), mit ihm näht, zimmert, webt, baut er, versteht er die Messkunst und leitet den Staat. Folgen also aus dieser Einen einfachen, untheilbaren Kraft diese verschiedenen Wirkungen, die eine gar grosse Abwechslung

---

Ein Nothwendig-Existirendes geben könne. Gäbe es nämlich zwei, so müsste jedes entweder durch sich oder durch ein Anderes nothwendig-existirend sein; im ersteren Falle könnte nur Eines existiren, im letzteren wären beide verursacht, also nicht nothwendig-existirend. Falaquera bedient sich dieses Satzes, um eben die nothwendige Einmaligkeit im Vorkommen dieser Eigenschaften im Sinne des Kalâms nachzuweisen. Narboni's Anführung aus Averroës' הפלת ההפלה ist der dritten Disputation f. 118b entnommen und reicht von scilicet .. crediderunt = המדברים יותר קרובה מסברת המעתזלה = סברו bis est vicina opinioni Mahatazalae f. 120a.

60) Dieses Gleichniss hat einige Aehnlichkeit mit dem von Bachja (a. a. O. I, c. 10; S. 81) in anderer Absicht gebrauchten und kann von demselben angeregt sein. Vgl. über die Einheit der Seele trotz der Verschiedenheit ihrer Kräfte und scheinbaren Theile die Aeusserungen der lauteren Brüder, Anthropologie S. 9 u. 34. In seinem Glauben an die Einheit der Seele bestreitet Maimûni auch in der Einleitung zu Aboth I die Behauptung einiger Aerzte, dass der Mensch drei Seelen habe اعلم أن نفس الانسان نفس واحدة ولها افاعيل كثيرة مختلفة قد تسمّى بعض تلك الافاعيل انفس (Porta Mosis p. 183), auf welche Aeusserung bereits Albo Ikkarim II, c. 8 verweist. Vgl. auch Rosin, Ethik S. 46, 1. Die Vergleiche mit der Seele bilden bei Gazzâli den Schlüssel der Gotteserkenntniss, wie Maḳâṣid III, 3 Ende und die Aeusserung (S. 28 מאזני צדק): כל המוסיף לדעת נפשו יוסיף לדעת את אלהיו beweisen. Ueber den ähnlichen Satz: דע נפשך תדע אלהיך vgl. Ikkarim III, c. 6 (Schles. 237), Logik und Psychologie S. 17, Propädeutik S. 21, Krehl, Erfreuung S. 9, 13, 71, Schmiedl, Studien S. 155, 1 und Steinschneider, Cat. Leyden S. 71, 3, wo Ibn Tibbon die Fassung Ibn Sina's (s. ZDMG, Bd. 29 S. 341) für diesen Satz anführt (= בהיכל אחד ببعض الهياكل).

61) Die Worte ובו ידע החכמות והמלאכות = وبها يحوز العلوم والصنائع sind gleich denen Alfarâbi's, Principien S. 2: והכח המדבר הוא אשר בו יאחוז האדם החכמות והמלאכות, dem Maimûni auch im ersten Abschnitt der Einleitung zu Aboth in der Frage der Seelenkräfte treulich folgt. Vgl. darüber Rosin, Ethik S. 47, 4. Dem Alfarâbi folgt auch in den Beispielen für diese Wirkungen Ibn Sina im Kitâb ul-Nagât p. 45.

darbieten, denn es sind der Künste, welche das Denkvermögen umfasst, eine nahezu unendliche Zahl, dann liegt die Vorstellung nahe, dass all die verschiedenen Wirkungen, die wir aus Gott entspringen sehen, von Einem einfachen Wesen ausgehen, in dem keinerlei Mehrheit ist und zu dem gar keine Bestimmung hinzukommend gedacht werden kann. Man muss also in Wahrheit alle in der Bibel vorkommenden scheinbaren Eigenschaften Gottes als blosse Bezeichnungen seiner Thätigkeit, keineswegs aber seines Wesens oder als Ausdrücke für seine Vollkommenheit schlechthin betrachten, die durchaus nicht auf bestimmte Theile oder Seiten seines Wesens hinweisen wollen. Hierbei geht jeder Anhalt aus der Schrift für die Lehre von der Zusammensetzung Gottes verloren, auf welche die Behauptung von der Vielheit seiner Eigenschaften im letzten Grunde hinausläuft. Denn ob sie auch sich hütet, den Ausdruck Zusammensetzung auf das göttliche Wesen anzulegen, so ist es doch sicherlich der Begriff derselben, den sie in Gottes Einheit unbewusst hineinträgt.

Es giebt aber ausser der Vielheit der göttlichen Wirkungen noch einen anderen Grund, der nach dem Kalâm die Vielheit göttlicher Eigenschaften beweisen soll. Man könne es zugeben, dass nicht immer verschiedene Wirkungen eine vielfache Ursache beweisen, aber es seien eben nicht alle Eigenschaften von Wirkungen hergenommen, es sei vielmehr die Unterscheidung der Eigenschaften in solche, die das Verhältniss Gottes zur Welt, die sogenannten übergehenden, und solche, die sein Wesen in seinem Anundfürsichsein betrachten, die sogenannten immanenten, von selbst klar, da es niemand einfällt, schöpferisch z. B. zu den Wesenseigenschaften zu zählen, indem dieses Attribut unmöglich den Widerspruch, dass Gott sich selbst schaffe, sondern lediglich den Ursprung der Welt aus Gott bezeichnen kann. Thätigkeitsattribute gebe es daher sicherlich, nur müssten auch immanente Wesenseigenschaften daneben angenommen werden. Ueber die Zahl derselben sind sie uneinig, je nachdem sie nämlich verschiedene Schriftstellen als deren Zusammenfassung ansehen. Alle aber nehmen

übereinstimmend folgende vier als solche Wesenseigenschaften an, die sie sogar als unabhängig von einem bestimmten Prophetenworte aus dem blossen Denken unmittelbar sich ergebend betrachten: Lebend, Mächtig, Wissend, Wollend. Diese seien nämlich durchaus ihrem Begriffe nach verschieden und derartige Vollkommenheiten, dass Gott ohne dieselben gar nicht gedacht werden könne, auch gehören sie nothwendig zu seinem Wesen und lassen sich schlechterdings nicht auf blosse Wirkungen desselben zurückführen. Es gilt darum, die besondere Stellung, die diesen vier Attributen vom Kalâm eingeräumt wird, zu untersuchen.

Zuvörderst lässt sich zeigen, dass das Attribut Lebend durchaus überflüssig ist. Leben und Wissen [62]) fällt nämlich bei Gott zusammen. Denn wenn Wissen im Sinne von Selbsterkenntniss [63]) genommen wird, dann ist in jedem sich selbst Erkennenden Wissen und Leben dasselbe, nur dass bei diesem das Leben sich noch in anderen Funktionen ausprägt, einen erkennenden und erkannten Theil umschliesst. Bei Gott aber kann diese Trennung von Erkennendem und Erkanntem nicht vorgenommen werden, da er eben nicht wie der Mensch aus einer erkennenden Seele und einem erkannten Körper zusammengesetzt ist,

62) Für Maimûni handelt es sich hier bloss darum, die Aufstellung der Mutakallimûn in Betreff der vier Wesensattribute umzustürzen. Entweder lebend ist überflüssig, oder wissend ist ein Thätigkeitsattribut, so lautet das Dilemma. Den ersten Theil desselben, bei dem scheinbar der Kalâm in der Behauptung des Wissens als einer immanenten Eigenschaft Recht behalten kann, behandelt Maimûni hier nicht weiter. In Wahrheit ist das Wissen bei Gott und den Menschen für Maimûni bloss homonym. Nach Abravanel hätte Maimûni's Nachweis der Identität von Leben und Wissen nur den Zweck, wenn erst das Wissen als Thätigkeitsattribut nachgewiesen ist, das Attribut Lebend nicht weiter eingehend behandeln zu müssen.

63) Aus der Thatsache des Selbstbewusstseins oder des Wissens und Könnens pflegt der Kalâm das Attribut des Lebens abzuleiten. So sagt Ġazzâlî (a. a. O.): المبدأ الاوّل حيّ فانّ من يعلم ذاتهُ فهو حيّ والاوّل يعلم ذاته فهو اذن عالِمٌ وحيٌّ. So begründet auch al-Îgî (Mevâḳif S. 56) dieses Attribut: وكل عالم قادر فهو حيّ. Vgl. oben S. 341 A. 21.

bei ihm muss daher Wissen und Leben, indem sein Leben nur in der Funktion der Selbsterkenntniss sich ausprägt, nothwendig identisch sein. Soll also Wissen hier Selbsterkenntniss bedeuten, was es doch im Sinne des Kalâms, der es als immanentes Attribut hinstellen will, unbedingt thun muss, dann ist unter den vier Wesenseigenschaften Lebend jedenfalls als müssig zu streichen. Bedeutet aber Wissen nur die Thatsache, dass Gott alle seine Geschöpfe kennt, welche Bedeutung in Wahrheit der Kalâm allein im Auge hat, dann ist das Attribut Wissend von dem Verhältniss Gottes zur Welt und nicht von seinem Wesen an und für sich hergenommen, also ebenso gut ein Thätigkeits- oder Beziehungsattribut wie Schöpferisch und dergleichen. In der gleichen Weise folgt für die beiden übrigen Attribute, dass sie nicht als immanent gelten können. Unmöglich kann nämlich Mächtig und Wollend Etwas von dem Wesen Gottes an sich bezeichnen, da in ihnen doch nicht der Widersinn ausgedrückt sein kann, dass Gott sich selbst vermöge oder selber wolle, es muss also in ihnen dass Verhältniss Gottes zu seinen Geschöpfen ausgesprochen sein, also in Mächtig z. B., dass Gott die Macht hat zu schaffen, was er schafft, in Wollend, dass er den Willen hat, das Vorhandene so hervorzubringen, wie er es hervorgebracht, in Wissend, dass er von Allem weiss, was er geschaffen hat. Es ergiebt sich hieraus also deutlich, dass in diesen vom Kalâm zu besonderer Bedeutung erhobenen Attributen Nichts vom Wesen Gottes selbst zu finden ist. Und darum bleibt es auch bei dem, was der wahre Glaube an die göttliche Einheit annehmen muss, dass es, ebensowenig wie es in Gott ein zu seinem Wesen Hinzukommendes giebt, durch das er den Himmel, ein Zweites, durch das er die Elemente, ein Drittes, durch das er die stofffreien Geister geschaffen, auch kein zu seinem Wesen Hinzukommendes giebt, durch das er mächtig, ein Anderes, durch das er wollend, ein Drittes, durch das er von allen Dingen, die von ihm ausgegangen, wissend wäre. Sein Wesen ist Eines und einfach, ohne in irgend einer Weise ein Hinzukommendes zu be-

sitzen, es ist der Schöpfer von Allem, was es geschaffen, und weiss von demselben, ohne hierzu eines Hinzukommenden [64]) sich zu bedienen. Ob es also Bezeichnungen wirklicher Thätigkeiten oder blosser Verhältnisse sind, die zwischen Gott und Welt bestehen, jedenfalls sind es nicht Wesensattribute. Gegen ihre Auffassung als relative Attribute spricht sogar, abgesehen davon, dass sie nicht als immanente gelten können, auch noch der Umstand, dass es, wie gezeigt wurde (S. 389), eine eigentliche Beziehung zwischen Gott und Geschöpf nicht geben kann. Es sind darum die in der Bibel vorkommenden Eigenschaften als Thätigkeitsattribute zu betrachten, wenn es nicht Ausdrücke sind, die Gott unsere menschlichen Vollkommenheiten beilegen, nur um eine Vorstellung von seiner Vollkommenheit in uns zu erwecken.

Lassen sich aber wirklich alle in der Schrift vorkommenden Eigenschaften Gottes in dieser Weise verflüchtigen? Giebt es nicht einige, die von der Schrift ausdrücklich und bestimmt zu dem Zwecke hingestellt wurden, um von dem Wesen Gottes Kunde zu bringen? Werden doch Ex. 34, 6—7 dreizehn Eigenschaften dem Mose mitgetheilt, die, wie allgemein angenommen wird, das göttliche Wesen beschreiben sollen! Um daher die Uebereinstimmung der Bibel mit den Ergebnissen seiner bisherigen Kritik nachzuweisen [65]), muss Maimûni in eine nähere Prüfung dieser Stelle eingehen.

---

64) I, c. 69 Ende [S. 322] beruft sich Maimûni darauf, dass Absicht, Willen und Weisheit in Gott von seinem Wesen durchaus nicht verschieden sind. Ebenso betont er III, c. 13 f. 95^{b} oben [S. 93] die Identität des göttlichen Willens mit seinem Wesen. Nach I, c. 75 Nr. 2 [S. 444] beraubt sich der Kalâm eben dadurch, dass er eine Verschiedenheit in den Begriffen der einzelnen Attribute annimmt, der Möglichkeit, die Einheit Gottes zu beweisen.

65) Schemtob skizzirt den Gedankengang dieses Kapitels und zeigt, wie Maimûni darin nur beweisen wollte, dass in der Schrift kein Anhaltspunkt für Wesensattribute vorhanden sei und sie vielmehr nur Thätigkeiten Gottes bezeichne, von denen sie allerdings eine unendliche Zahl hätte angeben können, dreizehn aber darum angegeben hat, weil sie gewisse Anweisungen und Lehren enthalten. Auch Kalonymos in seinem משרת משה p. 16 erklärt es als Zweck dieses Kapitels, die Meinung zurückzuweisen, als sei hier von eigentlichen Eigenschaften Gottes die Rede.

„Der Fürst der Weisen“ [66]), Mose, richtet an Gott c. 54
zwei Bitten. Durch die eine verlangt er, Gottes wahres Wesen [67]) zu erkennen, durch die andere, die von ihm zu-

---

66) Wie hier Mose سيد العالمين, so wird Salomo Einleitung zu Sanhedrin X (Porta Mosis p. 148) رئيس الحكماء גדול החכמים genannt. Ueber seine Weisheit s. Einleitung zum Mischnahkommentar (a. a. O. p. 93). Ueber die verschiedenen Bezeichnungen und Umschreibungen für Mose s. Steinschneider, Maamar Ha-Jichud S. 25 Anm.

67) Ueber diese Bitte Mose's um Erkenntniss des wahren Wesens Gottes ist unter Juden und Arabern viel gedacht und gestritten worden. Die Fragen, die Kalonymos (a. a. O. p. 12) im Namen von אחד מן החכמים über diesen Punkt anführt, stimmen mit den im Islâm aufgestellten überein, wie eine Vergleichung seiner Worte mit dem von al-Îgî (Mevâḳif S. 80) hierüber Ausgesprochenen ergiebt:

היאך שאל מאל ית׳ דבר שהוא
יודע שאינו יכול להשיגו וא״ת
שהיתה אצלו מזון האפשר זה
רחוק איך יעלה על דעת אדם שיסכל
אדון הנביאים גדול החכמים דבר
שידעוהו גסי השכל חלושי הדעת
והעיון והוא בעיניהם כמושכל
ראשון.

ان موسى عليه السلام سأل
الرؤية ولو امتنع لما سأل لانه ح׳
امّا أن يعلم امتناعه او يجهله فانّ
عليه فالعاقل لا يطلب المحال فانه
عبثٌ وإن جهله فالجاهل بما لا
يجوز على الله ويمتنع لا يكون
نبيا كليما.

Auch Abravanel (z. St. Nr. 11) wirft dieselben Fragen auf. Kalonymos versucht zwei Lösungen, von denen die erstere (s. Ez Chajim S. 345) mit einer bei den Arabern gegebenen Aehnlichkeit zu haben scheint. Es ist die vierte der von al-Îgî (a. a. O. p. 83 oben) angeführten Auslegungen: „Mose hat es [Gottes Wesen zu erkennen] für sich erbeten, obzwar er die Unmöglichkeit mit dem Verstande eingesehen hatte, damit der Verstandesbeweis noch durch den auf Tradition beruhenden verstärkt werde, denn jede Mehrung von Beweisen, ob sie auch von Einer Gattung seien, bewirkt einen Zuwachs in der Kraft des Wissens vom Bewiesenen, geschweige wenn sie zu zwei Gattungen gehören.“ Abraham Schalom (a. a. O. XII, 1 c. 3; f. 2a) bemerkt, dass wohl die Beilegung von Attributen, nicht aber die Erkenntniss Gottes schlechthin unmöglich sei, weshalb sie Mose durch Prophetie habe verlangen können. Der Autor der דרשות הר״ן (ed. Konstantinopel? p. 38—39) behauptet, Mose könne unmöglich die Erkenntniss von Gottes wahrem Wesen verlangt haben, er habe vielmehr nur darum gebeten, dass ihm das, was der Seele nach dem Tode zu schauen vergönnt ist, beim leiblichen Leben von Gott zu erkennen beschieden sein möge. Und hiermit ist auch der scheinbar unlösliche Widerspruch aufgehoben, in den Maimûni sich dadurch bringt, dass er hier Mose nicht einmal die inadaequate Gotteserkenntniss der Sphärengeister erlangen lässt, während er z. B. Einleitung zu Sanhedrin X, Gl.-A. 7 ihn zur Engelsphäre erhebt und reine Intelligenz werden lässt: حتى ادرك الرتبة الملكوتية وصار فى رتبة الملائكة

erst ausgesprochen wurde, Gottes Eigenschaften zu erfahren. Auf beide Fragen erhielt Mose nur die Eine Antwort, in der ihm Gott verspricht, alle seine Eigenschaften, d. i. seine Wirkungen ihm mitzutheilen, und ihn belehrt, dass sein Wesen nicht so, wie es wirklich ist, erfasst werden könne, wobei er aber freilich auf einen speculativen Gesichtspunkt [68]) aufmerksam gemacht wurde, von welchem aus das Höchste, was dem Menschen von Gott zu erfassen möglich ist, in der That erfasst wird, wie denn auch Mose erfasst [69]) hat, was niemals vor ihm Jemand gelungen ist, noch jemals nach ihm Jemand gelingen wird.

Die erste dieser Bitten Mose's ist an sich schon bemerkenswerth. Sie lautet Ex. 33, 13: „Lass mich doch wissen deine Wege, dass ich dich erkenne, damit ich Gnade finde in deinen Augen und siehe, dass diese Nation dein Volk ist.“ Wir erfahren hier, dass die Gotteserkenntniss aus den Wegen oder Eigenschaften wahr sein muss, denn Mose ist sicher, wenn diese ihm gewährt werden wird, Gott zu erkennen. Wir ersehen hieraus

---

oder: وبقي عقل فقط (Porta Mosis p. 169). Es steht eben Mose nach Maimûni's Ansicht in Bezug auf prophetische Schau unter Gottes unmittelbarer Einwirkung und kann die Vermittelung des thätigen Intellekts entbehren, in Hinsicht auf adäquate Gotteserkenntniss aber ist er durch seine Leiblichkeit verhindert, auch nur die Stufe der stofffreien Intelligenzen bei seinem Leben zu erlangen.

68) Dass Maimûni wirklich die Worte Ex. 33, 21 הנה מקום אתי in diesem Sinne umgedeutet hat, beweist deutlich seine Aeusserung I, c. 8 Ende: مرتبة نظر وتطلّع عقل. ונצבת על הצור erklärt Maimûni c. 16 Ende in dem Sinne: Verharre in der Betrachtung Gottes als des Urhebers von Allem, denn hierin liegt der Eingang zu seiner Erkenntniss, s. auch c. 15 Ende. ושכותי כפי soll nach c. 21 [S. 77—78] die dem Mose von Gott gegen die sonst erfolgende Leibeszersetzung gewährte Hülfe bedeuten. Abravanel allegorisirt die ganze Erzählung Ex. 33, 18—23, wozu eben Maimûni bereits den Anstoss gegeben hat.

69) Die Worte = والذى ادركه هو عآس لم يدركه احد قبله ولا بعده ואשר השיגו ע"ה לא השיגו אדם לפניו ולא לאחריו (c. 54 Anf.) äussert Maimûni bereits in H. Jesode hathora I, 10: והודיעו ברוך הוא מה שלא ידע אדם לפניו ולא ידיע לאחריו. So sagt er auch im Sendschreiben nach Jemen ed. Holub S. 25 (Kobez II, f. 3ª col. 1): והוא המשיג מהקב"ה מה שלא השיג אחד מכל הנביאים לא לפניו ולא לאחריו.

ferner, wie wichtig die Erkenntniss Gottes ist und dass sie es ist, die das Wohlgefallen Gottes begründet, nicht das Beten und Fasten [70]) allein. Der wahrhaft Gott Wohlgefällige und ihm Nahe [71]) ist derjenige, der ihn begreift; wer aber in Unkenntniss über ihn dahinlebt, erregt seinen Unwillen und bleibt ihm fern. Nach Maassgabe dieser Kenntniss oder Unkenntniss richtet sich das Wohlwollen oder der Unwille, die Annäherung oder die Fernhaltung. So erfährt die Art und die Bedeutung der Gotteserkenntniss in diesen Worten zugleich ihre Beleuchtung.

---

70) Mose Alaschkar beweist bereits gegen Schemtob b. Schemtob, dass er seinen Vorwurf gegen Maimûni, als lehrte dieser: אין חפץ לשם בשום עבודה ותפלה (Emunoth II, c. 4; f. 15[b]) nur daraus abgeleitet habe, dass er die Worte: לא מי שיצום ויתפלל לבד (I, c. 54 Anf.) betrügerisch durch Weglassung von לבד entstellte, um so Maimûni als alles Gebet verwerfend erscheinen zu lassen: והוא גנב מלת לבד והסיח אותה מדיעתו (השגות f. 11[b]); vgl. ib. Ende (f. 14[b]): והוא השמיט מלת לבד. Auch Abravanel vertheidigt Maimûni gegen die Missdeutungen, die diese Aeusserung erfahren hat: להסיר מהרב תלונות בני ישראל. Bezeichnend ist ihre Verwandtschaft mit der Ibn Roschd's, dass die philosophische Gotteserkenntniss höher stehe als aller Cultus, s. Munk, Mélanges p. 456 Anm. Maimûni drückt hier negativ aus, was er sonst positiv durch die Forderung auszusprechen pflegt, dass Gott durch reines Denken, nicht durch phantastische Imagination zu suchen sei, welche eben nach Narboni's Bemerkung (z. St.) durch Fasten und Beten erzeugt wird, s. III, c. 51; f. 118[b] unten [S. 442, 1] und c. 52 [S. 452, 1]. Die speculative Erfassung Gottes nennt Maimûni III, c. 51; f. 118[b] oben [S. 436] den wahren Cultus وهذه العبادة الخاصّة [f. 124[b]]. Die Liebe Gottes besteht für ihn nur in der Erkenntniss. Das zweite Gebot in seinem Buch der Gesetze, Gott zu lieben, erklärt Maimûni: וזה שנחשב ונתבונן במצותיו ומאמריו ופיעולותיו עד שנשיגהו ונהנה בהשגתו בתכלית ההנאה. Dass man aber leicht geneigt war, diese Aeusserung über das Beten und Fasten im Munde Maimûni's zu missdeuten, erklärt sich leicht aus der Thatsache, dass die Philosophen überhaupt im Rufe standen, die religiösen Vorschriften leichtfertig zu behandeln. Vgl. oben S. 235 A. 226. Noch im 14. Jahrhundert werden die Schüler des arabischen Philosophen Ibn Sabîn (السبعينية) angeklagt, das Gebet für unwichtig zu halten (Journal asiatique V, 1; S. 247). Ueber Maimûni's Ansicht in Betreff des freiwilligen Fastens s. Rosin, Ethik S. 16 A. 10, 90 A. 6.

71) Dass diese Bemerkung Maimûni's nicht eine blosse Abschweifung ist, wie man nach seiner Aeusserung وقد خرجنا عن غرض الفصل = וכבר יצאנו מכוונת הפרק vermuthen könnte, beweist der Umstand, dass er sie bereits c. 36 Anf. im Sinne hatte, wo er über die Bedeutung von Wohlgefallen und Unwillen bei Gott in der Attributenlehre sich aussprechen zu wollen erklärt. Efodi (z. St.) macht bereits auf die Wichtigkeit dieser scheinbar nur gelegentlich hingeworfenen Bemerkungen mit Recht aufmerksam. Vgl. auch I, c. 18 [S. 70—71].

Nur der letzte Theil der ersten Bitte, in dem er für das Volk Verzeihung erfleht, wird von Gott beantwortet. Da spricht Mose seine zweite Bitte um Erkenntniss des göttlichen Wesens mit den Worten aus (Ex. 33, 18): „Lass mich doch deine Herrlichkeit schauen“. Und erst jetzt wird ihm mit der Antwort auf die letzte Frage[72]) auch zugleich die Auskunft auf den noch unbeantworteten Theil der ersten mit den Worten gegeben (ib. 19): „Ich werde all mein Gutes an dir vorüberführen.“ Die Worte: „all mein Gutes“ werden in ihrer Bedeutung erst verständlich, wenn man sich der Stelle (Gen. 1, 31) erinnert: „Und Gott sah Alles, was er gemacht, und siehe, es war sehr gut.“ Dadurch also sollte Mose eine Kenntniss der

72) Dass die Worte לא תוכל לראות את פני (Ex. 33, 20) mit der Angabe ודבר ד׳ אל משה פנים אל פנים (Ex. 33, 11) nicht in Widerspruch stehen, wird aus Maimûni's Bemerkung I, c. 37 [S. 139] klar, nach welcher „von Angesicht zu Angesicht“ nur sagen will, dass Mose eine Stimme Gottes ohne Vermittlung eines Engels vernommen habe. Ueber den Unterschied von פנים und אחורים verspricht Maimûni Einleitung zu Aboth VII (Porta Mosis p. 231) in seinem Buche der Prophetie ausführlicher zu handeln. Dieses Buch hat er jedoch nach seiner Einleitung zum Moreh [S. 15—16] zu schreiben unterlassen. An dem Unterschiede aber, den er im Führer angiebt, kann man den Fortschritt erkennen, den der rastlos an der Läuterung seiner philosophischen Ansichten und ihrer Uebereinstimmung mit der Schrift arbeitende Mann auch in diesem Punkte gegen seine früheren Schriften gemacht hat. Während er a. a. O. und H. Jes. hath. I, 10: אַחֹרַי als die unbestimmten Umrisse der Gotteserkenntniss erklärt, die sich zu dieser selbst etwa verhalten, wie die Anschauung von einem Menschen, den wir im Rücken bloss gesehen, zu der Anschauung, die ihn von Angesicht kennt, versteht er an unserer Stelle wie auch c. 38 ausdrücklich das, was Gottes Willen folgt, seine Schöpfungen und Wirkungen, darunter. Maimûni selber verweist c. 21 [S. 77] auf H. Jes. hath. I, 10, wie wenn er genau dieselbe Auffassung daselbst vortragen würde. Abraham ben David wirft an dieser Stelle dem Maimûni Unkenntniss des Unterschiedes zwischen פנים und אחור vor. Schemtob Ibn Gaon, der Verfasser von מגדל עוז, bezeugt dagegen, in Spanien auf „uraltem, gebräuntem Pergament“ Maimûni's Kenntniss und Bekenntniss der Kabbala ebenso wie aus seinen Responsen ersehen zu haben. Nach Steinschneider, Catal. Bodl. p. 1932 ist dieser Autor der erste, der Maimûni zum Kabbalisten macht. Vgl. auch Jellinek, Mikrokosmos S. V, 1 und Steinschneider a. a. O. p. 1933. Unter den „Responsen“ scheint das dem Maimûni untergeschobene Sendschreiben מגילת סתרים gemeint zu sein, das Edelmann in חמדה גנוזה f. 42a (Kobez II, f. 35) mitgetheilt. Nothwendig muss der Fälscher desselben Maimûni seinen Schüler Ibn Aknin persönlich (בפנים) auf das Geheimniss der dreizehn Middoth aufmerksam machen lassen (Kobez II, f. 36a col. 1), da diesem sehr wohl aus dem Führer bekannt war, wie wenig Maimûni dabei in der Zahl 13 ein Geheimniss erblickte.

von ihm verlangten göttlichen Wege oder Eigenschaften erlangen, dass ihm Alles, was Gott gemacht, vorgeführt wurde, die Natur aller Wesen, ihr Zusammenhang unter einander, die wunderbare Leitung Gottes im Ganzen und im Einzelnen seinem Verständnisse sich erschliessen. Auf diese Vertrautheit mit dem gesammten Schöpfungswerke weist auch der Satz hin, in dem es von Mose heisst (Num. 12, 7): „In meinem ganzen Hause ist er vertraut", worin eben ausgedrückt wird, dass Mose allein jene wahre, feststehende Erkenntniss des ganzen Alls zukommt, wie sie eben nur die Wahrheit gewährt, denn unwahre Meinungen besitzen keine Festigkeit. Hierin liegt also ganz deutlich ausgesprochen, dass die Erkenntniss von Gottes Wirkungen, welche eben seine Eigenschaften ausmachen, für den Menschen das einzige wahre Mittel der Gotteserkenntniss bildet [73]). Denn dass es eben nur Wirkungen Gottes sind, deren Erkenntniss dem Mose in den Worten: „all mein Gutes" verheissen wurde, beweist der Umstand, dass die Aufzählung der ihm mitgetheilten Eigenschaften nur Wirkungsattribute enthält, wie: barm-

---

73) Es scheint, dass die dunkeln Worte فاذا ادراك تلك الافعال هى صفاته تعالى التى يُعرَف من جهتها wörtlich so wiedergegeben werden müssen: „So ist es also die Erfassung dieser Wirkungen, welche seine Eigenschaften sind, von der [= denen] aus Gott begriffen werden kann." هى kann kein Fehler sein, da es sowohl Ibn Tibbon als auch Charisi und Kalonymos (a. a. O. S. 12: והשגת הפעלות הם תאריו אשר נודע נמצדם) wiedergeben. Es muss darum wohl als Relativum aufgefasst werden, wie denn auch wirklich eine Handschrift bei Munk S. 218, 1 تلك الافعال التى هى صفاته تعالى liest. Nach Munks Uebersetzung, die hier eine durchaus freie ist, begreift man nicht, welche Gedankenreihe durch diesen Satz abgeschlossen werden soll. Maimûni liegt es aber hier offenbar daran, die Uebereinstimmung der Bibel mit seiner Kritik der Attribute nachzuweisen und seine Ansicht von den Thätigkeitseigenschaften als den allein uns von Gott gestatteten durch die Schrift zu bestätigen. Darum weist er bereits bei der ersten Bitte Mose's darauf hin, dass diejenigen Eigenschaften, die ihm darauf würden mitgetheilt werden, die wahre Erkenntniss Gottes für den Menschen begründen müssen. Es bleibt ihm nunmehr, da er die aufgezählten Eigenschaften als Thätigkeitsattribute nachgewiesen, nur übrig, abschliessend hinzuzufügen, dass also wirklich auch nach der ausdrücklichen Lehre der Schrift die Erkenntniss der Wirkungsattribute es ist, die uns allein Gott begreifen lehrt.

herzig, gnädig, langmüthig u. s. w. (Ex. 34, 6—7). Und da ferner diese Aufzählung die Erfüllung von Mose's erster Bitte darstellt, so geht daraus klar hervor, dass die Wege oder Eigenschaften, deren Mittheilung von ihm erbeten und ihm auch zugesichert wurde, eben nur die von Gott ausgehenden Wirkungen sein müssen. Von wirklichen Wesenseigenschaften Gottes ist an dieser Stelle also gar keine Rede, vielmehr enthält sie die deutlichste Bestätigung für die Behauptung, dass es uns nur gestattet sei, durch Wirkungsattribute unsere Erkenntniss von Gott auszusprechen.

Die Bezeichnung: „Dreizehn Middoth" für diese Aufzählung rührt von den Rabbinen her. Sie bedienen sich des Wortes Middoth im Sinne von Charaktereigenschaften, so z. B. in den Sätzen (Aboth V, 16): Vier Middoth giebt es bei den Almosenspendern, oder (ib. 17): Vier Middoth giebt es bei den Besuchern des Lehrhauses, und so öfters. Diese Bedeutung kann aber das Wort bei den Gliedern dieser Aufzählung unmöglich haben, es will vielmehr nur sagen, dass von Gott Handlungen ausgehen, die wir beim Menschen auf die aufgezählten Eigenschaften als auf ihre Quelle zurückzuführen gewöhnt sind. Keineswegs sollen Gott damit diese Eigenschaften oder Seelenzustände wirklich beigelegt werden. Es hätten freilich entsprechend der Erkenntniss Mose's, der „alles Gute", d. i. die ungemessene Fülle göttlicher Wirkungen erkannte, unendlich viele Eigenschaften von Gott aufgezählt werden können, sie sind aber darum auf dreizehn beschränkt worden, weil diese diejenigen Handlungen Gottes ausdrücken, die zum Zwecke der Hervorbringung und Leitung der Menschen von ihm ausgehen und eigentlich vor Allem von Mose verlangt wurden. Denn erst hierdurch wird der Zusammenhang zwischen dem Schlusse und dem Anfang von Mose's erster Bitte offenbar. Die Worte: „Und siehe, dass dein Volk diese Nation ist" haben neben der Bitte um Verzeihung auch den Zweck, diejenigen Handlungen, die in der Leitung des Menschengeschlechtes durch Gott hervortreten, als Vorbilder für

die Leitung [74]) des Mose anvertrauten Volkes in der Erkenntniss Gottes besonders hervorzuheben.

Jene Wege oder Eigenschaften sind also die in der Welt hervortretenden Wirkungen [75]) Gottes. Diese Wirkungen werden darum in der Form von Eigenschaften ausgesprochen, weil in diesen zugleich die Quelle bezeichnet ist, aus welcher jene bei den Menschen hervorgehen. Betrachtet man z. B. die gütige Fürsorge, die sich in der Hervorbringung des Thierembryos wie auch in den Kräften ausspricht, welche ihm und denen, die ihn nach der Geburt aufziehen sollen, verliehen wurden, um ihn vor Untergang und Auflösung zu bewahren, gegen Schaden zu hüten und in seinen nothwendigen Verrichtungen zu unterstützen, so legt man, da eine derartige Handlungsweise bei den Menschen nur in Folge einer Affection und Gemüthsbewegung eintritt, die wir Barmherzigkeit nennen, auch Gott den Namen Barmherzig bei, wie von ihm gesagt wird (Ps. 103, 13): Wie ein Vater seiner Kinder sich erbarmt, so erbarmt sich Gott derer, die ihn fürchten; oder (Mal. 3, 17): Und ich werde Mitleid mit ihnen haben, wie ein Mann mit seinem Sohne Mitleid hat. Es soll damit nicht etwa gesagt werden,

---

74) Aus der Betrachtung der Schöpfung, also aus der Erkenntniss der göttlichen Wirkungen leitet Maimûni in allen seinen grösseren Werken die Liebe zu Gott ab. Vgl. Moreh III, c. 28 [S. 215, 3] und H. Jesode hath. II, 2. Die Erkenntniss dieser „Wege" hat ferner die Bedeutung, das Streben nach Gottähnlichkeit, zu dem der Mensch nach Maimûni durch das Gebot (Deut. 28, 9): והלכת בדרכיו verpflichtet ist, erfolgreich zu machen בפיעולותיו הטובות וההדמות והמדות הנכבדות שיתואר בם האל יתעלה על צד המשל ית' על הכל עלוי רב (Buch der Gesetze Gebot 8). Auch im Maamar Ha-Jichud S. 4 heisst es: כי כפי ידיעתך בפיעולות תקרב מידיעת הפועל. Und selbst das gewiss untergeschobene בן גרגי ס' הנמצא (ed. Polak S. VII) äussert sich im Sinne Maimûni's, indem es als einzige Thätigkeit unseres Erkenntnissvermögens bei dem Begriffe Gott angiebt: וכן הוא מכיר את השם ברוב רעיון ומבין מעשיו ומפיעליו ומחשב בהם בכל שיעה.

75) Diese Bemerkung Maimûni's hat Ahron ben Elia im Eingang des c. 92 seines Ez Chajim benutzt und ausgeführt. Ueber die Bedeutung der dreizehn Eigenschaften und der in ihnen ausgedrückten Wirkungen handelt Kalonymos a. a. O. S. 14, der auch S. 15 in schwungvollen Worten die Ermahnung ausspricht, die dreizehn Eigenschaften durchaus nur in dem Sinne, den Maimûni ihnen zugeschrieben hat, aufzufassen.

dass Gott ergriffen oder bewegt sei, sondern nur, dass von Gott gegen diejenigen, die ihm nahe sind, eine Handlungsweise befolgt wird, wie von einem Vater gegen sein Kind, nur mit dem Unterschiede, dass sie bei diesem eine Folge von Gemüthsbewegung, Rührung und einem wirklichen Affekt ist, während sie von jenem ohne Affekt und innere Veränderung ausgeht. So erklärt sich auch die folgende Eigenschaft unter den „dreizehn". Dass wir Jemand etwas schenken, der keinen Anspruch darauf hat, nennen wir Gnade. So sagt die Schrift z. B. Jud. 21, 22: „Begnadet uns mit ihnen"; Gen. 33, 5: „mit denen Gott begnadigt hat"; ib. 11: „denn Gott hat mich begnadigt", und dergleichen mehr. Weil nun Gott hervorbringt und leitet, was keinen Anspruch darauf hat, von ihm hervorgebracht und geleitet zu werden, wird ihm der Name Gnädig beigelegt. Unter den Wirkungen Gottes giebt es auch gewaltige Plagen, die Einzelne treffen und sie vernichten, oder allgemeine Unglücksschläge, die ganze Stämme, ja Erdstriche zu Grunde richten, Generationen mit Stumpf und Stiel [76]) ausrotten, wie Erdstürze [77]) und Erdbeben, verheerende Gewitterstürme, Vernichtungskämpfe bis zur spurlosen Vertilgung, wie sie unter Völkern vorkommen. Diese und ähnliche Wirkungen könnten, wenn sie von Menschen ausgingen, nur in heftigem Zorne, in grimmigem Hasse oder Rachedurst ihren Ursprung haben, und darum werden Gott in Folge dieser seiner Wirkungen die Namen: eifervoll, rächend, nachtragend und voll Grimm (Nah. 1, 2) beigelegt. Sie wollen nur besagen, dass auch

---

76) So dürfte der arabische Ausdruck [f. 65b]: ولا تُخلّى لا حرثا ولا نسلا zu übersetzen sein. حرثا ونسلا bedeutet einfach: Alles und ist von den Uebersetzern eher durch die entsprechenden Ausdrücke im Hebräischen, wie etwa עצום ועדוב, נין ונכד, statt durch die Missverständnisse erweckende Wortübersetzung לא נוקום זרע ולא נולד, wie Ibn Tibbon, oder ולא תשאיר זרע ולא חריש, wie Charisi, zu übersetzen gewesen.

77) خسوف muss durch Erdstürze, nicht durch inondations übersetzt werden, was Munk S. 369, 1 bereits berichtigt. Sinngemäss übersetzten Ibn Tibbon כהשקיע מקומות und Charisi המדינות התבערות. Vgl. über خسوف vor dem jüngsten Gericht Porta Mosis, Appendix 262 IX.

diejenigen Wirkungen von Gott ausgehen, die bei uns aus Eifersucht, Rachedurst, Hass und Zorn entspringen; bei Gott freilich stammen sie nicht aus einem Affekt, sondern treffen lediglich als wohlverdiente Strafe diejenigen, welche sie verwirkt haben. In gleicher Weise sind alle derartigen Eigenschaften nur Ausdrücke dafür, dass von Gott die Wirkungen ausgehen, die bei den Menschen aus den durch diese Eigenschaften bezeichneten Affectionen [78]) und Seelenzuständen entspringen, bei Gott aber unmöglich in etwas zu seinem Wesen Hinzukommenden ihren Ursprung nehmen können.

Die dreizehn Eigenschaften hatten aber nicht bloss für Mose eine besondere Bedeutung, es muss vielmehr jeder Staatslenker, wenn er anders ein Prophet ist, sich ihnen ähnlich zu machen suchen. Es müssen nämlich auch von ihm die gleichen Handlungen nach maassvoller Abwägung und bloss nach Verdienst geübt werden, er darf nicht lediglich dem Zuge seiner Leidenschaft folgen, seinem Zorne die Zügel schiessen lassen und den Affekten über sich Herrschaft einräumen, denn jeder Affekt ist ein Uebel. Er muss sich vielmehr, so weit der Mensch es vermag, vor ihnen schützen und darum bald gegen Jemand barmherzig und gütig sein, aber nicht in Folge einer Gemüthsbewegung und Rührung, sondern nach Gebühr [79]),

---

78) Diese ganze Stelle verräth eine offenbare Benutzung des Kusari, s. oben S. 156 A. 100. Wie Jehuda Halewi (a. a. O. II, 2; S. 86) durch הרחמים והחנינה seine Ausführung eröffnet, so behandelt auch Maimûni zunächst die Attribute רחום וחנון. Beide stimmen in der Angabe der Quelle für diese Eigenschaften überein. Jehuda Halewi (ib.): ואמתתם אצלינו חלישות הנפש והמריה הטבע und Maimûni: וכיוצא בפעולה הזאת ממנו לא תבא אלא אחר הפעלות והמריה רחמים. Nach ihnen bespricht Maimûni קנוא ונוקם, ebenso wie Jehuda Halewi unmittelbar nach חנון ורחום anführt. Ausdrücklich bemerkt Jehuda Halewi (ib. S. 87): והוא יתברך אינו משתנה ממדה אל מדה und Maimûni (ib.): לא להתפעלות ולא לשנוי. Dieser Gedanke ist auch der Schlüssel zu Maimûni's Lehre von den göttlichen Namen c. 61.

79) Auch hier scheint Maimûni des Gedankens sich bedient zu haben, den Jehuda Halewi (ib. S. 86) vom Richter äussert. Wie Jehuda Halewi kurz bemerkt ויהיה ... לקצה ולא ירחם על אחד ולא יכעוס על אחר, so sagt Maimûni (ib.) האנשים רחום וחנון לא לענין הרחמנות והחמלה ... ויהיה .. לקצת האנשים מוטר ונוקם ובעל חמה .. לא לענין הכעס לבד. In ähnlichem Sinne äussert

bald gegen andere wiederum nachtragend, rachsüchtig und voll Grimm sich erweisen, weil sie es verdienen, nicht aber lediglich seines Zornes wegen. Ja er muss einen Menschen verbrennen zu lassen im Stande sein, ohne gegen ihn Entrüstung, Zorn oder Hass zu empfinden, bloss darum, weil er es ihm verdient zu haben scheint und ihn nur der bedeutende Nutzen leitet, der durch die Vollstreckung dieses seines Befehles einer grossen Menge von Menschen erwächst. Diese rein sachliche Beurtheilung menschlichen Verhaltens lehrt die Schrift selbst in ihren scheinbar grausamsten Bestimmungen. Auf das von den sieben kanaanitischen Völkerschaften geltende Gesetz (Deut. 20, 16): „Du sollst keine Seele leben lassen" folgt auf der Stelle (ib. 18) die Begründung: „damit sie euch nicht lehren zu thun nach allen ihren Gräueln, die sie für ihre Götter gethan, dass ihr sündiget gegen den Ewigen, eueren Gott". Um also die Vorstellung nicht aufkommen zu lassen, als ob dieses Gesetz blosser Härte oder Rachsucht entsprungen wäre, wird es vielmehr als Forderung des Menschenverstandes hingestellt, der es selber heischt, dass diejenigen beseitigt werden, welche vom Wege der Wahrheit abweichen, und dass alle Hindernisse schwinden, welche die Vollkommenheit, d. i. die Gotteserkenntniss, verhindern.

In den dreizehn Eigenschaften ist aber auch für den Staatslenker der Wink gegeben, den Handlungen der Barmherzigkeit, der Verzeihung, des Mitgefühls und des Wohlwollens vor den Handlungen der Strafe ein bedeutendes Uebergewicht einzuräumen, denn mit Ausnahme einer einzigen sind jene eben alle Eigenschaften der Barmherzig-

---

Kant: „Diese Einschränkung der Güte durch die Heiligkeit in der Austheilung ist die Gerechtigkeit. Den Richter kann ich mir nicht als gütig denken, so dass er von der Heiligkeit des Gesetzes etwas nachlassen und vergeben könnte. Denn so wäre er ja kein Richter, welcher die Glückseligkeit genau nach dem Maasse, in wie fern ein Subject sich durch Wohlverhalten derselben würdig gemacht hat, abwägt und austheilt. Die Gerechtigkeit des Richters muss unerlässlich, unerbittlich sein. — Ein Symbol davon trifft man in einer wohlgeordneten Landesregierung an" (Vorlesungen über die philosophische Religionslehre ed.[2] Pölitz S. 143—144). Vgl. Morch III, c. 54 Ende [S. 466, 1].

keit. Nur das Attribut (Ex. 34, 7): „Ahnend die Schuld der Väter an Kindern u. s. w.“ macht nämlich eine Ausnahme, denn das, welches gewöhnlich: „Der nichts ungestraft lässt“ übersetzt wird, bedeutet vielmehr: „Der nie völlig verwüstet“ [80]), wie (Jes. 3, 26): „Sie wird verwüstet auf dem Boden sitzen“, also ebenfalls eine Handlung der Barmherzigkeit. Und selbst diese einzige Eigenschaft der Strafe gilt nur für den Götzendienst ausschliesslich, für gar kein anderes Vergehen. Und dass dem so ist, beweisen die Zehngebote. „Ein Gott, der da ahndet die Schuld der Väter an den Kindern, am dritten und vierten Geschlechte, an denen, die mich hassen“, heisst es Ex. 20, 5 von Gott. Hasser [81]) Gottes werden aber nur die Götzendiener genannt, wie es von ihnen heisst (Deut. 12, 31): „Allen Gräuel des Ewigen, den er hasst, haben sie für ihre Götter gethan.“ Es rächt somit nur beim Götzendienste Gott die Schuld bis in das vierte Glied. Dass aber die Rache gerade nur bis zu diesem ausgedehnt wird, hat darin seinen Grund, dass das vierte Glied das äusserste ist, das ein Mensch in der Reihe seiner Nachkommen sehen kann. Ein Beispiel von der Art dieser göttlichen Strafe kann man an der „verführten Stadt“ wahrnehmen. Wenn nämlich diese nach der Vorschrift (Deut. 13, 16—17) völlig vernichtet wird, dann trifft die Strafe für den Götzendienst wirklich das vierte Geschlecht, weil der götzendienerische Urahn mit seinen Nachkommen bis zum

80) Auch im 90. Responsum des פאר הדור (Kobez I, f. 18b col. 2) erwähnt Maimûni diese Deutung als von einem Anderen herrührend. Es ist die Zählung der „Andalusier“, der er hier folgt, wenn er ונקה לא ינקה als Ein Attribut auffasst. Ueber die Art, wie Maimûni nach dieser Auffassung 13 Eigenschaften herausrechnet, vgl. dasselbe Responsum. Die Abweichungen der Karäer und Rabbaniten in Betreff dieser Zählung behandelt Ahron ben Elia (Ez Chajim c. 92). Die hier von Maimûni verfochtene Erklärung des ונקה לא ינקה wird selbst von seinem treuen Vertheidiger Kalonymos (a. a. O. S. 14) nicht angenommen.

81) I, c. 36 Anfang und Ende [S. 137] äussert Maimûni sich in der gleichen Weise über den Götzendienst. III, c. 28 Anfang erklärt Maimûni, der Glaube an Gottes Zorn sei für die Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung von Wichtigkeit. Und III, c. 18 [S. 138] betrachtet er die lasterhaften Sünder, die jeglichen Ergusses von Gott entbehren, als dem Thiere gleichgestellt, weshalb es auch eine leichte Sache sei, sie zu tödten.

Urenkel, dem vierten und äussersten Gliede, das er erleben konnte, zugleich darin vertilgt wird. Es besagt dieses Attribut unter den dreizehn also nur, dass es eine Vorschrift Gottes ist — und auch eine solche ist eine Handlung —, die Nachkommen der Götzendiener, und seien sie selbst Unmündige, zugleich mit ihren Eltern und Grosseltern auszurotten. Dieses Bestreben, jede Spur zu verlöschen, die von einem so verderblichen Uebel wie Götzendienerei übrig bleiben könnte, zeigt sich in der pentateuchischen Gesetzgebung durchgängig. Die Beschränkung in der Aufzählung der göttlichen Eigenschaften auf dreizehn hat also ihren Grund in der Anweisung für den Staatenlenker, welche in ihnen enthalten ist. Gottes Handlungen kennen zu lernen ist aber für den Menschen und seinen Staat darum von solcher Bedeutung, weil Gottähnlichkeit, so weit sie eben möglich ist, die höchste menschliche Tugend ausmacht. Unsere Handlungen sollen denen Gottes ähnlich werden, wie schon die Rabbinen zu den Worten (Deut. 10, 12): „Zu wandeln in allen seinen Wegen" bemerken: „Wie er gnädig ist, sei du gnädig, wie er barmherzig ist, sei du barmherzig." So enthält also die Stelle, die scheinbar am ehesten für die Lehre von den Wesensattributen eine Bestätigung ausdrückt, gerade den sichersten Beweis für die Behauptung, dass von allen Attributen die der Wirkung allein auf Gott Anwendung finden dürfen.

Je mehr nun die philosophische Betrachtung der Behauptung der Wesensattribute sich zuwendet, desto klarer werden auch die Widersprüche und Verkehrtheiten, die in ihr verborgen sind. Weil aber die sonst allgemein zugestandenen Grundsätze, welche durch dieselbe aufgehoben erscheinen, nicht mit genügender Deutlichkeit im Bewusstsein jedes Gläubigen vorhanden sind, darum geht Maimûni daran, die wichtigsten in Kürze zusammenzustellen. Vier Gesichtspunkte sind es nämlich vorzüglich, von denen aus jedes Attribut beurtheilt werden muss, und erst dann, wenn von keinem derselben aus etwas eingewendet werden kann, ist ein Attribut als in Hinsicht auf Gott statthaft
c. 55 zu betrachten. Vor Allem also ist Körperlichkeit von

Gott abzuwehren. Ebensosehr aber auch jede Affection, weil sie eine Zusammensetzung und darum Körperlichkeit in Gott behauptet. Denn jede Affection hat eine Veränderung zu Folge, die einen Veränderer voraussetzt. Soll also Gott nicht von etwas ausser ihm Liegenden die Veränderung erleiden, so müsste er Veränderndes und Verändertes in Einer Person, also zusammengesetzt sein. Jener Zustand des ungeformten Stoffes, der jeglicher Bestimmtheit entbehrt, aber in jede Form übergehen kann, ist ebensowenig in Gott vorhanden, wie ihm denn auch keine Vollkommenheit [82]) auf Zeit zukommt, die bald da ist, bald nicht. Gott kann nämlich keine potentielle Bestimmtheit haben, weil mit der Potentialität eine Verneinung jeglicher Formbestimmtheit in Verbindung [83]) steht und zum Uebergange aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit ein bereits wirklich gewordener Ueberführer erforderlich ist. Gottes Vollkommenheiten müssen aus diesem Grunde alle wirklich[84])

82) III, c. 19 Anf. betrachtet es Maimûni als Gemeinbegriff, dass Gott jegliche Vollkommenheit zu-, jegliche Unvollkommenheit dagegen abgesprochen werden müsse.

83) So sagen „die scharfsinnigen und tiefblickenden Denker" im Kalâm bei Schahr. I, 71; H. I, 107: „die Möglichkeit hat eine defektive Natur" والجواز له طبيعة عدمية. Aehnlich äussert Ibn Sina (Schahr. II, 374; H. II, 252): Das seinem Wesen nach Mögliche kann nicht reines Gute sein, weil sein Wesen mit der στέρησις untrennbar verbunden ist والممكن لذاته ليس خيرًا محضًا لان ذاته يحتمل العدم. Dem Satze Maimûni's: لا يكون كمال ما معدوما ولا صفة من صفة من تارة وموجودا اخرى entspricht bei Ibn Sina die Aeusserung: [p. 63 كتاب النجاة =] الصفات التى تكون لذاته منتظرة es ist keine Eigenschaft von den seinem Wesen zukommenden Eigenschaften eine zu erwartende (sondern jede ist wirklich vorhanden).

84) Dass dieser Gedanke von der absoluten Actualität Gottes (vgl. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie S. 662 β) von Ibn Sina herrührt, bezeugt Averroës, der den Satz von ihm anführt والواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاوّل (Phil. und Theol. S. 39) das in allen Hinsichten Nothwendige ist der erste Wirkende allein. In diesem Sinne absoluter Freiheit von aller Potentialität und Materie hiess auch Gott bei den arabischen Philosophen مفارق = κεχωρισμένον Guide II, S. 31, 2, III, S. 56, 4.

in ihm vorhanden sein, es darf keine einzige[85]) ihm irgendwie nur potentiell zukommen. Es muss endlich die Aehnlichkeit Gottes mit irgend einem seiner Geschöpfe vermieden werden, wie die allgemeine Uebereinstimmung und das Prophetenwort bereits lehren, z. B. (Jes. 40, 25): „Wem wollt ihr mich gleichsetzen, dass ich ihm ähnlich sei, spricht der Ewige", oder (ib. 18): „Wem wollt ihr Gott vergleichen, was ist die Aehnlichkeit, die ihr ihm entgegenstellt?" oder (Jer. 10, 6): „Gar niemand ist, wie du, o Ewiger" u. dgl. m.

Es muss also Alles, was in eine dieser vier Klassen fällt, entweder nämlich zur Körperlichkeit führt, oder zu einer Affection und Veränderung, oder zur Verneinung der Formbestimmtheit, wie z. B. die Thatsache, dass etwas, was noch nicht wirklich war, zur Wirklichkeit übergeht, oder zur Aehnlichkeit mit einem seiner Geschöpfe, nach klarem Beweise von Gott geläugnet werden. Hierin offenbart sich ein Theil des Nutzens, den die Kenntniss der physikalischen Wissenschaften der Theologie gewährt, weil nämlich ohne diese weder der in den Affectionen mitgesetzte Mangel, noch der Begriff des Möglichen und Wirklichen, noch die im Begriff des Potentiellen eingeschlossene Verneinung der Formbestimmtheit, noch auch die Thatsachen, dass das Mögliche niedriger steht als das im Uebergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit Begriffene, dieses aber wiederum niedriger als dasjenige, um dessentwillen es zur Wirklichkeit übergehen will, keiner also dieser für die Theologie sogar wichtigen Vorbegriffe klar begriffen werden kann. Aber nicht allein diese Be-

---

85) Chasdai's Einwand, dass ja alle Thätigkeitsattribute, die selbst nach Maimûni Gott beigelegt werden dürfen, Gott nicht immer in Wirklichkeit, sondern oft nur potentiell zukommen (a. a. O. I, 3 c. 3; f. 23[a]), beseitigt Abraham Schalom (a. a. O. XII, 1 c. 3 Anf.) einfach dadurch, dass er auf Moreh II, c. 18 Anf. hinweist, wo Maimûni diesen scheinbar begründeten Einwurf bereits erledigt, welche Stelle Chasdai übersehen haben müsse. Abravanel (z. St.) wendet gegen Chasdai ein, dass Maimûni hier nicht von Thätigkeits-, sondern von Wesensattributen spreche und dass ferner selbst jene Gott niemals potentiell zukommen, da seine zeitweilige Nichtthätigkeit nicht in seinem Wesen, sondern in dem diese unausgesetzte Wirksamkeit aufnehmenden Träger liegt.

griffe und Gesetze, sondern auch deren Beweise muss man kennen, wenn man alle daraus folgenden Einzelnheiten begreifen will. Man kann sonst eigentlich selbst für das Dasein Gottes und für die Nothwendigkeit, die bezeichneten vier Klassen von Gott abzuwehren, keinen Beweis haben. Diese Vorbegriffe in Verbindung mit der Kenntniss der Logik und der Natur des Seins bilden die Grundlage für eine philosophische Kritik der Behauptung von den Wesenseigenschaften.

Wie wichtig es aber ist, über diese Grundsätze und Vorbegriffe nicht bloss im Allgemeinen, sondern in allen sich logisch aus ihnen ableitenden Einzelnheiten klar zu sein, beweist das Beispiel des Kalâms. Auch er bekennt sich nämlich zu der Lehre von der Unvergleichbarkeit Gottes mit seinen Geschöpfen und unternimmt es dennoch, die Behauptung der Wesensattribute aufrechtzuerhalten, die seiner eigenen Lehre, wenn nur logisch aus ihr weiter geschlossen wird, schnurstracks zuwiderläuft.

Die Aehnlichkeit ist nämlich ein Verhältniss zwischen c. 56
zwei Dingen. Wo also ein Verhältniss gar nicht anzunehmen ist, da ist auch Aehnlichkeit undenkbar, ebenso wie es kein Verhältniss geben kann, wo die Aehnlichkeit ausgeschlossen ist. So kann man z. B. nicht sagen: Diese Hitze ist dieser Farbe oder dieser Ton jener Süssigkeit ähnlich, was als selbstverständlich gilt. Es ist somit also auch bei Gott, der erwiesenermaassen zu den ausser ihm existirenden Dingen nicht in Beziehung stehen kann, jede Aehnlichkeit mit denselben ausgeschlossen. Was das die Aehnlichkeit Entscheidende ausmacht, das ist allein die Thatsache, dass zwei Dinge zur selben Gattung gehören, das Wesen in beiden dasselbe ist; der Abstand an Grösse und Kleinheit, an Stärke und Schwäche kommt dabei gar nicht in Betracht. Sobald sie eben nur an demselben Wesen theilnehmen, gleichviel in welcher Art sie es thun, so sind sie nothwendig einander ähnlich. So kann z. B. ein grösserer Abstand als zwischen einem Senfkörnchen und der grossen Fixsternsphäre nicht gedacht werden, und dennoch sind beide mit einander vergleichbar und in

Aehnlichkeit zu setzen, weil sie beide an der Wesensbestimmung der drei Raumdimensionen theilnehmen. Ebenso lassen sich das an der Sonne schmelzende Wachs [86]) und das Feuerelement an Hitze vergleichen, weil in beiden die Qualität der Hitze auftritt, obzwar in diesem mit äusserster Stärke, in jenem mit äusserster Schwäche.

Gott also gewisse Eigenschaften in demselben Sinne wie dem Menschen beilegen, wie es der Kalâm mit den Wesensattributen thut, als da sind: Existirend, Lebend, Mächtig, Wissend, Wollend [87]), heisst darum ihn verähnlichen. An dieser Thatsache kann der Abstand in der Art, wie diese Eigenschaften Gott und uns zukommen, aller Unterschied an Grösse, Vollkommenheit, Dauer und Beständigkeit, wie dass z. B. seine Existenz beständiger als

---

86) Die Worte וכן השמש הנמחכת השעוה und deren Uebersetzung bei Fürstenthal Moreh I, S. 197 sind eine willkürliche Aenderung der richtigen Leseart: השעוה הנחכת בשמש, wie sie in den älteren Ausgaben und z. B. in cod. 73 Sem. sich findet. Schmiedl (Studien S. 5) folgt in seiner Darstellung diesem Missverständniss.

87) Diese Aufzählung scheint bei den rabbanitischen Vorgängern Maimûni's ohne Beispiel zu sein. Auch die Asch'arîja kennt sie nicht, wie aus ihrer abweichenden Lehre Schahr. H. I, 100, Averroës, Theol. und Phil. S. 51 [49] hervorgeht. Joseph al-Basîr ist es, dem sie Maimûni entnommen zu haben scheint, denn er behauptet im c. 16 seines Compendiums: וספור נפש הקדמון יגוש היותו יכול יודע חי מצואי ע"ד החיוב לא ע"ד עובר ולכן לא יתחדשו אלה ד' הספורים בו יע' יכול יודע חי מצואי ..... ודע כי הקדמון מחייב הספורים הזכורים ע"ד החיוב ולא יתכן שיצא מהם בית מן היעתים למען כי אינם תלויים ע"ד חדש יע' תנאי חדש והיותו יכול יודע חי ומצואי לנפשו והיותו חופץ והועב הוא בעבור עלה, spricht also doch genau, wie Maimûni angiebt, von fünf Attributen. Ihm folgt Ahron ben Elia, wenn er c. 66; S. 81 sagt: התארים שהם הכרחיים מצד השכל אלו הם שעל ידי אלו התארים יודע השם ית' והם יכול ויודע וחי ורוצה ומצא, nur dass bei ihm der Einfluss Maimûni's sich darin geltend macht, dass er diese Attribute als Bezeichnungen für Thätigkeiten auffasst: השם ית' עצם אחד ויוחסו לו רוב שלמויות לפי יחסי פעולותיו בבחינת עצמו ולכן האמינו שהוא הידיעה והוא היכולת והוא החיים והוא הרצון והוא המציאות והם עצמו ועצמו הם (S. 82). Nur die ersten drei hat auch Abu Hâschim behauptet (Schahr. H. I, 83). Jehuda Halewi führt (Kusari V, 18; S. 412—413) als die vom Kalâm gelehrten Attribute an: 1. החכמה 2. היכולת 3. החיות 4. החפץ. Es hat nichts mit der kalamistischen Lehre gemein, wenn Maimûni III, c. 28 Anf. diesen ähnliche Bestimmungen als Hauptlehren des jüdischen Gesetzes anführt: وجود الاله تعالى وتوحيده وعلمه وقدرته وارادته وقدمه [f. 60b unten].

die unsere, sein Leben dauernder als das unsere, seine Macht grösser, seine Weisheit vollkommener als die unsere, sein Wille umfassender sei als der unsere, Nichts verändern, wenn dieselben in Gott und den Menschen derselbe Begriff umschliesst. Denn sobald diese Bestimmungen Gott gewissermaassen im Comparativ [88]) zukommen, dann muss stillschweigend vorausgesetzt werden, dass sie von ihm und uns gleichbedeutend gelten sollen, Gott also den Geschöpfen ähnlich sein. Hätte der Kalâm also consequent verfahren wollen, dann musste er ebenso, wie er die Unvergleichbarkeit des göttlichen Wesens mit den übrigen Wesen lehrt, auch die Unvergleichbarkeit seiner Attribute [89]) mit

---

88) Die Bemerkung Efodi's, dass hier Maimûni dem philosophischen Satze zu widersprechen scheine, nach welchem es bei den Appellativen oder Namen der Uebereinkunft الاسم المتواطئ = מוסכם eine Comparation nicht geben könne, wird durch die Aeusserung Abraham ibn Dauds bestätigt: ועניין אמרנו בהסכמה הוא השם אשר יאמר על דברים רבים מצד השתתפם בעניין אחד בשוה לא יאמר על אחד מהם ראשונה ואחר על האחר בסבת הראשון ולא מפני שאחד מהם יותר ראוי באותו השם מן האחר (Em. ram. S. 5; W. 7). Die Verschiedenheit muss sich darum, wie Efodi erklärt, nach Maimûni auf die Träger, nicht auf das Vergleichungsobject, die Eigenschaften oder Appellativa, beziehen. Und doch haben auch arabische Philosophen solch einen Comparativ der göttlichen Eigenschaften angenommen. Ibn Tofail spricht in Ausdrücken, an welche Maimûni's: بالاعظم او الاكمل او الادوم او الاثبت anzuklingen scheinen, von dem Vorrange der göttlichen Vorzüge vor den gleichen menschlichen: فعلم ان الذى له هو فى ذاته اعظم منه واكمل واتم واحسن وابها وادوم وانه لا نسبة لهذه الى تلك (Philosophus autodidactus p. 117). Und Averroës behauptet ausdrücklich, dass die Eigenschaften, die wir mit Gott gemeinsam hätten, in ihm „in vollkommenerer Existenz vorhanden sind" الّا انّها فى الخالق اتمّ وجودًا (Phil. und Theol. S. 60 [58]).

89) In der That behauptet Josef ibn Zaddik: בהיות עצמנו יקר מכל הנעצמים כן מדותיו יקרות מכל המדות (Mikrokosmos S. 56). Und Ahron ben Elia behauptet (a. a. O. S. 82 Z. 3 v. u.): לא שיש דמיון ביניהו וביננו ולא שיקבצנו גדר אחד. Averroës kann wohl nicht seine wahre Meinung geäussert haben, wenn er von Gott sagt, dass er auch in der Eigenschaft der Körperlichkeit das Geschaffene übertreffen könne, „wie er es in der Eigenschaft der Macht und des Willens, überhaupt in den Eigenschaften übertrifft, welche dem Schöpfer und Geschaffenen gemeinschaftlich sind, nur dass sie in dem Schöpfer in vollkommenerer Weise vorhanden sind" Phil. und Theol. 60 [58].

denen der Geschöpfe behaupten, die es natürlich zur Folge hat, dass auf dieselben bei Gott und uns nicht die gleiche Definition Anwendung findet. Statt dessen behauptet der Kalâm den Widerspruch, dass auf dieselben Attribute in Gott und uns Eine Definition passe, eine Aehnlichkeit unter denselben aber dennoch nicht bestehe.

Die wahre Folgerung aus dem Begriff der Aehnlichkeit und ihrer Unanwendbarkeit auf Gott ist demnach dahin auszusprechen, dass das Attribut der Existenz ebenso wie die Attribute des Wissens, der Macht, des Willens und des Lebens blosse Namensgleichheit [90]) mit denselben, jedoch vom Menschen ausgesagten Attributen besitzen, ohne dagegen mit ihnen irgendwelche Aehnlichkeit zu haben. Nicht einmal amphibologisch [91]) kann dasselbe Attribut von

---

90) Scharf sagt Maimûni bereits I, c. 35 Anf.: ولا شبه بينه وبين مخلوقاته اصلاً فى شئ من الاشياء ولا وجوده شبه وجودها ولا حياته شبه حياة الحىّ منها ولا علمه شبه علم من له علم منها. Es finde überhaupt kein Grad-, sondern ein Artunterschied zwischen ihm und den Geschöpfen statt كل ما ينسب اليه تعالى مباين لصفاتنا من كل جهة حتى لا يجمعهما حد اصلا.

91) Ueber تشكيك vgl. Ta'rîfât S. 80 und Maimûni's Logik c. 14 f. 42b, wo nur die Gemeinschaft zweier Begriffe in einem accidentiellen Punkte als Kennzeichen der Amphibologie hingestellt wird: השם המסופק הוא אשר נאמר על שתי עצמיות או יותר בעבור ענין מה השתתפו בו ואין הענין ההוא מעמיד לאמתות כל אחד מהם = بتشكيك هى التى تقال على شيين بينهما تشابُه فى معنى ما وذلك المعنى عرض فيهما وليس هو مقوّمًا لذات كل واحد منهما. Das Wort بتواطؤ Schahr. II, 376 Z. 2 übersetzt Haarbrücker II, 254 durch „völlige Congruenz". Als Beispiel für Homonymen giebt Averroës in der Destr. destr. V f. 172b das Wort Körper an, das gebraucht werde: de corpore coelesti et corpore corruptibili. Dasselbe Beispiel gebraucht auch Maimûni I, c. 76 Nr. 2: ان الافلاك انما يقال عليها الجسم وعلى هذه الاجسام الهيولانية باشتراك محض. Die Ausdrücke الاسم المشترك und الاسم المشكك werden von Ibn Tibbon und Charisi übereinstimmend משתתפים und מסופקים übersetzt. Ihre Bedeutung als Termini behandelt der dem Giquatilla zugeschriebene Commentar (שאלות לה' כה' שאול הכהן f. 19c-d).

Gott und den Menschen ausgesagt werden. Denn da wo ein Ausdruck als Amphibologie von zwei Gegenständen ausgesagt wird, müssen beide eine gewisse Aehnlichkeit unter einander haben, freilich nur in einem Accidens, nicht in einer wirklichen Wesenseigenschaft, weil sie dann nicht bloss amphibologisch, sondern wahrhaft einander ähnlich wären. Wie sollte es nun zwischen Gottes und unseren Attributen auch nur eine Amphibologie geben können, da es in Gott zugestandenermaassen ein Accidens nicht geben kann, also auch eine Aussage über ein solches nicht existirt, und gerade nach des Kalâms eigener Lehre alle vom Menschen aussagbaren Eigenschaften Accidenzen ausmachen. Es ist also geradezu unbegreiflich, wie der Kalâm sogar eine solche Aehnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf herausgefunden hat, dass er auf die von beiden geltenden Attribute dieselbe Definition passen lässt, sie also weit entfernt von Amphibologie und Namensgleichheit als gleichbedeutend betrachtet.

Zwischen den Attributen Gottes und den gleichen Bezeichnungen bei den Menschen giebt es hinsichtlich der Bedeutung schlechterdings nichts Gemeinsames, sondern blosse Namensgleichheit, Homonymie. Diese Erkenntniss hat sich nicht bloss in der Widerlegung der kalamistischen Behauptung von der Vielheit der Wesensattribute fruchtbar gezeigt, sondern hilft auch die Lehre von den zum Wesen hinzukommenden Eigenschaften zurückweisen. Denn nur solange als in den göttlichen Eigenschaften die menschlichen in höherer Vollkommenheit erblickt werden, kann die Analogie des Menschen dazu verleiten, in Gott sie ebensogut als zu seinem Wesen hinzukommend zu betrachten, wie sie zum Wesen des Menschen wirklich hinzukommen. Erkennt man aber einmal, dass von einer Aehnlichkeit hier gar nicht die Rede sein kann und dass das, was beiden gemeinsam ist, bloss ein leerer Name ist, dann verliert auch die scheinbare Analogie in der Art, wie diese Eigenschaften zum Wesen hinzukommen, den letzten Rest von Bedeutung.

Aber nicht bloss bei den zufällig vom Kalâm aufge-

zählten Wesensattributen wird durch diese Betrachtung ihre Unanwendbarkeit auf Gott nachgewiesen, es werden vielmehr durch sie auch die allgemein [92]) als immanente Eigenschaften des göttlichen Wesens aufgefassten Bezeichnungen der Schrift auf ihre wahre Bedeutung zurückgeführt. Es lässt sich in der That von allen Eigenschaften Gottes ohne Ausnahme nachweisen, dass sie mit den von den Menschen ausgesagten, ganz so wie die aus der Unähnlichkeit Gottes gezogene Folgerung es fordert, nur namensgleich sein können.

Es erscheint ganz selbstverständlich, dass Gott das Dasein zugeschrieben werden müsse, Dasein in unserem Sinne, und dennoch lehrt eine einfache Erwägung, dass wir es ihm unmöglich in gleicher Bedeutung mit dem uns-
c. 57 rigen beilegen können. Dasein ist bei uns ein Accidens [93])

---

92) Mit Rücksicht auf die Verbreitung und das Ansehen der in diesem Kapitel zurückgewiesenen Wesensattribute hat ihm Maimûni die Worte vorangesetzt: أغمض عما تقدّم = יותר עמוק מן הקודם. Sie erinnern an Ġazzâli, der in den Maḳâṣid III, 3 Nr. 3 u. 4 ebenfalls sagt وهذا اغمض من الاوّل = וזה יותר דק ויותר עמוק מן הקדם oder: וזה יותר עמוק מן הקדם. Ebenso erinnert der Vergleich Maimûni's, dass Alles, was er in den ersten zwei Abschnitten von H. Jesode hathorah über Merkaba angegeben, nur wie ein Tropfen von einem Meere sei: כמו טפה מן הים (a. a. O. II, 11), an Ġazzâli's Munḳid 46 (66): وما ذكرناه فقطرة من بحرها. Vgl. den ähnlichen Ausdruck H. Jes. hath. IV, 10: כמו מדלי. So heisst es auch Maamar Ha-Jichud p. 7 und 16: כטפה מן הים.

93) Mit Recht bemerkt Kaspi zu dieser Stelle, dass Maimûni die Widerlegung dieser Lehre Ibn Sina's durch Ibn Roschd noch nicht gekannt habe: והמורה לא ראה ספרי בן רשד (עמודי כסף ed. Werbluner S. 61), vgl. Rosin, Ethik S. 9 A. 3. Gersonides (Milchamot V, 3 c. 12; S. 281—284) widerlegt Ibn Sina's Ansicht und berichtet III, c. 3; S. 136, er hätte sie in seinem Commentar zur Metaphysik besonders behandelt, vgl. Joel, Lewi ben Gerson S. 70 A. 2. Simon Duran (Magen Aboth f. 7a) meint darum Maimûni's Worte so auffassen zu müssen, dass wir nur das Dasein im „geschöpflichen" Sinne Gott nicht beilegen dürfen, nicht aber, dass das Dasein überhaupt in Gott ein Accidens sei. Das Letztere aber muss Maimûni's Ansicht gewesen sein, da er auch I, c. 76, 2 [S. 454] Dasein als Homonym bezeichnet und es darum nicht als Wesensattribut kann gelten lassen, weil wir kein anderes als das unsere kennen. Der Streit über diese Frage zwischen Ġazzâli und Ibn Roschd, von dem Duran (a. a. O. f. 6b unten) spricht, findet sich in der Destr. V f. 173b und f. 176. Auch f. 217a kommt Averroës darauf zu sprechen und beruft sich für seine Ansicht auf das Buch der Wörter

am Daseienden, eine zu seiner Wesenheit hinzukommende Bestimmung. Da es nämlich von einer Ursache herrührt, so muss es natürlich zur Wesenheit erst hinzukommen. Bei Gott aber, bei dem jede ihm vorangehende Ursache ausgeschlossen ist, wie es der Begriff des Nothwendig-Existirenden fordert, ist das Dasein die wahre Wesenheit. Gottes Wesenheit ist Dasein, Wirklichkeit, es kann das Dasein unmöglich nur als Accidens ihr anhaften, also erst zu ihr hinzugekommen sein, da sie eben von nothwendiger, dauernder, nicht von zufälliger, später hinzukommender Existenz ist. Wollte man also den Gedanken dieser scheinbaren Wesenseigenschaft ausdrücken, so müsste man sagen, dass sie Gott ein Dasein zuschreibe, aber nicht durch Dasein, das erwiesenermaassen von ihm nicht ausgesagt werden kann. Eben so wenig können die übrigen vom Kalâm aufgestellten Wesensattribute als solche gelten, da eben das, was sie von Gott aussagen, in der Bedeutung, wie wir es allein verstehen, von ihm wieder verneint werden muss. Gott lebt, aber nicht [94]) durch Leben, ist mächtig, nicht durch Macht und wissend, nicht durch Wissen, es giebt überhaupt nicht Leben, Macht und Wissen als besondere Eigenschaften in ihm, sie müssen alle ein und dasselbe bedeuten; Vielheit in seinem Wesen existirt überhaupt nicht.

---

von Aviyesa [אבי ישע = ابو نصر] Alfarâbi, vgl. Steinschneiders Alfarâbi S. 13 A. 2; 118—119 A. 59, 60. Narboni, der die Abhängigkeit Maimûni's von Ibn Sina hervorhebt: [بالشفاء] להמשכו אחר דבר בן סינא באלשיבא, schliesst sich unter Anführung der gegen diese Lehre von Averroës erhobenen Einwendungen offen gegen Maimûni dem letzteren an: הרב הלך בזה דרך בן סיני ולאו שמר דרך עקבות ארסטו ... וליתרון אהבת האמת אודיעך כי המצריאות הוא המהות [vgl. Steinschneiders Alfarâbi S. 151, 1] (f. 49b). Vgl. Falaquera im More Hamore S. 28.

94) Die Worte: ויודע לא במדע in Ibn Tibbons Uebersetzung sind in cod. 73 Sem. durchstrichen und fehlen auch bei Charisi. Falaquera führt den Text richtig an, es bilden jedoch diese Worte bei ihm die Uebersetzung von وعالم ليس بعلم, während וחכם לא בחכמה bei ihm fehlt. In ähnlicher Weise äussert sich Maimûni am Schlusse der Einleitung zu Aboth (Porta Mosis p. 254): الله تعالى ليس هو عالم بعلم ولا حيا بحياة und H. Jes. hath. II, 10.

Man meint ferner mit dem Attribut: Einer Etwas über das göttliche Wesen auszusagen, in Wahrheit ist es über Einheit wie Vielheit gleich sehr erhaben. Denn es sind dies Accidenzen, die dem Existirenden zukommen, je nachdem es nämlich vielfach oder einfach ist, wie die Metaphysik lehrt. Dass aber auch die Einheit [95]) ein Accidens ist, das beweist der Umstand, dass sie ebensowenig, wie die Zahl das Gezählte selbst ist, mit dem Dinge, welches sie als einfach bezeichnet, identisch ist. Einheit und Vielheit gehören zur Kategorie der unstätigen Quantität und kommen nur denjenigen Dingen zu, die zu ihrer Aufnahme geeignet sind. Das nothwendig-existirende, in Wahrheit einfache Wesen Gott kann aber keinerlei Zusammensetzung treffen, es ist darum auf ihn das Accidens der Einheit ebenso unanwendbar wie das der Vielheit. Einheit als besondere, zu seinem Wesen hinzukommende Eigenschaft kann es also bei ihm nicht geben, und wenn er dennoch Einer heissen soll, so kann er dies jedenfalls nicht durch Einheit sein.

Wenn wir aber trotzdem die Bezeichnung: Einer auf Gott anwenden, so hängt dies mit einem Uebelstand in unserer Sprache zusammen. Es will nämlich gar nicht gelingen, diese subtilen Unterscheidungen und Bestimmungen, die beinahe dem Verstande sich entziehen, durch unsere geläufigen Worte auszudrücken, was am meisten zum Irrthum [96]) Anlass giebt. Man kommt hierbei in allen

---

95) Chasdai berichtet auch von dieser Lehre, dass Gazzali dem Ibn Sina gefolgt sei: ב"ס ואבוחמד והרב הנמשך אחריהם יראו שהאחדות בעצם הדבר זולת המהות ומשפטו המציאות (אור ה' III, 3 c. 3; f. 22b oben). Seine Behauptung, dass die Wesensattribute nicht nothwendig eine Vermehrfachung Gottes herbeiführen (s. Joel, Don Chasdai Creskas S. 31, 1), scheint sich auf die Aeusserung des Averroës in der Destr. destr. f. 175b zu stützen: de natura attributorum essentialium est ut non plurificetur ex eis subjectum sustinens ea in actu. Vgl. Munks Darstellung dieser Lehre Mélanges p. 359.

96) Auch Saadja (Emunoth II, S. 44—45) und Bachja (Choboth I, c. 10; S. 72) wälzen die Schuld aller Unzukömmlichkeiten bei den Attributen auf die Sprache. Während sie es aber beklagen, dass es nicht einen alle Wesenseigenschaften zusammenfassenden Ausdruck gebe, findet Maimûni die Bezeichnungen für jedes einzelne Attribut unzutreffend und bedenklich.

Sprachen mit dem Ausdruck so sehr ins Gedränge, dass man von dem, was man sagen will, nur ungefähr eine Vorstellung geben kann, indem man es mit der Bezeichnung nicht allzu genau [97]) nimmt. Worauf wir eigentlich hinweisen wollen, das ist in diesem Falle nur, dass Gott nicht mehrfach ist. Wir können dies aber positiv nicht anders ausdrücken, als indem wir ihn Einen nennen, welche Bezeichnung eben durch ihre Gleichnamigkeit mit der von den Geschöpfen ausgesagten Einheit zu Missverständnissen Anlass giebt und von Gott darum zu äussern bedenklich ist, weil ebenso gut Einheit wie Vielheit zu den in die Kategorie der Quantität fallenden Accidenzen gehören. Da die Sprache besondere Ausdrücke zur Verneinung gewisser Unvollkommenheiten nicht geprägt hat, so müssen wir zu ihrer Bezeichnung uns eben der Ausdrücke für die Vollkommenheiten bedienen, ohne doch diese in der ihnen eigenen Bedeutung Gott beilegen zu wollen. Wir erwecken darum wohl die richtigste Vorstellung und treffen den wahren Sachverhalt wohl am annäherndsten [98]), wenn

---

97) Des Ausdrucks تسمّح, von Ibn Tibbon mehr wortgetreu: לְקַל, von Charisi mehr sinngemäss: העלים עין (Connivenz) übersetzt, bedient sich Maimûni öfters, z. B. in der Einleitung zu Sanhedrin X, wo er mehr den freien, als den ungenauen Gebrauch bezeichnet: التسمّح فى بعض الالفاظ (Porta Mosis p. 163) und ואשר ויהרתי בקצת = لانى تسمّحت فى هذا القدر (ib.) מלות, Einleitung zu Menachoth: דרך = على جهة التسمّح فى الاسميات העברה בשמות, wo es Pococke (a. a. O. App. p. 425): per synecdochen wiedergiebt. Mit den Worten المعانى الدقيقة التى يكاد تفوت الاذهان = העניינים הדקים כמעט שיבצרו מן השכל oder, wie Charisi übersetzt: העניינים העמוקים אשר לא ישיגו אותם המחשבות will Maimûni die Schwierigkeit dieser Frage bezeichnen, die er I, c. 65 Anf. als die schwerste von allen bis dahin im „Führer" behandelten darstellt. Wer ihre Behandlung verstanden, der brauche wohl, wie Maimûni in seiner pädagogischen Weise bemerkt, keine weitere Auseinandersetzung darüber, dass man Gott nicht Rede zuschreiben könne.

98) Diese Ausführung Maimûni's kann am klarsten darüber belehren, wie grundverschieden Maimûni's Ansicht von der der Mu'tazila ist, mit der sie allerdings den Namen gemein hat. Während diese den Attributen nur darum die Beschränkung durch die Negation anhängt, um sie als Ausflüsse des göttlichen

wir in unserem Falle von Gott sagen: Einer, nicht durch Einheit [99]).

Desgleichen sind wir gezwungen, Gott ewig zu nennen, um auszudrücken, dass er nicht geschaffen sei. Während wir ihn also gerade in seiner Erhabenheit über die Kategorie der Zeit darstellen wollen, erwecken wir durch diese Bezeichnung die Vorstellung der Zeitlichkeit. Wir dürfen es hier eben wiederum mit dem Ausdruck nicht genau nehmen, der allerdings in seiner positiven Bedeutung auf Gott keine Anwendung findet. Einmal nämlich bezeichnet Ewig ein Zeitmaass und kann darum nur von Dingen gebraucht werden, die in der Zeit liegen, also von Körpern, ist doch die Zeit nur ein Accidens der an den Körpern auftretenden Bewegung. Es enthält ferner eine Relation, denn ganz ebenso, wie lang und kurz von der räumlichen Ausdehnung gesagt werden, gilt ewig von der zeitlichen. Es kann darum bei Gott, der über das Accidens der Zeit erhaben ist, in Wahrheit weder von: ewig [100]), noch von: geschaffen die Rede sein, indem diese beiden

---

Wesens und nicht besonderer Ideen in demselben darzustellen, berichtigt Maimûni den durch die Attribute erweckten Schein einer Position dadurch, dass er diesen sofort durch die angehängte Negation aufhebt. Während also die Mu'tazila die Attribute für wahr und wesentlich erklärt und nur die Art, wie sie aus dem göttlichen Wesen folgen, der Erläuterung bedürftig erachtet, will Maimûni die Unwahrheit, die in dem positiven Attribute liegt, auch nicht einen Augenblick bestehen lassen und hebt es gleichsam mit demselben Athemzuge, in dem er es gesprochen, wieder auf. Den Vorwurf, den Ibn Zaddik der Mu'tazila macht, dass sie in ihren Attributen einen Widerspruch behaupten (s. oben S. 270 A. 50), würde Maimûni sich gerne gefallen lassen und erhebt ihn sogar selber, weil er mit seiner Bezeichnung nur das Werthlose der scheinbaren Wesensattribute aufdecken will. Hiermit ist Pococke's oberflächliche Behauptung (Specimen historiae Arabum p. 214), dass Maimûni hier selber der Mu'tazila folge, widerlegt.

99) Gersonides (a. a. O. III c. 3 Ende) beweist aus Deut. 6, 4, dass die Schrift Dasein und Einheit als Wesensattribute hinstelle, nachdem er S. 134 die Unmöglichkeit blosser Homonymität daraus bewiesen, dass auf ihrer Grundlage selbst die ungereimtesten Attribute sich Gott beilegen lassen, vgl. V, 3 c. 12, S. 281. Die gleiche Bemerkung Chasdai's (a. a. O. I, 3 c. 3; f. 25a) widerlegt Abraham Schalom dadurch, dass ja Chasdai selber sie als negative Attribute betrachte (a. a. O. XII, 1 c. 4).

100) Im Sinne der Nichtzeitlichkeit ist daher die Ewigkeit aufzufassen, die Maimûni, Einleitung zu Sanhedrin X als vierten Glaubensartikel ausspricht (Porta Mosis p. 167).

Gegensätze innerhalb der Kategorie Zeit liegen, über welche Gott eben erhaben ist. Sobald eben auf einen Gegenstand eine ganze Kategorie nicht anwendbar ist, können auch die in dieselbe fallenden Gegensätze darauf keine Anwendung finden. Die Süssigkeit ist weder krumm noch gerade, ein Ton weder salzig noch geschmacklos, weil weder auf jene die Bestimmungen der Ausdehnung, noch auf diesen die des Geschmackes anzuwenden sind.

Diese Auffassung der gemeiniglich im Sinne wirklicher Wesensattribute von Gott geläufigen Bezeichnungen hat nur für den etwas Verblüffendes, der die klaren Postulate der Logik nicht zu beachten gewohnt ist. Sie ist aber allen denen vollständig einleuchtend, die darin geübt sind, die Begriffe auf ihre wahre Bedeutung hin anzusehen, sie durch verständige Auffassung und völlige Abstraction vom äusseren Scheine zu begreifen, und niemals bei dem allgemeinen und unbestimmten Sinne stehen bleiben, auf den die Worte hinzuweisen scheinen. Man darf darum auch bei denjenigen Ausdrücken der Schrift, die eine Vollkommenheit des göttlichen Wesens zu bezeichnen scheinen, niemals mit dem scheinbaren Wortsinn sich begnügen, sondern muss sich den Gedanken, der in der Ungenauigkeit, zu welcher uns die Sprache zwingt, darin ausgedrückt werden soll, klar zu machen suchen. So stehen die Bezeichnungen: Erster und Letzter, die Gott sich selber beilegt (Jes. 44, 6) durchaus nicht höher als: Auge und Ohr und dürfen ebensowenig wie diese in ihrem äusseren, wörtlichen Sinne Gott beigelegt werden. Es soll vielmehr in ihnen ausgedrückt sein, dass Gott weder Veränderung treffen, noch irgend ein neu Hinzukommendes erreichen kann, keineswegs aber, dass Gott etwa in die Zeit falle und nach einer gewissen Analogie zwischen ihm und anderem in die Zeit Fallenden die Namen: Erster und Letzter erhalte. Es müssen also die scheinbaren Wesensattribute stets nur auf die Läugnung einer Unvollkommenheit zurückgeführt werden, eine Vollkommenheit des göttlichen Wesens kann in ihnen nicht ausgedrückt sein. Es ist nur die Verneinung der Vielfachheit in jeder Art, wie dass z. B. etwas Gott Aehn-

liches [101]) nicht vorhanden sei, was die Bezeichnung Einer von Gott aussagen will, in menschlicher Sprechweise ausgedrückt. Eine Einheit, die an sein Wesen sich erst anschlösse, kann von Gott nicht behauptet werden; im positiven Sinne ist das Attribut Einer auf Gott nicht anwendbar.

Maimûni's Lehre von den negativen Attributen.

Wenn nicht die Eigenschaften, die wir Gott beilegen, eine Verletzung seines einheitlichen Wesens bewirken sollen, dann muss, wie es die Kritik der Wesensattribute gezeigt hat, die scheinbare Position durch eine ihr auf den Fuss folgende Negation berichtigt werden. Indem wir es für unmöglich erklären, dass Gott mit seinen Geschöpfen eine Aehnlichkeit habe, kann keine Eigenschaft in ihrem uns bekannten Sinne ihm beigelegt werden, und da somit alle Attribute, die wir kennen, auf Gott nicht anwendbar sind, so giebt es schlechterdings kein Mittel, das göttliche Wesen durch einen positiven Ausdruck zu bezeichnen. Es ist nämlich bei den positiven Eigenschaften die Gefahr vorhanden, dass sie, wenn sie äusserlich und dem Wortsinne nach aufgefasst werden, Gott mit dem Geschaffenen in Aehnlichkeit setzen, und um diese Gefahr zu vermeiden, wird ihnen die Negation als Erklärung, dass es nicht unsere Eigenschaft ist, die Gott zukommt, noch besonders angehängt. Wozu aber erst, wenn wir nur eine Unvollkommenheit verneinen wollen, scheinbar eine Vollkommenheit behaupten, um sie dann wieder aufzuheben? Ist es nicht zweckmässiger, bei der Verneinung stehen zu blei-

---

101) ואין הפך לו ואין דמיון Gott hat keinen Gegensatz und kein Gleiches, lehrt auch der Kalâm (Kusari V, 18; S. 411). Ibn Sina sieht in der Einheit sowohl die Untheilbarkeit Gottes als auch die Thatsache ausgedrückt, dass Gott keinen Genossen habe واذا قيل عنه واحد لم يعن به الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكمية او القول او مسلوبا عنه الشريك heisst es richtiger als bei Schahr. II, 378 im كتاب النجات p. 69.

ben und die Aufsuchung eines positiven Ausdrucks für dieselbe, der denn doch nicht gefunden werden kann, lieber von vornherein zu unterlassen? Zu dieser Frage hat Maimûni den Leser hingeleitet, er kann jetzt seine eigene Lehre von den negativen Attributen auf die Kritik der Wesensattribute folgen lassen.

Die wahre Bezeichnungsweise für Gott, sagt Maimûni, c. 58
ist die vermittelst der negativen [102]) Attribute. Man braucht sich bei ihnen weder zu freiem und ungenauem Gebrauche der Ausdrücke zu bequemen, noch wird durch sie irgend eine Unvollkommenheit in das göttliche Wesen hineingetragen, wie es bei den positiven geschieht. Diese [103]) begründen nämlich dadurch, dass sie Theile des göttlichen Wesens namhaft zu machen scheinen, eine Art Vielgötterei und, indem sie scheinbar menschliche Vollkommenheiten Gott wirklich beilegen, auch Unvollkommenheit in Gottes Wesen. Sind aber, so könnte man einwenden, Negationen überhaupt Eigenschaften und, wenn sie dies sind, welcher Unterschied soll dann zwischen den positiven und den negativen bestehen? Und soll wirklich lediglich durch Negationen Gott für uns zu beschreiben sein?

Man darf nicht meinen, dass nur dasjenige eine Eigenschaft heisse, was einen Gegenstand ausschliesslich kennzeichnet und keinem anderen neben ihm zukommt, es kann auch das eine Eigenschaft ausmachen, was an anderen

---

102) Bereits c. 34 [S. 121, 1] berichtet Maimûni von den Vortheilen, die das Studium der Mathematik für die Metaphysik dadurch biete, dass sie uns zu Negationen über Gottes Wesen anleitet. Vgl. über die Bedeutung der vorbereitenden Wissenschaften Rosin, Ethik S. 108, 2. Besonders seine Lehre von den negativen Attributen scheint Maimûni im Auge gehabt zu haben, wenn er in der Einleitung sagt, manche Abschnitte seines Werkes würden gar Vielen widerstreben, weil sie durch dieselben die Münzen, in denen ihr Vermögen bestand, ausser Kurs gesetzt werden sehen [S. 24—25]. Dass mit allen Attributen nichts über sein Wesen ausgesagt werden könne, deutet Maimûni bereits I, c. 46 [S. 162] an durch die Bemerkung, dass sie alle mit seinem [uns unbekannten Wesen] identisch sind. S. Rosin S. 82, 5.

103) Die gleiche Ansicht vom Wesen der positiven Attribute hatten manche Kirchenväter: „Die Prädikate, die wir ihm [Gott] beilegen, sind entweder negativ, oder, wenn sie etwas Positives ausdrücken, so sind sie bildlich und inadäquat" Strauss a. a. O. I, S. 532.

Dingen vorkommt und nicht gerade den bezeichneten Gegenstand ausschliesslich kennzeichnet. Fragt man z. B., wenn man in der Ferne einen Menschen erblickt: Was ist das, was ich erblicke? und erhält hierauf zur Antwort: Ein Lebewesen, so ist das unzweifelhaft eine Eigenschaft des eben Erblickten, die es, wenn es auch nicht dadurch vor allem Uebrigen ausschliesslich gekennzeichnet wird, doch immerhin kennzeichnet, indem darin die Angabe liegt, dass das Erblickte weder zum Pflanzen- noch zum Thierreich gehöre. Ganz ebenso kann eine Negation als Eigenschaft auftreten. Wenn z. B. in einem Hause ein Mensch sich befindet, wir aber nur wissen, dass sich ein Körper darin befinde, ohne zu wissen, was für einer, und auf unsere Frage über denselben die Antwort bekommen: Es ist kein Mineral darin, auch kein pflanzlicher Körper, so liegt hierin so weit eine Kennzeichnung, dass wir wissen, es müsse dieser Körper ein Lebewesen sein, wenn auch damit noch nicht bestimmt ist, was für eines. Es haben also die negativen mit den positiven Attributen das Eine gemein, dass auch durch sie eine gewisse Kennzeichnung zu Stande kommt, wenn auch nur die, dass sie die Unanwendbarkeit gewisser Attribute auf einen Gegenstand ausdrücken, die wir sonst möglicherweise auf ihn anwendbar erachtet hätten. Es können demnach auch Negationen sehr wohl die Stelle von Eigenschaften vertreten und stehen in dieser Beziehung den positiven Aussagen gleich. Worin liegt nun aber ihr Vorzug [104]) vor diesen?

Die negativen Attribute unterscheiden sich von den positiven darin, dass diese, selbst wenn sie keine ausschliessliche Kennzeichnung bewirken, jedenfalls auf einen Theil innerhalb des Gegenstandes, den man kennen lernen will, sei es auf einen Theil seiner Substanz, sei es auf ein bestimmtes Accidens in ihm deutlich hinweisen, wäh-

104) Wie Chasdai (a. a. O. I, 3 c. 3; f. 23a) ausführt, ergiebt sich ein Vorzug der negativen Attribute daraus, dass sie durch die Verneinung einer vermeintlichen Vollkommenheit, die wir sonst Gott zugeschrieben hätten, die Zusammensetzung, der er nach Maimûni's 21. Proposition dadurch verfiele, von Gott abwehren.

rend jene von dem Wesen des Gegenstandes schlechterdings Nichts mittheilen, es müsste denn, wie in dem angeführten Beispiel, durch Verstandesschlüsse zufällig [105]) Etwas darüber sich aus denselben ergeben.

Dass aber ein positives Attribut Gott nicht beigelegt werden könne, folgt einfach aus seinem Begriff. Nur bei den geschaffenen Dingen kommt die Existenz zur Wesenheit hinzu, nur bei ihnen kann es daher sowohl von dieser als von jener besondere Attribute geben und es ist wohl möglich, von der Art ihrer Existenz Etwas auszusagen, ohne noch über die Wesenheit unterrichtet zu sein. Gott aber ist seinem Begriffe nach der Nothwendig-Existirende, in dessen Wesen es gar keine Zusammensetzung, also auch nicht die von Wesenheit und Existenz geben kann; in seiner Wesenheit ist die Existenz miteingeschlossen, eine Trennung zwischen beiden ist undenkbar. Nun begreifen wir aber an Gott nur die Thatsache, dass [106]) er ist; was er ist, bleibt für uns verschlossen. Eine positive Aussage über ihn ist mithin unmöglich, denn von seiner Wesenheit kann es eine solche nicht geben, es ist uns über dieselbe Nichts bekannt, und da sie mit der Thatsache seines Daseins zusamenfällt, so ist uns auch jede Möglichkeit, dieses etwa besonders zu beschreiben, abgeschnitten. Dass aber seine Wesenheit uns nothwendig unbekannt bleiben muss, ist in der Unmöglichkeit seiner Zusammensetzung begründet. Aus der Gattung und dem artbildenden Unterschiede setzt sich für uns der Begriff eines Gegenstandes zusammen. Da es diese bei Gott nicht geben kann, so müssen wir auf eine Definition seines Wesens verzichten. Und ebensowenig lassen sich aus Acci-

105) Abraham Schalom erklärt (a. a. O. XII, 1 c. 4; f. 2[b]), dass die positive Erkenntniss, die ja allerdings auch durch die Negation zu Wege gebracht werde, eben nur accidentell ist und darum kaum als Erkenntniss gelten könne.

106) So lehren bereits manche Kirchenväter: „Es lässt sich wissen, dass er ist und was er nicht ist, nicht aber ebenso was er ist" Strauss a. a. O. I, S. 532 A. 23. So äussert auch Bachja (a. a. O. I, c. 10; S. 77): כי לא נבין לא השיג השכל זולתי ענין מציאותו oder (ib. S. 83): במכוּר בלתי שמו ומציאותו בלבד. Vgl. weitere Nachweise in meiner Theologie des Bachja S. 36, 1.

denzen seines Wesens positive Aussagen ableiten, da es in Gott ein Accidens nicht geben kann. Aus der Thatsache seiner absoluten Einfachheit folgt die Unmöglichkeit jeder positiven Aussage, indem Theile des göttlichen Wesens, auf welche diese allein sich beziehen könnte, schlechterdings undenkbar sind. Da es in Gott weder eine Zusammensetzung aus Wesenheit und Existenz, noch eine aus Theilen der Wesenheit, noch endlich eine aus Substanz und Accidens geben kann, so ist jede Möglichkeit, positiv über Gott Etwas auszusagen, uns abgeschnitten.

Es bleiben demnach also nur die negativen Attribute übrig, deren man sich unbedenklich bedienen darf, um den Verstand zu demjenigen hinzuleiten, was von Gott geglaubt werden soll, weil durch sie keinerlei Vermehrfachung eintritt und der Verstand zu dem äussersten Grade von Gotteserkenntniss hingeleitet wird, dessen er überhaupt fähig ist. Wir gelangen zu ihnen durch die einfache Naturbetrachtung. Wenn uns z. B. die Ueberzeugung aufgeht, dass es ausser den sinnlich wahrnehmbaren und mit dem Verstande zu umfassenden Dingen Eines nothwendig geben muss, dann sagen wir von demselben, es sei existirend, was so viel heissen soll, als: Es ist unmöglich, dass es nicht existire. Wenn wir ferner einsehen, dass diesem Existirenden eine andere Existenz als den Elementen, welche todte Körper sind, zukommen müsse, dann sagen wir, es sei lebend, d. h. nicht todt. Wir sehen aber weiter ein, dass ihm auch nicht die Existenz des Himmels, welcher zwar ein lebender Körper ist, zukommen könne, und sagen darum: Es ist überhaupt kein Körper. Wir schreiten ferner fort und finden, dass es selbst gleich dem körperlosen und nicht todten Verstande nicht existiren könne, weil dieser verursacht ist; wir sagen dann: Gott ist ewig, d. h. es giebt keine Ursache, die ihn hervorgebracht hätte. Und begreifen wir endlich, dass diese seine Existenz, die mit seiner Substanz zusammenfällt, nicht bloss für ihn allein ausreicht [107]), sondern zahlreiche Existenzen

107) Die Bemerkung Samuel ibn Tibbons zu dieser Stelle, die Munk S. 243, 1

aus sich entlässt, aber nicht etwa in der Weise, wie die Wärme [108]) vom Feuer, das Licht von der Sonne ausströmt, durch Nothwendigkeit, sondern in planvoller Leitung, die dem Hervorgehenden Dauer und Ordnung leiht, dann sagen wir: Er ist mächtig, weise, wollend [109]), womit wir nur die Thatsache ausdrücken, dass er nicht schwach, nicht thöricht, nicht voreilig und nachlässig ist. Mit: Nicht-schwach drücken wir aus, dass seine Existenz auch dazu hinreicht, andere Dinge hervorzubringen, mit: Nicht-thöricht, dass er denkend d. i. lebend ist, denn jedes Denkende ist auch lebend, mit: Nicht-voreilig und -nachlässig, dass alle vorhandenen Dinge eine Ordnung und Leitung bekunden, nicht Nachlässigkeit verrathen oder dem Zufalle anheimgestellt sind, sondern die Führung eines nach Zweck und Absicht wollenden Leiters an den Tag legen. Dass aber diesem Wesen kein anderes gleich sein könne, drücken wir durch das Attribut: Einer aus, welches jede Vermehrfachung ausschliesst.

Ein seinem Inhalte nach positives Wesensattribut Gottes kann es also nicht geben. Wenn uns daher posi-

---

anführt, hat bereits Luzzato im Kerem Chemed VII S. 73 mitgetheilt, wo statt des ersten כנורי die richtige Leseart כי angegeben ist. Charisi hat das Schwanken Tibbons nicht nachahmen zu müssen geglaubt, da er hier (S. 58) אין מציאותו מספקת לו übersetzt.

108) Aehnlich äussert sich Abraham ibn Daud (Em. ram. S. 55; W. 70). Aus der wunderbaren Anordnung der göttlichen Werke leitet Ibn Tofail die Thatsache des göttlichen Wollens ab (Philosophus autodidactus p. 114). Vgl. Ġazzâlî's Maḳaṣid III, 3 Nr. 7: המעניה השביעית שהראשון רוצה ושיש לו רצון והשגחה ושזה לא יתוסף על עצמותו.

109) Ibn Tofail nennt diese Attribute positive: صفة الاثبات كالعلم والقدرة والحكمة, wenn er auch ebenso wie Maimûni ausdrücklich hervorhebt, dass sie mit dem göttlichen Wesen identisch sind und es darum nicht vermehrfachen فلا تتكثر ذاته بهذه الاوصاف الاثباتية بل ترجع كلها الى معنى واحد هى حقيقة ذاته (a. a. O. p. 153). Der Streit zwischen Averroës und Ġazzâlî über die Auffassung des Attributs: Weise, in welchem sich Simon Duran (a. a. O. f. 6b) auf die Seite des ersteren stellt ראבו חמד טעה בזה, beruht auf der Aeusserung Ġazzâlî's (Destr. V f. 182a): Et cum dicitur intellectus est quod sit ens nudum a materia, was Averroës a. a. O. f. 185a widerlegt.

tive Aussagen über Gott irgendwo begegnen, so müssen sie entweder [110]) Thätigkeitsattribute ausmachen oder als Negationen in positiver Form aufgefasst werden, die nur das Gegentheil des in ihnen Ausgedrückten von Gott ab-

---

110) Die gleiche Eintheilung wiederholt auch Maimûni I, c. 59 Ende انها صفات افعال او للدلالة على سلب عدمها [f. 74b; S. 258, 3]. Es erweist sich hierin eine Abweichung von den arabischen Philosophen, bei denen nur die Eintheilung der Attribute in negative und relative vorkommt, welche letzteren Maimûni nicht gelten lassen will. So ist es das Bestreben Ibn Sina's, die positiv klingenden Attribute als blosse Beziehungen darzustellen, die er also offenbar für unbedenklich hält. Er theilt die Attribute ausdrücklich in die relativen und negativen: بعضها المعنى بها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع السلب وصفاته الايجابية والسلبية (كتاب النجات p. 69) und ebenso Schahr. II, 376: لا توجب كثرة فى ذاته, wo sogar selbst die positiven Attribute als unbedenklich erklärt werden. — Haarbrückers Uebersetzung: „dass die Dinge und ihre positiven und negativen Eigenschaften keine Vielheit in seinem Wesen hervorbringen" (II, 255) ist ein durch die falsche Beziehung des zum Vorhergehenden gehörigen والاشياء veranlasstes Missverständniss. — Auch Ġazzâlî berichtet im Namen der Philosophen Destr. V f. 182a: sed veniendum est in reductionem horum omnium ad negationem et relationem. Und ebenso Maḳâṣid III, 3 Anf.: ويتولد من وَصْفى الاضافة والسَلَبِ للاوّل أسام كثيرة لا تُوجبُ كَثرةً فى ذاتِه فانه اذا قِيل واحِدٌ فمعْناه سَلَبُ التشريك والنظير وسَلَبُ الانقِسام واذا قيل قديمٌ فمَعْنَاهُ سَلَبُ البِدايَة عن وُجودِه واذا قيل جَوادٌ كَريمٌ ورَحيمٌ فمعناه اضافته الى أَفْعالٍ صَدَرتْ عنه واذا قَيل هو مبْدا الكل فمعْناه الاضافة ايضا, wo sogar wirkliche Thätigkeitsattribute als Relationen bezeichnet werden, vgl. Guide I, 246 Anm. Ibn Tofail theilt die Attribute in positive und negative: انها على ضربين اما صفة اثبات كالعلم والقدرة والحكمة واما صفة سلب كتبرية عن الجسميات ولواحقها وما يتعلق بها (a. a. O. p. 153). Von Averroës führt Abraham Schalom (a. a. O. XII, 1 c. 4; f. 3a) die Ansicht an, dass weder die relativen noch die negativen Attribute Gott vermehrfachen: · · · · העצמות האחת בעלת תארים רבים צרופים או שוללים מבלתי שתהיה אותה העצמות מתרבית. Und selbst die Mystiker und Sohrawardy theilen trotz ihres Grundsatzes: واجب الوجود لا يتّصف بصفة „Es kann vom Nothwendig-Existirenden eine Eigenschaft nicht ausgesagt werden" die Attribute in negative (سلبية) und relative (اضافية) ein, vgl. Fleischer in Naumanns Katalog der Leipziger Rathsbibliothek p. 504 col. 2 Anm.

wehren wollen. Im ersteren Falle ist die Vermehrfachung des göttlichen Wesens dadurch ausgeschlossen, dass nur von seinen Wirkungen etwas ausgesagt wird, im letzteren Falle jedoch, wo allerdings über Gott selbst Bestimmungen aufgestellt werden, bleibt sein Wesen dadurch unberührt, dass nur Unvollkommenheiten verneint, aber nicht Vollkommenheiten darin behauptet werden.

Der positive Ausdruck der Wesensattribute ist, wenn er richtig aufgefasst wird, unbedenklich. Liegt aber nicht gerade in der Negation, die er eigentlich bezeichnen will, die Gefahr, dass durch sie der Schein erweckt wird, als ob die Unvollkommenheit, welche sie von Gott erst abzuwehren für nöthig erachtet, überhaupt auf sein Wesen Anwendung finden könnte? Sage ich von einem Menschen z. B., er sei nicht thöricht, so liegt darin ausgesprochen, dass die Unvollkommenheit der Thorheit, die seinem Wesen nach sehr wohl ihm hätte zukommen können, in Wahrheit ihm nicht zukommt. Lässt also etwa die Aussage: Weise bei Gott in ähnlicher Weise vermuthen, dass die Thorheit allerdings von ihm geläugnet werden muss, nicht aber schon seinem Wesen nach unmöglich von ihm ausgesagt werden kann? Um also die negativen Attribute völlig unbedenklich auszusprechen, ist es nöthig, mit ihnen die Vorstellung zu verbinden, dass sie von Gott eine Unvollkommenheit läugnen, die seinem Wesen nach bereits von ihm ausgeschlossen werden muss. Sagt man z. B.: die Mauer sieht[111]) nicht, so liegt darin ausgesprochen, dass das Attribut: Sehend auf den Begriff Mauer keine Anwendung finde, und Niemand wird dabei auf den Gedanken kommen, dass sie zwar jetzt nicht sehe, wohl aber

111) Diese Auffassung der Attribute Gottes kann man schon bei Aristoteles angedeutet finden, wenn er Eth. Nicom. VII, 1 sagt: *καὶ γὰρ ὥσπερ οὐδὲ θηρίου ἐστὶ κακία οὐδ' ἀρετή, οὕτως οὐδὲ θεοῦ ἀλλ' ἡ μὲν τιμιώτερον ἀρετῆς.* In ähnlicher Weise wie Maimûni spricht sich bereits, in kurzen Andeutungen freilich, Jehuda Halewi über die negativen Attribute aus (Kusari II, 2; S. 88). Vgl. oben S. 145 A. 70. So sagt auch Maimûni in seiner Logik (a. a. O. c. 11; f. 38a): כי אנחנו לא נאמר בכותל שהוא סכל ולא עור ולא אלם ולא סכלות ולא חכמה. H. Jes. hath. I, 11 führt Maimûni als einziges Beispiel göttlicher Attribute an:

einmal gesehen habe oder noch sehen werde. Es müssen also auch die negativen Attribute Gottes solche allgemein [112]) verneinende Urtheile sein, bei denen sofort die Vorstellung erzeugt wird, dass das durch sie Verneinte unmöglich zur Natur Gottes gehören könne. Indem wir also den positiven Ausdruck mit dem Bewusstsein gebrauchen, eine durch die Noth der Sprache gerechtfertigte Ungenauigkeit zu begehen, mit der negativen Bedeutung aber die Auffassung verbinden, dass in ihr eine Unvollkommenheit als vom Wesen Gottes schlechthin ausgeschlossen hingestellt wird, erweisen sich die negativen Attribute als die wirklich zweckmässigsten und am wenigsten bedenklichen, die von dem Wesen Gottes schlechterdings Nichts aussagen, sondern der Wahrheit gemäss es so darstellen, wie es über unsere Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten gleich sehr erhaben ist.

So enthalten die negativen Attribute eigentlich das Eingeständniss, dass wir vom göttlichen Wesen Nichts wissen, und das macht gerade ihre Wahrheit aus. Dass wir aber von diesem Wesen Nichts wissen können, ist in der Enge unseres Verstandes begründet und bei der Thatsache, dass wir weit weniger dunkle Dinge nicht zu erkennen, sondern nur mit leeren Aussagen zu beschreiben vermögen, nicht weiter befremdlich. Sehen wir es doch beim Himmel [113]), der ein bewegter, also verursachter

---

112) Hillel von Verona's Erklärung dieser Stelle leidet an dem Fehler, dass in ihr stillschweigend vorausgesetzt wird, Gott und die Lebewesen hätten wenigstens an der Kategorie der Existenz gemeinsamen Antheil, was nach Maimûni bekanntlich durchaus nicht der Fall ist. Hillel fühlt dies, hält aber seine Erklärung dennoch aufrecht: אעפ"י שהוא ית' אין מציאותו כמציאות א' מן הנמצאים שהמציא אבל יאמר כן ע"ד ההשאלה או ע"ד משל (s. Edelmanns חמדה גנוזה f. 33b—34a). Ueber Hillels Morehkenntniss vgl. ib. p. XXVI. Die Einschränkungen der Commentatoren auf bestimmte Arten des verneinenden Urtheils sind unnöthig, da Maimûni jede Negation, wenn sie nur allgemein ist und den Begriff Gott völlig von der Möglichkeit der bezeichneten Unvollkommenheit ausschliesst, für statthaft zu erklären scheint. Vgl. Maimûni's Logik c. 2 Anf.

113) In ähnlicher Weise geht Bachja, um die Unfassbarkeit Gottes weniger auffällig erscheinen zu lassen, von der Seele aus (a. a. O. I, c. 10; S. 81—82).

Körper ist, welchen wir nach Spanne und Elle ausgemessen haben, in allen Maassen seiner Sphären und dem grössten Theile seiner Bewegungen zu bestimmen vermögen, dass unser Verstand völlig unzureichend ist, sein Wesen zu erkennen. Wir wissen zwar, dass ihm nothwendig Stoff und Form zukommen; weil diese aber nicht unserem Stoff und unserer Form gleichen, wir also etwas Bestimmtes über sie nicht wissen, können wir nur in ganz unzutreffenden Bestimmungen, nicht aber in scharf bestimmten Positionen den Himmel beschreiben. Wir sagen nämlich vom Himmel, er sei nicht leicht [114]), nicht schwer, nicht leidentlich und darum Einwirkungen von aussen nicht zugänglich, ohne Geschmack und ohne Geruch und was dergleichen Negationen mehr sind, zu denen uns allein die Thatsache nöthigt, dass wir von Stoff und Form bei demselben keine Kenntniss haben. Wie könnte es dann unserem Verstande anders ergehen, wenn er das Wesen erfassen will, das, völlig frei von allem Stoffe, die höchste Einfachheit besitzt, das nothwendig-existirende, das keine Ursache haben kann, zu dessen vollkommener Wesenheit Nichts hinzukommen darf, dessen Vollkommenheit wir aber eben nur in der Verneinung von Unvollkommenheiten, über die es erhaben ist, ausdrücken können? Wir können nur die Thatsache begreifen, dass es ist, dass es ein Wesen giebt, das keinem der Dinge, die es ins Dasein gerufen hat, ähnlich sein kann, mit keinem von ihnen irgend Etwas gemein hat, keinerlei Vermehrfachung zulässt und nicht zu unvermögend ist, alle Dinge ausser ihm hervorzubringen, dass es zur Welt in einem Verhält-

---

Vorbild scheint hier die Theologie des Aristoteles gewesen zu sein: Ideoque non adest nobis judicium neque exemplum par ad illud perspiciendum. Ex consequenti qualis erit speculatio nostra illius autoris, qui est essentia ipsissima, pura, plena luce, honore, altitudine, cuius mundus est omnium nobilissimus (IV, c. 4; ed. Patricius f. 11 d).

114) So sagt Maimûni auch H. Jes. hath. III, 3: כל הגלגלים אינן לא קלים ולא כבדים ואין להם לא עין ... וכן אין להם לא טעם ולא ריח. Und ebenso Maamar Ha-Jichud S. 8: ודע שגרמי הגלגלים אינם כבדים ולא קלים ולא בעלי טעם ולא בעלי ריח ולא מראה.

nisse steht, wie der Steuermann zu seinem Schiffe [115]), ohne dass jedoch dieses Verhältniss ein wahres, der Vergleich ein richtiger wäre, denn er dient nur dazu, den Verstand zu der Erkenntniss anzuleiten, dass Gott die vorhandenen Dinge regiere, ihnen Dauer leihe und sie in der gebührlichen Ordnung erhalte.

Maimûni hat ein Gefühl davon, wie es dem, der seiner Darstellung gefolgt ist, nun vorkommen müsse, als ob der Blick ins Leere starrte, als ob er um eine Hoffnung ärmer geworden wäre und mit der traurigen Gewissheit sich begnügen solle, dass wir Nichts wissen können. Er hat darum das Bestreben, das Bittere dieser Erkenntniss durch den Hinweis auf die unendliche Erhabenheit desjenigen zu mildern, an den unsere Geisteskräfte eben nicht heranreichen und der in dieser Unfassbarkeit seine Hoheit und Grösse bekundet, er lässt darum seine ruhige Darstellung in hymnischem Schwunge durch die Worte ausklingen: „Preis sei ihm! Wenn die Geister sein Wesen anzuschauen versuchen, verkehrt ihre Fassungskraft sich in Ohnmacht, und wenn sie es einsehen möchten, wie aus seinem Willen nothwendig seine Thätigkeiten hervorgehen, ihr Wissen sich in Unwissenheit, und wenn die Zungen darnach streben, durch Eigenschaften ihn zu preisen, alle Beredsamkeit sich in Gestammel und Ohnmacht."

Ein Werk wie der „Führer", das seine Krönung in dem Gedanken[116]) findet, dass die innigste Liebe für Gott mit dem tiefsten Denken über sein Wesen zusammenfällt und die Stufen der Gottesnähe genau den Graden der Gotteserkenntniss entsprechen, entzieht sich aber scheinbar selber

---

115) Aehnlich sagt Kant (ed. Hartenstein IV, S. 105): „Wenn ich sage, wir sind genöthigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne."

116) Vgl. besonders III, c. 51 und Rosin, Ethik S. 110—112 und S. 115 bis 120.

die Grundlage, wenn es von der Ueberzeugung ausgeht, dass Gott zu erkennen überhaupt unmöglich sei. Wie könnte es eine Abstufung in der Einsicht der Menschen über Gott geben, wenn es der Schluss der Weisheit sein soll, dass wir von seinem Wesen Nichts wissen können? Wie sollte das Streben nach Gotteserkenntniss das Leben ausfüllen können, wenn an der Schwelle gleichsam die unfruchtbare Versicherung uns abschreckt, dass Gottes Wesen unerfassbar sei? Maimûni hat sich diese Schwierigkeiten nicht verhehlt und betrachtet es darum als seine dringendste Aufgabe, die Fülle der Anregung, die in seinen Aufstellungen liegt, die erziehliche Kraft, den religiösen Werth, die unerschöpfliche Bedeutung der Negation für die Gotteserkenntniss gerade zur vollen Ueberzeugung zu bringen.

Man könnte, er räumt es ein, die Frage erheben, c. 59
worin die Gotteserkenntniss zweier Menschen sich unterscheiden könne, wenn Gottes wahres Wesen überhaupt nicht erkannt werden kann, wenn es sich beweisen lässt, dass wir einzig und allein die Thatsache seiner Existenz erkennen und erwiesenermaassen jede positive Aussage über Gott geläugnet werden muss. Ein Mose und Salomo [117]) dürfte hiernach nicht mehr erkennen, als irgend ein einzelner Schüler, weil es eben über diese niedrigste Erkenntniss hinaus keine höhere soll geben können, während es bei Theologen sowohl wie bei Philosophen [118])

117) Man braucht nicht mit Schemtob den Grund für die Anführung dieser beiden gerade darin zu suchen, dass sie die Unerkennbarkeit Gottes klar (Ex. 20, 18 und 1 Reg. 8, 12) ausgesprochen haben, vielmehr soll in ihnen nur der grösste der Propheten und der weiseste aller Menschen bezeichnet sein. Narboni rügt es, dass Charisi als Inhalt unseres Abschnitts den Unterschied zwischen der Gotteserkenntniss Mose's und Salomo's bezeichne, ein Fehler, der sich in der uns vorliegenden Inhaltsangabe nicht mehr findet.

118) Maimûni selber ist es, der bereits I, c. 18 [S. 71] Stufen der Gotteserkenntniss annimmt, deren nähere Besprechung er für diese Stelle aufspart: ويتفاضل القرب والبعد من هذه الجهة تفاضلا كثيرا جداً. Ueber die Stufen, welche die ṣûfische Theologie annahm, vgl. Krehl, Die Erfreuung der Geister S. 29—36. Aber auch die Philosophen sprechen von solch einer Stufenreihe. So führt Ibn Sina nach einer bei Falaquera (More Hamore S. 31—32) und

als ausgemachte Thatsache gilt, dass die Stufenfolge in der Gotteserkenntniss eine gar grosse ist. Es wird sich jedoch zeigen, dass auch die Ueberzeugung von der Unerkennbarkeit Gottes die Unterschiede in dem Wissen der Menschen von Gott nicht aufhebt und keineswegs, wie es den Anschein hat, Alle auf eine und dieselbe Stufe herabdrückt.

Die allgemein angenommene Stufenfolge glaubt auch Maimûni auf seinem Standpunkte zugeben zu können, er erklärt die Unterschiede in der Gotteserkenntniss bei den Menschen für sehr bedeutend. Jede Vermehrung der Merkmale bei einem Dinge hat seine schärfere Bestimmtheit zur Folge und bringt uns der Erkenntniss seines wahren Wesens näher. Es macht keinen Unterschied, ob die Aussage in Betreff des Dinges Etwas behauptet oder Etwas verneint. So nähert uns auch die Vermehrung der Negationen [119]) in Betreff Gottes seiner Erkenntniss, indem ihr derjenige, der von der Nothwendigkeit, Etwas von Gott läugnen zu müssen, sich durchdrungen fühlt, näher ist als der, welcher es in Gott annehmen zu dürfen glaubt. Darum scheut man um den Preis solcher Negationen selbst die mühewaltendsten Untersuchungen nicht. So müht sich mancher viele Jahre damit ab, eine Wissenschaft begreifen zu lernen, ihre Grundsätze zu ergründen, bis er ihrer vollständig Herr wird, ohne dass das Resultat [120]) dieser

---

Caspe (עמודי כסף S. 62—63) bis auf geringe Abweichungen in gleicher Uebersetzung erhaltenen Aeusserung alle Stufen und Unterschiede in der Gotteserkenntniss auf die Grade der Wissenschaft von den göttlichen Wirkungen zurück. Die gleiche Ansicht äussert auch Ġazzâli in den מאזני צדק p. 42. Aehnlich spricht sich Empedokles bei Schahr. II, 265 l. Z. aus: وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الاثار; H. II, 98.

119) Diese Ansicht Maimûni's, dass der Grad der Gotteserkenntniss gewissermaassen von der Zahl der Negationen abhänge, hat sogar der mystische Abraham Abulafia in seinem אמרי שפר angenommen, s. Jellinek, Philosophie und Kabbala I, S. 36—37.

120) Diese Stelle wird durch eine Aeusserung Maimûni's selber am besten erklärt: فكم مقدمة توخذ من طبيعة الاعداد ومن خواص الاشكال الهندسية نستدل منها على امور ننفيها عنه تعالى ويدلنا نفيها

ganzen Wissenschaft mehr ist, als dass wir eine gewisse Bestimmung von Gott fernhalten müssen, weil deren völlige Unanwendbarkeit auf Gott sich durch Beweise herausgestellt hat. Dieser ist somit der Gotteserkenntniss näher als der im Denken nicht so weit Fortgeschrittene, der hierüber der Beweise entbehrt und in Zweifel ist, ob diese Bestimmung auf Gott angelegt werden könne oder nicht, und vollends gar näher als der aller Einsicht Baare, der eben dieselbe Bestimmung, die nothwendig geläugnet werden muss, unbedenklich in Gott annimmt. So steht es z. B. für Einen durch den Beweis fest, dass Gott kein Körper ist, ein Zweiter ist darüber zweifelhaft und weiss eben nicht, ob Gott ein Körper ist oder nicht, ein Dritter behauptet mit Bestimmtheit, dass er ein Körper ist, und wagt sich mit [121]) diesem Glauben an Gott heran. Welch grosser Unterschied besteht nun zwischen den Dreien! Der Erste steht ohne Zweifel Gott am nächsten, der Zweite bereits ferner, der Dritte am fernsten. Nehmen wir nun noch einen Vierten an, der von der Unzulässigkeit leidentlicher [122]) Zustände in Gott durch Beweise überzeugt ist, dann steht dieser Vierte, da dies dem Ersten, der nur die Körperlichkeit in Gott läugnet, nicht durch Beweise feststand, unzweifelhaft Gott näher als der Erste.

على جملة معانى (Guide I, c. 34; S. 121, 1). Hier wird es also als Frucht der Mathematik und Geometrie bezeichnet, dass wir aus ihnen die Beweise für gewisse Negationen in Betreff Gottes entlehnen und dass sie, nach Falaquera's Bemerkung (a. a. O. S. 18), z. B. die Symbole der Eins und der Peripherie und dadurch die Maasstäbe uns an die Hand geben, nach denen die gewöhnlichen Behauptungen über Gott beurtheilt werden können.

121) Scheyer (Charisi's More p. 59, 1) verbessert irrthümlich den Text des More Hamore S. 151, was Munk I, S. 249, 4 bereits stillschweigend berichtigt. Falaquera's Hinweis auf I, c. 36 beweist gerade, dass er nicht بهذه, wie Scheyer will, sondern فى هذه العقيدة gelesen haben müsse, da dort [f. 44a] فى هذه الشبهة steht.

122) Bereits I, c. 36 Ende [S. 137] erklärt Maimûni denjenigen, der an leidentliche Veränderungen Gottes glaubt, für ärger als einen Götzenanbeter. Ebenso rechnet er den Glauben an die Unveränderlichkeit und darum Leidenschaftslosigkeit Gottes zu dem, was von Jedermann verlangt werden könne, c. 35 Ende. Vgl. auch c. 54; S. 219—220, 1 und die zusammenfassende Aeusserung c. 55 Anfang.

So würde also, wenn wir in dieser Weise fortschritten, derjenige, der die Unanwendbarkeit vieler Dinge auf Gott für bewiesen hält, deren Vorhandensein in ihm oder deren Hervorgang aus ihm wir entweder für möglich oder geschweige für nothwendig erachten, unzweifelhaft vollkommener an Gotteserkenntniss sein als wir. Weit entfernt also, die Gotteserkenntniss zu verringern oder unverändert zu lassen, erweist sich vielmehr die fortgesetzte Negation als das einzige Mittel wahrer Annäherung an Gott.

Man kann es bereits allgemein aussprechen, dass mit dem Zuwachs jeder als nothwendig erwiesenen Negation die Gotteserkenntniss an Vollkommenheit zunehme [123]), wie umgekehrt mit jeder Anwendung einer positiven Bestimmung auf Gott eine Verähnlichung desselben mit den Geschöpfen und somit eine Entfernung von der Erkenntniss seines wahren Wesens stattfindet. Eine Annäherung an die Gotteserkenntniss durch Forschung und Studium kann also nur in der Richtung erfolgen, dass alles das, was auf Gott unanwendbar ist, in seiner Unanwendbarkeit erkannt werde, keineswegs aber dadurch, dass Etwas als eine zum Wesen Gottes hinzukommende Bestimmung oder als Vollkommenheit in ihm bezeichnet werde, weil wir es bei uns als Vollkommenheit antreffen. Alles das, was wir Vollkommenheit nennen, ist nämlich seiner Natur nach, indem es als Fähigkeit zur Kategorie der Eigenschaft gehört, von vornherein vom Wesen Gottes ausgeschlossen. Auch ist nicht jede Fähigkeit selbst in dem, der sie besitzt, wirklich [124]) vorhanden, ihr thatsächlicher

123) Maimûni's Ansicht von den negativen Attributen steht in geradem Gegensatze zu der in der christlichen Dogmatik darüber herrschenden Auffassung. So sagt Gregor von Nazianz: „Man gewinnt mit der negativen Erkenntniss Gottes nicht mehr, als wenn Jemand fragte, wie viel 2 mal 5 sei, und man ihm antwortete, es sei weder 2 noch 3, noch 4, noch 5, noch 20, noch 40, unterliesse aber ihm zu sagen, dass es 10 sei", Hagenbach a. a. O. S. 270, 5. Und Duns Scotus (1266—1308) erklärt sich gegen die Annahme, dass Gott bloss negativ erkannt werden könne, weil die Negation die Affirmation ja voraussetze, Stöckl a. a. O. II, 825.

124) Man darf nicht übersehen, dass Maimûni in dem, was er als zweite Richtung der Entfernung von Gott bei den positiven Aussagen bezeichnet, diese

Besitz ist also etwas Accidentielles, das nicht unabtrennbar mit dem Wesen des Dinges verbunden ist und zu seinem Erscheinen erst des Ueberganges aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit bedarf. Also begründet jede positive Aussage über Gott eine Entfernung von ihm in doppelter Weise: 1) Dadurch, dass wir stets eine unserer Vollkommenheiten Gott beilegen, ihn somit in die Kategorie der Eigenschaft herabziehen und also in Verähnlichung verfallen und 2) dadurch, dass wir ihm einen Besitz zuschreiben, während er nur sein eigenes Wesen und bereits in diesem alle Vollkommenheiten besitzt.

Es stellt sich somit als das einzige Mittel, das zu erkennen, was uns nach unseren Kräften überhaupt von Gott zu erkennen verstattet ist, die Negation heraus. Da aber diese uns von dem wahren Wesen des Gegenstandes,

---

seine Aeusserung erklären will. Sie muss also offenbar besagen, dass die Fähigkeiten nothwendig einen Besitz, also ein vom Wesen Abtrennbares darstellen und darum Gott, der nur sich besitzt, nicht zukommen können. Man braucht deshalb nicht zu den gewaltsamen Erklärungen zu greifen, die Narboni und Andere versucht haben, vgl. Munk S. 251, 1. So erklärt Kaspi (a. a. O. S. 63), dass die Vollkommenheiten ihrem Begriffe nach als Ergänzungen, ferner aber aus Mangel an allem absoluten Charakter, wie z. B. das Fliegen wohl für den Vogel, aber nicht für den Menschen eine Vollkommenheit ist, eine Art von Unvollkommenheit involviren. Aehnlich sagt Mose von Salerno in seinem Commentar zur Stelle, wie mir Herr Dr. Perles aus cod. Monac. Nr. 60 mittheilt: כי השלומיות כולם הם קצת קניניים שהאדם קונה אותם אחרי שלא היו לו ר"ל אחרי העדר ולא כל קנין ימצא לכל בעל קנין כי לראובן יש לו קנין מלאכה ולשמעון קנין חכמה וללוי קנין תורה וליהודה קנין גבורה אם כן כל קנין הוא ענין נוסף והתוספת הוא שלימות אצלינו לא אצלו ית'. Efodi theilt vier Erklärungen dieser Stelle mit, welche Schemtob ohne Quellenangabe ihm wörtlich nachschreibt: 1) Da der Vollkommenheiten sehr viele gegensätzlich sind, so müsste Gott, wenn sie allesammt in ihm vorhanden sein sollten, Gegensätze in sich vereinigen. 2) Es sind in uns überhaupt nicht alle Vollkommenheiten vorhanden, und wenn wir gleichsam die Quelle derselben für Gott wären, so müsste auch er unvollkommen sein wie wir. 3) Nicht jede Vollkommenheit muss in Jedem vorhanden sein, es könnte also auch Gott ihrer entbehren. 4) Alle unsere Vollkommenheiten sind aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergegangen, tragen also den von Gott durchaus zu läugnenden Charakter der Möglichkeit, oder sie pflegen gar nicht wirklich zu werden, was ebenfalls von Gott ausgeschlossen ist. Diese letzte und richtige Erklärung, die auch Crescas annimmt, theilt Efodi im Namen von Maestro Abram mit, vielleicht dem Sohne Abraham ben Isak ha-Levi's, dem er eine Trauerklage gewidmet hat, vgl. Maase Efod ed. Friedländer und Kohn S. 6 und S. 191—197.

von dem sie eben negirt wird, nicht das Geringste [125]) erkennen hilft, so haben Alte wie Neuere übereinstimmend es ausgesprochen, dass die Intelligenzen [126]) Gott nicht zu erkennen vermögen, er sich überhaupt nur selber erkennen könne und dass die Erkenntniss seines Wesens nur darin allein besteht, dass wir unser Unvermögen [127]) ihn zu er-

---

125) Maimûni giebt sich in Betreff der negativen Attribute keiner Täuschung hin, er erwartet nicht positive Aufschlüsse in ihnen, weil es ihm mit der Ueberzeugung ernst ist, dass wir von Gott Nichts wissen können. Darum sind von seinem Standpunkte aus die Aeusserungen christlicher Dogmatiker über die Negationen hinfällig. So, wenn Strauss (a. a. O. I, 536) z. B. sagt: „Lege ich Gott via negationis Unkörperlichkeit bei, so weiss ich damit nur, was er nicht ist, nicht was er ist" oder wenn Bruch (Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften S. 84) meint: „Dadurch, dass wir aussagen, was Gott nicht ist, gewinnen wir noch nicht die mindeste Kenntniss von dem, was er ist" oder (S. 94): „Eine Negation, die nichts Positives in sich schliesst, sagt im Grunde über das göttliche Wesen gar nichts aus." Maimûni wird dies vollständig zugeben, aber es kommt ihm eben nicht darauf an, über Gott etwas Positives auszusagen, weil er es für unmöglich hält, und es ist gerade die Bedeutung der negativen Attribute, dass sie die Thatsache unserer Unkenntniss von Gott in all den Fällen, wo wir sonst über ihn Etwas zu wissen wähnen könnten, klar hervorheben.

126) Der Ausdruck العقول kann sowohl den Menschengeist als auch die Sphärengeister und Engel bezeichnen. Dass diese in der That ebensowenig als die Menschen Gott zu erkennen vermögen, lehrt Maimûni selber H. Jesod. hath. II, 8: אפילו מעלה הראשונה אינה יכולה להשיג אמתת הבורא כמו שהוא אלא ידעת קצרה להשיג מיעוטה und ib. III, 9: ודעת הכוכבים והגלגלים ודעת המלאכים. Aus More III, c. 13 Ende [S. 96] geht hervor, dass Maimûni die Engel für weniger rein und beständig gehalten habe, als die abstrakten Intelligenzen. Vgl. Kalonymos' משרת משה S. 13. Auch Sabbatai Donolo spricht den Engeln den Anblick und die Erkenntniss Gottes ab (Der Mensch als Gottes Ebenbild ed. Jellinck S. 1). Dagegen scheint Ibn Zaddik sie den Sphären zuzuschreiben (Der Mikrokosmos S. 11). Unter den Arabern spricht Ġazzâlî die adäquate Gotteserkenntniss den Engeln ab. Er sagt am Schlusse von III, 3 der Makâṣid: וזה גם כן לא ידעודו המלאכים על אמיתתו כי הם גם כן עצמיים שמציאותם בלתי מהותם. Dagegen ist Ibn Tofail der Ansicht, dass die Himmelskörper beständiger Erkenntniss und Anschauung Gottes sich erfreuen: وعلم انها [sc. الاجسام السماوية] تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل (Phil. autodid. ed. Pococke p. 130). Unter den Kirchenlehrern spricht Scotus Erigena sich entschieden gegen die adäquate Erkenntniss der himmlischen Wesen aus: non solum .. humanae ratiocinationis conatus, verum etiam essentiarum coelestium purissimos superat intellectus bei Stöckl a. a. O. I, S. 46, 1.

127) Abu Bekr ist es, in dessen Namen der Ausspruch überliefert wird: العجز

kennen begreifen. Die Philosophen [128]) sagen darum: Wir sind überwältigt von seinem Glanze, er ist uns verborgen

---

عن درك الادراك ادراكٌ „das Unvermögen zur Erreichung der Einsicht ist Einsicht", s. Krehl, Erfreuung S. ٥١ und 61. Ġazzâlî führt ihn denn auch in seinem Namen am Schlusse von III, 3 der Maḳâṣid an, welche Stelle Crescas in seinen Commentar zur Stelle aufgenommen hat: ולזה אמר האוהב הגדול הלאות מהשגת ההשגה השגה. אך בני אדם כלם לואים מהשגתו = ولذلك قال الصِّدّيق الاكبر العجز عن دَرَكِ الإدْرَاكِ إدْرَاكٌ نعم الناس كلّهم عاجزون عن ادراكه. Die Fortsetzung der Stelle vgl. oben S. 326 A. 190. Unbestimmt drückt sich Ibn Chaldoun aus: ما نقل عن بعض الصدقين العجز عن الادراك ادراك (Prolegomena III, 31). Abraham Gavison führt in seinem עומר השכחה f. 110a den Satz mit den Worten an: וחכמי הערב המיוחדים אומרים כל הענין במלות קצרות העجز من الادراك ادراك ר״ל שהלאות מההשגה היא השגה. Vgl. meine Theologie des Bachja S. 89, 2 und 87, 1—2. Unsere Unkenntniss von Gott und deren Nothwendigkeit führt Maimûni III, c. 9; S. 57 auf den Stoff zurück: ادراك حقيقته ممتنع علينا من اجل المادة المظلمة الحيطة بنا. III, c. 20; S. 150 bezeichnet er die Philosophen als diejenigen, welche die Unerkennbarkeit Gottes bewiesen haben: عقولنا مقصرة عن ادراك حقيقة ذاته على ما هي [f. 42a]. Im Maamar Ha-Jichud p. 7 heisst es: כי יקצרו השכלים וילאו הנפשות והלשונות בקצה הענין הזה und S. 14: ישתבח אשר שם תכלית השגתינו הלאות מהשיג נכון אמתת חכמתו. Vgl. über Unbeschreibbarkeit Gottes oben S. 277 A. 75 und S. 296 A. 122. Die Unwissenheit in Bezug auf Gott ist wahre Weisheit, sagt auch Scotus Erigena: qui melius nesciendo scitur, cujus ignorantia vera est sapientia s. Stöckl I, 47, 2.

128) „Richtet nun der Mensch den Blick auf sein von Gott erleuchtetes Herz, so blendet ihn das Uebermaass der Schönheit und leicht entschlüpft seiner Zunge der Ausruf: Ich bin Gott" führt Kremer a. a. O. S. 72 aus Ġazzâlî's Iḥjâ III, 486 an. In dem ihm zugeschriebenen חי בן מקיץ führt Ibn Esra den Satz an: מגודל יפיעתו נמנע ראותו כי השמש נסתר באורה (Chofes Matmonim ed. Goldberg p. 50). Almoli a. a. O. f. 4b führt ihn in der Maimûni entlehnten Fassung im Namen der הפלוסופים הקדמונים an. Im 8. Abschnitt der Einleitung zu Aboth erwähnt Maimûni dasselbe Gleichniss: تقصير عقولنا عن ادراكه كتقصير نور البصر عن ادراك نور الشمس فان ليس ذلك لضعف نور الشمس, nicht ohne auch dort die Häufigkeit dieses Gedankens zu bezeichnen: وتُكَلِّم فى هذا الغرض كثير وهو كلها اقاويل صحيحة بينة, s. Porta Mosis p. 256, Rosin, Ethik S. 75, 4.

ob der Stärke seiner Erscheinung, wie die Sonne schwachen Augen sich verbirgt, so dass sie sie nicht sehen können. Dieser Gedanke ist so unabweislich, dass man ihn sehr häufig ausgesprochen findet. Der beredteste Ausdruck ist ihm jedoch in dem Psalmenworte (65, 2) verliehen: Für dich ist Schweigen Ruhm. Es spricht eben mit mächtiger Beredtsamkeit den Gedanken aus, dass wir in Allem, was wir auch zur Hervorhebung und Lobpreisung Gottes sagen mögen, einen Angriff auf das göttliche Wesen werden entdecken und einen Mangel erblicken müssen. Darum ist es das Beste, zu schweigen und allein auf dasjenige, was wir mit dem Verstande [129]) erfassen, uns zu beschränken, wie die vollkommenen Frommen es aussprechen [130]) (Ps. 4, 5): In euerem Herzen denket nach, auf euerem Lager, verhaltet euch aber schweigsam. Bekannt ist auch in diesem Sinne der berühmte Ausspruch [131]) der Rabbinen,

---

129) مدارك العقول übersetzt Ibn Tibbon בהשגת השכלים, Charisi richtig השגת הדעות. Ibn Tibbon scheint nicht von vornherein die strenge Scheidung durchgeführt zu haben, nach der er Intelligenzen durch שכלים, Verstandeskräfte durch דעות übersetzt. Es müsste also hier العقول durch הדעות wiedergegeben werden, wie denn wirklich cod. Sem. 73 für משכלי ההמון (More ed. Fürstenthal c. 59; S. 218 Z. 4 v. u.) מדעות ההמון als Uebersetzung von عقول الجمهور liest. Fürstenthal übersetzt daher irrthümlich an unserer Stelle (S. 217): „bei Richtung unseres Denkens auf geistige Wesen". Umgekehrt ist fälschlich für Intelligenzen אחה מן השכלים statt אחד מן הדעות bei Ibn Tibbon stehen geblieben More III, c. 9 Anf. [S. 57, 1].

130) Dieselbe Stelle hat Maimûni bereits I, c. 50; S. 182 als Schriftbeleg für die Bedeutung der inneren Gotteserkenntniss angeführt, wie er auch II, c. 5 S. 64 aus ihr den Vorzug der lautlosen, weil seelischen Auffassung ableitet.

131) Vgl. über die Benutzung dieser Stelle bei Bachja meine Theologie S. 86, 1. Abraham Schalom sieht in ihr die drei Gründe für die Unmöglichkeit positiver Attribute angedeutet: 1) Die Frage: „Hast du erschöpft?" enthalte den Grund, dass Endliches das Unendliche nicht erfassen könne. 2) Die Bemerkung: dass wir selbst die drei Attribute eigentlich nicht aussprechen dürften, besage nur, dass alle positiven Attribute Vervielfachung und Zusammensetzung begründen. 3) Das Gleichniss endlich wolle nur ausdrücken, dass eben zwischen Gottes und unseren Attributen keinerlei Gleichheit bestehe (a. a. O. XII, 1 c. 3; f. 1^{b}—2^{a}, ebenso ib. c. 4 Ende). Einem Schemtob ben Schemtob musste diese Talmudstelle sehr unbequem werden, und er müht sich darum in seinem Emunoth f. 23^{b} vergebens, sie für die Erlaubniss von Attributen gegen die unanfechtbaren Bemerkungen Maimûni's zu verwerthen.

der den Wunsch nahe legt, dass alle ihre Aussprüche diesem gleich wären, und es trotz seiner Geläufigkeit verdient, wörtlich angeführt und auf seinen Gedankengehalt untersucht zu werden (Berach. f. 33b): In Gegenwart R. Chanina's betete einst ein Mann [132]) die Worte: „O! Gott, Grosser, Mächtiger, Furchtbarer, Erhabener, Starker, Furchterweckender und Gewaltiger.“ Da sprach R. Chanina zu ihm: „Hast du nun erschöpft den Preis deines Herrn? Auch nur die ersten drei unter diesen Lobpreisungen könnten wir nicht herzählen, wenn nicht Mose sie im Gesetze (Deut. 10, 17) angeführt und die Männer der grossen Versammlung sie im Gebete festgesetzt hätten, und du wolltest solch' eine Menge herzählen? Das erinnert an jenen irdischen König, der Millionen von Golddenaren besass und den man mit einer ebenso grossen Menge von Silberdenaren zu preisen meinte. Musste nicht solch ein Preis ihm als Schimpf erscheinen?“ So weit sprach der ausgezeichnete Mann. Es ist an dieser Aeusserung vor Allem die Abneigung und das Widerstreben gegen die Häufung positiver Attribute beachtenswerth. Er spricht es aber auch ferner ganz deutlich aus, dass wir eigentlich gar kein Attribut aussprechen und niemals eines gebrauchen würden, wenn wir lediglich unserer Vernunft hierbei folgten. Nur die Nothwendigkeit, zu den Menschen in einer Weise zu sprechen, die ihnen irgend eine Vorstellung vermittelt, wie dies der Satz [133]) ausdrückt: Die Thora spricht nach der Sprache der Menschen, hat dazu gedrängt, dass Gott durch menschliche Vollkommenheiten beschrieben werden

---

132) Nach den Anführungen dieser Stelle bei Bachja (Chobot I, c. 10; S. 80) und Abraham ibn Daud (Em. ram. S. 57) dürfte mit Recht zu lesen sein: ההוא שליחא דצבורא דנחית קמיה דרבי חנינא. In der Wahl und der Zahl der ausgesprochenen Attribute weichen die Quellen und die Anführungen unvereinbar von einander ab. Vgl. Rabbinowitz דקדוקי סופרים I, S. 182.

133) Vgl. über diesen Ausspruch Munk, Guide I, S. 88, 1; Geiger, ZDMG, Bd. XIII, S. 542; Schmiedl, Studien S. 245—246; Reggio in Ozar Nechmad I, S. 125 ff. und Geigers Gegenbemerkungen ib. S. 159—160, der daselbst auf seine früheren Arbeiten verweist, in denen die Thatsache, dass im Talmud diesem Satze noch nicht der ihm von Maimûni zugeschriebene Sinn zukommt, sondern ein engerer, weniger allgemeiner, bereits bemerkt und besprochen wird.

musste. Wir dürften also eigentlich uns höchstens auf die drei in der Schrift gebrauchten Attribute beschränken und auch sie nur dann erwähnen, wenn wir sie eben in der Thora lesen. Nachdem aber die Männer der grossen Versammlung, die Propheten (Neh. 9, 32) die Anwendung derselben im Gebete eingeführt haben, dürfen wir sie, aber auch nur diese dabei aussprechen. Also selbst für die Thatsache, dass sie im Gebete auftreten dürfen, fordert diese Aeusserung das Zusammentreffen zweier Nothwendigkeiten: Einmal kommen sie in der Thora vor, zweitens haben die Propheten sie im Gebete eingeführt. Läge also nicht die erste Nothwendigkeit sie zu erwähnen dadurch vor, dass wir sie im Gesetze lesen müssen, so würden wir sie überhaupt gar nicht erwähnen. Und brächte uns ferner nicht die zweite Nothwendigkeit sie zu beten dazu, dass wir sie aussprechen müssen, dann würden wir sie von der Stelle, an der sie sich finden, überhaupt nicht entfernt und niemals im Gebete verwendet haben. Wie willst du also, konnte mit Recht R. Chanina nach diesen Grundsätzen den Vorbeter fragen, auf deiner Häufung der Attribute beharren? Es folgt aus dieser Aeusserung aber noch ferner, dass es uns durchaus nicht [134]) freisteht, all' die

134) Maimûni ist seiner philosophischen Forderung auch in seinen rituellen Decisionen treu geblieben, da er H. Tefilla IX, 7 auch für die stille Andacht des Einzelnen die Häufung der Attribute auf Grund dieser Talmudstelle verbietet. Dagegen führt Salomon ben Aderet in seinen Novellen zu Berachoth zur Stelle die Autorität des Gaons R. Hai dafür an, dass es nur beim öffentlichen Gottesdienste verboten sei, von dem vorgeschriebenen Maasse abzuweichen, dass aber der Einzelne in der Zahl der Attribute von keinerlei Schranke gehindert sei. Diese Ansicht, der auch R. Isak, die Quelle der Späteren, — wohl Ibn Giat s. Sachs, Religiöse Poesie S. 260 — sich angeschlossen hat, ist die maassgebende geworden, wie denn bereits Josef Karo mit Recht darauf hinweist (s. Jakob ben Ascher's Tur Orach Chajim c. 113), dass die Praxis der Synagoge sich gegen Maimûni entschieden hat, da sonst ein Gedicht wie Gabirols Königskrone oder, wie Mose Isserles zur Stelle bemerkt, die alphabetisch gereihte, von Attributen strotzende Selicha עכינו ה׳ unmöglich im jüdischen Gebetritual Aufnahme gefunden haben würden. Auch Abraham ben David entscheidet sich nach einem von Zidkia ben Abraham in seinem שבלי הלקט Nr. 8 aufbewahrten Responsum für den unbehinderten Gebrauch der Attribute in der freien und stillen Andacht. Vgl. Rapoport in Bicure Haitim IX S. 28 A. 21. Jacob Lando in seinem ספר האגור Nr. 8 führt es bereits als ständigen Brauch an, das die Praxis die Forderung Maimûni's vernachlässige, und schliesst sich auch für seinen Theil dem R. Isak an. Schon aus

Attribute, die bei den Propheten auf Gott angewendet erscheinen, im Gebete zu gebrauchen und auszusprechen, denn R. Chanina sagt nicht: Wenn nicht Mose sie ausgesprochen hätte, so würden wir sie nicht haben anwenden dürfen, sondern er fügt auch noch die andere Bedingung hinzu: Und wenn nicht die Männer der grossen Versammlung gekommen wären und sie im Gebete eingeführt hätten, denn seit damals erst steht es uns frei, im Gebete sie anzuwenden. Anders freilich thun es jene wahrhaft Thörichten, die in den Gebeten, welche sie zusammenstellen, und in den Predigten, welche sie verfassen, ein Langes und Breites von Attributen machen und sich wahrhaft darum beeifern. Weil sie, wie sie wähnen, sich Gott damit nähern, beschreiben sie ihn darin durch Attribute, welche für einen Menschen, der damit beschrieben würde, ein Mangel wären. Für die erhabenen, der Fassungskraft der Menge fernliegenden Gedanken haben sie kein Verständniss und nehmen darum Gott zum Tretplatz [135])

---

diesem Grunde, dass Maimûni die willkürliche Häufung der Attribute im Gebete aufs strengste verpönt erklärt, muss das Jigdalgebet ihm abgesprochen werden, vgl. Orient 1842 LB. 376—377, Schlesingers Ikkarim S. XXXV, 3, u. S. Sachs, Ha-Techijjah I, 58 u. II, 19.

135) Tibbon hat in seiner Uebersetzung den Ausdruck מדרם beibehalten, wie ihn denn auch Charisi für hebräisch gehalten haben kann, da מדרך S. 60 wohl nur eine andere Hebraisirung für מדרם ist. Maimûni dürfte das in der Mischna gebräuchliche Wort (Chagiga 2 Ende) bloss arabisirt haben, wie Ibn Djanah z. B. das Wort מתיבתא in مثيبة verwandelt, s. Munk, Notice sur Aboul-Walid p. 166, 1, ebenso الفشاطية = הפשטנים ib. 180, 1. Dass Maimûni hebräische Worte und Sätze einstreut, bemerkt Munk selber I, S. 257, 2. So erwähnt er z. B. I, c. 37; S. 137, 2, ohne sie als Anführung kenntlich zu machen, die Worte: מנהג אבותיהם בידיהם. I, c. 5; S. 48, 1 gebraucht er das hebräische Wort כליה in der Wendung: واستكفوا الكليه. Von dem Worte פסוק Vers, z. B. وهذا الفصوك Porta Mosis p. 169, bildet er den arabischen Plural z. B. وبعض فواسق ib. p. 136. Der Fälscher oder Interpolator des Briefes Maimûni's an seinen Sohn Abraham, welchen Zunz, Zur Geschichte S. 199 noch als echt übersetzt, — vgl. dagegen Rosin, Ethik S. 21, 9, S. Sachs, Cantiques de Salomon Ibn Gabirol I, p. 29 Anm. — hat zu seinen Ausfällen gegen die französischen Anthropomorphisten mit Glück unseren Ausdruck dem Maimûni entlehnt: בשומם הבורא יתברך מדרם לשונם בספרם .. הבורא .. באותם הדברים המגושמים (Kobez II, f. 40a col. 1). Falkenhayn, Die Ethik des Maimonides p. XVI übersetzt מדרם: „zum Moder ihrer Füsse".

ihrer Zunge, beschreiben ihn und reden ihn an mit Allem, was sie für erlaubt halten, und machen sich so breit damit, bis sie, wie sie meinen, Gott dazu bewegen, dass er davon ergriffen wird. Finden sie nun vollends gar einen derartigen Satz in einer prophetischen Rede, so halten sie es für unbedingt erlaubt, die Stelle, die durchaus noch der freien Auslegung bedürfte, zu benutzen; diese fassen sie dann dem äusseren Wortsinne nach, missbrauchen sie zu weiteren Ableitungen und Verästelungen und bauen ganze Reden darauf. Die grösste Freiheit in dieser Richtung nehmen sich häufig Dichter, Prediger [136]) und solche heraus, die sich einbilden, Gedichte zu machen. Einige dieser Machwerke enthalten baare Gotteslästerung, andere verrathen eine Gedankenarmuth und eine Verkehrtheit der Phantasie, die eigentlich den Menschen, wenn er sie anhört, naturgemäss zum Lachen, wenn er aber darüber nachdenkt, wie derartige Redensarten von Gott gebraucht werden, zum Weinen bringen müsste. Nur das Mitleid und die Rücksicht, die Verfasser [137]) nicht blosszustellen, kann von der

136) Auch II, c. 5; S. 70 spricht Maimûni gereizt gegen die, welche sich für „die Weisen Israels halten", aber blind sind in ihrer abergläubischen Unwissenheit. Er meint hier keineswegs die Männer des Talmud, die er vielmehr, I, c. 46; S. 167, wahrscheinlich gegen die ungerechten Angriffe der Araber und Karäer, die ihnen maasslosen Anthropomorphismus zur Last legten, eifrig in Schutz nimmt. Die Prediger sind es vor Allem, auf die Maimûni schlecht zu sprechen ist. So sagt er in seiner Einleitung zu Sanhedrin X, dass es eine in ihrer Dummheit wahrhaft beweinenswerthe Klasse gebe, die durch ihre sinnliche und wörtliche Auffassung von Schrift- und Talmudstellen den Glauben schädigen und verdunkeln müsse und hauptsächlich aus den Predigern sich zusammensetze: واكثر ما يفعل هذا الدرشنين الذين يفهمون الناس ما لم يفهموه هم فيا ليتهم اذ لا يفهموا لو سكتوا (Porta Mosis p. 145). So sagt er auch kurz und wegwerfend in seinem Briefe an Josef ben Jehuda (Kobez II, f. 31b col. 1): כמו שמהביל כל דרשן. Vgl. Moreh II, c. 29 [S. 227] und Ha-Techijjah I, S. 43 A. 2.

137) Ob auch bereits Josef Karo (oben S. 448 A. 134) die „Königskrone" Gabirols als ein Gedicht betrachtet, das wenig zu den strengphilosophischen Forderungen Maimûni's in Betreff der Attribute stimmt, so kann es doch als gewiss bezeichnet werden, dass Maimûni nicht in so wegwerfenden Aeusserungen von Salomon ibn Gabirol gesprochen haben würde und dass darum keineswegs er es ist, gegen den sich Maimûni's Vorwürfe kehren. Denn selbst die scheinbar attributehäufende „Königskrone" wird insofern Maimûni's Ansprüchen gerecht, als der Charakter des

Anführung von Proben, an denen die Ausschreitung so recht könnte gekennzeichnet werden, zurückhalten. Uebrigens ist das Sündhafte dieser Stücke für den Verständigen offenkundig und man braucht dabei nur Folgendes zu überlegen: Wenn schon Verläumdung und üble Nachrede ein grosses Verbrechen sind, was muss es erst sein, der Zunge freien Lauf zu lassen, wo es Gott gilt und ihn mit Eigenschaften zu belegen, über die er erhaben ist! Freilich kann man es nicht als bewusstes Verbrechen bezeichnen, aber jedenfalls ist es unvorsätzliche Lästerung und Verunglimpfung Gottes, die ebensowohl die Menge begeht, welche es anhört, als der Thörichte, der es ausspricht. Wer aber das Sündige solcher Redensarten einsieht und sie dennoch ausspricht, der ist zu denen zu zählen, von welchen es heisst (2 Reg. 17, 9): Und die Kinder Israels ersannen ungebührliche Reden gegen den Ewigen, ihren Gott, oder (Jes. 32, 6): Irrlehren aussprechen gegen Gott. Wer also zu denen gehört, die den Ruhm ihres Schöpfers sorgsam im Auge behalten (Chagiga c. 2 § 1), der darf derartige Dinge nicht anhören, geschweige denn aussprechen oder vollends gar selber machen — ist doch die Schuld bekannt, die jeden trifft, welcher Lästerreden führt gegen Gott in der Höhe (Succa f. 53[a]) —, der darf sich somit keineswegs in positive [138]) Attribute Gottes einlassen,

---

Positiven und Absoluten den Attributen in ihr genommen erscheint. Wohl ist es Gabirol, der seiner Asharoth wegen sich von Maimûni in der Einleitung zum Buch der Gesetze den Vorwurf muss gefallen lassen: ואם אין להאשימם כי מחבריהם היו משוררים לא רבנים, aber auch hier ist jedenfalls der Dichter in ihm anerkannt und der Philosoph nicht bestritten, denn die Worte: לא רבנים bedeuten nicht, wie Sachs, Ha-Techijjah I, S. 4, II, S. 18 und 29 A. 1 und Schmiedl a. a. O. S. 264, 1 wollen, dass Gabirol kein Religionsphilosoph, sondern nur, dass er nicht genügend im Talmud zu Hause war, s. Rosin, Compendium S. 15, 2. Vgl. oben S. 114, A. 27 und über רבנים Guide I, S. 12, 1, Mélanges III, 31. הפיוטים = الاقاويل المؤلفة اقاويل قوم شعراء لا فضلاء sagt Maimûni auch in einem Responsum s. Geiger, Melo Chofnajim S. 78, 79. הגהוגים הם מיוסדים ממשוררים לא מלומדים

138) Nur die Häufung der positiven, nicht aber die der aus klarem Denken fliessenden negativen Attribute ist nach Maimûni gesetzlich verpönt. Dass aber auch die Negation der Attribute ihre Poesie hat, zeigt der Mysticismus — Ibn

weil er etwa Gott damit auszuzeichnen wähnt, und nicht über dasjenige hinausgehen, was die Männer der grossen Versammlung in den Gebeten und Segenssprüchen eingeführt haben, da dies für das vorhandene Bedürfniss vollständig genügend, ja, wie eben R. Chanina bemerkt, mehr als genügend ist. Die übrigen Attribute aber, die in der Schrift sich finden und keine Aufnahme im Gebete gefunden haben, dürfen nur, so oft man zu der Schriftstelle gelangt, gelesen werden, jedoch stets in der Auffassung, dass es nur Attribute der Thätigkeit oder solche seien, die das Gegentheil des in ihnen Ausgedrückten von Gott als nach unserer Anschauung unwürdig abwehren wollen. Freilich ist dies nicht eine Auffassung, die ohne Weiteres der Menge [139]) mitgetheilt werden darf, sondern eine Art

Arabi's Wort: واجب الوجود لا يتصف بصفة s. in Naumann-Fleischers Katalog der Leipziger Rathsbibl. p. 504 Anm. — wie auch die Maimûni's Anweisungen folgende Gebetgattung. So betet David ben Abi Simra in seinem אור קדמון (Venedig 1703 f. 1a): ולך דומיה תהלה אלהים בציון כי לך נאה שלילת התארים והשבח כי לא יתמו יד נצח נצחים. Vgl. auch das Gebet R. Paltoi's (Orient 1850 LB. 825), welches nach Maimûni entstanden sein muss, da es Benutzungen seiner 13 Glaubensartikel aufweist, s. Porta Mosis p. 166.

139) Sonst ist es Maimûni gerade, der die Lehren von der Unkörperlichkeit und Unvergleichbarkeit Gottes durchaus der Menge mitgetheilt sehen will ينبغى ان يقلّدوا بان الله ليس بجسم ولا شبه بينه وبين مخلوقاته اصلا فى شئ من الاشياء I, c. 35 Anf., wie er auch im Sendschreiben nach Jemen (Kobez II, f. 1b col. 1; ed. Holub S. 17) Allgemeinheit der Mittheilung „an Kinder und Weiber" für seine Lehren fordert. Ganz klar und offen sollen jene Lehren Kindern und Weibern, Dummen und Unbegabten, so gut sie diese verstehen können, überliefert werden: اما نفى التجسيم ورفع الشبهية والانفعالات عنه فامر ينبغى التصريح به وتبيينه لكل احد بحسبه وتقليده للاصاغر والنسوان والبله والناقصى الفطرة ib. f. 42a. Nennt er doch I, c. 36; S. 137 geradezu schlimmer als einen Götzendiener Jeden, der von Gott etwas Ungebührliches aussagt, weil dieser ja das Wesen Gottes selbst berühre. Jedenfalls sei die Menge, wenn auch nicht durch Beweise, so doch der Autorität folgend Gottes Unkörperlichkeit festzuhalten ohne Widerrede verpflichtet فلا عذر لمن لا يقلّد المحققين I, c. 36 Ende. Nur da, wo es nicht Gottes Wesen selber gilt, hat Maimûni mit der Denkschwäche der Menge Nachsicht und versteht sich allenfalls dazu, in Bezug

der Betrachtung, die nur jenen Erlesenen zukommt, für die Gottes Verherrlichung nicht darin liegt, dass man das Ungebührliche von ihm aussagt, sondern darin, dass man nur Gebührliches über ihn denkt.

Hiermit sind aber die aus der Aeusserung R. Chanina's und ihrer weisen Gliederung folgenden Lehren noch nicht erschöpft. An dem von ihm gewählten Gleichniss ist es zu beachten, dass er nicht von einem Könige spricht, der eine Million Golddenare besessen, den man aber des Besitzes von hundert Denaren gerühmt. In dieser Fassung würde nämlich das Gleichniss angedeutet haben, dass Gottes

---

auf das Jenseits, wie sein Brief an Josef ben Gabir zeigt (Chemda Genusa p. 5 = Kobez II, f. 16[b] col. 1): ולא יזיק לך בדתך שתסבור שבני עולם הבא הם גופות und ebenso in Betreff der Engel und Geister sinnliche Vorstellungen zu dulden, wie er im Briefe über die Auferstehung (Kobez II, f. 8[b] col. 1) erklärt: ואם לא ירצה להאמין זה אחד מן ההמון וייטב בעיניו להאמין כי המלאכים גוף ... ושבני העולם הבא גם כן גופות אנחנו לא נקפיד עליו בזה. Maimûni steht mit seiner Forderung allgemeiner Mittheilung der Lehre von Gott an die Menge im schroffsten Gegensatz zu Averroës, der diese für „Aufhebung der Religion und Auswischen derselben aus den Herzen" erklärt (Phil. und Theol. S. 60) und gegen die Interpretation des Korans sich wendet, ohne die der religiöse Unterricht „für die Meisten nützlich" und nur für wenige schädlich wäre (vgl. Phil. und Theol. S. 65 mit Destr. destr. VI; f. 208[a] und Moreh I, c. 33 Anf.: das Bild vom Weizenbrode). Falaquera thut darum Unrecht, im More Hamore S. 20 genau dasselbe, was Averroës sagt, in unserer Aeusserung Maimûni's finden zu wollen. Hier führt er auch aus dem Negât Ibn Sina's p. 84 die Aeusserung an: ואין צריך להטריד ההמון בשום דבר מידיעת האלוה י"ת אלא שהוא ولا ينبغى ان يشغلهم بشئ من معرفة الله تعالى = אמת ואין דומה לו فوق معرفة انه واحد حق لا شبيه له. Kaspi (a. a. O. p. 38—39) findet einen Widerspruch zwischen c. 26 Anfang und c. 46; S. 158 einer- und c. 35 S. 132 andererseits, da M. hier selbst die Körperlichkeit der Menge gegenüber geläugnet sehen will, während er sie an den ersteren Stellen gerade um dieser willen im Gesetze auftreten lässt. Er bezieht darum c. 35; S. 132 wider das ausdrückliche Zeugniss des Wortlauts auf einen Theil der Menge, und zwar den erleseneren, mit dem man umgehen müsse, wie man allmählich „Rosen- oder Myrrhenwasser auf kostbare Kleider sprengt". In Wahrheit bedarf es dieser gewaltsamen Lösung nicht. Maimûni dringt darauf, dass der Menge ohne Unterschied Gottes Unkörperlichkeit gelehrt werde; die Schrift aber geht, wie er zur Erklärung ihrer Anthropomorphismen annimmt, zum Zwecke wirkungsvollerer Darstellung in ihren Aeusserungen über Gott von einer Anschauung aus, die ihn als körperlich betrachtet. Eine Umdeutung aller sinnlichen Ausdrücke in der Schrift in dem von ihm geforderten Sinne hält dagegen selbst Maimûni mit Rücksicht auf die Menge für bedenklich.

Vollkommenheiten zwar vollkommener seien als die ihm von uns beigelegten, dass sie aber jedenfalls zu derselben Gattung gehören, was eben erwiesenermaassen nicht richtig ist. Die Weisheit des Gleichnisses liegt vielmehr in den Worten: „Golddenare, für die man ihn mit Silberdenaren rühmt", womit eben angedeutet wird, dass in Gott Nichts vorhanden ist, was zu der Gattung von Vollkommenheiten gehört, die wir kennen und dass diese vielmehr einen Mangel in seinem Wesen begründen, wie das Gleichniss mit den Wörten erklärt: „Wäre dies für ihn nicht eine Herabsetzung?" Also sind all die vermeintlichen Vollkommenheiten, die in unseren Attributen ausgedrückt sind, für Gott wahre Unvollkommenheiten [140]), sobald sie eben nur zur Gattung derjenigen gehören, welche uns zukommen. Eine vollkommen genügende Anweisung hat bereits Salomo in dieser Richtung mit dem Satze [141]) gegeben (Eccl. 5, 1): Gott ist im Himmel und du bist auf Erden, darum sollen deiner Worte wenige sein.

Nimmt aber wirklich, wie behauptet wurde, die Bestimmtheit eines Dinges mit der Häufung der darüber ausgesagten Negationen zu? Kann man es wirklich als einen Zuwachs an Erkenntniss, eine Annäherung an die wahre Vorstellung bezeichnen, dass immer neue Verneinungen in Betreff derselben zu Tage gefördert werden, oder müssen wir nicht ein müssiges und unfruchtbares Spiel der Vernunft darin erblicken, wenn sie die unerschöpfliche Fülle von Möglichkeiten ausschöpfen soll, die eben dem gesuchten Dinge nicht zukommen dürfen? Lässt es sich in der That zeigen, dass die Erkenntniss, die wir überhaupt von einem Dinge erreichen können, ebensogut

---

140) Bereits I, c. 26; S. 89 erklärt Maimûni, dass alle unsere vermeintlichen Vollkommenheiten für Gott die äusserste Unvollkommenheit ausmachen: اما اليه تعالى فتلك التى نظنها كلها كمالات هى غاته النقص = תכלית החסרון.

141) III, c. 52; S. 453 bezieht Maimûni diesen Satz darauf, dass der wahre Weise in der That wenig sprechen solle. Vgl. über Maimûni's treffliche Anwendung von Schriftstellen Rosin, Ethik S. 25, 2.

auf negativem als auf positivem Wege zu erzielen ist? Den Beweis hierfür hat Maimûni noch nicht angetreten, er muss daher noch an einem Beispiel zeigen, wie durch blosse Negationen wirklich der Begriff eines Dinges in uns zu Stande kommen kann. Hierdurch wird sich sofort c. 60 die Einsicht herausstellen, dass es nicht gleichgültig und vielmehr nothwendig [142]) ist, die negativen Attribute von Gott zu häufen, die positiven aber als durchaus unzulässig zu meiden.

Stellen wir uns z. B. vor, es habe Jemand die sichere Kenntniss davon, dass es Etwas giebt, was man Schiff nennt, ohne jedoch zu wissen, worauf diese Bezeichnung angelegt wird, ob auf eine Substanz oder auf ein Accidens. Es sei nun einem Zweiten klar, dass dies kein Accidens, einem Dritten, dass es kein Mineral, einem Vierten, dass es kein lebendes Wesen, einem Fünften, dass es keine noch am Boden haftende Pflanze, einem Sechsten, dass es nicht ein einziger, in natürlichem Zusammenhang zusammenhängender Körper, einem Siebenten, dass es nicht ein Wesen von ebener Gestalt, wie etwa Bretter und Thüren, einem Achten, dass es keine Kugel, einem Neunten, dass es nicht kegel-, einem Zehnten, dass es nicht kreisförmig oder gleichseitig, einem Eilften, dass es nicht massiv sei, so wird offenbar der Letzte, dem die von ihm selber erkannte Negation sowohl wie die aller Vorgänger gegenwärtig ist, eine annähernd richtige Vorstellung eines Schiffes gewonnen haben. Er wird also durch lauter negative Attribute nahezu dasselbe erreicht haben, was

142) Selbst Scotus Erigena, der von allen christlichen Denkern des Mittelalters dieser Lehre Maimûni's sich am meisten nähert und das in seinem Sinne treffende Wort äussert: In superficie enim negatione caret [sc. Deus], in intellectu negatione pollet (Strauss a. a. O. I, S. 534, 29), verlangt von den Prädicationen, dass sie „Affirmation und Negation zugleich enthalten" (Stöckl a. a. O. I, 47) und vermeint mit dem Zusatze Ueber, z. B. Ueberweise eine annähernd richtige Bezeichnung von Gott herstellen zu können, während Maimûni in der Erkenntniss der vollständigen Incommensurabilität zwischen Gottes und unseren Attributen unmöglich bei einer blossen Steigerung der letzteren sich beruhigen kann und vielmehr diese völlig aus dem Begriffe Gott ausschliesst. Vgl. auch Tennemann, Geschichte der Philosophie VIII, S. 86—87.

einer durch die Angaben, dass es ein hölzerner, hohler, länglicher, aus zahlreichen Holzstücken zusammengesetzter Körper sei, also durch lauter positive Attribute sich vorstellt. Unter seinen Vorgängern freilich wird je der Vorangehende von der wahren Vorstellung eines Schiffes entfernter sein als der ihm Nachfolgende, so dass in dem angeführten Beispiel der Erste eben nur die leere Bezeichnung kennt. Es kann somit auch aus Negationen eine Vorstellung [143]) gewonnen werden, und dieses Beispiel ist eben das Symbol dafür, wie durch die negativen Attribute eine Annäherung an die Gotteserkenntniss bewerkstelligt werden kann und seine Erfassung auch durch sie gefördert wird. Weit entfernt also, ein gleichgültiges Spiel zu sein, verdient die Häufung der Negationen zum Zwecke gesteigerter Erkenntniss mit dem glühendsten Eifer betrieben zu werden. Freilich müssen diese aus Beweisen hergeleitet und nicht etwa bloss gedankenlos hingesprochen werden. So oft also aus Beweisen sich ergiebt, dass eine Sache, deren Vorhandensein in Gott angenommen zu werden pflegt, von ihm geläugnet werden muss, so liegt darin unzweifelhaft eine Annäherung an ihn um eine Stufe. In dieser Weise giebt es daher Menschen, die Gott sehr nahe stehen, und Andere, die sich in der äussersten Entfernung von ihm befinden, wobei natürlich nicht, wie die geistig Blinden [144]) meinen, von einer räumlichen Annäherung und Entfernung die Rede ist.

---

143) Es ist Maimûni sehr wohl bekannt, dass in diesem Falle die Negationen nur darum zu einem Begriffe führen, weil dieser aus dem von ihnen unberührten positiven Reste sich zusammensetzt, wie Schleiermacher sagt: „Wenn man [die via eminentiae und negationis] in ihrem Verhältniss unter sich betrachtet, so ist klar, dass die Verneinung für sich gar kein Weg ist, um irgend eine Eigenschaft zu setzen, wenn nicht hinter der Verneinung doch etwas positives zurückbleibt", Christliche Glaubenslehre I, 260 (§ 50). Es soll deshalb sein Beispiel auch nur die Bedeutung eines Symbols für den Gedanken überhaupt haben, dass durch die Negation die Erkenntniss gefördert werden könne, die bei Gott allerdings in der Unerkennbarkeit liegt.

144) Dies kann sich auf die Karäer beziehen, welche diese Anschuldigung in der That gegen die Rabbaniten erhoben haben (vgl. oben S. 261 A. 20) und auch am Schlusse von c. 46 von Maimûni zurückgewiesen zu werden scheinen.

Also verliert selbst für das fromme Gottesbewusstsein der Weg der Negation den abstossenden, weil scheinbar trostlosen Charakter, den die oberflächliche Betrachtung ihm zuzuschreiben geneigt ist. Er verdammt nicht, wie es anfangs scheinen mag, Alle unterschiedslos zu ewig gleicher Entfernung von Gott, er schreckt das Denken nicht an der Schwelle gleich zurück, verleiht ihm vielmehr den Antrieb zu immer neuer Thätigkeit und gewährt dem, der seine Bedeutung einsehen gelernt hat, die Freude, durch die Kraft seiner Speculation auf die Stufe sich zu erheben, die einst den Propheten einzunehmen vergönnt gewesen ist.

In Wahrheit ist dieser Weg auch der einzige, der zur Gotteserkenntniss führt, denn der positive enthält eine schwere Gefahr und ist genau genommen noch obendrein eine Selbsttäuschung. Denn alles das, was wir möglicher Weise für eine Vollkommenheit halten, ist erwiesenermaassen, wenn es wirklich, wie die Anhänger der Attribute meinen, in Gott vorhanden wäre, gar nicht von der Art unserer vermeintlichen Vollkommenheit, sondern hat, wie bereits ausgeführt wurde, mit dieser nur den Namen gemein. Es kommt also in allen Fällen nothwendig auf eine negative Bestimmung hinaus. So sagt man von Gott, er wisse durch ein einiges Wissen, durch dieses unveränderliche und nicht zu vermehrfachende Wissen wisse er die vielfachen und veränderlichen Dinge, die sich unausgesetzt erneuern, ohne dass in ihm ein Wissen aufs neue hinzugefügt würde, und es sei endlich dieses sein Wissen von einem Gegenstand vor und nach dem Entstehen desselben sowohl wie nach dem Aufhören ein einiges und unveränderliches. Ist aber hierin nicht deutlich erklärt, dass Gott durch ein Wissen wisse, das durchaus dem unseren unähnlich [145]) ist? Ganz ebenso muss man seine

145) Auch III, c, 20; S. 153 erklärt Maimûni ausdrücklich, dass selbst die Anhänger der zum Wesen hinzukommenden Attribute bei der totalen Verschiedenheit des göttlichen und unseres Wissens die Homonymität des Attributes Wissen zugeben müssen, was freilich Levi ben Gerson a. a. O. III, c. 3; p. 135 läugnet. Maimûni betont darum bereits I, c, 35, dass es aller Welt gesagt werden müsse,

Existenz [146]) in einer Weise bestimmen, die dann mit der unseren Nichts gemein hat. Es läuft also nothwendig immer auf Negationen hinaus und die Aufstellung eines Wesensattributes ist auf diese Weise nicht erreicht. Was dabei erreicht wird, ist die Vermehrfachung Gottes und die Annahme, dass er ein Wesen mit unbekannten Eigenschaften ist, da die positiv in ihm behaupteten durch die Erklärung aufgehoben werden, dass sie mit den uns bekannten Eigenschaften gar nicht zu Einer Art gehören. Eine positive Erkenntniss wird also gar nicht gewonnen; dagegen birgt die Annahme, dass diese Eigenschaften

---

dass Gottes und unser Wissen Nichts gemein haben. Auf dieser Grundlage löst Maimûni all die gegen das göttliche Wissen erhobenen Fragen, indem er sie als Irrthümer hinstellt, welche die Verkennung dieser Homonymität veranlasst hat: وانّما غلّط هنا اشتراك اسم العلم III, c. 20; S. 151 [f. 42 a]. Vgl. auch Maimûni's Aeusserungen über das Problem des göttlichen Wissens H. Teschubah V, 5, VI Ende. Die Verschiedenheit dieser beiden Arten von Wissen, die bereits Ibn Sina beleuchtet (Schahrastâni H. II, 257), setzt Maimûni auch H. Jesode hath. II, 10 auseinander, ohne jedoch die Lehre Ibn Sina's, gegen die Gazzâli in heftigen Ausdrücken eifert (Destr. VI f. 207 a-b), dass Gott sich nur selber kenne, anzunehmen. Vgl. Schmiedl, Studien S. 20, 1. Mit dem Gedanken dieser Homonymität hat freilich keiner vor ihm so entschieden Ernst gemacht wie Maimûni, aber weder ist er in der jüdischen, noch auch Averroës in der arabischen Religionsphilosophie, wie Joël (Levi ben Gerson S. 57, 1) behauptet, der Erste, der die Lehre von dem apriorischen Wissen Gottes aufgestellt hat. Vielmehr setzt sie bereits mit klaren Worten Alfarâbi in seinen Principien S. 12—13 auseinander, bei dem auch S. 16 bereits die Bezeichnung Homonym השמות המשותפים dafür anzutreffen ist. Ausführlicher äussert Ibn Sina sich darüber (Schahr. H. II, 256—258): „Wisse .., dass es unmöglich ist, dass das Nothwendig-Existirende die Dinge von den Dingen her denke u. s. w.", durch den dann diese Lehre bei Abraham ibn Daud (Em. ram. 87; W. 110) in die jüdische Religionsphilosophie einmündet, s. oben S. 356 A. 39. Vgl. auch Ibn Esra zu Ex. 33, 12. In dem pseudepigraphen Gedichte des Gaons R. Paltoi findet sich die Aeusserung: אינו יודע בידיעה שהוא חוץ ממנו כמו שאנו יודעים הדברים באמצעות הידיעה אבל הוא היודע והוא הדעת והוא הידוע אינו יודע הדברים מצד הדברים כמו שאנו יודעים הדברים מצד הדברים אבל הוא יודע הדברים מצדו עצמו (Orient 1850 LB. 825, 3). Vgl. Gazzâli's Makâṣid III, 3 Nr. 3.

146) So erklärt Maimûni auch III, c. 20; S. 151, dass aus der Unvergleichbarkeit von Gottes Wesen auch die Unvergleichbarkeit seiner Attribute fliesse: ولا مشاركة بين علمنا وعلمه كما لا مشاركة بين ذاتنا وذاته. I, c. 35 rechnet er es zu den der Menge mitzutheilenden Wahrheiten, dass Gottes und unsere Existenz Nichts gemein haben.

jedenfalls in Gott positiv vorhanden sind, die offenbare Gefahr, sein Wesen zu vervielfachen. Die Behauptung positiver Attribute kommt somit gewissermaassen auf die Erklärung hinaus, dass Gott ein Subject ist, von dem gewisse Prädikate ausgesagt werden, ohne dass jedoch dieses Subject gleich den übrigen Subjecten [147]), noch auch diese

147) Es ist mit der Mehrzahl der Handschriften und nach Tibbons Uebersetzung an der Lesart festzuhalten: لا ذلك الموضوع مثل هذه الموضوعات ولا تلك المحمولات مثل هذه المحمولات. Die „bessere der zwei Leidener Handschriften", der Munk S. 262, 2 folgen zu müssen glaubte, enthält einfach eine durch das Homoioteleuton von مثل هذه veranlasste Lücke, die auch in dem Charisi vorliegenden Texte sich befunden haben muss, weshalb Scheyer S. 62 col. 2 1. Z. mit Recht ergänzte. Die Unhaltbarkeit der von Munk gewählten Lesart lässt sich aus vielen Gründen bis zur Gewissheit nachweisen: 1) مثل هذه = כאלו kann nicht, wie Munk es zu übersetzen gezwungen ist, „dasselbe wie", sondern nur „gleich wie" bedeuten. 2) Nach Munks Auffassung wäre von Maimûni eine unnütze Wiederholung begangen worden, da er erst später in der Nachweisung des an der Behauptung der positiven Attribute Fehlerhaften es ausführen will, dass Subject und Prädikat nicht dasselbe seien: لان معنى الموضوع غير معنى المحمول عليه f. 76b Z. 1. 3) Die Anhänger der positiven Attribute, deren Ansicht er eben erläutert, die Verschiedenheit von Subject und Prädikat behaupten zu lassen, hat für Maimûni keinen Sinn, zumal dies nicht als Folge aus dem Vorangeschickten, welche diese Worte eben darstellen sollen فكانه قد خرج بك الامر = וכאלו הוציאך העיון, sich ergeben würde, indem daraus nur die Homonymität der Attribute hervorgeht: انت تنفي عنها الشبه = אתה תרחק מהם הדמיון. 4) Es ist bereits aus Maimûni's Darstellung bekannt, dass die Attributisten die Unähnlichkeit von Gottes Subject und Prädikat mit den unseren behaupten oder richtiger zugeben I, c. 56; S. 229: كما لزم ان تكون ذاته تعالى لا تشبه الذوات كذلك كان ينبغي ان تكون صفاتة الذاتية التي يزعمونها لا تشبه الصفات. Mit dieser Erklärung stimmt deshalb die unsere überein. 5) Endlich beweisen auch die Pronomina ذلك und هذه die Echtheit der Tibbon'schen Lesart, da es sonst wie weiter لان معنى الموضوع auch hier hätte lauten müssen: لا الموضوع مثل المحمولات. Der Commentar des Mose von Salerno bestätigt unsere Lesart: שהשם ית' נושא אחד ינשאו עליו קצת נשואים פי' שיעצם השם ית' הוא סובל אחד ינשאו עליו קצת ענינים הנשואים בו לא הנושא ההוא כאילו הנושאים ר"ל תבוא לומ' כפי אמונתך שאין הנושא ההוא כאילו הנושאים שאצלינו ולא הנשואים ההם ר"ל הארים כאילו ההארים הנישאים עלינו.

Prädikate gleich den übrigen Prädikaten wären, so dass eigentlich das Endergebniss einer solchen Auffassung gewissermaassen die Vielgötterei [148]), nichts Anderes sein müsste. Da nämlich jedes Subject unzweifelhaft Prädikate hat, so haben wir zwar dem äusseren Sein nach nur Eines, dem Begriffe nach aber zwei Dinge, indem der Begriff des Subjects durchaus von dem des Prädikates verschieden ist. In Gott aber, in dem eine im höchsten Grade reine Einfachheit durch den Beweis gefordert wird, bildet selbst diese Art von Zusammensetzung eine Vermehrfachung, so dass füglich von Vielgötterei dabei gesprochen werden darf.

Die grosse Bedeutung der negativen Gotteserkenntniss tritt noch klarer hervor, wenn die Gefahr, die in dem positiven Wege liegt, deutlicher zum Bewusstsein kommt. Es hiesse nämlich diesem letzteren zu viel Ehre anthun, wenn man behauptete, dass er eine unvollkommene Erkenntniss von Gott bewirke oder ihm mit dem Geschöpfe gemeinsame Bestimmungen beilege oder ihn im Gegensatz zu seinem wirklichen Sein auffasse; man muss vielmehr rundweg erklären, dass er, unbewusst freilich, einer Läugnung des göttlichen Daseins gleichkomme. Man kann ein Ding allerdings unvollkommen erkennen, indem man z. B. an einem Menschen nur das auf seine thierische, nicht aber das auf seine vernünftige Natur Bezügliche erkennt. Gottes Wesen enthält aber eine derartige Vielfachheit

---

148) شرك kommt häufig ausdrücklich in der Bedeutung: Vielgötterei vor, z. B. I, c. 35 Ende, wo Munk S. 133, 3 es deutlich dafür erklärt. Ebenso kann das hebräische Wort שתוף diese wie auch die Bedeutung Homonymie haben. Dass die Behauptung positiver Attribute den Polytheismus begründe, sagt schon der mu'tazilitische Kanon Wâssil ibn Atâ's: من اثبت معنى وصفة قديمة فقد اثبت الهين Schahr. I, 31; wer einen Begriff und eine Eigenschaft als ewig setzt, der setzt zwei Götter H. I, 45. Nur dadurch, dass die Commentatoren diesen Satz als Folgesatz fassten, der durch den vorausgeschickten Gedanken begründet wird, während er in Wahrheit eine gerade durch das Folgende zu beweisende Behauptung bildet, haben sie das Wort שתוף an dieser Stelle für Homonymie halten können. Nach Munks Uebersetzung, der in Folge der von ihm gewählten Lesart diesen Satz als Folgesatz zu fassen gezwungen war, erscheint die nachfolgende Begründung als matte, weil überflüssige Wiederholung.

nicht, so dass ein Theil von ihm begriffen, ein anderer aber verkannt werden könnte; von einer unvollständigen Gotteserkenntniss kann also keine Rede sein. Man kann ebensowenig den Irrthum der positiven Attribute als „Vergesellschaftung“ [149]) Gottes, d. h. als diejenige falsche An-

149) Munk ist hier in den Fehler verfallen, dessen er I, S. 262, 3 mit Recht die Commentatoren bezichtigt, die Bedeutung des Begriffes شرك zu verkennen. Nicht von Vielgötterei, sondern von Vergesellschaftung d. i. Verwechslung in Folge von Homonymie soll hier die Rede sein. Während Maimûni sagen will, dass es den Anhängern der positiven Attribute zu viel Ehre anthun heisse, eine blosse Verwechslung ihnen zur Last zu legen, da sie ein viel schwereres Vergehen, das der völligen Gotteslängnung, unbewusst sich aufladen, hat es nach Munk den Anschein, als ob Maimûni von einem scheinbar zu harten Vorwurfe sie durch ihre eigenen Gründe befreien wollte. Das Wort شرك kann hier aus mehreren Gründen nicht die Bedeutung der Vielgötterei haben: 1) Den Vorwurf der Vermehrfachung Gottes hat Maimûni den Anhängern der positiven Attribute bereits S. 262—263 zugeschleudert, ihn hier zu wiederholen, wäre zwecklos, ihn hier aufzuheben, wäre ein voller Widerspruch, den Munk S. 264, 1 sich vergebens auszugleichen abmüht. 2) Maimûni will hier etwaige Entschuldigungen dieser Ansicht abweisen. Wer aber wird sie damit vertheidigen wollen, dass er als Vielgötterei sie hinstellt? 3) Wie könnten von der Vielgötterei Maimûni's erklärende Worte gelten, dass sie „den richtig erkannten Begriff eines Wesens auf ein anderes übertrage?“ Wird Maimûni ihr zugestehen, dass sie Gottes Wesen richtig erkannt habe? Maimûni will aber hier nur sagen, dass man den Irrthum der Attributisten nicht unter der milden Form der blossen Verwechslung bezeichnen dürfe, indem sie nur die allerdings „richtig erkannten“ menschlichen Eigenschaften für Gott gesetzt hätten, da sie ausdrücklich selbst erklären, unsere Eigenschaften nur als die seinen, nicht aber als den Inbegriff seines Wesens zu setzen. Gott, von dessen Wesen und Erkennbarkeit hier allein die Rede ist, verwechseln sie also nicht, behaupten vielmehr, sein Wesen unangetastet in seiner Unbegreiflichkeit zu belassen, sie beweisen aber eben durch die Bestimmungen, die sie auf ihn anlegen, dass sein wahres Wesen für sie gar nicht vorhanden ist, durch sie selber aufgehoben wird. Da Maimûni hier etwas völlig Verschiedenes aussagt, so kann von einem Widerspruch zu seiner Behauptung, dass sie in den Polytheismus verfallen, nicht die Rede sein. Nur wer hier Maimûni von Vielgötterei reden lässt, kann es widersprechend finden, dass er soeben sie ihnen vorgeworfen und nun plötzlich sie davon freispricht. Hiernach ist Munks Anmerkung 264, 1 als aufgehoben zu betrachten. Auch die von Efodi zur Stelle aufgeworfene Schwierigkeit, warum Maimûni die Vergesellschaftung nur auf wesentliche Bestimmungen beschränke, während sie die Philosophen auch bei Accidenzen annehmen, wie dass z. B. Mensch und Schnee gemeinsam an der Weissheit theilnehmen oder in ihr Eins sind, findet hierdurch ihre Auflösung. Maimûni spricht hier nur von der Erkenntniss des Wesens. Auf dieses kann sich nun der Irrthum der Attributisten nicht beziehen, da sie ausdrücklich dieses von ihren Aussagen ausschliessen. Dass also Vergesellschaftung auch bei den Accidenzen möglich sei, kann Maimûni sehr wohl zugeben, doch spricht er an dieser Stelle nicht davon.

schauung bezeichnen, welche ihm und einem anderen Dinge das gleiche Wesen zuertheilt. Denn das Wesen des Vergesellschaftens besteht darin, den richtig erkannten, wahren Begriff eines Wesens auf ein anderes Wesen zu übertragen, was die Anhänger der positiven Attribute eben nicht thun, da sie nicht Gottes Wesen, sondern nur die zu demselben hinzukommenden Bestimmungen darin auszusagen beabsichtigen. Somit kann ihr Irrthum nicht mehr als Verwechslung, als Vergesellschaftung zweier Dinge an Einer Wesenheit aufgefasst werden. Es wird aber auch endlich von einer dem wahren Sachverhalt entgegengesetzten Auffassung hierbei nicht gesprochen werden können. Denn selbst hierzu ist es nöthig, dass jedenfalls Etwas an der Sache der Wirklichkeit entsprechend aufgefasst werde. Wer z. B. unter dem Begriff: Bitter sich das Süsse vorstellt, hat damit zwar das Gegentheil des wahren Sachverhaltes angenommen, jedenfalls aber insoweit den Begriff richtig aufgefasst, als er ein Geschmacksurtheil darin erblickte. Hält aber einer den Geschmack für eine Quantität, so kann nicht behauptet werden, dass er sich die Sache im Gegensatz zu ihrem wahren Verhalte vorstelle, man muss vielmehr sagen, er wisse überhaupt Nichts von der Existenz des Geschmackes, und habe keine Vorstellung davon, worauf diese Bezeichnung angelegt werde. Ein klares Verständniss dieser subtilen Betrachtung muss es nunmehr ergeben, dass eine Abstufung der Gotteserkenntniss lediglich auf dem Boden der Negation stattfinden kann, indem die Behauptung positiver Attribute, weit entfernt, nur eine unvollkommene oder irrthümliche Erkenntniss Gottes zu vermitteln, dieselbe vielmehr vollkommen ausschliesst und einer Läugnung seiner Existenz gleichzusetzen ist. Wenn von einem Gott weniger vollkommen Erfassenden oder von einem seiner Erkenntniss Ferneren gesprochen werden kann, so darf dies nur in dem Sinne gelten, dass einem die Nothwendigkeit, eine gewisse Bestimmung zu negiren, noch unbekannt ist, während sie für einen anderen bereits durch Beweise feststeht, indem die Grösse dieser Unvollkommenheit von der geringeren

oder grösseren Zahl der als nothwendig erkannten Negationen abhängt.

Verdienen aber diejenigen, die nach ihrer eigenen Erklärung das Wesen Gottes unangetastet lassen, schon darum, weil sie positive Attribute zu demselben hinzukommen sehen wollen, wirklich den harten Vorwurf der Gotteslängnung? Kann doch ihr Irrthum nach ihrem ausdrücklichen Eingeständniss unmöglich das Wesen derart berühren, dass dieses durch die Aufhebung ihrer Behauptung mit sollte aufgehoben erscheinen. Und dennoch ist es so! Denn wer von Gott ein positives Attribut aussagt, der kennt von ihm Nichts als den Namen, indem das Ding, auf welches er in seiner Einbildung diesen Namen anlegt, überhaupt nicht vorhanden, sondern eine lügenhafte Erfindung ist, so dass eigentlich dieser Name auf ein Nichtexistirendes angelegt erscheint, nachdem ein Ding, mit dem es also sich verhielte, in Wirklichkeit nicht anzutreffen ist. Nehmen wir an, es hätte Jemand, der entweder sich selber täuscht oder zu täuschen vorhat, zu Einem, der vom Namen des Elephanten gehört hat und auch weiss, dass er ein Thier ist, nun aber noch seine Gestalt und sein Wesen kennen zu lernen begehrt, sich also geäussert: der Elephant ist ein einfüssiges Thier mit drei Flügeln, das in den Tiefen des Meeres sich aufhält, sein Körper ist durchsichtig, er hat ein breites, dem menschlichen Gesichte an Form und Gestalt durchaus ähnliches Gesicht, er spricht wie ein Mensch, fliegt jedoch bald in die Luft, bald schwimmt er auch einem Fische gleich. Kann man nun von diesem Manne sagen, dass er eine zur Wirklichkeit im Gegensatz stehende Vorstellung von einem Elephanten oder einen unvollkommenen Begriff von demselben habe? Sicher wird man vielmehr sagen müssen, dass das Ding, dem er in seiner Einbildung diese Eigenschaften beigelegt hat, eine lügenhafte Erfindung ist, da in der Wirklichkeit nichts derartiges vorkommt und dieses vielmehr ein Nichtexistirendes ist, auf das er den Namen eines Existirenden angelegt, ähnlich wie es beim Greif, beim Centaur und ähnlichen Erfin-

dungen der Einbildungskraft geschieht, auf die man eben den Namen eines Existirenden, seien es einfache oder zusammengesetzte Namen, angelegt hat. Genau dasselbe trifft in dem Falle zu, dessen Beleuchtung eben in diesem Beispiel beabsichtigt wurde. Es steht durch den Beweis fest, dass Gott nothwendig existirt, die strenge Folge aus dieser seiner nothwendigen Existenz ist seine absolute Einfachheit, also die Unmöglichkeit jeglicher Zusammensetzung in seinem Wesen. Die Thatsache seines Daseins ist uns somit bekannt. Versuchen wir es nun, zu näheren Bestimmungen über sein Wesen zu gelangen, so wird es sich uns als völlig unmöglich herausstellen, dass diese schlechthin einfache Wesenheit in ihrer nothwendigen Existenz mit Eigenschaften und anderen Bestimmungen behaftet sei. Sagt man aber nun beispielsweise trotzdem, dass dieses Wesen, Gott genannt, ein Wesen mit zahlreichen Bestimmungen sei, welche ihm als Eigenschaften beigelegt werden können, dann hat man diesen Namen Gott auf ein rein Nichtexistirendes [150]) angelegt, d. h. soweit von der wahren Vorstellung sich entfernt, dass Gott eigentlich völlig aufgehoben erscheint und dieses Bekenntniss sich nur scheinbar von seiner Läugnung unterscheidet, da das, was an seine Stelle gesetzt wird, in Wahrheit nicht vorhanden ist. So birgt die Behauptung der positiven Attribute die grösste Gefahr, die es für den Gottesglauben überhaupt geben kann, nämlich die, den Gottesbegriff selber zu zerstören, sein Wesen aufzuheben.

Für den denkenden Gläubigen, der dem Zuge der Untersuchung zu folgen vermocht hat, muss es nun an ihrem Abschluss klar sein, dass die Schrift unmöglich ein

---

150) Bereits I, c. 36; S. 135 spricht Maimûni den Gedanken aus, dass ein Irrthum um so schwerer werde, je bedeutender der Gegenstand ist, auf den er sich bezieht. Darum ist jeder Irrthum in Bezug auf Gott die schwerste Abweichung von der Wahrheit und wird darum als Götzendienst vom göttlichen Zorne getroffen. Abraham Maimûni äussert sich im Sinne seines Vaters, wenn er den Anthropomorphismus als Gotteslängnung auffasst: שאותו המצוי ברעיונם שהוא גוף ויש לו קומה או מקום מצוין ישכב על כסא אינו מצוי כלל (Kobez III, f. 16a col. 2).

positives Attribut ernstlich von Gott kann aussagen wollen und dass sie vielmehr Unvollkommenheiten oder richtiger das, was die Menschen dafür halten, von Gott abzuwehren bestrebt ist, also negativen Inhalt und positive Form in ihren Ausdrücken vereinigt, ohne jedoch die Position auf Gott anwenden zu wollen. Wenn so alle scheinbar positiven Eigenschaften in Negationen aufgelöst sind und das Bewusstsein von der Unmöglichkeit jeder Zusammensetzung in Gott die Vorstellung verhindert, als ob es neben Gottes Wesen noch Etwas in ihm geben könnte, dann schrumpft die ganze Fülle der scheinbar so verschiedenen in der Schrift erwähnten Attribute zu der Einen Aussage zusammen, dass das nothwendig existirende Wesen Gottes für uns unerforschlich ist. Wie soll aber dem im Denken weniger [151]) Geübten, der die tiefe Lehre von der „Negation der Eigenschaften" nicht zu fassen vermag, der Wortlaut der Schrift erklärt werden, wie soll er vor der Gefahr behütet werden, den Schein des Buchstaben für die Wirklichkeit zu nehmen und so durch den Glauben an posi-

151) Diese Unterscheidung ist durchaus wesentlich, weil es sonst scheinen könnte, dass Maimûni über die Art, wie die in der Schrift vorkommenden Attribute aufzufassen seien, sich nicht durchweg übereinstimmend ausgesprochen habe. Einmal sollen es nur die Vollkommenheiten Gottes, zu deren Kenntniss die Schrift uns anleiten will — freilich nur Vollkommenheiten in unserem Sinne, die in Wahrheit aber für Gott die höchste Unvollkommenheit sind, wie Maimûni I, c. 26; S. 89, 1 erklärt: فتلك التى نظنها كلها كمالات هى غاية النقص, vgl. oben S. 454 A. 140 — und die Attribute der Thätigkeit sein, die in der Schrift vorkommen, so I, c. 46; S. 158, c. 53; S. 211: كمال .. او .. صفة فعله .. هى = שלמות .. או .. תואר פעולתו f. 26 b, ebenso am Schlusse von c. 53 und c. 60: .. انها كلها للارشاد لكماله او صفة افعال = או תאר פעולות שלמותו .. כלם להיישיר, c. 61; S. 270—271: او بحسب نسبة الفعل اليه او بحسب الارشاد لكماله = לפי הימם הפעל אלו או לפי ההישרה לשלמותו. — Am Schlusse von c. 54 und ebenso III, c. 53 Ende; S. 456, 1 ist des Zusammenhangs der Stelle wegen nur von Attributen der Thätigkeit die Rede. — Ein ander Mal sollen es wieder nur Negationen und Thätigkeitsattribute sein, so c. 58; S. 245 und c. 59; S. 258: صفات افعال او للدلالة على سلب عدمها = תארי פעולותיו או להורות על שלילת העדרם. Es ist aber eben an den ersteren Stellen von der zu belehrenden Menge der Gläubigen, an den letzteren von den in philosophischer Speculation Geschulten die Rede.

tive Attribute sich um den wahren Gottesbegriff zu betrügen? Maimûni vergisst am Ausgang seiner Speculation nicht diejenigen zu berücksichtigen, die er vom Anfang an im Auge behalten hat. Für ihn steht Niemand zu niedrig, als dass man nicht auch ihn vor jeder Verkörperung oder Vermehrfachung Gottes bewahren müsste. Um aber nicht auf halbem Wege ihn stehen zu lassen und den Anstoss, der im Wortlaute der Schrift für diesen liegt, zu beseitigen, muss ihm der Gedanke mitgetheilt werden, dass die Schrift der Auslegung bedarf und dass all' die scheinbar verkörpernden oder vermehrfachenden Aeusserungen über Gott im Sinne der Ueberzeugung von seiner Einheit und Unkörperlichkeit gedeutet werden müssen. Es wird so selbst der Ungeübte den Gedanken fassen, dass er nicht positive Attribute in der Schrift erblicken darf, wenn es ihm nur klar gemacht wird, dass die Schrift unbedenklich die menschlichen Attribute von Gott aussagt, um zum Bewusstsein seiner Vollkommenheit anzuleiten und dadurch sein Dasein zur unerschütterlichen Ueberzeugung [152]) zu erheben, und dass es andererseits nur Aussagen über göttliche Thätigkeiten sind, die in diesen Eigenschaften uns vorliegen, von einer Vermehrfachung Gottes durch diese also in keinem Falle die Rede sein kann.

c. 61-63 Ist nunmehr die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens bereits festgestellt, so bedarf es weiter keines Beweises für die Behauptung, dass auch die in der Schrift vorkommenden

---

152) I, c. 46; f. 22b oben [S. 162] spricht es Maimûni aus, dass die Schrift mit allen ihren metaphorischen Ausdrücken nur den Zweck verbinde, die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes auch in dem Ungebildeten zu erwecken und dass man darum derartige Ausdrücke auch diesem von solchem Gesichtspunkte aus erklären könne: فيكون ارشاد تلك الاستعارات كلها لتقرير عندنا ان ثم موجود حي [f. 51a]. Den Schein der Vermehrfachung, der etwa in dieser Fülle von Bezeichnungen liegt, verspricht er bei der Negation der Attribute zu zerstören: وسنبين اذا اخذنا فى نفى الصفات كيف يرجع هذا كله لمعنى واحد وهو ذاته تعالى [ib.]. Es soll hier eben die Einfachheit des trotz aller scheinbaren Bestimmungen unerkennbaren göttlichen Wesens dem Denkenden zur Anschauung gebracht werden.

Namen Gottes unmöglich sein Wesen bezeichnen können. Sie fallen vielmehr mit den Attributen zusammen, die wir bereits als Ausdrücke erkannt haben, welche auf Grund der in der Welt anzutreffenden Wirkungen Gottes die nach menschlicher Analogie ihnen entsprechenden Ursachen als Eigenschaften oder Vollkommenheiten ihm zuschreiben. Es sind also diese Namen sämmtlich abgeleitete und mit den bei den Menschen vorhandenen, ihren eigentlichen Mustern, homonym.

Eine ernstliche Gefährdung der göttlichen Einheit ist von diesen Bezeichnungen, wenn sie in dieser Weise richtig verstanden werden, nicht zu befürchten. Aber Maimûni verhehlt es sich nicht, dass sie durch ihre positive Form unausgesetzt den Anreiz üben, wirkliche Attribute in ihnen zu erblicken, die zu dem Wesen Gottes hinzukommen und also es vermehrfachen. Was hilft alle Belehrung, dass die scheinbare Fülle von Eigenschaften nur die Thatsache von dem Dasein Gottes besage, gegen die in jeglichem Attribut sich erneuernde Verlockung, eine Bestimmung am göttlichen Wesen in ihm ausgedrückt zu finden? Maimûni hofft darum mit dem Propheten auf den Tag, wo der Ewige einzig sein wird und sein Name einzig (Zach. 14, 9), eine Mehrheit von Namen und Bezeichnungen also nicht mehr den Schein einer Mehrheit von Attributen zu erwecken geeignet sein wird.

Welches soll aber dieser Name sein? Von den geläufigen könnte keiner Gott abgesehen von seiner Schöpfung bezeichnen, indem sie alle aus ihr abgeleitet sind und nur die verschiedenen in ihr sich äussernden Wirkungen Gottes ausdrücken, weshalb es denn mit Recht heisst (Pirke R. Elieser c. 3): „Vor der Erschaffung der Welt war Gott und sein Name allein.“ Es wird also nur der Name sein eigentlicher sein können, der nicht erst auf seine Schöpferthätigkeit sich gründet, sondern nach seinem unabhängig von der Welt bestehenden Wesen ihn bezeichnet. Was aber ist es, was vom Wesen Gottes uns bekannt geworden, dass es uns durch einen Namen bezeichnet werden könnte? Einzig und allein die Thatsache seiner nothwendigen Exi-

stenz. Der Name, der diese ausdrückt, wird daher der einzige wahrhaft auf Gott, weil auf kein Anderes neben ihm passende Name sein, es ist der vierbuchstabige Schem hameforasch, „der Gott besonders bezeichnende", der ihm „eigenthümliche" Name: Jahve. Seiner Ableitung und Wortbedeutung nach dunkel [153]), scheint er jedoch nach der einzigen Schriftstelle (Ex. 3, 13—14), die über ihn Auskunft giebt, diese Thatsache zu bezeichnen. Auf die Frage des Volkes nach dem Namen des Gottes, in dessen Auftrage Mose zu ihm zu kommen erklärt, soll dieser auf göttliches Geheiss antworten: „Ich werde sein, der ich sein werde." Das bedeutet nichts Anderes, als dass er die Kundigen, die Aeltesten (ib. 16) versammeln und ihnen ein von Gott ihm anvertrautes Wissen mittheilen sollte, wodurch ihnen das Dasein Gottes zur Ueberzeugung gebracht wurde. Der Ausdruck: „Ich werde sein, der ich sein werde" besagt nur, dass ihnen die Einsicht zu Theil wurde, zu der auch der strengwissenschaftliche Beweis hinleitet, dass es Etwas giebt, bei dem das Dasein das Wesen bildet, das darum niemals nicht gewesen sein und auch niemals in aller Folge als nichtseiend gedacht werden kann. Das Sein, welches das Sein ist, d. h. niemals anders als sein kann, ist eben das nothwendige Sein; der höchste und besonders eigenthümliche Gottesname bezeichnet darum das Nothwendig-Existirende. Es ist der einzige eigentliche Name Gottes, der nicht aus seinen Thätigkeiten abgeleitet ist, von nichts Anderem ausser ihm wie die übrigen getheilt wird, sondern Gott ausschliesslich bezeichnet.

Steht aber diese Lehre von einem Eigennamen Gottes, der von seinem Wesen hergenommen sein soll, nicht in

153) Maimûni stellt es nur als möglich dar, dass dieser Eigenname auch sprachlich auf die Thatsache von Gottes nothwendiger Existenz hinweise, erklärt sich aber ebenso wie Jehuda Halewi, wenn auch weniger entschieden, für die etymologische Dunkelheit dieses Wortes. ولعله يدل بحسب اللغة . . . على معنى وجوب الوجود [f. 78a] = ואפשר שיורה כפי הלשון . . . ענין חיוב המציאות I, c. 61. Vgl. oben S. 171 A. 125, S. 175 A. 130.

offenem Widerspruch zu der Behauptung, dass wir das Wesen Gottes nicht erkennen können? Chasdai Crescas hat diesen Einwurf gegen Maimûni erhoben; wie Abraham Schalom [154]) bereits nachgewiesen, ohne Grund. Wir können Etwas über ein Wesen in Erfahrung bringen, wodurch es von allem Anderen scharf geschieden wird, ohne dass uns dadurch dieses Wesen erkennbar geworden wäre. Nach wie vor bleibt das Wesen Gottes uns unbekannt, wenn auch die Thatsache seines Daseins in uns zur unerschütterlichen Ueberzeugung gelangt ist. Wenn auch in diesem Namen ganz klar das Bewusstsein ausgesprochen ist, dass diese Welt einen Schöpfer hat, der nicht anders als seiend gedacht werden kann, so ist über das Wesen dieses Schöpfers damit noch gar nichts ausgesagt. Die nothwendige Annahme unwandelbarer Existenz für die unbekannte Ursache der Schöpfung trägt Nichts dazu bei, diese uns bekannter zu machen. Es ist die Thatsache der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens, was unsere einzige Kenntniss von demselben ausmacht; das Wesen selber, das wir nothwendig setzen müssen, bleibt nach wie vor uns verhüllt. Wir haben damit kein Merkmal gewonnen, das uns etwa Gott als zusammengesetzt erscheinen lassen könnte, wie es das Merkmal beim definirten [155]) Gegenstande thut, denn Gott gehört eben nicht zu einer Gattung, mit deren Begriffe zusammengesetzt ein Merkmal seine Definition bilden könnte. Es bezeichnet aber ebensowenig dieser Name einen Theil oder ein Attribut Gottes, da das Dasein nicht Etwas ist, was zum göttlichen

---

154) In den Worten I, c. 61 Ende: وانه وحده هو الدالّ على الذات دون شركة معنى اخر ولهذا قالوا عنه המיוחד לי erblickt Schalom Maimûni's ausdrückliche Erklärung, dass der höchste Gottesname wohl das Gott von der Gesammtheit alles Geschaffenen scheidende Kennzeichen, jedoch keinerlei Aussage über das göttliche Wesen enthalte a. a. O. XII, 1 c. 3; f. 2b. Vgl. hierüber oben S. 172 A. 126.

155) Josef Albo (Ikkarim II, c. 6 Anf.; Schlesinger S. 115) sagt ausdrücklich ebenso wie Abraham Schalom a. a. O. מתוריב המציאות בעצמו הוא ההבדל העצמי שיש בינו ובין זולתו, widerlegt aber sogleich die scheinbar aus dem Begriff des Merkmals folgende Zusammensetzung.

Wesen hinzukommen muss, um es vollständig zu machen, vielmehr nur die wesensetzende Aussage bildet, ohne welche das Wesen Gottes überhaupt nicht gedacht werden kann. Während also auf der einen Seite in diesem Namen mit voller Klarheit die unerschütterliche Gewissheit von dem nothwendigen Dasein einer ersten Ursache ausgesprochen ist, bleibt auf der anderen Seite nach wie vor uns jedes Mittel entzogen, zur Erkenntniss ihres Wesens vorzudringen.

SCHLUSS.

Was wir von Gott erkennen können, das ist lediglich die Thatsache seiner schlechthin nothwendigen Existenz; dies bildet den Ausgangs- und Endpunkt von Maimûni's Theologie. Die unmittelbare Folge dieser Erkenntniss bietet ihm die Grundlage seiner gesammten Attributenlehre, die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit jeglicher Zusammensetzung in Gott, indem eine solche nicht mehr an sich, sondern nur unter der Voraussetzung eines Zusammensetzenden nothwendig ist. Jede Aussage über Gottes Wesen ist somit schlechterdings unmöglich; Gott eine Eigenschaft beilegen heisst Tragendes und Getragenes, d. i. also Zweiheit in sein Wesen hineinbringen. Nur diejenigen Attribute dürfen angewendet werden, von denen das Wesen Gottes vollständig unberührt bleibt, wie die der Thätigkeit [156]), bei denen jedoch stets im Auge behalten werden muss, dass sie nicht etwa verschiedenen Seiten in seinem Wesen entsprechen. Allenfalls verdienen noch die der Beziehung mit Nachsicht behandelt zu werden. Diese Zulassung positiver [157]) Attribute soll jedoch nur zur Recht-

156) „Wenn wir etwas bloss nach seinen Wirkungen bezeichnen, so sagen wir dadurch eigentlich nichts über seine innere Beschaffenheit aus", äussert Twesten, Vorlesungen 2. Bd. 1. Abth. S. 31 von den Wirkungsattributen. Ebenso sagt Bruch a. a. O. S. 86: „In der That kann die Wirkung uns zu keinem sichern Schlusse auf ihre Ursache berechtigen". Vgl. ib. S. 86—88.

157) Wie wenig noch Maimûni's Lehre von den positiven Attributen richtig erkannt ist, beweisen folgende Urtheile aus neuerer Zeit. Stöckl (a. a. O.

fertigung der in der Schrift vorkommenden dienen, enthält aber keineswegs die Erlaubniss zu uneingeschränktem Gebrauche derselben, vielmehr ist es strengstens untersagt, selbst im Gebete sie anzuwenden oder das durch Schrift und Einrichtung eben gestattete Maass zu überschreiten. Als Stützen des Gottesbegriffes für den schwachen menschlichen Verstand können sie nicht entbehrt werden und bilden so ein nothwendiges Uebel, von dem die Zeit allgemeiner und vollkommener Gotteserkenntniss in der That befreit sein wird. Wenn aber noch ausserdem eine Reihe von Attributen, die weder in Thätigkeiten noch in Be-

---

II, 272) behauptet: „Er glaubt, die Einheit und Einfachheit Gottes nur dadurch aufrecht erhalten zu können, dass nicht blos in der Sache selbst kein realer Unterschied angenommen, sondern dass auch der Unterschied, welchen wir in unserem Denken auf Grund der unendlichen Vollkommenheit Gottes zwischen verschiedenen Vollkommenheiten oder Attributen Gottes setzen, als unzulässig erachtet wird. In Folge dessen wird bei ihm die gesammte positive Entwicklung der Gottesidee in unserem Denken zu einem blossen Spiel mit verschiedenen Benennungen, deren Unterscheidung auf keinem objectiven Grunde beruht, sondern etwas rein Subjectives ist. Zudem verwechselt er den Begriff der Univocation mit dem der Analogie, welche letztere ja wohl zwischen Ursache und Wirkung stattfinden kann, wenn auch beide nicht unter einen Begriff gebracht werden können. So wird bei ihm alle Prädication positiver Attribute von Gott zu einer reinen Aequivocation, welche für die Entwicklung der Gottesidee offenbar gar keinen Werth hat, im Gegentheil dieselbe noch mehr zu einem blos subjectiven Spiel des Denkens herabsetzt, welches gar keinen Grund in der Objectivität hat.“ Dieses Urtheil beruht auf einer Reihe von Missverständnissen. Zuvörderst erscheinen hier fälschlich alle positiven Attribute über Einen Kamm geschoren. Nur bei den positiv scheinenden wird jeder Unterschied als aufgehoben betrachtet, die wirklich positiven wie die der Thätigkeit können aber als durchaus in der Sache verschieden gelten. Denn nicht „die positive Entwicklung der Gottesidee“, die Maimûni eben für unmöglich erklärt, sondern nur die Umprägung der in der Welt auftretenden Wirkungen in die Form von Eigenschaften wird in ihnen vorgenommen. Aber selbst die scheinbar positiven, in Wahrheit in Gott nicht zu unterscheidenden Attribute sind, wenn man die in ihrem negativen Inhalt liegende Vertiefung unserer Gotteserkenntniss ins Auge fasst, kein „blosses Spiel“. Nur als Homonymen können die positiven Seiten der negativen Attribute von Maimûni aufgefasst werden, da er c. 55 und 56 Anf. die Möglichkeit einer Analogie zwischen Gott und den Geschöpfen auflöst; von einer „Verwechslung“ kann also nicht die Rede sein. Es wird endlich nicht „alle Prädikation positiver Attribute von Gott zu einer reinen Aequivocation“, da diese auf die Wirkungs- und Beziehungsattribute nicht ausgedehnt wird. Irrthümlich behauptet auch Nitzsch (Jahrbücher für protestantische Theologie 1876 S. 543): „Von Gott lehrt Maimûni, dass wir nur wissen können, was er nicht sei, legt ihm aber dennoch Weisheit, Leben, Macht, Willen und Selbsterkenntniss bei, jedoch unter sorgfältiger Vermeidung alles Anthropopathischen.“

ziehungen Gottes ihren Ursprung nehmen, mit dem Scheine auftritt, etwas Positives von Gott auszusagen, so darf als ihr wahrer Inhalt nur die Thatsache angesehen werden, dass ihr Gegentheil durch sie von Gott geläugnet wird. Wir können nämlich als Menschen nicht umhin, gewisse Eigenschaften, die wir als Unvollkommenheiten betrachten, von Gott abzuwehren und thun dies, indem wir deren Gegentheile ihm zuschreiben. Es darf also hierbei nur der negative Inhalt als wahr angesehen werden, die positive Form ist leerer Schein; in Wahrheit ist Gott gleich sehr über die ihm scheinbar beigelegte Vollkommenheit wie über die von ihm abgewehrte Unvollkommenheit erhaben. Während aber selbst die statthaften positiven Attribute von dem Anscheine einer Gefährdung der göttlichen Einheit nicht freigesprochen werden können, ist bei den negativen selbst der Schein einer Vermehrfachung Gottes vermieden; sie sind darum in Wahrheit die allein statthaften. Auf sie muss sich darum der Mensch beschränken, sie allein darf er vermehren, nur was Gott nicht ist, kann er erkennen, sein Streben muss darauf gerichtet sein, statt durch Häufung von Vollkommenheiten eine Annäherung an seine Erkenntniss zu wähnen, den Irrthum seiner vermeintlichen Erfahrungen über das göttliche Wesen einzusehen, von den Täuschungen, denen er sich in dieser Richtung hinzugeben leicht geneigt ist, sich Schritt vor Schritt zu befreien. Jeder Fortschritt an Gotteserkenntniss hat nur die Bedeutung, dass wir in einem neuen Falle unsere Ueberzeugung sich bewahrheiten sehen, dass wir vom Wesen Gottes Nichts wissen können.

Man muss es zugeben, dass diese Lehre den Eindruck zu machen geeignet ist, als ob sie mehr darauf ausginge, die Vorstellung von Gott bei den Denkenden zu verflüchtigen als zu befestigen. Heisst es nicht den Menschen ihren Gott rauben, wenn jede Möglichkeit, ihn zu erkennen, ihnen genommen, jede Hoffnung, sich ihm nähern zu können, zerstört wird? Statt der Fülle und Lebendigkeit, die der Gläubige jederzeit im Gottesbegriffe anzutreffen sich schmeicheln durfte, starrt ihm nun Oede und

Leere [158]) entgegen, das sicherste Besitzthum scheint sich ihm in einen kalten, unfassbaren und abstossenden Schemen zu verkehren. Nicht wissen können, was Gott ist, heisst Gott selber verlieren [159]), die Behauptung seiner Unerforschlichkeit kommt der Aufhebung seines Wesens gleich. Eine Bestimmung des göttlichen Wesens nach der anderen aufgeben, bedeutet für den Gläubigen nichts Anderes, als stückweise seine Vorstellung von Gott zu opfern. Wie soll fortgesetztes Nichtwissen unser einziges Wissen, wie die stets erneute Erklärung unserer Unfähigkeit Gott zu erkennen unsere wahre Erkenntniss von ihm ausmachen?

Hatte Maimûni kein Gefühl von der Trostlosigkeit seiner Lehre, merkte er nicht, dass er mit der Läugnung

---

158) Die Läugnung aller Attribute hat Maimûni von Seiten Makrizi's den Vorwurf eingetragen, dass er die Juden zu معطّلة mache (de Sacy, Chrestomathie arabe I², p. 325), d. h. zu Ausleerern des Gottesbegriffs, die ihm aller seiner Eigenschaften entkleiden, wie denn Kremer (Streifzüge S. 8) auch mit Recht تعطيل für eine Uebersetzung des in der patristischen Literatur vorkommenden κένωσις erklärt. Vgl. Renan, Averroës p. 31; Munk, Guide I, 115, 1; Delitzsch, Ez Chajim S. 308 Anm.; Schahr. H. I, 96, 222, II, 337, wo für „die Araber ohne Bildung" معطّلة العرب die Atheisten unter den Arabern zu übersetzen ist, und Schmölders, Essai p. 122—123, 1. Man braucht daher nicht mit Chwolsohn (Orient 1846 LB. 377—378) dieses Urtheil daraus zu erklären, dass die Zuneigung Maimûni's „zur heterodoxen Sekte der Metasciten" Makrizi als „dem sehr frommen und streng orthodoxen Imam missfallen musste". Aber auch Abdollatifs Aeusserung, dass „der Führer ein schlechtes Buch sei, geeignet die Grunddogmen der Religion dadurch zu vernichten, wodurch er dieselben befestigen will" (ib. 356, 5), erklärt sich ebensowenig wie Maimûni's Verbot, den Führer arabisch zu schreiben (Relation de l'Egypte p. 466), aus den, wie Chwolsohn (a. a. O. p. 355) meint, mutazilitischen Ansichten dieses Buches, welche „den orthodoxen Arabern verpönt waren", sondern einfach aus den im Führer vorkommenden versteckten und offenen Ausfällen gegen Muhammed, die Steinschneider (Maamar Ha-Jichud S. 32 Anm. 19) gesammelt hat. Vgl. Munk, Notice sur Joseph Ben-Jehouda p. 27, 1.

159) „Alle Bestimmungen negiren, ist soviel als das Wesen selbst negiren. Ein bestimmungsloses Wesen ist ein ungegenständliches Wesen, ein ungegenständliches Wesen ist ein nichtiges Wesen. Wo der Mensch alle Bestimmungen von Gott entfernt, da ist ihm Gott nur noch ein negatives Wesen. Dem wahrhaft religiösen Menschen ist Gott kein bestimmungsloses Wesen, weil er ihm ein gewisses, wirkliches Wesen ist", sagt Feuerbach, Wesen des Christenthums S. 20. Vgl. Bruch a. a. O. S. 17, 2.

seiner Eigenschaften Gott selber zu läugnen auf dem besten Wege war? Wir werden bald diese Auffassung von der Unverträglichkeit seiner Lehre mit der Religion als bloss scheinbar berechtigt und oberflächlich aufgeben müssen, wenn wir den Urheber von jeder Befürchtung ihrer Verderblichkeit für den denkenden Gläubigen frei finden und ihn vielmehr mit feierlichen Worten seine Ansicht als wahrhaft beglückende [160]) hinstellen sehen. Wir wissen mit Sicherheit, dass Gott ist. Dieses Bewusstsein von seiner nothwendigen Existenz muss als unsere einzige Erkenntniss von Gott ganz besonders in uns gehütet und befestigt werden. Weit entfernt, durch die Aufhebung der Attribute eine Erschütterung zu erleiden, wird es durch dieselbe gerade zu unserer eigensten und festesten Ueberzeugung, indem Alles, was die absolute Nothwendigkeit der göttlichen Existenz durch eine in sein Wesen hineingebrachte Zusammensetzung aufzuheben oder zu beeinträchtigen geeignet wäre, rücksichtslos weggeräumt wird. Es giebt also eine Steigerung in der Erkenntniss Gottes. Die Möglichkeit einer fortgesetzten Befestigung seines Wesens in unserem Denken bleibt nach wie vor offen, wir werden immer mehr vom Dasein Gottes durchdrungen, je mehr wir von allen seine Nothwendigkeit gefährdenden Vorstellungen uns frei machen. Die Läugnung der Eigenschaften läugnet also nicht Gott, sondern giebt ihn uns eigentlich erst ganz und wahrhaft wieder. Die Unerkennbarkeit Gottes verdammt nicht alle Menschen zu der gleichen niedrigen Stufe der Unwissenheit, vielmehr findet die Verschiedenheit der menschlichen Erkenntniss von Gott erst darin ihre wahre Begründung, dass das Maass dessen,

160) I, c. 60 schliesst Maimûni seine Auseinandersetzung über die selbst auf dem Wege der negativen Gotteserkenntniss möglichen Stufen mit den Worten: وكُن به غبيطا [f. 76a Z. 1], die Charisi p. 62 col. 1 treffender als Ibn Tibbon's: והיה בו שמח durch: והצלח בו wiedergiebt. Narboni (zur Stelle) hebt die Feierlichkeit dieses Ausdrucks mit dem Bemerken hervor, dass er nie wieder im „Führer" vorkomme: [= اوقع هذه الكلمة على هذا הפיל זאת המלה על זה מה שלא הפיל בדומה לה בכל ספרו.

was von dem Begriffe Gott ferngehalten wird, nicht bei Allen gleich ist. Es ist eine Täuschung zu glauben, dass die Stufen der Gotteserkenntniss aufgehoben sind, wenn es einmal feststeht, dass wir von Gott Nichts wissen können. Wohl scheint es uns, dass fortgesetztes Verneinen Erkenntniss nicht zu erzeugen vermöge, allein diesem Scheine widerspricht die Erfahrung. Auch auf negativem Wege können wir zu Begriffen gelangen, wie es durch Beispiele aus dem Leben sich anschaulich machen lässt, dass wir durch lauter Negationen zu einer Vorstellung eines Dinges zu kommen vermögen. Es hat also die Negation der Attribute durchaus die Vortheile, nicht aber die Nachtheile des positiven Weges der Gotteserkenntniss, jeder Fortschritt, den wir in ihr machen, bestärkt unsere Ueberzeugung von dem Dasein des Nothwendig-Existirenden.

Wohl gelingt es Maimûni, an einem Beispiele zu zeigen, wie auf negativem Wege zur Erkenntniss eines Dinges gelangt werden und wie es hierin auch Abstufungen geben könne. Ist aber hierbei nicht der Umstand übersehen, dass bei den stofflichen Dingen durch fortgesetzte Negationen die Erkenntniss eines Fraglichen darum erreicht werden müsse, weil die Zahl der möglichen Gattungen und Arten, zu denen dieser Gegenstand gehören kann, eine bekannte und darum zu erschöpfende ist, während in Bezug auf Gott die Fortsetzung der Negation keinen Zuwachs in der Annäherung an den Begriff bildet, indem dieser von vornherein als ausser allen uns bekannten Gattungen stehend angesehen wurde? In der That kann Maimûni sich dieses Beispiels aus dem Reiche des Endlichen nur vergleichs- und näherungsweise bedient haben. Wie wir bei den endlichen Dingen durch lauter Verneinungen einen Begriff von einem Gegenstande erzeugen können, dem man in dem Maasse stufenweise sich nähert, als man mehr von ihm negiren gehört hat, so kann auch bei Gott, in Betreff dessen jedes Weniger an Irrthum einem Mehr an Erkenntniss gleichgeachtet werden muss, durch Negationen eine fortgesetzte Näherung an seinen Begriff vermittelt werden.

Der Umfang des Begriffes Gott ist freilich für uns keiner Erbreiterung fähig und insofern in Mose und dem letzten Bekenner wohl gleich, aber insoweit als jede falsche Vorstellung bei diesem keinerlei Zusammensetzung und darum keinerlei theilweise Richtigkeit zulassenden Begriffe das Ganze gefährdet, kann behauptet werden, dass derjenige, der weniger Negationen von Gott erfasst hat, seiner Erkenntniss ferner stehe. Mit jedem Schritte auf der Bahn der Negation nähern wir uns um eine Stufe der Erkenntniss von der Unvergleichbarkeit und Erhabenheit Gottes. Nicht ein neues Merkmal in seinem Begriffe, aber einen Zweifel weniger in unserem Wissen, nicht ein Mehr an Erfahrung, aber ein Weniger an Täuschung und Ungewissheit bezeichnet hier der Zuwachs an Erkenntniss. Wenn wir auch nicht eine Vorstellung von Gott auf diesem Wege gewinnen, so ist es doch Gewinn genug, wenn wir von dem Wahne befreit werden, Gott zu kennen, während wir seiner Erkenntniss fern standen. Sich keinem Irrthum hinzugeben, ist für den Menschen das Höchste, was er erreichen kann, er weiss dann von Gott am meisten, wenn er das Verkehrte seines vermeintlichen Wissens von ihm erkennen lernt. Wie richtig dieser Gedanke sei, zeigt ein Blick auf die Geschichte der Attributenlehre, in der wir die Höhe und Bedeutung eines Denkers darnach bemessen, wie er an bewährt scheinenden Attributen das Unzureichende und Anthropomorphistische aufgedeckt hat.

Werden aber auf diesem Wege die positiven [161]) Attri-

161) In diesem Punkte haben sich Chasdai und Stöckl des gleichen Missverständnisses schuldig gemacht. Crescas behauptet: אין המלם מהיות העדר הסכלות נזרח על ענין חיובי אור ה', I, 3 c. 3; ed. Wien f. 25ᵃ), ähnlich wie Ahron ben Elia sagt: כי מכח השלילה יולד החיוב (Ez Chajim c. 71; S. 86). Und Stöckl urtheilt von der negativen Attribution (a. a. O. 274—275): „Es ist das in der That eine eigenthümliche Auffasung der menschlichen Gotteserkenntniss. Aber Maimûni musste sich zu derselben nothwendig verstehen, nachdem er alle Grundlagen einer positiven Gotteserkenntniss weggeräumt hatte. Und doch ist das Ganze wiederum nur ein Spiel mit Worten. Wenn z. B. das Attribut der göttlichen Weisheit blos die Bedeutung hat, dass Gott Nichts nicht wisse, wie Maimûni sagt, so ist ja darin im Grunde nichts Anderes ausgesprochen, als dass Gott Alles wisse; also eben dadurch schon eine positive Attribution in Gott gesetzt. Und so in allem Uebrigen.“ Ich folge hier der Widerlegung, mit der Abraham

bute nicht wieder gleichsam durch eine Hinterthüre eingelassen? Die Kehrseite der Negation bildet die Position. Was nützt es also jene zu läugnen, wenn dadurch sofort die Vorstellung des Gegentheils in der Seele wachgerufen und Gott dadurch eine positive Eigenschaft beigelegt wird? Wir wollen das Nicht-Vermögen von Gott negiren und denken, er sei nicht nicht-vermögend. Die Kehrseite dieser Verneinung enthält aber die entschiedenste Bejahung, und indem wir Gott eine Eigenschaft abzuwehren gedachten, haben wir eine andere, die des Allvermögens, ihm zugeschrieben. Wollen wir aber auch über diese Eigenschaft Gott hinausheben, dann haben wir ihn wirklich aufgehoben, indem wir damit behaupten, dass von je zwei Gegensätzen stets keiner [162]) Gott beizulegen sei, er also weder unvermögend noch vermögend, weder unwissend noch wissend sein könne. In Wahrheit wird Maimûni's Lehre auch von diesen Einwürfen nicht getroffen. Er giebt es durchaus zu, dass durch jede Negation Etwas in Gott ponirt werde, er beeilt sich darum aber auch, sofort diese Position aufzuheben, indem er sie als mit dem unter ihrem Namen bei uns geläufigen Begriffe bloss homonym darstellt. Allerdings liegt es nahe, aus dem Urtheil: Gott ist nicht nicht-wissend den Schluss abzuleiten: Folglich ist er allwissend, allein dieses erschlossene Attribut können wir keinen Augenblick als ernstliche Aussage über Gottes Wesen betrachten, da wir, von der Unmöglichkeit Etwas

---

Schalom a. a. O. XII, 1 c. 4; f. 2^b diesen Einwurfe gegen Maimûni's Lehre beseitigt hat.

162) Chasdai spricht a. a. O. diesen Einwand in folgenden Worten aus: ולפי שהוא מבואר היותו משולל מכל סכלות ולאות ישאר אם כן משולל מב' המותרים או ההפכים יחד רוצה לומר משולל מידיעה וסכלות ויכלת ולאות וכל זה בתכלית הבטול והגנות. Abraham Schalom a. a. O. antwortet hierauf in doppelter Weise: 1) Er zeigt unter Berufung auf Maimûni's Aeusserung I, c. 58; S. 241, dass die negativen Attribute nur zufällig Etwas über Gottes Wesen aussagen, Erkenntniss also nicht begründen, so dass wir das allerdings durch die Negation Ponirte einfach nicht erkennen, vgl. oben S. 431 A. 105. 2) Dieses Positive kann so wenig von uns erkannt werden, dass wir es selber mit dem bei uns unter diesem Namen Gültigen nur als homonym bezeichnen können, indem wir von vornherein einsehen, dass Nichts in Gott einem an uns Befindlichen ähnlich sein darf.

darüber zu erfahren durchdrungen, es mit dem, was wir unter diesem Begriffe verstehen, für bloss gleichnamig halten müssen. Man kann also nicht behaupten, dass die Lehre von den negativen Attributen Gott aller Bestimmungen, der Unvollkommenheiten sowohl wie der Vollkommenheiten, entkleide, vielmehr räumt sie es völlig ein, dass Vollkommenheiten in Gott vorhanden seien, nur dass wir sie nicht zu erkennen und darum Nichts über sie auszusagen im Stande sind. Wenn wir auch Gott von den Mängeln, die wir Menschen bereits als solche bezeichnen, frei zu denken genöthigt sind, so dürfen wir darum keineswegs die ihnen entsprechenden Vorzüge ihm zuschreiben, da eine Erkenntniss seines Wesens uns schlechterdings unmöglich ist. Das für uns Sicherste alles Seienden ist nicht bestimmungslos, es ist uns nur nicht verstattet, eine Vorstellung von seinem unvergleichlichen Wesen zu gewinnen.

Wenn es erst feststeht, dass wir über Gott Nichts wissen können, dann ist es klar, dass wir diesem unserem einzigen Wissen, dass wir Nichts wissen, in dem Maasse uns nähern, als wir die Täuschungen, die Irrlehren, die aufgelesenen Missverständnisse und anerzogenen Vorurtheile, in denen wir Etwas von Gotteserkenntniss zu besitzen wähnen, nach klarer Einsicht in ihre Unwahrheit und Verkehrtheit von uns werfen. Auf dem Boden von Maimûni's Ansicht ist ein Zuwachs an Negationen eine positive Vermehrung unseres Wissens, und was den Anhängern der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes die positiven, das leisten ihm naturgemäss in umgekehrter Weise die negativen Attribute. Meint jener desto mehr von Gott zu wissen, je mehr er über ihn auszusagen im Stande ist, so ist dieser überzeugt, je weniger er ihm zuschreiben zu dürfen wähnt, desto mehr unserer einzig möglichen Erkenntniss von ihm sich genähert zu haben. Die Arbeit ist auf beiden Seiten die gleiche. Während der Bekenner positiver Attribute nur dadurch seinen Gottesbegriff zu vollenden und zu festigen glaubt, dass er immer neue Bestimmungen seiner Vollkommenheit an ihn heranträgt, sieht derjenige, der von der Unerkennbarkeit Gottes durch-

drungen ist, dadurch allein seine Würde gewahrt und gesteigert, dass er zu immer höheren Stufen fortschreitet, auf denen er Vorstellungen als Gottes unwürdig verwirft, mit denen er früher ihn zu ehren glaubte. Es bildet gewissermaassen die Wollust dieser Trostlosigkeit, die letzten Verstecke und Schlupfwinkel unseres vermeintlichen Wissens über Gott mit der Fackel unerschrockenen Denkens zu durchleuchten und zu reinigen. Je mehr wir uns von Gott dadurch zu entfernen scheinen, desto mehr fühlen wir uns ihm genähert, was Anderen als ein fortgesetztes Opfern der theuersten Ueberzeugungen vorkommt, empfinden wir als zunehmenden Gewinn, als süsse Bereicherung an reinen Vorstellungen über das Gewisseste alles Vorhandenen, und es bildet gerade den Reiz dieser scheinbar so finsteren Ueberzeugung, Gottes Erhabenheit dadurch uns verständlich zu machen, dass wir ihn als alles das nicht betrachten, wofür wir ihn halten könnten. Dieses: Ich weiss nicht ist nicht leer, es findet unausgesetzte Nahrung und Erfüllung an der ungemessenen Reihe von Vorstellungen, über die wir Gott hinausheben müssen. Es erspart aber auch dem Gläubigen den Schmerz, Gottes vermeintliche Eigenschaften in Widerspruch mit einander treten zu sehen, wie dies unfehlbar der Fall sein muss, wenn vom Hause aus endliche Begriffe dazu verwendet werden, eine Erkenntniss vom Unendlichen zu vermitteln. Für den, der an der Unerkennbarkeit Gottes und seiner Eigenschaften festhält, widerlegt der Anblick der Uebel in der Welt nicht Gottes Allgüte, besteht auch der unlösbare Knoten nicht, den leicht das Verhältniss der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Willensfreiheit hervorbringt, denn er meint den beschränkten Vorstellungen unserer Güte und Weisheit nicht dadurch ihre Schranke und Endlichkeit zu nehmen, dass er durch die Vorsetzung der Sylbe All sie künstlich zum Range von Unbegreiflichkeiten wie Allgüte und Allweisheit erhebt. Er hält das göttliche Wesen von vornherein von Bestimmungen frei, zu deren Aufhebung derjenige, der sie positiv in ihm vorhanden wähnt, sich denn doch früher oder später entschliessen muss.

Wie Bachja Ibn Pakuda mit dem Begriffe der göttlichen Einheit, wie Jehuda Halewi mit dem der göttlichen Allmacht, so hat Mûsa Maimûni zuerst in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters mit dem Gedanken der Unerkennbarkeit Gottes Ernst gemacht. Er zuerst hat mit einer in seiner Zeit wahrhaft bewunderungswürdigen Unabhängigkeit der Gesinnung und Unerschrockenheit des Denkens den seltenen Versuch gewagt, die auf dem Boden der Philosophie gereifte, für das fromme Gefühl scheinbar so unfruchtbare und unerträgliche Ueberzeugung von der Unerforschlichkeit Gottes in die Religion einzuführen und bis in ihre letzten Ergebnisse zu verfolgen. Von den Neuplatonikern ausgesprochen, von manchen Kirchenvätern wiederholt, von den arabischen Denkern angenommen, war der Satz, dass wir nur wissen können, was Gott nicht ist, in die jüdische Religionsphilosophie übergegangen und hier bereits zum Gemeinplatz geworden, als Maimûni mit dem Nachweise der nothwendigen Folgen, die aus dieser unscheinbaren Behauptung hervorgehen, die Geister aufrüttelte. Von Al-Kindi an ist in der arabischen Philosophie die Bedeutung der negativen Attribute bekannt und geläufig, schon David al-Mokammez [163]) führt den Ausspruch, dass diese allein die Gottes würdigen seien, fälschlich auf Aristoteles zurück, seit Bachja Ibn Pakuda kehrt dieser Gedanke bei den jüdischen Religionsphilosophen immer wieder, Salomon Ibn Gabirol vergisst ihn nicht in seinen religiösen Gesängen, Jehuda Halewi und Josef Ibn Zaddik begründen und vertiefen ihn, Abraham Ibn Daud setzt ihn an die Spitze seiner Attributenlehre, aber zur unnachsichtigen Durchführung hat ihn erst Maimûni zu bringen unternommen. Lange vor ihm waren die Attribute bereits eingetheilt und in Gruppen gebracht, schon Jehuda Halewi erinnert mit seiner Attributentafel ganz an Maimûni's Wirkungs-, Beziehungs- und Negationsattribute, aber alle werden noch mit der gleichen Nachsicht be-

163) Vgl. meine Theologie des Bachja S. 77 A. 2 und oben S. 330 A. 198 und S. 345 A. 8.

handelt, von einer Warnung des Gläubigen vor schrankenlosem Gebrauche derselben ist keine Rede. Erst mit Maimûni bemächtigt sich die Kritik dieses Stoffes, jede dieser Gruppen erhält ihre besondere und beschränkte Bedeutung zugewiesen, der Werth der Aussagen wird stets im Zusammenhang mit dem Problem von der Erkennbarkeit Gottes betrachtet und die Gefahr, die in der beliebigen Häufung von göttlichen Eigenschaften liegt, von Grund aus nachgewiesen und aufgedeckt. Ueberall werden auch vor Maimûni die negativen Attribute als die Gottes würdigeren den positiven vorgezogen, nirgends aber als die allein berechtigten und unverfänglichen erkannt und behandelt, nirgends zeigt sich auch nur ein Gefühl davon, dass sie eigentlich als scheinbar leer und kahl dem Gläubigen werthlos vorkommen müssen, nirgends wird auch nur der Ansatz zu einem Versuche gemacht, ihre Bedeutung für die Gotteserkenntniss nachzuweisen, das rein Verstandesmässige an ihnen auch für das religiöse Gefühl fruchtbar zu machen. Leicht war es für Jehuda Halewi, mit philosophischer Ruhe oder Gleichgültigkeit die Leerheit unserer gewöhnlichen Aussagen über Gott zu behaupten, für ihn, dem der höchste Gottesname und die daran geknüpften Attribute die sicherste Ueberzeugung und zweifelfreie Erkenntniss vom Wesen Gottes gewährten, aber schon der Neuplatoniker Ibn Zaddik vermochte sich nicht zu einem Verbote der Eigenschaften zu entschliessen und Abraham Ibn Daud sehen wir zur Achtzahl des Kalâms zurückgreifen, wenn er auch bemüht ist, in jeder dieser acht Eigenschaften eine Negation nachzuweisen, weil diese Denker wohl einsahen, dass der Mensch der Attribute nicht entbehren könne, den tiefen Gedanken aber noch nicht entdeckt hatten, der die Entbehrung zum eigentlichen Besitz macht, den Mangel in unseren einzigen Reichthum verwandelt. Es war die That Maimûni's, ohne eine andere Quelle positiver Gotteserkenntniss anzunehmen, den vermeintlichen Werth aller Attribute Gottes zu zerstören, zugleich aber diese Negation der Eigenschaften mit der Religion verträglich, ja als die einzige Grundlage der dem

Menschen erreichbaren Gotteserkenntniss nachzuweisen. Und weit entfernt von der Befürchtung, mit seinem kühnen Versuche der Schrift widersprochen zu haben, fühlt er sich vielmehr mit ihr in voller Uebereinstimmung, wie er denn den Glauben an die Unkörperlichkeit Gottes geradezu als ihr ausdrückliches [164]) Ziel bezeichnet.

Es war nach einem in der Geschichte des menschlichen Denkens oft bestätigten Gesetze zu erwarten, dass die Speculation auf der Höhe, zu der Maimûni sie emporgeführt, sich in der jüdischen Religionsphilosophie nicht erhalten werde; ein Rückschlag musste erfolgen. Niemals zuvor war der Gedanke von der völligen Unerkennbarkeit Gottes so in seiner ganzen Grösse und Schroffheit dargestellt und nachgewiesen worden, wie es von Maimûni geschehen, es war nur natürlich, dass bald von Neuem die Versuche aufgenommen wurden, hinter das Unbekannte zu dringen und das harte Joch abzuschütteln, welches das Eingeständniss, dass wir Nichts wissen können, dem Geiste auferlegt. Wie in die Höhlung, die eine Sturmfluth gerissen, die Wogen mit besonderem Ungestüm sich hinabstürzen, so haben mit einem gewissen wilden Eifer die Denker nach Maimûni sich in die Kluft geworfen, die sein kühnes Denken gehöhlt hat. Es reizt den Menschengeist, wenn ihm einmal mit besonderer Schärfe und Entschiedenheit seine Enge und Beschränktheit vor Augen geführt wird, durch erneute Flüge die Weite und Freiheit seines Wesens zu beweisen. Wie Kant vergeblich alle

164) II, c. 25 [S. 196—197] sagt Maimûni: ان اعتقادنا ان الالاه ليس بجسم لا يهدّ لنا شيا من قواعد الشريعة .... بل هو قصد النص [f. 54b l. Z.].

Spinoza freilich hat dies bestritten, wie er denn Maimûni's Ansicht über die Deutbarkeit der Schriftstellen im Tract. Theol. Polit. c. 7 (ed. Gfrörer p. 157) mit dem harten Urtheil verwirft: hanc Maimonidae sententiam ut noxiam, inutilem et absurdam explodimus, ib. p. 147 Leidenschaft in Gott als Lehre der Bibel aufstellt und c. 15 p. 203 Maimûni's Meinung über das Verhältniss der Vernunft zur Theologie wie auch die entgegengesetzte Jehuda Alfachars zurückweist. Er geniesst dafür den zweifelhaften Ruhm, in seiner Behauptung über die Leidenschaft Gottes sich mit Mose Taku in Einer Ansicht zu begegnen, s. Grätz, Geschichte VII, S. 182, 1.

Metaphysik für unmöglich erklärt hat und gleichsam ihm zum Trotze das deutsche Denken mit einer Art von Leidenschaft in die von ihm als unerreichbar nachgewiesene übersinnliche Wolkenregion sich vorgewagt hat, so schwingt die Religionsphilosophie des jüdischen Mittelalters mit ungestümer Flugkraft anfangs über die Gleichgewichtslage hinaus, zu der Maimûni mit kräftigem Ruck sie gezwungen, bis dann besonnene Denker sie allgemach dahin zurückführen, wo sie durch ihn sich befunden. Was die Philosophie nicht zu leisten vermocht hat, das erklärt jetzt mühelos die Kabbala leisten zu können, wodurch jene nur um so stärker angetrieben wird, auf's Neue das in Angriff zu nehmen, wozu Maimûni ein- für allemal sie als unfähig hingestellt hat.

Aber nicht bloss philosophisch betrachtet, sondern mehr noch vom Standpunkt geschichtlicher Beurtheilung aus ist Maimûni's Lehre eine That zu nennen. Wohl war es seit den ältesten Zeiten das Bestreben der Denkenden im Judenthum, den scheinbaren Anthropomorphismus der Schrift den Anforderungen der Vernunft gemäss zu beseitigen, wohl bilden von den Bibelübersetzungen eines Onkelos und Jonathan durch die Reihe der Gaonen hindurch bis in die Blüthezeit der jüdischen Speculation die Kämpfe gegen die Verkörperung Gottes eine ununterbrochene Kette, wohl waren alle Religionsphilosophen ohne Ausnahme bemüht, Alles wegzuräumen, was diese verderbliche Vorstellung unterstützen konnte, wohl war der Gottesbegriff von ihnen so weit geläutert worden, dass sie einstimmig in der Erklärung sich begegneten, ein Wesensattribut von Gott zu erkennen sei uns schlechterdings unmöglich, aber die Arbeit der Denker war nicht genügend in das Volk gedrungen, körperliche Vorstellungen von der Gottheit waren, weit entfernt zu den Unmöglichkeiten zu gehören, häufig und weit verbreitet, der Buchstabe der Schrift hatte trotz der jahrhundertelang an ihm fortgesetzten Umdeutungs- und Erklärungsversuche seine Herrschaft über die Geister noch so wenig verloren, dass man an der scheinbar in ihm ausgesprochenen sinnlichen

Auffassung von Gott festhalten zu müssen und jeden verketzern zu dürfen glaubte, der Zweifel dagegen zu erheben sich unterfing. Und nicht etwa bloss die am Sinnlichen klebende Menge, selbst die der jüdischen Gesetzeskunde Beflissenen, soweit sie dem Studium der Philosophie sich nicht gewidmet hatten, waren in dem alten, unausrottbar scheinenden Wahne befangen. Der Schmerz über die Verbreitung dieser wahnbethörten Vorstellungen in seinem Volke hat nicht wenig zu der Bitterkeit und Strenge beigetragen, die uns in der Attributenlehre Maimûni's entgegentritt. Mit sichtlicher Erregung erzählt er in seinem Sendschreiben über die Auferstehung [165]), wie er selbst einen mit Recht von seinen Glaubensgenossen als Gelehrter geachteten Mann gekannt habe, der ernstlich zweifelte, ob Gott wirklich unkörperlich sei und nicht vielmehr nach der Aussage der Schrift Augen, Hand und Fuss habe, und wie er Anderen begegnet sei, die Gott für unzweifelhaft körperlich hielten und jeden, der dies bestreiten mochte, als Ungläubigen und Gottesläugner verdammten. Diese traurigen Erscheinungen liessen ihn denn auch die Abfassung des „Führers" als ein durch die Zeit dringend gebotenes [166]), wahrhaft unaufschiebbares Werk betrachten.

---

165) Kobez II, f. 8a col. 1. Diese Stelle wird auch in dem maimunistischen Briefe Kobez III, f. 23b col. 1, wo auch der Titel dieser Abhandlung Maimûni's אגרת תחיית המתים lautet, in anderer Uebersetzung angeführt: וראיתי מי שיחשבהו מהכמי ישראל ויודע בדרך ההלכה ונושא ונותן במלחמתה של תורה מילדותו כמו שהיה חושב והוא מסופק אם הבורא ביעל עין ואוזן יד ורגל ומעים כמו שבא במקצת הפסוקים וראיתי אחרים מאנשי הקצוות גזרו במוחלט שהוא גוף ומחזיקים כטפש מי שמאמין הפך זה וקראו שמו מין ואפיקורס. Vgl. auch I, c. 1; S. 34, 1 und oben S. 393 A. 53.

166) Dies beweist seine Aeusserung in der Einleitung: لكنى اعتمدت على مقدّمتين الواحدة قولهم فى نظير هذا المعنى ית לעשות לי״י וכו׳ والثانية قولهم וכל מעשיך יהיו לשם שמים [I, f. 9b; S. 25]. Auf diese Stelle hat sich denn auch Josef ben Todros berufen, um Maimûni eine Ahnung von der Verderblichkeit seines Unternehmens im Führer unterzuschieben: ויירא מאד לחברו וכמעט יצאה נפשו בדברו (קבוצת מכתבים ed. Halberstam p. 11).

Wir wissen es auch durch das Zeugniss seines Sohnes [167]) und durch die Angaben Späterer [168]), dass es vorzüglich die Verwilderung des Denkens, die Vergröberung der religiösen Vorstellungen in seiner Zeit gewesen, was ihn zur Ausarbeitung seiner Werke und besonders des „Führers" wahrhaft genöthigt hat, wie denn in der That die Reinigung des Gottesbegriffes als seine eifrigste Sorge aus allen seinen Arbeiten hervorleuchtet. Er erkannte, dass es Zeit war, den verworrenen, schwankenden und willkührlichen Vorstellungen von Gott ein Ende zu machen, er täuschte sich aber auch über die Mittel nicht, mit denen dem Uebel abzuhelfen sei. Er sah ein, dass philosophische Beweisführungen allein hierzu nicht ausreichen [169]), und entschloss sich daher

---

167) Kobez III, f. 16a col. 2: והקול נשמע אצלינו ואצל אבותינו זצ"ל כי רבים מעבר הים מיושבי האיים והקצוות הרחוקים טועים בזה העקר הגדול ... ועל זה היה דוה לבנו .. ונשתוממו אבותינו זצ"ל היאך תהיה זאת הטומאה בישראל שהוא כטומאת ע"ז ... וקנאו אבותינו ע"ה קנאת התורה וחברו בה חבורים רבים והצדיק אבא מארי זצ"ל האריך בחבוריו בזה הענין שהוא עקר התורה ויסוד היראה והאהבה והעבודה. Reggio führt diese Stelle aus einem handschriftlichen Auszug dieses Schreibens an (התורה והפילוסופיאה p. 68 Anm.). Von den Einwohnern von Montpellier, die sich gegen den „Führer" erhoben hatten, sagt Abraham ben Maimon, dass sie den Wahnglauben der Verkörperung von ihren Vätern ererbt hätten: וחלק אחד מהאמצים באמונה המקולקלת שירשוה מאבותם (Kobez III, f. 16b col. 1).

168) Der anonyme Verfasser des Sendschreibens Kobez III, f. 23b col. 1, nach Grätz VII, 474 Anm. Schemtob Falaquera, bemerkt: ולי נראה שצורך אחר הכריחו לחבר אותו הספר בראותו רבים מעם מאמינים דעות מביאות להגשמה ומונחה לנגד עיניהם ודמות יצרכו לו חושבים שמיחדים ומרבים מהפאים דברים אשר לא כן על ה' אלוהיהם. Ebenso bringt Bedaresi das Erscheinen von Maimûni's Schriften mit der Verbreitung des Anthropomorphismus in Zusammenhang: וכמעט היתה ההגשמה מתפשטת בקצוות רבות בתחלה צאת ספריו הקדושים בארצות (Nr. 418 in Ben Adereth's Responsen ed. Bologna f. 82a col. 1 Z. 1). Meschullam Dafiera rühmt sogar von seiner Partei (Geiger, Jüd. Dicht. מלין ליראת כופרים עצרו ‖ הם יודעים אל יוצרם שיעור אבל: 28 Ueb. 38) und Isak ibn Latif nennt die Gegner Maimûni's: האמונים עלי תולע, Hechaluz VII, 92. Vgl. auch die Zusammenstellung ähnlicher Zeugnisse bei Reggio a. a. O. p. 67, 1.

169) Hierüber hat sich Maimûni selber mit aller nur wünschenswerthen Klarheit im Eingang zu seiner Abhandlung über die Auferstehung ausgesprochen: ראינו שצריך לנו לבאר בחיבוריו התלמודיים עיקרים תוריים על צד הסיפור לא על צד הביא ראיה Kobez II, f. 8a col. 1, wo er auch die Stellen angiebt, an denen er in seinen Werken die Normirung von Glaubensartikeln versucht habe.

zu dem Schritte, der ihm nachmals so viele Angriffe zugezogen, der aber in seiner Zeit sicherlich zur Klärung der Begriffe und zur Erweckung der Geister nicht wenig beigetragen hat, zur Aufstellung seiner dreizehn Glaubensartikel, zu deren drittem er die Lehre von der Unkörperlichkeit Gottes erhoben hat. Nur dadurch, dass er jeden, der einer Verkörperung Gottes sich schuldig mache, als aus dem Judenthum ausgestossen erklärte, glaubte er diese verderbliche Vorstellung brandmarken und ausrotten zu können. Ihre Verfolgung betrachtete er als seine Aufgabe, der er durch schonungslose Verdammung ihrer Anhänger in allen seinen Schriften [170]) und in seinem ganzen Leben nachzukommen treulich bemüht war.

Wenn noch ein Zweifel darüber bestehen könnte, dass Maimûni mit seinen Angriffen den wunden Fleck der Zeit getroffen, die Wirkung, die er damit hervorbrachte, müsste ihn vollends zerstreuen. Mit scharfer Absicht hatte er im Mischne Thora, im Abschnitt von der Busse III, 7 den, welcher einen Gott zwar annimmt, ihm aber Körper und Gestalt zuschreibt, in die Reihe der vom Judenthum Ausgestossenen aufgenommen; es war damit gleichsam die Sonde in den alten Erbschaden eingeführt. Der Widerspruch, mit dem diese Behauptung zurückgewiesen wurde, lässt genau erkennen, wie tief die in ihr verdammte Vorstellung im öffentlichen Bewusstsein sich eingelebt hatte. Kaum zehn Jahre waren seit diesem Machtspruche Maimûni's vergangen, als sein provençalischer Gegner, der streitbare Abraham ben David aus Posquières mit seiner schneidigen Abwehr [171]) sich zum Sprecher einer grossen

170) So erhebt er im Commentar zu Sanhedrin X (Porta Mosis p. 166) den Glauben an die Unkörperlichkeit zum dritten Glaubensartikel, auf dessen Läugner er am Schlusse (ib. p. 178) die Worte anlegt: وإذا اختلت للشخص قاعدة من هذه القواعد فقد יצא מן הכלל וכפר בעיקר ויתשמ מין ואפיקורוס

Dasselbe Verdammungsurtheil wiederholt er H. Tesch. III, 7 und häuft Moreh I, c. 36 Ende die heftigsten Anklagen gegen die Sünde der Verkörperung.

171) Ueber die Abfassungszeit dieser Glossen vgl. Frankel-Grätz' Mtsch. 1874 S. 20 A. 2. Der Ausfall Abraham ben Davids H. Tesch. III, 7 hat sich

Zahl von Gekränkten machte, deren Missstimmung bald in offene und beklagenswerthe Feindseligkeit übergehen sollte. Was jener mehr aus Gerechtigkeitsgefühl und

---

in doppelter Lesart erhalten. Die von Josef Albo angeführte betrachtet Josef Karo im כסף משנה zur Stelle als die wahrscheinlichere: ואפשר שיעקר הנוסחא כמו שכתוב בם' העיקרים. Eine Gegenüberstellung beider scheint für die Ursprünglichkeit der anderen zu sprechen:

Ikkarim I, 2:	H. Tesch. III, 7:
אמר אברהם אף על פי שעקר האמונה כך הוא המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן אין ראוי לקרותו מין.	ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי ההגדות המשבשות את הדעות.

Die Lesart bei Albo scheint eine absichtliche Veränderung der gewöhnlichen zu enthalten, in der Absicht vorgenommen, Abraham ben David nicht etwas Vernunftwidriges behaupten zu lassen, auch merkt man deutlich der heftigen und spitzen Sprache der letzteren den Charakter der Echtheit an. Derselbe geht auch aus dem Gedichte (Ozar Nechmad II, 85, vgl. Geiger, Jüd. Zeitschr. I, 74) hervor, in welchem Abraham ben Davids Ausfall gebilligt und in den Worten versificirt wird:

ומי יאשים אשר יגביל ויגשים ‖ וחכמי לב בגשמות מחזיקים
והגדות עלי שעור מעידות ‖ ולגשמות ראיה מפסוקים

ebenso aus den Strophen Dafiera's (Geiger, Jüdische Dichtungen S. 27, Ueb. S. 48):

אל תאנף באומרים גשמות ואם ‖ לאל תמונת האנוש ציירו
האומרים כבוד והחושבים דמות ‖ דעות חלוקים הם ולא כפרו
כמה חכמים אמרו שעור ודמם ‖ העובדים צורם ופיו לא מרו

wie auch aus den Worten Saporta's (bei Halberstam a. a. O. p. 90): אחר שהטעום פסוקים והגדות המשבשים את הדעות. Es wird ferner diese Glosse in ihrer gewöhnlichen Fassung von dem Anonymus (Schemtob Falaquera) Kobez III, f. 23b col. 1 als von אחד מהרבנים herrührend angeführt, der auch den Ausdruck גדולים וטובים mit der Bemerkung bespöttelt: ויתכן שהיו גדולים ממנו בקומתם וטובי מראה ובריאי בשר. Dass aber Abraham ben David niemals so weit sich verstiegen hat, Maimûni direkt der Ketzerei zu bezichtigen, betont Nachmani ausdrücklich Kobez III, f. 9b col. 2: והרב ר' אברהם ב"ר דוד ז"ל השיב על מקצת דבריו ולא אמר שיש בו צד מינות וצד כפירה חס ושלום. Auch Samuel ben Abraham Saporta hebt es hervor, dass Abraham ben David nur aus Nachsicht gegen die Irrenden, nicht aber aus Verurtheilung von Maimûni's Aeusserung diesem entgegengetreten sei, und beweist aus den allem Anthropomorphismus abgeneigten Lehren Abraham ben Davids in seinem הנפש בעל[ו] ס' (Berlin 1762 f. 32a Ende), dass er nur die Schroffheit, nicht aber die Berechtigung von Maimûni's Urtheil gegen die Anthropomorphisten angegriffen habe (bei Halberstam a. a. O. p. 90). Auch Simon Duran und Josef Albo finden Maimûni's Urtheil zu hart s. Frankel-Grätz' Mtsch. 1874 S. 459, dagegen schliesst sich Isak ibn Latif unbedingt demselben an (Hatechijja Heft II, S. 60). Vgl. auch Schlesinger, Ikkarim p. XXXII, 1 und Munk, Guide I, S. 34, 1.

Schonung entschuldbarer Kurzsichtigkeit als aus unbedingter Verwerfung zurückweisen zu müssen glaubte, das griffen diese mit rücksichtsloser Heftigkeit an, die wohl tobte, aber nicht widerlegte. Maimûni hatte die Axt an die Wurzel angelegt, er wusste, dass bald, wenn erst der Buchstabenglaube erschüttert sein würde, der ganze vielverästelte Stamm der Vorurtheile und Wahnvorstellungen zusammenbrechen müsse. Darum wurde denn vor Allem Maimûni's Lehre als Aufhebung der Schrift verschrieen, die sich über die Körperlichkeit Gottes in unzweideutiger Weise ausgesprochen habe. Es ist durch mehr als Ein unzweifelhaftes Zeugniss festgestellt, dass in dem ersten Sturmlauf gegen den „Führer" und das Buch Madda, den ersten Theil des Mischne Thora, die Lehre von der Unkörperlichkeit Gottes zu einem Hauptangriffspunkte ausersehen wurde. Nicht aus Schonung für die Beschränkten, wie einst Abraham ben David, sondern aus eigener Verblendung und Gedankenlosigkeit, ward jetzt gegen Maimûni gekämpft, die Anstifter waren nicht etwa für ihre Person frei von dem Wahne, für den sie eintraten, vielmehr völlig darin befangen und darum für seine Erhaltung mit dem Fanatismus der Ueberzeugung beeifert. David Kimchi schreibt[172]) an Jehuda Alfachâr, der gewiss ungerechte oder übertriebene Vorwürfe gegen seine Freunde, die Antimaimunisten, nicht geduldet haben würde, in Betreff dieser: „Ihn, den nicht die Himmel der Himmel umspannen, wagen sie in enge Grenzen zu bannen, suchen Form und Gestalt ihm beizulegen, dem ausdrücklichen Wortlaut der Schrift entgegen." Selbst Mose ben Nachman, der gewiss gegen seine „französischen Lehrer" und Freunde nichts Unbegründetes vorzubringen vermöchte, bezeugt[173]), dass

---

172) Kobez III, f. 3^b col. 1: כי את אשר שמי השמים לא יכלכלוהו בחדרי חדרים הסגירוהו · ושמו לו דמות ותמונה · הפך מה שאמרה התורה הנאמנה.

173) Kobez III, f. 9^b col. 2 = Perles a. a. O. 190—191: ואחרים שמעתי אומרים שאתם תופשים על ספר המדע באמרו שאין למעלה צורה ותכנית ולמה רבותינו הפשתם עליו בדבר הזה. Jedaja Penini berichtet ausdrücklich aus der Zeit des ersten Streites um den Führer: ומגנים ספריו על אמרו שאין

die Angriffe auf das Buch Madda wegen der darin ausgesprochenen Behauptung erfolgten, dass Gott Form und Gestalt nicht zugeschrieben werden dürfen. „Selbst die thörichten Heiden treiben die Verkörperung Gottes nicht so weit wie ihr", ruft das fälschlich dem Abraham Maimûni zugeschriebene Sendschreiben [174]) an die Verketzerer des Führers angesichts der von diesen begangenen Anthropomorphismen. Mag auch der jedenfalls untergeschobene[175]) Schluss in dem angeblichen Briefe Maimûni's an seinen Sohn durch seine offenbare Gehässigkeit und Uebertreibung ein verdächtiger Zeuge sein, so wird doch jedenfalls so viel daraus als begründet angenommen werden dürfen, dass

---

לבורא תכל שיעור והמונה. Vgl. die Anführung dieser Aeusserung bei Mose Alaschkar (השגות ed. Ferrara 1559 f. 9b unp.), der sie mit den Worten einleitet: כמו ההגשמה שהיו מגשימים בפרהסיא הגדולים בחכמת התלמוד בצרפת ובכמה מקומות.

174) Kerem Chemed V p. 12, 2: היש בהבלי הגוים מגשימים ככם. — Vgl. Salomo Dafiera's Epigramm auf einen anthropomorphisirenden Prediger: ויהן הומר בקודש in Edelmanns דברי חפץ I, 27. — Dass dieses Schreiben nicht dem Sohne Maimûni's angehören könne, hat Rappoport nachgewiesen ib. p. 8 A. 16. Ob es aber, wie er ib. p. 18 vermuthet und auch Grätz VII, S. 60—61, 1 angenommen hat, Samuel Saporta zum Verfasser habe, ist nach Halberstams dagegen erhobenen Bedenken a. a. O. p. 77, 1 zweifelhaft geworden.

175) Kobez II, f. 38a—40a. Besonders der gegen die französischen Gelehrten gerichtete Abschnitt f. 40a trägt deutlich das Gepräge einer im Streite über den Führer entstandenen Fälschung. Dem Vorwurf der Völlerei, der hier den Antimaimunisten gemacht wird, steht ein anderer gegenüber, den Josef ben Todros in seinem Sendschreiben an die provençalischen Gemeinden den Maimunisten, oder wenigstens einem Theile von ihnen entgegenschleudert: גם היום המתאוים היצלים אוכלי החציר והבצלים-אשר יצר להם במלאת ספקם ולא תשיגה ידם לאכול את חקם-ובטנם תהסר לא נתמלא כרסם לחם ובשר (bei Halberstam a. a. O. p. 10). Der Fälscher hat wahrlich Maimûni schlecht gekannt, da er Uebertreibungen und Unfläthereien ihm zuzuschreiben wagte, wie sie der Schluss jenes Briefes enthält. Die Unechtheit des Briefes, der in seinem ersten Theile sogar von Söhnen Maimûni's spricht, ist durch Rappoport (Jeschurun I, Hft. 3 p. 47—55) entschieden worden, wogegen die Citate bei Mosconi (Berliner's Magazin III, 96 u. 149), Jizchak Karo תולדות יצחק (Riva di Trente 1558 f. 61a) und Salomo Luria (s. David Oppenheim in Jeschurun III, D. A., p. 35—38) ebensowenig beweisen, wie die Vorliebe eines Nachkommen Maimûni's (Kochbe Jizchak Hft. 27 p. 33, 2) für Ibn Esra's Schriften, s. Geiger, Jüdische Zeitschrift I, 223, 1; Hebr. Bibl. II, S. 8. Vgl. Grätz VI, S. 461, 4, Rosin, Ethik S. 21, 9 und Luzzato's freilich noch die Echtheit des Briefes voraussetzende Bemerkung Ozar Nechmad II, S. 12.

selbst angesehene Talmudgelehrte in Frankreich [176]) ungescheut grobsinnliche Vorstellungen von der Gottheit zu hegen gestattet haben.

Und wie um jeden Zweifel an der offenen Verbreitung dieses Wahnes zu beseitigen, hat Mose von Salerno in dürren Worten diese Thatsache uns überliefert. Von Nicolo di Giovenazzo, seinem christlichen Freunde, um eine Auskunft auf die Frage gebeten, gegen wen denn eigentlich Maimûni seine so selbstverständliche und scheinbar völlig überflüssige Bekämpfung der Anthropomorphismen gerichtet habe, erklärt [177]) er schweren Herzens: „Gegen einige, und zwar nicht wenige in meinem Volke, die Gott einen menschlichen Körper mit Augen, Händen und Füssen zuschrieben und, was noch schlimmer ist, jeden Denkenden, der sich zu behaupten erkühnte, dass die Schriftstellen nicht nach dem einfachen Sinn und Wortlaut, sondern nur durch eine Deutung aufgefasst werden dürfen, als Abtrünnigen und Ketzer betrachteten und für einen Läugner Gottes und seiner Lehre erklärten.“ Es fehlt uns endlich auch nicht an einem ganz bestimmten Zeugniss [178]), welches uns von einem greisen, als Schriftkundiger hochangesehenen Gegner der reinen, gegen alle Verkörperung Gottes zu Felde ziehenden Lehre Maimûni's berichtet, dass er auf die Frage, ob er Gott wirklich eine

---

176) Vgl. Kerem Chemed V p. 4 A. 5 und Grätz VII, S. 45, 1. Dass Nachmani es für nöthig findet, in seinem Sendschreiben an die französischen Rabbinen ausdrücklich hervorzuheben, „auch“ diese hätten sich gegen den Anthropomorphismus ausgesprochen: גם לחכמי צרפת אשר אמרתם צרופה דיעתם יפה מצאנו שכתבו כן בחבור[י]הם Kobez III, f. 9b col. 2 = Perles a. a. O. S. 191, kann ebenfalls als Beweis dafür gelten, wie wenig dies von ihnen erwartet wurde.

177) Vgl. Frankel-Grätz' Mtsch. 1875 S. 23. Die Frage des „christlichen Weisen“ erhob sich bald, als Mose nur die ersten Worte im ersten Kapitel des Führers mit ihm gelesen hatte, um nach Beendigung des ersten Theiles sich gegen diesen insgesammt zu richten. Die Antwort leiten die Worte ein: והוצרכתי בעל כרחי להשיב לו.

178) Kobez III, f. 23b col. 1—2: וגם אני ראיתי מהם רבים ואחד הוא מוחזק ברב גדול והיה מהקצינים והיה מדבר תועה על רבינו ז״ל בהרחיקו מה שהרחיק מהדברים הגשמיים ואני שאלתיהו התאמין כי (ה)יד ה׳ כיד האדם? והשיב כי הוא יד ממש ברואה .. וגם שיבה זרקה בו ולא ידע את ה׳.

menschliche Hand zuschreibe, unbedenklich die Antwort gegeben habe, Gottes Hand sei eine thatsächlich geschaffene, körperliche Hand.

Aber die Erbitterung und Feindschaft gegen Maimûni, die seit dem Auftreten Abraham ben Davids so bedeutend zugenommen hatte, ist der beste Gradmesser für den Sieg und die Herrschaft seiner Ideen. Maimûni hatte wie zum Entgelt für manche bittere Erfahrung das in der Zeit handschriftlicher Bücherverbreitung wahrhaft seltene Glück, seinen Ruf in die entferntesten Länder dringen und allenthalben, selbst in denjenigen Kreisen seiner Glaubensgenossen, die als bildungsfeindlich [179]) im Verrufe standen, die Sehnsucht nach seinen Schriften erwachen zu sehen. Gerade der Herd der ihm feindlichen Bewegung, die Provence, wurde der Boden, auf dem die Verehrung für seine Leistungen in kurzer Zeit zwei Uebersetzungen des „Führers" ins Leben rief. Es war nur der Ausdruck ohnmächtiger Verzweiflung über den unaufhaltsam um sich greifenden Einfluss dieser Gedanken, wenn Salomo von Montpellier sich dazu entschloss, über die Beschäftigung mit dem Buche Madda und dem Führer den Bann zu verhängen. Wie es bei neuen, mit einer Art von Leidenschaft begrüssten Erscheinungen nicht anders zu erwarten ist, werden wohl auch diese Bücher Leuten in die Hände gefallen sein, für die der Urheber sie nicht bestimmt hatte, und die denn auch durch voreilige Schlüsse und geringschätzige Leichtfertigkeit gegen die religiösen

---

179) Maimûni selber schreibt an Ibn Aknin von der begeisterten Aufnahme, die sein Mischne Thora in Frankreich gefunden, Kobez II, f. 30^{b} col. 2, wie er auch über dessen ausgedehnte Verbreitung den Gelehrten von Marseille berichtet ib. f. 24^{b} col. 2—25^{a} col. 1. Auch Nachmani beruft sich auf die Verehrung, die dieses Werk bei den Gelehrten von Lunel genossen habe, ib. III, f. 9^{b} col. 2 = Perles a. a. O. S. 190, 17. Samuel Saporta berichtet von der Schätzung, die man in der Provence und ganz Frankreich ihm habe zu Theil werden lassen: ומאז בא חבור רבנו הגדול אל הארצות האל ראוהו רבני פרוינצא ויאשרוהו רבני צרפת הגדולים וידהללוהו, לא היה פוצה פה ומצפצף נגדו על עקרי האמונה (bei Halberstam p. 83). Vgl. auch die Mittheilungen Abraham Maimûni's Kobez III, f. 16^{a} col. 2.

Lehren der Sache des Fortschritts mehr schadeten, als ihre Anhängerschaft ihr Nutzen bringen konnte. Es hatten sich aber zur Lehre Maimûni's auch Leute bekannt, deren lautere Gesinnung nicht verdächtigt werden durfte, fromme Gelehrte von unantastbarem Rufe hatten sich offen für sie ausgesprochen, der Sieg war ein vollständiger, wenn nicht rechtzeitig die verzweifelte Gegenwehr weiterem Vordringen Einhalt gebot, die Schwachen und Schwankenden durch die angedrohte Gefährdung der Religion von einem Anschluss an die Ketzer zurückgehalten wurden. Aber die Gefahr war zu spät bemerkt worden, die Lehren Maimûni's waren in die öffentliche Meinung eingedrungen, die Feindseligkeiten konnten für einen Augenblick verblüffen, eine dauernde, tiefgehende Wirkung war damit nicht zu erzielen. Was nützte es, wenn man den Namen[180]) des „Führers" bespöttelte und verdrehte, was war damit erreicht, wenn man dem Aerger darüber, dass dieses Buch nun einmal auf der Welt war, in schonungsloser Verurtheilung und Herabsetzung der beiden Uebersetzungen Luft machte, wenn man auf Samuel Ibn Tibbon[181]) und Jehuda Alcharisi[182]) losschlug, weil man an den unverletzlichen

---

180) So schreibt Alfachar an Kimchi: ספר המורה אשר הוא בעיניכם יורה ומורה ובעינינו פתחון פה לכל סורר ומורה Kobez III, f. 2a col. 2 oder: בעלי ברית המורה היושב באלוני ממרא ib. f. 2b col. 2. Josef ben Todros will den Titel umkehren: ראוין אנו לקרותו ... ואם רבנו קראו מורה הנבוכים נבוכת המורים (bei Halberstam p. 19—20). Aehnlich erzählt Abulfaradsch (Historia dynastarum p. 454), dass der „Führer" (دلالة) von den Tadlern ضلالة „die Verführung" genannt worden sei, s. Orient 1846 LB. S. 376.

181) So beschuldigt Jehuda Alfachar, der den Wunsch ausspricht, der Führer wäre nie geschrieben worden: ולואי הספר הזה לא היה ולא נברא לא מתרגם ולא נקרא Kobez III, f. 3a col. 2, ausdrücklich Samuel ibn Tibbon des Verbrechens, den „Führer" zuerst übersetzt zu haben: ויד ר' שמואל אבן תבון היתה במעל הזה ראשונה ולא ידע כי מרה תהיה באחרונה (ib.). Ebenso äussert Josef ben Todros: חמם ההורה והעלבון נדרש על העתקת ר' שמואל תבון (bei Halberstam p. 20).

182) Die heftigsten Angriffe hatte Charisi zu erleiden. Ihn verdammte ein Dichter (Grätz VII, S. 60, 1), Meschullam Dafiera, weil er sich zur Uebersetzung des Führers hergegeben:

על ההריזי אשפך רגזי ‖ יהיה לעג ולבזיון
הוא המעתיק רעה המהיק ‖ כתב ספרו ברעות ריעון

s. Geiger, Jüdische Dichtungen S. 25, Ueb. S. 46. Ueber ihn ergiesst Josef ben

Namen Maimûni's sich nicht heranwagte? Das Buch war nicht aus der Welt zu schaffen, wer es in der Ursprache nicht geniessen konnte, griff nach den Uebersetzungen, die bald in Aller Händen waren und kräftig die Verbreitung des Werkes förderten, vor dem Charakter Maimûni's musste alle gemeine Verdächtigung schweigen, fleckenlos war sein Leben, sein religiöser Wandel unanfechtbar. Aber das untrüglichste Zeichen seines siegenden Einflusses bleibt die Thatsache, dass seine Lehre eine Macht geworden war, der selbst die Gegner Tribut leisten mussten; die eifrigsten Heisssporne wagen es am Ausgange des Kampfes nicht mehr, mit ihren niedrigen Vorstellungen von Gott in der alten Schroffheit hervorzutreten, eine gewisse Nachgiebigkeit gegen die bekämpfte und verketzerte Lehre macht sich bemerklich, die Gegensätze beginnen sich auszugleichen, die veränderte Angriffsweise verkündet die Ueberwindung und das nahe Unterliegen. Salomo aus

---

Todros die volle Schale seines Zornes: ואחריו [אבן תבון sc.] ר׳ יהודה חריזי החרה החזיק להיות בהיתקהו מאוד מזיק ··· שבדה לשון הקדש מעצמו ולב חכמת הספר בל עמו ··· כי אור חכמת המחבר על היתקהו לא נגה והרי הוא כספר שאינו מוגה (bei Halberstam p. 20). Freilich hat die Fehlerhaftigkeit seiner Arbeit einen bedeutenden Antheil an diesen Vorwürfen, wie denn auch selbst die Maimunisten mit dem Tadel dieser Uebersetzung nicht zurückhielten. So erklärt Abraham ben Maimon: שהיתה היתקהו משובשת ומקולקלת (Kobez III, f. 16b col. 1). Samuel ibn Tibbon spricht sich im Eingang zu seinem פירוש מהמלות זרות mit besonderer Verachtung über die von Charisi seiner Arbeit vorangeschickten zwei Abschnitte aus, deren ersteren über die Fremdwörter er als שיער הדבלים, wie den letzteren, die Capitelübersicht als שיער הנאצות brandmarkt. Er verurtheilt ib. beide mit den Worten (nach der LA. in cod. 73 Sem. f. 161a): ואני לא מצד שנאה וקנאה אומר מה שאומר ואולם לבחור האמת אומר אני באמת ובתמים ששיער ההוא כלו מכשולים כאשר השיער אשר לפניו כלו הבלים וקצתם כזבים טעיות ומכשולים לפני סכלים ונכשלים. Vgl. auch Jeschurun IV, H. A., 131—132. Selbst ein glühender Verehrer Maimûni's verurtheilt ihn in den härtesten Ausdrücken: אבל ההיתקה השנית היה רבים טעיותיה והישר שבה לא ימלט מעקשות ·· ורצה לבאר והשים אבן גדולה על פי הבאר ואני אומר כי המשכינה באוהל משכין בו עולה (Kobez III, f. 24 col. 2). Die Uebersetzungen des „Führers" schlechthin verdammt Meschullam Dafiera (Geiger a. a. O. 26, Ueb.. 47):

לא כן יסוד הרב וחלילה אבל ‖ המעתיקים מדרכיו סרו
בלשון ערב נכתב והמה שבשו ‖ מכתב אדוננו ולא בארו

und ein anderer Dichter (Ozar Nechmad II, 84): חקור אבי בספר הערבי ··· ודע אם כחשו המעתיקים. Vgl. auch Brill כהאב אלרסאיל 137, 2.

Montpellier muss seine Verehrung für Maimûni betheuern [183]) und mit Entrüstung den Verdacht zurückweisen [184]), als ob er selbst sinnlichen Anschauungen über Gott gehuldigt hätte. Man schämt sich, für die Verkörperung Gottes einzutreten, und giebt es auf, noch ferner von diesem Punkte aus Maimûni's Lehre anzugreifen. Ein neuer Vorwand wird hervorgesucht oder mit mehr Kraft als früher in den Vordergrund gerückt, man erklärt, auf die sinnlichen Vorstellungen vom Jenseits [185]) nicht verzichten zu können, und betont die Gefahr schrankenloser Allegorese [186]),

---

183) Er schreibt Nachmani von der Bedeutung, die er von jeher den Schriften Maimúni's beigelegt habe und wie er stets seinen Decisionen gefolgt sei: ואנו חי ה' .. כי מעולם לא יצא מפינו שום שמץ וגנות ברב ובתורתו כי חביבים ויערבים עלינו דבריו מאד ובכל שמועה ושמועה אנחנו רואים פסקיו (bei Halberstam a. a. O. p. 53).

184) Aus dem Briefe David ben Sauls, des Schülers und Genossen von Salomo aus Montpelllier, führt Abraham ben Maimon die im Namen der Partei gegebene Erklärung an: כי חלילה להם מלדמות לבורא יתברך ויתעלה דמות או צורה ויד ורגל או שאר איברים האמורים בפשט המקרא ושמעולם לא דברו זה ולא עלתה על לבם זאת (Kobez III, f. 19b col. 1). Er constatirt daraus mit Freude, dass sie von dem alten Wahne zurückzukommen angefangen haben: והקיצו מעט מהרדמתם (ib.). Da sie jedoch die Beschreibung der Umgebung Gottes nicht aufgeben wollten, also seine Räumlichkeit behaupteten, so macht er ihnen weiter den Vorwurf des Anthropomorphismus: וזה האיש רבי שלמה ור' דוד בר' שאול באמונתן עשו לבורא יתברך תמונה ולא הרגישו (ib. f. 18a col. 1), vgl. auch f. 19b col. 2 Z. 1.

185) Von Salomo aus Montpellier bezeugt es Nachmani, dass er sich das Jenseits sinnlich vorgestellt habe (Kobez III, f. 9a col. 2). Diese Unreife wirft auch Ahron ben Meschullam dem Meir ben Todros Abulafia vor (ib. f. 12b col. 2). Die grobsinnlichen Vorstellungen der Antimaimunisten vom Jenseits geisselt Abraham Maimûni (ib. f. 18a col. 2). Meir Abulafia ereifert sich in seinem Sendschreiben an Nachmani über die Vergeistigung des Jenseits im Buche Madda (ib. f. 7a col. 1). Vgl. Bril כתאב אלרסאיל 9, 13 und über M. Abulafia Geiger, Jüdische Zeitschrift IX, 282—298. אלו הצרפתים שנמנו ואמרו יש גוף ונשמה לעולם הבא sagt Simson ben Abraham bei Brill a. a. O. p. 108. Vgl. auch die Glosse Abraham ben Davids zu H. Tesch. VIII, 1, die ihn in sinnlicher Auffassung des Jenseits den übrigen Franzosen gleich erscheinen lässt.

186) Salomo aus Montpellier stellt als den Gegenstand seiner Bekämpfung nur die willkührliche Deutung des Bibelwortes dar, die das Ceremonialgesetz umzustürzen drohe להרום הקבלות ולמשול משלים בדברי התורות (bei Halberstam a. a. O. p. 51). Auch Josef ben Todros klagt: להיות כל דברי תורה וכל ודברי קבלה משל וחידה ib. p. 6. Und Nachmani sagt von dieser Partei: דורש בכל הגדה תהיה בידם לכליון ib. p. 71. Mit Unrecht glaubt Halberstam (a. a. O. p. 51 Anm.) aus den ersteren, einer späteren Periode des

durch welche die klarsten Verheissungen der Hagada weggedeutet, unzweifelhafte Berichte der Schrift zu leeren Bildern verflüchtigt würden. Maimûni's Lehre hatte gewirkt, sie besass die Kraft der besseren Einsicht, der auf die Dauer nicht widerstanden werden konnte, die Herrschaft der Anthropomorphismen war gebrochen und eine Reinigung des Gottesbegriffes durchgeführt, die weithin sich fühlbar zu machen anfing. Selbst in Deutschland, das durch seine Finsterlinge [187]) berüchtigt war, wagte es

---

Streites angehörigen Aeusserungen schliessen zu dürfen, dass die Lehre von der Unkörperlichkeit Gottes nicht, wie Rappoport (Kerem Chemed V, S. 3 Nr. 5) annimmt, der einzige Anlass zum Ausbruch des Kampfes gewesen sei. Es waren eben seit dem ersten Ausbruch der Feindseligkeiten die Zeiten und die Anschauungen andere geworden. Wie weit aber die Allegorisirung in der That getrieben wurde, zeigt die Mittheilung im zweiten Bannbrief Ben Adereth's (Resp. Nr. 417 f. 74^{d}): כי יאמרו על אברהם ושרה כי הוא חומר וצורה ושנים עשר שבטי ישראל הם שנים עשר מזלות oder f. 75^{a}: כל מה שיש מפרשת בראשית עד מתן תורה הכל משל, ebenso in der Bannformel selber f. 75^{d} oben, vgl. Grätz VII, S. 254. Ein lehrreiches Beispiel schrankenlos rationalistischer Schriftauslegung bieten die von Schorr mitgetheilten Auszüge aus dem מעשה נסים des Nissim ben Mose aus Marseille (Hechaluz VII, 102—144). Auch Serachja ben Schealtiels kühne und unumwundene Allegorese, die selbst die Opferung Isaks, die Zerstörung Sodoms, den Besuch der Engel bei Abraham, Jakobs Ringen am Jabok zu leeren prophetischen Gesichten verflüchtigt (Ozar Nechmad II, S. 126—143), beweist, dass Jedaja Penini's Vertheidigung der Allegoristen gegen Ben Adereth (a. a. O.) die Wahrheit verfehlt. Dagegen ist es ebenso unwahr, wenn Spinoza Maimûni alle Engelerscheinungen auf Träume zurückführen lässt, um dann von ihm und Anderen sagen zu können: illi sane garriunt; nam nihil aliud curaverunt, quam nugas Aristotelicas et sua propria figmenta ex Scriptura extorquere; quo mihi quidem nihil magis ridiculum videtur (Tract. Theol. Pol. c. 1; p. 93). Vgl. Joël, Spinoza's theol. pol. Traktat S. 10, 1.

187) So sagt Serachja ben Schealtiel (Ozar Nechmad II, S. 137): כאחד מן האשכנזים אשר לא ראו אור בשחקים. Vgl. auch Grätz VII, 181, 1. In dem Streite über die Anthropomorphismen war jedoch auch das deutsche Judenthum durch ein ehrenvolles Zeugniss vertreten. Nachmani beruft sich zur Unterstützung Maimûni's auf den frommen Eleasar aus Worms, der bereits gegen alle Art von Verkörperung Gottes sich ausdrücklich erklärt habe. Er theilt aus seiner Schrift שערי חסוד ודיחוד והאמונה (ed. Jellinek, Kochbe Jizschak Heft 27) Auszüge mit, die von S. 7—9 reichen (Kobez III, f. 9^{b} col. 2 — f. 10^{a} col. 2). Besonders entschieden lautet seine Aeusserung: וכל הסבור על הבורא יוצר הכל שיש לו צלם דמות ואברים אין לו אלוה כלל (ib. f. 10^{a} col. 1 = Perles S. 191 = Jellinek S. 8 Z. 5 v. u.). Er beruft sich auch (S. 9 Z. 3) auf die Gaonen Chananel (s. Bicure Haittim XII, S. 23), Nissim (s. ib. S. 65 A. 14) und R. Natan, die gegen alle Verbildlichung Gottes aufgetreten seien, wie sich auch Abraham Maimûni auf

Mose aus Tachau [188]) nicht Maimûni's Lehre von der Unkörperlichkeit Gottes anzugreifen, und bezeichnend genug für den Umschwung der Anschauungen begegnen sich beide, sonst so gegensätzlich geartete Männer in der unbedingten Verdammung des von ihnen als Fälschung entlarvten Schiur Komah [189]).

Hundert Jahre nach Maimûni's Heimgang konnte Jedaja Penini [190]) aus dem lichtfreundlichen Beziers in

---

Saadja, Hai, Samuel ibn Chofni, Nissim, Chananel, Isak ibn Giâth, Alfâsi, Josef ibn Migasch, Abraham ibn Esra u. A. (Kobez III, f. 15[b] col. 2), Nachmani (ib. f. 9[b] col. 2) und Samuel Saporta (bei Halberstam a. a. O. p. 85) zu demselben Zwecke auf „die Gaonen, Dichter und Gelehrten" berufen. Eleasar erweist sich auch im Rokeach durchaus als ein von Saadja's Lehren erfüllter Geist, der wiederholentlich die Unvergleichbarkeit und Unkörperlichkeit Gottes betont, sogar Mose ein wirkliches Sehen Gottes abspricht (ed. Cremona f. 6[b]), Gott als unerkennbar hinstellt (ib.): ואל תיגע לחשוב מה הוא כי לא תוכל לידע דבר מהבורא והוא לא נברא, Glieder, oder Gestalt ihm zuzuschreiben nachdrücklich verbietet f. 6 col. a, b, c. Vgl. Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie S. 317. Perles' Quellennachweis der von Nachmani aus Eleasars Schrift angeführten Stellen berichtigt Geiger Hebr. Bibl. III, 75.

188) Von einer Polemik Mose Taku's gegen Maimûni im Dienste des Anthropomorphismus kann keine Rede sein, nur gegen die Umdeutung der Schrift durch ihn sowohl wie auch Saadja und Ibn Esra erhebt er Einspruch Ozar Nechmad III, S. 75, 77: ולא יאמרו ועל עיקר התורה לומר היא חדה ומשל, S. 79 Z. 11: משלים הם מליצה הם. Er klagt darum über den bedeutenden Einfluss, den Saadja's Emunoth in Deutschland übte S. 65: ומזה הספר יונקים רבים ויושים מחכמת ספר האמונות יונקים ..., S. 68: ספרים על הענין מוסיפים ופותחים, S. 73: ועושים ספרים הרבה וכן החסיד ינק מזה = S. 95 Z. 6 v. u., S. 81 Z. 11 v. u., S. 98 Z. 1. Vgl. Zunz a. a. O. S. 315—317.

189) Maimûni hat sich in einem besonderen Gutachten über die Unechtheit dieses Buches ausgesprochen, s. Heilberg, Nite Namonim Text f. 17[b]. Wie er im Commentar zu Sanhedrin X, Gl.-A. 7 angiebt, hatte er sich die Besprechung desselben für sein Buch über die Prophetie oder die beiden anderen Werke vorbehalten, deren Vollendung aus den in der Einleitung zum Führer geäusserten Gründen unterblieb (Guide I, S. 15). Die Stelle, in der sich jene Angabe findet, fehlt merkwürdiger Weise in Pococke's Original (Porta Mosis p. 170), während die Uebersetzungen sie erhalten haben. Die gedruckte, von Salomo ibn Ja'kûb aus Saragossa giebt die fraglichen Worte so wieder: ויכנס בזה שיעור קומה ובניינו, die zweite handschriftliche übersetzt (cod. 73 Sem. f. 202[a]): ויתגלגל בתוך דבריו ספר שיעור קומה וכל ענינו. Mose Taku verdächtigt es a. a. O. S. 62 als eine von den Karäern ausgehende Fälschung. Vgl. Zunz a. a. O. S. 606 f.

190) Resp. Nr. 418 f. 82[b]: והנה היום ת"ל נעקדה אותה האמונה הרעה מעקרה מכל כתותיו לא שמענו מי שהחזיק בה כלל או שיתבלבל בהאמנתה ... הנה אם לא יבא ולא יושג מן התפלספות רבינו תועלת ביעונו בלתי זה

seinem Sendschreiben an Salomo ben Adereth den Glauben an die Körperlichkeit Gottes unter seinen jüdischen Zeitgenossen für ausgerottet erklären, und er thut Recht daran, wenn er Maimûni's Weisheit schon darum allein als preisenswürdig erachtet, weil ihr das Verdienst zugeschrieben werden muss, dieses Wunder religiöser Läuterung hervorgerufen zu haben. Und Mose Alaschkar weiss in seiner Abwehr der von Schemtob Ibn Schemtob in seinem Emunoth gegen Maimûni erhobenen Vorwürfe diesen durch kein grösseres Lob zu rühmen, als dadurch, dass er die Ausmerzung der Anthropomorphismen in jüdischen Kreisen auf ihn zurückführt [191]): „Hätten nicht seine glänzenden Schriften die Augen unserer Gemeinschaft erleuchtet, wir hätten Blinden gleich umhertappen müssen und verderbliche Lehren wie die Verkörperung Gottes würden weiter in unserer Mitte fortgewuchert haben." „Nur durch sein Verdienst und in Folge seiner glänzenden Schriften ist dieser Wahnglaube so sehr aus unserem Volke geschwunden und ausgetilgt, dass Niemand sich ihn auch nur einfallen lässt oder gar ernstlich sich ihm hingiebt." Diese beiden, verschiedenen Zeiten angehörigen Zeugnisse beweisen es zur Genüge, welch mächtigen, immer tiefer dringenden Einfluss die Lehre Maimûni's ausgeübt hat. Anthropomorphismen, wie sie vor ihm ungescheut geäussert wurden, galten bald als Gotteslästerung, körperliche Vorstellungen von der Gottheit wurden seitdem in den von der Kabbala verschonten jüdischen Kreisen zu wahren Unmöglichkeiten.

Ein dankbares Bewusstsein von dieser grössten That des thatenreichen Mannes, seiner Reinigung des Gottesbegriffs, hat sich in der jüdischen Geschichte fortgeerbt, es blieb

---

הֵיה באמת מספיק והיינו מחוייבים להודות ולפאר לחכמתו הרחבה אשר הגיעתהו אל האמת. Vgl. Schmiedl, Studien S. 257; Zunz, Zur Geschichte S. 467 ff.

191) f. 9b: ולולי ספריו המעולפים ספירים שהאירו את עיני אנשי גלותנו היינו מגששים כעורים קיר וכמה אמונות רעות היו מתפשטות באומתנו כמו ההגשמה, oder f. 10a: וה"ל ובזכות רבינו הרב ז"ל ובהמצאת ספריו המעולפים ספירים כבר אבדה אמונה זו של הגשמות ונכרתה מפי אנשי אומתנו ואין מי שמעלה אותה על לב ולא מי שמחפק בה כלל.

aber erst unserem Jahrhundert vorbehalten, dieser Seite seiner Wirksamkeit eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden, die ihr denn bereits in den Schriften von Reggio [192]), Chajes [193]), Rappoport [194]) zu Theil geworden ist. Musa Maimûni gehört nicht zu den Denkern, die ihre Rechtfertigung und Anerkennung erst von der Nachwelt erwarten müssen. Niemals haben seine Gegner zur Verunglimpfung seines Namens sich hinreissen lassen und stets hat ihrer Erbitterung und Gehässigkeit die Liebe und Opferbereitschaft seiner Anhänger die Wage gehalten. Mit der siegenden Kraft der Wahrheit hat seine Lehre sich die Herrschaft errungen und selbst vorübergehende Angriffe haben nur dazu beigetragen, ihre Einwirkung nach Ausdehnung und Tiefe zu unterstützen. Von einem bleibenden Gegensatz zu seinen Ansichten ist in der jüdischen Geschichte keine Rede, hat doch selbst die ihm stracks zuwiderlaufende Kabbala seinem Ansehen sich beugen, zu Vermittelungs- und Ausgleichungsversuchen zwischen ihren und seinen Lehren sich verstehen müssen. Fast jedem der gegen ihn unternommenen Anschläge ist die Sühne auf den Fuss gefolgt. Jona Gerundi [195]), der fanatische Anstifter der in Montpellier und Paris über die philosophischen Schriften Maimûni's verhängten Verbrennung, gelobte in reumüthiger Verzweiflung ob dieses Frevels, den Grabhügel des Meisters zu umfassen

---

192) In seinem 1827 in Wien erschienenen Werke Thora et Philosophia S. 65—71.

193) In dem einen Theil seines ספר עטרת צבי bildenden מאמר תפארת למשה (Zolkiew 1840 f. 10[a]), wo überhaupt alle gegen Maimûni erhobenen Vorwürfe ihre Widerlegung finden.

194) Im Kerem Chemed V (1841), S. 18—25, wo die Bestrebungen Maimûni's und der zunehmende Einfluss seiner Lehre eingehend erörtert und nachgewiesen werden.

195) Sein Schüler Hillel von Verona hat uns diesen Bericht über seine Sinnesänderung erhalten. In seinem Sendschreiben an Serachja erzählt er: והר׳ יונה הגדול מברצלונה ז״ל היה ראש וקצין על כל אותם הרעות הגדולות שנעשו בצרפת ואז נמס לבבו ולבב כל עוזריו וקבל עליו ללכת ולהשתטח על קבר רבינו במנין עשרה ולבכות על קברו ז׳ ימים שימחול לו על אשר מיעל בספריו Kobez III, f. 14[a] col. 2. Vgl. Grätz VII, S. 117—119.

und seine Seele um Vergebung anzuflehen; ein jäher Tod hielt von der Ausführung seines Gelübdes ihn zurück. Die Dominikaner hatten über Maimûni zu Gerichte gesessen, die grösste Kirche [196]) von Paris hatte ihre grösste Altarkerze dazu hergegeben, den Scheiterhaufen für seine Werke anzuzünden, bald sollte sich dafür der Geist Albert des Grossen und Thomas des Aquinaten, der gefeierten Dominikaner, an Maimûni's eben zum Flammentode verurtheilten Schriften entzünden. Mit blindem Ungestüm hatte Schemtob Ibn Schemtob gegen Maimûni geeifert; er musste den Schmerz erleben, seinen Sohn Josef in den Netzen des Stagiriten gefangen, von Verehrung für Maimûni erfüllt zu sehen; sein Sohn Isak und sein Enkel Schemtob ben Josef [197]) schrieben Commentare zum „Führer". Die Bekämpfung, die seine Ansichten gefunden, würde den Urheber nicht überrascht haben; sie waren in der Absicht aufgestellt worden, durch ihre Neuheit aufzurütteln, durch ihre Kühnheit herauszufordern. Es war bloss der Handschuh aufgenommen worden, den Maimûni in seiner Attributenlehre hingeworfen zu haben sich klar bewusst war. Er war über den Ausgang des Kampfes nicht zweifelhaft, aber solch einen vollständigen Sieg hat er schwerlich zu ahnen gewagt, denn er hat am wenigsten sich darüber einer Täuschung hingegeben, dass es frommen Gemüthern schwer werden müsse, seine scheinbar alle Religion aufhebende Lehre sich anzueignen, und dass es einer harten Gedankenarbeit bedürfe, um zum Kerne seiner Anschau-

196) Auch dies berichtet Hillel a. a. O. f. 14a col. 1: האש אשר בה שרפום הבעירוהו מן הנר הגדול שהיה דולק בבית הכומרייא הגדולה של פריש לפני המזבח והכומרים הביאו אש ונתנוה עליהם ונשרפו הספרים ברחוב עיר פריש לעיני כל העם. Vgl. Grätz VII, S. 66—67.

197) Ueber Schemtob den Vater vgl. Grätz VIII, S. 106, 2. Ueber seinen Sohn Josef handelt Munk, Mélanges p. 507—508, 1, Grätz VIII, S. 179—182. Steinschneider hat seine Biographie geschrieben Ersch und Gruber II Bd. 31. Den Standpunkt des Vaters bespricht mit liebevoller Beschönigung der Sohn in seinem כבוד אלהים f. 4a und 28b. Sein Bruder Isak hat in seinem Commentar zum Führer die Einwürfe seines Vaters gegen dieses Werk zu beseitigen gesucht, vgl. Grätz a. a. O. S. 182, 4. Ueber Schemtob den Enkel vgl. Munk a. a. O. p. 509, 1; Grätz a. a. O. S. 227, 2.

ungen vorzudringen, dann aber freilich sich innig mit ihnen zu befreunden. Sein Sieg ehrt in gleicher Weise den Sieger wie den Besiegten. Denn ob auch nicht alle Forderungen seiner Lehre von der Wirklichkeit erfüllt werden können, so ist doch die Läuterung, die er am jüdischen Gottesbegriff vorgenommen, nicht hoch genug anzuschlagen und nicht bloss ein Eigenthum der Denkenden geblieben, sondern tief ins Volk gedrungen. Und so steht, wie seine Attributenlehre an Kühnheit und Grösse in der Religionsgeschichte ihres Gleichen sucht, auch ihr Erfolg in der Culturgeschichte wahrhaft einzig da.

Nachträge.

S. 1 A. 2 Z. 9 v. u. Vgl. ferner VII, Anf.; (ed. Slucky) S. 106: משכי הטעמה, IX, Anf.; S. 130: מהג׳ משכים, X, Nr. 4; S. 150: משך נצוק אל הלב und משכים אחרים — Ueber die hier geschilderte Ansicht von der Liebe, die mit dem Blick ההבטה beginne, vgl. Weltseele S. 74: „Der Anfang der Liebe beginnt mit einem Blick." — Die zweite Uebersetzung des Emunoth gebraucht משך synonym mit מבוא, מקור, מוצא, s. Geiger, Moses ben Maimon S. 38, 2. In Charisi's More p. 72 col. 1 Z. 22 ist الهاذ in der Glosse durch המשך übersetzt. Selbst da, wo in musivischem Anklang an Job 28, 18 das Wort gebraucht wird, scheint ihm die Bedeutung Materie zuzukommen, so z. B. bei Meir Abulafia כתאב אלרסאיל ed. Brill p. 3 und Jakob ben Schescheth Ozar Nechmad III, p. 158.

S. 2 A. 3. Für die karäische Eintheilung der Erkenntniss und ihrer Quellen ist Ez Chajim c. 80 beachtenswerth.

S. 15 A. 28. Vgl. auch II, 56; VIII, Anf.; S. 118, während dagegen III, 58. 62. 68; IV, Anf. Fürsts Uebersetzung offenbar richtig ist.

S. 24 A. 51. Den Unterschied zwischen der wesentlichen Einheit Gottes und der nur uneigentlichen der Geschöpfe berührt Saadja nur vorübergehend X, Anf.; S. 144.

S. 31 A. 60. Ueber Saadja als Mutakallim vgl. besonders die Aeusserungen Mose ben Esra's und Mose's von Salerno bei Cassel, Kusari [2] S. 407 A. 8. Lewi ben Abraham stellt Saadja als Anhänger der Mu'tazila dar, Hechaluz II, S. 20.

S. 49 A. 92. Ueber النسخ vgl. Steinschneider, Cat. Bodl. p. 1888.

S. 59 Z. 2. S. Sachs (Ha-Techijjah I, p. 10—11) macht darauf aufmerksam, dass Maimûni II, c. 5 [S. 63, 1] gegen Saadja's metaphorische

Auslegung von Ps. 19, 2 polemisire — vgl. Maamar Ha-Jichud p. 9: ומי שחשב ששתי אלה הלשונות נאמרו דרך העברה הנה כבר טעה —, wie es denn Maimûni's Art ist, den Namen der von ihm Angegriffenen zu verschweigen, diese dagegen zu nennen, wo er ihnen zustimmt. Vgl. S. Sachs a. a. O. I, S. 8—35, der auch S. 11 darauf hinweist, dass Maimûni im Sendschreiben nach Jemen (Kobez II, f. 5a col. 2) von Saadja sagt: וכמעט שתאבד תורת ד' לולא הוא, während er so vielfach ihn angreift, s. Rosin, Ethik S. 11 A. 2, 133 A. 7. So tadelt Maimûni auch in der Einleitung zu Aboth VI (s. Rosin, Ethik S. 93, 5) Saadja stillschweigend, weil er die Benennung שכליות dem Kalâm entlehnte. — Die Quelle dafür, dass die Mu'tazila die מפורסמות als שכליות bezeichnete, ist Schahr. I, 29; H. I, 40—41. Wie die Stelle uns vorliegt, sieht man den Unterschied zwischen den Anhängern der Tradition und der Mu'tazila nicht ein, es fehlt eine Angabe darüber, wie die letztere über die nothwendigen Pflichten gedacht habe, auch ist es ein unnöthiger Pleonasmus, die Erkenntniss als Ausfluss der Vernunft und dann noch als nothwendiges Ergebniss ihrer Speculation hinzustellen. Alles löst sich, wenn man annimmt, dass bei Schahr. I, 29 zu lesen ist: المعارف كلها معقولة بالعقل [وال]واجبات بنظر العقل Die Mu'tazila behauptet dann, dass alle Erkenntniss sowohl wie alle positiven Pflichten aus der Vernunft stammen, während Jene die letzteren auf die Offenbarung zurückführen. Kusari III, 7; S. 201: המעשים המנהגיים והחקים חשכליים הם הידועים heisst darum nicht „bekannt" (Cassel), sondern eben, wie die Mu'tazila lehrt, erkennbar, mit der Vernunft allein ebenfalls zu finden. Vgl. auch Ez Chajim c. 80 Ende, wo Ahron ben Elia die Bezeichnung שכליות rechtfertigt und wo S. 104 auch die Differenz zwischen den Logikern und Mu'taziliten klar gemacht wird. — So ist es mir auch unzweifelhaft, dass Maimûni III, c. 17 [S. 128, 4] stillschweigend Saadja angreift, wenn er sagt, einige der späteren Gaonen hätten der mu'tazilitischen Lehre von den unschuldig leidenden Thieren sich angeschlossen: لكن بعض المتاخرين من الגאונים ז"ל لما سمعوه من المعتزلة استصوبه واعتقدوه [f. 35b]. Vgl. Frankels Zeitschrift III, 404 A. 6. Wenn Munk behauptet, er habe aucune trace (ib.) von dieser Lehre bei ihm gefunden, so scheint er Em. III, S. 72 Nr. 4 übersehen zu haben, wo Saadja deutlich lehrt: ואם יש בשחיטה צער יותר על צער המות הוא היודע זה וראוי אז לתת להם שיעור תמורת (عوض) הצער ההוא, welche Stelle Fürst in seiner Uebersetzung völlig verkannt hat (S. 249). Vgl. Saadja's Lehre von den Schmerzen der Kinder und deren Vergeltung III, 87.

S. 59—60. Die ganze Auseinandersetzung Saadja's (II, S. 50) über die zehn Anthropomorphismen, deren Nachweisung aus der Schrift in ihrer Anwendung auf das Leblose und die Darstellung ihrer Bedeutung hat

Eleasar aus Worms in seinem שערי הסוד היחוד והאמונה (Kochbe Jizchak Hft. 27 p. 8) aufgenommen.

S. 61 Z. 10. Auf diese Stelle (II, S. 51) verweist Saadja VIII, S. 125, wo er vor dem Lichte der Schechina alle übrigen Lichter erlöschen lässt.

... Z. 16. Selbst das Reden „von Angesicht zu Angesicht" wird auf den Anblick von Funken des göttlichen Lichtes zurückgeführt bei Pseudo-Ibn-Aflah, s. Steinschneider, Pseudep. Literatur S. 20 A. 23.

... A. 112. Vgl. auch Emunoth III, S. 63: וכאשר רואה הנביא זה יתברר לו בלי ספק כי הדבור נאת הבורא.

Zu S. 67 A. 125. Vgl. auch Saadja's Aeusserung IV, S. 77: ואיננה כעזיבת הבורא יתברך לברא הדברים אשר ברא שאיננה פעל.

S. 74 Z. 5. Das erste und dritte Beispiel wiederholt Saadja auch VII, S. 107.

S. 82 A. 140. In Betreff der von Agobard gegen die Juden erhobenen Beschuldigung des Anthropomorphismus s. Grätz V, S. 260 und S. Sachs, Cantiques de Salomon ibn Gabirol I, p. 39 Anm.

S. 83 A. 142. Maimûni im Sendschreiben nach Jemen (Kobez II, f. 3b col. 2) giebt an, dass dieses Argument (הופיע) selbst von den Muhammedanern nicht ernst genommen wurde. In der Widerlegung betont auch Maimûni vorzüglich die Vergangenheit des Ausdrucks: הורה שהוא דבר שכבר עבר, f. 4a col. 1 oder: המלות מורות על פעלים עוברים ib. col. 2, vgl. ed. Holub p. 30—31 A. 142.

S. 87 A. 146. Vgl. Zunz, Gesammelte Schriften III, S. 332 Z. 9. Am Schlusse des VIII. Abschnitts wird der zweite שער היחוד genannt wie I, Nr. 5; S. 28, IV; S. 81 מאמר היחוד. Unter dem von Ibn Esra im Jesod Mora (ed. Creizenach p. 11) erwähnten ספר היחוד vermuthet S. Sachs (Kerem Chemed VIII, S. 73) das Buch Mokammez. Auch Ahron ben Elia citirt ein ספר היחוד a. a. O. S. 32.

S. 78 A. 134. Ueber Chiwi al-Balchi vgl. Orient X. LB. S. 94 ff.

S. 97 A. 3 l. Z. Vgl. Ha-Techijjah II, p. 5—6, wo auch der Fehler bei Sachs bereits bemerkt ist. In Betreff des Verhältnisses von Mose ben Esra zu Gabirol s. ib. I, 6; II, 16. 18. Vgl. auch Kämpf, Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter II, 206, 211 f.

S. 114 A. 26. Eine andere von S. Sachs, Ha-Techijjah II, S. 35 A. 2 aufgestellte Erklärung dieser Aeusserung, wonach Gabirol durch seine rücksichtslosen Schmähungen jüdischer Gegner sich den Zorn Abraham ibn Daud's soll zugezogen haben, ist ebensowenig stichhaltig, da gerade im Mekor, von dem Abraham ibn Daud allein spricht, jeder Ausfall vermieden ist.

S. 134 A. 43. Ueber die Stellung der mittelalterlichen jüdischen

Denker zur Astrologie vgl. die Zusammenstellung von Zunz, Gesammelte Schriften III, 93—95. S. Sachs, Hajonah I, S. 59—93 und über Jehuda Halewi im Besonderen ib. S. 60—61.

S. 141 A. 60. Auch III, 17; S. 218: סימני החכמה והחשגחה יזהר דקה ונפלאה בנמלה erinnert Jehuda Halewi an die lauteren Brüder. Vgl. Naturanschauung S. 201 und Zion II, 136.

... A. 61. Vgl. Zunz, Gesammelte Schriften III, S. 236.

S. 153 Z. 6 v. u. besser: „Principien der vorhandenen Dinge".

S. 158 A. 102 Z. 4 v. u. S. dagegen den Nachtrag zu S. 59 Z. 2 und Rappoport's Bemerkungen im Jeschurun I, Hft. 3 S. 37—41.

S. 160 A. 104. דרשות הר"ן p. 40—41, ebenso p. 107 lesen sich wie eine Ausführung der Gedanken von Kusari IV, 1.

S. 174 A. 128. Hiernach ist Dukes, Beiträge II, 37 A. 1 zu berichtigen. Nach Pinsker, Einleitung in das Babyl.-Hebr. Punktationssystem p. XI findet sich der Vergleich in Ibn Esra's Jesod Dikduk ms.

S. 176 A. 134. Ueber falsches Citiren von Bibelversen durch Gedächtnissfehler s. Luzzato's Bemerkungen Ozar Nechmad II, 34—35 und מעשה נסים ed. Goldberg p. VII.

S. 181 A. 141. Ueber שדי vgl. auch Dukes, Beiträge II, 63 Nr. 33.

S. 183 A. 146. Durch die Identität der bei Munk, Guide I, S. 287 angeführten Erklärung Jephet's mit der von Mose Taku (Ozar Nechmad III, 80—81) im Namen eines karäischen, nach Regensburg gebrachten Pentateuchkommentars mitgetheilten Stelle ergiebt sich, dass dies die hebräische Uebersetzung von Jephet ben Ali's Kommentar gewesen, was Kirchheim ib. 57 und Grätz VII, 183, 1 entgangen ist.

S. 184 A. 149. Salomon ibn Gabirol nennt in der „Königskrone" ausdrücklich die Elemente, aus denen die Engel zusammengesetzt seien: מהם חצובי להבות מהם רוחות נושבות ומהם מאש ומים מורכבות, wogegen nach S. Sachs, Ha-Techijjah I, S. 11 Maimûni (Moreh II, c. 6 [S. 71]) ankämpft. Die Geschichte der Ansicht, dass die Engel aus Feuer bestehen, s. bei S. Sachs a. a. O. S. 11—17.

S. 189 A. 159. Ibn Esra's Erklärung zu Ex. 23, 21 hat der Fälscher von Maimûni's Brief an seinen Sohn Abraham (Kobez II, f. 39^b col. 2) missverstanden, wie Rappoport, Jeschurun I, Hft. 3 S. 50 und Rosin, Ethik S. 29 gezeigt haben. Die Weglassung dieser Stelle in der Anführung bei Mosconi (Berliner, Magazin III, 60) ist beachtenswerth.

S. 192 A. 164. Ueber den θεῖος ἀνήρ vgl. die besonders lehrreiche Stelle Kobez II, f. 24^a col. 1.

S. 203 A. 181 Z. 14 v. u. Wie aus cod. Warner. (Leyden) 13 und

cod. Monac. 43 hervorgeht, sind die mit ר״ל beginnenden Worte im cod. Sem. 53 fälschlich an diese Stelle gerathen. החוש האמצעי ist allerdings der Gemeinsinn, jedoch המרגיש הכללי = המצייר = הכח המדמה die Ein- und Abbildungskraft (الخيال).

S. 205 A. 181. Ueber אישים vgl. Ha-Techijjah II, S. 55, 1.

S. 211 A. 190. Vgl. die Stufenreihe vom Thier zum Engel bei Dieterici, Philosophie der Araber S. 134.

S. 212 A. 191. Vgl. auch Nachmanides im שיר הגמול nach Alaschkars השגות f. 2[a], שאלות לחח׳ שאול (Venedig 1574) f. 2[d]: מכמלוא העליון הרוחני, Maamar Ha-Jichud S. 16 Z. 14, wo wie S. 36 A. 27 für מצוא richtig מלוא zu lesen ist. Bei Isak ibn Latif findet sich allerdings der Ausdruck: שערי המציאות העליון (Ha-Techijjah II, S. 53 Z. 8 v. u.), doch dürfte auch hier in derselben Weise zu emendiren sein.

S. 217 A. 198. Ibn Hâjith und Ibn al-Hadathi lehrten bereits, dass „Alles, was in der Ueberlieferung von einem Schauen des Schöpfers vorkommt .., von dem Schauen der ersten Vernunft" gelte, Schahr. H. I, S. 64.

S. 218 A. 199. Vgl. Nissim von Marseille Hechaluz VII, 121—122, besonders: ראוי לדבר עם כל כת וכת מן האנשים כפי מה שהיא סובלת (ib. 122) = Maimûni's Sendschreiben über Auferstehung Ende Kobez II, f. 11[b] col. 2.

S. 218—220. Ueber die allem Denken anhaftende Körperlichkeit vgl. Lazarus Geiger, Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft I, 39—41.

S. 219 A. 202. Dieselbe Bemerkung macht L. Geiger ib. I, 12.

S. 221 A. 207. Zu dem Streit zwischen Gesicht und Gehör vgl. auch Propädeutik der Araber S. 148, ZDMG. XXIX, S. 389, 9 und S. Sachs, Ha-Techijjah II, 15—16, der die Stellen bei Ibn Esra zusammenstellt, die Worte Ex. 3, 6: ושער העין כשער השמים jedoch missverstcht, indem er hier שער als Kategorie auffasst, während es den Bereich bedeutet.

S. 224 A. 211. Vgl. Schahr. H. I, 202: „Die theilweise Einwohnung ist wie das Scheinen der Sonne im Fenster oder auf dem Krystall." الحلول بجزء هو كاشراق الشمس فى كوّة او كاشراقها على البلور (Schahr. I, 133).

S. 235 A. 226. Ueber das Responsum R. Hai's vgl. Geiger, Melo Chofnajim LIII ff. und Hebr. Bibl. III, 75. Dieselbe Stelle citirt daraus Nachmanides in seinem Sendschreiben Kobez III, f. 10[b] col. 1. Aehnlich beschreibt den Schaden, den sogar der Moreh auf die Befolgung

des Ceremonialgesetzes ausübte, Josef ben Todros (קבוצת מכתבים ed. Halberstam p. 21): ופטורין מן התפילה ומן התפילין. Die Verwerfung der Gebete wird auch noch von Jakob ben Schescheth aus Gerona (1243 bis 1246, s. Grätz VII, 452 A. 2) den Anhängern der „Griechenweisheit" zur Last gelegt Ozar Nechmad III, 164: ואין צורך להפלה רק לטהר המחשבה oder ותתוך התפלה בשפתים כסל למו ib.

S. 245 A. 244. Nachmanides verwirft im Commentar zu Ex. 19, 9 Ibn Esra's Bemerkung, dass es in Israel Zweifler gegeben habe, bei denen der Glaube an die Prophetie befestigt werden musste — die Worte Ibn Esra's zur Stelle: ויוסר הספק ממחשבותם stimmen fast wörtlich mit denen Jehuda Halewi's Kusari I, 87; S. 57: לחסיר הספק הזה מלבותם überein — mit der Wendung: זרע אברהם לא יסתפקו בנבואה. Er selber benutzt aber an derselben Stelle Jehuda Halewi, indem er sagt: ויהיו הם עצמם נביאים (ed. Netter f. 78a). Vgl. auch die Dissertation S. 10 und ed.2 S. 7.

S. 251 A. 254. Nach ed.2 der Dissertation S. 11 lautet statt הפייט die richtige Lesart: בספר הכוזר. An einer in der ersten Ausgabe fehlenden Stelle führt Nachmanides den Kusari (ib. I, 63) in der Weise Simon Durans an: כאשר באר בעל ס' הכוזר p. 7 u. 23, wie ihn auch Isak ibn Latif mit בעל הכוזר Ha-Techijjah II, S. 64, Nissim von Marseille als בעל ספר הכוזר Hechaluz VII, 112 bezeichnet.

Zu S. 257 A. 7. Vgl. Emuna Rama 24; W. 31: וביהרון הבעל חיים הבלתי מדבר על הטועים.

S. 279 A. 78. Der gleiche Gedanke wird auch in Ġazzâli's Maḳâṣid ausgedrückt mit den Worten: فان قلت كيف السبيل الى معرفة الله فيقال ان تعرف بالبرهان انّ معرفته محال فانه لا يعرفه غيره وان الذى يتَصوّر أن يعلَم منه افعاله وصفاته (III, 3, 11).

S. 288 A. 106. So sagt Ibn Esra: האחד סוד כל חשבון והנה איננו חשבון כי הוא עומד בעצמו Jesod Mora c. 12, ed. Stern f. 42b; האחד סבת כל המספר ואיננו מספר Sepher Haschem c. 3 Anf., ebenso im Jesod Mispar bei Pinsker, Einleitung S. 139. A. 34. Er nennt auch die Zwei die erste Zahl: השנים תחלת כל מספר Sepher Ha-Echad ed. Goldhardt (Odessa 1867) S. 16 A. 22 = Jeschurun I, Hft. 1 S. 4.

S. 289 A. 109. Es ist unzweifelhaft ויצל כן נקרא ההוה zu lesen. Die unvermehrbare Eins, durch welche die übrigen Zahlen gewissermassen erst ein abgeleitetes Sein besitzen, ist das (wahrhaft) Seiende. So lehrt Ibn Esra: והוא ההוה וכל מספר הווה בעבורו והוא קדמון וכל מספר מתחדש Sepher Ha-Echad S. 5 A. 7 = Jeschurun a. a. O. S. 3 A. 4.

... A. 110. Seine Lehre von der Eins hat Ibn Esra im Eingange des Sepher Ha-Echad zusammengefasst. Wie zu Dan. 10, 21 sagt er

auch ib. S. 6 A. 10 = Jeschurun a. a. O. S. 3: הוא אינו מספר ולא ירבה ולא יחלק והוא סבת כל רבוי וחלוק ואין לו[דמיון גם אין לו היכך ולא] שנוי und ebenso im Sepher Hamispar c. 2 Anf. (cod. Mon. 43): דע כי כל חשבון הוא חברת האחדים והאחד לבדו לא יקבל שנוי ולא רבוי ולא חלוק והוא סבת כל רבוי ושנוי וחלוק והאחד קדמון לבדו וכל חשבון מתחדש בעבורו.

S. 290 A. 113. So äussert Ibn Esra auch im Sepher Ha-Echad S. 3, 5 A. 6 = Jeschurun a. a. O. S. 3: וכל מספר בכחו והוא בכל מספר במיעשה.

S. 295 A. 121. Ueber den Gegensatz zwischen Gottes und der Zahl-Einheit theilt Dukes aus Mose ben Esra's ערוגת הבושם folgende Stelle mit: צריך האדם בדעת היחוד להתבונן ולהכיר בין אחד האלהות ובין אחד המנין ולדעת כי אחד המספר יתחבר לכל המספר חבור עצמי וקיום כל אחד מהם בקיום חברו ר"ל קיום המספר בקיום האחד וכן קיום האחד המספרי במספר כי אם לא יהיה מספר לא יהיה האחד מספר ויסתלק ממנו שם מספר ודינו כדין חברו אך אחד האלהות הוא מתבודד בעצמו וכל מתבודד בעצמו אינו צריך לזולתו הוא אחד מכל צד והנכון האמתי, s. Orient X, LB. 747 A. 37 (nach der richtigeren Leseart bei Josef ben David Hajewani ib. 747).

S. 308 A. 150. Ueber Isak ibn Latifs שער השמים s. Kerem Chemed VIII, 90—93 und 207.

S. 309 A. 153. Vgl. Steinschneider H. B. XIII, 16—18.

S. 311 A. 156. Ueber Gabirols Lehre von der Intelligibilität der Materie s. S. Sachs, Ha-Techijjah II, S. 11—14. Dass Ibn Esra Gabirols Lehre von der Urmaterie als einer Substanz angenommen habe, ergiebt sich aus der Darstellung Sabbatai ben Malkiels bei Pinsker im Sepher Ha-Echad S. 17 A. 25, verglichen mit Abraham ibn Daud's Bemerkung Em. ram. S. 11; W. 16. Eine fernere Parallele zwischen Gabirol und Ibn Zaddik s. Jeschurun II, D. A. S. 67.

S. 317 A. 171. Josef ibn Zaddik theilt, wie es scheint, die von Abraham bar Chijja aufgestellte Ansicht nicht, dass ברא das Hervorbringen aus dem Nichts bedeute. Vgl. die Geschichte dieser Ansicht bei S. Sachs, Hajonah I, 73—76. Den Artikel ברא und seine Synonyma aus Kaspi's שרשרות כסף hat Dukes mitgetheilt Orient IX, LB. 677 f. Vgl. auch Bedaresi's Chotam Tochnith ed. Polak p. 155.

S. 322 A. 182. Auch die Güte bezeichnet Saadja als Grund der göttlichen Weltschöpfung III, Anf.: היותה בריאתו לדברים טובה וחסד ממנו.

S. 323 A. 184. Vgl. Isak Albalags Aeusserung: ולפיכך אמרו שהעולם שלם בתכלית השלמות עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע ולפיכך א"א להשתנות ולהיות על סדר אחר Hechaluz VII, 158.

S. 333 A. 204. Ueber הוא, eigentlich והו, das Maimûni im Mischnakommentar (Succa IV, § 4) nicht als Gottesnamen gelten lassen will, vgl. S. Sachs, Hajonah I, 49 A. 9.

S. 348 A. 21. Die gleiche Bemerkung über die Ueberflüssigkeit des Attributes Leben macht auch Saadja, s. oben S. 40.

S. 357 A. 42. Ueber den Einfluss der Sphärenbewegung auf die Elementenmischung vgl. Isak ibn Latif Ha-Techijjah II, S. 52—53.

S. 364 A. 2. In der Einleitung zum Mischnakommentar sagt Maimûni ebenfalls: واخرى فى ذلك كله ايجاز اللفظ (Porta Mosis p. 111) = ואשמור בכל הענין ההוא לקצר המלות. Vgl. auch S. Sachs, Kerem Chemed VIII, 29 Anm.

S. 370 A. 10. Auch Saadja hatte bereits 1 Chr. 28, 9, jedoch in anderem Sinne angewendet Em. III, S. 59.

S. 371 A. 11. Isak Albalag sagt von diesem Canon: הוא דעת ן' סיגא לקוח מן הפלוסופיא הקדומה אבל דעת ארסטו שהאחד יבא ממנו רבים Hechaluz VII, 161.

S. 376 A. 19. In der ed. pr. s. l. e. a. heisst es dagegen in Charisi's Index zu c. 51, wohl bereits corrigirt: יזכור בו שארסטוטלים קיים התנוכה בעבור שהורחקה ויביא מופת על בטול החלק. Samuel ibn Tibbon scheint auf diesen Irrthum Charisi's spöttelnd in seinem terminologischen Verzeichniss s. v. אמת mit den Worten anzuspielen: הצריכנו לפרשה מה שהצריך קצת הפילוסופים להאריך דברים בבטול הבלים כבטול השדים המדומים וזולתם (nach cod. Sem. 73).

S. 393 A. 53. Unter dem Titel אגרת תחיית המתים führt unser מאמר תחיית המת' an Nachmanides, Dissertation ed.[2] p. 14.

S. 397 A. 58. Die von Maimûni parallel gebrauchten Bilder vom Feuer und der Seele benutzt Isak ibn Latif in der Weise, dass er durch die Einheit des Feuers in seinen verschiedenen Wirkungen die Einheit der Seele beweist, Ha-Techijjah II, S. 55.

S. 398 A. 60. Die wörtliche Auffassung des Satzes: דע נפשך תדע אלהיך widerlegt Albalag a. a. O. S. 166.

S. 403 A. 67. Ueber R. Nissim als den Autor der דרשות הר"ן vgl. S. Sachs, Hajonah I, S. 73 Anm. Ueber das Zeitalter desselben s. Grätz VIII, 416, 3 und Hechaluz VIII, 126—127.

S. 405 A. 70. Im Briefe an Chasdai Halewi bemerkt Maimûni, Kobez II, f. 24[a] col. 1: ואין הדבר תלוי בתענית ותפלה בלי דעה ואמונה על האמת, Meschullam Dafiera wirft den Maimunisten vor: על התפלה מצאו עלה ולא יתפללו לאל ולא יעתרו, s. Geiger, Jüdische Dichtungen S. 27; LB. 49. Isak Albalag äussert wirklich, die Gebete seien mehr für die Menge: ולהיות עקר השכל בלב ופריו בשפתים נצטוו

השלמים שבהם בעבודה שבלב וההמון בעבודת השפתים וזהו טעם התפלה וטעם בטולה מפני הלמוד תורה Hechaluz VII, 158. Vgl. dagegen Nissim von Marseille ib. S. 114.

S. 406 A. 72. Die frühere Ansicht Maimûni's ist gleich der Ibn Esra's im Jesod Mora c. 12 Ende, der ebenfalls die wahre Gotteserkenntniss als פנים der menschlichen אחורים gegenüberstellt: והדבק הנבראים כדמות אחורים.

S. 409 A. 74. Ueber das הכמצא ם' vgl. Hajonah I, S. 89—90 und Jeschurun I, Hft. 3, 88—93.

S. 410 A. 77. Ueber خسوف vgl. auch Guide III, 71 A. 4.

S. 422 A. 92. Vgl. jedoch diesen häufigen Vergleich z. B. Kusari III, 67; Albalag a. a. O. 166.

S. 439 A. 117. In der ed. pr. heisst es jedoch in dem von unserem Texte durchaus abweichenden Index Charisi's c. 59: אחר אשר לא יושג אמתת הבורא מה יתרון לקצת החסידים על קצתם ומה בין משה רבינו לשלמה.

S. 445 A. 128. Isak ibn Latif sagt von Gott, wie Alfarâbi und Ġazzâlî: הנעלם מרוב הגלותו (s. צורת העולם ed. Stern S. 3 in Warnheim's קבוצת חכמים). Nataniel Kaspe zu Kusari V, 21: מנצח הראות führt den Satz: ניצחנו נעימותו mit einer Erklärung Levi b. Abrahams an, s. Kerem Chemed VIII, S. 200, 9.

S. 448 A. 134. Vgl. Lipman Heller in seinem מעדני יום טוב zu Ascheri Berachoth f. 33^{b}.

S. 450 A. 137. Vorwürfe gegen die Franzosen, die willkührlich die Gebete erweitern s. Frankel-Grätz' Mtsch. XXV, S. 372: ולא ישמע אל צרפתים ואל אנשי איי הים שמוסיפים כמה וכמה תיבות כי אין רוח וחכמה בהם.

S. 451 A. 137. Ueber Maimûni's Abneigung gegen die Poesie vgl. S. Sachs, Kerem Chemed VIII, 30 A. 7 und die Entgegnung Lebensohns ib. S. 177—178 und Pineles' Jeschurun II, H. A. S. 26 ff.

S. 488 A. 171. Zum Ausdruck המשבשות את הדעות vgl. Charisi's Uebersetzung Moreh II, 26: كلام يشوّش على المتشرع = דבר משבש דעת המאמין (Guide II, 202, 1), wo sich als Bedeutung: verwirrend, in Verlegenheit setzend dafür herausstellt und Tackkemoni c. 46 (ed. Constantinopel 1583 f. 63^{b} Z. 8): אשר בם הרעיונים משתבשים והדגדות..

S. 493 A. 182. Vgl. auch Ibn Tibbons Angriffe gegen Charisi im terminologischen Verzeichniss s. v. אמת, אפשר קוטר, — die dunkeln Worte s. v. אפשר lese ich: ואע"פ שהיא שניה בשער הזה (כי מלת אלכסון והוא ששם במקום קוטר לא התבאר רק במלת קוטר) היא הראשונה בשער שעשה המהביל — zu denen er wider sein Versprechen s. v. אפשר: ואלו השלש

רוצה לומר אמת ואפשר ואלכסון הוא שאגלה מטעיותיו auch noch s. v. חמר nach cod. Sem. 73 den Ausfall hinzufügt: [ר]אית שבארתי בזה אע"פ הארכתי במלה הילולי מפני הטעות הגדול אשר פירש בו המבהיל ולא אקראנו טיעות אך דבר שראוי לשחוק ממנו = Geiger, Wissensch. Ztsch. III, 429. Vgl. Steinschneider in Frankels Ztsch. III, S. 276 — 278, Cat. München S. 186 Nr. 9.

Register.

I. Sach- und Namenregister.

Abdallah ibn Saba 81.
Abderrazzak 177 A. 36.
Abdollatif 474 A. 158.
Abraham, Isak und Jakob 176, 180 f., 182 A. 144, 227 A. 214.
Abraham aus Köln 317 A. 172.
Abraham bar Chijja 227 A. 214, 308 A. 149, 508.
Abraham ben David 448 A. 134, 487 A. 171.
Abraham ibn Daud und Gabirol 114 A. 26, 243 A. 238, 504, und Ġazzâlî 203 A. 181, 349 A. 21, und Jehuda Halewi 184 A. 149, 186 A. 152, 204 A. 181, 211 A. 190, 240 A. 232, 241 ff.
Abravanel Isak, gegen Plato's Urmaterie 291 A. 115, über Construktion des „Führers" 364 A. 3, sein Commentar desselben 326 A. 190, 373 A. 16, 377 A. 22, 396 A. 58 f., 400 A. 62, 403 A. 67 f., 405 A. 70, gegen Chasdai 389 A. 47. 416 A. 85.
Abu Bekr 444 A. 127.
Abu Haschim 34, 35 A. 65, 36, 370 A. 9, 371 A. 12, 379 A. 29, 418 A. 87.
Abulafia Abraham 171 A. 124, 174 A. 128, 440 A. 119.
Abulafia Meir 495 A. 185.
Abu-l Hudsail 33 A. 63, 34, 37, 263 A. 28, 266 A. 42, 268 A. 47.
Accidenzen, die vier allgemeinsten 283 A. 90.
Accidenzen, geistige 283 A. 92.
Adam 177 A. 136, 180 f., 226.
Adonai 193 ff.
Adoptianer 52 A. 98.
Agobard 504.
Ahrons Mibchar 384 A. 40.
Alron ben Elia, Attributenlehre 56 A. 103, 263 A. 30, 324 A. 185, 376 A. 21, und al Basîr 262 A. 26, 264 A. 31, 272 A. 57, und Ibn Esra 175 A. 130, und der Kalâm 265 A. 38, 270 A. 51,

380 A. 31, und Maimûni 395 A. 57, 409 A. 75, 418 A. 87, über Middoth 413 A. 80, Unkörperlichkeit Gottes 298 A. 126, Wille Gottes 303 A. 139, Wahrnehmung bei Gott 354 A. 35.
Ahron ben Meschullam 495 A. 185.
Alaschkar Mose 405 A. 70, 490 A. 173, 498.
Albalag Isak 214 A. 194, 508f.
Albaṣîr s. Josef al-Baṣîr.
Albertus Magnus 110 A. 20.
Albo Josef, und Jehuda Halewi 221 A. 206, und Maimûni 396 A. 57, 469 A. 155, über prophetische Erscheinungen 189 A. 159, 206 A. 184, Unerkennbarkeit Gottes 326 A. 190, Wahrheit Gottes 333 A. 204.
Aldabi Meir 331 A. 200.
al-Dschubbai 34, 266 A. 42, 370 A. 9.
Alfachar Jehuda 483 A. 164, 493 A. 181.
Ali 81, 217 A. 199.
Almoli Salomo 97 A. 3, 121, 176 A. 132, 277 A. 74, 314 A. 164, 325 A. 187, 326 A. 190, 445 A. 128.
al-Asch'ari 36 A. 66, 46 A. 83, 60 A. 109, 71 A. 130, 111 A. 21, 265 A. 38, 272 A. 57f., 325 A. 188, 369 A. 9.
al-Farabi, bei Ġazzâlî 124, bei Ibn Sîna 371 A. 11, 398 A. 61, bei Jehuda Halewi 211 A. 190, 238 A. 230, bei Maimûni 372 A. 14, 398 A. 61, Attributenlehre 153 A. 93, 270 A. 50, Definition des Glaubens 372 A. 14, der Philosophie 256 A. 3, Einheitsbeweis 292 A. 115, fünf Fragen 313 A. 163, Gottes Einheit 371 A. 11, Selbstgenugsamkeit 319 A. 175, ursachloses Thun 321 A. 181, Undefinirbarkeit 379 A. 27, 383 A. 36, über Prophetie 203 A. 181, 216 A. 197.
al-Ġazzâlî, und Jehuda Halewi 119—140, 190 A. 160, 202 A. 180, Beide über Prophetie 203 A. 181, 214 A. 194, 216 A. 197, 223 A. 209, und Maimûni 422 A. 92, 440 A. 118, Gottes Einzelwissen 235 A. 226, Unbegreifbarkeit 326 A. 190, 347 A. 14, Maḳâṣid = כוונות 298 A. 126, 326 A. 190, 350 A. 26, 364 A. 3, 382 A. 35ff., 387 A. 43, 389 A. 47, 391 A. 52, 398 A. 60, 400 A. 63, 433 A. 108, 434 A. 110, 444 A. 126f., Tahâfot = destructio 123ff., 397 A. 59, 433 A. 109f., 458 A. 145, Wille ewiger 304 A. 143.
al-Hilli 257 A. 8.
al-Ka'bi 12 A. 18, 150 A. 82, 186 A. 152.
al-Kindi 33 A. 63, 345 A. 8.
an-Nadschar 369 A. 9.
asch-Schangari Isak 251 A. 254.
Allgegenwart Gottes 71 A. 131, 100, 195.
Allmacht 74, 76 A. 134, 168, 195, 228 A. 215.
Anan 80 A. 139, 81, 84 A. 143.
Anaximenes 57 A. 105, 295 A. 121.

Angelus Silesius 326 A. 190.
Anthropomorphismen 17 A. 34, 58 f., 81 f., 159, 217 A. 199, 359 A. 49.
Apollinaris 50 A. 95 f.
Apfel, Buch vom 371 A. 11.
Aristoteles, bei Gabirol 103 A. 14, 109 A. 19, bei Ġazzâlî und Jehuda Halewi 124 ff., göttlich genannt 122 A. 9, Heide 215 A. 196, 233, Religionsverächter 235 A. 226, Schüler Simon des Gerechten 216 A. 197, pseudepigraphische Schriften 370 A. 11, über Bewegung 376 A. 19, Ewigkeit der Welt 304 A. 143, Gottes Einheit 330 A. 198, 341 A. 3, negative Attribute 345 A. 8, 435 A. 111, Priorität vor der Welt 305 A. 146, Wahrheit 334 A. 204, über Leben 144 A. 67, 269 A. 48, Qualität 385 A. 41, Vollkommenheit der Welt 302 A. 138, 322 A. 183, Zeit und Hyle 389 A. 47, Zeitlichkeit des der Kraft nach Endlichen 293 A. 117.
Asriel 174 A. 128, 345 A. 8.
Astrologie 134 A. 43. 247 f., 504 f.
Asch'arîja 273 A. 58, 282 A. 87, 303 A. 139, 372 A. 13, 376 A. 21, 379 A. 28, 381 A. 33, 397 A. 59.
Attribute, vier 400 A. 62, fünf 418 A. 87, acht 348 A. 19, 358 A. 47.
Auferstehung 134.
Augustinus 41 A. 77, 72 A. 131 f., 304 A. 143, 306 A. 149.
Averroës, und Aristoteles 122 A. 9, und Maimûni 422 A. 93, 453 A. 139, Attributenlehre 153, 299 A. 129, 360, 378 A. 23, 415 A. 84, 419 A. 88 f., 434 A. 110, Bild vom Licht 209 A. 186, 218 A. 199, über das Denken der Menge 258 A. 11, 453 A. 139, destructio destructionis 130 A. 33, 383 A. 36, 395 A. 57, 398 A. 59, 424 A. 95, 433 A. 109, über Kalâm 267 A. 44, 273 A. 58, 275 A. 67, 281 A. 86 f., 292 A. 116, 371 A. 13, 380 A. 31, 381 A. 33, Mu'tazila 260 A. 17, philosophische Gotteserkenntniss 405 A. 70, sittliche Vollkommenheit 374 A. 18.
Avicenna s. Ibn Sîna.

Bachja b. Ascher 289 A. 110.
Bachja ibn Pakuda, und Abraham ibn Daud 242 A. 237, und Ibn Zaddik 280, 285 A. 96, 295 A. 120, 297 A. 124, und Jehuda Halewi 192 A. 164, 240 A. 232, und Maimûni 369 A. 8, 398 A. 60, 436 A. 113, über Engel 184 A. 149, Gottes Einheit 293 A. 116 f., 295 A. 121, Schöpfung 284 A. 94, Unkörperlichkeit 298 A. 126, Patriarchen 182 A. 144.
Bahir, Buch 174 A. 128.
Balothi 294 A. 118.
Bardesanes 293 A. 118.
Bedaresi = Jedaja Penini 486 A. 168, 489 A. 173, 495 A. 186, 497 A. 190.
Béha-eddin 222 A. 208.

Benjamin Nehawendi 80 A. 139.
Botarel Mose 345 A. 8.

Cartesius 76 A. 134.
Caspe s. Kaspe.
Chajjât 46 A. 84, 62 A. 114, 265 A. 38.
Chamai 193 A. 166.
Chananel ben Chuschiel 217 A. 198.
Chanina R. 447 ff.
Charisi 247 A. 247, 282 A. 88, 301 A. 134, 333 A. 204, 363 A. 1, 378 A. 26, 391 A. 51, 393 A. 53, wird getadelt 376 A. 19, 439 A. 117, 493 A. 182, 509 f.
Charpentier Jacob 320 A. 179.
Chiwi al-Balchi 79 A. 137, 80 A. 139, 504.
Citate nach dem Gedächtniss 176 A. 134, 257 A. 6, 505.
Crescas Chasdai 134 A. 45, 172 A. 126, 389 A. 47, 416 A. 85, 426 A. 99, 430 A. 104, 469, 477 A. 161 f.
Crescas, Morehkommentar 383 A. 36, 391 A. 51, 445 A. 127.

Dafiera Meschullam 488 A. 171, 490 A. 174, 509.
Daiṣânîja 21 A. 41.
David b. Abi Simra 452 A. 138.
David b. Saul 495 A. 184.
Dass, die Frage = ob 97 A. 3, 279 A. 80, 431 A. 106.
Demokrit 376.
Dialektiker 237 A. 229.
Dirârîja 71 A. 130.
Donolo Sabbatai 444 A. 126.
Drusen und Jehuda Halewi 222 A. 208.
Dschahm ibn Szafwan 263 A. 28, 299 A. 129, 369 A. 9.
Dschalûtîja 18 A. 35.
Dschâmi 36 A. 67, 164 A. 118, 232 A. 221.
Dschordschâni 154 A. 95, 164 A. 118, 263 A. 28, 385 A. 41.
Dualisten 21, 131, Polemik gegen dieselben 21—24, 38 A. 71, 293 A. 118.
Duran Simon, und al-Farabi 153 A. 93, und Averroës 218 A. 199, 433 A. 109, und Ġazzâlî 204 A. 181, 433 A. 109, und Ibn Sîna 218 A. 199, und Jehuda Halewi 145 A. 69 f., 160 A. 104 u. 106, 166 A. 119, 174 A. 129, 215 A. 196, 233 A. 224, 252 A. 254, und Maimûni 172 A. 125, 388 A. 44, 422 A. 93.

Ebioniten 51.
Efodi 405 A. 71, 419 A. 88, 443 A. 124, 461 A. 149.
Ehjeh 175.
Einheit Gottes 16 A. 31, 19, 24 A. 51, 107 A. 18, 111 f., 147 f., 193, 285 ff., 345 f., 350 f., 370 A. 11, 373 A. 17, 424 A. 95.

Eintheilung der Attribute 68 A. 127, 141, 154, 157 A. 101, 382 A. 35.
El 161 f.
Eleasar aus Worms 327 A. 191, 496 A. 187, 504.
Elohim 160 ff., 166 A. 119, 168 ff., 226 ff., 234.
Emanationslehre 130, 245 A. 242, 371 A. 11.
Empedokles 125, 128, 309 A. 153, 440 A. 118.
Engel 61, 160 A. 107, 184 A. 149, 353 A. 32, 505.
Erkennbarkeit Gottes 11 ff., 237 A. 230 f., 276 ff.
Erkenntnissquellen 1 A. 2 f., 502.
Erster, Attribut 147.
Ewigkeit der Welt 129 f., 131, 138 A. 56.

Falaquera, Schemtob ibn 309 A. 153, 383 A. 36, 397 A. 59, 453 A. 139.
Feuer, Gleichniss vom 395 A. 57.
Fledermaus, Bild von der 187 A. 153, 325 A. 187, 347 A. 17.
Fragen, vier 97 A. 3, fünf 313 A. 163, neun ib.
Freude Gottes 149 f.
Freund Gottes 49 A. 91.

Gabirol, Salomon ibn 95 ff., Buch vom Willen 95 A. 1, und Jehuda Halewi 151 A. 86, s. Abraham ibn Daud und Ibn Zaddik.
Gabriel = heiliger Geist 205 A. 181.
Galenus 69 A. 128, 239 A. 231.
Gâlîja 18 A. 35, 57 A. 105, 81.
Gavison Abraham 445 A. 127.
Ġazzâlî s. al-Ġazzâlî.
Gebet, Verwerfung desselben 235 A. 226, 405 A. 70, 506 f., 509 f.
Gehör und Gesicht, Streit beider 221 A. 207, 506.
Giquatilla Josef 420 A. 91.
Glaube, Definition 369 A. 9, 372 A. 14.
Gott, Beweise 3 A. 5, 58 A. 106, 119, 341, consensus gentium 2 A. 4, Undefinirbarkeit 311 f., 314 A. 165, 350 A. 26, 383 A. 36, Unerfassbarkeit 445 A. 127, Unvergleichbarkeit 16 f., 25 A. 52, 57, 112, 297 ff., 358 A. 46.
Gregor von Nazianz 442 A. 123.
Gregor von Nyssa 41 A. 77.

Ḥai, Gaon 235 A. 226, 448 A. 134, 506.
Ḥâltheorie 35 A. 65, 371 A. 12.
Hamza 222 A. 208.
Hass Gottes 62 A. 114, 413.
Heiliger Geist 204 A. 181, 231.
Heiligkeit Gottes 162 f.
Heraklit 56 A. 105.
Hermes Trismegistos 196 A. 170, 326 A. 190, 357 A. 42.

Hillel von Verona 133 A. 42, 247 A. 247, 292 A. 115, 334 A. 204, 436 A. 112, 499 A. 195 f.
Hippokrates 126, 128.
Hischâm ibn al-Hakam 12 A. 18, 268 A. 47.
Hischâmîja 379 A. 28.
Hudsailîja 33.
Hugo de St. Victor 310 A. 155.
Hyle, Ewigkeit derselben 138 A. 56, Unerkennbarkeit 238 A. 230.

Ibn Aflah-Pseudo 504.
Ibn al-Hadathi 506.
Ibn Aknin, Josef 491 A. 179.
Ibn Arabi 278 A. 75, 452 A. 138.
Ibn Chaldoun 230 A. 218, 445 A. 127.
Ibn Esra, Abraham, und Abraham ibn Daud 242, und Gabirol 508, und Jehuda Halewi 120 A. 2, 173 A. 128 f., 175 A. 131, 181 A. 141, 189 A. 159, 221 A. 207, 226 A. 213 f., 241, und der Kalâm 282 A. 87, 283 A. 91, 284 A. 94 f., 291 A. 115, 294 A. 119, 298 A. 126, über Einheit 289 A. 110, 290 A. 113, 507 f., חי בן מקיץ 296 A. 122, 445 A. 128, über Saadja 89 A. 150.
Ibn Hâjith 506.
Ibn Ja'kûb aus Saragossa 393 A. 53.
Ibn Latif, Isak 364 A. 3, 506 ff.
Ibn Malas 307 A. 148.
Ibn Roschd s. Averroës.
Ibn Sabîn 371 A. 11, 405 A. 70.
Ibn Sahal, Josef 242.
Ibn Sîna, bei Ġazzâlî 124, Abraham ibn Daud 333 A. 204, 341 A. 3 f., 346 A. 12, 347 A. 15 f., 352 A. 30, 353 A. 33 f., 356 A. 40, 358 A. 44, 359 A. 48, Ibn Zaddik 333 A. 204, Jehuda Halewi 152 A. 88, 206 A. 183, und Maimûni 415 A. 83 f., 422 A. 93, über Attribute 147 A. 77, 154 A. 96, 415 A. 83 f., 434 A. 110, Einheit der Seele 133 A. 42, Gottes Einheit 147 A. 75, 371 A. 11, 379 A. 27, 428 A. 101, Wissen 458 A. 145, Prophetie 203 A. 181, 216 A. 197, Qualität 385 A. 41, Sein als Accidens 389 A. 48, Stufen der Gotteserkenntniss 439 A. 118.
Ibn Schoeib, Joël 349 A. 21.
Ibn Tibbon, Samuel 363 A. 1, 372 A. 14, 391 A. 51, 407 A. 73, 446 A. 129, 493 A. 181 f., 509 f.
Ibn Tofail, und Maimûni 419 A. 88, 433 A. 108, über Attribute 328 A. 194, 356 A. 40, Gotteserkenntniss 224 A. 211, Schaden der Philosophie 235 A. 226, Sphärengeister 444 A. 126, Ṣufismus 221 A. 205.
Ibn Zaddik, Josef, und Abraham Ibn Daud 242, 507, und Gabirol 297 A. 124, 310 A. 156, 509, und Jehuda Halewi 270 A. 51, 332 A. 201.

Inneres Auge 202 A. 180, 230 f., 237 ff.
Isak von Akko 174 A. 128.
Isak b. Schemtob 500 A. 197.
Ismael Temimi 222 A. 208.
Israel und Gott 162 f., 165 f., 171, 175, 179 f., 236 f., 244 A. 241.
Israeli Isak 173 A. 128, 203 A. 181, 317 A. 172, 329 A. 194, 505 f.
Isserles Mose 448 A. 134.

Jah 175.
Jahve 165 ff., 225 ff., 234, 247 A. 248.
Jahve Elohim 226 A. 213.
Jakob b. Nissim 172 A. 127 f., 217 A. 199.
Jehuda Halewi s. Abraham ibn Daud, Albo, al-Farabi, al-Ġazzâli, Bachja, Duran, Gabirol, Ibn Esra, Ibn Sina, Ibn Zaddik, Kabbala, Lauteren Brüder, Maimûni, Mose b. Esra, Nachmani, Philosophen, Saadja, Sufismus.
Jenseits 129 A. 28, 134, 495 A. 185.
Jephet b. Ali 183 A. 145 f., 505.
Jeremia, Lehrer Plato's 216 A. 197.
Jezira, Buch 125, 173 A. 128.
Jigdal, Gebet 449 A. 134.
Johannes Philoponus 306 A. 148.
Jona Gerundi 499 A. 195.
Josef al-Basîr, und Abu Hâschim 35 A. 65, und die Dualisten 38 A. 71, und Ibn Zaddik 257 A. 8 f., 260 ff., 273 ff., 303 A. 142, und der Kalâm 281 A. 86, 283 A. 90 f., 284 A. 94, 291 A. 115, und Maimûni 418 A. 87, und Saadja 32 A. 62, und die Sifatija 37 A. 70, 45 A. 81, über Einheit 295 A. 121, Wissen Gottes 40 A. 73.
Josef ben Schemtob 235 A. 226, 449 A. 197, 500 A. 197.
Josef ben Todros 364 A. 2, 366 A. 5, 485 A. 166, 495 A. 186, 507.
Josua bar Ali 281 A. 86.
Josua b. Nun 81.
Juda aus Hamadan 84 A. 144.
Juda Barceloni 86 f.
Judghaniten = Juda'anîja 84 A. 144.

Kabbala und Jehuda Halewi 166 A. 120, 171 A. 124, 174 A. 128.
Kain und Abel 178 A. 137.
Kalâm, Form desselben 257 A. 8, 280, Styl 273 A. 58, 381 A. 32, Verbreitung 260, über Attribute 325 A. 188, 372 A. 13, 377 A. 23, 399 f., 402 A. 64, Gottes Definirbarkeit 383 A. 36, Einheit 292 A. 116, Leben 275 f., Weltschöpfung 282 A. 87, 284 A. 94, Willen 264 A. 31, 265 A. 38, Zeit 306 A. 146, 308 A. 149.
Kalonymos 378 A. 23, 402 A. 65, 403 A. 67, 407 A. 73, 409 A. 75, 413 A. 80.
Kant 8 A. 8, 158 f., 412 A. 79, 438 A. 115.

Karäer 58 A. 107, 84 ff., 90, 150 A. 82, 456 A. 144.
Karo, Josef 448 A. 134.
Karramîja 369 A. 9.
Kaspe Nataniel 217 A. 198, 510.
Kaspi Josef 205 A. 181, 422 A. 93, 453 A. 139.
Kategorieen 55 A. 103, 64 A. 121.
Kilabîja 35 A. 65.
Königskrone, Gedicht Gabirols 97 A. 3, 111 A. 22, 114 A. 27, 295 A. 121, 450 A. 137.
Körperlichkeit Gottes 11 A. 15, 139, 258 A. 10, 268 A. 47.

Lando, Jakob 448 A. 134.
Lauteren Brüder, die, und Abraham ibn Daud 245 A. 243, und Gabirol 110 A. 19, und Ibn Zaddik 256 A. 3 u. 5, 259, 286 A. 100, 297 A. 124, 301 A. 136, und Jehuda Halewi 141 A. 60, 220 A. 205, 238 A. 230, 505, und Saadja 266 A. 40, über Einheit 286 f. A. 102 u. 104 ff., 290 A. 112, Formen ohne Materie 202 A. 180, 347 A. 14, Gottes Weltschöpfung 138 A. 56, 302 A. 139, 308 A. 149, 310 A. 155, 319 A. 175, 322 A. 182 f., Wissen 320 A. 178, neun Fragen 313 A. 163 f., 315 A. 167, Propheten 222 A. 109, Raum 316 A. 170, Sphärenbewegung 357 A. 42, Ṣûfisches 220 A. 205, 232 A. 222, Zeit 306 A. 147.
Leben, Definition 144 A. 67, 269 A. 48, 275.
Leben Gottes 27 A. 53, 144 A. 67, 146 A. 72, 268 f., 354.
Letzter, Attribut 147 f.
Leucipp 376.
Levi b. Gerson 256 A. 5, 269 A. 47, 426 A. 99, 457 A. 145.
Levi b. Abraham 502, 510.
Liber de causis 209 A. 186, 277 A. 74, 301 A. 136, 325 A. 186.
Licht, Vergleiche 187 A. 153, 208 A. 186, 224 A. 211.
Lichtschöpfungen 61 A. 112, 87 A. 146, 183 A. 146.
Liebe Gottes 62 A. 114.
Locke 8 A. 8.
Logik 135 A. 47, 261 A. 19.
Logos 46 f., 48 A. 89, 99.

Maestro Abram 443 A. 124.
Maimûni Abraham 464 A. 150, 485 A. 167, 494 A. 184.
Maimûni Mûsa, und Abraham ibn Daud 389 A. 47, und Gabirol 450 A. 137, und Ibn Esra 510, und Ibn Zaddik 335 A. 206, und Jehuda Halewi 143 A. 66, 149 A. 81, 156 A. 100, 158 A. 102, 171 A. 125, 175 A. 130, 190 A. 161, 231 A. 219, 241, 249 A. 249, 370 A. 10, 389 A. 47, 411 A. 78 f., 468 A. 153 f., und Saadja 502 f., Abweichungen von der arabischen Philosophie 434 A. 110, von der christlichen Dogmatik 442 A. 123, 444 A. 125, 455 A. 142, Arabi-

sirung hebräischer Ausdrücke 449 A. 135, Brief an seinen Sohn 449 A. 135, 490 A. 175, 505, über das Denken der Menge 452 A. 139, 465 f.
Makrizi 88 A. 149, 147 A. 76, 171 A. 124, 474 A. 158.
Malkâja 42 A. 78, 44 f.
Manichäer 302 A. 139.
Manzuri 260 A. 18, 273 A. 59.
Marsilius Ficinus 216 A. 197.
Mas'udi 88 A. 147.
Mathematiker 10 A. 11.
Menachem Mendl 349 A. 21.
Mensch, Definition 314 A. 164.
Middoth, dreizehn 408 ff.
Mikrokosmos 210 A. 188.
Mokammez, David b. Merwan 24 A. 51, 29 A. 58, 38 A. 71 f., 42 A. 78, 85 A. 144, 293 A. 118, 504.
Monarchianer 51.
Moscato Jehuda 216 A. 197, 270 A. 50, 347 A. 14 u. 17.
Mosconi 505.
Mose ben Esra, und Gabirol 96 A. 2, 240 A. 232, 326 A. 190, 503, und Jehuda Halewi 172 A. 126, und Saadja 82, 85, Anführungen griechischer und arabischer Philosophen 164 A. 118, 256 A. 3, 302 A. 138, 309 A. 153, 326 A. 190, aus Alfarâbi 238 A. 230, den Sûfi's 209 A. 186, über Attribute 227 A. 74 f., Einheit 287 A. 103, 290 A. 110 u. 113, 508.
Mose aus Salerno 443 A. 124, 459 A. 146, 491.
Moses und Gott 61, 70 A. 129, 175 f., 186, 403 A. 67 ff.
Muammar 147 A. 76.
Muattila 59 A. 108, 474 A. 158.
Mughîra 171 A. 124.
Mughîrîja 171 A. 124.
Muhammed 177 A. 136, 213 A. 193.
Muhammed ibn Ishak 88 A. 148, 89 A. 150.
Muschabbiha 18, 57 A. 105, 81 f.
Mutakallimûn, unter den Juden 115 A. 27, 261 A. 16, 276 A. 69, 348 A. 19, 502.
Mu'tazila, über Attribute 44 A. 81, 55 A. 102 f., 372 A. 13, 397 A. 59, als Muattila 59 A. 108, und Maimûni 425 A. 98, und Saadja 30 A. 60, 34, 36 f., 79 A. 137, 87 A. 146, 502, in Spanien 260 ff.
Mystiker 59 A. 108, 434 A. 110.

Nachmani 161 A. 108, und Jehuda Halewi 181 A. 143, 195 A. 168, 229 A. 216, 251 A. 254, 507, im Streite über den „Führer" 491 A. 176, 492 A. 179, 495 A. 183 u. 185, 496 A. 187.
Namen Gottes 24, 155 ff., 467 ff.

Narboni, und Averroës 209 A. 186, 383 A. 36, 423 A. 93, gegen Charisi 376 A. 19, 439 A. 117, 510, Erklärungen 397 A. 59, 405 A. 70, 475 A. 160.
Nasafi 378 A. 28.
Nasturija 37, 43 A. 79, 45.
Nationalgott 65 A. 122, 179 A. 140, 360 A. 50.
Natztzamîja 77 A. 134.
Negationsattribute 141, 144f., 153, 345 A. 8, 435 A. 111, 439ff.
Nestorius 42 A. 78f., 51f. A. 97, 380 A. 29.
Neuplatoniker 280.
Neupythagoreer 286 A. 101.
Nicolo di Giovenazzo 491.
Nikomachos von Gerasa 286 A. 101.
Nissim R. 403 A. 67, 509.
Nissim b. Jakob 86, 167 A. 121, 217 A. 198.
Nissim von Marseille, 496 A. 186, 506.
Nothwendig-Existirende, das 341ff.

Ob, die Frage 279 A. 80, 323.
Omar b. Suleiman 325 A. 211.

Paltoi R. 452. A. 138, 458 A. 145.
Paran = Sinai 83 A. 142.
Parchon 181 A. 143, 241 A. 234.
Penini s. Bedaresi.
Philo 48 A. 89, 99, 308 A. 149.
Philosophie, Definition 256 A. 3, 329 A. 194.
Philosophen, bei Jehuda Halewi 161 A. 108, 204 A. 181, 232 A. 222f., über Attribute 264 A. 34, 325 A. 188, Cultus 405 A. 70, 509.
Plato 125f., 128, 216 A. 197, 256 A. 3, 285 A. 95, 291 A. 115, 302 A. 138, 330 A. 198.
Plotin, bei Gabirol 103 A. 14, 105, 109 A. 19, 111, über Einheit 287 A. 105, 290 A. 114, 295 A. 121, Gott 97 A. 3, 296 A. 122, 319 A. 178.
Proklus, und Gabirol 103 A. 14, und Ibn Zaddik 303 A. 139 u. 142, 305 A. 145, 306 A. 148, 334 A. 204.
Prophetie 203 A. 181, 246, s. auch Gazzâli und Jehuda Halewi, Boden derselben 213 A. 193, 237.
Pythagoras 125, 128, 296 A. 121, 332 A. 200, 391 A. 52.

Qualität, Eintheilung 385 A. 41.

Raum, Definition 63 A. 117, 316 A. 170.
Reden Gottes 66 A. 124, 183 A. 145.
Regressus in infinitum 5 A. 6, 286, 342 A. 5.

Relationsattribute 141 A. 61, 142 f., 359 A. 48, 388 A. 45.
Richter, Vergleich 149, 156, 158 A. 102.

Saadja, und Jehuda Halewi 183 A. 146, und der Kalâm 3 A. 5, 16 A. 29, 18 A. 36, 19, 20 A. 39 f., 22 A. 45, 30 A. 60, 32 A. 61, 55 A. 102 f., Emunoth in Deutschland 497 A. 187—190, Jezirakommentar 71 A. 131, 181 A. 141, 183 A. 145, 188 A. 155, 210 A. 188, Streitschriften 78 A. 135.
Sabbatai b. Malkiel 508.
Salman b. Jerucham 85 f. A. 146.
Salomo b. Aderet 448 A. 134, 498.
Salomo aus Montpellier 495 A. 183 ff.
Samuel Hanagid 181 A. 141.
Samuel ibn Chofni 49 A. 92.
Saporta Samuel 376 A. 19, 488 A. 171, 490 A. 174, 492 A. 179.
Schaddai 181, 505.
Schahrastâni 371 A. 11, 380 A. 29.
Schalom Abraham, und Averroës 434 A. 110, und Chasdai Crescas 172 A. 126, 389 A. 47, 416 A. 85, 426 A. 99, 477 A. 161 f., und Maimûni 403 A. 67, 431 A. 105, 446 A. 131, 469 A. 154.
Schechinah 61, 64, 183, 240.
Schemtob ibn Gaon 406 A. 72.
Schemtob's Commentar zum „Führer" 395 A. 56, 397 A. 59, 402 A. 65, 439 A. 117, 443 A. 124.
Schemtob ibn Schemtob 174 A. 128, 177 A. 136, 204 A. 181, 209 A. 186, 405 A. 70, 446 A. 131, 500.
Schiur Komah 11 A. 15, 86 f., 90, 217 A. 198, 261 A. 20, 359 A. 49, 497 A. 189.
Schmerzen der Kinder 503.
Schöpfer = Ursache 131.
Schriftauslegung, wörtliche 393 A. 53.
Schweigen Gottes 66 A. 123.
Scotus Erigena 57 A. 105, 304 A. 143, 442 A. 123, 444 A. 126 f., 455 A. 142.
Seele, Einheit 133, Unräumlichkeit 132, 243 A. 240.
Seelenwanderung 84 A. 144.
Sehen, Erklärung 69 A. 128.
Sehen Gottes 69, 79 A. 137, 150 A. 82.
Sein Gottes 30, 59 A. 108, 139, 332 A. 202, 351 f., 388 A. 46, 390 A. 49, 422 A. 93.
Selbstgenugsamkeit Gottes 299 ff.
Serachja b. Schealtiel 496 A. 186 f.
Ṣifatija 18, 35 A. 65, 37 A. 70, 45 A. 81.
Simon der Gerechte, Lehrer des Aristoteles 216 A. 197.
Simson b. Abraham 495 A. 185.

Sohn Gottes 48 ff.
Sohrawardy 201 A. 179, 434 A. 110.
Sokrates 126, 216 A. 197, 302 A. 138, 312 A. 162, 324 A. 186, 326 A. 190 f., 330 A. 197, 391 A. 52.
Sonne, Gleichniss 395 A. 57.
Sphären, -umläufe 132, -geister 170 A. 123, 185 A. 150, deren Gotteserkenntniss 444 A. 126.
Spinoza 308 A. 149, und Maimûni 483 A. 164, 496 A. 186.
Sprache, Grund der Attributenvielheit 28 A. 56, 39, 58 f., 189, 424 A. 96.
Stufen der Gotteserkenntniss 439 A. 118, 456.
Ṣûfis 225 A. 211, 230 A. 217, 232 A. 222, 374 A. 18, 439 A. 118.
Ṣûfismus bei Jehuda Halewi 177 A. 135, 220 A. 205, 232 A. 221.

Taku Mose 497 A. 188, 505.
Tauḥîd 87 A. 146.
Thales 391 A. 52.
Thätiger Verstand 203 A. 181.
Thätigkeitsattribute 68 A. 127, 141 A. 60, 142, 391 A. 52.
Theodorus von Mopsvestia 51 f. A. 97.
Theologie des Aristoteles 110 A. 19, 209 A. 186, 295 A. 120, 319 A. 178 f., 321 A. 181, 323 A. 184, 370 A. 11, 437 A. 113.
Thomas von Aquino 76 A. 134.
Trinität 37 A. 70 f., 38 ff.

Unendliche Reihe 9, Ursachenkette 5 A. 6, 342 A. 5.
Universalia 379 A. 29.
Ursachen vier 277 A. 71.

Vocale als Seelen 173 A. 128.

Wahrheit Gottes 333 A. 204, 353.
Wâssil ibn Atâ 370 A. 9, 378 A. 25, 460 A. 148.
Weinen der Kinder 255 A. 38.
Weisheit Gottes 107 A. 18, 164 A. 118.
Weisse 357 A. 41.
Welt s. Ewigkeit, -schöpfung 280 ff.
Wesensattribute 68 A. 127, 152 f.
Wessel Johann 225 A. 211.
Wille Gottes 27 A. 54, 62 A. 115, 79 A. 137, 99 ff., 150 A. 84, 151 f. A. 86, 268 ff., 358.
Willensfreiheit 72 A. 132, 248 ff., 356 A. 41.
Wissen Gottes 40 A. 73, 72 A. 132, 109 A. 19, 355 f., 400 f., von den Einzeldingen 129 A. 28, 131, 178, 188, 235 A. 226, 457 A. 145.
Wort Gottes 46, 47 A. 88, 100, 151 A. 87.

Xenophanes 325 A. 186.

Zeit, Definition 306 A. 147, 387 A. 44.
Zeno 4 A. 5, 376.

II.

A. Verzeichniss der besprochenen arabischen Ausdrücke.

ابداع 317 A. 171.
آثار 141 A. 60.
استدرج 127 A. 22.
استدلال 232 A. 221.
الاسم المتواطئ 419 A. 88.
الاسم المشترك / الاسم المشكّك 420 A. 91.
اضافية 141 A. 61.
الاكوان 283 A. 90.
آن 220 A. 203.
انحراف 149 A. 80.
انخداع 126 A. 20.
انفعالات 156 A. 100.
بصير 79 A. 137.
البصيرة 177 A. 135.
تاثيرى 141 A. 60.
التحكّم 122 A. 8.
تسمّح 425 A. 97.
تشكيك 420 A. 91.
تعطيل 474 A. 158.
التعقّل 122 A. 8.
تغيّر 158 A. 102.
التفرّقة 232 A. 222.
تقليد 163 A. 115.
تكلّم 66 A. 124.
التلازم 383 A. 37.
التهما 271 A. 52.
تهافت 123 A. 11.
توسّع 47 A. 86.
الجمع 232 A. 222.
جنس 313 A. 164, 384 A. 39.
حد 313 A. 164.
حرث ونسل 410 A. 76.
الحق 334 A. 204.
حيرة 366 A. 5.
خبر 2 A. 2.
خسوف 410 A. 77, 510.
الخليل 49 A. 91.
دعاوى 273 A. 58.
ذوق 121 A. 5, 214 A. 194, 234 A. 225.
رسم 313 A. 164.

الله 234 A. 224.

متّصل 288 A. 91, 311 A. 158.

متنفّس 269 A. 48.

مجاهدة 232 A. 221.

محلّ 265 A. 36.

المرد 271 A. 52.

المشاهدة 177 A. 135.

مشرفة 224 A. 210.

معطّلة 474 A. 158.

مغالطة 273 A. 58.

مفارق 415 A. 84.

مقام 221 A. 205.

المقرّبين 210 A. 189.

الملا الاعلى 211 A. 191.

منفصل 283 A. 91.

النسخ 49 A. 92, 502.

نَوْر 156 A. 98.

روحانى 170 A. 123.

سميع 79 A. 137.

شرك 460 A. 148 f.

الصفوة 178 A. 137, 226 A. 212.

عادات 133 A. 43, 374 A. 18.

عالم 27 A. 55.

العفيف 386 A. 42.

العقول 444 A. 126.

عَلِمَ 35 A. 65.

علم اليقين 232 A. 221.

الغلوّ 275 A. 64.

فصل 314 A. 164.

فَهِمَ 35 A. 64.

قديم 147 A. 76.

القهّار 181 A. 141.

القياس 122 A. 8.

الكلمة 47 A. 88.

اللوازم 33 A. 63.

B. Verzeichniss der besprochenen hebräischen Ausdrücke.

אהוה 15 A. 28, 505.

איש 13 A. 24.

אישים 205 A. 181, 506.

אימות 279 A. 80.

אין 97 A. 3, 504.

אם = אִמָּא 320 A. 179, 350 A. 23.

אמונות 251 A. 253.

אמת 353 A. 31.

אפיסה 262 A. 24.

בעינו 305 A. 145.

בעלי ההגדלה 275 A. 64.

בעלי העקשוה 12 A. 19.

בעל נפש 269 A. 48.

גבריאל 205 A. 181.

גדולה 274 A. 64.

דבה 250 A. 251, 274 A. 64, 528.

דבקים 23 A. 48.

דבקות 232 A. 222.

דמיון 206 A. 183.

דעות 446 A. 129.

דתות 251 A. 253.

הטאה 149 A. 80.
הטעאה 273 A. 58.
הטריד 380 A. 30.
היוהות 283 A. 90.
המון העליון 211 A. 191.
המיה 156 A. 98.
הנה 300 A. 133.
הפסד 21 A. 43.
הפעליות 156 A. 100.
הצמדה 383 A. 37.
הצטרפות 388 A. 45 f.
הָקֵל 425 A. 97.
הקרבה 47 A. 87.
הקשה 122 A. 8.
הרהבות 47 A. 86.
השקט 282 A. 88.
זוגות 289 A. 108.
חבור 388 A. 45.
חדושים 281 A. 86.
חטיטה 299 A. 131.
חיוב 383 A. 37.
חכמי המחקר 345 A. 8.
חכמת הדבור 261 A. 19, 273 A. 58.
חלש 293 A. 116.
חפץ מזומן 113 A. 24.
חשבון 288 A. 105.
טעם 121 A. 5, 234 A. 225.
טפליות 141 A. 61.
ידיעות 10 A. 9.
יודע 27 A. 55.
יחם 388 A. 45.
ייחוד 87 A. 146.
יצרי / יצורי 206 A. 183.
יש 65 A. 121.
ישוב 63 A. 117.
כלי 319 A. 176.
כמיות 279 A. 80.
כתיבה 89 A. 150.
לאוה 22 A. 44.
לואה 22 A. 44.
למוה 279 A. 80.
מאמר 47 A. 88.
מבוכה 366 A. 5.
מגון 283 A. 92.
מדוה 170 A. 122.
מדרם 449 A. 135.
מוגח 262 A. 23, 265 A. 36.
מוסכל 350 A. 26.
מוסכם 419 A. 88.
מופתים 15 A. 28.
מורשם 283 A. 92.
מחוז 380 A. 30.
מחשבה 120 A. 4.
מלה 47 A. 88.
מלוא העליון 211 A. 191, 506.
ממושאים 197 A. 171.
ממשש 283 A. 91.
מנהגים 133 A. 43, 374 A. 18.
מסוגרים 303 A. 141.
מסופקים 420 A. 91.
מספיק 40 A. 73.
מספר ומסופר 267 A. 44, 324 A. 186.
מקום 380 A. 30.
מקופל 316 A. 169.
משך 1 A. 2, 113 A. 25, 502.
מתדבק / מתחלק 311 A. 158. / 283 A. 91.
מתמטה 315 A. 166, 320 A. 180.
משתתפים 420 A. 91.
נטיה 149 A. 80.
נכח 105 A. 15.
נכחי 132 A. 38.
נלאה 22 A. 44, 293 A. 116.
נפרדים 289 A. 108.
נפתה 126 A. 20.

נקודה 311 A. 158.
נשקפים 224 A. 210.

סבה / סבת הסבות 32 A. 60.
סברא 120 A. 4f., 122 A. 8, 234 A. 225.
סגלה 178 A. 137, 226 A. 212.
סופסטאני 273 A. 58.
ספור 267 A. 44.
ספורים התכופים 247 A. 247.

עושה 32 A. 60.
עין הלב 202 A. 180.
עלה 32 A. 60.
עלה המתנמת 315 A. 166.
עמידה 12 A. 19.
ענין 229 A. 217.
עסק / התעסק 380 A. 30.
עצם 12 A. 17.
ערך 388 A. 45.

פאה 292 A. 115.
פרטים 314 A. 165.
פרק 315 A. 167.
פשוטים 289 A. 108.

צריך 302 A. 137.
קבלה הנמשכת 247 A. 247.
קדמונים 324 A. 186.
קריאה 219 A. 201.

ראוי 265 A. 37, 333 A. 204.
רוח הנאמן 205 A. 181.
רשמים 141 A. 60.

שיכון 282 A. 88.
שכלים 446 A. 129.
שמועות תכופות 247 A. 247.
שנה 290 A. 110.
שתוק 460 A. 148.

תבונית 299 A. 131.
תבונית 205 A. 182, 206 A. 184.
תוספת בעצמו 30 A. 59.
תכף 247 A. 247, 282 A. 88.
תכלית 268 A. 46, 277 A. 71.

Berichtigungen.

S. 2 A. 2 Z. 5 l. الجُ.
S. 25 Z. 7 Einheit, so l. Einheit so.
S. 46 Z. 2 l. Sohnes = Wortes.
S. 78 A. 134 l. 135.
S. 95 A. 1 Z. 4 v. u. l. Handschriften.
S. 118 Z. 6 v. u. l. A. 167.
S. 121 A. 5 Z. 1 l. تتبع.
— A. 7 Z. 2 v. u. l. ואל.
S. 125 Z. 3 v. u. l.: oder anderer mehrerer, die unter einander nicht übereinstimmen.
S. 131 Z. 10 l. u. I, 1.
S. 135 A. 47 Z. 5 l.: zu den Wissenschaften des Kalâm.
S. 138 A. 56 Z. 10 l. واوّل ناسه st. واول ناسة.
S. 140 Z. 11 l. alles Das.
S. 146 A. 73 Z. 3 l. واحد st. واحل.
S. 149 A. 80 Z. 2 l. عَدِل لا انحراف.
S. 156 A. 98 Z. 4 v. u. l. (st. نَوَر).
S. 163 A. 117 Z. 1 ist weggeblieben: in seinen Vorlesungen am jüdisch-theologischen Seminar zu Breslau.
S. 176 A. 133 Z. 1 l. مثل st. متل.
S. 179 A. 140 Z. 6 l. معرفته.
S. 181 A. 143 Z. 3 v. u. l.: Sehr klar drückt Ahron ben Elia.
S. 184 A. 148 Z. 2 l. مخلوقًا.
S. 186 A. 152 Z. 4 v. u. l. (אי כל תמאמא).
S. 189 A. 158 Z. 6 l. כי האור.
S. 192 A. 164 l. Z. l. Rosin.
S. 240 A. 233 Z. 4 l.: Doch ich muss es lassen.
S. 247 A. 248 Z. 2 v. u. l. vgl. oben S. 217.
S. 250 A. 251. דבה bedeutet = קושיא auch Frage.
S. 256 A. 4 l. ושמותיו.
S. 271 Z. 1 l. als nicht nachlässig.
S. 282 A. 87 Z. 15 l. ثلاث.
S. 336 A. 206 Z. 1 l. בלי ספק.
S. 345 A. 8 Z. 1 l. oben S. 330.
S. 349 A. 21 Z. 4 l. in den.
S. 366 Z. 2 v. u. l. derjenigen ist.
— l. Z. Vgl. Dukes נחל קדומים I, 25 A. 48.
S. 387 Z. 17 l. Zaids Freund.
S. 394 A. 55 Z. 1 l. يصرحوا.
S. 434 A. 110 Z. 20 l. قِيل st. قَيل.
S. 443 Z. 1 l. Accidentelles.
S. 446 Z. 7 l. Beredsamkeit.
S. 509 Z. 2 v. u. l. Ueb.
S. 512 Alron l. Ahron ben Elia.