UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00670277 3

Guttmann, Jacob
Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner

B
759
M34
G75
Roba

52 45

SCHRIFTEN,
HERAUSGEGEBEN VON DER GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG
DER WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

DIE BEZIEHUNGEN DER RELIGIONS-PHILOSOPHIE DES MAIMONIDES ZU DEN LEHREN SEINER JÜDISCHEN VORGÄNGER

VON

JACOB GUTTMANN

SONDERABDRUCK ~~AUS MOSES BEN MAIMON~~ BAND II

LEIPZIG
BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. m. b. H.
1914.

BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. m. b. H., LEIPZIG

SCHRIFTEN

herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie.

Ein erweiterter Vortrag von Rabbiner Dr. **Joseph Eschelbacher.**
Preis M. 1.50. Mitgliedspreis M. 1.15.

Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans.

Von Dr. **Israel Schapiro.** Heft 1. Preis M. 3.50. Mitgliedspreis M. 2.50.

Moses Ben Maimon sein Leben, seine Werke und sein Einfluß.

Zur Erinnerung an den 700. Todestag des Maimonides herausgegeben durch Professor **W. Bacher,** Prof. Dr. **M. Brann,** Professor **D. Simonsen** unter Leitung von Rabbiner Prof. Dr. **J. Guttmann.**
Bd. I. Preis M. 10.—, geb. M. 11.50. Mitgliedspreis brosch. M. 7.—, geb. M. 9.50.

Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums.

Bisher sind erschienen: **Jüdische Apologetik**

von Oberrabbiner Dr. **M. Güdemann.**

In elegantem Einband M. 7.—. Mitgliedspreis gebunden M. 5.—.

Neueste Geschichte des jüdischen Volkes

von Professor Dr. **Martin Philippson.** 3 Bände. Brosch. à M. 6.—, in elegantem Einband à M. 7.—. Mitgliedspreis broschiert à M. 4.—, gebunden à M. 5.—

Die christliche Welt (1912, Nr. 18): Der gemäßigt liberale Standpunkt Philippsons ist hervorragend dazu geeignet, ein ruhiges und klares Bild von der Denkart und Gesinnung zu geben, die in den gebildeten Juden der Kulturwelt, insbesondere des Abendlandes, lebt. Dieser gemäßigte, mit wissenschaftlicher Bildung durchdrungene, auf einer geistigen, sittlichen und religiösen Höhe stehende jüdische Liberalismus wird gerade durch den „Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums" immer mehr zu einem wichtigen Faktor des modernen Kulturlebens werden. Die Christen dürfen ihn bei ihrem Urteil über das heutige Judentum nicht übersehen.

Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit

von Privatdozent Dr. **G. Caro.** Band I. **Das frühere und das hohe Mittelalter.**
Brosch. M. 7.—, in elegantem Einband M. 8.—. Mitgliedspreis brosch. M. 4.70, gebunden M. 5.70. Band II erscheint demnächst.

Literarisches Zentralblatt für Deutschland (1909, Nr. 48): Über die soziale und wirtschaftliche Stellung der Juden im Mittelalter ist von links wie von rechts manches verkehrte Wort gesagt worden. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß die erste umfassende Darstellung der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden, von der wir mit dem vorliegenden Buch einen ersten Teil erhalten, einen zweifellos erfreulichen Eindruck macht. Es kommt ihr von vornherein zu statten, daß der Verf. Wirtschaftshistoriker von Fach ist, und zwar einer, der sich schon auf verschiedenen Gebieten betätigt hat. Es ist ferner anzuerkennen, daß die Darstellung durchaus sachlich gehalten ist und daß der Verf. Argumente, die mit Unrecht im apologetischen Sinne verwendet worden sind, offen preisgibt.

Fortsetzung siehe 3. Umschlagseite.

Gesellschaft zur Förderung
der Wissenschaft des Judentums
E. V.

SCHRIFTEN,
HERAUSGEGEBEN VON DER GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG
DER WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

DIE BEZIEHUNGEN DER RELIGIONS-PHILOSOPHIE DES MAIMONIDES ZU DEN LEHREN SEINER JÜDISCHEN VORGÄNGER

VON

JACOB GUTTMANN

SONDERABDRUCK AUS **MOSES BEN MAIMON** BAND II

LEIPZIG
BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. m. b. H.
1914.

LIBRARY
JUN
16
1977
UNIVERSITY OF TORONTO
B
759
M34G7

Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger.

Von

Jacob Guttmann.

Eine zutreffende und wissenschaftlich begründete Würdigung und Bewertung der aus einer früheren Entwicklungsperiode uns überlieferten Geistesschöpfungen, welchem Gebiete sie auch angehören mögen, hat zu ihrer notwendigen Voraussetzung eine sorgfältige und bis auf das kleinste sich erstreckende Quellenforschung, welche die sich uns in einheitlicher Geschlossenheit darbietenden Literaturwerke gleichsam einer chemischen Analyse unterzieht und sie in ihre einzelnen Bestandteile aufzulösen sucht, um das ihnen Eigenartige von dem Überkommenen zu scheiden und so einen Einblick in den Werdegang des Geisteslebens zu gewinnen, das in ihnen zu synthetischer Darstellung gelangt ist. Denn nicht nur die Zwerge, die sich nach einem bekannten Worte Bacons von Verulam als Riesen vorkommen, weil sie auf den Schultern der Vergangenheit stehen, sondern auch die großen schöpferischen Geister, deren Riesengestalten alle Mitstrebenden in den Schatten stellen, sind bei aller ihrer Originalität doch nur als Glieder einer Entwicklungsreihe zu begreifen, die, in eine weite Vergangenheit hinaufreichend, von ihnen zu einem mehr oder minder endgültigen Abschluß gebracht wird. Wir treten deshalb einem großen Denker durchaus nicht zu nahe und setzen seine geschichtliche Bedeutung nicht herab, wenn wir sein Werk einer kritischen Prüfung unterziehen und die Elemente

aufzuzeigen suchen, die er von anderen übernommen hat, die Einflüsse, welche die Leistungen seiner Vorgänger auf die Gestaltung seines Geisteslebens ausgeübt haben. Ein Kant bleibt Kant, auch wenn die geschichtsphilosophische Forschung den Nachweis führt, welche bedeutsamen Anregungen er von einem Locke oder Hume empfangen hat, ja daß selbst minder hervorragende Geister, wie Wolf, Baumgarten und andere, nicht ohne Einfluß auf sein Denken geblieben sind. Wird sich die Eigenart eines solchen Denkers doch auch darin bekunden, wie er das von Früheren Entlehnte umbildet und, indem er es seinem Gedankensystem einfügt und mit ihm in eine organische Verbindung bringt, gleichsam zu etwas Neuem gestaltet.

So werden wir auch das religionsphilosophische System des Maimonides nicht als eine isolierte, gleich einem erratischen Block unvermittelt aus dem Boden gewachsene Erscheinung betrachten dürfen; wir werden vielmehr, wenn wir zu einem vollen Verständnis von ihm gelangen wollen, es auf seine geschichtliche Herkunft prüfen und nach seinem Zusammenhang mit früheren in gleicher Richtung sich bewegenden Bestrebungen sorgfältig erforschen müssen. Maimonides bildet den Höhepunkt nicht nur der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters; auch die philosophische Literatur der Araber hat kein Werk aufzuweisen, das dem „Führer" des Maimonides, was die selbständige Auffassung der religiösen Probleme und die systematische Geschlossenheit der Darstellung betrifft, an die Seite zu stellen wäre. Wie er in seinen allgemeinen philosophischen Anschauungen bekanntlich im arabischen Aristotelismus wurzelt, was im einzelnen darzulegen einem anderen Mitarbeiter an diesem Werk überlassen bleiben muß, so ist er bei der Behandlung der eigentlich religionsphilosophischen Fragen vielfach seinen jüdischen Vorgängern gefolgt, wofür den genaueren Nachweis zu führen, wir in dieser Abhandlung uns zur Aufgabe gemacht haben.

Bekanntlich ist gegen Maimonides von seinen Gegnern vielfach der Vorwurf erhoben worden, daß er es in seinem Mischne Thora unterlassen habe, die Quellen anzugeben, aus denen er die getroffenen Gesetzesbestimmungen geschöpft habe, wodurch eine Nachprüfung der von ihm als maßgebend hingestellten Entscheidungen erheblich

reschwert, ja mitunter unmöglich gemacht worden sei. Die Frage, ob dieser Vorwurf einem Gesetzeskodex gegenüber, wie ihn Maimonides hatte schaffen wollen, berechtigt sei, oder ob ein solcher ohne eine eingehende Diskussion der verschiedenen überkommenen Lehrmeinungen nicht zu liefernder Quellennachweis nicht vielmehr die Aufgabe eines Kommentars zu einem derartigen Gesetzeskodex sei, kann, als unserem Gegenstand zu fern liegend, hier nicht weiter erörtert werden. Aber Maimonides beobachtete dasselbe Verfahren auch in seinen philosophischen Schriften, besonders seinen jüdischen Vorgängern gegenüber, deren Namen man in ihnen vergeblich suchen wird. Während er in seinem More von den Arabern mehrfach die beiden von ihm besonders hochgeschätzten Philosophen[1]) Alfarabi[2]) und Abu Bekr[3]), daneben auch den Arzt und Philosophen Al-Râzi[4]), die Astronomen Thâbit ben Korra[5]) und Ibn Aflah[6]) u. a. erwähnt, spricht er zwar an einigen Stellen von den Ansichten der „Gaonim"[7]) und einmal auch von denen seiner „andalusischen Glaubensgenossen"[8]), aber ohne die von ihm gemeinten Autoren näher zu bezeichnen und sich auf eine eingehendere Erörterung ihrer Lehren einzulassen. Maimonides schließt sich freilich darin dem von seinen Vorgängern selbst beobachteten Verfahren an, bei denen sich die noch immer nicht genügend erklärte schriftstellerische Eigentümlichkeit herausgebildet hat, das von früheren jüdischen Denkern Übernommene in ihren Schriften zu verwerten, ohne ihre Gewährsmänner zu nennen oder auch nur das von ihnen Entlehnte als solches zu bezeichnen[9]). Aber mehr noch als bei

1) Vgl. den Brief an Samuel ibn Tibbon Kobez (ed. Lichtenberg) II, S. 28, col. d.

2) More I. cap. 73 (Munk, Guide I, S. 404), I. cap. 74 (Guide I, S. 438), II. cap. 15 (Guide II, S. 127), II, cap. 18 (Guide II, S. 139), II, cap. 19 (Guide II, S. 159), III, cap. 18 (Guide III, S. 139).

3) More II, cap. 9 (Guide II, S. 82), II, cap. 24 (Guide II, S. 185).

4) More III, cap. 12 (Guide III, S. 66).

5) More II, cap. 24 (Guide II, S. 189), III, cap. 14 (Guide III, S. 100).

6) More II, cap. 9 (Guide II, S. 81).

7) Die Stellen werden im weiteren angeführt und erörtert werden.

8) More I, cap. 71 (Guide I, S. 338).

9) Außer der Erwähnung des Saadia und des Al-Mokammez in der Vorrede zu Bachjas Herzenspflichten und der Erwähnung Saadias in der Vorrede zu Abraham bn Dauds Emunah Ramah, wären nur die in ihrer polemischen Tendenz begründeten,

den älteren jüdischen Religionsphilosophen ist gerade bei Maimonides die Aufdeckung der von ihm benutzten Quellen als ein dringendes Erfordernis zu betrachten, um der systematischen Geschlossenheit gegenüber, die seine Darstellung in so hohem Maße auszeichnet, die Genesis seiner Lehren und ihre Bedingtheit durch die vorangegangene Entwicklung nachzuweisen.

I. Maimonides und Saadia.

Unter den jüdischen Vorgängern des Maimonides ist es besonders Saadia, der Begründer der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, dessen Spuren uns in dem den Höhepunkt der jüdischen Religionsphilosophie darstellenden Werke des Maimonides entgegentreten[1]). In den meisten Fällen freilich nimmt Maimonides den Lehren der „Gaonim" gegenüber, bei denen durchweg an Saadia zu denken ist, einen ablehnenden Standpunkt ein. Es sind besonders die mutazilitischen Elemente in der Saadianischen Lehre, die ihm, dem prinzipiellen Gegner des Kalam, als unannehmbar erscheinen. Es fehlt jedoch auch nicht an solchen Lehren, die, dem Gedankenkreis Saadias entstammend, in das religionsphilosophische System des Maimonides Eingang gefunden haben.

Wir eröffnen unsere Nachweisungen mit denjenigen Stellen, in denen Maimonides den „Gaon" bekämpft, und wo es sich um solche Lehren handelt, in denen Saadia sich dem Kalam angeschlossen hat.

In dem Kapitel des More, das er seiner Darstellung der Lehren des Kalam gleichsam als geschichtliche Einleitung vorausschickt, bemerkt Maimonides, daß dasjenige, was sich bei einigen Gaonim und bei den Karäern aus dem Kalam findet und auf die Einheit Gottes und auf damit Zusammenhängendes Bezug hat, von den muselmännischen Mutakallimun entlehnt, aber im Vergleich mit

Zitate aus Gabirols Mekor Chajim bei Abraham ibn Daud zu nennen. Wo A. ib. D. dem Gabirol ausnahmsweise folgt, wird dessen Name nicht erwähnt. Vgl. Guttmann, die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo (Göttingen 1879, S. 47 ff.).

1) Der wesentlichste Inhalt dieser das Verhältnis des Maimonides zu Saadia erörternden Abhandlung ist bereits in der Festschrift zu Israel Lewys 70. Geburtstag, S. 308 ff. veröffentlicht worden.

dem, was die Mutakallimun darüber geschrieben hätten, als nur geringfügig zu betrachten sei. Auch von den Mutaziliten hätten seine Glaubensgenossen manches entlehnt und wären ihrer Methode gefolgt; dagegen fände sich bei ihnen nichts von den Lehren der viel später auftretenden Aschariten, denen nach der Aufnahme des Mutazilismus der Zugang in jüdische Kreise verschlossen gewesen sei[1]). Unzweifelhaft hat Maimonides, wie schon Mose Narboni richtig erkannt hat[2]), hierbei vornehmlich an den Gaon Saadia gedacht. Weiter führt Maimonides in demselben Kapitel aus, daß die muselmännischen Mutakallimun aus den von ihnen aufgestellten Propositionen zuerst beweisen, daß die Welt geschaffen sei; daraus wird dann gefolgert, daß die Welt einen Schöpfer habe, dann, daß dieser Schöpfer nur einer sein könne, und endlich, daß er kein Körper sein könne. In gleicher Weise, so fügt er dann hinzu, verfahren diejenigen unter unseren Glaubensgenossen, die dem Vorbild der Mutakallimun gefolgt sind und in ihren Spuren wandeln.[3]) Dazu bemerkt Isaak Abravanel, daß Maimonides hiermit den Gaon Saadia meine, der 300 Jahre vor Abfassung des More wie Maimonides in Ägypten gelebt und in seinem Emunoth diese Methode befolgt habe. Dafür, d. h. für die Bekanntschaft des Maimonides mit Saadias Emunoth, spreche auch, daß viele Ansichten des Gaon sich im More fänden, wenn sie auch nicht in seinem Namen vorgetragen würden[4]). Wie in so manchen anderen geschichtsphilosophischen Fragen hat der wenig gelesene und darum desto öfter mit unverdienter Gering-

1) More I cap. 71 (Guide I, S. 337—38).

2) Morekommentar des Mose Narboni (ed. Goldenthal, Wien 1852), S. 156. Vgl. Munk, Notice sur Saadia, pag. 16 und Guide I, S. 436 n. 1.

3) More I cap. 71 (Guide I, S. 346).

4) Vgl. Abravanel מפעלות אלהים IX, 1 (ed. Venedig 1598), S. 58 a. A. hätte sich übrigens auch auf das Sendschreiben nach Teman berufen können, in dem M. den Saadia wegen der Berechnung der Messiaszeit zu entschuldigen sucht (Kobez II, S. 5 col. b), die ihm wohl aus dem achten Abschnitte des Emunoth bekannt geworden ist. Erwähnt wird Saadia auch in einem Responsum des Maimonides (Kobez I, S. 18 col. d) und in einer an ihn gerichteten Anfrage (Kobez I, S. 41 col. a). Vgl. auch die Randbemerkung in einem der Oxforder Manuskripte des arabischen Textes des More bei Munk Guide I, Additions et Rectifications, S. 462.

schätzung behandelte Abravanel auch hier durch seinen mit umfassender Gelehrsamkeit gepaarten Scharfsinn das Richtige getroffen[1]). In der Tat kann die Bemerkung des Maimonides sich nur auf Saadia beziehen, in dessen Emunoth die erwähnten Probleme in derselben Reihenfolge (Schöpfung, Dasein, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes) wie bei den Mutakallimun abgehandelt werden[2]).

Am Schluß des dritten Abschnittes des Emunoth, der der Begründung des Wesens und der Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung gewidmet ist, gibt Saadia eine Widerlegung von zwölf Einwürfen, die gegen die Göttlichkeit der Bibel erhoben worden seien und als deren Urheber wir, eine zuerst von Grätz aufgestellte Vermutung bestätigend, den von Saadia in einer besonderen, uns nicht erhaltenen Schrift bekämpften Bibelkritiker Chiwi Albalchi nachgewiesen haben[3]). Der vierte dieser Einwürfe und

1) Ich habe in meiner Abhandlung: Über Abraham bar Chijjas Buch der Enthüllung (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1903, S. 454) die von Steinschneider mehreremal wiederholte Bezeichnung Abravanels als Plagiator des A. b. Ch. als unbegründet zurückgewiesen. Was Steinschneider darauf erwidert (Geschichtsliteratur der Juden 1905, S. 177), ist mir, wenn es ernst gemeint sein soll, nicht klar geworden.

2) Vgl. Guttmann, die Religionsphilosophie des Saadia (Göttingen 1882), S. 31 A. I, S. 85 A. 1, S. 115 A. 2. Eine methodologische Bemerkung über die Aufeinanderfolge der Argumente bei den „Einheitsbekennern" findet sich in Saadias Kommentar zu Spr. Salom. 9,9 (Oeuvres complètes de R. Saadia ed. J. Dérenbourg Tom. VI Paris 1894) S. 58. Auch auf Jehuda Halevi, meint Abravanel (a. a. O.), könnte die Bemerkung des Maimonides sich beziehen, da dieselbe Methode auch im fünften Abschnitt des Kusari bei den Beweisen für die Schöpfung beobachtet werde. Auf eine Beeinflussung Saadias und des Kusari durch den Kalam in betreff der Lehre vom Wissen Gottes weist auch Simon ben Zemach Duran hin (vgl. Einleitung zum Hiobkommentar cap. 6, Guttmann, Die Stellung des S. b. Z. Duran in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie, Monatsschrift 1908, S. 669 A. 2). Mose ibn Esra in seiner Poetik und Mose ben Salomon in seinem Morekommentar bezeichnen Saadia geradezu als einen Mutakallim (Cassel, Kusari S. 407A); Levi ben Abraham stellt ihn als einen Anhänger der Mutazila dar (Hebr. Zeitschr. Hechaluz II, S. 20; Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, S. 502). Auch Josef ben Schemtob bemerkt, daß der Gaon Saadia und der Verfasser der „Herzenspflichten" teilweise in die Wege des Kalams eingelenkt wären. כבוד אלהים S. 27b: ולזה תמצא רביני סעדיה גאון ובעל חובת הלבבות התפלספו הרבה אלא שהם נטו קצת נטייה לדרך המדברים.

3) Grätz, Gesch. der Juden V3, Note 20, S. 464; Guttmann, Die Bibelkritik des Chiwi Albalchi (Monatsschrift 1879), S. 289 ff; S. Poznanski in dem hebr. Jahrbuch Hagoren VII, S. 112 ff.

seine Widerlegung, soweit sie für uns in Betracht kommen, lauten wie folgt: „Es könnte sich vielleicht jemand zu einem vorschnellen Urteil verleiten lassen wegen des Opfergebots, sei es in betreff des Schächtens des Viehes, sei es in betreff der Räucherung des Blutes und des Fettes. Ich will deshalb zur Aufklärung des Gegenstandes folgendes bemerken. Der Schöpfer hat über alle lebenden Wesen den Tod verhängt; er hat jedem Menschen das Maß seiner Lebensdauer bestimmt; die Grenze der Lebensdauer der Tiere aber hat er in die Zeit gesetzt, wo sie geschlachtet werden, so daß das Schlachten nur den (natürlichen) Tod vertritt. Insofern aber das Schlachten einen größeren Schmerz verursachen sollte als der (natürliche) Tod, so weiß Gott das ja und wird ihnen als Entgelt für diesen Schmerz ein (entsprechendes) Maß (von Vergeltung) zuteil werden lassen. Wir stellen für den Fall, daß ein solches Maß (von Schmerz) konstatiert werden könnte, diese Behauptung auf aus unserer Vernunft heraus und nicht aus irgendwelcher prophetischen Offenbarung"[1]). Es handelt sich hier um die schon von Plato erwogene[2]) und in jener Zeit bei den Arabern vielfach erörterte Frage, wie die durch keine vorangegangene Schuld erklärbaren Leiden und Schmerzen, besonders die der Kinder und Tiere, mit dem Glauben an das Walten einer göttlichen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen seien. Saadia tut dieses Problems, insofern es sich auf die unverschuldeten Schmerzen der Kinder bezieht, an mehreren Stellen Erwähnung[3]) und schließt sich auch in diesem Punkte der Lehre der Mutaziliten an, nach der der Ausgleich für die unverschuldeten Schmerzen im Diesseits durch die Vergeltung im Jenseits herbeigeführt werden soll. Diese Theorie wurde von den Mutaziliten auch auf die Tiere ausgedehnt, indem auch diesen als Belohnung für die unschuldig erlittenen Schmerzen ein Anteil am zukünftigen Leben und eine Belohnung im Jenseits zugestanden wurde[4]). Von

1) Emunoth we Deot ed. Slucki (Leipzig 1864), III, S. 72, Guttmann a. a. O.

2) Plato, Republik X, 615c.

3) Emunoth VI, 87, 104, VIII, 119, IX, 132.

4) So lehrte Ibrahim ibn Sajjâr an-Natztâm, „daß die göttliche Wohltat den Tieren in gleicher Weise wie den Kindern zukomme" (Schahrastâni übers. von Haarbrücker I, S. 69). Auch von den lauteren Brüdern wurde diese Frage erörtert (Dieterici, Die

dieser Lehre der Mutaziliten sagt Maimonides: „Sie (die Mutaziliten) sind sogar noch weiter gegangen. Wenn man sie fragte: warum ist Gott nur gerecht gegen die Menschen und nicht auch gegen die anderen Geschöpfe, und um welcher Sünde willen wird dieses Tier da geschlachtet?, so nahmen sie ihre Zuflucht zu der befremdenden Auskunft, das sei so besser für das Tier, damit ihm Gott dafür in einem anderen Leben Vergeltung gewähre. Ja, selbst die Tötung eines Flohes oder einer Laus sollte eine Vergeltung von seiten Gottes erforderlich machen, und ebenso, wenn diese unschuldige Maus von einer Katze oder einem Sperber zerrissen wird, so sagen sie, die göttliche Weisheit habe über die Maus dieses Schicksal verhängt, und Gott werde ihr für das, was sie betroffen, in einer anderen Welt Vergeltung gewähren"[1]). Weiter bemerkt Maimonides, daß keiner von den Gesetzeslehrern dieser ihm als absurd erscheinenden Theorie Erwähnung tue, daß aber einige von den späteren unter den Gaonim, nachdem sie das von den Mutaziliten gehört, es gebilligt und sich zu derselben Ansicht bekannt hätten[2]). Es bedarf keines weiteren Beleges dafür, daß Maimonides hierbei die von uns angeführte Stelle aus dem Emunoth im Auge habe, die Munk entgangen ist, wenn er behauptet, daß er bei Saadia keine Spur einer solchen Ansicht habe entdecken können[3]). Auch der Karäer Aaron ben Elia, der diese Theorie ausführlich bespricht[4]), macht, ohne Zweifel auf Saadia zielend, die Bemerkung, die Ansicht

---

Weltseele S. 158), „Die Gedanken vieler Gelehrten sind verwirrt, wenn sie nach der Ursache forschen, warum von den Tieren das eine das andere frißt, was darin für eine Weisheit läge". Unter den dort angeführten Lösungen des Problems wird auch die unsrige erwähnt. „Andere reden von der Vergeltung" (das. S. 160), „Als Gott die Gattungen der Tiere, welche auf Erden sind, schuf, so wußte er, daß solche nicht ewig bleiben würden; er bestimmte also einer jeden eine höchste Lebensdauer" usw. (das.). Vgl. auch Schahrast. II, S. 147, wo von den den Offenbarungsglauben verwerfenden Barajîma den Offenbarungsgläubigen zum Vorwurf gemacht wird: „Das Schlachten der Tiere zum Opfer".

1) More III, cap. 17 (Guide III, S. 122. Vgl. das. S. 127).

2) More III, cap. 17 (Guide III, S. 128).

3) Guide III, S. 128 n. 4.

4) Ez Chajim (ed. Delitzsch), S. 125—136.

der Mutaziliten sei auch von hervorragenden jüdischen Weisen angenommen worden[1]).

Ebenso kann Maimonides, wenn er sich in seiner Einleitung zum Mischnatraktat Aboth dahin äußert, die Bezeichnung der sittlichen Gebote, in deren Annahme allgemeine Übereinstimmung herrsche, als „Vernunftsgebote" rühre von früheren Gelehrten her, die von der Krankheit der Mutakallimun angesteckt gewesen seien[2]), dabei an niemanden anders als an Saadia gedacht haben[3]).

Mit den Beziehungen Saadias zum Kalam hängt auch die folgende Kontroverse zusammen. Unter den Beweisen für die Einzigkeit Gottes findet sich bei Saadia auch dieser. „Gäbe es zwei Schöpfer, so müßten wir annehmen, daß jeder von ihnen, wenn er etwas schaffen will, es ohne die Mitwirkung des anderen nicht könne, dann aber wären sie beide ohnmächtig[4]). Dazu kommt noch, daß entweder der eine durch den Willen des anderen

1) Vgl. S. 136. ואמנם התחייבו להם הרחקות יסבלים, שהשם יתע' יתן תמיד לפרעישים ויתישים, ואלי דברים לא ישיעני בשכל, יגדילי חכמי ישראל נטי בזה. Vgl. auch Aaron ben Elias Gan Eden, fol. 91, Jefet zu Kohel. 3, 18 (Geigers Wissensch. Zeitschrift II, S. 116, Neubauer, Aus der Petersburger Bibliothek, S. 108; Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur, S. 337). Auch unter den karäischen Gelehrten scheint diese mutazilitische Theorie zahlreiche Anhänger gefunden zu haben. So sagt Josef al-Basir im ספר נעימות cap. 23: דע כי בארני, כי הקדמון יתי' לא יבחר הרע יכי היא לא ימנע החוב, ואם יכאיב החיית והבחמות והטפים יהם אינם מחייבים כאשר נבאר, בלא ספק מלחת להם תמור שייציא עמי הכאב מלחייתי חמס, ebenso derselbe in מחכימת פתי cap. 27 (vgl. Munk a. a. O., S. 129 n., Frankl, Ein mutazilitischer Kalam, S. 42). Vgl. auch Responsen der Geonim (ed. Harkavy), Nr. 375, S. 190.

2) Einleitung zu Aboth, cap. 6 gegen Ende; Scheyer, Das psychologische System des Maimonides (Frankfurt a. M. 1845), S. 106.

3) Vgl. Emunoth III, 61; Jezirakommentar ed. Lambert (Paris 1891) zu I § 1; Kommentar zu Spr. Salom. Einl., S. 3—4, S. 15; Guttmann, Abraham ibn Daud, S. 181 A. 1; Guttmann, Saadia, S. 135 A. 2; Rosin, Ethik des Maimonides, S. 93 A. 5; Kaufmann, Attributenlehre, S. 503; Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur, S. 13—14, S. 57; Bacher, Die Bibelexegese Mos. Maimunis, S. 99 A. 2. Gegen diese Einteilung der biblischen Gebote polemisiert auch die falschlich dem Bachja ibn Pakuda beigelegte Schrift Kitháb ma'âni al-nafs (Buch vom Wesen der Seele), vgl. Goldzihers Edition (in den Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaft zu Göttingen, Berlin 1907), Anmerk. S. 22.

4) Saadia läßt hier einen Teil des Beweises weg, den er im ersten Abschnitt (I, 26) mit folgenden Worten wiedergibt: שאם נעלה בדעתינו, ששנים יעשי עשיי אחד, ינחשים

zur Mitwirkung müßte gezwungen werden können, dann wären sie beide unfrei, oder beide wären frei, dann könnte es wieder vorkommen, daß der eine den Körper lebendig, der andere ihn tot machen will; in welchem Falle derselbe Körper die beiden Gegensätze: lebendig und tot in sich vereinigen müßte[1])." Gegen diesen Beweis, den Saadia auch schon an einer früheren Stelle vorgetragen hatte[2]) und in dem zwei Beweise der Mutakallimun zu einem verbunden sind[3]), erhebt Maimonides einen Einwand, der, wie es scheint, bereits dem Saadia vorgeschwebt hatte. Nach der Ansicht des Maimonides nämlich wäre dieser Beweis nur unter Voraussetzung der kalamistischen Atomenlehre zutreffend. Nimmt man an, daß die gesamte Schöpfung aus gleichartigen Atomen gebildet ist, dann allerdings ist die Annahme einer Wesensverschiedenheit zwischen den einzelnen Teilen der Schöpfung und mithin auch die zweier Weltschöpfer ausgeschlossen. Da es aber nach der Ansicht der Philosophen eine besondere Materie für die Welt des Entstehens und Vergehens und eine besondere für die Welt der Sphären geben soll, so ließe sich auch der Dualismus aufrechterhalten, indem man nämlich den beiden Göttern ganz verschiedene Wirkungskreise zuwiese und, wie es die Dualisten wirklich täten, auf den einen die Schöpfung und Leitung der unteren und auf den anderen die Schöpfung und Leitung der oberen Welt zurückführte. Daß dieser Annahme gemäß einem jeden der beiden Schöpfer irgendwelche Einwirkung auf die Welt des anderen versagt sei, dürfte noch durchaus als kein Zeichen der Ohnmacht angesehen werden. Ist es einmal in der Natur eines jeden dieser beiden Schöpfer begründet, daß ihm nur die Einwirkung auf die eigene Welt, nicht aber auf die des anderen gestattet ist, so ist eben ein Hinausgreifen über die eigene Welt eine Unmöglichkeit; das Unmögliche nicht möglich machen zu können, ist aber keineswegs ein Beweis von

שאחד מהם עושה כלו, והשני גם כן עושה כלו יהיה זה הבלו כי העושה את כלו לא נשאר לשני מה יעשה. So findet sich dieser Beweis auch bei Bachja, Herzenspflichten I, 7. VII, bei Aaron ben Elia, Ez Chajim, S. 78 und bei Maimonides, More I, cap. 75 V (Guide I, S. 447).

2) Emunoth II, 43.

3) Emunoth I, 26.

4) More I, cap. 75, I und V.

Ohnmacht[1]). An die Möglichkeit eines solchen Einwandes hat wahrscheinlich schon Saadia gedacht, wenn er bei der Erörterung des Dualismus im ersten Abschnitt des Emunoth die Bemerkung macht: „Stellen wir uns aber vor, daß der eine von ihnen diesen Teil, der andere jenen Teil geschaffen habe, so hätte doch jedes einzelne von den geschaffenen Dingen immer nur einen Schöpfer, und es hätte kein anderer an ihm mitgewirkt[2])." Wenn wir jedem der beiden Schöpfer, meint Saadia, einen besonderen Bereich für sich anweisen, ihn aber vom Bereich des anderen ausschließen, so ist damit der Grundgedanke der dualistischen Anschauung schon durchbrochen, denn dieser besteht eben darin, daß die beiden Urprinzipien bei jedem einzelnen Schöpfungsakt miteinander in Konkurrenz treten. Die historische Angabe des Maimonides, daß die Dualisten in der Tat den beiden Urprinzipien verschiedene Schöpfungsbereiche zugewiesen hätten, scheint demgemäß mit Saadias Auffassung des Dualismus im Widerspruch zu stehen.

Die Hinneigung Saadias zum Kalam hat jedoch Maimonides nicht daran verhindert, sich den Ansichten seines großen, wie auf allen Gebieten der jüdischen Wissenschaft, so auch auf dem der jüdischen Religionsphilosophie grundlegenden Vorgängers in vielen Punkten anzuschließen. Wir eröffnen unseren Nachweis mit einer Ansicht, die von Saadia gleich in der Einleitung zu seinem Emunoth vorgetragen wird. Die philosophische Spekulation, so führt er dort aus, so wertvoll sie auch für die Befestigung des Glaubens an die Wahrheit der Religionslehren sein mag, macht trotz ihrer Übereinstimmung mit diesen doch die übernatürliche Offenbarung nicht entbehrlich, schon aus dem Grunde nicht, weil sie sich dem Ziel der Erkenntnis nur in allmählichem Fortschritt zu nähern vermag, wir demnach ohne die Offenbarung, solange wir das Ziel nicht vollständig erreicht haben, des wahren Glaubens entraten würden. Dazu kommt noch, daß viele das Ziel überhaupt nicht erreichen würden, weil es ihnen entweder an der Fähigkeit oder an der Ausdauer fehlt, die philosophische Spekulation zu Ende zu führen, oder weil sie sich durch die in ihnen aufsteigenden

1) More I, cap. 75, I (Guide I, S. 441—42).

2) Emunoth I, 27. Vgl. Guttmann, Saadia, S. 99 A. 2.

Zweifel verwirren lassen. Darum hat Gott dem Menschen die für ihn notwendigen Wahrheiten durch die Offenbarung mitgeteilt, so daß auch die der philosophischen Befähigung Entbehrenden, ja sogar Weiber und Kinder sie sich anzueignen vermögen[1])." Weiter gibt Saadia unter anderen folgende Ursachen an, die zum Unglauben führen und vom Glauben an die Wunder, wie vom Forschen über die Glaubenssätze, abziehen. Die Schwierigkeit, mit welcher die menschliche Natur sich zu einer Anstrengung versteht, wie sie deshalb ängstlich vor den die Glaubenssätze bestätigenden Beweisen zurückweicht, indem die Menschen die Wahrheit für schwierig oder für bitter erklären. Der Hang des Menschen, seine Begierde nach Essen und Trinken, seine Sinnlichkeit und Erwerbssucht zu befriedigen. Die Abneigung gegen das Durchdenken und der geringe Grad von Besonnenheit beim Zuhören oder Nachdenken[2]). Diese Ausführung findet sich ihrem Grundgedanken nach, wenn auch scheinbar nur in methodologischer Anwendung, auch bei Maimonides. Als Gründe, die es verbieten, den Unterricht mit den metaphysischen Dingen zu beginnen und sie dem Volke darzubieten, führt er folgende an: 1. die Schwierigkeit, die Feinheit und die Tiefe des Gegenstandes, 2. die Unfähigkeit, die dem Menschen im allgemeinen zu Anfang anhaftet, 3. die Länge der vorbereitenden Studien. Die Menschen haben wohl das Verlangen, die erhabensten Punkte zu erreichen, aber die vorbereitenden Studien langweilen sie, und sie geben sie auf. Vorbereitender Studien bedarf es aber auch wegen der Zweifel, die dem diesen Spekulationen sich Hingebenden aufstoßen und nur auf Grund dieser vorbereitenden Studien gelöst werden können. Auch zur Spekulation veranlagte Menschen würden ohne Tradition der Gefahr ausgesetzt sein, zu sterben, bevor sie alle vorbereitenden Studien beendet hätten und zur Erkenntnis der wichtigsten Wahrheiten, z. B. vom Dasein eines Gottes, von Gottes Weltherrschaft u. a. gelangt wären. 4. Die natürliche Veranlagung des Menschen, z. B. die geistige Vervollkommnung, welche die sittliche Vervollkommnung

1) Emunoth, Einleit., S. 12. Vgl. Bachja, Herzenspflichten III, 1 ed. M. E. Stern (Wien 1856), S. 128.

2) Emunoth, Einleitung, S. 13—14.

zur Voraussetzung hat. 5. Die Beschäftigung mit den Dingen, die sich auf die Bedürfnisse des Körpers beziehen[1]). Von Maimonides ist diese Argumentation auf Thomas von Aquino übergegangen und eine der grundlegenden Anschauungen der thomistischen Theologie geworden[2]).

Sonst ein Gegner der alles Tatsächliche in der Bibel in willkürliche Gedankensymbole verflüchtigenden allegorischen Schriftauslegung[3]), stellt Saadia den Kanon auf, daß man in vier Fällen berechtigt sei, den einfachen Wortsinn der Schrift zu verlassen und zu einer im hebräischen Sprachgebrauch begründeten metaphorischen Auslegung seine Zuflucht zu nehmen. Und zwar soll dies dann geschehen, wenn eine Schriftstelle ihrem Wortsinn nach entweder mit der sinnlichen Wahrnehmung oder mit unserer Vernunfterkenntnis oder mit einer anderen Schriftstelle, oder endlich mit der Traditionslehre im Widerspruch stände[4]). Dieser Ansicht schließt sich, wie fast alle jüdischen Religionsphilosophen, auch Maimonides an[5]). So ist auch die von Saadia hypothetisch hingestellte Deutung von Jesaia 11, 6, wonach der dort verkündete Friedensschluß zwischen den Tieren bildlich aufzufassen und so zu verstehen sei, daß in der messianischen Zeit die bösen Menschen mit den guten friedlich zusammenleben und ihnen keinen Schaden zufügen würden[6]), von Maimonides akzeptiert worden[7]). Wie die Erzählung von der Eselin Bileams von Saadia so erklärt wird, daß

1) More I, cap. 34. Vgl. Mischne Thora, Jesode ha-Thora IV, 13.

2) Vgl. Guttmann, Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur (Göttingen 1891), S. 34, 37 und in dem vorliegenden Werke: Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß, Bd. 1 (Leipzig, 1908), S. 176 bis 178.

3) Emunoth VII, 112.

4) Emunoth, Einleitung, S. 10, V, 93, VII, 109, Hiobkommentar (Oeuvres complètes B. V, Paris 1899), Einleitung, S. 7.

5) Mischnakommentar, Einleitung zu Sanhedrin X, 7.

6) Emunoth VIII, 127—128.

7) More III, cap. 11 (Guide III, S. 65); באבר תחיית המתים (Kobez II), S. 9 col. d. An der zweiten Stelle bemerkt M., die bildliche Auffassung der Jesaianischen Verse und deren Deutung auf das friedliche Zusammenleben der Menschen finde sich schon bei Mose ibn Gikatilla, Jehuda ibn Balam und anderen Schrifterklärern.

nicht sie selbst, sondern an ihrer Stelle ein Engel gesprochen habe[1]), so wird diese Erzählung bekanntlich von Maimonides der Wirklichkeit entrückt und als eine prophetische Vision gedeutet[2]).

Bei der Untersuchung über die Bedeutung der in der Schrift und im allgemeinen Sprachgebrauch auf Gott angewandten Ausdrücke gelangt Saadia zu dem schon von dem Alexandriner Philo aufgestellten Satze, daß wir, wenn wir uns auf den Gebrauch der im eigentlichen Sinne auf Gott anwendbaren Ausdrücke beschränken wollten, von ihm nichts weiter als das bloße Sein aussagen dürften[3]). Zu dieser Ansicht, die sich auch bei den Arabern[4]) und bei mehreren anderen der nachsaadianischen Religionsphilosophen[5]) findet, bekennt sich auch Maimonides. Von Gott, sagt er, können wir nichts anderes erfassen, als daß er ist, nicht aber, was er ist[6]).

In einem den zweiten Abschnitt des Emunoth, die Darstellung der Gotteslehre, abschließenden Hymnus preist Saadia die beseligende, religiös und sittlich erziehliche Wirkung, die die wahre Gotteserkenntnis auf die menschliche Seele ausübe. Der wahrhaft Gläubige, so führt er hier unter anderem aus, lobt und preist Gott schlicht und verständlich, nicht überschwänglich und mit Widersinn. Er wird Gott nicht damit zu rühmen glauben, daß er behauptet, Gott könne fünf zu mehr als zehn machen, ohne etwas hinzuzufügen, er könne die Welt durch die Höhlung eines Ringes hindurchziehen, ohne jene zu verengen oder diesen zu erweitern, oder er könne das verstrichene Gestern wieder zurückbringen, denn dies alles ist nichtig. Daß Gott keine Macht über das Unmögliche

---

1) Abraham ibn Esras Pentateuchkommentar zu Gen. 3, 1.

2) More II, cap. 42 (Guide II, S. 322).

3) Emunoth II, 50. Vgl. über Philo Zeller, Philos. d. Griechen III^3, S. 403 A. 4 u. 5 und über die gleiche Lehre bei Plotin, S. 544 A. 2.

4) Vgl. die Nachweisungen bei Goldziher, Kitab ma'ânî al nafs, S. 12.

5) Bachja, Herzenspflichten I, cap. 4; Gabirol, Fons vitae (ed Bäumker) I, pag. 6, 16 ff. (Falaquera's Auszug I, § 5), V pag. 301, 15 ff. (V § 30), V pag. 322, 7 ff. (V § 55), Königskrone v. 34 (Sachs Religiöse Poesie der Juden in Spanien), Falaquera, More ha-More, S. 29; Abraham ibn Daud, Emunah Ramah, S. 56 (deutsche Übers., S. 71); Kaufmann, Theologie des Bachja, S. 87, 88, Attributenlehre, S. 445.

6) More I, cap. 58, 59 (Guide I, S. 241, 247, 252).

hat, damit wird ihm keine Unvollkommenheit zugeschrieben. Gottes Macht erstreckt sich über alle Dinge, das Unmögliche aber ist kein Ding, denn es ist etwas Widersinniges, ein Unding. Die Frage, ob Gottes Macht sich auch auf das Unmögliche erstrecke, wäre daher gleichbedeutend mit der Frage, ob sie sich auf das Unding erstrecke[1]). In gleichem Sinne entscheidet sich auch Maimonides in dieser auch von den Arabern erwogenen Frage[2]), indem er es als keine Beschränkung der göttlichen Allmacht will gelten lassen, daß ihr das Unmögliche nicht möglich sei, daß sie konträre Gegensätze nicht in einem Subjekt vereinigen, daß Gott sich nicht verkörperlichen, nicht seinesgleichen schaffen und nicht ein Viereck bilden könne, dessen Seite der Diagonale gleich sei[3]).

Der von der christlichen Theologie angenommenen Identität des Wortes Gottes mit dem Logos widersprechend, erklärt Saadia, wenn es in der Schrift heiße, Gott habe die Dinge durch sein Wort oder durch den Hauch seines Mundes geschaffen, so sei damit gemeint, daß er die Dinge mit einem Mal, nicht in einem bestimmten Zeitmaß und nicht eines nach dem anderen geschaffen habe[4]). Dieser Ansicht von der gleichzeitigen Erschaffung aller Dinge, zu der auch der Mutazilit an-Natztâm sich bekannt hatte[5]), stimmt auch Maimonides zu. Auf die von den alten Weisen gegebene Erklärung von Jesaia 48, 13 sich berufend, lehrt er, daß

---

1) Emunoth II, 56, vgl. Einleit., S. 10, I, 25 (IV Schöpfungstheorie), VII, 107.

2) Vgl. über die hierauf bezügliche Lehre der lauteren Brüder, Dieterici, Weltseele, S. 150.

3) More III, cap. 15, Anfang. Vgl. More I, cap. 75 (Guide I, S. 442, 48) oben; More II, cap. 13 (Guide II, S. 107). Auch in diesem Punkte schließt sich Thomas von Aquino dem Maimonides an (Vgl. Guttmann, Th. v. A., S. 54, Maimonideswerk I, S. 187—88), ebenso Chasdai Crescas (Or Adonai II, 3 cap., I, III, 4 cap. 4).

4) Emunoth II, 46. Auch in seinem Jezirakommentar kommt S. mehrere Male auf diesen Punkt zurück (Vgl. Guttmann, Saadia, S. 106 A. 5), wie er ihn auch im Kommentar zur Genesis behandelt hatte (Vgl. Einleitung zum Jezirakommentar ed. Lambert, S. 27—28).

5) Schahrastani (übers. v. Haarbrücker) I, 57: „Achtens gehörte es zu seiner Lehre, daß Gott die existierenden Dinge auf einmal, so wie sie jetzt beständen, geschaffen habe . . . nur daß Gott einen Teil davon im anderen verborgen habe, so daß das Früher- oder Spätersein nur auf das Hervortreten aus den Orten ihrer Verborgenheit, nicht auf

alle Dinge zu gleicher Zeit geschaffen worden seien und sich nur allmählich voneinander geschieden hätten, wie von den Samenkörnern, die der Arbeiter in demselben Augenblicke aussät, das eine nach einem Tage, das andere nach zwei und das dritte nach drei Tagen aufgehe[1]).

In dem Quellennachweis zu der Lehre von der Wiederbelebung der Toten bemerkt Saadia, daß Jesaia 26, 19 das Wort אורות als Plural von אור auf die Vielheit von Seelenkräften hinweise, deren es, wie er im Kommentar zur Genesis gezeigt habe, sechszehn gebe[2]). Diese Anzahl von Seelenkräften kennt auch Maimonides, und zwar setzt sie sich bei ihm zusammen aus sieben Kräften der Pflanzenseele, fünf Kräften der Sinnesempfindung, dem Einbildungsvermögen, dem Begehrungsvermögen und den zwei Kräften des Denkvermögens, dem theoretischen und dem praktischen Denkvermögen[3]).

Im Zusammenhang mit der auf Aristoteles zurückgehenden Ansicht, daß die Tugend als ein Mittleres zwischen zwei wegen ihrer Einseitigkeit verwerflichen Extremen zu betrachten sei, lehrt Maimonides, daß man bei der Behandlung der krankhaften Zustände auf sittlichem Gebiete in derselben Weise vorgehen müsse wie bei der Behandlung der Krankheiten des Körpers. Wie man bei einem Körper, der in einen anormalen Zustand geraten ist, zuerst erforschen muß, nach welcher Seite hin er neigt, und dann so lange die entgegengesetzte Richtung erzwingen muß, bis der normale Zustand wiederhergestellt ist, den man fortan zu erhalten suchen muß, so wird man auch bei der Heilung der sittlichen Schäden das gleiche Verfahren anzuwenden haben. So wird es z. B. bei dem Geizigen nicht genügen, ihn zur gewöhnlichen Freigebigkeit anzuhalten; man wird ihn vielmehr so lange und so oft zur Verschwendung hindrängen müssen, bis der Hang zum Geiz in ihm überwunden ist; dann erst

---

ihr Entstehen und ihre Existenz kommt". Ebenso lehrt die sogenannte Theologie des Aristoteles (übers. von Dieterici), S. 40, 94, 142 (Plot. IV, 7, 11; VI, 7, 14; VI, 7, 3). Vgl. auch (lautere Brüder) Dieterici, Weltseele, S. 144.

1) More II, cap. 30 (Guide II, S. 234).

2) Emunoth VIII, 111.

3) Einleitung zu Abot, cap. 1. Vgl. Scheyer, Das psychologische System des Maimonides, S. 10 ff.; Rosin, Ethik des Maimonides, S. 46 ff.

wird man danach trachten müssen, ihn von der Verschwendung abzulenken und zum rechten Maß der Freigebigkeit anzuhalten[1]). Diese Ausführung geht ihrem Grundgedanken nach auf Saadia zurück. Nachdem dieser im letzten Abschnitt des Emunoth dreizehn verschiedene Lebensrichtungen dargestellt hat, die wegen ihrer einseitigen Begünstigung gewisser Strebungen und Triebe alle mehr oder minder zu verwerfen seien, zeigt er, wie eine der menschlichen Natur wirklich angemessene Lebensführung von der harmonischen Vereinigung dieser Triebe bedingt sei, indem einem jeden von ihnen das ihm gebührende, von der Wissenschaft und der Religion zu bestimmende Maß eingeräumt werde. Innerhalb der festgesetzten Grenze, so fährt er dann fort, werden wir jedem der Triebe sofern es auf erlaubte Weise geschehen kann, willfahren dürfen. Sowie aber einer über diese Grenze hinausstrebt oder seine Befriedigung auf unerlaubte Weise sucht, wird man ihn zügeln und, wenn er sich nicht zügeln läßt, durch asketische Enthaltsamkeit gänzlich unterdrücken müssen[2]).

Mit Saadia stimmt endlich Maimonides darin überein, daß durch das Gebot, sich in gewissen Zeiten, z. B. in der Zeit der Unreinheit, des Gebetes zu enthalten, das Gebet für den Menschen an Wert gewinnen, durch das Nichtbetreten des Heiligtums in solchen Zeiten die Ehrfurcht vor dem Heiligtum gesteigert werden solle[3]).

Dagegen bestreitet Maimonides im Gegenensatz zu der anthropozentrischen Anschauung Saadias die Ansicht, daß der Mensch als der Endzweck der Schöpfung zu betrachten sei[4]). Gegen Saadia polemisiert Maimonides in betreff der Begründung des Gebots der Beschneidung. Man habe behauptet, so sagt er, daß die Beschneidung

1) Einleitung zu Abot, cap. 4. Vgl. More III, cap. 46, 49 (Guide III, S. 363, 410); Rosin, S. 84 A. 2.

2) Emunoth X, 159. Vgl. Bachja, Herzenspflichten IX, 7, Dieterici (Lautere Brüder) Logik und Psychologie, S. 107. Im übrigen findet sich diese Theorie, die Parallelisierung mit den physischen Krankheiten miteingeschlossen, worauf mich Herr Professor Ignaz Goldziher gütigst aufmerksam gemacht hat, auch in der ethischen Abhandlung des Ibn. Sina, Magmu'at al rasâil ed. Sabri al Kurdi (Kairo, 1329 H), S. 200.

3) Emunoth III, 61. Vgl. More III, cap. 47 (Guide III, S. 386 ff.).

4) Emunoth IV, 75. Vgl. More III, cap. 12, 13, 14 (Guide III, S. 68, 89, 101).

den Zweck habe, das zu vollenden, was die Natur unvollkommen gelassen habe. Wie ist es jedoch denkbar, so ist dagegen eingewendet worden, daß die Dinge von Natur so unvollkommen sein sollten, daß sie einer Vervollkommnung von außenher bedürften, zumal da man ja weiß, welchen Nutzen die Vorhaut für das betreffende Glied hat. Er meint deshalb, daß das Beschneidungsgebot nicht den Zweck habe, einer physischen Unvollkommenheit abzuhelfen, sondern den, eine moralische Unvollkommenheit zu heilen. Der wahre Zweck dieser schmerzhaften, für die Funktion des Gliedes aber durchaus unschädlichen Operation bestehe nämlich darin, die Leidenschaft und sinnliche Begehrlichkeit des Mannes zu vermindern[1]). Offenbar hat hier Maimonides die Antwort Saadias auf eine der zwölf Fragen im Auge, die, wie wir bereits bemerkt haben, von Chiwi Albalchi gegen die Autentizität der Bibel erhoben worden sind[2]). Die Stelle lautet wie folgt: „VII. Es könnte jemand, über einzelne Gebote nachdenkend, die Frage aufwerfen: wie ist es denkbar, daß der Mensch, solange sein Körper in vollkommener Unversehrtheit erhalten wird, unvollkommen sei, nachdem man aber ein bestimmtes Stück abgeschnitten hat, dadurch gerade vollkommen werden soll? Ich meine damit die Beschneidung, die ich aber in folgender Weise erkläre. Vollkommen ist ein Ding, an dem weder etwas überflüssig ist, noch etwas fehlt. Nun aber ist dieses Stück, das Gott an dem Manne geschaffen hat, überflüssig; darum wird der Mann, indem vermittels der Beschneidung das Überflüssige beseitigt wird, dadurch vollkommen.“[3])

Daß Saadia sich mit der Berechnung der Messiaszeit befaßt habe, was er selber für unstatthaft hält, entschuldigt Maimonides damit, daß Saadia in einer Zeit gelebt habe, in der die verderblichsten Anschauungen Verbreitung gefunden hätten und der Glaube an die Thora im Schwinden begriffen gewesen sei. Dagegen habe Saadia anzukämpfen gesucht und, von diesem löblichen Streben geleitet,

---

1) More III, cap. 49 (Guide III, S. 417).

2) Vgl. oben.

3) Emunoth III, 73. Vgl. Guttmann, Monatsschrift 1879. S. 294, Munk, Guide III, S. 417 A. 2.

habe er auch die Messiaszeit berechnet, um das Volk in seinem Glauben zu stärken und in seinen Hoffnungen auf die Zukunft zu befestigen[1]).

II. Maimonides und Gabirol.

An derselben Stelle, wo Maimonides von dem Einfluß handelt, den der Kalam, die Lehren der Mutakallimun und der Mutaziliten, auf einige der Gaonim und auf die Karaeer ausgeübt hätte[2]), bemerkt er weiter, daß sich seine andalusischen Glaubensgenossen alle den Philosophen angeschlossen hätten und zu deren Ansichten hinneigten, soweit diese nicht mit den Lehren der Religion im Widerspruch ständen, daß sie dagegen in keiner Beziehung in den Wegen der Mutakallimun gewandelt wären[3]). Daher zeige sich in dem Wenigen, was von ihren neueren Schriftstellern übriggeblieben sei[4]), in vieler Beziehung eine Übereinstimmung mit dem System, das er im More vortrage[5]). Wen Maimonides mit den hier genannten Andalusiern gemeint habe, das wird sich uns vielleicht aus dem weiteren Verlauf unserer Quellenuntersuchung ergeben. Auf Salomon ibn Gabirol aber kann sich diese Bemerkung nicht beziehen, denn von dessen so ganz anders geartetem, auf den Grundanschauungen des Neuplatonismus sich aufbauendem System würde der Aristoteliker Maimonides nicht sagen, daß es in vieler Beziehung mit dem seinigen in Übereinstimmung stehe. So kann auch von einer Benutzung der Gabirolschen „Lebensquelle" durch Maimonides in irgendeinem wesentlichen Punkte nicht die Rede sein. Vielleicht ist es auf eine Anregung durch Gabirol zurückzuführen, wenn Maimonides einmal

1) Sendschreiben nach Teman (Kobez II), S. 5, col. a.

2) More I, Kap. 71. Vgl. oben, S. 201.

3) Daß es auch bei Josef ibn Zaddik und bei Bachja ibn Pakuda an kalamistischen Einflussen nicht fehlte, hat schon Munk bemerkt (Guide I, S. 339, A. 1). Auf Bachjas Hinneigung zum Kalam weist auch Josef ben Schemtob hin. Vgl. oben, S. 203, A. 2.

4) Danach hatte es in Spanien neben den uns bekannten noch viele andere religionsphilosophische Schriften gegeben, die schon zur Zeit des M. verloren gegangen waren. Merkwürdigerweise wird aber solcher Schriften in der uns erhaltenen Literatur nirgendwo Erwähnung getan.

5) Schrifterklärungen von Andalusiern werden von M. zitiert More I, Kap. 42 (Guide I, S. 149) und Kobez I, Fol. 18 col. d.

erklärt, daß die Art, wie die höchste Intelligenz oder Gott auf die Dinge wirke, am passendsten als Emanation zu bezeichnen sei und sich mit dem Ergießen des Wassers aus einem Quell vergleichen lasse[1]). Unzweifelhaft gegen Gabirol gerichtet ist der in der Einleitung zum „Buch der Gesetze" gegen die Asharotdichter ausgesprochene Tadel, daß sie sich Verstöße gegen die jüdische Gesetzeskunde zuschulden kommen ließen, weil sie Dichter und nicht talmudische Gelehrte seien und sich in ihrer Aufzählung der Gesetze blindlings von den Halachot gedolot leiten ließen[2]). Dagegen ist bei der scharfen Verurteilung der Art, wie die Dichter von den göttlichen Attributen redeten[3]), keineswegs, wie behauptet wurde[4]), an Gabirols „Königskrone" zu denken[5]).

III. Maimonides und Bachja ibn Pakuda.

Daß Maimonides die „Herzenspflichten" des Bachja ibn Pakuda gelesen hat, kann, wie wir im weiteren zeigen werden, keinem Zweifel unterliegen[6]). Allein die philosophischen oder theologischen Anschauungen, die in der ersten den „Einheitsglauben" behandelnden Pforte der Herzenspflichten zur Darstellung gelangen, sind auf Maimonides ohne jeden tiefergehenden Einfluß geblieben, was sich, wie bei Gabirol, aus dem neuplatonischen Charakter der Bachjanischen Theologie erklärt. Eine Anspielung auf eine theologische Anschauung Bachjas vermutet Munk in folgender Ausführung des Maimonides. „Nach der Ansicht aller, der alten und der modernen Philosophen, vermag die Vernunft, Gott nicht zu erfassen, und nur er allein

1) More II, Kap. 42 (Guide II, S. 101). Vgl. Fons vitae (ed. Baeumker), S. 330, 17 f. (V, § 64), S. 338, 22 f. (V, § 74); Schemtob ibn Falaquera, More ha-More, S. 93 f., Guttmann, Philosophie des Salomon ibn Gabirol, S. 46, A. 2.

2) Einleit. zum „Buch der Gesetze" (den arabischen Text hat Moise Bloch unter dem Titel: Livre des prèceptes, Paris, 1888, edirt.). Vgl. Gutachtensammlung des David b. Simri III, Nr. 645; Kaufmann, Attributenlehre, S. 450, A. 137; Guttmann, Gabirol, S. 5, A. 2.

3) More I, Kap. 59 (Guide I, S. 257).

4) Senior Sachs in Hatechija I, S. 4 f.

5) Vgl. Munk, Mélanges, S. 273, not. 2; Kaufmann, Attributenlehre, S. 450, A. 137.

6) Rapoport bestreitet allerdings, daß M. das Werk Bachjas gekannt habe (Kobak's Jeschurun I, 3, S. 44), allein mit durchaus unzureichenden Gründen.

erfaßt das, was er ist. Gott erfassen, heißt nur erkennen, daß man ihn zu erfassen nicht imstande ist. Alle Philosophen sagen: wir sind überwältigt durch seine Schönheit, und er entzieht sich uns durch die Stärke seiner Offenbarung, ebenso wie sich die Sonne unseren Augen entzieht, die zu schwach sind, sie wahrzunehmen. Sie haben sich darüber in Reden verbreitet, die hier zu wiederholen überflüssig wäre".[1]). Das findet sich allerdings auch bei Bachja[2]), aber wie es Maimonides selbst als die übereinstimmende Lehre aller Philosophen bezeichnet, in gleicher Weise auch bei den Arabern[3]) und bei mehreren der älteren jüdischen Religionsphilosophen[4]), so daß sich die unmittelbare Quelle des Maimonides nicht mit Bestimmtheit angeben läßt.

Wie bei Bachja, so findet sich auch bei Maimonides die Bemerkung, daß das menschliche Erkenntnisvermögen sich nur innerhalb gewisser Grenzen betätigen könne und auf bestimmte Objekte beschränkt sei, ebenso wie die menschlichen Sinne nur innerhalb bestimmter Wahrnehmungsgebiete und nur innerhalb gewisser Grenzen sich betätigen könnten[5]). Das ist jedoch ein so naheliegender Gedanke, daß wir diese Übereinstimmung nicht gerade auf eine Entlehnung zurückzuführen brauchen[6]).

---

1) More I, Kap. 59 (Guide I, S. 252).

2) Herzenspflichten I, 9 (ed. Stern, Wien, 1856), S. 74—79.

3) Dieterici (Lautere Brüder) Anthropologie, S. 113. Mose ibn Esra im Namen Alfarabis Zion (hebr. Zeitschrift) II, S. 122 f. Vgl. Kaufmann, Theologie des Bachja, S. 93, A. 1.

4) Jehuda Halewi, Kosari IV, 3 (ed. Cassel), S. 318, das. V, 21, S. 427; Abraham ibn Esra, Jesod More, S. 43 a. Vgl. Steinschneider, Alfarabi, S. 98 und 247. Fast wörtlich übereinstimmend findet sich diese Bemerkung bei Abraham ibn Daud, Emunah Ramah, S. 53: והענין כמו שאמר הפילוסיס שקישי השגני הדברים יהיה משני צדדים: אם מהילשת מדריגת מציאותם כהיילי יהמקים יהזמן יהזילת, יאם מגידל מדרגת מציאותם, כאשר יקרה לני אצל העיין באליה ית׳, כי היא נעלם לחזק הראותי כמו השמש המאיר. Die Quelle dieser Lehre ist Aristoteles, Metaphysik II, Kap. 1. Vgl. auch Philo, De opificio mundi §. 70. 71, De specialibus legibus I, §. 37.

5) More I, Kap. 31—32 (Guide I, S. 107 f. S. 109 f.), Bachja, Herzenspflichten I, Kap. 10, S. 76. Vgl. Kaufmann, Die Sinne, S. 60, A. 61.

6) Ebensowenig kann ich mit Rosin (Die Ethik des Maimonides, S. 14, A. 7) in dem, was Maimonides über das Gefühl der Gottesnähe und dessen veredelnde Einwirkung auf

Unzweifelhaft auf eine Anregung durch Bachja geht eine Ausführung des Maimonides zurück, deren er sich zur Begründung seiner Theodicee bedient. Je notwendiger, so sagt er, ein Ding für die Erhaltung des Lebens ist, desto häufiger findet es sich und mit einem desto geringeren Aufwand von Mitteln ist es zu erreichen, und je entbehrlicher es ist, desto seltener findet es sich und desto höher steht es im Preise. So gehören z. B. zu den für den Menschen notwendigen Dingen: die Luft, das Wasser und die Nahrung. Am notwendigsten ist die Luft, die man nicht einen Augenblick entbehren kann, ohne zu sterben, während man ohne Wasser einen oder zwei Tage leben kann. Demgemäß ist auch die Luft am leichtesten und unentgeltlichsten zu finden. Das Wasser wieder ist viel dringender nötig als die Nahrung, denn manche Menschen können, vorausgesetzt daß sie zu trinken haben, vier oder fünf Tage ohne Nahrung leben. Demgemäß ist auch das Wasser in jeder Stadt reichlicher und wohlfeiler als die Nahrung zu haben. Ebenso verhält es sich mit den einzelnen Nahrungsmitteln. Die notwendigeren finden sich an demselben Ort leichter und wohlfeiler als die anderen[1]). Derselben Ausführung begegnen wir in gleichem Zusammenhang und in fast wortgetreuer Übereinstimmung auch bei Bachja[2]).

In seinem Mischnakommentar gibt Maimonides in der Einleitung zum Traktat Sanhedrin eine Darstellung der verschiedenen Anschauungen der Offenbarungsgläubigen über das dem Menschen aus der Befolgung der Gebote erwachsende Heil und über das Unheil, das die Übertretung der Gebote im Gefolge habe. Vom wahrhaft sittlichen Standpunkt, sagt er, muß das Gute um seiner selbst willen geübt und gefördert, das Böse um seiner selbst willen unterlassen und verhindert werden. Wenn in Talmud und Midrasch auf Lohn und Strafe hingewiesen wird und diese vielfach in sinnlicher Weise dargestellt werden, so geschieht dies gewissermaßen aus pädagogi-

den Menschen sagt (More III, Kap. 12, Anfang), eine Beeinflussung durch Bachja (VIII, 3, Nr. 10, S. 363) erblicken. Der beiden Stellen gemeinsame Grundgedanke, daß man die Scheu und Ehrerbietung, die man vor einem irdischen König empfinde, in noch viel höherem Maße vor Gott als dem König aller Könige empfinden müsse, findet sich schon in der talmudischen Literatur. Vgl. z. B. Sabbat b. fol. 74b.

1) More III, Kap. 12.

2) Herzenspflichten II, Kap. 5, S. 117 ff. Vgl. Munk, Guide III, S. 78, A. 2.

schen Gründen, um dem Verständnis der einer höheren Auffassung unzugänglichen großen Menge entgegenzukommen. Wie der Lehrer einen Knaben, den er in der Wissenschaft der Thora unterrichten will, für das Erlernen der Wissenschaft nicht dadurch gewinnen kann, daß er ihn auf die durch sie zu erreichende Vollkommenheit hinweist, da der Knabe dafür noch kein Verständnis hat, sondern in der Weise, daß er ihm zuerst irgendeine Leckerei und dann fortschreitend, wenn das mehr keinen Reiz für ihn hat, irgend etwas anderes für ihn Begehrenswertes in Aussicht stellt, bis er auf der Stufe angelangt ist, die Wissenschaft um ihrer selbst willen zu erstreben, so muß auch bei der sittlichen Erziehung des Menschen vorgegangen werden[1]). Dieses von Maimonides mit großer Sorgfalt und Feinheit ausgeführte Gleichnis findet sich in seinen Grundzügen schon bei Algazali[2]), und dann auch bei Bachja[3]), von dem es Maimonides wohl übernommen hat[4]).

IV. Maimonides und Abraham bar Chijja.

Ein Schriftsteller, dessen wesentliche Bedeutung darin besteht, daß er der westeuropäischen Judenheit und insbesondere den jüdischen Gelehrten in Frankreich die Ergebnisse der im Morgenland und im maurischen Spanien gepflegten allgemeinen Wissenschaft vermittelte[5]), hat der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wirkende Abraham bar Chijja, der Fürst genannt, in zweien seiner Schriften, dem Hegjon ha-Nefesch[6]) und dem Megillat ha-Megalle[7]), von denen die erste einen vorwiegend ethisch-paränetischen Charakter an sich trägt, die zweite der Berechnung der Messiaszeit

1) Einleitung zum Mischnakommentar Sanhedrin, Kap. 10.

2) מאזני צדק ed Goldenthal, S. 13.

3) Herzenspflichten IV, S. 234 ff.

4) Rosin, Ethik des M., S. 14, A. 7, S. 60, A. 4.

5) Steinschneider, Zeitschrift für Mathematik und Physik, 12 Bd., HÜs. an den im Register angeführten Stellen.

6) Guttmann, Die philosophischen und ethischen Anschauungen in Abraham bar Chijjas Hegjon ha-Nefesch in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Jahrg. 44, S. 193—217.

7) Guttmann, Über Abraham bar Chijjas „Buch der Enthüllung", Monatschrift Jahrg. 47, S. 440—468, S. 545—69.

gewidmet ist, sich gelegentlich auch mit philosophischen Fragen beschäftigt. Kein Denker von irgendwelcher Selbständigkeit beschränkt sich Abraham bar Chijja, der gleichfalls der Gruppe der Neuplatoniker unter den jüdischen Religionsphilosophen angehört, zumeist auf die Wiedergabe der Lehren, die von früheren jüdischen und nichtjüdischen Denkern waren aufgestellt worden. Nichtsdestoweniger ist manche dieser Lehren in der eigenartigen Prägung, die er ihr verliehen hat, auf seine Nachfolger übergegangen[1]). Auch Maimonides hat die Schriften Abraham bar Chijjas wohl gekannt, wenn wir auch dem Namen dieses in seiner Zeit hochgeschätzten Gelehrten bei ihm ebenso wenig wie dem eines anderen seiner jüdischen Vorgänger begegnen. Auf ihn zielt wohl die Bemerkung, die Maimonides in seinem Sendschreiben nach Teman macht, daß einer der spitzfindigen Gelehrten Spaniens in einem auf den Lauf der Sterne gegründeten Buche über die Endzeit die Ankunft des Messias für ein bestimmtes Jahr vorausgesagt habe, daß aber dieses Unternehmen und sein Urheber bei frommen und gelehrten Männern eine nichts weniger als günstige Beurteilung gefunden hätten[2]). Auf die der Kalenderkunde gewidmete Schrift Abraham bar Chijjas, Sepher Haibbur, bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach die anerkennende Bemerkung des Maimonides, daß über diesen Gegenstand ein spanischer Gelehrter eine sehr schöne Schrift verfaßt habe, mit der sich die im Osten über denselben Gegenstand verfaßten Schriften gar nicht vergleichen ließen[3]).

Auch in einigen dem Gebiete der Religionsphilosophie angehörenden Fragen ist die Vermutung einer Anregung des Maimonides durch Abraham bar Chijja nicht ausgeschlossen. So z. B. in betreff der Lehre von der Prophetie, über die sich bei Abraham bar Chijja eine Ausführung findet, die, von ihm als die übereinstimmende Ansicht aller Weisen bezeichnet, mit der tiefsinnigen, von Maimonides aufgestellten Theorie manche Berührungspunkte dar-

1) Vgl. Monatsschrift 44, S. 201, 47 S. 452 ff.; Brüll, Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur II, S. 166.

2) Kobez II, S. 6, col. 1.

3) Mischnakommentar zu Arachin II, 5. Vgl. Z. Frankel, Darke Hamischna, S. 326; Rapoport, Einleitung zu Hegjon ha-Nefesch, S. XXII.

bietet. Der Geist der Prophetie, so sagt Abraham bar Chijja, kommt über den Menschen in drei Abstufungen, von denen sich die dritte wieder in mehrere Unterabteilungen sondert. Die erste Stufe besteht darin, daß sich im Herzen des Menschen eine Stimme vernehmbar macht, von der Überzeugung begleitet, daß dies eine ihm von Gott eingegebene Wahrheit sei, ohne daß jedoch der Mensch weiß, wie sie zu ihm gelangt sei, da er keine zu ihm redende Stimme gehört hat. Auf dieser Stufe, die in der Heiligen Schrift mit dem Worte אמירה bezeichnet wird, das auch sonst häufig im Sinne einer inneren, durch keine Stimme vermittelten Rede vorkommt, schenken die Menschen, ohne eine Gestalt zu schauen oder eine Stimme zu hören, einer in ihrem Inneren sich vollziehenden Redewirkung Glauben in der Überzeugung, daß diese Wirkung durch den Heiligen Geist über sie gekommen sei[1]). Diese Stufe entspricht ungefähr der zweiten der von Maimonides aufgestellten Stufen der Prophetie[2]). Die zweite Stufe besteht nach Abraham bar Chijja darin, daß sich dem Propheten eine Stimme vernehmbar macht, ohne daß er mit seinen Augen die Gestalt eines Redenden wahrnimmt, was in der Schrift mit dem Worte דבור bezeichnet wird, das nur auf eine vermittels einer Stimme erfolgende Rede Anwendung findet. Das war auch die Stufe Israels bei der sinaitischen Offenbarung, wo es heißt, daß Israel eine Stimme von Worten gehört, aber keine Gestalt gesehen habe (Deut. 4, 12)[3]). Bei Maimonides ist es die neunte Stufe, wenn der Prophet bei einer Vision nur eine Stimme hört[4]). Dagegen bestreitet Maimonides, daß die Israeliten am Sinai zur Stufe der Pro-

1) מגלת המגלה (Münchener Handschrift), Fol. 204a.; Monatsschrift 47, S. 467, A. 1.

2) More II, Kap. 45 (Guide II, S. 337 f.): „Die zweite Stufe besteht darin, wenn es einem Individuum scheint, daß irgend etwas in ihn eingedrungen sei und daß ihn eine neue Kraft überkommen sei, die ihn reden macht, so daß er Weisheitssprüche oder ein Lob Gottes ausspricht, oder heilsame Ankündigungen, oder Reden, die sich auf die staatliche Führung oder auf die Metaphysik beziehen, und alles dies im wachenden Zustand, wenn die Sinne nach ihrer Gewohnheit funktionieren. Von einem solchen Menschen sagt man, daß er durch den Heiligen Geist spricht" usw.

3) Monatsschrift 47, S. 467, A. 2.

4) More II, Kap. 45 (Guide II, S. 343): „Die neunte Stufe besteht darin, wenn er in einer Vision Worte hört" usw.

phetie gelangt seien[1]). Nach ihm sind ferner die Worte אמר und דבר Synonyme, die zunächst auf die Sprache im eigentlichen Sinne, dann aber auch auf den in der Vernunft sich bildenden Gedanken angewandt werden, auch wenn dieser nicht ausgesprochen wird[2]). Die dritte Stufe ist die, wenn der Mensch ein Bild oder eine Gestalt sieht und es ihm scheint, daß diese zu ihm rede oder ihn eine Stimme vernehmen lasse. Diese in der Schrift mit den Worten ראה oder חזה bezeichnete Art der Prophetie kann dem Propheten im wachenden Zustand oder im Traum zuteil werden; sie ist die nicht mehr zu übertreffende höchste Stufe und zerfällt in mehrere Ordnungen. Die erste ist, wenn der Prophet im Wachen oder im Traum eine Erscheinung sieht, sie aber nicht zu deuten weiß; die zweite, wenn der Prophet die Bedeutung dieser Erscheinung erkennt, wie Daniel den Engel Gottes erkennt; die dritte, wenn sich der Erscheinende ihm ankündigt (Genes. 17, 1); die vierte und höchste, wenn die erscheinende Gottheit dem Propheten ihren Namen erklärt (Exod. 6, 2 u. 3) [3]). Bei Maimonides ist es die dritte Stufe, wenn der Prophet im Traum ein Gleichnis sieht und ihm in demselben Traum der Sinn dieses Gleichnisses erklärt wird[4]).

Wir heben noch zwei Punkte aus dem Gebiete der Ethik hervor. Im Gegensatz zu Bachja, der als ethisches Erziehungsmittel freiwilliges Fasten empfiehlt[5]), wird dieses von Abraham bar Chijja verworfen[6]), womit auch Maimonides übereinstimmt[7]). Wie von Abraham bar Chijja, wird auch von Maimonides die Frage erwogen, ob das Verdienst derjenigen größer sei, bei denen sich die animalische Seele der Vernunftseele völlig gebeugt und untergeordnet hat, so daß sie gar kein Verlangen nach den Dingen dieser Welt tragen,

1) More II, Kap. 32 (Guide II, S. 267).

2) More I, Kap. 65 (Guide I, S. 291).

3) Monatsschrift 47, S. 468, A. 1.

4) More II, Kap. 45 (Guide II, S. 341 f.). Die Synonyme: ראה, חזה, הביט werden nach M. eigentlich auf das Sehen des Auges, dann aber auch metaphorisch auf das Erfassen durch die Vernunft angewandt. Vgl. More I, Kap. 4, 44 (Guide I, S. 44 ff., 155).

5) Herzenspflichten IX, 5, S. 425, X, 6, S. 459.

6) Hegjon ha-Nefesch, S. 16a.

7) Einleitung zu Abot, Kap. 4, Hilchot Deot III, 1. Vgl. Rosin a. a. O., S. 16, A. 10, S. 90, A. 7.

sondern ihre Gedanken ausschließlich auf die künftige Welt gerichtet halten, oder das Verdienst derjenigen, die wohl ein Verlangen nach den Dingen dieser Welt haben, sich aber der Einsicht der Vernunftseele beugen und um der Ehre Gottes willen dieses Verlangen bezwingen und auf alle unerlaubten Genüsse verzichten[1]). Abraham bar Chijja scheint sich für die auf Aristoteles zurückgehende Ansicht[2]) zu entscheiden, daß sich derjenige ein größeres Verdienst erwerbe, der sich so in seiner Gewalt hat, daß er das Verlangen nach den Genüssen dieser Welt gar nicht empfindet, weil in ihm nicht einmal ein unlauterer Gedanke aufsteigt, während der andere nicht frei von unlauteren Gedanken ist und sie erst überwinden muß. Maimonides entscheidet sich gleichfalls für diese Ansicht in betreff der rein ethischen Gebote, wie Mord, Diebstahl u. dgl., dagegen neigt er unter Berufung auf die Weisen des Talmuds in betreff des Zeremonialgesetzes der entgegengesetzten Ansicht zu. Eine Beeinflussung durch Abraham bar Chijja ist aber hier wohl kaum anzunehmen[3]).

V. Maimonides und Josef ibn Zaddik.

Eine Beeinflussung des Maimonides durch den „Mikrokosmos" des Josef ibn Zaddik ist von vornherein als ausgeschlossen zu bezeichnen, da Maimonides in dem bekannten Brief an Samuel ibn Tibbon, den Übersetzer des More, ausdrücklich erklärt, dieses Buch nie gesehen zu haben, wenn ihm auch der Verfasser und seine Weise bekannt seien und er nicht daran zweifele, daß er in seinem Buche der Methode der lauteren Brüder gefolgt sei[4]). Wenn sich

1) Hegjon ha Nefesch S. 10a, Maimonides Einleit. zu Abot cap. 6.

2) Eth. N. VII, Kap. 1—2.

3) Vgl. Rosin (gegen Rapoport a. a. O., S. XXIII. S. 17 A., 1). Guttmann, Monatsschrift 44, S. 211, A. 2.

4) Kobez II, 28 col. d. Wie Steinschneider zuerst erkannt hat, sind die Worte: כי בלי ספק הנהיג בי מנהג בללי התוארים in unseren Ausgaben eine fehlerhafte Übersetzung des arabischen Urtextes und ist dafür mit der anderen Übersetzung (Codex der Breslauer Seminarbibliothek 92 III) zu lesen: יבלי ספק מנהגי מנהג אביאן אלצפא. Steinschneider, Katalog der Bodlejana, S. 1541. Hebr. Bibliogr. II, S. 92,2, HÜs., S. 41 A., 291; Geiger in der Zeitschrift der D. M. G. XIII, S. 491; Kaufmann, Attributenlehre, S. 335 A., 206.

bei Maimonides in gewissen Anschauungen[1]) und in einigen Schrifterklärungen[2]) eine Übereinstimmung mit Josef ibn Zaddik findet, so ist dies, wie schon Rosin bemerkt, in der Teilnahme beider Schriftsteller an der Wissenschaft und den Ideen ihrer Zeit begründet[3]).

VI. Maimonides und Jehuda Halewi.

Noch bevor der Aristotelismus als geschlossenes Gedankensystem seinen Einzug in die jüdische Religionsphilosophie gehalten hatte, war ihm in dem tiefsinnigen Dichter und Denker Jehuda Halewi ein Gegner erstanden, der mit bewundernswertem Scharfblick die Gefahr erkannte, mit der die allzu willige Anpassung des Judentums an die herrschenden philosophischen Ideen die in dem Offenbarungsglauben und in dem religiösen Empfindungsleben unserer Stammesgemeinschaft wurzelnde Eigenart seiner Lehren bedrohte. Den Anregungen folgend, die er von dem ihm gleichgestimmten arabischen Philosophen Algazali empfangen hatte, unternahm Jehuda Halewi einen Kampf gegen die Übergriffe der philosophischen Spekulation in das Gebiet der Religion, der fast drei Jahrhunderte später, als die zersetzende Wirkung, die der arabische Aristotelismus inzwischen auf das Judentum ausgeübt hatte, in ihrer vollen Wirkung zutage getreten war, von dem gleichfalls durch Algazali beeinflußten Chasdai Crescas erneuert und mit einer der gesteigerten Gefahr entsprechenden Folgerichtigkeit durchgeführt wurde[4]). Das tief religiöse Gemüt des Dichters Jehuda Halewi lehnte sich dagegen auf, daß die nüchterne Spekulation über die Macht des lebendigen Glaubens gestellt werde. Wer zu der Göttlichkeit der Thora sich bekennt, ohne mit seinem Verstand darüber zu klügeln, der steht ihm höher, als wer darüber allerlei

1) Rosin a. a. O., S. 17 f.

2) Bacher, Die Bibelexegese Mose Maimunis, S. 100, A. 3, 152, A. 3. Bacher, der jene Bemerkung des M. übersehen zu haben scheint, nimmt eine Beeinflussung durch J. b. Z. an.

3) Rosin a. a. O., S. 18.

4) Kaufmann, Attributenlehre, S. 134. Auf die Abhängigkeit Chasdai Crescas' von Algazali in der Lehre von der Möglichkeit weisen schon Isaak Abravanel im Pentateuchkommentar zu Genes. 18,20 und Abraham Schalom נוה שלום S. 212a hin. Letzterer sagt: ולא כמו שאמר הר' חסדאי, שהוא דבר לקוח מאבי חמד ויחסו לעצמו.

Klügeleien und Spekulationen anstellt[1]). Für ihn ist die „höchste Stufe", nicht wie für Maimonides und die anderen jüdischen Religionsphilosophen, die durch Spekulation erlangte Erkenntnis[2]), sondern der Glaube ohne Spekulation[3]). Der Offenbarungsgläubige sucht Gott nicht nur um des Zweckes der Erkenntnis willen, sondern auch um anderer hoher Zwecke willen, der Philosoph nur zu dem Zwecke, sich von ihm eine richtige Definition zu machen, in derselben Weise, wie er z. B. nach einer richtigen Definition der Erde strebt[4]). Der Gott Abrahams (יהוה) ist nach ihm von dem Gott des Aristoteles (אלהים) durchaus verschieden. Nach dem Gotte Abrahams sehnt sich die Seele durch Gefühl und Anschauung; der Gott des Aristoteles ist das Ergebnis der Spekulation. Jenes Gefühl treibt den von ihm Durchdrungenen zur Aufopferung aus Liebe, zum Märtyrertod; die Spekulation beweist nur, daß die Verehrung Gottes Pflicht des Menschen ist, solange sie ihm nicht schadet und unbequem wird[5]). Allein wie Jehuda Halewi nicht umhin kann trotz dieser prinzipiellen Ablehnung der Spekulation den aus der damaligen Zeitphilosophie sich ergebenden Problemen nachzugehen und zu ihnen auch als spekulativer Denker Stellung zu nehmen, so werden wir bei ihm auch manches finden, was auf die philosophischen Anschauungen des Maimonides nicht ohne Einfluß geblieben ist. Besonders zahlreich sind die Berührungspunkte zwischen ihnen in der Lehre von den Attributen Gottes. Von der gleichen Tendenz geleitet, Alles von Gott auszuschließen, was ihn in das Gebiet der Körperlichkeit herabziehen, oder ihm einen Leidenszustand und eine Veränderung zuschreiben würde, lehren beide, daß Liebe und Barmherzigkeit auf der einen und Zorn und Rache auf der anderen Seite nichts über Gottes Wesen aussagen, sondern nur solche von Gott ausgehende Wirkungen kennzeichnen, die, wenn sie von Menschen herrührten, auf diese bei ihnen mit einer gewissen Affektion und Gemütsbewegung ver-

1) Kosari II, 26, S. 136.
2) More I, Kap. 50 (Guide I, S. 180), III, Kap. 51—54 (Guide III, S. 430—462).
3) Kosari V, 1, S. 370. Vgl. Kaufmann a. a. O., S. 370, A. 10.
4) Kosari IV, 13, S. 326.
5) Kosari IV, 15, S. 332. Vgl. Rosin a. a. O., S. 19.

bundenen Eigenschaften zurückzuführen wären[1]). In Übereinstimmung mit Jehuda Halewi erklärt Maimonides den durch das Tetragramm ausgedrückten Gottesnamen, den Schem Hamphorasch, gleichsam als den Eigennamen Gottes, der als der einzige nicht von seinen Handlungen hergenommene, sondern auf sein Wesen bezügliche Name nur auf Gott allein anwendbar sei[2]). Wie Jehuda Halewi bezeichnet auch Maimonides diesen seiner Etymologie nach uns unbekannten Gottesnamen[3]) als ein Mysterium[4]), von dem wir nach Maimonides auf Grund von Exod. 3, 14 nur vermuten können, daß in ihm die notwendige Existenz Gottes zum Ausdruck kommen solle[5]).

Die erste Stufe zur Prophetie offenbart sich nach Maimonides darin, daß ein göttlicher Beistand ein Individuum geleitet, es in Bewegung setzt und zu einer tugendhaften, großen und für das Wohl einer größeren Gemeinschaft bedeutsamen Handlung ermutigt; von einem solchen Individuum sagt man, daß der Geist Gottes über es gekommen sei oder auf ihm ruhe[6]). Das berührt sich mit der Ansicht Jehuda Halewis, daß der „Heilige Geist", der den Propheten während der Zeit seiner Prophetie bekleide, auch auf dem Gesalbten ruhe, wenn er zum Priester oder König gesalbt wird, oder wenn ihm Gott seinen Beistand leistet und ihn zu irgendeiner Sache anleitet[7]). Ebenso ruht nach beiden der Heilige Geist auf dem Hohenpriester, wenn er durch Befragung der Urim und Thumim etwas Geheimes verkündet[8]). Maimonides, der den Begriff des Engels

1) Kosari II, 2, S. 86 f.; More I, Kap. 54. 61 (Guide I, S. 219 f., 268). Vgl. Kaufmann a. a. O, S. 149, A. 81, S. 156, A. 100, S. 411, A. 78.

2) Kosari IV, 1, S. 300, IV, 3, S. 303; More I, Kap. 63 (Guide I, S. 267). Vgl. Abraham ibn Esra ספר השם (ed. Lippmann), S. 3b und Pentateuchkommentar Exkurs zu Exod. 3,15.

3) More I, Kap. 61 (Guide I, S. 269).

4) Kosari IV, 3, S. 303: וסודו נסתר, More I, Kap. 62 (Guide I, S. 273).

5) More I, Kap. 63 (Guide I, S. 283). Vgl. Kaufmann a. a. O., S. 171, A. 125, S. 178, A. 130, S. 465, A. 153.

6) More II, Kap. 45 (Guide II, S. 335).

7) Kosari IV, 15, S. 332. Die Worte: או עת שיעזרנו האלהים וישירהו בדבר מן הדברים sind bei Cassel unübersetzt geblieben.

8) Kosari a. a. O., More II, Kap. 45 (Guide II, S. 338).

im weitesten Sinne faßt und ihn auch auf körperliche Kräfte anwendet, wenn sie zur Vollbringung eines bestimmten göttlichen Zweckes dienen, unterscheidet, einem Ausspruch des Midrasch zustimmend, zwischen Engeln von dauernder und von vorübergehender Existenz[1]). Das erinnert an Jehuda Halewi, der von solchen Engeln spricht, die für eine bestimmte Zeit und für ein augenblickliches Bedürfnis aus den feinen Elementarkörpern gebildet sind, und solchen, die für die Ewigkeit geschaffen und vielleicht mit den „geistigen Wesen" der Philosophen identisch sind[2]).

Wie Jehuda Halewi die dialektische Methode, deren sich die Anhänger des K a l a m bedienen, unter Umständen für bedenklich hält, weil sie durch die Anregung von Zweifeln und durch falsche Ansichten dem Glauben schaden kann[3]), so erblickt auch Maimonides in der sophistischen Methode, mit der die Mutakallimun die Erschaffenheit der Welt beweisen wollen, eine schwere Gefahr, da durch die Aufdeckung der Nichtigkeit ihrer Beweise der Glaube an das dadurch zu Beweisende erschüttert werden muß[4]). Neben den u n m i t t e l b a r von Gott ausgehenden Wirkungen unterscheidet Maimonides in Übereinstimmung mit Jehuda Halewi n a t ü r l i c h e, d. h. durch das Naturgesetz bedingte, vom f r e i e n W i l l e n des Menschen ausgehende und a c c i d e n t i e l l e oder oder durch einen Zufall herbeigeführte Wirkungen[5]). Mit Jehuda Halewi, nach dem die menschliche Willensfreiheit selber zu den Mittelursachen gehört, die in einer ununterbrochenen Verkettung bis zur ersten Ursache hinaufführen[6]), berührt sich Maimonides, wenn er auch die freien Wahlhandlungen des Menschen insofern als einen Ausfluß des göttlichen Willens betrachtet, als das Gesetz der menschlichen Natur, nach eigener Wahl seine Handlungen zu

1) More II, Kap. 6 (Guide II, S. 71 f.).

2) Kosari IV, 3, S. 317. Vgl. Schmiedl, Studien über jüdische Religionsphilosophie, S. 80, A. 1, S. 82, A. 4. Über eine ähnliche Ansicht des Abraham ibn Esra vgl. weiter.

3) Kosari IV, 16, S. 408.

4) More II, Kap. 16 (Guide II, S. 128). Vgl. More I, Kap. 76 (Guide I, S. 458 f.).

5) Kosari V, 20, S. 416, More II, Kap. 48 (Guide II, S. 362). Vgl. weiter bei Abraham ibn Daud.

6) Kosari V, 20, S. 416.

bestimmen, eben von Gott bei der Schöpfung der Welt gewollt und eingeführt worden ist[1]).

VII. Maimonides und Abraham ibn Esra.

Zu den Vorgängern des Maimonides kann in gewissem Sinne auch der vielseitige und geistreiche Abraham ibn Esra, ein Landsmann und jüngerer Zeitgenosse Jehuda Halewis, gezählt werden. Zwar hat Abraham ibn Esra kein eigens der Religionsphilosophie gewidmetes Werk verfaßt; in seinen zahlreichen exegetischen Schriften und in dem die Ethik und die biblische Gesetzgebung behandelnden „Jesod Mora" werden jedoch häufig auch philosophische Fragen erörtert, über die sich Abraham ibn Esra allerdings vielfach in dunklen Andeutungen ergeht, die, nur dem Eingeweihten verständlich, dem philosophisch nicht gebildeten Leser die Ansicht des Verfassers mehr verhüllen als offenbaren sollen[2]). Daß Maimonides die exegetischen Schriften und den Jesod Mora des Abraham ibn Esra, den er einmal gelegentlich erwähnt[3]), gekannt und benutzt hat, kann in Anbetracht der zahlreichen oft im Ausdruck wie in den Gedanken hervortretenden Überein-

1) More II, Kap. 48 (Guide II, S. 363), More III, Kap. 17 (Guide III, S. 128), Kommentar zu Abot 4,22, Hilchot Teschuba II, 4. Vgl. Rosin, S. 69, A. 6. Gleich Abraham bar Chijja (vgl. oben S. 223) spricht sich auch Jehuda Halewi gegen zu vieles Fasten aus (Kosari II, 50, S. 150 f.).

2) Eine systematische Zusammenstellung der philosophischen Lehren des Abraham ibn Esra bietet David Rosin in der aus seinem Nachlaß veröffentlichten und, wie alle seine Arbeiten, durch musterhafte Gründlichkeit und Sorgfalt ausgezeichneten Abhandlung im 42. und 43. Jahrgang der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.

3) Brief an Samuel ibn Tibbon Kobez II, S. 27 col. 1. Daß das angeblich an seinen Sohn Abraham gerichtete Ermahnungsschreiben (Kobez II, S. 38 col. 1 ff.), in dem die Schriften des Abraham ibn Esra auf das Überschwänglichste gepriesen werden, apokryph sei, hat schon Naftali Hirsch Goslar, der Verfasser der Schriften: מרומי שדה und מאמר אפשרות התבעדת vermutet, der dieses Schreiben allerdings nur aus Salomo Lorjas Vorrede zum Jam schel Schlomo Baba Kama oder Cholin zu kennen scheint (Vgl. Auerbach, Geschichte der Gemeinde Halberstadt, Anhang S. 202). Eingehender beschäftigt sich mit diesem Schreiben Jacob Emden (מטפחת ספרים II, Kap. 9), der seine Echtheit auf das entschiedenste bestreitet, erstens weil Maimonides den Abraham ibn Esra schon wegen der ihm so sehr widerstrebenden astrologischen Anschauungen nicht so uneingeschränkt gelobt hätte, und dann, weil er es für undenkbar hält, daß die in der Tat ungeheuerlichen

stimmungen nicht wohl bezweifelt werden[1]), wenn es auch in einzelnen Fällen fraglich sein mag, ob Maimonides dem Abraham ibn Esra oder einem der anderen seiner Vorgänger, bei dem sich eine ähnliche Bemerkung findet, gefolgt ist.

Um der Schwierigkeit zu entgehen, die sich aus der Annahme ergibt, daß Gottes Wissen die unendliche Vielheit der Dinge umfasse, haben, wie Maimonides bemerkt, manche Denker die Ansicht aufgestellt, daß Gottes Wissen sich nur auf die Gattungen erstrecke und die Individuen gewissermaßen vermittels der Gattungen umfasse[2]). Zu diesen Denkern, denen Maimonides zuzustimmen scheint, gehört, wie schon Gersonides bemerkt[3]), auch Abraham ibn Esra, nach dem Gott, der das All ist, das Einzelne nur weiß, insofern es zum Ganzen gehört, nicht aber in seiner Eigenschaft als Einzelnes[4]). Ähnlich verhält es sich mit der Lehre von

Schmähungen der französischen Gelehrten oder Tossaphisten, die in diesem Schreiben vorkommen, von Maimonides herrühren sollen. Aus demselben Grunde hat, wie Jacob Emden nach einer Mitteilung seines Vaters berichtet, auch Samuel Aboab, der Rabbiner von Venedig, sich gegen die Echtheit jenes Schreibens ausgesprochen. Zu derselben Ansicht sind auch Rapoport (Kobaks Jeschurun I, 3 S. 48 ff.) und Rosin (Ethik des Maimonides, S. 21, A. 9) gelangt. Mit völlig unzureichenden Gründen tritt David Kahana (אברהם אבן עזרא II, Anhang S. 82 ff.) für die Echtheit des Schreibens ein. J. A. Wertheimer, der in einer kleinen Sammlung (זכרון לראשונים ולאחרונים Jerusalem 1909) dieses Schreiben wieder abdruckt, beruft sich gegen Jacob Emden darauf, daß Josef Caspi in seiner Schrift עזרת כסף (ed. Last), S. 138 eines Briefes Erwähnung tue, in dem Maimonides den Abraham ibn Esra als einen großen Gelehrten bezeichne. Das bezieht sich aber ohne Zweifel auf die Erwähnung in dem an Samuel ibn Tibbon gerichteten Briefe. Hätte Caspi, ein enthusiastischer Verehrer Abraham ibn Esras, unser Schreiben gekannt, so hätte er sich nicht auf dieses eine Wort beschränkt, sondern hätte von ihm zur Empfehlung seines Lieblingsautors den ausgiebigsten Gebrauch gemacht.

1) Vgl. Leopold Löw in Ben Chananja IV, S. 414 ff., Bacher, Bibelexegese Moses Maimunis (S. 172 ff.). Auch die Benutzung einer grammatischen Schrift des Abraham ibn Esra durch Maimonides vermutet Bacher a. a. O., S. 61, 2, 167,,2 172,10. Dagegen behauptet Maimonides in dem Responsum über die 13 Middot (Kobez I, S. 18 col. d.) noch nie gehört zu haben, daß das zweimalige Tetragramm am Anfang der 13 Middot doppelt zu zählen sei, während dies von Abraham ibn Esra in seinem längeren Exoduskommentar zur Stelle tatsächlich geschieht (Bacher, S. 66, A. 3).

2) More III, Kap. 20 (Guide III, S. 148).

3) Milchamot Adonai III,6 Ende.

4) Pentateuchkommentar zu Genes. 18,21: שהכל ידע את החלק על דרך כל יבא על דרך חלק. Vgl. Rosin, Monatsschrift 42, S. 52 f.

der göttlichen Vorsehung. Wie nach Abraham ibn Esra eine unmittelbare Einwirkung der über alles Einzelne und Vergängliche erhabenen Gottheit nur da stattfindet, wo ein unmittelbares Wissen angenommen werden kann, also in bezug auf die Engel und diejenigen menschlichen Seelen, die, wie Abraham und Moses, ungeachtet ihres irdischen Leibes ihre ursprüngliche Engelgestalt mehr oder minder wiedererlangt haben, dann auf die Frommen und Gerechten überhaupt und auf die in ihrer sittlichen Höhe dastehende Gesamtheit Israels[1]), so erstreckt sich auch nach Maimonides die göttliche Vorsehung nur auf diejenigen menschlichen Individuen, denen sich irgendein Erguß der göttlichen Intelligenz mitgeteilt hat, und zwar in dem Maße, als sie an dieser Intelligenz teilhaben[2]). Gleich Abraham ibn Esra bestreitet auch Maimonides die Realität der dem Propheten erscheinenden sinnlichen Gestalten. Als schlagende Beispiele solcher nur in der Phantasie des Propheten sich abspielenden Vorgänge führen beide an das Jes. 20,3 Berichtete, das, wenn es wirklich geschehen wäre, als sinnlose Handlung erschiene, und den an Hosea (1, 2) ergangenen Befehl und die sich daran knüpfende Erzählung von seiner Verehelichung mit dem buhlerischen Weibe, was als Tatsache genommen, schweren sittlichen Anstoß erregen würde[3]). Mit Abraham ibn Esra stimmt die Bemerkung des Maimonides überein, daß der dem Propheten in einer Vision erscheinende Engel sich so auszudrücken pflege, als ob Gott selbst mit dem Propheten spräche[4]). Für Maimonides wie für Abraham ibn Esra besteht das letzte Ziel, das der Mensch auf Erden zu erstreben habe, das höchste Gut, von dem seine Glück-

1) Rosin a. a. O., S. 71.

2) More III, Kap. 17 (Guide III, S. 135).

3) Ibn Esra zu Hosea I, 2, More II, Kap. 46 (Guide II, S. 353), Bacher S. 83, A. 1. Als weiteres Beispiel führt Maimonides, mit Abraham ibn Daud übereinstimmend (Emunah Ramah, S. 73), Ezechiel 8,1—8 an, wo der im Exil weilende Prophet sich nach Palästina versetzt glaubt, was doch offenbar nur in einer Vision sein konnte, während Abraham ibn Esra sich auf Ezechiel 40,2 beruft, wo es ausdrücklich heißt, daß Gott den Propheten in einer Vision nach Palästina gebracht habe.

4) Abraham ibn Esra zu Exod 3,6: השליח מדבר בלשון שולחו More I, Kap. 27 (Guide I, S. 93).

seligkeit bedingt sei, in der Erkenntnis Gottes[1]). Die Vernunft ist nach beiden der Mittler zwischen Gott und Mensch[2]), denn auch die rechte Liebe zu Gott hat zu ihrer Voraussetzung die rechte Erkenntnis Gottes[3]). Anknüpfend an Exod. 33, 23: „Und du sollst meine Rückseite schauen, mein Antlitz aber kann nicht geschaut werden", erklären beide, daß der Mensch Gott nur aus seinem Wirken, das ist die Rückseite Gottes, nicht aber nach seinem Wesen, das ist das Antlitz Gottes, zu erkennen imstande sei[4]). Wie Abraham ibn Esra, so lehrt auch Maimonides, dem Pessimismus des großen Haufens entgegentretend, daß das Gute in der Welt das Böse überwiege und daß es deshalb der göttlichen Weisheit nicht entsprochen hätte, um des wenigen Bösen willen die Welt unerschaffen zu lassen[5]). Und wie in Welt überhaupt, so bildet nach der übereinstimmenden Ansicht beider auch im Bereiche der menschlichen Handlungen das Böse nur ein Mindermaß im Verhältnis zum Guten[6]). Mit Abraham ibn Esra teilt Maimonides die Ansicht, daß der ethische Wert der menschlichen Handlungen, auch der in der Schrift verordneten Gebote, in der sie begleitenden Gesinnung und ihr letzter Zweck in der Anleitung zur Gotteserkenntnis bestehe[7]). Im Zusammenhang damit steht

---

1) Rosin, Monatsschrift 42, S. 490, 43, S. 172, A. 2, S. 238. More III, Kap. 28,54 (Guide III, S. 214, S. 461 f.).

2) Abraham ibn Esra, Einleit. z. Pentateuchkommentar III, Methode: יהמלאך בין האדם ובין אלהיו הוא שכלי, Komment. zu Spr. Salom 22,21: בי השכל שליח השם, More III, Kap. 51 (Guide III, S. 435 f.). Vgl. Cohen, Charakteristik der Ethik des Maimonides im Maimonideswerk I, S. 104, A. 1 und die sehr lehrreichen Ausführungen Goldzihers in den Anmerkungen zu Kitâb má'âni al nafs, S. 41—42.

3) Jesod More VII, S. 30a, Maimonides' Buch der Gesetze Geb. 3, Jesode Hathora II., 2, Hilchot Teschuba X, 6, More III, Kap. 28,52. Rosin (Ethik des Maimonides S. 21) druckt sich mißverständlich aus, wenn er sagt, daß beide übereinstimmen „in der Deutung des Gebotes der Liebe zu Gott als Aufforderung zur Erkenntnis Gottes".

4) Abraham ibn Esra zu Exod. 33,23, Jesod More XII, S. 43a, More I, Kap. 37, 38 (Guide I, S. 139, S. 141).

5) Jesod More VII, S. 28b, More III, Kap. 12 (Guide III, S. 66 f.).

6) Jesod More a. a. O.; More III, Kap. 12 (Guide III, S. 73 f.). Vgl. Rosin, Monatsschrift 43, S. 177 f.

7) Rosin a. a. O., S. 89E, S. 178 ff., More III, Kap. 51, 53, 54 (Guide III, S. 440, 453, 464).

es, daß von beiden eine vernünftige Begründung der biblischen Gebote, soweit sie uns erreichbar ist, gefordert wird unter Berufung auf den Schriftvers (Deut. 4, 6): „Denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht in den Augen der Völker, die, wenn sie diese Satzungen hören, sagen werden: nur ein weises und einsichtiges Volk ist diese große Nation."[1]) Einer der Zwecke, die durch die Beobachtung der Gebote erreicht werden sollen, ist nach beiden die Heiligung des Menschen, wie z. B. die Heiligung des ehelichen Lebens, wie sie Exod. 19, 10 gemeint ist[2]). Allein wenn wir auch den Grund der Gebote, z. B. der Opfergesetze, im allgemeinen zu erkennen imstande sind, so sind wir doch nicht immer imstande, den Grund für die besonderen Bestimmungen, z. B. für die Wahl der Opfertiere, die Behandlung der einzelnen Opferteile u. dgl., anzugeben[3]).

VIII. Maimonides und Abraham ibn Daud.

Wie die von Maimonides gegebene Charakteristik der andalusischen Denker, daß sie sich alle den Philosophen angeschlossen hätten und zu deren Ansichten hinneigten, soweit diese nicht mit den Grundlehren der Religion im Widerspruch ständen, daß sie dagegen in keiner Beziehung in den Wegen der Mutakalimun gewandelt wären[4]), auf keinen seiner uns bekannten Vorgänger in dem Maße wie auf Abraham ibn Daud zutrifft, so dürfte auch die von Maimonides selber zugestandene Übereinstimmung seiner im More vorgetragenen Lehren mit denen der jüdischen Andalusier bei keinem in dem Umfange wie bei Abraham ibn Daud nachzuweisen sein[5]).

1) Abraham ibn Esra zu Deut. 4,6, Jesod More VIII, S. 30b. Vgl. Rosin (Ethik des Maimonides), S. 21, Monatsschrift 43, S. 90.

2) Jesod More X, S. 35a., More III, Kap. 33 (Guide III, S. 263). Vgl. Bacher a. a. O., S. 103, A. 1.

3) Abraham ibn Esras kurzer Kommentar zu Exod. 23,20 (nicht Jesod More, Kap. VII, wie Rosin, Ethik des Maimonides, S. 21, A. 7 und Bacher a. a. O., S. 99, A. 4 angeben), More III, Kap. 26 (Guide III, S. 209). Über andere Übereinstimmungen in der Erklärung von Schriftstellen vgl. Bacher a. a. O., S. 61, A. 2, 69, A. 1, 131, A. 5, 132, A. 2, 133, A. 5 u. 6, 137, A. 5, 145, A. 7, 156, A. 3.

4) Vgl. oben S. 216.

5) Vgl. meine Abhandluug in der Festschrift (Judaica) zu Hermann Cohen's 70 Geburtstag S. 136 ff.

Im Gegensatz zu Salomon ibn Gabirol, Bachja ibn Pakuda, Abraham bar Chijja, Josef ibn Zaddik und Abraham ibn Esra, die alle zwar einzelne Elemente der aristotelischen Philosophie aufgenommen haben, in ihren Grundanschauungen aber mehr oder minder dem Neuplatonismus huldigen, und zu Jehuda Halewi, der es prinzipiell ablehnt, die Lehren des Judentums irgendeinem philosophischen System anzupassen, darf Abraham ibn Daud als der erste Aristoteliker unter den jüdischen Religionsphilosophen bezeichnet werden. Mit einer umfassenden, auch auf die ferner liegenden naturwissenschaftlichen Schriften sich erstreckenden Kenntnis des Aristoteles ausgestattet, entwickelt Abraham ibn Daud in der Darstellung der dunkelsten und schwierigsten Probleme der peripatetischen Philosophie einen so ungewöhnlichen Scharfsinn, daß ihn ein so ausgezeichneter Kenner dieser Philosophie wie Chasdai Crescas mit den hervorragendsten Kommentatoren des Aristoteles auf eine Linie stellt[1]). Ebenso vertraut wie mit den Schriften des Aristoteles ist Abraham ibn Daud mit denen der arabischen Aristoteliker, die er so hoch stellt, daß er sie mit demselben Ehrennamen, den er an einer Stelle auch dem Aristoteles beilegt[2]), gewöhnlich als „die wahren Philosophen" oder als „die Männer der wahren Spekulation" bezeichnet[3]). Auf der Grundlage der arabisch-aristotelischen Philosophie baut sich auch das religionsphilosophische System auf, das Abraham ibn Daud in seinem Buch vom „Erhabenen Glauben" zur Darstellung bringt; in ihm besitzen wir den ersten Versuch, die Grundanschauungen der aristotelischen Philosophie den Lehren des Judentums anzupassen und so zu einer Übereinstimmung zwischen Religion und Wissenschaft zu gelangen. In seinem Standpunkt als Aristoteliker wie in seiner Tendenz, die Lehren des Judentums mit denen der arabisch-aristotelischen Philosophie in Einklang zu bringen, mit Abraham ibn Daud übereinstimmend, ist Maimonides, wie wir zeigen werden, in wesentlichen Punkten durch Abraham ibn Daud beeinflußt worden; ja, der berühmte Verfasser des More hat es nicht

1) Chasdai Crescas, Or Adonai, Anfang des ersten Abschnittes. Vgl. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo (Gottingen, 1879), S. 14.

2) Emunah Ramah (ed. Weil, Frankfurt a. M., 1852), S. 42, deutsche Übers., S. 53.

3) Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 15, A. 6.

verschmäht, sich zuweilen die Ausführungen seines Vorgängers nicht nur ihren Grundgedanken nach, sondern bis in ihre einzelnen Züge anzueignen[1]).

Schon auf die Form der Darstellung und auf die Verteilung des Stoffes im More ist vielleicht das Vorbild des Emunah Ramah nicht ohne Einfluß geblieben. Wir halten es wenigstens für kein zufälliges Zusammentreffen, daß das Werk des Maimonides gleich dem des Abraham ibn Daud in die Form einer an einen jüngeren Freund gerichteten Epistel gekleidet ist[2]), und ebensowenig, daß jedes der beiden Werke in d r e i Hauptabschnitte zerfällt, in die auch der Stoff in vielfach übereinstimmender Weise verteilt ist, wenn sich auch Maimonides selbstverständlich an sein Vorbild nicht geradezu gebunden hat[3]). Diese Vermutung einer gewissen Abhängigkeit auch in der äußeren Form wird an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn wir uns durch den folgenden Nachweis davon überzeugen, wie zahlreich und bedeutsam die Anregungen sind, die Maimonides in sachlicher Beziehung dem Werke des Abraham ibn Daud zu verdanken hat.

Wie für Abraham ibn Daud, so besteht auch für Maimonides der letzte Zweck aller menschlichen Erkenntnis in theoretischer Beziehung in der E r k e n n t n i s G o t t e s. Die Beschäftigung mit den anderen Wissenschaften, wie z. B. mit der Mathematik und der Logik, so notwendig und unerläßlich sie als Vorbereitung für die Gotteserkenntnis sein mag, hat doch an sich keinen Selbstzweck und ist nur insofern von Wert, als sie zur Erreichung der Gotteserkenntnis beiträgt[4]). Mit Abraham ibn Daud stimmt Maimonides

---

1) Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 9. Vgl. auch Cohen, a. a. O., S. 79.

2) Derselben Einkleidung bedient sich allerdings auch Josef ibn Zaddik in seinem „Mikrokosmos".

3) Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 11, A. 2.

4) Emunah Ramah, S. 45, deutsche Übers., S. 57, Guttmann, a. a. O., S. 23, 116, More I, Kap. 34 (Guide I, S. 119), II. Kap. 23 (Guide II, S. 181), III, Kap. 28, 51 (Guide III, S. 214, 435), Maimonides Einleitung zu Abot, Kap. 5. An der letztangeführten Stelle heißt es: ומה שאין תועלת לי בתכלית ההוא כשאלת ח ח ש ב ו ן וספר החרוטים והתחבולות להרבות משאלות אל החנדסה ומשיכת המשקלים והרבה כייצא באלו, יהיה הכיוח לחדד השכל והרגל הכח השכלי בדרכי המופת, עד שיגיע לי לאדם קנין ידיעת התקש המיפתי מזילתו ויהיה לי זה דרך שיגיע בה לידיעת אמת מציאות יתי. Hier schwebt Maimonides wohl folgende

darin überein, daß eine positive Erkenntnis des göttlichen Wesens dem Menschen versagt sei. Im wahren und eigentlichen Sinne können Gott nur negative Attribute beigelegt werden. Negative Bestimmungen mögen aber wohl genügen, uns vor irrtümlichen Vorstellungen zu bewahren; niemals kann jedoch durch sie allein eine positive Erkenntnis erlangt werden[1]). Unsere Erkenntnis Gottes beschränkt sich daher auf die Erkenntnis vom Dasein Gottes und auf die Erkenntnis von der Unerkennbarkeit seines Wesens[2]). Wie die Sonne, so sagen beide, sich eines von arabischen und jüdischen Philosophen häufig angewandten Vergleiches bedienend[3]), durch die Kraft, mit der sie in die Erscheinung tritt, auf das menschliche Auge eine blendende Wirkung ausübt, so bleibt uns auch Gott gerade wegen der Macht und Gewalt seiner Erscheinung unerkennbar[4]). Von allen in der Schrift vorkommenden Gottesnamen, so führen beide übereinstimmend aus, diente nur das Tetragramm in seiner eigentlichen, uns aber verloren gegangenen Aussprache als ausschließliche Bezeichnung des göttlichen Wesens. In der bei uns üblichen Aussprache (Adonai) jedoch wird dieser Name auch auf

Stelle bei Abraham ibn Daud vor, Emunah Ramah, S. 45: ומהם מי שכלה זמני במספר ובמעשים הזרים, כמו האיש אשר רצה לבשל חמשה עשר רבעי תרדש עד שיבי אל השלש .... והדומים לאלה ההבלים, אשר באילו לא יקרי לעולם, ויחשבו שבהם ישובחו בחכמת המספר, וכן בדברים פרטיים מחכמת התשבורת ואמנם ההכרחיי בהם באמת מה שמביא אל חכמת התכונה לבד.

1) Emunah Ramah, S. 51, deutsche Übers., S. 65; More I, Kap. 58, 59 (Guide S. 241, 252).

2) Emunah Ramah, S. 56, deutsche Übers., S. 71; More I, Kap. 58, 59 (Guide I, S. 241. 252). Diese Lehre, bis zu dem Alexandriner Philo hinaufreichend, kehrt bei den arabischen und jüdischen Philosophen häufig wieder (vgl. oben, S. 211). Die Fassung, die ihr Abraham ibn Daud gegeben hat, kommt aber der des Maimonides am nächsten.

3) Vgl. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud, S. 132, A. 1. Die dort gegebenen Nachweise lassen sich noch erheblich vermehren.

4) Emunah Ramah, S. 53, deutsche Übers., S. 67; More I, Kap. 59 (Guide I, S. 252). Ähnlich auch bei Bachja, Herzenspflichten I, Kap. 9 (ed. Stern, Wien, 1856), S. 74—79, Jehuda Halewi, Kosari IV, 3, V, 21, Abraham ibn Esra, Jesod More, S. 43 a; Dieterici (Lautere Bruder), Anthropologie d. Araber, S. 113, Mose ibn Esra im Namen des Alfarabi in Zion (Hebr. Zeitschrift) II, S. 122—123. Vgl. Steinschneider, Alfarabi, S. 98, 247. Kaufmann, Theologie des Bachja, S. 93, A. 1. Auch hier kommt die Fassung bei Abraham ibn Daud der des Maimonides am nächsten.

die Engel angewendet[1]). Wie Abraham ibn Daud weist auch Maimonides die Ansicht der „Philosophen" zurück, daß die Ausdehnung der göttlichen Vorsehung auch auf die sublunarische Welt oder gar auf die singulären Dinge in ihr mit der Lehre von der Wesenseinheit Gottes unvereinbar sei, weil durch die Vielfältigkeit der gewußten Dinge eine Vielfältigkeit auch in das Wissen und in das mit ihm identische Wesen Gottes hineingetragen würde. Diese Schlußfolgerung, so meinen beide, beruht auf einer irrtümlichen Gleichstellung des göttlichen und des menschlichen Wissens, während in Wirklichkeit das göttliche Wissen von dem menschlichen durchaus verschieden sei und, wie Maimonides sagt, mit diesem nur den Namen gemein habe[2]).

Auf arabisch-aristotelischer Grundlage beruht bei Maimonides wie bei Abraham ibn Daud die Darstellung der Theorie von den Bewegungen und der Beseeltheit der Himmelskörper. Daraus erklärt sich ihre Übereinstimmung in vielen Punkten dieser Lehre, wenn auch die ziemlich dürftige Dastellung des Abraham ibn Daud keinen Vergleich aushält mit der tiefen und gründlichen Behandlung bei Maimonides, der neben den einschlägigen Schriften des Alfarabi und des Ibn Sîna auch die auf diesem Gebiete ziemlich reichhaltige zeitgenössische Literatur zum Gegenstand eingehender Studien gemacht hat[3]). Auch in den Belegen für die Schriftgemäßheit dieser Lehre stimmt Maimonides mehrfach mit Abraham ibn Daud überein[4]).

Auch in betreff der Lehre von der Prophetie finden sich mannigfache Berührungspunkte, die auf eine Beeinflussung des Maimonides durch Abraham ibn Daud schließen lassen. Wie nach Abraham ibn Daud von einer Prophetie im strengen Sinne des Wortes nur da die Rede sein kann, wo die göttliche Mitteilung sich auf wichtige Angelegenheiten der Gesamtheit bezieht, wogegen solche Mitteilungen, die minder wichtige Angelegenheiten, oder gar nur die eines Individuums betreffen, kaum als Prophetie anzusehen

1) Emunah Ramah, S. 83, deutsche Übers. S. 105; More I, Kap. 61 (Guide I, S. 268).

2) Emunah Ramah, S. 87, deutsche Übers., S. 110; More III, Kap. 16, 20 (Guide III, S. 109, 147).

3) Vgl. More II, Kap. 9, 24.

4) Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 115, A. 1.

sind[1]), so spricht auch Maimonides, wie es scheint von demselben Gesichtspunkte aus, so untergeordneten Personen, wie Hagar, Manoach und anderen, einen prophetischen Rang ab, wenn sie auch einmal einer göttlichen Vision gewürdigt worden seien[2]). In seiner psychologisch überaus interessanten, die verschiedenen Stufen der prophetischen Begabung behandelnden Darstellung führt Abraham ibn Daud aus, daß der Prophet zuweilen in einem späteren Stadium seiner prophetischen Wirksamkeit von der niedrigeren Stufe der Traumprophetie zu der höheren Stufe der Prophetie im wachenden Zustand aufsteige. Es könne aber auch vorkommen, daß der Prophet vorübergehend von der Prophetie im wachenden Zustand wieder zur niedrigeren Stufe der Traumprophetie hinabsinkt, und zwar dann, wenn er beim Eintritt in die höhere Entwicklungsstufe der auf ihn einstürmenden Gewalt der prophetischen Erscheinung erliegt und so, gewissermaßen von einer Ohnmacht befallen, die Fortsetzung der Erscheinung in einem Traumgesicht erblickt. Als Beispiel dafür führt Abraham ibn Daud den Patriarchen Abraham an. Während die bis Genes. 15, 1 berichteten Erscheinungen Traumgesichte gewesen seien, sei Abraham mit der an dieser Stelle erzählten Offenbarung zur Prophetie im wachenden Zustand gelangt. Wenn es trotzdem weiter in demselben Kapitel heiße, daß Abraham die Erscheinung beim Bundesopfer im Schlummer erblickt habe, so sei darunter eben ein solcher durch eine Ohnmacht erzeugter Rückfall zu verstehen[3]). Eine ähnliche Erklärung dieser Bibelstelle findet sich auch bei Maimonides[4]). Die Erwählung zum Propheten

1) Emunah Ramah, S. 71, deutsche Übers., S. 89.

2) More II, Kap. 42 (Guide II, S. 323). More II, Kap. 35 (Guide II, S. 278), führt Maimonides aus, daß die Wunder der anderen Propheten nur einzelnen Personen bekannt geworden seien, während die Wunder Moses öffentlich vor Freund und Feind geschehen seien. Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 168 A.

3) Emunah Ramah, S. 72, deutsche Übers., S. 90.

4) More II, Kap. 41 (Guide II, S. 314). Als Beweis dafür, daß die dem Propheten erscheinenden sinnlichen Gestalten nur als in der Phantasie des Propheten sich abspielende Vorgänge aufzufassen seien, beruft sich Maimonides More II, Kap. 46 (Guide II, S. 353) in Übereinstimmung mit Abraham ibn Daud Emunah Ramah, S. 73, deutsche Übers., S. 91 auf Ezech. 8, 1—8, wo der im Exil weilende Prophet sich nach Palästina versetzt glaubte, was doch offenbar nur eine Vision sein konnte.

hat nach Maimonides wie nach Abraham ibn Daud zur Voraussetzung, daß sich in dem betreffenden Individuum mit den erforderlichen geistigen Fähigkeiten eine hervorragende sittliche Begabung, ein Charakter von makelloser Lauterkeit vereinige. Ganz besonderes Gewicht, bemerkt Abraham ibn Daud, legt die Heilige Schrift in dieser Beziehung auf die Eigenschaften der Demut und der Wahrheits- oder Gerechtigkeitsliebe, zwei sittliche Vorzüge, die bei Mose, dem größten aller Propheten, zur höchsten Vollkommenheit entwickelt waren. Als Beleg für Moses' Gerechtigkeitsliebe führt er sein Eintreten für den schuldlos angegriffenen Hebräer (Exod 2, 13) und für Rëuels Töchter (Exod 3, 17) an[1]). Auf diese Beispiele beruft sich bei derselben Gelegenheit auch Maimonides[2]).

Eine Beeinflussung durch Abraham ibn Daud tritt uns bei Maimonides auch in seiner Begründung der Theodicee entgegen. Die Frage, wie das Vorhandensein des Bösen in der Welt zu erklären und mit dem Glauben an das Walten einer göttlichen Vorsehung zu vereinigen sei, wird von Maimonides in Übereinstimmung mit Abraham ibn Daud so gelöst, daß Gott wohl als der Urheber alles Guten, des Positiven und Realen in der Welt, zu betrachten sei, daß es dagegen im Begriff des Bösen als einer Privation, der Abwesenheit alles Guten und Realen, begründet sei, keinen Urheber zu haben. Gott als das absolut Seiende schafft das Sein; alles Sein aber ist gut. Das Böse jedoch, insofern es böse ist, hat seinen Grund in der Materie, die als das Nichtseiende der Grund aller Unvollkommenheit in der Welt ist[3]). Wie in diesem Grundgedanken, der, seinem letzten Ursprung nach auf Plato zurückgehend, sich allerdings, wenn auch nicht in solcher Schärfe, schon bei Saadia und bei Alfarabi und Ibn Sîna findet[4]), so berührt sich Maimonides auch in vielen Einzelheiten mit den Ausführungen des Abraham ibn Daud. Gleich Abraham ibn Daud bestreitet auch Maimonides die Ansicht, daß das Böse in der Welt das Gute über-

1) Emunah Ramah, S. 75, deutsche Übers., S. 94.
2) More II, Kap. 45 (Guide II, S. 336).
3) Emunah Ramah, S. 93—94, deutsche Übers., S. 119—120; More III, Kap. 10—12.
4) Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 199.

wiege[1]). Als wirkliche Übel können nach Abraham ibn Daud nur solche Mängel angesehen werden, infolge deren ein Ding nicht zu derjenigen Vollkommenheit gelangt, die ihm seiner Natur nach zukommen müßte. Dagegen können solche Mängel, die sich mit Notwendigkeit aus der Natur eines Dinges ergeben, nicht als Übel bezeichnet werden[2]). Ebenso lehrt Maimonides, daß alle angeblichen Unvollkommenheiten des Menschen, die daher stammen, daß der Mensch ein materielles Wesen ist, nicht als Übel zu betrachten seien[3]). Gar manches, was wir als ein Übel ansehen, so führt Maimonides wiederum in Übereinstimmung mit Abraham ibn Daud aus, erscheint uns nur deshalb als ein solches, weil wir die Dinge immer nur abgesondert für sich oder in ihrer Beziehung zu einem einzelnen Individuum und nicht in ihrem Zusammenhang mit dem Universum betrachten. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, würden uns die Dinge in ganz anderer Gestalt erscheinen, und wir würden an ihnen irgendein Moment entdecken können, das uns ihre Zweckmäßigkeit für das Ganze oder doch wenigstens die Naturnotwendigkeit ihrer Existenz erkennen ließe[4]).

Was das Problem der Willensfreiheit des Menschen betrifft, so lehren beide, daß durch das Wissen Gottes die Natur des Möglichen nicht aufgehoben werde; Gott wisse das wahrhaft Mögliche eben als solches, so daß sich die freie Willensentschließung des Menschen dabei noch immer betätigen könne[5]). Gegen die Annahme, daß Gott alles vorausbestimmt und nichts der freien Entschließung des Menschen überlassen habe, erheben beide den Einwand, daß dann jeder Trieb zur Selbsttätigkeit im Menschen unterdrückt und er auch die für die Erhaltung seines Lebens notwendigen Verrichtungen unterlassen würde[6]). Ebenso würde diese Annahme auch

1) Emunah Ramah, S. 94, deutsche Übers., S. 120; More III, Kap. 12.

2) Emunah Ramah, a. a. O.

3) More III, Kap. 12 (Guide III, S. 71 f.).

4) Emunah Ramah, S. 95, deutsche Übers., S. 121; More III, Kap. 12 (Guide III, S. 68). Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 203, A. 1.

5) Emunah Ramah, S. 96, deutsche Übers., S. 123; More III, Kap. 20 (Guide III, S. 151).

6) Emunah Ramah, das.; Maimonides Einleit. zu Abot, Kap. 8. Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 207, A. 1.

auf das religiöse und sittliche Verhalten des Menschen den nachteiligsten Einfluß ausüben, indem dadurch der Glaube erzeugt würde, die Glückseligkeit des einen wie die Verdammnis des anderen seien durch göttliche Vorherbestimmung unwiderruflich entschieden und demgemäß sei eine Einwirkung des Menschen auf sein Schicksal ausgeschlossen[1]). Mit Jehuda Halewi[2]) und Abraham ibn Daud unterscheidet Maimonides unmittelbar von Gott ausgehende Wirkungen, natürliche, das heißt durch das Naturgesetz bedingte, vom freien Willen des Menschen ausgehende und accidentielle oder durch einen Zufall herbeigeführte Wirkungen[3]). Auf die zufälligen und durch Vorkehrungen des Menschen abwendbaren Wirkungen beziehen sich, wie Abraham ibn Daud bemerkt, die in der Schrift gebotenen Verordnungen, daß der Zaghafte und der Neuvermählte von der Teilnahme an einem Feldzuge entbunden werden sollten und daß das Dach eines neuerbauten Hauses zur Verhütung von Unfällen mit einem Geländer zu umgeben sei[4]). Dieselben Schriftverordnungen werden bei der Erörterung der Lehre von der Willensfreiheit auch von Maimonides angeführt[5]).

Wie für Abraham ibn Daud, so bildet auch für Maimonides die Erkenntnis Gottes die notwendige Vorbedingung der Liebe zu Gott[6]); beide stimmen darin überein, daß die rechte Erkenntnis Gottes und seiner Eigenschaften mit Notwendigkeit zur Liebe Gottes führen müßte[7]). — Ähnlich wie Abraham ibn Daud teilt auch Maimonides sämtliche Gebote der Schrift in drei Gruppen: 1. in solche, die sich auf den Glauben, 2. in solche, die sich auf die Sittlichkeit und 3. in solche, die sich auf die Pflichten des Gesellschaftslebens

1) Emunah Ramah, das., Maimoindes, das. Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 208.

2) Kosari V, S. 20 (ed. Cassel, S. 416). Vgl. oben.

3) Emunah Ramah, das., More III, Kap. 48 (Guide III, S. 362 f.).

4) Emunah Ramah, das.

5) Einleit. zu Abot., Kap. 8.

6) Emunah Ramah, S. 100, deutsche Übers., S. 128; More III, Kap. 28 (Guide III, S. 215). Vgl. Mischne Thora, Jesode Thora II, 2 f.

7) Emunah Ramah, das., More III, Kap. 52 (Guide III, S. 454). Vgl. Cohen, a. a. O., S. 104, der bei Maimonides sogar eine Identität der Erkenntnis und der Liebe Gottes konstatieren will.

beziehen[1]). In diese Gebote müssen nach Maimonides alle 613 Ge- und Verbote der Thora eingereiht werden, so daß ein jedes von ihnen einem bestimmten Zwecke dient, denn Gebote ohne vernünftigen Sinn und Zweck könnten nicht, wie es von den Geboten der Thora heißt, als ein Zeugnis der Weisheit und Einsicht derjenigen gelten, die sie beobachten[2]). Auch zu dieser für die maimonidische Auffassung des Zeremonialgesetzes entscheidende Anschauung hat vielleicht Abraham ibn Daud insofern die Anregung gegeben, als nach ihm dem Zeremonialgesetz gegenüber der Glaubenslehre, der Sitten- und Gesellschaftslehre des Judentums eine nur untergeordnete Bedeutung zukommt, weil es, für unsere unzulängliche Einsicht wenigstens, vielfach einer vernünftigen Begründung entbehrt. Soweit sich aber für die Zeremonialgesetze ein Grund nachweisen läßt, sind sie gar nicht als eine besondere Gruppe zu betrachten, sondern im Hinblick auf die ihnen innewohnende ethische Tendenz dem Sittengesetze beizuzählen[3]).

1) Emunah Ramah, S. 102, deutsche Übers., S. 131; More III, Kap. 31 (Guide III, S. 248). Maimonides faßt die beiden bei Abraham ibn Daud gesonderten Gruppen: הנהגת הבירה und הנהגת המדינה, die Gebote der Ökonomik und die der Politik, in eine zusammen. Die Einteilung ist also nicht, wie Rosin (Ethik des Maimonides, S. 21) meint, Abraham ibn Esra entlehnt, sondern geht auf Abraham ibn Daud zurück. Vgl. auch Bacher, Die Bibelexegese Moses Maimûnis, S. 104, A. 1.

2) More III, Kap. 31 (Guide III, S. 7—2448).

3) Emunah Ramah, S. 102, deutsche Übers., S. 131. Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 233 f.; Cohen, a. a. O., S. 78 f.

LIBRARY
JUN 16 1977
UNIVERSITY OF TORONTO

BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. m. b. H., LEIPZIG

Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage

von Dr. **K. Kohler**, President of the Hebrew Union College, Cincinnati.

Brosch. M. 6.—, in elegantem Einband M. 7.—.
Mitgliedspreis brosch. M. 4.—, gebunden M. 5.—.

Theologische Literaturzeitung (1912, Nr. 8): Es ist eine nicht uninteressante Erscheinung, dieser Grundriß einer modernen systematischen Theologie des Judentums. Es dürfte nicht uninteressant sein, bei einem Verf., der so mit freierem Blick und einer weniger gebundenen Stellung die Religionsgeschichte überschaut, nach dessen Stellungnahme zur christlichen Religion zu fragen. Und da ist denn auch zuerst mit einer gewissen Freude zu begrüßen, daß Verf. auch hier ein etwas freieres und weiteres Urteil zeigt.

Geschichte des jüdischen Gottesdienstes

von Dozent Dr. **I. Elbogen, Berlin.**

Brosch. M. 12.—, in eleg. Einband M. 13.25. Mitgliedspreis brosch. M. 8.—, geb. M. 9.25.

Liberales Judentum (VI, 1914). Es hat bislang an einem Werke gefehlt, das erschöpfend die ganze einschlägige Materie in einer Weise behandelt, daß auch der nicht fachmännisch Gebildete in das Verständnis eindringen kann; nirgends gab es einen Überblick über den gesamten Gottesdienst. Elbogen, dessen Bestreben darauf gerichtet war, „den Gottesdienst als Einheit anschaulich und greifbar in die Erscheinung treten zu lassen," füllt mit seinem Buche diese Lücke aus und füllt sie in einer Weise aus, daß man seiner Arbeitsleistung uneingeschränkte Anerkennung zollen und laut zum Ausdruck bringen muß, wie dankbar wir ihm für die Bereicherung unseres Wissens sein müssen. Dem Verfasser gebührt ein besonderes Lob für die vornehme Objektivität, in der das Buch gehalten ist.

Der Ritus im Mischne Thora

von **I. Elbogen**

Broschiert M. —.50.

Die religiösen Bewegungen der Gegenwart.

Ein Vortrag gehalten von Geh. Rat. Prof. Dr. **H. Cohen, Berlin.**

Geh. M. 1.—, für Mitglieder M. —.70.

Talmudische Archaeologie

von Professor Dr. **S. Krauß, Wien.**

3 Bände M. 56.—, in elegantem Einband M. 59.—.

Einzeln: Band I—II brosch. M. 20.—, gebunden M. 21.—,
für Mitglieder: Band I—II brosch. M. 13.50, gebunden M. 14.50;
Band III brosch. M. 16.—, gebunden M. 17.—,
für Mitglieder: Band III brosch. M. 11.—, gebunden M. 12.—.

Literarisches Zentralblatt für Deutschland (1912. Nr. 13): Aus einer Literatur, die sich nahezu über acht Jahrhunderte erstreckt, die zwei kulturell und sprachlich ganz verschiedenen Ländern wie Palästina und Babylonien entstammt, hat Krauß zum erstenmal mit einem bewunderungswürdigen Bienenfleiß alles zusammengetragen, was das jüdische Leben jener Zeit zu illustrieren geeignet ist, und zu einem ansprechenden Gesamtbild verarbeitet. In der Einteilung des Stoffes schließt er sich bewährten Mustern an.

Gesammelte Abhandlungen

von **Ludwig Philippson.**

2 Bände broschiert M. 12.—, gebunden M. 15.—.

Schweizer Büchermarkt (1912, S. 133): So war Ludwig Philippson d „Publizist des Judentums", und man kann leicht ermessen, was die Aufsätze für die Geschichte des 19. Jahrhunderts (1830—1890) bedeute in dem so manche große Fragen der Politik, Religion und Wissensch die Welt bewegten. Aber man lernt nicht nur die Weltgeschichte in d Beleuchtung Philippsons kennen; noch wertvoller ist vielleicht die Kenntr des Autors selber, seiner idealen Denkweise und seiner edeln Persönlic keit, man vergleiche z. B. den kleinen Aufsatz „Wo liegt das Unglück (Band I, S. 171—177). Im Anhang bietet Prof. Hermann Cohen (Marbur noch als Ergänzung eine ehrende Würdigung des Buches Philippsons z Geschichte der physiologischen Anthropologie in der griechischen Phi sophie. Das dem idealgesinnten Publizisten und gelehrten Philosoph in den zwei Bänden gestiftete Denkmal verdient von Juden und Christ beachtet werden.

Die jüdische Katakombe

am Monteverde zu Rom

von **Nikolaus Müller.**

Mit 12 Abbildungen broschiert M. 5.—, gebunden M. 6.20.
Mitgliedspreis: Broschiert M. 3.50, gebunden M. 4.50.

Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalte

Ein Vortrag von **J. Horowitz.**

Broschiert M. —.50, Mitgliedspreis: Broschiert M. —.35.

Wochenschrift für klassische Philologie (1912, Nr. 46): Der inhaltrei Vortrag gibt einen Ausschnitt aus der mittelalterlichen Literaturgeschicl und beleuchtet die Geschichte des Aristotelismus einmal von einer Sei die sonst nebenher betrachtet zu werden pflegt; man kann recht viel da lernen und wird zugleich angenehm unterhalten.

Schweizer Büchermarkt (1912, S. 138): Ein instruktiver Vortrag üb Ursprung, Gründe und Umfang des Ansehens, das Aristoteles bei d Juden genoß, aber auch über die Bestreitung, die er bei einzelnen fa

Joseph Bechor Schor

ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts

von Rabbiner Dr. **N. Porges.**

Kant und das Judentum

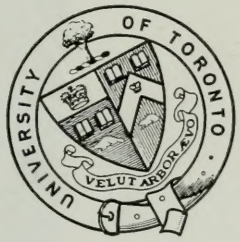
von Dr. **Julius Guttmann.**

Zwei Vorträge, gehalten in der Generalversammlung d. Gesellschaft am 23. Dezem 1907 in Berlin.

Preis brosch. M. 1.50. Mitgliedspreis brosch. M. 1.15.

Vollständige Bücherverzeichnisse sind kostenlos zu beziehen von der **Gesellsch zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Berlin N,** Gr. Hambur Straße 29, Portal II, und vom Verlag: Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. Leipzig, Schloßgasse 7/9.

Druck: Hallberg & Büchting (Inh. Alfred Klepzig), Leipzig.



PURCHASED FOR THE
University of Toronto Library
FROM THE
Joseph and Gertie Schwartz
Memorial Library Fund
THE SUPPORT OF
Studies

KET

B
759
M34G75
Guttmann, Jacob
Die Beziehungen der
Religionsphilosophie des
Maimonides zu den Lehren seine

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 08 15 05 019 0