

# **Digitales Brandenburg**

**hosted by Universitätsbibliothek Potsdam**

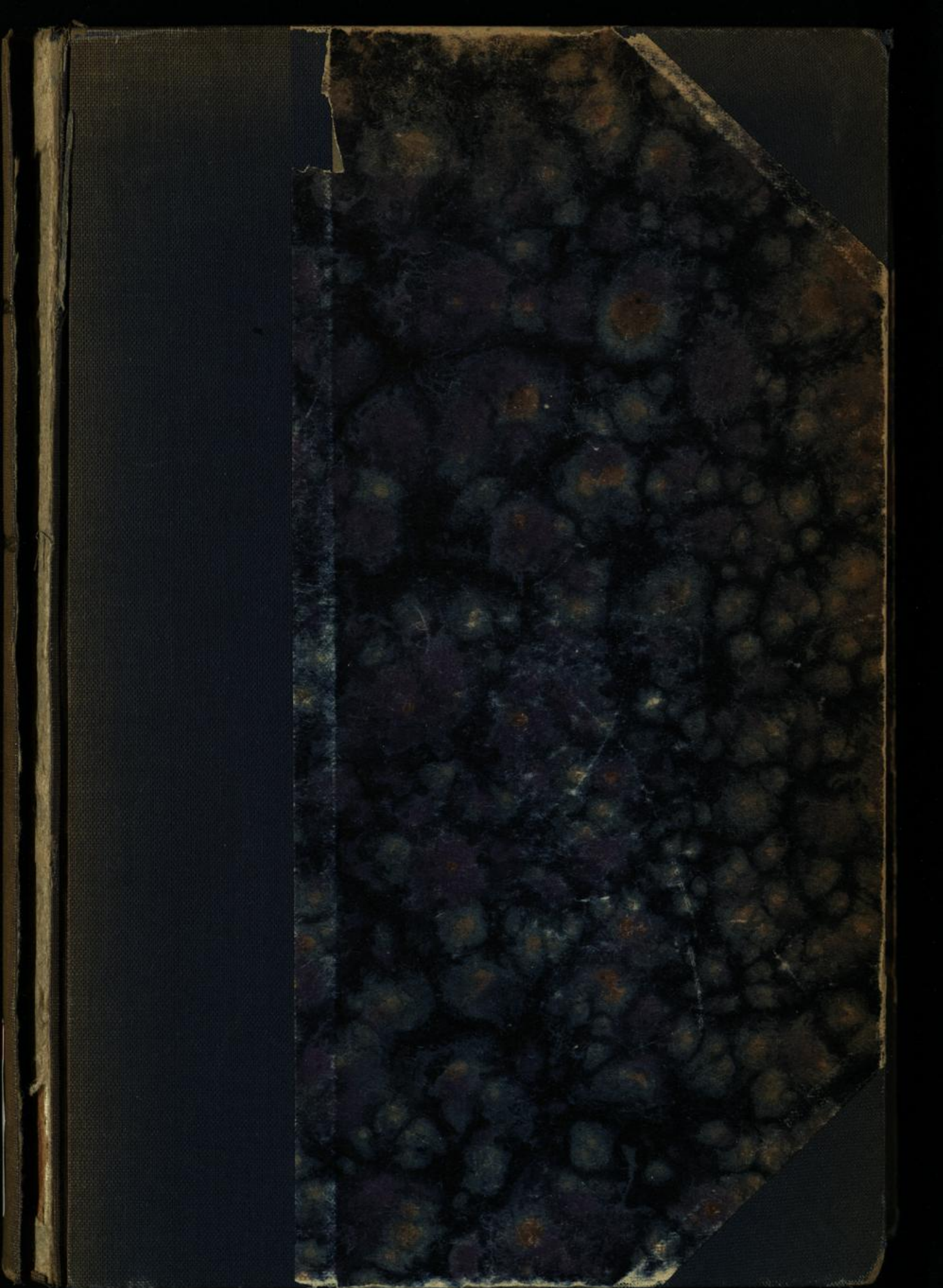
## **Die Kämpfe Gottes**

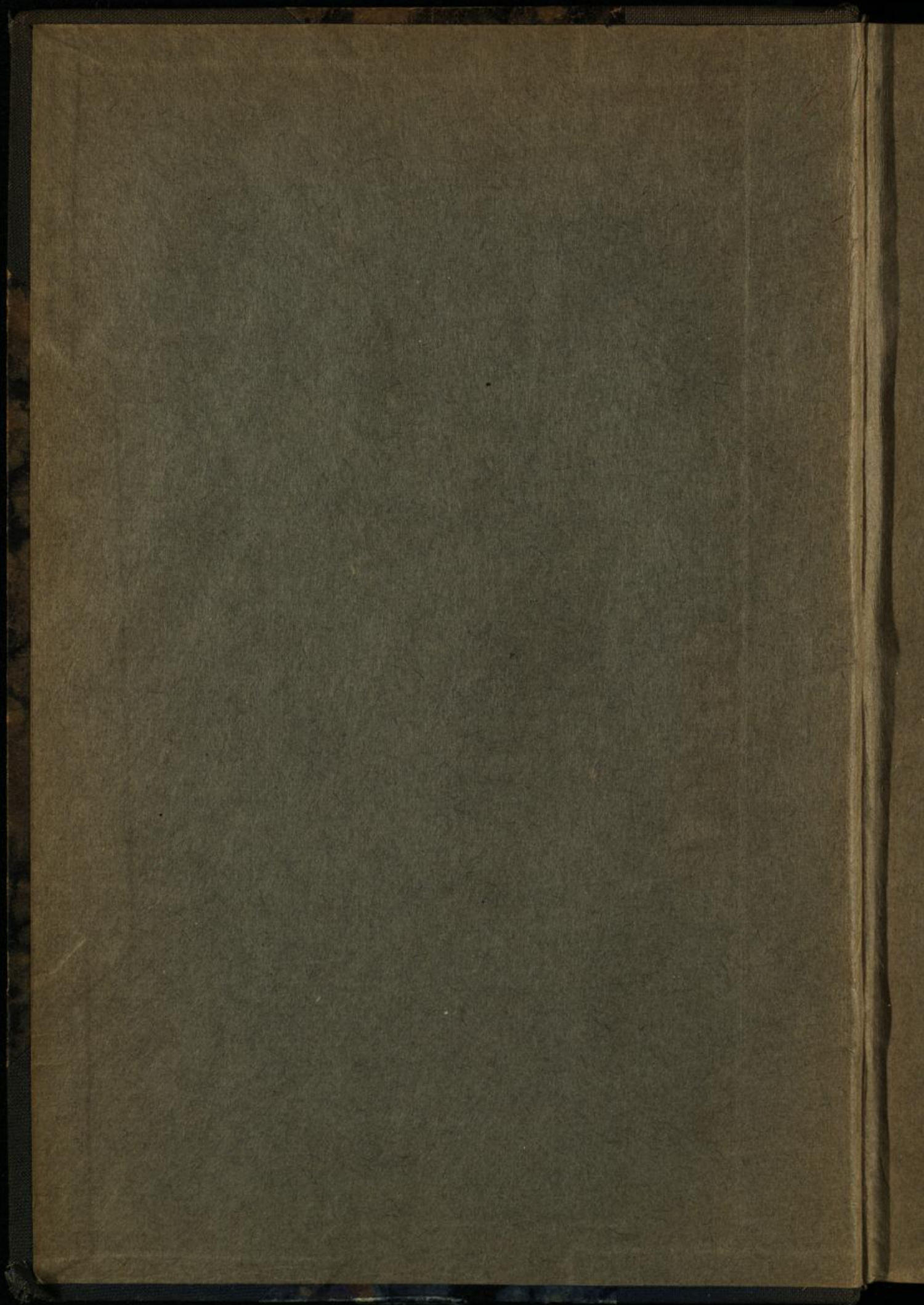
**Lewi ben Gerson**

**Berlin, 1914**

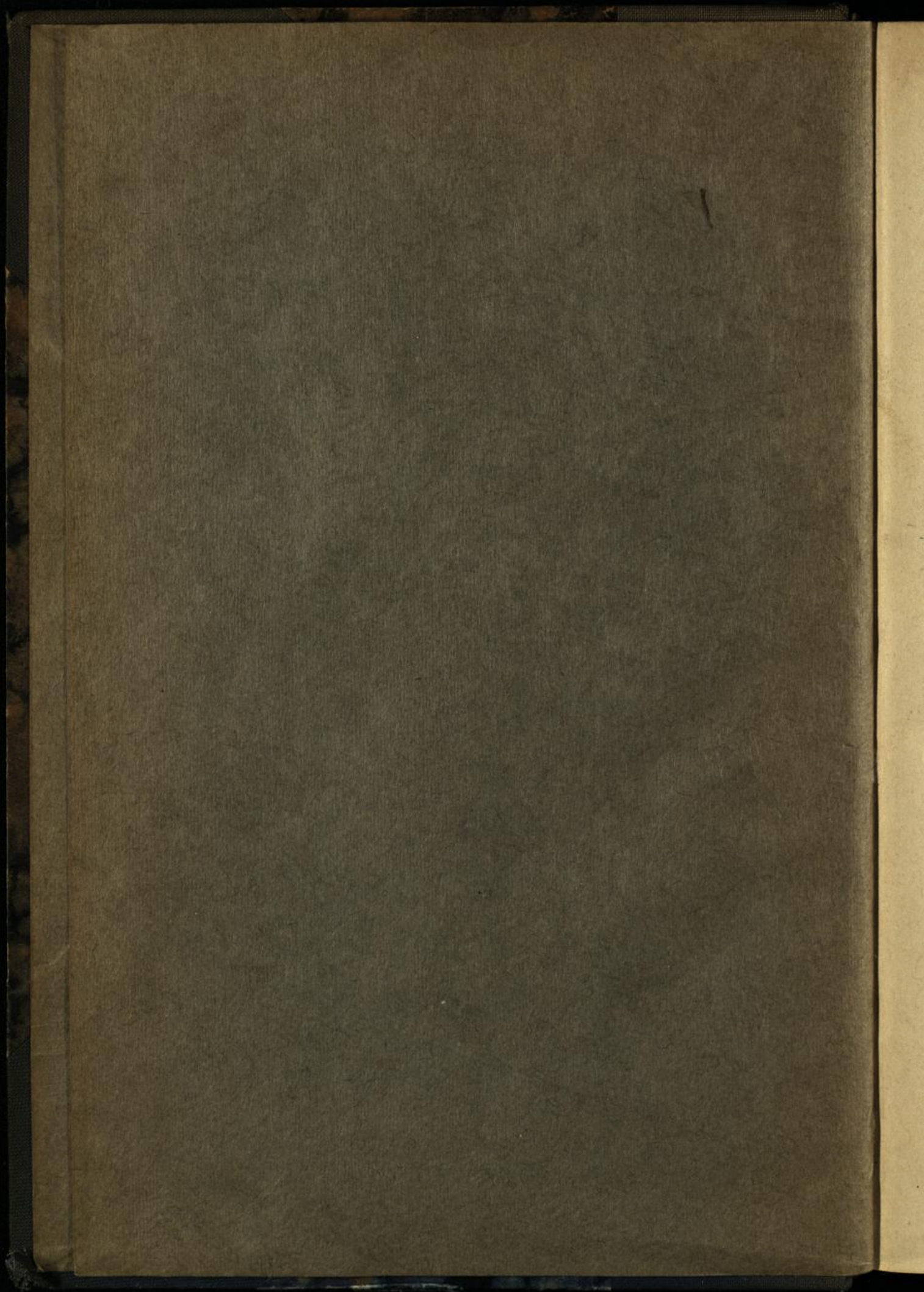
Zweiter Teil.

**urn:nbn:de:kobv:517-vlib-740**











# Schriften

der

## Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums

---

Band V — Heft 1—3.

---

Kellermann, Benzion,  
Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson.

---

BERLIN  
MAYER & MÜLLER  
1916

**Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums**

**Band V — Heft 1—3.**

---

# Die Kämpfe Gottes

von

**Lewi ben Gerson**

---

**Uebersetzung und Erklärung  
des handschriftlich revidierten Textes**

von

**Benzion Kellermann**

Zweiter Teil

---

**BERLIN**  
**MAYER & MÜLLER**  
1916



2203

Universität  
Potsdam



Universitäts-  
bibliothek

Inventarnr.



\*08029312\*

## Vorwort.

---

In dem vorliegenden Bande sind die Traktate II—IV bearbeitet. Alle drei Traktate ringen mit dem Probleme: Auf welche Weise sichert sich die ewige unveränderliche Gottheit einen ständigen Einfluss auf das ewige Werden der Dinge, ohne dadurch ihres Identitätscharakters verlustig zu gehen? Man merkt, es ist der aristotelische Substanzbegriff, der hier auf metaphysische Geltung Anspruch erhebt. Sieht man von einer mystischen Vereinigung beider Instanzen, der Substanz mit ihren Wirkungen, ab, so wird stets eine Art von Pantheismus das Ergebnis dieser Spekulationen sein, sei es, dass das Werden der Dinge von dem göttlichen Sein resorbiert wird, sei es, dass die Dinge mit der Gottheit eine absolute Identität eingehen. Dass Substanz und Bewegung korrelative Begriffe sind, dass es ohne Bewegung ebenso wenig eine Substanz wie ohne Substanz eine Bewegung gibt, dieser Gedanke lag Aristoteles und seiner Schule völlig fern. Und dennoch fühlte man sich zu immer neuen Lösungsversuchen getrieben, so sehr auch der ganze Universalienstreit der Scholastik die Unfruchtbarkeit der aristotelischen Metaphysik vor Augen führte, sind doch Nominalismus und Realismus, Emanation und Konjunktion Theorien, die einzig und allein in den Antinomien des aristotelischen Substanzbegriffs ihre Begründung haben. Kompliziert wurde das Problem durch die Rücksicht auf religiöse Annahmen, von denen das mittelalterliche Denken seinen Ausgang nahm, und mit denen es stets in harmonischer Vereinigung verbunden bleiben musste. Bedenkt man freilich, dass im Grunde genommen die religiösen Probleme nur die in mystischem Gewand auftretenden Urprobleme

der Metaphysik bilden, so konnte die Komplikation doch nicht so störend auf die Lösung jener Fragen wirken, wie dies häufig angenommen wird. Dass es natürlich bei dem Ausgleiche zwischen Religion und Philosophie zu Kompromissen kommen muss, bedarf keiner weiteren Begründung. Und so ist die Allegorese der Alexandriner etwas ebenso Selbstverständliches wie die Bibelexegese der arabisch-jüdischen Religionsphilosophen. Man darf sich deshalb nicht wundern, wenn zuweilen auch rein mythische und abergläubische Vorstellungen philosophisch verifiziert werden sollen. So lange nämlich die Philosophie im Sinne aristotelischer Erkenntnislehre keinen synthetischen sondern analytischen Charakter hat, so lange sie das Gegebene nur auf eine letzte Einheitsformel abstraktiven Denkens bringen will, so lange hat sie auch nicht das Kriterium an der Hand, um über den aktuellen Kulturwert einer geschichtlichen Erscheinung zu entscheiden. Nur die Philosophie, die auf das Bathos der ewig fortschreitenden Wissenschaft restringiert bleibt, die also an den Kulturwerten des erzeugenden Bewusstseins ihres eigenen Seins gewiss wird, kann darüber urteilen, ob mythische Relationen, wie etwa die Astrologie, darauf Anspruch erheben können, Gegenstand philosophischer Verifikation zu sein. So sehen wir denn auch, dass keiner der mittelalterlichen Denker von den Fesseln mythischen Denkens freikommt, und selbst diejenigen, die instinktiv das logisch und ethisch Verfehlte solcher Relationen fühlen, besitzen doch nicht das logische Abwehrmittel, um jene mythischen Gedanken als haltlos zu erweisen.

Von diesem Gesichtspunkte aus wird man auch Gersonides milder beurteilen müssen, wenn er trotz seinem sonstigen Rationalismus auch der Zauberei und der Astrologie das Wort redet. Vielmehr wird man in seinen Bemühungen, diesen Problemen eine rationale Grundlage zu geben, das deutliche Anzeichen für eine Auflehnung gegen die blinde Annahme mythischer Gedanken erkennen dürfen. Allein nicht nur rationalisieren, sondern auch ethisieren will er den Mythos. Soll doch nur dem sittlich Reinen die göttliche Offenbarung und Providenz gelten. Damit hat aber Gersonides einen Standpunkt erreicht, der hart die Autonomie

der Vernunft streift. Wenn nämlich durch bestimmte logische und ethische Leistungen der Einzelne jene göttlichen Gaben sich gleichsam erkämpfen kann, so ist die Gottheit ebenso sehr an die Logik und Ethik gebunden wie der einzelne Sterbliche. Fragt sich nur, ob bei der Unendlichkeit der beiden Aufgaben der Einzelne dieses Ziel je erreichen kann. Intellektuell betrachtet bleibt freilich nach Gersonides die Erfüllung dieses Zieles dem Einzelnen versagt, ist doch die Konjunktion des Intellekts für Gersonides ein unvollziehbarer Gedanke. Aber ethisch scheint sie ihm doch manchmal möglich zu sein, und eben damit ist auch die in der Offenbarung und Providenz sich aussprechende Vereinigung zwischen Gott und Mensch schon im Diesseits grundsätzlich bejaht. Wie man sich nun auch zu diesen Fragen stellen mag — einfach sind sie selbst heute noch nicht zu beantworten; denn immer noch bleibt es problematisch, ob der Mensch in der Einzelhandlung die sittliche Idee völlig erreicht. Berücksichtigt man, dass auch vom Standpunkte der ethischen *κοινωνία τῶν γενῶν* aus der Begriff der absoluten Einzelheit nicht vollziehbar ist, so bleibt allerdings eine absolut ethische Einzelhandlung ausgeschlossen. Indessen lag der Begriff der ethischen Koinonie Gersonides im allgemeinen schon deshalb fern, weil seine mehr an der aristotelischen Begriffstechnik orientierte Moralphilosophie nur Einzelbegriffe aber weniger Ideen kannte, die erst in ihrem unendlichen Zusammenhange restlos zum Abschluss gelangen. Es hiesse jedoch den weiteren Ausführungen vorgreifen, wollten wir schon hier Gedanken berühren, die in den Traktaten zur Besprechung gelangen.

Was nun die technische Seite unserer Arbeit betrifft, so war sie durch den Ausbruch des Weltkrieges besonders erschwert. Weder war es mir möglich, das Pariser Msc. 721 zu benutzen, noch konnte ich die Abschrift des Msc. Parma mit dem Originale vergleichen lassen. Gleichwohl glaube ich, dass der Text einwandfrei hergestellt ist, zumal da Msc. Oxford gerade für diese Traktate ausserordentlich zuverlässig ist.

Es lag nahe, auch die Bibelkommentare des Gersonides heranzuziehen, insbesondere den zu Hiob, auf welchen sich Gersonides wiederholt beruft. Indessen ist gerade der Kom-

mentar zu Hiob derartig breit, dass ich kaum auf ihn eingehen konnte, ohne den Rahmen dieser Arbeit weit zu überschreiten.

Am Schlusse der Arbeit habe ich noch nachträgliche Berichtigungen zum 1. Bande gebracht, die ich zu einem grossen Teile brieflichen Anregungen verdanke.

Berlin, im Januar 1916.

Benzion Kellermann.

---

## Inhaltsangabe

### Zweiter Traktat

#### Ueber Traum, Zauberei und Prophetie

	Seite
1. Ueber die Abhängigkeit einer solchen Mitteilung von jener wirkenden Ursache, die von den Objekten der Mitteilung, ihrer Determination und Emanation Kenntnis hat . . . . .	1—5
2. Ueber die Mitteilungsobjekte, ihre Determination und Emanation . . . . .	5—17
3. Ueber das Agens dieser Mitteilung . . . . .	17—24
4. Ueber die Frage, ob sich eine solche Mitteilung in bezug auf spekulative Dinge realisiert . . . . .	24—35
5. Ueber den Zweck einer derartigen Mitteilung . . . . .	35—36
6. Zur Auflösung einiger Aporien in bezug auf diese Mitteilung . . . . .	36—73
7. Untersuchung schwieriger Fragen in bezug auf Traum und Zauberei . . . . .	73—84
8. Angabe der Gründe für die Verschiedenheit der Stufen, die die Menschen gegenüber den Mitteilungen durch Traum, Zauberei und Prophetie einnehmen . . . . .	84—86

### Dritter Traktat

#### Ueber das Wissen Gottes

1. Die Ansichten der Früheren über diese Frage . . . . .	87—90
2. Aufzählung der Argumente, durch welche die einzelnen dieser Ansichten bestätigt werden, soweit sie uns originaliter oder abgeleitet vorliegen . . . . .	91—124
3. Untersuchung der von Maimonides angeführten Momente, ob sie ausreichend oder nicht ausreichend sind . . . . .	125—147
4. Abschluss des Traktats über das göttliche Wissen nach der spekulativen Seite hin; der Nachweis, dass zwischen den Ansichten der Früheren und denen des Gersonides kein Widerspruch in bezug auf dieses Wissen besteht . . . . .	148—182

	Seite
5. Abschliessender Beweis, dass die Klarlegungen des Gersonides über dieses Wissen in jeder Hinsicht durchaus richtig sind . . . . .	182—187
6. Offensichtliche Uebereinstimmung der gersonidischen Spekulation in bezug auf dieses Wissen mit der Ansicht der Thora . . . . .	187—191

#### Vierter Traktat

##### Ueber die Vorsehung

1. Die Ansichten der Früheren über diese Frage . . . . .	192—193
2. Die verschiedenen Arten der Wahrscheinlichkeit in diesen einzelnen Ansichten . . . . .	194—219
3. Die Ablehnung einiger dieser Ansichten . . . . .	219—234
4. Klarlegung einer bestimmten Art der Vorsehung . . . . .	234—237
5. Nachweis einer bestimmten Art der Uebereinstimmung zwischen dieser Art der Vorsehung und der bewährten Art des göttlichen Wissens . . . . .	237—245
6. Die gersonidische Art der Providenz ist über jeden spekulativen, empirischen und religiösen Zweifel erhaben . . . . .	245—295
7. Die durch Spekulation ermittelte gersonidische Art der Vorsehung ist die Ansicht Elihu's . . . . .	295—304
Endnote: Licht und Logos bei Philo . . . . .	307—336
Berichtigungen und Zusätze . . . . .	337—342
Personenregister . . . . .	343—346
Berichtigungen zum ersten Bande . . . . .	347—352



## Zweiter Traktat.

### Erster Abschnitt.

Dieses Problem<sup>1)</sup> (sc. der Zukunftsmitteilung) ist sowohl um seiner selbst willen als auch wegen der in unserem Buche noch zur Erörterung gelangenden wichtigen Probleme von besonderer

<sup>1)</sup> Wer sich von den im allgemeinen streng rational gehaltenen Untersuchungen des ersten Traktats an die Ausführungen im zweiten wendet, fühlt sich gleichsam in eine andere Welt versetzt. Derselbe Gersonides, der in bestimmten methodischen und metaphysischen Fragen weit kritischer als Maimonides verfährt, der schon in seiner Einleitung zum Milchamoth auf die Unterordnung der heiligen Schrift unter die Wissenschaft drängt, ebenderselbe Mann beschäftigt sich im Gegensatze zu Maimonides mit astrologischen Spielereien und prüft die Frage, inwieweit den Träumen und der Zauberei Realisationswert beiwohne. Zu seiner Entlastung kann man nicht nur auf Aristoteles de divinatione per somnum, auf Averrois paraphrasis z. St. hinweisen, sondern weit mehr noch auf Kepler, der in seinem *Mysterium Cosmographicum*, in den *Harmonices mundi* als der „Wiederhersteller des astrologischen Glaubens“ (Pfaff) erscheint. Lehrreich ist auch hierfür seine „Warnung an etliche Theologos, Medicos und Philosophos“, woraus wir folgende Stelle anführen (zit. bei Pfaff, *Astrologie* S. 87 ff.) „Bleiben also diese dreierlei Ursachen des äusserlichen Glücks des Menschen nebeneinander; und ist nicht not, dass eine die andere hindere, sondern sie vermischen sich untereinander: Erstlich, die natürlichen, die sind universales (allgemein), als der Himmel, oder vielmehr die Abbildung des Menschen natürlicher Seele nach der Constellation, die zur Zeit der Geburt gewest; und das Ingenium und Temperament, welches sich derselbigen Abbildung oder Charakteri nachartet: so wohl auch die täglich einfallende starke oder schlechte Aufmunterung der Natur von dem Himmel. — Die andere Ursache gibt er an des Menschen Wille; die dritte, die



Bedeutung. Wir halten deshalb für richtig, mit Rücksicht dar-

dazu kommt — ist Gott der oberste Haushalter in der Welt. . . . Der Charakter, den der Mensch so durch die Gestirne empfängt, wird nicht, vom Leib sondern von der Seele aufgenommen. Die Bewegung der Gestirne beim Lebens Eintritt eines Menschen, lässt „durch ein wunderliches Werk“ eine Andeutung zurück im Menschen, von Zeit und sie begleitenden Veränderungen in ihm.“ Die gleichen Anschauungen begegnen uns in den Philosophenschulen der Araber im zehnten Jahrhundert (vergl. besonders Dieterici, die Propädeutik der Araber, S. 141 ff., die Anthropologie der Araber, S. 77 ff.). Als Quelle für derartige astrologische Reflexionen kommt in erster Reihe das Werk des Ptolemaeus in Frage: Ptolemaei opus quadripartitum de astrorum iudiciis (vergl. Pfaff a. a. O. S. IV, Dieterici, Propädeutik, S. 188, Guide II, 85, 3); dieses Werk „existierte nach Bates (i. J. 1281) in drei lateinischen Uebersetzungen, von denen eine direkt aus dem Griechischen stammte“ (Steinschneider, H. Ue. II, 525). Hiervon verfertigte (nach Steinschneider a. a. O. S. 527) Jehuda b. Salomo Kohen (vor 1247) einen Auszug unter dem Titel: כללות מס' הארבע מאמרות. Es ist also zweifellos, dass Gersonides dieses Werk des Ptolemaeus genau so gut kannte wie den Almagest, der ja auch von Maimonides (More II, 24) benutzt wurde. Wie kommt es nun, dass sich Kepler von Ptolemaeus allmählich emanzipieren konnte, während Gersonides im Banne der Astrologie befangen blieb? Die Antwort liegt in der Stellung beider zu Plato. Für Kepler bilden die astrologischen Vorlagen nur den Ausgangspunkt streng wissenschaftlicher Betrachtungen. „Nicht der Einfluss des Himmels ist es, der jene Erkenntnisse in mir gewirkt hat, sondern sie ruhten gemäss der Platonischen Lehre in der verborgenen Tiefe meiner Seele und wurden nur geweckt durch den Anblick der Wirklichkeit. Das Feuer des eigenen Geistes und Urteils haben die Sterne geschürt und zu rastloser Arbeit und Wissbegier entfacht: nicht die Inspiration, sondern nur die erste Anregung der geistreichen Kräfte stammt von ihnen“ (Harmonices mundi, Lib. IV, Cap. VII, zitiert und übersetzt von Cassirer, Erkenntnisproblem I, 252). Es ist also der Geist Platons, der in Kepler auch die irrationalen Momente der Erfahrung zu Instrumenten der „Wiedererinnerung“ erhebt. Aber gerade die Abwesenheit dieser Platonischen Erkenntniskritik lässt bei Gersonides in diesem Probleme jede rationale Verifizierung der astrologischen Mythen als ausgeschlossen erscheinen. Gersonides ist in seiner Verehrung für Ptolemaeus unverbesserlicher Aristoteliker: Die Teleologie ist auch ihm kein heuristisches Prinzip, sondern materiale Wirklichkeit. Dadurch aber ist die Wissenschaft der Kausalität ein ebenso treuer Spiegel für die Gebilde der Teleologie wie umgekehrt. Mithin muss derjenige, der die Königin der Wissenschaft, die Astro-

auf, dass bei aller Erörterung noch recht erhebliche Zweifel ungelöst bleiben, uns nicht auf die Ausführungen<sup>1)</sup> im Buche „de sensu et sensato“ zu stützen. Sind ja dortselbst weder die Untersuchungen richtig zu Ende geführt, noch Unrichtigkeiten vermieden, wie sich dies in dem nun folgenden Traktate zeigen wird.

Einleitend behaupten wir: Die Verwirklichung des Wissens, das jemand von zukünftigen Dingen durch Traum, Zauberei oder Prophetie besitzt, kann nicht auf Zufall beruhen; denn das Zufällige erstreckt sich nur auf kurze Zeitspannen und ebenso nur auf wenige Dinge, wie dies im zweiten Buche der Physik (II, 5, 6) erwähnt ist. Andererseits ist es doch in unserer Zeit eine allgemein anerkannte Tatsache, dass manche Menschen für viele Dinge und weite Zeiträume das Zukünftige künden, nämlich die sogenannten Zauberer; noch weit einleuchtender ist dies bei der Prophetie, die sich allen Völkern erschliesst, denn ihrer Offenbarung entspricht das Tatsächliche. Gleiches gilt

---

nomie, beherrscht, auch Meister der teleologischen Wissenschaft sein. Und wie in der Naturwissenschaft prinzipiell jede Neuerscheinung wissenschaftlich zu errechnen ist, so muss auch in der Geschichtswissenschaft ein Wissen vom Künftigen möglich sein. Damit hat aber Gersonides nach seiner Art eine rationale Grundlage für die Prophetie insofern gewonnen, als sie jetzt nur auf Grund vollendeter Geistesbildung möglich ist. So hat ihn gerade das Streben nach rationaler Erkenntnis zur Annahme irrationaler Voraussetzungen verleitet. Vergl. Averroes, destr. destr. ed. Horten, S. 164 ff.

<sup>1)</sup> Die Ausführungen finden sich, wie schon Joel a. a. O. S. 45 bemerkt, nicht im Buche de sensu, sondern im Buche de divinatione per somnum. Aehnliche Verwechslungen sind uns schon früher begegnet, so S. 74, Anm. 3, S. 77, Anm. 2. Der Grund solcher Abweichungen liegt darin, dass Gersonides Ausgaben des Aristoteles benutzte, die eine andere Einteilung als die unseren haben. Wichtig ist das 3. Kapitel aus de somno, in welchem sich auch die von Gersonides erwähnten „Melancholiker“ finden. Οί δέ φλεβώδεις οὐχ ὑπνωτικοί δι' εὐροίαν τῶν φλεβῶν, ἀν' μή τι ἄλλο πάθος ἔχωσιν ὑπεναντίον. οὐδ' οἱ μελαγχολικοί... ἡ δὲ μέλαινα χολή φύσει ψυχρὰ οὔσα καὶ τὸν θρεπτικὸν τόπον ψυχρὸν ποιεῖ καὶ τὰλλα μόρια, ὅπου ἀν' ὑπάρχη δύναμει τὸ τοιοῦτον περίττωμα· ὥστε φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι ὁ ὕπνος ἐστὶ σύνοδος τις τοῦ θερμοῦ εἴσω καὶ ἀντιπερίστασις φυσικὴ διὰ τῆν εἰρημένην αἰτίαν... Die Einteilung in Traum, Zauberei und Prophetie entspricht der averroistischen in Traum, Mitteilung durch Dämonen und Prophetie (s. paraphrasis, ed. Ven. 1550, S. 202 Z. St.)

auch von den wahren Träumen, stimmen doch viele ihrer Bilder völlig mit der Zukunft überein. So sieht jemand im Traume: Zwei Männer gehen nach einem bestimmten Ort und treffen dortselbst zwei andere. Da entspinnt sich zwischen ihnen ein Streit; der eine behauptet dieses, der andere jenes, bis es schliesslich zu bestimmten Tätlichkeiten kommt. Nun zeigt sich, dass sich dies auch in Wirklichkeit abspielt. Derartiges kann aber unmöglich auf Zufall beruhen, wie vorausgeschickt wurde. So gibt es Menschen, die häufig richtige Träume haben, besonders die schwarzgalligen Menschen<sup>1)</sup>. Dies alles beweist, dass eine solche Kundegebung nicht Sache des Zufalls ist, so ergibt sich offenbar zweierlei hieraus: Erstens: Die künftigen Ereignisse, um derentwillen die Kundegebung entsteht, müssen in bestimmter Weise emanirt sein, d. h. sie treten kraft der Bestimmung nur auf diese Art vor<sup>2)</sup> ihrer Realisation zur Aktualität heraus. Wäre nämlich diese Art ihrer Realisierung nicht bestimmt und emanirt, so könnte das Wissen um sie vor ihrem Eintreffen nur auf Zufall beruhen, das ist selbstverständlich. Zweitens: Es gibt ein bestimmtes Existensiale, das Kenntnis von jenen Emanationen hat, deren Ermittlung in Frage steht, und dies bewirkt in uns die Kundegebung. Die erwähnte Kenntnis besitzen wir doch erst dann in actu, wenn sie uns vorher in potentia gehörte. Nun wurde aber in der Abhandlung über die allgemeinen Prinzipien<sup>3)</sup> (المبادئ) erwiesen, dass

<sup>1)</sup> Dass unter „schwarzen“ Menschen nur die schwarzgalligen, also melancholischen Menschen zu verstehen sind, kann nach den Anführungen aus Aristoteles, de somno, nicht mehr zweifelhaft sein. Vergl. Joel l. c. S. 47 und Anm. 1. S. Maimuni, שמנה פרקים ed. Wolff, S. 32.

<sup>2)</sup> Paris (Ps. 722) u. O: טרם, Parma (Pm), R und L: דרך.

<sup>3)</sup> Gersonides bezieht sich hier auf Metaphysik V, 1 und 2 und Physik II, 3: „Sie unterscheiden sich aber insofern, als die aktuellen Ursachen und diejenigen, die an und für sich und im einzelnen Ursache sind, gleichzeitig mit dem, dessen Ursache sie sind, existieren und nicht existieren, z. B. dieser Heilende mit diesem Geheilten, dieser Baumeister mit diesem Bau, die potenziellen Ursachen aber nicht immer; denn Haus und Baumeister vergehen nicht gleichzeitig.“ Phys. VIII, 5; Metaphys. XII, 6; de coelo 302a. Averroes, paraph. l. c. Avicenna, Metaphys. ed. Horten, S. 272. S. S. 18, Anm. 1 uns. Abh.

nur dasjenige ein bestimmtes Kategoriale aus der Potentialität in die Aktualität hinüberführen kann, das selbst über den Besitz jenes affizierbaren Potentialen in bestimmter Weise aktualiter verfügt. Mithin muss ein Agens jener Wissenschaft existieren, das selbst in actu von all jenen Dingen Kenntnis hat, auf die sich die Mitteilung erstreckt. Offenbar muss aber das Agens dieser sich in uns realisierenden Wissenschaft der Intellekt sein, weil dieser seine Funktion ohne körperliches Organ versieht.

### Zweiter Abschnitt.

Ist nun erwiesen, dass all die Dinge, von welchen jene Mitteilung (sc. für die Zukunft) gilt, determiniert und emaniert sind, so müssen wir nunmehr untersuchen, was das für Dinge sind, und in welcher Weise sich ihre Determination und Emanation bestimmen lässt<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Das Problem, das Gersonides nunmehr in Angriff nimmt, hat eine auffallende Aehnlichkeit mit der modernen Frage: Wie lassen sich die von menschlichen Individuen durch Freiheit bedingten geschichtlichen Ereignisse mit jenen naturgesetzlichen Relationen in Einklang bringen, die als die Konstituentien aller sinnfälligen Erscheinungen, mithin auch der geschichtlichen, einzig und allein in Frage kommen dürfen? Oder in psychologischer Wendung: Wie kann die jenseits aller Kausalitätslogik auftauchende Idee des intelligibelen Willens jene Nerven- und Muskelprozesse dirigieren, die als rein chemisch-physikalische Relationen nur dem Ressort naturgesetzlicher Kausalität unterstehen (vergl. auch Cohen, Ethik des reinen Willens, 2. Aufl. S. 126 ff)? Gibt es eine doppelte Ursachenreihe für kausale Prozesse: eine sinnliche und eine übersinnliche? Und welche begriffliche Instanz bürgt für eine unbedingte inhaltliche Identität beider Funktionen? Wie kann ferner das Kausalitätsgesetz für die Vereinigung zweier begrifflichen Sphären in Anspruch genommen werden, die sich nicht auf dem hierfür erforderlichen Gemeinschaftsboden des reinen Raumes erheben? Man sieht klar: Für die Erledigung des ganzen Problems gibt es keine Lösung im naturwissenschaftlichen Sinne, weil es keine Lösung geben darf. Schon die Fragestellung leidet an einem inneren Widerspruche: Wer die logische Frage nach dem Wie der Freiheitsrealisation stellt, der hat in demselben Augenblicke die Freiheit ihres intelligibelen Charakters entkleidet und sie zu einem naturwissenschaftlichen Begriffe herabgedrückt. Ganz anders verhält es sich, wenn die Idee der Freiheit als heuristisches Prinzip für die Gruppierung und Sichtung geschichtlicher Erscheinungen gewertet wird in der Ueberzeugung, dass sich hier eine

Wir behaupten nun: Bei näherer Untersuchung ergibt sich, dass eine derartige Mitteilung über notwendige Dinge nur selten stattfindet, wenn sie überhaupt stattfindet. In Wahrheit kann dies nur bei den möglichen Dingen der Fall sein, die sich auf die einzelnen menschlichen Individuen

Synthese von Fakten vollzieht, die *toto coelo* von der aufbauenden Synthese naturgesetzlicher Relationen verschieden ist. So wenig jedoch von der Psychologie als einer Wissenschaft auf streng kausalgesetzlichem Grunde gesprochen werden darf, so wenig kann die durch die Idee der Freiheit bedingte Reihe geschichtlicher Fakten als kausalgesetzliche Wissenschaft betrachtet werden. Die erkenntniskritischen Grundlagen einer derartigen Wissenschaft stehen auf einer Linie mit den Gesetzen der Kunst, soweit sie sich in den ausschliesslichen Dienst der Ethik stellt (vergl. unsere Schrift: Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion, S. 56 ff.). Je verfehlter nun das ganze Realisationsproblem der Freiheit im Sinne kausalgesetzlicher Wissenschaft schon in der Fragestellung ist, desto zahlreicher sind seine Lösungsversuche. Als ein solcher Versuch kommt zunächst die prophetische Idee des religiösen Pragmatismus in Betracht, deren Hinfälligkeit schon im Buche Hiob klargestellt ist. In der Idee des Messianismus wird bereits eine positive Korrektur jenes Begriffes insofern vollzogen, als der Ausgleich zwischen Sollen und Sein in eine unendlich ferne unbestimmte Zukunft verlegt wird. Verwandt mit der Idee des religiösen Pragmatismus ist die ethische Teleologie des Aristoteles und des Gersonides. Gersonides bemüht sich freilich, durch die Verwertung astrologischer Motive die biologische Methode des Aristoteles zu übertreffen. Begnügt er sich doch nicht mit der einfachen biologischen Feststellung ethisch-teleologischer Reihengebilde, sondern liefert gar noch einen astrologischen Beweis für diese ethisch-teleologische Zweckmässigkeit. Und doch steht Gersonides viel höher als Aristoteles. Gers. ist sich darüber klar, dass bei einer Materialisierung der ethischen Teleologie, sei es durch Urschöpfung oder durch emanistische Entwicklung, die Willensfreiheit unbedingt hinfällig wird. Die Bemühungen freilich, die er zur Beseitigung dieses Konflikts aufwendet, sind durchaus unzureichend, aber sie zeigen doch, dass er den Widerspruch einer der Natur eingepflanzten Ethik empfunden hat. Begreifen lässt sich diese kritische Stellungnahme gegenüber einer determinierten sittlichen Ordnung durch das Interesse, das Gers. an der unbedingten Sicherstellung der sittlichen Freiheit hatte. Beruhte doch für ihn nicht nur die Unsterblichkeit, sondern auch die Annäherung an den aktiven Intellekt auf der selbstschöpferischen sittlichen Kraft des Einzelnen, und auch der Prophet konnte nur von diesem Gesichtspunkte aus eine Rechtfertigung seiner Sonderstellung erhalten.

beziehen; zeigt sich doch bei eingehender Untersuchung, dass sich das durch Traum, Zauberei und Prophetie realisierende Wissen des Menschen nur auf menschliche Individuen und akzidentelle Dinge erstreckt. Soweit jedoch aussermenschliche Individualitäten in Frage kommen, ist dies nur insofern der Fall, als diese ein Verhältnis zu menschlich-individuellen Dingen haben, wie etwa Samuel s. A. dem Saul s. A. über die gefundenen Eselinnen berichtete — insofern sie zu den Besitztümern von Sauls Vater Kisch gehörten. Und als wir die möglichen<sup>1)</sup> Dinge, über die eine Mitteilung im Traume, in der Zauberei, in der Prophetie erfolgt, untersuchten, fanden wir, dass sie von solchen Dingen gilt, deren Mitteilung die Entstehung ganz bestimmter, substantzieller Individualien betrifft, so wenn sie künden: Ein bestimmter Mann wird mit einer bestimmten Eigenschaft geboren und vollbringt eine bestimmte Handlung, derartiges spielt sich offenbar bei der Zauberei ab. Das entsprechende Beispiel bei der Prophetie ist dieses: Der Prophet verkündet: „Siehe ein Sohn wird dem Hause Davids geboren“ (I. Reg. XIII, 2), „Um diese Zeit übers Jahr wirst du einen Sohn herzen“ (II. Reg. IV, 16). [Wir fanden auch], dass sie (sc. die Mitteilung) von der Entstehung akzidenteller Individualien gilt. Derartige individuelle Fälle entstehen teils durch die ihnen zugeteilten Ursachen, das ist nämlich alles, was durch Willensfreiheit oder Natur entsteht, teils entstehen sie nicht durch die ihnen zugemessenen Ursachen, wie sich dies bei dem unberechenbaren Zufall ereignet<sup>2)</sup>. Bei

<sup>1)</sup> Unter „möglichen“ Dingen sind die durch Freiheit bedingten Ereignisse zu verstehen, s. Anm. 2.

<sup>2)</sup> Gersonides zerlegt hypothetisch — offenbar im Sinne der aristotelischen Philosophie — alle Ereignisse, die zu Menschen in Beziehung stehen, in drei Kategorien: 1) in solche der teleologischen Notwendigkeit, 2) in solche der psychologischen Freiheit oder Möglichkeit, 3) in solche des unberechenbaren Zufalls, sofern sich bestimmte Ereignisse weder unter die erste noch unter die zweite Kategorie rubrizieren lassen. Was sind das aber für Fälle, die sowohl des teleologischen als auch des psychologischen Koeffizienten ermangeln? Offenbar solche, deren Faktizität nach der Meinung des Gersonides durch mythologische Motive bedingt ist. Hätte freilich Gersonides unter dem Begriffe der Notwendig-

näherer Untersuchung zeigt sich nun, dass für jene Arten eine derartige Mitteilung tatsächlich in Betracht kommt, gibt doch der Zauberer oder der Prophet darüber Kunde, wer von den Kämpfenden siegen wird, an welchem Tage der Regen fällt. Derartige Ereignisse verdanken den ihnen zugemessenen Ursachen ihre Entstehung. Ebenso verkünden sie<sup>1)</sup> ja, was seine Entstehung dem unberechenbaren Zufalle verdankt, das wird beim Traum und der Zauberei schon durch die sinnliche Wahrnehmung klar. Ferner ist bekannt, dass eine derartige Mitteilung auch bei der Prophetie vorkommt, so wenn Samuel s. A. dem Saul s. A. kündigt, dass ihm auf dem Wege drei Männer begegnen werden, von welchen er die ihm dargereichten zwei Brote entgegennimmt, oder wie der Prophet in Samaria dem Propheten in Bethel kundgibt, dass ihm ein Löwe auf seinem Wege begegnen wird, um ihn zu töten. So zeigt sich bei näherer Untersuchung, dass die meisten der durch Traum, Zauberei oder Prophetie entstehenden Kenntnisse auf reinen Zufälligkeiten beruhen. Bei dieser Sachlage und bei Berücksichtigung der [entgegenstehenden] Tatsache, dass alle für derartige Mitteilungen in Frage kommenden Dinge determiniert und emanirt sind, müssen sich offenbar schwere Zweifel erheben.

Erstens. Es muss doch der Charakter des Möglichen für jene Zufälligkeiten entfallen, die auf die menschlichen Individuen Bezug nehmen. Wenn nämlich einer jener Möglichkeitsfälle derartig determiniert und emanirt zur Aktualität

---

keit die physikalische Zufälligkeit, unter dem Begriffe der Freiheit die sittliche Ordnung verstanden, so wäre es ihm bald klar geworden, dass für die Diskussion des mythologischen Zufalls kein Raum mehr bleibt (vergl. auch Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, 2. Aufl. S. 580 ff.), denn im Sinne der physikalischen Erkenntnis, ist alles zufällig, im Sinne der ethischen Freiheit gar nichts. Da es ihm aber an dieser Erkenntnis gebrach, so bereitete ihm die philosophische Verifizierung des mythologischen Zufalls keine geringe Schwierigkeit. Schliesslich schiebt er ihn dennoch mit Hilfe seiner astrologisch bestimmten Emanationstheorie an die Kategorie der teleologischen Notwendigkeit ab, wodurch er freilich nicht nur die Freiheit des mythologischen Subjekts, sondern noch mehr die des Objekts insofern preisgibt, als dann Subjekt und Objekt der Offenbarung auf jeden eigenen Willen verzichten müssen. — <sup>1)</sup> Nach Ps, O.

heraustritt, dass sich die vorzeitige Mitteilung über sein Eintreffen tatsächlich erfüllt, so gibt es für jene Dinge überhaupt keine Möglichkeit, wohl aber eine allgemeine Notwendigkeit; das würde aber eine Beseitigung der Willensfreiheit besagen, also eine vollendete Absurdität sein. Ferner würde sich hieraus die prinzipielle Unmöglichkeit des Möglichen bei den Sublunarien ergeben, also ihre prinzipielle Notwendigkeit. Wenn es nämlich überhaupt eine Möglichkeit bei den Sublunarien gibt, so kann sie doch nur bei den Ereignissen in Frage kommen, von welchen die Einzelindividuen des *genus humanum* betroffen werden; kann doch nur bei dem Menschlichen von einer Möglichkeit gesprochen werden, bei anderen Dingen nur soweit, als sie mit dem Menschlichen in Beziehung stehen. Die Bewegung des Tieres ist ebenso von der Natur bestimmt wie die der Pflanze und des Minerals, dagegen liegt in ihrer Substanz auch nicht der kleinste Teil des Möglichen. Z. B. das Tier bewegt sich nur dann zu seiner Nahrung hin, wenn es sie sieht, in seiner Substanz liegt nicht das Prinzip dieser Bewegung; nur der Mensch vollzieht diese Bewegung als eine mögliche, weil ihn niemand<sup>1)</sup> daran hindern kann, sich zu ihr hinzubewegen, oder er lässt die Speise von jenem Ort entfernen; dadurch wird aber die Aktualisierung jener Bewegung verhindert. Gibt es also bei den Individuen des *genus humanum* keine Möglichkeit, so gibt es eine solche überhaupt nicht, wohl aber eine allgemeine Notwendigkeit, das ist jedoch offenbar gänzlich absurd.

Zweitens. Es müsste doch das Akzidentelle und Zufällige, soweit es den Gegenstand einer derartigen Mitteilung bildet, determiniert und emanirt sein; eine derartige Annahme wäre aber eine Kontradiktion, denn für das Akzidentelle und Zufällige gibt es keinerlei Motive, aus denen es deduziert werden könnte. Nehmen wir wiederum an, für das die Individuen des *genus humanum* betreffende Akzidentelle und Zufällige gäbe es keine Determination und Emanation, so können wir kein Motiv dafür angeben, dass gerade dem Menschen eine Mit-

<sup>1)</sup> Nur O hat die Lesart; *שאם לא ימנעו*, doch geben auch die anderen Lesarten einen guten Sinn.



teilung über ihre<sup>1)</sup> (sc. der Zufälle) Entstehung kund getan wird, denn für eine derartige Mitteilung ist die Emanation und Determination erforderlich. Nach der Vermutung des Averroes<sup>2)</sup> ist nun die endgiltige Meinung (sc. des Aristoteles) in diesem Probleme, dass eine derartige Mitteilung nicht auf Zufall beruhen kann. Indessen beweist die sinnliche Wahrnehmung — wie wir erwähnten — das Gegenteil; ist uns doch auch eine derartige Mitteilung im Traume wiederholt durch Zufall inne geworden, auch anderen ist nach dem, was wir von ihnen hörten, derartiges begegnet. Wir dürfen also nicht auf Grund der erwähnten Argumente den sinnlichen Augenschein bestreiten, wohl aber müssen wir untersuchen, wie sich eine derartige Mitteilung in bezug auf das Zufällige realisiert.

Wir behaupten: In bezug auf das Akzidentelle und Zufällige scheint eine derartig bestimmte Ordnung zu existieren; so gibt es zahlreiche Menschen, von welchen jeder einzelne mit Glücksgütern überhäuft wird, die alle auf Zufall beruhen. Solche Menschen nennt man „Glückliche“. Und wiederum gibt es zahlreiche Menschen, von welchen jeder einzelne durch zahlreiche Unglücksfälle heimgesucht wird, die gleichfalls auf Zufall beruhen; solche Menschen nennt man „Unglückliche“<sup>3)</sup>. Zweifellos muss derartigen Zufällen eine bestimmte Determination und Ordnung zugrunde liegen, nur möchte ich diese Ordnung kennen!

<sup>1)</sup> Pm:  $\text{הנה}$ , Ps, O, R, L:  $\text{הנה}$ .

<sup>2)</sup> S. Averrois paraphrasis, Ven. 1550, S. 201 (20) ff.: Et post hoc determinandum de natura somniorum et quid est sui generis de comprehensionibus divinis, qui non acquiruntur per acquisitionem hominis. Dicamus igitur quod istarum comprehensionum quaedam dantur somnia et quaedam divinationes et quaedam prophetiae. Et quidam homines negant ista, et dicunt ea accidere casu; sed negare ea est negare sensata et maxime negare vera somnia; nullus non homo est, qui non viderit somnium, quod non enunciaverit ei aliquod futurum, et cum hoc experimentaverit hoc multotiens videbit quod non accidit casu sed essentialiter . . . et Aristoteles non fuit locutus nisi tantum de somniis. Das Interesse, das Gersonides für den Zufallscharakter jener nichtprophetischen Weissagungen hat, lässt sich begreifen. Würde er ihren Notwendigkeitscharakter zugeben, so würde dies zweifellos die Preisgabe der intellektuellen und sittlichen Vorzüge der Propheten gegenüber den anderen Mitteilungsinstanzen bedeuten. — <sup>3)</sup> S. S. 17, Anm. 1.

Wir behaupten nun: Bei näherer Untersuchung zeigt sich doch, dass es sehr wertvolle Sublunarien gibt, auf deren Erhaltung die Natur besondere Rücksichten nimmt; dies ist auch im Buche der Tiere<sup>1)</sup> erwiesen. Ist dies aber richtig, und ist ferner der Mensch unbedingt die wertvollste aller Existenzen der sublunaren Welt — vereinigt er sich doch kraft seines Intellekts mit den erhabenen göttlichen Existenzen —, so hat die Natur eine bedeutende Providenz für ihn insofern bewiesen, als sich alle Himmelskörper in seiner Erhaltung und Leitung vereinigen, so dass alle seine Handlungen und Gedanken von ihnen emaniert sind. Bewiesen wird ja dies alles durch die entsprechenden Kundgebungen von seiten der astrologischen Wissenschaft; denn sie offenbart die Gedanken des Menschen und seine Handlungen und behält häufig Recht; wenn sie (sc. die astr. Wissenschaft) jedoch auch häufig versagt, so ist das auf Rechnung der unzulänglichen Verifikation zu setzen, die aus der Natur dieser Kunst zu uns gelangt. Sind wir doch von den Himmelskörpern substantiell und lokaliter so weit entfernt, und gelangen doch nur schwer sinnliche Wahrnehmungen über die Konsequenzen aus dem jeweiligen Stande der Himmelskörper zu uns, da wir hierbei nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung jene Erfahrung erhalten, die den übrigen Erfahrungsgrundsätzen angemessen ist. Es kann nämlich der Aspekt der Sterne in einer bestimmten Aszendenz nur in vielen, vielen Tausenden von Jahren wiederkehren, das weiss jeder, der in der Astrologie bewandert ist. Dazu kommt, dass die Bewegungen der Himmelskörper überhaupt noch nicht bekannt sind, nur ein Weniges wissen wir davon durch langjährige Forschung, aber aus diesem Wenigen ist uns durchaus klar geworden, dass die menschlichen Begebenheiten durch-

<sup>1)</sup> Der Gedanke einer durchgreifenden Zweckmässigkeit, die um so stärker in Erscheinung tritt, je mehr sich ihre Objekte dem menschlichen Organismus nähern, bildet bekanntlich das Charakteristikum der aristotelischen Naturerklärung. Das zeigt sich besonders in De part. an. IV, 10, wo „die klassische Entwicklung der Gestalt des Menschen“ (Windelband) ihren beredten Ausdruck findet. Vergl. auch Bd. I, 121, Anm. 1, 144, Anm. 3 unseres Buches. Ueber die Sonderstellung des aktiven Intellekts bezw. des Intellekts überhaupt in seinen Beziehungen zu den Himmelskörpern vergl. de gener. an. II, 3, dazu Bd. I, 66 und 77 unserer Abhandlung. Vergl. auch Averroes, l. c.

weg aus den Himmelskörpern emanieren. Unter diesen Umständen muss es für alles, was Gegenstand jener Mitteilung ist, also für die menschlichen Begebenheiten, eine Determination und Emanation aus den Himmelskörpern geben. Damit bestätigt sich, dass alle menschlichen Begebenheiten und Zufälligkeiten in der erwähnten Art determiniert und emanieren sind. Insofern sie aber determiniert und emanieren sind, sind sie endlich; deshalb kommt es häufig vor, dass einem Menschen viel Glück oder Unglück zuteil wird. Betrachten wir jedoch die Sache von der indeterminierten Seite aus, also in bezug auf das Verhältnis zu uns bekannten Ursachen, wenn wir etwa ein Loch graben, um eine Grube zu machen und darin einen Schatz finden — so ist dies ein seltener Fall, d. h. also das Auffinden eines Schatzes infolge des Grabens für die Herstellung einer Grube. Andererseits wird bei obiger Annahme (sc. der Determination) die Natur des Möglichen jenen Dingen abgesprochen, von welchen jene Mitteilung gilt; dann aber wäre nicht nur unsere Willensfreiheit beseitigt, sondern auch die Natur des Möglichen überhaupt, wie wir vorausschickten, das wäre aber gänzlich absurd. Bestreiten wir indes, dass jene Dinge determiniert und emanieren sind, so können wir für jene Mitteilung keinen Grund angeben, während andererseits doch erwiesen ist, dass es für jene Dinge tatsächlich eine Determination und Emanation gibt.

Wir behaupten nun: Da doch einerseits in zweifelsfreier Weise erwiesen ist, dass jene Dinge insofern determiniert und emanieren sind, als es von ihrer Entstehung vor ihrem Eintreffen ein Wissen gibt, und die Sinne ihre Determination durch die Himmelskörper offenbaren und andererseits nicht minder klar gestellt ist, dass sie von seiten des ihnen anhaftenden Möglichkeitscharakters nicht determiniert und nicht emanieren sind, so müssen jene Ereignisse teils determiniert und emanieren sein, teils vom Gegenteile betroffen werden. Was nun ihre Determination und Emanation betrifft, so wurde diese bereits im Vorhergehenden erwiesen, d. h. dass sie aus den Himmelskörpern in determinierter Form emanieren. Was jedoch die durch die ihnen anhaftende Möglichkeitsnatur bedingte Freiheit von emanierter Determination betrifft, so geht diese auf unseren Intellekt

und unsere Willensfreiheit zurück, denn Intellekt und Willensfreiheit können uns zu Handlungen veranlassen, die nicht von seiten der Himmelskörper determiniert sind. In Wahrheit verhält es sich nun bei der Emanation der menschlichen Begebenheiten aus den Himmelskörpern folgendermassen<sup>1)</sup>: Die Himmels-

---

<sup>1)</sup> Eine informierende Einleitung in das Wesen und die Geschichte der Astrologie bietet neben Pfaff auch Uhlemann, Grundzüge der Astronomie und Astrologie, Leipzig, 1857. Als grundlegende Quellen nennt Uhlemann (S. 53) folgende Werke: Ptolemaei Τετράβιβλος σύνταξις μαθηματική. Bas. 1553. Vett. Val. Ἀστρολογικὰ ἀνθολογία. Pauli Alexandrini Εἰσαγωγή εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν, Ed. cum vers. lat. Schato Viteb. 1586. Firmici libri VIII matheseos. Manilii Astronomicum ad Caesarem Augustum. Wichtig für die Ausführungen des Gersonides z. St. sind besonders die Auszüge aus dem genannten Werke des Ptolemaeus: „Es steht fest, dass sich vom Himmel aus ein gewisser Einfluss auf das, was auf Erden ist, geltend macht; namentlich auf die beiden ersten Elemente: Feuer und Luft. Durch die Sonne und ihren Wechsel werden die Jahreszeiten hervorgebracht, von welchen die Erzeugung der Tiere, die Fruchtbarkeit der Pflanzen und die Veränderung der Körper überhaupt abhängig ist. Ebenso wird der Einfluss des Mondes deutlich an Tieren und Pflanzen wahrgenommen; auch das Anschwellen der Flüsse, Ebbe und Flut sind von ihm abhängig, und das Gedeihen der Pflanzen hängt mit ihm zusammen. Ebenso zeigt sich die Wirkung der Fixsterne und Planeten auf Hitze und Schnee; auch bringt das Zusammentreffen derselben verschiedene Wirkungen hervor, wenn auch die Kraft der Sonne am meisten dabei sich geltend macht. Die Wirkungen des Mondes sind ebenso auffällig, wie sich dies bei dessen Veränderungen wahrnehmen lässt. Die übrigen Sterne haben grössere Bahnen; daher sind auch ihre Wirkungen dunkler und schwieriger zu erkennen, da sie bald erscheinen, bald wieder verschwinden. Dennoch ist zu bemerken, dass die Bewegungen der Gestirne für Entwicklung und Vollendung wirksam sind . . . deshalb ist auch ein Einfluss der Gestirne auf Temperament und Sitten nicht unmöglich. Indessen ist die Berechnung selbst eine sehr schwierige Sache und es würde ungerecht sein, einer Kunst diejenigen Irrtümer beimessen zu wollen, welche von denen begangen und veranlasst werden, die sie zu verstehen vorgeben. . . Es ist aber unrecht, deshalb die Kunst zu verachten, da sich ja selbst tüchtige Kenner der Natur oft täuschen können und in der Astrologie Vieles auf blossen Vermutungen beruht. Auch lässt sich zur Entschuldigung der vorkommenden Irrtümer anführen, dass die Zusammenstellung der Gestirne nie ganz in der Folgezeit übereinstimmt, d. h. dass sich nie genau dieselbe Constellation wiederholt. Nach längen Zwischenräumen

körper erhalten die sublunarischen Existenzen (sc. in ihrem Gleichgewichte), sobald das eine Extrem das andere überragt. Es sind nämlich einerseits die Aspekte der einzelnen Sterne von einander verschieden: Ist etwa die Sonne auf der Nordseite, so hat die Natur der Luft und des Feuers dortselbst in den einfachen und zusammengesetzten Körpern das Uebergewicht; ist sie auf der Südseite, so hat die Natur des Wassers und der Erde das Uebergewicht in den einfachen und zusammengesetzten Körpern auf der Nordseite. Andererseits sind die Sterne selbst von einander verschieden, wie wenn etwa der Mars der Natur des Feuers das Uebergewicht verleiht, der Mond der Natur des Wassers. Durch diese Gegensätze entstehen jedoch auf die Temperamente der einzelnen Menschen und deren Eigenschaften und Charakteranlagen [bestimmte] Einwirkungen. Dann aber ergibt sich, dass die Himmelskörper je nach ihren Aspekten den Menschen nach einer bestimmten Charakteranlage hinleiten, und auf dem entgegengesetzten Aspekte nach

---

können sie wieder mehr oder weniger übereinstimmen, aber gänzlich niemals. Wenigstens in einer für den Menschen fasslichen Zeit kann die Stellung der Sterne nicht wieder dieselbe werden und also ebenso wenig auch die Beschaffenheit der Erde. Die Unähnlichkeit der verglichenen Beispiele muss also auch Irrtümer in die Vorhersagungen bringen.“ Der Tierkreis wurde in 4 Trigone eingeteilt (vergl. Uhlmann, a. a. O. S. 67, Pfaff, a. a. O. S. 111; auch diese Darlegungen gehen auf Ptolemaeus a. a. O. (I, 17) zurück): 1) das feurige (igneum trigonum), 2) das irdische (trigonum terreum), 3) das luftige (trigonum aëreum) 4) das wässerige. Im ersten Trigon ist die Sonne und der Jupiter, im zweiten Mond und Venus, im dritten Saturn und Merkur; im vierten der Mars. Ueber die natürliche Beschaffenheit und Einflüsse der Planeten findet sich folgendes (Uhlmann a. a. O.): Mars ist heiss und trocken, zornig und heftig. Die Sonne ist feurig, heiss und trocken, aber gemässigt. Der Mond ist kalt und feucht ... vergl. Averroes destr. destr. l. c. Aehnliche Darlegungen, nur ausführlicher, begegnen uns bei Kepler, *Calendaria et opuscula astrologia*, ed. Frisch, Bd. I, S. 292 ff., 440 ff., 552 ff. Ganz besonders instruktiv sind: Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, c. 6, 7, Boll, *Die Erforschung der antiken Astrologie*, S. 113 ff., Cumont, *Die oriental. Religionen im röm. Heidentum*, cap. 7, Weber, *Die Literatur der Babylonier u. Assyrer*, S. 194 ff. Ideler, *Ueber den Ursprung des Tierkreises*, S. 18 ff. Steinschneider in der *ZDMG*, Bd. 18, S. 118 ff., Boll, *Sphära*, 412 ff.

der entgegengesetzten Seite. So verhält es sich auch mit den verschiedenen Begebenheiten, die sich aus ihnen ableiten. Ebenso muss aus der Verschiedenheit der Sterne selbst eine derartige Verschiedenheit entstehen, dass die einen den Menschen zu der einen Eigenschaft, die anderen zu der entgegengesetzten hinleiten, die einen zu der einen Begebenheit, die anderen zu der entgegengesetzten. Da es nun hiernach vorkommt, dass manche Menschen böse sind und<sup>1)</sup> manche auch Böses trifft, so hat uns Gott in providentieller Art mit einem Verstande ausgerüstet, mittels dessen wir zu dem gelangen können, was nicht von seiten der Himmelskörper determiniert ist; dadurch aber können wir die in den menschlichen Ereignissen hervortretenden Fehler so weit wie möglich korrigieren.

Durch diese Art der Providenz, welche von den Himmelskörpern auf die Menschen ausgeübt wird, werden diese vor zahlreichen ihnen zugedachten Uebeln bewahrt. So kommt es, dass das Trachten böser Menschen, andere zu töten und zu beschädigen, nur selten gelingt, obgleich sie mit den entsprechenden Absichten auf jene (sc. verbrecherische) Taten losschreiten. Wäre jedoch eine derartige Providenz nicht vorhanden, so würde ihre Tätigkeit in den meisten Fällen ebenso gelingen wie alle übrigen Arbeiten, wenn sie mit den entsprechenden Absichten unternommen werden. So gelingt beispielsweise dem Zimmermanne meistens seine Arbeit für die einzelnen Dinge, die er unternimmt, während dem Mörder der Mord nur selten glückt. Durch diese Vorkehrung erhält sich auch die staatliche Genossenschaft; wenden sich doch die Menschen kraft der aus den Himmelskörpern emanierenden Ordnung teils der einen, teils der anderen Beschäftigung zu. Auf diese Art gelangen dann die verschiedenen Berufe in einer viel besseren Art zur Vollendung, als Plato in seiner „Republik“ annimmt<sup>2)</sup>; denn auf diese Weise wird kein

1) Nach Ps und Pm: ושישנו קצתם רעה.

2) Gersonides bezieht sich offenbar auf Rep. IV, 1 (419)ff.; hierzu bemerkt v. Kirchmann: „Der wahre Gedanke Platos geht auch, wie das spätere ergibt, darauf hinaus, dass alle Bürger seines Staates glücklich werden sollen, aber dieses Glück des einzelnen solle seine Schranken finden an dem Glück der anderen, und dieses Glück soll nicht in einem sinnlichen und schwelgenden Wohlwollen bestehen, sondern darin, dass jeder die ihm in dem Staate zugefallene Aufgabe er-

Beruf an seiner Existenz gehindert, ohne dass wir seinem Inhaber erst gebieten müssten, sein Streben nach menschlicher Glückseligkeit zu mässigen.<sup>1)</sup> Dass nun kein Beruf hierdurch an seiner Existenz gehindert wird, ist klar. Die Aspekte nämlich, aus welchen der Beruf entsteht, sind sehr zahlreich, das erhellt aus dem geringen Masse unserer Kenntnisse in der Astrologie; daher kommt es, dass an einzelnen Plätzen viele Menschen erstehen, die sich den einzelnen Berufen zuwenden. Nun könnte freilich kraft der aus dem Intellekte fliessenden Willensfreiheit diese Ordnung gestört werden; indessen ist dies nur selten der Fall. Durch jene Ordnung wird ihnen die Sehnsucht nach dem zugeeignet, was jene Ordnung beschliesst. Mithin lassen sie nicht die eine Arbeit zu gunsten einer anderen liegen; so sehen wir nicht, dass die Vertreter geringwertiger und verächtlicher Arbeiten auf diese zu gunsten einer anderen Arbeit verzichten, obgleich auch sie die Anlage besitzen, sich jenen anderen Arbeiten zuzuwenden; ja es scheint sogar, dass sie nach ihrem Eintritt in das Studium der geringwertigen und verächtlichen Arbeiten diese den gewählteren Arbeiten vorziehen. Tun sie es dennoch, so geschieht es nur wegen ihres Hanges nach menschlicher Glückseligkeit; Menschen mit solchen Gepflogenheiten sind jedoch selten. Aber auch wenn wir zugeben, dass die Willensfreiheit den Menschen zu einem anderen Berufe hintreibt, so ist dies selten, und deshalb ist es nicht unmöglich, dass die für den Staat erforderlichen Arbeiten geleistet werden, da doch ihr Vorhandensein durch die aus den sehr zahlreichen Himmelskörpern emanierende Ordnung bedingt ist, wie vorausgeschickt wurde. Aus dem gleichen von uns erwähnten Grunde trifft jene Mitteilung im Gegensatze zu den übrigen Lebewesen nur den Menschen, weil nur seine Begebenheiten aus den Himmelskörpern

fülle, woraus von selbst auch der entsprechende Lohn und Anteil an Glück ihm zufallen werden.“ Diese Ansicht sucht nun Gersonides durch seine Providenztheorie zu entkräften, die ein seltsames Gemisch von mythologischen, religiösen und metaphysischen Gedanken bildet. Mythologisch sind die astrologischen Einschläge, religiös ist die Anschauung, dass alle Gestirnkongstellationen von Gott als dem obersten, sittlichen Zwecke dirigiert werden, metaphysisch ist der aristotelische Gedanke von der Sehnsucht sublunarer Gebilde nach den Umschwüngen und Bewegungen der obersten Sphäre. Vergl. Maimuni, Maamar Ha-Jichud, ed. Steinschneider, S. 7 ff, Guide II, 57 ff. <sup>1)</sup> O und Ps: להתירשל, O marg. להתבטל.

emanieren, nicht die der übrigen Lebewesen, es sei denn kraft ihres Verhältnisses zum Menschen. Aus eben demselben Grunde vermute ich, dass unsere Weisen übereinstimmend nur die menschlichen Ereignisse aus der Gestirnkongellation ableiten, nicht die des Tieres. Daher sagen sie im ersten Abschnitte von Baba Kama (2 b): „Der Mensch hat „Massol“ (sc. einen Stern)<sup>1)</sup>, denn bei ihm heisst es: *כי ינה*, beim Tiere jedoch, das keinen Stern hat, heisst es: *כי יגף*.“

### Dritter Abschnitt.

Haben wir nun erwiesen, für welche Dinge die Mitteilung durch Traum, Zauberei und Prophetie in Frage kommt, auf welche Weise sie (sc. die Dinge) determiniert und emaniert sind, so müssen wir nunmehr untersuchen, wer der Urheber einer solchen Mitteilung ist<sup>2)</sup>.

Wir behaupten: Es scheint doch, dass der aktive Intellekt selbst der Urheber dieser Mitteilung ist, seine Existenz ist ja im Vorhergehenden erwiesen. Die Mitteilung muss doch von dem Urheber der Ordnung in jenen Dingen herrühren, für welche die Mitteilung gilt. Dies erhellt etwa aus eben derselben Erörterung, die wir im ersten Abschnitte unseres Buches gaben, dass uns nämlich der aktive Intellekt die Intelligibilia der sublunaren Dinge zueigne. Da nun er-

<sup>1)</sup> Vergl. hierzu Schmiedl, Studien, S. 316. Guide II, 84 ff.

<sup>2)</sup> In den folgenden Diskussionen bemüht sich Gersonides, den aktiven Intellekt als den Urheber aller Zukunftsmittelung zu erweisen. Dabei tritt trotz aller Subtilität in dem Raisonement die systematische Kraft Lewi's deutlich hervor. Als Vertreter der materialen ethischen Teleologie kann Gersonides nicht zugeben, daß die astrologischen Motive eine selbstgenügsame Erzeugungskraft besitzen. Vielmehr können sie nur als Organe einer höheren Instanz figurieren. Damit hat aber Gersonides in gewissem Sinne eine Idealisierung und Ethisierung der Astrologie vollzogen. In dieser Hinsicht kann eine Verwandtschaft mit Kepler nicht bestritten werden. Nur ist freilich der Ausgangspunkt beider Denker verschieden. Kepler kommt von Plato aus zu seiner Idealisierung, Gersonides jedoch vom Monotheismus seiner Religion — Beweis genug, wie die systematische Einheit den Gemeinschaftsnenner beider Geistesrichtungen bildet. (Vergl. Averrois paraph. l. c.). — Zu den folgenden Ausführungen vergleiche den sechsten und siebenten Abschnitt des ersten Buches, S. 66 ff.



wiesen wurde, dass der Urheber der Ordnung jener Dinge, für welche eine Mitteilung durch Traum, Zauberei und Prophetie in Betracht kommt, in den Himmelskörpern zu suchen ist, da ferner im Vorhergehenden erwiesen wurde, dass die Himmelskörper auf der Stufe eines Organs für den aktiven Intellekt insofern stehen, als sie die Mischung der Dinge ausführen, so muss es sich ebenso in bezug auf die Ordnung verhalten, die in den Ereignissen zutage tritt. Unter diesen Umständen muss der Urheber der Ordnung der aktive Intellekt sein, also muss der aktive Intellekt auch jene Kenntnis (sc. von der Zukunft) bewirken, sei es durch einen Mittler oder ohne einen solchen.

Es erhellt ferner aus verschiedenen Gesichtspunkten, dass der aktive Intellekt das Agens der Ordnung in jenen Dingen ist.

Erstens. Da doch die Ordnung jener Dinge, für welche die Mitteilung gilt, nach dem Vorausgeschickten als Vorsehung für die menschlichen Individuen dient, da ferner der aktive Intellekt es ist, der auf den Menschen Bedacht nimmt, ihn soviel als möglich dadurch behütet, dass er ihn mit Gliedern und Seelenkräften ausstattet, die ihn so lange als möglich erhalten, wie dies in der Physik <sup>1)</sup> erwiesen wurde, so muss diese Ordnung von dem aktiven Intellekt abgeleitet sein, da sie doch

---

<sup>1)</sup> Unter טבעיות — Physik — sind zweifellos alle physikalischen Schriften, nicht nur die 8 Bücher der eigentlichen Physik (φυσικὴ ἀκρόασις), zu verstehen (vergl. Prantl, Aristoteles' acht Bücher Physik, S. 3 ff., Steinschneider, H. Ue. I, S. 108, Anm. 1, S. 269), dann aber ergeben sich die Belegstellen für die in Frage stehende Zwecktheorie ohne weiteres (Vergl. Bd. I, S. 78, 119 und 121 mit Anm. u. a. St.). Es scheint übrigens nicht ausgeschlossen, daß die in der eigentlichen Physik besprochenen Hauptprinzipien auch literarisch eine Einheit bildeten; darauf deutet die Stelle aus Phys. 257b: τοῦτο γὰρ δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς καθόλου περὶ φύσεως, das von Prantl übersetzt wird: „denn dies ist oben in den allgemeinen Büchern über die Natur [VI, 4] gezeigt worden.“ Dazu vergleiche das מאמר הכללי bei Lewi, Abschn. 1, Ende, ferner Steinschneider, Alfarâbi, S. 130: „Die in der Physik vorkommenden Gegenstände werden hier genannt: die allgemeinen Prinzipien (المبادئ), und was ihnen nahe kommt, als Beispiel dient das Nichtsein (عدم), ferner die „Successoren“ (توالی) der Prinzipien und die ihnen ähnlichen (مشاكلتة) . . .“ vergl. Munk, Mélanges II, 437, Anm. 1. Vergl. S. 4, Anm. 3 uns. Buches.

dem Menschen für eben denselben Zweck dient, den der aktive Intellekt für ihn erstrebt, nämlich für die Providenz; nun erfordert aber der eine Zweck einer Sache einen Urheber, das ist selbstverständlich.

Zweitens. Da doch jene Dinge zu derselben Kategorie gehören, welche der aktive Intellekt bewirkt, da ferner in ihr (sc. der Kategorie) dasjenige enthalten ist, was in ihr durch die allgemeine und spezielle Natur determiniert und bestimmt ist — bewirkt er doch das Wesen, aus welchem die in ihr (sc. der Kategorie) enthaltenen Dinge determiniert und abgeleitet werden kraft der allgemeinen Natur, und bewirkt er doch ferner auch die spezifische Mischung durch Vermittelung der Himmelskörper und des Samens, aus welchem die meisten in ihr enthaltenen Akzidenzien<sup>1)</sup> entstehen — so muss auch alles übrige in ihm an emanirten Akzidenzien Existierende aus dem aktiven Intellekt abgeleitet sein, sonst könnte man schwerlich ein Motiv dafür angeben, weshalb nicht der aktive Intellekt imstande sei, dem Menschen jene Begebenheiten zu vermitteln, auf welche sich die Mitteilung bezieht; gibt er ihm doch seine entsprechende Existenz und viele seiner Akzidenzien. Und ferner: Wäre dem so (sc. dass der aktive Intellekt nicht als Agens der Begebenheiten in Frage kommt), so gäbe es zwei Urheber für ein und dieselbe Sache, der eine würde sein Wesen und einige seiner Attribute bewirken, der andere die übrigen Attribute, dann aber gäbe es für ein und dasselbe Affizierte zwei Naturen, eine Natur, die die Wirkung des einen Urhebers empfängt und eine, die die des zweiten Urhebers empfängt, das ist jedoch absurd. Ferner: Man findet doch, dass die Mitteilung zuweilen gleichzeitig von Begebenheiten, deren Ordnung zu einer spezifischen Mischung im Verhältnis steht und den übrigen Begebenheiten gilt. Da nun die Mitteilung von einem Agens ausgehen muss, weil sie doch selbst eine einzige ist, und da ferner das Agens der Mitteilung auch das Agens für die Ordnung der erwähnten Dinge bildet, so muss offenbar das Agens für die Ordnung der Dinge ein numerisch eines sein; dann aber muss auch das Agens für die Begebenheiten von seiten der

---

<sup>1)</sup> S. I Bd., S. 77 ff.; bes. S. 87 ff. Dieterici, Anthropologie, S. 67.

Mischung auch diese Begebenheiten bewirken. Da nun der aktive Intellekt das Agens für die Ordnung der „Mischungsbegebenheiten“ — wie vorausgeschickt wurde — ist, so muss offenbar der aktive Intellekt das Agens für jene anderen Begebenheiten bilden, auf die sich die Mitteilung bezieht. Und ferner: Die Mitteilung gilt manchmal gleichzeitig für die Entstehung individueller Substanzen und hier in Rede stehender Zufälle<sup>1)</sup>, wie etwa der Zauberer oder der Prophet mitteilt, dass ein

---

<sup>1)</sup> Ueber den Begriff des Zufalls bei Aristoteles siehe besonders Physik II, 5 ff. Vergl. besonders 197 a: *ὄγλον ἄρα ὅτι ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκα τοῦ. διὸ περὶ τὸ αὐτὸ διάνοια καὶ τύχη· ἡ γὰρ προαίρεσις οὐκ ἄνευ διανοίας.* „Also ist klar, dass der Zufall folgendes ist: eine bloss je nach Vorkommnis seiende Ursache bei demjenigen, was unter dem um eines Zweckes willen Geschehenden in Bezug auf eine Vornahme geschieht; — darum sind auch Denktätigkeit und Zufall immer bei dem nämlichen Ereignisse beisammen, denn Vornahme ist nicht ohne Denktätigkeit.“ Ferner: „Dass nun die Ursachen, durch welche das Zufällige geschieht, unbestimmbar sind, ist ganz notwendig, und daher scheint auch der Zufall ein unbestimmbares Ding und dem Menschen unklar zu sein, und andererseits könnte es scheinen, dass nichts zufällig geschehe; denn alle diese Aussprüche sind richtig, weil sie ihren guten Grund haben.“ Ferner: „Und auch das ist richtig, wenn man sagt, der Zufall sei etwas Widervernünftiges, denn die vernünftige Begründung betrifft das immer oder meistens Seiende, der Zufall aber gehört zu demjenigen, was im Widerspruche mit diesem geschieht; demnach ist, da die auf solche Weise wirkenden Ursachen unbestimmbar sind, der Zufall ebenfalls ein unbestimmbares . . . Den Ausdruck „guter Zufall“ aber gebraucht man, wann etwas Gutes sich ergeben hat, und „schlimmer Zufall“, wann etwas Schlimmes, hingegen „Glücksfall“ und „Unglücksfall“, wann solches eine bedeutende Grösse hat . . . Also beides, sowohl der Zufall als auch das grundlos von selbst Eintretende (*καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον*) sind — wie gesagt — je nach Vorkommnis seiende Ursachen bei demjenigen, was die Möglichkeit des Geschehens nicht schlechthin an und für sich, und nicht meistens hat, und zwar unter diesem bei dem, was um eines Zweckes willen geschieht. Die beiden unterscheiden sich aber von einander dadurch, dass das grundlos von selbst Eintretende der weitere Begriff ist, denn alles Zufällige ist ein grundlos von selbst Eintretendes, aber nicht alles grundlos von selbst Eintretende ist ein Zufälliges. Nämlich Zufall und Zufälliges ist nur bei demjenigen, an welchem auch das Glücklichsein und überhaupt ein Handeln sich findet . . . Am wenigsten aber hat das

Mann, mit einer bestimmten Eigenschaft ausgerüstet, auftreten wird, der eine bestimmte Begebenheit hervorruft, oder dem ein

Zufällige mit dem von Natur aus Geschehenden zu schaffen, denn wann etwas im Widerspruche mit der Natur geschieht (sc. also nicht teleologisch), dann sagen wir nicht, es sei zufällig, sondern, es sei grundlos von selbst geschehen; es ist aber dies auch etwas Verschiedenes, denn von jenem ist die Ursache ausserhalb seiner selbst, von dem von Natur aus Geschehenden aber innerhalb seiner selbst. — Was also nun das grundlos von selbst Eintretende sei und was der Zufall, haben wir hiermit angegeben, sowie auch, worin sich beide von einander unterscheiden. Nach der Auffassungsweise der Ursache gehört jedes von beiden zu demjenigen, woher der Anfang der Bewegung ausgeht; denn immer ist entweder etwas von dem von Natur aus Seienden oder etwas von dem durch Denktätigkeit Geschehenden dabei die Ursache; die Anzahl von diesem aber ist unbestimmbar. Da aber das grundlos von selbst Eintretende und der Zufall Ursachen von solchem sind, von welchem auch entweder ein Gedanke oder die Natur Ursache sein könnte, nämlich jene ersteren es dann sind, wann etwas bloss je nach Vorkommnis Ursache von eben solchem wird, und da ferner Nichts bloss je Vorkommendes ursprünglicher ist, als das an und für sich Seiende, so ist klar, dass auch die bloss je nach Vorkommnis seiende Ursache nicht ursprünglicher ist, als die an und für sich seiende; also ist das grundlos von selbst Eintretende, und der Zufall abgeleiteter, als der Gedanke und die Natur, so dass notwendig, wenn auch das grundlos von selbst Eintretende auch noch so sehr Ursache des Himmels wäre, doch noch ursprünglicher ein Gedanke und Natur (νοῦς καὶ φύσις) Ursache sein müsste, sowohl von vielem anderen als auch insbesondere von dem Universum“ (Prantl). S. Dieterici, Alfarâbi, 106 (173).

Aus diesen Worten tritt die auffallende Aehnlichkeit mit den Ausführungen des Gersonides unmittelbar hervor. Hier wie dort bleibt der mythologische Zufall als logische Möglichkeit bestehen, und hier wie dort bildet das „Zufällige“ nur einen Spezialfall der psychologischen oder allgemeinen Teleologie. Aber auch der Superiorität des teleologischen Moments, dem αὐτόματον καὶ τύχη sich fügen müssen, ist schon bei Aristoteles gebührend Rechnung getragen. Bedenkt man ferner, dass nach Metaphys. λ, 8 der siderische Einfluss auf das Sublunarisches mit aller Bestimmtheit behauptet wird, so konnte Gersonides auch nicht einen Augenblick daran zweifeln, dass er sich mit seiner Rezeption der Astrologie in gut aristotelischen Bahnen bewege (vergl. auch Siebeck, Aristoteles, S. 49: Auch der sehr nachhaltige Glaube, dass die Gestirne den Wechsel der Dinge regieren, hat für das Abendland seine Wurzel in der Lehre des Aristoteles von dem Einflusse des Fixstern- und Planetenhimmels auf die sublunarisches Welt). S. Steinschneider, Alfarâbi, S. 75.

bestimmtes Ereignis zustösst; dies beweist, dass in dem Agens der Substanzen auch das Agens der Akzidenzien zu suchen ist. Da aber das Agens der Substanzen der aktive Intellekt ist, so muss es offenbar für die Ordnung der emanirten (akzidentellen) Begebenheiten der aktive Intellekt sein. Ferner: Das Agens, das die Ordnung der Begebenheiten bewirkt, muss diese so vollkommen kennen, dass hierdurch die Ordnung in vollkommenster Art auf den beabsichtigten Zweck losschreitet, d. h. auf die möglichst vollkommene Providenz der einzelnen Menschen. Nun kann aber von einem vollständigen Wissen der Dinge nicht gesprochen werden, so lange man ihr Wesen nicht kennt, denn es ist offenbar selbstverständlich, dass die Attribute einer Sache nicht völlig bekannt werden, so lange man nicht das ihr zukommende Wesen kennt. Dann aber ist klar, dass das Agens der jenen Begebenheiten innewohnenden Ordnung auch vom Wesen des Menschen Kenntnis haben muss. Da nun auch der aktive Intellekt ein Wissen von seinem Wesen hat, so muss das Agens dieser Ordnung entweder der aktive Intellekt selbst sein, oder es muss (sc. bei der Annahme von zwei Agenzien, (s. Anf. des 3. Absch.) das eine Agens die fortschreitende Vollendung und Form gegenüber dem andern bedeuten, da sie doch übereinstimmend von dem Wesen der Dinge als den Subjekten jener Begebenheiten Kenntnis haben, auf die sich die Mitteilung bezieht. Nehmen wir nun an, der aktive Intellekt bilde die fortschreitende Vollendung und Form gegenüber jenem Intellekte, so muss er auch von der Ordnung in der Seele dieses jene Ordnung bewirkenden Intellekts Kenntnis haben, hat sich doch das Wissen, sofern es die fortschreitende Stufe und Vollendung einer Sache bildet, unbedingt auf die Kenntnis jener Sache zu erstrecken, für welche es eben die Form und Vollendung bildet, wie ja auch die Kenntnis der Form in der Komposition des Hauses eine Kenntnis vom Wesen der Balken, Ziegel und Steine als dem Kompositionsmateriale voraussetzt. Ueberhaupt gilt: Die Stufe fortschreitender Formvollendung kann nicht von der ihr entsprechenden hylischen Stufe isoliert werden, also muss der aktive Intellekt alle Kenntnisse jenes Intellekts besitzen, dem gegenüber er die Stufe<sup>1)</sup> der Formvoll-

<sup>1)</sup> So nach Ps und Pm, R und L; bei O fälschlich: במדרגת היולי.

ding bildet. Hat aber der aktive Intellekt von der Ordnung jener Begebenheiten Kenntnis, so brauchen wir auch ausser ihm kein anderes Agens für jene Ordnung einzuführen; es kann auch nicht angenommen werden, dass das Agens dieser Ordnung ein anderer Intellekt als der aktive ist, sonst müsste man ja fragen: Weshalb ist der aktive Intellekt ausserstande, die Ordnung zu bewirken, da er sie doch kennt?<sup>1)</sup> Wird jedoch angenommen, dass der andere Intellekt den Weg der Formvollendung gegenüber dem aktiven Intellekte beschreitet, so lässt sich aus eben demselben voraufgegangenen Kommentar erweisen, dass der andere Intellekt mit jenem identisch ist, der das Agens für die durch den aktiven Intellekt entstandenen Dinge ist, er würde also alle sublunarisches Dinge bewirken und uns in den Besitz ihrer Intelligibilia bringen — obgleich diese Annahme offenbar absurd ist. Würde nämlich dieser Intellekt den Weg der Formvollendung gegenüber dem aktiven Intellekte beschreiten — besitzt er doch nicht nur das Wissen des aktiven Intellekts, sondern noch ausserdem die den Begebenheiten innewohnende Ordnung — so würde die den (akzidentellen) Begebenheiten eigene Ordnung den Weg der Formvollendung gegenüber ihrer entsprechenden substantialen Ordnung betreten, also würden die Akzidenzien den Weg der Formvollendung gegenüber den Substanzen beschreiten, das ist jedoch offenbarer Unsinn. Mithin muss das Agens für die Ordnung der (akzidentellen) Begebenheiten der aktive Intellekt sein, dann aber muss es auch der aktive Intellekt sein, der jenes Wissen bewirkt, das uns in bezug auf jene Begebenheiten durch Traum, Zauberei und Prophetie zuteil wird, nur bleibt noch zweifelhaft, ob er es durch Vermittelung oder ohne Vermittelung bewirkt, bezw. durch eine partielle Vermittelung oder eine nichtpartielle; das wollen wir jedoch nachher untersuchen. Uebrigens ergibt sich auch von anderer Seite, dass der aktive Intellekt es ist, der die Mitteilung über eintretende Ereignisse in uns realisiert, denn es muss doch das für einen Einzigen Vollkommenheit bewirkende Agens selbst ein numerisch

---

<sup>1)</sup> Ueber die Reziprozität zwischen Erkennen und Entstehen s. Bd. I, S. 84, Anm. 1, ferner Endnote A, S. 234ff.

Eines sein. Ist dies nun richtig und bildet die sich im hylischen Intellekte realisierende Mitteilung dessen<sup>1)</sup> Vollendung, bedenkt man ferner, dass es dann zwei Arten von Mitteilungen gäbe: eine für die Intelligibilia und die andere für die Akzidenzien, so müssen die beiden (Arten von) Mitteilungen aus einem einzigen Intellekte stammen, sonst wäre ja der hyl. Intellekt ein zweifacher: das eine Mal von dem einen Intellekte affiziert, das zweite Mal von dem anderen. Ist aber der hylische Intellekt ein Zweifaches, so kann der Mensch kein numerisch Eines sein; denn die Einheit existiert nur durch die Form, und ist die Form keine numerische Einheit, so kann auch der Träger einer Form keine numerische Einheit sein, das ist also gänzlich absurd. Mithin ist klar, dass es der aktive Intellekt ist, der beide Mitteilungen in uns realisiert.

#### Vierter Abschnitt.

Wir müssen nunmehr untersuchen, ob eine solche Mitteilung auch von spekulativen Dingen gilt. Die Untersuchung erstreckt sich auf zweierlei: Erstens: Ist bei einer derartigen Mitteilung die Realisierung ohne Angabe ihrer Ursachen möglich, wie dies bei den anderen Dingen der Fall ist, soweit sie durch Traum, Zauberei oder Prophetie erschlossen werden? Bei ihnen nämlich geschieht es ohne Angabe ihrer Ursachen. Zweitens: Ist die Realisierung einer derartigen Mitteilung mit Angabe der Gründe möglich?

Wir behaupten: Es lässt sich denken, dass es möglich ist. Wir finden nämlich, dass in der Medizin zahlreiche Intelligibilia im Schlafe ohne Angabe ihrer Ursachen erschlossen werden; so erzählen wenigstens die Aerzte, und viele solcher Nachrichten finden sich bei Galen und Ibn Zohr.<sup>2)</sup> Auch in

<sup>1)</sup> So nach Ps, Pm, R, L; O hat שלמות לו; auch diese Lesart gibt einen guten Sinn. Zur Sache: Averrois paraphrasis, S. 202.

<sup>2)</sup> Vergl. hierzu Steinschneider, H. Ue. II, 748: „Zohr (ibn) vulgo Avenzoar, ist der Name einer spanischen, muhammedanischen Familie (nicht einer jüdischen, wie man noch heute in einigen Werken liest), die eine Reihe von Aerzten aufzuweisen hat, unter denen uns insbesondere abumerwan (vulgo Abumeron, Abhomeron) b. Abdal-Malik (gest. in Sevilla 1162) interessiert, da fast alle ins Hebräische

meiner Zeit wurde jemandem im Traume geboten, er solle gegen seine Krankheit ein bestimmtes Arzneimittel nehmen, er aber kannte weder das Mittel noch seine Natur. Da ihm aber die Aerzte, die er befragte, erklärten, dass das Mittel, soweit sich aus ihren Büchern ersehen liess, ungefährlich sei, nahm er es ein und genas. Indessen scheint die Realisierung einer derartigen Mitteilung von spekulativen Dingen ohne gleichzeitige Angabe ihrer Ursachen doch nicht möglich zu sein. Ein derartiges Wissen wäre nämlich mit dem wahren Wissen nur namensgleich, also eine Vermutung, aber kein Wissen, denn die Definition des wahren Wissens besteht darin, dass wir eine Sache nach ihren in ihr enthaltenen Ursachen erkennen<sup>1)</sup>. Dadurch wird auch die allgemeine Ansicht unserer Thoragelehrten beseitigt, dass die Propheten die sekundären Intelligibilien unmittelbar besitzen, ohne voraufgegangene Kenntnissnahme<sup>2)</sup> der primären Intelligibilien, wohl aber ständen sie alle

---

übersetzten Schriften, welche ibn Zohr als Vf. nennen, ihm angehören.“  
Vergl. Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte, S. 88 ff., Steinschneider in Virchows Archiv 1873, S. 109 ff. Leclerc, Hist. II, 82.

<sup>1)</sup> Vergl. hierzu Anal. post I, cap. 9, 13, 33. II, 2, 8, 10, 16. Vergl. auch I, 14: „denn das Wichtigste im Wissen ist die Erforschung des Warum.“ I, 31: „Das Allgemeine ist wertvoller, weil es die Ursache offenbart und deshalb ist das allgemeine Wissen solcher Dinge, deren Ursache in einem Andern enthalten ist, wertvoller als die sinnliche Wahrnehmung derselben oder das Denken derselben.“

<sup>2)</sup> O, R, L: מושכלות הראשונות, Ps, Pm: מושכלות. — Ueber das Verhältnis zwischen Gelehrten und Propheten s. Bd. I, S. 5 ff. Aehnliche Ausführungen finden sich bei Averroes, Hauptl. S. 280. Siehe besonders folgende Stelle: „Es zweifelt keiner daran, dass es unter den Israeliten viele Gelehrte gab, was aus ihren Schriften, die man dem Salomon zuspricht, ersichtlich ist. In dem Volke der Offenbarung, nämlich dem Propheten, hörte die Gelehrsamkeit nimmer auf. Aus diesem Grunde ist es ein durchaus wahres Wort, das besagt: Jeder Prophet ist ein Weiser, aber nicht jeder Weiser ein Prophet.“ — In bezug auf den Ausdruck „primäre Intelligibilien“ muss hier ausdrücklich festgestellt werden, dass es sich sowohl bei Gersonides als auch bei Averroes — ganz im Sinne der Analytiken — im allgemeinen weniger um feststehende oberste Prinzipien handelt, sondern mehr um die jeweiligen obersten Gattungsbegriffe, als deren Spezialfall der Problemgegenstand erscheint. Vergl. besonders Anal. post. I, 28: „Die Wissenschaft ist eine, wenn sie eine Gattung zum Gegenstande hat



(sc. die sekundären Intelligibilien) für sie auf der Stufe der primären. Träfe dies zu, so wäre ja die Wissenschaft der Propheten in bezug auf die sublunaren Dinge geringwertiger als die der Gelehrten; tatsächlich haben sie jedoch von den sekundären Intelligibilien kein Wissen, sondern nur eine Vermutung. Und ferner: Wäre es die Weise des aktiven Intellekts, ohne Angabe der Gründe jene Kenntnis dem hylischen Intellekte zu übermitteln, so wäre er nicht auf die Sinne für den Erwerb der Intelligibilien angewiesen, und ebenso wäre es sinnlos, sich mit der Zurüstung des Beweises abzugeben, das ist offenbar alles absurd. Uebrigens hat Averroes<sup>1)</sup> zwei Argumente

---

und ihr Inhalt sich aus den obersten Grundsätzen derselben zusammensetzt und die Teile und Zustände dieser, soweit sie zum An-sich gehören, behandelt . . .“ Die „obersten Grundsätze“ sind also relativen Charakters, von einer dogmatischen Fixierung ist nicht die Rede, sie scheinen von Fall zu Fall gesucht und methodisch ermittelt zu werden. Wer dünkte hierbei nicht an den platonischen Gedanken der ewigen Rechenschaftsablegung, die sich nicht in konstanten Grundsätzen, sondern in der stetigen Aufgabe des Grundsetzens erfüllt! Indessen spricht schon die Pluralität gegen eine solche Auffassung. Gewiss gibt es auch im Sinne platonischer Begriffsbildung Einzelwissenschaften und Einzelideen. Aber all diese Einzelaufgaben finden ihre Einheit und Zusammenschließung in dem ihnen gemeinschaftlichen Ursprung der Methode; dadurch kann es niemals eine endgiltige Isolierung von Grundsätzen geben. Aber ebensowenig eine Reduktion des einen Intelligibelen auf das andere und noch weniger ein selbstgenügsames Sonderdasein von „Axiomen“. Alles bleibt vielmehr in seiner Sonderstellung zum Zwecke der Vereinigung, und alles ist Einheit zum Zwecke der Vereinzelung. Daher kann bei Plato weder um das Was, noch um das Wie der Grundsätze gestritten werden. Es gibt nur einen Grundsatz, nämlich das Grundsetzen für die ewige Spannung zwischen Einheit und unendlicher Vielheit. Welche Unsicherheit und Unklarheit dagegen die aristotelische Problemstellung ergibt, zeigt sich namentlich in Anal. post. I, 10 (zum Ganzen vergl. auch die lichtvollen Ausführungen Natorps in Platos Ideenlehre, S. 372 ff.).

<sup>1)</sup> Vergl. Averrois paraphrasis l. c. S. 203: Homo nam naturam habet ad comprehendendum scientias speculativas per proprias propositiones habitas. Et si homo comprehenderit eas sine propositionibus tunc illae propositiones essent ociosae et natura voluit hoc . . . Et similiter impossibile est ut per ipsum fiat ars speculativa, nisi aliquis

aufgestellt, kraft deren die Verwirklichung von spekulativen Erkenntnissen bei einer derartigen Mitteilung beseitigt wird. Erstens. Wenn dem so wäre, so müsste eine derartige Mitteilung zwecklos sein, weil es doch in der Natur des Menschen begründet ist, kraft seiner natürlichen Beschaffenheit die spekulativen Wissenschaften weit vollkommener zu begreifen als die Axiome. Zweitens. Wäre eine Realisation der Intelligibilia ohne die Axiome möglich, so würde ein und dieselbe Sache durch verschiedene Ursachen existieren, dann aber würde diese Sache zu ihren sie bedingenden Ursachen kein unbedingt notwendiges Verhältnis haben, das ist jedoch falsch. Sagen wir aber, dass diese Art des Wissens mit jenem durch seine Ursache sich realisierenden nur den Namen gemein hat, so wäre sie nur eine Vermutung, kein Wissen, und ihre Realisation ohne weiteren Nutzen. Nehmen wir aber an, dass sich die Mitteilung über spekulative Dinge, wie sie hier in Frage steht, nicht realisiert, dann verstehen wir kaum, was uns über eine im Schlafe sich realisierende medizinische Erkenntnis erzählt wird, und was sich bei den Propheten findet, dass sich nämlich in ein und derselben Prophetie die Erkenntnis bestimmter Intelligibilia und<sup>1)</sup> anderer Dinge findet, soweit sie sich durch eine derartige Mitteilung zu realisieren pflegt. So war es bei dem Propheten Jesajah in bezug auf die „Maase Merkabah“ der Fall, inso-

ponat hic esse aliquem modum hominum, qui comprehendunt scientias speculativas sine disciplina et isti homines, si sunt, aequivoce sunt homines: immo magis videntur angeli quam homines. Sed hoc videtur impossibile ex hoc, quod dico cognitio enim speculativa una est in se non diversa: sive fuerit scita per disciplinam, sive sine disciplina, et si esset scita per utrunque, tunc disciplina non esset accepta necessario in definitione eius; et sic sumus inter duo, aut ut dicamus quod ista cognitio aequivoce dicitur cum cognitione humana, aut ut concedamus, quod eadem res invenitur per causas diversas, et secundum hoc respectus rei ad suas causas, quibus constituitur, non erit necessarius et omne hoc est impossibile. Dicere autem quod possibile est ut imagines rerum speculatarum acquirantur ab aliquo modo hominum, hoc modo comprehensionis impossibile est. quamobrem acquisitio earum hoc modo est superfluum. cum jam acquirantur ab homine modo perfectiori, nisi aliquis dicat forte quod iste modus comprehensionis est proprius eis, in quibus est possibile, ut addiscant scientias speculativas, sed, si isti sunt, aequivore sunt homines.

<sup>1)</sup> O, Ps, Pm; במושכלות מה ובשאר דברים, R, L: במושכלות שאר דברים.

fern in jener Prophetie auch solche Dinge enthalten waren, auf welche sich die Prophetie nicht zu beziehen pflegt. Ebenso verhält es sich mit dem, was Ezechiel in bezug auf die „Maase Merkabah“ geschaut; überhaupt findet sich viel derartiges bei den Propheten<sup>1)</sup>. Unter diesen Verhältnissen macht sich eine schwere Aporie in diesem Probleme geltend: Die sinnliche Wahrnehmung bestätigt die Möglichkeit der Realisation der Erkenntnis in spekulativen Dingen, soweit sie für eine derartige Mitteilung in Frage kommen; die Spekulation jedoch weist sie ab. Maimonides hat nun die Richtigkeit dessen, was Galen<sup>2)</sup> über die Realisation zahlreicher medizinischer Erkennt-

<sup>1)</sup> So nach Ps und O: במעשה מרכבה וכבר ימצא זה הרבה בדברי נביאים, bei Pm, R, L korrupt, bei R במעשה מרכבה הרבה, bei Pm fehlt; וכבר ימצא. Ueber den Begriff „Maase Bereschit“ s. Guide I, 9, Anm. 2 und 3, 68, Anm. 2, II, 50, 225, Anm. 2: „L'auteur emploie ici les mots hébreux מעשה בראשית, si usités chez les talmudistes pour désigner l'acte de la création et la relation qui en est faite dans le Ier chapitre de la Genèse, commençant par le mot Bereschit“; ferner 227f, III, 3ff. Ueber „Maase Merkabah“ siehe I, 9, 117 ff, 127 ff, 331, Anm. 1, III, 3 ff, 6 Anm. 3, 7, Anm. 1, 8—33, 35 ff, 43, Anm. 3. Vergleiche hierzu die instruktiven Ausführungen bei Zunz, Gottesdienstliche Poesie, S. 165—179, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, S. 606 ff, u. v. a. St. Vergl. auch Steinschneider, Jüdische Literatur in der Realencyclopädie von Ersch und Gruber, Bd. 27, Sect. 2, S. 379 ff: „Das ganze Gebiet der jüdischen Weisheit (חכמה) in höherem Sinne scharte sich ebenfalls unter dem Einfluss und der Form des Midrasch in zwei Hauptgruppen, welche die beiden Sphären des Seins: Himmel und Erde, umfassten und unter den Namen: Lehre vom göttlichen Thronwagen (מעשה מרכבה) und Schöpfungslehre (מעשה בראשית) zunächst als Midrasch der Vision Ezechiel's (auch Jes. 6, Jakobs Traum und Mosis Theophanie) und der Schöpfungsgeschichte (1 Mos. 1, 1), Lehren über das Wesen, die Eigenschaften, Wirkungen (Namen) und Offenbarungen Gottes und des himmlischen Hofstaates, Sterne und Engel, sowie über die erste und fortwährende Entstehung und Natur der Geschöpfe behandelten und daher von Maimonides nicht unpassend als Metaphysik und Physik bezeichnet werden.“ (Vergl. auch Maimuni, Jesode Torah, ed. Leipzig 1862, S. 2 ff, ferner Joel, die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, S. 32 ff.).

<sup>2)</sup> Dass Galen astrologischen Anschauungen huldigte, geht schon aus seiner Humoralphysiologie hervor (vergleiche De humoribus XIX, 485 ff, dazu Kaufmann, Die Sinne, S. 160 und Anm. 13, wo besonders auf die „Correspondenz zwischen Elementen, Qualitäten, Jahreszeiten

nisse durch den Traum als deren Motiv (sc. für die Reali-

und Humoren“ verwiesen wird. Für Galens oneirologische Ansichten dürfte auch sein „de dignotione ex insomniis libellus“ in Frage kommen: „at quoniam etiam vaticinia quaedam esse concedimus . . .“ (VI. 832 ff). — Was nun die hier in Rede stehende Aeusserung des Maimonides betrifft, so scheint sie den uneditierten pseudo-maimonidischen הלכות entnommen zu sein (vergl. Steinschneider, Die arabische Literatur der Juden, S. 217 ff.); wenigstens ist in den bis jetzt gedruckten medizinischen Werken, namentlich in den מצול סוכי, (Aphorismen des Moses), Lemberg 1804 (1834/35), in dem von Grossberg edierten ס רמב"ם (London 1900), in der Vorrede zu dem Commentare über die Aphorismen des Hippokrates (ed. von Steinschneider im 48. Bd. der ZDMG, S. 222 ff.) jene Aeusserung nicht zu finden (vergl. auch Steinschneider, Alfarâbi, S. 230 ff: Maimonides über Galen nach Serachija's Uebersetzung der Aphorismen); dabei muss besonders hervorgehoben werden, dass Maimonides bei all seinem Respekte vor den medizinischen Kenntnissen Galens dessen Angriffe auf philosophisch und theologisch beglaubigte Wahrheiten mit aller Entschiedenheit zurückweist; auch in dem Briefe an die Gelehrten von Marseille sucht man vergebens nach einer derartigen Polemik. Dass jedoch eine solche Aeusserung ganz im Geiste des maimonidischen Rationalismus gehalten ist, leuchtet ohne weiteres ein, man braucht nur des Maimonides Worte gegen den Aberglauben in jenem Briefe (ed. von Isaak Levi, 1555) und in Jesode Torah, I, 10 (vergl. Schmiedl, Studien, S. 325 ff) zu lesen. Wenn freilich Steinschneider, Jüdische Literatur a. a. O., S. 441 auch Maimonides von astrologischen Verirrungen nicht freispricht („Selbst die schärfsten philosophischen Gegner, wie z. B. Maimonides, der die allgemeine Herrschaft der Astrologie dem einfältigen Glauben an alles Schriftliche, namentlich das mit dem Ansehen des Altertums auftretende, beimisst, protestiert nur gegen die Zufallslehre und stellt der Einwirkung der Gestirne die Vermittelung der die Sphären leitenden Intelligenzen entgegen“) und Schmiedl, a. a. O., S. 327, Maimuni's „Begriffe über das Wesen der Sterne“ noch höchst kindisch nennt, so haben diese Forscher doch den Einfluss der aus dem Orient stammenden Emanationslehre, die selbst Aristoteles in ihren Bannkreis zog und die alle mittelalterlichen Philosophen beherrschte, völlig übersehen (vergl. Bd. 1, S. 227 ff. unserer Abhandlung). Daher kommt es, dass auch Alfarâbi in seiner Schrift „Ueber die richtigen und falschen astronomischen Entscheide“ (vergl. Dieterici, Philos. Abhandlungen, S. 170 ff), obgleich Gegner der Astrologie, eine Reihe ihrer Theorien ohne weiteres annimmt, dass auch Avicenna astrologischen Theorien huldigte, obgleich er Bücher gegen die Astrologie verfasste (vergl. Wüstenfeld, a. a. O., S. 73 ff.), dass sowohl Saadjah (vergl.

sation spekulativer Dinge in derartigen Mitteilungen) energisch bestritten mit der Behauptung, dass Galen derartige Erkenntnisse im wachen Zustande hatte, und es sei ihm nur so erschienen, als ob sie erst im Schlafe entstanden seien; die

S. 17, ed. Landauer: كما يقصر احيانا عن بلوغ احدى المنازل الـ 28 التي ادركناها فسميناها بسماء, dazu Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien 1845 (S. 263, Anm. 2), als auch Ibn Saddik (vergl. Mikrokosmos, ed. Horowitz, S. 32) von astrologischen bzw. oneirologischen Vorurteilen nicht freikommen, dass ferner Juda Halewy (vergl. Kusari IV, 9), Abraham ibn Daud (vergl. Emunah Ramah, ed. Weil, S. 86 ff. (Uebers. S. 109 ff.), dazu Kaufmann, Attributenlehre, S. 133, Anm. 43 u. S. 247) „versöhnlich und zustimmend“ die Astrologie beurteilen (vergl. Kaufmann, S. 504 ff., Zunz, Ges. Schriften, III, 93—97). Konnte sich aber keiner der mittelalterlichen Denker zu einer völligen Ablehnung abergläubischer Motive verstehen, so darf man auch gegen Gersonides nicht allzuscharf ins Gericht gehen, ist doch selbst zwischen Maimonides und ihm nur ein gradueller Unterschied, zumal da Gers. die Astrologie keineswegs dogmatisch übernahm; vielmehr musste er im Hinblick auf die aristotelische Sternkunde ebenso wie Maimonides der Meinung sein, dass er auf dem Boden wissenschaftlicher Prinzipien stand. Wie sehr übrigens das 14., 15. und 16. Jahrhundert im astrologischen Wahn befangen war, kann man besonders aus Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 10. Aufl., S. 238 ff. ersehen. — Was nun die psychologische Bedeutung der maimonidischen Interpretation betrifft, so erinnert sie zum Teil an das sogen. Schwellengesetz (vergl. Wundt, Grundriss der Psychologie, 1913, S. 314 ff.), demzufolge das Verhältnis zwischen Unterschieds- und Reizschwelle konstant bleibt. Mithin müsste bei der in Rede stehenden plötzlichen Herabminderung der Reizschwelle von 10000 auf 1 die Unterschiedsschwelle die entsprechende Erhöhung erfahren. Gegenüber einer derartigen radikalen Erhöhung der Unterschiedsschwelle bleiben minimale Aenderungen wie etwa  $9999 + 1$  oder  $- 1$  insofern ausserhalb der Bewusstseinschwelle, als sie nicht mehr als die konstitutiven Elemente der alten Reizschwelle, sondern als die einer neuen zwischen  $(10000 - 10000) + 1$  erscheinen. Genau so verhält es sich nach Pseudo-Maimonides mit demjenigen, der da glaubt, im Schlafe eine wirklich neue Erkenntnis gewonnen zu haben. Tatsächlich bildet diese Erkenntnis nur den Restbestand von Erkenntnissen, die im wachen Zustande erworben wurden. Dass es sich übrigens bei der typischen Inkongruenz zwischen mathematischen und psychischen Ursprungs- bzw. Abschlusselementen verbietet, von psychischen Gesetzen zu reden, ist wohl selbstverständlich. — Ueber Astrologisches bei Maimuni s. Guide II, 85, bei Avicenna s. Schahrastâni, S. 409 (304).

Sache verhält sich etwa so: Jemand ist in einem Hause mit zehntausend Menschen zusammen; da gehen alle bis auf einen Mann hinaus; nun dünkt es ihm, als sei jener Mann erst jetzt gekommen, während er [in Wahrheit] schon früher dort war. Jene Bestreitung beruht also nur auf sinnlicher Wahrnehmung, wie wir berichteten<sup>1)</sup>.

Wir behaupten nun: Es ist nicht unmöglich, dass sich im Traume primäre Erkenntnisse mit ihren Gründen erschliessen lassen, ich meine, dass zufällig die erforderlichen vorstellenden Formen (sc. als die Gründe) bei dem Erwerb jenes Intelligibelen miterkannt werden. Indessen ist dies schon deshalb selten, weil jene vorstellenden Formen grösstenteils nur durch zielbewusstes Streben erkannt werden, das kann aber nur im wachen Zustande stattfinden, denn im Schlafe kann der Mensch kein zielbewusstes Erkennen für eine bestimmte vorstellende Form entfalten<sup>2)</sup>, weshalb auch die Realisierung derartiger Erkenntnisse im Traume nur auf Zufall beruht. Ebenso verhält es sich mit den sekundären Intelligibilen; kann man doch ihre Ableitung aus primären Intelligibilen nur mit zielbewusstem Streben ausführen; denn dies geschieht nur dadurch, dass er die primären Intelligibilen erkennt, die ihn zur Erkenntnis jener sekundären Intelligibilen hinführen, deren Wissenschaft gefordert wird (problematisch ist). Verfügt aber der Intellekt zufällig im Schlafe über solche primären Intelligibilen, so ist es nicht unmöglich, dass sekundäre Intelligibilen aus ihnen abgeleitet werden, nur ist es selten der Fall.

Nun kommt es freilich vor, dass sich jemand auch im Schlafe mit dem Erwerb von sekundären Intelligibilen befasst, wenn er im wachen Zustande sein ganzes Streben auf den Erwerb von Intelligibilen einstellt, nur kann er sich nicht die Erkenntnis eines bestimmten Intelligibelen aussuchen, son-

---

<sup>1)</sup> Gersonides hält also die Spekulation für fähig, den Wahrheitsbeweis für die Realisation der Erkenntnis in spekulativen Problemen auf dem Wege der „Mitteilung“ zu erbringen. Nur die trügliche „sinnliche Wahrnehmung“ könne so etwas „ableugnen“.

<sup>2)</sup> Auch die neuere Psychologie charakterisiert auf diese Art das Denken im Schlafe. Es handelt sich hierbei nur um Assoziations-, nicht um Apperzeptionsverbindungen (vergl. W u n d t, a. a. O., S. 334 ff.).

dern nur jener sekundären Intelligibilien, die er zufällig besitzt, bzw. jener primären Intelligibilien, die zu ihnen (sc. den sekundären Intelligibilien) hinleiten. Derartiges widerfährt uns häufig, besonders wenn wir uns ausschliesslich mit dunklen spekulativen Dingen beschäftigen. Es dünkt uns dann in unserem Traume, als seien wir über jene Intelligibilien befragt worden und hätten die richtige Meinung geäussert, obgleich wir vorher über diese Dinge gar nicht spekulierten. Unter diesen Umständen mögen den Propheten bei der Erschliessung eines bestimmten Intelligibelen durch Prophetie auch dessen Motive erschlossen worden sein. So findest du an verschiedenen Stellen, wo die Propheten über spekulative Dinge sprechen, auch eine Mitteilung über die Motive, aus welchen sich jene ergeben. Das zeigt sich auch bei Jesajah in seiner Bestätigung, dass Gott die Existenzen hervorrief, nicht aber die von einigen seiner Zeitgenossen verehrten Götzen: „Wer hat es bewirkt und geschaffen? er, der die Geschlechter von Anbeginn herbeirief“ (XLI, 4). Er beweist mit hin Gottes Urheberschaft für alle Dinge dadurch, dass Gott von der Hinfälligkeit der Dinge bereits vor ihrem Eintritt ins Dasein Kenntnis hatte. Wenn es aber bei den Propheten Stellen gibt, wo spekulative Dinge ohne Angabe ihrer Gründe mitgeteilt werden, so geschieht dies deshalb, weil sie entweder die Kenntnis jener Dinge im wachen Zustande erhalten hatten, oder weil ihnen die Erinnerung an die Prämissen wegen ihrer allgemeinen Geltung oder ihres dunklen Charakters entschwunden war, oder weil sie auf zahlreiche Voraussetzungen und dadurch auf langwierige Erörterungen angewiesen wären.

Was sie jedoch über die im Schlafe erfolgte Realisierung medizinischer Kenntnisse berichten, ist sehr befremdend. Derartige Dinge sind experimenteller Natur und können der sinnlichen Wahrnehmung nur mit grosser Schwierigkeit erschlossen werden; gelingt doch ihre Realisierung durch die Sinne nur dann, wenn die zahlreichen Bedingungen des Experiments erfüllt sind, wie dies auch die medizinischen Gelehrten erweisen. Wie aber kann sie (sc. die medizinische Mitteilung) sich dann bei einer derartigen Sachlage auf ausser sinnlichem Wege realisieren? Das möchte ich doch wissen! Wir behaupten nun, es scheint ja, als ob die Heilung des Menschen ebenso von den Himmels-

körpern emaniert, wie dies bei den übrigen ihm zustossenden Begebenheiten der Fall ist<sup>1)</sup>. Aus diesem Grunde kann bei ihnen

1) Aus dieser Bemerkung geht deutlich hervor, wie eng alle astrologischen und oneirologischen Gedanken mit der Emanationstheorie zusammenhängen. Daher kommt es, dass Avicenna in dem einen Teile seiner Metaphysik (bei Horten, S. 660 ff.) die Sterndeuterei ablehnt, während er in dem anderen Teile (S. 571 ff.) Anschauungen vertritt, die ohne Zweifel die philosophischen Voraussetzungen der Astrologie bilden; dahin gehört der Satz: „Indem jedoch die Seele der himmlischen Sphäre das erste Sein begrifflich fasst, fliesst auf sie von dem Lichte dieses ersten Seins und von seiner Kraft beständig eine Seinsfülle hernieder.“ Ja S. 661 gesteht er dies scheinbar offen: „Daher können wir den Behauptungen der Sterndeuter keinen Glauben beimessen, selbst wenn wir aus eigenem Antriebe (nicht bewogen durch ihre Reden) zugeben, dass alles, was sie an Prämissen philosophischen Inhaltes uns vorlegen, richtig ist.“ Dazu vergleiche auch die Stelle bei Scharastâni (Haarbrücker, S. 328): „Es ist aber die Annahme derselben in einer anderen Beziehung schon in der Metaphysik dagewesen, und ihre Wirksamkeit beschränkt sich nicht auf die Intelligenzen und Seelen, sondern jede Form, welche in der Welt entsteht, ist nur durch ihr allgemeines Herabströmen da, sodass sie jedem Aufnehmenden diejenigen Formen zuerteilt, wofür es vorbereitet ist.“  
 وقد سبق اثباته في الالهيات من وجه آخر وليس يختص فعله بالعقول والنفوس بل وكل صورة تحدث في العالم فانما هي من قبضة العام فيعطى كل قابل ما استعداد له من الصور (ed. Cureton, S. 426). Es liegt hier mithin der gleiche Gedankengang vor, aus welchem Gersonides die Offenbarung medizinischer Kenntnisse im Schlafe begreiflich machen will. Wie eng übrigens die Beziehungen zwischen Emanation und Astrologie sind, kann man besonders aus den Mitteilungen Scharastânis über die Szâbia S. 203 (II, 4) ersehen. Vergl. besonders folgende Stelle: „Die geistigen Wesen sind die vermittelnden Ursachen beim Hervorbringen und Schaffen, bei der Verwandlung der Dinge aus einem Zustande in den andern, und der Weiterführung der geschaffenen Dinge vom Anfange zur Vollendung, welche die Kraft von der göttlichen heiligen Majestät zu Hilfe rufen und die göttliche Gabe auf die niederen Existenzen herabströmen lassen. Zu ihnen gehören die Leiter der sieben Wandelsterne in ihren Himmelskreisen und diese sind die Behausungen jener; jedes geistige Wesen hat eine Behausung und jede Behausung einen Himmelskreis, und die Beziehung des geistigen Wesens zu dieser ihm eigentümlichen Behausung ist die Beziehung des Geistes zu dem Körper, er ist aber sein Herr und Leiter und Herumführer. Sie nannten die Behausungen Herren und zuweilen Väter, die Elemente aber Mütter. Das Tun der geistigen Wesen besteht nun in der Bewe-



(sc. den medizinischen Intelligibilien) eine Erkenntnis von dieser Seite aus (sc. nach dem Vorgange der übrigen nichtmedizinischen Ereignisse) zustande kommen, d. h. die Heilung eines Menschen vollzieht sich etwa so, wie sich die Mitteilung bei seinen übrigen Ereignissen realisiert. Nun ist bei einer derartigen Mitteilung der Erwerb eines Intelligibelen akzidentell, das ist aber auch die Mitteilung, die dem Kranken oder dem sich um seine Heilung bemühenden Arzte zuteil wird. Untersucht man nun alle diesbezüglichen Erzählungen der Aerzte, so findet man, dass sich die Erkenntnis tatsächlich von dieser Seite aus realisiert. Sie sind nämlich nach ihrer Erzählung entweder selbst krank und erhalten dann im Traume die Anordnung, so und so zu verfahren, oder ein anderer als sie ist krank und sie, die als Aerzte um seine Heilung bemüht sind, erhalten in ihrem Traume bestimmte Anordnungen für ihr Verhalten. Hierher gehört auch das sehnsüchtige Bestreben von Kranken, etwas Bestimmtes zu

---

gung derselben nach einer eigentümlichen Bestimmung, damit aus ihren Bewegungen in den Natursubstanzen und Elementen Hervorbringungen geschehen, woraus Zusammensetzungen und Mischungen unter den Zusammensetzungen entstehen und ihnen körperliche Kräfte folgen und darnach geistige Seelen zusammengesetzt werden . . . dann aber fänden die Einwirkungen statt, bald universelle, welche von einem universellen geistigen Wesen herkommen, bald partielle, welche von einem partiellen geistigen Wesen herkommen, so dass mit dem Genus (dem Ganzen) des Regens ein Engel verbunden ist, wie mit jedem einzelnen Tropfen ein Engel verbunden ist. Zu ihnen gehören ferner die Leiter der oberen in der Luft sich zeigenden Erscheinungen, sowohl was von der Erde aufsteigt und dann herabkommt, wie Regen, Schnee, Hagel und Wind, als auch was vom Himmel herabkommt, wie Meteore und Sternschnuppen, und was in der Luft vorkommt, wie Donner und Blitz, Wolken, Nebel, Regenbogen, Kometen, der Hof des Mondes und die Milchstrasse, und was auf der Erde vorkommt, wie Erdbeben, Ueberschwemmung, Rauch usw. Zu ihnen gehören ferner die Vermittler der in allen Existenzen vorhandenen Kräfte und die Leiter der in allem Bestehenden sich offenbarenden Leitung, so dass du nichts Existierendes leer von Kraft und Leitung siehst, wenn es für beide empfänglich ist.“ Vergl. auch die Disputation zwischen Sabäern und Muslims, ferner G u t t m a n n, die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daud, S. 150 ff. 161 ff., 223, W e n d l a n d, die Hellenistisch-Römische Kultur (Synkretismus und Gnostizismus), S. 161 ff. bes. S. 166, Anm. 3, B o u s s e t, Hauptprobleme der Gnosis, S. 9 ff., 263 ff., 361 ff.

tun, das ihrer Heilung nützlich ist, sie wissen aber dabei nicht, dass dieses Streben ihnen von den Himmelskörpern her zugeleitet ist. Auf diese Art entstehen in der medizinischen Kunst eine Reihe von Erkenntnissen, wie ja auch die Aerzte davon erzählen. So trug sich bei einer Frau, die eine verhärtete Wunde<sup>1)</sup> (ناصر) an der Wade hatte, folgendes zu: Sie sah in einem Garten ein ihr unbekanntes Kraut und trug Verlangen, von diesem Kraute etwas auf die Wunde zu legen. Sie tat es, und nach wenigen Tagen war sie vollständig geheilt.<sup>2)</sup> Eine kluge Frau sah sich die Sache an und gewann daraus die Erkenntnis, dass ein derartiges Kraut für die Heilung einer solchen Wunde tauglich sei, und sie heilte damit viele Menschen, wie wir dies mit eigenen Augen sahen. Da sie es aber niemand offenbaren wollte, so geriet die Wissenschaft in Vergessenheit. Ebenso erging es unserem Bruder, sein Schöpfer begnadige ihn, in bezug auf ein bestimmtes Kraut. Da er aber damals noch klein war, so bemühte er sich nicht, jenes Kraut zu erkennen. Auch erzählte man uns folgendes: Ein Mann war sehr lange krank; da sah er, wie eine Schlange in einen Topf ging; da er nun ein ganz besonders heftiges Verlangen trug, von jener Speise zu geniessen, so befragte er seine Magd. Als diese sich dem Topfe näherte und die Schlange erblickte, sagte sie: Fürwahr, der Tod ist im Topfe und verabreichte<sup>3)</sup> ihm nicht das mindeste. Er aber schleppte sich auf Händen und Füßen an den Topf heran, nahm von dem Gericht und ass. Das Gericht schob nun jenen giftigen Saft, der zu seiner Erkrankung geführt hatte, nach einem bestimmten Orte seines Körpers ab, und — er genas vollständig.

#### Fünfter Abschnitt.

Da nun die Frage geklärt ist, welche Dinge Gegenstand einer derartigen Mitteilung sind, und wer sie (sc. die Mitteilung) hervorrufft, müssen wir untersuchen, zu welchem Zwecke sie stattfindet. Wir behaupten nun, dass der Zweck, um dessentwillen sie stattfindet, die Vorsehung und Erhaltung ist. Da

1) Siehe Zenker, arab. türk. pers. Lexikon s. v. ناصر = Fistel; vergl. Maimuni, פצול כוסי, c. 23, s. v.

2) Ps. u. O.: שנתרפאת רפואה שליכה.

3) ולא רצחה לתת לו Ps. ולא התן

nämlich der Mensch mit der Willensfreiheit ausgestattet wurde, auf dass er das Gute erstrebe, und das entsprechende Unheil, das ihn kraft seiner Emanation aus den Himmelskörpern treffen soll, meide, und da er (sc. der Mensch) nicht wissen kann, was für ihn von dem ihm Zugesprochenen gut oder böse ist, so wurde ihm diese Mitteilung zugeschickt. Dadurch kann er sich von jenem Unheil befreien, da er weiss, dass dies in seiner Hand liegt, und er kann jenes Gute erstreben, das für ihn dank jener Ursachen bestimmt ist, die seiner Existenz zu Hilfe eilen. Auf diese Weise wird ihm eine Förderung jenes Guten zuteil; übrigens ist dies im Buche de sensu et sensato<sup>1)</sup> erwähnt.

#### Sechster Abschnitt.

Es können nun über die bisherigen Annahmen in bezug auf die Mitteilung zahlreiche Zweifel entstehen; eben diese wollen wir soweit als möglich untersuchen.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> Auch hier kommt als Quelle de divinatione per somnum (cap. 2. Anfang (203) in Frage (vergl. S. 1, Anm.).

<sup>2)</sup> In den bisher erfolgten Erörterungen hat Gersonides im Anschluss an Avicenna (Phys. a. a. O.) und Averroes (paraphr. a. a. O.) die Behauptung aufgestellt, dass als Urheber aller Zukunftsmitteilung nur der aktive Intellekt in Betracht kommt. Damit wollte er offenbar den göttlichen Ursprung der Prophetie retten. Indes melden sich bei dieser Sachlage sofort eine Reihe von Widersprüchen. Zunächst erscheint wieder das alte *év καὶ πολλά*-Problem auf dem Plane: Wie kann die allgemeine generelle Ordnung, die das Wesen des aktiven Intellekts bildet, eine derartige Spezifikation und Individualisierung erfahren, wie sie in der Zukunftsmitteilung einzelner Personen zu tage tritt? Bei dem Unsterblichkeitsprobleme war die Lösung für Gersonides insofern vereinfacht, als der rein subjektive Intelligibilienerwerb des Einzelnen den mehr oder minder grossen Anteil an dem Besitze des aktiven Intellekts begründete. Dadurch war vorerst das in dem Begriffe der Remanation latente Problem der Individualisierung erklärt. Wenn freilich auch bei der Remanation der aktive Intellekt in der Erzeugung von Intelligibilien mitwirkte, so fiel das insofern nicht sehr ins Gewicht, als man ja die Mitwirkung des aktiven Intellekts als ein Hinschauen und Hinzielen der hylischen Intellekte auf die im aktiven Intellekt enthaltenen Grundsetzungen der wissenschaftlichen Vernunft im Sinne Platons begreifen konnte. Schwieriger gestaltet

Erstens. Wie kann der Intellekt eine individuelle Sache als solche kundgeben — wie dies bei der Mitteilung der

sich die Frage, wenn man bei Ausschaltung der platonischen Interpretation den aktiven Intellekt als selbständige Hypostase der teleologischen Normen ansieht; unmöglich kann sich dann bei dem ständigen Hineinspielen des aktiven Intellekts in die Arbeitsökonomie des hyllischen eine klare Scheidung der Begriffe Denken und Sinnlichkeit ergeben. Noch schwieriger aber gestaltet sich das Problem der Emanation. Unbedingt muss hier die Materie als Verteilungsprinzip des aktiven Intellekts figurieren, weshalb auch Averroes und Gersonides die Selbständigkeit der Materie nicht preisgeben können (vergl. I. Bd., Endnote A). Erweist sich nun die „Zukunftsmittteilung“ als eine Emanation zweiter Ordnung, so entsteht die Frage nach der Möglichkeit eines zweiten Verteilungsprinzips. Die Materie kann dafür nicht mehr in Frage kommen, weil sie doch bereits die Grundlage für die Differenzierung des aktiven Intellekts in die Einzelintellekte abgibt. Gersonides weist deshalb des Averroes Annahme zurück, die auch für die erwähnte Emanation zweiter Ordnung die Materie als Verteilungsprinzip verwertet wissen will. Welcher zweite Verteilungskoeffizient steht uns aber für die Tatsache zur Verfügung, dass nur bestimmte Menschen einer Zukunftsmittteilung teilhaftig werden? Das ist die grosse Frage, zu deren Lösung Gersonides alle Kräfte aufbietet. Für Avicenna und Maimonides ist die Lösung insofern einfacher, als sie die Gabe der Prophetie als einen Erfolg der gesteigerten Intelligibilienbildung ansehen. Dies um so mehr, als für beide Denker gerade bei den Propheten die restlose Vereinigung mit dem aktiven Intellekte möglich ist; dann aber handelt es sich für sie überhaupt nur um die unmittelbare erste Emanation des aktiven Intellekts, der in der prophetischen Remanation zu tage tritt. Eine derartige Lösung kann aber für Gersonides, den Gegner der Konjunktion, nicht in Frage kommen. So bleibt ihm scheinbar kein anderer Ausweg als die Annahme der Astrologie übrig, die die Rolle des zweiten Verteilungskoeffizienten spielt. Dass übrigens die Astrologie zur Erfüllung philosophischer Aufgaben berufen schien, geht auch aus dem Quadripartitum hervor. So schreibt Boll in seinen Studien über Claudius Ptolemaeus (Philosophisches in der Tetrabiblos) S. 161ff; „Aber die aristotelische Konstruktion des Weltgebäudes war für den Astrologen von vornherein sehr günstig. Ihre scharfe Trennung einer sublunaren und ätherischen Welt, die Annahme, dass die Veränderungen in jener durch diese hervorgerufen werden, konnte ohne Weiteres die Grundlage eines astrologischen Systems werden.“ Bedenkt man freilich, welchen tiefgehenden Einfluss Poseidonius auf die Gestaltung des Quadripartitum ausübte (s. Boll a. a. O.), so kann die philosophische Mittlerrolle der

Fall ist — während er doch in Wahrheit nur etwas seiner Sub-

Astrologie nicht weiter befremden. Gerade in der Stoa zeigt sich allgemein eine derartige innige Beziehung zwischen Astrologie und Philosophie. Lehrreich sind hierfür auch die Ausführungen W e n d l a n d s (Die Hellenistisch-Römische Kultur, S. 64 ff.): „In stetem Wechsel der grossen Weltperioden lässt die Gottheit Elemente, alle Wesen, den vielgestaltigen Kosmos aus sich hervorgehen und nimmt alles wieder in die ursprüngliche Einheit auf. In ewigen Rhythmen bewegt sich der Weltprozess in den immer wiederkehrenden Grenzen der διακόσμησις und ἐπύρωσις. Die eine göttliche Urkraft, physisch als Pneuma und Aether, geistig als Weltseele, λόγος, εἰμαρμένη, πρόνοια gefasst, durchdringt den Kosmos und hält jedes einzelne Wesen zusammen. In grösserer oder geringerer Stärke, in feinerer oder gröberer Qualität offenbart sie sich in bald unmittelbaren, bald mannigfach vermittelten Wirkungen und Teilkräften, die von ihr ausgehen. Sie entfaltet sich in den Elementen und offenbart sich in der feurigen Natur, der regelmässigen Bewegung der Gestirne und dem dadurch bewirkten gleichmässigen Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter; sie durchdringt in der Stufenfolge von νοῦς, ψυχή, φύσις, ἕξις die Einzelwesen. So rechtfertigt die Stoa Orakelwesen und Traumdeutung mit der Lehre vom göttlichen, im Enthusiasmus sich offenbarenden Ursprunge der Seele; sie weiss Astrologie und alle Arten „künstlicher“ Divination mit ihrer Lehre vom Schicksal und vom inneren Zusammenhange und der Sympathie aller Teile der Welt in Einklang zu setzen; sie etabliert in ihrer Dämonenlehre den niederen Volksglauben. . . . Die stoische Theologie beschränkt sich nicht auf die Anerkennung der Göttlichkeit physischer Potenzen. Kleantes erkennt vier Quellen des Götterglaubens an, die Ahnung des Künftigen, die dankbare Anerkennung der nützlichen Gaben der Natur, die Wirkung der meteorologischen Erscheinungen und als wichtigste den Eindruck des Sternenhimmels“ . . . Eine neue Bedeutung hat diese Theologie erst gewonnen, als die seit dem II. Jahrh. von Osten vordringende Astrologie ihr einen reichen Inhalt und eine das Menschenleben beherrschende Bedeutung gab. Indem man nun die Welt und Menschenleben gestaltenden Kräfte im Sternenhimmel suchte, werden die στοιχεῖα der umfassende Name für die Sternennächte wie die elementaren Kräfte. Der Glaube an Astral- und Elementargeister verbindet sich mit der niederen Religion und dem Dämonenglauben, und στοιχεῖα bezeichnet jede Art von Dämonen.“ Dazu vergleiche auch B o u s s e t, Hauptprobleme der Gnosis, S. 223 ff. Eine gute philosophische Charakteristik der Astrologie findet sich auch bei C u m o n t, a. a. O. S. 202 (übers. von Gehrich): „Das Fundamentaldogma der Astrologie, wie sie die Griechen aufgefasst haben, lehrt die Solidarität des Universums. Die Welt bildet einen riesigen Organismus, dessen sämtliche Teile durch einen unaufhörlichen Austausch von Molekülen

stantialität Aehnliches bieten kann (sc. als Mitteilung), d. i. aber die universelle Ordnung?

Zweitens. Wie kann er mitteilen, wann eine Sache eintrifft, da er doch überhaupt nicht über ein derartiges zeitlich beschränktes Wissen verfügt? Dass er aber von dem bestimmten Eintreffen einer Sache Kenntnis gibt<sup>1)</sup>, ist aus dem erwiesen, was die Zauberer heutigen Tages künden, aus dem, was Joseph in Aegypten an den Träumen richtig deutete, was Daniel in bezug auf die Zeit des Exils, und Jonah in bezug auf Niniveh erschlossen wurde.<sup>2)</sup>

Drittens. Wie kann der aktive Intellekt die Ordnung eines bestimmten Menschen zu dessen Vorsehung und Erhaltung nach unserer vorhergehenden Erwähnung mitteilen? Weiss

---

und Kräften miteinander verbunden sind. Die Gestirne wirken als unerschöpfliche Energiequellen beständig auf die Erde und den Menschen — auf den Menschen, der einen Abriss der gesamten Natur, einen „Mikrokosmos“ darstellt, bei dem jedes Element in Beziehung zu irgend einem Teile des gestirnten Himmels steht. Das ist in wenigen Worten die Theorie, welche die stoischen Schüler der „Chaldäer“ formuliert haben; aber wenn man sie des ganzen philosophischen Aufputzes entkleidet, mit dem man sie geschmückt hat, was findet man dann als Grundlage? Die Idee der „Sympathie“, einen Glauben, der ebenso alt ist als die menschliche Gesellschaft.“ S. Kroll, *De orac. Chald.* S. 66 ff.

<sup>1)</sup> Ps und O richtig; ירע, falsch bei R und L: רע.

<sup>2)</sup> Ueber die Bedeutung Daniels und Josephs in der Traumliteratur vergl. Steinschneider im *Serapeum*, Zeitschrift für Bibliothekswissenschaft 1863, S. 193 ff. und 209 ff., *Das Traumbuch Daniels und die oneirokritische Literatur des Mittelalters*, ferner ZDMG, Bd. XVII, S. 227: Ibn Shahin und Ibn Sirin, zur Literatur der Oneirokritik. In der erstgenannten Abhandlung ist die Anm. 23, S. 211 besonders wichtig für die Aristotelesliteratur bei den Arabern: „die Araber verbanden nämlich mit de sensu et sensibili (auch sensato) einige andere kleine Traktate, was Joel nicht zu wissen scheint. Die Ueberschriften der Uebersetzungen lauten z. B. de somno et vigilia et de divinatione in somno (Catal. MSS. Angeliae I, 82 und 1704) oder Liber de somno et vigilia, de phantasia et de divinatione quae fit per somnia. Auch die Bemerkung über die angebliche Oneirokritik des Maimonides (S. 213) ist sehr wichtig: „während die angebliche Oneirokritik des Maimonides auf Irrtum und Erfindung beruht.“ Die Stelle ist um so interessanter, als sie zeigt, dass auch bereits Gersonides (s. o.) dieser pseudepigraphischen Literatur zum Opfer fiel. Vergl. auch Hebr. Bibl. 1862, S. 19.

denn der aktive Intellekt, dass dieser Mensch diese Ordnung hat? Wüsste er es, so müsste er von dem Entstehen und Vergehen Kenntnis haben. Da er nun durch seine Kenntnisse seine Substanz gewinnt, so würde hierdurch seine Substanz der Veränderung anheimfallen. Oder wir müssten annehmen, dass er in toto alle Kenntnisse von den unendlich vielen Individuen besitzt, das ist jedoch alles falsch. Sagen wir aber, dass dies für die Vorsehung und Erhaltung nicht in Betracht kommt, so hat die ganze Mitteilung keinen Zweck, denn ein anderer Zweck kommt für diese Mitteilung überhaupt nicht in Frage; das ist selbstverständlich. Es ist aber auch falsch zu sagen, es gäbe unter den physikalischen Dingen etwas Zweckloses. Ferner: Geben wir schon zu, dass dies für die Vorsehung und Erhaltung nicht in Betracht kommt, so können wir nur schwer einen Grund dafür finden, dass ihm die Angelegenheiten des einen Menschen eher als die eines anderen mitgeteilt werden, es müsste denn der aktive Intellekt gerade von der Ordnung dieses Menschen Kenntnis haben. Im allgemeinen ist also der Zweifel sehr gross.

Viertens. Wie kann sich die Mitteilung derartig spezifizieren, dass sie mehr für den durch sie Betroffenen gilt, für die, mit welchen er aufgewachsen, für seine Familie, sein Volk, seine Genossen, als für andere? Weiss etwa der aktive Intellekt, unter welcher Ordnung diese Menschen stehen, dass sie Verwandte des von der Mitteilung Betroffenen sind, dass sie zu seinem Volke, seinen Genossen gehören?<sup>1)</sup>

Fünftens. Wie kann der Mensch ein Wissen von Dingen erhalten, die ihn nichts angehen? Gilt doch die Mitteilung nur der Vorsehung und Erhaltung, also kann die Erkenntnis nur jenem zuteil werden, für den der aus ihr resultierende Zweck als Grund der Mitteilung in Frage kommt.

Sechstens. Weshalb erhalten einige Menschen die Mitteilung ausführlich, andere in Rätseln und Gleichnissen, wenn ihr Agens eine identische Einheit bildet?

<sup>1)</sup> Vergl. hierzu die später noch zu erwähnende Stelle aus Averrois paraphrasis, S. 202: „videmus non quod hoc non comprehendit de istis in somno nisi ea quae appropriantur sibi aut suis, propinquis, aut suae civitati . . .“

Siebentens. Wie kann sich diese Mitteilung in den meisten Fällen im Schlafe realisieren, während die Mitteilung von Intelligibilien meistens im wachen Zustande stattfindet — hat sie doch ein und derselbe Urheber hervorgerufen?

Achtens. Wie kann eine solche Mitteilung den intellektuell überhaupt nichtentwickelten Toren und Kindern weit eher zuteil werden als den vielen geistig Höherstehenden, müssten doch die geistig Reifen weit eher zum Empfange jener intellektuellen Emanation geeignet sein, da sie doch eine weit stärkere Einigung mit dem aktiven Intellekte eingehen?

Wir behaupten nun, dass die Lösung der ersten Aporie keinerlei Schwierigkeiten bietet: Aus dem aktiven Intellekte realisiert sich das Wissen um jene Ordnung, die dem Individuellen von seiten der Himmelskörper zusteht, also nicht dem Individuellen an sich, wohl aber dem beliebigen Individuellen jener Zeit<sup>1)</sup>, in welcher Männer unter demselben Aspekte geboren wurden, den die Himmelskörper bei der Geburt dieses Individuellen auf seinem Horizonte innehatten. Da nun von seiten der aus den Himmelskörpern hervorgehenden Ordnung all jene Menschen dieselbe Geartung<sup>2)</sup> und dieselben Akziden-

<sup>1)</sup> Bei O und Ps die richtige Lesart: אבל כמה שהוא איזה פרטי הודמן, falsch bei Pm, R, L: אבל כמה שהוא חי פרטי הודמן.

<sup>2)</sup> Der Zeitpunkt des gemeinschaftlichen Nativitätsaspekts wird von den Astrologen das Horoskop genannt (vergl. Uhlemann, l. c. S. 78: „Dann bezeichnet das Wort Horoskop odsr Ascendens denjenigen Punkt der Ekliptik, welcher gerade in der Geburtsstunde dieses oder jenes Menschen aufgegangen. Denn dieser Punkt der Sonnenbahn erschien von ganz besonderer Bedeutung und von dem höchsten Einflusse auf das Schicksal des Neugeborenen. Um diese Bedeutung zu rechtfertigen, ergänzt man gewöhnlich zu ὠροσκόπος: Δεός, Deus, Gott, und versteht darunter den am Himmel als Herrscher und Gebieter aufgehenden Planetengott. Vergl. auch die von Uhlemann zitierte Stelle aus Censorinus, de die natali, c. 3, ferner Pfaff, a. a. O. S. 87 ff., 155 ff. Bouché-Leclerque a. a. O. S. 86, 256, 270 u. a. a. St. Eine sehr ausführliche Orientierung über das Nativitätsprinzip findet sich in der „Anthropologie der Araber, übers. von Dieterici, S. 66 ff: „Betrachtet man ferner die einzelnen Tiere, Pflanzen, Minerale, die ja die Produkte jener Allseele und dann die Sterne, welche gleichsam die Werkzeuge derselben sind, so erkennt



zien aufweisen, so perzipiert der hylische Intellekt dieses Indi-

man vielleicht bei klarer Vernunft und der reinen Seelensubstanz wie dieselbe in ihnen, durch sie und von ihnen aus, wirkt . . . Die vier Elemente im Innern des Himmelsrundes sind wie die Milch im Gefäß, die Bewegung der Sterne in den umgebenden Sphären ist wie das Läutern derselben (Buttern) und das Seiende ist die aus ihren feinen Bestandteilen gesammelte Creme. Wenn die Elemente sich durch die Bewegung der himmlischen Körper läutern und aus den feinen Teilen ihrer Creme ein Ding oder eine Person sich zusammenfügt, und sich von den Udingen scheidet, so wird sogleich eine von den Kräften der himmlischen Allseele demselben verbunden . . . dann wird diese Kraft eine individuelle und trennt sich als solche von den übrigen Kräften, weil sie sich an diese Creme hängt und sie dieser Menge speziell zukommt . . . Notwendig muss um diese selbe Zeit und Stunde ein aufsteigender Grad des Himmels durch den Horizont dieses Flecken Landes, in welchem diese Creme zum Neuding wird, gehen. Dann ist die Gestaltung des Himmels und sind die Oerter der Sterne in irgend einer Haltung, wie solche die Astrologen auf ihren Nativitätstabellen verzeichneten, hierbei werden nun mit jener Kraft (d. i. der Teilseele) die geistigen Kräfte aller Seelen verbunden und damit für diese Creme, die jenen (Sternen) entsprechenden Stoffe. Es nimmt dieselbe die Wirkungen, Anlagen und Eigentümlichkeiten, welche in der Natur der Individuen und Arten dieser Gattung liegen, in irgend einem Masse an, es sei Tier, Pflanze oder Stein.“ Dazu vergleiche die Abhandlung: Wert der Astrologie in der „Propädeutik der Araber“, übers. von Dieterici, S. 73 ff. Ueber die Ablehnung der Astrologie vergl. Dieterici (Uebers.), Der Streit zwischen Menschen und Tier, 1858, S. 178 ff., ferner Alfarâbi, Philosoph. Abhandlungen, ed. Dieterici, S. 104 (170) ff.; dabei ist es interessant zu sehen, dass sich Alfarâbi, wie so mancher Gegner doch nicht der astrologischen Fesseln erwehren kann: vergl. namentlich seine noch uned. Schrift: Ueber die höheren Einwirkungen (Inhaltsangabe bei Steinschneider, Alfarâbi S. 75 ff. und bes. Anm. 5); es handelt sich dabei besonders um astrologisch-meteorologische Beziehungen, worüber Al-Kindi eine besondere Schrift verfasst hat (vergl. ZDMG XVIII, 182 ff. und 181), vergl. auch Avicenna bei Scharastâni, S. 409 ff. (Haarbrücker S. 304 ff.), Averroes, Philosophie und Theologie, ediert und übersetzt von Müller, S. 110 (Text), 101 (Uebersetzung):

واشبهه هذه هي حركات الاجرام السماوية فانه يظهر ان الليل والنهار  
والشمس والقمر وسائر النجوم مستخرجات لنا وانه لمكان النظام والترتيب الذي  
جعل الخالق في حركاتها كان وجودنا وجودا محفوظا بها حتى

viduum auch mit all jenen Akzidenzien, die ihm als Zufalls-  
glied jener generellen Individualreihe inhärieren; von  
ihm übernimmt es in gleicher Weise die Phantasie; es er-  
folgt also doch die individuelle Perzeption in der Weise, dass für  
den Empfänger jener Mitteilung kein anderes Individuum dieser Art  
existiert. Die Emanation vollzieht sich also auf dem Wege  
genereller Ordnung, die individuelle Perzeption aber  
von seiten der Existenz, gelten doch die hieraus resul-  
tierenden Vorstellungen in der vorstellenden Seele von  
jedem beliebigen Individuum innerhalb jener Art. Somit ist

أنه لو توّهم ارتفاع واحد منها أو توّهم في غير موضعه أو على غير  
قدره أو في غير السرعة التي جعل الله فيه لبطلت الموجودات التي  
على وجه الأرض وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك  
وجعل في طباع ما هاهنا أن تتأثر عن تلك وذلك ظاهر جداً في الشمس  
والقمر أعني تأثيرها فيها هاهنا وذلك بين في المياه والرياح والأمطار  
والجوار وبالجملة في الأجسام المكسوسة وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها  
في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل في جميع الحيوان بأسره

Diese Stelle ist deshalb wichtig, weil sie von den sogenannten Ein-  
wirkungen spricht. Steinschneider a. a. O., bemerkt, dass  
dem Aristoteles ein entsprechendes Werk zugeschrieben wurde  
(في علل النجوم), und dass ein „Auszug des dem Ptolemaeus  
zugeschriebenen Quadripartitum bei Jehuda b. Salomo Ibn  
Mathka (1247)“ mit den Worten beginnt: „Es spricht Ptol., die oberen  
Körper (oder Wesen  $\text{גופים}$ ) haben eine Einwirkung ( $\text{מעשה}$ ) auf die  
unteren.“ Gersonides mag gleichfalls seine Wissenschaft dem  
Quadripartitum des Ptolemaeus zu verdanken haben (über die Echtheit  
dieses Werkes vergl. Hebr. Uebers. II, 525, ferner Boll a. a. O. S. 111 ff.),  
doch ist auch eine Benutzung des Centiloquium (übers. aus dem  
Arab. von Kalonymos (s. Steinschneider a. a. O. S. 529 ff.) nicht  
ausgeschlossen. Zum Verständnis der astrologischen Motive ist die  
bereits erwähnte Abhandlung Steinschneiders: Ueber die Mond-  
stationen (Naxatara) und das Buch Arcandam im 18. Bd. d. ZDMG,  
S. 118 ff. heranzuziehen; ferner Steinschneider, Zur pseudepigra-  
phischen Literatur, S. 28 ff., 73 ff., 76.; ZDMG, Bd. XXIV, S. 338, 647; 355  
(Vorrede des Ibn Esra), ferner Boll, Sphära, S. 482 (Aus der grossen  
Einleitung des Abu Masar ed. u. übers. v. Dyroff), Schmiedl, 306 ff.

der Zweifel gelöst. Averroes<sup>1)</sup> löst jedoch den Zweifel in anderer Weise. Er sagt: Wie die von dem Intellekte ausströmenden generellen Formen von der Materie individualiter rezipiert werden, so verhält es sich auch hier mit unserem Probleme, d. h. also: Die Ordnung gibt das Generelle ab, während es die Phantasie in individueller Art rezipiert. Betrachten wir jedoch die Lösung genauer, so finden wir, dass sie nicht zureichend ist: Das individuelle Sein wird nur durch die Natur der Materie aus der generellen Ordnung entlassen; denn die in ihr enthaltenen Akzidenzien, auf welchen die individuellen Spezifikationen beruhen, vollziehen sich durch die verschiedenartige individuelle Mischung; dann aber beruht die Existenz

---

<sup>1)</sup> Averrois paraphrasis a. a. O. S. 202: „Declaratum est enim in Posterioribus quod cognitionem creditam et intellectam antecedunt naturaliter duo modi cognitionis, sive agens et praeparans. Sed manifestum est, quod istam cognitionem, quae acquiritur in somno, non antecedit modus agens. utrum autem praecedat eam modus praeparans, habet dubitationem. Et, cum ista cognitio est acquisita post ignorantiam et est acquisita postquam erat potentia, et sine cognitione antecedenti: manifestum est quod eodem modo acquiritur, sicut primae propositiones acquiruntur, et cum ita sit necesse est, ut agens eas sit idem et ejusdem generis, et quia omne, quod exit de potentia in actum, necesse est, ut faciens istam cognitionem sit intellectus in actu: et iste dat principia universalialia in rebus speculativis cuius esse declaratum est in lib. de Anima, haec nam duae dationes sunt ejusdem generis. Revertamur ergo et dicamus quod, cum dator istius cognitionis est intellectus liberatus a materia: et est declaratum in prima Philosophia quod istae intelligentiae abstractae intelligunt naturas universales, et non dant nisi simile eius, quae habent, impossibile est, ut dent intentionem individuaalem omnino, cum non habent naturam comprehendendi intentionem particularem: et illae formae universales non individuuntur nisi propter materiam. Et, si intelligentiae abstractae comprehenderent individuum, tunc necessario essent materiales: et tunc non agerent nisi secundum contactum. Et cum intelligentiae non intelligant intentiones individuales, quo igitur dat intelligentia agens istam formam individuaalem tempore et loco propria et uni modo hominum et uni individui modo? videmus non quod hoc non comprehendit de istis in somno nisi ea, quae appropriantur sibi, aut suis, propinquis aut suae civitati, quod non haec est in duobus locis, sive quo acquiruntur particularia natura.

der das Individuale bedingenden Akzidenzien auf der<sup>1)</sup> spezifischen Mischung. Wodurch aber sollen bei dieser Mitteilung (sc. wie sie Averroes formuliert) in der vorstellenden Kraft jene Attribute und Akzidenzien entstehen, die den Gegenstand jener Mitteilung zu einem individuellen machen? Wie kann der Vorstellende eine Perzeption haben, die er weder von den Sinnen noch von dem Intellekte erworben hat? Ferner: Die Gegenstände, von welchen die Mitteilung gilt, sind mit jenen Akzidenzien identisch, die sich auf das Individuum als solches beziehen. Bildet sich aber die Vorstellung von ihnen (sc. in ihrer Spezifikation) in der vorstellenden Kraft spontan, so würde sich doch die Mitteilung ohne eine wirkende Ursache realisieren, das ist jedoch falsch.<sup>2)</sup>

Schwieriger ist die Lösung der zweiten Aporie. Zur Lösung des Zweifels wollen wir jedoch eine Vorbereitung<sup>3)</sup> bieten, durch welche die meisten der von uns in diesem Abschnitte erwähnten Zweifel gelöst werden. Die Mitteilung erfordert doch, dass der von ihr Betroffene eine<sup>4)</sup> Ahnung davon hat. Deshalb geben Zauberer und Prophet nur das kund, was man von ihnen erfragt, oder er (sc. der Betroffene) bemüht sich spontan um seine Kenntnis (sc. von der Zukunft). Befragt man sie jedoch nicht, oder findet (sc. von

1) O, Ps. und Pm haben die Lesart: פרטי מהמוג המיוחד, R, L ungenau פרטי המוג המיוחד.

2) Die Polemik des Gersonides gegen Averroes ist ausserordentlich geschickt und zeugt von grossem Scharfsinne. Sie gipfelt in der schon erwähnten Ansicht, dass es bei einer derartigen supranaturalen Mitteilung an der Vermittlungsinstanz der Spezifikation gebricht. Die Materie, die bei der sinnlichen Wahrnehmung jene Funktion erfüllt, scheidet ja bei einer supramundanen Mitteilung aus. Nur hat Gersonides übersehen, dass sie sich auch bei seiner astrologischen Vermittlung eingeschlichen hat. Denn die ganze Nativitätstheorie setzt ja die in der Bildung der Materie ihr Wesen enthüllenden Kategorien des Raumes, der Zeit und der Zahl voraus.

3) S. Steinschneider, Alfarâbi, S. 18.

4) Ps, O, R, L: והיא שואת ההודעה הצטרך באופן מה אל שתהיה falsch bei Pm: באופן מה שלא תהיה. — Die Erörterung selbst zeigt deutlich, wie sich Gersonides bemüht, die ganze Zukunftsmitteilung zu rationalisieren, eine endgiltige Lösung war freilich ausgeschlossen.

seiten der Betroffenen) keine Bemühung um sein Wissen (sc. von der Zukunft) statt, so realisiert sich ihm (sc. dem Betroffenen) die Mitteilung nur selten, wenn sie sich überhaupt realisiert. Das geschieht also mit Rücksicht darauf, dass sich von selbst eine Ahnung mit dem Inhalte der Mitteilung befasst. Ebenso zeigt es sich beim Traume, dass man nur das sieht, woran der Mensch im wachen Zustande denkt, und hierdurch findet in gewissem Sinne eine Vereinigung zwischen dieser Mitteilung und der in bezug auf Intelligibilien statt. Wie nämlich der aktive Intellekt immer ein anderes Intelligibele (sc. also sukzessiv, nicht simultan) an den hylischen abgibt, obgleich er (sc. der aktive Intellekt) über alle (sc. gleichzeitig) verfügt, weil er (sc. der hyl. Intellekt) für seine Aufnahme der aus dem aktiven Intellekte stammenden Intelligibilien auf die Sinne und Arbeit bei dem Erwerb dieses Wissens angewiesen ist, so gibt auch der aktive Intellekt die für die einzelnen Menschen in Betracht kommenden Ordnungen nur einzeln an den hylischen Intellekt ab, obgleich er über alle verfügt, da er doch für die Rezeption der Erkenntnis der betreffenden Ordnung darauf angewiesen ist, dass sich die Vermutung in bestimmter Art dem Wissen der entsprechenden Sache zuwendet. Deshalb geben Zauberer und Prophet nur jene Begebenheiten kund, von welchen die Menschen vorher in irgend einer Art eine Ahnung hatten. So gab beispielsweise der Prophet kund, dass dereinst dem Hause David ein Sohn mit Namen Joschijahu geboren wird, der auf dem Altare, den Jerobeam gebaut hatte, Menschengebeine verbrennen wird, weil man im Hause David bereits eine Ahnung davon hatte. Gilt nun die Richtigkeit unserer Exposition, so behaupten wir, dass der aktive Intellekt kundgeben kann, wann eine Sache eintritt, da er doch über die generelle Ordnung verfügt.<sup>1)</sup> Er weiss nämlich, wie viele

<sup>1)</sup> Auch in den folgenden Ausführungen zeigt Gersonides, dass es sich bei ihm keineswegs um eine dogmatische Uebernahme astrologischer Gedanken handelt. Ohne die Mithilfe des aktiven Intellekts gibt es kein völliges Wissen von der Zahl der siderischen Umschwünge und eben deshalb auch keine genaue Erkenntnis des Zukünftigen. In bezug auf die astrologischen Ausführungen sei auf die bereits erwähnte Literatur hingewiesen. Ueber die Umschwünge und

Umdrehungen der Sonnen-, Mond- oder einer anderen Sphäre von dem Zeitpunkte ab nötig sind, von welchem sich die Glücks- oder Unglücksordnung auf der einen Stufe zur anderen hinbewegt; kennt er doch alle Ereignisse in Vollendung, zwar nicht insofern sie diesen Mann oder dieses Volk betreffen, wohl aber insofern die Ordnung irgend eines Menschen oder irgend eines Volkes mit seiner Ordnung (sc. der aus ihm emanieren) identisch ist. Er gibt auch generaliter die Zahl (sc. jener Umdrehungen von einer Stufe zur andern) kund, soweit sich die Ahnung des Empfängers in bestimmter Weise hierzu (sc. zu einer derartigen Mitteilung) hinneigt, d. h. er kennt in bestimmter Art die Stufe, auf welcher sich gerade in dieser Zeit jener Mensch oder jenes Volk befindet, soweit sich ihre Aufmerksamkeit damit beschäftigt; es findet also von seiten des aktiven Intellekts eine generelle Emanation statt, aber nicht eine solche (spezielle), die sich auf jenen Mann oder jenes Volk

---

ihre astrologische Bedeutung vergl. besonders Steinschneider, Zur Geschichte der Uebers. aus dem Indischen ins Arabische im 24. Bd. der ZDMG, 340ff. Die astronomischen Voraussetzungen, die dem Almagest entstammen, finden sich auch in den Schriften der „Lauteren Brüder“; vergl. Dieterici, Die Naturanschauung und Naturphilosophie, S. 29ff., 61ff. Ueber die grösseren Umschwungsperioden bei den alten Aegyptern und allen alten Völkern vergl. Kugler, I Sternkunde und Sterndienst in Babel, S. 41 ff., 117 ff., Uhlemann, l. c. S. 40ff.; danach betrug die Sothisperiode 1461 Jahre, die Apisperiode 25, die Setperiode 30, die Phönixperiode 652, die grosse Umwälzungsperiode 86525. Auf diese grosse Periode bezieht sich offenbar die bereits erwähnte Ausführung des Quadripartitum (bei Uhlemann, S. 54); „Auch lässt sich zur Entschuldigung der vorkommenden Irrtümer anführen, dass die Zusammenstellung der Gestirne nie ganz in der Folgezeit übereinstimmt, d. h. dass sich nie genau dieselbe Konstellation wiederholt . . . Wenigstens in einer für den Menschen fasslichen Zeit kann die Stellung der Sterne nicht wieder dieselbe werden und also ebensowenig auch die Beschaffenheit der Erde. Die Unähnlichkeit der verglichenen Beispiele muss also auch Irrtümer in die Vorhersagungen bringen.“ Nach Gersonides kann natürlich der aktive Intellekt derartige Mängel der astrologischen Wissenschaft vermeiden, weshalb auch die von ihm influirten Mitteilungen unbedingt eintreffen müssen. Ueber astrologische Werke von Ibn Esra, die möglicherweise von Gersonides benutzt wurden, s. Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 571ff.

bezöge; die Phantasie übernimmt sie aber als individuelle von seiten der Existenz, wie vorausgeschickt wurde. Nun ist manchmal der Empfänger (sc. der Mitteilung) nicht in der Lage, die Eintrittszeit der Begebenheiten genau zu ermitteln, wohl aber kennt er sie in weiten oder nahen Umrissen, wie es heisst: „Aus der Ferne erschien mir der Ewige“ (Jerem. XXXI, 2): „Ich sehe es, doch nicht jetzt, ich schaue es, doch nicht nahe“. (Numer. XXIV, 17). In Wahrheit beruht dies auf einem Mangel der Perzeption selbst, oder auf einem Mangel der Vorstellungskraft, insofern sie jene Zahlbilder<sup>1)</sup> nicht vollständig wiedergeben kann, sondern nur eine grosse Zahl hiervon<sup>2)</sup> (sc. von Vorstellungsbildern) vermutet<sup>3)</sup>; somit ist auch dieser Zweifel gelöst.

Was aber die dritte Aporie betrifft, so ist ihre Lösung im Zusammenhange mit dem früher Erörterten nicht schwierig. Der aktive Intellekt lässt die Ordnung des einen Menschen nur deshalb eher als die des andern ausströmen, weil jener Mensch als Empfänger eine besondere Aufmerksamkeit für die Emanation hat, nicht weil es etwa der aktive Intellekt selbst bestimmt. Seine Mitteilung der Ordnung gilt also nur für einen beliebigen Menschen, ihn kraft dieser Ordnung zu behüten und zu erhalten, wie sich ja auch sein providentielles Aktivieren an Gliedern und Seelenkräften an den einzelnen Seeleninhabern nur derartig, ohne jede bestimmte individuelle Erkenntnis, vollzieht. Wir brauchen also nicht anzunehmen, dass der aktive Intellekt jene Ordnung als die eines bestimmten Individuums kennt. Das müsste man aber annehmen, wenn die durch die Mitteilung erfolgte grössere Berücksichtigung des einen gegenüber dem anderen auf den aktiven Intellekt zurückzuführen wäre; das ist im Zusammenhange mit unseren früheren entsprechenden Erwägungen (هدى) selbstverständlich.

Die Lösung der vierten Aporie geht aus dem Früheren hervor: In Wahrheit kommt diese spezifische Mitteilung meistens nur deshalb bei jenen Männern vor, weil bei ihnen allein die Auf-

1) Vergl. Ben Jahuda s. v.; ferner Miloth Hahigajon c. 8; Friedländer, Arab. Deutsch. Lexik. . . . s. v. حکى, More II, 36.— 2) Alle Mscr. richtig לבד, falsch bei R und L: כבוד.

3) Alle Mscr. richtig: ישער, falsch bei R und L: ישאר.

merksamkeit auf den Empfang der Mitteilung eingestellt ist. Daher findest du, dass die Propheten nur dann von nichtisraelitischen Völkern reden, wenn sich ihr Interesse gerade ihnen zu- neigt, die meisten ihrer Reden beschäftigen sich jedoch mit den Ereignissen Israels, weil ihr Interesse mehr auf es (sc. das Volk Israel) gerichtet ist.

Auch die Beseitigung der fünften Aporie bietet keine Schwierigkeit. Da nämlich die Erzeugung einer solchen Mitteilung überaus schwierig ist, so ist es schon weit besser, dass sich in einem Menschen die Kenntnis von den Schicksalen des anderen realisiert; schliesslich wird durch die einem einzelnen zuteil werdende Mitteilung eine Gruppe von vielen Menschen behütet, das ist ja auch in bezug auf die Propheten allgemein anerkannt. Hat nämlich jemand eine derartige Stufe erreicht, so ist es ihm ein natürliches Bedürfnis, auch den anderen Menschen mitzuteilen, was sich ihm an Wissen über ihr Schicksal erschlossen hat. Kann man das nicht bei J e r e m j a h sehen? Obgleich ihm das Wort Gottes derartig zur Schmach gereichte, dass er nach Kundgabe seiner Prophetie ständig ermüdet und zerschlagen war, floh er dennoch nicht, seinem Berufe entsagend, weil eben der Träger der Vollkommenheit eine derartige Natur der Vollkommenheit erlangt, d. h. also: In demselben Masse, in welchem er (sein Wissen) auf andere zu emanieren vermag, trägt er auch Verlangen, es tatsächlich ausströmen zu lassen. Aus eben diesem Grunde verfassen die Gelehrten Bücher über das, was sie an Wissenschaften begriffen haben, denn nicht für sich verfassen sie Bücher, sondern um andere ihre Wissenschaft zu lehren. Auf diese Weise gelangt das Sein zur Vollendung, weil sich nämlich die höherstehenden Existenzen danach sehnen, auf die ihnen nachgeordneten soviel als möglich an Vollkommenheiten auf dem Wege der Gnade und des Erbarmens abströmen zu lassen; würde nämlich Gott nicht die Absicht haben, auf das weniger Vollkommene so viel als möglich von seiten der Gnade und des Erbarmens abfliessen zu lassen und wären die separaten Intelligenzen nicht von dem Willen beseelt, eine auf die andere im Wege der Gnade und des Erbarmens soviel als möglich (sc. an Vollkommenheit) influieren zu lassen, bestände nicht bei den Himmelskörpern und dem aktiven Intel-



lekte das Streben, soviel als möglich auf die sublunarisches Welt zu emanieren, so würde diese Welt nicht existieren und noch weniger würde sie sich vollenden. Wenn wir indes davon sprechen<sup>1)</sup>, dass sich das Abströmen auf dem Wege der Gnade und des Erbarmens vollzieht, so ist dies deshalb, weil sie sc. (die Intelligenzen) offenbar die Ausströmung nicht zu gunsten dessen vollziehen, in dem sie (sc. die Emanation) sich realisiert; ist doch die von ihnen verursachte Existenz nicht für deren eigene Existenz erforderlich. Vielmehr ist dies umgekehrt der Fall, d. h. die von ihnen verursachte Existenz ist nur durch deren Existenz begründet. Unter diesen Umständen findet die Realisation einer Mitteilung an einen bestimmten Menschen über die Schicksale eines andern nur zu dem Zwecke statt, damit diesem die Erkenntnis zuteil werde; denn gerade dieser Mensch bemüht sich, dass man ihm so viel als möglich mitteile; und es ist auch weit besser, dass jenem Menschen eine bestimmte Vollkommenheit für eine dadurch mögliche Emanation auf den anderen zuteil wird, als dass er nur das besitzt, was für ihn allein ausreicht.<sup>2)</sup>

Die Lösung der sechsten Aporie erfolgt nach meinen folgenden Ausführungen.

Obgleich nämlich ein und dasselbe Agens in den Mitteilungen wirkt, so bildet sich doch eine Verschiedenheit von seiten der Stufen des Empfängers und zwar aus einem von zwei Gründen, oder aus beiden Gründen zusammen. Entweder: Es kann der eine hylische Intellekt eine vollkommene Perception vollziehen, die Erkenntnis einer Sache ist ihm also klar, während der andere (sc. hyl. Intellekt) eine so vollständige Perception nicht ermöglichen kann, sodass sich bei ihm alles auf dem Wege des Rätsels und des Gleichnisses realisiert. Rätsel und Gleichnis lassen nämlich viele Deutungen<sup>3)</sup> zu, also

<sup>1)</sup> Alle Mscr. אמרו, RL; אמרו; auch diese Lesart gibt einen Sinn.

<sup>2)</sup> Diese Idealisierung der Emanation begegnet uns schon frühzeitig, sie wird ebenso sehr von Aristoteles wie auch von den arabischen Philosophen allgemein angenommen. Die Konsequenzen jedoch, die hier Gersonides und Maimonides (More II, 11, 37) aus der idealisierten Emanation ziehen, scheinen eigene Leistungen zu sein; dadurch würden nämlich auch die Traumdeutung und die Zauberei eine ethische Färbung erhalten.

<sup>3)</sup> Ueber die Bedeutung des Gleichnisses und der Ein-

muss eine auf solche Weise sich realisierende Erkenntnis notwendig lückenhaft sein. Es verhält sich hier genau so wie mit der Perzeption einer Farbe durch einen gut und einen schlecht Sehenden: der eine erfasst sie in ihrer vollen Wirklichkeit, der andere nur in ihrem Genus; er begreift also nur, ob sie rot oder grün ist, nicht aber, um welche Stufe des Roten oder Grünen es sich handelt. Eben so verhält es sich mit unserer Mitteilung. Wer die Emanation vollständig perzipiert, der begreift auch die Ordnung dieses Menschen oder dieses Volkes als die eines beliebigen Menschen oder eines beliebigen Volkes; mit einer mangelhaften Perzeption begreift er jedoch nur das Genus dieser Ordnung. Dann tritt die Phantasie<sup>1)</sup> hinzu und erzeugt von jener Gattung derartige Bilder, dass sie auf alle einzelnen Arten jener Gattung passt, diese „Einbildung“ ist das Rätsel und Gleichnis. Auch hierbei gibt es Stufen: Je dunkler das Rätsel und Gleichnis ist, desto lückenhafter ist auch die Perzeption, denn sie geht

bildung für den Perzeptionsprozess vergl. Averroes, Philosophie und Theologie, ed. Müller, S. 15: *واما الاشياء التي لخفائها لا تعلم*

*الا بالبرهان فقد تلطّف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان اما من قبل فطرهم واما من قبل عاداتهم واما من قبل عدمهم اسباب التعلّم بان ضرب لهم امثالها واشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال ان كانت تلك الامثال يمكن ان يقع التصديق بها بالادلة المشتركة للجميع اعنى الجدلية والخطبية وهذا هو السبب في ان انقسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعانى والباطن هو تلك المعانى التي لا تتجلى الا لاهل البرهان . . . والسبب في ذلك ان الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل اعنى انه لا يصدقون بالشيء الا من جهة ما يتخيلونه يعسر*

*وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوبا الى شيء متخيل* Ueber die Stufen der Prophetie vgl. bes. *עץ חיים* cap. 96 ff. S. bes. S. 168. Ueber die Bedeutung der Phantasie, S. 170 ff. Vergl. ferner Kaufmann, *Attributenlehre* S. 203, Anm. 181. *More II*, 45.

<sup>1)</sup> So nach Ps, Pm, O, R, L: *המראה*.

mit noch mehr Dingen eine Verbindung ein (sc. sie ist noch umfangreicher und vieldeutiger). Es scheint nun auch, dass der Unterschied unter den Propheten darauf zurückzuführen ist. Der Intellekt ist nämlich, wie wir später erweisen, der Empfänger der Emanation; wessen Intellekt nun besonders vollkommen ist, dessen Perzeption pflegt gleichfalls besonders vollkommen zu sein. Deshalb wird auch von Mose ה"י behauptet, dass sich seine Perzeption nicht in Rätseln vollzogen hat, während sich die der übrigen Propheten meistens in Rätseln und Gleichnissen realisierte. Aber auch hierbei gibt es Stufen und zwar in bezug auf die der Prophetie an sich und ferner in bezug auf die sich ihnen gerade realisierenden Prophetie; so realisiert sich die Mitteilung ein und demselben Propheten das eine Mal vollkommener als das andere Mal. Deshalb weissagte auch Mose ה"י zuerst in Rätseln, weil sich dem Menschen die Vollkommenheiten zuerst in lückenhafter Art zu realisieren pflegen, später erst erreichen sie die vollkommene Art.<sup>1)</sup> — Oder:

<sup>1)</sup> Auch in dieser Charakteristik tritt die Selbständigkeit des Gersonides hervor. Maimonides und Ahron ben Elia sind darin einig, dass die Prophetie des Mose über alle Vergleiche erhaben ist. Vergleiche besonders die Stelle aus Jesode ha-Torah VII,2: הנביאים מעלות מעלות הן: כמו שיש בחכמה חכם גדול מחבירו, כך בנבואה נביא גדול מנביא. וכולן אין רואין במראה הנבואה אלא בחלום בחזיון לילה. או ביום אחר שתפול עליהן תרדמה כמו שנאמר במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו. וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתנותיהם מתטרפות, ותשאר הדעת פנויה להכין מה שתראה . . . הדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה, דרך משל מודיעין לו, ומיד יחקק בלבו פתרון המשל במראה הנבואה, וידע מה הוא . . . וכולן במשל ודרך חידה הם מתנבאים. כל הנביאים אין מתנבאין בכל עת שירצה, אלא מכוונים דעתם, ויושבים שמחים וטובי לב, ומתבודדים, שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה, לפיכך בני הנביאים לפניהם נבל ותוף וחליל וכינור והם מבקשים הנבואה, והוה שנאמר והמה מתנבאים, כלומר מהלכין בדרך הנבואה עד שינבאו, כמו שאחה אומר פלוני מתגדל. אלו שהם מבקשין להתנבא הם הנקראים בני הנביאים ואע"פ שמכוונים דעתם, אפשר שתשרה שכינה עליהן, ואפשר שלא תשרה. כל הדברים שאמרנו, הם דרך נבואה לכל הנביאים הראשונים והאחרונים, חוץ משה רבינו רבן של כל הנביאים. ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים. שכל הנביאים בחלום או במראה, ומשה רבינו מתנבא והוא ער ועומד . . . כל הנביאים על ידי מלאך, לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה. משה רבינו לא על ידי מלאך שנאמר פה אל פה אדבר בו . . . כלומר שאין שם משל, אלא רואה הדבר על בוריו, בלא חידה ובלא משל . . . כל הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגין ומשה רבינו אינו כן . . . והוא עומד על עומדו שלם. כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצה משה רבינו אינו כן, אלא כל זמן שיחפוץ רוח הקדש לובשתו ונבואה שורה עליו, ואינו צריך לכון דעתו ולהורמן לה . . . Man sieht also, von einer Entwicklung innerhalb dieser Prophetie kann keine Rede sein: Mose weissagt ohne die Vermittelung der Einbildungskraft, die in dem Gebrauche des משל und חידה zum Ausdruck kommt; die

die Verschiedenheit der Mitteilung beruht auf der Vollkommenheit

gleiche Ansicht begegnet uns auch bei Ahron ben Elia a. a. O. cap. 99. Dagegen weist Gersonides darauf hin, dass auch bei Mose im Anfange seiner prophetischen Betätigung Gleichnis und Rätsel verwertet wurden, erst auf dem Höhepunkte seiner Entwicklung konnte er darauf verzichten. Aber auch dann bestand nach Gersonides zwischen Mose und den anderen Propheten nur ein gradueller, nicht prinzipieller Unterschied, denn die wahre Prophetie, einerlei ob bei Mose oder einem anderen Propheten, schaltet die Phantasie als psychologische Instanz in dem ganzen Offenbarungsprozesse aus. Dadurch hat Gersonides Mose wieder völlig auf den Boden der Wirklichkeit gestellt, vorausgesetzt, dass man seine Theorie als Wirklichkeitstheorie überhaupt ansprechen kann. Sicher ist aber Gersonides von ihrem Realitätswerte überzeugt, und schon deshalb muss ihm weit eher als Maimonides der Titel eines konsequenten Rationalisten auch in bezug auf die Prophetie zugesprochen werden. Nun darf man freilich nicht übersehen, dass Gersonides in dem psychologischen Tatsachenmateriale seiner Zeit weit günstigere Voraussetzungen fand als Maimonides. Die Psychologie des Gersonides ist in vielen Punkten die des Averroes. Aber gerade von Averroes wissen wir, dass er im Gegensatze zu Alfarabi und Avicenna die Einbildungskraft äusserst niedrig einschätzt. Vergleiche hierzu Philosophie und Theologie a. a. O. ferner S. 76 ff., s. besonders die Stelle auf S. 77:

وأنه لما كان العقل من الجسم لا ينفك من التخيل بل ما لا يتخيلون  
هو عندهم عدم وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود  
ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم عدل انشرع عن التصريح لهم بهذا  
المعنى فوصفه سبحانه لهم باوصاف تقرب من قوة التخيل

„Nämlich, da ihr Verstand sich von der Einbildung nicht lösen kann, sondern für sie das, was sie sich nicht einbilden kann, ein Nichtsein ist, und da sie sich etwas Unkörperliches nicht einbilden kann, und das Fürwahrhalten dessen, was nicht in die Einbildung fällt, unmöglich ist, hat die Religion vermieden, ihr von dieser Idee zu sprechen, und hat Gott mit Eigenschaften qualifiziert, welche der Einbildung nahe stehen.“ (73) Maimonides jedoch, der gleich seinen Vorgängern gänzlich auf dem Boden Avicennas steht, musste die Einbildungskraft als psychologische Grundlage der Prophetie ansehen und konnte sie dem Mose nur auf Grund theologischer, nicht aber philosophischer Voraussetzungen absprechen. Wie wenig konsequent er jedoch in dieser Beziehung war, geht besonders aus jener Stelle (Guide II, 287) hervor, wo er in einem Atemzuge davon spricht, dass die Phantasie des Mose infolge der aufrühre-

der Stufe bzw. ihrer Mangelhaftigkeit, nicht aber auf der Mangel-

rischen Kundschafter eine prophetische Weissagung bis zum Tode jenes Geschlechtes verhinderte, obgleich doch die Phantasie für seine Prophetie überhaupt nicht in Frage kam. Mit Recht weist Ephodi (nach Munk, S. 288, Anm. 1) darauf hin, dass auch Mose selbst bis zu einem gewissen Grade die Phantasie nicht entbehren konnte, dass aber Maimonides nicht wagte, dies klar auszusprechen. Mag nun auch diese Interpretation zu weit gehen, soviel steht fest, dass Maimonides auf alle Fälle eine schwankende Stellung in diesem Punkte einnahm, so sehr stand er unter dem Einflusse Avicennas. Freilich darf man nicht übersehen, dass auch die Stellung Alfarâbis und Avicennas in bezug auf die Bedeutung der Phantasie für den Offenbarungsprozess zweideutig war. Man hat bis jetzt stets aus den *התלות הנמצאות* (מבאדי) geschlossen, dass Alfarâbi die Einbildung als unbedingt notwendiges Glied in der prophetischen Kundgebung betrachtet (S. Kaufmann, Attributenlehre S. 204); man hat aber übersehen, dass sich ebenso auch der entgegengesetzte Standpunkt aus Alfarâbi ableiten lässt. Ueber die direkten Beziehungen zwischen dem „heiligen Geiste“ und der Prophetie, mit Ausschluss der vermittelnden Phantasie (vergl. Maimonides) ist etwa folgende Stelle aus Alfarâbi, ed. Dieterici S. 72 (118) heranzuziehen:

النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تدعن لها غريزة عالم الخلق الاكبر  
كما تدعن لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر فتنتي بمعجزات خارجة عن  
الجبلة والعادات ولا تصدأ مراتها ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في  
اللوحة المحفوظ من الكتاب الذي لا يبصل ودوات الملائكة التي هي الرسل  
فتبلغ مما عند الله الى عامة الخلق، الملائكة صور علمية جواهرها علوم  
ابداعية ليست كالواج فيها نقوش او صدور فيها علوم بل هي علوم ابداعية  
قائمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فتنتبع في هوياتها ما تلحظ وهي  
مطلقة لكن الروح القدسية يخاطبها في اليقظة والروح البشرية تعاشرها

„Die Prophetie ist in ihrem Geiste der heiligen Kraft speziell zugeteilt, ihr gehorcht die Grundnatur der grossen natürlichen Welt, sowie deinem Geiste die Grundnatur der kleinen kreatürlichen Welt gehorcht. So bringt denn auch die Prophetie Wunder hervor, die ausserhalb der Grundnatur und Gewohnheit liegen. Ihr Spiegel ist nicht verrostet, und somit hindert nichts die Propheten, sich das einprägen zu lassen, was auf der bewahrten Tafel von der unvergänglichen Schrift steht. Die Engelwesen, welche ja die Boten sind, tragen von dem, was

haftigkeit der Perzeption bezw. ihrer Vollkommenheit.

bei Gott ist, der ganzen Schöpfung zu. Die Engel sind Wissensformen, und ihre Substanz besteht in den erfindenden Wissenschaften. Die Engel sind weder wie Tafeln mit Zeichnungen, noch wie die Brust voll Wissenschaften, vielmehr sind sie erfindende in ihrem Wesen bestehende Wissenschaften. Sie schauen auf das oberste Wesen und prägen ihrer Wesenheit das, was sie erschauen, ein. Sie sind unabhängig, frei, jedoch redet sie der heilige Geist im Wachen an, und verkehrt der menschliche Geist mit ihnen im Schlaf.“ Aus diesen Worten geht hervor, dass Prophetie und Traum den Charakter unmittelbarer Offenbarung haben, sie sind Wunder „die ausserhalb der Grundnatur und der Gewohnheit liegen.“ Die Berührung zwischen Engel und Mensch ist direkt. Auch bei Avicenna wird für die wahren Träume die Mitwirkung der Einbildungskraft als störend empfunden (427 ed. Cureton, 329 Haarbrücker):

فان كانت الصور جزئية ووقعت من النفس في المصورة وحفظتها الحافظة على وجهها من غير تصرف المتخيلة صدقت انروبيا ولا يحتاج الى تعبير وان وقعت في المتخيلة حاكت ما ينسبها من الصور المكسوسة

wenn die Formen partielle sind und aus der Seele in die Vorstellungskraft übergehen und das Gedächtnis sie seiner Weise gemäss festhält, ohne dass die Einbildungskraft dabei mitwaltet, sind die Träume wahr und bedürfen keiner Auslegung; wenn sie aber in die Einbildungskraft übergegangen sind, so teilt sie das mit, was ihnen von den sinnlichen Formen entspricht, und diese bedürfen einer Auslegung und Erklärung.“ Dieser Ausschaltung der Einbildungskraft könnte freilich folgende Stelle (428) zu widersprechen scheinen:

الثالثة للقوة المتخيلة بأن تقوى النفس وتتصل في اليقظة بعالم الغيب كما سبق وتحاكي المتخيلة ما ادرك النفس بصورة جميلة واصوات منظومة فيرى في اليقظة ويسمع فتكون الصورة المحاكية للجواهر الشريف صورة عجيبة في غاية الحسن وهو الملك الذي يراه النبي وتكون المعارف التي تتصل بالنفس من اتصالها بلجواهر الشريفة تتمثل بالكلام الحسن „Die dritte Eigentümlichkeit gehört der Einbildungskraft dadurch an, dass die Seele kräftig ist und im wachen Zustande mit der Welt des Verborgenen in Berührung kommt, wie es früher auseinandergesetzt ist, die Einbildungskraft aber das, was die Seele als schönen Anblick und

Wenn nämlich die Phantasie zur völligen „Einbildung“ dessen geeignet ist, was sich an Perzeption in dem hylischen Intellekte realisiert, so wird sie auch die Ordnung völlig „einbilden“; ist ihr jedoch die „Einbildung“ prinzipiell versagt, so trifft dies auch auf die „Einbildung“ der Ordnung selbst zu, wohl aber

geordnete Töne erfasst hat, mitteilt, sodass es im wachen Zustande gesehen und gehört wird, sodass die mitgeteilte Form für die edle Substanz eine wunderbare Form von äusserster Schönheit ist, und das ist der Engel, welchen der Prophet sieht, und dass die Erkenntnisse, welche der Seele von ihrem Zusammenhange mit den erhabenen Substanzen herkommen, dem schönen, wohlgeordneten, in den Gemeinsinn fallenden Worte gleichen, sodass es gehört wird.“ Diese Stelle hat auffallende Aehnlichkeit mit den aus Alfarâbi's philosophischen Abhandlungen zitierten Ansichten über die Prophetie und die Mitwirkung der Engel. Das eine dürfte aber sofort erhellen: die hier in Rede stehende Einbildungskraft ist durch ihre besondere Kraft von so exzeptioneller Natur, dass sie mit der regulären Einbildungskraft gar nicht in Beziehung gebracht werden kann. Dann aber könnte auch von Avicenna behauptet werden, dass für die spezifisch prophetische Offenbarung die Einbildungskraft als solche nicht in Frage kommt (vergl. auch Alfarâbi a. a. O. S. 76 (124) ff.). Jedenfalls hat die hier erwähnte Einbildungskraft durchaus passiven Charakter, sie ist einzig und allein Durchgangspunkt von der Vision zur Mitteilung, von einer aktiven Kraft kann nicht mehr die Rede sein. (Ueber den Unterschied zwischen Gemeinsinn, Einbildungs- und abbildender Kraft s. Schahrastâni 416 (II, 314), über den passiven Charakter der Einbildungskraft gegenüber dem Geiste der Heiligkeit in der Prophetie 419 (II, 317), ferner Kaufmann a. a. O.). Auch Juda Halewi V, 12 hat diese Ansicht, und es wäre dann keineswegs nötig, mit Kaufmann anzunehmen, dass J. H. diese Ansicht nur referierend vorbringe. Denn gerade hier wird ja die Einbildung ihres „teuflischen“ Charakters entkleidet und sinkt zur völligen Passivität herab. Maimonides steht jedoch einer derartigen Interpretation der Einbildungskraft völlig fern; nimmt er ja in cap. 36 ausführlich auf jene Stelle in Avicenna Bezug und stellt sie in ausgesprochenen Gegensatz zu der Prophetie des Mose. Eins aber wird man dann zugestehen müssen: Weder Alfarâbi noch Avicenna nehmen eine klare Stellung in dem Problem der Einbildungskraft ein; bald wird sie von ihnen angenommen, bald abgelehnt. Dann aber ist es nur allzu begreiflich, dass die in ihrem Banne stehenden jüdischen Philosophen, wie Juda Halewy und Maimonides, nicht konsequenter als ihre Meister sind. Zum Ganzen vergl. noch Guide II, 348<sup>2</sup>, Joel, die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, S. 30 ff., Guttman, Daud S. 149 und S. 177, Anm. 2. Landauer, ZDMG 29, 400, 4.

gelingt ihr die Einbildung des Vorstellungsmaterials; das ist aber das Wesen des Gleichnisses. Dies ist jedoch nur dann der Fall, wenn der Empfänger der Perzeption der hylische Intellekt ist wie bei der Prophetie, nach späterem Erweise. Wenn jedoch als Empfänger der Perzeption die Phantasie in Frage kommt, wie bei der Zauberei und im Traume — gemäss dem späteren Erweise, — so entspricht der Mangel der von der Phantasie bedingten Nachbildung und ebenso ihre Vollkommenheit dem Mangel bzw. der Vollkommenheit der sich ihr (sc. der Phantasie) realisierenden Perzeption.<sup>1)</sup> Dann ist aber derjenige ein Traumdeuter, der auf einer

1) Für Gersonides sind Traum und Zauberei das Werk der Phantasie, während die Prophetie in ihrer Vollendung dem hylischen Intellekte untersteht. Durch diese philosophische Trennung setzt sich Gersonides in einen zweiten Gegensatz zu seinen Vorgängern, die zwischen diesen drei Mitteilungsförmungen nur graduelle, aber keine prinzipielle Unterschiede anerkennen. Bilden doch nach ihrer Meinung alle drei Arten der Weissagung nur Abwandlungen der Phantasie als ihres gemeinschaftlichen psychologischen Nenners, der die Emanation als einheitlicher metaphysischer Grund entspricht. Vergl. Alfarâbia a. a. O., Avicenna a. a. O., Israeli, ספר היסודות ed. Fried, S. 52 ff., Juda Halewy, ed. Cassel I, 87, Ibn Saddik, Mikrokosmos, ed. Horovitz S. 32, dazu Horovitz, Psychologie der Neuplatoniker, S. 188, Anm. 133, Daud, ed. Weil 70 (88), dazu Guttman, a. a. O. S. 170 ff., Horovitz, a. a. O. S. 249; More II, 36, dazu Guide II, 282, Anm. 7, Scheyer, das psychologische System des Maimonides, S. 105, ferner Kaufmann, Die Sinne, S. 72, Anm. 80. Dass übrigens auch Maimonides zwischen dem Durchschnittspropheten und dem Zauberer nur einen graduellen, keinen prinzipiellen Unterschied macht, geht aus Jesode ha-Torah X, 3 hervor: וכה הפרש יש בין הנביא ובינם א"א שהמעונונים והקוסמים וכיוצא בהן מקצת דברים מתקיימים ומקצת אין מתקיימין. Der Unterschied tritt also nur im Effekt hervor, nicht im sittlichen Geltungswerte des Inhalts. Vielleicht hat sich Maimonides gerade deshalb veranlasst gesehen, die Prophetie des Moses dem Wirkungsbereich der Phantasie zu entziehen, die doch offenbar auch nach ihm den psychologischen Hintergrund aller Zukunftsmitteilungen bildet. Wie verächtlich Lewi ben Gerson über die Tätigkeit der Phantasie denkt, kann man namentlich aus seinem Kommentare zu Genesis, S. 166, ersehen, wo er die Phantasie direkt als Schlange bezeichnet, die „die denkende Vernunft von dem Höheren ablenkt“ s. Schmiedl, a. a. O. S. 228.



bestimmten Stufe der Zauberei oder der Prophetie steht und sein Denken auf das Gleichnis derart hinlenkt, dass ihm der Sinn des Gleichnisses erschlossen wird. Wer jedoch nicht auf einer derartigen Stufe steht, dem kann der Sinn des Gleichnisses nur akzidentell erschlossen werden. Deshalb erwiderte Joseph  $\pi\alpha\gamma$ , befragt um die Deutung der Pharaonischen Träume: „Nur Gott wird über das Wohl Pharaos offenbaren“ (Gen. 41, 16). Damit wollte er sagen, dass ihm seine Traumdeutung als ein aus Gott stammendes Wissen zuströme, zumal da er sich bei seiner Traumdeutung, falls sie dem Pharaon nicht günstig sein sollte, damit entschuldigen konnte, dass sie nicht seinem Willen entstamme, sondern seinem himmlischen Gesichte.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Der Versuch, auch für Traumdeuter und Zauberer eine gewisse rationale Aktivität und Spontaneität zu retten, insofern der Sinn und die Aufmerksamkeit auf die entsprechende Emanation eingestellt werden muss, hat zunächst nur eine metaphysische Tendenz: Gersonides will hierdurch erweisen, weshalb nur einer bestimmten Art von Menschen jene Zukunftsmitteilung erschlossen wird. Immerhin ist auch eine gewisse idealistische Richtung nicht zu verkennen. Sind Aufmerksamkeit und Sinn, also rationale Willensimpulse für die Differenzierung der Emanation erforderlich, so gehen Aspekte und Konstellationen ihres absoluten Souveränitätscharakters verlustig. Diese idealistische Richtung tritt auch in dem Bestreben hervor, die Phantasie — im ausgesprochenen Gegensatze zu Averroes — ihrer spezifizierenden Funktion zu entkleiden, und diese Funktion ausschliesslich der Perception, resp. dem einer nahezu völligen Idealisierung fähigen hylischen Intellekte zu übertragen. Würde jedoch die Phantasie als gänzlich materielle Instanz die Spezifikation bewirken, so würde auch die idealistische Grundlage der Prophetie völlig beseitigt sein. Tatsächlich befindet sich nach Averroes der Prophet im Zustande der Epilepsie (vergl. Averb. paraph. S. 202 ff.). Averroes scheint freilich selbst die Uebermacht der Phantasie beschneiden zu wollen, wenn er für die erwähnte Spezifikation noch andere Instanzen aufruft; so führt er aus (l. c.): „Declaratum est, nam, quod intelligentia agens dat primas perfectiones virtutum animae particulares et particularium sive quinque sensus, sive virtutis imaginativae . . . Hier sind also schon die Sinne der Einbildungskraft gleichgestellt. Ferner: „Quare vero homo non comprehendit ex istis particularibus nisi illud, quod est proprium suo tempori, et suo loco et corpori . . . hoc est, quia necesse est ut homo habeat in hac comprehensione alterum duorum modorum generum cognitionis quae ante cedit fidem, sive cognitio praeparans, sive cognitio imaginationis imaginem informans.“ Man sieht also, dass

Die Lösung der siebenten Aporie erfolgt nach folgenden Ausführungen: Die Mitteilung von Intelligibilien realisiert sich bei den meisten im wachen Zustande, weil der für die Aufnahme der Emanation aus dem aktiven Intellekte vorbereitete hylische Intellekt auf die Mithilfe durch die Sinne und die Phantasie angewiesen ist, das geschieht nämlich dadurch, dass die Phantasie die für die Kenntnis der einzelnen Intelligibilien

---

auch hier eine vorbereitende intellektuale Tätigkeit erforderlich ist; das hindert freilich Averroes nicht, für die höchste Art der Mitteilung, die Prophetie, in der Epilepsie die adäquate psychologische Grundlage zu sehen — so wenig Klarheit herrscht bei ihm in diesem Punkte.

Wie innig übrigens die Prophetie und andere Zukunftsmitteilungen nach Ansicht der Philosophen mit der Emanation und dadurch auch indirekt mit astrologischen Motiven zusammenhängen, lässt sich schon bei Philo erweisen. Nach Philo (ed. Cohn II, 261) ist der Prophet „nur der Sprecher, dem ein anderer alles in den Mund legt, was er vorbringt; wenn er begeistert wird, gerät er in Bewusstlosigkeit, da das Denken schwindet und die Burg der Seele verlassen hat, der göttliche Geist aber eingezogen ist und seine Wohnung darin aufgeschlagen hat.“ Vergl. auch I, 51: In seiner Sehnsucht nach dem Höheren ergießt sich über den Menschen das Licht der Ideen. Bedenkt man nun, wie die ganze Lichtapotheose bei Philo sehr stark an das astrologische Lichtmotiv der persischen und chaldäischen Emanationstheorie erinnert (vergl. besonders Brandt, Mandäische Religion, S. 146 ff., Bousset a. a. O. S. 54 ff., 223 ff.), wie seine Spekulation über den Urmenschen (s. Bousset a. a. O. S. 194 ff.) nicht weit von diesem Wege abliegt, so ist einleuchtend, dass auch Philos Ansichten über die Prophetie astrologische Züge aufweisen. Dass er übrigens die Astrologie in ihrer allgemeinen Gestalt kannte und vertrat, kann man namentlich aus I, 46 ersehen (s. a. Reitzenstein, Poimandres, S. 36 ff.). Auf ähnlichem Boden bewegt sich Saadjah, Glauben und Wissen III, 10, wenn er die Lichterscheinung als eine notwendige Ingredienz der Offenbarung ansieht (vergl. Schmiedl, a. a. O. S. 185); auch die Aeußerung Juda Halewys, Kusari I, 95, dass Palästina „die Ausstrahlungen des göttlichen Lichts begünstige“ und deshalb das Land der Prophetie sei, gehört in diese Gedankenreihe. Ebenso bildet die Lehre von den Engeln, die ja bei allen Denkern als die Sphärengeister erscheinen und manchmal mit dem „heiligen Geiste“ direkt identifiziert werden, einen astrologischen Einschlag (vergl. Schmiedl, a. a. O. S. 69 ff., Kaufmann, Attributenlehre, S. 202, Anm., Guttman, Daud a. a. O.). Vergl. ferner Gabirol, Königskrone, dazu Sachs, Religiöse Poesie, S. 230 ff. mit Anm., ferner Daud, S. 71 ff., dazu Guttman a. a. O. S. 167, More II, 36.

erforderlichen vorstellenden Formen ermittelt. Da aber die Ermittlung der vorstellenden Formen, soll sie nicht akzidentell sein, nur mit Anstrengung erfolgen kann, eine solche Anstrengung aber nur im wachen Zustande möglich ist, so kann die Ermittlung von obersten Prämissen in den meisten Fällen nur im wachen Zustande stattfinden. Für die Ermittlung der sekundären Intelligibilien ist jedoch der hylische Intellekt auf die Erkenntnis der obersten Prämissen angewiesen, da sich aus ihnen die Kenntnis jener (sc. zweiten) Intelligibilien realisiert; nun kann aber jene Ermittlung bei den meisten nur mit bewusstem Streben stattfinden, ein derartiges Streben ist jedoch im Schlafe nicht möglich; denn dazu haben ja die Seelenkräfte keine Wahl in ihren Funktionen. Die zweite Art der Mitteilung findet jedoch bei den meisten im Schlafe statt, weil sich der Intellekt von der Phantasie, oder beide von den übrigen perzipierenden Kräften trennen müssen, das kann jedoch bei den meisten nur im Schlafe erfolgen, weil im wachen Zustande die Sinne von ihren Funktionen zu sehr in Anspruch genommen werden.<sup>1)</sup> Wenn nun diese Art der Mitteilung dennoch

<sup>1)</sup> Die Auffassung des Schlafes als einer Trennung des Intellekts von der Phantasie und den übrigen Sinnen oder des Intellekts und der Phantasie von den Sinnen geht z. T. auf Aristoteles, de somno und de insomniis zurück (vgl. de somno I, 454: *Εἰ δὴ τινός ἐστιν ἔργον τὸ αἰσθάνεσθαι, καὶ τοῦτο ἂν ὑπερβάλλῃ ὅσον ἦν χρόνον δυνάμενον αἰσθάνεσθαι συνεχῶς, ἀδυνατήσει καὶ οὐκέτι τοῦτο ποιήσει...* ferner de insomniis I, 459: *Ἐπεὶ δὲ περὶ φαντασίας ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς εἴρηται, καὶ ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ τῶν αἰσθητικῶν τὸ φανταστικόν, τὸ δ' εἶναι φανταστικῶν καὶ αἰσθητικῶν ἕτερον, ἔστι δὲ φαντασία ἢ ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις, τὸ δ' ἐνύπνιον φάντασμα τι φαίνεται εἶναι...* φανερόν ἐστι τοῦ αἰσθητικοῦ μὲν ἔστι τὸ ἐνυπνιάζειν, τούτου δ' ἢ φανταστικόν). Diese Ansicht wird von den Arabern übernommen; strittig bleibt der Punkt, ob die Phantasie zum Intellekte oder zu den Sinnen gehört. Vergl. Alfarâbi, philos. Abhandlungen 76 (125), wo der Intellekt in einem direkten Gegensatze zur Phantasie steht. Die gleiche Anschauung begegnet uns bei Avicenna, Sch. 426 (329) insofern, als auch hier die Phantasie einen Gegensatz zum Intellekte bildet. Bei beiden Autoren bedeutet der Schlaf eine Ausschaltung des Sinnenlebens, woraus sich ergibt, dass auch die Phantasie zum Sinnen-

im Wachen stattfindet, so geschieht es aus einem der drei folgenden Gründe: 1) Die empfangende Kraft ist vollkommen. 2) Vor der empfangenden Kraft treten die übrigen perzipierenden Kräfte der Seele leicht zurück. 3) Die Perzeption ist zu schwach. Wenn nämlich die Kraft für den Empfang der Emanation vollkommen ist, so reicht für die Rezeption der Emanation eine derartige schwache Isolierung aus, wie solche auch im wachen Zustande stattfindet. Treten aber mit Leichtigkeit die übrigen perzipierenden Kräfte vor der empfangenden Kraft zurück, wenn sich diese von den übrigen seelischen Kräften separieren will, so gelingt gleichfalls die Isolierung im wachen Zustande, ohne hierin von den beschäftigten Sinnen gehindert zu werden. Es können nämlich die Sinne in wachem Zustande ihrer Tätigkeit nicht obliegen, wenn eine der perzipierenden Kräfte mit ihrer Funktion beschäftigt ist, da dann vor ihr die übrigen Kräfte zurücktreten müssen. Daher kommt es vor, dass manche Menschen, die mit ganz besonderer Spannung ihrer Tätigkeit hingegeben sind, vor sich hinschreien, ohne es zu hören, obgleich sie wach sind; derartiges ist uns selbst wiederholt begegnet, wenn wir uns mit der Untersuchung schwieriger Probleme abgaben. War nun die Perzeption schwach, so reicht die im wachen Zustande stattfindende schwache Isolierung aus. Es scheint nun, als ob sich auf Grund der zwei ersten Motive die Prophetie unserem Lehrer Mose מֹשֶׁה im Wachen realisiert habe, d. h. seine empfangende Kraft befand

---

leben gehört. Vergl. auch Averroes, paraphr. a. a. O.: „Quare vero ista comprehensio est propria somni est quia anima est una in subiecto, et multa secundum virtutes. Ideo, quando utetur aliquo modo virtutum, debilitatur in usu alterius modi virtutum, v. g. qu. quum utetur comprehensione extrinseca, debilitabitur in comprehensione intrinseca . . . et cum ita sit, necesse est ut actio virtutum imaginatarum in somno sit perfecta et magis spiritualis, anima nam in somno fecit ociari sensus extrinsecos et instrumenta eorum et revertabat ad sensum interio-rem.“ Vergl. auch Kaufmann, Die Sinne, S. 72, Anm. 80 mit der zit. Stelle aus Averroes, Colliget III, 41, ferner Gerson ben Salomon, שְׁעַר הַחַיִּים, S. 74 b ff., Ibn Saddik a. a. O. S. 31, dazu Horovitz a. a. O. S. 187 und Anm. 140, Daud, Em. r. S. 70, W. 88, dazu Guttman, a. a. O. S. 170 ff. In bezug auf die psychologische Würdigung der Phantasie bei Maimonides s. auch Guide I, 407, שְׁמֹנֶה פְּרָקִים a. a. O. S. 6, dazu Wolff, S. 84.

sich in höchster Vollendung, deshalb erreichte er in der Prophetie eine Stufe, die alle anderen Stufen der Prophetie überragte, wie dies auch von der Thora bezeugt wird: Und es stand kein Prophet mehr auf wie Mose (Deut. 34, 10). Seine übrigen Seelenkräfte ordneten sich leicht der empfangenden Kraft unter, so dass er, so oft er wollte, weissagte, wie es heisst: „Bleibt stehen, und ich will hören, was Gott für Euch gebietet“ (Num. 9, 8). Bei der leichten Unterordnung seiner übrigen perzipierenden Kräfte unter die empfangende seelische Kraft überfiel ihn auch kein Zittern und Beben, sobald durch die eintretende Prophetie die erforderliche Separierung jener Kraft stattfand, wie dies bei den übrigen Propheten der Fall war; da sich bei ihnen allen die Unterordnung der übrigen Seelenkräfte unter die empfangende Kraft nur schwer vollzog, war auch die Isolierung der übrigen Seelenkräfte mit Schwierigkeiten verknüpft, und daraus entstand bei ihnen Zittern und Beben.<sup>1)</sup> — Mit Rücksicht auf die

---

<sup>1)</sup> Die Theorie von der „Isolierung“ der perzipierenden Kraft bei Entgegennahme der Emanation findet sich schon bei Alfarâbi, philos. Abhandlungen a. a. O. „Den gewöhnlichen schwachen Geistern ist, wenn sie sich dem Inneren zuneigen, das Aeussere verborgen neigen sie sich aber dem Aeusseren zu, das Innere . . . Trifft es sich nun, dass der Intellekt schwach wird, die Phantasie aber stark vorherrscht, so bildet sich in der Phantasie eine Kraft, die auf diesem Spiegel sich so kund tut, dass sich in demselben die fantastische Form bildet und erschaut wird. Diese Herrschaft wird bisweilen so mächtig über das Innere und die Kraft des äusseren Sinnes so schwach, dass etwas von oberem Gottesreich jenem erschimmert . . . Es ist nun das Wesen desselben, sich dem inneren Sinne des andern, im Fall dieser stark ist, von ferne zu zeigen und sich der Erinnerungskraft so einzuprägen, dass er erschaut wird . . . Die sinnlichen Kräfte sind dann wie in Betäubung und den, welchem die Offenbarung zu teil wird, befällt etwas wie Ohnmacht, dann aber kann er es erschauen.“ Man sieht übrigens, dass auch bei Alfarâbi die empfangende Kraft nicht die Phantasie selbst ist (vergl. Gersonides z. St.), sondern eine Kraft, die sich erst aus der erstarkten Phantasie entwickelt. Eine durchaus einwandfreie Begriffsbestimmung lässt sich weder bei Alfarâbi noch bei Avicenna und Averroes gewinnen. Und wenn Gersonides den hylischen Intellekt ausschliesslich als den psychologischen Träger der Offenbarung ansieht, so entkleidet auch er den hyl. Intellekt seiner natürlichen Attribute. Der Empfang von oben aus einer transzendenten Sphäre ist Mythologie, nur der Empfang aus dem sub-

schwache Perzeption scheinen manche Menschen richtige Träume im wachen Zustande zu haben; das werden wir jedoch im darauffolgenden Abschnitte erklären.

Die Lösung der achten Aporie scheint aber Schwierigkeiten zu begegnen, dies um so mehr, als doch allgemein in bezug auf die Prophetie bekannt ist, dass sie auf die Vollendung des Intellekts angewiesen ist, weshalb auch die Propheten Jünger haben, die sich unter ihrer Leitung solange mit Wissenschaft beschäftigen, bis ihr Intellekt zur Aufnahme der prophetischen Emanation vorbereitet ist. Wir behaupten nun: da doch das in Toren und Kindern über jene Dinge sich realisierende Wissen zur Gattung der Zauberei oder des Traumes gehört, das aber mit der Vollendung des Intellekts zusammenhängende Wissen ohne Zweifel die Prophetie bildet, so müssen wir untersuchen, ob Prophetie, Zauberei und Traum eine einzige Gattung bilden oder nicht. Gehören sie nämlich zu ein und derselben Gattung, so ist die Beseitigung der Aporie ausgeschlossen. Gehören sie aber nicht zu ein und derselben Kategorie, so gibt es in dieser Richtung keine Aporie, denn für verschiedene Dinge kann es verschiedene Ursachen geben.

Wir behaupten nun, dass sich in mancherlei Dingen die Prophetie von der Zauberei und dem Traume unterscheidet: **Erstens.** Die Prophetie stellt eine Vollendung dar, die durch Studium erreicht wird, daher hatten die Propheten weissagende

---

lunarisches Material kann das natürliche Funktionsrecht des hylischen Intellekts bilden. Aber gerade diese Funktion musste ausgeschaltet werden, da sonst der göttliche Offenbarungscharakter entfallen wäre. Daher musste auch die „Isolierung“ oder genauer die momentane Ausschaltung aller rationalen Prozesse gefordert werden. Dass freilich diese Potenzierung des Menschen zum Uebermenschen in Wahrheit eine Degradation des Menschen zum völligen passiven Untermenschen bedeutet, hat Gersonides ebenso wie Maimonides übersehen. Der psychologische Fehler, dem auch noch moderne Forscher zum Opfer fallen, liegt darin, dass man bei dem Offenbarungsprobleme das Apriori des Inhalts mit einem Priori der psychologischen Genese verwechselt, ein Fehler, der in der aristotelischen Nuslehre seine zureichende Voraussetzung hat. Es ist daher nur folgerichtig, wenn Gersonides auch Kinder und Toren mit der Gabe der Offenbarung ausstattet; es ist dies das logische Seitenstück zur Annahme des Averroes, dass der Prophet ein Epileptiker ist (a. a. O.).

Jünger, d. h. sie gingen methodisch darauf aus, dass sich ihnen die Prophetie realisiere; so verhält es sich aber nicht mit der Zauberei<sup>1)</sup> und dem Traume. Zweitens. Der Prophet muss ein Gelehrter sein, das ist aus der Prophetie allgemein bekannt<sup>2)</sup>; dies ist jedoch nicht der Fall beim Traum und der Zauberei, wohl aber findet man sie (sc. die Mitteilungen) manchmal eher bei Toren und Kindern, als bei weit Verständigeren. Drittens. Alles, was sie den Propheten mitteilen lassen, ist wahr, ich meine, die von ihnen kundgegebene Ordnung der Dinge ist mit der aus den Himmelskörpern emanirten identisch, zumal sie (sc. die Dinge der Ordnung) von seiten der Willensfreiheit möglich sind; deshalb braucht auch das Böse als Inhalt der prophetischen Verwarnung nicht einzutreffen, da ihm doch jener Mann, oder jener Ort oder jenes Volk dank seiner Willensfreiheit, die ihm hierzu nach Vorausgeschicktem als Organ verliehen ist, entgehen kann. Das Gute jedoch als Inhalt prophetischer Verwarnung trifft zweifellos ein, d. h. das aus den Himmelskörpern emanirte Gute, weil der menschliche Intellekt, von dem das Prinzip der Willensfreiheit ausgeht, nur deshalb im Menschen ist, auf dass er das Gute erreiche<sup>3)</sup>. Dies ist überhaupt der Sinn in bezug auf die Existenz der Willensfreiheit.

1) Vergleiche Maimuni, יסודי התורה VII, 4: כל הנביאים אין מתנבאים: כל עת שירצו אלא מכוונים דעתם ויושבים שמחים וטובי לב, ומתבודדים... לפיכך בני הנביאים לפניהם נבל והוף וחליל וכינור והם מבקשים הנבואה, והיו שנאמר והמה מתנבאים, כלומר מהלכין בדרך הנבואה עד שינבאו כמו שאתה אומר פלוי מתגדל אלו שהם מבקשין להתנבא... Man sieht, dass bei Gersonides die Methode der prophetischen Vorbereitung ein wesentlich intellektuelleres Gepräge aufweist als bei Maimonides, während bei diesem besonderer Nachdruck auf die sittliche Qualifikation gelegt wird. Vergl. (בה הגבורה) VII, 1 יסודי התורה cap. 32; 33; 38.

2) Vergl. hierzu Averroes, destr. destr. ed. Horten, S. 280: „Aus diesem Grunde ist es ein durchaus wahres Wort: Jeder Prophet ist ein Weiser, aber nicht jeder Weiser ist ein Prophet.“ Vergl. S. 25, Anm. 2.

3) Bei Pm findet sich der Zusatz: אשר יודיעהו הנביא (Homoioeleuton) — Zur Sache vergleiche יסודי התורה X, 4: אם... לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו. ואין אומרים הנה דבר ולא בא. שהקב"ה ארך אפים ורב חסד וניחם על הרעה, ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם... אבל אם הכטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך ולא באה הטובה שאמר, בידוע שהוא נביא שקר שכל דבר טובה שיגזור האל אפילו על תנאי אינו חוזר...

Deshalb kann von ihm (sc. dem Propheten) aus keine Realisation zum Bösen hin stattfinden, wenn sich von seiten der aus den Himmelskörpern emanierenden Ordnung das Gute realisieren soll, wohl aber wird es auf jene Motive Bedacht nehmen, die ihm zur Erlangung jenes durch den Propheten geweisagten Heiles behilflich sind. Uebrigens soll dies vollständig im 6. Abschnitte mit Gottes Willen erwiesen werden. In der Zauberei jedoch und im Traume findet sich viel Falsches, das zeigt schon die sinnliche Wahrnehmung.<sup>1)</sup> Viertens. Wenn der Prophet derartiges kundgibt, so führt er den einzelnen oder das Volk als Objekte der Mitteilungen zur menschlichen Glückseligkeit; so bei der Ermahnung, dass er von seinem schlimmen Wandel ablasse und zu Gott zurückkehre, auf dass jenes Unheil von ihm weiche. Schliesslich haben die meisten Kundgebungen den Zweck, die Menschen zur Glückseligkeit zu führen, das ist jedoch bei der Zauberei und beim Traume nicht der Fall.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Vergl. יסודי התורה X, 3.

<sup>2)</sup> Vergl. יסודי התורה X, 4: *הנה כבר התבאר לך כי לולי זה השלמות הנוסף, לא היו החכמות מחוברות בספרים, ולא היו הנביאים מפייסים בני אדם לדעת האמת, כי לא יחבר חכם דבר אחד לעצמו וללמד עצמו מה שכבר ידע, אבל טבע השכל כן הוא שישפיע לעולם . . .* Die Prophetie will also nach Maimonides intellektuelle und moralische Vollkommenheit sichern; der Gedanke der Glückseligkeit mag vielleicht hierbei als unmittelbare Folge ins Auge gefasst sein, tritt aber nicht als Hauptzweck hervor. So entspricht der sittliche Zweck der Prophetie der sittlichen Vorbereitung für den Beruf. Einer ähnlichen Auffassung begegnen wir bei Daud: auch bei ihm ist die Glückseligkeit nicht der unmittelbare Zweck der Prophetie. Vergl. besonders folgende Stelle (Em. r., 73, Weil, 91): *אכן למה שהיו בעלי ההתבוננות מעטים, היה משלמות הסודו יתי עליהם שינחם על המנהגים הנאים והסודות . . . החסודות על יד זה אשר הוא אמצעי בינו ובין ברואו . . . ושציליה עם אחד* Man sieht also, dass auch bei Daud die Glückseligkeit nur mittelbare Folgeerscheinung ist. Bei Gersonides wird jedoch die Glückseligkeit viel häufiger und prinzipieller betont, ihre Förderung steht im Vordergrund der prophetischen Aufgabe. Auch hier scheint eine Beeinflussung durch Averroes vorzuliegen: vergleiche besonders Philosophie und Theologie, ed. Müller, S. 98 (91):

وذلك انه قد انفق الفلاسفة وجميع الناس الا من لا يعبا بقوله وهم  
الدهرية على ان هاهنا اشخاصا من الناس يوحى اليهم بان ينهوا الى  
الناس امورا من العلم والافعال الجميلة بها تتم سعادتهم وينهوه عن



Nachdem nun derartige Unterschiede zwischen der Prophetie einerseits, der Zauberei und dem Traume andererseits festgestellt sind, behaupten wir, dass ihre Mitteilungen nicht von ein und derselben Gattung sind. Träfe dies zu, so würde es sich bei ihnen, den verschiedenen Stufen in der Anlage des Empfängers entsprechend, nur um geringere oder grössere Verschiedenheit handeln, käme doch dann nach dieser Annahme ein und dasselbe Agens und ein und derselbe Empfänger in Frage. Oder sollte doch nicht ein und dasselbe Genus, unserer Annahme gemäss, für diese Mitteilung behauptet werden können? Das ist in der Tat selbstverständlich. Da nämlich nach dem Voraufgeschickten bei der Prophetie der hylische Intellekt als Empfänger erst auftritt, nachdem er seine Vollendung durch die Intelligibiliën erfahren hat, so muss doch die Stufe der Mitteilung mit der Vollendungsstufe des Intellekts im Zusammenhange stehen: Wer also nichts an Vollendung für seinen Intellekt erreicht

---

اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة وهذا هو فعل الانبياء „Nämlich die Philosophen und alle Menschen, mit Ausnahme derjenigen, um deren Worte man sich nicht kümmert (die Materialisten), stimmen darin überein, dass es unter den Menschen Individuen gibt, die eine Offenbarung erhalten, dass sie den Menschen Dinge des Wissens und schöne Handlungen verkünden, durch die ihr Glück vollkommen wird, und sie von falschen Glaubenssätzen und hässlichen Handlungen abhalten sollen“ (vergl. auch S. 100 (93). Aus diesen Worten geht hervor, dass die Glückseligkeit Ziel und Zweck der Prophetie ist, während die Abhaltung von hässlichen Handlungen erst in zweiter Linie steht. — Ueberblickt man nun die Unterschiede, die Gersonides zwischen der Prophetie einerseits, der Zauberei und den Träumen andererseits aufrichtet, so finden wir, dass es sich zunächst um die Vorbereitung, den Inhalt, die Verwirklichung und den Zweck der erwähnten Kundgebungen handelt, das psychologische Faktum bleibt ausserhalb der Diskussion. Dabei zeigen sich manche Berührungspunkte mit Daud und Maimonides. Wichtig ist die Tatsache, dass für die Vorbereitung das ethische Moment nicht berührt wird, während es in bezug auf den Zweck der Prophetie dem Glückseligkeitsprinzip, wenn nicht untergeordnet, so doch mindestens gleichgestellt wird. — Dass sich übrigens Gersonides mit der Feststellung peripherischer Unterschiede zwischen Prophetie, Traum und Zauberei nicht begnügt, ergibt sich aus seinen folgenden Ausführungen, die namentlich das psychologische Problem behandeln.

hat, der ist auch nicht zum Empfange der Emanation befähigt; das ist jedoch das Gegenteil von dem, was die Sinne bezeugen; realisiert sich ja die Mitteilung weit häufiger bei Toren und Kindern als bei Verständigen. Ferner: Der von uns erwähnte auffallende Unterschied zwischen Prophetie einerseits und Zauberei und Traum andererseits weist darauf hin, dass sie nicht alle zu ein und demselben Genus gehören, sonst dürfte doch nicht ein so signifikanter Unterschied zwischen ihnen sein, höchstens könnte es sich, wie wir behaupteten, nur um geringere oder grössere Unterschiede bei ihnen handeln. Demnach kann nach dieser Seite von einer *A p o r i e* nicht gesprochen werden.

Indessen muss noch an der Hand der uns verfügbaren Prämissen untersucht werden, was für zwei Arten von Mitteilungen das sind, wer ihr Urheber und ihr Empfänger ist, und zwar so, dass sie (sc. die Untersuchung) dem entspricht, was von ihnen sinnenfällig in die Augen springt. Da nämlich in Anbetracht der geringen uns verfügbaren Prämissen die Untersuchung sehr schwierig ist, so müssen wir nach Massgabe unseres (natürlichen) Verstandes davon sprechen; besteht doch das Wesen der Glückseligkeit gerade darin, dass wir jedes einzelne existierende Ding nach seiner uns bekannten Natur begreifen. Nach unserer Meinung ist erwiesen: Ist nicht bei all diesen Arten der Mitteilung der Empfänger<sup>1)</sup> ein und derselbe, so kann auch nicht der Urheber ein und derselbe sein. Ist beispielsweise der Empfänger in einer dieser Mitteilungen der hylische Intellekt, in einer andern die Phantasie, so kann ihr Urheber nicht ein und derselbe sein, denn die Phantasie pflegt den aktiven Intellekt nur mittels des hylischen Intellekts dank der zwischen beiden herrschenden Einheit aufzunehmen, da doch die Seele eine Einheit bildet<sup>2)</sup>. Lässt sich nun dieser konditionale Syllogismus verifizieren, so scheint nach unserer Meinung von ein

<sup>1)</sup> Nach den Mscr. Bei R, L ist ein grosses Stück weggelassen.

<sup>2)</sup> Die hier in Rede stehende Einheit ist die für Aristoteles typische Einheit der Entwicklung, in welcher stets ein stufenmässiges Fortschreiten vom Niederen zum Höheren stattfindet; mithin kann zwischen Phantasie und aktivem Intellekte keine direkte Beziehung stattfinden. S. Bd. I, 197 ff., besonders S. 206, Anm. 4.

und demselben Empfänger in diesen verschiedenen Mitteilungen keine Rede zu sein. Ist doch der Empfänger bei der Prophetie offenbar der hylische Intellekt, weshalb ja auch die Realisation der Prophetie mit der intellektualen Vollendung zusammenhängt. Bei der Zauberei und dem Traume kommt jedoch der hylische Intellekt als Empfänger nicht in Betracht, sonst müssten ja ihre Stufen den Stufen des sie perzipierenden Intellekts entsprechen, sodass der intellektuell Vollkommenere auch für den Empfang der Emanation besser präpariert wäre. Wäre dies der Fall, so müsste eine derartige Kundgebung weit eher den Vernünftigen als Kindern und Toren zuteil werden, das wäre aber das Gegenteil des sinnlich wahrnehmbaren Befundes, ich meine, dass die Mitteilung weit eher bei Kindern und Toren vorkommt als bei den vielen Verständigeren. Nun könnte man einwenden: Kindern und Toren realisiert sich nur deshalb die Mitteilung, weil sie sich nur wenig mit sinnlich wahrnehmbaren Dingen abgeben, und ihre Aufmerksamkeit von fremdartiger Beschäftigung freigehalten wird, wodurch ihnen besser als anderen die Separation des hylischen Intellekts von den übrigen Seelenkräften gelingt; eben deshalb seien sie auch zum Empfange der Emanation besser präpariert. Darauf erwidern wir: Eine derartige Separierung ihres Intellekts von den übrigen Seelenteilen ist bei einem mangelhaft entwickelten Intellekt deshalb nicht möglich, weil sie kein Agens zum Vollzuge der Separation besitzen. Nur bei vollständig entwickeltem Intellekte ist die Isolierung möglich, so er sich mit seinen Intelligibilien befasst, denn nur von dieser Seite aus ist den Seelenteilen eine Isolierung möglich, das ist für den Leser unseres Buches selbstverständlich. Z. B. Ist die Aufmerksamkeit durch ihre Beschäftigung in Anspruch genommen, so separiert sie sich von den übrigen perzipierenden Kräften und ruft deren Schwächung hervor; (ferner) die Organe der Verdauung separieren sich von den empfindenden Kräften, weil sie durch die Ausübung ihrer Beschäftigung während der Verbrennung (sc. der Speisen) stark engagiert sind, dadurch dringt<sup>1)</sup> aber die elementare Wärme in

<sup>1)</sup> So nach den Mscr. Bei R, L findet sich die Lesart: וְלֹא יָכֹחַ הַחֹם הַטָּבִיעִי בְּרַבִּירִים הַחַם. Vergl. hierzu Aristoteles, de somno III, 457:

jene Glieder ein, entfernt sich von den andern und — der Schlaf entsteht. Das beruht aber alles auf der Einheit der Seele; gibt sie sich also mit einer Beschäftigung ab, die zu irgend einer ihrer seelischen Kräfte in Beziehung steht, so werden die anderen Kräfte ausgeschaltet, es müsste ihr denn die gleichzeitige Beschäftigung mit zwei Funktionen<sup>1)</sup> möglich sein. Trifft dies zu, so scheint als Empfänger der Emanation bei Traum und Zauberei die Phantasie in Frage zu kommen, als Empfänger bei der Prophetie der hylische Intellekt. Dass nun der Empfänger<sup>2)</sup> bei dem Traume die Phantasie ist, lässt sich mit geringem Nachdenken aus dem Buche „de sensu et sensato“<sup>3)</sup> erweisen, denn die Träume stehen generell zur Phantasie in Beziehung, wie dort erwiesen ist. Es erhellt jedoch aus dem Wesen der Zauberei, dass der Unterschied

„Τὸ δὲ θερμὸν ἐκάστου τῶν ζώων πρὸς τὸ ἄνω πέφυκε φέρεσθαι. ὅταν δ' ἐν τοῖς ἄνω τόποις γένηται, ἀθρόον πάλιν ἀντιστρέφει καὶ καταφέρεται διὸ μάλιστα γίνονται ὕπνοι ἀπὸ τῆς τροφῆς· ἀθρόον γὰρ πολὺ τὸ θ' ὕγρον καὶ σωματικῶδες ἀναφέρεται. Ἰστάμενον μὲν οὖν βαρύνει καὶ ποιεῖ νυστάζειν ὅταν δὲ βέλῃ κάτω καὶ ἀντιστρέψαν ἀπόσῃ τὸ θερμὸν, τότε γίνεται ὁ ὕπνος καὶ τὸ ζῆον καθεύδει“. Vergl. auch Averr. paraphr. 201. Ueber die Beziehungen zwischen Herz und Gehirn s. Kaufmann, die Sinne, S. 62 ff. s. auch Bd. I, S. 77, Anm. 4.

<sup>1)</sup> Siehe die S. 61 angeführte Bemerkung aus Averrois paraphr., S. 203. Uebrigens tritt gerade bei diesem Probleme der Unterschied zwischen Logik und Psychologie, also zwischen Einheit des Bewusstseins und Einheit der Bewusstheit hervor. Die Einheit des Bewusstseins fordert die ständige korrelative Spannung zwischen den Urteilsfunktionen, also ihr gleichzeitiges Sein, während die Einheit der Bewusstheit nur ein sukzessives Auftreten der einzelnen psychischen Relationen in der unbewussten Voraussetzung fordert, dass zwei Zeiteile ein und denselben Raumteil nur n a c h e i n a n d e r besitzen können. Während also in der Einheit des überempirischen Bewusstseins Zeit und Raum erst begründet werden, sind sie in der Einheit der Bewusstheit bereits in ihren gegenseitigen Beziehungen gegeben. Daraus entsteht jene Antinomie, dass die r a u m l o s e Seele als r a u m z e i t l i c h e s Substrat behandelt wird.

<sup>2)</sup> So nach den Mscr. R und L haben die Lesart: ואולם שחוקקו והוא קרמין.

<sup>3)</sup> Siehe Aristoteles, de insomniis a. a. O.

zwischen ihr und dem Traume nur ein gradueller ist, deshalb scheinen auch ihre Mitteilungen ein und denselben Genus anzugehören. Ist dies richtig, so müssen beide ein und denselben Empfänger und dasselbe Agens haben. Da aber die Phantasie die Emanation nicht (direkt) vom aktiven Intellekte zu rezipieren pflegt, so muss also für die Mitteilung ein anderes Agens als Urheber angenommen werden. Indessen ist bereits früher erwiesen worden, dass generell das Agens dieser Mitteilungen der aktive Intellekt sein muss. Ferner: Geben wir zu, dass hier ein anderer Urheber in Betracht kommt, so werden wir schwerlich einsehen, was für ein Urheber dies ist. Wir behaupten nun: Da nach der eben erfolgten Auseinandersetzung der aktive Intellekt als Agens für die in der Zauberei und im Traume hervortretende Mitteilung nicht in Frage kommt, während nach der früheren Auseinandersetzung auch für diese Mitteilung der aktive Intellekt das Agens ist, so muss der aktive Intellekt von der einen Seite aus das Agens sein, von der andern aus nicht. Unter diesen Umständen scheint der aktive Intellekt die im Traume und in der Zauberei sich realisierende Mitteilung nur durch Vermittelung, nicht direkt hervorzubringen. Nach der Auseinandersetzung, die den aktiven Intellekt generell zum Urheber der Mitteilung macht, braucht er nicht unmittelbar ihr Urheber zu sein, wohl aber muss er der Urheber mittelbar oder unmittelbar sein; das geht aus der Erklärung zu der Stelle hervor. Nach der Auseinandersetzung jedoch, derzufolge der aktive Intellekt die Mitteilung nicht bewirkt, braucht er nur nicht der unmittelbare Urheber zu sein, aber es ergibt sich nicht daraus, dass er sie nicht mittelbar bewirke. Bei dieser Sachlage müssen wir nun erweisen, was es mit diesem „Vermittler“ für eine Bewandnis hat. Wir behaupten nun: Da doch der Vermittler, mit dem offensichtlich der aktive Intellekt viele seiner Tätigkeiten vollbringt, in den Himmelskörpern zu suchen ist, so scheint es, dass sie auch die Vermittler für die Realisation der Mitteilung sind. Und ferner: Es ist doch erwiesen, dass die Ordnungen, von welchen die Mitteilung gilt, aus den Himmelskörpern stammen, da aber die Himmelskörper selbst Träger des Intellekts sind, so müssen sie selbst unbedingt die von ihnen verursachte Ordnung begreifen. Dies wird zwar alles

im fünften Traktate unseres Buches erwiesen, wir machen indes schon hier als Einleitung zur dortigen Erörterung eine Digression: Was nämlich aus dem einen der Himmelskörper abgeleitet ist, kann nicht mit dem Emanationserzeugnis eines andern Himmelskörpers identifiziert werden, und jeder einzelne Bewegter der Himmelskörper begreift nur die durch ihn emanirten Wirkungen, nicht die anderer Bewegter. Steht dies aber für uns fest, so sagen wir: Wie aus ihnen die Vorstellungen und Gedanken für die einzelnen Menschen aus jenem Grade emanieren, der zur selbigen Zeit aufsteigt oder herrscht, so separiert sich auch manchmal die Phantasie derartig von den übrigen Seelenkräften, dass sie dann zur Aufnahme der aus ihnen emanierenden Ordnung ihrer Seele vorbereitet ist. Da es nun für jeden, der in der Astrologie nachliest, erwiesen ist, dass die Himmelskörper keine völlige Einheit in bezug auf die Mitteilung, wohl aber in bezug auf die aus ihnen sich realisierenden Ordnungen bilden, so muss die auf diese Weise sich realisierende Mitteilung lückenhaft sein; dadurch wird auch viel Falsches in derartigen Mitteilungen unterlaufen<sup>1)</sup>.

Für die Prophetie jedoch gilt folgendes: Ihre Realisation erfolgt doch durch den aktiven Intellekt. Da aber dieser alle Bewegter der Himmelskörper aus sich abströmen lässt, so muss auch die aus ihr (sc. der Prophetie) sich realisierende Erkenntnis vollständig sein. Wenn aber die Prophetie aus dem aktiven Intellekte stammt, der aktive Intellekt jedoch alle Gaben dem

---

<sup>1)</sup> Vergl. hierzu S. 46 und Anm. 1. Die Himmelskörper geben nämlich nur die generelle Ordnung ab, während es Sache der Mitteilungssubjekte ist, die Ordnung sachgemäss zu interpretieren. Die Propheten können dies mit Hilfe des aktiven Intellekts, die Zauberer und Traumdeuter müssen jedoch auf dieses Hilfsmittel verzichten. Uebrigens scheint auch hier Gersonides in bezug auf Rationalität Maimonides überbieten zu wollen. Während nämlich Maimonides a. a. O. die geringe Zuverlässigkeit von Zauberern und Traumdeutern nur als nackte Tatsache verzeichnet, bemüht sich Gersonides, hierfür einen sogen. rationellen Grund zu finden, der freilich das Niveau mythologischer Spekulation nicht überschreitet. Es ist nicht das erste Mal, dass Gersonides zu derartigen Spekulationen greift, wenn ihm keine logischen Beweismittel zur Verfügung stehen (vergl. I. Bd., S. 149 und S. 154).

Menschen nur für seine Glückseligkeit verleiht — ist dies doch der Zweck seines ganzen jetzigen und früheren Wirkens — so verfolgt auch die Prophetie die Absicht, den Menschen zur Glückseligkeit hinzuleiten.

Anders verhält es sich mit der Zauberei und dem Traume. Da sie doch zu jenen Kräften gehören, die, wie wir erwähnten, auf ganz bestimmte Art aus den Himmelskörpern abströmen, da ferner das aus ihnen an Gedanken und Vorstellungen Abströmende nicht zur Glückseligkeit führt, wohl aber manchmal zum Gegenteil, so kann auch ihre Mitteilung die Menschen nicht zur Glückseligkeit führen. (Ferner:) Da der Empfänger bei der Prophetie der hylische Intellekt ist, so hängt sie (sc. die Prophetie) mit der intellektuellen Vervollkommnung zusammen und lässt sich deshalb durch Studium realisieren. Bei dem Traume und der Zauberei jedoch ist die Phantasie der Empfänger, weshalb ihre Realisation nicht mit der Vervollkommnung des Intellekts zusammenhängt und auch nicht durch Studium erreicht wird. Da sich nun die Phantasie bei Toren und Kindern viel leichter von der gedanklichen und sinnlichen Beschäftigung trennt als bei anderen Menschen, so kommt sie bei manchen von ihnen viel häufiger vor als bei den vielen Verständigeren; denn gerade der durch die Phantasie ausschliesslich bewirkte Empfang macht es notwendig, dass sich die vorstellende Kraft von den übrigen perzipierenden Kräften trennt, damit diese die Wirkung jener nicht stören.<sup>1)</sup> Und da nun in diesem Abschnitte das auf die „Mitteilungen“ Bezügliche so erörtert wurde, wie es der sinnfälligen Erscheinung entspricht, so muss sich alles so verhalten, wie wir angenommen haben. — Damit sind alle von uns in diesem Abschnitt erwähnten Zweifel gelöst.

---

<sup>1)</sup> Aus diesen Darlegungen ergibt sich, dass man bei Gersonides die Funktionen der „Aufmerksamkeit“ und der damit zusammenhängenden „Isolierung“ der Perzeption doch nicht zu sehr als rationalen Willensimpuls einschätzen darf. Vollzieht sich ja die Isolierung des hylischen Intellekts durch eine Einwirkung von oben, die der Phantasie durch eine von unten. Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass dem Intellekte jede Art von Spontaneität abzusprechen sei, sonst könnte ja eine Vervollkommnung des Intellekts auch nicht durch „Studium“ erreicht werden. S. Dieterici, Propädeutik, S. 83.

### Siebenter Abschnitt.

Es bleiben aber noch zwei schwierige Fragen in bezug auf die Mitteilungen übrig, die wir untersuchen werden. Erstens. Was für einen Grund gibt es dafür, dass ein Knabe aus unserer Zeit nur das beantwortet, was der Fragesteller beantwortet wissen will, nichts <sup>1)</sup> mehr? Zweitens. Wie kommt es, dass bei den wahren, im wachen Zustande sich abspielenden Träumen meistens derartige Erkenntnisse auftreten, die sich unmittelbar darauf ereignen? Ist uns dies doch allgemein aus jenen Ereignissen bekannt, die tatsächlich nur unmittelbar darauf in Erscheinung traten, wie wir dies in unserem Kommentare <sup>2)</sup> zum Buche „de sensu et sensato“ erwähnten. Das gleiche hören wir auch von anderen Leuten, bei welchen sich derartige wahre Träume realisieren, dass auch diese nur von unmittelbar darauf eintretenden Dingen gelten. Deshalb scheint diese Mitteilung nur für sofort eintretende Dinge bestimmt zu sein, oder sie gilt in den meisten Fällen nur von solchen (sc. sofort eintretenden Dingen). Dies sind also die Fragen, und obgleich sie angesichts ihrer Dunkelheit und der geringen uns zu Gebote stehenden Prämissen sehr schwierig sind, müssen wir doch imstande sein, nach Massgabe unserer Kräfte einen Grund hierfür anzugeben, denn die menschliche Glückseligkeit wird in Wahrheit erst dann ihre mögliche Vollendung erreichen, wenn uns Ding für Ding gemäss seiner Natur zur Erkenntnis gebracht wird.<sup>3)</sup>

Wir beginnen nun mit der Untersuchung der ersten dieser Fragen und behaupten: Bevor wir einen Grund dafür angeben wollen, weshalb die Mitteilung nur bei den von uns aufgezählten Dingen stattfindet, müssen wir untersuchen, um welche Art von Mitteilung

<sup>1)</sup> Ps. hat folgende Lesart: שודיע מה שישאלו שואלו, O, R, L: מה שירעו שואלו.

<sup>2)</sup> Steinschneider berichtet (H. Ue. I, 155), dass Lewi ben Gerson unter dem Titel ביאור ס' הרשב"ה והמורה קצור אבן רש"י einen Kommentar zum Kompendium des Averroes über die Parva naturalia am 27. Februar 1324 beendet hat. Der Kommentar ist nur handschriftlich vorhanden, „und gehört zu den seltensten seiner Commentare“. Aus dem Inhalte dieser Schrift hebt Steinschneider besonders hervor, dass Lewi an Ahnungen glaubte. Zum Ganzen vergl. auch Steinschneider a. a. O. S. 153 nebst Anmerkungen.

<sup>3)</sup> Vergl. hierzu Bd. I, 214 und Anm. 3.



es sich handelt, um eine solche der Prophetie, der Zauberei oder des richtigen Traumes, kann man doch unmöglich den Grund hierfür angeben, solange man das Genus der Mitteilung nicht kennt, das ist selbstverständlich. Dass es sich hierbei nicht um die Prophetie handeln kann, ist aus ihrem Begriffe erwiesen; ist sie doch auf die Vervollkommnung des Intellekts angewiesen, während bei dem Knaben, dem eine solche Erkenntnis zu teil wird, von Gelehrsamkeit nach all dem, was allgemein hierüber bekannt ist, keine Rede sein kann; denn gerade in der Zeit, wo eine Entwicklung des Intellekts mit Rücksicht auf die Jugend (sc. des Kindes) überhaupt nicht möglich ist, nimmt die Emanation ihren Anfang, ist er doch, wie man der Wahrheit gemäss erzählt, erst sechs oder sieben Jahre alt, wenn er die erste Kundgebung über derartige Dinge vollzieht. Ebenso behaupten wir, gehört diese Mitteilung offenbar nicht zu den wahren Träumen, denn ihrer sind wenige, während die Mitteilung häufig<sup>1)</sup> ist. Ferner: Es entspricht nicht der Weise der Träume, dass sich ihre Mitteilung infolge einer Frage im wachen Zustande realisiert, das geschieht höchst selten und zufällig. Demnach kann es sich bei besagter Mitteilung nur um das Genus der Zauberei handeln. Da sich nun bei der vollendeten Zauberei die Mitteilung nur in bezug auf die Gegenstände realisiert, die der Fragesteller zu seiner (sc. des Zauberers) Kenntnis bringt oder nicht bringt, und auch der Knabe nur das mitteilt, was ihn der Fragesteller wissen lässt (sc. in bezug auf das Frageobjekt), so muss die Zauberei offenbar schon deshalb lückenhaft (sc. in ihrer Mitteilung) sein, weil sich ihre Mitteilung nur auf dieses Mass beschränkt, wie wir auch die Sehfähigkeit dessen, der nur eine Schrift mit groben Zügen, nicht aber eine solche mit feinen Zügen lesen kann, als mangelhaft bezeichnen, und zwar nicht deshalb, weil er die Schrift mit grossen Zügen liest, tut dies doch jeder mit vollkommener Sehfähigkeit, sondern weil er die Schrift mit feinen Zügen nicht lesen kann. Dieser Mangel beruht aber bei diesem Knaben entweder auf einer von Hause aus derartig mangelhaften Bildung seines Vorstellungsvermögens, dass er nur ein solch geringes

---

<sup>1)</sup> Ps. hat die richtige Lesart: מַאֲדִיית, während ORL lesen: מַאֲדִיית, also das direkte Gegenteil.

Quantum an Emanation perzipieren kann, oder auf einer erworbenen Vervollkommnung, die aber nach voraufgegangener Schwäche erstarkt, wie dies bei den anderen menschlichen Vervollkommnungen der Fall ist. Unter diesen Umständen ist nicht ausgeschlossen, dass der Knabe in bezug auf das Zukünftige eine perfekte Zauberei ausübt, falls ihn nicht irgend jemand daran hindert. Es kann nun schon die sinnliche Wahrnehmung darauf hinweisen, welcher der beiden Gründe (s. Abschn. 7, Anf.) der richtige ist. Wenn ihm nämlich eine durch Zauberei realisierte Mitteilung beschieden ist, die einen grösseren Umfang in bezug auf das Zukünftige enthält, so ist offenbar der zweite Grund der richtige. [Es entsteht nunmehr die Frage]: Wie lässt sich erweisen, dass der Zauberer bei einer Anlage, die weit schwächer als die für den Empfang der übrigen emanirten Dinge erforderlich ist, jene Emanation perzipieren kann, die sich dem Knaben in jener Mitteilung erschliesst? Bildet sich doch dann dasselbe Verhältnis zwischen dem Empfang der Emanation in dieser Mitteilung und dem Empfang der Emanation in anderen Mitteilungen, wie das Verhältnis zwischen (der Befähigung zum Lesen) grober Schriftzüge und (der Befähigung zum) Lesen feiner Züge. Wir wollen nun zu seiner Erörterung einen Gedanken explizieren, der uns zur Einsicht hierüber führt. Es nähert sich doch zwecks Aufnahme die eine Sache einer anderen derselben Gattung weit leichter als einer andern der fremden Gattung<sup>1)</sup>. Wer sich beispielsweise mit einem Teile der Geometrie befasst hat, der wird sich dem Studium eines

<sup>1)</sup> Der hier geschilderte psychologische Sachverhalt entspricht der sog. vergleichenden Apperzeptionsfunktion, deren Grundlagen in den gleichartigen Elementen der Assoziation zu suchen sind (s. Wundt, a. a. O. S. 297, 309 ff., Elsenhans, Lehrbuch der Psychologie, S. 178, Anm. 1 (Innere Assoziationen nach Koordination und Subordination), ferner S. 192 ff.). In der fraglichen Stelle bei Gersonides sieht es freilich so aus, als ob die Willensmomente gänzlich ausgeschaltet wären; doch wird in der komparativen Fassung des folgenden Satzes eine derartige Auffassung abgewiesen. Immerhin zeigt sich auch so, wie eng die ganze Assoziationspsychologie mit dem Panpsychismus und Pantheismus verwandt ist, zumal es sich nie genau bestimmen lässt, wo die Assoziation aufhört und die Apperzeption beginnt. Nur wenn die Apperzeption die Grundsetzung der Assoziation vollzieht, bleibt die Superiorität des Willens gewahrt.

anderen Teiles hiervon viel leichter hingeben als dem Stadium eines Faches, das nicht zur Gattung seiner wissenschaftlichen Beschäftigung gehört, wie etwa die Wissenschaft der Physik oder der Philosophie. Steht dies aber fest und ist ferner in der Astrologie erwiesen, dass die emanierete Vermutung auf jeden einzelnen der in jener Zeit herrschenden Himmelskörper — gemäss seiner Konstellation zur Zeit des Sichtbarwerdens — influirt, so wird sich doch der Mensch viel leichter zum Empfange dessen bewegen lassen, was ihn ein anderer an Vermutungen, die aus den Himmelskörpern emanieren, ahnen lässt, als zum Empfange jener Ordnung in der Seele der Himmelskörper, die von dem sonst<sup>1)</sup> aus ihnen Emanierten gilt. Lässt er sich nämlich zum Empfange anderer Vermutungen bewegen, so gibt er sich [zum Empfange] einer Sache hin, deren Gattung nicht durch Zauberei rezipiert wird. Entschliesst er sich also zur Aufnahme der anderen aus den Himmelskörpern emanierten Vermutungen, so entschliesst er sich zur Aufnahme einer Sache, deren Gattung er nicht zu rezipieren pflegt. Unter diesen Umständen ist erwiesen, dass ihn die vorstellende Kraft möglicherweise Lückenhaftes realisieren lässt, sodass er wohl die Vermutungen der Menschen perzipieren kann<sup>2)</sup>, aber sonst nichts. Diese Mangelhaftigkeit (sc. der Perzeption) beruht entweder auf seiner angeborenen Bildung oder auf der Unmöglichkeit, die Isolierung so zu vollenden, dass sie für den Empfang der Emanation geeignet ist. Es zeigte sich doch bei unseren früheren Ausführungen, dass dem Zauberer die Isolierung der Phantasie für die Aufnahme menschlicher Vermutungen weit weniger gelingt, als jene Isolierung, die für den Empfang der übrigen aus den Himmelskörpern emanierten Gedanken erforderlich ist. Ferner: Es findet sich doch durch die Kenntnisse, die er seinen Genossen und seiner Umgebung verdankt, ein Hinweis auf das Wissen, das er von jener Sache besitzt; dadurch kann auch der Mensch von einzelnen Dingen viel besser richtig sprechen, wenn er vor Gelehrten ist, als wenn er nicht bei ihnen ist; dies ist vielleicht<sup>3)</sup> nur bei dem Menschen als dem Träger göttlicher Kraft (sc. nicht bei den Himmelskörpern) der Fall,

<sup>1)</sup> Nach Ps, Pm, O. Bei R und L fehlt שאר.

<sup>2)</sup> Bei Ps, Pm: יוכל, bei O יובן, bei R, L יובן <sup>3)</sup> S. Mscr.

als ob zwischen der Emanation des einen und der des anderen ein Zusammenschluss stattfindet; daher ist auch die Mitteilung in bezug auf die Kenntnis, die man dem Fragesteller verdankt, geringwertiger als jene, bei der dies nicht der Fall ist. Das ist für uns das angemessene Mass in der Behandlung dieses Problems.

Was jedoch die im wachen Zustande sich realisierenden Träume betrifft, so scheint es, dass meistens die von ihnen ausgehende Mitteilung nur für sofort auftretende Vorfälle gilt; da sich nämlich im wachen Zustande die Phantasie nur mangelhaft isolieren kann, so muss auch ihre entsprechende Mitteilung mangelhaft sein. Die Mangelhaftigkeit der Mitteilung lässt sich nun aus folgendem erweisen: Vollkommen ist doch die Mitteilung nur dann, wenn sich die dem Menschen realisierende Kenntnis an sofort eintretenden und nicht sofort eintretenden Ereignissen vollzieht (sc. gleichzeitig). Demnach muss ein Wissen, das nur von sofort eintretenden Ereignissen gilt, mangelhaft sein und zwar nur insofern, als es keine Kenntnis von dem hat, was nicht sofort eintritt, nicht insofern es Kenntnis von dem hat, was sofort eintritt, denn eine derartige Mitteilung gelingt auch einem solchen, der nur eine Mitteilung über ein nicht sofort stattfindendes Ereignis zu realisieren vermag. Aus meinen folgenden Ausführungen wird sich zeigen, dass sich eine Mitteilung über ein sofort eintretendes Ereignis viel leichter vollzieht als eine solche über ein nicht sofort eintretendes Ereignis. Folgendes ist nämlich selbstverständlich: Wenn der Empfänger ganz besonders vorbereitet ist, so genügt ihm doch für die Ueberführung seines potentiellen Besitzes in den aktuellen ein viel mangelhafteres Agens als jenes, auf das der in dieser Weise nicht qualifizierte Empfänger angewiesen ist. Dann aber ergibt sich folgendes: Ist die vorstellende Kraft von Hause aus in der Bildung derartig perfekt, dass ihr die Isolierung vollständig gelingt, so wird sie die Emanation nicht nur von den nur in jener Zeit dominierenden<sup>1)</sup> Himmelskörpern rezipieren,

<sup>1)</sup> Vergleiche hierzu den von Steinschneider (Pseudepigr. Literatur, Berlin 1862) mitgeteilten Inhalt des غاية الحكيم von Mag'ruti, S. 34: „Die Inder, heisst es dann, teilen in bezug auf die Talismane jedes Tier des Zodiak in 3 Stufen, indem sie jeden Aszendenten in 3 gleiche Teile zu  $10^0$  teilen und auf einen der 7 Planeten

sondern ebenso auch von den andern, obgleich deren Kraft in

beziehen, den sie den Herrn (Dominus  $\omega\beta\psi$ ) der Stufe nennen.“ Vergl. auch Uhlemann a. a. O. S. 34, ferner Bouché-Leclerque, a. a. O. S. 238 ff., 240, Anm., Apelt, Die Reformation der Sternkunde, S. 86 ff. Vergl. besonders die dortselbst angeführte Stelle aus Diodor: „Am wichtigsten ist, wie sie sagen, die Betrachtung und Bewegung der fünf Sterne, die man Irrsterne nennt, welche sie Dolmetscher nennen. Dolmetscher aber heissen sie deswegen, weil sie, während die anderen Gestirne unbeweglich sind und ihren regelmässigen Lauf haben, allein ihren besonderen Gang nehmen und dadurch das Zukünftige anzeigen . . . Dem Laufe dieser Sterne sind, wie sie sagen, dreissig andere untergeordnet, welche sie beratende Götter nennen . . . Als Herren der Götter ( $\chiυρ\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\omega\nu\ \thetaε\omega\nu$ ) nehmen sie zwölf an der Zahl an, deren jedem sie einen Monat und eins von den Bildern des Tierkreises zueignen.“ Mit Recht weist schon Apelt a. a. O. darauf hin, dass es sich hier um die gleiche Theorie handelt, die beim Horoskop vorherrscht. Danach hat man unter herrschendem Sterne den am Himmel als Herrscher und Gebieter aufgehenden Planetengott zur Zeit der Illumination zu verstehen (s. Uhlemann a. a. O. S. 78, ferner Häbler, Astrologie im Altertum, S. 8 ff.: „Nun haben jedoch die 7 Planeten noch eine besondere Bewegung, die sie von den Fixsternen unterscheidet . . . Nach dem Glauben der alten Astrologen regierten nun die 7 Gestirne in der durch ihre Umlaufzeit gegebenen Ordnung alle  $7 \times 24$  Stunden der Woche; beherrschte also die Sonne die 1. Stunde eines Tages, so beherrschte sie in gleicher Weise die 8., 15., 22. Stunde desselben Tages, dagegen war Regent der 23. Stunde die Venus, Regent der 24. und letzten Stunde Mercur. Demnach fiel die 1. Stunde des folgenden Tages dem Monde zu, desgleichen die 22., die Regenten der 23. und 24. waren also Saturn und Jupiter; somit beherrschte die 1. Stunde des 3. Tages Mars, die 1. Stunde des 4. Tages Mercur, die 1. Stunde des 5. Tages Jupiter, die 1. Stunde des 6. Tages Venus, die 1. Stunde des 7. Tages Saturn. Welcher Planet nun die erste Stunde des Tages beherrschte, der wurde dann auch als Regent des ganzen Tages angesehen; die Reihenfolge der Tagesregenten lautet demnach: Sonne, Mond, Mars, Mercur, Jupiter, Venus, Saturn — diese Aufeinanderfolge der Planeten stimmt vollkommen überein mit derjenigen, welche Oppert und Sayce auch an der einen Stelle jener alten Keilinschrift gefunden haben.“) Dazu vergleiche auch Reitzenstein a. a. O. S. 270 ff.: „Die Woche mit ihren vielen Tagesherrschern hat bei der astrologischen Ausgestaltung der Gottesvorstellungen eine entscheidende Rolle . . . gespielt. Sind die Planetengötter einerseits die beieinander waltenden  $\alpha\rho\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$  oder  $\chi\omicron\sigma\mu\omicron\chi\rho\alpha\tau\omicron\rho\epsilon\varsigma$ , so erscheinen sie andererseits auch als Herrscher bestimmter Weltperioden oder Welttage . . . Wie die Tage der Woche

jener Zeit für eine Emanation auf jene Stelle hin schwach ist.

als ἄρχοντες, so erscheinen die Monatstage als θεοὶ βουλαῖοι. Auch sie werden mit bestimmten Göttern verbunden, und wie man bei den Wochentagen demzufolge bestimmte, welche Handlung an jedem einzelnen glücklich verheissend und erlaubt sei, so auch bei den Monatstagen.“ Aus Beigabe I a. a. O. S. 266 ist ersichtlich, wie eng diese Theorie der „herrschenden Planeten“ mit der Buchstabenmystik und der Aeonenlehre zusammenhängt. Die gleichen Zusammenhänge finden sich bei G a b i r o l in seiner K ö n i g s k r o n e (übers. v. M. S a c h s, S. 7 ff.): (120) „Wer spricht aus deine Macht, dass du über des Feuers Kreis das Firmament mit dem Mond gestellt, der vom Glanze der Sonne sein Licht erhält? . . . Allmonatlich wirkt er auf die Erd' und ihr Geschick Heil und Unglück . . . Dann lagert der Mond sich vor die Sonne . . . damit alle sehen, dass nicht die Herrschaft ist bei den Scharen am Firmament, sondern über ihnen schaltet ein Regent . . . Wer durchdenkt deines Gedankens Tiefe, dass aus deiner Gottheit Glanz du erschaffen die Seelen, die lichtklaren . . . Geschöpfe höherer Art . . . aus dem Lichtquell abgeleitet.“ Die gleichen Anschauungen begegneten uns schon bei S c h a h r a s t ā n i S. 203 (II, 4), s. S. 33, Anm. 1, der sie als Lehre der S s a b i e r mitteilt (s. R e i t z e n s t e i n, S. 72 ff.). Wenn nun nach A n z, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (S. Bd. I, 228 uns. Buches, ferner R e i t z e n s t e i n, S. 79) der Gnostizismus die Aufgabe hat, die Welt von der Knechtschaft der sieben A r c h o n t e n zu befreien, so beweist dies alles abermals den innigen Zusammenhang zwischen E m a n a t i o n, D ä m o n o l o g i e und A s t r o l o g i e (vergl. auch B o u s s e t, a. a. O. S. 160 ff., bes. S. 208. Vergl. auch S. 241 mit Rücksicht auf die aus der Pistis Sophia zitierte Stelle: „Und als ich (Jesus) mich zur Welt aufgemacht hatte, kam ich in die Mitte der Archonten der Sphaera und hatte die Gestalt des Gabriel, des Engels der Aeonen, und nicht haben mich die Archonten der Aeonen erkannt, sondern sie dachten, dass ich der Engel Gabriel wäre.“ Bedenkt man nun, wie auch in der jüdischen Religionsphilosophie der Begriff des Engels Gabriel mit dem heil. Geiste identifiziert wird (s. K a u f m a n n, Attributenlehre, S. 204, S c h m i e d l, a. a. O. S. 69 ff.), wie ferner die 10 Sphären den 10 Kategorien von Engeln gleich gesetzt werden, wie endlich die persische Lehre von dem „Wagen Gottes“ (s. B o u s s e t, S. 224) in ihrer astrologischen Färbung aufs engste mit der Engellehre und der Prophetie in Verbindung gebracht wird (s. S c h m i e d l a. a. O. S. 75, Anm. 2), so kann man auch in dieser Hinsicht den tiefgehenden Zusammenhang zwischen der jüdischen Religionsphilosophie und dem astrologischen Probleme konstatieren. Ja, auch das t a l m u d i s c h e Judentum ist nicht frei von diesen astrologischen Mythen geblieben (vergl. Sanhedrin 67 b, dazu B l a u, Das altjüdische Zauberwesen S. 27, 114, 128, 133, 137 ff., ferner C h u l l i n

Wir sprechen jedoch nur deshalb davon, dass deren Kraft in jener Zeit für eine Emanation auf eine bestimmte Stelle der Erde zu schwach ist, weil es scheinbar demjenigen Himmelskörper, dessen Kraft für die Realisation der ihm zugeordneten Ereignisse nicht ausreicht, auch versagt ist, die Mitteilung zu realisieren. Aus diesem Grunde findet die Emanation der Vermutung aus einem dominierenden Himmelskörper nur von jenen Seiten aus statt, nach welchen er die Leitung hat, nicht von allen Trabanten. Wenn sie aber gleichwohl einen Anteil daran haben, so ist er mit Rücksicht auf ihre (sc. schwache) Kraft in jener Zeit, für jenen Ort und jenen Menschen nur gering. Das ist für den klar, der in der Astrologie nachliest, Ist jedoch die vorstellende Kraft von Hause aus nicht intakt, oder ihre Isolierfähigkeit nicht perfekt, oder findet eine Summierung beider Motive statt, so hat er auch nicht die Kraft zur Aufnahme der Emanation aus jenen Himmelskörpern, die in jener Zeit nur schwache Kräfte haben, einzig und allein was aus den jene Zeit beherrschenden Trabanten in ihrer Krafteinheit emaniert wird, also die sofort eintretenden Ereignisse, können von ihm erkannt werden; besteht doch zwischen den sofort eintretenden Begebenheiten und den örtlich und zeitlich dominierenden Trabanten eine bestimmte Beziehung.<sup>1)</sup> Es unter-

---

40a; Chagiga 11b, dazu Joel, Blicke in die Religionsgesch. S. 117 ff.; vergl. auch Lueken, Der Erzengel Michael, 1898, S. 4 ff. Unter diesen Umständen kann es nicht weiter befremden, wenn weder Gersonides noch Maimonides dem astrologischen Banne ent-rinnen konnten. — Ueber die Beziehungen zwischen den Regenten der Häuser und dem wahren Wissen vergl. Albohazen Haly filii Abenzagel, de iudiciis astrorum libri octo, Basel, S. 117, Julii Firmici Materni libri octo astrologum, ed. Pruckner, S. 97 ff. Siehe auch die Definitionen am Anfange des Buches: Significator regni, planeta qui plures potioresque praerogativas in medio cardine habet. Planeta *ἐπικρατήτως* id est, dominator, qui dominatum inter alios obtinet. Princeps signi est simul dominus. Simul dominatur, cum unius domus est alterius sublimitas. S. a. Henoch, c. 72 ff.

<sup>1)</sup> Die hier erwähnte Auffassung der Astrologie scheint sich mit den Gedanken zu berühren, die Peter von Abano (Petrus Apennensis) in seinem Planum Astrolabium 1320 in ein bestimmtes System brachte (s. Apelt a. a. O.). Danach hat jeder einzelne Grad der Ekliptik bestimmte magische Eigen-

scheidet sich jedoch die Mitteilung über sofort eintretende

schaften, die dann symbolisch in einer Figur vereinigt wurden (s. Apelt *ibid.*). S. auch Burckhardt, a. a. O. S. 239 ff. Vergl. auch Häbler, a. a. O. S. 10; offenbar handelt es sich hier um die sog. judiciarische Astrologie, als deren Objekt „der einzelne Mensch mit all seinen Gedanken, Empfindungen, Entschliessungen, Begegnissen“ figuriert. S. auch Steinschneider, H. Ue. II, 60 ff. Dass freilich schon das Altertum für diese Art der Sterndeutung seine eigenen Bezeichnungen hat, gibt auch Häbler zu (a. a. O.). Vergl. besonders die von Uhlemann a. a. O. übersetzte Stelle aus Firmicus, S. 57: „Der Körper ist zwar von Gott geschaffen, aber Farbe, Gestalt und Sitten rühren bloss von den Gestirnen her. Denn diese letzteren, mit eigenem Sinn und göttlicher Kraft begabt, dienen dem Schöpfer als Vollstrecker der einmal von ihm festgesetzten Ordnung der Dinge. Unter sie ist gleichsam der göttliche Geist verteilt, der Alles leitet und regiert. Die Planetenwelten sind göttliche Kräfte, welche von dem göttlichen Geiste beseelt, einen Teil desselben auf die irdischen Körper übertragen. Daher findet auch zwischen uns und den Gestirnen eine gewisse Verwandtschaft statt, und als solchen Verwandten steht uns nicht zu, ihren Einfluss auf uns abzuleugnen.“ Vergl. auch die erwähnte Stelle aus Schahrastâni, II, 6 (Haarbrücker): „Dann aber fänden die Einwirkungen statt, bald universelle, welche von einem universellen geistigen Wesen herkommen, bald partielle, welche von einem partiellen geistigen Wesen herkommen, sodass mit dem Genus (dem Ganzen) des Regens ein Engel verbunden, wie mit jedem einzelnen Tropfen ein Engel verbunden ist.“ (204) ثم قد تكون التأثيرات كلية

صادرة عن روحنى كلى وقد تكون جزوية صادرة عن روحانى جزوى  
 فمع جنس المطر ملك ومع كل قطرة ملك, vergl. hierzu Dieterici, Propädeutik der Araber, S. 74, Uhlemann, S. 78. Aus dieser Stelle geht also hervor, dass mit jedem Tropfen eine siderische Einwirkung verknüpft ist. Das stimmt auch mit der Tatsache zusammen, nach welcher ἄστρον nicht nur das Sternbild, sondern auch den einzelnen Stern bezeichnet; da nun gleichfalls auf den Papyri ἄστρον mit Gott identifiziert wird, so ergibt sich ohne weiteres der Schluss, dass jeder einzelne Stern seine magische Bedeutung hat (vgl. Boll, Astrologisches aus den Münchener Papyri (Archiv für Papyri-forschung) 1901, S. 492 ff., bes. S. 495). — Was nun die hier vorge-tragene Theorie des Gersonides betrifft, so liegt ihr die Verschiedenheit der Umschwünge zu Grunde (vergl. Dieterici, Die Anthropologie der Araber, S. 78, Naturanschauung, S. 144: „Die göttliche Weisheit und herrliche Fürsorge hat dann die Planeten als Vermittler zwischen den zwei äussersten Grenzen, dem Mittelpunkt (der Erde) und dem Umgebungskreis gesetzt. Damit, wenn diese Sterne



### Fälle spezifisch von den anderen aus den dominierenden Himmels-

aufsteigen zu ihrer Erdferne und diesen herrlichen Erscheinungen über den Sternen nahe kommen, sie davon die Emanation und Kraft empfangen; steigen sie aber nieder zur Erdnähe, so lassen sie diese Kräfte und Emanationen zu den Elementen gelangen . . .“, ferner S. 145: „Der einflussreichste Zustand der Gestirne ist der, wenn sie in ihren Sphären auf ihrem höchsten Punkte oder in der grössten Entfernung stehen, ihr einflussärmster Zustand aber der, wenn sie auf den diesen entgegenstehenden Punkten sich befinden; und der mittlere der, wenn sie zwischen beiden sind“, ferner *Propädeutik*, S. 82: „Die Sterne werfen ihre Strahlen nach allen Graden des Himmels . . . Die Astronomen heben aber nur 7 Punkte davon hervor, um die Taten und Einwirkungen der Sterne auf diese Welt von diesen bekannten Graden, von denen stets einer mit dem anderen in Relation steht, kund zu tun.“ Aus all diesen Ausführungen, die meist dem *Quadripartitum* entstammen, ergibt sich, dass der Begriff der „Herrschaft“ ein relativer ist. Bestätigt wird dieser Schluss durch folgende astronomischen Bemerkungen (S. 50): „Die zwölf Sternzeichen verteilen sich zwischen diese Sterne, nämlich die sieben Wandelsterne, in verschiedenen Weisen, sie machen in denselben in der verschiedensten Beziehung Teilung und (Grenz-) Linien, so Haus (Glück) und Schaden; untere und obere Abscisse, Aufstieg und Niederstieg. Dann gehört hierher die Herrschaft der Dreifachen, die der Grenzen und die der Anfänge; die Herrschaft der Knotenpunkte (Haupt und Schweif des Drachens), die Herrschaft der Zwölf, dann die Herrschaft der Pfeilorte und andere. Die Wandelsterne sind wie der Geist und die Sternzeichen wie der Leib . . . Jedes der zwölf Sternzeichen zerfällt in drei Dritteile, und jeder Drittelteil in zehn Grade; sie heissen Anfänge in bezug auf einen Wandelstern, der dann Herr des Anfangs heisst . . .“ (vergl. auch S. 84, 7, siehe auch *Uhlemann*, S. 62 ff., ferner *Chwolsohn*, *Die Ssabier und Ssabismus* I, 225, II, 400, 703 ff. und 710, Anm. 91). Man hat sich freilich stets gewärtig zu halten, dass der Ausdruck „Herrschaft“ im allgemeinen nicht bildlich, sondern wörtlich zu nehmen ist: Der Stern als Gott und Engel regiert tatsächlich die Welt (vergl. *Reitzenstein* a. a. O. S. 287 ff., s. dagegen *Chwolsohn* a. a. O.). Da nun die Planeten (Herrscher) eine grössere Umlaufszeit haben (s. *Uhlemann*, S. 12), so fordert auch die Perzeption der durch den Umschwung bedingten Emanation eine derartig langdauernde Aufmerksamkeit und Beobachtungsintensität, wie sie ein gewöhnlicher Sterblicher nicht betätigen kann, daher ist dem Zauberer eine derartige Aufnahme der Emanation grundsätzlich versagt; etwas anderes aber ist es, wenn es sich um die Emanation jener „dienenden“ Sterne handelt, deren Umlaufszeit von kurzer Dauer, etwa von der eines Tages ist; eine solche Emanation ist deshalb weit eher zu begreifen, weil viel geringere Ansprüche an die Aufmerksamkeit gestellt werden. Der kurzen Zeitdauer des Umschwungs

körpern stammenden Emanationen in bezug auf die Zukunft dadurch, dass seine Vermutung auf jene Dinge (sc. der Zukunft) hinschweift. Uebrigens ist, wie ja früher klargelegt wurde, gerade diese Mitteilung darauf angewiesen, dass sich ihrem Gegenstande die Vermutung zuwende, andererseits wenden sich derartige Trabanten erst geraume Zeit von der Kraft ab, die sie gerade in jenem Momente besitzen, niemand kann aber einen Träger in jener Zeit (sc. von solcher Dauer) begreifen, daher wendet sich die Vermutung nicht solchen Dingen zu. Ueberhaupt scheint sich eine Mitteilung in bezug auf sofort eintretende Fälle viel leichter zu realisieren, finden wir doch viele Menschen, die um die Zeit, in welcher sie ein Unheil treffen soll, von grosser Angst ergriffen werden, als hätten sie von jener Begebenheit eine bestimmte Kenntnis; tatsächlich ist dies nicht der Fall, sondern nur die Furcht realisiert sich ihnen, wie etwa Schwachsichtige nicht des Lichtes Flamme, sondern nur dessen Schein wahrnehmen.

Nun könnte aber jemand zweifeln und sagen: Wenn sich nach Vorausgeschicktem die Mitteilung über die Vermutungen anderer Menschen leichter realisieren lässt als die aus den Himmelskörpern emanierte, wie kommt es dann, dass sich nicht auch die Träume im wachen Zustande mehr mit den Vermutungen anderer Menschen als mit den übrigen Dingen beschäftigen? Auf diese Frage erwidern wir: Die Mitteilung über die Vermutungen anderer Menschen ist nur von seiten der Frage im wachen Zustande an-

---

entsprechend kann die Emanation naturgemäss nur solchen Dingen gelten, die „sofort eintreten“; der Zauberer kann sie deshalb — nach Gersonides — ohne weiteres begreifen. Schälen wir nun aus diesem ganzen Gedankenkomplex das astrologische Moment von der Beziehung zwischen Umlaufszeit und Emanation heraus, so bleibt ein astronomischer Kern übrig, der sich gänzlich in dem Beobachtungsgeleise ptolemäischer Sternkunde bewegt. Wenn nun bei den meisten astrologischen Reflexionen ohnedies ein derartig beleuchteter astronomischer Gedankengang den notwendigen Hintergrund bildet (vergl. besonders Uhlemann, S. 5 ff., ferner Kroll, Aus der Geschichte der Astrologie, Neue Jahrb. für das klass. Altertum, 1901, S. 576), so trifft das ganz besonders auf Gersonides zu. Aus diesem Grunde dürften auch seine astrologischen Gedanken für die Geschichte der Astronomie von nicht unerheblicher Bedeutung sein. Siehe auch Aristoteles, Met. 1074 b.

gängig, das ist aber nur bei der Zauberei möglich, weil die Realisierung der Mitteilung bei der Zauberei häufig ist<sup>1)</sup> und zu seinem Willen in Beziehung steht. Bei den Träumen ist dies aber nicht angängig, weil bei ihnen die Mitteilung selten und nicht zum Willen des Träumers in Beziehung gesetzt ist. Das ist auch in Beziehung auf die Träume selbstverständlich. — So sind kraft der uns verfügbaren Prämissen für dieses Problem alle Zweifel gelöst.

#### Achter Abschnitt.

Nachdem nun all dies über die Prophetie, die Zauberei und den Traum erwiesen ist, können wir auch leicht die Gründe für die Verschiedenheit der Stufen angeben, die von den Menschen bei jeder einzelnen dieser Mitteilungen eingenommen werden: Wer über einen besonders vollkommenen Intellekt und eine besonders leichte Isolierkraft verfügt, der ist in der Prophetie besonders perfekt, und weil es bei den beiden Dingen graduelle Unterschiede gibt, zeigt auch die Prophetie verschiedene Stufen. Es findet nun eine Spezifikation der Mitteilung nach dem Inhalte statt<sup>2)</sup>: Die einen perzipieren andere Emanationsgegenstände als die anderen, je nach der Natur des die Mitteilung perzipierenden Menschen, dem um so mehr an Mitteilungen zuteil wird, je intensiver sich seine Vermutung ihr (sc. der Mitteilung) zuwendet. Das trifft Zauberer und Propheten in gleicher Weise. So findest du, dass mancher Zauberer in spezifischem Gegensatz zu anderen einheitlich eine bestimmte Gattung von Ereignissen kundgibt. Wenn sich z. B. seine Vermutung auf die Vereinigung zwischen Mann und Weib richtet, ob sie natürlich oder konventionell ist, so spezifiziert sich die Mitteilung durch derartige Dinge wie dies ja bei der Zauberei allgemein bekannt ist. Wendet sich seine Vermutung ausschliesslich der intellektualen Glückseligkeit zu, so wird sie durch jene Dinge spezifiziert, auf welchen diese Glückseligkeit beruht und durch jene Gegenstände, die zu ihr führen, insofern sie dies überhaupt tun. Es scheint nun, als hätten sich bei Mose, unserem Lehrer עֵי, diese drei von uns erwähnten Motive vereinigt, ich meine: die

<sup>1)</sup> Ps richtig: כַּאֲדָרִיִּית, Pm, O, R, L: כַּאֲדָרִיִּית.

<sup>2)</sup> Bei O fehlt עֵי.

besondere Vollkommenheit des Intellekts, die leichte Isolierfähigkeit und die ausschliessliche Hinwendung seiner Vermutung auf die intellektuale Glückseligkeit; deshalb bildet auch seine Prophetie ein Spezifikum gegenüber der der anderen Propheten ן״ג. Eine Vereinigung der drei Motive in möglichster Vollendung ist jedoch bei ein und demselben Menschen sehr schwierig, deshalb bezeugt die Thora, dass ein solcher Prophet nicht mehr in Israel erstand. Ebenso behaupte ich, dass der Zauberer erst dann besonders vollkommen ist, wenn seiner<sup>1)</sup> vorstellenden Kraft die Isolierung von den übrigen Seelenkräften besonders leicht gelingt, ausserdem muss er von Geburt an diese Anlage in Vollendung besitzen, wenn er die Emanation völlig perzipieren will. Scheint es doch, dass er bei angeborener Mangelhaftigkeit dieser Kraft die Emanation auch dann nicht perzipieren kann, wenn seine Isolierfähigkeit perfekt ist. Es gibt nun, je nach der graduellen Verschiedenheit dieser Motive, auch bei den Zauberern Stufen. Wer nämlich leicht isoliert und eine vollkommene Kraft (sc. vorstellende) besitzt, der wird auch die Kraft der Trabanten, der Nichtregenten, leicht perzipieren, und er wird für seine Worte die Wahrheit aus demselben Grunde erreichen, nach welchem er Dinge mitteilt, die aus den Himmelskörpern abgeleitet sind! Denn die Trabanten vereinigen sich für diese Emanation (sc. von der höheren Instanz) genau so wie für die aus ihnen abgeleiteten Wirkungen auf der sub-lunaren Welt (sc. auf der niedrigeren Instanz). Auf alle Fälle bleibt ihm der Zusammenhang mit der göttlichen Providenz insofern verborgen, als er nicht zu der aus den Himmelskörpern stammenden Ordnung gehört; die kennt allein der Prophet. Das wird vollständig am Ende des 6. Buches erwiesen. Wer aber eine vollkommen mangelhafte Kraft (sc. der Vorstellung) besitzt, kann nur die aus den Regenten abgeleitete Emanation perzipieren. Was aber dazwischen ist (sc. zwischen Vollendung und Mangel), wird er teils von den Nichtregenten, teils von Regenten perzipieren, ich meine, er empfängt die Emanation von jenen, welche eine grössere Kraft als die andern haben. Deshalb

---

<sup>1)</sup> Nur O liest richtig: כח הדמיוני בו, alle anderen Hdschr. u. Lesarten: כח הדמיוני.

vollzieht sich auch die Perzeption in zahlreichen Stufen, je nach Verschiedenheit der Stufen in den Motiven. Ebenso bilden die einen Gegenstände der Kundgebung bei einigen Zauberern eine Einheit, jedoch gegenüber den anderen Kundgebungsgegenständen anderer Zauberer eine Verschiedenheit, insofern sich ihre Vermutung gerade auf diese Gegenstände -- nach Vorausgeschicktem — erstreckt.

---

## Dritter Traktat.

### Erster Abschnitt.

Wir müssen nunmehr untersuchen, ob Gott die einzelnen sublunaren Dinge kennt, oder nicht<sup>1)</sup>. Kennt er sie, (so müssen wir fragen), auf welche Weise kennt er sie. Da nun die Ansichten der Philosophen zu diesem Probleme mit denen der Thoragelehrten streiten, so müssen wir zuerst deren Ansichten untersuchen. Was wir richtig finden, nehmen wir von ihnen an. Das Falsche jedoch beleuchten wir derartig, dass gerade durch seine Ablehnung die Wahrheit hervortritt.

<sup>1)</sup> Das Problem, das nunmehr zur Besprechung gelangt, ist die alte ἐν καὶ πολλά-Frage in psychologischer Beleuchtung: Wie kann der göttliche Nus, der jenseits aller Materie und der durch sie bedingten Differenzierung des Allgemeinen steht, das Einzelne perzipieren? M. a. W.: Wie kann zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen eine derartige Vereinigung stattfinden, dass keines der zu vereinigenden Elemente seine Sonderrechte verliert? Im Grunde ist es das gleiche Problem, das den Inhalt des vorigen Traktats bildet. Dort lautete die Frage: Wie kann aus dem göttlichen Nus eine Mitteilung hervorgehen, die sowohl in bezug auf das Subjekt der Mitteilung als auch in bezug auf ihr Objekt eine Zerspaltung des überindividuellen und überempirischen Nus in Einzelrelationen bedeutet? Die Antwort des Gersonides bewegt sich in metaphysischen und astrologischen Geleisen. Gerade hierdurch hat aber Gersonides bewiesen, dass eine logische Lösung des Problems als ausgeschlossen gelten darf. Konnte doch die Möglichkeit der Prophetie nur dadurch gerettet werden, dass der hylische Intellekt seine entsprechende Funktion nur durch Vermittelung des aktiven Intellekts auf dem Wege emanantischer Ausstrahlung betätigte, während bei den niederen Gattungen der Weissagung die astrologische Vermittelung eingriff. Dabei ist es völlig gleichgültig, dass es sich hier um aussergewöhnliche Erkenntnisse handelt. Tatsächlich steht bei dem Problem der Zukunftsmit-

Wir behaupten nun: Bei den früheren Philosophen, deren Worte Betrachtung erheischen, haben wir zwei Ansichten in bezug auf unser Problem gefunden. Die eine ist die Ansicht des Aristoteles und seiner Schule, die andere die unserer grossen Thoragelehrten. Aristoteles<sup>1)</sup> hält es für richtig, dass Gott keine Kenntnis von den Einzeldingen hat. Die Schule des Aristoteles zerfällt bei dieser Frage in zwei Gruppen: Die eine<sup>2)</sup> glaubt, die Ansicht des Aristoteles ginge dahin, dass Gott

teilung der ganze Erkenntnisprozess insofern in Frage, als jene Mitteilung mit der Erkenntnis der obersten Denkprinzipien im innigsten Zusammenhange steht (vergl. S. 25 ff.). Spricht sich also in dem Problem der Zukunftsmittelung die Frage aus: Auf welchen Bedingungen beruht die Zerlegung des obersten Denkprinzips in Einzelerkenntnisse? — so spricht sich in dem „Wissen Gottes“ die Frage aus: Wie gelangen die Einzelerkenntnisse zur restlosen Vereinigung mit dem obersten Begriffe des Denkens? Wiederum entsteht also der alte Gegensatz zwischen absteigender Analyse und aufsteigender Synthese. Dass dieser Gegensatz auf Aristoteles zurückgeht, wurde schon an mehreren Stellen erörtert. Auch das Problem des göttlichen Wissens wird mit ihm in Zusammenhang gebracht. Und es bestätigt nur die Richtigkeit der vorausgegangenen Reflexionen, dass als Belegstelle für das göttliche Wissen die gleichen Ausführungen des Aristoteles in Frage kommen, die diesen zum metaphysischen Urheber des Emanationsproblems erheben (s. Bd. I, 223 ff.).

1) Met. 1072 b: Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων, καὶ νοῶν ὥστε ταυτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Τό γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ferner: 1074 b.

2) S. Horten, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam S. 123 ff., Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur, S. 23, dazu Anm. mit den Aeusserungen Ibn Hazm's: ثم

اختلف الناس في علم الله تع فقال جمهور المعتزلة اطلاق العلم لله عز وجل انما هو مجازا لا حقيقة وانما معناه انه تع لا يبجهل

S. ferner Horten, Razi S. 77 und 79. Vergl. hierzu Horten, Tusi, S. 209: „Die ältesten griechischen Philosophen lehrten: Wissen ist das Aktuellwerden der Form des Erkennbaren in dem Erkennenden. Darin liegt eine Relation zwischen Subjekt und Objekt. Wenn nun beide verschieden sind, muss der Wissende mit der Erkenntnisform des Gewussten ausgestattet werden. Man kann also nicht behaupten, das erste Prinzip (Gott) erkenne etwas Aussergewöhnliches. Wenn dies auch nur ein einziges Ding wäre, dann müsste in Gott eine Verschie-

von den sublunaren Dingen überhaupt keine Kenntnis hat, weder generell noch individuell. Hätte Gott eine derartige generelle oder individuelle Kenntnis, so entstünde eine Pluralisierung seiner Kenntnisse und hierdurch eine Pluralisierung seiner Substanz; überhaupt würde dann seine Substanz in eine mangelhaftere und eine vollkommeneren zerfallen, wie dies bei allen definierbaren Dingen der Fall ist, der eine Teil der Definition beschreitet die Stufe der Vollendung gegenüber dem anderen. Die andere<sup>1)</sup> glaubt, Gott könne die sublunaren Dinge nur von seiten ihrer generellen Natur, also die Substanzen der Dinge, er könne sie aber nicht nach ihrer individuellen Seite hin, also die Modalitäten der Dinge. Hierbei findet jedoch keine Pluralisierung in seiner Substantialität statt, denn er kennt nur sich selbst und durch die Erkenntnis seiner selbst

denheit von (wenigstens) zwei Betrachtungsweisen entstehen, sodass man die Relation zwischen beiden herstellen kann. Nun ist aber in Gott jede Vielheit ausgeschlossen. Daher kann ihm kein Wissen von irgend etwas Aussergöttlichem beigelegt werden. Er stellt vielmehr das kontradiktorische Gegenteil des Wissens dar, aber er lässt das Wissen auf die geschöpflichen Dinge emanieren, ebenso wie die Existenz. . . . Die griechischen Philosophen lehren: Das Wissen Gottes ist ein Wirken nach aussen, durch das alles erschaffen wird, was aus Gott hervorgeht. Wissen, Macht des Handelns und Wille sind nach ihrer Lehre in Wirklichkeit ein und dasselbe und nur durch die logische Betrachtung verschieden.“

<sup>1)</sup> S. Alfarâbi, philos. Abhandlungen, 47 ff. 58 ff. Vergl. auch Schahrastâni I, 83, dazu Kaufmann, Attributenlehre, S. 35, Anm. 65 und S. 36, S. 457, Anm. 145, Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 520 ff.; vergl. auch 522, Anm. 1, wo Horten die prinzipielle Uebereinstimmung des Thomas von Aquino mit Avicenna feststellt (vergl. auch Guttmann, Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum, S. 46). Averroes, Philosophie und Theologie, S. 10 (10) und 119 (128), destr. destr. ed. Horten, S. 169 ff. Dazu Guide III, 149, Anm. 3, ferner Mélanges, 318 ff.: „Voici les principes fondamentaux de la doctrine des péripatéticiens arabes: . . . 2. La connaissance de Dieu, ou sa providence, s'étend sur les lois générales de l'univers, et non sur les choses particulières ou accidentelles; car, si Dieu connaissait les accidents particuliers, il y aurait un changement temporel dans sa connaissance, c'est - à - dire dans son essence, tandis que Dieu est au - dessus du changement. Vergl. S. 362, More ha-More S. 125 ff., T. de Boer, Die Widersprüche der Phil., S. 103. Vergl. auch Averroes, Metaphysik, ed. Horten, S. 183.



erkennt er alle Dinge von seiten ihrer generellen Natur, denn er ist das Gesetz aller Dinge, ihre Ordnung und ihre Leitung. Er kennt aber nicht die Einzeldinge, deshalb lassen sie auch die Ordnung von dieser Seite aus vermissen, besitzen sie doch nur insofern ihre Ordnung und Leitung, als sie Gegenstand seiner Erkenntnis sind. Es wird nun durch unsere Ausführungen im fünften Traktat unseres Buches mit Gottes Beschluss erwiesen, dass diese zweite Ansicht die Meinung des Aristoteles ist. Unsere grossen Thoragelehrten jedoch, wie auch der hervorragende Philosoph, der Rabbi und Moreh s. A. z. S. und andere ihm zustimmende Thoragelehrte halten es für richtig, dass Gott alle sublunaren Einzeldinge als solche kennt, indem sie sagen, dass Gott durch einen einzigen Erkenntnisakt alle unendlichen Dinge kennt. Es lässt sich übrigens erweisen, dass dies die Ansicht des Maimonides ist, denn er führt im 20. Abschnitte des 3. Teiles seines wichtigen Buches, im More Nebuchim, folgendes aus: „Ebenso behaupten wir, dass er alle entstehenden Dinge vor ihrem Dasein kennt, dass diese Erkenntnis ihm weder abhanden kommt, noch ihm überhaupt eine Erkenntnis entsteht. Weiss er, dass jemand momentan nicht vorhanden ist, in einer bestimmten Zeit ins Dasein tritt, dann eine bestimmte Zeitlang ständig existiert, hierauf verschwindet, und — dieser Mann existiert dann genau so, wie es dem voraufgegangenen Wissen von ihm entspricht, so ist das weder eine Hinzufügung zu seinem Wissen, noch eine Entstehung dessen, was ihm vorher nicht bekannt gewesen wäre, wohl aber ist dasjenige entstanden, von dem er vorher genau wusste, dass es so entsteht, wie es dem tatsächlichen Befunde entspricht. Nach diesem Glauben ergibt sich, dass das Wissen mit dem Nichtsein zusammenhängt und auch das Unendliche umschliesst; das ist auch unser Glaube, indem wir sagen: Mit dem Nichtsein, das in seinem Wissen dem Sein voraufgeht, und das er selbst als Sein ins Dasein rufen kann, kann auch sein Wissen verknüpft sein. Soweit seine Ausführungen<sup>1)</sup>. Hieraus erhellt, dass Gott auch die Einzeldinge als solche kennt.

<sup>1)</sup> Der arabische Text lautet folgendermassen: وكذلك قلنا ان هذه الاشياء كلها المتجددة علمها قبل كونها ولم يزل عالما بها فلذلك

Zweiter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Ansichten der Früheren zu diesem Probleme vernommen haben, müssen wir untersuchen, welche von ihren Ansichten die richtige ist. Wir müssen deshalb darüber sinnen, durch welche Argumente die einzelnen Ansichten bestätigt bzw. abgelehnt werden.

Wir behaupten nun zunächst: Es lässt sich vermuten, dass die Meinung des Aristoteles, Gott habe von den einzelnen sublunaren Dingen keine Kenntnis, manches für sich hat.

Erstens: Das Einzelne kann nur durch eine hylische Kraft, wie durch den Sinn, die Phantasie u. dergl. mehr begriffen werden.<sup>1)</sup> Da aber Gott, wie aus seinem Wesen erhellt, keine hylische Kraft besitzt, so kann er auch nicht von den Einzelnen Kenntnis haben. Der Gang dieses Syllogismus ist also folgender:

لم يتجدد له علم بوجه لان علمه بان فلان هو الان معدوم وسيوجد في الوقت الفلاني ويديم موجودا مدة كذا ثم يعدم فان اذا وجد ذلك الشخص كما تقدم العلم به ما زاد ثم علم ولا حدث ما لم يكن معلوما عنده بل حدث ما لم يزل معلوما انه سيحدث على ما وجد عليه ولزم بحسب هذا الاعتقاد ان يكون العلم يتعلق بالاعدام ويحيط بما لا نهاية له فاعتقدنا ذلك وقلنا ان الاعدام التي سبق في علمه ايجادها وهو قادر على ايجادها لا يمتنع تعلق علمه بها.

<sup>1)</sup> Ueber das Verhältnis zwischen Sinn und Phantasie bei den arabischen Philosophen vergleiche Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis, S. 236. Danach hat nur Averroes die Phantasie auf die gleiche Stufe gestellt, die der *sensus communis* inne hat. Aus dem vorausgehenden Traktate ist ersichtlich, dass auch Gersonides diese Anschauung vertritt. Der Gedanke, dass die Perzeption des „Einzelnen“ Sache der sinnlichen Funktion ist, wurde schon wiederholt als rein aristotelisch bezeichnet. Da nun bei Averroes die Phantasie der Funktion des *sensus communis* gleichgestellt ist, so scheint für Averroes auch die Bildung des „Einzelndings“ ausschliesslich Sache der Sinnesfunktion zu sein.

- I. Gott hat keine hylische Kraft.
- II. Wer ein Einzelding perzipiert, hat eine hylische Kraft.
- III. Also ergibt sich der Schluss, dass Gott das Einzelding nicht perzipiert.

Zweitens: Die Einzeldinge sind zeitlich (sc. determiniert), d. h. sie existieren in einer bestimmten Zeit; wer aber selbst nicht das Attribut der Bewegung und Ruhe besitzt, der kann auch keine Zeitgrößen begreifen. Nun besitzt Gott weder die Eigenschaft der Bewegung noch die der Ruhe, mithin kann er auch nicht die Einzeldinge begreifen<sup>1)</sup>. Der Gang des Syllogismus ist also folgender:

<sup>1)</sup> Nach Aristoteles muss bei der Bildung der „Einzeldinge“, nicht des „Einzelnen“, auch noch das begriffliche Moment hinzukommen (s. a. Görland, Aristoteles und die Mathematik, S. 105 ff.: „Es tritt demnach die Frage heran, welche Instanzen die Einheit zu bilden haben. Aristoteles nennt zwei solcher Mittel: Das begriffliche Moment und das der Sinneswahrnehmung. Trotzdem Hund, Mensch und Pferd unter einander verschieden, so sind sie doch in dem Gattungsausdruck „Lebewesen“ gleich . . . Die Gattung macht sie zu Einem und zwar hier in derselben Art und Weise wie da, wo der Stoff (ὄλη) einer ist . . . der Wahrnehmung nach eine Einheit bildet das Einzelding . . . allgemein: was θέσει, τάξει oder οὐσία (= φύσει) sich als Einzelheit darbietet . . . das τὸδε τι ist das Wahrnehmbare, dass es als solches auf eine bestimmte Sinnesqualität nicht eingeschränkt ist. So muss es als Inhalt einer Wahrnehmung des Gemeinsinnes zu bestimmen sein. Das ist um so mehr nötig, da die Zahl im Gemeinsinn erstet und in einem τὸδε τι doch das Element der Zahl in allgemeinsten Bestimmung liegen soll.“) Berücksichtigt man nun, dass bei Aristoteles Zahl, Zeit und Bewegung korrelative Begriffe sind (s. Görland a. a. O. S. 135: „Denn Zeit ist die Zahl der — Bewegung nach dem Früheren und Späteren“), dass andererseits ebenso sehr die Bewegung von der Zeit, wie die Zeit von der Bewegung bestimmt wird (s. S. 139 ff.), so können wir es verstehen, wenn Gersonides Bewegung und Ruhe ausschliesslich für die Einzeldinge als deren Konstituentien reserviert. Da nun Gott als Nus im Sinne des aristotelischen Seinsgegensatzes das ausgesprochene Gegenteil der Einzeldinge bildet, so muss er jenseits der Bewegung stehen. Dazu kommt noch, dass er sich im Sinne der psychischen Angleichung (s. Bd. I, S. 174, Anm. 1) durch die Perzeption mit den Perzeptionsobjekten verähnlichen würde; schon aus diesem Grunde muss Gott die Perzeption der Einzeldinge abgesprochen werden. Dass freilich bei

- I. Gott verfügt nicht über das Attribut der Bewegung, auch nicht über das der Ruhe.
- II. Wer aber weder das Attribut der Bewegung noch das der Ruhe besitzt, kann keine Einzeldinge begreifen.
- III. Also geht es nicht an, dass Gott die zeitlichen Dinge<sup>1)</sup> begreift. Fügen wir nun dieser Konklusion die bereits festgestellte<sup>2)</sup> Prämisse hinzu, dass die Einzeldinge Zeitdinge sind, so ergibt sich hieraus, dass Gott die Einzeldinge nicht perzipiert.

Drittens: Bei der Annahme, dass Gott die Dinge (sc. die Einzeldinge) begreift, würde sich nach unserer Berechnung ergeben, dass das Wertvolle durch das Geringwertige seine Vollendung erhält, denn das Wissen ist für den Wissenden die Vollendung<sup>3)</sup>, das ist aber gänzlich absurd; dasjenige aber, aus

dieser Annahme auch der empirisch-mathematische Einzelbegriff von Gott ferngehalten werden muss, hat Gersonides sicher nicht bedacht. Vergl. Averroes, Hauptlehren, S. 94 ff.

<sup>1)</sup> Parma liest hier: פריטים וכנייים; die Lesart ist falsch, da sonst der nachfolgende Satz sinnlos wäre.

<sup>2)</sup> O richtig: ירוק, bsi Ps, R, L: ירוק בה.

<sup>3)</sup> Vergl. hierzu Bd. I. S. 124, Anm. 1. Horten, Metaphysik des Avicenna, S. 638 ff., Metaphysik des Averroes, S. 174 ff.; siehe besonders S. 175: „Daher behaupten wir: dass jedes einzelne dieser ersten Prinzipien sein Wesen (reflektierend) selbst denkt, ist daraus klar, dass unser Verstand sich ebenso verhält, d. h. wenn dieses zutrifft, dass er nämlich, während er die Begriffe denkt, zu sich selbst zurückkehrt, so denkt er sein eigenes Wesen; denn sein Wesen ist identisch mit den Begriffen selbst. Ebenso verhält es sich in der himmlischen Welt. Wenn der Verstand „dort“ nichts anderes ist, als der Begriff selbst; um wie viel mehr trifft es also zu, dass das Verhältnis (des reflexen Denkens) sich in jenen unkörperlichen Geistern gerade so stelle; denn wenn unserem Verstande die genannte Eigentümlichkeit zukommt, insofern er nicht in die Materie versenkt ist ... dann ist es also um so mehr naheliegend, dass sich dieser Vorgang in den rein geistigen Substanzen ebenso verhalte, die keinerlei Abhängigkeit von der Materie aufweisen. Aus diesem Grunde behaupten wir: Der Geist (das Denken) und das Gedachte sind in den rein geistigen Substanzen in noch höherem Sinne vereinigt als es in uns der Fall ist; denn das Denken (der Geist) in uns verhält sich, auch wenn es identisch ist mit dem Gedachten selbst, jedoch so, dass

dem eine Absurdität gefolgert wird, ist selbst absurd. Mithin kann Gott offenbar die sublunaren Dinge nicht perzipieren. Aus diesem Argumente ergibt sich jedoch, dass Gott nach aller Berechnung nur sich selbst kennt, d. h. dass er sonst weder die Universalien noch die Individuen kennt.

Viertens: Da doch der Intellekt sich durch das, was er erkennt, substanziiert, so könnte Gott bei dem Begreifen der sublunaren Dinge nach unserer Berechnung keine Einheit, sondern — mit Rücksicht auf die seine Substanz bedingenden vielen Perzeptionen — nur eine Vielheit sein, das ist jedoch gänzlich absurd; was aber in seinen Konsequenzen absurd ist, das ist auch an sich absurd. Mithin kann Gott die sublunaren Dinge offenbar nicht begreifen. Diese Behauptung ergibt sich auch nach der Ueberlegung, dass Gott nur sich selbst erkennt.<sup>1)</sup>

es eine Verschiedenheit aufweist infolge seiner Beziehung zur Materie . . . In dieser Weise behaupten wir: Der Begriff (und das Gedachte) ist, wie es in der Psychologie bereits dargelegt wurde, die Vollendung (Entelechie) des Denkenden und seine Wesensform. Geben wir nun zu, dass einer dieser Geister ein anderes äusseres Ding denkt, so denkt er dasselbe nur insofern, als er durch „dasselbe“ (diesen Gedanken) vervollkommenet wird. Jenes andere geht ihm also voraus und ist in gewissem Sinne Ursache für die Existenz (als eines aktuell Denkenden) . . . Da sich dieser nun so verhält, wie wir dargelegt haben, so ist es einleuchtend, dass die Ursache in der Welt der Geister sich ihre Wirkung begrifflich nicht vorstellen kann. Sonst müsste der Fall eintreten, dass die Ursache wiederum zur Wirkung würde (verursacht von ihrer erstmaligen Wirkung), und dass das Vollkommenere durch das Unvollkommenere vollendet werden könnte. Dieses ist aber unmöglich. Daher ist in jeder Beziehung klar: nimmt man ein erstes Prinzip für Geister an, das seinerseits nicht durch ein anderes Prinzip verursacht ist, wie es im Vorhergehenden ausgeführt wurde, so kann diese erste Ursache sich nur ihr eigenes Wesen vorstellen. Sie kann nicht die von ihr verursachten Dinge erkennen.“

<sup>1)</sup> Vergl. hierzu Alfarâbi, philosoph. Abhandl., ed. Dieterici (57):

وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره . . . وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده . . . وهو خير مأكض وعقل مأكض ومعقول مأكض وعقل مأكض وهذه الاشياء الثلاثة كلها فيه واحد „Es ist ferner „Eins“ in dem Sinne, dass sein wahres Wesen von niemand als von ihm herrührt . . . und er ist

Fünftens: Die Einzeldinge sind unendlich. Das Wissen ist aber etwas Um- und Einschliessendes; das Wissen

der Eine in dem Sinne, dass sein Wesen nimmer von Dingen ausser ihm herrührt, da dann von diesen seine Existenz herrühren würde . . . Er ist das rein Gute, das reine Denken, rein Gedachtes und rein denkend. Alle drei sind in ihm Eins“ (95); vgl. auch Alfarâbi, Buch der Ringsteine, ed. Horten S. 15 ff., ferner Avicenna, Metaphysik, ed. Horten, S. 529: „In ihm ist keine Vielheit von nacheinandergeordneten Erkenntnisformen, die verschieden wären, wie solche in der denkenden Seele existieren . . . Gott erkennt also aus diesem Grunde die Dinge in nur einem einzigen Akte des Erkennens, ohne dass dadurch in seiner Substanz eine Vielheit entsteht . . . Er ist also in eminentem Sinne Verstand . . . denn er erkennt sein eigenes Wesen, und dieses sein Wesen ist erstes Prinzip für alle Dinge. Daher erkennt er aus seinem Wesen heraus alle Dinge . . .“ Vergl. auch S. 537 ff. Vergl. auch Averroes, Philosophie und Theologie, ed. u. übers. von Müller, S. 10 (10):

وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به فهو مكدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالموجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود. „Nämlich unser Wissen ist abhängig oder verursacht durch das Objekt des Wissens, es ist entstanden durch sein Entstehen, und verändert sich durch seine Veränderung, während das Wissen Gottes von der Existenz im Gegensatz hiezu ist; denn es ist die Ursache des Gewussten, welches das Existierende ist.“ (Vergl. auch S. 56 (54). Vergl. auch S. 128 (119):

والشك يلزم هكذا ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل ان تكون فهل هي حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ام هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد فان قلنا انها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد لزم ان يكون العلم القديم متغيرا وان يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود قد حدث هنالك على زائد وذلك مستحيل على العلم القديم وان قلنا ان العلم بها واحد في الكالتيبي قيل فهل هي في نفسها اعني الموجودات الحادثة قبل ان توجد كما هي حين وجدت فسيجب ان يقال ليست في نفسها قبل ان توجد كما هي حين وجدت

kann daher das Unendliche weder um- noch einschliessen<sup>1</sup>). Dieses Argument fordert auch, dass es von den Einzeldingen als solchen in ihrer Totalität keine Erkenntnis geben kann, weder für Gott noch für einen anderen.

Sechstens: Bei der Annahme, dass Gott von den entstehenden Dingen Kenntnis hat, würde möglicherweise die Sache folgender Alternative verfallen: Entweder hat Gott von den entstehenden Dingen vor ihrem Eintreten ins Dasein Kenntnis, oder

وَأَلَّا كَانَ الْمَوْجُودَ وَالْمَعْدُومَ وَاحِدًا فَإِذَا سَلَّمَ الْخَصْمُ هَذَا قِيلَ لَهُ  
أَفَلَيْسَ الْعِلْمُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ مَعْرِفَةُ الْوُجُودِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فَإِذَا قِيلَ  
نَعَمْ قِيلَ فَيُجِيبُ عَلَى هَذَا إِذَا اِخْتَلَفَ الشَّيْءُ فِي نَفْسِهِ أَنْ يَكُونَ  
الْعِلْمُ بِهِ يَخْتَلِفُ وَأَلَّا فَقَدْ عَلِمَ عَلَى غَيْرِ مَا هُوَ عَلَيْهِ فَإِذَا يَجِبُ  
أَحَدَ امْرَيْنِ أَمَّا أَنْ يَخْتَلِفَ الْعِلْمُ الْقَدِيمُ فِي نَفْسِهِ أَوْ تَكُونَ  
الْحَادِثَاتُ غَيْرَ مَعْلُومَةٍ لَهُ وَكَلَّا الْآمِرِينَ مُسْتَكْبِلٍ عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ وَيُؤَكِّدُ  
هَذَا الشُّكَّ مَا يَظْهَرُ مِنْ حَالِ الْإِنْسَانِ أَعْنَى مَنْ تَعَلَّقَ عِلْمَهُ بِالْأَشْيَاءِ  
الْمَعْدُومَةِ عَلَى تَقْدِيرِ الْوُجُودِ وَتَعَلَّقَ عِلْمَهُ بِهَا إِذَا وَجَدَتْ فَإِنَّهُ مِنْ  
الْبَيِّنِ بِنَفْسِهِ أَنَّ الْعُلَمَاءَ مُتَغَايِرِينَ وَأَلَّا كَانَ جَاهِلًا بِوُجُودِهَا فِي  
الْوَقْتِ الَّذِي وَجَدَتْ فِيهِ وَلَيْسَ يَنْجِي مِنْ هَذَا مَا جَرَتْ بِهِ عَادَةُ  
الْمُتَكَلِّمِينَ فِي الْجَوَابِ عَنْ هَذَا بَأَنَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ قَبْلَ كَوْنِهَا  
عَلَى مَا تَكُونُ عَلَيْهِ فِي حِينِ كَوْنِهَا مِنْ زَمَانٍ وَمَكَانٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ  
الْصِفَاتِ الْمُخْتَصَّةِ بِمَوْجُودٍ فَإِنَّهُ يُقَالُ لَهُمْ فَإِذَا وَجَدَتْ فَهَلْ حَدِثَ  
هُنَاكَ تَغْيِيرٌ أَوْ لَمْ يَحْدِثْ وَهُوَ خُرُوجُ الشَّيْءِ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ  
فَإِنْ قَالُوا لَمْ يَحْدِثْ فَقَدْ كَابَرُوا وَأَنْ قَالُوا حَدِثَ هُنَاكَ تَغْيِيرٌ قِيلَ  
لَهُمْ فَهَلْ حَدِثَ هَذَا التَّغْيِيرُ مَعْلُومٌ لِلْعِلْمِ الْقَدِيمِ أَمْ لَا فَيَلْزَمُ الشُّكَّ  
الْمُنْتَقِذَ وَبِالْجَمَلَةِ فَيَعْسُرُ أَنْ يَنْتَصِرَ أَنَّ الْعِلْمَ بِالشَّيْءِ قَبْلَ أَنْ يَوْجِدَ  
وَالْعِلْمَ بِهِ بَعْدَ أَنْ وَجَدَ عِلْمٌ وَاحِدٌ بَعَيْنُهُ . . .

<sup>1</sup>) Siehe Bd. I, S. 133, Anm. 1; s. auch Guide III, S. 148 ff.

nur bei ihrem Erscheinen, nicht vorher. Nehmen wir an, dass sich sein Wissen auf das Erscheinen vor ihrem Dasein bezieht, so würde doch sein Wissen über sie mit dem Nichtsein zusammenhängen, dies ist jedoch absurd, da das Wissen notwendig einer als existierend erkannten Sache gilt. Ferner würde bei der Annahme, dass sich sein Wissen von den sublunaren Dingen nur auf deren Vorsein bezieht, gleichfalls eine Alternative eintreten können: Entweder kennt er sie in ihrer Möglichkeitsnatur, dann würde aber sein Wissen von den realisierten Dingen mit dem Möglichkeitscharakter (sc. der Dinge) im Widerspruch stehen, oder er weiss mit Bestimmtheit, welcher von den entgegengesetzten Teilen verwirklicht wird, dann aber bleibt für die Möglichkeit seines entsprechenden Gegenteiles kein Raum. Nehmen wir nun an, er kennt die Dinge nach ihrem Möglichkeitscharakter, so müsste sein Wissen, das sich auf die noch nicht in Erscheinung getretenen Dinge bezieht, bei ihrem tatsächlichen Auftreten der Veränderung anheimfallen; denn vor ihrem Dasein konnten sie sich realisieren oder nicht realisieren; diese Möglichkeit ist nunmehr entfallen. Da sich nun der Intellekt durch das, was er weiss, substanziiert<sup>1)</sup>, so wäre Gott in einer ständigen Veränderung begriffen, was gänzlich absurd ist. Nehmen wir aber an, dass Gott mit Bestimmtheit weiss, welcher von den zwei möglichen Teilen (sc. des Seins oder Nichtseins) seine Realisation erhält, dann gäbe es überhaupt nichts, dem die Möglichkeit des eintretenden Seins bzw. des Nichtseins eigen wäre, vielmehr müssten alle Dinge notwendig sein, das ist aber völlig absurd und ungereimt. Unter diesen Verhältnissen ist es offenbar verfehlt, davon zu sprechen, dass Gott über ein Wissen von den entstehenden Dingen vor ihrem in Erscheinung tretenden Sein verfügt. Wird aber angenommen, dass sein Wissen nur den seienden Dingen gilt, so fände ja eine ständige Entstehung seines Wissens statt. Und da sich der Intellekt durch seine Wissensakte substanziiert, so befände sich auch die Substanz Gottes in einer ständigen Veränderung, was gänzlich absurd ist.

Siebentens: Hätte Gott von den Einzeldingen Kenntnis, so müsste unbedingt folgende Disjunktion Platz greifen: Ent-

<sup>1)</sup> Siehe S. 93, Anm. 3, S. 94, Anm. 1.



weder leitet und ordnet er sie (sc. die Dinge) in gütiger, vollkommener, fehlerfreier Art, oder er ist für ihre Leitung zu schwach und kraftlos, er hat keine Gewalt über sie, oder er könnte sie wohl richtig ordnen, doch gibt er sie, ihrer vergessend, insofern preis, als sie verächtlich, niedrig und geringwertig in seinen Augen sind, oder er tut dies aus Neid. Dass nun die beiden letzten Glieder der Disjunktion falsch sind, ist klar; denn offenbar ist Gott weder zu schwach, seinem Willen gemäss zu handeln, noch ist er unfähig, den einzelnen Dingen so viel wie möglich an Güte und Vollkommenheit zu verleihen; das erhellt auf signifikante Art aus der Weisheit, die sich in der Schöpfung der Tiere bekundet, sowie aus dem gewaltig grossen Vermögen, ihnen so viel an Güte und Vollendung darzubieten, dass eine vollkommeneren Art ihrer tatsächlichen Existenz überhaupt unmöglich ist. Unter diesen Verhältnissen bleibt von der Disjunktion nur die eine Annahme übrig, dass Gott die sublunaren Dinge in wirklich vollkommener und lückenloser Weise geordnet hat, sofern er von ihnen Kenntnis hatte (sc. vor ihrem existenziellen Auftreten). Das ist jedoch das Gegenteil dessen, was uns die sinnliche Erfahrung von den Einzeldingen finden lässt; ich meine, es existiert unter ihnen soviel Fehlerhaftes und Unordentliches, dass gerade den Guten grosses Leid und den Frevlern grosses Glück zu teil wird. Und gerade dies ist nach ihrer Ansicht der stärkste Beweis dafür, dass Gott von den Einzeldingen keinerlei Kenntnis hat. Es scheint nun, als ob gerade dieses Argument Aristoteles zu dem Ausspruche verleitet hat, dass Gott von den Einzeldingen keine Kenntnis hat, das erhellt auch aus seinen Ausführungen in der Metaphysik.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Offenbar hat Gersonides die Stelle 1075a im Auge: „Alles aber ist in bestimmter Weise, wenn auch mit Unterschied, in eine Ordnung gebracht, Fische, Vögel und Pflanzen und es ist nicht so, dass das eine mit dem andern keinen Zusammenhang hätte, sondern dieser Zusammenhang ist da. Alles ist nämlich auf ein einiges Ziel hingeordnet; allein es ist hier wie in einem Hauswesen, wo es den Freien am wenigsten gestattet ist, nach Belieben zu handeln, sondern alles oder das meiste für sie vorgeschrieben ist, während die Sklaven und das Vieh nur wenig für die Allgemeinheit zu tun haben und meistens tun, was sich eben trifft. Das hier in Frage kommende Prinzip ist nämlich die Natur der einzelnen Dinge . . .“ (Rolfes) Vergl. dazu die Bemerkung

Dies sind nun die Einwände, die wir aus den Worten der Philosophen und aus deren Konsequenzen zur Bestätigung der Meinung vorbringen, dass Gott von den Einzeldingen keinerlei Kenntnis hat.

Hierher gehört auch der achte Einwand, durch welchen nach Vermutung bestätigt wird, dass Gott die Einzeldinge nicht kennt. Wir erkannten ihn nämlich als die Meinung einiger Späteren, die aus ihr den Grundsatz erschlossen, dass die kontinuierliche Grösse in Unteilbares (Atome) zerlegt werden könnte. Wir halten es für angemessen, ihn (sc. den Einwand) hier zu erwähnen, weil sich auf Grund einer eventuellen Ueberlegung der Nachweis erbringen lässt, dass Gott die Einzelinhalte nicht perzipiert. Hätte nämlich Gott von all den Einzeldingen Kenntnis, so würde sich nach unserer Berechnung hieraus ergeben, dass das Unmögliche möglich wäre. Es ist doch erwiesen, dass die kontinuierliche Grösse nur in teilbare Elemente zerlegt werden kann. Nehmen wir nun an, dass Gott mit Bestimmtheit weiss, was in einem Quantitätssubjekt als solchem an Teilungsmöglichkeiten vorhanden ist, so wären doch in der Quantität bestimmte Teile, von denen Gott genau weiss, dass sie keine Teilung annehmen, denn würden sie eine solche annehmen, so wüsste Gott nicht völlig darüber Bescheid, was an jenem Quantitätssubjekte der Teilung anheimfallen kann; es ist jedoch absurd<sup>1)</sup> anzunehmen, dass innerhalb der kontinuierlichen Quantität als solcher Teile wären, die eine Teilung ausschliessen. Auch haben einige der Späteren aus diesem Argumente vermutungsweise gefolgert, dass sich die kontinuierliche Grösse in unteilbare Teile zerlegen lasse, hierzu hat sie eben zunächst die Annahme verleitet, dass es für Gott als Wissenden nichts Unwissendes gäbe, weshalb sie aus diesem Argumente folgerten, dass sich die kontinuierliche Grösse in unteilbare Teile zerlegen lasse.<sup>2)</sup>

64, S. 187. Vergl. auch 1075b S. 105: „Und wenn es nichts geben soll als die Sinnenwelt, so gäbe es kein erstes Prinzip, keine Ordnung, kein Werden, keine himmlischen Dinge.“

<sup>1)</sup> So nach den Mscr.; R., L. korrupt.

<sup>2)</sup> Vergleiche hierzu die ähnlichen Ausführungen bei Averroes, Philosophie und Theologie, S. 32 (31): *فأما المقدمة الأولى وهي القائلة*

Das sind also die Argumente, aus welchen erhärtet wird, dass Gott die Einzeldinge nicht kennt, tatsächlich beseitigen sie أن الجواهر لا تتعربى من الاعراض فان عنوا بها الاجسام المشار اليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صكيرة وان عنوا بالجواهر الجزء الذى لا ينقسم وهو الذى يريدونه بالجواهر الفرد ففيها شك ليس باليسير وذلك أن وجود جواهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفي وجوده اقويل متصادة شديدة التعاند وليس فى قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها وإنما ذلك لصناعة البرهان واهل هذه الصناعة قليل جدا والدلائل الهى تستعملها الاشعرية فى اثباته هى خطيبة فى الاكثر وذلك أن استدلالهم المشهور فى ذلك هو أنهم يقولون ان من المعلومات الاول أن القيل مثل أنما نقول فيه أنه اعظم من النملة من قبل زيادة اجزاء فيه على اجزاء النملة وانا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الاجزاء وليس هو واحدا بسيطا وانا فسد الجسم فاليها ينحل وان تركب فمنها يتركب وهذا وبهذا انغلط انما سجل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة (s. Uebers. Ann. 2) فظنوا ان ما يلزم فى المنفصلة يلزم فى المتصلة وذلك ان هذا يصدق فى العدد اعنى ان نقول ان عددا اكثر من عدد من قبل كثرة الاجزاء الموجودة فيه اعنى الوحدات واما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول فى الكم المتصل أنه اعظم واكبر ولا نقول أنه اكثر واقل ونقول فى العدد أنه اكثر واقل ولا نقول اكبر واصغر وعلى هذا القول فتكون الاشياء كلها اعدادا ولا يكون هنالك عظم متصل اصلا فتكون صناعة الهندسة هى صناعة العدد بعينها ومن المعروف بنفسه ان كل عظم فانه ينقسم بنصفين اعنى الاعظام الثلاثة التى هى الخط والسطح والجسم .. ايضا أن الجسم وسائر اجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام وكل منقسم فاما ان ينقسم الى شى منقسم او الى شى غير منقسم فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذى لا ينقسم وان انقسم الى منقسم

die Ansichten dessen, der da glaubt, Gott habe von den Einzel-  
dingen Kenntnis.

عاد السؤال أيضا في هذا المنقسم هل ينقسم الى منقسم او الى غير  
منقسم فان انقسم الى غير نهاية كانت في الشئ المتناهي اجزاء  
لا نهاية لها ومن المعلومات الاول ان اجزاء المتناهي متناهية . . .  
s. Uebersetz.) وايضا فقد يستلون ان كان الموجود يكون من غير عدم  
(Anm. 3) فيما ذا يتعلّق فعل الفاعل فانه ليس بين الوجود والعدم  
وسط عندهم وان كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلّق عندهم  
بالعدم ولا يتعلّق بما وجد وثرغ من وجوده فقد ينبغي ان يتعلّق  
بذات متوسطة بين الوجود والعدم وهذا هو الذي اضطرّ المعتزلة  
الى ان قالت ان في العدم ذاتا ما وهو لا يلزمهم ان يوجد ما ليس  
بموجود بالفعل موجودا بالفعل وكلنا الطائفتين يلزمهم ان يقولوا بوجود  
الخلأ فهذه الشكوك كما ترى ليس في قوة صناعة الجدل حلها فاذا  
يجب ان لا يجعل هذا مبدءا لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة الجمهور.

Die soweit mitgeteilten Ausführungen des Averroes berühren sich  
in einem wichtigen Punkte mit denen des Gersonides: Beide Au-  
toren weisen darauf hin, dass in der Schule der Philosophen zwischen  
den Problemen der Kontinuität, der unendlichen Teilbar-  
keit, der Leere einerseits und dem [Gottesproblem ander-  
seits eine direkte Beziehung bestand. Bei Averroes handelt es sich  
freilich um das allgemeine Problem der Existenz Gottes, bei Ger-  
sonides um das spezielle des göttlichen Wissens. Während  
aber Averroes die von den Mutaziliten und Aschariten  
angenommene Lehre von der Kontinuität als dem generellen Kon-  
stitutiv der Zahl- und Raumgrösse ablehnt, nimmt sie Ger-  
sonides ausdrücklich an: „es ist jedoch absurd anzunehmen, dass inner-  
halb jener Quantität als solcher Teile wären, die frei von einer  
Teilungsmöglichkeit sind.“ Diese Erklärung gibt Gersonides in  
voller Erkenntnis der daraus folgenden Tatsache, dass Gott bei der un-  
möglichen Existenz infinitiver Teile auch keine Perzeption des  
Unendlichen vollziehen könne. Wie streng idealistisch die ganze Auf-  
fassung der unbegrenzten Teilung in jener Stelle aus Averroes ist,  
geht schon daraus hervor, dass zwischen den erwähnten Begriffen eine  
durchgehende einheitliche Beziehung herrscht, die unmittelbar an De-  
mocrit und Plato erinnert. Damit ist wiederum der Beweis er-

Indessen hat auch die Annahme unserer Thoragelehrten, Gott besitze von den Einzeldingen Kenntnis, manches für sich.

bracht, dass Plotin und die in seinen Bahnen wandelnden arabisch-jüdischen Philosophen durchweg auf dem Boden platonischer Denkart stehen. Dass freilich auch bei Aristoteles der Begriff des Unendlichen platonischen Charakters ist, wurde schon früher dargelegt (vergl. Bd. I, S. 167, Anm. 1). Auch für Aristoteles haben die infiniten Teile kein Dasein (s. Görland a. a. O. S. 169 und Anm. 5, ferner Simon, Geschichte der Mathematik im Altertum S. 226: „Aristoteles kommt wie Gauss zu dem Schlusse, dass das Unendliche im Sein, das infinitum actu oder κατ' ἐνέργειαν, das ἄπειρον, das wovon es kein Jenseits gibt, in der Natur nicht existiert, ἢ φύσις φεύγει τὸ ἄπειρον, also als sinnlich wahrnehmbar existiert keine unendliche Grösse“). Es wäre daher ganz folgerichtig gedacht, wenn Gersonides schon auf Grund jener Gleichung in der Metaphysik λ: intellectus — intelligibile — intelligens die Behauptung aufstellen würde, dass nach Aristoteles das Einzelwissen für Gott nicht existiere. Können doch die aktuellen infiniten Teile als nichtexistierend niemals Gegenstand der Perzeption sein und somit auch nicht in Intelligibilia verwandelt werden. Und doch spricht Aristoteles Gott den Besitz infiniter Elemente in actu zu, da doch Gott alles, was in potentia existiert, in actu besitzen muss (vergl. Simon a. a. O.: „Nur in Gott als der unendlichen Kraft, welche die unendliche Bewegung hervorbringt, existiert das infinitum actu“). Danach zeigt sich deutlich, dass Gersonides das Gottesproblem, wenn auch unbewusst, weit energischer rationalisiert als Aristoteles: Kann doch nach ihm Gott über das Einzelwissen in seiner aktuellen Unendlichkeit nicht verfügen — so stark wirkt in Gersonides die Erkenntnis von der Unmöglichkeit eines existierenden Infinitesimalen in actu. Wie viel rationeller verfährt aber Gersonides bei der Behandlung dieses Problems als Averroes und Maimonides! Im Anschluss an Alfarabi und Avicenna a. a. O. behaupten beide Autoren, dass der Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen ein prinzipieller sei: Gottes Wissen ist a priori, des Menschen Wissen a posteriori. Dieser Unterschied hätte einen rationalen Sinn, wenn hier der transzendente Geltungswert des Inhalts in Frage stände, nicht aber der der psychologischen Genese. Tatsächlich aber handelt es sich weit mehr um ein psychologisches Apriori insofern, als das göttliche Wissen dank seiner sinnesfremden Natur intuitiv, das des Menschen aber durch die in der Materie konstitutiv wirkenden Kategorien der Zeit und des Raumes diskursiv ist. Mit vollem Rechte sagen dann Averroes und Maimonides, dass das göttliche Wissen dem menschlichen nur namensgleich ist. Aber wenn irgendwo, so gilt hier das Wort: Begriffe ohne Anschauungen sind

Erstens. Da Gott nach Ansicht eines jeden Denkenden die absolute Vollkommenheit ist, so kann ihm unmöglich der Defekt der Unwissenheit beigelegt werden, d. h. die Unwissenheit gegenüber einem der Einzeldinge, denn die Unwissenheit ist einer der grössten Mängel, und derjenige, welcher ihm (sc. Gott) lieber die Unwissenheit gegenüber irgend einem der Dinge beilegt als die Unfähigkeit, sie (sc. die Dinge) richtig zu ordnen, der meidet das Böse<sup>1)</sup>, um in etwas viel Schlimmeres zu geraten, ist es doch etwas ganz Natürliches, dass der Empfänger ein grösseres Mass an Vollkommenheit nicht perzipieren kann, das wäre also in bezug auf Gott überhaupt kein Mangel.<sup>2)</sup> Zweitens. Wir dürfen

leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. In Wahrheit sprechen dann diese Autoren der Gottheit jegliches Wissen ab, das generelle und spezielle. Vielleicht haben beide Autoren eine derartige Konsequenz beabsichtigt. Indessen kann man wohl in bezug auf den Charakter des Maimonides erwarten, dass er dann aufrichtig genug gewesen wäre, dies offen zuzugestehen und den irreführenden Ausdruck „Wissen“ überhaupt zu vermeiden. Vergl. Kaufmann, a. a. O., S. 128.

<sup>1)</sup> So die Mscr. S. Dal. III, 30b, Guide III, 111<sup>2</sup>.

<sup>2)</sup> Vergl. hierzu Guide, III, 20: امر ما جمع عليه انه تعالى لا يصح

ان يتجدد له علم حتى يعلم الان ما لم يعلمه قبل ولا يصح ان تكون له علوم كثيرة متعددة ولو على رأى من يعتقد الصفات فلما تبصر من هذا قلنا نحن معسر المتسرعين ان بالعلم الواحد يعلم الاشياء الكثيرة المتعددة وليس باختلاف المعلومات تختلف العلوم فى وكذلك يلزم ضرورة ان: ferner I, 55: حقه تعالى كما ذلك فى حقنا ينفى عنه كل عدم وان لا يكون كمال ما معدوما منه تارة وموجودا اخرى لانه ان فرض ذلك كان كاملا بالقوة وكل قوة يقارنها عدم ضرورة وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فلا بد له من مخرج غيره موجود بالفعل يخرج فلذلك يلزم ان تكون كمالاته كلها موجودة لا شك انه معقول: ferner III, 19: بالفعل ولا يكون له شى بالقوة بوجه اول ان الله تعالى يجب ان توجد له كل الخيرات وتنفى عنه كل النقائص ويكاد ان يكون معقولا اولاً ان الجهل بآتى شى كان نقصا وانه تعالى لم يجهل شياً

von dem Urheber einer Handlung nicht denken, es sei ihm seine eigene Handlung verborgen, vielmehr (sc. müssen wir annehmen) hat er von seiner Handlung eine weit vollkommenere Kenntnis als ein anderer, weiss er doch durch einen einzigen Erkenntnisakt, was aus seiner Wirkung entsteht und zwar von seiten der Konstitution, die er ihr selbst verliehen hat (sc. also a priori), während ein anderer dieses Wissen erst aus dem Effekte (sc. a posteriori) gewinnt; sieht er (sc. der andere) also eine Sache mit der ihr eigentümlichen Natur entstehen, so gewinnt er die Erkenntnis durch die entstehende Sache (sc. aber nicht durch die der Sache vorausgehende Konstitution). Ebenso gewinnt man nur sukzessive von jenen entstehenden Dingen Kenntnis; daher kommt es, dass man niemals eine vollendete Erkenntnis erhält, solange diese mit dem Effekte einer Sache zusammenhängt, zumal nämlich die Dinge, mit welchen ihre Entstehung zusammenhängt, sehr zahlreich sind. Ist also Gott das Agens für alles Sein, so muss er auch von allem in ihm Entstehenden eine derartig wahre und vollkommene Erkenntnis haben, die in gar keinem Verhältnisse zu der unseren steht. Er hat nämlich von allem Entstehenden mit einem einzigen Erkenntnisakte Kenntnis — dank der Natur, die er ihm (sc. dem Entstehenden) selbst verlieh, wir jedoch gewinnen von dem Entstehenden erst während seiner Entstehung Kenntnis. Unter diesen Verhältnissen dürfen wir unser Wissen mit dem göttlichen insofern gar nicht vergleichen, als wir etwa sagen, hätte Gott ein derartiges Wissen (sc. von den Einzeldingen), so besässe er eine Pluralität von Kenntnissen, die dann auch seine Substanz einer Pluralisierung unterzögen. Was uns nämlich durch zahlreiche Erkenntnisakte erschlossen wird, das vollzieht sich bei Gott durch einen einzigen Akt, wie vorausgeschickt wurde, wohl aber wird ihm manches durch einen einzigen Erkenntnisakt von dem bewusst, was wir nicht durch zahlreiche Erkenntnisse begreifen können, umfasst doch unser Wissen nicht die in grosser Zahl zur Entstehung gelangenden Dinge der Welt, und zwar von seiten der ihnen von Gott verliehenen Natur.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Siehe III, 21: فرق كبير بين على الصانع بها صنع وعلم غيره بذلك المصنوع وذلك ان الشئ المصنوع ان صنع على وقف

Das sind nun die beiden Argumente, die Maimonides im dritten Teile seines bedeutsamen „More Nebuchim“ erwähnt, علم صانعه فصانعه اذا انما صنعه ما صنع تابع لعلمه واما الغير الذى يتأمل هذا المصنوع ويحيط بعلمه به فعلمه تابع للمصنوع مثال ذلك ان الصانع الذى عمل هذه الخزانة التى تتحرك فيها اثقال بجري الماء فتدول على ما مضى من النهار او الليل من الساعات كل ما يسيل فيها من الماء وتغير وضع سيلانه وكل خيط ينجذب وكل بندقة تنزل كل ذلك مدرك معلوم عند صانعه وما علم تلك الحركات من اجل تامله هذه الحركات الحادثة الان بدل الامر بالعكس وذلك ان تلك الحركات الحادثة الان انما حدثت على وفق علما وليس كذلك الذى يتأمل تلك الآلة بل المتأمل كلما رأى حركة ما استجد له علم ولا يزال يتأمل وعلومه تتزيد وتتجدد اولا اولا حتى يكتسب علم جملة الآلة منها ولو قدرت ان حركات تلك الآلة لا تتناهى لكان المتأمل لا يحيط علما بها ابدا ولا يمكن المتأمل ايضا ان يعلم حركة من تلك الحركات قبل حدوثها انما يعلم ما يعلم مما يحدث وهكذا الحال فى جملة الوجود ونسبته الى علمنا وعلمه تعالى وذلك انا نحن انما نعلم كل ما نعلم من قبل تأمل الموجودات فلذلك لا يتعلق علمنا بما سيكون ولا بما لا يتناهى وعلمنا متجدد متكررة بحسب الاشياء التى منها نكتسب علمها وهو تعالى ليس كذلك اعنى انه ليس يعلم الاشياء من قبلها فيقع التعدد والتجدد بل تلك الاشياء تابعة لعلمه المتقدم المقرر لها بحسب ما هى عليه اما وجود مفارق او وجود شخص ذى مادة ثابت او وجود ذى مادة متغير الاشخاص تابع لنظام لا يختل ولا يتغير فلذلك لا يكون عنده تعالى تكثر علوم ولا تتجدد وتغير علم لانه بعلمه حقيقة ذاته الغير متغيرة علم جميع ما لزم افعاله كلها وكوننا



um durch sie zu bestätigen, dass Gott von den Einzeldingen Kenntnis hat. Offenbar werden nun durch das zweite Argument im Zusammenhange mit der Feststellung, dass Gott von allen entstehenden Dingen Kenntnis hat, manche Argumente beseitigt, mit deren Hilfe von den Philosophen das Wissen Gottes von den Einzeldingen für absurd erklärt wurde. Nun gibt es aber einige Philosophen, die von jenen Argumenten, mit welchen man nach unserer Ausführung das Wissen Gottes von sämtlichen Einzeldingen bestätigt, das erste Argument ausscheiden. Sie sagen folgendes: Wenn wir auch annehmen, dass Gott all die Einzeldinge nicht kennt, so braucht dies keinen Mangel für Gott zu bedeuten, denn nicht jedes Nichtsein ist ein Mangel, sondern nur für denjenigen, der mit dem entsprechenden positiven Sein qualifiziert zu werden pflegt, nicht aber für denjenigen, bei dem dies nicht der Fall ist. Z. B. die Bewegung ist eine bestimmte Vollendung beseelter Wesen; wir sagen aber nicht, dass für Gott das Fehlen einer Selbstbewegung ein Mangel ist, sondern eine Vollkommenheit. Ebenso behaupten wir: Wenn Gott von den Einzeldingen keine Kenntnis hat, so ist dies kein Mangel, sondern eine Vollkommenheit, weil

نروم ان نعقل نحن كيف ذلك هو كوننا نروم ان نكون نحن  
هو وادراكنا ادراكه فالذي ينبغي للمحقق المنصف ان يعتقد انه  
تعلى لا يخفى عنه شى بوجه بل الكل مكشوف لعلمه الذى هو ذاته

Dass diese ganzen Anschauungen mit den von uns bereits angeführten Stellen aus Alfarâbi und Avicenna identisch sind (vergl. S. 94, Anm. 1), kann nicht weiter bezweifelt werden (vergl. dagegen Falckera, More ha-More, S. 131, wo zwischen Avicenna und Maimonides ein direkter Gegensatz konstruiert wird; in seinen Bahnen wandelt Joel, Lewi ben Gerson, S. 56, Anm. 1). Vergl. auch Metaphysik ed. Horten S. 536; aus allen Ausführungen Avicennas geht hervor, dass der Wissensbegriff bei Gott durchaus verschieden ist von dem Wissensbegriff bei dem Menschen; das zeigt sich schon in der von ihm behaupteten völligen Identität zwischen göttlichem Wissen und göttlichem Wollen: „Der notwendig Seiende verhält sich so, dass sein Wille nicht verschieden ist von seinem Wesen. Ebenso wenig existiert ein rein begrifflicher Unterschied zwischen Wollen und Wissen in Gott. Wir haben bereits klar gelegt, dass das Erkennen, das ihm eigen ist, nichts anderes ist, wie sein Wollen. Dadurch wurde klar, dass die

sich sein Wissen nur auf wertvolle Wissensobjekte erstreckt, aber nicht auf minderwertige, ebendeshalb sagt auch Aristoteles in dem Abschnitt λ seiner *Metaphysik*: Es ist derjenige, der nicht viel Dinge sieht, besser, als derjenige, welcher sie sieht.<sup>1)</sup>

Macht, die ihm zukommt, gleichbedeutend damit ist, dass sein Wesen erkennend ist und das Weltall in begrifflicher Weise erfasst. Dieses Erkennen ist erstes Prinzip für das Weltall. Es ist nicht aus dem Weltall selbst abstrahiert. Es ist Prinzip durch sich selbst und besteht nicht auf Grund der Existenz irgend eines anderen Dinges . . . Bezeichnet man ihn als Verstand, Gedachtes und Denkendes, so bezeichnet man damit im wahren Sinne des Wortes nur dieses unkörperliche Wesen in sich selbst betrachtet, von dem ausgeschlossen wird, dass es sich mit der Materie und den Begleiterscheinungen der Materie in irgend welcher Weise vermischen könne.“ S. S c h a h r a s t ā n i II, 257.

<sup>1)</sup> Siehe Met. 1074 b: Τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἶη, ἔχει τινὰς δυσκολίας. Εἴτε γὰρ μὴθὲν νοεῖ, τί ἂν εἶη τὸ σεμνόν; ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων· εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον (οὐ γὰρ ἐστὶ τοῦτο ὃ ἐστὶν αὐτοῦ ἢ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις), οὐκ ἂν ἢ ἀρίστη οὐσία εἶη· διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. Ἐτι δὲ εἴτε νοῦς ἢ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησις ἐστὶ, τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὐτὸν ἢ ἕτερόν τι. Καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο. Πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐθὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χειρόν γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κίνησις τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. Πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις, εὐλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως. Ἐπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἶη τὸ τιμώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. Καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χειρίστον νοοῦντι. Ὡστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὄραν εἶνα κρείττον ἢ ὄραν), οὐκ ἂν εἶη τὸ ἄριστον ἢ νόησις. Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. Φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ. Ἐτι εἰ ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῆ τὸ εὖ ὑπάρχει; οὐδὲ γὰρ ταῦτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ. Ἡ ἐπ' ἐνίων ἢ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα· ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἢ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις. Οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἐστὶ, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.

Indessen hat ja Maimonides g. A. alle jene vorausgehenden und ähnlichen Argumente zurückgewiesen, aus denen sich vermuten liess, dass Gott die Einzeldinge nicht zu wissen braucht, indem er behauptet, dass wir unser Wissen mit dem göttlichen nicht vergleichen dürfen; denn soweit sich die Stufe seiner Existenz über die unsere erhebt, so weit erhebt sich die Stufe seines Wissens über die unsere; das muss nämlich deshalb der Fall sein, weil sein Wissen seine Substanz ist, wie es die Philosophen erwiesen haben. Deshalb weist Maimonides jene Philosophen wiederholt zurecht, die unser Wissen mit dem göttlichen vergleichen, und daraus syllogistisch folgern, dass Gott von den Einzeldingen keine Kenntnis habe, während sie uns selbst in bestimmter Weise auseinandersetzen, dass zwischen dem göttlichen Wissen und dem unseren nur Homonymität herrsche; es ist aber klar, dass bei homonymen Dingen das eine nicht als Beweisinstanz gegen das andere ausgespielt werden darf. Auf Grund dieses Arguments ist nach seiner (sc. des Maimonides) Ansicht die Bestätigung dafür erbracht, dass in Anbetracht der von den Philosophen erwähnten Argumente ein Wissen Gottes von allen Einzeldingen nicht unmöglich ist. Ist aber die Möglichkeit erwiesen, so darf man offenbar auch annehmen, dass er sie tatsächlich kennt; dann wäre auch der Mangel des Nichtwissens von ihm ferngehalten.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Siehe III, 20: اما ما لا يوجد اصلا فذلك هو العدم المحض : فى حق علمه الذى لا يتعلق علمه به كما لا يتعلق علمنا نحن بما هو معدوم عندنا. واما الاحاطة بما لا نهاية له فقيه اشكال وذهب بعض اهل النظر الى القول بان العلم يتعلق بالنوع ويستترسل على ساير اشخاص النوع بمعنى ما فهذا رأى كل متشرع بكسب ما تدعو اليه ضرورة النظر اما الفلاسفة فبتوا الامر وقالوا انه لا يتعلق علمه بعدم ولا يخيط علم بما لا نهاية له فان ولا يتجدد له علم فمحال ان يعلم شيئا من المتجددات فلا يعلم اذا الا لشي الثابت الذى لا يتغير وبعضهم حدث له شك اخر وقال واه

Maimonides g. A. hat nun fünf Dinge angenommen,

الاشياء الثابتة ان علمها فقد صارت له علوم كثيرة لان بكثيرة  
المعلومات تكثر العلوم لان لكل معلوم علم يخصه فاذا لا يعلم  
الا ذاته والذبي اقله انا ان كل ما وقعوا فيه كلهم سببه ان  
جعلوا بين علمنا وعلمه تعالى نسبة وينظر كل فريف في امور  
تمتنع في علمنا فيظن ان ذلك لازم في علمه او يشكل عليه  
لامر وينبغي ان يعظم تونيب الفلاسفة في هذه المسألة اكثر من  
كل احد لان هم الذبي يبرهنوا ان ذاته تعالى لا تكثير فيها  
ولا له صفة خارجة عن ذاته بل علمه ذاته وذاته علمه وهم الذين  
برهنوا ان عقولنا مقصورة عن ادراك حقيقة ذاته على ما هي عليه  
كما بينا فكيف يزعمون ان يدركوا علمه وعلمه ليس هو شيئا  
خارجا عن ذاته بل ذلك التقصير يعينه الذي قصرت عقولنا عن ادراك  
ذاته هو التقصير عن ادراك علمه بالاشياء كيف هي وليس ذلك علما من  
نوع علمنا فنقيس عليه بل امرا مباينا كل المباينة وكما ان ثم ذات واجبة  
الوحدون عنها يلزم كل موجود على رأيهم او هي الفاعلة كل ما سواها  
بعد العدم على رأينا كذلك نقول ان تلك الذات مدركة لكل ما  
سواها ولا يخفى عنها شى بوجه من كل ما يوجد ولا مشاركة  
بين علمنا وعلمه كما لا مشاركة بين ذاته وناده وانما غلط هنا  
اشتراك اسم العلم لان المشاركة في الاسمية فقط والمباينة في  
حقيقتة فمن اجل هذا تلزم الشناعات ان نتخيل ان الامور اللازمة  
لعلمنا لازمة لعلمه ومما يبين لى ايضا من نصوص التورة ان  
علمه تعالى بوجود ممكن ما انه سيكون لا يخرج ذلك الممكن  
عن طبيعة الامكان بوجه بل طبيعة الامكان باقية معه وان ليس  
العلم بما يحدث من الممكنات موجب كونها ضرورة على احد  
الامكانين هذه

in welchen das göttliche Wissen von dem unseren verschieden ist, d. h. also, dass keines dieser Dinge für unser Wissen in Frage steht, falls es nach seiner Ansicht in dem göttlichen Wissen vorhanden ist.<sup>1)</sup> Ich will dir dies in Erwähnung folgender fünf Dinge klarlegen :

Erstens. Die Erkenntnis des numerisch Einen entspricht gleichmässig den zahlreichen, generisch verschiedenen Dingen (sc. umfasst sie alle). Man muss aber wissen, dass sich in unserer Erkenntnis eine derartige Einheit solange nicht vorstellen lässt, als die zahlreichen Erkenntnisgegenstände keine Einheit (sc. an sich) bilden und zwar eine solche Einheit, kraft deren das eine Ding die stufenmässige Vollendung und Vollkommenheit des anderen bildet. Nur auf diese Art werden die vielen Dinge zu einer numerischen Einheit. Wenn es beispiels-

فتأمل في كم فصل باين علمه علمنا على رأى كل : III, 20<sup>1)</sup>  
متشروع اول ذلك فى كون العلم الواحد يطابق معلومات كثيرة  
مختلفة الانواع والثانى فى تعلقه بما لم يوجد والثالث فى تعلقه  
بما لا نهاية له والرابع فى كون علمه لا يتغير باذراك المحدثات  
ويبدو ان معرفة ان الشى سيوجد ما هى المعرفة به انه قد  
وجد بل هنا زيادة ما وهى ان الذى كان بالقوة صار بالفعل  
والخامس بحسب رأى شريعتنا فى كونه تعالى لا يخلص علمه  
تعالى احد الامكانين وان كان قد علم تعالى ما احدهما على  
التحصيل فيما ليس شعري فى اى شى شبه علمنا علمه على رأى  
من يعتقد العلم صفة زائدة وهل هنا الا مشاركة فى الاسم فقط  
اما على راينا الذى نقول ليس علمه شيا زائدا على ذاته فبالحق  
لزم ان يباین علمه علمنا هذه المباشنة الجوهريّة كمباشنة جوهريّة السما

لجوهري الارض. Vergleiche auch destr. destr., ed. Horten, S. 170 ff., 212 ff., ferner S. 235 ff., 240 ff., 244 : „Das Wissen Gottes verhält sich entgegengesetzt dem des Menschen. Jenes ist die Wirkursache der geschöpflichen Dinge, nicht umgekehrt, die Dinge die Ursachen des Wissens Gottes.“ Vergl. Philosophie und Theologie, S. 10[10], 52[49].

weise vom Menschen heisst<sup>1)</sup>, er ist ein sich ernährender, empfindender, denkender Körper, so weist dies auf eine numerische Einheit hin, obgleich die einzelnen Teile der Definition eine Vielheit bilden, weil eben der eine Teil die Stufe vollkommener Vollendung gegenüber dem anderen beschreitet. Bilden jedoch die Dinge eine Vielheit, bei welcher die einzelnen Teile das Verhältnis stufenmässiger Vollendung und Vollkommenheit nicht eingehen, wie bei den Einzeldingen, die als solche unendlich sind, so können sie offenbar in unserer Erkenntnis keine Einheit bilden, vorausgesetzt, dass wir sie überhaupt erkennen; sie haben nämlich keine Seite, die ihre Einheit ermöglicht, geschweige denn, dass sie eine derartige Einheit vollendeter Einfachheit eingehen, wie dies bei dem göttlichen Wissen der Fall ist; dies bildet nämlich nur deshalb eine solche Einheit vollendeter Einfachheit, weil Gott selbst eine vollkommen einfache Einheit ist. Dass aber bei den Einzeldingen das eine nicht den Weg stufenmässiger Formvollendung gegenüber dem anderen beschreiten kann, ist schon deshalb klar, weil ihr Weg ins Unendliche führt, während dies für Dinge, bei welchen das eine die Form des anderen bildet, ausgeschlossen ist, wie dies in der Metaphysik<sup>2)</sup> erwiesen ist. Ferner: Die Einzeldinge haben den Charakter der Periodizität, und zwar der generellen, wenn auch nicht der individuellen. Bei periodischen Dingen ist es jedoch ausgeschlossen, dass ein Ding auf der Stufe der Formvollendung gegenüber allen anderen steht, sonst müsste ja ein und dieselbe Sache ihrem eigenen Selbst gegenüber auf der Stufe der Form stehen, das ist doch völlig absurd. Bilden beispielsweise entstehende Akzidenzien die Reihe a, b, c,

1) Nach O; bei Ps, Pm, R und L fehlt der Satz: והמשל שאמר באדם שהוא גשם נון מרגיש מדבר הוא מורה ענין אחד במספר. — Zur Sache: Siehe Aristoteles, Metaphysik VII, 16 (1040b), dazu XI, 1 ff. (1059b und 1060a); vergl. auch Rolfes I, S. 215, Anm. 62—65, Kaufmann, S. 314.

2) Siehe Met. II, 2 (994a, b), ferner 1059b, 1060a, 1072a, dazu Görland, a. a. O. S. 167<sup>5</sup>. S. Alfarâbi, Prinz., S. 20, Averroes, Metaphysik, übers. von Horten, S. 142 ff., destr. destr. ed. Horten, S. 175, ferner S. 31 ff., dazu Anm. 1. Siehe auch Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 492 ff.: „Jede Gruppe der sich verändernden Dinge ist umgrenzt von zwei Extremen, die sich so verhalten, dass man durch Vermittelung des einen wiederum zu dem anderen zurückkehrt.“

so würde bei der unendlichen Umdrehung b die Vollendung von a, c die von b sein, und wiederum wäre a die Vollendung von c, dann aber wäre auch a die Vollendung von a, b offenbar die von b, c die von c. Da wir uns aber derartiges in unserer Erkenntnis nicht vorstellen können, d. h. dass eine an und für sich unendliche<sup>1)</sup> Vielheit eine vollkommen einfache Einheit werde, so ist nach der Behauptung des Maimonides in dieser Hinsicht das göttliche Wissen von dem unseren verschieden, weshalb auch nach seiner Ansicht zwischen dem göttlichen Wissen und dem unseren nur Homonymität waltet.

<sup>1)</sup> O und Pm haben הרבוי הכלית תכלית; alle anderen Lesarten lauten: הרבוי מתאחד. — Die sachlichen Gesichtspunkte des Gersonides sind offenbar folgende: Die durch die Materie bedingten Einzeldinge erhalten ihre generelle Qualifikation durch die aus den Umschwingungen hervorgehende Mischung; daher auch ihr periodischer Charakter. Dass freilich auch dieser Gedankengang keinen Anspruch auf Originalität erheben kann, geht aus folgenden averroistischen Ausführungen (Philosophie und Theologie a. a. O. S. 36 [35]) hervor:

وأما قولهم أن ما يوجد بعد وجود الأشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقا في جميع الوجوه وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على تكوينين أما على جهة الدور وأما على جهة الاستقامة فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيها مثلا ذلك أنه ان كان شروق فقد كان غروب وأن كان غروب فقد كان شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم كان بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد من الارض فقد ابتلت الارض وان كان ابتلت الارض فقد كان مطر وان كان مطر فقد كان غيم فقد كان غيم  
 Man sieht also, „dass das Werden der Wolke zur Wolke“ genau „dem Werden des a zu a“ bei Gersonides entspricht. Man sieht aber auch — und das ist das Charakteristische an diesen Betrachtungen — dass die ganze Umschwungs- und Sphärentheorie unbedingt bei der pantheistischen Identität landen muss. — Vergleiche More II, 10, ferner Averroes a. a. O.:

وأما التي تكون على الاستقامة مثل كون الانسان من الانسان

Zweitens. Zu den Verschiedenheiten, die zwischen dem göttlichen Wissen und dem unseren nach Ansicht des Maimonides herrschen, gehört auch jene, dass das Wissen Gottes mit dem Nichtsein zusammenhängt. Man muss nämlich wissen, dass sich für ihn (sc. Maimonides) die Annahme einer Verschiedenheit zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen aus folgendem ergab: Da doch nach seiner Annahme Gott von allen Einzeldingen Kenntnis hat, so muss er auch von ihrem jetzigen Nichtsein, ihrem Dasein in bestimmter Zeit und ihrem Nichtmehrsein<sup>1)</sup> in bestimmter Zeit Kenntnis haben. Mithin besitzt er das Wissen von dem akzidentellen [Noch]nichtsein eines Gegenstandes in seinem nunmehrigen Dasein, und den erkannten Gegenstand, mit welchem die Kenntnis seines Nicht-[mehr]-seins zusammenhängt. Eine derartige Vorstellung kann jedoch in unserer Erkenntnis nicht vollzogen werden. Da nämlich Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisprozess inhaltlich eine numerische Einheit bilden, so muss bei Abwesenheit des Erkenntnisgegenstandes auch das Wissen (sc. der Erkenntnisprozess) ausgeschlossen bleiben; mithin gilt von unserer Erkenntnis:

وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا ان كان بالذات لم يصح ان يمر الى غير نهاية ولانه اذا لم يوجد الاول من الاسباب لم يوجد الاخير  
S. Dieterici, Propädeutik, S. 75, Naturanschauung, S. 60 ff., 142, 144, Daud, c. 5.

<sup>1)</sup> So nach O, Ps, Pm; bei R, L fehlen die Worte: *יעדר בזמן פ"וי*. Der erkenntniskritische Standpunkt ist der aristotelische: Die sinnliche Gegebenheit bildet die unbedingte Voraussetzung des Erkenntnisprozesses, von einer rein erzeugenden Methode ist hier keine Rede. Dass übrigens Gersonides selbst diesen dogmatischen Charakter als unzureichend fühlt, geht aus seinen Reflexionen über den idealistischen Charakter der Mathematik hervor: „Nun kann man aber nicht sagen, auch während der Aktivität unserer Erkenntnis sei der Erkenntnisgegenstand abwesend, wie dies häufig bei mathematischen Figuren insofern eintritt, als wir auch von ihnen Kenntnis haben, obgleich sie ausserhalb der Seele kein Sein besitzen.“ Er kennt also genau den apriorischen Charakter der Mathematik, freilich mehr in psychologischer Wendung. Wenn er sich aber hier nicht zur definitiven idealistischen Stellung entschliesst, so liegt das wieder an der metaphysischen Struktur seiner Philosophie, die jede radikale Entscheidung in dem einen oder anderen Sinne vereitelt.



Beschäftigt sie sich mit einer in actu existierenden Sache, so muss auch der Erkenntnisgegenstand, soweit mit ihm die Erkenntnis (sc. als Prozess) zusammenhängt, existieren. Nun kann man aber nicht sagen, auch während der Aktivität unserer Erkenntnis sei der Erkenntnisgegenstand abwesend, wie dies häufig bei mathematischen Figuren insofern eintritt, als wir auch von ihnen Kenntnis haben, obgleich sie ausserhalb der Seele kein Sein besitzen, haben<sup>1)</sup> wir ja im ersten Traktate unseres Buches erwiesen, dass sich unser Wissen auf jene intelligibele Ordnung sublunarer Dinge stützt, die in der Seele des aktiven Intellekts existiert, und zwar ständig in seiner Seele<sup>2)</sup> existiert, (sc. sodass also für jede Zeit ein aussernoetisches Substrat als Erkenntnisgegenstand zur Verfügung steht). Maimonides kann aber nicht geltend machen, dass sich auch das göttliche Wissen von den entstehenden sublunaren Dingen auf die intelligibele Ordnung in seiner Seele stütze, denn auch sie existiert ständig, [dies kann er nicht sagen], weil sonst Gott von den Einzeldingen als solchen keine Kenntnis hätte, kennt er sie ja dann nur von seiten ihrer intelligibelen Ordnung in seiner Seele, das ist aber jene Seite, die ausserhalb der Individualbildung steht<sup>3)</sup>; deshalb hat er entschieden, dass sich auch in diesem Sinne das göttliche Wissen von dem unseren unterscheidet; mithin kann nach seiner Ansicht nur völlige Homonymität zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen walten. Du musst nun wissen, dass sich aus dem zweiten der von uns erwähnten Argumente, durch welche Maimonides g. A. das Wissen Gottes von den Einzeldingen als solchen bestätigt, folgendes zu ergeben scheint: Maimonides meint, dass das göttliche Wissen von den Einzeldingen auf der intelligibelen Ordnung beruht, die Gott in seiner Seele von

<sup>1)</sup> Hier ist der Satz: „Nun kann man aber nicht sagen“ wieder aufzunehmen.

<sup>2)</sup> Siehe Bd. I, S. 136 und 154. Gersonides ist es also einerlei, ob das Perzeptionssubstrat empirischer oder metaphysischer Herkunft ist; die Hauptsache bleibt, dass es vorhanden ist. (S. I, 148, Anm. 1).

<sup>3)</sup> Dieser Einwand würde auch Gersonides treffen, wenn er nicht die göttliche Kenntnis der Einzeldinge tatsächlich bestreiten würde.

der Welt hat und zwar so, wie er sie (sc. die Ordnung der Welt) als ihre Natur eingeprägt hat. Deshalb sagt er auch, das Agens kennt sein Gebilde vollkommener als jemand anders, weil doch die in jenem Gebilde entstehenden Dinge von seinem (sc. des Agens) Wissen abhängig sind, hat er doch jene Gebilde so eingerichtet, dass die betreffenden Dinge in ihm entstehen; wenn nun die Menschen jenes Gebilde betrachten, so sind sie in ihrer Erkenntnis von jenen entstehenden Dingen abhängig. Bei dieser Sachlage lässt sich denken, dass die Worte des Maimonides einander widersprechen; scheint er doch nach seinen Ausführungen in dem Argumente der Meinung zu sein, dass Gott von den Einzeldingen als solchen keine Kenntnis habe, wohl aber von ihrer intelligibelen Ordnung, die er in seiner Seele trägt. Bei der Auflösung der Aporie müssen wir nun sagen, dass uns Maimonides g. A. in diesem Argumente nicht zeigen wollte, wie Gott von den Dingen Kenntnis hat, denn derartiges kann der Mensch nach den wiederholten Ausführungen des Maimonides g. A. nicht begreifen. In Wahrheit wollte er aus diesem Argumente nur erweisen, dass Gott die Dinge kennt, und dass ein grosser Unterschied zwischen seinem Wissen und dem unseren ist; aus diesem Grunde dürften wir auch nicht unser Wissen mit dem seinen vergleichen, wie dies die Philosophen tun. Das ist für jeden klar, der über die Ausführungen des Maimonides in diesem Punkte richtig nachdenkt<sup>1)</sup>.

Das dritte der fünf Dinge ist dies, dass Gott in seinem Wissen das Unendliche von seiten seines unendlichen Charakters umschliesst; er musste dies schon deshalb für wahr halten, weil er doch annahm, dass Gott die Einzeldinge als solche kennt, das ist also gerade von seiten ihrer Unendlichkeit; derartiges lässt sich jedoch in unserer Erkenntnis nicht vorstellen, denn die Erkenntnis als solche erfordert einen begrenzten und umschlossenen Erkenntnisgegenstand, was aber unendlich ist, kann von der Erkenntnis weder umschlossen noch abgeschlossen werden. Deshalb sagt Maimonides g. A., dass sich auch in dieser Hinsicht das göttliche Wissen von dem unseren unterscheidet; das ist nach seiner Ansicht möglich, weil ja nach Vor-

<sup>1)</sup> So nach O, Pm; Ps: העיקר statt העיקר; R, L: עיקר שם.

aussetzung zwischen unserem Wissen und dem göttlichen volle Homonymität herrscht. Nun darf man freilich nicht sagen<sup>1)</sup>, dass auch unser Wissen das Unbegrenzte umschliesst, schliessen doch auch die Definitionen und die universalen Urteile unendlich viele Individuen ein. Eine derartige Meinung ist jedoch bei näherer Betrachtung nicht richtig: Die Individuen werden nämlich nicht als Individuen, d. h. nach ihrer unendlichen Seite, durch die Definitionen und universalen Urteile erkannt, sondern nur nach ihrer Einheit, nämlich ihrer Gemeinschaftsnatur, das ist selbstverständlich. Wenn aber jemand sagt, dass doch unsere Erkenntnis das Unendliche umschliesst, da wir ja von der kontinuierlichen Grösse wissen, dass sie ad infinitum teilbar ist, und ebenso von der Zahl, dass sie ad infinitum multiplizierbar ist, so sagen wir ihm, dass für uns auch diese Erkenntnis nur von seiten der Einheit ihrer Teile gewonnen wird, nicht von seiten der Vielheit ihrer Teile. So kennen wir beispielsweise die Teile insofern nicht, als der eine 1 Spanne, der andere  $\frac{1}{2}$ , der dritte  $\frac{1}{4}$  gross ist, das wäre nämlich von seiten ihrer Vielheit, wohl aber kennen wir sie insofern, als jeder einzelne Teil von ihr [wiederum] eine kontinuierliche Grösse bildet, von der kontinuierlichen Grösse aber wissen wir, dass sie sich teilen lässt. Ebenso verhält es sich mit den Zahlen. Wir kennen nämlich die Zahlen nicht insofern, als die eine z. B. die Zwanzig, die andere die Einundzwanzig, die dritte die Dreiundzwanzig ist, das wäre nämlich von seiten ihrer Vielheit, wohl aber kennen wir sie insofern, als jede ein-

<sup>1)</sup> Die gleichen Erörterungen begegneten uns bereits im ersten Bande a. a. O. Sie berühren sich mit den Ausführungen des Gersonides über den idealistischen Charakter der Mathematik. Aber Gersonides verfährt an unserer Stelle konsequenter: Weil für ihn die Unendlichkeit der Teilung und Vergrösserung als ausgemacht gilt, eben deshalb kann und muss er die göttliche Kenntnis der Einzeldinge leugnen. Denn was von uns bei der unendlichen Teilung und Vergrösserung erkannt wird, ist nur der unendliche Fortgang des Prozesses, nicht der Prozessgegenstände. Hier ist also der Prozess das Apriori gegenüber dem Erkenntnisobjekte. Dass man übrigens nicht zu weit gehende Schlüsse in bezug auf die idealistische Formulierung wagen darf, geht aus jenen Stellen hervor, in welchen Gersonides den empirischen Charakter der Zahl ausdrücklich hervorhebt (vergl. Bd. I, S. 167, Anm. 1).

zelne eine Zahl (sc. schlechthin) ist, von jeder Zahl aber wissen wir, dass sie sich vergrössern lässt.<sup>1)</sup>

Das vierte jener fünf Dinge ist folgendes: Das Wissen Gottes von den in Zukunft entstehenden Dingen macht es nicht erforderlich, dass sich der Gegenstand des Wissens realisiert, wohl aber muss auch das Entgegengesetzte möglich bleiben. Dies musste er (sc. Maim.) deshalb für richtig halten, weil er doch die Natur des Möglichen nicht beseitigen kann, nötigen ihn ja *Spekulation und Religion*<sup>2)</sup> zur Annahme des Möglichen. Dann aber muss bei der Annahme, dass Gott von den in Zukunft entstehenden Dingen Kenntnis hat, die [wirkliche] Realisation dessen, was dem realisierten göttlichen Wissen entspricht, der möglichen Realisation entgegenstehen; es würde sich also nicht realisieren, von dessen Realisation Gott Kenntnis hat. Würde sich nämlich das göttliche Wissen auf alle Fälle realisieren, so wäre sein Gegenteil überhaupt nicht möglich; damit wäre aber die Natur des Möglichen beseitigt; aber gerade diesem wollte Maimonides g. A. entgehen. Etwas Derartiges lässt sich in unserer Erkenntnis nicht vorstellen. Wenn nämlich Maimonides g. A. sagen wollte, dass Gott denjenigen der möglichen Teile, von dessen Realisation er weiss, als einen solchen kennt, der sich möglicherweise nicht realisiert, dass sich also sein Gegenteil realisieren kann — und man muss annehmen, dass er es sagen wollte — so kann dies in bezug auf unsere Erkenntnis nicht Wissen, sondern nur Vermutung heissen, das ist selbstverständlich. Wenn wir nämlich sagen, wir

<sup>1)</sup> Vergl. Simon a. a. O. S. 227, der mit Recht darauf hinweist, dass bei Aristoteles der Fortgang in infinitesimalen Schritten nicht zu finden ist; das Gleiche gilt für Gersonides, s. Bd. I a. a. O.

<sup>2)</sup> Vom spekulativen Standpunkte aus musste Maimonides schon deshalb den Begriff des Möglichen aufrechterhalten, weil sonst weder das Gegensatzpaar Aktus und Potenz, noch das von Nus und Hyle, von Form und Materie zu retten war. Vom religiösen Standpunkte musste Maimonides den Möglichkeitsgedanken behaupten, weil sonst die Willensfreiheit im psychologischen Sinne hinfällig gewesen wäre. Vergl. auch Averroes, Hauptlehren, ed. Horten, S. 95 ff., ferner 101, 104: „Jedes zeitlich Entstehende ist vor seinem Entstehen möglich“, ferner 106 ff.; vergl. auch unsere Abhandlung, S. 8 ff.

wüssten, dass sich ein bestimmter möglicher Fall realisiert, so ist es für unsere Meinung unmöglich, dass er sich nicht realisiert. Schätzen wir aber, dass er sich möglicherweise nicht realisiert, so würden wir dies eine Vermutung, nicht ein Wissen nennen, d. h. wir würden dann sagen, wir vermuten, dass dieser Teil sich realisiert, wir würden aber nicht sagen, wir wissen es, dass sich dieser Teil realisiert. Realisiert sich aber nicht, was sich nach unserer Vermutung realisieren sollte, so hat sich für uns die Vermutung als irrig erwiesen, nicht das Wissen, das ist selbstverständlich. Wenn nun Maimonides g. A. sagen wollte, Gott weiss mit Bestimmtheit, welcher von den möglichen Fällen sich realisiert, er weiss aber nicht, dass er sich möglicherweise nicht realisiert, vielmehr sei dies in dem Gegenstande selbst begründet, d. h. am Gegenstande liege es, dass er sich möglicherweise nicht realisiert, bezw. sein Gegenteil sich realisiert<sup>1)</sup> — so würde derartiges bei uns nicht „Wissen“, sondern „Irrtum“ heissen, wenn nämlich das Gegenteil von dem eintritt, was wir uns als realisiert dachten, das ist

<sup>1)</sup> Siehe hierzu Averroes, a. a. O. S. 105: „Dass die Möglichkeit eine reale Materie erfordert, ist klar; denn alle wahren Begriffe verlangen ein Korrelat in der Aussenwelt. Unter Wahr versteht man nämlich nach seiner Definition dasjenige, das in der Seele ebenso wie ausserhalb derselben existiert (so dass der *ordo logicus* dem *ordo realis* kongruent ist). Wenn wir von einem Dinge also aussagen, es sei möglich, so muss ein reales Ding gegeben sein, in dem diese Möglichkeit existiert . . . das Nichtsein ist nämlich ein Kontrarium des Seins. Das eine von beiden tritt an die Stelle des anderen. Wenn also das Nichtsein irgend eines Dinges negiert wird, wird es durch das Sein ersetzt, und wenn sein Sein aufgehoben wird, tritt an dessen Stelle das Nichtsein. Da nun das Nichtsein als solches nicht zum Sein werden kann, noch das Sein zum Nichtsein, muss das für beide Aufnahmefähige ein drittes reales Ding sein, von jenen beiden verschieden. Dieses wird als ein Mögliches bezeichnet, das wird, und sich vom Nichtsein zum Sein umgestaltet.“ Vergleiche auch die Ausführungen auf Seite 108: „Der Ausgangspunkt des Werdens muss ferner ein Teil des Werdenden sein. Notwendigerweise existiert hier also ein reales Substrat, das aufnehmende Prinzip der Möglichkeit, der Träger des Werdeprozesses und der Veränderung. Von diesem sagt man aus, es werde und verändere sich und entwickle sich vom Nichtsein zum Sein.“ Man sieht den innigen Zusammenhang, der zwischen dem Nichtsein oder genauer dem Nochnichtsein (s. Horten a. a. O.) und der Möglich-

selbstverständlich. Unter diesen Umständen ist offenbar das Prinzip des göttlichen Wissens dasselbe, was bei uns dem Wissen gerade entgegensteht, denn der Irrtum ist das (direkte) Gegenteil vom Wissen, während die Vermutung nur in bestimmter Weise dem Wissen entgegensteht. Aus diesem Grunde hat Maimonides geurteilt, dass sich auch in dieser Hinsicht das Wissen Gottes von dem menschlichen unterscheidet. Dieser Unterschied kann jedoch nach Maimonides zwischen den beiden Erkenntnisarten deshalb geltend gemacht werden, weil nach ihm zwischen göttlichem und unserem Wissen volle Homonymität herrscht. Man darf aber nicht sagen, dass Maimonides g. A. sagen will, Gott fällt in seinem Wissen kein Urteil darüber, welcher von den möglichen Fällen Realisierung erhält, vielmehr hält er für richtig, dass Gott mit Bestimmtheit und Klarheit den sich realisierenden Teil kennt, dies geht schon aus dem Tenor seiner Worte hervor, in welchen er jenen Unterschied erwähnt. Geben wir dies aber zu, so kann offenbar auch dies nicht in unserem Wissen vorgestellt werden, denn derartiges nennen wir nicht Wissen, wohl aber Verwirrung und Verirrung. Wir pflegen nämlich zu sagen, wir sind verwirrt und können nicht schätzen, ob sich einer jener möglichen Fälle realisiert, oder ob sich der oder jener realisiert, und je grösser die Zahl der möglichen Fälle ist, desto stärker ist die Verwirrung. Nun sind aber Verwirrung und Verirrung etwas dem Wissen Entgegenstehendes, namentlich bei einer derartigen Annahme, gibt es doch z. B. für eine entstehende Sache tausend Jahre vor ihrer Existenz nahezu unzählig viele entgegengesetzte Fälle.<sup>1)</sup> Nehmen wir nämlich bei jedem der „mittleren“ Fälle an, dass sie möglich oder nicht mög-

keit herrscht. Berücksichtigt man nun die Tatsache, dass Gersonides in seinen folgenden Ausführungen die möglichen Fälle direkt als die „mittleren“ bezeichnet, so erhalten wir wieder die gut aristotelische Gleichung: Gegensatz — Mittelding — Nichtsein — Privation — Potentia. Vergleiche unsere Ausführungen in Bd. I, S. 209 ff.

<sup>1)</sup> Der Zusammenhang des Unendlichkeitsproblems mit dem Probleme des „möglichen Mittleren“ liegt gleichfalls in der Gedankenrichtung, die durch die erwähnte aristotelische Gleichung (s. die vorige Anmerkung) bestimmt wird. Vergl. besonders Averroes a. a. O.

lich sind, dass sie im Falle der Möglichkeit<sup>1)</sup> so oder anders sind, so wird sich, falls du in dieser Weise die Sache (sc. der Diskussion) führst, bewahrheiten, dass es für jenes Ereignis, das zuletzt durch Vermittelung der übrigen Ereignisse bei Annahme ihrer Realisation entsteht, unendlich viel entgegengesetzte Fälle geben kann. Derartiges würde aber von uns als vollendete Verwirrung und Verirrung bezeichnet werden, d. h. die verwirrende Frage, ob so, oder so<sup>2)</sup> tritt auf, wenn es sich um unendlich viele Teile handelt. Denn die Verwirrung und der Zweifel sind um so geringer, je geringer die Zahl der entgegengesetzten Teile ist; spezifiziert deshalb die Antwort eine Sache mehr als eine andere, so ist auch die Mitteilung eine vollkommeneren, obgleich sie (sc. die Antwort) die Sache nicht vollkommen spezifiziert, wie etwa jemand von einem Schiffe sagt, es ist ein Körper, durch Kunst<sup>3)</sup> aus Holz gefertigt, mit einem Hohlraum, unbedeckt; jede einzelne dieser Spezifikationen vermehrt die Erkenntnis, entfernt sie doch die Verwirrung derartig aus allem, was bei der voraufgehenden Spezifikation in ihr noch eingeschlossen blieb<sup>4)</sup>, dass sie nicht [mehr] in ihr enthalten ist, obgleich nicht eine einzige der Spezifikationen das Schiff vollkommen von etwas anderem unterscheidet.

S. 107: „Ebensowenig können wir dieses Substrat, das mit der Möglichkeit und Veränderlichkeit behaftet ist, als dasjenige hinstellen, das aktuell existiert, d. h. als den Ausgangspunkt des Werdens, insofern dieser ein aktueller ist. (Das reale Werden kann nur von einem realen Ausgangspunkte ausgehen. Dieser ist aber mit der steresis, der privatio behaftet.) Denn auch dieses würde ins Unendliche führen.“

<sup>1)</sup> Pm hat offenbar die richtige Lesart: ואם אפשר שיהיה כך או יהיה כך; Ps, O, R, L lesen: ואם לא יהיה כך, doch lässt sich auch hiermit ein Sinn verbinden.

<sup>2)</sup> So nach Ps, Pm, O; bei R, L korrupt.

<sup>3)</sup> Alle Mscr. lesen: במלאכה; R, L: במלאכה.

<sup>4)</sup> Ps liest: שהוא הסיר המבוכה בכל מה שנכלל ביחוד הקודם לו שלא; doch gibt diese Lesart keinen anderen Sinn. — Was die sachliche Würdigung der erwähnten Reflexionen betrifft, so geht klar hervor, dass auch für Gersonides die auf dem Wege empirischer Erkenntnis gewonnenen Bestimmungen eine fortschreitende Determination des Zweckbegriffs vollziehen. Damit ist aber der Standpunkt idealistischer Kritik erreicht, demzufolge die Sinnlichkeit nur als dauernde Begrenzung des Denkens ihre spezifische Funktion entfaltet. Dabei ist

Das fünfte der Dinge ist dies: Das Wissen Gottes erfährt keine Veränderung, wenn eines jener Dinge entsteht, auf die sich das Wissen Gottes vor ihrer Entstehung erstreckte, obgleich sich die Sache veränderte, mit der das Wissen zusammenhängt, existierte sie doch zuerst in der Potentialität und hernach in der Aktualität. Er musste nämlich deshalb daran festhalten, weil das Wissen Gottes seine Substanz<sup>1)</sup> ist, wie dies an den betreffenden Stellen in zweifelsfreier Weise erwiesen wurde. Da sich aber seine Substanz nicht verändert, so darf sich auch sein Wissen nicht verändern. Betrachten wir nun dies genau, so sehen wir, dass sich auch dies in unserem Denken und Wissen offenbar nicht vorstellen lässt. Maimonides g. A. hat nämlich vorausgeschickt: Gott weiss von der entstehenden Sache, dass sie in einer bestimmten Zeit [noch] nicht ist, in einer bestimmten Zeit [da] ist, in einer bestimmten Zeit nicht [mehr] ist, ebenso verhält es sich mit den einzelnen in der Welt entstehenden Dingen: Wenn etwas Neues entsteht, so findet keine Vermehrung seines Wissens statt, und es entsteht nichts, von dem er nicht schon vorher Kenntnis gehabt hätte; wohl aber entsteht dasjenige, von dem er schon vorher wusste, dass es so entsteht, wie es tatsächlich existiert. Unter diesen Umständen ist erwiesen, dass Gott bei dieser Annahme weiss, was entstehen wird und was entstanden war. Auch das muss jeder glauben, der es meidet, der Gottheit Unkenntnis der sublunaren Dinge zuzuschreiben, zumal die

---

sich Gersonides völlig darüber klar, dass dieser Begrenzungsprozess bei dem ewigen Heterogenitätscharakter der beiden Erkenntnisquellen niemals zur abschliessenden Vollendung gelangt; daher spricht er davon, dass diese Begrenzung nicht eine vollkommene Bestimmung der Zweckidee bedeutet. Beruht doch auch für Gersonides auf dieser ewigen Heterogenität der beiden Erkenntnisquellen das Postulat der Unsterblichkeit. Wenn nun Maimonides diesen zwiespältigen Charakter des Wissens mit dem göttlichen Wissen für unvereinbar hält, so hat er damit deutlich bekundet, dass er bei solcher Preisgabe der Sinnlichkeit weit mehr auf spiritualistischem Boden als auf idealistischem steht. Ob freilich nicht noch eine andere Interpretation des maimonidischen Standpunktes möglich ist, soll einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben.

<sup>1)</sup> S. S. 93, Anm. 3, ferner S. 94, Anm. 1 u. v. a. St.



Unwissenheit in bezug auf die [bereits] entstandenen Dinge ein weit grösserer Mangel ist als die von den [künftig] entstehenden Dingen, das ist selbstverständlich. Wenn es sich aber so verhält, so ist folgende Alternative nicht unmöglich: Entweder er wusste, dass (gerade) jener mögliche Fall, von dessen künftiger Entstehung er vorher Kenntnis hatte, bereits entstanden war, oder er wusste, dass einer der sich möglicherweise realisierenden Fälle entstanden war, obgleich dieser Teil ein anderer als jener ist, von dem ihm bekannt war, dass er vor der Entstehung des sich tatsächlich realisierenden entstehen würde. Sagen wir nun, er wusste, dass jener mögliche Teil, dessen Entstehung ihm vorher bekannt war, tatsächlich seine Entstehung erlangt hatte, so muss sein Wissen von vielen Dingen zu jener Kategorie gehören, die von uns als Irrtum und nicht als Wissen bezeichnet wird. Da sich nämlich derjenige Teil, von dem Gott wusste, dass er sich realisiere, nicht zu realisieren brauchte, so wird es bei vielen Dingen vorkommen<sup>1)</sup>, dass sich gerade jener Teil nicht realisiert, von dem Gott wusste, dass er sich realisieren würde. Wer aber glaubt<sup>2)</sup>, dass etwas eingetroffen ist, was tatsächlich nicht eingetroffen ist, der ist ohne Zweifel ein Irrender. Sagen wir aber, er weiss, welcher von den möglichen Fällen zur Aktualität herausgetreten ist, wenn auch dieser Teil ein anderer als derjenige ist, von dem er wusste, dass er entstehen werde, bevor dieser (sc. tatsächliche) Teil zur Aktualität heraustritt, so ist dies zweifellos eine Entstehung des Wissens und eine Veränderung in bezug auf das göttliche Wissen, aber gerade diesem wollte Maimonides g. A. mit seinem Prinzip entgegen, das er in bezug auf das göttliche Wissen aufstellte. Man kann auch nicht sagen, dass derjenige Teil, von dessen Realisierung vor der wirklichen Entstehung Gott Kenntnis hatte, ohne Zweifel derjenige Teil ist, der sich tatsächlich realisiert hat; denn bei dieser Annahme wären alle Dinge notwendig, und es gäbe dann überhaupt keine Möglichkeit mehr; aber gerade dieser Verkehrtheit wollte Maimonides g. A. entgegen<sup>3)</sup>; deshalb entschied er, dass dasjenige, was sich

1) Ps, O, Pm: הנה כבר יראה, R, L: הנה כבר יראה.

2) Ps, O; וזו שיחשב שכבר הגיע; R, L: וזו שכבר הגיע.

3) Die Frage des Ausgleichs zwischen „Notwendigkeit und Möglich-

nach göttlichem Wissen realisiert, das Gegenteil dessen bildet, dessen Realisierung möglich ist. Unter diesen Umständen ist klar, dass etwas Derartiges von uns in keiner Weise vorgestellt werden kann. Ein derartiges Wissen würde von uns entweder als Irrtum bezeichnet, oder es enthält Entstehung und Veränderung, es wäre aber nicht ein solches, das frei von Veränderung und Entstehung wäre, wie solches als Prinzip angenommen wurde; derartiges kann aber in unserem Wissen überhaupt nicht vorgestellt

keit“ wird schon bei Saadjah erwogen. Vergl. besonders S. 154, ed. Landauer:

ولعله ان يقول ايضا ان كان عالما بما يكون قبل ان يقون فقد علم بان الانسان سيعصيه فلا بد من ان يعصيه الانسان حتى يتم ما علمه وكشف هذه الشبهة ابين من الاولى وهو ان قائل هذا ليس معه دليل على ان علم الخالق بالاشياء هو سبب كونها انما هو قول توهمه او يعمده وبيان فساد هذا انه لو كان علم الله بالشيء هو سبب كون الشيء لكانت الاشياء قديمة لم تنزل ان لم ينزل علمه بها وانما نعتقد انه يعلم الاشياء على مثل حقيقة كونها فما كان

منها مما يحدثه هو فقد علم بانه سيحدثه. Kaufmann, a. a. O. S. 72, Anm. 132 weist darauf hin, wie schon Albo, Ikkarim IV, 1 gegen diese Art der Allwissenheit geltend macht „dass dann die Allwissenheit Gottes in Wahrheit keine wäre.“ Dass übrigens „Unkenntnis der Einzel Dinge“ ein Dogma der Philosophen war, wird auch von Juda Halewi im Einklang mit Gazzali behauptet (vergl. Kaufmann a. a. O. S. 128 und Anm. 28). Vergl. auch Kaufmann, S. 356, Anm. 39, wo besonders die aus den Mevâkif zitierte Aeusserung von Wichtigkeit ist: الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تع لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره... فيكون له تع بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة. Vergl. auch S. 235, Anm. 226, ferner S. 457, Anm. 145. Besonders wichtig sind hier die Bemerkungen Kaufmanns über die Priorität des Gedankens von dem apriorischen Wissen der Gottheit: „Mit dem Gedanken dieser Homonymität hat freilich keiner vor ihm so entschieden Ernst gemacht wie Maimuni, aber weder ist er in der jüdischen, noch auch Averroes in der arabischen Religionsphilosophie, wie Joël . . . behauptet, der Erste, der die Lehre von dem apriorischen Wissen Gottes aufgestellt hat. Vielmehr setzt sie bereits mit klaren Worten Alfarabi in seinen Prinzipien S. 12—13 auseinander,

werden, weil doch dasselbe Wissen, das in bezug auf Gott als unveränderlich gilt, von uns als Irrtum oder als entstehendes und sich veränderndes Wissen bezeichnet wird, jedes einzelne von ihnen ist dem unveränderlichen Wissen direkt entgegengesetzt, denn der Irrtum ist für uns ein Widerspruch gegenüber dem Wissen, und das entstehende und veränderliche Wissen ist für uns ein Widerspruch gegenüber dem anfanglosen und konstanten Wissen. Da aber derartiges für unser Wissen nicht vorstellbar ist, hat Maimonides g. A. für richtig erkannt, dass auch in dieser Hinsicht das göttliche Wissen von dem unseren verschieden ist; das ist nach ihm deshalb möglich, weil zwischen unserem Wissen und dem göttlichen volle Homonymität herrscht. Maimonides g. A. hält nun für richtig, dass wir bei der hohen Stufe des göttlichen Wissens überhaupt nicht verstehen, wie er [die Dinge] kennt, und auf welche Weise er sie kennt, und bemühen wir uns zu wissen, wie dies ist, so wäre es genau so, als bemühen wir uns, dass wir mit ihm identisch sind, dass sein Begreifen unser Begreifen wäre. Aus eben diesem Grunde entstehen für uns grosse Weitläufigkeiten, wenn wir das Quale des göttlichen Wissens untersuchen, kann doch diese Natur weder von uns vorgestellt noch begriffen werden.<sup>1)</sup>

---

bei dem auch S. 16 bereits die Bezeichnung Homonym השמות המשותפים dafür anzutreffen ist.“ Zum Ganzen vergleiche auch Schmiedl, a. a. O. S. 21 ff., vergl. auch S. 26, Anm. 1.

<sup>1)</sup> Auch aus diesen Betrachtungen, die Gersonides im engen Anschluss an die Ausführungen des Maimonides ausspricht, geht hervor, dass Maimonides mit seinem Prinzip der Homonymität keineswegs die göttlichen Attribute überhaupt beseitigen will. Ist dies doch ebensowenig bei seinen Vorgängern Alfarabi und Avicenna, und noch weniger bei seinem Zeitgenossen Averroes der Fall. Müssten doch sonst Gott — wie später Gersonides mit Recht vermerkt — auch die Attribute der Substanz und der Existenz abgesprochen werden. Nun könnte man freilich erwidern: vielleicht hat dies Maimonides auch wirklich beabsichtigt. Vielleicht hat er ihn gerade deshalb aller positiven Attribute entkleidet, um ihn in seiner Attributenleere als das Pendant zu dem platonischen  $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$  erscheinen zu lassen, das sich gerade dank seiner eigenartigen Negation als das  $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\tilde{\iota}\ \acute{\omicron}\nu$ , das  $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$ , das wahre Sein enthüllt, weil es das empirische Sein begründet. Und wenn Maimonides Gott als den Inbegriff

### Dritter Abschnitt.

Wir müssen nunmehr untersuchen, ob die Ausführungen des Maimonides zur Beseitigung der von den gegnerischen

der sittlichen „Wege“, als das unerreichbare Ideal sittlicher Vollkommenheit bezeichnet, so würde auch darin ein Analogon zu Platon gegeben sein, ist doch auch bei Platon die Idee des Guten „jenseits des Seins“, um dank ihrer Transzendenz den immanenten Faktor des moralischen Universalprozesses zu bilden. Zweifellos hat diese Auffassung, die besonders Hermann Cohen in seiner „Charakteristik der Ethik Maimunis“ S. 94 ff. vertritt, manches für sich. Schon die maimonidische Reflexion über den Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen, der auf den Unterschied zwischen apriorischer und aposteriorischer Synthesis hinausläuft, scheint für den platonischen Geist des maimonidischen Gottesbegriffes zu sprechen: Nach Maimonides ist das göttliche Wissen Grund der Dinge, das menschliche Wissen Wirkung der Dinge. Ist aber das göttliche Denken, der göttliche Nus, Grund der Welt, so ist zweifellos der attributenlose Gott das wahre Sein — wenn auch auf spiritualistischer Grundlage, weil das zwischen der göttlichen Vernunft und den unendlich vielen Einzeldingen erforderliche Medium der Wissenschaft als der Hypothese des Seins ausser Betracht bleibt. Erinnerung nun schon die spiritualistische Färbung der maimonidischen Theologie an den aristotelischen Sensualismus, so tritt dieser noch viel stärker in der maimonidischen Psychologie und Metaphysik hervor. Maimonides ist unbedingter Anhänger der Emanation und der coniunctio intellectualis (s. Bd. I, Endnote A und B); damit hat er den idealistischen Boden verlassen, von der prinzipiellen Transzendenz des göttlichen Nus kann nicht mehr gesprochen werden. Dazu kommt, dass gerade durch den von Maimonides aufgenommenen Begriff der Homonymität jede Art der Relation, auch der zwischen Ursache und Wirkung für die Begriffe des Nichtseins und Seins hinfällig wird. Sagen wir, dass das  $\mu\eta\ \delta\upsilon$  Grund des  $\delta\upsilon$ , das Unendliche Grund des Endlichen ist, so muss zwischen beiden Endlichkeitsbegriffen unbedingte Identität herrschen, nur in der spezifischen  $\mu\eta$  — oder Un- (nicht  $\delta\upsilon$ ) Negation liegt die Differenz zwischen beiden Begriffen. Sagen wir ferner: das dx ist Grund des x, so herrscht zwischen beiden x volle Identität, nur das Differentiale markiert den Unterschied. Wird jedoch durch die Homonymität die Identität der Gleichungselemente gebrochen, so kann man unmöglich das eine Glied zum Urheber des anderen machen, weil jede Art von Gemeinschaft entfällt. Dann aber kann man auch nicht behaupten, der attributenfreie Gott ist der Grund des Seins, des logischen und des sittlichen. Freilich scheint Maimonides die absolute Homonymität nicht konsequent durch-

Philosophen möglicherweise vorgebrachten Argumente erschöpfend sind, und zwar muss dies geschehen, bevor wir jene von uns angeführten Argumente zur Bestätigung ihrer Ansicht geprüft haben, ob sie richtig oder nicht richtig sind, und ob sich bei ihrer Richtigkeit dasjenige wirklich ergibt, was sie daraus gefolgert haben. Wenn nämlich die Einwände des Maimonides für die Abweisung jener Argumente ausreichend sind, so bedürfen wir keiner andern Untersuchung. Wir behaupten: Der Gang der Untersuchung<sup>1)</sup> besteht darin, dass wir zunächst zu ermitteln streben, ob sich eine Gemeinschaft zwischen unserem und dem göttlichen Wissen ermöglichen lässt, sodass<sup>2)</sup> zwischen beiden ein derartiger Unterschied besteht, wie ihn Maimonides erwähnt: Das göttliche Wissen bildet einen derartigen Gegensatz zu dem unseren, dass eine Vermutung, ein Irrtum, eine Verwirrung unsererseits bei Gott als Wissen gilt — oder ob zwischen ihnen eine derartige Gemeinschaft waltet, dass ein derartiger Unterschied zwischen ihnen nicht angenommen werden kann.

Wir behaupten: Aus den spekulativen Prinzipien des Maimonides g. A. scheint jene Ansicht nicht hervorzugehen, die er

zuführen, sonst hätte er kaum, wie Gersonides bemerkt, das göttliche Wissen als ein apriorisches gegenüber dem menschlichen als einem aposteriorischen bezeichnen dürfen; und dies um so weniger, als es sich doch in dieser Charakteristik weniger um den erkenntniskritischen Geltungswert, als vielmehr um den psychologischen Prozess handelt. Endlich spricht noch gegen die platonische Grundstimmung der maimonidischen Philosophie seine Ablehnung der anfangslosen Materie (s. Bd. *ibid.*), die in ihrer bedingungslosen Kapitulation vor dem göttlichen Nus und seiner Teleologie eine völlige Absorption der Logik durch die Ethik bedeutet. Kann sonach die philosophische Gesamtrichtung der maimonidischen Philosophie keineswegs als rein idealistisch bezeichnet werden, so muss es geradezu Staunen erregen, dass Maimonides trotz alledem in seiner Ethik einen Standpunkt erringt, der durchaus platonischen Transzendenzcharakter aufweist. Mag ihn vielleicht hierzu in erster Linie sein religiöser Monotheismus intuitiv veranlasst haben, oder eine bestimmte Sympathie für Plato — auf alle Fälle ist sein über alle Attribute erhabener Gott der Sittlichkeit, der nur annäherungsweise erreicht wird, im Effekte durchaus idealistisch gedacht.

<sup>1)</sup> So nach Ps, Pm, O. Bei R, L findet sich die unbrauchbare Lesart: שהדרך בזאת הידיעה.

<sup>2)</sup> In den Mscr. findet sich die Lesart: אל שיהיה, bei R, L: או שיהיה.

von dem göttlichen Wissen hat, denn die Spekulation weist sie ab<sup>1)</sup>, wie ich das erweisen werde, wohl aber scheint es, dass ihn die Religion (Thora) sehr stark hierzu gedrängt hat. Die Frage jedoch, ob sich diese Ansicht aus der Thora ergibt, werden wir erst dann prüfen, nachdem wir die Untersuchung über die spekulativen Entscheide abgeschlossen haben. Dass jedoch die Spekulation die Ansicht des Maimonides weit von sich weist, wird aus meinen Ausführungen hervorgehen. Es scheint doch, als ob zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen eine Gemeinschaft in bezug auf das Frühere (a priori) und das Spätere (a posteriori) bestände<sup>2)</sup>, d. h. das Wissen Gottes gilt a priori, das eines anderen a posteriori. Sein Wissen wird ihm aus seiner Substantialität, das Wissen eines anderen jedoch ist aus dessen Wissen bewirkt. Ein Wissen jedoch, das sich derartig zu verhalten

<sup>1)</sup> Bei Ps, Pm, O findet sich die richtige Lesart מִיִּחִיק, bei R, L: מִיִּחִיק. — Wenn sich an dieser Stelle Gersonides bemüht, für die Anschauung des Maimonides dessen Stellung zur Religion verantwortlich zu machen, so scheint Gersonides nicht nur ein psychologisches Interesse für Maimonides bekunden zu wollen. Vielmehr scheint er hier seine eigene theologische Unbefangenheit zu deklarieren.

<sup>2)</sup> Joel a. a. O. und Schmiedl a. a. O. legen besonderen Nachdruck auf die Uebereinstimmung dieser Theorie mit Kant. Joel zitiert eine Stelle aus Kant, Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, aus der besonders folgende Worte bezeichnend sind: „Diese Allgemeinheit der göttlichen Vorsehung ist nicht logisch, so wie wir Menschen uns allgemeine Regeln entwerfen, wodurch wir die Merkmale der Dinge klassifizieren, sondern real; denn sein Verstand ist intuitiv, da hingegen das unsrige nur diskursiv ist. Es ist daher unverständlich, sich in dem höchsten Wesen nur eine Vorsehung im Ganzen (generalis) zu denken, weil es ja nicht fehlen kann, dass er alle einzelnen Teile erkennen kann. Vielmehr ist seine Vorsorge ganz allgemein (universalis), und dann fällt der Unterschied von einer providentia speciali von selbst weg.“ Psychologisch ist dies wirklich der gleiche Standpunkt, der uns bei Averroes und Maimonides begegnet. Ob man aber deshalb diese Theorie als „Monismus“ im transzendentalen Sinne bezeichnen darf, bleibt um so zweifelhafter, als sich die ganze Religionsphilosophie Kants von seiner Kritik der reinen und praktischen Vernunft ebenso weit entfernt, wie der publizistische Psychologe von dem wissenschaftlichen Erkenntnis-kritiker (s. Cohen, Kants Begründung der Ethik, 2. Aufl. S. 455 ff.).

pfllegt, wird a priori genannt, so es von Gott prädiert wird, a posteriori, wenn es auf die übrigen Gegenstände Anwendung findet. Die gleiche Gemeinschaft (sc. zwischen Gott und Mensch) muss mit den Begriffen der Existenz, der Einheit, der Substanz und den übrigen entsprechenden Begriffen im Zusammenhang stehen, dass sie nämlich in bezug auf Gott im apriorischen Sinne, in bezug auf den anderen im aposteriorischen Sinne prädiert werden. So gehen seine Existenz, Einheit und Substanz aus ihm selbst hervor, und von ihm aus emaniert die Existenz aller Dinge, ihre Einheit und Substanz; derartige Attribute werden deshalb von ihm a priori prädiert, von den übrigen Dingen, die er selbst mit den gleichnamigen Attributen ausgestattet hat, nur a posteriori<sup>1)</sup>. Dies wird alles für den Leser unseres Buches erwiesen und tritt vollkommen klar im fünften Abschnitte unseres Buches hervor. Demnach scheint zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen nur der Unterschied zu bestehen, dass das göttliche Wissen weit vollkommener als das unsere ist, denn das ist das Wesen der sogenannten apriorischen und aposteriorischen Bezeichnungen<sup>2)</sup>. Wenn es sich aber so verhält, wie wir annahmen und erwiesen ist, dass das vollkommene Wissen in bezug auf Bestimmtheit und Klarheit einen grösseren Wahrheitsgehalt aufweist, so muss auch das göttliche Wissen in bezug auf Bestimmtheit und Klarheit einen grösseren Wahrheitsgehalt bieten; mithin kann man nicht sagen: Was bei Gott als Wissen gilt, das gilt bei uns als Vermutung, Irrtum und Verwirrung. Uebrigens lässt sich noch auf andere Art von seiten der Spekulation erweisen, dass zwischen dem menschlichen und gött-

<sup>1)</sup> So nach O, Ps. Pm.

<sup>2)</sup> Aus diesen Erörterungen über das a priori und a posteriori geht hervor, dass Gersonides diese Begriffe nur metaphysisch und psychologisch deutet: Gott ist das absolute Prius im zeitlichen Sinne. Mithin ist die Zeit die gemeinschaftliche kategoriale Basis, die beide Begriffe, also Gott und Welt umspannt; dass hierdurch für beide Begriffe auf dem Wege zeitlicher Gemeinschaft ein Verhältnis der Identität bedingt ist, kann nicht bestritten werden. Mit Recht schliesst dann Gersonides weiter, dass zwischen Gott und Welt kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller Unterschied waltet. „Demnach scheint zwischen dem göttlichen und mensch-

lichen Wissen nicht ein derartiger Unterschied besteht, wie ihn

lichen Wissen nur der Unterschied zu bestehen, dass das göttliche Wissen weit vollkommener als das unsere ist, denn das ist das Wesen der sogenannten apriorischen und aposteriorischen Bezeichnungen.“ Gersonides teilt also die Ansichten des Aristoteles, die sich in der Metaphysik  $\lambda, 7$  und Physik VIII, 10 finden. Während aber in der Metaphysik des Gersonides das a priori ein Prius der Zeit ist, bildet es bei Aristoteles ein solches der Bewegung. Da sich jedoch bei Aristoteles beide Begriffe wechselseitig bestimmen, so kann auch in dieser Hinsicht eine vollkommene Uebereinstimmung zwischen Aristoteles und Gersonides angenommen werden. Wie wenig bei einer derartigen Apriorität von einer wirklichen Transzendenz gesprochen werden kann, hat schon Prantl, Physik, S. 526 eingesehen: „denn das schlechthin bloss Aktive ist die rein geistige Aktualität, der Gott (von Metaph.  $\lambda$ , bes. c. 6 u. 7), welcher aber auch nur dadurch denkt, dass er an dem von ihm Gedachten Anteil nimmt (ebend. c. 9), d. h. die schlechthinige Aktivität kann selbst da nicht in der allerstriktesten Reinheit vom menschlichen Denken gehalten werden, wenn sie nicht in ein nicht mehr Aussprechbares umschlagen soll . . .“ Auch die von Gersonides ausgesprochene Identität des „Ersten“ mit dem „Früheren“ geht auf Aristoteles (Physik VIII, 7) zurück, s. auch Avicenna, Metaphys. S. 274 ff. Nun spricht freilich Aristoteles von einem „Ersten“ der „Substanz“ nach (l. c.); wer aber den aristotelischen Substanzbegriff genauer kennt, wird wissen, dass sein Substanzbegriff von dem Zeitbegriff überhaupt nicht zu trennen ist. Hätten freilich Aristoteles und seine Anhänger das a priori im Sinne platonischer Methodik nicht als das a priori des ontologischen Seins, sondern als des Seins der Wissenschaft, als deren Grundlegung und Ursprung gewertet, so hätte er auch das transzendente a priori von dem zeitlichen a priori trennen können, um aus dem a priori des wissenschaftlichen Denkens das a priori der Zeit zu deduzieren. Dann wäre auch zwischen dem göttlichen Nus und den sublunaren Einzelnen kein gradueller, sondern ein prinzipieller Unterschied. Es ist nun die Frage, welche Stellung Maimonides gegenüber dem a priori Problem einnimmt? Es gilt als feststehend, dass er sich in diesem Punkte Avicenna anschliesst (vergl. Guide I, 180, 1; 208, 3; Joel, Lewi ben Gerson, S. 67, die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, S. 9 ff., Guttman, die Religionsphilosophie des Abr. ibn Daud, S. 130, Anm. 3, Kaufmann, Attributenlehre, S. 399, Anm. 49, 418, Anm. 87, Avicenna, Metaphysik, ed. Horten, S. 514: „Das erste Seiende hat also kein Wesen, das ihm gleichsteht, und weil er frei ist von jeder Materie und von den Begleiterscheinungen der Materie . . . so besitzt also der erst



Maimonides angeführt hat. Es ist doch klar, dass wir in bezug auf das, was wir Gott beilegen, von unseren Verhältnissen ausgehen, wenn wir etwa von Gott auf Grund dessen, was in uns an Wissen existiert, prädicieren, dass er wissend ist. Z. B.: Da wir doch in bezug auf die Erkenntnis in unserem Intellekte begreifen, dass sie zur Vollendung des Intellekts, nicht einer anderen Sache gehört und zwar des Intellekts in actu, so sagen wir von Gott, er ist wissend auf Grund unserer Ueberzeugung, dass er ohne Zweifel ein Intellekt in actu ist. Es ist aber selbst-

Seiende kein Kontrarium. Es wurde bereits dargelegt, dass der erste Seiende kein Genus, noch eine Wesenheit, noch eine Qualität, Quantität, ein ubi, ein quando, ein ihm Aehnliches, ein ihm Gleiches, noch auch ein Kontrarium besitzt. Er ist hoch erhaben. Er hat ferner keine Definition, keine Demonstration seines Wesens. Er ist vielmehr die Demonstration für alle Dinge. Auf seine Existenz weisen nur Hinweise hin . . . Hast du sein Wesen ergründet, so kommt ihm neben dem Begriffe der Individualität nur noch die Negation von Inhalten zu, die eine Verähnlichung Gottes mit dem Geschöpfe bedeuten würden . . .“). Kann man nun annehmen, dass Maimonides auch die erwähnten Attribute der Existenz, der Einheit und der Substanz bestreitet, weil er durch deren Negation die Privation der Gottheit verhütet? Im Sinne Avicennas ist diese Auffassung jedenfalls nicht zu rechtfertigen. Aber gesetzt, zwischen Gott und Mensch herrsche auch in bezug auf diese Eigenschaften absolute Homonymität — wie verhält es sich aber dann mit dem Unterschiede, den Maimonides in bezug auf das Wissen betont? Ist nicht auch bei Maimonides zwischen dem apriorischen und aposteriorischen nur ein graduell-zeitlicher, aber kein prinzipiell-überzeitlicher Unterschied? Kann Maimonides überhaupt den Unterschied anders verstehen, da ihm der Sinn für den Wissenschaftscharakter des a priori nicht aufgegangen ist? Oder wollte er mit dem Apriori character des göttlichen Wissens nur das sinnenfreie Denken der reinen Spontaneität bezeichnen. Dann wäre sein Wissen wiederum nur Spiritualismus, aber kein Idealismus. Ist aber in bezug auf das Wissen zwischen Gott und Mensch nur eine graduelle und keine prinzipielle Differenz, so ist Gersonides völlig im Rechte, wenn er auch in bezug auf die übrigen göttlichen Attribute im Sinne des Maimonides nur von einem graduellen und nicht von einem prinzipiellen a priori spricht. Zum Ganzen vergleiche auch Alfarâbi, Ringsteine ed. Horten, S. 11 ff. und S. 130, ferner Guide I, S. 242, Anm. 1 und 2, ferner S. 245, Anm. 1, ferner S. 246, Anm. 1, vergl. auch Ahron ben Elia, e. 67 und 68. Siehe auch More I, 26, ferner Averroes, Philosophie und Theologie, S. 62 (59).

verständlich, dass ein und dasselbe Prädikat, das von einer bestimmten Sache prädiziert wird, weil es in einer anderen Sache existiert, keineswegs als Prädikat der beiden Dinge den Charakter völliger Homonymität haben darf, denn bei völlig homonymen Sachen kann kein Syllogismus zustande kommen (sc. eigentlich „vorfallen“). Wie man beispielsweise von dem Menschen (sc. überhaupt), nicht sagen kann, dass er ein intellektuierendes Wesen bildet, weil der Körper kontinuierlich ist, so ist dies selbst bei der Annahme nicht angängig, dass zwischen dem Intellektuierenden<sup>1)</sup> und der Kontinuität völlige Homonymität herrscht. Dann ist aber erwiesen, dass zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen keine völlige Homonymität herrscht. Da aber auch von einer völligen Uebereinstimmung zwischen uns und Gott nicht gesprochen werden darf, so bleibt nichts anderes übrig, als von einem „Früher“ und „Später“ zwischen uns und ihm (sc. zwischen menschlichem und göttlichem Wissen) zu sprechen<sup>2)</sup>. Es lässt sich erweisen, dass das auch von den übrigen Relationen gilt, die Gott und Mensch gemeinsam besitzen. Damit ist klargelegt, dass von einem Unterschiede zwischen göttlichem und menschlichem Wissen nur insofern gesprochen werden kann, als das göttliche Wissen ein weit, weit grösseres Mass an Vollkommenheit besitzt, ein derartiges Wissen hat aber auch in bezug auf Bestimmtheit und Klarheit einen weit grösseren Wahrheitsgehalt. Ueberhaupt verhält es sich mit der Gemeinschaft zwischen dem göttlichen Wissen und dem unseren genau so, wie mit der Gemeinschaft zwischen seiner Substanz und der Substanz des in uns befindlichen erworbenen Intellekts, bilden doch die Erkenntnis und der Erkennende eine numerische Einheit, wie früher erwiesen wurde.<sup>3)</sup> Wie aber

<sup>1)</sup> So lesen Ps, Pm, O. Bei R, L: משכיל statt שכל.

<sup>2)</sup> Vergleiche hierzu unsere Ausführungen auf S. 128, Anm. 2, die sich zum Teile mit denen des Gersonides decken. Im übrigen sind die Bemerkungen des Gersonides so treffend, dass sie in bezug auf Scharfsinn und logische Exaktheit kaum übertroffen werden können.

<sup>3)</sup> Vergleiche hierzu Joel, die Religionsphilosophie des Mosen Maimon l. c., wo gleichfalls in diesem Gedankengange im Anschluss an den More auf die erwähnte Identität reflektiert wird; ferner Avicenna, Metaphysik S. 603; siehe auch More I, 68; ferner Averroes Hauptlehren, S. 214, Metaphysik, S. 175.

seine Substanz eine weit grössere Vollkommenheit besitzt als der erworbene Intellekt in uns, so verhält es sich genau mit seinem Wissen im Vergleich zu unserem Wissen. Dies lässt sich noch auf eine andere Art von seiten der Spekulation erweisen, dass sich also das göttliche Wissen nicht derartig von dem unseren unterscheidet, wie dies Maimonides g. A. angenommen hat. Wenn wir nämlich untersuchen, ob jene anderen Relationen in Gott existieren oder nicht, so müssen wir unser Urteil über jene Prädikate, positiv oder privativ, in ein und derselben Bedeutung fällen. Untersuchen wir beispielsweise, ob Gott ein Körper oder Nichtkörper ist, so kann offenbar für uns der Begriff „Körper“ in beiden Fällen (sc. positiv oder privativ) nur ein und dieselbe Bedeutung haben: Herrscht nämlich nach unserer Ansicht zwischen den privativen und positiven Fällen in bezug auf die Bezeichnung „Körper“ völlige Homonymität, so kann nach unserem Denken zwischen jenen Fällen (sc. den positiven und privativen) keine Kontradiktion walten, das ist selbstverständlich. So wenig man beispielsweise sagen kann, ich will untersuchen, ob die Wand ein Körper oder farblos ist, ebensowenig kann man dies bei der Annahme sagen, dass Körper und Farbe einen Namen haben (sc. also homonym sind), denn derartige Fälle kontradizieren sich nicht. Ist dies aber richtig und ist ausserdem erwiesen, dass bei Dingen, die in uns<sup>1)</sup> existieren, Gott aber abgesprochen werden, nach unserer Ansicht das Prädikat auf keine volle Homonymität zwischen Gott und uns hinweist, so muss das Gleiche auch in bezug auf die in uns existierenden Dinge gelten, die wir von ihm prädicieren. Sagen wir beispielsweise von Gott, dass er frei von Bewegung ist, weil er sonst ein Körper wäre — ist dies doch die Konsequenz bei der Bewegung als solcher —, so kann offenbar zwischen dem Namen „Bewegung“ in dem vorliegenden Urteile und dem bei uns in Betracht kommenden keine volle Homonymität herrschen, sonst gäbe es keinen Beweis für die Behauptung, dass Gott ausserhalb der Bewegung steht, ist doch die Bewegung als die notwendige Voraussetzung des Körpers mit der bei uns gebräuchlichen Bezeichnung der Bewegung

---

<sup>1)</sup> So nach Ps, Pm, O; bei R, L fehlt 17.

identisch, während sich aus der homonymen Bewegung der Begriff des Körpers nicht ergibt.<sup>1)</sup> Ist dies aber richtig und ist ferner erwiesen, dass in bezug auf die von Gott abgewehrten Prädikate keinerlei Homonymität zwischen Gott und uns herrscht, so kann auch offenbar in bezug auf die Gott vindizierten Prädikate keine volle Homonymität zwischen uns und Gott walten, denn gerade auf die u n s e r e m D e n k e n entsprechenden Prädikate erstreckte sich der Zweifel, ob sie Gott zu- oder abgesprochen werden sollen, bis unsere Untersuchung derart perfekt wurde,

<sup>1)</sup> Der polemische Hinweis auf die „Bewegung“ ist das wichtigste Argument, das Gersonides gegen die maimonidische Homonymie ins Treffen zu führen vermag. Baut sich doch hauptsächlich auf der Bewegungstheorie des Aristoteles (Physik VIII, 6, Metaphysik XII, 6) die ganze Begründung des Maimonides für das Dasein Gottes als des *πρῶτον κινῶν* auf (s. Einleitung zum 2. Buche des More, vergl. auch Joel a. a. O. S. 11). Nun ist aber nach der sechsten Proposition in der Einleitung zum zweiten Buche des More die Bewegung ein konstitutives Merkmal des Körpers; würde deshalb im Sinne maimonidischer Homonymität die Bewegung in bezug auf Gott mit der in bezug auf den Menschen nicht identisch sein, so müsste auch die Privation der Körperlichkeit zum mindesten etwas völlig Unverständliches bleiben. Dass ferner der ganze Beweis für das Dasein Gottes in sich zusammenfiel, bedarf keiner weiteren Begründung. Man kann also die Homonymität doch nicht als das logische Allheilmittel gegen metaphysische Gebrechen ausspielen, wie dies bei Maimonides nach Ansicht Kaufmanns a. a. O. S. 421 der Fall ist („Diese Erkenntnis (sc. der Homonymie) hat sich nicht bloss in der Widerlegung der kalamistischen Behauptung von der Vielheit der Wesensattribute fruchtbar gezeigt, sondern hilft auch, die Lehre von den zum Wesen hinzukommenden Eigenschaften zurückweisen. Denn nur solange als in den göttlichen Eigenschaften die menschlichen in höherer Vollkommenheit erblickt werden, kann die Analogie des Menschen dazu verleiten, in Gott sie ebensogut als zu seinem Wesen hinzukommend zu betrachten . . . Erkennt man aber einmal, dass . . . das, was beiden gemeinsam ist, bloss ein leerer Name ist, dann verliert auch die scheinbare Analogie . . . den letzten Rest von Bedeutung“). Uebrigens geht besonders aus den erwähnten Propositionen im Anfange des zweiten Buches vom More hervor, dass die aristotelische Grundlage des Maimonides doch eine recht gut fundierte ist; das hindert freilich nicht, in der ethischen Formulierung des Gottesbegriffs platonischen Einfluss zu erkennen, dies um so mehr, als der in den Spuren des Themistius wandelnde Avicenna wiederholt platonischen Gedanken Rechnung trägt. V. More I, 46.

dass wir sie ihm zu- bzw. absprechen. Ueberhaupt gilt: Würde in bezug auf die Dinge, die wir Gott zusprechen, zwischen Gott und uns volle Homonymität herrschen, so gäbe es unter den bei uns gebräuchlichen Bezeichnungen keine, die sich für eine *P r i v a t i o n* in bezug auf Gott besser eigne als in bezug auf die *P r ä d i k a t i o n* und für die Prädikation besser als für die Privation. So könnte jemand beispielsweise sagen: Gott ist ein „Körper“, ohne unter „Körper“ eine quantitative Grösse zu verstehen, wohl aber etwas, das mit unserem sogenannten Körper völlig homonym ist<sup>1)</sup>, ebenso könnte er sagen: Gott ist „n i c h t w i s s e n d“, weil

<sup>1)</sup> Die Einwände, die hier Gersonides gegen die Vertreter der absoluten Homonymität erhebt, sind derartig zwingend, dass sie von keiner Kritik eines leeren Formalismus überboten werden können. Man muss aber die Frage aufwerfen, wie ein solcher Begriff überhaupt entstehen konnte. Averroes gibt hierauf in seinen „Hauptlehren“ a. a. O. S. 216 folgende Antwort: „Ferner denkt der reine Geist nur sich selbst und dadurch alle übrigen Dinge. Sein Denken ist nämlich identisch mit der Weltordnung. Aktive Agenzien verwandeln jene geistige Ordnung in die reale. Diese (Wesenheiten, die den Archetypen in der Geisterwelt nachgebildet sind) nennen die Philosophen die Naturen. In jedem Dinge sind Funktionen, die nach einer intelligenten Ordnung verlaufen, was nicht per accidens . . . noch durch einen menschenähnlichen Verstand bewirkt werden kann, sondern nur durch einen solchen, der über allen Dingen steht. Er ist in seinem Denken weder universell noch partikulär (sondern über diese Gegensätze erhaben) . . .“ Man sieht, dass Gott als absolutes „ante rem“ dank des aristotelischen Prinzips der *S e i n s g e g e n s ä t z e* erscheint. Eben deshalb besteht zwischen ihm und der Welt keine Relation. Damit ist auch das Prinzip der absoluten Homonymie gegeben: Es entspringt einer reinen metaphysischen Abstraktion. Was kann aber dieses über allen Vergleich erhabene Wesen für den logischen und ethischen Entwicklungsprozess der Menschen leisten? Und wie steht es mit dem Prinzip der *E m a n a t i o n* und *R e m a n a t i o n*, mit der *c o n j u n c t i o i n t e l l e c t u s*? Kann denn das absolute „ante rem“ in seiner selbstgenügsamen Isoliertheit verharren? Diese Frage legt sich offenbar Averroes selbst vor, denn nur so lässt es sich erklären, dass er in einem und demselben Atemzuge von der absoluten Unähnlichkeit und Aehnlichkeit Gottes mit dem Menschen spricht: „Wenn du aber annimmst, jener (göttliche) Geist sei dem unsrigen ähnlich, sind jene Objektionen [sc. die von ihm bekämpften] zu Recht bestehend; denn dem menschlichen Geiste haftet die numerische Vielheit (in seinen Objekten) an, dem göttlichen Geiste jedoch

doch für ihn die Bezeichnung „Wissen“ in diesem Ausspruche nicht auf das hinweist, was wir Wissen nennen. Auch könnte man dann nicht sagen, wir sprechen ihm deshalb die K ö r p e r l i c h k e i t ab, weil sie für uns einen Mangel bedeutet, wir sprechen ihm deshalb das W i s s e n zu, weil es für uns eine Vollkommenheit ist. Denn der Name<sup>1)</sup> „Körperlichkeit“ ist kein Mangel, der ihm abgesprochen werden soll, wohl aber sein Inhalt, ebenso<sup>2)</sup> ist der Name „Wissen“ keine Vollkommenheit, wohl aber sein Inhalt — Beweis: Würden wir mit dem Namen „Körperlichkeit“ dasselbe bezeichnen, was der Name „Wissen“ ausdrückt, und mit dem Namen „Wissen“ dasselbe, was der Name „Körperlichkeit“ besagt, so wäre eben die K ö r p e r l i c h k e i t für uns eine Vollkommenheit, das Wissen ein Mangel.<sup>3)</sup> Ferner: Wir sprechen Gott weder etwas zu noch ab; vielmehr untersuchen wir zunächst, ob die Existenz jener Sache für Gott angemessen ist oder nicht, aber wir richten unsere Untersuchung nicht darauf, ob sie für uns eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit bildet. Unter diesen Umständen ist klar, dass die Spekulation den Gedanken abweist, in bezug

nicht. Eine Verschiedenheit von Subjekt und Objekt ist in ihm nicht vorhanden, und er ist frei von der Vielheit, die den gedachten Dingen eigen ist. Anders verhält sich unser Geist. Eine Aehnlichkeit mit jenem göttlichen Geiste ist jedoch in ihm vorhanden, von Gott verliehen. In Gott kommen nur die Unvollkommenheiten in Wegfall . . . Die Identität von Subjekt und Objekt ist in Gott per se, in den Geschöpfen per accidens. Jede unvollkommene Eigenschaft existiert nämlich in Gott vollkommen, d. h. auf Grund eines Seienden, in dem diese Eigenschaft vollkommen enthalten ist.“ Das gleiche Schwanken zwischen gradueller und prinzipieller Homonymität begegnete uns auch bei Maimonides — offenbar aus gleichen Gründen. Beide Denker können ihre Metaphysik mit ihren psychologischen bzw. ethischen Bedürfnissen nicht in Einklang bringen. Ihre Metaphysik fordert absolute Transzendenz, ihr psychologischer Drang die Immanenz. Indessen hat Maimonides bei aller Anerkennung der coniunctio doch insofern seine ethische Freiheit bewahrt, als er den Menschen im allgemeinen nur die „Selbstvervollkommnung“, das הַהֲשֵׁלֶכֶת, zugesteht: „Die Verwirklichung besteht nur in der Annäherung.“

<sup>1)</sup> Bei Ps fehlt שם vor הַשְׁמָרָה, deshalb hat auch der Abschreiber am Rande vermerkt: לֹא הַבְנֵי.

<sup>2)</sup> Bei R, L fehlt der parallele Passus: וְכֵן אֵין שֵׁם הַדְרִיכָה שְׁלִימוֹת כֹּל עֲנִינֵינוּ

<sup>3)</sup> Weil alles auf den Inhalt ankommt, nicht auf den Namen.

auf das Wissen walte zwischen Gott und uns volle Homonymität. Aber noch auf andere Art weist die Spekulation das ab, was Maimonides g. A. in bezug auf das Wissen Gottes angenommen hat. Wenn wir nämlich auch zugeben, dass zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen volle Homonymität herrscht, so können die Gegensätze in diesem Wissen doch nicht mit einander vereinigt werden, nämlich das anfangslose und konstante (sc. Wissen) mit dem entstehenden und veränderlichen. Uebrigens hat Maimonides g. A. in bezug auf das Wissen<sup>1)</sup> denselben Gegensatz zwischen den Dingen angenommen, den wir aus seinen Prinzipien für diese Erkenntnis erwiesen haben.<sup>2)</sup> Ferner: Er wollte doch vermeiden, dass der Name „Unwissenheit“ zu Gott in Beziehung gesetzt wird, deshalb sagte er: Er weiss alle Dinge, und liess für ihn ihren (sc. der Unwissenheit) Inhalt bestehen, wie dies auf Grund dessen erwiesen ist, was er in bezug auf das göttliche Wissen als Prinzip aufgestellt hat, weil also dieses Wissen bei uns als Unwissenheit, nicht als Wissen gilt. Hat ihn ja nur die Thora, wie wir erwähnten, zu einem derartigen Glauben über das göttliche Wissen gedrängt; als er jedoch sah, dass er sich mit diesem Glauben in einem starken Widerspruche zur Spekulation befand, sagte er seine entsprechende Meinung von dem göttlichen Wissen, um sowohl all jene gegen ihn erhobenen Einwände zu beseitigen, als auch dasjenige zu bestätigen, wozu ihn nach seiner Ansicht die Thora nötigte. Wir werden dies übrigens mit Gottes Willen untersuchen, sobald wir die spekulative Seite dieser Untersuchung erledigt haben.

In einer bestimmten Hinsicht gibt es jedoch manches, was für die Ansicht des Maimonides, zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen walte volle Homonymität, zu sprechen scheint. Da nämlich erwiesen ist, dass keinerlei Verhältnis zwischen Gott und einem der existierenden Dinge besteht, so kann auch nur von einer vö l l i g e n H o m o n y m i t ä t zwischen Gott und einem der von ihm geschaffenen Dinge gesprochen werden. Ebenso

1) So nach Ps, Pm, O, bei R und L fehlen die Worte: בואת הדיעה:

2) Bei O und R findet sich die Lesart: כמו שבארנו במה שהשרישו, bei Ps und Pm: במה, bei L: כמו שבארנו ובמה שהשרישו.

darf Gott durch keinerlei Attribute qualifiziert werden, da doch jedwede Qualifikation eine Pluralität erfordert, nämlich den Inhalt des Attributs und den Träger des Attributs.<sup>1)</sup> Wird also

<sup>1)</sup> Vergleiche hierzu Averroes, Hauptlehren a. a. O., ferner Philosophie und Theologie, S. 56 (54): ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات هل هي الذات ام زائدة على الذات اي هل هي صفة نفسية او صفة معنوية واعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي صفات معنوية وهي صفات زائدة على الذات فيقولون انه علم بعلم زائد على ذاته وحتى بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد ويلزمهم على هذا ان يكون الخلق جسما لانه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي حال الجسم وذلك ان الذات لا بد ان يقولوا انها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها او يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه فالآلهة كثيرة. Ueber dieses Kapitel haben sich Neuerungen erhoben, wie die Frage, ob diese Eigenschaften das Wesen ausmachen, oder ob sie eine zu dem Wesen hinzukommende Idee sind, das heisst, ob sie persönliche oder ideelle Eigenschaften sind; ich meine unter persönlichen solche, womit das Wesen für sich selbst qualifiziert wird, nicht wegen einer Idee, die in ihm besteht, und zu ihm hinzukommt, wie z. B. einzig, ewig; ideelle hingegen, womit das Wesen wegen einer in ihm bestehenden Idee qualifiziert wird. Denn die A'scharija behaupten, dass diese Eigenschaften ideelle sind, d. i. Eigenschaften, die zu dem Wesen hinzukommen. So sagen sie: Gott weiss durch ein Wissen, das zu seinem Wesen hinzukommt, wie dies der Fall in der sinnlichen Welt ist. Hiernach würde aus dieser Annahme folgen, dass der Schöpfer ein Körper ist; denn es ist hier eine Qualifikation und etwas Qualifiziertes, ein Träger und etwas Getragenes (Subjekt und Prädikat), und dieses ist der Fall bei dem Körper. Nämlich sie müssen sagen, dass das Wesen in sich selbst besteht und die Eigenschaften in ihm bestehen, oder sie müssen sagen, dass jede Einzelne derselben für sich besteht und dann gibt es mehrere Götter.“ Dazu vergleiche Schahrastâni



Gott mit irgend einem Attribute ausgezeichnet, so kann offenbar in bezug auf dieses Attribut zwischen Gott und uns nur völlige Homonymität herrschen, weist es doch auch bei Gott auf denselben Inhalt hin, der zur Substanz des Qualifizierten gehört, übrigens hat Maimonides g. A. in seinem wertvollen Buche *More Nebuchim* eine lange Erörterung diesem Probleme gewidmet.<sup>1)</sup>

Nachdem sich nun aus diesem Einwande zu ergeben scheint, dass in bezug auf die Attribute zwischen Gott und Mensch völlige Homonymität herrscht, jedoch aus den früher von uns angeführten Argumenten folgt, dass sich keine völlige Homonymität in bezug auf die Attribute zwischen Gott und Mensch ergibt, so möchte ich gern wissen, wie sich dies verhält? — Wir behaupten: Bei richtiger Ueberlegung scheint es doch Attribute zu geben, die von Gott und einem anderen unter dem Gesichtspunkte des a priori und a posteriori prädiert werden, und dennoch keine Pluralisierung für ihn (sc. für Gott) ergeben. Nicht jeder Ausspruch nämlich, der von einer Sache in einer bestimmten Form prädiert wird, vindiziert dieser eine Pluralität, vielmehr ist dies nur dann der Fall, wenn der eine Teil auf der Stufe des existenten Trägers gegenüber dem anderen steht. Ist er aber nicht existent, so ergibt sich für ihn keine Pluralität, wenn er auch Träger der Aussage ist. Sagen wir beispielsweise von einer bestimmten Röte, sie ist eine rote Farbe, so braucht sich deshalb diese Farbe keineswegs aus Farbe und Röte zusammzusetzen, denn die Farbe ist kein existenter Träger für die Röte, nur in der Aussage ist sie Träger.<sup>2)</sup> Ebenso verhält es sich, wenn bestimmte Spezifikationen

I, 42 ff., 98 ff., ferner Pococke, specimen historiae Arabum, S. 214 ff. 223 ff., dazu Kaufmann, a. a. O. S. 425, Anm. 98, ferner Pococke, S. 228, Guttmann, Daud, S. 130, Anm. 3. Averroes, Met. S. 185.

<sup>1)</sup> Siehe *More I*, 6—30.

<sup>2)</sup> Vergleiche zu dieser Theorie: Die Logik des Avicenna (Schahrastâni, S. 361 (H. II, 231): „Zu den zehn Kategorien gehört auch die Relation; und das ist der Begriff, dessen Existenz durch die Beziehung auf etwas Anderes ist, und welcher keine Existenz ausser dieser hat, z. B. die Vaterschaft ist durch die Beziehung auf die Kinderschaft, nicht wie der Vater, denn dieser hat Existenz, die ihm eigentümlich ist gleich dem Menschsein. Das Wie ist jedes fortdauernde

auftreten; so sagt man etwa, eine zwischen Schwarz und Weiss liegende Farbe neigt sich mehr zu Schwarz als zu Weiss, alle derartigen Bestimmungen drücken nur eine einfache Sache aus, während die Vielheit der Bedingungen und Spezifikationen nur erweisen sollen, zu welchen einfachen Farben jene Farbe gehört (sc. das Aufgehen der vielen Farbenelemente in die Einheit der Komposition gleicht dem Aufgehen der Begriffselemente in die Einheit des Subjektbegriffs) <sup>1)</sup>. Genau so verhält es sich mit substratlosen Dingen, d. h. auch die ihnen geltende Aussage weist auf keine Pluralität hin. Sagen wir beispielsweise von dem Intellekte, der etwa die Sonnensphäre <sup>2)</sup> bewegt, er sei

---

Beschaffensein in einem Körper, wovon die Rücksicht seiner Existenz in ihm nicht eine Beziehung für den Körper nach Aussen notwendig macht und keine Beziehung, welche in seine Teile fällt, und es ist überhaupt keine Rücksicht da, dass er dadurch einen Teil hat, z. B. das Weisssein und das Schwarzsein . . .“ S. *Metaphysik*, a. a. O. S. 512.

<sup>1)</sup> Der Hinweis auf die „Farbe“ in diesem Zusammenhange findet sich auch bei *Maimonides* (*More I*, 52); vergl. auch *Guide I*, S. 201, Anm. 1 und 4. Die Quelle bildet *Aristoteles*, *Physik VII*, 4.

<sup>2)</sup> Ps, Pm, O lesen richtig: גלגל השמש, R, L: גלגל השכל — Die Problemlage, die den Erörterungen des *Gersonides* zu Grunde liegt, ist folgende: Bei Annahme der von *Maimonides* geforderten Homonymität können Gott die widerspruchsvollsten Attribute zuerkannt werden (vergl. *Kaufmann*, a. a. O. S. 426, Anm. 99), bei der Ablehnung jedoch verfällt Gott zweifellos einem Pluralismus, da ihn die dem Sublunaren entnommenen Attribute als den Träger unendlich vieler Akzidenzien erscheinen lassen (vergl. besonders *More I*, 52). Zur Auflösung dieser Antinomie bedient sich *Gersonides* folgender Reflexion: Die der Gottheit zugesprochenen Attribute stehen ausserhalb eines jeden Inhärenzverhältnisses gegenüber ihrem Substrate. Gott bildet also kein absolutes Prius, dem in seiner gänzlich neutralen und indifferenten Stellung erst die ihm vindizierten Attribute Spezifikationscharakter verleihen. Vielmehr ändern sie genau so wenig ihr Substrat, wie der Seins- und Einheitsbegriff den Charakter der obersten Substanz, weil eben diese Attribute zu den konstituierenden Bestimmungen des Substrats gehören, um es zu erzeugen. Und so wenig durch den Satz: Es ist ein Gott — die Gottheit als Kompositum der Elemente: Sein, Einheit und Gott erscheint, so wenig wird die Gottheit durch jene übrigen Attribute in ihrem Einheitscharakter berührt, weil eben die Pluralität nur in der Prädikation, nicht aber in der Substanz zu Tage tritt. Bilden nun alle von *Gersonides* erwähnten Attribute substantiell eine Einheit, so ent-

derselbe Intellekt, der das aus den Bewegungen jener Sphäre

steht die Frage, welche Art von Einheit Gersonides im Auge hat. Es liegt der Gedanke nicht fern, dass man unter der Einheit der göttlichen Substanz die platonische *κοινωνία τῶν γενῶν* zu denken hat; danach hätte man unter der göttlichen Substanz den Inbegriff aller Ideen zu verstehen, die der logischen und ethischen Bewältigung des Seinsproblems dienen. Indessen darf man doch nicht übersehen, dass Gersonides gleich Aristoteles den Standpunkt der materialen Teleologie vertritt, derzufolge die Logik von der Ethik restlos absorbiert wird. Unter substantieller Einheit der Attribute käme also dann nur die Einheit der Identität auf teleologischer Grundlage in Betracht. Gleichwohl verbietet es sich, Gersonides als Vertreter von Wesensattributen zu bezeichnen, sofern man unter Wesensattributen Relationen des Seinsprozesses versteht, die zu Gott in Beziehung gesetzt werden. Ist nämlich Gott im emanistischen und metaphysischen Sinne der Ursprung oder genauer die Einheit des logischen und ethischen Seins, so konstituieren diese Attribute nicht so sehr das Wesen der Gottheit, als vielmehr das der Empirie im Sinne logischer Geltung: Sie sind das aus der Gottheit aposteriorisch Abgeleitete und verhalten sich zu dieser wie Wirkung zur Ursache. Deshalb kann Gersonides mit viel grösserem Rechte als Maimonides das Gegensatzpaar des a priori und a posteriori akzeptieren, denn bei Maimonides handelt es sich um einen rein psychologischen Unterschied, durch den die Attribute sehr leicht dem Verdikte der Homonymität verfallen. Handelt es sich jedoch um einen Unterschied im logischen und metaphysischen Geltungswert, so kann der ursprüngliche Sinn der Attribute völlig beibehalten werden, nur sind sie in der Gottheit als dem logischen Ort ihres Ursprungs weit vollkommener vertreten als in den aus der Gottheit stammenden sublunarschen Empirismen (S. jedoch S. 142, Anm.). Aus ähnlichen Erwägungen bildet auch für Kant der Gottesbegriff die völlige Zusammenstimmung zwischen Sollen und Sein, wenn auch nur als Postulat, während bei dem Einzelmenschen dieser Ausgleich nur im Ansatz möglich ist. Uebrigens hat auch Joel a. a. O. S. 70 darauf hingewiesen, dass Gersonides trotz seiner Annahme positiver Attribute auf dem Boden Kants steht, während Maimonides mit seiner Lehre von dem akzessorischen Charakter des Einheits- und Seinsbegriffes genau so wie Avicenna den scholastischen Standpunkt teilt. Zur letzt-erwähnten Frage vergleiche Averroes, *Metaphysik*, ed. Horten, S. 9 ff., 17 ff., 23, 120 ff., Hauptl. 204, *Guide a. a. O.*, ferner I, 230, Anm. 3, 233, Anm. 1, 238, Anm. 1, ferner Steinschneider in der *Jubelschrift für Zunz*, S. 17, Anm. 88 nnd 89. Für die aristotelische Grundlage der Ausführungen des Gersonides kommt besonders *Metaphysik* 1003 b in Frage, vergl. auch Joel a. a. O.

abgeleitete Gesetz begreift, so weist diese Aussage keineswegs auf eine Pluralität hin, denn der Name Intellekt ist nur das prädikative, nicht aber das existentielle Substrat. Und obgleich der Intellekt von einer anderen Sache prädiziert wird als die separaten Intelligenzen (sc. sodass *genus proximum* und *differentia specifica* die Pluralität konstituieren würden), so verhält es sich hierbei doch nicht so, als stimmten sie in dem Träger (sc. gemeinschaftlich) überein, während sie in den Spezifikationen verschieden wären, wohl aber ist hier nur von jenen einfachen Elementen (sc. als den Konstituentien des Substrats) die Rede, die der Intellekt in der Prädikation (sc. lediglich) umschließt, sind ja jene Intellekte substantiell derartig von einander verschieden, dass keinerlei Uebereinstimmung zwischen ihnen herrscht, wären sie doch sonst zusammengesetzt, nicht einfach. So sind also die Intellekte genau so von einander verschieden, wie ihre Perzeptionen (sc. die Verschiedenheit der Perzeptionen setzt kein gemeinschaftliches Substrat voraus, als dessen Spezifikationen die einzelnen Intellekte erscheinen). Wird also Gott mit einem oder mehreren Attributen qualifiziert, so bedingen für ihn diese Attribute offenbar keine Pluralität, denn für sie (sc. die Pluralität) gibt es keinen Träger, deshalb weisen alle diese Attribute nur auf eine einfache Sache hin. Uebrigens lässt sich auch beweisen, dass die von Gott prädizierten Attribute *a priori* gelten, die von den anderen Dingen *a posteriori*, obgleich auch wir zugestehen, dass es zwischen Gott und seinen Geschöpfen keine Beziehung gibt, denn tatsächlich gibt es Bezeichnungen, die bei entsprechenden Relationen *a priori* bzw. *a posteriori* Geltung haben. So wird beispielsweise der Name „Existenz“ von der Substanz *a priori*, von den Akzidenzien *a posteriori* prädiziert, wie dies in der Metaphysik<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Met. 1019a: „Das eine nun heisst in diesem Sinne früher und später, das andere der Natur und Substanz nach, was nämlich ohne ein Anderes sein kann, während dieses ohne es nicht sein kann, und das ist die Unterscheidung, deren sich *Plato* bediente. Da aber das Sein in vielfachem Sinne ausgesagt wird, so ist erstens das Subjekt früher, und darum ist die Substanz früher (als das Akzidenz), dann anders das Potenzielle und Aktuelle, das eine nämlich ist potenziell, das andere aktuell früher.“ (Rolfes) Ueber den Unterschied zwischen Substrat

erwiesen ist, und trotzdem gibt es offenbar zwischen Substanz und Akzidenzien kein Verhältnis (sc. wie zwischen Gott und seinen Geschöpfen). Du musst auch wissen, dass es Attribute gibt, die nur Gott beigelegt werden können, wenn du etwa sagst, er ist Substanz, nicht deshalb, weil der Name Substanz ihm und anderen Dingen gemeinschaftlich beigelegt wird, sondern nur unter dem Gesichtspunkte des a priori und a posteriori. Die Sache nämlich, die bestimmt qualifizierte Dinge mit eben jenem Attribute ausstattete, und zwar auf Grund dessen, was sie (sc. die Dinge) von ihr (sc. der Sache) substantiell und primär erworben haben, muss doch weit eher mit jener Bezeichnung versehen werden. Gott ist es nämlich, der alle übrigen Dinge derartig qualifiziert, dass sie Substanzen werden, hat er ihnen doch ihre Substanz zugeeignet, mithin muss er weit eher die Bezeichnung Substanz erhalten. Ferner: Seine Substanz existiert durch ihn selbst, die der übrigen Dinge durch andere; was aber durch sich selbst existiert und besteht, hat doch weit eher auf den Namen „Substanz“ Anspruch als dasjenige, was durch andere existiert und besteht. Ebenso zeigt sich, dass Gott weit eher auf den Namen Existenz und Einheit Anspruch hat als jede andere Sache. Uebrigens haben wir in unserem Kommentare <sup>1)</sup> zur Metaphysik auf einen bestimmten

und Subjekt vergl. Rolfes, S. 212 ff. Zweifellos ist die Verwechslung beider Begriffe darin begründet, dass Aristoteles die Logik mit der Grammatik identifiziert (v. Cohen, Logik, S. 250 ff.).

<sup>1)</sup> Vergleiche hierzu Steinschneider a. a. O.: „Levi b. Gerson erwähnt viermal seine Kommentare zur Metaphysik . . . . Deutlicher ist eine andere Verweisung, welche zugleich auf eine Stelle desselben Werkes führt, wo Levi geradezu eine längere Stelle aus dem Commentar selbst mitteilt.“ Dazu Anm. 89: „V, 12f. 46<sup>3</sup> wird zuerst zitiert: פרק השלישי ממאמר הנרשם באות הגימל והוא המאמר הרביעי וכו'; bald darauf heisst es: וזה שפירשנו אנוהו בזה המאמר לפירושו לכה שאחר המבע.“ Es lässt sich nicht leicht bestimmen, wie weit diese Anführung geht, vielleicht bis Ende des Kap. f. 47<sup>2</sup>, also auch die Widerlegung des Avicenna einschliessend (s. Anm. 88), welchen schon Averroes (gr. Comm. IV, K. 2 f. 67) zurechtweist, dass er Einheit und Existenz für Akzidenzien erkläre: „Et mirum est de isto homine quomoda erravit tali errore, et iste audivit Loquentes in nostra lege cum quorum sermonibus admiscuit ipse suam scientiam Divinam . . .“ Dazu siehe More I, 57 und More ha-More S. 27 ff. Vergl. auch die bei Joel a. a. O. zitierte

Fehler hingewiesen, den Ibn Sina als Argument geltend macht,

Stelle aus Narbonis Kommentar zu I, 57: „Wundere Dich über diesen Mann, der von Gott verneint, was von Jedem verneint werden muss. Ibn Sina meint nämlich: Nur bei einem Wesen von notwendiger Existenz ist das Attribut der Existenz keine zum Wesen der Sache noch hinzukommende Realität. In Wahrheit aber, meint Ibn-Roschd, fügen wir mit dem Prädikate, dass Etwas sei, überhaupt niemals etwas zum Begriffe einer Sache hinzu.“ Dazu vergleiche Avicenna, Metaphysik, ed. Horten, S. 512; „Ebenso ist die Farbe, insofern sie Farbe ist, ein reales Ding für sich und, insofern sie real existiert, ist sie wiederum etwas Besonderes. . . . In dem herangezogenen Beispiele haben die beiden sich unterscheidenden Farben darauf eine Einwirkung, dass die Farbe (das Genus) real existiere, d. h. dass die Farbe etwas Reales werde, das verschieden ist von der Farbe (als Genus genommen) und das hinzutritt zu ihrem generischen Sein als Farbe. Hier aber, in Gott, ist dieses unmöglich; denn die notwendige Existenz ist in ihrem Dasein selbständig begründet. Sie ist vielmehr selbst das Fundament (und die Affirmation) des Daseins. Ja, die Existenz ist eine Bedingung für die Konstitution der Wesenheit des notwendig Seienden, weil dasselbe die Existenz selbst ist in Verbindung mit einer Privation oder der Unmöglichkeit, vergänglich zu sein. Inbetreff der Farbe ist aber die Existenz ein Akzidens, das einer Wesenheit, nämlich der Farbe, anhaftet. Es bringt daher die Wesenheit, die in sich selbst nur Farbe ist, hervor und macht aus ihr ein reales, aktuell existierendes Individuum. Wenn also das unterscheidende Moment nicht eine Ursache wäre für die Begründung der Wesenheit des notwendig Seienden, sondern eine Ursache dafür darstellte, dass demselben das Dasein zukomme, und wenn zugleich das Dasein etwas für diese Wesenheit Aeusserliches wäre in derselben Weise wie es äusserlich ist für die Wesenheit der Farbe, dann verhielte sich das Sein in Gott ebenso wie in den übrigen allgemeinen Wesenheiten, die sich in Arten durch Differenzen unterscheiden, kurz die sich in begriffliche Wesenheiten, die von einander verschieden sind, teilen lassen. Jedoch muss das Dasein aktuell sein, damit seine „Notwendigkeit“ wirklich werde. Daher ist also das differenzierende Merkmal für die Wesenheit erforderlich und verhält sich wie ein Ding, das sich in einem anderen befindet. . . . Der Notwendigkeit der Existenz haftet die Existenz also nicht an wie ein zweites Ding, dessen sie bedarf, wie etwa die Farbe der Existenz wie eines zweiten, von ihr verschiedenen, Dinges bedarf (um aktuell zu sein)“. Dazu vergleiche S. 168: „Wird die Einheit daher von der Substanz ausgesagt, so wird sie nicht wie ein Genus oder eine Differenz behandelt, sondern wie ein Akzidens. . . . Wenn daher dies unmöglich ist, d. h. dass die Einheit ein Wirkliches sei, das nicht teilbar ist, und sowohl in den Akzidenzien als auch der Substanz existiert, und dass

um die Qualifikation Gottes durch solche Attribute abzuweisen. Im

sie trotzdem (für sich) getrennt von der Materie existieren könnte . . . und wenn es ferner unmöglich ist, dass nach einer anderen Annahme die Einheit in der Substanz und in den Akzidenzien (wesentlich) verschieden sei, so ist das klar, dass die Einheit in ihrem realen Wesen ein akzidenteller Begriff ist, und dass sie zu den Dingen notwendig inhärierenden Bestimmungen gehört . . . Wir haben hiermit dargetan, dass die Einheit nicht in die Definition der Substanz oder des Akzidens eintritt. Sie bedeutet vielmehr (im Verhältnis zum Gegenstande) die Beziehung eines notwendig anhaftenden Akzidens, das universeller Natur ist.“ Gegen diese Ausführungen wendet sich Averroes in seiner Metaphysik, ed. Horten, S. 23: „Betreffs dieses Problems lehrte Avicenna auf Grund der angegebenen Verhältnisse, dass das numerisch Eine nur ein äusseres Akzidens der Substanz bezeichnet. Es könne nicht, so sagt er, die Substanz eines Dinges selbst bedeuten . . . Avicenna irrte in diesem Problem nur deshalb, weil er auf die Bedeutung des Wortes nach dem vulgären Sprachgebrauch zu viel Rücksicht nahm.“ Vergl. auch S. 9: „Daher lehren wir: Der Terminus „das Seiende“ wird in vielfacher Bedeutung gebraucht . . . Das Seiende wird also von dem Wahren gebraucht. Dieses ist sein Inhalt, der im Geiste dasselbe darstellt wie in der Aussenwelt . . . Das Seiende wird ferner von demjenigen ausgesagt, das eine Wesenheit und eine Substanz ausserhalb des Geistes besitzt, sei es nun, dass diese Wesenheit begrifflich vorgestellt wird oder nicht . . . Der Ausdruck des Seienden muss vielmehr in der Metaphysik, wenn wir mit demselben das Wesen (die Substanz) selbst bezeichnen wollen, das ausdrücken, was wir auch als „Ding“ und „Wesen“ bezeichnen, kurz, was wir unter den Ausdrücken verstehen, die ursprünglich (per se) etwas bedeuten (nicht per accidens) . . . Alles dieses ist selbst bei der oberflächlichsten Betrachtung klar. Dieses trifft jedoch jenen „Menschen“ Avicenna in vielen seiner Aeusserungen, die er aus seinem eigenen Wissen gibt.“ Vergl. auch Guide I, S. 230, Anm. 3. — Ueberblickt man die ganze Kontroverse zwischen Avicenna—Maimonides und Averroes—Gersonides, so erkennt man bald, dass im Grunde genommen effektiv sehr wenig dabei herauskommt. Ob die erwähnten Begriffe an sich Akzidenzien sind bei der notwendigen Substanz aber gänzlich anderen Charakter haben, oder ob sie überhaupt von vornherein nur substantielle Bestimmungen sind und daher bei den abgeleiteten Sublunarien eine andersartige Bedeutung zeigen, das sind alles die gleichen Reflexionen, die eine Identität zwischen Gott und Einzeldingen dialektisch ausschliessen, um sie metaphysisch zu bejahen. Das ist bei allen Parteien das thema probandum. Nur darf man nicht übersehen, dass bei Gersonides die ursprüngliche Wortbedeutung für Gott beibehalten werden kann, während dies bei Maimonides für die Sublunaria der Fall ist. Schliesslich

Grunde hat ja auch die Thora übereinstimmend (sc. mit mir) von diesen beiden Attributen behauptet, dass sie weit mehr als jede andere Sache auf seine Substanz hinweisen; aus eben diesem Grunde hat sie ihn auch mit dem Namen von „vier Buchstaben“, der auf das existentielle Sein hinweist und mit dem Namen „Einer“, ausgezeichnet, das geht auch klar aus ihrem Spruche hervor (Deut. VI, 4): „Höre Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist Einer“. Auch erhellt das aus der Frage, die einst Mose  $\pi\gamma$  stellte (Ex. IV, 13): „Und sie werden zu mir sagen: Wie ist sein Name? Was soll ich ihnen dann sagen?“ sowie aus der Antwort, die ihn erreichte: „Ich werde sein, der ich sein werde“, denn der Name weist auf das existentielle Sein hin. Hieraus lässt sich erweisen, dass Gott auch unbedingt als Intellekt, Lebender, Begreifender, Gütiger, Mächtiger und Wollender qualifiziert werden muss, und dass er weit mehr auf jene Namen Anspruch hat als ein anderer<sup>1)</sup>. Dies kann mit geringem Nachdenken von aber hat Avicenna die gleiche Endansicht wie Gersonides und Alfarâbi (vergl. Prinzipien, S. 15 ff.), während andererseits Averroes und Maimonides einander nahe kommen; so wenig Konsequenz liegt oft in dem scholastischen Denken.

<sup>1)</sup> Die erwähnten Attribute, die namentlich auf Metaphysik, 1072b, zurückgehen, erweisen sich als die Hypostasen aller ethischen und logischen Relationen mit der Massgabe, dass die ethisch-teleologischen Attribute die Oberhand erhalten. Dass sich diese Hypostase bei der ontologischen Annahme eines  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \chi\iota\nu\omicron\upsilon\nu$  von selbst ergibt, bedarf keiner weiteren Begründung. Auch die von allen mittelalterlichen Philosophen rezipierte Emanationstheorie, der auch Maimonides huldigt, zwingt zu einer solchen metaphysischen Annahme. Dabei hat man noch besonders zu beachten, dass die Materie der göttlichen Jurisdiktion nur bis zu einem gewissen Grade untersteht, wodurch eine restlose Identität weit eher vermieden wird als bei solchen Philosophemen, die auch die Materie als ausschliessliches Emanationserzeugnis werten. Daher kann Gersonides, obgleich Gegner des Avicenna in wichtigen logischen Fragen, dessen Attributenlehre übernehmen, ohne sich einer Vermenschlichung der Gottheit schuldig zu machen. Die Uebereinstimmung mit Avicenna erhellt namentlich aus folgenden Stellen der Metaphysik (a. a. O. S. 529 ff.): „Du musst sodann wissen, dass der Begriff Verstand, wenn man ihn von Gott aussagt, in der einfachen Weise verstanden wird, die früher in dem Buche der Seele dargelegt wurde. In ihm ist keine Vielheit von nacheinandergeordneten Erkenntnisformen, die verschieden wären, wie solche in der



dem Leser unseres Buches im Zusammenhange mit den entsprechenden voraufgegangenen Dingen eingesehen werden, ausserdem wird es mit Gottes Beschluss vollständig im fünften Traktate unseres Buches erwiesen, nur darf man nicht übersehen, dass die vielen Bezeichnungen auf eine absolut einfache Sache hinweisen, wie wir erörtert haben. Ist doch der Sinn<sup>1)</sup> dieser und ähnlicher Attribute in ihrer prädikativen Beziehung auf Gott von dem ihrer Beziehung auf andere ebenso weit entfernt, wie die göttliche Stufe der Substanz, der Vollendung und der Herrlichkeit von ihrer (sc. der anderen) Stufe, d. h. ihre Prädikation in bezug auf Gott geschieht in weit vollkommenerer Art als ihre Prädikation von etwas anderem. Steht dies aber alles fest, so ist auch von seiten der Spekulation erwiesen, dass das Wissen unter dem Gesichtspunkte des a priori und a posteriori von Gott und den anderen prädiziert wird, nicht

denkenden Seele existieren in der Weise, wie wir es in der Psychologie dargelegt haben. Gott erkennt also die Dinge in nur einem einzigen Akte des Erkennens, ohne dass dadurch in seiner Substanz eine Vielheit entsteht, und ohne dass in der Realität seines Wesens die Vielheit begrifflich aufträte in verschiedenen Erkenntnisformen der Dinge. Aus ihm strömen vielmehr die Wesensformen der Dinge in begrifflich erkennbarer (und geistiger) Weise aus. Es ist also in eminentem Sinne Verstand als jene geistigen Formen, die von seiner geistigen Natur ausströmen . . . daher ist es also ein einziges, begriffliches Wesen (ratio), in Gott, das zugleich Erkennen bedeutet und auch zum Erschaffen hinführt. Deshalb ist auch das Leben in Gott nicht so beschaffen, dass es zweier Fähigkeiten bedürfte, um durch diese beiden Kräfte (des Erkennens und Wollens) vollendet zu werden. Ebenso wenig ist das Leben in Gott verschieden von seinem Wissen. Alles dieses (Leben, Wissen und Wollen) kommt ihm auf Grund seines Wesens zu . . . Wir haben bereits klargelegt, dass das Erkennen, das ihm eigen ist, nichts anderes ist als sein Wollen. Dadurch wurde klar, dass die Macht, die ihm zukommt, gleichbedeutend damit ist, dass sein Wesen erkennend ist und das Weltall in begrifflicher Weise erfasst. . . .“ Aehnliche Ausführungen begegnen uns bei Alfarabi, Prinzipien, ed. Philipowski, S. 12 ff. Besonders wird hier auf die Distanz zwischen den göttlichen und menschlichen Attributen hingewiesen, siehe namentlich S. 15: והשמות אשר ראוי שיקרא בהם הם שמות אשר יורו מן הנמצאות אשר אתנו על השלימות על מעלת המציאות מבלתי שיוורה בדבר מהשמות ההם מוטו על השלימות ועל המעלה אשר היה המנהג שיוורה עליהם בשמות ההם מן הנמצאות אשר אצלנו אבל השלימות אשר ייהדה בעצמו.

<sup>1)</sup> Nach O, Ps: והנה רוח כוננת אלו, bei R, L: והנה רוח אלו.

unter dem völliger Homonymität, und [es ist ferner erwiesen,] dass die Spekulation die Prinzipien abweist, die Maimonides g. A. aufgestellt hat, um die Argumente der Philosophen über das Wissen Gottes zu beseitigen.

#### Vierter Abschnitt.

Nachdem nun erwiesen ist, dass die Spekulation das abweist, was Maimonides g. A. annahm, um die gegen ihn erhobenen Einwände der Philosophen abzulehnen, nachdem ferner klar geworden ist, dass die Kontroverse mit ihnen in bezug auf die Beseitigung ihrer Argumente auch von seiten der Spekulation, nicht nur von seiten der Thora geführt werden darf, müssen wir nunmehr die Argumente untersuchen, aus welchen die Philosophen folgerten, dass Gott von den Einzeldingen keine Kenntnis habe. [Und zwar müssen wir untersuchen], ob sie wahr oder falsch sind, ob sich aus ihnen das ergibt, was sie aus ihnen folgerten, falls sie wahr sind, oder ob es sich nicht aus ihnen ergibt. Bevor wir jedoch ihre Argumente untersuchen, halten wir für angemessen, die Untersuchung über das göttliche Wissen — unserer Kürze entsprechend — zu vollenden; auf diese Weise werden meine Ausführungen zu den Argumenten der Philosophen vollkommener und für den, der unsere Worte liest, verständlicher.

Wir behaupten: Es scheint nun manches dafür zu sprechen, dass Gott von den Einzeldingen Kenntnis hat. — Erstens. Da doch Gott offenbar alles bewirkt, was an Substanzen und Akzidenzien in der sublunaren Welt entsteht, da ferner für ihn der aktive Intellekt und die Himmelskörper<sup>1)</sup> auf der Stufe des

<sup>1)</sup> Vergl. hierzu S. 112, Anm. 1, ferner Aristoteles, Metaphysik, 1073a, Alfarabi, Prinzipien, a. a. O. S. 18: והשניים על כדריגות במציאות כי לכל אחד מהם ג"כ מציאות מה שיתקעם בו עצמו ומציאות אשר ייהדוהו הוא בעינו מציאותו . . . ואלו השניים כבר נשלם כל אחד מהם מתחלת הענין מציאותו אשר לו על השלימות . . . ולזה היו אלו לא יתנועעו ולא יתפשטו אל דבר כלל אבל ישפע מציאות כל אחד מהם מציאות גלגל גלגל. והראשון מהם יתחייב מאתו מציאות גלגל הראשון עד שיכלה אל גלגל האחרון אשר בו הירה . . . ומניעו מחוץ הוא הנשם השמימי וחלקיו . . . והנשם השמימי הנה עצמו ושבעו ופועלתו שיתחייב מאתו תחלה מציאות החומר הראשון . . . והשכל הפועל מוכן בעצמו ושבעו שיעיין בכל מה שזמן לו הנשם השמימי ונתן לו . . . ומאלו השנים ישלמו מציאות האדם אשר נשאר מתאחרים ותוצרך אל הוצאתם אל המציאות בפנים אשר דרכם שיעצו אל המציאות בהם, ובפנים אשר דרכם שיתמיד מציאותם בהם. והנשמים השמימיים רבים והם יתנועעו בסבוב סביב הארץ מנים רבים מן התנועות

Organs stehen — strömen sie doch alle aus dem ab, was Gott auf sie emanieren lässt — und da von dem Wesen des Organs als solchem gilt, dass es sich nur mit dem Wissen des Werkmeisters zu jener Tätigkeit hinbewegt, für die es als Organ (sc. als Instrument) in Frage kommt, so scheint sich offenbar hieraus zu ergeben, dass Gott von allen Dingen Kenntnis hat. — Zweitens. Da doch Gott seine Substanz auf ihrer [jeweiligen] existentiellen Stufe kennen muss, seine Substanz jedoch so beschaffen ist, dass aus ihr alle Dinge auf ihrer entsprechenden Stufe abströmen, so muss Gott auch alle aus ihm emanierenden Dinge kennen. Würde er sie nicht kennen, so wäre sein Wissen in bezug auf seine eigene Substanz lückenhaft, würde er doch dann nicht wissen, was aus ihm an Existenzen, soweit er über solche verfügt, abströmt. Berücksichtigt man neben dieser Erkenntnis noch die erwiesene Tatsache, dass alles, was an Substanzen und Akzidenzien entsteht, aus ihm abströmt, so muss er offenbar von der Entstehung aller Substanzen und Akzidenzien Kenntnis haben, also muss Gott alle Einzeldinge kennen. — Drittens. Im Vorausgeschickten wurde doch erwiesen, dass der aktive Intellekt von allen Dingen Kenntnis hat, die in der sublunaren Welt in bestimmter Weise entstehen. Wenn es sich aber so verhält und ausserdem erwiesen ist, dass Gott als Agens, Form und Zweck aller übrigen separaten Intelligenzen in Frage kommt, wie dies in der Metaphysik<sup>1)</sup> klar-

ושיג כלם כח הגלגל הראשון הוא אחד ולכן יתנועעו כולם בתנועת הגלגל הראשון  
 Durch die letztgenannten Ausführungen über das Verhältnis zwischen Umschwüngen und der Entstehung der Arten fällt auch Licht auf die Bemerkung des Gersonides (S. 111): „Die Einzeldinge haben den Charakter der Periodizität, und zwar der generellen, wenn auch nicht der individuellen“ Vergl. auch Kaufmann, Die Spuren Al-Batlajüsis S. 5 ff. (Text), dazu Steinschneider, Hebr. Uebers., S. 286 ff., s. bes. Anm. 116, ferner Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 603 ff., vergl. besonders S. 609, Anm. 1 und 610, Anm. 1, Averroes, Hauptlehren, S. 60 ff., S. 62, Anm. 1, S. 72, 88, 276, 288, Metaphysik, S. 202 ff., Dieterici, Streit zwischen Tier und Mensch, S. 236 (Anhang); Guttmann, Daud, S. 160, Anm. 2.

<sup>1)</sup> Siehe Met. 1012 b, 1050 a—1050 b, Phys. 253 b ff., 256 a ff., 257 b, besonders 261 a, wo direkt der oberste Bewegter der obersten Form, dem obersten Zweck gleichgesetzt wird; vergl. Prantl a. a. O. S. 257. Tatsächlich sind in dem *πρῶτον κινῶν* und dem *κινεῖ ὡς ἐρώμενον* all die erwähnten Bestimmungen enthalten (vergleiche Win-

gelegt wurde, so müssen in ihm die Kenntnisse der übrigen Intellekte (gen. subj.) vorhanden sein, weil jene Erkenntnisse den Weg des Hylischen gegenüber dem göttlichen Wissen beschreiten. So muss jeder, der die Form des Hauses kennt, auch die Formen der Ziegel und Balken kennen; zwar haben davon auch jene Arbeiter Kenntnis, welche die untergeordneten Arbeiten beim Bau des Hauses verrichten, indessen ist die Kenntnis bei dem Vertreter der Hauptarbeiten insofern weit vollkommener, als sie sich auf die Seite erstrecken, in welcher sie (sc. die Ziegel und Balken) einen Teil des Hauses bilden, wie wir dies im Vorhergehenden erwiesen haben.<sup>1)</sup> Wenn es sich aber so verhält, so müssen offenbar die Kenntnisse, die der aktive Intellekt von den sublunarischen Dingen hat, wie solches in zweifelsfreier Weise klargelegt wurde, die gleichen sein, die Gott in weit vollkommenerer Art besitzt. So scheinen auch hier nach die Einzeldinge von Gott gekannt zu werden.

Wenn dieses nun feststeht, d. h. dass durch diese Argumente das Wissen Gottes von den Einzeldingen bestätigt wird, während die voraufgehenden Argumente der Philosophen diese Art des Wissens ablehnen, so bleibt nur die eine Annahme übrig, dass Gott sie in einer Art kennt, in der andern aber nicht. Was sind dies aber für zwei Arten? Ich wollte, ich wüsste es. Wir behaupten: Aus dem Früheren wurde doch erwiesen, dass die sublunarischen Dinge teils determiniert und emaniert, teils möglich (sc. indeterminiert) sind. Dann ist aber erwiesen, dass sie nur insofern Gegenstände seines Wissens sind, als sie emaniert und determiniert sind, wie dies bei dem aktiven Intellekte erwiesen wurde, von dieser Seite aus können sie doch Gegenstände des Wissens sein. Sie können aber nicht erkannt werden, sofern

---

delband, *Gesch. der alten Philos.*, S. 160); siehe auch *Physik*, 192a und b, dazu *Zeller*, *Grundriss*, S. 265, ferner 194b (*βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος ἀλλὰ τὸ βέλτιστον*), dazu *Prantl*, S. 481, Anm. 12. s. auch *Brandis*, *Aristoteles, seine akad. Zeitgenossen und Nachfolger*, S. 219 ff.; vergl. auch *Averroes*, *Metaphysik* a. a. O. S. 176 ff.

<sup>1)</sup> Vergl. Bd. I, 179 und Anm. 3. Danach hat sich auch *Themistius* dieses Gleichnisses bedient, das zweifellos auf *Aristoteles*, *Physik*, 193a—194b zurückgeht; vergl. *Prantl* a. a. O. Anm. 6, 11 und 28.

sie nicht emaniert und determiniert sind, also von seiten ihrer Möglichkeit, denn von dieser Seite aus gibt es kein Wissen von ihnen.<sup>1)</sup> Jedoch weiss er mit Rücksicht auf ihren Möglichkeitscharakter, dass sie sich nicht von seiten der Willensfreiheit realisieren, mit welcher Gott den Menschen ausgerüstet hat, um das zu ergänzen, was ihnen noch an der aus den Himmelskörpern emanieren Providenz gebricht, wie dies im vorhergehenden Traktate erwiesen wurde. Auch weiss er nicht mit Rücksicht auf ihren Möglichkeitscharakter, welcher der beiden Teile sich realisiert, wüsste er es, so gäbe es überhaupt keine Möglichkeit. Trotzdem

---

<sup>1)</sup> Diese Auffassung vom göttlichen Wissen bedeutet unbedingt eine Beschränkung der Omniscienz und damit auch der Omnipotenz: Das menschliche Wollen wird auf sich selbst gestellt, das göttliche auf die naturgesetzlichen Relationen beschränkt. Da aber die Realisation des menschlichen Wollens auf die Beherrschung der Kausalität hinausläuft, so würde der Mensch in der Verwirklichung seines Wollens der Gottheit nahe kommen. Nur darf man nicht übersehen, dass die intellektualen Momente des menschlichen Wollens auf dem Wege der Emanation aus der Gottheit abströmen, wodurch die Autokratie des menschlichen Wollens eine starke Einbusse erleidet. Immerhin bleibt auch so die Sonderposition des Willensproblems in seiner psychologischen Formulierung gewahrt, von einer Rezeption des Satzes: intellectus sive voluntas — kann wenigstens in diesen Ausführungen keine Rede sein. Die Stellung des Gersonides zum Willensproblem bedeutet also eine Kapitulation des ontologischen a priori vor dem ethisch-psychologischen. Damit ist nahezu der letzte mythische Rest aus dem Begriff des Menschen geschwunden: Der Mensch ist in seiner ethischen Konstitution sein eigener Schöpfer. Dass jedoch mit dieser Annahme keineswegs die sittliche Bedeutung der Gottesidee herabgedrückt ist, werden die weiteren Ausführungen zeigen. Eine einwandfreie Ethisierung des ontologischen Gottesbegriffs war freilich schon mit Rücksicht auf das Dogma der Emanation ausgeschlossen, eine gewisse Identität zwischen Gott und Mensch liess sich kaum vermeiden. Auf der anderen Seite war Gersonides einsichtsvoll genug, schon in dem Unendlichkeitscharakter der logischen und ethischen Aufgaben einen Grund für die dauernde Heterogenität zwischen Gott und Mensch zu erblicken. So schützte ihn auch seine Ablehnung der Konjunktion vor einer Preisgabe der göttlichen Transzendenz in logischer und ethischer Hinsicht. Dieses letztere um so mehr, als nach Ansicht der meisten Philosophen die ethische Vollendung die Voraussetzung der logischen ist (vergl. Bd. I, 200, Anm. 1).

kann man nicht mit Rücksicht darauf, dass Gott nicht weiss, welcher von den beiden Teilen der Möglichkeit als solcher realisiert wird, einen Mangel zu ihm in Beziehung setzen, denn das vollkommene Wissen von einer Sache besteht darin, dass man erkennt, wie sie von Natur aus ist; wird sie anders als in ihrem natürlichen Stande begriffen, so ist das Irrtum, aber nicht Wissen. Wenn es sich aber so verhält, so kennt er doch alle Dinge so vollkommen als möglich, sofern er sie von seiten ihrer Emanation in methodischer Klarheit und Bestimmtheit erkennt, ausserdem kennt er sie noch in ihrem auf Willensfreiheit beruhenden Möglichkeitscharakter, soweit sie eben von diesem betroffen sind. Aus diesem Grunde hat auch Gott durch seine Propheten jenen Männern, die vom Unheil heimgesucht werden sollten, befohlen, sie möchten ihren Wandel bessern, damit sie gerettet werden, wie er etwa dem Zedekijah befahl, mit dem Könige von Babel Frieden zu schliessen (Jer. XXXVIII, 17). Dies beweist, dass Gott von den künftigen Dingen nur dasjenige weiss, von dem ihm bekannt ist, dass es nicht unbedingt eintreffen muss. Jedoch kennt er es (sc. als notwendig) von seiten seiner Determiniertheit, während sein Wissen, dass es sich möglicherweise nicht realisiert, auf seinem (sc. des Dinges) Möglichkeitscharakter beruht.

Wir wollen nun erweisen, dass aus den von uns erwähnten Argumenten, kraft deren Gott die Einzeldinge kennen sollte, nur dieses Mass von Wissen bestätigt wird<sup>1)</sup>, während durch die von den Philosophen erwähnten Argumente, kraft deren Gott die Einzeldinge nicht kennen sollte, die von uns Gott zugeschriebene Art von Wissen in Wahrheit nicht beseitigt wird. — Dass sich nun aus den von uns erwähnten Argumenten kein grösseres Mass von göttlichem Wissen ergibt, ist klar. Das erste Argument hat doch das Wissen Gottes von den Einzeldingen insofern bestätigt, als der aktive Intellekt und die Himmelskörper sein Organ für die Ausführung jener Tätigkeiten bilden. Nun geht doch aus jenem Argumente hervor, dass Gott nur jene Ordnungen kennt, aus welchen jene Funk-

<sup>1)</sup> So nach O. Ps liest : לא קיום בהם statt קיום בהם, Pm : לא החיוב בהם, R, L : אמ לא קיום בהם . . . והנה נבאר אלו המענות . . .

tionen emaniert werden. Wirkt doch das Separate als solches auf jeden ein, der zur Aufnahme seiner Tätigkeit bereit ist, ohne dass er auch von den einzelnen Teilen als solchen eine Perception hätte, auf diese Art aktiviert der aktive Intellekt alle Dinge, wie dies im Vorhergehenden erwiesen wurde<sup>1)</sup>. Richtig ist dagegen, dass das mit einem Körper behaftete Agens in seiner Eigenschaft als Körperträger nur dann sein Handwerk ausübt, wenn es von dem zu affizierenden Einzelnen eine Perception hat, weshalb alle technischen Tätigkeiten nur durch Vermittelung des Intellekts und der Phantasie ausgeübt werden, wie dies im Buche der Seele (III, 7, 10) erwiesen ist. Dies muss nämlich deshalb so sein, weil er (sc. der akt. Intellekt) sich seinem Werkobjekte nähern muss, kann doch das zu Affizierende nur dann seine Absichten entgegennehmen, wenn es mit ihm (dem aktiven Intellekt) in Berührung tritt, dann erst gestaltet er es nach der ihm beliebigen Form<sup>2)</sup>. Die Materie jedoch

<sup>1)</sup> Hier sieht man deutlich, aus welchen Gründen Gersonides das göttliche Einzelwissen ablehnt. Für ihn, den Aristoteliker, kann der Nus nur absolut schöpferisch wirken; die Gegenstände dieses schöpferischen Wirkens sind aber nur die Ordnungen und Prinzipien (s. *Metaphys.* 1073 b), nicht die durch die Materie bedingten Einzeldinge. Mithin kann auch Gott von den Einzeldingen als solchen nur a posteriori Kenntnis gewinnen, was dem Transzendenzcharakter des göttlichen Nus widerstreitet. Auch an dieser Stelle zeigt sich also, wie wenig der aristotelische a priori-Charakter mit dem platonischen gemein hat. Bei Aristoteles wirkt der Nus als gegebenes absolutes Prius, gänzlich unabhängig von den Wirkungsrelationen, bei Plato ist der Nus auf seine Wirkungsrelationen ebenso angewiesen wie diese auf den Nus: Nur in dem Reziprozitätsverhältnis zwischen den Gliedern kommen die Glieder selbst zur Erzeugung (vergl. Nusproblem, S. 260 ff.).

<sup>2)</sup> Die hier vorgetragene Theorie über die Funktion des aktiven Intellekts bewegt sich ganz im aristotelischen Geleise; dies gilt namentlich von den Begriffen der „Berührung“ und „Bewegung“, die auch auf psychologischem Gebiete konstituierende Bedeutung haben (vergl. *de anima* III, 4; ferner *Metaphysik* λ, 1072 b: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε τὰ τὸν νοῦς καὶ νοητὸν. Ueber die Funktion der Phantasie im Prozesse des Denkens vergleiche auch *de anima* II, 5, III, 1, dazu von Kirchmann, Erl. 199, III, 3. — Die ganze Frage von dem Verlaufe des Erkenntnisprozesses ist bereits im ersten Bande ausführlich behandelt worden; auch die Ansichten

rezipiert die Absichten<sup>1)</sup> des separaten Agens mit grosser Leichtigkeit, aus diesem Grunde ist das separate Agens nicht darauf angewiesen, dass es bei seinem Werke von dem Einzelnen als solchem Kenntniss nimmt. Uebrigens sehen wir, mit welcher Leichtigkeit die Materie die Intentionen der Form aufnimmt, wenn wir bei dem Menschen auf die Bewegungen achten, die seiner Vorstellung entsprechen<sup>2)</sup>. Will der Mensch beispielsweise ein Lied singen, das in seiner Seele vorgestellt wird, so vollzieht sein Stimmorgan sofort von jener Vorstellung aus jene wunderbaren Bewegungen, die hervorzubringen ein vergebliches Mühen des Saitenspielers bildet. So bewegen sich auch die Finger an der Hand des Saitenspielers, sobald er auf dem Saiteninstrumente kraft der Vorstellung in seiner Seele spielt, mit besonderer Leichtigkeit,

des Ibn Bâddscha und des Averroes fanden hierbei Berücksichtigung (vergl. S. 60, Anm. 6 und S. 89, Anm. 1). Vergl. auch Freudenthal, Ueber den Begriff des Wortes *φαντασία* bei Aristoteles, S. 19 ff., S. 24 ff., S. 29 ff.

<sup>1)</sup> Ps, O lesen: רצוי המועיל, Pm: רצוי, R, L: רצוי.

<sup>2)</sup> Obgleich Gersonides im Anschluss an Aristoteles die Materie als ausserhalb der göttlichen Jurisdiktion stehend betrachtet, scheint seinen Ausführungen an dieser Stelle der Gedanke einer prästabilierten Harmonie vorzuschweben, daher die Anpassungsfähigkeit der Materie gegenüber der Form. Die Beispiele freilich, auf die er sich beruft, sind wenig beweiskräftig. Die leichte Anpassung der entsprechenden nervösen und muskulösen Prozesse an die Willensimpulse des Individuums beim Sprechen und Musizieren sind typische Beispiele für die auf bewusste Uebung zurückgehende „mechanisierte“ Reflexbewegung (vergl. Wundt, Grundriss, § 14, bes. S. 231 ff., Elsenhans, Lehrbuch, S. 314). Sind aber die Willensdirektiven nicht völlig auszuschalten (s. Elsenhans a. a. O.), so kann auch nicht von einer Materie gesprochen werden, die gleichsam auf höheres Geheiss, unabhängig von den menschlichen Willensimpulsen zweckmässig handelt. Uebrigens hätte Gersonides auch ohne Bezugnahme auf die sogenannten „automatischen“ Triebhandlungen die teleologische Abhängigkeit der Materie beweisen können; ist doch auch die bewusst gewollte Unterwerfung der Natur unter die ethischen Normen ein wissenschaftlich ebenso wenig zu begreifendes Phänomen, wie die zufällige Uebereinstimmung der Materie mit teleologischen Maximen. — Man sieht aber, wie aufrichtig Gersonides bemüht ist, der Gottesidee den Wirkungsbereich zu retten, der ihr schon von der prophetischen Intuition gesetzt war: Das sittliche Wollen mit der kausalen Notwendigkeit in Einklang zu bringen.



ohne dass er davon Einsicht nähme, auf welche Weise sich die einzelnen Bewegungen vollziehen. Ebenso verhält es sich mit dem Sprechen: Der Mensch spricht die einzelnen von ihm gewählten Laute mit Leichtigkeit aus, ohne dass er bei der Aussprache der einzelnen Laute darauf achtet, wie durch seine Bewegung des Sprachorgans die einzelnen Laute richtig ausgesprochen werden. Unter diesen Verhältnissen kann auch Gott offenbar die Dinge derartig hervorrufen, ohne dass er sie von seiten ihrer Individualität perzipiert, und gleichwohl begreift er sie auf eine besonders vollkommene Art. — Was nun das zweite Argument betrifft, so bestätigt es, dass Gott von den Einzeldingen dank seiner Selbsterkenntnis ein Wissen hat. Ebenso ergibt sich offenbar aus diesem Argumente, dass Gott nur die intelligibele Ordnung der sublunarisches Dinge kennt, sofern aus ihr deren Existenz emanirt. — Das dritte Argument bestätigt jedoch, dass er von den Einzeldingen insofern weiss, als der aktive Intellekt von ihnen Kenntnis hat. Ebenso offenbar ergibt sich aus diesem Argumente, dass er nur die intelligibele Ordnung der sublunarisches Dinge kennt, denn so ist das Wissen, das der aktive Intellekt von den sublunarisches Dingen hat, wie dies früher erwiesen wurde. Indessen ist das göttliche Wissen von dieser Ordnung ein anderes als das des aktiven Intellekts, insofern das Göttliche von dieser Ordnung weit vollkommener ist, wie vorausgeschickt wurde.<sup>1)</sup> In besonders erschöpfender Art wird dies mit Gottes Beschluss im fünften Traktat unseres Buches erwiesen.

---

<sup>1)</sup> Auch aus dieser Bemerkung erhellt, wie Gersonides damit ringt, den Transzendenzcharakter der Gottheit zu wahren. Je mehr Zwischenstufen zwischen Gott und den Sublunarien, desto grösser die transzendente Spannung. Dabei muss man berücksichtigen, dass der aktive Intellekt im Sinne des Aristoteles, de an. III, 5, schon alle göttlichen Attribute auf sich vereinigt. Wenn er nun gleichwohl mit Gott nicht identisch ist, so muss die Funktionskraft der Gottheit auf ein noch höheres Niveau gebracht werden können. Fragt sich nur, ob bei einer derartigen Steigerung der Transzendenz der Gottesbegriff für die Leitung der sublunarisches Prozesse überhaupt noch irgendwelche Bedeutung hat. Man sieht wieder einmal, wie alle Metaphysik zum leeren Formalismus herabsinkt, wenn sie nicht „auf den Gegenstand restringiert bleibt.“

Ebenso behaupten wir: Aus der von uns erwähnten Argumentation des Maimonides, welche das göttliche Totalwissen (sc. Einzelwissen) bestätigen sollte, ergibt sich nicht, dass Gott mehr von den Einzeldingen weiss (sc. als wir erwiesen). Nämlich: Das erste Argument bestätigt nur deshalb das Einzelwissen Gottes, um von ihm den Mangel des Nichtwissens fernzuhalten. Kennt er aber die Dinge so, wie wir es darlegten, so bleibt für ihn offenbar kein Nichtwissen übrig, wohl aber kennt er sie vollständig in ihrem natürlichen Wesen. Was jedoch das zweite Argument betrifft, so haben wir ja bei seiner Erwähnung bereits daran erinnert, dass sich aus ihm nur zu ergeben scheint, Gott kenne einzig und allein die intelligibele Ordnung der sublunaren Dinge, soweit deren Existenz aus ihr (sc. der Ordnung) emaniert, aber nicht mehr, das ist aber genau das, was wir hier in bezug auf das göttliche Wissen annehmen.

Ist dies nun erwiesen, so werden wir klarlegen, dass sich aus keiner der von uns erwähnten philosophischen Ansichten ergibt, Gott kenne die Dinge nicht so, wie wir annehmen. — Zunächst die erste der von uns erwähnten Behauptungen der Philosophen: Nach ihr kann Gott deshalb die Einzeldinge nicht begreifen, weil er keine hylische Kraft besitzt; es ergibt sich aber nicht hieraus, dass Gott die intelligibele Ordnung unbekannt wäre, in welcher die Sublunaren ihre Reihenfolge und Determination erhalten, wohl aber ergibt sich aus ihr, dass sie Gott nicht von seiten ihres Einzelcharakters und ihrer Spezialisierung kennt. — Was nun die zweite ihrer Behauptungen betrifft derzufolge Gott die Einzeldinge wegen ihres Zeitcharakters nicht begreifen kann, so ergibt sich offenbar auch aus ihr nicht die Absurdität dessen, was wir in bezug auf das göttliche Wissen von den Einzeldingen annehmen; denn wir nahmen doch nicht an, dass er sie von seiten ihres Zeitcharakters kennt, wohl aber von seiten ihres intelligibelen Charakters, durch welchen sie ihre Ordnung erhalten; in dieser Hinsicht stehen sie aber ausserhalb zeitlicher Bestimmung<sup>1)</sup>. — Die

<sup>1)</sup> Die Lösung, deren sich Gersonides zur Schlichtung der Antinomie zwischen dem göttlichen Allwissen und der Unmöglichkeit des Einzelwissens bedient, hat viel für sich. Gott als

dritte Behauptung besagt, dass Gott von den Einzeldingen weder

Inbegriff aller Intelligibilien, d. h. aller Zweckbegriffe, kennt die Einzeldinge nur in ihrer teleologischen Wertfolge. Die Einzeldinge sind also nur „Fälle“ der ethisch-formalen Zweckmässigkeit, von ihrer physikalischen Struktur als den Grundbedingungen ihres „Einzelseins“ nimmt Gott keine Kenntnis. Mit anderen Worten: Für den göttlichen Wirkungsbereich bleibt nur das Gebiet der Zwecke, der ethischen Werte, reserviert. Unwillkürlich muss man bei dieser Trennung zwischen Natur und Sittlichkeit an Kant denken, der in seiner „Kritik\*) der praktischen Vernunft“ folgende Betrachtungen bietet: „Nach diesen Erinnerungen ist nun auch die Beantwortung der wichtigen Frage leicht zu finden: ob der Begriff von Gott ein zur Physik (mithin auch Metaphysik, als die nur die reinen Prinzipien a priori der ersteren in allgemeiner Bedeutung enthält) oder ein zur Moral gehöriger Begriff sei. Natureinrichtungen oder deren Veränderungen zu erklären, wenn man da zu Gott als dem Urheber aller Dinge seine Zuflucht nimmt, ist wenigstens keine physische Erklärung und überall ein Geständnis, man sei mit seiner Philosophie zu Ende, weil man genötigt ist, etwas, wovon man sonst für sich keinen Begriff hat, anzunehmen, um sich von der Möglichkeit dessen, was man vor Augen sieht, einen Begriff machen zu können. Durch Metaphysik aber von der Kenntnis dieser zum Begriffe von Gott und dem Beweise seiner Existenz durch sichere Schlüsse zu gelangen, ist darum unmöglich, weil wir diese Welt als das vollkommenste mögliche Ganze, mithin zu diesem Behuf alle mögliche Welten (um sie mit dieser vergleichen zu können) erkennen, mithin allwissend sein müssten, um zu sagen, dass sie nur durch einen Gott (wie wir uns diesen Begriff denken müssen) möglich war. Vollends aber die Existenz dieses Wesens aus blossen Begriffen zu erkennen, ist schlechterdings unmöglich, weil ein jeder Existenzialsatz, d. i. der, so von einem Wesen, von dem ich mir einen Begriff mache, sagt, dass es existiere, ein synthetischer Satz ist, d. i. ein solcher, dadurch ich über jenen Begriff hinausgehe und mehr von ihm sage, als im Begriffe gedacht war: nämlich dass diesem Begriffe im Verstande noch ein Gegenstand ausser dem Verstande korrespondierend gesetzt sei, welches offenbar unmöglich ist, durch irgend einen Schluss herauszubringen. Also bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, zu diesem Erkenntnisse zu gelangen, da sie nämlich als reine Vernunft, von dem obersten Prinzip ihres reinen praktischen Gebrauchs ausgehend, (indem dieser ohnedem bloss auf die Existenz von etwas, als Folge der Vernunft, gerichtet ist), ihr Objekt bestimmt. Und da zeigt sich nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nämlich der notwendigen Richtung des

\*) Siehe unsere Ausgabe (Bruno Cassirer, 1914), S. 150 ff.

generell noch individuell Kenntnis hat, weil sonst das Wert-

Willens auf das höchste Gut, die Notwendigkeit, ein solches Urwesen in Beziehung auf die Möglichkeit dieses Guten in der Welt anzunehmen, sondern, was das Merkwürdigste ist, etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens. Da wir diese Welt nur zu einem kleinen Teile kennen, noch weniger sie mit allen möglichen Welten vergleichen können, so können wir von ihrer Ordnung, Zweckmässigkeit und Grösse wohl auf einen weisen, gütigen, mächtigen usw. Urheber derselben schliessen, aber nicht auf seine Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht usw. Man kann auch gar wohl einräumen, dass man diesen unvermeidlichen Mangel durch eine erlaubte, ganz vernünftige Hypothese zu ergänzen wohl befugt sei; dass nämlich, wenn in so vielen Stücken, als sich unserer näheren Kenntnis darbieten, Weisheit, Gütigkeit usw. hervorleuchtet, in allen übrigen es ebenso sein werde, und es also vernünftig sei, dem Welturheber, alle mögliche Vollkommenheit beizulegen; aber das sind keine Schlüsse, wodurch wir uns auf unsere Einsicht etwas dünken, sondern nur Befugnisse, die man uns nachsehen kann, und doch noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um davon Gebrauch zu machen. Der Begriff von Gott bleibt also auf dem empirischen Wege (der Physik) immer ein nicht genau bestimmter Begriff von der Vollkommenheit des ersten Wesens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für angemessen zu halten (mit der Metaphysik aber in ihrem transzendentalen Teile ist gar nichts auszurichten).

Ich versuche nun diesen Begriff an das Objekt der praktischen Vernunft zu halten, und da finde ich, dass der moralische Grundsatz ihn nur als möglich unter Voraussetzung eines Welturhebers von höchster Vollkommenheit zulasse. Er muss allwissend sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; allmächtig, um ihm die angemessenen Folgen zu erteilen; ebenso allgegenwärtig, ewig usw. Mithin bestimmt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als Gegenstandes einer reinen praktischen Vernunft, den Begriff des Urwesens als höchsten Wesens, welches der physische (und höher fortgesetzt der metaphysische), mithin der ganze spekulative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d. i. für die spekulative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, von denen wir als Postulaten derselben in ihrem praktischen Gebrauche oben gehandelt haben.“ Die soweit mitgeteilten Ausführungen zeigen die scharfe Trennung zwischen Natur und Moral, welche letzterer allein der Gottesbegriff zugeordnet wird. Und doch tritt bei einem Vergleiche zwischen

volle durch das Minderwertige seine Vollendung erhalte; dies

Gersonides und Kant ein Unterschied hervor, dessen Grösse dem Unterschiede zweier Weltalter entspricht. Bei Kant wird der Gottesbegriff dem Reich der Moral eingegliedert, weil ihm im Reiche der Natur der logisch beglaubigte Ursprung fehlt. Bei Gersonides findet die gleiche Angliederung statt, weil gerade in der ethischen Teleologie allein die Natur ihren solidesten Unterbau erhält, gilt doch die Natur nur soweit als Vorwurf logischer Perzeption, als sie von den Ordnungen der teleologischen Wertfolge getragen ist. Man möchte sagen, dass dieselben Worte, die Cohen in seiner Kritik der prästabilierten Harmonie gegen Leibniz findet, auch auf Gersonides gemünzt werden können (Kants Begründung der Ethik, S. 263 ff.): „Aber die regulative Verwertbarkeit des Zweckes als Erweiterung der Kategorie ist erst durch Kant ein methodisch und terminologisch begründeter Gedanke. Bei Aristoteles ist das οὐ βίερα selbst das ὄθεν ἡ κίνησις. Leibniz aber hat zwar die logische Bedeutung der Teleologie für die Mechanik und die Physik erkannt und klar erläutert, aber der systematische Ausdruck der prästabilierten Harmonie hat doch wieder dem Zweckprinzip den Schein eines schöpferischen Prinzips verliehen. So ist im vorkritischen Zweckbegriffe überall die Ursache latent als wirkende geblieben; daher der Kampf des Spinozismus und des Naturalismus aller Art gegen die Zweck-Ursache zugunsten des nexus effectivus. Die Teleologie dachte den Zweck selbst als schaffendes Wesen. Der kritische Zweck, die Zweckidee dagegen tritt da erst ein, wo es mit den Ursachen zu Ende geht: mit denen es doch aber nicht zu Ende gehen soll. Der Zweck wird so zum Surrogat der Ursache.“ Besonders deutlich hebt sich der Unterschied zwischen der Zweckidee bei Gersonides und Kant an dem Spannungsverhältnisse ab, das nach Gersonides zwischen Einzel Ding und Gott als dem Inbegriff aller Zwecke waltet. Wir hatten einleitend bemerkt, dass die erwähnte Auflösung der Antinomie zwischen Omniscienz und Einzelwissen, wie sie sich bei Gersonides vollzieht, deshalb an die kritische Trennung zwischen Natur und Zweckreich erinnert, weil der Begriff des Einzelnen das Reich der Natur vertritt, der Begriff der allwissenden Gottheit das Reich der Zwecke. In Wahrheit hatten wir jedoch den Begriff des Einzelnen einer Interpretation unterworfen, die idealistisch-kritisch, aber nicht aristotelisch-dogmatisch gedacht war. Der Begriff des Einzelnen bei Aristoteles und seiner Schule ist durchaus verschieden von dem kritischen Begriffe des Einzelnen bei Plato und Kant. Im kritischen Sinne versteht man unter dem „Einzelnen“ die Setzung einer bestimmten Zeitraumrelation mit Ausschluss nicht nur der Zweckkategorien, sondern auch der Denkkategorien im engeren Sinne des Wortes — so gross ist die Distanz zwischen dem

ist jedoch offenbar absurd. Wenn wir sie (sc. die Behauptung

---

Einzelnen und dem obersten Zweckbegriff. Im Sinne des Aristoteles ist jedoch das Einzelne die elementarste Vereinigung von Stoff und Form, das τὸδὲ τι, das sich gerade soweit der Perzeption entzieht, als die in ihm enthaltene Form an die alle Zweckeinheit in Einzelheiten auflösende Materie gebunden ist, denn die Materie steht als formfremdes Gebilde ausserhalb des Perzeptionsprozesses. Demnach ist das „Einzelne“ im Sinne des Aristoteles und des Gersonides weder reine Sinnlichkeit noch reines Denken, sondern als Substrat der Empfindung beides zugleich. Und genau so verhält es sich mit dem aristotelischen obersten Zweckbegriffe: auch er setzt sich aus Stoff und Form zusammen mit dem Unterschiede, dass bei dem Einzelnen der Nachdruck auf dem Stoffe liegt, bei der obersten Zweckinstanz auf der Form, aber isoliert tritt keiner dieser Begriffe auf. Wie wenig übrigens der Begriff der obersten Form ohne den Begriff des Einzelnen zu denken ist, geht schon aus der Ueberlegung hervor, dass die oberste Form, aus der alle Werte abströmen, und zu der sie hinstreben, ohne den Begriff des Einzelnen als des spezifischen Verteilungsprinzips für die Wertfolge gar nicht zu denken ist. Ebenso verhält es sich mit der Zeit, über welche die oberste Form nach der Meinung des Gersonides erhaben sein soll, um dadurch der „Veränderung“ zu entgehen. Auch hier kann die sogenannte Emanation ohne die Anwendung der Sukzession nicht begriffen werden. Ist doch das Prius der obersten Form keineswegs mit dem logischen Apriori der obersten Grundsetzungen als der Zeiterzeuger identisch; denn ohne Logik der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft gibt es keine Logik des Zwecks, wohl aber ist das Umgekehrte der Fall. An den gleichen logischen Gebrechen kränken auch die übrigen Lösungsversuche des Gersonides. So wenn Gersonides meint, dass die Kenntnis Gottes von den Sublunarien insofern apriori wäre, als die in ihnen enthaltene Ordnung direkt aus Gott stamme, oder wenn Gott die Sublunarien nach ihrer Einheit und nicht nach ihrer Vielheit kennt. All dies sind Versuche des scholastischen Denkens, von den Antinomien der Ontologie sich dialektisch zu befreien, ohne die widerspruchsvolle Grundlage spekulativer Metaphysik verlassen zu wollen. — Und dennoch bildet die Stellung des Gersonides zur Frage des göttlichen Einzelwissens einen nicht zu verkennenden Fortschritt gegenüber seinen Vorgängern. Für Gersonides bedeutet das Einzelne die Suprematie der Materie, der göttliche Nus die Suprematie der Form. Wird nun vom göttlichen Nus auch das Einzelne, also das Materielle, umschlossen, so bedeutet dies zweifellos entweder eine restlose Materialisierung des Zweckes oder eine restlose Ethisierung der Materie — beides also die Annahme einer pantheistischen Identität.

nämlich untersuchen, so finden wir, dass sich in jenem konditionalen Syllogismus der Nachsatz nicht aus dem Vordersatz ergibt. Aus unserer Annahme ergibt sich nämlich nicht, dass die Kenntnis Gottes von der intelligibelen Ordnung in bezug auf die Substanzen und Akzidenzien der Sublunarien eine derartige ist, bei welcher Gott durch die Sublunarien seine Vollendung erhält, erwirbt doch Gott seine Wissenschaft nicht aus den sublunarenischen Dingen, wohl aber stützt sich sein Wissen von ihnen auf ihre sublunareische Ordnung, die sich in seiner Seele befindet. Dann aber erhält Gott in diesem Wissen seine Vollendung offenbar nicht durch eine andere Instanz, wohl aber ist es die in der Seele Gottes vorhandene intelligibele Ordnung, die den sublunarenischen Dingen ihre Existenz zueignet.<sup>1)</sup> Wenn es sich aber so verhält, so ist dieses Argument offenbar nicht richtig. — In der vierten Behauptung wird folgendes ausgesprochen: Würde Gott die Sublunarien begreifen, so müsste seine Substanz der Pluralisierung anheimfallen; deshalb schlossen sie, dass Gott von den Sublunarien keine Kenntnis habe, und zwar weder in bezug auf das ihnen Gemeinsame, nämlich ihre Substanzen, noch in bezug auf ihre Individualitäten, nämlich ihre Modalitäten. Indessen zeigt sich bei der Untersuchung, dass sich der Nachsatz nicht aus dem Vordersatz ergibt. Es braucht sich nämlich bei unserer Annahme, dass Gott die Sublunarien kennt, seine Substanz nicht zu pluralisieren, da die Ordnungen aller Einzelinge eine Einheit bilden, d. h. sie haben eine Seite, durch welche sie eine Einheit bilden, wie wir dies wiederholt in dem Vor-

---

Gerade dieser Konsequenz entgingen aber Aristoteles und Gersonides durch die scharfe Trennung zwischen Form und Stoff, zwischen Geist und Materie. Dabei begnügten sie sich nicht mit der einfachen indifferenten Gegenüberstellung, sondern die Materie wird der Form nachgeordnet, passt sich ihr leicht an. Gewiss ist diese Distinktion nicht konsequent durchgeführt, das war schon in der unzureichenden Musterung der Erkenntnisquellen, die sich ohne Orientierung an dem „Bathos der Wissenschaft“ vollzog, begründet. Aber immerhin bleibt es ein erkenntniskritisches Verdienst ihrer Dialektik, dass sie mit allen ihnen zu Gebote stehenden Erkenntnismitteln die pantheistische Identität zwischen Sinnlichkeit und Denken, zwischen Sollen und Sein, verhüten wollten, um mit der Ethik die Natur zu begrenzen und zu beherrschen. <sup>1)</sup> Nach O und Ps.

hergehenden erwähnten, von dieser Seite aus begreift sie Gott, nicht von jener Seite, in welcher sie keine Einheit bilden, das ist nämlich jene Seite, in welcher sie individualisiert und spezialisiert<sup>1)</sup> sind, können sie doch in dieser Hinsicht nur durch eine hylische Kraft begriffen werden; eine derartige Perzeption ist jedoch mangelhaft; denn sie vollzieht sich nicht nach einer bestimmten Methode, sondern nach einer zufälligen, etwas Derartiges kann aber nicht zu Gott in Beziehung gesetzt werden. Wenn jedoch in bezug auf die göttliche Perzeption der Sublunarien behauptet wird, dass hierdurch seine (sc. die göttliche) Substanz in eine besonders mangelhafte und in eine besonders vollkommene zerfiele, so ist dies nicht richtig, denn der aktive Intellekt ist eine einfache Einheit, ebenso der erworbene Intellekt, obgleich dies die Art der durch ihre Perzeptionsgegenstände<sup>2)</sup> bedingten Pluralität ist. Vollständig soll dies jedoch im fünften Traktate unseres Buches mit Gottes Ratschluss erwiesen werden. — In der fünften Behauptung wird ausgesprochen, dass die Einzeldinge unendlich sind und deshalb von der Erkenntnis nicht umschlossen werden können. Offenbar ergibt sich aus dem, was wir über das Wissen Gottes von den sublunarenischen Dingen<sup>3)</sup> annehmen, keine Absurdität. Die intelligibelen Ordnungen der sublunarenischen Dinge sind nämlich nicht unendlich, wohl aber unbedingt umschliessbar<sup>4)</sup>, so dass in dieser Hinsicht ein Wissen von ihnen nicht unmöglich ist. Was sich jedoch aus dieser Behauptung ergibt, ist dies, dass sie nicht von seiten ihrer Individualitäten erkannt werden, also von seiten ihrer Unendlichkeit. — Die sechste Behauptung spricht aus, dass Gott die entstehenden Dinge unmöglich kennt. Wäre dies nämlich möglich, so würde er sie entweder vor ihrem Auftreten oder nur während ihres Auftretens kennen. Kennt er sie vor ihrem Auftreten, so würde sein Wissen mit dem Nichtsein zusammenhängen. Bei diesem Sachverhalte würde auch folgendes nicht unmöglich sein:

<sup>1)</sup> Zu dem Ausdruck *גדמו אליו — مشار אליו* — רכח אליו vergleiche die sehr instruktive Bemerkung Steinschneiders, Hebr. Uebers. I, 359, Anm. 744. <sup>2)</sup> So nach O, Ps, R, L; Pm liest *במושגים*.

<sup>3)</sup> So nach der richtigen Lesart der Mscr.; R, L lesen: *באלו העדרים*.

<sup>4)</sup> So nach O: *מוקפים*; Ps, Pm: *מוקפים*, R, L: *מוספרים*.



Entweder er kennt sie gemäss ihrer Möglichkeitsnatur, dann würde das, was er von den sublunarischem Dingen als sich realisierend kennt, mit dem Möglichen im Widerspruch sein, oder er weiss mit vollkommener Bestimmtheit, welcher der einander widersprechenden Teile sich realisiert, dann bleibt für das ihm (sc. dem realisierenden Teile) entgegengesetzte M ö g l i c h e kein Raum. Und nehmen wir an, dass er sie in ihrer Möglichkeitsnatur kennt, so müsste sein Wissen von den Dingen vor ihrem Auftreten bei ihrem Auftreten der Veränderung anheimfallen, bestand doch vor ihrer Entstehung die Möglichkeit, sich zu realisieren oder nicht zu realisieren, nach ihrer Entstehung ist jedoch die Möglichkeit beseitigt. Da nun der Intellekt durch das, was er erkennt, seine Substanz gewinnt, so würde sich hieraus ergeben, dass die Substanz Gottes in einer ständigen Veränderung begriffen ist, was gänzlich absurd ist. Nehmen wir indessen an, dass Gott mit voller Bestimmtheit weiss, welcher der beiden M ö g l i c h k e i t s f ä l l e Realisation erhält, so wird die Natur des M ö g l i c h e n beseitigt. Wird jedoch angenommen, dass Gott von den sublunarischem Dingen nur während ihres Auftretens Kenntnis hat, so fände eine ständige Entstehung seines Wissens statt, und seine Substanz würde sich verändern. Da aber all dies absurd ist, so haben sie hieraus gefolgert, dass Gott von den sublunarischem Dingen überhaupt nichts weiss. — Wir behaupten dagegen, aus diesem Argumente ergibt sich keine Absurdität jener Annahme, die wir in bezug auf das Wissen Gottes von den sublunarischem Dingen aufstellten. Da nämlich nach unserer Annahme die sublunarischem Dinge nur von seiten ihrer Ordnung Gegenstand des göttlichen Wissens sind, und Gott auch ihre M ö g l i c h k e i t s n a t u r von seiten der menschlichen Freiheit kennt, so ergibt sich hieraus nicht eine einzige jener in dem Argumente erwähnten Absurditäten. Deshalb braucht aber sein Wissen nicht mit dem Nichtsein zusammenzuhängen, da sich doch nach unserer Annahme sein Wissen von den sublunarischem Dingen auf die in seiner Seele befindliche intelligibele Ordnung der sublunarischem Dinge stützt, nicht aber auf die entstehenden Dinge. Ebenso wenig ergibt sich hieraus, dass das göttliche Wissen bei der jeweiligen Entstehung sublunarischem Dinge der Veränderung anheimfällt; denn nach

unserer Annahme stützt sich ja sein Wissen nicht auf die sub-lunaren Einzeldinge, wohl aber auf ihre in seiner Seele befindliche intelligible Ordnung, diese Ordnung ist jedoch ständig als identische Einheit in seiner Seele, ohne sich zu verändern.<sup>1)</sup> Auch

<sup>1)</sup> Vergleiche hierzu Averroes, Philosophie und Theologie a. a. O. S. 51: وجه الدلالة عليه : وأما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه : في قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ووجه الدلالة ان المصنوع يدب من جهة الترتيب الذي في اجزائه اعنى كون صنع بعضها من اجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وانما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب ان يكون علما به مثل ذلك ان الانسان اذا نظر الى البيت فادرك ان الاساس انما صنع من اجل الحائط وان الحائط من اجل السقف تبين ان البيت انما وجد عن عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة ان كان لا يجوز عليه سبحانه ان يتصف بها وقتا ما لكن ليس ينبغي ان يتعمق في هذا فيقال ما يقول المتكلمون انه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم بانه يلزم عن هذا ان يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا وهذا مر غير معقول ان كان العلم واجبا ان يكون تابعا للموجود ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة وجب ان يكون العلم بالموجودين مختلفا ان كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل وهذا شئ لم يصرح به الشرع بسل الذي صرح به خلافه وهو انه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فينبغي ان يوضع في الشرع انه عالم بالشئ قبل ان يكون على انه سيكون وعالم بالشئ اذا كان على انه قد كان

ergibt sich nicht bei unserer Annahme, dass er von den sich realisierenden Möglichkeitsfällen Kenntnis hat, die Beseitigung der Möglichkeitsnatur, weiss er ja nach unserer Annahme nur, welcher Teil von seiten der Ordnung der Dinge Realisation erhält, nicht aber schlechthin (sc. weiss er es), vermutet

وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه وهذا هو الذي تقتضيه اصول الشرع وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى وليس عند المكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة إلا أنهم يقولون أن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث ولبارى سبحانه لا يقوم به حادث لأن ما لا ينفك عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة فإذا الواجب أن نقر هذه القاعدة على ما وردت ولا يقال أنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم ما حدث ولا بعلم قديم فإن هذه بدعة في الاسلام وما كان ربك نسيماً

Dazu vergleiche S. 9/10, wo Averroes seine Theorie von der Homonymie entwickelt, auf die er offenbar in der angeführten Stelle als die wahre Lösung des Wissensproblems hinweist, ferner die Abhandlung über das göttliche Wissen, 128 ff. — Aus den erwähnten Ausführungen erhellt, dass Averroes die Antinomien des göttlichen Wissens, den unmöglichen Ausgleich zwischen dem göttlichen a priori und dem sublunarischem a posteriori genau so scharf erkannt hat wie die von ihm perhorreszierten Mutakallimun. Er ist der Meinung, dass der ewige Charakter des göttlichen Wissens, der sich in der Identität seiner apriorischen Perzeption bekundet, auf alle Fälle festgehalten werden muss. Wie aber ist dies möglich in bezug auf die Partikularia, die doch in ihrer Abhängigkeit von der Materie einem metaphysischen Ressort unterstehen, das sich gänzlich dem Herrschaftsbezirk des göttlichen Nus entzieht? Averroes hilft sich mit dem abgegriffenen Allheilmittel der Homonymie über die Schwierigkeit hinweg. Wie wenig er jedoch selbst von diesem Rettungsversuch entzückt ist, geht schon aus seiner Ermahnung hervor: ليس ينبغي أن يتعمق في هذا „aber es ist nicht notwendig, dass man hierbei zu sehr in die Tiefe gehe.“ Wie viel aufrichtiger und konsequenter verfährt doch Gersonides in seiner Preisgabe des göttlichen Wissens von den Partikularien.

er doch, dass er (sc. der Teil) sich von seiten der Willensfreiheit möglicherweise nicht realisiert, das ist also von seiten ihrer Möglichkeit.<sup>1)</sup> — Nach der siebenten Behauptung wird folgendes

<sup>1)</sup> Im Gegensatz zu Averroes lehnt also Gersonides das göttliche Einzelwissen ab. Es ist kein Zweifel, dass Gersonides mit dieser Deduktion den Höhepunkt seiner Dialektik erreicht hat. Bisher wurde stets gegen die aristotelische und gersonidische Teleologie der Vorwurf erhoben, dass ihre Teleologie insofern materialisiert sei, als sie in dem physikalischen Prozesse inkarniert sei. Ohne besondere äussere Einwirkung realisiere die Natur ethische Zwecke. Wiederholt wurde dann darauf hingewiesen, dass bei aller hierdurch bestimmten Suprematie des ethischen Zweckes unbedingt eine Vermischung zwischen Natur und Sittlichkeit auf pantheistischer Grundlage eintreten muss, wenn die ethische Transzendenz in eine physische Immanenz verwandelt wird. Auch haben wir gesehen, dass gerade durch diese kritische Entgleisung der Begriff der „prästabilierten Harmonie“ die ethische Funktionskraft des Gottesbegriffes vereitelt. All diese verfehlten Konsequenzen werden nunmehr von Gersonides erkannt und verworfen. Gott kennt nicht die Einzelhandlungen, weil diese auf Willensfreiheit beruhen, von dem menschlichen Willen erst ihre teleologische Bedeutung erhalten. Von Hause aus können also die menschlichen Handlungen nicht als ethische gelten, weil sich auf sie die ethisch-teleologische Funktionskraft der Gottheit nicht erstreckt. Damit ist aber der Gedanke klar ausgesprochen, dass die ethische Teleologie in bezug auf die menschlichen Handlungen nicht instinktiv als Naturkraft wirkt, sondern dass sie die in den Handlungen sich aussprechenden kausalen Prozesse als ethische Relationen umbildet und schaffend neu erzeugt. Jetzt erst hat die ethische Teleologie ihren Reinheitscharakter gewonnen, indem sie die innere Gesetzmässigkeit der Natur ebensowenig in ihrer Integrität antastet, wie diese wiederum gegen die Erfüllung der ethischen Zwecke keinen Widerspruch anmeldet. Zwischen beiden Reichen waltet das Prinzip der absoluten Heterogenität und eben deshalb auch der immanente Ausschluss der Identität. Dabei hat man zu berücksichtigen, dass diese Stabilisierung der teleologischen Reinheit keineswegs nur auf einer ethischen Postulatentheorie beruht, wie dies etwa bei Abraham ibn Daud (Em. ram. 96 [123]) der Fall ist, dass sie vielmehr mit der innersten Struktur seines Systems unbedingt zusammenhängt. Gersonides behauptet die Anfangslosigkeit der Materie, damit weist er also vom physikalischen Standpunkte die Usurpationsgelüste der Teleologie ebenso zurück, wie er in der Forderung der sittlichen Freiheit jede unbefugte Einmischung der kausalen Notwendigkeit ablehnt. Hier wie dort ist also Gersonides auf die Reinhaltung der Grenzen zwischen Sollen

ausgesprochen: Hätte Gott von den Einzeldingen Kenntnis, so müsste er sie richtig und fehlerlos ordnen, das ist jedoch das Gegenteil von dem, was wir auf Grund sinnlicher Wahrnehmung an den Einzeldingen finden, ich meine, es existiert doch unter ihnen viel Unrecht und Mangel an Ordnung. Lässt sich jedoch erweisen, dass die Ordnung nur den möglichen Dingen gilt, die Möglichkeit jedoch, welche in bezug auf sie angenommen wurde, die richtigste und beste Ordnung ist, so wird jenes Argument hinfällig. Diese Ausführungen gehören zu dem, was wir mit Vollkommenheit in unserem Kommentare zum Buche Hiob erörtert haben<sup>1)</sup>; mit Gottes Beschluss wird es auch im vierten Traktate unseres Buches erwiesen werden. — In der achten Behauptung wird ausgesprochen: Hätte Gott von den Einzeldingen Kenntnis, so würde sich hieraus ergeben, dass das Unmögliche möglich wird. Aus dem Wesen der kontinuierlichen Grösse wurde doch erwiesen, dass in allem Teilbaren die Möglichkeit der Teilung insofern verbleibt, als es eine Quantität ist. Wird nun angenommen, dass Gott alle Dinge kennt, so müsste er auch alle Teile kennen, in welche die kontinuierliche Grösse zerlegt werden kann. Mithin muss die kontinuierliche Grösse solche Teile enthalten, die eine weitere Teilung nicht mehr annehmen können, das sind nämlich jene Teile, bei welchen das Wissen Gottes von den Teilen seinen Abschluss erreicht, wäre dies nicht der Fall, so müsste das Wissen Gottes

---

und Sein bedacht. Und dennoch wäre es verfehlt, zu weit gehende Schlüsse an diese Tatsache zu knüpfen. Es ist richtig, dass Gersonides das Reich der menschlichen Freiheit vom Reiche der kausalen Notwendigkeit trennt. Andererseits darf man doch nicht übersehen, dass der Begriff der formalen Zweckmässigkeit für Gersonides materiale Bedeutung gewinnt, denn das Organische ist ihm, gleich Aristoteles, das physikalisch Bedingende. Und da das Organische auf das ethisch Zweckmässige abzielt, so tritt doch wieder das Ethische als das physikalische „An sich“ in seine Rechte. — Immerhin bleibt auch trotz dieser dogmatischen Befangenheit das idealistische Verdienst des Gersonides genau so bestehen, wie das aller Denker der Frührenaissance, die eine vollständige Ueberwindung scholastischer Doktrinen nicht ermöglichen konnten. —

<sup>1)</sup> Siehe Traktat IV, Abschnitt 2.

in bezug auf die Teilung<sup>1)</sup> mangelhaft sein. — Wir behaupten

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu Alfarâbi, phil. Abhandlungen a. a. O. S. 61: وليس مقدار ينتهي بالقسم الى ان لا يكون له جزء والاجسام ليست مركبة من اجزاء لا جزء لها ولا يتأتى من الاجزاء اثنى لا جزء لها تليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان والاشياء ذوات المقادير والا عدان ذوات الترتيب لا يجوز ان تحصل بالفعل بلا نهاية ولا يجوز بعد بلا نهاية في الفراغ والملاء ان لا جاز وجون بلا نهاية ولا يجوز ان يكون حركة متصلة الا الحركة المستديرة والزمان يتعلق بهذه الحركة والحركات المستقيمة لا يكون لها اتصال لا حيث يتوجه في

Aus diesen Worten erhellt, dass auch von Alfarâbi der Begriff der „unendlichen Teilung“ als Grundlage für die physikalische Komposition, die Zeit und die Bewegung angenommen wird. Eine ähnliche Anschauung begegnete uns bei Avicenna (s. Bd. I, S. 133, Anm. 1). Ebenso lehnt Alfarâbi gleich Gersonides die Existenz eines infinitum in actu ab. Da ferner für beide Denker die Zahl nur in Relation zum Gegebenen steht, also streng empirischen Charakters ist, so gibt es für beide Denker weder eine Unendlichkeit der Bewegung noch eine solche des Raumes. Es ist deshalb nur folgerichtig gedacht, wenn Alfarâbi lediglich der Kreisbewegung — offenbar aus metaphysisch-astronomischen Gründen — die Kontinuität zuspricht. Stehen doch der Unendlichkeitscharakter der Zahl und das Gesetz der Kontinuität in einem derartigen korrelativen Verhältnisse, dass der eine Begriff ohne den anderen nicht denkbar ist. Schwierig bleibt aber dann die Frage: Wie können Alfarâbi, Avicenna und Gersonides von einer unendlichen Teilung und Zusammensetzung, von der unendlichen Zeit und Bewegung sprechen, wenn sie die Idealität der Zahl und des Raumes bestreiten? Die Antwort gibt uns die erwähnte Stelle aus Alfarâbis Worten, in welchen er gleich Aristoteles nur die Kreisbewegung als streng kontinuierlich ansieht. Offenbar sind es auch hier nur metaphysisch-astronomische Postulate, die Gott als das *πρωτον κινουν* mit den Attributen der unendlichen Zeit und der unendlichen Bewegung ausstatten. Da ferner aus der kontinuierlichen Bewegung der Sphären die Mischungsrelationen der unendlichen Einzeldinge hervorgehen, so ist damit auch die psychologische und metaphysische Genese für die unendliche Zusammensetzung und die unendliche Teilung gegeben. Freilich hätte man aus den gleichen Gründen auch zu einer Idealität der Zahl

nun, dass dies nicht richtig ist. Geben wir beispielsweise zu, dass Gott von den einzelnen Körpern die Natur ihrer Teile kennt, so erfolgt hieraus nicht ein Abschluss der Teilung, wohl aber kennt er die Teilung nach ihrer Natur, d. h. er weiss, dass in allem Teilbaren die Möglichkeit der Teilung insofern verbleibt, als es sich um den Träger einer Grösse handelt, er kennt aber nicht den Abschluss der Teilung, sofern ihre Natur ohne Abschluss ist, würde doch eine derartige Erkenntnis nicht Wissen, sondern Irrtum heissen.<sup>1)</sup> Ferner: Wir behaupten gemäss dem, was wir über das göttliche Wissen ausgemacht

und des Raumes gelangen müssen. Da aber für Aristoteles Zahl und Raum als die Konstituentien des von der Materie abhängigen Einzeldings, des absoluten Gegensatzes zum göttlichen Nus, in Frage kommen, so musste eine streng durchgeführte Idealisierung dieser Begriffe als ausgeschlossen gelten.

<sup>1)</sup> Die hier vertretene Anschauung von dem unendlichen Fortgange der Teilungsmöglichkeit ist durchaus aristotelisch gedacht. Sie beruht auf dem aristotelischen Gedanken, dass das Unendliche kein Dasein hat, sondern nur ein ewiges Werden bedeutet. (Vergl. Physik, 207 b: οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίνεται). Ebenso wird schon von Aristoteles der enge Zusammenhang des Unendlichkeitsproblems mit der Kontinuität betont (vgl. Physik, 200 b: δοκεῖ δ' ἡ κίνησις εἶναι τῶν συνεχῶν, τὸ δὲ ἄπειρον ἐμφάνεται πρῶτον ἐν τῷ συνεχεῖ, ferner 263 a: ἡ γὰρ συνεχῆς κίνησις συνεχοῦς ἐστίν, ἐν δὲ τῷ συνεχεῖ ἔνεστι μὲν ἄπειρα ἡμίση, ἀλλ' οὐκ ἐντελεχεῖα ἀλλὰ δυνάμει· ferner Metaphysik, α εἰλ., 994: ἔτι τὸ ἐπίστασθαι ἀναιροῦσιν οἱ οὕτως λέγοντες· οὐ γὰρ οἶόν τε εἰδέναι πρὶν ἢ εἰς τὰ ἄτομα ἐλθεῖν. καὶ τὸ γινώσκειν οὐκ ἔστιν τὰ γὰρ οὕτως ἄπειρα πῶς ἐνδέχεται νοεῖν; οὐ γὰρ ὅμοιον ἐπὶ τῆς γραμμῆς, ἢ κατὰ τὰς διαιρέσεις μὲν οὐχ ἴσταται, νοῆσαι δ' οὐκ ἔστι μὴ στήσαντα· διόπερ οὐκ ἀριθμῆσει τὰς τομὰς ὁ τὴν ἄπειρον διεξιὼν (Vergl. hierzu Görland, Aristoteles und die Mathematik, S. 179, Anm. 3, woselbst gerade diese Stelle trotz der „Verdächtigkeit dieses Buches“ besonders in dem in Rede stehenden Problemzusammenhange hervorgehoben wird). Zum Ganzen vergleiche ferner Görland, a. a. O. S. 160 ff., 161, Anm. 2. Ueber die zwei Arten des Unendlichen, das Unendlich-Grosse und -Kleine siehe Physik, 204 a: ἔτι ἄπειρον ἅπαν ἢ κατὰ πρόσθεσιν ἢ κατὰ διαίρεσιν ἢ ἀμφοτέρως· ferner 206 a: καὶ τὸ ἄπειρον ἔστι μὲν προσθέσει ἔστι δὲ καὶ ἀφαιρέσει, dazu vergleiche wiederum Görland, a. a. O. besonders Anm. 3. Vergl. Israeli, Buch der Elemente, S. 40 ff.

haben, dass er die generelle Natur der kontinuierlichen Grösse als solche kennt, insofern sie eine kontinuierliche Teilung annimmt, nicht aber insofern er jeden einzelnen Quantitätsträger kennt. Wäre dies nämlich der Fall, so müsste sein Wissen in dieser Hinsicht ein mangelhaftes sein, denn dieses (sc. Wissen) pflegt nicht nach dem: Was ist? — zu fragen, ich meine, die Einteilung bezieht sich auf jedes Einzelding nur in seiner Quantität, nicht insofern es beispielsweise aus Holz oder Kupfer ist.<sup>1)</sup> — Nun weisen einige der Späteren bei diesem Argumente darauf hin, dass die Quantität schon deshalb aus unteilbaren Teilen zusammengesetzt ist, weil nach ihrer übereinstimmenden Meinung Gott die bei der Quantität mögliche Teilung vollständig kennen muss; wäre nämlich auch bei jenen Teilen noch eine Teilung möglich, so würde doch das göttliche Wissen nicht alle Teile umfassen, in welche der Quantitätsträger

<sup>1)</sup> Die Bezeichnung des „Unendlichen“ durch den Begriff der „Quantität“ geht gleichfalls auf Aristoteles zurück (vergl. Physik, 204 a: ἔτι πῶς ἐνδέχεται εἶναι τι αὐτὸ ἄπειρον, εἴπερ μὴ καὶ ἀριθμὸν καὶ μέγεθος, ὧν ἔστι καθ' αὐτὸ πάθος τι τὸ ἄπειρον; dazu vergl. Görland a. a. O. S. 170: „Wie sollen wir aber das Unendliche in einen Bezug bringen zum Dasein? Aristoteles nennt es eine bestimmte Qualität (πάθος τι) an Zahl und Raumgrösse.“ Die nähere Bestimmung dieser Quantitätsqualität wird, wie Görland ausführt, durch Physik 207 b erbracht: οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίνεται, ὡς περ καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ χρόνου. — Ueber die Beziehungen zwischen dem Körper- und Grössenbegriff vergl. die noch zu besprechende Stelle aus περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς 316 b: τί οὖν ἔσται λοιπὸν; μέγεθος; dazu vergl. Prantl, S. 490: „Nämlich irgend etwas Körperhaftes muss als letzter Bestandteil noch bleiben, weil es sonst weder örtliche Verhältnisse gäbe, noch auch ein Stoff da wäre, an welchem die Form der Berührung oder der Verbindung und Trennung erscheinen könnte“, vergl. auch Anm. 15. Niemals hätte aber diese Antinomie entstehen können, wenn als Teilungsgrundlage der Raumgrösse die Kontinuität der infiniten Zahl von Aristoteles verwendet worden wäre; aber gerade der ideale Charakter der Zahl wird von Aristoteles bestritten. Danach kann auch der Begriff der Quantität als solcher im Gegensatze zu der Körperquantität nur ein leeres Abstraktum sein, dem jeder erzeugende Charakter fehlt. Dadurch wird auch der Unendlichkeitscharakter der Teilung nur ein metaphysisches Postulat, das bei aller Restriktion auf das „Quantitative an sich“ des wirklich apriorischen Sinnes ermangelt.



zerlegt werden kann. Indessen ist dies offenbar absurd. Wenn wir nämlich auch zugeben, dass Gott alle Dinge kennt, so braucht er deshalb nicht alle Teile zu kennen, in welche der Quantitätsträger zerlegt werden kann, ist dies doch offenbar eine verfehlte Meinung; wenn wir nämlich von „allen Teilen“ sprechen, haben wir ja in diesem Satze für eine Sache „Umschliessungen“ gesetzt, die gar nicht umschlossen werden kann, denn das Unendliche kann nicht umschlossen werden. Was sich aber in Wirklichkeit hieraus ergibt, ist dies: Er weiss, dass in dem Grössenträger, soweit er teilbar ist, [stets] die Möglichkeit einer weiteren Teilung, soweit er eine Quantität bildet, vorhanden ist. Auf diese Weise hat er (sc. Gott) von der Möglichkeit Kenntnis — gemäss seiner Unendlichkeitsnatur, er kennt aber nicht das Ende eines in seiner Natur begründeten Unendlichen, denn etwas Derartiges ist Irrtum, nicht Wissen. Diese Aporie gleicht jener, die Aristoteles in seinem Buche vom „Entstehen“ erwähnt.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Siehe 316 a, ed. Prantl, S. 356, Z. 8 v. u.: ἔχει γὰρ ἀπορίαν, εἰ τις θεῖν σῶμά τι εἶναι καὶ μέγεθος πάντῃ διαιρετόν, καὶ τοῦτο δυνατόν. τί γὰρ ἔσται ὑπερ τὴν διαίρεσιν διαφεύγει; εἰ γὰρ πάντῃ διαιρετόν, καὶ τοῦτο δυνατόν, καὶ ἅμα εἴη τοῦτο πάντῃ διηρημένον, καὶ εἰ μὴ ἅμα διήρηται· καὶ εἰ τοῦτο γένοιτο· οὐδὲν ἂν εἴη ἀδύνατον, οὐκοῦν καὶ κατὰ τὸ μέσον ὡσαύτως. καὶ ὅλως δὲ εἰ πάντῃ πέφυκε διαιρετόν, καὶ διαιρεθῆ, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον γεγονός, ἐπεὶ οὐδ' ἂν εἰς μυρία μυριάκις διηρημένα ἦ, οὐδὲν ἀδύνατον καίτοι ἴσως οὐδεὶς ἂν διέλοι. ἐπεὶ τοίνυν πάντῃ τοιοῦτόν ἐστι τὸ σῶμα, διηρήσθω. τί οὖν ἔσται λοιπόν; μέγεθος; οὐ γὰρ οἶόν τε· ἔσται γάρ τι οὐ διηρημένον, ἦν δὲ πάντῃ διαιρετόν. ἀλλὰ μὴν εἰ μηδὲν ἔσται σῶμα μηδὲ μέγεθος, διαίρεσις δ' ἔσται, ἢ ἐκ στιγμῶν ἔσται, καὶ ἀμεγέθη ἐξ ὧν σύγκειται, ἢ οὐδὲν παντάπασιν, ὥστε καὶ γένοιτο ἐκ μηδενὸς καὶ εἴη συγκεῖμενον, καὶ τὸ πᾶν δὴ οὐδὲν ἀλλ' ἢ φαινόμενον· ὁμοίως δὲ καὶ ἢ ἐκ στιγμῶν, οὐκ ἔσται ποσόν. ὁπότε γὰρ ἦπτοντο καὶ ἐν ἦν μέγεθος καὶ ἅμα ἦσαν, οὐδὲν ἐποίουν μείζον τὸ πᾶν. διαιρεθέντος γὰρ εἰς δύο καὶ πλείω, οὐδὲν ἕλαττον οὐδὲ μείζον τὸ πᾶν τοῦ πρότερον, ὥστε καὶ πᾶσαι συντεθῶσιν, οὐδὲν ποιήσουσι μέγεθος. ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ τι διαιρουμένου οἶον ἔκπρισμα γίνεται τοῦ σώματος, καὶ οὕτως ἐκ τοῦ μεγέθους σῶμά τι ἀπέρχεται, ὁ αὐτὸς λόγος, ἐκεῖνο πῶς διαιρετόν. εἰ δὲ μὴ σῶμα ἀλλ' εἰδός τι χωριστόν ἢ πάθος ὃ ἀπῆλθεν, καὶ ἔστι τὸ μέγεθος στιγμῶν ἢ ἀφαί τοῦ παθοῦσαι,

Was er nämlich dort sagt, soll nur erweisen, dass sich der Körper in unteilbare<sup>1)</sup> Teile zerlegen lässt. Würde nämlich angenommen, dass sich der Körper in seiner Totalität (sc. allseitig) immer weiter teilen lässt, so wäre dies ein möglicher, nicht ein unmöglicher Trugschluss. Wird die Sache jedoch so angenommen, (sc. wie in bezug auf das göttliche Wissen, dass Gott nur von der unendlichen Teilungsmöglichkeit, nicht von den unendlich vielen Einzelteilen Kenntnis hat), so wird ja der Körper in unteilbare Teile zerlegt; wären sie nämlich teilbar, so würde sich der Körper nicht in all die Teile<sup>2)</sup> zerlegen lassen (sc. de facto), in die er nach Annahme (sc. der unendlichen Teilung) tatsächlich zerlegt werden kann (sc. de iure<sup>3)</sup>). Wenn es sich aber derartig verhält, so lässt

ἄτοπον ἐκ μὴ μεγεθῶν μέγεθος εἶναι. ἔτι δὲ ποῦ ἔσονται καὶ ἀκίνητοι ἢ κινούμεναι αἱ σιγμαί; ἀρχὴ τε αἰεὶ μία δυοῖν τινῶν, ὡς ὄντος τινὸς παρὰ τὴν ἀφῆν καὶ τὴν διαίρεσιν καὶ τὴν στιγμὴν. εἰ δὲ τις θήσεται ὀτιοῦν ἢ ὀπλικονοῦν σῶμα εἶναι πάντῃ διαιρετόν, πάντα παῦτα συμβαίνει . . . ὥστ' εἴπερ ἀδύνατον ἐξ ἀφῶν ἢ στιγμῶν εἶναι τὰ μεγέθη, ἀνάγκη εἶναι σώματα ἀδιαίρετα καὶ μεγέθη. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταῦτα θεμένοις οὐχ ἦπτον συμβαίνει ἀδύνατον. ἔσκεπται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν ἐτέροις. (Phys. VI, 1 231b und VIII, 8, 262a). Der soweit angeführte Antinomienherd entspringt einzig und allein der psychologischen Formulierung des Unendlichkeitsbegriffs: Das Unendliche soll jenseits aller Gegebenheit liegen, obgleich es selbst als psychisches Faktum eine Gegebenheit bildet. Nur eine Lösung konnte hier befriedigen: Die Verwandlung des οὐκ ὄν in μὴ ὄν, d. h. das Unendliche steht als Urteil jenseits des Daseins, um als Hypothese des wissenschaftlichen Seins das empirische Sein zu begründen. Die ganze Systemstruktur des Aristoteles schloss jedoch eine derartige funktionale Würdigung des Unendlichkeitsbegriffes aus. Daher konnte der sogenannte regressus und progressus, wie er im Unendlichkeitsbegriff zu tage tritt, nur die ewige Heterogenität zwischen Denken und Sinnlichkeit aufdecken, niemals aber ihre Vereinigung, wie solche in der durch den Ursprungsbegriff des μὴ ὄν bedingten korrelativen Spannung zwischen Denken und Sein zur Entfaltung gelangt.

<sup>1)</sup> So nach den Mscr.; bei R, L fehlt בלל.

<sup>2)</sup> O, Ps, Pm lesen: רשעו כח כל לה רלהו, R, L: רשעו כח כל לה.

<sup>3)</sup> Es handelt sich also um die psychologische Inkongruenz zwischen physischer und mathematischer Teilbarkeit, zwischen extensiver und intensiver Grösse, da bei der unendlichen Teilung der physische Teil beseitigt wird.

sich denken, dass sich der Körper in unteilbare Teile zerlegen lässt.

Man darf jedoch die Aporie nicht so lösen wollen, wie der Gelehrte Averroes<sup>1)</sup> den Aristoteles verstand. Diese Lösung ist nicht richtig, zumal ja nach ihm die Aporie — wie wir erweisen werden — bestehen bleibt. Es wird nämlich dortselbst bei der Lösung der Aporie behauptet, dass die unendliche Teilung des Körpers in seiner Totalität nicht unbedingt vereitelt wird, wohl aber ist sie teils möglich, teils

<sup>1)</sup> Averroes, ed. Ven. 1550, S. 156 b: Dicamus igitur quod nos non reputamus impossibile ut corpus dividatur secundum totum et in infinitum ex omnibus modis, sed apud nos uno modo est possibile, alio modo impossibile. Modus autem, secundus quem est possibilis, est divisio in potentia, impossibilis vero divisio in actu, quae sit secundum omnia puncta, quae sunt in eo insimul. quoniam, si ita esset, contingeret nescio, quod corpus dissolveretur aut in puncta, aut in nihil, aut contingeret ipsi, quod magnitudines indivisibiles essent puncta: et non contingeret, cum fuerint indivisibiles secundum totum in potentia super omne punctum, ut esset divisibile in actu, sicut existimabant. Non enim contingit, cum omne punctum in corpore est receptibile divisionis insimul, ut corpus dividatur super ea insimul: quamvis indifferenter sit indivisibile super unum quodque eorum: sicut non contigit quod, cum homo est receptibilis omnium scientiarum, ut recipiat eas insimul. quod enim de aliquo divisim, non sequitur ut semper dicatur coniunctim. Et esset possibile ut divideretur magnitudo super omnia puncta insimul, si puncta contangerent se adinicem. quod est impossibile, sicut determinatum est in Sexto. Et ideo videmus quod, cum divisimus magnitudinem super aliquod punctum, quod impossibile est, quod divisio cadat super illud punctum, consequens illud punctum, quod erat possibile, antequam divisio eadem caderet super illud punctum, sicut erat possibile in illo puncto. sed, cum divisio cecidit super primum punctum, statim fuit destructa potestas divisionis in secunda. Cum igitur acceperimus aliud punctum, possibile erit, ut magnitudo dividatur super ipsum, quocunque loco voluerimus, sed, cum magnitudo fuerit divisa super punctum et in aliquo loco, tunc impossibile erit, ut divideretur super secundum punctum in loco, quo voluerimus, cum impossibile est ut dividatur super punctum consequens primum. Et cum declaratum est ex hoc sermone destructio suae demonstrationis super magnitudines esse indivisibiles: et etiam iam declarata est destructio illius opinionis per se. Manifestum est igitur quod, si congregatio est, necesse est, ut segregatio non sit in indivisibilia, neque congregatio ex indivisibilibus: et quod imaginari hoc propter divisionem corporis secundum totum non esset, verum, nisi punctus sequeretur punctum. Vergl. Phys. 222 b.

nicht möglich. Was nämlich nach unserer Ansicht möglich ist, das ist die potentielle Teilung, nicht die aktuelle, die sich gleichzeitig auf all ihre einzelnen Punkte erstreckt; denn sonst müsste sich der Körper unbedingt in unteilbare Teile auflösen. Andererseits ergibt sich keine aktuelle Teilung (sc. ad infinitum), sofern sich die unendliche Teilung totaliter über alle Punkte potentiell erstreckt<sup>1)</sup>;

<sup>1)</sup> Das ist nämlich ein Lösungsversuch des Aristoteles a. a. O., um die gleichzeitige Teilbarkeit bzw. Nichtteilbarkeit des sinnlich wahrnehmbaren Körpers an jedwedem Punkte verständlich zu machen: (S. De gener. 317a) „τὸ μὲν οὖν ἅπαν σῶμα αἰσθητὸν εἶναι διαιρετὸν καθ' ὅτι οὖν σημείον καὶ ἀδιαίρετον οὐδὲν ἄτοπον τὸ μὲν γὰρ δυνάμει διαιρετὸν, τὸ δ' ἐντελεχείᾳ ὑπάρξει. τὸ δ' εἶναι ἅμα πάντῃ διαιρετὸν δυνάμει ἀδύνατον δόξειεν ἂν εἶναι. εἰ γὰρ δυνατόν, κἂν γένοιτο, οὐχ ὥστε εἶναι ἅμα ἄμφω ἐντελεχείᾳ ἀδιαίρετον καὶ διηρημένον, ἀλλὰ διηρημένον καθ' ὅτι οὖν σημείον. οὐδὲν ἄρα ἔσται λοιπὸν, καὶ εἰς ἀσώματον ἐφθαρμένον τὸ σῶμα. καὶ γένοιτο δ' ἂν πάλιν ἦτοί ἐκ στιγμῶν ἢ ὅλως ἐξ οὐδενός. καὶ τοῦτο πῶς δυνατόν; ἀλλὰ μὴν ὅτι γε διαιρεῖται εἰς χωριστὰ καὶ αἰεὶ εἰς ἐλάττω μεγέθη καὶ εἰς ἀπέχοντα καὶ κεχωρισμένα, φανερόν. οὔτε δὲ κατὰ μέρος διαιροῦντι εἴη ἂν ἄπειρος ἡ θρύψις, ὅτε ἅμα οἶόν τε διαιρεθῆναι, κατὰ πᾶν σημείον (οὐ γὰρ δυνατόν) ἀλλὰ μέχρι του. ἀνάγκη ἄρα ἄτομα ἐνυπάρχειν μεγέθη ἀόρατα, ἄλλως τε καὶ εἰπερ ἔσται γέσεις καὶ φθορὰ ἢ μὲν διακρίσει ἢ δὲ συγχρίσει.“ Soweit reichen die Ausführungen des Aristoteles, um die Möglichkeit der unteilbaren Teile zu erweisen: Potentiell ist die Teilung unendlich, aktuell findet sie ihre Grenze an den unsichtbaren Atomen (vergl. Prantl, Anm. 16). Wie wenig jedoch Aristoteles mit der Zurückführung der Aporie auf das Gegensatzpaar von Aktus und Potenz einverstanden ist, geht aus seinen folgenden Betrachtungen hervor: ὁ μὲν οὖν ἀναγκάζειν δοκῶν λόγος εἶναι μεγέθη ἄτομα οὗτος ἐστίν· ὅτι δὲ λανθάνει παραλογιζόμενος, καὶ ἤ λανθάνει, λέγωμεν. ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστι στιγμή μὴ στιγμῆς ἔχομένη, τὸ πάντῃ εἶναι διαιρετὸν ἔστι μὲν ὡς ὑπάρχει τοῖς μεγέθεσιν, ἔστι δ' ὡς οὐ. δοκεῖ δ' ὅταν τοῦτο τεθῆ, καὶ ὀπηροῦν, καὶ πάντῃ στιγμήν εἶναι, ὥστ' ἀναγκαῖον εἶναι διαιρεθῆναι τὸ μέγεθος εἰς μηδὲν· πάντῃ γὰρ εἶναι στιγμήν· ὥστε ἢ ἐξ ἀφῶν ἢ ἐκ στιγμῶν εἶναι. τὸ δ' ἔστιν ὡς ὑπάρχει πάντῃ, ὅτι μία ὀπηροῦν ἐστὶ, καὶ πᾶσαι ὡς ἐκάστη πλείους δὲ μιᾶς οὐκ εἰσίν, ἐφεξῆς γὰρ οὐκ εἰσίν· ὥστ' οὐ πάντῃ (εἰ γὰρ κατὰ μέσον διαιρετὸν, καὶ κατ' ἔχομένην στιγμήν ἔσται διαιρετὸν. οὐ γὰρ

dies ist auch dann nicht der Fall, wenn alle Punkte der einzelnen Körper an der gleichen Schnittfläche von der Teilung betroffen werden, sodass sie alle die Teilung gleichzeitig empfangen, bezw. die Teilung des Körpers sich gleichzeitig auf sie erstreckt; ja selbst wenn jeder einzelne seiner Punkte an der

ἔστιν ἐχομένον σημείον σημείου ἢ στιγμῇ στιγμῆς). οὕτω δ' ἔστι διαίρεσις ἢ σύνθεσις. ὥστ' ἔστι καὶ διάκρισις καὶ σύγκρισις, ἀλλ' οὐτ' εἰς ἄτομα καὶ ἐξ ἀτόμων (πολλὰ γὰρ τὰ ἀδόνατα) οὔτε οὕτως ὥστε πάντη διαίρεσιν γενέσθαι (εἰ γὰρ ἦν ἐχομένη στιγμῇ στιγμῆς, τοῦτ' ἂν ἦν), ἀλλ' εἰς μικρὰ καὶ ἐλάττω ἐστὶ, καὶ σύγκρισις ἐξ ἐλαττόνων. Die Lösung des Aristoteles geht also dahin, dass es keine unendlich kleinen Teile, wohl aber eine unendlich kleine Teilung gibt, wie solche in dem Prozesscharakter der Funktion hervortritt. Dieser Auffassung schliesst sich auch Gersonides an, wenn er das göttliche Wissen nur auf die Funktion der unendlichen Teilung, nicht aber auf die einzelnen Teile sich erstrecken lässt. Auch die Distinktion zwischen Teilung der Quantität und Teilung des Körpers ist von der erwähnten Auffassung bestimmt. Damit ist auch ein Ausgleich zwischen dem potentiell und aktuell unendlich Kleinen insofern geschaffen, als in dem Prozess der Teilung das Potentielle auf dem Wege der unendlichen Annäherung aktualisiert werden kann. Wird jedoch die Annäherung in die adäquate Verwirklichung noetisch hinausgeführt, so gelangen wir zur Funktionskraft des göttlichen Wissens. Da aber Averroes auf die Verwandlung der Teilungsgegenstände in den Teilungsprozess nicht reflektiert, so bleibt ihm die Vereinigung zwischen aktueller und potentieller Teilung ein unlösbares Problem. Er begründet die ewige Heterogenität zwischen beiden Instanzen mit der Spekulation, dass die einmal vollzogene Aktualisierung potentieller Relationen den unendlich weiten Spielraum der Potenz aufhebt; das ist zweifellos richtig, so gewiss jede Verwirklichung einer Denkkategorie, d. h. ihre Restriktion auf die Sinnlichkeit, eine Determination bildet. Nur hat er dabei übersehen, dass auch die Determination dank des Unendlichkeitscharakters des Sinnlichen eine unendliche ist, weshalb auch in unserem Falle die einmal eingetretene Verwirklichung potentieller Energien keineswegs etwas Abgeschlossenes ist. Vielmehr kann diese Verwirklichung immer mehr determiniert werden, zumal da auch in der einmaligen Verwirklichung ein Unendlichkeitsprozess zutage tritt. Dass freilich für eine derartige Ueberlegung der sinnliche wahrnehmbare Punkt keine letzte Gegebenheit bilden darf, ist klar. Gersonides setzt deshalb mit Recht an die Stelle des sinnlich wahrnehmbaren Körperpunktes den rein quantitativen Punkt, der eine weitere Teilung zulässt.

gleichen Grenze geteilt wird [ergibt sich nicht die gleichzeitige aktuelle Teilbarkeit], so wenig wie wir von einem Menschen, der alle Wissenschaften<sup>1)</sup> in sich aufnimmt, zu sagen brauchen, dass er sie gleichzeitig rezipiert. Was nämlich in bezug auf das Einfache richtig ist, das braucht noch nicht vom Zusammengesetzten zu gelten, wie dies im Buche der „Sophistischen Widerlegungen“ behauptet wird. Dieses Sophisma passt gerade auf unsere Stelle. Indessen könnten alle Punkte gleichzeitig geteilt werden, wenn ein Punkt den anderen berühren würde. Nun wurde aber im sechsten Buche der Physik<sup>2)</sup> angeführt, dass sich nicht Punkt an Punkt reibt, woraus sich folgendes ergibt: Teilen wir die Grösse an einem bestimmten Punkte, so kann der sich anschliessende Punkt von dieser Teilung<sup>3)</sup> nicht betroffen werden. Dies wäre freilich vor der tatsächlichen Teilung eines anderen Punktes ebenso leicht möglich gewesen, wie die an dem bestimmten Punkte tatsächlich vollzogene Teilung. Sobald aber einmal die erste Teilung stattgefunden hat, entfällt für den sich anschliessenden Punkt die Möglichkeit der Teilung. Greifen wir also einen bestimmten Punkt heraus, so können wir in ihm die Grösse an jeder beliebigen Stelle teilen. Haben wir aber einmal die Grösse an einer bestimmten Stelle geteilt, so können wir sie nicht mehr in einem zweiten Punkte an einer beliebigen Stelle teilen, da wir doch den jenem Punkte sich anreihenden Punkt nicht teilen können.<sup>4)</sup> Dass jedoch diese Lösung nicht stimmt, leuchtet ein, ist

<sup>1)</sup> So nach O, Pm, R, L. Ps. liest:  $\alpha\omega\alpha\omega\alpha\omega$ , eine Version, die mit Rücksicht auf die angeführte averroistische Vorlage: homo est receptibilis omnium scientiarum durchaus unannehmbar ist. — Die von Gersonides erwähnte Bezugnahme auf eine Stelle aus den Sophistischen Widerlegungen, cap. 4, cap. 31 (ed. Poste, S. 84:  $\text{Οὐδὲ ἡ ἐπιστήμη ἐν τῷ εἶδει, οἷον εἰ ἔστιν ἡ ἰατρικὴ ἐπιστήμη, ὅπερ τὸ κοινόν.}$ ) findet sich nicht in der Venediger Ausgabe.

<sup>2)</sup> S. Physik, 231b ( $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha} \mu\eta\nu \text{ οὐδ' ἐφεξῆς ἔσται στιγμὴ στιγμῆς ἢ τὸ νῦν τοῦ νῦν}$ ), vergleiche auch Görland a. a. O. S. 27 und die in Anm. 1 zitierten Belege.

<sup>3)</sup> So nach O und Ps. Pm, R, L lesen:  $\text{אשר ישוה רלה עליו אשר נפל עליו רלה}$  [R, L:  $\text{רלה}$ ].

<sup>4)</sup> So nach O; alle anderen Lesarten sind teils in der ersten Satzhälfte (R, L, Pm), teils in der zweiten (Ps) ungenau.

es doch von seiten der Quantitätsnatur (sc. als Abstraktum) nicht unmöglich, dass sich die Teilung auf all ihre Punkte erstreckt, d. h. dass die Teilung des Punktes auch dann möglich ist, wenn sie den sich anschliessenden Punkt betrifft. Wenn dies jedoch nicht möglich ist, so gilt dies nur für den Körper und zwar von seiten seiner körperhaften Natur, denn von dieser Seite aus muss die Teilung an einem bestimmten<sup>1)</sup> Masse aufhören, kann sie doch keine geringere Grösse annehmen, als die Form des betreffenden Körpers es zulässt, wie dies in der Physik erwiesen wurde.<sup>2)</sup> Dass aber die Aporie gleichwohl nach ihm bestehen bleibt (sc. trotz der Fiktion eines Unterschiedes zwischen Quantität und Körper) ist klar: Was ist denn der Unterschied zwischen den jeweiligen zwei<sup>3)</sup> (sc. rein quantitativ nebeneinanderliegenden) Punkten und den übrigen unzähligen, die potentiell nach unserer Annahme im Körper sind? Da nämlich der Körper unteilbar ist, so sind auch seine Teile, aus welchen er sich zusammensetzt, unteilbar; gleichwohl aber existieren sie in ihm [auch] potentiell (sc. also müssten die Körperpunkte ebenso teilbar sein wie die Quantitätspunkte, da ja auch bei diesen nur von einer potentiellen Teilung gesprochen werden darf; also ist der Unterschied zwischen Quantität und Körpergrösse hinfällig), sodass ihn unsere für die Lösung der Aporie vertretene Meinung, es sei nur keine Teilung in actu möglich, aus der Antinomie nicht befreien kann. — Wenn wir jedoch von einer Lösung der Aporie sprachen, so galt dies nur insofern, als wir die mögliche Teilung im Auge hatten; wenn diese also als wirklich angenommen wird<sup>4)</sup>, so ergibt sich aus dieser Annahme insofern keine Absurdität, als man nur das Mögliche als wirklich annimmt. Wird jedoch das Unmögliche als wirklich

<sup>1)</sup> O, Ps, Pm lesen richtig: מוטבל, R, L: מוקבל.

<sup>2)</sup> Physik 209 a, 258 b, de gen. et corr. 316 b, dazu Görland, a. a. O. S. 16 ff.

<sup>3)</sup> So nach O: שבין כל שתי הנקודות.

<sup>4)</sup> So nach O; alle anderen Lesarten sind mehr oder weniger unbrauchbar. — Zur Sache selbst siehe de gen. et corr. 317 a: „Nämlich falls es in der Tat möglich wäre, so könnte es auch einmal wirklich geschehen“.

angenommen, so ergibt sich hieraus eine Absurdität.<sup>1)</sup> Wir werden nun erweisen, wie nach dieser (sc. des Averroes) Meinung angenommen wird, dass das Wirkliche aus dem Nichtmöglichen entsteht. Das erhellt nämlich aus folgendem: Wenn sich auch nach unserer Annahme die kontinuierliche Grösse in alles Mögliche teilen lässt — wie dies an den betreffenden Stellen erwiesen wurde — so kann sie sich doch nicht in Unmögliches<sup>2)</sup> teilen lassen; nehmen wir aber an, dass sich der Körper in alle möglichen Teile in actu zerlegen lässt, so nehmen wir an, dass das Nichtmögliche wirklich wird, denn der Körper kann doch nur in teilbare Dinge zerlegt werden. Der Grund des Irrtums, der sich hier einschlich, beruht darauf, dass man das Mögliche gleichzeitig als wirklich und verschwindend (sc. als Mögliches) annahm, während es dank seines Wesens weder umfasst (sc. als existierend gedacht), noch zum Verschwinden gebracht werden kann. Durch diese Lösung werden auch die von uns erwähnten Zweifel erledigt, die die Späteren in bezug auf die Teilung der kontinuierlichen Grösse mit Rücksicht auf das göttliche Wissen hatten. Aus unserer Annahme nämlich, dass Gott von der Teilung der kontinuierlichen Grösse vollendete Kenntnis hat, folgt nicht, dass mit Rücksicht auf das göttliche Wissen die Teilung der unteilbaren Dinge aufhört, wohl aber, dass er von dieser Teilung die ihrer Natur entsprechende Kenntnis hat, dass sich also die Teilbarkeit der kontinuierlichen Grösse nur auf die mögliche Teilung erstreckt, nicht darauf, dass er den Abschluss der Teilung kennt, da sie nach ihrer Natur keinen Abschluss hat. In derselben Weise nun, in der die Teilung des kontinuierlichen Gegenstand der Aporie ist, kann man sich auch zum Zahlenprobleme<sup>3)</sup> stellen; man kann doch sagen, es existiert eine Zahl,

<sup>1)</sup> So nach O, Ps.

<sup>2)</sup> Nach O und Ps.

<sup>3)</sup> Die Verbindung der unendlichen Vergrößerung mit der unendlichen Verkleinerung geht gleichfalls auf Aristoteles, de gen. et corr. 327a zurück, wo die σύγκρισις als die Umkehrung der διάκρισις angesehen wird. Immerhin erhält hier auch die Zahl als Vergrößerungsprozess eine idealistische Wendung, wenn sie nur nicht ihren Ausgang von einer empirisch gegebenen Einheit, der Zwei resp. der Drei, nehmen würde (S. Bd. I, S. 170). Hätte freilich Gersoni-



die nicht vergrössert werden kann, und von dieser Zahl hat Gott Kenntnis. Die Zahl lässt nämlich nur eine mögliche Vergrösserung (sc. ad infinitum) zu. Nehmen wir nun an, Gott kennt in Vollkommenheit alle Hinzufügungen, oder das Mögliche existiert in ihnen in actu, so gäbe es doch eine Zahl, die nicht vergrössert werden kann, was absurd ist. Der Grund dieses Irrtums besteht darin, dass wir etwas als existierend annehmen, was nicht als möglich angenommen wurde. Nun darf nur solches als Wissen bezeichnet werden, was der Natur des erkannten Gegenstandes gemäss ist, nicht aber derartiges, was der Natur dieses Gegenstandes zuwider ist; denn dies muss weit eher Torheit und Irrtum als Wissen genannt werden.

Auch darf uns nicht verborgen bleiben, dass die von uns erwähnte Lösung, die Averroes gegenüber Aristoteles für angebracht hielt, noch von einer anderen als der von uns erwähnten Seite aus dem Irrtume verfällt. Wenn er nämlich annimmt, dass der Körper in jeden der in ihm potentiell vorhandenen zahllosen Punkte wirklich geteilt werden kann, so ist das offenbar absurd. Da nämlich in dem endlichen Körper unendlich viele Grenzen potentiell vorhanden sind, diese Grenzen jedoch nach den Klarlegungen im 6. Buche der Physik<sup>1)</sup> nicht miteinander zusammenhängen, so muss doch zwischen je zwei Grenzen ein bestimmtes Mass (sc. an Zwischenraum) sein. Da aber jene (sc.

---

des die unendliche Vergrösserung in ein korrelatives Verhältnis zur unendlichen Verkleinerung gesetzt, in beiden Funktionen also nur einen einzigen Denkkakt erblickt, so müsste er allerdings als Vertreter des reinen Idealismus angesprochen werden. An eine solche Korrelation denkt jedoch Gersonides um so weniger, als er beide Operationen für völlig getrennte Prozesse erachtet, die miteinander verglichen und verknüpft, aber nicht vereinigt werden können. Vergl. Metaphysik 1020 a.

<sup>1)</sup> Siehe Physik, 231b: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐφεξῆς ἔσται στιγμή στιγμής ἢ τὸ νῦν τοῦ νῦν, ὥστ' ἐκ τούτων εἶναι τὸ μῆκος ἢ τὸν χρόνον ἐφεξῆς μὲν γὰρ ἔστιν ὧν μηθέν ἐστι μεταξύ συγγενές, στιγμῶν δ' αἰεὶ τὸ μεταξύ γραμμῆ καὶ τῶν νῦν χρόνος ferner 234a: πᾶν γὰρ τὸ συνεχές τοιοῦτον ὥστ' εἶναι τι συνώνυμον μεταξύ τῶν περάτων; ferner: de coelo, 272a. Vergl. auch Görland, a. a. O. S. 47, 122.

die Grenzen) nach Annahme unendlich sind, so müssen auch die Räume zwischen je zwei ihrer Grenzen an Zahl unendlich sein. Da nämlich erwiesen ist, dass bei jedem beliebigen Masse, so es in unendlicher Zahl immer wieder verdoppelt wird, aus der Verdoppelung ein unendliches Mass entsteht, so ergibt sich offenbar, dass der endliche Körper unendlich ist, was augenscheinlich absurd ist. Wenn es sich aber so verhält, so kann es offenbar keine zahllosen Grenzflächen des Kontinuierlichen geben, weder potentiell noch aktuell.<sup>1)</sup> Was jedoch die unabschliessbare Teilung des Kontinuierlichen betrifft, so handelt es sich nur um die aktuelle Teilung, nicht um die Anzahl der Teile, denn die Zahl der Teile, die für eine mögliche Teilung in Betracht kommt, ist stets begrenzt, nur kann diese Zahl so weit als möglich erweitert werden und zwar ständig.<sup>2)</sup> Z. B. stellen wir uns vor, sie (sc. die Zahl) wird in zwei Teile zerlegt, so kann jeder von ihnen wiederum in zwei Teile zerlegt werden, so dass es also vier Teile gibt, dann kann wieder jedereinzeln in zwei Teile zerlegt werden, so dass acht Teile herauskommen, und so kann die Zahl der Teile ständig beliebig weit vergrössert werden, obgleich sie stets an Zahl beschränkt bleiben; auf diese Weise lässt es sich vorstellen, dass die Unendlichkeit der Teilung mit der unendlichen Vergrösserung der Zahl iden-

<sup>1)</sup> Man könnte hier die Frage erheben, weshalb Gersonides erst der Reflexion auf die eventuellen unendlichen Zwischenräume bedarf, da doch auch die bei der unendlichen Körperteilung bedingte Unendlichkeit der Punkte auf die gleiche Absurdität hinweist, dass der endliche Körper unendlich viele Raumrelationen einschliesst. Demgegenüber muss jedoch betont werden, dass der Punkt für Aristoteles keinen „Genosscharakter der Raumgrösse“ bildet. Er ist reine  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  und nur „in der  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  liegt der Beziehungspunkt von Raumgrösse und Punkt“ (siehe Görland, S. 97).

<sup>2)</sup> Gersonides macht also auch hier (v. S. 173, Anm. 1) einen strengen Unterschied zwischen der unendlichen Funktion der Teilung und der aus der Teilung resultierenden Anzahl der Teile, die immer eine beschränkte bleibt. Diese Heterogenität zwischen Funktion und Funktionserzeugnis lässt sich nur daraus erklären, dass der „Teil“ als solcher stets etwas körperhaft Geschlossenes ist (vergl. Görland, S. 47 ff.), weil das Unendliche kein Dasein hat. Dass freilich auch das Körperhafte keine letzte Einheit bildet, ist eine Erkenntnis, die jenseits sensualistischer Befangenheit liegt.

tisch ist<sup>1)</sup>: Wie also die Zahl weder potentiell noch aktuell

<sup>1)</sup> Die Identität zwischen der kontinuierlichen Verkleinerung und Vergrößerung geht in gewissem Sinne schon auf Aristoteles zurück. Wenigstens lässt eine Stelle aus Metaphysik 1082b diese Auffassung insofern zu, als Aristoteles die Einheitsbildung sowohl nach „Teilungen“ (*κατὰ μερίδας*) als auch nach „Zusetzungen“ (*κατὰ πρόσθεσιν*) für zulässig erklärt (s. Görland, a. a. O. S. 104). Auch die von uns gewürdigte Tatsache, dass nach Aristoteles, de gen. 317a, die *διάκρισις* die gleiche erkenntnistheoretische Bedeutung wie die *σύγκρισις* zeigt, kann als Beleg für die fragliche Identität verwertet werden. Es liegt dieser Auffassung der erkenntniskritische Standpunkt zu grunde, der sich als das Grundprinzip der Kontinuität konstituiert: Ohne Vereinigung keine Sonderung, ohne Sonderung keine Vereinigung (vergl. Cohen, Logik, S. 60 ff.). Die gleiche Reziprozität begegnet uns in dem Verhältnis zwischen Addition und Subtraktion (vergl. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 136 ff., ferner S. 152: „D. h. die Division ist gegeben mit eben jenem Verhältnis von Vielheit und Einheit, welches nur in anderer Wendung die Multiplikation zum Ausdruck brachte. Und zwar zeigt sich sofort die Division als der direktere Ausdruck dieses Verhältnisses.“). Wenn aber nach Lipps, Mythenbildung und Erkenntnis, S. 132, die Multiplikation und Division „als Umkehrung der Addition und Subtraktion auftreten“, so ist das wohl psychologisch, aber nicht erkenntniskritisch richtig. (Vergl. auch Natorp, a. a. O. S. 151). Der gleiche psychologische Standpunkt wird von Lipps in dem auch von Natorp zitierten Satze vertreten: „Diese Zahlen sind weder aus der Reihe der ganzen Zahlen ableitbar noch auf sie reduzierbar. Sie beruhen vielmehr auf der ständig sich wiederholenden Entfaltung der Einheit zu der in ihr hervortretenden und mit ihr äquivalenten Vielheit.“ Und weshalb sollten sie nicht auch auf dem sich ständig vollziehenden Zusammenschlusse der Vielheit zu der ihr entsprechenden Einheit beruhen? Man sieht also auch hier, dass nur durch den Begriff der unendlichen Korrelation das richtige Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit gewonnen werden kann. Ein derartiger Begriff entsteht freilich nicht wie bei den Sensualisten auf dem Wege abstraktiver Psychologie; vielmehr kann er nur als Hypothesis der Zahl durch seinen konstitutiven Geltungswert für die Mathematik ermittelt und begründet werden. Daher gibt es für den Begriff dieser Einheitsaufgabe kein Halt vor dem Unendlichen wie bei Aristoteles und Gersonides; dies um so weniger, als er gerade seinen Ursprung im unendlichen Urteile hat, um dem Endlichen als dem letzten Ziele der unendlichen Einheit seine logische Verifikation zu verleihen.

ins Unendliche hinein vergrössert werden kann, so verhält es sich auch mit der Teilung des Kontinuierlichen. Dass jedoch die Zahl auch potentiell nicht ins Unendliche hinein vergrössert wird, erhellt aus zwei Prämissen. Erstens: Jede Zahl ist deshalb endlich, weil sie entweder ein Doppeltes oder ein Diskretes ist, jedes einzelne aber von diesen ist endlich.<sup>1)</sup> Zweitens: Die Zahl hat nicht die Fähigkeit, sich

Wie weit jedoch Lipps von dieser Auffassung bei aller scheinbaren effektiven Uebereinstimmung seiner Theorie mit der transzendentalen entfernt ist, geht aus seinem Hinweise auf die Entwicklung der Organismen hervor, als ob eine derartige prinzipielle Frage erst aus der Biologie ihre Beglaubigung erhalten müsste. Es scheint jedoch in dieser Bezugnahme auf die Biologie System zu walten. Beruht doch auch die ganze Psychologie des Aristoteles und seiner Schule auf biologischen Grundlagen; wo aber die Logik der Biologie überantwortet wird, also der auf dem Wege empirischer Beobachtung gewonnene aposteriorische Begriff der durch freie Setzung geforderten apriorischen Idee, da muss die Unendlichkeit dem Endlichen weichen. Daher können wir es verstehen, dass bei Aristoteles und Gersonides die Identität der Einheitsbildung im Teilen und Zusetzen zum Ausschluss der unendlichen Kontinuität der Zahl führt. Ist doch auch dem scharfsinnigsten Psychologen selbst bei der gewissenhaftesten Beobachtung der empirischen Fakta der logische Vollwert der Idee noch niemals erschlossen worden. — Ueber die Gleichsetzung des Zählens nach „Zusetzung“ und „Teilung“ siehe auch *Metaphys.* 1080a, 1082b, dazu Görland, S. 114.

<sup>1)</sup> Der diskrete Charakter der Zahl ergibt sich für Aristoteles schon aus der Tatsache, dass das Fundament der Zahl in dem τὸδε τι zu erblicken ist. Ihr gegenüber ist die Raumgrösse ein Continuum. Vergl. hierzu die von Görland, S. 107 und 108 zitierten Belege aus *Metaphys.* 1052b, 1057a, 1086a, *Physik*, 219b. Besonders wichtig scheint uns jedoch *Physik* III, 7, 207b, zu sein: εὐλόγως δὲ καὶ τὸ ἐν μὲν τῷ ἀριθμῷ εἶναι ἐπὶ τὸ ἐλάχιστον πέρασ, ἐπὶ δὲ τὸ πλεῖον ἀεὶ παντὸς ὑπερβάλλειν πλῆθους... ἐπὶ δὲ τὸ πλεῖον ἀεὶ ἔστι νοῆσαι ἄπειροι γὰρ αἱ διχοτομῖαι τοῦ μεγέθους. ὥστε δυνάμει μὲν ἔστιν, ἐνεργείᾳ δ' οὐ ἀλλ' ἀεὶ ὑπερβάλλει τὸ λαμβανόμενον παντὸς ὀρισμένου πλῆθους... Dazu vergleiche Prantl, S. 492 ff., bes. Anm. 26: „Dem Aristoteles ist eben die individuelle Einheit das eigentlich Existierende, und diese Einheit hindert einerseits ein Zerfahren des Stoffes in die unbestimmte Weite des Unbegrenzten nach der Richtung eines progressiven Zunehmens, andererseits umfasst und bändigt sie als Ganzes nach der Richtung einer unbeschränkten Teilung.“ V. Avicenna, *Met.*, S. 186.

durch diese Vergrößerung zu einer unendlich grossen Sache zu erweitern, wohl aber zu einer weit grösseren Zahl als sie war. Unter diesen Umständen kann sich die Zahl durch diese unaufhörliche Vergrößerung offenbar nicht bis ins Unendliche erweitern.<sup>1)</sup> Hieraus erhellt, dass das Kontinuierliche nicht in eine unendliche Zahl von Teilen zerlegt werden kann, woraus wiederum hervorgeht, dass es auch nicht unendlich viele Grenzflächen besitzen kann. Uebrigens haben wir dies ausführlich in unserem Kommentare zum Buche der Physik<sup>2)</sup> klar gelegt. Wenn wir uns jedoch genötigt sehen, auch hier die Absurdität der Annahme zu erweisen, die Averroes für die Lösung der Aporie geltend machte, so geschieht dies aus folgendem Grunde: Wäre es nämlich richtig, dass der Körper unendlich viele Punkte enthält, und dass er in jeden einzelnen von ihnen geteilt werden kann, so würde die Aporie, die sich in bezug auf die Annahme ergab, dass das Mögliche wirklich wird, in ihrem Bestande verharren, das erhellt schon bei geringem Nachdenken. — So ist also erwiesen, dass nach keinem der von uns erwähnten philosophischen Argumente das göttliche Wissen von den sublunariſchen Dingen, wie wir es annahmen, beseitigt wird.

#### Fünfter Abschnitt.

Was jedoch die völlige Klarheit in bezug auf unsere Ausführungen zur Frage des göttlichen Wissens von den sublunariſchen Dingen erhöht, ist dies, dass sich nach unserer Annahme jene Absurditäten nicht ergeben, die bei der Annahme des Maimonides g. A. in bezug auf das göttliche Wissen eintreten; das sind nämlich jene fünf Dinge, die sich nach unseren früheren Ausführungen infolge jener (sc. des Maimonides) Annahme über das göttliche Wissen geltend machen, während keines von ihnen in unserem Wissen vorstellbar ist.

---

<sup>1)</sup> Der hier von Gersonides vorgetragene Unterschied zwischen einer potentiell unbegrenzten Zahlsache, und einer unbegrenzten Zahlfunktion deckt sich offenbar mit dem verwandten Unterschiede zwischen Körperquantität und Quantität an sich. Als „daseiende Sache“ gibt es auch potentiell keine unendliche Zahl, wohl aber als Zahlfunktion. <sup>2)</sup> S. Hebr. Uebers. S. 118.

In Wahrheit ergibt sich das erste<sup>1)</sup> von ihnen, dass der eine Erkenntnisakt viele der Art nach verschiedene Dinge einander anähnelt und ausgleicht (sc. in dem göttlichen Wissen), auch für unser Wissen, da sich auch unser Wissen von vielen Dingen auf deren Einheitsseite hin erstreckt. Wir betrachten nämlich ihre intelligibelen Ordnungen und begreifen sie in dem Sinne, dass die einen die Formen und Vollendungen der anderen (sc. der Ordnungen) sind. Da wir nun das göttliche Wissen von den vielen sublunaren Dingen in dieser Weise annehmen, ich meine, dass er (sc. Gott) ihre intelligibelen Ordnungen insofern kennt, als sie in ihm geordnet und in ihm miteinander vereinigt sind, so brauchen wir also von dieser Seite aus nicht den Unterschied anzunehmen, den Maimonides g. A. aufgestellt hat. Nach unserer Ansicht jedoch beruht der Unterschied zwischen den beiden Erkenntnisarten auf dem Inhalte dessen, worin die Dinge in ihm eine Einheit bilden; ist doch der Unterschied zwischen der Einheit, die sich in unserem Intellekte realisiert und der Einheit im göttlichen Wissen so gewaltig, dass zwischen ihnen (sc. den beiden Erkenntnisarten) überhaupt kein Verhältnis herrscht, wie dies aus dem Vorhergehenden im ersten<sup>2)</sup> Traktate unseres Buches hervorgeht. — Was jedoch das zweite (sc. der fünf Dinge) betrifft, dass sein Wissen mit dem Nichtsein zusammenhängen würde, so ergibt sich dies nicht aus unserer Annahme über das göttliche Wissen von den sublunaren Dingen. Wir be-

<sup>1)</sup> In diesem Abschnitte gibt Gersonides noch einmal eine kurze Zusammenfassung seiner dialektischen Resultate, die sich durch zwei Gesichtspunkte charakterisieren lassen. In bezug auf das erste der fünf Dinge weist Gersonides darauf hin, dass die von Maimonides der Gottheit vindizierten Attribute auch dem Menschen, allerdings in gradueller Verschiedenheit, zugesprochen werden, weshalb also die auf prinzipieller Verschiedenheit beruhende Homonymie keine Anwendung findet. Auf der anderen Seite macht Maimonides geltend, dass bei aller prinzipiellen Aehnlichkeit zwischen Gott und Mensch der graduelle Unterschied, der zwischen beiden herrscht, eine Identität als ausgeschlossen erscheinen lässt (vergl. S. 110ff.). Dass in gewissem Sinne die Ausführungen des Gersonides auf die des Maimonides hinauslaufen, haben wir bereits S. 142, Anm. 1, festgestellt.

<sup>2)</sup> Vergl. Bd. I, S. 213ff.

haupten doch: Das Wissen, das Gott von den sublunaren Dingen nach der Seite ihrer in ihm (sc. in Gott) befindlichen Ordnung hat, stützt sich auf ihre intelligibele Ordnung, die in seiner Seele herrscht und zwar ständig herrscht, nicht aber auf die entstehenden Dinge, erwirbt er doch sein Wissen nicht von ihnen, sondern sie erwerben ihre Existenz aus dem Wissen, das er von ihnen hat, d. h. ihre Existenz ist durch ihre intelligibele Ordnung bedingt, die sich in der Seele Gottes befindet. Unter diesen Umständen ergibt sich nicht, dass sein Wissen von dem Nichtsein abhängt, wohl aber von einer Sache, die in konstanter Identität dauern und existiert.<sup>1)</sup> — Was nun das dritte betrifft, dass nämlich das göttliche Wissen das Unendliche als solches umschlüsse, so ergibt sich auch dies nicht aus unserer Annahme über das göttliche Wissen; wir behaupten nämlich, dass er sie (sc. die Einzeldinge) von seiten ihrer Einheit kennt, nicht von seiten ihrer Unendlichkeit und ihrer Verschiedenheit, also von seiten ihrer Individualitäten.<sup>2)</sup> — Nach dem vierten, demzufolge sich das göttliche Wissen auf die künftig entstehenden Dinge erstreckt, ergibt sich nicht, dass sich der Gegenstand des Wissens realisiert, wohl aber bleibt die Möglichkeit für das ihm Entgegengesetzte offen. Das ist nun freilich eine Sache, die auch in unserem Wissen stattfindet, wenn wir von den Dingen durch Traum, Zauberei oder Prophetie Kenntnis erhalten. Das Wissen über sie realisiert sich uns dann insofern, als sie in ihm (sc. in Gott) geordnet<sup>3)</sup> sind und den Charakter der Möglichkeit (sc. des Andersseins) dank der Willensfreiheit behalten; von diesem Gesichtspunkte aus wird uns die Mitteilung, damit wir ermessen, was für ein Un-

<sup>1)</sup> Dass diese Argumentation nicht ganz zutreffend ist, haben wir gleichfalls festgestellt (vergl. S. 155, Anm. 1); in der Theorie von dem hypostasierten Apriori charakter der teleologischen Wertfolge wird nicht nur der Begriff des Einzelnen als des Verteilungsprinzips in der obersten Form vorausgesetzt, sondern es wird auch die physische Existenz des Einzelnen bestritten, da es ja nur durch seine Emanation aus der obersten Form seine Existenz erhält.

<sup>2)</sup> In dieser Argumentation wird also mit Entschiedenheit die Relation der Gottheit zu den durch die Materie bedingten unendlichen Einzeldingen preisgegeben: Gott kennt nur die teleologische Wertfolge der Dinge, nicht aber ihre physikalische Bestimmtheit. — <sup>3)</sup> Nach O.

heil über uns zu kommen bereit ist und den Rat annehmen, der uns vor dem Eintreten des Unheils behüten soll, wie dies alles im vorhergehenden Abschnitte erwiesen wurde<sup>1)</sup>. Uebrigens werden wir dies erkennen, sobald wir in den Aussprüchen der Propheten nachlesen, die vor einem derartigen Unheil warnten; gaben sie doch nur, wie sich zeigt, einen Rat, um das Eintreten des Unheils zu verhüten. Ebenso findest du, dass Josef in seiner Traumdeutung dem Pharao nur deshalb einen Rat erteilte, damit die Hungersnot nicht in der Weise eintrete, wie sie nach der im Traume erschlossenen Erkenntnis einzutreten drohte. Das Gleiche findest du in der Deutung Daniels, die er dem Nebukadnezar gab, als dieser davon geträumt hatte, dass er seinen Verstand verlieren und sieben Jahre lang wie ein Tier sein würde; auch ihm wurde der Rat erteilt, sich vor dem Unheile in acht zu nehmen, damit es nicht eintreffe. Da nun Gott nach unserer Annahme die Dinge nur von seiten ihrer Determiniertheit (sc. ihrer teleologischen) kennt, so ist es nicht

<sup>1)</sup> In der Besprechung der vierten Aporie wird also der Kreis des göttlichen Wissens noch mehr verengt. Galt nach der Besprechung der dritten Aporie das göttliche Wissen nur den allgemein teleologisch bestimmten Dingen, nicht den physikalischen Einzeldingen, so wird ihm jetzt auch das Wissen von den ethisch-teleologisch bestimmten Handlungen der Menschen abgesprochen. Daran ändert selbstverständlich auch die Tatsache nichts, dass Gott die Kenntnis der möglichen Handlungen zugesprochen wird. Worin sollte sich dann noch das göttliche Wissen von dem menschlichen unterscheiden? Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Daud aus den Gründen einer ethisch-teleologischen Weltanschauung die gleiche Ansicht vertritt, während Gersonides mehr von metaphysischen Voraussetzungen ausgeht. Auch darauf wurde aufmerksam gemacht, dass Gersonides mit diesen Konsequenzen den Höhepunkt seiner philosophischen Spekulation erreicht hat. Sonach entfällt auch hier die Notwendigkeit, von einer Homonymie des göttlichen Wissens zu sprechen. Immerhin bleibt auch bei dieser Annahme die Schwierigkeit bestehen, dass von einem organischen Zusammenhange zwischen der von Gersonides im Anschluss an Aristoteles behaupteten immanenten formalen Zweckmässigkeit und der ethischen Zweckmässigkeit keine Rede sein kann; müsste doch sonst der biologische Begriff der Entwicklung als gemeinschaftlicher Oberbegriff auch das logische Rüstzeug für die Begründung der Ethik bilden, was ja Gersonides im Hinblick auf die Willensfreiheit gerade vermeiden wollte.



befremdend, wenn sie von seiten der Willensfreiheit den Möglichkeitscharakter behalten. Damit schwindet auch der Zweifel, den die Menschen immer noch in der Form hegen: Wie kann Gott die entstehenden Dinge kennen, obgleich ihr Möglichkeitscharakter bestehen bleibt? In Wahrheit aber vollzieht sich dies (sc. das göttliche Wissen) nach z w e i Seiten, nicht nach einer (sc. nach der determinierten und indeterminierten Seite). — Nach dem fünften soll das Wissen Gottes von den entstehenden Dingen keiner Veränderung anheimfallen, so es sich um Dinge handelt, die er (sc. Gott) vor ihrem Eintritt ins Dasein nicht kannte, obgleich doch die S a c h e sich verändert, mit welcher sein Wissen zusammenhängt, existierte sie doch zuerst in p o t e n t i a und hierauf in a c t u<sup>1)</sup>. Indessen müsste es sich mit u n s e r e m Wissen genau so verhalten, so es sich auf die Dinge von seiten ihrer Determination bezieht. Wenn sich nämlich auch das realisiert, was dem Gegenstande des Wissens entgegengesetzt<sup>2)</sup> ist, so bleibt doch noch jenes Wissen bestehen, das

<sup>1)</sup> Nach der Besprechung der fünften Aporie wird Gott dem Odium der Veränderung dadurch entzogen, dass sein Wissen auf die entstehenden Dinge, soweit sie als menschliche Handlungen in Frage kommen, überhaupt nicht Bezug nimmt. Diese Lösung ist freilich sehr billig. Schwierig bleibt aber auch hier die Frage: Wie lässt sich der in den menschlichen Handlungen sich äussernde Kausalnexus, der doch an sich nach der Meinung des Gersonides von der formalen Zweckmässigkeit determiniert ist, mit dem Freiheitsprobleme vereinigen? Gersonides behauptet zwar (S. 153), dass sich diese Art der Materie der ethischen Superiorität leicht unterordne. Spricht sich aber nicht gerade in dieser an die Idee der „prästabilierten Harmonie“ anklingenden Theorie der Gedanke aus, dass es weder eine reine Determiniertheit der Materie noch eine volle Indeterminiertheit des Willens gibt? Dass diese Frage freilich erst mit der letzten Tilgung ontologischer Schlacken gelöst werden kann, war selbst noch Kant, dem Vertreter der Postulatentheorie, nicht völlig zum Bewusstsein gekommen (vergl. unsere Schrift: Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion, S. 34). Von Gersonides aber, dem Schüler des Aristoteles und des Averroes, konnte man eine derartige Lösung gewiss nicht erwarten. Seine Idealisierung aristotelischer Theorien trotz aller scholastischen Befangenheit bedeutet allein schon einen ungeheueren Fortschritt, nicht zuletzt auch gegenüber Maimonides.

<sup>2)</sup> O, Ps, Pm lesen: וזה אף על מי שיגיע מקביל, bei R, L fehlt מקביל.

sich auf die D e t e r m i n i e r t h e i t der Dinge bezieht; ich meine nämlich, von dieser Seite aus würde sich alles realisieren, was Gegenstand des Wissens ist, wenn nicht die menschliche Willensfreiheit die Veranlassung dafür wäre, dass sich nicht das realisiert, was sich (sc. dank der allgemeinen Determination) realisieren müsste. Da nun Gott die Dinge von seiten ihrer intelligibelen Ordnung kennt, die sich in seiner Seele befindet, diese Ordnung jedoch dauernd in ein und derselben Hinsicht daselbst verharret, so kann sich auch sein Wissen durch die Entstehung dieser Dinge nicht verändern; stützt sich doch sein Wissen nicht auf sie (sc. die Dinge), wohl aber auf ihre intelligibele Ordnung, die sich in seiner Seele befindet. Man kann aber nicht sagen: Soweit sich das Wissen Gottes auf den von seiten der Willensfreiheit bedingten Möglichkeitscharakter der Dinge bezieht, fällt es bei deren Entstehung der Veränderung anheim. Wir nehmen ja gar nicht an, dass Gott von den entstehenden Dingen Kenntnis erwirbt, und dass er die Dinge in ihrer Bestimmtheit kennt, wohl aber kennt er sie auf dem Wege der generellen Gemeinschaft, von dieser Seite aus wird jedoch der Möglichkeitscharakter der Dinge, sofern sich das göttliche Wissen ihm widmet, nicht beseitigt, und das ist für den klar, der in unserem Buche nachliest.

#### S e c h s t e r A b s c h n i t t .

Wir müssen nun erweisen, dass die Ansicht, zu welcher die S p e k u l a t i o n gelangt, auch die Ansicht unserer T h o r a ist. Wir behaupten: Das Dogma der T h o r a und die Achse, um die sie sich dreht, ist der Möglichkeitscharakter der sublunaren Dinge. Aus diesem Grunde befiehlt und verbietet sie die Ausübung bestimmter Handlungen. Ebenso ist dies das Dogma sämtlicher Prophetenworte, dass nämlich Gott den Propheten über die möglichen Dinge vor ihrem Eintritt ins Dasein Kunde gibt. So heisst es [A m o s III, 7]: „Gott, der Herr, tut nichts, er hätte denn seinen Ratschluss seinen Dienern, den Propheten, offenbart“ [und ebenso ist es das Dogma der Prophetenworte], dass das Unheil nicht einzutreffen braucht, vor welchem sie warnten; so wenn es [J o e l II, 13] heisst: „Denn gnädig und barmherzig ist er, langmütig und reich an Huld,

und er bereut das Unheil“<sup>1)</sup>. Da nun ein Zusammenschluss dieser beiden Dogmen (sc. der Determination und Indetermination) nur bei der Annahme möglich ist, dass die sublunaren Dinge einerseits determiniert sind und zwar als Gegenstände des Wissens, andererseits indeterminiert sind und zwar als Gegenstände der Möglichkeit, dass sie aber Gott sowohl von seiten ihrer Determination als auch von seiten ihrer Möglichkeit kennt, so ist offenbar die Ansicht unserer Religion über das göttliche Wissen die gleiche, zu welcher die Spekulation gelangt. Ferner lässt sich erweisen, dass auch nach Ansicht der Thora Gott die Einzeldinge nur generell, nicht individuell kennt, das erhellt aus dem Spruche (Ps. XXXIII, 14): „der insgesamt ihr Herz bildet, der Einsicht nimmt von all ihren Taten“, d. h. er bildet insofern insgesamt die Herzen der Menschen und ihre Gedanken, als er alle Ordnungen der Himmelskörper macht, aus welchen jene in ihrer Totalität abströmen. Auf diese Weise „nimmt er auch Einsicht von ihren Werken“, nämlich in ihrer Gesamtheit (sc. generell), nicht dass sein Wissen mit den einzelnen Individuen zusammenhinge.<sup>2)</sup> So hat er (sc. durch die hl. Schrift) ausdrücklich gezeigt, dass sich seine Einsicht von ihren Handlungen nur auf generellem Wege bildet. Ferner ist es auch die Ansicht unserer Schrift, dass sich der Willen Gottes nicht verändert, so heisst es (Maleachi III, 6): „denn ich, der Ewige, habe mich nicht geändert,“ und Bileam spricht in seiner Prophetenzeit (Num. XXIII, 19): „Nicht ein Mensch ist er, dass er lüge, und nicht ein Menschensohn, dass er bereue.“ Uebrigens sprechen einige Propheten davon, dass Gott manches bereue. So heisst es (Ex. XXXII, 14): „Und Gott bereute das Unheil, das er seinem Volke zugedacht hatte. Denn gnädig . . . ist er . . . und er bereut das Unheil“ (Joel II, 13).<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Der Vers wird bei O, Pm, R, L falsch zitiert; richtig bei Ps, wo es freilich statt „ — אה — heissen muss.

<sup>2)</sup> Ps, Pm lesen: שמהלה, O, R, L: שחכלה, man müsste dann übersetzen: „nicht dass sein Wissen bei jedem Einzeldinge ende“ (sc. sein Wissen wäre sonst ein sukzessives), vergl. jedoch More, III, 20.

<sup>3)</sup> Auch hier ist die Bibelstelle in den Handschriften ungenau wiedergegeben; in den meisten werden die beiden Verse in einen

So wenig nun eine Lösung dieser Aporie bei der Annahme möglich ist, dass Gott die Einzeldinge als solche kennt, so leicht ist sie bei unserer Annahme von der Art des göttlichen Wissens. Mithin muss offenbar von seiten der Thora das Wissen Gottes von den sublunaren Dingen so angenommen werden, wie es unserer Auffassung entspricht. Dass sich aber diese Aporie nach unserer Annahme von dem göttlichen Wissen in bezug auf die Sublunaren besonders leicht lösen lässt, geht aus folgendem hervor: Das göttliche Wissen trifft doch darüber keine Entscheidung, dass jenes bestimmte Ereignis diesem bestimmten Menschen zuteil wird, sondern es entscheidet über jeden, dessen Ordnung mit jener identisch ist, nach welcher<sup>1)</sup> die Ereignisse determiniert sind, zumal ja sein (sc. das göttliche)<sup>2)</sup> Wissen von dem Möglichkeitscharakter jener Sache nichts anderes besagt, als dass sie sich von seiten der Willensfreiheit nicht realisiert. Nehmen wir jedoch an, dass er die Sache in ihrem individuellen Charakter als solchem kennt, so würde damit die Wandelbarkeit des göttlichen Willens zusammenhängen. Allgemein findet sich bei den Propheten keine Stelle, aus welcher sich ergibt, dass das göttliche Wissen anders sei, als wir es gemäss den Ergebnissen der Spekulation annehmen. Unter diesen Voraussetzungen muss offenbar das Problem (sc. in seiner Lösung) von der Spekulation abhängig sein. Wenn nämlich die Thora in bezug auf manche Dinge anderer Meinung ist als die Spekulation auf Grund dessen, was sich aus deren (sc. der Dinge) einfachem Wortsinn offenbar ergibt, so müssen wir sie bei der Methode, eine Uebereinstimmung mit der Spekulation herbeizuführen, so erklären, dass keine der Thoraintentionen niedrigeren wird, wie dies Maimonides g. A. bei vielen Dingen in seinem bedeutenden More Nebuchim getan hat. Um so weniger dürfen wir gegen die Spekulation polemisieren, als wir finden, dass selbst die Thora dies unterlässt. Ja, Maimonides erzählt im 20. Abschnitte des 3. Teiles seines

---

einzigsten zusammengezogen, nur Ps macht eine Ausnahme; aber auch bei ihr wird der zweite Vers verkürzt wiedergegeben.

1) Ps, Pm, R, L lesen richtig: המקרים בו, bei O fehlt: בו.

2) O, Ps, Pm lesen: ידעתו יתברך, R, L: ידעתו יתברך.

wichtigen Buches, dass einige Philosophen zu der Meinung<sup>1)</sup> hingenen, dass das Wissen Gottes mit der Art zusammenhänge und sich in ein und derselben Weise auf alle Individualitäten innerhalb der Art erstrecke; er sagt auch, dass das die Ansicht eines jeden Thoragläubigen in Uebereinstimmung mit dem sei, wohin ihn die Spekulation unbedingt bringe. Demnach stimmt offenbar auch nach seiner Ansicht diese Meinung mit der unserer Thora überein. Es scheint nun, als ob der Gelehrte Abraham ibn Esra<sup>2)</sup> g. A. zu dieser Kategorie gehört, sagt

<sup>1)</sup> So nach O, Ps, Pm; bei R, L fehlt: לאמור; der Text des More in der Tibbon'schen Uebersetzung lautet: ואמנם התקפה בטה שאין הכלית לה יש בו ספק ונמה קצת בעלי העיון לאמור שהידועה נחלת במין ומתפשטת על שאר אישי המין בענין אחד זהו דעת כל בעל תורה כפי מה שיביא אליו הכרה העיון. Ob freilich die Interpretation des Gersonides richtig ist, lässt sich zunächst bezweifeln; Munk weist schon S. 148, Anm. 3. darauf hin, dass die Worte בענין אחד — במעניי מא — aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Ansichten der Mutakallim unanspielen, nach welchen die Universalien mit den existierenden Einzeldingen korrespondieren. Vgl. auch Guide I, S. 185, Anm. 2, ferner III, S. 136: „Après avoir établi qu'entre toutes les espèces d'animaux l'espèce humaine est seule l'objet des soins particuliers de la Providence, voici ce que j'ai à ajouter: C'est une chose connue qu'il n'existe pas d'espèce en dehors de l'esprit, qu'au contraire l'espèce et les autres universaux sont des choses appartenant à l'entendement, et que tout ce qui existe en dehors de l'esprit est un être individuel, ou un ensemble d'individus.“ Dazu s. auch S. 137, Anm. 1. Bedenkt man jedoch, dass Ibn Esra zweifellos die Ansicht des Gersonides antizipiert hat, lassen doch seine Worte, wie sich sogleich zeigen wird, eine andere Deutung überhaupt nicht zu, so scheint schliesslich die Auffassung des Gersonides zutreffender als die Munks zu sein. Auch sachlich ist die Ansicht Munks nicht zwingend: Handelt es sich nämlich um Universalien, so kommen für ihre Perzeption durch das göttliche Wissen dieselben Schwierigkeiten in Frage, die auch das göttliche Einzelwissen treffen, da doch in den Universalien die Einzeldinge nicht in formaler Einheit enthalten sind, sondern gerade in ihrer Vielheit auf spiritualistischer Grundlage. Damit erledigen sich auch die Einwände Weils a. a. O. S. 130, Anm. 2, der umgekehrt die Stelle aus Ibn Esra nach der Auffassung Munks interpretieren will.

<sup>2)</sup> Die Stelle ist wieder bei R, L korrupt, sie muss nach den Handschriften lauten: שהוא ידע כל חלק על דרך כל לא על דרך חלק. Die Venediger Ausgabe der סקראות גדולות (1548) liest: שהכל ידע כל חלק על דרך כל ולא על דרך חלק. Auch Nachmanides fasst Ibn Esra so auf, wie ihn Gersonides verstanden hat.

er doch in seinem Commentare zur Thora: „Die Wahrheit ist, dass er von jedem Teile auf generellem, nicht auf partiellem (sc. individuellem) Wege Kenntnis hat. Uebrigens wird sich in vollkommener Weise die Uebereinstimmung unserer Thora mit den Ergebnissen der Spekulation in bezug auf das göttliche Wissen aus dem ergeben, was der kommende Traktat über die Vorsehung gemäss der Ansicht unserer Thora bringt.

---

## Vierter Traktat.

### Erster Abschnitt.

Wir müssen nunmehr untersuchen, ob sich die göttliche Vorsehung über den Menschen individuell oder generell erstreckt, wie letzteres auch bei den übrigen Arten der Fall ist<sup>1)</sup>. Die Ansichten der Früheren über dieses Problem gehen weit auseinander. Da nun jede einzelne der Ansichten manches für sich hat, so müssen wir auf sie unsere Untersuchung richten: Wir werden sowohl die irrigen Stellen in ihren falschen Ansichten blosslegen als auch die wahren Stellen in ihren richtigen Ansichten.

Wir behaupten: Wir fanden, dass die Ansichten jener Philosophen, deren Ausführungen man lesen muss, in drei Gruppen zerfallen: Die erste ist die des Aristoteles<sup>2)</sup>, demzufolge sich die Vorsehung über die menschlichen Individuen nur generell erstreckt; die zweite ist jene, die von den meisten unserer Thoragläubigen für richtig befunden wird, dass sich nämlich die Vorsehung über alle menschlichen Individuen von seiten ihrer individuellen Natur erstreckt, weshalb sie für richtig halten, dass Gott so viel Gutes und Böses realisiert, als es ihren (sc.

<sup>1)</sup> Die Frage der göttlichen Providenz findet eine ausführliche Besprechung bei Maimonides, More III, 17, die zweifellos dem Gersonides für seine Disposition als Vorlage diente. Zu dem Probleme der Vorsehung vergl. auch Alfarabi, phil. Abh. S. 41, Avicenna, Metaphysik, S. 617, Averroes, Metaphysik, S. 198, 203.

<sup>2)</sup> Joel bemerkt in seiner Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, S. 20, Anm. 3, dass diese Anschauung des Aristoteles auf das ihm unterschobene Buch de mundo, c. 6, 398a zurückgeht. Ueber die Echtheit dieses Buches siehe Brandis, a. a. O. S. 120 ff., Ueberweg-Heinze I, S. 202. Vergl. Guide, III, 116<sup>1</sup> und 135<sup>1</sup>.

der Menschen) Handlungen in bezug auf Gerechtigkeit und Recht entspricht, ich meine, er realisiert für die Guten genau so viel Gutes, wie es der Stufe ihrer Frömmigkeit entspricht und den Frevlern so viel an Bösem, wie es der Stufe ihrer Frevelhaftigkeit gemäss ist. Die dritte Ansicht ist die Meinung der grossen Philosophen unter unseren Thoragläubigen, dass sich die göttliche Vorsehung nur auf einige menschliche Individuen erstreckt, nicht auf alle. Offenbar kann es eine vierte Ansicht nicht geben. Die von uns aufgezählten Ansichten richten sich nämlich nach der Anzahl der Glieder, welche die Disjunktion in diesem Probleme trägt; man kann doch folgende Disjunktion formulieren: Entweder gibt es für gar kein menschliches Individuum eine göttliche Vorsehung, oder für alle, oder nur für einen Teil, für den anderen nicht. Wir haben uns aber nicht damit belastet, die Ansichten Epikurs zu erwähnen, sowie die Phantasiegebilde der Asch'ariten- und Mutazilitenschulen, sind doch diese Ansichten für den Leser unseres Buches offenbar nur schädlich; aus diesem Grunde ist die Untersuchung dieser Ansichten überflüssig und entspricht keinerlei Bedürfnis.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Im Anschluss an seine Theorie vom göttlichen Wissen behandelt also Gersonides das Problem der Providenz, und wie in der Diskussion des ersten Problems der Gottheit das Wissen von den Partikularien abgesprochen wird, so kann sich auch die göttliche Vorsehung, wie wir vorgehend referieren wollen, nicht den individuellen Einzelschicksalen an und für sich widmen: Hier wie dort erfreut sich nur die Gattung einer direkten Beziehung zur Gottheit. Die entsprechende umgekehrte Schlussfolge zeigt sich bei Maimonides III, 16: Weil Gott die Einzeldinge kennt, lässt er ihnen auch eine providentielle Fürsorge zuteil werden. Lehrreich ist hierfür die folgende Stelle, auf die Gersonides wiederholt direkt oder indirekt Bezug nimmt:

افتات الفلاسفة على الله تعالى في علمه بما سواه افتياتا عظيما جدا  
وعثروا عثرة لا اقله لهم منسها ولا لمن تبعهم في ذلك الراى  
وساسمعك الشبهات التى اوقعتهم في ما افتاتوا به وساسمعك ايضا  
راى شيعتنا في ذلك ومقاومتنا لهم في ارائهم السيئة الشنيعة في  
امر علم الله واكثر ما اوقعهم في ذلك ودعاهم اليه اولا هو ما يبدو  
باول خاطر من عدم انتظام احوال اشخاص الانسان وكون بعض



Zweiter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Ansichten der Früheren zu diesem Problem erwähnt haben und zwar so, wie sie hierbei nach unserer

اشخاص الادميين المفضلين فى حياة رديئة مؤلمة وبعض الاشخاص الشرييين فى حياة طيبة لذيذة فدعاهم ذلك الى ان قسموا هذا التقسيم الذى تسمعه الان فقالوا لا يخلو الامر من احد قسمين اما ان يكون الله غير عالم بشى من هذا الاحوال الشخصية وغير مدرك لها او يكون يدركها ويعلمها وهذه قسمة ضرورية ثم قالوا فان كان يدركها ويعلمها فلا يخلو الامر من احد ثلثة اقسام اما ان ينظمها ويجريها على احسن نظام واكمله وانمّه او يكون مغلوبا عن نظمها لا قدرة له عليه او يكون يعلم ويقدر على النظم والتدبير الجيد غير انه احمى ذلك على جهة التكاون والاحتقار او على جهة الحسد كما نجد من الناس رجلا قادرا على اىصال خير لشخص اخر وعارفا بحاجة ذلك الشخص لما يناله من خيره غير انه لسوء طباعه وشهه وحسده يحسده على ذلك فلا يوصله اليه وهذا التقسيم ايضا ضرورى صحيح اعنى ان كل عالم بما امر ما فانه لا يخلو اما ان تكون له عناية بتدبير ما علم او يحكم ذلك كما يحكم الانسان فى منزله تدبير القبط مثلا او ما هو احقر من ذلك والذى له العناية بالامر قد يغلب عن تدبيره وان اراد ذلك فلما قسموا هذا التقسيم بتوا الحكم وقالوا ان قسمين من هذه الثلثة اقسام اللازمة لكل من يعلم ممتنع فى حق الله تعالى وهما ان لا يقدر او يقدر ولا يعتنى ان هذا خلق شر او عاجز وتعالى عنهما فلم يبق من انتقسيم كله الا ان يكون لا يعلم شىء من هذا الاحوال بوجه او يعلمه وينظمها احسن نظام ونحن نجدها غير منتظمة ولا لازمة لقياس ولا متاردة على ما ينبغى فذلك دليل على كونه لا يعلمها بوجه ولا بسبب هذا الامر هو الذى اوقعهم اولا فى هذا الافتيات

Klarlegung als einander widersprechende Teile zutage treten,

العظيم وتجد جميع ما لخصته لك من تقسيمهم وتنبهى على ان  
هذا موضع غلطهم مبينا مشروحا فى مقالة الاسكندر الافردسى فى  
التدبير . . . ومن الفلاسفة من يعتقد كاعتقادنا وانه تعالى يعلم  
كل شى ولا تخفى عنه خافية بوجه وهم اقوام كبرا قبل ارسطو  
بالزمان قد ذكرهم ايضا الاسكندر فى مقالته تلك لكنه يسابى  
رايهم ويقول ان اعظم ما ينقص به ما نشاهده من شرور تصل  
الاخيار وخيرات ينالها الاشوار وبالجملة فقد تبين لك انهم كلهم لو  
وجدوا احوال اشخاص الناس منتظمة بحسب ما يبدو للجمهور  
انه انتظام لما وقعوا فى شى من هذا النظر كله ولا تهاقنوا بل  
الداعى الاول لهذا النظر اعتبار احوال الناس خيسرهم وشربهم  
وكون ذلك بزعمهم غير منتظم كما قال جهلنا لا يتكن درك  
"ي" و"ب" وبعد تبينى ان الكلام فى العلم والعناية مرتبط بعضه  
ببعض آخذ فى تبين ارا النظارين فى العناية وبعد ذلك آخذ

Die Aehnlichkeit in *في حل ما شككوا به فى علم الاله بالجزائيات*:  
dieser Ausführungen mit denen des Gersonides im 3. Traktate  
springt unmittelbar in die Augen; das Gleiche gilt auch von  
dem 4. Traktate; auch die Exemplifikation auf Hiob und seine  
Freunde als die Typen der entsprechenden Lösungsversuche finden wir  
bei Maimonides und zwar im 23. Abschnitte des 3. Teiles (vergl.  
auch Scheyer z. St. S. 91, Anm. 1). Wenn ferner Gersonides  
erklärt, dass er sich nicht damit belasten wolle, die Ansichten Epi-  
kurus, der Mutaziliten und Asch'ariten aufzuzählen, so spielt  
er mit dieser Erklärung auf die Abhandlung des Maimonides im  
17. Abschnitte an, in welcher diesen Schulsystemen eine längere Be-  
sprechung gewidmet ist. Maimonides spricht dortselbst von fünf  
verschiedenen Ansichten; Gersonides glaubt jedoch aus formal-  
logischen Gründen die Fünzfahl auf die Dreizahl reduzieren zu  
müssen.

Was nun die erwähnten Philosophenschulen betrifft, so ist über  
sie das Nähere schon sowohl von Scheyer a. a. O. S. 92, Anm. 2,  
97, 12, S. 106, Anm. 26, als auch von Munk, Guide a. a. O., ferner  
S. 120<sup>3</sup>, 121<sup>2</sup>, 122<sup>2</sup>, 123<sup>3</sup>, 124<sup>1</sup>, 125<sup>1</sup>, Mélanges, S. 311 gesagt wor-

müssen wir über jene Argumente nachsinnen, welche die

den. Uebrigens hat Maimonides selbst im 1. Buche, cap. 73, eingehend über die Asch'ariten referiert. Ueber die Anschauung des Aristoteles bringt das 10. Buch der Nikomachischen Ethik (cap. 9) eine Meinung zum Ausdruck, die gerade das Gegenteil der im Buche de mundo vertretenen Theorie besagt (vergl. Munk, Guide III, 135<sup>1</sup>, ferner Scheyer a. a. O. S. 89, Anm. 6). Was nun die Stellung Epikurs zur Frage der Providenz betrifft, so ist es genugsam bekannt, dass er mit Ausschaltung jedes Zweckgedankens aus der Natur die *πρόνοια* unbedingt verwerfen muss. Zwar können die hierauf bezüglichen Stellen aus Lucr. 5, 156 ff. durch entsprechende Worte Epikurs nicht belegt werden, aber die Tatsache, dass er ohne Scheu „die Vorsehung als ein zum Schreck von Kindern ersonnenes Märchen“ (Brandis) erklärt, genügt, um in ihm einen ausgesprochenen Gegner der Vorsehung zu erblicken (vergl. Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, S. 37 und Anm. 60, ferner Ueberweg-Heinze, a. a. O., S. 276 ff.) — Ueber die Lehre der Mutaziliten und Asch'ariten dürften neben Schahrastāni a. a. O. S. 30 ff. (Haarbrücker) S. 41 ff.), S. 75 ff. (H. S. 98 ff.), Pococke, Specimen hist. arab. S. 211 ff., 246 ff. noch folgende Stellen aus Averroës, Philosophie und Theologie a. a. O. S. 80 [76] orientieren:

فأما الطريف التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى فإنه إذا توهمت الآيات التي تضمنت هذا المعنى وجدت تملك الطرق هي طريف العناية وهي إحدى الطرق التي قلنا أنها الدالة على وجود الخالق تعالى وذلك أنه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شئ محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك المنفعة الموجودة في ذلك الشئ المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تملك المنفعة علم على القطع أن لذلك الشئ صناعا صنعه ولذلك وافق شكاه ووضع وقدره تلك المنفعة وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تملك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق . . . [81] وعلم على القطع أن العالم مصنوع وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صناع بل عن الاتفاق فأما أن هذا

العالم بجميع اجزائه ليعلم ان كل ما يوجد في العالم موافقا لشيء  
 الموجدات التي هي الاصل والثاني ان كل ما يوجد في العالم موافقا لشيء  
 جميع اجزائه ليعلم واحد ومحدد نحو غائية واحدة فهو مصنوع  
 ضرورة فينتج عن هذين الالاهين بالطبع ان العالم مصنوع وان  
 له صنعا وذلك ان دلالة العناية تدل على الامرين معا .  
 [48] ينبغي ان تعلم ان هذا النوع من الاستدلال في غاية  
 المصداقة للاستدلال الذي زعمت الاشعرية انه الصواب الي معرفة الله  
 سبحانه وذلك انهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى  
 ليس من اجل حكمة فيها تقتضي العناية ولكن من قبل الجواز اي  
 من قبل ما يظهر في جميع الموجودات انه جاز في العقل ان يكون  
 بهذه الصفة وبصدها فانه ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا  
 حكمة ولا توجد ههنا موافقة اصلها بين الانسان وبين اجزاء العالم  
 [50] فان الحديث الاول يدل على ان سبب الكفر انما هو  
 المشاء عليه وان الايمان سبب جنبة الانسان والثاني يدل على ان  
 المعصية والكفر هما مخلوقان لله وان العبد مجبور عليهما ولذلك  
 افترق المسلمون في معنى هذا المعنى الذي فرقة بين فرقة اعتقدت ان  
 انتسب الانسان هو سبب المعصية والحسنة وان يمكن هذا تنسب  
 عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة وفرقة اعتقدت نقيض هذا وعو ان  
 الانسان مجبور على افعاله ومقهور وهم انجيرية واما الاشعرية فانهم  
 زعموا ان بانوا يقولون وسط بين القولين فقالوا ان للانسان كسبا وان  
 المكتسب والمكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لا معنى له فانه  
 انما كان الاكتساب والمكتسب مخلوقا لله سبحانه فالعبد ولا بد

von den falschen unterscheiden, ist dies doch die Methode, die uns zur Ermittlung der Wahrheit in diesem Probleme hinleitet. Wir behaupten: Untersucht man die einzelnen der drei von uns aufgezählten Ansichten, so findet man, dass jede einzelne von ihnen vieles für sich hat. Es gibt nämlich für die Meinung des Aristoteles in bezug auf die Providenz Argumente, die sie (sc. die Meinung des A.), soweit sich vermuten lässt<sup>1)</sup>, bestätigen, das sind nämlich dieselben Argumente, die bestätigen, dass Gott von den Einzeldingen keinerlei Kenntnis hat, wir haben sie übrigens im vorhergehenden Traktate erwähnt.<sup>2)</sup> Auf welche Weise jedoch erhellt, dass kraft jedes einzelnen jener Argumente die göttliche Fürsorge nicht dem individuellen Menschen gilt, will ich nunmehr darlegen. Würde nämlich Gott auf den Menschen dessen Handlungen entsprechend Bedacht nehmen, so müsste er auch jene Einzelhandlungen als solche kennen, um derentwillen er ihn belohnt oder bestraft. Es ist jedoch auf Grund jedes einzelnen von uns erwiesenen Argumentes unmöglich, dass Gott von den Einzelhandlungen Kenntnis haben soll; deshalb kommt er, soweit sich vermuten lässt, zu dem Schlusse, dass sich die göttliche Fürsorge nicht auf die menschlichen Individuen von seiten ihrer Individualnatur erstreckt. Das markanteste jener Argumente an dieser Stelle ist folgendes: Würde Gott auf den Menschen nach seinen Handlungen Bedacht nehmen, so müsste sich nämlich eine gute Ordnung und Leitung in den Glücks- und Unglücksfällen realisieren, von welchen die menschlichen Individuen betroffen werden. Wir finden aber häufig, dass die vorkommenden Glücks- und Unglücksfälle die Ordnung und Leitung vermissen lassen, so dass es häufig dem Gerechten schlecht, dem Frevler gut ergeht (ψ 37), weshalb man schliesst, dass Gott nicht auf den Menschen dessen Handlungen gemäss achtet.<sup>3)</sup> Und ferner: Der

مجبور علی اکتسابه Vergl. auch Schmöders, Essai sur les écoles philosophiques, S. 133 ff. <sup>1)</sup> Nur O liest שיהשוב.

<sup>2)</sup> Siehe Bd. II, S. 91 ff.

<sup>3)</sup> Die gleiche Reflexion begegnet uns bei Maimonides, III, 16 im Anschluss an das Werk des Alexander von Aphrodisias: De fato. Siehe Scheyer a. a. O. S. 87, Anm. 1, S. 88, Anm. 2, Guide III, 111<sup>2</sup>.

Mensch ist doch im Verhältnis zu Gott etwas sehr Geringwertiges; aus diesem Grunde ist er nicht würdig, dass Gott auf ihn Bedacht nimmt und sich seinen Werken zuwendet; so heisst es auch (Hiob, VII, 17): „Was ist der Mensch, dass du ihn gross<sup>1)</sup> werden lässt und auf ihn dein Herz richtest.“ Du musst nämlich wissen, dass auch Hiob aus diesem Glauben heraus seine Einwände gegen die Unglücksfälle erhob, die auf ihm lasteten; so hat er viele von den Argumenten erwähnt, die wir an dieser Stelle spezialisierten.<sup>2)</sup> Uebrigens haben wir dies vollständig in unserem Kommentare zum Buche Hiob erwiesen.<sup>3)</sup>

Aber auch die Vertreter der zweiten Ansicht, die göttliche Fürsorge erstrecke sich über alle einzelnen menschlichen Individuen, bieten manches Einleuchtende. — E r s t e n s. Gott beherrscht doch die Welt und leitet sie. Da nun offenbar den Augen des richtigen Herrn (sc. des Werkmeisters<sup>4)</sup>) nichts an Tätigkeiten entgehen darf,

<sup>1)</sup> Bei R, L fälschlich: כי הוֹרֵנו. <sup>2)</sup> V. S. 161<sup>1</sup>.

<sup>3)</sup> Der Kommentar zu Hiob ist also älter als die „Kämpfe“, das Gleiche trifft, wie wir schon früher sahen, auf den Kommentar zur Metaphysik und Physik des Averroes (vergl. S. 142, Anm. 1, S. 73, Anm. 2, S. 182) zu. — Was nun die Ausführungen des Gersonides in seinem Hiobkommentare betrifft, so sind diese derartig breit und weitläufig gehalten, dass wir es uns versagen müssen, sie an dieser Stelle in extenso anzuführen.

<sup>4)</sup> Nach O. — Es wurde öfters darauf hingewiesen, dass für Aristoteles und Themistius (S. Bd. 179 u. Anm. 3, ferner Bd. II, 149 Anm. 1) der schaffende Gott mit einem „Werkmeister“ oder „Künstler“ verglichen wurde. Dieses Bild musste besondere Berücksichtigung finden, wenn die Weisheit eines nach teleologischen Normen gestaltenden Schöpfers den Mythos vom chaotischen Zufall überwinden sollte. Daher finden wir dieses Bild sowohl von Averroes als auch von Gersonides gerade bei der Besprechung des Providenzproblems häufig angewandt. Vergl. besonders Averroes l. c. S. 80 [76]. In bezug auf Gersonides muss freilich festgestellt werden, dass er hier das Bild des Künstlers nur in seiner argumentatio ad hominem verwendet. Da er selbst eine Individualprovidenz ablehnt, so kann auch Gott nicht als der Künstler für die Gestaltung und Erhaltung der Individualvielfalt in Frage kommen. Er scheint sich in dieser Ansicht Avicenna anzuschliessen, der in seiner Metaphysik a. a. O. S. 578 ff. ausführt: „Wir lehren deshalb: Eine grosse Schule der Philosophen hörte in oberflächlicher Weise die Ausdrucksweise des vorzüglichsten der alten Philosophen, die besagt: die Verschiedenheit

die von den unter seiner Leitung stehenden Arbeitern ausgeführt

in diesen Bewegungen und Richtungen der Himmelsphären kann durch die göttliche Vorsehung für die entstehenden und vergehenden Dinge, die unter der Sphäre des Mondes sind, hervorgerufen werden. Zu gleicher Zeit hörten jene selben Philosophen und wussten durch die Deduktion, dass die Bewegungen der himmlischen Körper nicht auf etwas anderes gerichtet sein können, als auf ihr eigenes Wesen, wie auf einen Endzweck, und dass sie ebensowenig auf das von ihnen Verursachte wie auf ein letztes Ziel hingeordnet sind. . . . Daher lehren wir kurz: in den Sphären kann nichts (als bewegendes oder bewegtes Prinzip) wirksam sein, das gerichtet ist auf die entstehenden Dinge als sein Ziel, weder das Streben nach irgend einer Bewegung, noch auch das Streben zu irgend einer Richtung der Bewegung, noch auch die Bestimmung der Schnelligkeit und Langsamkeit derselben. Auf diese sublunaren Dinge ist vielmehr die Zielstrebigkeit keiner einzigen Handlung der Sphären gerichtet. Der Grund dafür ist der, dass jede Zielstrebigkeit in dieser Annahme auf das erstrebte Objekt (die Wirkung) gerichtet sein müsste. Diese Zielstrebigkeit würde dann geringer und unvollkommener sein als das Erstrebte; denn jedes Ziel, auf das sich irgend ein Ding richtet, ist im Sein vollkommener als dieses andere, insofern es Ziel ist, und insofern der andere sich auf dieses Ziel hinordnet. . . .“ (Ueber die Bekämpfung dieser Anschauung durch Thomas von Aquin s. Horten a. a. O. S. 581, Anm.). Ferner S. 586: „Was nun aber die Richtung und die Beziehung auf die niedere Welt angeht, so ist folgendes zu sagen: wenn die ursprüngliche Zielstrebigkeit auf die Richtung der Bewegung hingehen könnte, so dass also dieses Ziel zum Sichverähnlichen mit dem ersten Seienden erst in zweiter Linie würde und aus dem ersten Ziele resultierte, dann könnte dieses Ziel gegeben sein in der freien Wahl der Bewegung. Dann wäre die Bewegung auf dasjenige gerichtet, was sich notwendig ergibt. . . . die Bewegung verleiht keine Vollkommenheit und kein Gut; sonst müsste dasselbe aufhören mit der Bewegung. Sie selbst ist vielmehr die Vollendung selbst, die wir dargelegt haben (vergl. Horten, S. 587, Anm. 2). Sie selbst ist die Erhaltung irgend einer Art, die dem Körper des Himmels aktuell zukommen kann. Denn das ewige Bestehen des Individuums als Stellvertreter der Art ist nicht möglich. Diese Bewegung aber gleicht nicht den übrigen Bewegungen, die auf eine ihnen äusserliche Vollkommenheit gerichtet sind. Diese Bewegung vollendet vielmehr durch ihr Sein den sich Bewegenden selbst, denn die Bewegung selbst ist das ewige Bestehen derselben Lagen und Orte in einer aufeinanderfolgenden Kette von Einzeldingen (indem durch die kreisförmige Bewegung in ewiger Aufeinanderfolge immer wiederum dieselben Lagen und Orte eingenommen werden). Die Art der Bewegung bleibt also erhalten, die einzelnen Individuen, d. h. die Lagen

werden, da er ferner auch bei jedem einzelnen von ihnen die Realisation derartig bestimmen kann, dass sie seinen Tätigkeiten entspricht, da endlich der besonders tüchtige Herr auch besonders auf die richtige Leitung bedacht ist und seine Aufmerksamkeit auf die richtige und möglichst vollkommene Realisation jedes einzelnen von ihm Dirigierten richtet, damit es ganz vollkommen wird, so muss auch unter diesen Umständen der Mensch als intellektuales Wesen allein von allen übrigen vergänglichen Wesen nach seinen Handlungen belohnt und bestraft werden; mithin muss sich auch offenbar die göttliche Fürsorge auf die menschlichen Individuen von seiten ihrer Individualnatur erstrecken, können doch nur von dieser Seite ihre Handlungen gut oder hässlich sein, d. h. er bestraft sie wegen ihres Widerstrebens nach dem Maße des Widerstrebens, und er belohnt sie

und die Teile der Kreisbewegung gehen immerfort zugrunde und entstehen von neuem).<sup>14</sup> Dazu vergl. S. 147, Anm. 1; es sind also die gleichen Anschauungen, die uns bei Alfarabi begegneten; anders jedoch Alfarabi, philosoph. Abhandl. S. 41: „Denn wir bewiesen in Beziehung hierauf, dass die allgemeine Fürsorge die Einzeldinge umfasse und ein jeder von den Teilen und den Zuständen der Welt an der festesten und sichersten Stelle stehe.“ Siehe ferner Avicenna, S. 588: „Dagegen könnte man die Schwierigkeit erheben, dass diese Bewegung die Vorsehung Gottes bezüglich der entstehenden Dinge unmöglich machen würde, wie auch die in der Vorsehung fest gefügte und von Ewigkeit vorher bestimmte Leitung des Weltalls.“ Dass natürlich diese Voraussetzungen Avicenna ebensowenig wie Alfarabi hindern, zu dem gerade entgegengesetzten Resultate zu gelangen (vergl. S. 591 ff. und S. 617), kann bei dem eklektischen Charakter ihrer Philosophie nicht weiter befremden (vergl. Bd. I, S. 249 unserer Abhandlung). Immerhin muss festgestellt werden, dass Avicenna die auf teleologischen Prinzipien beruhende Verschiedenheit der Dinge nicht direkt auf Gott zurückführt; vielmehr hat sie ihren Grund in der Verschiedenheit der Sphärenbewegung (vergl. Horten, S. 592, Anm. 8), die durch Vermittelung des aktiven Intellekts auch die Verschiedenheit der hylischen Einzelintellekte bedingt. Jedenfalls kann dann Gott nicht als zielbewusster Künstler erscheinen, der a priori auf die verschiedenartige Gestaltung der menschlichen Individuen ausgeht; vielmehr sind diese in ihrer Verschiedenheit nur indirekt von Gott abhängig — aber sie sind doch als Sphärenzeugnis von ihm abhängig. So wenig ist die Ontologie imstande, sich radikal von den in ihr begründeten Antinomien zu befreien. Wir werden sehen, dass auch Gersonides diesem Schicksale nicht entgehen konnte.



für ihre Frömmigkeit nach dem Masse der Frömmigkeit. —  
Zweitens. Wir finden, dass sich häufig die göttliche Fürsorge auf menschliche Individuen erstreckt. So kommt es, dass trotz der zahlreichen Bösewichter, bei welchen jeder einzelne seinen Sinn auf die Tötung, Beraubung und Plünderung der Menschen richtet und trotz zahlreicher Versuche, solch hässliche Handlungen zu vollbringen, die Uebel den Menschen nur selten treffen. Dies weist alles darauf hin, dass der Hoherhabene die Frommen behütet und sie nicht den Frevlern preisgibt, sonst müssten ja die von ihnen den Menschen zugeheilten Uebel ebenso zahlreich sein; dies ist auch bei den sonstigen praktischen Handlungen insofern häufig der Fall, als sich bei ihnen der Zweck realisiert, um dessen willen alle jene Arbeiter ihre betreffenden Handlungen ausüben. —  
Drittens. Wir finden ja häufig, dass die Frevler gemäss ihrer Bosheit eine Strafe im Sinne des Grundsatzes „Mass für Mass“ (Ned. 32a) trifft, wie etwa der Mörder getötet oder die Hand dessen, der die eines andern abschlägt, selbst abgeschlagen wird. Derartiges kann aber nicht auf Zufall<sup>1)</sup> beruhen,

<sup>1)</sup> Die Anschauung des Gersonides über den Zufall war uns schon früher begegnet (v. S. 20 ff.); in Uebereinstimmung mit Aristoteles lehnt er die prinzipielle Existenz des Zufalls ab, zu einer radikalen Beseitigung kann er sich ebensowenig wie Aristoteles entschliessen: denn, „was zufällig ist, geschieht selten“. Einen ähnlichen Standpunkt finden wir auch bei Plotin vertreten (vergl. Brandis a. a. O. S. 354 ff.). Ebenso wurde gezeigt, dass nahezu alle Denker der arabisch-jüdischen Schule der gleichen Ansicht huldigen (vergl. S. 28, Anm. 2). Schwierig bleibt aber dann die Frage, aus welchem Grunde keiner der Philosophen bei all ihrer Vorliebe für den Indeterminismus das mythologische Joch abgeschüttelt hat? Die Antwort dürfte vielleicht folgende Ueberlegung bringen. Der Begriff der Vorsehung kann nur als eine Ethisierung der mythologischen *εἰσαρπύενη* erklärt werden. Die Tyche oder Fortuna war nämlich so lange „die allgebietende Herrin der Sterblichen oder Unsterblichen“ (s. Cumont, a. a. O. S. 211), als die Ethik kein Attribut der Gottheit bildete. War dies einmal geschehen, so hatte auch der Zufall seine Herrschaft verloren; freilich nicht ganz, denn der ethische Gott forderte auch den ethischen Menschen als sein Korrelat. Nach Lage der Dinge konnte jedoch eine derartige ethische coniunctio nur selten, wenn überhaupt erreicht werden, da die in der Ewigkeit der Materie latente

denn was zufällig ist, geschieht selten. Wenn es sich aber so verhält (und<sup>1)</sup> der Mensch allein von allen übrigen Existenzen hierfür geeignet ist), so muss er notwendig von einer wirkenden Ursache dirigiert werden, die nach der Weise eines vollendeten Richters darnach strebt, dass für die Bosheit eine Strafe im Sinne des Grundsatzes: „Mass für Mass“ eintritt. Indessen zerfallen die Vertreter dieser Ansicht in zwei Gruppen: Die *e i n e* behauptet: Obgleich sich die göttliche Fürsorge auf jedes einzelne menschliche Individuum erstreckt, so erfolgt doch nicht die Realisation *a l l e r* Glücks- und Unglücksfälle nach Massgabe der göttlichen Fürsorge, nur bei *e i n e m T e i l e* ist dies der Fall, der *a n d e r e* steht zu einer anderen Ursache in Beziehung, das sind nämlich jene Glücks- und Unglücksfälle, die den Menschen regel- und ordnungslos zu treffen scheinen. Die *a n d e r e* behauptet: *A l l e s*, was sich dem Menschen realisiert, erfolgt nach Massgabe der göttlichen Fürsorge. — Indessen zerfallen auch die Vertreter der *z w e i t e n* Ansicht in zwei Gruppen: Nach ihrer Annahme ist doch für sie die Tatsache schwer zu erklären, derzufolge unter den Glücks- und Unglücksfällen, die bei den einzelnen Menschen vorkommen, so wenig Ordnung und Leitung herrscht, dass viele Frommen von vielen auffallenden Leiden und viele Frevler von starken Erfolgen begünstigt sind. [In anbetragt dieser Schwierigkeiten] bemüht sich jeder einzelne von ihnen um die Ermittlung einer Annahme, durch welche die Aporie aufgelöst wird. So nimmt der *e i n e* von ihnen an, das Unglück, das wir bei den Guten realisiert finden, ist in Wahrheit gar kein Unglück, wohl aber zweifellos ein Glück, wenn man seinen Zweck prüft, d. h. es bildet einen Weg zur Realisation des *G u t e n*, umgekehrt ist wieder das den Frevlern beschiedene Glück kein wahrhaftes Gut, zweifellos aber ein Unglück,

*ἀνάγκη*, einer völligen Resorption durch den teleologisch bestimmten göttlichen Nus widersprach. Das gilt sowohl von der Philosophie des Aristoteles und der Stoa, als auch von der des Plotin (vergl. Barth, die Stoa, S. 65 ff. mit Anm., ferner S. 216 ff.). Dadurch blieb auch noch für die Entfaltung des Zufalls Raum. Dass freilich mit dieser geschichtlich-psychologischen Erklärung keiner kritischen Rechtfertigung des Zufallsglaubens entsprochen werden soll, bedarf keiner weiteren Begründung. Ueber die gleiche Anschauung Philos s. Barth a. a. O. und Anmerk. 2 und 3. Vergl. Demokrit, Fr. 119 bei Diels S. 426, <sup>1)</sup> Dieser eingeklammerte Satz findet sich nur bei R, L.

weil es zur Realisation des Bösen hinleitet. Der zweite nimmt wieder folgendes an: Was wir an Unglück bei Frommen realisiert finden, betrifft nur die Guten in unserer Auffassung, nicht aber die wirklich Guten, und was wir wiederum bei Bösen an Glück realisiert finden, betrifft nur Frevler in unserer Auffassung, nicht die wirklichen Frevler. So halten wir doch zuweilen einen Menschen mit Rücksicht auf die guten Handlungen, die er nach unserem Befunde auszuüben pflegt, für fromm, während er in Wahrheit nicht fromm ist, ebenso halten wir zuweilen einen Menschen für schlecht mit Rücksicht auf seine Nachlässigkeit in der Ausübung solcher guten Handlungen, deren Erfüllung ihm ziemt, während er in Wahrheit kein Frevler ist. Der Mensch scheint nämlich nur so weit ein Frommer<sup>1)</sup> oder ein Frevler zu sein, als ihm nach Massgabe seiner individuellen Anlage die Ausübung des Guten möglich ist, kann doch der Mensch von Hause aus nur soviel Gutes thun, wie es seiner Anlage entspricht. Daher kommt es, dass wir manche Menschen in Betracht der von ihnen — nach unserer Beobachtung — vollbrachten Handlungen für gut halten, während sie doch viel zu schwach<sup>2)</sup> für die Ausübung jener Pflichten<sup>3)</sup> sind, die sie gemäss ihrer Anlage ausüben. Deshalb trifft diese Menschen auch eine grosse Strafe, ist doch ihre „kleine“ Sünde mit Rücksicht auf die überragende Stufe ihrer Anlage als „gross“ zu bezeichnen. Ebenso kommt es vor, dass wir zuweilen Menschen für schlecht halten und zwar mit Rücksicht auf die Saumseligkeit, die sie in der richtigen Ausübung der ihnen obliegenden guten Handlungen zeigen, während sie in Wirklichkeit nicht zu schwach sind, so viel Gutes auszuüben, als es ihrer Anlage entspricht, weshalb sich ihnen die Glücksgüter ihren Handlungen gemäss realisieren. Wenn es aber vorkommt, dass diejenigen, die wir für Frevler halten, schlechte Handlungen ausüben, so dürfen sie mit Rücksicht auf ihre minderwertige Anlage nur mit kleinen Strafen für ihre Hartnäckigkeit belegt werden. Vielleicht kommen ihnen deshalb Furcht, Herzweh und ähnliche von uns nicht wahrzunehmenden

1) Ps. Q. lesen richtig: p r r r w, P m, R, L: p r r r w dieser geschichtlich.  
2) Die „Schwäche“ kann hier nur als eine e t h i s c h e, nicht als eine p h y s i c h e verstanden werden.  
3) Eigentlich müsste übersetzt werden: jenes Gutem. a. e. Q. und A. u. d. O. und A. u. d. O. S. 126. 1) Dieser eingeklammerte Satz findet sich nur bei H. I.

Leiden zu; wir glauben dann, es sei diesen Frevlern kein Unheil wegen ihrer Hartnäckigkeit zugestossen, während [in Wahrheit] die Strafe dem Masse entspricht, das die göttliche Weisheit beschlossen hat<sup>1)</sup>. Wenn es sich aber so verhält, so kann offenbar nach dieser Annahme nichts von all dem, was wir Gutes und Schlimmes bei den einzelnen Menschen realisiert sehen, als Argument dafür verwertet werden, es ginge nicht ordnungsgemäss zu; da wir nämlich nicht die Grade der Einzelanlagen kennen, durch welche jedes menschliche Individuum spezifiziert wird, so bleibt es uns auch verborgen, wer ein Frommer und wer ein Frevler ist; ebenso bleibt uns auch das Mass dessen verschlossen, was jeden einzelnen an Gutem und Schlimmem nach Massgabe seiner Bosheit und seiner Frömmigkeit treffen muss, sodass man, falls sie (sc. die Strafe) jenes Mass<sup>2)</sup> nicht erreicht hat, sagen könnte, er leite nicht die Welt mit der richtigen Ordnung. Es muss nämlich das Mass des Guten und Bösen, das sich ordnungsgemäss ob der guten und schlechten Handlungen realisiert, ebenso verschieden sein, wie das Mass der menschlichen Einzelanlagen in bezug auf ihre Höhe oder Nienhöhe; ich meine: Bei ein und derselben guten Handlung richtet sich die Verschiedenheit des Lohnes für sie (sc. die Tat) nach der Stufe des Vollbringers: Je höher seine Stufe ist, desto geringer ist sein Lohn; bei der Strafe für eine hässliche Tat ist es umgekehrt: Je höher die Stufe des Sünders ist, desto grösser muss auch seine Strafe sein.

Derjenige nun, der behauptet, dass nicht alles, was an Gutem und Schlimmem dem Menschen zuteil wird, der göttlichen Fürsorge entspricht, ist Eliphas aus Teman, übrigens haben wir dies in unserem Kommentare zum Buche Hiob klargelegt; er setzt nämlich alles, was wir an regel- und ordnungslosen Uebeln realisiert finden, zur Torheit und Narrheit

<sup>1)</sup> Die hier vertretene Anschauung von der Verschiedenheit der ethischen Anlagen entspricht nicht idealistischer Denkart. Im Sinne der Einheit und Gleichheit des Menschengeschlechts hat jeder Mensch — von pathologischen Ausnahmen abgesehen — die gleiche Fähigkeit zur Ausübung des Guten und eben deshalb auch die gleiche Verantwortlichkeit für alle seine Handlungen. Vergl. Der wissenschaftl. Idealismus u. d. Rel., S. 48.

<sup>2)</sup> So nach Ps, Pm, O. R. und L. lesen: על השקר הרוא שנתקע.

in Beziehung<sup>1)</sup>. So bemüht sich jemand, ein bestimmtes (sc. Gut) zu erlangen. Durch seine Torheit und Narrheit fügt es sich, dass er nicht den richtigen Weg für den Erwerb jenes Gutes einschlägt, hierdurch kommt es, dass er nicht jenes Gut erwirbt<sup>2)</sup>, dessen Besitz seine Bemühungen gelten; möglicherweise schlägt er jedoch für den Erwerb jenes Gutes einen Weg ein, der ihm gerade ein Unheil bringt; nun härt er sich ab, dass ihm jenes Unheil zuteil wurde; ja er glaubt, dass ihn so etwas zu Unrecht getroffen habe, während er selbst die Ursache ihres (sc. der Leiden) Auftretens bei ihm ist. Der Mensch ist nämlich von Natur aus nicht vollkommen<sup>3)</sup>, Gott hat ihn aber bei seiner

<sup>1)</sup> Die hier vorgetragene Anschauung, der sich später auch Gersonidès anschliesst, erinnert stark an den intellektualistischen Charakter der stoischen Ethik (vergl. Barth a. a. O. S. 160ff.). „Die Tugend ist nichts anderes als die richtige Vernunft“ (Seneca); vergl. auch S. 184. Auf dem Standpunkte der Stoa steht auch Philo; s. Barth a. a. O. S. 238. <sup>2)</sup> Nach O, Ps, Pm.

<sup>3)</sup> Bei O, Ps, Pm: מְשֻׁמָּרִים, bei R, L: מְשֻׁמָּרִים — Zur Sache vergleiche Averroes, Metaphysik, a. a. O. S. 204: „Alles, was in der himmlischen Welt existiert, ist reines Gute und stammt von dem Willen Gottes und seiner Absicht. Das Böse findet sich nur als herbeigeführt durch die Notwendigkeit der Materie. Dieses gilt von dem Vergehen, Altern und anderen Vorgängen. Das Böse verhält sich nur aus folgenden Gründen so (als Böses): Diese bestimmte (irdische) Existenzweise ist nur in einer von zwei Arten möglich, indem entweder diese Dinge, deren Existenz mit einem Uebel verbunden ist, nicht existieren — diese Nichtexistenz bedeutete aber ein grösseres Uebel — oder so, dass diese Verhältnisse in der genannten (unvollkommenen) Weise vorhanden sind; denn in der Existenz dieser Dinge ist kein grösseres Mass (von Vollkommenheit) möglich . . . Betrachte jedoch die göttliche Vorsehung, die sich auf das Tier erstreckt, wie sie ihm die Fähigkeit des Tastsinnes verlieh. Sonst könnte sie dasselbe nicht in seiner Natur erhalten und es von Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung entfernen, die schädlich sind . . . Ebenso legte die göttliche Vorsehung in jede einzelne Art des Tieres dasjenige, wodurch die Existenz desselben vor schädlichen Einwirkungen behütet wird. Dies ist auch ein Umstand, der beweist, dass die göttliche Vorsehung sich auf die Dinge der Welt erstreckt. Betrachtet du aus diesem Grunde viele Tiere, so ist dir klar, dass sie nicht existieren könnten, wenn nicht diejenigen Dinge bereits hergestellt wären, durch die ihre Existenz erhalten wird. Am deutlichsten erscheint dieses betreffs der Menschen. Besässe (wäre) er nicht den (der) Verstand, dann könnte er keine Zeitlang existieren. Aus diesem Grunde sind wir der Ansicht, dass jene ersten Prinzipien der himmlischen Welt das Böse erkennen, das in der

(sc. des Menschen) Schöpfung mit Organen versehen, die ihn zu

sublunarischem Welt vorhanden ist, und zwar in der Weise, in der jene himmlischen Dinge erkennen können. Ferner behaupten wir, dass die Vorsehung jener himmlischen Geister betreffs unserer nicht nur uns die Existenz mitteilt, sondern auch denjenigen Dingen, durch die unser Dasein erhalten wird, indem sie uns vor dem bewahrt, was unserer Existenz vielleicht Schaden bringen könnte. Alexander von Aphrodisias lehrt: Die Behauptung, die Vorsehung erstrecke sich auf alle partikulären Dinge, sei durchaus unrichtig, wie es die Stoiker aufstellten. Der Grund dafür sei der, dass die Vorsehung der himmlischen Geister nur dadurch zustande kommt, dass sie das Vergangene erkennen. Nun aber können die Geister der himmlischen Welt (die Ideen) keine Erkenntnisse besitzen, die neu entstehen und sich auf partikuläre Dinge erstrecken, geschweige denn, dass ihre Erkenntnisse eine unendliche Zahl darstellten (wie die sich ewig abwechselnden Dinge). Derjenige, der diese Lehre aufstellte, gab konsequenterweise auch die Möglichkeit zu, dass eine grosse Zahl von göttlichen Prinzipien existiert; denn wenn die Vorsehung sich auf jede einzelne Art und auf die Leitung jedes einzelnen Individuums erstreckt, wie kann da dem Individuum das Böse anhaften, da doch die Götter das Weltall leiten.“

Die Bedeutung dieser Worte kann für die Stellung des Gersonides zum Providenzprobleme nicht eingehend genug gewürdigt werden. Zunächst lässt sich daraus der Zusammenhang der Vorsehung mit der Universalienfrage erkennen. Wer gleich Gersonides im Hinblick auf die Emanation ein Gegner des Nominalismus ist (s. Bd. I, 158<sup>3</sup>), der kann Gott weder ein individuelles Wissen, noch eine individuelle Vorsehung zusprechen, müsste er doch sonst zu einer transzendenten Verdoppelung des Seins im Sinne des falsch verstandenen Platonismus gelangen, den Aristoteles und Gersonides zu bekämpfen nicht müde werden. Man sieht ferner, dass Gersonides auch in diesen Problemen ein treuer Anhänger des Alexander von Aphrodisias ist, während freilich in dem Unsterblichkeitsproblem mehr Averroes als Parteigänger des Alexander gelten muss (vergleiche besonders Hauptlehren (destr. destr.), S. 273 ff: „Der Geist erfasst an (und aus) den in der Art übereinstimmenden Individuen einen einzigen Gedanken, in dem diese übereinstimmen (wie in einem Universale). Derselbe ist die Wesenheit jener Art. Dabei ist dieser Gedanke nicht durch das teilbar, wonach jene Individuen als solche (in eine numerische Vielheit) geteilt werden, z. B. durch Art, Lage und Materie, durch die jene Dinge in eine individuelle Vielheit zerfallen. Dieser Gedanke muss also ohne Entstehen und Vergehen sein. Er verschwindet nicht, wenn eines der Individua vergeht, in denen er enthalten ist.“... Andererseits darf man nicht übersehen, dass Averroes in seiner Philosophie und The-

ihrem (sc. der Vollkommenheiten) Erwerb gelangen lassen.

ologie, S. 106 ff. [99 ff.] ein Wissen Gottes von den individuellen Dingen annimmt, das jedoch von Gersonides bestritten wird. Zweifellos liegt der Grund für diese scheinbare Inkonsequenz der beiden Denker in der verschiedenartigen Haltung, die sie gegenüber dem Ausgleich zwischen ethisch-teleologischer und physikalisch-kausaler Spekulation, zwischen Nus und Materie, einnehmen. Gersonides räumt, wie wiederholt zu bemerken Gelegenheit war, der ethisch-teleologischen Spekulation die Prämrogative ein; er nimmt deshalb die Unsterblichkeit des Individuums unter dem Gesichtspunkte an, dass nur auf diesem transzendenten Wege die Lösung der ethisch-intellektualistischen Aufgabe des Individuums gesichert ist. War aber der Unendlichkeitscharakter des Individuums als des Trägers ethischer Relationen durch die Unsterblichkeit verbürgt, so musste Gersonides den in der göttlichen Einzelfürsorge latenten Ewigkeitscharakter des Individuums in seiner metaphysisch-ontologischen Struktur um so eher preisgeben, als ja nach seiner Meinung die durch das göttliche Einzelwissen und die göttliche Einzelfürsorge bedingte Determination des Individuums an sich mit der Willensfreiheit des ethischen Individuums zu kollidieren scheint. Dass freilich Gersonides die Superiorität der ethischen Teleologie nicht restlos durchzuführen vermochte, geht schon aus der fraglichen Bemerkung im Texte hervor: „Der Mensch ist nämlich von Natur aus nicht vollkommen.“ Ebenso erhellt dies aus der Macht, die Gersonides dem Zufalle, wenn auch nur gelegentlich, einräumt. — Das umgekehrte Bestreben, also die Bevorzugung der physikalisch-kausalen Spekulation, findet man bei Averroes vertreten. Bildet nämlich der Mensch auch als ethisches Individuum kein Wesen sui generis, ist er vielmehr auch in seinen Willenshandlungen gänzlich in die kausalen Relationen des materialen Weltprozesses eingebettet und so der übergreifenden Jurisdiktion des Nus entrückt, so gilt auch für ihn der allgemeine biologische Grundsatz des Alexander von Aphrodisias, dass sich nur die Art erhält, nicht aber das Individuum, wobei man zu berücksichtigen hat, dass auch für Averroes in Uebereinstimmung mit Aristoteles die Biologie die Physik repräsentiert. Aus dem gleichen Grunde muss Gott auch von den Einzelhandlungen als solchen insofern Kenntnis haben, als diese nicht mehr ausschliesslich auf der in ihrer Leistung unberechenbaren Willensfreiheit beruhen, sondern auf der „bestimmten Ordnung“ der „äusseren Ursachen“. Vergl. hierzu die folgenden Ausführungen des Averroes a. a. O. S. 107 [100]:

ولمّا كانت الاسباب التي من خارج تجري على نظام محدد  
وترتيب منضون لا تخلّ في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه

Schreitet er aber bei ihrem Erwerb nicht mit den entsprechenden

وكانت ارادتنا وافعلنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب  
التي من خارج فواجب ان تكون افعالنا تجري على نظام محدود  
اعنى انها توجد في اوقات محدودة ومقدار محدود وانما كان ذلك  
واجبا لان افعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التي من خارج  
وكل مسبب يكون عن اسباب محدودة مقدره فهو ضرورة محدود  
مقدر وليس يلفى هذا الارتباط بين افعالنا والاسباب التي من خارج  
فقط بل وبينها وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخل  
ابداننا والنظام المحدود الذي في الاسباب الداخلة والخارجة اعنى  
التي لا تتخذ هو القضا والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده  
وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الاسباب ويسمى يلزم عنها  
هو العلة في وجود هذه الاسباب ولذلك كانت هذه الاسباب لا  
يحيط بمعرفتها الا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده  
وعلى الحقيقة كما قال تعالى قل لا يعلم في السموات والارض  
الغيب الا الله وانما كانت معرفة الاسباب هو العلم بالغيب لان الغيب  
هو معرفة وجود الموجود في المستقبل او لا وجوده ولما كان  
ترتيب الاسباب ونظامها هو الذي يقتضى وجود الشئ في وقت ما  
او عدمه في ذلك الوقت وجب ان يكون العلم باسباب شئ ما  
هو العلم بوجود ذلك الشئ وعدمه في وقت ما والعلم بالاسباب  
على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها او ما يعدم في وقت من  
اوقات جميع الزمان فسبحان من احاط اختراعاً وعلماً بجميع  
اسباب جميع الموجودات . . . واذا كان هذا كله كما وصفنا فقد  
تبين لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء ويقدر سابق

Es ist klar, dass bei einer derartigen „Harmonie“ zwischen göttlichem Wissen und Einzelhandlung für den Indeterminismus kein Raum bleibt, damit ist aber auch die in dem Begriffe der Unsterblichkeit begründete ethische Sonderstellung des



Motiven vor, so kann es nicht als Leid bezeichnet werden, wenn ihm der Erwerb jener Güter misslang, deren Besitz er erstrebte, hat er sich doch bei ihrem Erwerbe der richtigen Motive bedient. So bemüht sich jemand beispielsweise in seinem Denken um die Anfertigung eines Stuhles, um Wasser zu schöpfen. Nun darf man es aber nicht als „Leid“ bezeichnen, wenn ihm die tatsächliche Anfertigung jenes Stuhles zum Wasserschöpfen nicht gelingt, denn die Anfertigung des Stuhles vollzieht sich in keiner Weise durch eine derartige Funktion (sc. wie sie von ihm fälschlicherweise angewandt wurde). Ebenso ist es offenbar möglich, dass sie auch durch Torheit und Narrheit Gutes realisieren, d. h. es wird ihnen bei ihrem Streben, ein bestimmtes Gut zu erwerben, ein noch grösseres Gut zuteil, nur geschieht auch dies zufällig.<sup>1)</sup>

Menschen erledigt. Man kann deshalb den Unterschied zwischen Gersonides und Averroes folgendermassen charakterisieren: Bei Gersonides führt die Bevorzugung des teleologischen Motivs zu einer Idealisierung des menschlichen Individuums und zu einer Unterwertung der übrigen Individuen, bei Averroes führt die Bevorzugung des kausalen Motivs zu einer Ueberwertung der übrigen Individuen und zu einer Unterwertung des menschlichen Individuums. Aber auch bei ihm herrscht in dieser Frage insofern keine durchgehende Einheit, als ja durch die Konjunktion des Intellekts die Vergottung des Intellekts sogar schon im Diesseits erreicht wird. Zum Ganzen vergl. auch Avicenna, Metaphysik, S. 622 ff.

<sup>1)</sup> Eliphaz räumt also nach der Interpretation des Gersonides dem Zufalle mancherlei Wirkungen ein; es kann deshalb bei ihm, im Gegensatze zu der Auffassung des Maimonides (II, 23), von einer absolut waltenden Vorsehung keine Rede sein. Nach Josephus, B. J. II, 8, 14 würde dann Eliphaz den Standpunkt der Pharisäer vertreten: sie „machen Alles vom Geschick und von Gott abhängig und lehren, dass das Tun und Lassen des Guten zwar grösstenteils Sache der Menschen sei, dass aber zu jeder Handlung auch das Geschick mithelfe.“ „Sie behaupten, dass Alles durch das Geschick vollbracht werde. Doch berauben sie den menschlichen Willen nicht der eigenen Tätigkeit hierbei, indem es Gott gefallen habe, dass eine Mischung stattfinde, und dass zum Willen des Geschickes auch der menschliche Wille hinzukomme mit Tugend oder Schlechtigkeit.“ „Sie sagen, Einiges, aber nicht Alles sei ein Werk des Geschickes; Einiges stehe bei den Menschen selbst, ob es geschehe oder nicht geschehe“ (zitiert bei Schürer a. a. O. II, 392). Nicht mit Unrecht weist Schürer a. a. O. S. 393 darauf hin, dass wir es mindestens mit einer

Diesen Ausführungen gemäss beschreiten für Eliphaz aus Theman die Glücks- und Unglücksfälle den Weg der Regel- und Ordnungslosigkeit. — Derjenige nun, der behauptet, dass die nach Befund sich ordnungs- und regellos realisierenden Glücks- und Unglücksfälle der Einzelmenschen in Wahrheit gar keine Glücks- oder Unglücksfälle sind, ist Bildad aus Suah; übrigens haben wir dies in unserem Kommentare zum Buche Hiob klargelegt. — Derjenige aber, der behauptet, dass alles, was wir an ordnungs- und regellos auftretenden Glücks- und Unglücksfällen der Einzelmenschen nach unserer Vermutung vorfinden, nur auf unserer Unwissenheit gegenüber den Einzelanlagen eines jeden einzelnen Individuums beruht, indem wir nämlich den mit einer guten Anlage als schlecht beurteilen und den mit einer schlechten Anlage für gut halten, [wer also dies behauptet], teilt die Ansicht des Zophar aus Naama; übrigens haben wir dies in unserem Kommentare zum Buche Hiob erwiesen. Offenbar gibt es nun viele Worte unserer Thoragelehrten, die mit den ein-

---

starken griechischen Färbung jüdischer Anschauungen zu tun haben“, dies um so eher, als Josephus selbst die Anschauungen der Pharisäer denen der Stoiker entsprechen lässt (ibid.). Gleichwohl wird auch Schürer den Pharisäern nicht völlig gerecht. Zweifellos liegt dem Satze Akiba's: הכל צפוי והרשות נתונה „Alles ist erschaut (von Gott), aber die Freiheit ist gegeben (dem Menschen)“ die Gleichheit beider Gedankenreihen zugrunde: die absolute göttliche Allmacht und die absolute sittliche Freiheit, damit ist aber nichts anderes gesagt, als dass zwischen beiden Instanzen eine Art von Harmonie herrscht; keineswegs ist aber damit die Ueberlegenheit der Allmacht ausgesprochen oder gar des gelegentlichen Zufalls, wie dies von Josephus im dritten der angeführten Sätze behauptet wird. Vergl. auch Bacher, Agada der Tannaiten, 2. Aufl., I, S. 274 ff., 318 ff., 412. Zum Ganzen vergleiche: Ahron ben Elia a. a. O. S. 183, Schreiner, S. 15 ff., 28. Daud a. a. O., S. 93 ff. [120 ff.], dessen Einfluss auf Gersonides nicht zu verkennen ist; doch können beide aus Avicenna, S. (622 ff.) geschöpft haben. Vergleiche auch Schahrastâni 388 ff. [273]. Dass schliesslich auch Averroes auf Avicenna zurückgeht, erhellt aus seinem Hinweise auf die von Avicenna betonte nützliche und schädliche Wirkung des Feuers. Jedenfalls kann die Tatsache nicht bestritten werden, dass auch Daud die Existenz eines Unvollkommenen an sich zugibt. Zum Ganzen vergleiche auch Guttman, Daud, S. 197 ff. Siehe auch Alfarâbi, philos. Abhandlungen a. a. O., Prinzipien, S. 36 ff.

zeln dieser Ansichten zusammenhängen — gemäss dem, was sich aus ihnen vermuten lässt. Wir haben jedoch keinen Anlass, an dieser Stelle all jene Meinungen zu erwähnen, unser Traktat möchte sonst über Gebühr lang werden. Nachdem sich nämlich aus unseren Worten erweisen lässt, welches die richtige der von uns erwähnten Ansichten über die göttliche Vorsehung ist, wird es dem Leser dieser<sup>1)</sup> unserer Worte nicht schwer sein, die scheinbar mit jener Ansicht streitenden Worte unserer Weisen g. A. so zu erklären, dass sie mit der Wahrheit übereinstimmen, weshalb auch unsere Erwähnung jener Ansichten an dieser Stelle nutzlos wäre.

Du musst nun wissen, dass die drei Ansichten, die innerhalb der zweiten auftreten, gleichfalls den drei Gruppen entsprechen, in die von vornherein die Vertreter dieser Ansicht zerfallen. Gegen die Vertreter dieser Ansicht sprechen doch die allgemein bekannten Ergebnisse der Sinneswahrnehmung, kommt es ja manchmal vor, dass es dem Frommen schlecht und dem Frevler gut ergeht; gelöst kann jedoch diese Aporie nur werden, wenn wir diesem Einwande zustimmen oder ihn ablehnen. Reden wir jedoch von einer Lösung dieser Aporie durch *Z u s t i m m u n g*, so müssen wir sagen, dass die Fälle als Gegenstände einer unzureichenden Ordnung zur göttlichen Fürsorge keine Beziehung haben, wohl aber zu einem anderen Momente, wie etwa zur Torheit, Narrheit oder ähnlichen hierfür in Betracht kommenden Motiven, wie dies der Ansicht des *E l i p h a s* entspricht.<sup>2)</sup> Sprechen wir aber von einer Lösung der Aporie durch *A b l e h n u n g*, so kann dies nur nach zwei Seiten hin geschehen. Da nämlich dieses Argument nur zwei Teile aufweist, *S u b j e k t* und *P r ä d i k a t*, so kann für unsere Ablehnung dieses Arguments folgende Alternative eintreten: Entweder erfolgt die Ablehnung von seiten des *S u b j e k t s* oder von seiten des *P r ä d i k a t s*. Von seiten des *S u b j e k t s* erfolgt sie, wenn wir sagen, der vom Leid betroffene Fromme ist nicht *w a h r h a f t* fromm, sondern nur nach unserer Vermutung, und ebensowenig ist der vom Glück betroffene Frevler *w a h r h a f t* böse, sondern nur nach unserer Vermutung,

<sup>1)</sup> Ps, O lesen: אלה, Pm liest: אלו, R, L: אל.

<sup>2)</sup> Vergl. unsere Ausführungen auf S. 206, Anm. 1 und S. 210, Anm. 1. Vergl. *B o n h ö f e r*, Die Ethik des Epiktet, S. 142<sup>9</sup>, 145, 221.

das ist die Ansicht Zophars. Von seiten des Prädikats aber erfolgt die Ablehnung, wenn wir sagen, das den Frommen heimsuchende Leid ist nicht in Wahrheit ein Leid, sondern nur in unserer Vermutung, und ebensowenig ist das Glück, das den Frevler trifft, ein Glück in Wahrheit, sondern nur in der Vermutung. Das ist die Ansicht Bildads.

Jeder einzelnen der drei Ansichten wohnt nun eine Art Beweiskraft inne; dies scheint zunächst auf die einschlägige Ansicht des Eliphass zuzutreffen. Wir sehen doch, dass in manchen Glücks- und Unglücksfällen der einzelnen Menschen eine richtige Ordnung herrscht, während andere wieder eine derartige Ordnung vermissen lassen; mithin müssen diese beiden Arten (sc. der menschlichen Ereignisse) offenbar zu verschiedenen Prinzipien in Beziehung gesetzt werden. Da nun alles, was sich in richtiger Ordnung vollzieht, zu Gott in Beziehung steht, so muss der Vollzug des Regellosen einem anderen Prinzip unterstehen.<sup>1)</sup> Verhält es sich aber so, und unterscheidet sich das Prinzip des Agens derartig von dem des Empfängers, dass alles, was an natürlichen Dingen richtig geordnet ist, zu dem Agens in Beziehung steht, das Regellose jedoch zu dem Empfänger — es handelt sich nämlich um alles, was an natürlichen Existenzen unbedingt zum Bereiche der Materie gehört, so das Hervortreten der Glieder<sup>2)</sup>, ihre (sc. der Materie)

<sup>1)</sup> Zweifellos bedient sich Gersonides in diesen Ausführungen des aristotelischen Prinzips der Seinsgegensätze (vergl. hierzu Görland, Aristoteles und Kant, S. 73: „das oberste Prinzip ist das Axiom, dass unmöglich dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme (Met. 1005, b) ferner S. 110: „Die Gegensätzlichkeit ist der Grundcharakter alles Seins.“

<sup>2)</sup> Ueber das Hervorspringen und Zurücktreten der Glieder vergl. Gerson ben Salomon, שער השמים, 9. Traktat, S. 148: ידוע וספורם כי חבורא יחברך ברא העצמות לצורך העמדי הגוף וחוקתו ויהיו הבשר והגידים והעצבים נסמכים בהם . . . וחוכן צורת כל אחד מהם תכונת כל אבר ואבר לפי הראוי לו ונדבקו כל העצמות ונקשרו זה בזה בגידים ובסתרים ובעורקים ונעשה ראש העצם האחד מתורד וכולט וראש העצם השוקע . . . והסמוך לו שוקע ויכנס ראש הכולט בראש השוקע vergl. auch Kaufmann, Die Sinne S. 78 und 119; vergl. ferner Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 620 ff: „Das Böse haftet nur demjenigen an, in dessen Natur eine Potentialität enthalten ist. Eine Potentialität entsteht aber nur auf Grund der Materie . . . Was nun das Böse angeht, das der Materie

Hinzufügung und Herabminderung<sup>1)</sup> u. dgl. — so muss es sich offenbar mit unserem Probleme genau so verhalten; ich meine: Was an Gutem und Leid die einzelnen Menschen in richtiger Ordnung trifft, das steht zu Gott als dem wahren Agens in Beziehung, das Ordnungslose aber zu uns, weshalb auch Salomon ע"ה sagt (Spr. XIX, 3): „Des Menschen [eigene] Narrheit zerstört seinen Weg, aber wider Jahwe tobt sein Herz.“

Indessen hat auch die Ansicht Zophars über die Providenz manches für sich: Der Mensch ist doch nur um der Vollkommenheit willen geschaffen worden, die zu erreichen ihm möglich ist. Nun ist aber bei den Menschen von seiten ihrer Individualnatur die Anlage<sup>2)</sup> für den Empfang der Vollkommen-

---

per se anhaftet, so haften der Materie manchmal Bestimmungen an, die in dem ersten Augenblicke ihrer Existenz äussere Ursachen des Bösen sind. Aus diesem entsteht irgend eine Form, und diese Form hindert die individuelle Disposition der Materie für die Vollkommenheit, die in ihrem Wachsen das Böse als parallele Erscheinung ihres Entstehens mit sich bringt. So verhält sich die Materie, aus der ein Mensch oder ein Pferd entsteht. Erhält sie von den äusseren Ursachen etwas, was sie schlecht disponiert, zu einer sehr untauglichen Mischung und zu einer unbrauchbaren Substanz, dann nimmt diese nicht eine feste Umgrenzung durch Linien oder durch Gestaltungen an; ebenso erhält sie keine entsprechenden Bestandteile. Dann wird „Die Gestalt dieses werdenden Dinges eine hässliche . . .“ (629) „Betreffs der Materie ist bekannt, dass sie viele Dinge nicht herstellen kann. Sie besitzt in vielen Dingen nicht die (entsprechenden) Vollkommenheiten.“ Es scheint nun, dass die soeben zitierte Stelle aus Avicenna die Vorlage für die Anschauung des Gersonides über die in der Materie begründete anatomische Unvollkommenheit ist. Danach bildet auch das „Hervorspringen der Glieder“ insofern eine Anomalie, als es „nicht eine feste Umgrenzung durch Linien und Gestaltungen“ zulässt. Vergl. auch Bd. I, 79<sup>4</sup>.

<sup>1)</sup> Vergl. hierzu Alfarâbi, Prinzipien, S. 26: ועוד לא יחסקו באלו הכחות אשר הושמו בכל מין מהן כשיעשו או ישברו מציאותם מבלתי שיהיו הנשמים השמימיים ג"כ במיני חנועתם ועוד קצתם על קצתם, ויבטלו פעולות קצתם עם חלוקה ועקב עד כאשר יעזרו זה בעת מה על הפכו יבטלוהו בעת אחרת ויעזרו הפכו עליו זה כמה שיוסיף מן החום על דרך משל או הקור או יחסר מהם כמה שידרכם שיפעלו או יתפעלו בחום או בקור הנה הם יוסיפו משל או יחסרו אותם פעמים ויחסרו אותם פעמים. Bedenkt man nun, dass die prima materia stets als die elementare Wärme angesehen wird, so dürfte vielleicht in den erwähnten Ausführungen Alfarâbis die Quelle für die Worte Lewi's zu finden sein.

<sup>2)</sup> Ueber das Hineinspielen der „Anlagen“ in den ethischen

heit verschieden; mithin ist auch augenscheinlich die Vollkommenheit, welche die einzelnen Menschen zu realisieren pflegen, eine verschiedene. Wenn es sich aber so verhält, so ist es nicht unmöglich, dass wir manchen Menschen für fromm halten, während er auf eine Vollkommenheit losschreitet, die im Verhältnis zu seiner Fähigkeit eine minderwertige ist; hier liegt also eine

Realisationsprozess begegnen uns ähnliche Anschauungen bei Maimonides, Acht Kapitel, Kapitel VIII, ed. Wolff, S. 52 ff.:

لا يمكن ان يفطر الانسان من اول امره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة كما لا يمكن ان يفطر الانسان بالطبع ذا صناعة من الصنائع العملية ولكن يمكن ان يفطر بالطبع معدا نحو فضيلة او رذيلة بان تكون افعال تلك اسهل عليه من افعال غيرها مثال ذلك ان يكون انسان مزاجه الى اليبس اميل ويكون جوهر دماغه صافى قليل الرطوبات فان هذا يسهل عليه الحفظ وفهم المعانى اكثر من شخص بلغمى كثير الرطوبة فى الدماغ لكن ان ترك ذلك المستعد بمزاجه نحو هذه الفضيلة دون تعليم اصلا ولا تهيدا منه قوة فهو يبقى

Man sieht, dass durch den Begriff der Mischung die Brücke zwischen absoluter Teleologie und absoluter Kausalität geschlagen werden soll — allerdings zum Nachteil der Freiheit. Der Zweck dieser Vermittlungsinstanz erklärt sich durch das Bestreben, die individuelle Vielgestaltigkeit des Menschen zu erklären. Diese ganze Vermittlungstheorie erinnert sehr stark an den Begriff des *Tonos*, mit welchem die Stoiker suchen, „den absoluten und seiner Natur nach unüberbrückbaren Gegensatz von Körper und Geist, von physischen und psychischen Vorgängen durch eine Abstufung zu überbrücken.“ (H. v. Arnim). Wie wenig jedoch das Problem der Vereinigung zwischen Freiheit und Kausalität, also das Grundproblem der *Theodicee*, durch eine solche Theorie gelöst wird, ergibt sich schon aus der weiteren Frage, weshalb eine derartige Abstufung überhaupt erst erforderlich gemacht wird. Dass die Lösung des Problems nur in der Entmaterialisierung der ethischen Teleologie liegt, bedarf keiner weiteren Begründung. Ebenso spricht der in der „Mischung“ ausgesprochene Körpercharakter der Seele für eine Beeinflussung durch die Epikuräer und Stoiker (vergl. Brandis, a. a. O. S. 113 ff., Zeller, Die Philos. der Griechen III<sup>1</sup> (8. Aufl. S. 418 ff.), Schmekel, Die Philos. d. mittl. Stoa, S. 189.

Sünde und ein Vergehen mit [ausschliesslichem] Bezug auf ihn vor, d. h. er (sc. allein) ist zu saumselig in seiner Bemühung um die Realisation einer Vollkommenheit, zu der er die Fähigkeit besitzt. Ebenso können wir einen Menschen in bezug auf sein Erstreben einer minderwertigen Vollkommenheit für minderwertig halten, während er doch im Verhältnis zu seinen Anlagen vollkommen ist, denn möglicherweise kann er nach seiner Veranlagung ein grösseres Mass an Vollkommenheit nicht erreichen. Z. B. ein Mann besitzt zwei Arbeiter, von welchen der eine besonders der Schmelzarbeit kundig ist, während der andere weniger kundig in der Gerberei ist; nun versieht der Gerber seine Arbeit so, wie es dem Wesen der Arbeit entspricht. Besorgt jedoch der Schmelzer die Gerberarbeit mit jener vollendeten<sup>1)</sup> Fertigkeit, die er für diese Arbeit überhaupt ermöglichen kann, so wird sein Arbeitgeber den Schmelzer wegen seiner Arbeit tadeln, weil er sie weit besser hätte machen können; den Gerber wird er loben, weil er sie so gut versehen hat, wie es ihm nur möglich war. Ferner: Nach dieser Annahme kann der Zweifel völlig behoben werden, dass wir bei den Menschen Glück und Unglück regellos realisiert finden. Der Zweifel macht sich nämlich nach zwei Seiten hin geltend: **E r s t e n s**. Die Glücksfälle realisieren sich manchmal bei den Frommen in einer Verschiedenheit, die wir gar nicht zu ihrer verschieden gearteten Frömmigkeit in Verhältnis setzen können, ich meine, der nach unserer Meinung weniger Fromme hat häufig das grössere Glück. Ebenso verhält es sich mit den **L e i d e n**, die wir bei den Frevlern realisiert sehen, ich meine, auch die sind bei ihnen derartig realisiert, dass sie nicht dem Verhältnis entsprechen, das zwischen ihnen und ihrer Frevelhaftigkeit waltet. **Z w e i t e n s**. Offensichtlich sind doch den Frommen **L e i d e n** und den Frevlern **G l ü c k s g ü t e r** beschieden. Es ist nun klar, dass diese beiden Seiten dieses Zweifels durch unsere Annahme gelöst werden. Nämlich: Das Mass der Belohnung und der Strafe ist ebenso verschieden wie das Mass ihrer Anlagen, entspricht es doch dem Wesen des wahren Richters, dass er die Menschen nach der Stufe ihrer Vorzüge

<sup>1)</sup> O und Ps lesen richtig: בתכלית החשיבות, alle anderen Versionen lesen: במלאכת החשיבות.

und ihrer Mängel beurteilt; daher bestraft er manchen der Bevorzugten schon wegen eines geringen Vergehens sehr hart, während er die Unvollkommenen wegen eines grossen Vergehens mit einer geringen Strafe belegt; bei dem Lohne verhält es sich umgekehrt. Wenn es sich aber so verhält, dass nämlich die verschiedenen Lohn- und Strafmasse dasselbe Verhältnis besitzen, das zwischen den verschiedenen Anlagen waltet, das Verhältnis selbst uns aber verborgen bleibt, so vermuten wir, dass die bei den Frommen sich realisierenden Güter und die die Frevler heimsuchenden Leiden sich ohne Ordnung und Leitung einstellen, während sie in Wahrheit von Leitung und Ordnung getragen sind. Deshalb kommt es vor, dass den Frevlern trotz schwerer Vergehen solche Strafen zustossen, die in ihrer Schwäche kaum mehr wahrnehmbar sind; man glaubt dann, ihre Frevelhaftigkeit sei gar nicht bestraft worden. Da sich nun das Mass der Frömmigkeit und Frevelhaftigkeit nach der individuellen Anlage richtet, diese individuelle Anlage uns jedoch verborgen bleibt, so glauben auch wir, dass den Frommen Leid, den Frevlern Gutes beschieden ist. Dies beruht jedoch darauf, dass derjenige, der von uns für fromm gehalten wird, im Verhältnis zu seiner Anlage insofern ein Frevler ist, als er sich für die Ausübung der ihm möglichen guten Handlungen zu schwach zeigt, und dass derjenige, den wir mit Rücksicht auf seine Saumseligkeit in der Ausübung des Guten für einen Frevler halten, im Verhältnis zu seiner Anlage ein Frommer ist.

Indessen findet sich auch für die Meinung Bildads über die *Providenz* manches Zutreffende. Wir finden doch dass die Natur manches Schlimme zu dem Zwecke emanirt, dass es zur Realisation des Guten hinführt.<sup>1)</sup> So bedient sie

---

<sup>1)</sup> Die Meinung, dass das Böse zum Guten führt, findet sich schon bei *Heraclit*, der ja in vielen Fragen für die *Stoiker* vorbildlich war. Vergl. *Diels* a. a. O.: Fragment 10 ([Arist.] de mundo 5. 396b7 ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἢ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων . . . ταῦτ' ὁ δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῶι σκοτεινῶι λεγόμενον *Ηρακλείται* . . .), 51, 53 (*Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς*), 110, 111; dazu vergl. die bei *Brandis* zit. Belege aus *Chrysipp* S. 123 ff., ferner *Barth*, a. a. O. S. 70, der diese Lösung der *Theodicee* die logisch-naturgesetzliche



sich beispielsweise für den Magen der schwarzen Galle, damit durch diese auf ihn (sc. den Magen) ein Kitzel<sup>1)</sup> ausgeübt wird, wodurch sich ihm zur Zeit des Nahrungsmangels ein bestimmter Schmerz realisiert; auf diese Weise wird das animalische Wesen von seiten seines Hungergefühls zur Einnahme der Speise veranlasst. Ebenso emanirt sie manches Gute, das insofern zur Realisation von Unheil führt, als es die Gelüste erhöht; führt doch das Angenehme, das in manche Speisen hineingelegt wurde, insofern zu einer Erhöhung der Wollust, als man ihr (sc. der Speise) über das zulässige Mass hinaus zuspricht, wodurch man Schaden erleidet. Unter diesen Umständen kann es sich ebenso mit jenen Glücks- und Unglücksfällen verhalten, die nach unserer Vermutung die Ordnung und Leitung vermissen lassen; ich meine, jenes Gute, das sich den Frevlern realisiert, führt zur Realisation des Unheils, während das den Frommen beschiedene Leid zur Realisation des Guten führt. Auch dies kommt häufig vor; ich meine, es gibt ein Glück, das sich dem Menschen für einen schlimmen Zweck realisiert, so wenn du etwa sagst, jemandem gelinge seine Fahrt über das Meer. Das ist dann für ihn die Ursache, dass er das Meer ständig befährt, wodurch er im Meere versinkt, oder doch wenigstens seine Ware. Ebenso

nennt; vergl. auch Kinkel, Gesch. der Philos., S. 82 ff., vergl. ferner Horowitz, Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, S. 6 ff., 11 ff., 23, 25 ff. 28 („dahin gehört seine Ansicht, dass Gott nur das tun könne, wovon er weiss, dass es den Menschen zum Wohle gereiche, nicht aber das, wovon er das Gegenteil weiss“), 33 (χρᾶσις δι' ἔλων), 41, Anm. 1, 42. Vergl. Leg. 904 B-D.

<sup>1)</sup> O, Ps, Pm lesen richtig: רגרגר; R, L: רגרגר Die physiologische Theorie, die der Meinung des Gersonides zugrunde liegt, scheint mit einer Stelle רגרגר des Gerson ben Salomon, S. 64b, im Einklange zu stehen. Dortselbst wird nämlich behauptet, dass durch die scharf ätzende Einwirkung des Gallensekrets die Verdauung der Speise perfekt wird. Von dieser Tatsache ausgehend, scheint sich die weitere Argumentation gebildet zu haben, dass nach dem Ablaufe des Verdauungsprozesses die ätzende Flüssigkeit der Galle auf die Magenwände direkt einwirkt und hierdurch Schmerzen verursacht; diese Schmerzen signalisieren mithin das Bedürfnis nach neuer Nahrungsaufnahme, um der Galle das geeignete Wirkungsfeld zu verleihen; die Empfindung der von der Galle am unrichtigen Orte erzeugten Aetzwirkungen spräche sich dann im Hungergefühle aus. Vergl. Galen, ed. Kühn, XII, 276 und XV, 567.

werden dem Menschen Leiden für einen guten Zweck zuteil; so hat jemand die Zustimmung für seine Teilnahme an einer Karawane oder an einem Kriege gegeben; unterwegs wird er aber von einer bestimmten Krankheit befallen, die ihn an der weiteren Teilnahme hindert; seine Teilnehmer sterben aber auf ihrem Wege aus einem bestimmten Grunde; also hat die Krankheit, von der jener Mann befallen wurde, gerade zu seiner Errettung vom Tode geführt. Deshalb sagt auch Jesajah, über ihn der Friede<sup>1)</sup>, auf dergleichen Fälle [Jes. XII, 1]: „Ich will dir danken, denn du zürntest wider mich, es wende sich ab dein Zorn, und du begnadigst mich“ — gemäss der Erklärung unserer Lehrer g. A. Was jedoch die dritte der von uns zuerst erwähnten Ansichten über die Providenz betrifft, so halten wir es nicht für richtig, jene Argumente zu erwähnen, die zu ihrer Bestätigung führen, können wir zu ihnen doch nur insofern gelangen, als wir die beiden voraufgehenden Ansichten für absurd erweisen. Das wird demjenigen klar werden, der unsere Ausführungen für die Bestätigung der dritten Ansicht nachliest.

#### Dritter Abschnitt.

Nachdem wir nun jene Argumente erwähnt haben, durch welche die einzelnen der von uns erwähnten zwei Ansichten bestätigt werden, müssen wir in vollkommener Weise untersuchen, ob unter ihnen die richtige Ansicht ist oder nicht, werden wir doch hierdurch zur Erkenntnis der noch übrigen dritten Ansicht hingeleitet, ob sie nämlich richtig oder nicht richtig ist. Wenn nämlich keine der beiden Ansichten richtig ist, so ist offenbar die dritte richtig, weil ja diese drei Ansichten die einander kontradizierenden Teile sind, die in diesem Probleme auftreten.

Wir behaupten: Die Annahme des Aristoteles, dass sich die göttliche Vorsehung nur auf die generelle, nicht auf die individuelle Natur des Menschen erstreckt, gehört zu dem, dessen Absurdität bereits früher in dem Traktate: Ueber die Zweckabsicht der in der Zauberei, dem Traume und der Prophetie realisierten Mitteilung — erwiesen wurde; ich meine,

<sup>1)</sup> Sämtliche Handschriften lesen fälschlich אמר דו, nur bei O sind beide Worte durchgestrichen; sicherlich ist dies erst durch den Abschreiber geschehen, sonst hätte er ja entweder das Wort דו weglassen, oder den richtigen Autornamen setzen können.

dort wurde erwiesen, dass den Menschen, die für den Empfang einer solchen Mitteilung praedisponiert sind, eben diese Mitteilung nur erschlossen wird, damit sie sich vor den zahlreichen Unglücksfällen bewahren, die sie heimsuchen drohen, und speziell jenen Menschen [wird diese Mitteilung], deren Intellekt die Realisation jener Mitteilung auf prophetischem Wege gelingen lässt, wird doch bei ihnen die Mitteilung vollkommener realisiert als bei den übrigen Menschen, wie dies im Vorhergehenden erwiesen wurde. Unter diesen Umständen wird also augenscheinlich den Propheten diese Vorsehung von seiten jener individuellen Natur kund, die ihnen in dieser Art der Weisheit und Vollendung eigen ist, und um derentwillen sie der Gegenstand einer derartigen Providenz sind. Mithin erstreckt sich offenbar die göttliche Vorsehung auf manche Menschen von seiten der individuellen Natur. Uebrigens hat auch Aristoteles nach der Auffassung, die Averroes von ihm in seinem Kompendium zum Buche de sensu et sensato über dieses Problem hat, die gleiche Ansicht. Ebenso behaupten wir: Wenn die Vertreter der zweiten Ansicht annehmen, dass sich die göttliche Vorsehung über jedes einzelne menschliche Individuum erstreckt, so ist auch dies von seiten der Spekulation, der sinnlichen Wahrnehmung und der Religion absurd.<sup>1)</sup> Dass sie von seiten der Spekulation absurd ist, wird durch meine nunmehrigen Ausführungen klar. Nach dem im Vorhergehenden zweifelsfrei Erwiesenen erstreckt sich das göttliche Wissen doch nicht über die Einzeldinge als solche, wohl aber weiss er, was an Einzeldingen aus den Sphären und Sternen emaniert ist; was aber von einer anderen Seite aus emaniert ist, weiss er von einer anderen Seite aus, vorausgesetzt, dass es überhaupt eine derartige Ordnung gibt; ebenso weiss er, dass es sich von seiten der menschlichen Willensfreiheit möglicherweise nicht realisiert. Nimmt nun Gott auf den Menschen nach seinen Handlungen Bedacht, ob sie gut oder böse sind, so ist folgende

<sup>1)</sup> Gersonides übernimmt mithin gleich Saadjah die Erkenntniskriterien der Mutaziliten: 1) Die Spekulation, 2) Die sinnliche Wahrnehmung, 3) Die religiöse Ueberlieferung. Vergl. Schreiner, a. a. O. S. 5, Anm. 6 (الحس العقل والخبر), dazu Schmölders, a. a. O. S. 140 ff.

Alternative hierbei nicht unmöglich: Entweder belohnt er sie mit Gutem, oder er bestraft sie, soweit er ihre Handlungen von seiten der determinierten Ordnungen kennt, oder er beurteilt sie [einfach] nach ihren Handlungen, ob sie gut oder böse sind (sc. losgelöst von ihrem Determinationscharakter). Sagen wir nun, er beurteilt sie, soweit er ihre Handlungen von seiten der Ordnung kennt, so wäre dies in bezug auf Gott insofern ein Unrecht, als er ihre Handlungen<sup>1)</sup> vielleicht nicht nach dieser Ordnung geleitet hat, das ist jedoch das Gegenteil von dem, was die Vertreter dieser Ansicht sagen wollten. Und sagen wir wieder, er beurteilt sie nach ihren Handlungen, so würde sich doch ergeben, dass er ihre Handlungen in ihrem Einzelcharakter kennt, im Vorhergehenden wurde dies aber als falsch erwiesen. Ferner: Es gilt doch von seiten der Spekulation als selbstverständlich, dass das Unheil von Gott aus nur akzidentell eintritt, notwendig aber von seiten der Materie, das ist auch die Ansicht unserer Thoragelehrten s. A., wenn sie sagen<sup>2)</sup>: „Von oben kommt nichts Böses“; ebenso ist es die Ansicht der Thora, wenn es heisst (Genes. I, 31): „Und Gott sah, was er alles gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.“ Indessen lässt sich die Sache von seiten der Spekulation nach meinen folgenden Ausführungen aufklären: Aus jeder Form werden doch Glückszustände und die Bewahrung dessen abgeleitet, wofür sie eben Form und Vollendung ist, nicht aber Unheil und Nichtbeachtung; ferner: Je bedeutender die Form ist, desto zahlreicher sind auch in quantitativer oder qualitativer Hinsicht oder in beiden, die aus ihr abgeleiteten Güter, dies ergibt sich bei näherer Untersuchung der einzelnen Formen. Z. B. Da nämlich die Form des Menschen

<sup>1)</sup> Bei O heisst es: לא הנהיגו לפי הסדר, bei Ps, Pm, R, L: לא הנהיגו לפי הסדר פעולותיהם לפי הסדר.

<sup>2)</sup> In diesem Wortlaute findet sich die Stelle im Ber. rabb. ed. Theodor, S. 535: אומר ר' הנינא בן פאי אין דבר רע יורד מלמעלן; im Tanchuma, ed. Buber, דף כ"ה [96] lautet die Stelle: אומר ר' הנינא בן פאי ב"ר פביא: מוריד מלמעלה דבר רע אלא מבר ונעשית גפריה אות ג' אין דבר רע יורד מלמעלה. Die gleiche Anschauung begegnet uns auch in der Stoa, ebenso bei Philo (vergl. Barth, a. a. O. S. 63 und S. 240, vergl. auch Hatch, Griechentum und Christentum, Deutsch v. Preuschen, S. 134 ff.).

wertvoller als die des Esels ist, so sind auch deren Organe weit eher darauf eingerichtet, den Gegenstand der Form möglichst gut zu bewahren, als die Organe der Eselsform für die möglichst treue Behütung ihres (sc. der Form) Gegenstandes zugerüstet sind; ebenso sind auch die aus der menschlichen Form emanierenden Werte wichtiger für den Menschen, als die aus der Eselsform emanierenden Werte für den Esel von Wichtigkeit sind. Und was in dieser Hinsicht an hylischen Formen existiert, das existiert auch an nichthylichen Formen, denn was hiervon an hylischen Formen existiert, existiert nur von seiten der nichthylichen Formen, wie etwa aus dem aktiven Intellekte und den übrigen nichthylichen Formen alle sublunaren Dinge emanieren<sup>1)</sup>. Wenn es sich aber so verhält, und Gott offenbar

---

<sup>1)</sup> Diese Stelle ist geradezu ein locus classicus für die Umwandlung des falsch verstandenen Platonismus in die Theorie der Emanation. An verschiedenen Stellen seines Buches wird Gersonides nicht müde, gegen die transzendente Verdoppelung der Sublunaren zu protestieren, wie sie von Plato in dessen Ideenlehre nach der Meinung des Aristoteles behauptet wird. Man sieht jedoch, dass die von allen nacharistotelischen Denkern angenommene Emanationstheorie in den gleichen Fehler verfällt, den sie Plato andichtet. Auch hier sind alle Intelligibilia als pneumatische λόγοι σπερματικοί allem wirklichen Sein metaphysisch gegenübergestellt. Der Unterschied besteht nur darin, dass nach dem falsch verstandenen Platonismus Idee und Wirklichkeit gleichzeitig existieren, während im Sinne der Emanation das Intelligibele dem Sublunaren zeitlich vorausgeht, dass also jetzt die Zeit das oberste Verteilungsprinzip für alle Welten, die transzendente und sublunare, bildet (vergl. Bd. I, 255, ferner Hatch, a. a. O. S. 140, der in diesem Zusammenhange von einer Evolutionshypothese spricht, mit welcher man die Entstehung der Welt zu erklären suche: „aber alle Bilder drücken die grosse Verschiedenheit und den weiten Abstand Gottes von der Erscheinungswelt aus. Ein solches Bild war das von einem Ausströmen eines Flusses, der seiner Quelle entfließt“ (Derivatio) vergl. auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I<sup>3</sup>, S. 774; der hierbei von Harnack formulierte Unterschied zwischen Emanation und dynamischer Wirkungsweise fällt, erkenntnistheoretisch betrachtet, hierbei nicht weiter ins Gewicht, s. Heinze, Die Lehre vom Logos, S. 257, Schmekel, a. a. O. S. 430 ff.

eine derartige Vollendung aller übrigen Formen bildet, dass zwischen seiner Vollendung und der der übrigen Formen überhaupt kein Verhältnis mehr waltet, so können offenbar nur von Gott aus alle Werte in möglichst vollkommener Güte und Vortrefflichkeit ihre Realisation für all das erhalten, dessen Form und Vollendung er bildet, nämlich für das Sein in seiner Totalität.<sup>1)</sup> Andererseits stehen allgemein sämtliche vorkommenden Unglücksfälle zu einer hylischen Ursache oder dem Zufalle in Beziehung, da nämlich die Unglücksfälle entweder im Empfänger selbst oder in einem äusseren Momente ihren Ursprung haben müssen. Was nun den Ursprung der Leiden im Empfänger betrifft, so beruht dies entweder auf der Mischung (sc. dem Temperamente) oder auf den seelischen Eigenschaften und Charakteranlagen. Handelt es nun um die Mischung, so müssen sie (sc. die Leiden) offenbar zur Hyle in Beziehung stehen, ist sie doch der Grund dafür, dass die affizierten Kräfte den affizierenden nicht gehorchen, wie dies im 4. Kapitel der Meteore<sup>2)</sup> erwiesen ist. Ebenso lässt sich dies in bezug auf jene Leiden richtig erweisen, die auf den seelischen Eigenschaften und Charakteranlagen beruhen, treten<sup>3)</sup> doch derartige Leiden erst dann ein, wenn der Mensch von seinen seelischen Eigenschaften und Anlagen keinen richtigen Gebrauch macht; sie können nämlich deshalb nicht vom Intellekte ausgehen, weil der Intellekt in den einzelnen menschlichen Angelegenheiten richtig zu leiten pflegt: Was jedoch den äusseren Ursprung der Leiden betrifft, so müssen sie entweder ihren Ursprung im Temperamente und der Willensfreiheit haben, oder in etwas anderem. Haben sie nun ihren Ursprung im Temperamente und der Willensfreiheit, wie beim Kriege oder ähnlichen Dingen, so müssen sie offen-

<sup>1)</sup> Ps liest: אשר היא המציאות בכללו — Im logischen Sinne ist es jedoch gleichgiltig, ob Gott schlechthin, oder als die oberste Form das Sein in der Totalität repräsentiert. Auf alle Fälle liegt hier jene pantheistische Wendung vor, wie sie für den ganzen Prozess der Emanation typisch ist.

<sup>2)</sup> Vergl. hierzu Bd. I, S. 192, Anm. 1.

<sup>3)</sup> So nach O, Ps, Pm; bei R fehlen die Worte: וזה כי אלו הרעות יהיו: כאשר לא יתנהג האדם במדותיו ותכונותיו הנפשיות.

bar nach dem Vorhergehenden zu der Hyle in Beziehung stehen, gehört doch nicht der schlechte Wille, durch den der Mensch zur Beschädigung seines Mitmenschen aufgereizt wird, zum Bereiche des Intellekts. Ebenso ist die aus der Gleichheit (sc. der Temperamente) hervorgehende Mischung nicht substantiell aus der Form emaniert, so sie manchmal einem anderen Schaden zufügt; denn die Form hat das Bestreben, die Mischung so vollkommen wie möglich zu gestalten,<sup>1)</sup> ohne dass sie jemand daran hindert. Wenn es jedoch Dinge gibt, die weder durch die Mischung noch durch die Willensfreiheit prinzipiell bedingt sind, wie etwa die Länderverwüstung, Erdbeben, vom Himmel herabfallendes Feuer und dergl., so kann sich offenbar aus ihnen nur akzidentell ein Unheil realisieren, wie wenn etwa zufällig Feuer auf einen Menschen fällt und ihn durch eben dieses Herabfallen tötet,<sup>2)</sup> oder dass jener Teil der Erde untergeht, auf dem sich die Bewohner zufällig befinden. Uebrigens lässt sich noch [aus anderen Gründen] erweisen, dass das auf jenen Dingen beruhende Unheil nur akzidentell ein solches ist<sup>3)</sup>, da sich nämlich aus jenen Zufällen Absichten ergeben, die das Glück und die Erhaltung

<sup>1)</sup> Vergl. hierzu Zeller. Die Philosophie der Griechen (3. Aufl.) S. 338, Anm. 1: „Der letzte Grund des Bösen kann darum aber doch in dem *δυνάμει ὄν*, der Materie, liegen . . . Im Ewigen ist keine Unvollkommenheit, weil es immer *ἐνεργεία* ist und somit die Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen ausschliesst . . . So wenig daher das *δυνάμει ὄν* selbst schon das Böse ist, so ist es doch der Grund und die Bedingung desselben; Aristoteles selbst redet deshalb Phys. I, 9, 192 a, 15 von dem *κακοποιόν* der ὄλη. Vergl. Tim. 49 a.

<sup>2)</sup> Gleich Aristoteles setzt also auch Gersonides alle auf Zufall beruhenden Ereignisse als akzidentell, nicht als substantiell an. Aristoteles unterscheidet in diesem Sinne zwischen der begrifflich-formalen Notwendigkeit und der mythisch-stofflichen Naturnotwendigkeit. Es würde also unsere moderne mechanische Notwendigkeit nicht der aristotelischen Zufallsnotwendigkeit, sondern der auf Zweckmäßigkeit beruhenden entsprechen; daher auch bei Aristoteles die Identität zwischen Biologie und Physik. Vergl. hierzu Zeller, a. a. O. S. 381 und Anm. 1; für die an obiger Stelle erwähnten Beispiele des Zufalls ist noch Physik 198 a (vergl. Prantl, S. 483) heranzuziehen; vergl. auch Zeller a. a. O. S. 334 ff. <sup>3)</sup> Vergl. Schmekel, S. 189.

aller sublunarischen Existenzen im Auge haben, nicht aber deren Unheil. Die Elemente <sup>1)</sup> stehen nämlich in einem gegensätzlichen Verhältnisse zueinander; da sich aber die Gegensätze einander zu schädigen pflegen, und auch ihr Kompositum von dieser Schädigung betroffen wird, so müssen auch die sie bewirkenden Ursachen sowohl deren eigene Existenz als auch die aus ihnen entstehenden Existenzen behüten. Da dies aber nur dann gelingt, wenn bald das eine entgegengesetzte Element, bald das andere das Uebergewicht hat, dies jedoch nach den Klarlegungen in der Physik <sup>2)</sup> nur bei richtigem Kreislaufe und konstanter Ordnung möglich ist, so müssen sie das eine Mal das Feuer, das andere Mal die Luft, das dritte Mal das Wasser, das vierte Mal die Erde entstehen lassen <sup>3)</sup> — ganz den Verhältnissen entsprechend, die zwischen Bewirker und Bewirktem walten; auf diese Weise erhält sich insofern das sublunarisches Sein, als ja dessen Erhaltung nur auf dem Gleichartigen beruht, das in der Komposition der Elemente besteht; die Ursache dieses Gleichartigen bildet jedoch das Agens <sup>4)</sup>, das von den Himmels-

<sup>1)</sup> Vergl. hierzu die Anschauungen Anaximanders (bei Diels a. a. O. S. 16), die des Heraklit (bei Kinkel a. a. O. Anm. S. 12, 41) die des Empedokles (bei Diels a. a. O.) Frag. 15—35, Aristoteles, de gen. et corr. II, 2.

<sup>2)</sup> Vergl. hierzu Physik I, 5, III, 5, Metaphys. 984a, 1000, 1071b; ferner de caelo I, 2. Zum Ganzen vergl. die Darstellung Zellers a. a. O. S. 435 ff., Prantl, de coel. S. 290.

<sup>3)</sup> Nach O, Ps: שיהיו, bei Pm, R, L fälschlich: שיהיו.

<sup>4)</sup> O, Ps lesen richtig: המעיל, Pm, R, L: המעיל — Zur Sache vergl. Alfarabi, philos. Abh. a. a. O. S. 62:

والاجسام الكائنة من الاركابن الاربعة فيها قوى تعطيها الاستعداد للفعل وهي الحرارة والبرودة وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهي الرطوبة واليبوسة . . . [63] وهذه كلها تظهر من تلك الاربعة التي هي الاولى، والجسم الشديد الحرارة بطبعة هي النار والشديد البرودة هو الماء والشديد الجري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض وهذه المواد الاربعة التي هي اصول الكون والفساد قابلة لاستحالة بعضها الى بعض، والاشياء الكائنة الفاسدة التي تظهر انما تظهر من الامزجة . . . ويشير من هذه الصور الكيفيات المحسوسة وهذه الكيفيات يبطلها



körpern herab zu den Elementen gelangt. Wenn es sich aber so verhält, so muss offenbar das aus dem Uebergewichte des einen Elements gegenüber dem des anderen resultierende Unheil auf Zufall beruhen, strebt doch gerade dieses Sicherheben substantiell das Gute und die Erhaltung an, wie vorausgeschickt wurde. Ebenso wenig ist offenbar das Unheil, das den einzelnen Menschen von seiten der Gestirnkongellation trifft, substantiell und in ursprünglicher Absicht ein solches, strebt doch auch die jenen Ordnungen immanente Absicht die Realisation des Guten an; realisiert sich jedoch aus ihnen ein bestimmtes Unheil, so geschieht dies nur akzidentell, wie wir dies im zweiten Abschnitte des zweiten Traktats unseres Buches erwähnten.<sup>1)</sup> Uebrigens hat Gott den Menschen mit dem Intellekte versehen, um ihn vor Unheil so viel wie möglich zu bewahren. Aus diesem Grunde lässt sich auch in bestimmter Weise sagen, dass die von seiten der Himmelskörper auf die einzelnen

ويختلفها غيرها وانصور ببقية بحالها . . . وحقيقة المزاج هو تغيير الكيفيات الاربع عن حالها وانتقالها من ضد الى ضد وتلك هي الناشئة من اقوى الاصلية وتاثير بعضها في بعض حتى يحصل كيفية متوسطة حكمه انبارى تعالى في العاية لانه خلق الاصول واطهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال، وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج ائبشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة.

وعناية الله تعالى: [106] Vergl. Alfarâbi a. a. O. S. 65

محيطة لجميع الاشياء ومتصلة بكل احد وكل كائن فبقضائه وقدره والشورور ايضا بقدره وقضائه لان انشورور على سبيل التبع للاشياء التي لا بد لها من الشر والشورور واصلة الى الكائنات الفاسدات وتلك الشورور محمودة على طريق العرض اذ لو لم تكن تلك الشورور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة وان فات الخير الكثير الذي يصل الى ذلك الشيء لاجل اليسير من الشر الذي لا بد منه كان الشر حينئذ اكثر والسلام.

Menschen herabsinkenden Uebel zu der Hyle in Beziehung stehen; richtet sich nämlich der Mensch in entsprechender Weise nach seinem Intellekte, so bleibt er von ihnen verschont, wie dies im dritten Traktate unseres Buches erwiesen wurde. Und da Gott überhaupt auf dem Wege der Güte, der Vollendung und Form das Prinzip des Seins ist, wie dies in der Metaphysik<sup>1)</sup> erwiesen wurde, so wäre es auch falsch [anzunehmen], dass aus ihm substantiell das Böse des Seins emanire. Aus diesem Grunde stimmen alle wahren Philosophen darin überein, dass nur von seiten der rezipierenden Materie das Böse in das Sein hineindringe, während es von seiten des Agens, also von seiten der Form, nicht eindringen kann.

Dass sich jedoch das Prinzip des Guten von dem Prinzip des Bösen unterscheidet<sup>2)</sup>, ist eine überaus alte Ansicht, gerade als ob die Natur der Wahrheit die Philosophen zur Annahme dieses Glaubens gezwungen hätte. Deshalb haben auch einige der Früheren<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Siehe Metaphysik XII, 7, 1072 b.

<sup>2)</sup> O, Ps, Pm lesen:  $\gamma\eta\ \lambda\eta\lambda\eta\ \tau\eta\ \sigma\eta\ \kappa\eta$ , bei R, L fehlt:  $\sigma\eta$ .

<sup>3)</sup> Gersonides spielt offenbar auf die Grundprinzipien der Voraristoteliker an (s. Phys. 189 a). Die Gleichsetzung des Gegensatzes zwischen gut und böse mit dem Gegensatze zwischen Liebe und Streit findet sich bei Empedokles (vergl. Diels a. a. O. S. 184 ff.); ebenso findet sich bei Empedokles auch die Identifizierung des Gegensatzes zwischen gut und böse mit dem zwischen Vereinigung und Trennung (vergl. Diels l. c.)

(15) οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιο  
ὡς ὄφρα μὲν τε βιωσι, τὸ δὴ βίωτον καλέουσι,  
τόφρα μὲν οὖν εἰσίν, καὶ σφιν πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά,  
πρὶν δὲ πάγειν τε βροτοὶ καὶ [ἐπει] λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἰσιν.

16) ἦι γὰρ καὶ πάρος ἔσκε, καὶ ἔσσεται, οὐδέ ποτ', οἶω,  
τούτων ἀμφοτέρων κενώσεται ἄσπετος αἰών.

17) δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ἠὲ γέθη μόνον εἶναι  
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλεόν' ἐξ ἑνὸς εἶναι.  
δοιή δὲ θνητῶν γένεσις, δοιή δ' ἀπόλειψις  
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίχτει τ' ὀλέκει τε . . .

Vergl. Diels, Doxographi Graeci, S. 287 a 3. Vergl. auch Anaxagoras (bei Diels, Frag., S. 333). Der Gegensatz zwischen

Liebe und Hass als diese Prinzipien angenommen. Andere wieder setzten dafür: Einheit und Vielheit, einige Endlichkeit und Unendlichkeit<sup>1)</sup>, einige Vereinigung und Trennung. Viele der späteren Thoragelehrten setzten dafür Gott und schädliche Geister, d. h. die Dämonen<sup>2)</sup>. Uebrigens stimmt hiermit

dem Unendlichen (*ἄπειρον*) und dem Endlichen, der Grenze, (*πέρας*) findet sich schon bei Anaximander (vergl. Diels a. a. O., S. 14, ferner Kinkel, a. a. O. S. 56 und Anm. 2), vergl. auch Hartmann, Platos Logik des Seins, S. 14 ff. Während jedoch bei Anaximander der Gegensatz zwischen *ἄπειρον* und *πέρας* erst erschlossen werden muss, tritt er bei den Pythagoräern in aller Klarheit hervor vergl. Hartmann a. a. O., S. 26 ff. Ueber das *ἄπειρον* bei Anaxagoras vergl. Diels, Dox. Graec. S. 561 und S. 721 (Index); vergl. auch Hartmann a. a. O., S. 52 ff. Prantl, Phys. S. 476.

<sup>1)</sup> Bei O, Ps, (Pm?) lautet der Text : קצתם היו משימים אותם בעל הכליות והכליות בעל הכליות, bei R heisst es: היו משימים אותם הפעל הכליות, woraus bei L ein הפעל בעל הכליות wurde.

<sup>2)</sup> Die hier von Gersonides erwähnte streng dualistische Anschauung der Thoragelehrten deckt sich nicht mit den vorausgeschickten kosmologischen und physikalischen Grundprinzipien. All die besprochenen Gegensätze stehen zueinander in einem korrelaten Verhältnis, das bei den Stoikern als *τόπος* bezeichnet wird (vergl. Diels, Dox. Graec. 368, 470, 478, Heinze, a. a. O. S. 93, Bonhöffer a. a. O. S. 141. Anm. 5, Schmekel a. a. O. S. 329 und Anm. 4), während doch offenbar nach der Anschauung der Thora ein solches Spannungsverhältnis zwischen Gott und den Dämonen nicht herrschen kann. Aus dem gleichen Grunde hat Gersonides mit Unrecht dieses korrelate Verhältnis auf die Begriffe „gut“ und „böse“ übertragen. Gewiss entspricht diese Anschauung der stoischen Lehre, nach welcher die Uebel um des Guten willen da sind (vergl. Schmekel a. a. O. S. 190), sie entspricht aber nicht der idealistisch-platonischen Anschauung (vergl. Sesemann, die Ethik Platos und das Problem des Bösen (in Cohens Festschrift: Philosophische Abhandlung, S. 170 ff.), und ebensowenig der prophetischen Gottesidee: Nach beiden Theorien ist Gott als das Prinzip des Guten ἐπέχεινα τῆς οὐσίας, d. h. das Gute als Wirklichkeit ist nicht wie das Logische auf die Seinstatsachen der Wissenschaft „restringiert“, vielmehr vollzieht sich seine Begründung und sein Bestand völlig losgelöst von irgend welchen empirischen Relationen (vergl. Cohen, Ethik des Reinen Willens, 2. Aufl. S. 452: „Der messianische Gott ist im ausdrücklichen Gegensätze gegen den Doppelgott des Parsismus entstanden. Es gibt das Böse nicht. Es ist nur ein Begriff, der aus dem Begriffe

eine Menge unserer Thoragelehrten überein, sie bringen nämlich diese Ansicht mit einigen jener Aussprüche unserer Weisen im Talmud in Zusammenhang. Offenbar hält es nicht schwer, die entsprechenden Aussprüche unserer Weisen von dieser Seite aus mit der Wahrheit in Einklang zu bringen. Steht dies aber fest, d. h. dass die Leiden substantiell nicht von Gott herrühren, so lässt es sich mit Leichtigkeit als falsch erweisen, dass sich die göttliche Providenz derartig über die Einzelindividuen erstrecken soll, wie es die Vertreter dieser Meinung annehmen. Würde nämlich Gott auf den Menschen nach seinen Handlungen Bedacht nehmen, in gutem oder in schlechtem Sinne, dass ihm also für das Gute, das er getan, Gutes zuteil werde, und für das Böse, das er vollbracht, Böses — wie dies die Vertreter dieser Ansicht annehmen —, so würde sich hieraus ergeben, dass sich das Böse von Gott aus substantiell realisiere. Würde sich jedoch das Böse nicht von Gott aus substantiell realisieren<sup>1)</sup>, so käme man zu dem

der Freiheit hergeleitet wird. Eine Macht des Bösen gibt es nur im Mythos.“ Daraus folgt, dass das Gute Aufgabe und immer nur Aufgabe bleibt (vergl. *ibid.* S. 381), einzig und allein die Ewigkeit der Zukunft ist jene Sphäre, in der das sittliche Sein verwirklicht wird: das Sein des Ideals ist das Sein des Sollens. Und dieser ewigen Zukunft entspricht die ewige sittliche Arbeit (vergl. Cohen, *ibid.* S. 410 ff.). — Nun liesse sich freilich denken, dass auch Gersonides den zwischen jenen Grundprinzipien herrschenden Korrelationscharakter nicht erkannt hat, dass ihm also jene Gegensätze ebenso absolut erschienen wie der Gegensatz zwischen „gut“ und „böse“, und somit das Böse nur in der Beurteilung, nicht aber in Wirklichkeit existiere. Indessen spricht gegen diese Interpretation schon seine Uebereinstimmung mit den Ansichten jener Thoragelehrten, die Gott in einen Gegensatz zu den bösen Geistern bringen. Auch seine gelegentliche Anerkennung des Zufalls lässt eine derartig idealistische Gesinnung als ausgeschlossen erscheinen. — Ueber die Identität des Gegensatzes zwischen „gut“ und „böse“ mit dem zwischen „Engeln“ und „Dämonen“ erfahren wir scheinbar Näheres aus Averroes, Hauptlehren a. a. O., S. 277: „Die Seelen (der Elemente) verhalten sich entweder wie vermittelnde zwischen den Seelen der Sphären und denen der sublunaren Körper. Sie beherrschen dabei diese und ihre Leiber. Daraus entstand die Lehre von den Genien (Gespenstern).“ Indessen sind die „Genien“ sicher mit den „Dämonen“ der Stoiker identisch.

<sup>1)</sup> Dieser Vordersatz findet sich in allen Handschriften, fehlt jedoch bei R und L.

Schlusse, dass sich die göttliche Fürsorge nicht in der Weise auf die einzelnen Individuen erstreckt, wie sie annehmen. Uebrigens lässt sich die Absurdität dieser Ansicht auch von seiten der sinnlichen Wahrnehmung erweisen, finden wir doch häufig, dass sich bei den Frommen Leiden und bei den Frevlern Glücksfälle realisieren.

Was jedoch die Annahmen Eliphass', Bildads und Zophars für die Ueberwindung dieser Aporie betrifft, so lässt sich leicht erweisen, dass auch nicht eine ihrer Annahmen die Aporie beseitigt. Zunächst Eliphass': Nach seiner Annahme müsste doch von Gott aus den Frommen genau so viel Gutes zuteil werden, wie es dem Masse ihrer Frömmigkeit entspricht, und den Frevlern genau so viel Leiden, wie es dem Masse ihrer Frevelhaftigkeit entspricht; derartiges ist jedoch nirgends anzutreffen. Nach seiner Annahme könnte nämlich die Aporie, dass den Frommen Unheil und den Frevlern Gutes beschieden wird, beseitigt werden, wenn sich die regel- und ordnungslos vorkommenden Fälle zur Tor- und Narrheit oder etwas Aehnlichem in Beziehung setzen liessen.<sup>1)</sup> In Wahrheit wird jedoch nach seiner Annahme die Aporie insofern nicht beseitigt, als wir sehen, dass den Frommen das ihnen entsprechende Gute nicht zuteil wird, und den Frevlern nicht das ihnen entsprechende Böse; dies müsste ihnen nämlich nach seiner Ansicht von seiten Gottes beschieden sein. Indessen können wir auf Grund unserer sinnlichen Wahrnehmungen einen derartigen Prozess nicht entdecken, wohl aber sehen wir, wie zahlreiche Fromme eine grosse Anzahl ihrer Lebenstage von grossen Leiden, aber selten von Glück bedacht werden, während zahlreiche Frevler grosses Glück und selten ein heftig fühlbares Leid erfahren. Ferner sehen wir: Obgleich die vom grossen Leide heimgesuchten Frommen einerseits vorsorglich auf die Ab-

<sup>1)</sup> Vergl. hierzu Zeller III, 1 S. 235, Anm. 6 (Diog. VII, 93: εἶναι δ' ἀγνοίας τὰς κακίας, ὧν αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι), 240, Anm. 3: „Die πρώται κακίαι sind: ἀφροσύνη . . . die Definition der ἀφροσύνη lautet: ἀγνοία ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, ferner S. 245, Anm. 3, dazu Schmekel, a. a. O. S. 359 und Anm. 3; vergl. ferner Zeller, S. 248 ff.; vergl. auch Stob. ecl. I, 26, 6 (zit. bei Bonhöffer, S. 142, Anm. 9); τί ἐστὶ τὸ αἴτιον τοῦ ἀμαρτάνειν με; ἡ ἀγνοία.

wehr des Uebels bedacht sind, bleiben sie von diesem dennoch nicht verschont, und obgleich sie andererseits für den Erwerb der Güter auf die ihnen (sc. den Frommen) angemessenen Motive zu achten bestrebt sind, gelingt es ihnen dennoch nicht, Güter zu erwerben. Mithin kann dies offenbar nicht zur Tor- und Narrheit in Beziehung gesetzt werden. Ebenso finden wir<sup>1)</sup>, dass den Frevlern Glück zuteil wird, obgleich sie auf die ihnen (sc. den Frevlern) angemessenen Motive zu achten bestrebt sind. Mithin kann offenbar das ihnen beschiedene Glück auch nicht zur Tor- und Narrheit in Beziehung gesetzt werden, wie dies Eliphaz annimmt. Demnach ist erwiesen, dass die sinnliche Wahrnehmung der Annahme des Eliphaz widerstreitet. Indessen hat Eliphaz selbst manche dieser Zweifel empfunden, ich meine, dass den Frevlern bei all ihrem lebenslangen Streben<sup>2)</sup>, Unheil zu verüben, keine sinnlich wahrnehmbare Strafe für ihre Frevelhaftigkeit zuteil wird. Deshalb sagt er, um der Antinomie zu entgehen, dass bei der Nichtbestrafung des Frevlers dessen Nachkommen<sup>3)</sup> bestraft werden. Dass er jedoch mit dieser Antwort die Aporie nicht beseitigt, geht aus folgendem hervor. Er möchte doch vermeiden, dass ein Unrecht zur Gottheit in Beziehung gesetzt wird, und gerade durch seine Annahme geschieht dies, ist es doch ein Unrecht, dass ein Mensch für seine Frevelhaftigkeit straflos bleibt, und ebenso, dass jemand für die Sünde eines anderen bestraft wird<sup>4)</sup>. — Indessen lässt sich erweisen, dass die sinnliche Wahrnehmung auch der Annahme Zophars widerstreitet. Aus der sinnlichen Wahrnehmung leuchtet doch hervor, dass viele Menschen zu einer bestimmten Zeit mit Gutem, zu einer andern

<sup>1)</sup> Dieser zweite Passus fehlt bei R, L, findet sich aber bei O, Ps, Pm.

<sup>2)</sup> S. Gesenius, s. v.

<sup>3)</sup> Dass der Begriff „Verdienst der Väter“, wie er hier von Gersonides dialektisch verwertet wird, gleichfalls auf die Lehre der Stoa (Senec. de benef. 4, 32) zurückgeht, hat Bergmann in seiner Abhandlung: Die Stoische Philosophie und die jüd. Frömmigkeit (in Cohens Festschrift Judaica, S. 159, nachgewiesen.

<sup>4)</sup> Gersonides lehnt mithin hier als Vertreter der Lehre von der individuellen Verantwortlichkeit (vergl. Jeremia XXXI, 28 und Ezechiel XVIII, 4) den Begriff des עון אבות — Schuld der Väter — als unsittlich ab.

Zeit mit Schlimmem bedacht werden, obgleich sie in der Zeit ihres Unglücks weit mehr den lautereren und vollkommenen Handlungen zugetan sind, als in der Zeit ihres Glücks. Man kann aber die Lösung dieser Aporie nicht auf die Verschiedenheit der Anlagen zurückführen, denn sie (sc. die Aporie) gilt doch von ein und demselben Menschen<sup>1)</sup>, auch ist seine Anlage, mit welcher er geschaffen wurde, ein und dieselbe. Bei Gott! Wir müssten denn annehmen, dass die unter den Menschen herrschende Verschiedenheit von Lohn und Strafe auf der Verschiedenheit ihrer guten und vollkommenen Handlungen beruht, nicht aber auf der Verschiedenheit ihrer individuellen Anlagen, wie er es annimmt, ich meine: Pflegen die Handlungen eines Mannes besonders vollkommen zu sein, so ist sein Lohn für seine Handlung geringer als der Lohn für die Handlung dessen, der in seinen guten Handlungen geringwertiger als jener ist; das Umgekehrte gilt für die Bestrafung einer schlechten Handlung. Aber selbst wenn wir dem zustimmten (sc. dass sich die Verschiedenheit der Strafe und des Lohnes nach der Verschiedenheit der schlechten und guten Handlungen richtet), so würde dennoch die Aporie, der er zu entgehen wähnt, in ihrer Identität verharren, ich meine, dass sich nach unserer Kenntnis den Guten Schlimmes und den Schlimmen Gutes realisiert; dies ist im Zusammenhange mit dem Voraufgeschickten selbstverständlich. — Ebenso lässt sich erweisen, dass die Annahme Bildads der sinnlichen Wahrnehmung widerstreitet. Finden wir doch, dass viele der Leiden, die den Frommen heimsuchen, nicht<sup>2)</sup> zum Guten führen, wohl aber verbleibt der Fromme in seinem Leide, und ebenso verhält es sich mit dem Guten, das dem Frevler zuteil [wird] (sc. es führt nicht zum Bösen). Ueberhaupt findet das, wie es Bildad in bezug auf die Glückszu-

<sup>1)</sup> O, Ps lesen: *כי האיש הזה באיש אחד*, R, L: *כי האיש הזה באיש אחד* — Ueber den Wert der Anlage als Grundlage der Tugend, wie ihn Chrysiipp bestimmte, erfahren wir Näheres aus Galen Hippocr. et Plat. VII, 1 (zit. bei Zeller a. a. O. S. 243, Anm. 2): *ὁ τοίνυν Χρύσιππος δείκνυσιν, οὐκ ἐν τῇ πρὸς τι σχέσει γινόμενον τὸ πλῆθος τῶν ἀρετῶν τε καὶ κακιῶν, ἀλλ' ἐν ταῖς οἰκείαις οὐσίαις ὑπαλλαττομέναις κατὰ τὰς ποιότητας*

<sup>2)</sup> So nach O, Ps, Pm; bei R, L fehlt *ἢ* vor *ἢππ*, wodurch die ganze Stelle sinnlos wird.

stände der Frevler und das Leid der Frommen annimmt, nur<sup>1)</sup> selten statt. So ist erwiesen, dass Bildad mit dieser Annahme dem Zweifel nicht entgeht. Uebrigens haben wir auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung gegen diese Männer streitenden Einwände vollständig im Buche Hiob erwähnt — gemäss unseren dortigen Erörterungen zu den Worten Hiob's.

Dass jedoch die Anschauungen dieser Männer auch von seiten der Thora hinfällig sind, ist klar. Bedroht sie doch die Frevler mit Unheil gemäss ihrer grossen Frevelhaftigkeit, und dieses Unheil erörtert sie in dem Sinne, dass Gott nicht mehr auf sie herabschaut und sie den zufälligen Begebenheiten preisgibt. So heisst es [Deut. XXXI, 17]: „Und ich werde mein Antlitz vor ihnen verbergen und es wird der Vertilgung<sup>2)</sup> anheimfallen“ [XXXI, 18]: „Und ich werde mein Antlitz vor ihnen verbergen.“ Und der Prophet נִינְיָ sagt [Jes. VIII, 17]: „Der sein Antlitz vor dem Hause Jakobs verbirgt“. [Hosea IV, 6]: „Und du vergassest der Lehre deines Gottes, so werde ich auch deiner Kinder vergessen“. [Ps. IX, 18]: „All die gottvergessenen Heiden“<sup>3)</sup>. Uebrigens kommen solche Worte wiederholt bei den Propheten vor und bei denen, die im Geiste<sup>4)</sup> der Heiligkeit sprechen: Ich meine, die den Frevler treffende Strafe qualifiziert sich als Verbergen des Angesichts und Vergessen, das bedeutet, dass sie (sc. die Frevler) Gott den Zeitzufällen preisgibt, indem sich ihnen nur das realisiert, was den aus den Gestirnkongellationen sich realisierenden Ordnungen entspricht, und dass sie niemand vor dem Unheil rettet, das über sie zu kommen bereit ist; es bedeutet aber nicht, dass er insofern auf ihre Handlungen Bedacht nimmt, als er die Unglücksfälle nach dem Masse der Frevelhaftigkeit über sie bringt,

1) O, Ps, Pm lesen: כִּי אֵם עַל הַמַּעַט; R, L: אֵם עַל הַמַּעַט.

2) Bei R, L: לֹאכֵל statt לֹאכֵל.

3) Hier ist der Vordersatz zu ergänzen: „müssen umkehren zur Unterwelt! שִׁכְחֵי אֱלֹהִים scheint von Gersonides passiv genommen zu werden: „die von Gott Vergessenen“. Vergl. Daud, S. 97 [125].

4) Ueber diesen Begriff vergl. Cohen, Der heilige Geist — in Guttmanns Festschrift, S. 1 ff.



wie dies die Vertreter dieser Ansicht annahmen (sc. also aktiv). Was aber klar und offenkundig auf die Absurdität dieser Ansicht hinweist, ist die Drohung mit dem Unheile, wie sie der Prophet  $\pi^y$  ausspricht [Hosea IV. 14]: „Auf euere Töchter will ich nicht Bedacht nehmen, indem sie buhlen<sup>1)</sup>. Damit sagt er dir ausdrücklich: „Wenn sie sich in Frevelhaftigkeit auszeichnen, so wird sie Gott den Zeitzufällen preisgeben und auf ihre Werke nicht achten. Wenn es jedoch in der Thora vorkommt, dass die Uebertreter ihrer Worte mit Strafe bedroht werden (sc. also mit aktiven Strafen), so wird im folgenden erwiesen, auf welche Weise von dieser Seite aus eine Harmonie zwischen Spekulation und dem in der Thora und beiden Propheten  $\pi^y$  Erwähnten möglich ist.

#### Vierter Abschnitt.

Nachdem es nun als verfehlt erwiesen wurde, dass sich die göttliche Vorsehung auf jeden einzelnen Menschen von seiten seiner spezifischen Natur erstreckt, nachdem es ferner als falsch erwiesen wurde, dass sich die göttliche Vorsehung auf

---

<sup>1)</sup> Das „Buhlen der Töchter“ ist also eine Folgeerscheinung der abwesenden Providenz, das würde heissen, dass die göttliche Providenz nicht so sehr den Lohn der guten Tat bedingt, als vielmehr die Tathandlung selbst. Die Konsequenzen, die in dieser Auffassung liegen, sind nicht unbedenklich; die schlechten Menschen wären dann durch die allgemeine Kausalität determiniert, die guten Menschen durch die göttliche Providenz. Dazu kommt, dass mithin das Böse als solches eine naturgesetzliche oder astrologisch bedingte Notwendigkeit wäre — ein Gedanke, der zweifellos mit der von Gersonides sonst betonten ethisch-teleologischen Allherrschaft im Widerspruch steht. Dass auch diese Antinomien nur aus der zwiespältigen Stellung fließen, die Gersonides im Anschluss an Aristoteles und die Stoiker gegenüber dem Verhältnis zwischen Nus und Materie, zwischen Teleologie und Kausalität einnimmt, bedarf keiner weiteren Begründung. Im übrigen macht sich bei der oben erwähnten Abwesenheit der Providenz noch eine sachliche Schwierigkeit geltend. Es entsteht die Frage: Vollzog sich die erste schlechte Handlung unter An- oder Abwesenheit der Providenz? Wenn unter Anwesenheit, dann ist die Providenz unsittlich, wenn unter Abwesenheit, dann wäre die Providenz zeitlich und räumlich beschränkt und ihr Transzendenzcharakter, der ihr doch als göttlichem Attribute zukommt, vereitelt. Vergl. Guttman, Daud, S. 213, Anm. 3.

jeden einzelnen von seiten seiner Individualnatur erstreckt, so muss offenbar bei einigen die Vorsehung möglich sein, bei anderen nicht. Uebrigens lässt sich dies noch in anderer Weise klarlegen, ich meine, dass sich die göttliche Providenz auf die menschlichen Individuen insofern erstreckt, als sie von einigen gilt, von anderen dagegen nicht. Es scheint nun, als ob Gott auf das Wertvollere und der Stufe des aktiven Intellekts Näherstehende mehr Bedacht nehme, weshalb er es auch mit Organen zur Erhaltung seiner Existenz ausgestattet hat, wie dies aus dem erhellt, was im Buche „der Tiere“<sup>1)</sup> erwiesen wurde; dort findest du nämlich [geschrieben]: Je wertvoller ein Lebewesen ist, desto eher wurden für es Organe zur Erhaltung seiner Existenz bereitgestellt. Da nun dem Menschen verschiedene Stufen in bezug auf die Nähe und Entfernung gegenüber dem aktiven Intellekte von seiten der Individualnatur eigen sind, so müssen auch diejenigen, deren Verhältnis zu ihm (sc. dem aktiven Intellekte) ein stärkeres ist, weit eher in ihrer individuellen Natur Gegenstand der Providenz sein. Da nun einige bei der Anlage verbleiben, die ihnen von seiten der Artnatur eigen ist, und sich auch nicht bemühen, auf jene Vollkommenheiten loszuschreiten, durch welche sie sich dem aktiven Intellekte nähern, ja einige sogar noch die ihnen von seiten der Artnatur angeborene Mangelhaftigkeit erhöhen, so kann offenbar die göttliche Providenz mit dieser Kategorie von Menschen nur von seiten der Artnatur zusammenhängen, können sie doch nicht in anderer Hinsicht von seiten ihrer Individualnatur Gegenstand der Vorsehung sein. Wenn es sich aber so verhält, so erstreckt sich offenbar die göttliche Providenz über einige Menschen in verschiedenen Stufen von seiten ihrer Individualnatur, bei anderen aber existiert sie überhaupt nicht. Uebrigens lässt sich dies noch in anderer Weise zeigen. Aus dem Wesen Gottes folgt doch, dass er alle Intelligibilia kennt; der Mensch jedoch besitzt eine derartige Anlage für die Rezeption der Intelligibilia,

---

<sup>1)</sup> De part. an. II, 10, 675 b und gen. an. I, 23, 731 a (beide Stellen zitiert bei Zeller II, 2, S. 505, Anm. 1). Vergl. auch Bd. I, S. 121, Anm. 1. Ueber den Ausdruck: „Buch der Tiere“ siehe Bd. I, 77 Anm. 2.

dass er sie alle in bestimmter Weise rezipieren kann<sup>1)</sup>. Wenn es sich aber so verhält, ich meine, dass Gott Herr aller Intelligibilien in actu ist, der Mensch jedoch über die Anlage verfügt, sie zu rezipieren, und wenn ferner aus dem Aktualen hervorgeht, dass es das Potentielle vollendet und in die Aktualität hinausführt, so muss offenbar Gott das Potentielle im Menschen vollenden und in die Aktualität hinausführen. Da nun bei dem Hinausführen der Intelligibilien in die Aktualität zwischen dem Affizierenden und Affizierten in bestimmter Hinsicht Einheit herrscht, so muss sich offenbar dem Menschen in dieser Hinsicht eine bestimmte<sup>2)</sup> Einheit und Konjunktion mit Gott realisieren. Was aber so zu sein pflegt, das muss von seiten dieser konjunktionalen Vereinigung der Gegenstand einer ganz besonderen Vorsehung sein, das darf Gott nicht nach der Seite der Verächtlichkeit insofern preisgeben, als es im Vergleiche zu ihm (sc. zu Gott) geringwertig und verächtlich wäre, wie sie nämlich zu sagen pflegen: Die göttliche Providenz erstreckt sich deshalb nicht auf jeden einzelnen Menschen von seiten der Spezialitätsnatur, weil diese im Vergleich zu Gott geringwertig und verächtlich ist. Da nun diese Vereinigung auf der Realisation

<sup>1)</sup> Gersonides scheint hier dennoch, wenn auch nur in „bestimmter Weise“, der Konjunktion das Wort reden zu wollen. Die erkenntnistheoretische Grundlage dieser Ausführungen ist freilich etwas unbestimmt: Auf der einen Seite behauptet Gersonides, die Aktualisierung der Intelligibilien erfolge erst durch Gott, auf der anderen Seite behauptet er, dass die göttliche Vorsehung deshalb einem Intellektuierenden zuteil werde, weil dieser sich mit der Rezeption von Intelligibilien in actu, nicht von solchen in potentia abgäbe. Die Lösung scheint darin zu liegen, dass der Intellektuierende Intelligibilia in actu potentiell rezipiert, während ihre Aktualisierung erst durch Gott erfolgt. Dagegen kann der Nichtintellektuierende Intelligibilia in actu auch potentiell nicht rezipieren. Gleichwohl kann man nicht von der landläufigen Konjunktion sprechen, weil diese doch einen habituellen Zustand bedeutet, während hier nur von einzelnen Konjunktionen die Rede ist.

<sup>2)</sup> O und Ps lesen richtig: התאחדות מה דבקות, R, L: התאחדות מה דבקות. Nach unseren Ausführungen in der vorigen Anmerkung kann man sehen, wie viel gerade von dem Wörtchen מה für die richtige Interpretation des Gersonides abhängt.

beruht, die der Mensch an Intelligibilien in actu vollzieht, nicht an solchen in potentia, wie dies der Artnatur entspricht, so muss sich offenbar die göttliche Providenz auf den intellektuierenden Menschen von seiten der Individualnatur erstrecken.

#### Fünfter Abschnitt.

Ist nun erwiesen, dass sich die göttliche Providenz auf einige menschlichen Individuen von seiten der Individualnatur erstreckt, so müssen wir untersuchen, auf welche Weise sich bei dieser Annahme jenes Prinzip aufrechterhalten lässt, das im vorhergehenden in bezug auf das göttliche Wissen klargelegt wurde, ich meine, dass sich sein Wissen nicht auf die Einheiten von seiten ihrer Spezifikation und Spezialisierung verbreitet; scheint sich doch bei dem Streben nach einem Ausgleich dieser beiden Ansichten die gleiche Schwierigkeit zu ergeben, von welcher das Streben nach Vereinigung zweier Gegensätze betroffen wird.

Wir behaupten: Nach eingehender Untersuchung wurde doch erwiesen, dass der aktive Intellekt auf die Einzelexistenzen in folgender Weise Bedacht nimmt: Entweder verleiht er ihnen körperliche oder seelische Organe, durch welche die Existenz jener individuellen Organträger in dem Sinne behütet wird, dass sie entweder das schädliche Element von sich fernhalten oder sich selbst von ihnen entfernen. So hat er etwa einige Tiere mit Hörnern, krummen Klauen und Zähnen ausgerüstet, um sie vor dem zu behüten, was herankommt, ihnen Schaden zuzufügen, und den Raubtieren [hat er diese Organe] verliehen, um den Raub zu erfassen. An einigen (sc. Tieren) übt er insofern Fürsorge aus, als er sie nur mit seelischen Trieben ausgestattet hat oder mit Tätigkeiten, also mit imaginären seelischen Trieben. So hat er das Lamm mit dem natürlichen Verlangen ausgestattet, vor dem Wolfe zu fliehen, sobald es ihn erblickt, obgleich es noch gar nicht gemerkt hat, dass er ihm schaden will, hat es ihn vorher doch noch nicht gesehen. Auf diese Art fliehen auch viele (Tiere) vor den mit Klauen schlagenden Vögeln, obwohl sie solche vorher nicht gesehen haben. Ebenso streben viele Vögel im Winter nach dem Süden und im Sommer nach dem Norden, ohne die an den Orten für sie befind-

lichen Merkmale zu kennen, zu welchen sie sich hinbewegen. Desgleichen legt die Schwalbe ein bekanntes Kraut auf die Augen ihrer Küchlein, so man jene aussticht, ohne dass sie wüsste, dass hierin eine Heilung für die Augen liegt.<sup>1)</sup> Als imaginäre Tätigkeiten kommen in Betracht, wenn er (sc. der a.I.) etwa die Bienen mit der Fertigkeit ausrüstet, ihre W a b e n zu bilden<sup>2)</sup>, in welchen sie entstehen, und den H o n i g zu erzeugen, von welchem sie sich zur Zeit ihres Futtermangels nähren, ohne dass sie über einen praktischen<sup>3)</sup> Intellekt verfügten, aus welchem diese Kunstfertig-

<sup>1)</sup> Vergleiche zu diesen Ausführungen Avicenna, Physik bei Schahrastâni, S. 416 [314], Averroes, Metaphysik a. a. O. S. 204, שער השמים, S. 76, ausserdem Bd. I, S. 97, Anm. 3.

<sup>2)</sup> O, Ps, Pm lesen richtig; בעשייה ששיתיהם, bei R, L fehlt: בעשייה.

<sup>3)</sup> Zu dieser Bezeichnung vergl. Bd. I, S. 81 und Anm. 1, ferner Avicenna, Physik bei Schahrastâni, S. 417 [305]: „Die dem Menschen zukommende vernünftige Seele anlangend, so werden ihre Kräfte in eine wissende und eine handelnde Kraft geteilt, und jede der beiden Kräfte wird mit dem gemeinschaftlichen Namen Vernunft (عقل) bezeichnet; die handelnde (Vernunft) aber ist eine Kraft, welche ein bewegender Grund ist für den Körper des Menschen zu den einzelnen, durch Ueberlegung nach Massgabe von kunstgerechten, ihr eigentümlichen Urteilen eigentümlichen Handlungen; es gibt aber eine Betrachtung für sie in Beziehung auf die animalische, begehrende Kraft und eine Betrachtung für sie in Beziehung auf die einbildende und vorstellende Kraft, und eine Betrachtung in Beziehung auf sich selbst. Ihre Beziehung auf die begehrende (Kraft) besteht darin, dass von derselben her in ihr Gestalten entstehen, welche dem Menschen durch die Gestaltung vermittelt ihrer wegen der Schnelligkeit der Aktivität und Passivität eigentümlich sind . . . ihre Beziehung auf die einbildende und vorstellende Kraft besteht darin, dass sie dieselben bei der Ausführung der Anordnungen in den entstehenden, vergänglichen Dingen und bei der Ausführung der menschlichen Kunstfertigkeiten anwendet; ihre Beziehung auf sich selbst besteht darin, dass in dem, was zwischen ihr und zwischen der spekulierenden Vernunft liegt, die allgemein bekannten und verbreiteten Urteile erzeugt werden, z. B. dass die Lüge schimpflich und die Wahrheit schön ist [Haarbrücker]. Vergl. Kusari, V, 12, Maimuni, acht Kapitel a. a. O. S. 8:

وهذه الافعال منها عملي ومنها نظري والعملي منه مهني ومنها فكري

vergl. dazu Anm. S. 85. Vergl. auch Gerson ben Salomon in seinem שער השמים S. 77b: והכח החמשי הוא השכל הוא הנמצא לבד במין האדם ולא בשאר בעלי חיים וזוה הכח יבדל בין האדם משאר בעלי חיים ועל כן נקרא האדם חי מדבר, רוצה לומר חי בשכלו, ובו יהיה ההשתדלות ובו יקנה החכמות ובו יבדיל בין הנאה

keiten emaniert wird. Nun erhielt der Mensch diese Art der Vorsehung in einer besonders vollkommenen Weise, ist ihm doch ein praktischer Intellekt zuteil geworden, aus dem die zahlreichen Werkthätigkeiten zum Nutzen seiner Erhaltung emanieren; ebenso ist ihm jener Intellekt übermittelt worden, aus welchem die verschiedenen Arten des Verlangens hervorquellen, den vielen schädlichen Dingen zu entfliehen, und die vielen nützlichen Dinge zu erstreben. Bei einigen Menschen ist nun diese Art der Providenz besonders perfekt, ich meine, wenn er (sc. Gott) ihnen durch Prophetie von schädlichen und nützlichen Dingen Kunde gibt, die über sie zu kommen bereit sind, damit sie sich vor den Leiden in acht nehmen und das Gute erstreben, wie dies im zweiten Traktat unseres Buches erwiesen wurde. Dies muss schon deshalb so sein, weil Gott in der Lage ist, so viel Gutes und Vollkommenes wie möglich auf die einzelnen Existenzen zu influieren. Da nun die Art der Vorsehung, soweit sie sich über viele Lebewesen erstreckt, darin besteht, dass sie mit dem seelischen Verlangen ausgestattet wurden, dem Bösen zu entfliehen und dem Guten zuzustreben, ohne dass sie jenes Gute oder Böse beurteilen können, so ist es bei einigen Menschen in einer vollkommeneren Art möglich, dass er ihnen von dem Unheil und dem Glück, das über sie zu kommen bereit ist, Kunde gibt, damit sie das Böse meiden und das Gute erreichen. Bei ihnen muss sich also die Vorsehung von dieser Seite aus vollziehen. In einigen Fällen kommt jedoch die Vorsehung bei manchen Dingen derartig zur Geltung, dass ihnen ein bestimmter Schmerz zu teil wird, durch den sie behütet werden, so wenn er (sc. Gott) den schwarzen Saft (sc. der Galle) in

והמונח מן הפעולות, והוא נחלק לשני חלקים לשכל מעשיי ולשכל עיוניי, והשכל המעשי הוא אשר בו יבחר האדם הטוב מן הרע, והשכל העיוני אשר בו יבחר ויברור ויבחון האמת מן השקר והוא השכל האמתי ונבאר תחלה השכל המעשיי ונאמר כי הוא נחלק לשני מינים, האחד אשר בו ישתדל האדם בדבר שרועה לעשותו אך יערים לעשותו כמו הנגרים והמלחים ועובדי הארמה והרפואות והמלחמים ויתר בעלי מלאכה. ואין ספק שזה הכח הוא מיוחד באדם כמו שזכרנו ולא בשאר ב"ח אף על פי שהוא מכח פעולת המדמה שבאדם, ואין הספק שהמכע חייב שיהיה זה המין מן הכח נמצא במין האדם לפי שהאדם צריך להכין מזונו ומלבושיו ודירתו בו רועה לומר בזה הכח, וזה מבואר במעט התבוננות, המין השני אשר בו יבחר המדות הטובות ככבוד אב ואם וגמילות חסדים והשבת אבידה וכיוצא בהם וירחק בו Vergl. Alexander מן המדות הרעות כגניבה וגזילה ורציחה ונקימה ונטירה וכיוצא בהם והשכל המעשי הוא יועץ: ed. Günsz, S. 5: מאמר בשכל,

den Magen einströmen lässt; dadurch wird nämlich ein Kitzel in der Magenöffnung in der Zeit hervorgerufen, in welcher die Nahrungsaufnahme dem animalischen Wesen ein Bedürfnis ist; sobald nämlich dieser es (sc. das Einfließen des Saftes) wahrnimmt, fühlt er einen Schmerz und verlangt nach Nahrung, auf diese Weise wird er erhalten.<sup>1)</sup> Ebenso hat Gott einer bestimmten Art von Tieren die Samenentleerung als Behütungsorgan verliehen; sobald es sich nämlich vor anderen Tieren fürchtet, passiert es ihm, dass es aus Angst seinen Samen abwirft, wodurch es sich verborgen hält.

Wenn es nun feststeht, dass sich diese Arten der Vorsehung von der Gottheit aus über die sublunaren Dinge erstrecken, und wenn ferner erwiesen ist, dass Gott an einigen Einzelmenschen von seiten ihrer individuellen Natur in verschiedenen Stufen Fürsorge ausübt, so müssen wir darüber nachdenken, welche der von uns erwähnten Providenzarten für diese Weise (sc. die individuell-menschliche) der Vorsehung in Betracht kommt. Offenbar kann die Vorsehung nicht derartig sein, dass den von grösserer Fürsorge betroffenen Individuen auch mehr Glieder zur Behütung ihrer Existenz verliehen werden, gehören sie doch alle zu einem und demselben Genus; die Individuen innerhalb desselben Genus sind aber nach dem Brauche der Natur gleich an Zahl ihrer Glieder, in ihren Gestalten und in ihren seelischen Kräften. Bei Gott! es müsste denn in diesem Falle die grössere Zahl ihrer Glieder auf die in der Materie enthaltene Notwendigkeit zurückzuführen sein, etwas Derartiges

<sup>1)</sup> Vergl. hierzu Israeli, ספר היסודות, ed. Fried, S. 21 in Verbindung mit שער השמים, S. 64 b. Israeli führt aus: ואין ספק כמו כן שיש לו כח מחזיק קר ויבש דומה למבע המרה השחורה יהזיק בו המזון וישמרתו עד שיעשה בו הכח המעכל הדומה למבע הדם פעלתו בתוכו ולחותו וישראלים עבול המרה היא מונחת בכבד למשך ממנו: המורה הוא ויש לה שני דרכים האחד מהם מתחבר בעומק הכבד והאחר ישתרג במעיים העליונים ובתחתית האסטומכא ומעיים כדי לעורר ולחדר הכח הדוחה והמעכל אשר באסטומכא ומעיים ברוב חרוד המרה שחיה חדה וחרופה, ומפני שהאסטומכא היא אבר קרה שתוא עצבי לא יוכל לעכל המזון ולזה נצרך לדבר עם שיחוד ועורר לה על העכול כי הדבר החום הוא מעכל וכח הדוחה הוא גרם במעיים שהוא אבר חלוש ויצטרך לדבר מועט מעורר ומקיץ שיעורו ויקצוהו ועל כן נברא המרה לעורר כח הדוחה אשר במעיים ולחדר הכח המעכל אשר באסטומכא Ueber die Abhängigkeit Gerson ben Salomons von Israeli siehe Fried a. a. O., Einleitung, S. 49. Zur Sache vergl. auch Averroes, de part. anim., S. 91, dazu S. 218, Anm. 1 unseres Buches.

liegt jedoch ausserhalb der gütigen Leitung.<sup>1)</sup> Wenn es sich aber so verhält, so scheint diese Art der Vorsehung zu den übrigen Weisen, oder doch zu den ihnen entsprechenden zu gehören. Da nun aus dem Vorhergehenden erhellt, dass Gott einigen Menschen von den sie in Zukunft treffenden Glücks- und Unglücksfälle von seiten ihrer (sc. der Menschen) providentiellen Fürsorge Mitteilungsmacht, so geht daraus hervor, dass Gott die einzelnen Menschen insofern behütet, als er ihnen das Glück und Leid kundgibt, das über sie zu kommen bereit ist, damit sie sich vor dem Frevel bewahren und dem Guten zustreben.

Diese Mitteilung geht nun von ihm auf verschiedene Weise aus — gemäss den verschiedenen Stufen, welche die Menschen in bezug auf die Nähe und Entfernung gegenüber dem aktiven Intellekte innehaben; denjenigen Menschen nämlich, die eine besonders innige Vereinigung<sup>2)</sup> mit dem aktiven Intellekte eingehen, realisiert sich diese Mitteilung auf dem Wege der Prophetie in vollkommener Art; aber auch dies vollzieht sich stufenweise — je nach den verschiedenen Stufen der Konjunktion. Diejenigen jedoch<sup>3)</sup>, deren Stufe sich nicht soweit realisiert, dass bei ihnen

<sup>1)</sup> Vergleiche hierzu Averroes, Metaphysik a. a. O. S. 304: „Alles, was in der himmlischen Welt existiert, ist reines Gute und stammt von dem Willen Gottes und seiner Absicht. Das Böse findet sich nur als herbeigeführt durch die Notwendigkeit der Materie.“

<sup>2)</sup> Vergl. hierzu Avicenna bei Schahrastâni a. a. O. S. 419 [317]; ferner Bd. I, S. 249 ff.

<sup>3)</sup> O, Ps, Pm lesen: ואשר — In bezug auf die hier in Frage stehende Konjunktion wurde bereits ein prinzipieller Unterschied betont, der sich zwischen der typischen Konjunktion des Avicenna, Averroes und Maimonides einerseits und der des Gersonides andererseits geltend macht. Dort handelt es sich um einen habituellen Zustand, hier nur um einen vorübergehenden. Viel wichtiger scheint mir jedoch ein Unterschied, der in den oben erwähnten Ausführungen zutage tritt. Bei den erstgenannten Autoren ist die Konjunktion rein intellektualistischer Natur, hier aber rein sittlich-religiöser. Die intellektualistische lehnt Gersonides mit dem Hinweise ab, dass bei der Unendlichkeit der sinnlichen Perzeptionsgegenstände deren diesseitige Rezeption ausgeschlossen ist; die religiös-sittliche dagegen erscheint auch dem Gersonides als annehmbar. Er hat freilich in dieser Annahme gute Vorbilder: Schon Bachja widmet in seinem



die Mitteilung auf diese Weise perfekt wird, bilden insofern den  
الجليلة عند ذلك وقوى الاسرار اللطيفة بصفاء نفسك ونقاء قلبك  
وثبات يقينك فلا تزال في سرور متصل في دنياك واخراك بعظيم ما  
اشرفت عليه وجزيل ما اطلعت على سره مع التأييد العالى الوارد من الله  
جل وعز عليك وأرى ان امثل لك في ذلك مثلاً قريباً يتبين لك منه  
بعض ما ذكرت لك وفلك توهم كانك في مكان وثى اعلى ذلك  
المكان صورة عالية على خلاف الجهة التى تقابلك ولا سبيل لك الى  
رويتها بعينك والاطلاع عليها بحاسة بصرک فاخبرک ماخبر وقال لك  
انك اذا استعملت صفيحة حديد هندي وصلقتها حتى يزول كدرها  
وتدهنها بادهان شتى مدة طويلة ثم تنصبها قبالة وجهك فسيظهر  
اليك من تلك الصور العالية ما كان يخفى عنك فتتمكن من  
النظر اليها والاستمتاع بحسنها ورائع جمالها فالصور العالية الشريفة  
التى لا سبيل لك الى رؤيتها بعينك هي حكمة الخالق تع  
وقدرته وجملة العالم الاعلى التى خفيت عنا صورته وهيئته واما  
الصفيحة الهندية فهى النفس الانسانية واما الصقالة فهى رياضة  
النفس بالعلوم والآداب العقلية والشرعية واما الادهان فهى وجوه  
المحاسبة الثلاثين التى ذكرت لك عيونها فمتى اوردتها على بالك  
ورددتها فى خاطرك صفت نفسك واستنار عقلك وتصور لك كل  
معنى خفى فى نفسك ورأيت صور الحقائق بعين جلية وانفتح  
لك باب الفضائل وارتفع عنك الاحجاب الحائل بينك وبين حكمة  
الخالق وعن عينيک فيفيدک الخالق تع علماً رفيعاً وعملاً نافعا  
وقوة الهية نحو ما قال . . .

Dass freilich diese ganze Anschauung der Philosophie der „lauteren Brüder“ entstammt, hat bereits Kaufmann in seiner „Theologie

Gegenstand göttlicher Fürsorge, als ihnen das seelische Verlangen zur Erstrebung jener Dinge verliehen wird, durch welche sich ihnen Gutes realisiert, ohne dass sie ein mutmassendes Urteil über jenes Gute hätten; ebenso wird in sie der Trieb zur Vermeidung jener

des Bachja ibn Pakuda [S. 97, Anm. 1] nachgewiesen (vergl. besonders den Beleg aus der Anthropologie, S. 102 und S. 127. — Es ist nun auffallend, dass auch bei Stoikern die Gottverwandtschaft in eine theoretische und ethische zerfällt; namentlich Epiktet bevorzugt die ethische Seite und verwertet sie dann als Antrieb zum sittlichen Handeln. Bedenkt man nun, dass sich die Gottverwandtschaft auf die ἡγεμονία als einen Ausfluss und Ableitung von Gott gegründet, also auf die Theorie der Emanation und Remanation, so wird man die Beeinflussung der „lauteren Brüder“ durch die Stoiker in der Frage der ethischen Konjunktion nicht leugnen können. (Vergl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 76 ff.) Ueber die verschiedenen Stufen der durch die „Mischung“ bedingten Frömmigkeit und Sittlichkeit der Menschen, als deren Korrelat die verschiedenen Stufen der göttlichen Fürsorge erscheinen, vergl. Kusari V, 9—11, Daud, a. a. O. Teil II, S. 97 [124], More III, 51, (besonders die Anmerkung: *כבר בארתי לך שזה השכל ששפע עליו ממנו ית' והוא הדבקות שבינינו וכינו הרשות בידך, אם תרצה לחזק זה הדבקות ושתעבדוהו עשית ואם תרצה להחלישו מעט מעט עד שתסקרו העשה, ולא יתחזק זה הדבוק רק כהשתמשך בו באהבת השם ושהחיה כוונתך*) Man sieht also, dass Maimonides an dieser Stelle die religiös-ethische, und nicht die intellektualistische Seite der Konjunktion betont, während er freilich am Eingange des Kapitels in erster Reihe der intellektualistischen Konjunktion das Wort redet. Zum Ganzen vergleiche auch More ha-More, S. 132 ff., der mit Unrecht des Maimuni Worte *ובשתלים ותבין באלקותו* auf die religiöse Theorie und Praxis bezieht. Wichtig sind die Ausführungen Falke-*ras l. c.* über die entsprechenden Stufen bei Alfarâbi und Gabirol; vergl. auch *מקור חיים* bei Munk, *Mélanges*, hebr. Text, S. 36 [147], ed. Bäumker, S. 338, ferner Guttman, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*, S. 244 ff., besonders S. 264, Anm. 4. Gerade bei Gabirol tritt deutlich hervor, wie innig diese ganze Theorie der Konjunktion, auch in ihrer religiös-sittlichen Form, mit der Emanation zusammenhängt; vergleiche auch Munk, *Mélanges* a. a. O. S. 231. Kaufmann, *Studien über Salomon Ibn Gabirol*, S. 73, Anm. 1, *Attributenlehre*, S. 311, Anm. 156. Vergleiche ferner Averroes, *Hauptlehren*, S. 279: „Die Philosophie erstrebt die Kenntnis der Glückseligkeit nur einiger Menschen (der Elite).“ Vergl. ferner Averroes *Philos. und Theologie*, S. 42 [39], wo die Lehre der Çufis von der Vereinigung mit Gott durch *Bezwingung der Leidenschaften* bekämpft wird.

anderen Dinge versenkt, durch welche ihnen jenes aus der Ordnung der Himmelskörper emanierende Unheil zuteil wird, ohne dass sie jenes Unheil vermutet hätten, das ist auch eine schwache Mitteilung.<sup>1)</sup> Auf diese Weise bemächtigt sich mancher Menschen um die Zeit, da ein Unheil über sie zu kommen bereit ist, eine Angst, ohne dass sie jene Sache vermutet hätten, um derentwillen sie sich ängstigen. Der Fall gleicht in gewisser Weise dem, was Schwachsichtigen zustösst, sie sehen nämlich nicht die leuchtenden Gegenstände selbst, wohl aber begreifen sie deren Glanz und Strahlung.<sup>2)</sup> In ähnlichem Sinne sagen unsere Weisen g. A.: „Obgleich er nicht sieht, sieht doch sein Stern“ (Megil-lah, 3a). Der Sinn dieses Spruches geht bei geringem Nachdenken aus dem hervor, was wir im zweiten Traktate unseres Buches erwiesen haben.<sup>3)</sup> Aus demselben Grunde gibt es auch Menschen, die sich von gewissen Dingen fernhalten, ohne dass sie wüssten, weshalb sie sich von ihnen fernhalten; später aber wird ihnen klar, dass ihnen ein Unheil zugestossen wäre, wenn sie sich nicht von ihnen ferngehalten hätten. Andere wieder nähern sich gewissen Dingen, ohne dass sie begreifen, weshalb sie sich zu dieser Annäherung getrieben fühlen, später wird ihnen klar, dass ihre Annäherung zu jenen Dingen der Grund dafür war, dass ihnen Gutes widerfuhr. Diejenigen jedoch, deren Stufe nicht so weit reicht, dass in sie jener Trieb hineingelegt wird, können derart Gegenstand der Fürsorge sein, dass Gott über sie schmerzzerregende Dinge in providentieller Hinsicht bringt; durch sie werden sie vor schlimmen Dingen bewahrt, die über sie zu kommen gewillt sind, oder sie streben hierdurch danach, dass sich ihnen Gutes realisiert. Ein Beispiel für diese Bewahrung vor Unheil ist etwa folgendes: Ein frommer Mann macht sich mit Kaufleuten auf den Weg zu einer Seereise; da dringt ein Dorn in seinen Fuss, so dass er nicht mit ihnen gehen kann. Dies ist jedoch der Grund dafür, dass er vor dem Untergange im Meere bewahrt bleibt; von dergleichen

<sup>1)</sup> Vergl. hierzu Bd. II, S. 50 ff., ferner S. 61, 71, 74, 77, bes. S. 79, S. 84 ff.

<sup>2)</sup> Vergl. Bd. II, S. 83.

<sup>3)</sup> Vergl. Bd. II, S. 15 ff.

Fällen heisst es (Jes. XII, 1)<sup>1)</sup>: „Ich will dir danken, denn du zürntest mir, es wendet sich dein Zorn, und du bist mir gnädig.“ Ein Beispiel dafür, dass in ihnen das Streben nach Gutem realisiert wird, ist folgendes: Jemand fühlt sich getrieben, mit einer Karawane zu gehen, da dringt ein Dorn in seinen Fuss, wodurch er veranlasst wird, in jener Gegend zu bleiben; hier wird ihm nun grosses Glück zuteil, das sich ihm jedoch nicht realisiert hätte, wenn er nicht hier geblieben wäre. All dies und dergleichen nannten unsere Lehrer g. A. „Züchtigungen der Liebe“. [Berach. 5a].

#### Sechster Abschnitt.

Wir müssen nunmehr zeigen, dass die von uns hier angenommene Art der auf manche Menschen sich erstreckenden göttlichen Providenz nicht einer derartigen Antinomie anheimfällt, der man weder von seiten der Spekulation, noch von seiten der sinnlichen Wahrnehmung, noch von seiten der Thora entgehen kann<sup>2)</sup>, wohl aber stimmen sie allseits dieser Annahme zu; lässt sich dies nämlich erweisen, so wird unsere Meinung über die Providenz um so vollkommener sein. Wir scheinen doch nur dann zu dem völligen Wahrheitsgehalt der einzelnen Dinge zu gelangen, wenn in ihnen kein Zweifel mehr für uns bestehen bleibt.

Es obliegt uns deshalb zunächst klarzulegen, dass sich aus den Argumenten, durch welche die Ansichten derer bestätigt werden sollen, die die Abwesenheit der göttlichen Fürsorge in jedem einzelnen menschlichen Individuum von seiten der speziellen Natur behaupten, [dass sich also aus diesen Argumenten] die Hinfälligkeit unserer Annahme ebensowenig ergibt wie aus jenen Argumenten, durch welche die Anwesenheit [der

<sup>1)</sup> O liest zwar אמר דוד, doch ist דוד durchgestrichen; bei Pm heisst es: אמר בזה אמר (sc. ohne דוד), bei Ps, R, L lautet der Text: אמר דוד; vergl. S. 219, Anm. 1.

<sup>2)</sup> Vergl. Averroes, Philosophie und Theologie, S. 40 [43], wo eine ähnliche Aufzeichnung der Erkenntniskriterien stattfindet, die religiösen Beweise gelten dort als selbstverständlich; vergl. auch S. 110 [101]: الحس والعقل والشرع

göttlichen Fürsorge] in jedem einzelnen Individuum erhärtet werden soll.<sup>1)</sup>

Wir behaupten: Schon bei geringem Nachdenken leuchtet im Zusammenhange mit den früheren Dingen hervor, dass sich aus keinem der Argumente die Absurdität unserer Annahme in bezug auf die göttliche Vorsehung ergibt. Die Argumente nämlich, mit welchen derjenige, der in den Bahnen des Aristoteles wandelt, die Abwesenheit der göttlichen Vorsehung in jedem einzelnen menschlichen Individuum von seiten der Individualnatur bestätigen will, weil sich doch sein Wissen nicht über die Einzel-

---

<sup>1)</sup> Es unterliegt keinem Zweifel, dass Gersonides in äusserst geschickter Art der in dem Begriff der göttlichen Fürsorge enthaltenen Antinomie: ob Freiheit oder Notwendigkeit — entrinnt und dadurch den Anschluss an die religiöse Tradition gewinnt. Nur muss man freilich sagen, dass die religiöse Tradition, wie sie namentlich in der Messiasidee zu tage tritt, mit der Ansicht des Gersonides schwer in Einklang zu bringen ist. Wie wir bald sehen, setzt sich die Providenzidee des Gersonides ebenso wie die Idee des göttlichen Wissens aus drei Elementen zusammen: 1) aus dem metaphysischen 2) aus dem mythologisch-deterministischen 3) aus dem ethisch-religiösen indeterministischen. Das mythologische äussert sich darin, dass aus dem nach rein kausalen Motiven vorschreitenden Prozess der siderischen Umschwünge das Schicksal der Menschen determiniert wird. Das ethische bedeutet die Ueberwindung des astrologisch-kausalen Elements durch die ethisch-religiöse Lebensführung des Einzelnen. Man sieht, dass zunächst der ethisch-teleologische Kosmos an den astrologisch bestimmten Konstellationen der Gestirne seine Schranke findet. Wenn freilich wiederum durch die ethisch-religiöse Lebensführung dem ethischen „An sich“ die Priorität eingeräumt wird, so bleibt immer noch die Frage offen, ob die Ueberwindung des Mythos durch die Ethik vorübergehend oder dauernd ist. Dagegen kann nicht geleugnet werden, dass speziell im prophetischen Judentume die göttliche Fürsorge insofern eine dauernde und universale ist, als am Ende der Tage alle Menschen dauernd gerecht und deshalb ständig Gegenstand göttlicher Fürsorge sind. Die Frage, ob auch Gersonides an eine derartige Lösung denkt, soll einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Die Tatsache freilich, dass Gersonides in der ethischen Realisation den Anlagen, der Konstitution, eine grosse Rolle zuerkennt, erweckt für die Beantwortung jener Frage kein günstiges Vorurteil.

dinge als solche verbreiten kann, widerstreiten offenbar nicht unserer Annahme. Die *Providenz* nämlich, wie wir sie annehmen, ist möglich, obgleich wir dem beistimmen, dass sich das göttliche Wissen nicht über die Einzeldinge als solche erstreckt. Die Fürsorge nämlich, die den Frommen von seiten der Mitteilung über das Gute und Böse zuteil wird, das über sie zu kommen bereit ist, wird ja perfekt, obgleich die Emanation dieser Mitteilung ohne Perzeption jenes Einzelindividuums (sc. gen. obj.) stattfindet, das die Emanation rezipiert, und obgleich der Emanierende keine Kenntnis von jenen Einzeldingen hat, auf die sich die Mitteilung von seiten ihres Einzelcharakters erstreckt. Uebrigens haben wir dies im zweiten Traktate unseres Buches erwiesen<sup>1)</sup>; ebenso haben wir dort gezeigt, dass sich die Mitteilung des aktiven Intellekts über eine Einzelsache von seiten dessen realisiert, der die Emanation empfängt und zwar von seiten des sinnlichen Seins. Die Vorsehung jedoch, die sich darin äussert, dass sie in ihnen (sc. den Vorsehungsobjekten) Furcht hervorbringt, um sie vor Uebeln zu retten, und die ebenso andere seelische Triebe ihnen darbietet, damit sie jene Dinge erstreben, aus welchen ihnen Gutes ersteht, und sie von jenen Dingen ferngehalten werden, die ihnen Schlimmes bringen, diese Vorsehung also ist gleichfalls eine schwache Mitteilung, wie wir dies im Vorhergehenden erwähnten, aber ihr Geltungscharakter ist der einer vollkommenen Mitteilung in dieser Hinsicht, das ist selbstverständlich, ich meine: Wie es nicht unmöglich ist, dass sich von Gott aus eine vollkommene Mitteilung über Einzeldinge realisiert, ebenso ist es nicht unmöglich, dass sich von ihm aus eine nicht vollkommene Mitteilung über Einzeldinge realisiert; geht doch der dieser Mitteilung eigene Mangel an Vollkommenheit auf den Rezipienten insofern zurück, als er die ihm drohende Einzelsache in dieser Art begreift, nicht aber dass sich die Emanation an einem Einzeldinge vollzöge.<sup>2)</sup> Wenn sich

<sup>1)</sup> S. Bd II, S. 41 ff.

<sup>2)</sup> S. Bd, II, S. 43 ff.: „Die Emanation vollzieht sich also auf dem Wege genereller Ordnung, die individuelle Perzeption aber von seiten der Existenz.“ Gersonides verfährt mithin konsequent, wenn er auch in der Frage der *Providenz* die sittlich-religiöse

jedoch nach unserer Annahme die Providenz derartig vollziehen kann, dass sie den Guten Böses darreicht, um sie vor einem grösseren Unheile zu bewahren, oder ihnen bestimmte Güter zu realisieren, so wäre dies, falls es richtig ist, auch ohne das Wissen Gottes von den Einzeldingen als solchen möglich; wohl aber realisiert sie (die Vorsehung) sich von ihm aus insofern, als sie sich jedem Einzelnen zu realisieren pflegt, der für die Aufnahme dieser Art der Providenz präpariert ist, wie ja auch der aktive Intellekt auf jeden wirkt, der für die Aufnahme seiner Wirkung bereit ist, ohne dass er (sc. der aktive Intellekt) ein Wissen von dem Einzelnen als solchem hätte. Wenn es sich aber so verhält, so ergibt sich offenbar nicht aus unserem Zugeständnis, das göttliche Wissen verbreite sich nicht über die Einzeldinge als solche, dass sich die göttliche Vorsehung über einzelne Menschen von seiten der Individualnatur nicht so erstreckt, wie wir es annehmen. Wenn man jedoch hiergegen von seiten der schlechten Ordnung opponiert, die in den Glücks- und Unglücksfällen der einzelnen Menschen hervortritt, so widerstreitet dies offenbar nicht unserer Annahme über die Vorsehung. Aus

---

Lebensführung zum treibenden Motive erhebt. Man muss sagen, dass bei diesem Sichhinaufpotenzieren des Menschen zu Gott die Gottheit nahezu zum dienenden Objekte des ethischen Menschen herabgedrückt wird, dass also das ethische Apriori über das metaphysische dominiert. Zweifellos liegt darin ein gut Stück Platonismus und Messianismus. Dazu kommt, dass auch der Begriff der ethischen Teleologie eine neue Begründung und Formulierung erhält. Wenn nämlich das metaphysische Apriori von dem ethischen abhängig ist, dann kann auch die Teleologie nicht dem kausalen Weltprozesse immanent sein, sondern muss auf Schritt und Tritt durch den Menschen erst neu erzeugt und errungen werden. Daher gehen auch die kausalen Prozesse unbekümmert um alle ethischen Forderungen ihre eigenen Wege. Dabei ist es einerlei, ob diese kausalen Prozesse in den durch die Gestirnkonstellationen bedingten Natur- und Geschichtsbegebenheiten in Erscheinung treten oder in dem unberechenbaren Zufalle — wenn sich nur im Laufe der Zeiten der sieghafte Charakter des ethischen Apriori in der Idealisierung der Kausalitätsprozesse realisiert. Ob nach Anschauung des Gersonides dieser Sieg zur vollendeten Tatsache wird, ist jene oben erwähnte Frage, deren Beantwortung noch offen blieb.

unserer Annahme nämlich folgt nicht, dass die Frevler nicht die Glücksgüter erhalten, die ihnen von seiten der Gestirnkongellation zugeordnet sind, wohl aber sagen wir, dass sie, verlassen, jenen Zufällen preisgegeben sind, die aus den Himmelskörpern emanieren, und dass sie Gott nicht vor jenen Leiden bewahrt, die von seiten der Kongellation aus über sie zu kommen bereit sind, da sie doch nicht auf jener Stufe stehen, auf welcher sich die göttliche Fürsorge mit ihnen vereinigt. Ebenso ist es nach unserer Annahme nicht unmöglich, dass sich auch auf die Frommen Leiden niedersenken, wenn sie nämlich dem Sinnlichen anhängen, und den Knoten der Verknüpfung zwischen sich und der Gottheit lösen, deren Fürsorgeobjekt sie bilden, dann nämlich weicht auch von ihnen diese bestimmte Art der Providenz, und sie werden zur Zielscheibe für die Pfeile des Zufalls. Wenn es sich aber so verhält, so wird mithin von dieser Seite aus kein Zweifel unsere Annahme über die göttliche Providenz treffen.<sup>1)</sup>

Nur könnte jemand die Annahme in Zweifel ziehen, die wir für jene Fälle stabilisierten, die von der Unordnung betroffen werden. Wir haben doch dem zugestimmt, dass möglicherweise grosse Glücksgüter von seiten der Ordnungen in den Himmelskörpern den Frevlern zuteil werden, den Guten wiederum Unglücksfälle, so sie den Knoten der Vereinigung zwischen sich und der Gottheit lösen. Unter diesen Umständen könnte man folgendes sagen: Wenn aus der Ordnung der Himmelskörper, die Gott auf die einzelnen Menschen emanieren lässt, jene Unordnung hervorgeht,

---

<sup>1)</sup> So sympathisch diese Lösung des Providenzproblems vom ethischen Standpunkte aus erscheinen mag, so wenig lässt sich die Meinung des Gersonides aufrechterhalten, dass sich die göttliche Vorsehung auf die Einzelindividuen als solche deshalb eo ipso erstrecke, weil sich jeder Einzelne ethisch betätigen kann. Diese Ansicht ist schon deshalb nicht richtig, weil sich nach G. die Gottheit als metaphysische Potenz völlig passiv gegenüber den Einzelindividuen verhält, hängt es doch nur von deren ethischer Aktivität allein ab, ob sie rein automatisch Objekte göttlicher Fürsorge bilden. Tatsächlich ist dies aber nicht der Sinn des traditionellen Begriffes; auch an eine Vereinigung des hylischen Intellekts mit dem aktiven haben die biblischen Autoren sicher nicht gedacht, noch weniger aber an die absolute Passivität der Gottheit.



die nach unserer Annahme in den ihnen (sc. den Menschen) beschiedenen Glücks- und Unglücksfällen existiert, so muss Gott unbedingt zum Unrecht oder zur Machtlosigkeit und Schwäche in Beziehung gesetzt werden. Da <sup>1)</sup> er doch nach dem früher Erwiesenen diese Ordnung kennt, und da er ausserdem weiss <sup>2)</sup>, dass sie für die Frevler und auch für die Frommen gilt, sobald die letzteren den Knoten der Vereinigung zwischen sich und der Gottheit lösen, so weiss er doch auch, dass infolgedessen die Guten mit Leid und die Frevler mit Gutem bedacht werden können. Dann aber ist folgende Alternative nicht unmöglich: Entweder kann Gott die Ordnung so gestalten, dass er jedem Einzelnen nach seinen Handlungen vergilt, er kümmert sich jedoch nicht darum, das wäre zweifellos ein Unrecht in bezug auf ihn — fern sei es ihm, — oder er ist hierzu zu schwach, so wäre auch dies für ihn, den Gepriesenen, ein Mangel. Wir behaupten nun: Wenn es angemessen wäre <sup>3)</sup>, dass Lohn und Strafe des Menschen in jenen Gütern und Leiden zutage treten, die einer richtigen Ordnung bar sind, so hätte dieser Zweifel manches für sich. Indessen zeigt sich schon bei geringem Nachdenken, dass der wahre Lohn und die wahre Strafe nicht in jenen wahrnehmbaren Gütern und Leiden hervortreten. Denn Lohn und Strafe, die den Menschen als solchen treffen, müssen in menschlichen Gütern und menschlichen Leiden <sup>4)</sup>

1) O, Ps, Pm lesen: וזה כי מפני שהוא יודע, R, L: וזה כי הוא יודע.

2) O, Ps, Pm lesen: והוא עם זה היודע עם זה.

3) O, Ps, Pm lesen: שאם היה ראוי שיהיה, R, L: שאם היה.

4) So nach O, Ps: bei R, L fehlen die Worte: וברעות האנושיות. —

Zur Sache vergl. Aristoteles, Ethik I, 6, 1097b, dazu Zeller I, 2 (3. Aufl.), S. 613, Anm. 1—3, ferner S. 614. Auf S. 613, Anm. 3 führt Zeller aus: „Die Tätigkeiten sind teils um eines andern, teils um ihrer selbst willen von Wert; letzteres in dem Fall, wenn nichts weiter, ausser der Tätigkeit selbst, von ihnen erwartet wird. Nur eine Tätigkeit dieser letzteren Art kann die Glückseligkeit sein . . . sie besteht vielmehr (1177, a, 9) ἐν ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείαις, sie ist (I, 10, 1099, b, 26) ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ποιὰ τις, oder genauer (I, 13. Anf.): ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν.“ Man sieht, dass auch Aristoteles die Glückseligkeit keineswegs als einen statischen Endzustand kontemplativen Genusses betrachtet, sondern als die höchste intellektuale Kraftwirkung. Diese Formulierung des Telos er-

bestehen, nicht in aussermenschlichen Gütern und Leiden. Wenn es sich aber so verhält, und die menschlichen Güter in dem Erwerb der seelischen Glückseligkeit bestehen, denn die ist nur dem Menschen als solchem eigen, nicht aber in dem Erwerb jenes Wohlgefühls durch Nahrung<sup>1)</sup> und wahrnehmbare Dinge, sind doch nicht die Nahrungsaufnahme und Wahrnehmung dem Menschen als solchem eigentümlich, und wenn ferner das menschliche Leid in der Abwesenheit des seelischen Glückes besteht, d. h. in ihrer (sc. der Seele) Unzulänglichkeit, sich zu vervollkommen<sup>2)</sup>, so können Lohn und Strafe, die den Menschen als solchen treffen, nur in der seelischen Glückseligkeit und in deren Abwesenheit bestehen, nicht aber in Gütern und Leiden, die sinnlich wahrnehmbar und aus den Himmelskörpern emaniert sind. Da aber der Besitz der seelischen Glückseligkeit substantiell von guten und rechten Handlungen abhängig ist, ihre Abwesenheit aber von hässlichen Handlungen<sup>3)</sup>, so befolgen

innert unwillkürlich an den *προκόπτων*-Begriff der Stoiker vergl. Bonhöffer a. a. O. S. 147 ff., Schmekel, a. a. O. S. 361. Daraus ergibt sich, dass schon bei Aristoteles der Begriff der Glückseligkeit gegenüber der höchsten Denktätigkeit als untergeordnet erscheint. Das Gleiche gilt auch von dem Verhältnis der Glückseligkeit gegenüber der sittlichen Tätigkeit (vergl. Zeller a. a. O. S. 615 und Anm. 1). In diesem Sinne bedürfen sowohl die Ausführungen Scheyers (More III, S. 447, Anm.), als auch die Cohens (Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 121) der Berichtigung. — Ueber den Unterschied zwischen menschlichen und aussermenschlichen Gütern vergl. Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 635: „Aus diesem Grunde darf der verständige Mann sich nicht denken, dass jede Lust sich ebenso verhalte wie die des Esels betreffs der Speise und des Erzeugens . . . Die Esel und Tiere befinden sich freilich in einem Zustande des Geniessens und des Wohlseins, Doch wie kann man den Genuss der erhabenen Fähigkeit (des Geistes) vergleichen mit dem dieser niedrigen und gemeinen . . .“

<sup>1)</sup> Es ist nicht ausgeschlossen, dass sich mit dieser Bemerkung Gersonides gegen die Epikureer wendet; vergl. Usener, Epicurea, S. 278 [409]: *ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἢ τῆς γαστρὸς ἡδονὴ καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφορὰν.*

<sup>2)</sup> Aus dieser Stelle erhellt, dass auch Gersonides in dem maimonidischen *מַשְׁלֵמְתוּת* — der Selbstvervollkommnung — das Wesen der Glückseligkeit erblickt (vergl. S. 65, Anm. 2).

<sup>3)</sup> Gersonides spricht also auch hier nur von einer mora-

offenbar der wahre Lohn und die wahre Strafe, also das spezifisch menschliche Glück und Leid, eine solche Ordnung und Leitung, welcher nichts entfällt. Betrachtet man ferner die aus den Himmelskörpern abgeleiteten Ordnungen, auf welchen die Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Güter und Leiden der Menschen beruht, so findet sich nichts, das zu einem Unrecht oder einer Schwäche Gottes in Beziehung gebracht werden könnte, wohl aber findet sich die möglichst vollkommene Güte in der Providenz und gütigen Leitung der Sublunarien; wird doch durch sie das an Gutem und Vollkommenem reichhaltige sublunarisches Sein derartig behütet, dass der menschliche Intellekt nicht dahin gelangt, es in Vollkommenheit zu begreifen. Sie bewahren nämlich die einander entgegengesetzten Elemente, auf welchen der Bestand aller Komposition beruht, in der möglichst vollkommensten Weise, sie bewahren ferner die elementare Wärme in den einzelnen Existenzen möglichst lange in der möglichst vollkommenen Art der Behütung, so dass man sich vorstellen kann: Würde sich das Agens der Himmelskörper nur kurze Zeit von den sublunarisches Dingen entfernen, so müsste das in ihnen vorhandene Gute und Vollkommene aus ihnen schwinden, und kein einziges Lebewesen<sup>1)</sup> würde übrig

lischen Bedingung der Glückseligkeit, nicht aber von einer intellektualen. Dass er aber auch diese im Auge hat, zeigen seine Ausführungen in Bd. I, S. 214 ff.

<sup>1)</sup> Vergl. hierzu Avicenna, Metaphysik a. a. O., S. 609 ff., besonders S. 613 ff.: „Das, was den besonderen und gemeinsamen Naturkräften in der himmlischen Welt notwendig anhaftet . . . ist ein erstes (aktives) Prinzip für die Veränderung der Zustände und ihr beständiges Abwechseln in der sublunarisches Welt. In gleicher Weise ist auch die Vermischung der Beziehungen der Zustände in der himmlischen Welt z. B. das Zusammentreffen verschiedener Konjunktionen oder Oppositionen der Gestirne) Ursache für das Durcheinanderwirken der Beziehungen dieser sublunarisches Elemente oder (wenigstens) ein helfendes Agens für sie . . . ferner S. 617 ff.; vergleiche auch Averroes, Metaphysik a. a. O. S. 197 ff., besonders S. 203 ff.; vergl. auch Averroes, Philosophie und Theologie, S. 110 (Uebersetzung von Müller, S. 101 ff.):

واشهر هذه هي حركات الاجرام السماوية فانه يظهر ان الليل والنهار  
والشمس والقمر وسائر النجوم مستخرجات لنا وانه لمكان النظام والترتيب

bleiben. Uebrigens findet sich, dass sie auf den Menschen in dem Sinne mehr Bedacht nehmen als auf etwas anderes, dass all seine Handlungen von ihnen (sc. direkt) abgeleitet<sup>1)</sup> sind. Indessen ist es auch notwendig, dass sich die Vor-  
sorgung weit mehr auf ihn erstreckt als auf irgend ein anderes der  
sublunaren Dinge, und zwar mit Rücksicht auf die Feinheit<sup>2)</sup>

الذى جعله الخالق فى حركاتها كان وجودنا ووجود ما هاهنا  
محفوظا بها حتى انه لو توقم ارتفاع واحد منها او توقم فى غير  
موضعه او على غير قدره او فى غير السرعة التى جعل الله فيه

Eine ähnliche Anschauung begegnet uns bei den Stoikern, nur dass sich bei diesen die Mischung „nach dem Spannungsgrade des immanenten Pneumas“ vollzieht; vergleiche Schmekel a. a. O. S. 188, ferner Diels, Doxogr. Graec. S. 463, 470.

<sup>1)</sup> O, Ps, Pm lesen; הכוונה, L, L: הכוונה — Zur Sache siehe: Alfarabi, ספר השכל והמושכלות, ed. Rosenstein, S. 3 ff., Avicenna, Metaphysik, a. a. O. S. 529 ff., 542 ff., Averroës, Metaphysik, a. a. O. S. 181 ff., 194 (10), 198, 199 (35), Guide II, S. 57, Anm. 3. Guide III, S. 354, Anm. 1, Mélanges, S. 31, 38, 63, 164, 198, 331, Scheyer, Das psychologische System des Maimonides, S. 81, Anm. 40, Schmölders, Essai, S. 181 ff., Hercz, Drei Abhandlungen über die Konjunktion, S. 5 und Anm. 8 (mit ausführlicher Literaturangabe), Steinschneider, Alfarabi, S. 249.

<sup>2)</sup> Von der „feinen Materie“ des Menschen war schon im Bd. I, S. 98 (Anm. 3) die Rede. Aehnliche Reflexionen begegnen uns bei Saadjah, والامانات والاعتقادات, ed. Landauer, S. 163, ferner bei Gabirol, fons vitae bei Munk, Mélanges, S. 10: ואין ענש השכל שהוא רק פשוט; אבל היא רק סאור והקפתה: Ibn Soddik, Mikrokosmos, ed. Horovitz, S. 36: לנוף יותר רק מהקפת הנוף עצמו, S. 306, Daud, Emuna rama, S. 24, Guide III, S. 353 und Anm. 1; vergl. auch Bachja a. a. O. S. 107: ثم قمن به جوهرًا روحانيًا نورانيًا مشكلا: لروحانية الاشخاص العالوية اعنى بهذا الجوهر الروحاني نفسه التى

Nun darf man freilich nicht übersehen, dass der Begriff der feinen Materie mehr von dem vegetabilischen Teile der Seele gilt als von ihrem noetischen, beruht doch die Verschiedenheit der Temperamente und Affekte einzig und allein auf der Konstitution des vegetabilischen Teiles. Da aber im Sinne des aristotelischen und stoischen Entwicklungsprinzips zwischen Leib und Seele ein organischer Zusammenhang besteht, der erst in Gott selbst seinen Abschluss

seiner Materie, da er doch aus diesem Grunde von den äusseren

erreicht, so werden auch die noetischen Teile der Seele von jener materiellen Charakteristik betroffen. Tatsache ist, dass alle mittelalterlichen Denker von diesen materiellen Fesseln nicht loskommen, obgleich sie mit Eifer an der Immaterialität der Seele festhalten. Auf derartige Antinomien bei Saadja macht bereits Schmiedl in seinen Studien, S. 137, aufmerksam: „Allein obschon Saadja die Seele für eine vom Körper ganz unabhängige Substanz erklärt, so kann er doch zur vollen Immaterialität und Reingeistigkeit derselben sich nicht verstehen. Ihm ist nur Gott allein über jeden Begriff von Körperlichkeit erhaben, alles Erschaffene dagegen, wie die menschliche Seele, und selbst die Engel, sind ihm reine, feine, ätherähnliche Substanzen. Die Seele ist ihm ein zarter, dünner subtiler Stoff wie die Himmelssphären, nur noch reinerer und feinerer Natur als diese (יורר רק מן הגלגלים) „Warum sehen wir die Seele nicht, wenn sie in der Sterbestunde den Körper verlässt? Weil sie durchsichtig und klar ist wie der Aether.“ Dazu vergleiche Horowitz, Die Psychologie Saadjas, S. 26 ff., besonders S. 27, Anm. 47. Ueber das Bild des „Lichtes“ siehe unsere Abhandlung, S. 58, Anm. 1; es hat sich also nicht nur Philo dieses Bildes bedient, sondern fast alle jüdischen Philosophen benutzen es; über Plotin vergl. Bd. I, S. 98, Anm., ebenso Horowitz a. a. O. S. 28; ferner Guttmann, Die Philosophie Gabirols, S. 160 ff., ferner S. 165, Anm. 2, Die Religionsphilosophie des Saadja, S. 199, Anm. 3, danach ginge diese Anschauung auf Aristoteles, de gener. anim. II, 3. 746 b. 29 zurück: καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἀστρῶν στοιχείῳ, vergl. Zeller a. a. O. S. 413, Anm. 4. Aristoteles scheint diese Anschauung Anaxagoras von Klazomenâ entnommen zu haben, dem er wegen seiner Nus-Definition in Metaphysik III, 3, 984 b, ein besonderes Lob spendet: „καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη.“ Und wie definiert Anaxagoras den Nus? Er sagt (s. Diels, Frag. S. 331, Zeile 6): ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρότατον καὶ γνώμην, γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. Dass freilich diese Definition auf den ἄπειρον-Begriff, die unsinnliche Masse“ des Anaximander und die μάνωσις des Anaximenes zurückgeht, bedarf keiner Begründung (vgl. Kinkel, a. a. O. S. 56 ff., und S. 63 ff.; dazu Diels Doxog. Graec. S. 133 (Excerpta de Anaximandro, Excerpta de Anaximene) vergl. besonders folgende Stellen: ἄερα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι . . . ὅταν γὰρ εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῇ πῦρ γενέσθαι . . .“ Seine eigentliche Qualifikation als Feuerpneuma erhält der Nus bei Heraklit; vergl. Diels, Frag. S. 30 und 31, S. 71: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewiges Feuer; sein Erglimmen und sein Erlöschen sind ihre Masse“. — „Feuers Wandlung

Dingen leicht affiziert wird; würde ihm also von seiten der

gen: erstens Meer, die Hälfte davon Erde, die andere Glutwind. Das bedeutet, dass das Feuer durch das das Weltall regierende Wort (λόγου καὶ θεοῦ) oder Gott durch die Luft hindurch in Wasser verwandelt wird, den Keim der Weltbildung, den er Meernennt (Diels)“; ferner Frag. 64, S. 75 ff.: „Das Weltall aber steuert der Blitz, d. h. er lenkt es. Unter Blitz versteht er nämlich das ewige Feuer. Er sagt auch, dieses Feuer sei vernunftbegabt (φρόνιμον) und Ursache der ganzen Weltregierung (Diels).“ Die Lehre von dem belebenden Urfeuer wird nun von den Stoikern übernommen, ohne dass man sie als die ersten Rezipienten bezeichnen könnte; spricht doch schon Aristoteles von dem „belebenden Feuer“ (vergl. Aristoteles, de anima II, 4, 416 a, dazu Heinze a. a. O. S. 97, Anm. 1 und 2).

Neben dem Feuer als Urpneuma hat sich auch die Luft als solche in ihrer Feinheit als ausschliesslich konstitutives Weltalement erhalten — eine Anschauung, die mehr auf Anaximenes, Anaxagoras und Diogenes von Apollonia zurückgeht (vergl. Kinkel a. a. O. S. 206 und S. 52, Anm. 5). Vereinigt man nun diese beiden Vorstellungsreihen, „dünne Luft“ und „Feuerpneuma“, so erhält man ohne Weiteres alle Elemente für den stoischen Gottes- und Seelenbegriff (vergl. Zeller, a. a. O. S. 441 ff., (vergl. bes. die in Anm. 2 aus Stob. Ekl. I, 58 ff. zitierte Bemerkung: . . . „Ποσειδώνιος πνεῦμα νερόν καὶ πυρῶδες . . .“), S. 149 ff., 494 ff., Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, S. 29 ff., 40 ff., Brandis a. a. O. S. 115 ff., H. v. Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums (Kultur der Gegenwart), S. 192 ff., in bezug auf Epikur, S. 208 ff., 215 ff., ferner Schmekel a. a. O. S. 195 (anima inflammata). Eine andere Aetiologie erfordert die Lichtvorstellung bei Poseidonios (vergl. Wendland a. a. O. S. 84 ff., 117 ff.), in der Weisheit Salomonis, 7, 26 („Denn sie ist ein Abglanz ewigen Lichts und ein fleckenloser Spiegel des göttlichen Wirkens und ein Abbild seiner Güte“) und besonders bei Philo (vergl. Heinze a. a. O., S. 289). Nun spricht freilich schon Zeno von den feurigen Himmelskörpern, ihrem Glanz, und ihrer erwärmenden Kraft (vergl. Brandis a. a. O. S. 119, Zeller a. a. O. S. 137, und Kleantes verlegt den Sitz der weltregierenden Kraft in die Sonne (vergl. Zeller, ibid. S. 153); gleichwohl aber wird die Lichtvorstellung oder gar die philonische Lichtaphothese bei den Stoikern kaum nachweisbar sein. Nun ist es merkwürdig, dass namentlich Philo, vielleicht unter dem Einfluss des Poseidonios (vergl. Wendland a. a. O.), die λόγοι σπερματικοὶ mit den Engeln identifiziert (vergl. Cohn, Zur Lehre vom Logos bei Philo (Cohens Festschrift: Judaica, S. 317 ff.), also mit Begriffen, die ihren Ursprung in dem parsistischen Lichtkltus haben; es ist ferner mehr als wahr-

Himmelskörper keine grössere Vorsehung zuteil werden, so würde

scheinlich, dass Philo gerade in dem Lichtbegriff ein Illustrationsmittel für seine Emanationstheorie erblickte (vergl. Heinze a. a. O., S. 291, ferner S. 58, Anm. 1 unserer Abhandlung). Daraus folgt, dass wir in dem Lichtmotiv des Weltpneumas eher eine chaldäisch-persische Vorstellung zu erblicken haben, die dann von Philo, den Gesetzeslehrern, jüdischen und arabischen Philosophen im monotheistischen Sinne verwertet wurde, um in ein und demselben Bilde die Identität und Verschiedenheit zwischen Gott und Welt zu behaupten. Ueber den Zusammenhang zwischen Emanation, Angelogie und Dämonologie vergl. auch S. 77, Anm. 1 unserer Abhandlung. — Soviel zum geschichtlichen Ursprunge des erwähnten Begriffs von der „feinen Materie des Menschen.“ Dass übrigens auch bei den Stoikern zwischen der Materie des Körpers und der des Nus nur graduelle Unterschiede wirken, lässt sich aus verschiedenen Quellen einwandfrei erweisen (vergl. Zeller a. a. O. S. 117 ff.); das hängt schliesslich auch mit dem Materialismus der Stoiker, der nichts anderes als Hylozoismus ist, zusammen (vergl. Zeller a. a. O. S. 133 ff., Bonhöffer, a. a. O. S. 43 ff.). — Wesentlich einfacher gestaltet sich die philosophische Genese des Begriffs: Zweifellos ist er aus einer Materialisierung der Bewusstseinsseinheit entstanden, die einzig und allein in der ewig funktionalen der Synthesis εἰς ἓν ihre begriffliche Aufgabe entfalten darf. Es ist die tragische Schuld des Aristoteles, die Einheitsaufgabe zu einer gegebenen Einheit degradiert zu haben, weshalb auch er der Seele einen materialistischen Charakter beilegt (vergl. de gen. anim. II, 3, 736 b, 29, dazu Zeller, II, 2, S. 484, Anm. 4). Am deutlichsten rächt sich die Materialisierung der Bewusstseinsseinheit bei den Stoikern, bei denen der Körper aus demselben Pneuma besteht wie der Geist, ist doch die *χρᾶσις δὲ ὅλων* das einigende Prinzip für beide Instanzen. Wenn daher von der feinen Mischung des Menschen oder von der feinen Materie des Menschen die Rede ist, so kann darunter ebenso gut die Seele des Menschen wie sein Körper verstanden werden (vergl. auch Schreiner, a. a. O. S. 18: „Es war nämlich eine von den Mutakallimun viel besprochene Frage, ob das Wort „Mensch“ nur den Körper, nur die Seele, oder beide beisammen bezeichnet.“) Soll aber unter jenen Ausdrücken nur die Seele zu verstehen sein, so ist auch damit keineswegs einem transzendenten Spiritualismus das Wort geredet; ist ja auch bei den Stoikern und den von ihnen abhängigen arabisch-jüdischen Philosophen die Seele nichts als „ein feines körperliches Wesen, welches mit dem Körper verflochten, das Innere in allen seinen Teilen durchdringt“ (Schahr. S. 38, Haarbr. S. 55, Horoviz, Die Psychologie Saadjas, S. 29, Anm. 49). Ueber

er leicht zugrunde gehen. Da ferner in seiner Mischung ein grosser Spielraum herrscht, muss auch eine grosse Verschiedenheit unter den Mischungen der Menschen<sup>1)</sup> walten. Wenn aber die Verschiedenheit der seelischen Konstitutionen auf der Verschiedenheit der Mischung beruht, so muss die grosse Verschiedenheit, die bei den einzelnen Menschen auftritt, von deren seelischen Strukturen bedingt sein<sup>2)</sup>, dadurch herrscht not-

den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam S. 11, Anm. 2, S. 12 ff.). Gegen unsere Auffassung, dass Philo mit seiner Verifizierung der Engellehre den eigentlichen Mittler zwischen chaldäisch-persischer Lichtreligion und dem stoischen Lichtlogos spielt, könnten Reitzensteins Untersuchungen (Poimandres, S. 38, Anm. 2, S. 41 ff.; ferner Schöpfungsmythen und Logoslehre, S. 79, 92, 108) einen wichtigen Einwand bilden. Indessen sind die Ansichten Reitzensteins sowohl durch W. Kroll (Hermes Trismegistos, S. 818), als auch neuerdings durch I. Kroll (Die Lehren des Hermes Trismegistos, S. 261 ff., 359) widerlegt, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Philo's Ausführungen die älteren sind (vergl. L. Cohn, D. L. 1917, S. 1326 ff.) Vergl. ferner Wetter, Phos, S. 125 ff., dazu Dibelius, Die Vorstellung vom göttlichen Licht, D. L. 1915, S. 1471 ff. Leider haben beide Autoren die Stellung Philos nicht richtig gewürdigt. Die tüchtige Arbeit Wetters habe ich erst erhalten, nachdem obige Ausführungen bereits dem Drucke übergeben waren.

<sup>1)</sup> O, Ps, Pm lesen: בין האנשים רב, bei R, L fehlt: רב.

<sup>2)</sup> Vergleiche die ähnlichen Gedankengänge bei Ibn Saddik a. a. O., S. 34 ff., dazu Horowitz, Die Psychologie, S. 73, ferner Ibn Saddik, S. 20, dazu Horowitz a. a. O., S. 190, Anm. 136. Obgleich Ibn Saddik die Mischung nur für die animalische, nicht für die vernünftige Seele in Anspruch nimmt, bedeutet diese Tatsache mit Rücksicht auf den Zusammenhang zwischen den einzelnen Seelenteilen, die deshalb von ein und demselben Pneuma getragen sind (Mikr. S. 30), eine Konzession an die Mischungstheorie. Vergl. ferner Kusari, ed. Hirschfeld, S. 308, 309, ed. Cassel, S. 384, Anm. 4, Daud, Em. ram. S. 21 [28] ff., dazu Horowitz, Psychologie, S. 219, Anm. 18, S. 221, Anm. 21, Em. ram. S. 24 [32], dazu Horowitz a. a. O. S. 227 und Anm. 34, Guttman, Daud, S. 65, Anm. 2, More III, 17. Dass auch in diesen Mischungstheorien die stoische Vorstellung hervortritt, „nach welcher die Welt von dem göttlichen Geiste durchdrungen“ ist, hat bereits Zeller in seiner Besprechung von Galens Philosophie III, 1 3. Aufl., S. 827 und Anm. 8 erwiesen. Vergl. auch Schmekel a. a. O. S. 188 ff., 190 ff.: „Alles Seiende erhält also durch das ihm inwohnende Pneuma die Fähigkeit des inneren Zusammen-



wendig unter ihnen ständig ein derartiges Streiten und Zanken, dass einer den anderen töten würde, falls die Providenz nicht wäre. Uebrigens leuchtet diese Stufe der sich ihnen realisierenden Fürsorge hervor, wenn man das Leid betrachtet, das den Menschen durch Frevler zugefügt wird; obgleich diese zahlreich sind und mit ganzer Kraft darauf ausgehen, den anderen Unheil zu bringen, und obgleich sie, so weit es ihnen möglich ist, ihren Verstand darauf richten, sind dennoch die Leiden nur gering, die durch sie den Menschen zugefügt werden. Wenn es sich aber so verhält, so findet sich in den durch Gott aus den Himmelskörpern emanieren Ordnungen unermesslich viel Gerechtigkeit, Geradheit, Güte und Erbarmen. Obgleich nun auch mit diesen Ordnungen unbedingt noch manches

---

hangs (ἐνωσις), die ihm die Fähigkeit seiner Fortdauer verleiht. Je nach dem Grade und der Reinheit des Pneumas ist daher die Henosis der verschiedenen Körper sehr verschieden: Eine andere ist die der Mineralien, eine andere die der Pflanzen, eine andere die der Tiere und Menschen . . . Auf der Henosis beruht nun die συμπάθεια: Ebenso wie die Henosis, muss also auch diese sein.“ Beruht nun, wie wir schon früher zeigten (S. 39), die Mantik auf der συμπάθεια, so ist damit auch erklärt, weshalb nahezu alle mittelalterlichen Philosophen zur Mantik und Astrologie in zustimmendem Sinne Stellung nehmen (vergleiche Schmekel a. a. O.). Wichtig erscheint auch folgende Ausführung Schmekels, S. 195: „Wie nun das Pneuma in den verschiedenen Gattungen und Arten verschieden auftritt, ebenso erscheint es auch innerhalb derselben Art in verschiedener Stärke. Diese Verschiedenheit des Spannungsgrades der Seelensubstanz bewirkt die individuelle Verschiedenheit der Menschen nicht nur in den niederen Seelenteilen, sondern namentlich auch im Hegemonikon.“ Bedenkt man nun, dass unter den Arabern einer der Hauptvertreter der stoischen Mischungs- u. Pneumatheorie, Al-Nazzam, auch den Tonosbegriff unter dem Titel — اعتماد — rezipiert (vergl. Horowitz, Ueber den Einfluss der griech. Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, S. 16 ff.), so ergibt sich ungesucht der Schluss, dass wir in dem ganzen Parallelismus zwischen aufsteigender Mischungsfineinheit einerseits und aufsteigender kosmischer und organischer Entwicklung andererseits eine Nachwirkung des stoischen Tonos zu erblicken haben; daher spielt auch der Begriff der natürlichen Anlage, wie er sich aus der kosmischen Mischung ergibt, in dem Prozesse der ethischen Realisation eine so grosse Rolle; ebenso leicht lässt sich dann der siderische Einfluss auf die natürlichen Anlagen erklären (vergl. Horowitz, Psychologie Gabirols, S. 127, Anm. 105).

Böse akzidentell insofern zusammenhängt, als sie in der Aufrechterhaltung der Gegensätze, auf welchen der Bestand der Komposition beruht, bald den einen, bald den anderen überragen lassen, wodurch dann bei einigen Menschen das Unheil das Uebergewicht hat, so liegt darin dennoch nicht, insofern er sie nicht so geordnet hat, dass sich aus ihnen kein Leid realisiert, eine Ohnmacht und Schwäche Gottes — hat er doch dem Menschen ein Organ verliehen, durch welches er sich vor den Leiden rettet, nämlich den Intellekt. Durch ihn kann sich nämlich der Mensch vor diesen Leiden bewahren, sei es von seiten des guten Willens oder von seiten der Providenz in einer der voraufgeschickten Weisen.<sup>1)</sup> Wer sich also nicht derartig richtig um die Vervollkommnung des Intellekts bemüht, dass ihm die Providenz anhaftet, der darf nicht murren, so über ihn die Leiden kommen, denn nur durch sich selbst, aus seinem eigenen Vermögen ist ihm dies geworden.

Auch hat die Realisierung solcher Unglücksfälle, die sich nur zum geringen Teile aus den Ordnungen herleiten lassen,

<sup>1)</sup> Man muss sich hüten, in der Leistung des Intellekts ausschliesslich eine supranaturalistische Wirkung zu sehen. Im Sinne der Gersonidischen Philosophie wird durch den richtigen Gebrauch des Intellekts die Verbindung mit der Gottheit hergestellt, die an und für sich das Prinzip des Guten ist. Das Gute, das also nach der Vereinigung dem Menschen direkt oder durch Vermittelung der Himmelskörper zuteil wird, ist dann nichts anderes als eine Art Selbstbespiegelung der Gottheit, ein Sichsonnen im eigenen Lichte. Vergl. auch Ibn Saddik, a. a. O. S. 76 ff.): „שהנפש החכמה בהיותה על הענין שספרנו בזה... הספר והורגלה ונוסרה וידעה ועשתה בהפרדה מגויתה תמיד תמיד נצחי בעולם העליון... ותאיר באור האסתי הנאצל מאת הבורא יתברך בלי אמצעות זאת היא הכלית הנפש והאנושית וההגמול על מפעלה הטוב.“ Freilich realisiert sich für I. S. diese Vereinigung mit der Gottheit erst nach dem Tode; aber es handelt sich für uns weniger um die Vereinigung selbst, als vielmehr um ihre kosmologischen und anthropologischen Voraussetzungen; diese sind aber sowohl mit denen des stoischen als auch mit denen des gersonidischen Seelenbegriffs aufs innigste verwandt. (Vgl. wiederum Schmekel a. a. O. S. 197). Es unterliegt übrigens keinem Zweifel, dass auch die neuplatonischen und neupythagoräischen Emanations- und Remanationsvorstellungen auf diese Kosmologie zurückgehen (vergl. Schmekel a. a. O. S. 403 ff., Barth a. a. O. S. 209 ff.; vergl. auch Senecas Unsterblichkeitslehre ibid. S. 94 ff.). Vergl. auch I. Kroll, a. a. O. S. 246 ff., 253 ff.

einen offensichtlichen Nutzen.<sup>1)</sup> Da sich nämlich hierdurch den Frevlern ein Unglück realisiert, das sinnlich wahrnehmbar ist, so werden dadurch die übrigen Menschen gewarnt und entgehen ihrem Unheile, als hätten die den Frevlern von seiten der Himmelskörper akzidentell zustossenden Uebel gerade dies beabsichtigt, wie es heisst [Spr. XVI, 4]: „Alles hat der Ewige um seinetwillen geschaffen, auch den Frevler für den Tag des Unglücks.“ Ueberhaupt gilt: Wer da glaubt, dass die wenigen akzidentell eintretenden Uebel nicht aus den Himmelskörpern emanieren, der wird auch meinen, dass es unter den ausgezeichneten Gütern der sublunaren Welt manche gibt, die nicht von Gott durch deren (sc. der Himmelskörper) Vermittlung herrühren. Offenbar darf aber Gott nicht deshalb die Emanation dieser ausgezeichneten Güter durch die Himmelskörper verhindern, weil sich aus ihnen geringe Uebel akzidentell realisieren, entspricht es doch der Weise Gottes, dem Einzelwesen so viel Gutes zu erweisen, als dieses an Güte und Vollkommenheit aufnehmen kann.<sup>2)</sup> Und wie Gott es sich nicht versagen darf, den sublunaren Dingen Formen zu geben, obgleich diese schliesslich zugrunde gehen, was doch [auch] ein Uebel ist, so darf er auch nicht die Emanation solcher ausgezeichneten Güter durch Vermittlung der Himmelskörper wegen der geringen Uebel verhindern, die sich aus jenen akzidentell realisieren.<sup>3)</sup> Wenn es sich aber so verhält, dann ist Gott nicht

<sup>1)</sup> Das Unglück der Frevler ist also das Glück der Guten, fast könnte man hierdurch an die stoische Theorie erinnert werden, dass die *φρόνησις* nur dann als *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν* möglich ist, wenn das Böse existiert (vergl. Zeller, III, 1, S. 176, Anm. 3, Horowitz a. a. O. S. 31, Anm. 1).

<sup>2)</sup> Vergl. Averroes, Metaphys. S. 198 und Anm. 1.

<sup>3)</sup> O liest richtig: *עַד שֶׁאֵין אִפְשָׁר לְאָדָם שִׁישִׁי*, Ps, Pm korrupt; R, L lesen: *עַד הָאִפְשָׁר שִׁישִׁי*. — Die kosmologische Anschauung des Gersonides, wie sie in seinen hier erwähnten Ansichten zutage tritt, ist folgende: Die Himmelskörper sind die Emanationsorgane der Gottheit. Da aber Gott das Prinzip des Guten ist, so können die Himmelskörper als Organe der Gottheit nur Gutes auf die sublunare Welt herabströmen lassen. Treten jedoch in der sublunaren Welt Uebel auf, so gehen auch diese auf die Himmelskörper zurück, freilich nur akzidentell, d. h. in der Ausstrahlung der Uebel handeln die Himmelskörper nicht als Organe der Gottheit, sondern selbständig und unterstehen deshalb dem allgemeinen Kausal-

insofern schwach, als er die Emanation nicht so gestaltet, dass sich aus ihnen kein Unheil realisiert. Ebenso behaupten wir: Wenn bei den einzelnen Menschen manches an Gutem und Bösem auf Grund jener Emanation regellos zutage tritt, so darf Gott nicht zu einem Unrecht in Beziehung gesetzt werden; kann doch die Abwesenheit einer Ordnung in den sublunarischem Dingen auf zwei Relationen beruhen, entweder auf den von uns beobachteten Glücksfällen, die dem Frevler zuteil werden, oder auf dem von uns beobachteten Leide, womit die Frommen heimgesucht werden, bei keinem von beiden aber lässt sich erweisen, dass etwas zu einem Unrecht in Beziehung steht.

Dass in Wahrheit die den Frevlern von seiten der Ordnungen der Himmelskörper beschiedenen Güter kein Unrecht darstellen, geht aus meinen nunmehr folgenden Ausführungen hervor. Das Gute kommt ihnen doch von seiten einer generellen Providenz zu; ich meine von seiten jener Ordnungen, die für den Menschen als solchen gelten; so kommen ihnen diese Glücksfälle insofern zu, als sie gerade in jener Zeit geboren sind, in

---

nexus oder auch akzidentell auftretenden Zufälle, bilden doch Kausalität und Zufall nur etwas Akzidentelles gegenüber der ethisch-teleologischen Weltsubstanz. Keineswegs darf aber nach der Meinung des Gersonides das Uebel der Jurisdiktion der Himmelskörper entrückt werden, weil sonst auch das Gute zuweilen nicht mehr als aus den Himmelskörpern stammend erkannt werden möchte. M. a. W. die Himmelskörper bilden auf alle Fälle den Ausgangspunkt für die menschlichen Ereignisse — mit und ohne göttlichen Auftrag. Aber wäre es dann nicht richtiger Gott würde sich bei der Realisation seines Willens zuverlässigerer Organe bedienen, die nicht zuweilen ihre eigenen schlimmen Wege gehen? Gersonides verneint diese Antwort, weil doch Gott soviel Güte und Vollkommenheit auf die Sublunarien herabströmen lässt, als diese nur fassen können; würden also die Menschen gut sein, so könnten die wenigen aus den Himmelskörpern emanierenden Uebel überhaupt keinen Schaden anrichten. Weshalb aber hält Gersonides so krampfhaft an der Mittlerrolle der Himmelskörper fest? Offenbar nur deshalb, weil sonst seiner ganzen Astrologie die kosmologischen und metaphysischen Grundlagen entzogen wären. Dass freilich bei einer solchen doppelten und zusammenhanglosen Ursachenreihe weder von einem logischen noch von einem ethischen Monotheismus gesprochen werden kann, bedarf keiner weiteren Begründung.

welcher der Aspekt ein solcher (sc. guter) war, nicht aber insofern sie Frevler sind.<sup>1)</sup>

Offenbar darf nun Gott nicht verhindern, dass sich notwendigerweise eine derartige Providenz auf das *genus humanum* zu seiner Behütung erstreckt, weil sich unter ihm möglicherweise Frevler befinden; ein Unrecht wäre dies nur wenn ihnen das Gute zukäme, weil sie Frevler sind, oder von seiten ihrer Individualnatur. Und wie man nicht sagen kann, es sei ein Unrecht, dass Gott auf dem Wege der Vorsehung dem Menschen bei seiner Schöpfung zahlreiche Glieder verliehen hat, die ihn in seiner Existenz so vollkommen als möglich bewahren, weil diese Leitung auch den Frevlern trotz ihrer auffallenden Frevelhaftigkeit zukommt, ebensowenig kann man sagen, es sei ein Unrecht, wenn sich auch den Frevlern diese Leitung von seiten der Ordnungen der Himmelskörper realisiert, darf es

<sup>1)</sup> Gersonides vereinigt in diesen Ausführungen zwei Vorstellungsreihen miteinander, die zweifellos in einem inneren Widerspruche zueinander stehen. Zunächst behauptet G., dass den Frevlern als Trägern einer generellen göttlichen Ordnung Glück zuteil werde. Daraus ergibt sich, dass alle Frevler und alle Frommen an diesem generellen Glücke partizipieren müssen. Dann aber behauptet er wieder, dass für jeden einzelnen sein Aspekt in bezug auf die Anteilnahme am generellen Glücke massgebend ist; da aber der Sternaspekt nicht immer ein guter ist, so erleidet die generelle Glücksordnung durch den Sternaspekt eine Einschränkung, d. h. die Himmelskörper bilden in ihrer jeweiligen Konstellation ein dominierendes Prinzip gegenüber der Gottheit. Sagt man jedoch, dass der Aspekt ein Ingrediens der generellen Ordnung ist, so wären wiederum all jene Menschen und Gegenstände von jenem generellen Glücke ausgeschlossen, deren Aspekt mit jenem Glückaspekte nicht zusammentrifft. Umsomehr muss aber dies auffallen, als doch Gersonides in seinen weiteren Ausführungen behauptet, dass die generelle Providenz das *genus humanum* als solches behüten und erhalten soll. Auf alle Fälle wären dann die Objekte des schlechten Aspektes auch keine Mitglieder des *genus humanum*. Das führt uns sogleich zu einer neuen Antinomie: Welche Menschen bilden die konstituierenden Elemente des Menschheitsbegriffs? Die Frevler? Die Guten? Die vom guten, oder die vom schlechten Aspektes? Sind es alle Frevler? Alle Guten? Man sieht wieder einmal, wie der Menschheitsbegriff völlig inhalts- und bestimmungslos wird, wenn er seinen Ausgangspunkt von beliebigen Menschen nimmt, und nicht in der transzendentalen Sphäre der Idee seinen Ursprung gewinnt.

doch Gott nicht verhindern, dass dem *genus humanum* auf dem Wege genereller Providenz Gutes geschehe — trotz der Frevler, die unter ihm weilen.<sup>1)</sup> Ferner entspricht es ja der göttlichen Art, den Existenzen in möglichster Vollendung Gutes zu erweisen, dies erhellt aus dem Ueberfluss an Güte und Liebe, die bei der Bildung eines jeden einzelnen Dinges derartig hervortritt, dass der Mensch hiervon nur wenig begreifen kann. Wäre es aber möglich, dass jedes Einzelding noch eine besonders möglichst vollkommene Art an Güte erreichen könnte, so wäre er auch hierfür nicht zu schwach. So kann das, was sich den Frevlern an Gütern realisiert, dem Zweifel nicht anheimfallen. Wie es überhaupt kein Unrecht ist, dass es für jedes einzelne der unvernünftigen Lebewesen und Raubtiere Speise und Lust gibt, so wenig ist es ein Unrecht, wenn sich ähnliche Güter bei den einzelnen Frevlern finden, deren Stufe die der wilden Raubtiere ist. Wohl aber wäre es ein Unrecht, wenn es bei diesen (sc. den Frevlern) menschliche (sc. spezifische) Güter gäbe. So ist erwiesen, dass die

---

<sup>1)</sup> Auch dieser vergleichende Hinweis auf die formale Zweckmässigkeit des Menschen ist verfehlt, erfreuen sich doch nicht nur die Frevler, sondern auch die Tiere und Pflanzen einer solchen Zweckmässigkeit. Gersonides selbst kommt auf diesen Einwand zu sprechen, indem er tatsächlich gewisse Frevler den Raubtieren gleichstellt, die ja auch an der gleichen allgemeinen Zweckmässigkeit partizipieren, welche für die übrigen Tiere gilt. Wie kann aber dann noch von einer spezifisch menschlichen Vorsehung gesprochen werden, deren sich auch die Frevler zu erfreuen hätten? Gersonides antwortet: Das den Frevlern zuteil werdende Glück ist kein spezifisch menschliches Glück, d. h. nach seiner an anderer Stelle gegebenen Definition kein inneres seelisches Glück. Damit hat aber Gersonides seine ganze Theorie von der allgemeinen menschlichen Providenz preisgegeben. Wenn nämlich die Frevler an dem spezifisch menschlichen Glücke keinen Anteil haben, so kann weder von einer allgemein menschlichen Providenz, noch von einer allgemein menschlichen Ordnung und Konstellation die Rede sein. Was vielmehr übrig bleibt, ist eine ständige Emanation der göttlichen Güte, die der Fromme auf dem Wege der ethischen Konjunktion erreicht, nicht aber durch einen besonderen göttlichen Akt; auch in dieser Hinsicht bleibt also die Gottheit ein *actus purus*, der sich freilich in bezug auf das Lebensschicksal des Einzelnen weit eher passiv als aktiv verhält.

auf diese Art sich realisierenden Güter der Frevler kein Unrecht bilden.

Dass es jedoch kein Unrecht ist, wenn den Frommen nach unserem Befunde Uebel beschieden sind, geht aus meinen nunmehr folgenden Ausführungen hervor. Aus je vier Gründen nämlich können die Frommen vom Unglücke heimgesucht werden, ohne dass einer von ihnen ein Unrecht bedeutete. Die den Frommen heimsuchenden Leiden können nämlich zu jedem einzelnen von ihnen in Beziehung gebracht werden. Der erste von ihnen besteht darin, dass sich die Frommen dem Sinnlich-Wahrnehmbaren ergeben und den Knoten der Vereinigung lösen, der zwischen ihnen und Gott insofern besteht, als sie von dieser Seite aus Gegenstand seiner Providenz sind. Liegt nämlich die Sache so, so werden sie entlassen (sc. aus seiner Fürsorge) und jenen Leiden preisgegeben, die akzidentell von seiten der Ordnungen der Himmelskörper existieren. Stossen ihnen dann aussermenschliche Uebel zu, so ist dies kein Unrecht, da sich ja Gott insofern um sie bemühte, als er ihnen ein Organ verlieh, wodurch sie sich nach Kräften behüten können, das ist nämlich der Intellekt. Mithin ist klar, dass sie selbst die Ursache für die Realisation ihrer Leiden bilden, nicht aber Gott.<sup>1)</sup> Der zweite Grund ist folgender: Es kommt doch bei solchen Frommen vor, dass sie schon von Geburt an insofern im Unglücke sind, als ihre Väter von grossen Leiden heimgesucht wurden, von welchen sich deren Nachkommen nur schwer befreien können, es sei denn durch vollendete Vornehmheit, Frömmigkeit und Vereinigung mit Gott. Daher trifft es sich, dass die Nachkommen jener, obgleich sie fromm sind, solange von jenen Leiden ergriffen werden, als sie entweder nicht jene hohe Stufe der Vereinigung mit Gott erreicht haben, die sie auf dem Wege einer

<sup>1)</sup> Man sieht auch hier, dass sich die Gottheit jedweder aktiven Strafhandlung enthält: Da sich der Mensch selbst von dem Bereiche der Gutes ausströmenden Gottheit emanzipiert, hat er sich implicite dem Reiche des neutralen siderischen Zufalls überantwortet, er kann mithin Uebles erfahren, eine entsprechende Notwendigkeit liegt aber nicht vor; man kann also nicht von einem eigentlichen parsistischen Dualismus sprechen, obgleich sich die Gottheit jedes Einflusses auf die Handlungen der Himmelskörper begeben hat.

überragenden Vorsehung von jenen Leiden befreit, oder dass sie dank der Konstellation den Leiden entgehen<sup>1)</sup>. In ähnlichem Sinne sagt auch der Prophet (Thren. V, 7): „Unsere Väter sündigten, sie sind nicht mehr, und wir tragen ihre Verschuldungen.“ Damit wollte er nach meiner Meinung sagen: Da unsere Väter derartig sündigten, dass sie ins Exil gehen mussten, so müssen auch ihre Nachkommen diese Strafe tragen, sie sind also nicht würdig, von ihrem Lande wieder wie in früherer Weise<sup>2)</sup> Besitz zu ergreifen, es sei denn durch zahlreiche Handlungen, die sich von Gott aus auf dem Wege einer überragenden Providenz realisieren; haben sie indes jene Stufe der Vereinigung noch nicht erlangt, so verbleiben sie in jener Strafe. Hätte jedoch ihre Väter jene Strafe nicht getroffen, so wären die Kinder im Lande in der früheren Weise geblieben, sie haben es also nur dadurch verlassen, dass sie Freveltaten verübten, die diese Strafe von seiten der Providenz, wie sie sich erweisen lässt, oder von seiten der fehlenden Providenz nach sich zogen. Indessen gibt es für diesen Vers noch eine andere Erklärung, wir werden sie jedoch mit Gottes Beschluss erst am Ende des Traktats erwähnen. In gleichem Sinne heisst es auch (Jerem. XXXI, 28): „Die Väter assen Herlinge und die Zähne der Söhne werden stumpf.“ Werden nun auf diese Art die Frommen von Leiden heimgesucht, so begeht Gott offenbar kein Unrecht, hat er ihnen doch Organe verliehen, durch welche sie den Leiden, in

---

<sup>1)</sup> Die auf S. 231 betonte sittliche Verantwortlichkeit, die Gersonides für jedes Einzelindividuum in Anspruch nimmt, erleidet hier eine starke Modifikation, wenn sie auch nicht beseitigt wird. „Verdienst“ und „Schuld“ der Väter wirken entlastend bzw. belastend auf die Nachkommen. Man hat freilich zu beachten, dass dies Leiden durch die „Schuld der Väter“ keineswegs als eine von Gott verhängte Strafe anzusehen ist; vielmehr wirkt nach G. das Leid der Vorfahren rein psychologisch und soziologisch; daher kann man von dieser Erbschaft nicht nur durch eigene, allerdings erhöhte Pflichtleistungen emanzipiert werden, sondern sogar durch Konstellation — Beweis genug, wie wenig Gott mit diesen Belastungen zu tun hat. Ob freilich die von Gersonides angerufenen Talmudgelehrten eine derartige Interpretation im Auge hatten, ist eine andere Frage.

<sup>2)</sup> O, Ps, Pm lesen; באותן הקום; diese Worte fehlen bei R, L.



die sie hineingeboren wurden, entgehen können. Es scheint nun, als hätten unsere Weisen g. A. diese Art von Leiden im Auge gehabt, wenn sie in bezug auf den Spruch: „Dem Gerechten geht es schlimm“, sagten: Das gilt von dem Gerechten, dem Sohne des Frevlers (Berachoth 7a). Offenbar können in gleichem Sinne die Frevler Glück erlangen, so sie in dies hineingeboren sind; ja dies Glück kann für sie von derartiger Dauer sein, dass es auch dann nicht weicht, wenn ihnen von seiten der Konstellation Uebles beschieden wäre. Das Gleiche scheinen unsere Weisen g. A. gemeint zu haben, wenn sie in bezug auf die Worte: „Der Frevler, und es geht ihm gut (ibid.)“ sagten: Das ist der Frevler, der Sohn des Frommen (ibid.). Nach diesem Prinzip kann auch jenes auffallende Glück, das dem vollkommen guten Menschen zuteil wird, bei vielen seiner ihm nachfolgenden Generationen ständig verbleiben, denn das Unglück, das sich aus der Konstellation zur Beseitigung des Glücks realisieren kann, ist gering; es kann auch hinfällig werden, wenn jenes Geschlecht unter der Vorsehung steht<sup>1)</sup>. Das Unheil jedoch, das den Geschlechtern der Frevler anhaftet, kann nicht mit vielen Geschlechtern im Zusammenhange bleiben, denn das aus den Konstellationen abgeleitete Gute ist sehr gross<sup>2)</sup>, weshalb es (sc. das Böse) in kurzer Zeit beseitigt werden kann<sup>3)</sup>. In dieser Weise lässt sich auch sagen [Ex. XX, 5–6]: „Er sucht die Schuld der Väter an den Kindern und Kindeskindern heim bis ins dritte und vierte Geschlecht, bei denen, die mich hassen, erweist aber Liebe bis ins tausendste Geschlecht“, ohne dass Gott ein Unrecht hierdurch vindiziert wird. — Das dritte jener Motive ist dies: Es kommt doch vor, dass Gott den Guten nur deshalb Leiden schickt, um sie vor jenen grossen Leiden zu bewahren, die von seiten der Konstellation über sie zu kommen bereit sind, dies ist eine von jenen Seiten der Providenz, die die Guten von den Leiden

1) O, Ps, R lesen richtig: מושגה, L: מושגה, Pm: מושגיה.

2) Nur Pm liest richtig: מאריי, מאריי — endlich — bei O, Ps, R, L; will man aber מאריי „endlich“ lesen, so muss man an Stelle הרע — הטוב setzen.

3) R, L lesen: לא יתכן שיבוטל, man müsste dann diese Worte auf טוב beziehen.

erretten will, die über sie zu kommen gewillt sind. Da sich nun die Realisation dieses Uebels im Wege der liebevollen Leitung bei dem Frommen vollzieht, so ist dies offenbar kein Unrecht. Das vierte jener Motive ist folgendes: Es trifft sich doch, dass Gott über die Frommen Leiden in jener providentiellen Absicht verhängt, um sie vor der geringen Frevelhaftigkeit zu bewahren, in die sie sich zu verstricken im Begriffe sind; in ähnlichem Sinne sagt auch Elihu [Hiob, XXXVI, 10]: „Und er öffnet ihr Ohr für die Warnung und heisst sie vom Unrecht umkehren.“ Wenn sich aber Gott schon bestrebt, sie auf diese Art vor solchen sinnlich wahrnehmbaren Leiden zu retten, die nicht menschlichen Charakters sind, um wie viel eher müssen ihnen Leiden in providentieller Hinsicht zukommen, die sie vor seelischen, also menschlichen Qualen, bewahren sollen. — Somit ist also jener Zweifel gelöst, der in bezug auf die Providenz insofern auftreten könnte, als das den Einzelmenschen treffende Glück und Leid sich ordnungslos vollzöge; es wird nämlich erwiesen, dass das scheinbar Ordnungs- und Regellose die möglichst vollkommene Ordnung und Leitung ist.<sup>1)</sup> Damit ist ferner klargelegt, dass alles, was die Früheren an Argumenten vorbrachten, um das Sichverbreiten des göttlichen Wissens auf die sublunaren Dinge mit Rücksicht auf den in ihnen vorhandenen Ordnungsmangel zu bestreiten, hinfällig ist. Uebrigens haben wir im Vorhergehenden erwiesen,

<sup>1)</sup> Man kann nicht behaupten, dass der Wink, den die Gottheit nach der Ansicht des Gersonides ihren Schutzbefohlenen gibt, besonders zart ist. Dass er übrigens dem Prinzip einer objektiven Gerechtigkeit widerspricht, braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden; ist es doch für unser Rechtsempfinden nicht leicht fassbar, dass jemand für die Verfehlungen, die er eventuell begehen könnte, aber noch nicht begangen hat, Strafe erleiden soll. Nun könnte man sagen, dass Gersonides auch schon die Gesinnung für strafwürdig erachtet. Das ist richtig. Aber die Gesinnung ist erst dann wirklich vollendet, wenn sie in einen Vorsatz ausmündet (vergl. Cohen, Ethik des Reinen Willens, S. 112 ff.); und gerade vor dem Fassen des Vorsatzes sollte ja die Strafe proleptisch bewahren. Maimuni ist freilich mit Bezug auf Sabbath 55a anderer Meinung; aus diesem Grunde lehnt er auch den Begriff der „Züchtigungen aus Liebe“ (S. 245) ab; vergl. Guide III, S. 128, Anm. 1 und Scheyer a. a. O. S. 103 ff.

auf welche Art ein Sichverbreiten des göttlichen Wissens auf die sublunaren Dinge angenommen werden kann, und auf welche Weise dies nicht möglich ist.

Was jedoch der in den Bahnen des Aristoteles<sup>1)</sup> Wandelnde einwendet, um mit Rücksicht auf den minderwertigen und sehr verächtlichen Menschen im Vergleich zu Gott die Möglichkeit der Providenz für jeden Einzelmenschen zu bestreiten, so geht aus unseren Worten gerade das Gegenteil hervor. Von seiten des Intellekts gibt es doch für den Menschen eine bestimmte Vereinigung und Verknüpfung mit der Gottheit, so dass in dieser Hinsicht ihn Gott nicht verachten<sup>2)</sup> darf, viel-

<sup>1)</sup> Vgl. Aristoteles, *περὶ κόσμου*, cap. VI, 397 ff., besonders cap. VI, 400a: Τοῦτον οὖν ἔχει τὸν λόγον ὁ θεὸς ἐν κόσμῳ, συνέχων τὴν τῶν ὄλων ἀρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν, πλὴν οὔτε μέσος ὢν, ἔνθα ἡ γῆ τε καὶ ὁ θολερὸς τόπος οὗτος, ἀλλ' ἄνω καθαρὸς ἐν καθαρᾷ χώρῳ βεβηκῶς, ὃν ἐτόμως καλοῦμεν οὐρανὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ὄρον εἶναι τῶν ἄνω, ὄλυπον δ' οἷον ὀλολαμπῆ καὶ παντὸς ζόφου καὶ ἀτάκτου κινήματος κεχωρισμένον, οἷα γίνεται παρ' ἡμῖν διὰ χειμῶνος καὶ ἀνέμων βίας. . . διὸ καὶ τῶν αἰσθητῶν τὰ τιμιώτατα τὸν αὐτὸν ἐπέχει τόπον, ἄστρα τε καὶ ἥλιος καὶ σελήνη, μόνα τε τὰ οὐράνια διὰ τοῦτο αἰεὶ τὴν αὐτὴν σώζοντα τάξιν διακεκόσμηται, καὶ οὐ ποτε ἀλλοιωθέντα μετεκινήθη, καθάπερ τὰ ἐπὶ γῆς εὐτρεπτα ὄντα πολλὰς ἑτεροιώσεις καὶ πάθη ἀναδέδεκται. . . Καθόλου δὲ, ὅπερ ἐν νηὶ μὲν κυβερνήτης, ἐν ἄρματι δ' ἡγίοχος, ἐν χορῷ δὲ κορυφαῖος, ἐν πόλει δὲ νόμος, ἐν στρατοπέδῳ δ' ἡγεμὼν, τοῦτο θεὸς ἐν κόσμῳ, πλὴν καθ' ὅσον τοῖς μὲν καματηρὸν τὸ ἀρχεῖν πολυκίνητόν τε καὶ πολυμέριμον, τῷ δ' ἄλυπον ἄπονόν τε καὶ πάσης κεχωρισμένον σωματικῆς ἀσθενείας· ἐν ἀκινήτῳ γὰρ ἰδρυμένος πάντα κινεῖ καὶ περιάγει. . . ὡς περ ἀμέλει καὶ ὁ τῆς πόλεως νόμος ἀκίνητος ὢν ἐν ταῖς τῶν χρωμένων ψυχαῖς πάντα οἰκονομεῖ τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν. Man sieht also, dass nur insofern von einer speziellen Leitung gesprochen werden kann, als die Einzeldinge an den allgemeinen Gesetzen partizipieren, dagegen gilt die spezifische Einzelprovidenz als ausgeschlossen, wie ja auch der Kapitän und Heerführer die Sorge für die Unterstellten den Beamten überlässt. Vergl. auch More III, 23 (Guide, S. 180), dazu *σ'η γγ*, S. 140, ferner Guide III, S. 116 und Anm. 1, Guide II, S. 85, Anm. 3.

<sup>2)</sup> O, Ps, Pm lesen: *πικρωσ*, R, L: *πικρωσ* — auch die Lesart von R, L gibt einen guten Sinn; vergl. S. 233 und Anm. 3; vergl. ferner More III, cap. 51; bekanntlich benutzt Gersonides den gleichen

mehr von seiten dieser Vereinigung und Konjunktion eine geradezu auffallende Providenz für ihn stattfinden muss. Ferner: Aristoteles gibt doch zu, dass es für die Arten eine göttliche Providenz von seiten ihres Ewigkeitscharakters gibt, und ebenso für die ewigen Individuen, wie die Himmelskörper.<sup>1)</sup> Gibt es aber nach seiner Ansicht eine Providenz für die Individuen von seiten der Artnatur, also von jener Seite aus, in welcher sie Ewigkeitscharakter tragen, so kann es auch für jene einzelnen menschlichen Individuen, die ihre Vollendung<sup>2)</sup> durch Intelligibilia erhalten, eine Providenz von seiten der sich mit ihnen vereinigenden Ewigkeitsnatur geben, nämlich von seiten des erworbenen Intellekts. Somit ist erwiesen, dass sich aus keinem der von uns angeführten Argumente, die des Aristoteles Ansicht bestätigen sollten, die Hinfälligkeit unserer Annahme über die Providenz ergibt.

---

Bibelvers für seine Demonstrationen; ebenso verhält es sich mit der Verwertung jener Midraschistelle: אין דבר רק יורד מלמעלה (vergl. S. 221, Anm. 2). Maimuni verwertet sie in diesem Sinne im More III, 10 (Ende); siehe auch Schmiedl, a. a. O. S. 27 ff. Ueber die Verwertung des gleichen Spruches bei Kreskas, Or Adonai II, c. 3—4, s. Schmiedl, ibid.

<sup>1)</sup> So ohne weiteres lässt sich freilich nicht behaupten, dass es nach Aristoteles eine generelle Providenz gibt. Nach Maimuni (More III, 17) geht diese Anschauung auf Alexander von Aphrodisias zurück. Vergl. Guide III, S. 116, Anm. 1 und 2, ferner More II, 10. Damit steht auch die weiterhin in Gersonides berichtete Tatsache im Zusammenhange, dass die Menschen durch gesteigerte Intelligibilia-bildung generellen Ewigkeitscharakter erhalten (vergl. Guide ibid. Anm. 2 und Guide I, S. 304, vergl. ferner Alex. von Aphrod., ed. Bruns, 90, 5 (zit. im Bd. I, S. 103, Anm. 2). — In bezug auf den individuell-generellen Charakter der Himmelskörper vergl. Averroes, Hauptlehren, ed. Horten, S. 62 und Anm. 1: „Ebenso verhält sich die Sachlage betreffs der Verschiedenheit der himmlischen Körper an den Orten der Pole; denn die Himmelskörper sind nicht etwa (wie die irdischen Dinge) eins in der Art und viel in ihren Individuen, sondern sie sind viel in der Spezies entsprechend den verschiedenen Individuen der Tiere, wenn von der einzelnen Spezies der Himmel auch nur ein einziges Individuum existiert.“

<sup>2)</sup> Ps, Pm lesen: אשר השלמו, O liest: אשר השלמו, R, L lesen: אשר השלמות כמושלמות. Zur Sache siehe Anm. 1, ferner Alfarabi, phil. Abh. a. a. O. S. 45 [71]; vergl. Gersonides I, 124, Anm. 1.

Ebenso lässt sich erweisen, dass auch nicht aus jener Behauptung, der Mensch werde gemäss der göttlichen Vorsehung für jede einzelne seiner Handlungen bedacht, die Hinfälligkeit unserer Annahme hervorgeht. Das Argument nämlich, das von uns zur Bestätigung ihrer Ansicht vorgeführt wurde, ist dies, dass sich nach unserer Wahrnehmung in den [verhängten] Strafen der Grundsatz: „M a s s g e g e n M a s s“ geltend macht<sup>1)</sup>; offenbar aber ergibt sich hieraus nicht, dass sich die göttliche Providenz für alle Einzelmenschen so vollzieht, wie sie es annahmen; dies könnte nur dann der Fall sein, wenn es sich auf Grund der Sinneswahrnehmung erweisen liesse, dass sich alle Glücks- und Unglücksfälle, die dem Menschen beschieden sind, nach dem Grundsatz: M a s s g e g e n M a s s — den Handlungen entsprechend — realisieren. Um wie viel weniger kann sich dies ergeben, wenn es sich durch Sinneswahrnehmung zeigt, dass viele Frevler kein sinnlich wahrnehmbares Unheil erreicht, während viele Fromme in grossen Nöten sind. Wenn es jedoch manchmal zutrifft, dass die Frevler nach dem Grundsatz: M a s s g e g e n M a s s — vom Unheile heimgesucht werden, so ist es nicht schwer, ausreichende Gründe hierfür zu bieten. Dies kann nämlich nur möglich sein von seiten jener Dinge selbst, oder von seiten der politischen Gesetze oder auch von seiten der aus den Himmelskörpern emanirten Ordnungen.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Gersonides trifft mit seiner Polemik die Mischna (Sota 8b), Maimonides und die Mut'aziliten (vergl. Guide III, S. 126 u. Anm. 3). Vergl. auch Gersonides II, S. 202 ff.

<sup>2)</sup> Aus diesen Worten geht hervor, dass nach der Meinung des Gersonides die „Dinge selbst“, die „politischen Gesetze“ und die „Gestirnkongstellationen“ dem Ressort der ethisch wirkenden Gottheit nicht unterstehen. Dagegen spricht Gersonides in den folgenden Ausführungen davon, dass auch diese Relationen von der fürsorgenden Weisheit Gottes getragen sind. Will man hier keinen inneren Widerspruch annehmen, so muss man glauben, dass Gersonides mehr an eine kosmische als an eine ethische Vollkommenheit denkt. Der Verbrecher würde dann nur ein Spezialfall der formalen Zweckmässigkeit sein. Ähnliche Anschauungen äussert Gersonides schon oben, wenn er den Verbrecher auf die Stufe der wilden Tiere stellt. — Auch diese Anschauung ist insofern weder biblisch noch talmudisch, als die Möglichkeit der Busse nicht erwogen wird.

Dafür, dass es in den Dingen selbst liegt, wenn der Mensch für seine Frevelhaftigkeit nach dem Grundsatz: „Mass für Mass“ bestraft wird, gibt es folgendes Beispiel: Während sich jemand bemüht, Menschen zu verwunden und zu töten, widerfährt es ihm von seiten dieser Tätigkeit, dass ihn ein anderer hierin übertrifft und ihn tötet. Ferner: Während jemand einem anderen die Hand abhauen will, trifft es sich, dass einer seiner Freunde aus Rache sich bemüht, dessen Hand abzuheben. Uebrigens kann sich etwas derartiges auch von seiten der Staatsgesetze aus ereignen; ich meine, etwas derartiges kann den Bösewichtern auch von seiten der Richter und der staatlichen Leiter widerfahren. Auch von seiten der Konstellation ist dies möglich. So ist für jemand glückliches Gelingen und die Bewältigung einer Sache von seiten der Konstellation bestimmt, da verwandelt sich ihm zufällig das glückliche Gelingen der Sache in ein Misslingen derselben Angelegenheit, die ihm gut gelingen sollte, und ebenso wird er von der gleichen Sache überwältigt, deren Bewältigung ihm zugedacht war; so kommt es auch beispielsweise, dass aus einem Bedrucker ein Bedrückter wird, und einem Manne, dem nur Freuden von seiten der Frauen zuteil wurde, gerade von ihrer Seite aus Schaden beschieden ist. Und ferner: Wie von seiten der Konstellation angeordnet ist, dass der Richter einen bestimmten Menschen verurteile und diesen dann tatsächlich eine bestimmte Strafe erreichte — geht doch solches offenbar aus dem hervor, was sich an diesbezüglicher Mitteilung in der Prophetie, Zauberei und im Traume realisiert, was aber nicht möglich wäre, wenn es nicht auf eine Emanation zurückginge — so ist auch von ihr (sc. der Konstellation) aus eine Emanation möglich, derzufolge diese Strafe dem Frevler in einer anderen Art zuteil wird; das gehört zur Weisheit Gottes, dessen Streben darauf ausgeht, alle Dinge in möglichst vollkommener Richtigkeit zu leiten. In diesem Sinne sagten auch unsere Weisen g. A.: „Obgleich die vier Todesarten des Gerichtshofes erledigt sind, so ist doch der Urteilsvollzug der vier Todesarten noch nicht erledigt“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> O und Ps lesen: ארבע מיתות ביד בשלו דין ארבע מיתות לא בשלו, bei R heisst es: ד' מיתות, bei L: ארבע מיתות, bei beiden fehlt also דין,

Wenn sich nun nach dem zweiten Argumente, das wir zur Bestätigung ihrer Ansicht erwähnten, auf Grund unserer Beobachtung ergibt, wie die Bewahrung der Menschen vor Uebeln derartig gut ist, dass trotz aller von den Frevlern angewandten Mühen, ihnen (sc. den Menschen) zu schaden, diesen gleichwohl nur wenig Unheil widerfährt, so lässt sich erweisen, dass sich aus ihm (sc. jenem Argumente) nicht die Hinfälligkeit unserer Annahme ergibt, wohl aber möglicherweise die der ihren. Nach unserer Annahme nämlich fällt es nicht schwer, für diese Art der Providenz einen Grund anzugeben.

Diese Art der Providenz<sup>1)</sup> beruht nämlich entweder auf den aus der Konstellation emanirten Ordnungen, durch welche Frevler und Fromme behütet werden (sc. gleichmässig), oder sie beruht auf der göttlichen Fürsorge, die nur für die Guten bestimmt ist. Wird die Sache jedoch so angenommen, wie es bei den Vertretern jener Ansicht geschieht, so gibt es hierfür keinen ausreichenden Grund; denn nach ihrer Ansicht müssten sich zum grössten Teile die Uebel jener Frevler<sup>2)</sup> realisieren, die danach trachten, anderen Schaden zuzufügen; die meisten Menschen sind doch nicht gut, weshalb sie auch für das von den Frevlern ausgehende Leid disponiert sind. Das ist jedoch das Gegenteil von dem, was wir durch sinnliche Wahrnehmung finden; trotz der zahlreichen Frevler und deren grossen Anstrengungen, den Menschen zu schaden, realisieren sich jene (sc. die Uebel) nur selten. Ebenso wenig ergibt sich nach unserer Behauptung aus dem von uns zur Bestätigung ihrer Ansicht angeführten Argumente: Gott beherrscht doch die Welt und leitet sie — die Absurdität unserer Annahme. Wenn nämlich der Verwalter einer Provinz auf alle Einzeldinge als solche Bedacht nimmt, die sich in seiner Provinz abspielen, so braucht es sich deshalb nicht ebenso bei Gott zu verhalten,

wenn man nicht das ד' bei R als Abbreviatur von דין auffassen will. Als Quellen kommen in Betracht: כ' כתובות ל' ב' כ' מנהדרין ל' ב' כ' משה ד' ב' כ'. In allen Stellen lautet der Text anders als bei Lewi. Ueberall findet sich folgende Lesart: כיום שחרב ביד אנשי שבטלה מנהדרין ארבע מיתות לא בשלו. הוא בשלו אלא דין ארבע מיתות לא בשלו.

<sup>1)</sup> So nach O, Ps, Pm; bei R, L fehlen die Worte: זה שכבר היתה זאת השמירה.

<sup>2)</sup> O, Ps, Pm lesen: על הרוב מחרשעים; R, L: על הרוב הרשעים.

vielmehr ist der Unterschied hierin zwischen Gott und dem Verwalter der Provinz genau so gross, wie der Unterschied zwischen der Vollkommenheit Gottes und der jenes Provinzverwalters. Aus diesem Grunde muss sich auch die ihm zustehende Leitung der Welt in einer unermesslich vollkommeneren Weise vollziehen als die Leitung einer Provinz durch deren Verwalter.<sup>1)</sup> Dies stimmt auch mit dem überein, was wir nach unserem Erweise annahmen; es wurde doch klargelegt, dass die sich über die Welt erstreckende göttliche Fürsorge in bezug auf mögliche Güte und Vollkommenheit die vollendetste ist, und gerade das, was sich scheinbar regel- und ordnungslos abspielt, die vollkommenste Ordnung und Regelmässigkeit bildet. Wenn es sich aber so verhält, so kann sich offenbar aus keinem der von uns erwähnten Argumente, durch welche die Ansichten der gegen unsere Annahme über die göttliche Providenz streitenden Autoren bestätigt werden sollten, die Hinfälligkeit unserer Annahme ergeben.

Offenbar kann sich aber auch von seiten der sinnlichen Wahrnehmung kein Zweifel gegen unsere Annahme über die göttliche Providenz geltend machen. Wenn sich nämlich

---

<sup>1)</sup> Der Sinn dieser Worte ist: Auch ohne Kenntnis der Einzel- dinge und der Fürsorge für sie kann die Vollkommenheit der nur generell wirkenden göttlichen Fürsorge weit grösser sein als die eines Provinzialverwalters, der sich um alle seine Schutzbefohlenen im einzelnen kümmert, ist doch die Vollkommenheit Gottes an sich weit grösser, als die eines Menschen. — Das klingt sehr plausibel, ist aber doch nur ein dialektischer Kunstgriff, den Gersonides sicher bekämpfen würde, wenn ihn etwa Maimonides gebraucht hätte. Eine Vollkommenheit der Fürsorge, die das Einzelne vernachlässigt und doch grösser als jene Fürsorge sein soll, die sich um das Einzelne kümmert, eine solche Vollkommenheit gehört unter jene gedanklichen Relationen, von denen Kant sagt: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer und Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Was ist diese Vorstellung anders als jener maimonidische Gedanke, dass das Wissen Gottes so erhaben über das unsere ist, dass wir uns von ihm überhaupt keinen Begriff machen können? Gersonides selbst scheint das Unzureichende seiner Beweisführung gefühlt zu haben, weshalb er auch zur Unterstützung seiner Ansicht auf die von ihm vorgebrachten Beweise von der vollkommenen göttlichen Ordnung zurückgreift.



von seiten der Sinneswahrnehmung mit Rücksicht auf die fehlende Ordnung in den Glücks- und Unglücksfällen der Menschen ein Zweifel hiergegen (sc. gegen unsere Annahme) geltend macht, so bereitet seine Lösung nach unserer Annahme keine Schwierigkeit; gibt es doch gemäss dieser Annahme genug Motive für die Tatsache, dass die Frommen von Leiden und die Frevler von Glück bedacht werden.

Nachdem nun zunächst der Zweifel gelöst ist, der möglicherweise gegen unsere Annahme auf Grund jener Argumente erhoben werden könnte, die die übrigen Annahmen in bezug auf die Providenz bestätigen, nachdem auch jener Zweifel behoben ist, der möglicherweise von der fehlenden Ordnung ausgeht, die sich nach unserer sinnlichen Wahrnehmung in den Glücks- und Unglücksfällen der einzelnen Menschen geltend macht, nachdem es endlich noch andere Zweifel gibt, die sich von seiten der Spekulation und der Sinneswahrnehmung gegen unsere Annahme über die Providenz richten, so müssen wir uns selbst um ihre Lösung bemühen. Wir behaupten vorerst: Es können sich doch Zweifel gegen das erheben, was wir in bezug auf die Realisation jener Mitteilung annahmen, die den Frommen auf providentiellern Wege erschlossen wird. Der erste von ihnen ist folgender: Nach dieser (sc. unserer) Annahme kann sich doch die Providenz den Frevlern widmen, so diese einen vollkommenen Intellekt besitzen, ich meine, die Mitteilung kann sich ihnen insofern realisieren, als sie dank ihrer intellektuellen Vollkommenheit eine Vereinigung mit der Gottheit eingehen, obgleich ihre Handlungen nicht richtig sind. Derartiges darf jedoch mit Rücksicht auf die göttliche Gradheit nicht eintreten, ich meine, dass die göttliche Individualvorsehung für den Frommen und den Frevler auf ein und derselben Stufe steht.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Obgleich Gersonides an anderer Stelle (S. 251) die sittlich-religiöse Tat als Bedingung der Konjunktion ansieht, spricht er hier doch davon, dass durch die Vollkommenheit des Intellekts, wenn auch nur vorübergehend, die Vereinigung mit der Gottheit möglich ist. Es siegt also doch auch die rein intellektualistische Funktion über die moralische. Nun spricht Gersonides freilich davon (s. seine folgenden Ausführungen), dass durch die moralischen Fehler die intellektualistische Vollkommenheit unterbunden wird, aber gerade diese Reflexion beweist, dass

— Der zweite von ihnen ist dieser: Aus der sinnlichen Wahrnehmung erhellt, dass sich die Mitteilung auch den intellektuell Zurückgebliebenen und den Kindern erschliesst, obgleich sie nicht die Träger guter Handlungen sind, kann sich doch die Mitteilung durch Traum und Zauberei auch den intellektuell Minderwertigen, sowie den Kindern offenbaren, übrigens haben wir die Gründe hierfür im zweiten Traktate unseres Buches ausführlich angegeben. Nun ist aber klar, dass sich in bezug auf die göttliche Lauterkeit eine solche Individualvorsehung für derartige Menschen nicht realisieren darf. — Drittens. Aus der sinnlichen Wahrnehmung ist doch erwiesen, dass diese Mitteilung den Frevlern durch Vermittlung jener Menschen zuteil wird, denen sich eine derartige Mitteilung erschliesst; ich meine, derartige Menschen geben ihnen doch kund, dass ihnen Gutes und Böses zustossen kann, dadurch aber werden sie derselben Providenz teilhaftig, die sich ihnen erschlossen hätte, wenn ihnen selbst diese Mitteilung geworden wäre. Wenn es sich aber so verhält, so werden auch solche Leute der Individualprovidenz teilhaftig, die ihrer nicht würdig sind, derartiges darf jedoch mit Bezug auf die göttliche Gerechtigkeit nicht stattfinden. Das sind also jene Zweifel, die man gegen unsere Annahme über die Providenz nach unserem Dafürhalten geltend machen kann.

Indem wir nun ihre Lösung versuchen, behaupten wir: Wäre eine derartige Mitteilung unserer Annahme gemäss in gerechter Vergeltung nur dem Frommen als solchem beschieden, so hätten diese Zweifel manches für sich. Da jedoch aus unseren früheren Worten erhellt, dass diese Mitteilung dem Frommen als solchem auf dem Wege wahrer Vergeltung nicht offenbar wird, besteht doch die wahre Vergeltung in der Glück-

die intellektualistische Vervollkommnung den Primat der moralischen bildet. Es ergibt sich also die Formel: Ohne Moral keine intellektuale Vollkommenheit, keine Vereinigung mit der Gottheit und keine göttliche Providenz. Daraus erklärt sich auch die Theorie des Daud und des Gersonides, dass durch die Sünde automatisch der Grund für weitere Sünden gelegt wird; erfolgt nämlich durch die moralische Trübung eine intellektuale, so ermangelt das Individuum der intellektuellen Einsicht, die auch für moralische Handlungen erforderlich ist. Dass wir uns mit

seligkeit der Seele, so ist in genereller<sup>1)</sup> Weise entschieden,

diesen Anschauungen auf dem Boden der Stoa befinden, kann nach dem Voraufgegangenen nicht zweifelhaft sein. Eine ähnliche Anschauung begegnet uns auch bei den Mut'aziliten (vergl. Schreiner a. a. O., S. 15: „Die orthodoxen Theologen und auch manche von denen, die als Ketzer betrachtet worden sind, behaupteten, dass die Willensfreiheit gleichzeitig mit der Tat betätigt werde, viele Mut'aziliten, dass dies vor der Handlung stattfinde, andere wieder, dass die Freiheit sowohl vor, als auch gleichzeitig mit der Tat zur Geltung komme.“) Es findet also zwischen Moral, Intellekt, Vorsehung folgendes Wechselverhältnis statt: ohne Moral kein Intellekt, ohne Intellekt keine Vorsehung, ohne Vorsehung keine Moral. Vergl. auch More III, 8, III, 51 und Guide III, S. 438, Anm. 1. Vergleicht man nun mit diesen Anschauungen die Anthropologie der Stoiker, so lassen sich diese gegenseitigen Beziehungen zwischen Trieb, Vernunft, Vorsehung ohne weiteres verstehen. Nach Chrysipp besteht die Gesundheit der Seele in der „Harmonie der Teile des Logos oder des Hegemonikons“ (Schmekel, a. a. O. S. 331, dazu Zeller, a. a. O. S. 75 ff). Wird also die Störung des einen Teiles hervorgerufen, so tritt eine allgemeine Disharmonie ein. Wenn nun die Seele ein Gottverwandtes bildet, so muss auch das vernünftige harmonische Verhalten der Seele eine Uebereinstimmung mit der Gottheit bedeuten (vergl. Schmekel a. a. O., S. 356 ff.). Da aber die Weltordnung konstant bleibt, so kann sich die Wirkung des harmonischen Lebens nur subjektiv in der Glückseligkeit äussern, die andererseits eine ständige Neuerzeugung harmonischer Seelengebilde zur Folge hat. Ueberwiegt jedoch die leidenschaftliche Triebhandlung (ὁρμη), so entfällt die Glückseligkeit als der subjektive Reflex der Harmonie zwischen Seele und Gott, und es fehlt dann der Stimulus für sittliche Handlungen.

<sup>1)</sup> Mit der Verlegung des Glückes in das Innere des Menschen glaubt Gersonides jedem Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit den Boden entzogen zu haben. Die Lösung ist freilich schon deshalb nicht allzusehr aus der Tiefe gegriffen, weil damit das ganze Problem der Theodicee hinfällig wird; bestand ihr Wesen doch einzig und allein in dem Widerspruche zwischen den sinnlich wahrnehmbaren Leiden des Frommen und den sinnlich wahrnehmbaren Glücksfällen des Frevlers. Sonst müsste man ja auch fragen, wer weiss, ob es nicht auch dem Frevler trotz allem Glücke schlecht zu Mute ist. Wenn aber der Fromme auf die Abwesenheit der subjektiven Glücksempfindung hinweist, so kann man ihm einfach erwidern: Wärest du wirklich fromm, so würdest du dich auch im grössten Leide glücklich fühlen. Auch Gersonides scheint hier die Lücke gefühlt zu haben, weshalb er seinen generellen Beweisen noch spezielle folgen lässt.

dass sich gegen unsere Annahme über die Providenz von diesen Seiten aus keine Zweifel erheben. Uebrigens können wir auch jeden einzelnen dieser Zweifel von der speziellen (sc. singularen) Seite aus lösen. Wenn sich nämlich der Zweifel erhebt, dass sich den intellektuell Vollkommenen, obgleich sie Frevler sind, die Mitteilung ebenso realisieren kann, wie sie sich den intellektuell vollkommenen Frommen erschliesst, so ist dies nicht richtig. Hat nämlich jemand seine Vollendung durch die Intelligibilien erreicht und wendet sich dann hässlichen Handlungen zu, so geht er doch unbedingt jener konjunktionalen Einheit verlustig, die zwischen ihm und Gott waltete. Dies ist in Wirklichkeit deshalb der Fall, weil doch unbedingt die hässlichen Handlungen es verursachen, dass die Beschäftigung des Intellekts mit den Intelligibilien unterbleibt und die intellektuale Vollkommenheit sich nur mangelhaft realisiert, sofern sich nämlich der Intellekt materiellen Genüssen zuwendet und der Herrschaft körperlicher Kräfte unterwirft, bis sie ihn schliesslich an dem Streben nach intellektueller Vollkommenheit hindern; also machen sie es ihm auch unmöglich, sich mit jenen Intelligibilien zu beschäftigen, die er bereits perzipiert hatte.<sup>1)</sup> Wenn es sich aber so verhält, und die mangelhafte Realisation der intellektuellen Vollkommenheit die Ursache für die mangelhafte Stufe der Mitteilung bildet, und die verhinderte Beschäftigung mit den Intelligibilien verursacht, dass sie (sc. die Mitteilung) in bestimmter Weise abbricht, so kann offenbar die Mitteilungsstufe dessen, der sich nach Absolvierung einer bestimmten intellektuellen Vollkommenheit hässlichen Handlungen zuwendet, nicht der Stufe dessen gleichen, der sich jenen hässlichen Handlungen nicht zugewandt hat. Das ist aber das Gegenteil von dem, was in der Aporie angenommen wurde, mithin kann sich offenbar aus unserer Annahme über die Providenz von dieser Seite aus kein Zweifel erheben. Wenn

---

<sup>1)</sup> Aehnliche Wirkungen, die durch hässliche Taten auf den Intellekt ausgeübt werden, finden bei den Stoikern Erwähnung (vergl. Zeller, a. a. O., S. 748; Schmekel a. a. O., S. 278 ff., Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet, S. 146 ff.), vergl. auch Ibn-Bâdja (Mélanges, S. 344 bis 349), ferner Averroes, De animae beatitudine, S. 65 a (vergl. Bd. I, S. 201).

jedoch der Zweifel auf der Reflexion beruht, dass diese Mitteilung intellektuell Zurückgebliebenen und Kindern zuteil wird, die doch sicher keine richtigen Handlungen aufzuweisen haben, so ist auch hier die Lösung nicht schwierig. Diese Mitteilung wird ihnen nämlich nur von seiten der g e n e r e l l e n Providenz erschlossen, mithin kann sich auch hierin kein Zweifel geltend machen, wenn ihnen aus dieser Mitteilung ein Vorteil erwächst, tritt doch auch ein derartiger Zweifel nicht in bezug auf die Realisation der Glücksfälle hervor, die den Frevlern auf dem Wege der g e n e r e l l e n Fürsorge zuteil wird. Ferner existiert doch ein auffallender Unterschied zwischen dieser Mitteilung und jener, der sich die Frommen auf dem Wege i n d i v i d u e l l e r Mitteilung zu erfreuen haben. Es wurde doch im z w e i t e n Traktate unseres Buches erwiesen, dass diese Mitteilung lückenhaft ist, mithin kann sich offenbar aus dieser Mitteilung nicht jener Nutzen realisieren, der aus der vollkommenen Mitteilung erwächst, wohl aber kann aus ihr in anbetracht ihrer Mangelhaftigkeit ein Schaden entstehen. Wenn ihm nämlich diese Mitteilung in mangelhafter Art erschlossen wird, so versteht er nicht, sich so in acht zu nehmen, wie er es täte, wenn er vollständig wüsste, was für Freuden und Leiden ihn treffen sollen; da er nämlich nicht mit Bestimmtheit weiss, was über ihn kommen kann, so verwechselt er beispielsweise das eine Leid mit dem anderen; hält er sich dann von jenem Unheile fern, von dem er glaubt, dass die sich ihm realisierende Mitteilung vor ihm warnt<sup>1)</sup>, so kommt es manchmal vor, dass er sich gerade jenem Uebel nähert, das in Wahrheit über ihn zu kommen gewillt ist. Auf diese Art lässt sich erweisen, dass ihm aus der ihn erreichenden lückenhaften Mitteilung über ein für ihn bestimmtes Glück ein Schaden<sup>2)</sup> entstehen kann, somit ist offenbar zwischen dieser Mitteilung und derjenigen, die dem Frommen auf dem Wege individueller Fürsorge gilt, ein grosser Unterschied. Wenn es sich aber so verhält, so kann sich von dieser Seite aus kein Zweifel geltend machen, ist doch der Unterschied zwischen diesen Mitteilungen besonders gross. Uebrigens ist doch folgendes er-

1) O, Ps lesen : שחוקה, Pm, R, L : שחוקה.

2) O, Ps, Pm lesen : חוק, R, L : חושק.

wiesen: Wäre es möglich, dass alle Dinge von einer Ordnung getragen werden könnten, die für kein einziges Wesen ein Unheil realisieren liesse, so wäre Gott nicht zu schwach hierfür. Also ist klar: Realisieren sich manche Vorteile aus der Mitteilung, die den intellektuell Zurückgebliebenen und den Kindern gilt, so kann sich von dieser Seite aus kein Zweifel erheben. Tritt jedoch ein solcher Zweifel mit Rücksicht darauf hervor, dass eine solche Mitteilung [auch] den Frevlern durch Vermittelung der Propheten, Träumer und Zauberer beschieden ist, so bietet seine Lösung keine Schwierigkeiten. Bei geringem Nachdenken lässt sich doch erweisen, dass der für sie aus einer solchen Mitteilung fließende Nutzen nicht auf der Stufe jenes Nutzens steht, der sich daraus (sc. aus der betr. Mitteilung) für den realisiert, dem sich die Mitteilung selbst (sc. im Original) erschliesst. Jenen Männern nämlich widerfährt es, dass sie den Worten jener nicht glauben, die ihnen von dem Kunde geben, was ihnen begegnen kann; dadurch aber entgeht ihnen auch der richtige Nutzen, der sich aus der Mitteilung realisiert; dies muss ihnen aber insofern widerfahren, weil es nach ihrer Ansicht nicht klar ist, ob das in zweifelsfreier Weise wahr ist, was ihnen jene Männer kündeten. In vollkommener Weise erhellt dies aus dem, was sich in den Worten der Propheten findet; da nämlich<sup>1)</sup> die Israeliten nicht an die Leiden glaubten, deren drohenden Eintritt die Propheten ihnen verkündet hatten, so wurden sie von jenen Leiden befallen. Ebenso lässt sich dies aus der sinnlichen Wahrnehmung erweisen und zwar aus den Ankündigungen, die wir bei den Zauberern finden; auch bei ihnen (sc. den Menschen, an die die Ankündigung gerichtet ist) kommt es vor, dass sie an deren Worte nicht glauben, dadurch werden sie auch manchmal von dem Leide betroffen, das ihnen droht; so wird erzählt, dass einst eine Zauberin einem Mann ankündigte, wenn er diesen Weg beschritte, würde er erschlagen werden; da er ihr aber keinen Glauben schenkte, wurde er auf jenem Wege getötet. Wenn es sich aber so verhält, so ist offenbar der Unterschied zwischen den Mitteilungen sehr gross; dann aber kann sich von dieser Seite aus kein Zweifel geltend

<sup>1)</sup> O liest: מופתי, Ps, Pm, R, L lesen: מוכח.

machen. Ebenso wenig darf offenbar aus dem, was wir erwähnten, ein Zweifel gegen uns erhoben werden, weil sich manchmal aus dieser Mitteilung für die Frevler ein Vorteil realisiert, ist doch Gott wohl imstande, auf seine Geschöpfe so viel Gutes als möglich emanieren zu lassen. Aus demselben Grunde findest du bei den Propheten, wenn sie den Menschen kundgeben, was ihnen widerfahren soll, dass sie im Zusammenhange hiermit die Menschen anleiten, sich guten und gerechten Handlungen hinzugeben, aber Frevel und Gewalt zu meiden; sie (sc. die Propheten) richten sich also in diesem Sinne nach der Absicht der Thora, die ja auch dafür Sorge trägt, dass alle Menschen so vollkommen gut wie möglich werden. So sind nun die Zweifel in ihrer Gesamtheit gelöst.

Nachdem nun all die Zweifel gelöst sind, die sich von seiten der sinnlichen Wahrnehmung und Spekulation gegen unsere Annahme über die Providenz erheben, müssen wir erweisen, dass alles, was in der Thora, in den Worten der Propheten, bei den im heiligen Geiste Redenden in bezug auf die Providenz über Belohnung und Bestrafung vorkommt, mit unserer Annahme übereinstimmt; denn alles, was sich bei ihnen über „Verbergen des Angesichts“, über „Vergessen“ für die Urheber schlechter Handlungen, über Providenz für die Frommen findet, das entspricht zweifellos dieser (sc. unserer) Annahme. Derartiges findet sich bei ihnen häufig. In bezug auf das „Verbergen des Angesichts“ und das „Vergessen“ heisst es [Deut. XXXI, 17]: „Und ich werde mein Antlitz vor ihnen verbergen, und es wird der Vertilgung anheimfallen“, [XXXI, 18]: „Ich aber werde mein Antlitz gänzlich verbergen“, [XXXII, 20]: „Und ersprach: Ich werde mein Antlitz vor ihnen verbergen“, [Hiob XXXIV, 29]: „Und er verbirgt sein Antlitz, wer wird es schauen?“, [Thr. IV, 16]: „Der Zorn des Ewigen hat sie zerstreut, er wird sie fürder nicht mehr schauen“<sup>1)</sup>, [Hosea

<sup>1)</sup> Bei R, L heisst es sinnlos: חלקם statt חלקים, ferner fehlt bei ihnen der zweite Satz.

IV, 6]: „Und du vergassest der Lehre des Ewigen deines Gottes, so werde ich auch deiner Kinder vergessen“ [Jes. 59, 2]: „(Sondern) euere Verschuldungen haben euch von eurem Gotte getrennt (und eure Sünden haben bewirkt, dass er das Antlitz vor euch verbarg, um nicht zu hören)<sup>1)</sup>. Von der Providenz über die Frommen heisst es [Genesis XXVIII, 15]: „Und siehe, ich werde mit dir sein und dich behüten, wohin du gehst“ [Deut. XXIII, 15]: „Denn der Ewige, dein Gott, wandelt in der Mitte deines Lagers, um dich zu erretten und dir deine Feinde preiszugeben“, [Deut. XX, 1]: „Denn der Ewige ist mit dir“, [Exod. XXX, 17]: „Denn du fandest Gunst in meinen Augen und ich erkannte dich mit Namen“, [Psalm I, 6]: „Denn der Ewige kennt den Weg der Gerechten“, [Psalm XXXIV, 16]: „Die<sup>2)</sup> Augen des Ewigen sind auf die Frommen gerichtet“, [Psalm XXXIII, 18]: „Siehe das Auge des Ewigen ist auf seine Frommen gerichtet“, [Hiob XXXVI, 7]: „Er zieht seine Augen nicht ab von dem Frommen“, [Psalm XXXVIII, 5]: „Denn er birgt mich in einer Hütte am Tage des Unheils“, [Psalm IX, 19]: „Denn nicht auf ewig wird der Arme vergessen“, [XXXVII, 25]: „Und ich sah keinen Frommen verlassen“<sup>3)</sup>. Und so gibt es noch mehr (sc. an Belegstellen), als sich aufzählen lässt. Und ebenso kann man häufig in der Thora und in den Schriften der Propheten finden, dass die den Frevlern sich realisierende Strafe von seiten der Ordnung ausgeht, die in der Konstellation begründet ist. So heisst es [Deut. XXXII, 35]: „Mein ist die Rache und die Vergeltung in der Zeit, da

---

<sup>1)</sup> Es ist auffallend, dass gerade die zweite Satzhälfte, die das typische „Verbergen des Antlitzes“ enthält, nicht zitiert wird.

<sup>2)</sup> Bei R, L steht fälschlich: רמה.

<sup>3)</sup> Bei R, L steht noch der Nachsatz: ורעו מבקש להם.



ihr Fuss wankt“, d. h. in der Zeit, da ihre Konstellation im Unheile (sc. im Zeichen des Unheiles) steht, wird sie die Strafe wegen ihrer Bosheit treffen; das Unheil kommt nämlich deshalb über sie, weil Gott sein Antlitz vor ihnen verbirgt; und der Grund für dies Verbergen ist ihre Bosheit. Und [ferner] heisst es [Exod. XXX, II, 14]: „Und am Tage ihrer Heimsuchung werde ich sie wegen ihrer Sünden heimsuchen“, das deutet darauf hin, dass es eine bestimmte Zeit gibt, in welcher sie die Strafe treffen wird. Und es heisst [Sprüche XVI, 4]: „Alles hat Jahwe zu seinem Zwecke geschaffen, so auch den Frevler für den Tag des Unglücks“. Damit will er sagen: Alles, was Gott geschaffen hat, hat er zu einem guten Zwecke geschaffen. Aber auch das, was er an Schaden des Frevlers in der zweiten Absicht für den Tag seines Unglücks emanieren lässt, ist erspriesslich, denn dadurch erstehen den übrigen Menschen Vorteile, wie vorausgeschickt wurde. Uebrigens kommt derartiges in den Worten Gottes vor, die er an Hiob richtet, ich meine<sup>1)</sup>: die in ihm (sc. in Hiob) akzidentell existierenden Unglücksfälle verfolgen deshalb gleichsam die zweite Absicht, damit sich durch sie die Strafe der Frevler realisiert. [Deshalb] ist<sup>2)</sup> in seinem Buche (sc. Hiob) ausgeführt: Was aus den Himmelskörpern auf die sublunarisches Welt emaniert wird, das muss bei seiner vollendeten Vollkommenheit unbedingt auch ein bestimmtes Unheil aus sich hervorgehen lassen. Wenn es also heisst [XXXVIII, 15]: „Und den Frevlern wird ihr Licht entzogen, und der schon erhobene Arm wird zerschmettert“<sup>3)</sup>, so soll damit ausdrücklich gesagt sein, der Nutzen der Leiden besteht darin, dass die Frevler durch sie zu Schaden kommen. Ebenso heisst es in dieser Hinsicht [XXXVIII, 22]: „Bist du zu den Vorratskammern des Schnees gelangt, und hast du die Speicher

1) Bei R, L fehlt: רצוני, das sich bei O und Ps findet.

2) O, Ps lesen אטרי, R, L: בארי; die Lesart von R, L erscheint insofern richtiger, als es sich nicht um ein Zitat aus Hiob handelt, sondern um eine ganz willkürliche Interpretation des Gersonides.

3) Der zweite Halbvers fehlt bei R, L; bei O, Ps wird er falsch zitiert.

des Hagels erschaut, die ich aufgespart habe für die Drangsalszeit, für den Tag der Schlacht und des Krieges?“ Aehnliches findest du, wenn du darüber nachforschst, in häufiger Wiederholung<sup>1)</sup> bei den Propheten und den im heiligen Geiste Redenden. Ebenso findest du, dass nach der Ansicht unserer Weisen g. A. die wahre Belohnung und Bestrafung im Olam habo (Jenseits) stattfindet, woraus sich ergibt<sup>2)</sup>, dass hienieden Lohn und Strafe, soweit hierfür körperliche Güter und Leiden in Frage kommen, in keinem Verhältnisse zur Frömmigkeit und Bosheit stehen. Sie sagen [Kidduschin 39b]: „Einen Lohn für die erfüllten Gebote gibt es nicht auf dieser Welt.“ Von hier aus müssen wir einsehen, dass es sich ebenso mit der Strafe der Gebote verhält, ich meine, dass auch sie nicht an körperhaften Dingen zutage tritt; da nämlich Lohn und Strafe Gegensätze sind, so muss ihr Träger eine identische Einheit sein, ich meine, der Träger, in dem der Lohn seine Stätte hat, muss mit jenem Träger identisch sein, an dem sich die Strafe vollzieht.<sup>3)</sup> Unsere Weisen g. A. haben folgendes ausgeführt [Kidduschin a. a. O.]. „Ein Vater befiehlt seinem Sohne: Steige auf den Söller und bringe mir junge Tauben. Der steigt auf den Söller hinauf, entlässt die Mutter und nimmt die Kinder; bei seiner Rückkehr kommt er jedoch zu Falle und stirbt. Wo bleibt also hier „die Verlängerung seiner Tage“, wo bleibt sein „gutes Ergehen“? [Deut. XXII, 6—7]. Vielmehr gilt der Satz: „Damit es dir gut ergehe“ für eine Welt, die

<sup>1)</sup> Das Wort כָּבַד müsste wörtlich mit „verdoppelt“ übersetzt werden; der Sinn wäre dann „, dass in beiden biblischen Quellen, den Propheten und Hagiographen, von jenen Beziehungen die Rede ist; ferner könnte der Doppelheitscharakter auf Lohn und Strafe bezogen werden. Einfacher erscheint die Uebersetzung, wenn כָּבַד im Sinne von „Vervielfältigung“, „Wiederholung“ genommen wird. Dieser Sprachgebrauch findet sich nach Steinschneider, H. Uebers., S. 410, bei Ibn Saddik.

<sup>2)</sup> Die wörtliche Uebersetzung müsste lauten: Woraus sich nicht ergibt . . . , doch scheint mir der Sinn der Stelle in obiger Uebersetzung getroffen zu sein.

<sup>3)</sup> D. h. auch für die Strafe kann nur der Körper als Objekt in Frage kommen.

ausschliesslich gut ist, und der Satz: „Du wirst lange leben“ gilt für eine Welt, die ewig währt.“ An der gleichen Stelle sagen sie: „Rabbi Josef sagte: Wenn ein anderer den Vers<sup>1)</sup> so erklärt hätte<sup>2)</sup> wie Rabbi Jakob, hätte der Sohn seiner Tochter nicht gesündigt. Was hat er gesehen? Einige sagen, er hätte jenes Ereignis (sc. das Herabfallen von der Leiter) mit angesehen; andere sagen, er hätte gesehen, wie die Zunge eines bedeutenden Mannes Fleisch vom Schweine<sup>3)</sup> hin- und herschob, da hätte er gesagt: Der Mund, der sonst Perlen hervorbringt, lässt dich Staub lecken? — Er (sc. der Tochtersohn) aber wusste nicht, dass der Vers „damit es dir gut ergehe“ von einer ausschliesslich guten Welt gilt, und die Worte „damit deine Tage lange werden“ von einer Welt, die nur lange (sc. ewig) ist.“ Uebrigens haben sie dir klargelegt, dass sich nicht in den körperlichen (sc. diesseitigen) Gütern und Leiden Lohn und Strafe finden, weshalb es nicht unmöglich ist, dass sie ohne Ordnung und Regel vonstatten gehen. Sie sagen nämlich [Moed katon 28a]: „Mein Leben, meine Kinder und meine Ernährung — nicht vom Verdienste hängen sie ab, sondern vom Sterne.“ Zweifellos kommen sie nicht, um mit diesem Ausspruche gegen die Thora zu streiten, die ja an vielen Stellen verwarnend darauf hingewiesen hat, dass solch körperliche Güter jenen beschieden sind, die in ihren Wegen wandeln, wohl aber sagen sie, dass die Sache generell vom „Sterne“ abhängt. Man darf deshalb nicht skeptisch werden, wenn den Frevlern derartige Güter zuteil werden, denn dies geschieht von seiten des Sterns<sup>4)</sup>, nicht von seiten ihrer schlimmen Handlungen.

Nachdem dies feststeht, müssen wir jene Zweifel erwähnen, die sich von seiten der Prophetenworte gegen unsere Annahme über die Providenz erheben, sodann müssen wir uns um ihre Auflösung bemühen.

<sup>1)</sup> Gemeint ist, dass sich die Worte: עולם הבא למען ייטב לך beziehen (s. Raschi z. St.).

<sup>2)</sup> Ueber die bejahende Bedeutung von אילמלא siehe Ben Jehuda, s. v., S. 251, Anm.

<sup>3)</sup> S. Raschi z. St.

<sup>4)</sup> Vergl. dagegen Maimuni, שמונה פרקים, ed. Wolff, cap. 8, S. 54, ferner Guide II, 84 ff.

Erstens. In bezug auf die in der Thora erwähnten gewaltigen Strafen, von denen Israel betroffen wird, wenn es in seiner grossen Frevelhaftigkeit besonders widerspenstig ist, hat die Thora doch ausdrücklich erklärt, dass sie ihnen nicht akzidentell zuteil werden, sondern in dem ursprünglichen (also beabsichtigten) Sinne. Wenn es also heisst<sup>1)</sup> [Lev. XXVI, 21]: „Und wenn ihr mir zuwider handelt...“ so will sie damit sagen: Wenn die auf ihnen lastenden Strafen mit ihrer Widerspenstigkeit zusammenhängen, sie aber dennoch nicht von ihnen (sc. den Strafen) aus Zucht annehmen, dann wird Gott in dem Zorne über ihre Widerspenstigkeit solange fortfahren sie zu züchtigen, bis es ihnen klar wird, dass es sich hier nicht um Zufälligkeiten handelt. Wenn ferner in der Thora und in den Worten der Propheten von jenen Uebeln gesprochen wird, die substantiell von Gott über die anderen Völker verhängt werden, und zwar in dem Sinne, als ob nach dem Berichte der Thora die gewaltigen Plagen nur um Israels willen über Pharao und sein Volk gebracht wurden, wenn ferner [bei den Propheten] von dem Schlage die Rede ist, mit welchem der Engel Gottes das Lager Assurs heimsuchte [II Reg. XIX, 35], und dergl., so scheint dies doch alles mit unserer Annahme zu streiten, können ja nach unserer Annahme derartige Leiden nur akzidentell den Frevlern von Gott aus beschieden sein. — Zweitens. Sowohl in der Thora als auch bei den Propheten findet doch die Tatsache Erwähnung, dass der Mensch nach seinen Handlungen gerichtet wird, je nachdem er gut oder böse ist. So heisst es [Deut. XXXII, 4]: „Ein Fels ist er; vollkommen ist sein Tun; denn Recht sind all seine Wege.“ [Ferner] heisst es [Jerem. XXXII, 19]: „Dessen Augen über allen Wegen der Menschenkinder offen stehen, dass du einem jeden nach seinem Wandel und gemäss den Früchten seiner Taten vergiltst.“ Ferner [Jes. III, 10]: „Sagt<sup>2)</sup> von dem Gerechten, dass es ihm wohl ergehen wird, denn die Früchte

<sup>1)</sup> So nach O, Ps; bei R, L fehlt: אשר.

<sup>2)</sup> Kautzsch liest: אשרו.

seiner Taten wird er geniessen; wehe dem Gottlosen, ihm wird es übel ergehen, denn was seine Hände verübt haben, wird ihm widerfahren.“ Ferner [Hiob XXXIV, 11]: „Nein, des Menschen Tun vergibt er ihm, und nach des Mannes Wandel lässt er's ihm ergehen.“ All dies streitet aber mit unserer Annahme, soweit es sich vermuten lässt.

Das sind also die Zweifel, die sich von seiten der Thora und der Propheten gegen unsere Annahme erheben und deren Lösung wir erstreben müssen. Wir behaupten: Was das erste gegen uns sich erhebende Bedenken betrifft, dass nämlich die Thora ausdrücklich die gewaltigen Strafen festsetzt, die Gott substantiell über Israel wegen seiner grossen Hartnäckigkeit verhängt, so bietet seine Erledigung keine Schwierigkeiten. Auch wir sagen doch, dass sich derartige Strafen<sup>1)</sup> von seiten der Providenz vollziehen, damit sie von ihrem schlimmen Wandel ablassen; auf diese Weise kann nämlich das Unheil substantiell von Gott aus eintreffen, wie vorausgeschickt wurde. Gleichwohl aber kann sich die Providenz in dieser Art über solche erstrecken, die sich durch Hartnäckigkeit auszeichnen, nämlich von seiten der frommen nationalen Gesamtheit, von dieser Seite aus muss auch ihnen<sup>2)</sup> (sc. den Frevlern) die Providenz anhaften. Haben sich also einige aus der Nation in hässliche Handlungen verstrickt, so bemüht sich Gott, diese auf dem Wege der für die ganze Nation bestimmten Fürsorge zurechtzuweisen, damit sich die Bosheit nicht über alle verbreite. Wie sich nämlich auch die aus der Konstellation auf die Menschen herabfliessende Providenz nach zwei Seiten betätigen kann: Entweder auf speziellem Wege,

<sup>1)</sup> O und Ps lesen: וזה שאנחנו נאמר שאלו העונשים, R, L lesen sinnlos: שאלו הענינים העונשים.

<sup>2)</sup> O liest richtig בהם, Ps, R, L lesen: בו. — Es muss freilich festgestellt werden, dass der Begriff der „Gesamtheit“, wie ihn Gersonides fasst, mit dem von Jeremjah nichts gemein hat. Hier bei Gersonides ist die Gesamtheit der Oberbegriff, dem sich das Individuum restlos mit Preisgabe seines ethischen Selbst einzuordnen hat, während bei Jeremjah Individuum und Gesamtheit korrelative Begriffe sind (Vergl. Der wissenschaftl. Idealismus . . . S. 24, Anm. 1).

sofern das aus der Konstellation Emanierte nur für die einzelnen menschlichen Individuen gilt, oder auf generellem Wege, sofern sich das aus der Konstellation Emanierte auf die gesamte Nation oder auf die gesamte Provinz erstreckt, ebenso verhält es sich mit unserer Providenz, ich meine, sie erstreckt sich auf den Einzelnen, sofern er gut ist, sie erstreckt sich auf das gesamte Volk, sofern es gut ist. Aus demselben Grunde erstreckt sich die göttliche Fürsorge auf die gesamte Nation und weist die Einzelindividuen, selbst wenn sie Frevler sind, wegen der Bosheit zurecht, in die sie sich zu verstricken begonnen haben, damit sie auf den guten Weg zurückkehren und ihnen Glückseligkeit zu teil wird<sup>1)</sup>; deshalb heisst es [Deut. VIII, 5]: „Wie ein Mann seinen Sohn züchtigt, so züchtigt dich der Ewige, dein Gott“ und ferner [Jerem. II, 30]: „Umsonst habe ich eure Kinder geschlagen, sie nahmen keine Zucht an.“ Aus diesem Grunde wollen wir darauf hinweisen, was die Thora an Flüchen für diejenigen erwähnt, die von den Wegen Gottes abweichen, wir wollen auch darauf hinweisen, dass sie sich nicht akzidentell realisieren, wohl aber gemäss der Absicht Gottes. Zu denjenigen Stellen nun, denen zufolge die für sie geltende Realisation von Strafen auf dem Wege der Providenz, nicht auf dem Wege der Bestrafung stattfindet, zählt folgende [Lev. XXVI, 28]: „Und ich werde fortfahren, euch zu züchtigen, siebenfach für euere Sünden.“ Würde dies nun von seiten der Bestrafung geschehen, so wäre dies augenscheinlich ein Unrecht. Geschieht es jedoch von seiten der Providenz, so ist dies in Ordnung, ich meine: Wenn sich ihnen die Leiden von seiten der Zurechtweisung durch Gott realisieren, und sie dennoch nicht ablassen (sc. von ihren Sünden), wohl aber noch ferner in der Bosheit verharren,

---

<sup>1)</sup> Die hier vorgetragene Meinung erweckt die Anschauung, als ob nach Gersonides Gott dennoch auf die providentielle Fürsorge gegenüber den Frevlern bedacht wäre. Bedenkt man jedoch, dass dies nicht im eigenen Interesse der Frevler, sondern im Interesse der Gesamtheit geschieht, so ist die in voriger Anmerkung dargelegte Ansicht nur bestätigt.

so muss er sie auch für ihre Sünden siebenfach<sup>1)</sup> züchtigen; denn die Zurechtweisung dessen, der sich nur wenig in Sündhaftigkeit verstrickt hat, muss eine andere als die jenes Frevlers sein, der auf sie bedacht ist, und dem diese schlimme Eigenschaft zum festen Besitze geworden ist; denn wer einmal in jene schlechten Handlungsweisen versunken ist, der kann ihnen nur durch starke Zurechtweisungen entgehen. In diesem Sinne kann auch der Spruch gelten [Lev. XXVI, 39]: „Ueberdies auch infolge der Verschuldungen ihrer Väter sollen sie dahinsiechen wie diese“ — ohne dass hierin ein Unrecht wäre.<sup>2)</sup> Wenn nämlich ihren Vätern das frevelhafte Handeln geläufig war, und ihre Söhne von deren Wandel Besitz ergriffen haben, so ist ihnen diese niedrige Eigenschaft zu einem festen Besitze geworden, so dass auch sie nur durch starke Zurechtweisungen von ihnen frei werden können; mithin muss sie zum Zwecke ihrer Züchtigung weit mehr Leid auf dem Wege der Zurechtweisung treffen<sup>3)</sup>, als sie ereilen würde, wenn ihre Väter keine Frevler gewesen wären. Vielleicht lässt sich auf diese Weise sagen [Exod. XX, 15]: „Der ahndet die Schuld der Väter an den Kindern“, ferner [Ezech. XVIII, 2]: „Die Väter assen Herlinge, und die Zähne der Söhne werden stumpf.“ Es scheint nun, als ob das Leid, das den Frommen auf dem Wege der Providenz trifft, um ihn wegen der Frevelhaftigkeit zurechtzuweisen, in die er sich zu verstricken begonnen hat, nicht ständig bei ihm verbliebe, wohl aber würde sich von ihm die Vorsehung entfernen, sobald er an der Frevelhaftigkeit festhält, so dass er dann nicht mehr würdig wäre, dass die Providenz auf ihm ruhe. Genau so verhält es sich mit der Providenz, die auf einer nationalen Gesamtheit ruht, ich meine, sobald jene Gesamtheit sich in einer

<sup>1)</sup> So nach O und Ps; auf das שבע kommt es an, da ja dadurch das vermeintliche Unrecht Gottes ins rechte Licht gerückt werden soll; bei R, L fehlt שבע.

<sup>2)</sup> So richtig hier Gersonides psychologisch denkt, so falsch ist seine Anschauung in ethischer Hinsicht, wenn der grössere Hang zur Sündhaftigkeit auf erbliche Belastung zurückgeht. Aehnliche Anschauungen begegnen uns in More III, 46.

<sup>3)</sup> O, Ps lesen: שיעים, R, L: שישים.

Weise entwickelt, die nicht gut ist, so würde auch von ihr die Vorsehung weichen, und Gott würde sie dann wegen ihrer Verschuldungen nicht zurechtweisen. So heisst es [Deut. XXXI, 16]: „Und wenn sich dieses Volk erhebt und fremden Göttern jenes Landes nachbuhlt, in dessen Mitte es kommt und mich verlässt und meinen Bund bricht, den ich mit ihm schloss, so wird mein Zorn wider es an jenem Tage entbrennen, und ich werde sie verlassen und ihnen mein Antlitz entziehen, und es wird der Vertilgung anheimfallen“ usw.<sup>1)</sup>; damit ist dir ausdrücklich gesagt, dass das Volk, sobald es Götzendienst treibt, der göttlichen Fürsorge verlustig geht. Aehnliches besagt auch jene Unheilsandrohung [Hosea IV, 14]: „Auf eure Töchter will ich nicht bedacht nehmen, denn sie werden buhlen,“ damit ist dir klargelegt, dass sich von ihnen die göttliche Providenz wegen ihrer auffallenden Hartnäckigkeit entfernen wird, ich meine, dass er sie wegen ihrer Frevelhaftigkeit nicht zurechtweisen, wohl aber den Zufallsereignissen preisgeben wird. Es scheint nun, als ob ein Unterschied zwischen dem Leid wäre, das einen einzelnen Frommen auf dem Wege der Vorsehung treffen soll, um ihn ob des Frevels zurechtzuweisen, in den er sich zu verstricken schon begonnen hat<sup>2)</sup>, und jenem Unheile, das einer frommen Gesamtheit auf dem Wege der Vorsehung zuteil wird, um sie wegen jenes Frevels zurechtzuweisen, in den sich ein Teil jener Gesamtheit verstrickt hat.<sup>3)</sup> Wenn nämlich einem einzelnen Frommen auf dem Wege der Zurechtweisung Unheil widerfährt, so kann es nicht so geschehen, dass er aus diesem Grunde stirbt; geschähe es nämlich auf diese Weise, so könnte nicht davon gesprochen werden, dass es von seiten der Providenz geschah. Wenn jedoch einer ganzen Nation auf dem Wege der Zurechtweisung Unheil widerfährt, so ist es nicht unmöglich, dass dabei viele sterben, damit nämlich die Uebriggebliebenen und ihre Nachkommen hieraus Zucht annehmen, und nicht alle an der Frevelhaftigkeit

<sup>1)</sup> Nur bei O: ונומר.

<sup>2)</sup> O und Ps lesen: אשר החל להסתבך בו, מהרע אשר החל להסתבך בו, R, L lesen: אשר הסתבך בו קצת.

<sup>3)</sup> O und Ps lesen: אשר הסתבך בו קצת הכלל.



festhalten; ist dies doch besonders gut für eine nationale Gesamtheit, nachdem sie ja nur durch derartige Zurechtweisungen gezüchtigt werden kann; deshalb findest du, dass die Thora mittels solcher Zurechtweisungen auf jene Dinge warnend hinweist, die zum Tode führen.<sup>1)</sup> So löst sich jener erste Zweifel, der sich von seiten jener aus der Thora ersichtlichen Verwarnungen erhob, denenzufolge das Unheil für Israel substantiell von Gott ausgeht, wenn es nicht in den Wegen Gottes wandelt.

Was jedoch die Zweifel betrifft, die sich auf Grund der in der Thora und bei den Propheten vorkommenden Worte erheben könnten, nach welchen sich die Leiden der übrigen Völker durch Gott substantiell realisieren — so wenn die Thora von den Plagen berichtet, mit welchen die Aegypter durch Gott heimgesucht wurden<sup>2)</sup>, von der durch ihn bewirkten Verhärtung der Herzen Pharaos und Sichons, um über sie die Strafe zu bringen, oder von den [bei den Propheten] erwähnten Schlägen, mit welchen der Engel des Ewigen das Lager Assurs bedachte, oder auch von dem, was wir an Kriegen Israels mit den übrigen Völkern finden, wenn nämlich dabei gesagt wird, dass sie der Beistand Gottes besiegt hat — so bietet auch seine (sc. des Zweifels) Lösung keine Schwierigkeiten. Wenn sich nämlich die Leiden bei den Frevlern durch Gott derartig realisieren, so vollzieht sich dies bei einigen auf dem Wege des Wunders, wie etwa das Versenken der Aegypter ins Schilfmeer, das Sterben der Erstgeborenen, und was die Aegypter sonst an Plagen befiel, ferner die durch den Engel des Ewigen dem assyrischen Lager zugefügten Schläge und dergl. Was aber hiervon derartig qualifiziert ist, das widerstreitet nicht unserer Annahme; wir reden hier nämlich nur insofern von der Vorsehung, als diese mit jener Ordnung zusammenhängt, die der Ordnung des existentialen Seins angemessen ist, nicht aber von jener, die eine Aenderung des

<sup>1)</sup> Auch hier gilt das oben Gesagte, insofern man klar die Konsequenzen erkennt, zu welchen die Formulierung des gersonidischen Staatsbegriffes hintreibt. Vergl. S. 286, Anm. 2.

<sup>2)</sup> O liest: מהבאת השם ית' המצרים במכות אשר חזכו, Ps liest: ... מהבאת למצרים, R, L lesen: בהבאת אשר הכה.

natürlichen Seins bedingt<sup>1)</sup>. Ferner: Jene Leiden, die den Frevler auf übernatürliche Weise treffen, realisieren sich auf dem Wege der Providenz für jene Frommen, denen jene Frevler Schaden zuzufügen sich bestreben. Wenn nämlich die Frommen schon insofern Gegenstand der göttlichen Vorsehung sind, als sie mit Leid bedacht werden, um sie vor einem stärkeren Leide zu bewahren, um wie viel eher müssen sie behütet sein, wenn das Unheil die ihnen nachstellenden Frevler trifft, damit deren schädliches Wirken von ihnen (sc. den Frommen) ferngehalten wird. Wenn jedoch von der auf übernatürliche Weise<sup>2)</sup> erfolgten Verhärtung des Herzens P h a r a o s behauptet wird, dass hierdurch Israel ein grösseres Leid ersteht, so geschieht dies auch hier auf dem Wege der V o r s e h u n g, um ihm nämlich einen guten Glauben zu verleihen. Wenn nämlich die Bestrafung des P h a r a o eintreten muss, so kann hieraus, falls sie sich auf diese Weise realisiert, für Israel insofern ein Nutzen entstehen, als es von der Existenz Gottes überzeugt<sup>3)</sup> wird und sich ihm die Kraft Gottes und seine Stärke durch seine vielen Wunder als wahrerweist; so hat also Gott die Verhärtung des Herzens Pharaos derartig bewirkt, dass sich seine Wunder mehren und der wahre Glaube Israels offenbar wird. Das ist auch der Sinn des Satzes [Exod. X, 1]: „Gehe zu Pharaos, denn ich habe sein und seiner Diener Herz verhärtet, damit ich diese meine Zeichen in seiner Mitte wirken lasse, und damit du vor den Ohren deines Sohnes und des Sohnes deines Sohnes erzählst, wie ich Wunder in Aegypten gewirkt und meine Zeichen unter ihnen verrichtet habe, und ihr erkennet, dass ich der Ewige bin.“ Uebrigens ist dir klargelegt<sup>4)</sup> worden, dass die Verhärtung des Herzens P h a r a o s nur für die Vermehrung seiner (sc. Gottes) Wunder stattfand, während durch die Vermehrung seiner Wunder Israel und den kommenden Geschlechtern offenbar wer-

1) Schon jetzt lässt sich deutlich erkennen, welche Stellung Gersonides den Wundern gegenüber einnimmt.

2) Nach O und Ps: על צד הכוונת.

3) Genauer müsste es heissen: als sich die Existenz Gottes in ihrem Herzen festsetzt. Zur Sache vergl. S. 292, Anm. 2.

4) O, Ps lesen: כבר באר לך שהכבודו.

den sollte, dass es einen Gott gibt, der alles, was er will, vollbringt.<sup>1)</sup> Wenn jedoch davon gesprochen wird, dass den Frevlern in ihrem Kampfe gegen Israel nicht auf übernatürlichem Wege Leiden widerfahren, so kann dies entweder auf dem Wege der Vorsehung für Israel der Fall sein — nach unserer voraufgeschickten Annahme ist dies nicht unmöglich — oder in dem Sinne, dass jenes Leid von seiten der Konstellation mit den Frevlern zusammenhängt; denn auch dies hat insofern zu Gott ein Verhältnis, als ja alle Dinge von ihm verursacht sind.<sup>2)</sup> Was aber die Thora über die Verhärtung des Sichon'schen Geistes erwähnt, so beruht auch dies entweder auf der für Israel geltenden Providenz, es solle dem Sichon deshalb das Unglück zustossen, damit die Israeliten sein Land beerben — derartiges würde dann von Gott auf dem Wege des Wunders ausgehen — oder das Unheil war bereit über ihn zu kommen, und die aus den Himmelskörpern emanierende Verhärtung seines Geistes bildete nur eines der Instrumente, die das Unheil zu ihm gelangen liessen. Uebrigens steht auch dies, falls es sich so verhält, zu Gott in Beziehung, da er doch die Ursache alles Entstehens ist, nach welcher Seite hin es sich auch vollziehen mag. — So ist auch dieser Zweifel gelöst.

Was jedoch den zweiten Zweifel betrifft, dass nämlich auf Grund der in der Thora, bei den Propheten und den Sprechern im Geiste der Heiligkeit erwähnten Mitteilungen

---

<sup>1)</sup> Ueber die ethisch schwer zu rechtfertigende Verhärtung des Herzens Pharaos geht Gersonides hinweg; vergl. dagegen Maimuni, שמונה פרקים, a. a. O. S. 66 ff.; dazu Anm. 43, ferner Daud, Em. ram. S. 98 [125].

<sup>2)</sup> An einer anderen Stelle wird jedoch das von Gott unabhängige siderische Wirken betont (vergl. S. 264, Anm. 1). Es ist übrigens interessant, dass Gersonides im Gegensatze zu Daud und Maimonides die Schuldfrage Pharaos und Sichons nicht näher untersucht. Beide waren eben für Gersonides als Feinde Israels an und für sich schon Frevler. Das ist freilich ein Standpunkt, den Maimonides a. a. O. mit aller Schärfe zurückweist. Nur weil Pharaos die Fremdlinge bedrückte und Unrecht an ihnen verübte, wurde er — nach Maimonides — bestraft. Wenn aber gar Gersonides den Sichon nur deshalb als ein Objekt der Konstellation hinstellt, weil die Konstellation im Dienste des israelfreundlichen Gottes steht, so ist dies nichts anderes als partikularistischer Solipsismus.

der Mensch nach der Gesamtheit seiner Werke, ob gut oder böse, gerichtet wird, so bereitet auch dessen Lösung offenbar keine Schwierigkeiten. Nach unserer Annahme ist doch erwiesen, dass der Mensch ohne Zweifel für seine Frömmigkeit und Frevelhaftigkeit derart belohnt oder bestraft wird, wie es der als richtig bezeichneten Belohnung und Bestrafung entspricht, d. h. durch Glückseligkeit und deren Abwesenheit. Ausserdem ist erwiesen, dass der Mensch nach seiner Frömmigkeit und Frevelhaftigkeit durch körperliche Güter und Leiden derartig belohnt oder bestraft wird, wie es der möglichsten Vollendung an Ordnung und Leitung gemäss ist; die gleiche göttliche Vorsehung nämlich, durch welche der Mensch vor Unheil bewahrt bleibt, haftet an den Frommen nach dem Grade ihrer Würdigkeit und bleibt von den Frevlern fern. So ist klar, dass man auf alle Fälle sagen kann, der Mensch wird nach seinen Handlungen, ob gut oder böse, gerichtet.<sup>1)</sup> — Und so ist auch der zweite Zweifel gelöst. Da nun all das, was aus unseren Worten über die Providenz von seiten der Spekulation so erwiesen ist, wie wir es annahmen und mit dem übereinstimmt, was sich in der sinnlichen Wahrnehmung über diese Dinge zeigt, sowie mit dem, was bei den Propheten erwähnt ist, sodass es hiergegen keinen Zweifel und keine Widerlegung weder von seiten der Spekulation, noch von seiten des Sinnes, noch endlich von seiten der Religion geben kann, so erstreckt sich offenbar die Providenz über die Einzelindividuen in der Weise, wie wir es annahmen.

Somit ist also die Art der göttlichen Providenz für die Einzelindividuen in zweifelsfreier Weise klargelegt und jeder der vielen Zweifel über die Providenz beseitigt, welche die Früheren bis zum heutigen Tage ununterbrochen erheben, sodass selbst die Propheten und die im Geiste der Heiligkeit Redenden in diesem Punkte nach ihren eigenen Mitteilungen in Verwirrung gerieten. Dies geht sowohl aus den Worten Davids als aus denen Habakuks hervor. David sagt

---

<sup>1)</sup> Man könnte hier fragen, woher weiss denn Gersonides, dass die Frevler sich nicht glücklich fühlen? Es lässt sich kaum behaupten, dass Gersonides durch Summierung der Strafarten das Providenzproblem besonders tief erfasst, geschweige denn gelöst hätte.

[Ps. LXXIII, 3]: „Denn ich ereiferte mich wegen der Uebermütigen, wenn ich sah, dass es Gottlosen so wohl ging, denn sie leiden keine Schmerzen bis zu ihrem Tode<sup>1)</sup>, und wohlgenährt ist ihr Leib“, ferner [12]: „Ja, so sind die Gottlosen, und in steter Ruhe häufen sie Reichtum an. War es denn umsonst, dass ich mein Herz rein erhielt?“ Und am Ende seiner Worte heisst es [16]: „Dassannich nach, es zu begreifen, aber ein Elend war es in meinen Augen.“ Und Habakuk sagt [I, 13]: „Warum siehst du die Treulosen mit an, schweigst dazu, wenn der Gottlose den, der im Rechte gegen ihn ist, zugrunde richtet?“ Dies beweist, dass sie in Verwirrung gerieten ob der nach ihrer Vermutung fehlenden Ordnung in den Glückszuständen der einzelnen Menschen und in deren Leiden. Uebrigens haben unsere Weisen gesagt, dass auch Mose hierüber in Zweifel geriet, dies ist nämlich der Sinn seiner Bitte, wenn er sprach [Exod. XXXIII, 13]: „Tue mir doch deine Wege kund“<sup>2)</sup>. Nach ihrer Meinung hätte er gefragt<sup>3)</sup>, weshalb es dem Frommen schlecht und dem Frevler gut erginge; darauf weist übrigens auch die Antwort hin, die ihm Gott auf diese Frage erteilte, indem er sagte [ibid. 6]: „Der Ewige, der Ewige, ein barmherziger und gnädiger Gott“ usw.

Uns aber geziemt es, Gott dafür zu danken, dass er uns seinen Beistand lieb, die Wahrheit in diesem dunklen Probleme zu ermitteln, und dass er in seiner Barmherzigkeit und grossen Liebe seinen Weg<sup>4)</sup> vor uns ebnete; was wir nämlich hierüber bei den Früheren finden, ist sehr wenig und entbehrt<sup>5)</sup> der spekulativen Untersuchung, abgesehen von dem, was wir im Buche Hiob fanden. Ja, es zu ergründen ist derartig schwer, dass es nur der vermag, der all die Ansichten kennt, die in bezug auf die Providenz in Frage kommen, sowie all die Ein-

1) Siehe Kautzsch, Beilagen, S. 75.

2) O, Ps, Pm lesen richtig: הוריעני, bei R, L הרמני.

3) Siehe Berachoth 7b, ferner Jalkut Schimoniz. St.

4) O, Ps, Pm lesen: דרכו, R, L: דרכינו.

5) O, Ps lesen richtig: כושול, R, L lesen sinnlos: ישמול.

wände, die jeder Vertreter der einzelnen Ansichten geltend macht, um seine Worte zu bestätigen und die des anderen abzulehnen.

### Siebenter Abschnitt.

Du musst nun wissen, dass die Ansicht über die Providenz, zu welcher die Spekulation hinführt, mit der Ansicht des Elihu identisch ist; er ist es nämlich, dem die vollkommenste Untersuchung dieses Problems im Buche Hiob gelingt. Auch bringt er viele von den Argumenten, die wir zur Bestätigung dieser Ansicht erwähnten; übrigens haben wir dies aus seinen Worten in unserem Kommentare zum Buche Hiob erwiesen.

Es scheint nun, als ob sich Maimonides g. A. in seinem bedeutungsvollen Buche „More Nebuchim“ dieser Ansicht zuwendet<sup>1)</sup>; in diesem Sinne führt er im sieb-

<sup>1)</sup> Vergleiche hierzu Dal. III, 35 b, al. 7 v. u.: *واما ما اعتقده*  
انا في هذه القاعدة اعنى العناية الالهية فهو ما اصف لك وليس  
انا مستنداً في هذا الاعتقاد الذى اصفه لما ودانى اليه  
البرهان بل استند فيه لما تبين لى انه قصد كتاب الله وكتب  
انببيائنا وهذا الراى الذى اعتقده اقل شناعة من الارا  
المتقدمة واقرب من القياس العقلى وذلك انى اعتقد ان العناية  
الالهية انما هى فى هذا العالم السفلى اعنى من تحت فلك القمر  
باشخاص نوع الانسان فقط وهذا النوع وحده هو الذى جميع  
احوال اشخاصه وما ينالها من خير وشر تابع لاستحقاق كما قال  
دا دلا 6671 6688 اما ساير الكيوانات ناهيك عن النبات وغيره فان راى  
فيها راى ارسطو — — (S. 36 a, al. 11 v. u.) وانما العناية الالهية  
عندى فى ما اراه تابعة للفيض الالهى والنوع الذى اتصل به ذلك  
الفيض العقلى حتى صار ذا عقل وانكشف له كل ما هو مكشوف  
لذى العقل هو الذى صاحبه العناية الالهية وقدرت افعاله كلها  
على جهة الجزا والعقاب ان غرق السفينة — — (S. 37 b, al. 6 v. o.)

zehnten Abschnitte des dritten Teiles folgendes wörtlich aus:

وحصل رأبي الى آخره فأنى لا اعتقد انه تعالى يخفى عنه شى او انسب له عاجزاً بل اعتقد ان العناية تابعة للعقل ولازمة له ان العناية انما تكون من عاقل والذى هو عقل كامل على كمال لا كمال بعده فكل من اتصل به شى من ذلك الفيض على قدر ما يصله من العقل يصله من العناية هذا هو الرأى الذى يطابق عندى المعقول ونصوص الشريعة (S. 127 a, al. 4 v. u.) وقد ظهر لى الان وجه نظر غريب جدا تنحل به شكوك وتنكشف به اسرار الالهية وذلك انا قد بينا فى فصول العناية ان على قدر عقل كل نى عقل تكون العناية به فالشخص الكامل الادراك الذى لا يبرح عقله عن الله دائماً تكون العناية به دائماً والشخص الكامل الادراك الذى قد تخلى فكرته من الله وقتاً ما فانه تكون العناية به وقت فكرته فى الله فقط وتتخلى العناية عنه وقت اشتغاله وليس تخلىها عنه حينئذ كنتخلىها ممن لم يعقل قط بل تقل تلك العناية ان وليس لذلك الكامل الادراك وقت اشتغاله عقل بالفعل وانما هو ذلك الكامل حينئذ مدرك بقوة قربية — — — (S. 128 a, al. 3 v. o.) وان عند خلوص فكرة الانسان وادراكه له تعالى بالطرق الحقيقية وغبطته بما ادرك لا يمكن قط حينئذ ان يصيب ذلك الشخص نوع من انواع الشرور لانه مع الله والله معه اما عند اضراجه عنه تعالى الذى هو حينئذ محجوب عن الله فالله محجوب عنه فهو حينئذ عرضة لكل شر يتفق ان يصيبه لان المعنى الموجب للعناية والخلص من بحر الاتفاق هو ذلك الفيض العقلى وقد انحجب وقتاً ما عن ذلك الفاضل الخير او لم يحصل اصلاً لذلك Ueber die Unterschiede zwischen dem Tibbonidischen und dem arabischen Texte

„Was ich nun über dieses Grundprinzip, d. h. über die göttliche Providenz, denke, werde ich dir nunmehr auseinandersetzen. Ich stütze mich in diesem Glaubenssatze, den ich auseinandersetze, nicht auf die mir aus dem Beweise zugehenden Resultate, wohl aber auf das, was nach meiner Ansicht als die Tendenz der göttlichen Thora und der prophetischen Bücher erwiesen wurde. Diese Ansicht nun, die ich für richtig halte, enthält weniger Unwahrscheinliches als die Ansichten der Früheren und nähert sich mehr dem verstandemässigen Schlusse. Ich glaube nämlich, dass sich die göttliche Vorsehung in Wahrheit nur auf die sublunarisches Welt erstreckt, d. h. also nur auf die unterhalb der Mondsphäre existierenden menschlichen Einzelindividuen; ist (sc. der Mensch) doch das einzige Genus, bei welchem die Angelegenheiten seiner Individuen, und das, was sie an Gutem und Bösem erreicht, mit Verdienst zusammenhängt, wie es auch heisst: „Denn alle seine Wege sind Recht“ [Deut. XXXII, 4], während meine Ansicht über die übrigen Lebewesen insbesondere über die Pflanzen und anderes mit der Ansicht des Aristoteles identisch ist. — — —

„Was aber die göttliche Vorsehung betrifft, so hängt sie nach meiner Ansicht und nach dem, was ich für richtig halte, mit der göttlichen Emanation zusammen; die Art jedoch, mit welcher sich jene intellektuale Emanation derartig vereinigt, bis sie zu einem Träger des Intellekts wird, und der sich alles erschliesst, was dem Träger des Intellekts offenbar ist, diese Art ist es auch, der sich die göttliche Providenz zugesellt, und die auch ihre gesamten Handlungen zu Lohn und Strafe in Beziehung setzt. In Wahrheit, wenn versinkt usw. — — — Du musst jedoch meine Ansicht bis zu Ende durchdenken; dann wirst du erkennen, dass ich nicht glaube, Gott entgehe etwas, und dass ich ihm nicht Schwäche und Unvermögen vindiziere, wohl aber glaube ich, dass die göttliche Vorsehung mit dem Intellekte im Zusammenhange steht und sich mit ihm vereinigt; da nämlich in der Tat die Vor-

---

vergleiche Scheyer, a. a. O., S. 425 und Anm. e, f, g, ferner Guide III, 439, Anm. 2, 3.



sehung dem Intellektuierenden eigentümlich ist, und zwar einem solchen Intellekte, dessen Vollkommenheit nicht mehr überboten werden kann, so muss jeder, mit welchem sich jene Emanation vereinigt und zwar soweit, als er den Intellekt (sc. den göttlichen) begreift, von der Providenz erreicht werden. Diese Ansicht stimmt nach meinem Dafürhalten sowohl mit der Spekulation als auch mit den Worten der Thora überein.“

Und im einundfünfzigsten Abschnitte des dritten Teiles führt er folgendes wörtlich aus:

„Es ist mir jetzt eine so ausgezeichnete Spekulation erschlossen worden, dass hierdurch alle Zweifel in Wegfall kommen und die göttlichen Geheimnisse offenbar werden. Wir haben doch in den Abschnitten über die Providenz erwiesen, dass sich die Vorsehung in jedem Intellektträger nach dem Masse des Intellekts richtet. Hat also jemand einen so vollkommenen Intellekt, dass dieser sich niemals von Gott abwendet, so wird auch die Vorsehung ständig über ihm walten; ist jedoch die Perzeption eines Individuums von einer derartigen Vollkommenheit, dass sich seine Aufmerksamkeit zuweilen von ihm abwendet, so wird auch die Vorsehung nur dann bei ihm sein, wenn er an Gott denkt, sie wird sich aber von ihm entfernen, wenn er beschäftigt ist, sie wird sich aber dann nicht derartig entfernen, wie von jenem, der überhaupt nichts intellektuiert, wohl aber wird jene Providenz schwächer, da doch jener Mann mit seiner vollkommenen Perzeption zur Zeit seiner Beschäftigung über keinen Intellekt in actu verfügt, wohl aber begreift er mit der nächsten<sup>1)</sup> Potenz usw. — — — [„Und die Vorsehung Gottes waltet ständig über den Menschen], der sich von eitlen Gedanken abwendet, und es lässt ihn Gott die wahren Wege begreifen, und er freut sich über das, was er begriffen hat; einem solchen Manne kann keine Art Unheil zustossen, denn er ist mit Gott, und Gott ist mit ihm. Ent-

<sup>1)</sup> Ueber den Ausdruck כבוד קרוב — بقوة قربية (Dal. 127 b, Z. 7 v. o.) vergl. Guide III, 424<sup>1</sup> und 444<sup>3</sup>. Danach würde der Ausdruck eine gewisse Fertigkeit und Geschicklichkeit bedeuten.

fernt er jedoch seine Gedanken derartig von Gott, dass er von Gott getrennt ist, so trennt sich auch Gott von ihm, er ist dann allem möglichen Unheile, das ihn treffen kann, preisgegeben, denn dasjenige, was zur Fürsorge und Rettung aus dem Meere des Zufalls führen kann, ist die intellektuale Emanation. Uebrigens trennt sie sich zuweilen auch von jenem Frommen, oder sie wird jenem schlimmen Frevler<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> O liest: וכבר נבדל קצת העתים מן החסיד שהוא או לא הגיע כלל לחסר הרע וכבר נבדל קצת העתים מן Ps und Pm lesen: שהוא ולזה אירע לשניהם מה שאירע R, L lesen wie Ps, nur setzen sie an Stelle von לחסר הוא — לחסר הוא הרע. Scheyer bemerkt zur Stelle (S. 425, Anm. g): „In den früheren Ausgaben חסיד. Die Berliner Ausgabe setzte dafür רשע. Aus dem Orig., wo es נאקן „der Mangelhafte“ heisset, erhellet, dass חסר zu lesen ist.“ Gleichwohl hält Scheyer an der Lesart חסיד fest. Der Nachsatz: ולזה אירע לשניהם מה שאירע zeigt deutlich, dass von zwei verschiedenen Gruppen die Rede ist, den Frommen und den Frevlern, woraus sich ergibt, dass es חסר und nicht חסיד heissen muss. Die richtige Uebersetzung muss lauten: „Zuweilen entfernt sie (sc. die intellektuelle Emanation) sich von jenem Frommen, oder sie wird jenem schlimmen Frevler überhaupt nicht zuteil.“ Dem arabischen Texte (Dal. S. 128, Z. 10 v. o.) entspricht Ps, insofern sich die Worte *ذلك الفاصل الخبير* direkt mit החסיד שהוא הטוב decken; demgemäss übersetzt Munk, S. 447, Z. 7 v. o.: „c'est cet épanchement de l'intelligence (divine), qui s'est dérobé pendant un certain temps à tel homme pieux et vertueux, ou qui n'est jamais arrivé à tel autre, vicieux et méchant, et c'est là pourquoi ils ont été l'un et l'autre atteints des coups du hasard.“ Gersonides scheint jedoch folgendermassen gelesen zu haben: „Zuweilen entfernt sich von jenem Frommen das Gute, oder es wird jenem Frevler das Unheil überhaupt nicht zuteil“; in diesem Sinne führt Gersonides weiter aus: „Aus dem gleichen Grunde braucht dem Frevler nach den Ausführungen des Maimonides kein Unglück zuzustossen; dies ist nämlich dann der Fall, wenn ihm aus jenen Ereignissen heraus kein Unglück zugeordnet ist.“ Gersonides hätte also die Worte הטוב und הרע substantivisch genommen. Jedenfalls haben weder Scheyer noch Munk einen derartigen Sinn aus den Worten des Maimonides direkt herausgelesen. Bei jenen liegt der Nachdruck darauf, dass dem Frevler überhaupt keine intellektuelle Emanation zuteil wird, bei Gersonides wird betont, dass dem Frevler überhaupt kein Unglück zuzustossen braucht. Indessen lässt sich die Annahme des Gersonides, dass dem Frevler kein Unglück zuzustossen braucht, auch aus der Munkschen Uebersetzung ableiten. Wenn nämlich der Frevler nur dem

überhaupt nicht zuteil, und so widerfährt beiden das ihnen zufällig Zukommende.“

So weit die Ausführungen des Maimonides g. A.

Aus seinen Worten geht also hervor, dass dem Frommen in demselben Momente Leiden zustossen, in dem er den Knoten der Vereinigung zwischen sich und der Gottheit löst, dann ist er nämlich den zeitlichen Zufällen preisgegeben. Aus dem gleichen Grunde braucht dem Frevler nach den Ausführungen des Maimonides kein Unglück zuzustossen; dies ist nämlich in Wahrheit dann der Fall, wenn ihm aus jenen Ereignissen heraus kein Unglück zugeordnet ist. Wenn es sich aber so verhält, so muss offenbar der Ausspruch des Maimonides, alle einzelnen menschlichen Angelegenheiten, und was sie an Glück und Unglück trifft hänge mit der Gerechtigkeit zusammen, entweder das menschliche Glück und das menschliche Unglück im Auge haben, also die in der Seele empfundene Belohnung und Bestrafung, oder die An- und Abwesenheit der Providenz; die anwesende Providenz würde er dann Glück, die weichende Unglück nennen. Würde er jedoch darunter ein physisches Glück und Unglück verstehen, so würden seine Worte einander widersprechen. Er gibt nämlich zu, dass auch dem Frommen Unglücksfälle beschieden sind, so er seine Gedanken von Gott abwendet, indem er dann verlassen und den Zufälligkeiten preisgegeben ist, aus demselben Grunde aber brauchten dem Frevler keine Unglücksfälle zuzustossen.<sup>1)</sup>

Man muss also aus der Annahme des Maimonides über die Providenz erkennen, dass sich das göttliche Wissen nicht auf die Einzeldinge als solche erstreckt. Würde man nämlich ein derartiges Wissen bei ihm annehmen, so kann ich mir keinen Begriff von der Vorsehung machen, die sich auf die

---

Reiche des Zufalls untersteht, so kann er vom Unglücke soweit verschont bleiben, als dies eben der Zufall mit sich bringt.

<sup>1)</sup> Wenn hier Gersonides davon spricht, dass nach dem eigenen Zugeständnis des Maimonides die Frevler aus dem gleichen Grunde vom Unglücke verschont bleiben, aus welchem die Frommen von ihm betroffen werden, so scheint doch die Interpretation, wie wir sie dem Gersonides in den Mund legen, die richtige zu sein. Vergl. S. 298, Anm. 2.

Frommen erstreckt, um sie vor den Zufälligkeiten zu bewahren, und ebensowenig von dem Verbergen des Antlitzes gegenüber dem Frevler, um sie nicht vor ihnen zu bewahren. Jene Zufälle können nämlich folgender Alternative unterliegen: Entweder sind die Zufälle derartig, dass sie zwar nach göttlichem Wissen auch dem Frommen widerfahren<sup>1)</sup>, der sich vor ihnen bewahren kann, während dies bei dem Frevler nicht der Fall ist — so wird sich also der Fromme vor ihnen retten, der Frevler aber nicht — oder jene Zufälle sind solche, dass sie nach göttlichem Wissen den Frevlern und nicht den Frommen beschieden sind, während diesen nach göttlichem Wissen nur Glücksgüter von seiten der Vorsehung zuteil werden. Nehmen wir jedoch an, nach göttlichem Wissen begegnen jene Zufälle nicht jenen Frommen — was ist dies dann für eine Vorsehung, wenn sich ihnen<sup>2)</sup> (sc. jenen Frommen) das nicht realisiert, von dem Gott weiss, dass es sich nicht realisiert? Verhält es sich nicht ebenso mit den Frevlern, wenn ihnen — gemäss göttlichem Wissen — Glücksgüter zuteil werden, sie also von jenen Leiden verschont bleiben, deren Fernbleiben Gott bekannt ist? Nehmen wir wiederum an, dass sich nach göttlichem Wissen jene Zufälle dem Frommen und Frevler (sc. gemeinsam) realisieren, dass sich jedoch der Fromme ihnen entziehen kann, nicht aber der Frevler, so kennt er (sc. Gott) offenbar diese Zufälle nicht nach ihrem Individualcharakter, sonst wäre ja sein Wissen, dass diese Zufälle gerade jenem Frommen begegnen, falsch (sc. denn der Fromme kann sich ja vor ihnen schützen). Ferner: Er weiss doch auch nach dieser Annahme, dass sie (sc. die Zufälle) sich ihm (sc. dem Frommen) deshalb nicht realisieren, weil er (sc. Gott) doch von allen vorkommenden Einzelsubstanzen Kenntnis hat, er also weiss, dass gerade jener Mensch Gegenstand seiner Vorsehung ist. Wie können wir dann annehmen, dass Gott gleichzeitig von der Realisation und Nichtrealisation jener Zufälle weiss, die dem betreffenden Menschen begegnen! Das wäre doch vollendete Ungereimtheit. Mithin folgt offenbar daraus, dass er von diesen Zufällen nur nach ihrer generellen Seite hin Kenntnis hat. Dann kann man sich auch vorstellen, was über die Vorsehung und das

<sup>1)</sup> Bei R, L fehlt: וְיִשְׂרָאֵל.

<sup>2)</sup> Bei O, Ps, Pm richtig: אֵל, bei R, L: וְ.

Verbergen des Angesichts angenommen wurde. Er weiss nämlich, was an jenen Zufällen von seiten der generellen Ordnung dem Frommen und Frevler widerfährt, von diesem aber kann sich der Fromme auf dem Wege der Vorsehung retten, nicht aber der Frevler. Da nun nach Ansicht unserer Thora das Walten der Vorsehung über die Frommen, das Verbergen des Angesichts gegenüber den Frevlern erwiesen ist, und da sich ferner nach dieser Annahme das göttliche Wissen nicht über die Einzeldinge als solche erstrecken kann, so ergibt sich offenbar nach Ansicht unserer Thora, dass das göttliche Wissen nicht von den Einzeldingen als solchen gilt. Dadurch erhöht sich aber die vollkommene Klarheit dessen, was aus unseren Worten über die Art des göttlichen Wissens von den Dingen erwiesen wurde.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Es unterliegt keinem Zweifel, dass Gersonides mit seiner Polemik gegen Maimonides durchaus im Rechte ist. In demselben Momente, in dem Maimonides den Zufall eine gewisse Herrschaft auf den Menschen ausüben lässt, haben die göttliche Individualgerechtigkeit und das göttliche Einzelwissen den Charakter absoluter Vollkommenheit eingebüsst; müsste doch sonst auch der Zufall der göttlichen Jurisdiktion unterstehen, was seiner Auflösung gleichkäme. Auch hier ist wiederum der Beweis erbracht, dass sich selbst Maimonides gleich Aristoteles und Averroes der mystischen Fesseln nicht erwehren konnte. — Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Gang der Untersuchung, die Gersonides dem Providenzprobleme widmet, so sind es besonders zwei Gesichtspunkte, die hierbei unmittelbar in die Augen springen. Der eine Punkt betrifft die *quaestio iuris*, der andere die *quaestio facti*. Was zunächst den ersten Punkt betrifft, so liegt ihm folgende metaphysische Sachlage zugrunde. Sowohl im Sinne der aristotelischen Ersten Philosophie (vergl. Zeller a. a. O., S. 304 ff., besonders S. 312 und Anm., ferner S. 380 ff.), als auch im Sinne einer realistisch gehaltenen Universalienphilosophie kann Gott nur als Inbegriff allgemeiner oberster Relationen figurieren. Damit aber entfällt für Gott jede direkte Beziehung zu den Einzeldingen, also auch zu den einzelnen Menschen. Die gleiche Problemlage begegnete uns auch auf psychologischem Gebiete. Der aktive Intellekt als das menschlich-göttliche Allgemeinprinzip stand ausserhalb jener Perzeptionssphäre, die nur auf dem Wege psychischer Einzelprozesse für den Bereich des hylischen Intellekts reserviert schien. Es ist das Verdienst der arabisch-jüdischen Philosophie, zwischen die beiden Instanzen des Allge-

meinen und Individuellen eine Brücke geschlagen zu haben, die beide Gebiete wieder aufeinander hinweist, ohne freilich jene platonische Basis zu erreichen, die im Begriffe der Korrelation ihren prägnanten Ausdruck erhält. An Stelle dieses erkenntniskritisch beglaubigten Begriffs trat für jene Denker die Konjunktion des Intellekts, genauer müsste man sagen der Intellekte. Indem nämlich der hylische Intellekt durch eine gesteigerte Perzeptionstätigkeit immer mehr Einzeldinge rezipiert, d. h. im Sinne peripatetischer Begriffsbildung ihren Universaliengehalt erkennt und sich aneignet, desto mehr potenziert sich der hylische Intellekt selbst zu einem Universalbegriff hinauf und gleicht sich dem aktiven Intellekte an. Dass er freilich in demselben Masse, in dem sich seine Intelligibiliensbildung steigert, seine hylische Einzelstruktur verliert, haben nahezu alle arabisch-jüdischen Denker übersehen. Daher ist die auf der erwähnten Intelligibiliensbildung beruhende Unsterblichkeit des Individuums ebenso illusorisch wie die von Maimonides und Gersonides rezipierte Konjunktion als die notwendige metaphysische Voraussetzung der Providenz. — Was nun die *quaestio facti* betrifft, so bietet ihre Erledigung schon deshalb grosse Schwierigkeiten, weil sie gerade in der Erkenntnis dieser Schwierigkeiten den ganzen Antinomienherd offenbart, der mit dem Providenzproblem unauflöslich verknüpft ist. Zunächst ist es das theodiceische Problem, das ja von jeher den härtesten Anstoss gegen die von der Bibel behauptete Immanenz der göttlichen Gerechtigkeit bildete. In bewusster oder unbewusster Anlehnung an die Stoiker helfen sich Maimonides und Gersonides darüber hinweg, dass sie eine innere Glückseligkeit und deren Abwesenheit an die Stelle der äusseren Güter und Leiden setzen, nachdem ihnen die von den Talmudgelehrten angenommene Verlegung eines definitiven Ausgleichs zwischen Schuld und Sühne, zwischen Gerechtigkeit und Lohn ins Jenseits nicht als ausreichende Lösung der Theodicee erschien. Aber auch so stellen sich sofort die Schwierigkeiten ein. Zunächst die ethischen: Selbst wenn sich der Fromme in seinem grössten Schmerze glücklich fühlen sollte, so könnte Gott dennoch von dem Vorwurfe der Ungerechtigkeit insofern nicht freigesprochen werden, als er dem Frommen doch zum mindesten das ihm entsprechende Lohnäquivalent vorenthält; denn dass sich der Fromme nicht unglücklich fühlt, ist schliesslich, wie Gersonides selbst sagt, eine Angelegenheit des von Gott völlig unabhängigen Willens. Dann die metaphysische: Hat die Gottheit in ihrem Lohn- und Strafverfahren kein Verhältnis zur Ethik, oder lässt sich ein solches nicht erkennen, so waltet wieder der Zufall, und der Mythos dirigiert die Welt. Aus der Erkenntnis dieser und ähnlicher Aporien heraus scheinen sich nun auch Gersonides und Maimonides in ihrer Stellung zum Providenzproblem ausserstande gefühlt zu haben, die nötige Klar-

heit und Bestimmtheit zu gewinnen. Deshalb machen sie für ihre Lösungsversuche bald bei den äusseren, bald bei den inneren Freuden und Leiden eine Anleihe; bald rekurrieren sie auf den Zufall, bald auf das Jenseits; schliesslich summiert Gersonides mehrere Motive zusammen (vergl. S. 293 und Anm. 1), um dadurch erst recht die Verlegenheit zu offenbaren, in die er hineingeraten ist. — Die logische Fehlerquelle all dieser missglückten Lösungsversuche liegt darin, dass man aus der transzendentalen Gottesidee einen dem Weltprozess immanenten Gottesbegriff machte, der in den Schicksalen von Einzelindividuen und Einzelgruppen restlos konkretisiert gedacht wird. Hätte man freilich überlegt, dass nur der unendlich weite Lauf der Weltgeschichte als das der Gottesidee adäquate Wirkungsfeld in Betracht kommen darf, dass also der Providenz nur der regulative Charakter einer *Maxime*, einer *suppositio relativa*, zugesprochen werden kann, so wäre man sicher jenen Antinomien entgangen, die mit der Providenz als einer gegebenen Wirklichkeit unauflöslich verknüpft sind. Dabei hat man wohl zu bedenken, dass durch ihre Charakterisierung als *Maxime* die Providenz keineswegs entwertet wird, wie sich aus folgender Reflexion ergibt: Im Sinne der am prophetischen Messianismus orientierten Gottesidee ist in einer idealen Zukunft die Zustimmung zwischen Sollen und Sein, also der von der Providenz geforderte absolute Ausgleich zwischen Idee und Wirklichkeit zu erwarten; es ist also im funktionalen Sinne des Idee-begriffs die Wirklichkeit ebenso sehr auf die Arbeitsleistung der Idee angewiesen wie die Idee auf die Arbeitsleistung der Wirklichkeit. Durch dieses aus der Gottesidee entspringende Reziprozitätsverhältnis zwischen den wirklichen Einzelmenschen und der Menschheitsidee erhält also auch im Hinblick auf die dereinstige Verwirklichung des Guten das Schaffen und Kämpfen des geschichtlichen Einzelmenschen Sinn und Bedeutung; er bildet eine unbedingt zu respektierende Einzelsprosse in dem Aufstieg vom phänomenalen Individuum zum noumenalen Menschen. Dieser aus der Gottesidee resultierende Glaube an den Sinn und die Bedeutung des Einzelmenschen verleiht der Providenz einen ungleich höheren Gehalt als der naive Providenzglaube; wird doch hierdurch jedes Einzelindividuum, ohne Ausnahme der Nationalität und Konfessionalität, ja auch der ethisch Haltlose in seiner rein physischen Dignität, als notwendiger Durchgangspunkt in der ewig fortschreitenden Höherbildung der Menschheit gewertet. Natürlich kann dann die Providenz nicht mehr als Erfolg der individuellen Sittlichkeit gelten, sondern nur als deren Voraussetzung und Begründung und damit auch als das konstituierende Element des Individuums überhaupt. Dadurch aber ist auch die Idee der Providenz gleich der Gottesidee der religiösen Sphäre entrückt, um als notwendiger Bestandteil des sittlichen Bewusstseins ihre Funktion zu erfüllen.

---

**Endnote, Berichtigungen, Zusätze.**





## Endnote.

### Licht und Logos bei Philo.

Bei der Untersuchung der Frage, woher die in der arabisch-jüdischen Philosophie allgemein behauptete Identität zwischen Intellekt und feiner Materie stammt, wurde auf S. 255 unseres Buches die Behauptung aufgestellt, dass höchstwahrscheinlich Philo den philosophischen Gewährsmann dieser Gleichung bildet. Bestimmend für diese These waren folgende Motive: Bei allen Philosophen steht diese Identität im engsten Zusammenhange mit den Problemen der Emanation und Konjunktion, der Angelogie und Prophetie, der Astrologie und Dämonologie, der Praescienz und Providenz (vgl. S. 77). Dieser Zusammenhang ist meistens derartig intim, dass die erwähnte Gleichung den Zentralbegriff darstellt, aus welchem alle übrigen Begriffspaare nicht nur ihre historische, sondern, was weit wichtiger ist, ihre logische Rechtfertigung erlangen. Den philosophischen Hintergrund bildet also das altgriechische Problem von der Vereinigung zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Geist und Materie, wie es uns in seiner intuitiven Formulierung in den religiösen Urkunden, in seiner philosophischen am klarsten bei Plato, Aristoteles und der Stoa entgegentritt. Allein nicht nur das Problem wird von den erwähnten Instanzen erörtert, sondern auch seine Lösung, die — entsprechend der kulturellen Richtung ihrer Autoren — bald rein mythisch-religiös, bald erkenntniskritisch bestimmt ihre typische Prägung erhält. Mythisch-religiös erweist sich die Lösung in der von astrologischen Momenten ausgehenden Theorie der Emanation und den von ihr abhängigen Nebenproblemen der Angelogie, Prophetie, Zauberei, Praescienz und Providenz, philo-

sophisch gestaltet sich die Lösung in der Ideenlehre Platons, in der ersten Philosophie des Aristoteles, in der allwirkenden Weltvernunft der Stoa. Eines aber fehlte bis jetzt: Die Synthese beider Instanzen. Nicht als ob die vorphilonischen Systeme im Gegensatz zur Religion ihre Struktur gewonnen hätten, eine derartige Annahme würde sich schon durch den Hinweis auf den orphischen Mysterienkultus erledigen, ohne welchen die Entstehung der platonischen Ideenlehre ebensowenig denkbar ist wie die aristotelische Metaphysik ohne voraufgegangene Orientierung am religiösen Komplex der griechischen Götterlehre; und dass die Stoa ohne Zusammenhang mit den griechischen und orientalischen Mythen kaum begreifbar ist, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Worauf es jedoch für uns ankommt, ist die Synthese beider Instanzen, also die philosophische Verifikation der Emanation, und die, behaupten wir, ist zuallererst von Philo vollzogen worden. Nur so lässt sich die bei Philo zuerst auftretende typische Gleichung zwischen λόγοι und ἄγγελοι<sup>1)</sup> verstehen: Kommt doch in dem Logosbegriff ebensowohl der ganze Platonismus und Stoicismus, welcher letzterer ja ohnedies eine Synthese zwischen Plato und Aristoteles darstellt, zum Ausdruck, wie in dem Engelbegriff der auf chaldäisch-persische Mysterien zurückgehende Begriff der Emanation. Steht dies aber fest, so begreifen wir auch, weshalb Philo dem Lichtbegriff als dem Urbegriff der ganzen chaldäisch-persischen Mythologie solche zentrale Stellung einräumt; bildet doch dieser Begriff für jene Mysterien das einzige Bild, unter welchem man den in allen Schöpfungsmythen latenten Pantheismus begreifen kann. In diesem Bilde werden Geist und Materie auf einen gemeinschaftlichen Nenner insofern gebracht, als der Geist im Begriffe des Lichtes zur letzten Grenze seines leichten Wesens herabsinkt, und der Körper sich zur äussersten Sublimierung seines schweren Wesens erhebt. Und wie sich das Licht in dieser physisch-spiritualistischen Dignität als der oberste Logos, die Idee der Ideen, enthüllt, so

<sup>1)</sup> Vergleiche Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd. alex. Religionsphilosophie, S. 380 ff., Darmsteter, Le Zend-Avesta III, 54 ff.

müssen auch die Teile und Teiler<sup>1)</sup> (Wetter, S. 37) des Logos, die Engel, Propheten, Zauberer an dieser physisch-spiritualistischen Dignität partizipieren. Hier haben wir den Ursprung der Emanation und Remanation, der Praeexistenz und Postexistenz, der Deifikation und des Anthropomorphismus.

Gegen diese Ausführungen können sich nun folgende Fragen erheben:

- 1) Wie lässt sich feststellen, dass tatsächlich Philo zum ersten Male jene logische Verifikation der Emanation vollzog?
- 2) Welche Gründe bestimmten Philo zu diesem Versuche?
- 3) Wodurch lässt sich der Einfluss Philos auf die Folgezeit bestimmen und rechtfertigen?

Was die erste Frage betrifft, so wird ihre Beantwortung durch die bereits erwähnte Arbeit Wetters insofern wesentlich erleichtert, als Wetter nahezu alle altgriechischen und hellenistischen Schriftsteller anführt, bei welchen eine philosophische Berücksichtigung des Lichtgedankens stattfindet. Als solche Schriftsteller kommen ausser Philo in Betracht: Poseidonios, die Verfasser der Hermetischen Schriften und der Weisheit Salomonis, Clemens Alexandrinus, Plutarch, Origenes, Plotin, Jamblichus u. a. m. In bezug auf die Hermetischen Schriften wurde schon früher betont (vergl. S. 255), dass sie ohne Zweifel die Lehrmeinungen Philos voraussetzen. Die Weisheit Salomonis mag wohl früher als die philonischen Schriften entstanden sein; man wird jedoch kaum behaupten wollen, dass die hier in Frage kommende Identität des Lichts mit der göttlichen Güte (vergl. S. 255) den Charakter logischer Geschlossenheit aufweist (vergl. Zeller a. a. O., S. 381: „Wir finden wohl bei dem angeblichen Salomon eine Schilderung der Weisheit, die auf dem Wege zur Logoslehre liegt; aber gerade die Verbindung der σοφία mit dem λόγος hat sich hier noch nicht vollzogen“). Schwieriger liegt die Frage der philonischen Priorität im Vergleiche zu den Lehren des Poseidonios.

<sup>1)</sup> Vergleiche Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, S. 287, 289. Qu. rer. div. h. 130 ff. (W)

Wendland schreibt hierüber folgendes (Die Hellenistische-Römische Kultur, S. 166): „Das orientalische Bild der Seelenreise ist so schon in vorchristlicher Zeit in griechisches Glauben und Denken übergegangen. Poseidonios, der in seiner Theologie östliche Einflüsse, besonders von der Astrologie, erfahren hat, scheint diese orientalischen Vorstellungen gekannt und mit den platonischen Lehren von den Schicksalen der Seele verbunden zu haben“. Dazu a. a. O. Anm. 1: „Poseidonios starker Einfluss hat denn den Aufbau der späteren Systeme bestimmt. Gewisse Grundlinien des metaphysischen Gebäudes kehren seit Poseidonios in den wichtigsten Systemen konstant wieder: Die Stufenfolge der Sphären und Elemente vom reinsten Aether, dem Sitz des höchsten Gottes, herab bis zur Erde; die entsprechende Rangfolge der Geister (Gestirngeister, Heroen, Dämonen, Engel), die in wachsender Entfernung vom höchsten Gott bis zur irdischen Welt herabreichen; Fall, Läuterung, Erhebung zum Lichtreich als die Stadien der Seelengeschichte (mit der Betrachtung des Abstieges der Seele als Materialisierung, der Materie und des Fleisches als etwas Unreinem, der Seele ursprünglich Fremdem, ist die asketische Ethik gegeben); die Abhängigkeit der Seele von guten und bösen Geistern. Wir finden diesen Grundriss wie bei Poseidonios so auch bei Philo (S. 117), bei Neuplatonikern wie bei Origenes . . . und Eusebius . . . bei Proklos und Synesios . . . aber auch ähnlich in den chaldäischen Orakeln und bei Hermes . . .“ Aehnlichen Ansichten begegnen wir in der Untersuchung Mathilda Apelts: *De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Poseidonio intercedunt*, S. 96 ff. Vergl. besonders S. 105: „Dein quod Philo mentem propter levitatem suam e corpore evolare putat, hoc a propriis eius principiis abhorret, cum Stoicis convenit; necessario igitur tale decretum e Posidonio sumptum esse. Atque legimus apud Sext. Emp. adv. phys. I, 71 haec . . .“ Ferner S. 138: „Etenim substituit in dei locum purissimum quoddam elementum, cui etiam ea, qua mentis propria sunt, attribuit. Quod ex hoc Stobaei loco cognoscitur: Πωσειδώνιος (θεός ἀπεφύγματο) πνεῦμα νοερὸν καὶ πρῶδες.“ Schmekel (Philosophie der mittleren Stoa, S. 430 ff., dazu L. Cohn, *Judaica*, S. 316) hält es für

wahrscheinlich, dass schon Poseidonios die platonischen Ideen mit den λόγοι σπερματικοί identifiziert hat; auch Dieterich meint, dass eine Eopsisie wie die in der Mithrasliturgie (6, 4): ἔλαξ ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα τρις ἀνασπῶν ὃ δύνασαι καὶ ὄψει σεαυτὸν ἀνακουφίζόμενον καὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος ὥστε σε δοκεῖν μέσον τοῦ ἀέρος εἶναι<sup>1)</sup> auf Poseidonios zurückgeht (vergl. Dieterich a. a. O. S. 58 ff., Wetter, S. 37 ff.); vergl. ferner H. v. Arnim, Quellenstud. zu Philo, S. 114, siehe auch die von v. Wilamowitz angeführten Parallelen im Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1907, S. 272 ff., Norden, Agnostos Theos, S. 21<sup>1</sup>, 27, 248.

Andererseits fehlt es auch nicht an Stimmen, die für Philo und Poseidonios eine gemeinsame dritte Vorlage annehmen; so Reitzenstein, Schöpfungsmythen und Logoslehre, S. 102; vergl. auch Wetter a. a. O. Zweifellos lassen sich noch zahllose Parallelstellen bei den Stoikern finden, die man als Quellen für Philo werten kann. Nur Eines wird man bei den Stoikern vergeblich suchen: Die zentrale Bedeutung des Lichtkultus in seiner Verknüpfung mit dem Logos<sup>2)</sup> (vergl. auch unsere Ausführungen auf S. 254, ferner Wetter a. a. O. S. 102, Anm. 1). Und gerade darin liegt die Originalität Philos, dass er die für ihn typische Verknüpfung zwischen Licht und Logos, bzw. zwischen Engel und Logos vollzieht; denn dass der Lichtbegriff in korrelater Wechselwirkung zum Engelbegriff steht, werden wir sogleich erfahren. Cumont berichtet nämlich auf S. 179 seines Buches „Die orientalischen Religionen“, dass zur Zeit Plutarchs die persische Religion Verbreitung fand, also jene Religion, in der die als Lichtvertreter und Lichtspender wirkenden Engel den

<sup>1)</sup> Vergleiche auch 6, 9: ὄψει γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας καὶ τῆς ὥρας θείαν θέσιν, τοὺς πολεῦοντας ἀναβαίνοντας εἰς οὐρανὸν θεοῦ, ἄλλους δὲ καταβαίνοντας . . . ferner 8, 15, wo πῦρ mit φῶς abwechselt.

<sup>2)</sup> Dass auch der Logos des Philo ein anderer als der der Stoa ist, hebt Zeller a. a. O., S. 382, ausdrücklich hervor: Der stoische Logos ist immanent, der philonische transzendent. Das entspricht vielleicht dem Unterschiede zwischen Feuer und Licht, die sich zueinander verhalten wie die Wirkung zur Ursache (De op. m. 8, 10). Damit ist freilich der stoische Ausgangspunkt nicht beseitigt.

finsternen ἀντιθεοι, den Dämonen, gegenüberstehen; eben dadurch wird auch der Gegensatz zwischen Geist und Materie, zwischen gut und böse mythologisch begründet. Daraus ergibt sich, dass man vorher trotz Poseidonios von jener Identität zwischen Engel, Licht und Logos nicht allzuviel gewusst hat. Im Judentume freilich war dieser Dualismus damals längst bekannt, und schon Deuterojesajah musste in cap. 45 seine warnende Stimme gegen eine Annahme dieser Religion erheben. Wie verhält es sich jedoch mit der vorpersischen Zeit? Lässt sich auch hier, also in der assyrisch-babylonischen Aera, die Verbreitung der Licht- und Engelmythen erweisen? Solange freilich der spezifische Dualismus zwischen Licht und Finsternis als eine typische Eigentümlichkeit der persischen Religion galt, hat man kaum einer derartigen Anschauung Raum gegeben. Seitdem jedoch durch die Forschungen der Assyriologie der bündige Beweis dafür erbracht ist, dass schon in der babylonischen Religion jenem Kultus gehuldigt wurde, dass der ganze Manichäismus nur eine Aufnahme jenes Kultus bedeutet (vergl. Wetter a. a. O. S. 120 ff.), dass wir sowohl im Vendidad als auch in anderen persischen Quellen einer Wiederholung dieser Gedanken begegnen (vergl. Wetter a. a. O. S. 131, 142 ff., 174), kann kein Zweifel darüber bestehen, dass jener Dualismus viel älter als die persische Zeit ist (vergl. auch S. 104, 142), und dass die Mithrasreligion „nur die Rolle des Vermittlers nach dem Westen gespielt zu haben scheint“. Können nun diese Tatsachen als erwiesen gelten, so darf es nicht befremden, wenn wir schon in vorexilischen Texten der Bibel jener Gleichung zwischen Geist — Engel — Licht — Feuer begegnen, und manche Stelle, die wegen ihrer Uebereinstimmung mit persischen Mythen als nachexilisch angesetzt wurde, wird wieder als vorexilisch restituiert werden müssen. Jedenfalls wird die Bezugnahme auf jene Mythen kein entscheidendes Kriterium für die Zeit ihrer literarischen Fixierung bilden können. Ferner dürften manche biblischen Ausdrücke eine neue Erklärung finden: Das Strahlen des Antlitzes, der vom Geist Gottes getriebene Prophet, das Anziehen des Lichtkleides (עוטה אור כשלמה), der Baum des Lebens

(des Lichtes), die Jakobsleiter, die Maase Merkabah, das Anziehen der weissen Kleider beim Sühneakte, das ewige Feuer, sowie alle Licht- und Feuertheophanien. Eine geradezu klassische Stelle für die von der Bibel übernommene Licht- und Feuertheophanie dürfte die Berufungsvision des Propheten *Jesajah*, cap. VI, bilden: Eine grosse Rauchmasse, die also zweifellos von einer sehr starken Feuerflamme ausgehen muss, erfüllet das Haus. Zwischen Gott und dem Menschen stehen *Seraphim*. Die Weihe des Menschen zum Propheten erfolgt durch Reinigung. Die Reinigung selbst vollzieht sich durch den *Seraph* mittels eines feurigen Gegenstandes, einer glühenden Kohle, die vom Altare genommen wurde. Nach den verschiedenen Parallelen aus den babylonischen Gebets hymnen, dem Manichäismus (vergl. *Wetter* a. a. O. S. 111 ff., 126 ff.), kann es als ausgemacht gelten, dass die mythischen Materialien, die als Grundlagen der in poetischen Metaphern sich aussprechenden Vision in Frage kommen, aus dem babylonischen Mysterienkultus stammen (vergl. auch S. 87 ff.). Auch der Gedanke, dass der Prophet der Bote, der Sohn, das Instrument Gottes ist, gehört zu jenem Mysterium (vergl. S. 65, 67 ff., 80). Ebenso die bei solchen Weihungen gebrauchte Anrede: „Heilig Heilig, Heilig“ mit Reflexion auf die göttliche Herrlichkeit (vergl. S. 117 ff., 133); auch die aus der Gottheit abfliessende Fülle an „Herrlichkeit“ ist in jenen Hymnen zu finden.<sup>1)</sup> Dass natürlich von dem Rohstoff des Mythos bis zu seiner durch die Propheten vollzogenen Ethisierung eine Kluft gähnt, deren Ueberbrückung man sich nur als einen überempirischen Akt, als Offenbarung, erklären zu können glaubte, bedarf keiner weiteren Erörterung. Allein diese Tatsache darf uns doch nicht den Blick dafür trüben, wie stark die chaldäischen Licht- und Feuermysterien das Vorstellungsmaterial der israelitischen Propheten beeinflussten. Man sieht ferner, wie Prophetie, Angelogie, Dämonologie, Praescienz und Providenz, Astrologie und Zauberei, Emanation und Remanation einen einheitlichen Gedanken-

<sup>1)</sup> Ueber die talmud. Korrelativität zwischen Feuer und „כבוד“ vergl. *Siegfried*, *Philo von Alexandrien*, S. 216, 220; über die Kräfte als Strahl des Lichts, Ausfluss der Quelle, Hauch des Mundes *ibid.*



komplex bilden, der in der babylonischen Astralreligion seinen natürlichsten Ausgangspunkt hat (Wetter, S. 153—159). Der typische Zug all dieser Mysterien ist also der Gedanke einer Vermittelung, eines Mittlers zwischen Gott und Mensch, und dieser typische Zug ist nach Wetter der Grund für die philosophische Verifikation, die jenen Mythen von seiten der hellenistischen Philosophie zuteil wurde. Weshalb aber fühlte sich gerade Philo berufen, jenen Zug zu logisieren?<sup>1)</sup> Nicht etwa deshalb, weil keiner der Hellenisten eine solche persönliche Beziehung zu jenen religiösen Urkunden wie Philo hatte, sondern deshalb, weil in den jüdischen Religionsurkunden jener Idealisierungsprozess intuitiv von seiten der Propheten bereits vollzogen war, und Philo nur noch die Aufgabe vorfand, jener Ethisierung die logisch-philosophische Sanktion zu erteilen. Hat er diese Aufgabe erfüllt? Die Tatsache, dass sich an seine philosophische Logisierung der Begriff des Mittlers knüpft, spricht nicht für eine Bejahung unserer Frage. Unvergleichlich höher steht hier die intuitive Leistung der Propheten. Dadurch dass diese der Gottheit und ihren ethischen Attributen den Charakter der Transzendenz verliehen, verloren alle Zwischeninstanzen, alle Engel und Dämonen, ihre vermittelnde Kraft und sanken zu blossen Bildern herab: die sittliche Handlung allein konnte zwischen Mensch und Gott eine Verbindung stiften. Bei Philo jedoch konnte der Logos als die geistige Etikette der feinen, ätherischen Lichtsubstanz seine letzte physische Hülle niemals gänzlich abstreifen, und so verharrte er genau so in seiner physisch-spiritualistischen Dualität wie der Logos der Stoiker, der Neupythagoräer und Neuplatoniker. Hier liegt der Schlüssel für die Lösung jenes Problems, dass all diesen Schulen eine Beziehung zur Emanation und Konjunktion nicht abgesprochen werden kann, und hier liegt auch die Erklärung dafür, dass die ganze arabisch-jüdische Scholastik bei der Emanation und ihren Seitenproblemen eine Anleihe machen

<sup>1)</sup> Dass der hermetische Nus den philonischen Logos zur Voraussetzung hat, geht auch aus Diels, Elementum, S. 47, hervor. — Ueber die Weihen bei Philo s. Zeller a. a. O., S. 415<sup>5</sup>.

musste, so oft auch ihr monotheistisches Gewissen dagegen Einspruch erhob. Sie alle setzen an Stelle des von den Propheten intuitiv erschauten transzendentalen Idealismus einen transzendenten Spiritualismus. Hätte freilich Philo nicht den stoischen Logos, sondern die platonische Idee als Instrument der philosophischen Rechtfertigung prophetischer Visionen verwertet, hätte er den Begriff des Schauens als ein Vorschauen ins Unendliche, nicht als ein gegebenes Gesicht genommen, so hätte er bald erkannt, dass die durch Vernunft des Menschen erzeugte Leistung auf sittlichem und logischem Gebiete den alleinigen Logos bilden darf. Es ist sehr bezeichnend, dass der Wiedererwecker Platos, Plotin, von den meisten Geschichtsphilosophen nicht als Vertreter der Emanation angesehen wird. Wenn es aber als erwiesen gelten darf, dass sich gerade Philo im pietätvollen Drange, die Urkunden seiner Religion zu metaphysizieren, ganz besonders zur begrifflichen Zentralisierung des Lichtlogos berufen fühlen musste, und wenn andererseits festgestellt wurde, dass erst der Neupythagoräismus und Neuplatonismus den „heiligen Charakter des Lichtes“ betonen (s. Cumont, Die Mysterien des Mithra, S. 173), so ist die Vermutung kaum von der Hand zu weisen, dass sich in dieser neupythagoräischen Betonung des heiligen Lichtcharakters der Einfluss Philos zu erkennen gibt. Dieser Gedanke wird nicht durch den Hinweis auf die parallelen platonischen Ideen oder die stoischen wirkenden Ursachen entkräftet. In all diesen Begriffen ist nicht jene zentrale Metaphysik enthalten, die sich gerade bei Philo im Anschluss an die jüdische Engellehre zeigt. Und wie in der ganz unter dem Einflusse Babylons stehenden Mithrasreligion Mithra-Shamash den lokalen und moralischen Lichtmittler bildet „zwischen dem unzugänglichen und unerkennbaren Gott, welcher in den ätherischen Sphären herrscht, und dem Menschengeschlecht, welches sich hienieden regt und leidet“ (Cumont a. a. O. S. 116), so bildet auch für Philo diese Mittelstellung des Engel-Licht-Logos den philosophischen Kern- und Mittelpunkt seiner theosophischen Spekulationen. Nicht mit Unrecht stellt deshalb auch

Stave (Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 30) den philonischen Logos zu dem persischen Vohu Mano und den Amesha Spentas in Parallele, bedeuten doch beide Begriffe den eigentlichen Mittelpunkt der religiösen und philosophischen Systeme. So gross ist die Uebereinstimmung beider Begriffe in ihrem Sinn und Inhalt, dass allen Ernstes darüber gestritten werden konnte, ob Philo oder dem Avesta die Priorität zugesprochen werden müsse (vergl. die Auseinandersetzung Staves a. a. O. mit Darmsteter). Es wurde nun des öftern darauf hingewiesen, dass sich eine Reihe materieller Berührungspunkte mit Philo bei Plutarch finden (vergl. Stave a. a. O., Wetter a. a. O. S. 57 ff., 95 u. a. St., Zeller, III, 2, S. 168 und 197, Anm. 4). Aus welcher Quelle hat aber Plutarch geschöpft? Soweit es sich um die Wiedergabe rein persischer Mythen handelt, mag Stave im Rechte sein, wenn er Theopompos oder „einen anderen abendländischen Schriftsteller“ als Gewährsmann vermutet; soweit die Darstellung rein philosophischer Motive in Frage steht, mögen Plato und die Stoiker, eklektisch vermengt, die Quelle bilden. Wer aber brachte Plutarch auf den Gedanken, die mythischen Anschauungen des Parsismus in solch prinzipieller Weise zu rationalisieren, wie uns dies nur noch bei Philo und Jamblichus begegnet? Und welches historisch-religiöse Interesse hatte Plutarch an einer solchen Idealisierung des Mythos? Sicherlich standen ihm doch derartige Mythen keineswegs so nahe, wie dem von Pietät für seine Religion erfüllten Philo. Wetter (S. 57) meint, dass hier eine Beeinflussung durch die Stoa vorliege, weil auch diese öfters  $\pi\acute{o}\rho$  dem Lichte gleichsetze. Wo aber findet sich bei der Stoa eine derartig zentrale Bedeutung, wie sie Plutarch gleich Philo dem Lichtlogos einräumt? Dazu kommt noch die ungemein hohe Zahl von plutarchischen Aussprüchen über jene Lichtlogosidentität, wie sie kaum von allen Stoikern zusammen, geschweige denn von einem einzelnen erreicht wird (vergl. Wetter a. a. O. S. 186 ff.). Hier scheint nur eine Möglichkeit übrig zu bleiben: Plutarch ist in seiner zentralen Betonung der Lichtlogos-Gleichung von Philo abhängig. Umsoeher

kann diese Ansicht plausibel scheinen, als schon Zeller a. a. O. die prinzipielle Abhängigkeit Plutarchs von Philo in ernsthafte Erwägung zieht. Im Anschluss an Def. orac. 29 und Ad princ. ineruditum 5,1 führt er aus: „Die gleiche Polemik gegen den stoischen Pantheismus wird uns bei Philo begegnen, der sich überhaupt mit Plut. vielfach berührt. Aber dass ihn der letztere nicht gekannt hat, sieht man aus seinen später zu berührenden seltsamen Aeusserungen über das Judentum. Beide sprechen demnach unabhängig voneinander Ansichten aus, welche in letzter Beziehung aus einer gemeinsamen Quelle herkommen“, ferner S. 197, Anm. 4: „Zu den Religionen, welche Plutarch als abergläubisch verachtet, gehört namentlich auch die jüdische, welche er freilich mit der syrischen vermengt, er glaubt, der jüdische Gott sei Bacchus; qu. conv. IV, 6 vgl. IV, 5, 1. 2, 9 ff. (wo übrigens doch einige Bekanntschaft mit dem jüdischen Kultus, der als noch fortbestehend behandelt wird, zutage kommt).“ Zeller schwächt also seine Behauptung, Plutarch habe das Judentum nicht gekannt, so stark ab, dass er nur noch die Vermengung des jüdischen Gottes mit Bacchus als eine dem Plutarch eigentümliche Meinung aufrecht hält. Demnach spricht nichts gegen die Abhängigkeit Plutarchs von Philo. Was übrigens die „verächtliche“ Behandlung betrifft, die Plutarch dem Judentum als „abergläubisch“ widmet, so lässt sich diese leicht erklären. Plutarch hat nämlich die *Αἰσχυριστά* des Apion benutzt (vergl. Wellmann im Hermes 1896, S. 249) — also die Schriften jenes Mannes, von dem Wellmann mit Berufung auf Lehrs quaest. cp. 5 ff. (S. 250) behauptet: „Ferner ist er als Schwindler und Wunderschriftsteller zur Genüge bekannt.“ Ebensowenig ist die Verwechslung der Juden mit den Syrern bei Plutarch von Bedeutung; finden sich doch auch ähnliche Verwechslungen bei Philo, der wiederholt die Hebräer als Chaldäer bezeichnet (de Abrah. 2, 8; de vit. Mos. I, 2, 5). Damit soll freilich weder die direkte Abhängigkeit Philos noch die Plutarchs von Poseidonios geleugnet werden; nur bleibt es merkwürdig, dass Plutarch nicht nur in der Ablehnung, sondern auch in der Uebernahme stoischer Philosopheme bezw. Manieren gerade die Punkte trifft, die wir auch von Philo übernommen sehen (vergl. Apelt a. a. O. S. 129:

„Nam quae Plutarchus Posidonium imitatus de Socratis genio qui vocatur profert, cum Philoneo loco acuratissime conveniunt“). Dieser sonderbare Zufall lässt sich nur verstehen, wenn wir Plutarch auch in direkte Abhängigkeit zu Philo und nicht nur zu Poseidonios setzen. Ueberhaupt mutet die Methode sonderbar an, aus Zitaten bei weit jüngeren Schriftstellern die Abhängigkeit eines Autors von älteren Vorlagen ermitteln und beweisen zu wollen. Vielleicht ist auch darauf die vorsichtige Ausdrucksweise Nordens a. a. O. (S. 21) zurückzuführen: „es geht wegen der Uebereinstimmung mit Seneca wahrscheinlich auf Poseidonios zurück“, vgl. auch S. 27: „bei dem man wenigstens mit der Möglichkeit unmittelbarer Kenntnis des Poseidonios rechnen darf.“

Kann sonach Plutarch nicht unbedingt als Gewährsmann für den Einfluss des Poseidonios auf Philo in Frage kommen, so liegt es doch nicht in unserer Absicht, den stoischen Einfluss auf Philo zu bestreiten<sup>1)</sup>, wohl aber soll dieser Einfluss auf das richtige Mass zurückgeführt werden. Wir unterscheiden deshalb eine bedingte und eine unbedingte Priorität. Als Vertreter der letzteren müssten besonders Dieterich und Kroll angesehen werden. In seinem „Abraxas“ führt Dieterich (S. 55 ff. und S. 59) mehrere auf den Lichtkultus bezügliche Belege an; da diese jedoch nur von einem σπόριμον πῦρ, einem κύκλος πυρός und πῦρ νοερόν sprechen, nicht aber von einem φῶς, so bleibt ihre Beweiskraft ausser Betracht. Kroll führt in seinem „De oraculis chaldaicis“, S. 67 ff. u. a. aus: „A stoicis repetenda est ignea dei natura ignisque cogitantis fulmina ab eo in mundum demissa, ut eum alant atque continuant“, also auch hier ist nur vom Feuer die Rede. Wenn sich freilich Kroll in Anm. 3 auf De Docet. Hippol. und Herm. trism. beruft, wo tatsächlich vom φῶς die Rede ist, so wäre doch erst zu beweisen, dass jene Belege älter als Philo sind. Man sieht, dass bis jetzt die philonische Priorität in bezug auf die Lichtlogosgleichung noch nicht erschüttert ist. Eine wichtigere Gegeninstanz scheint jedoch die von den Stoikern metaphysizierte Emanations-

<sup>1)</sup> Vergl. Joel in Frankels Monatsschrift 1863, S. 19 ff., bes. S. 28, ferner Ripper in Frankels Mtschr. 1872, S. 300.

theorie zu sein, wie sie namentlich Stein in seiner „Erkenntnistheorie der Stoa“ (S. 157 ff.) formuliert: „So haben wir uns die allmählich aufsteigende Stufenfolge der Erkenntnis zu erklären. Es ist zwar immer dasselbe ἡγεμονικόν, das wirksam ist, aber immer in einer anderen Eigenschaft. Das ist eben das berühmte πνεῦμά πως ἔχον des Chrysipp. Wie sich das alledurchdringende Pneuma beim Mineral als Beschaffenheit (ἕξις), bei den Vegetabilien und wohl auch bei den Tieren als Natur (φύσις), beim Menschen als ψυχή oder νοῦς verhält, je nachdem sein Tonus stärker oder schwächer ist, so verhält es sich insbesondere mit der feinsten Ausgestaltung des Pneuma im ἡγεμονικόν. Auch dieses ist in seinem Stärkegrad nicht überall gleich, sondern abgestuft . . . Der Tonus des ἡγεμονικόν ist bald feiner, bald gröber. Eine solche gröbere Ausgestaltung desselben vermittelt die Zeugung, die Sprache und wohl auch die Sinne . . . Mit feinerem Tonus und demgemäss mit grösserer Erkenntnis-kraft ist schon die φαντασία ausgestattet . . . Die δianoia endlich, d. h. die Urteils- und Denkkraft ist die hehrste, dem Urpneuma am nächsten stehende Verfeinerung des Seelenpneumas, und in ihr ist denn auch der Tonus am stärksten ausgebildet.“ Zweifellos liegt hier im Prinzip jene Gleichung vor, die wir auf philonischen Ursprung zurückführen zu müssen glaubten: *Dianoia*<sup>1)</sup> — *Pneuma* — *feine Materie*. Die *Lichtvorstellung* fehlt. Es fragt sich nur, wie es möglich war, dass ein solch krasser Pantheismus bei den Kirchenvätern, den arabischen und jüdischen Religionsphilosophen Eingang finden konnte, die ja wiederholt den Pantheismus energisch abwehrten? Hier musste doch unbedingt eine religiöse Sanktion vorliegen, die jener pantheistischen Gleichung den Eintritt in die religiösen Anschauungen der Juden, Christen und Mohammedaner ver-

<sup>1)</sup> Es ist freilich zwischen dem stoischen Pneuma der *Dianoia* und dem φῶς des philonischen Logos nicht nur der eine Unterschied, der zwischen psychologischem und metaphysischem Denken hervortritt. Vielmehr besteht auch eine sachliche Differenz, ist doch das Pneuma der Stoiker ein immanentes, der Phoslogos Philos ein transzendentes Weltprinzip. Da aber der Phoslogos Philos auf dem Wege der Emanation die Verbindung zwischen Gott und Welt vermittelt, so kommt auch bei Philo der Pantheismus zum Durchbruch.

lieh — und diese Sanktion hatte kein anderer als Philo vollzogen. Durch den Ausgleich mit der Bibel hatte er der Stoa den Weg für den Eintritt in die kirchlich-religiösen Lehrsysteme gebahnt. Weil die Bibel bereits intuitiv jenen Ausgleich bewirkt hatte, konnte auch Philo mit Hilfe biblischer Lebensbegriffe die auf chaldäische Mythen zurückgehende Philosophie der Stoa als religiöse Philosophie empfehlen. Hatte also die stoische Philosophie jene Mythen auf dem Wege metaphysischer Umbildung resorbiert und zu logischen Begriffen erweicht und verflüchtigt, so hatte Philo jene Mythen nur logisch verifiziert und als religiöse Begriffe festgehalten: Die λόγοι wurden als Lichtvorstellungen zu ἄγγελοι, aber die ἄγγελοι behielten ihre Existenz. In dieser korrelaten Spannung, die Philo zwischen Philosophie und Religion stabilisierte, liegt die religionsphilosophische und religionsgeschichtliche Bedeutung, welche Philo fraglos zugesprochen werden muss. In diesem Sinne, kann man sagen, ist er für die Religionsphilosophie der Urheber jener Gleichung: Logos — Licht — Pneuma — feine Materie. Und in dieser Hinsicht bleibt auch Wetter mit seiner Behauptung im Rechte, dass für die Religion der φῶς-Begriff seinen Stoffcharakter niemals völlig preisgab. Im Uebrigen scheint sich bei Philo derselbe Vorgang abzuspielen, der sich später, mutatis mutandis, bei Synesios wiederholte und den von Wilamowitz in seiner Abhandlung: „Die Hymnen des Proklos und Synesios (Sitzungsbericht der Berl. Akad. 1907, S. 285) folgendermassen charakterisiert: „Es liegt mir fern, die Metaphysik des Synesios im einzelnen zu erläutern. Die Emanation wird über ἄγγελοι und ἡρώες und die Elementargeister herabgeführt bis auf die bösen Dämonen . . . Und unerschöpflich sind die Versuche, die unvorstellbare μονὰς der Gottheit und ihren Uebergang in die τριάς zu veranschaulichen . . . Man sieht leicht, wie unberechtigt es ist, diese Theologie aus sich, womöglich gar aus der Bibel, abzuleiten, gleich als ob die Christen von der jeweilig neben ihnen gelehrten Philosophie hätten absehen können, auch wenn sie sich so gebärdeten. Sie dissimulieren die Herkunft ihrer Gedanken, ganz

wie es der Jude Philon tut. Eben durch diese Uebereinstimmung der theologischen Doktrinen ist Synesios zum Christen geworden. Ihm wurden die metaphysischen Abstraktionen des Neuplatonismus, an die sein Verstand glaubte, in der christlichen Trinität Konkreta, und danach verlangte seine Religiosität.“

Dass nun die Gleichung: *Dianoia* — *Pneuma* — *feine Materie* durch Rezeption der *philonischen* Spezialgleichung: *λόγος* — *ἄγγελος* — *φῶς* ihren Gang durch die geschichtlichen Systeme antritt, geht aus den Belegen hervor, die Wetter in seiner Abhandlung anführt. Man kann die Behauptung wagen, dass bei keinem nachphilonischen Metaphysiker und Theologen die Lichtvorstellung fehlt. Verhältnismässig selten tritt sie bei Plotin auf; dies lässt sich vielleicht daraus erklären, dass die von ihm begründete Aesthetik der stark im Pessimismus schillernden *Emanation* nicht hold war. Aber vertreten ist sie auch bei ihm, wie dies namentlich aus *Enn. VI, 9, 9—11* hervorgeht: (9) *ἡ δὲ ἐστὶν αἰδία, ὅτι ἡ ἀρχὴ αὐτῶν ὡσαύτως μένει οὐ μεμερισμένη εἰς αὐτά, ἀλλ' ὅλη μένουσα. διὸ κακείνα μένει οἷον εἰ μένοντος ἡλίου καὶ τὸ φῶς μένει . . . ὁρᾶν δὲ ἔστιν ἐνταῦθα κακείνων καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις. ἑαυτὸν μὲν ἡγλαισμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοντο, ὥσπερ μαραινόμενον;* vergl. auch *IV, 4, 14* (diese Stelle ist um so wichtiger, als hier im Zusammenhange mit der stufenmässig aufsteigenden Erkenntnisfunktion die Gleichung: *Luft* — *Feuer* — *Licht* Verwendung findet), ferner *VI, 6, 6* u. v. a. St. Dass übrigens Plotin von Philo abhängig ist, erhellt schon daraus, dass Plotin unter dem Einflusse des Numenios steht (vergl. *Porph., vit. Plot. nach Ueberweg-Heinze, a. a. O. S. 325*); gerade von Numenios<sup>1)</sup> ist jedoch bekannt, dass „er mit Philon und überhaupt der jüdisch-alexandrinischen Theosophie vertraut“ war (*Ueberweg-Heinze, ibid.*). Auch Zeller a. a. O. gibt

<sup>1)</sup> Vergl. Harnack, *Dogmengesch.*, Bd. I, S. 108, Anm. 1: „Unter den griechischen Philosophen des 2. Jahrhunderts sind Plutarch . . . und Numenius . . . Philo am nächsten gekommen; aber der Letztere war unzweifelhaft mit der jüdischen Philosophie, speziell mit Philo . . . vertraut.“ Dazu vergl. Norden a. a. O., S. 72, 80.



einen bedingten Einfluss Philos auf Plotin zu. Auf Seite 420 führt er aus: „Unter Plotin's griechischen Vorgängern kommt ihm Numenius noch am nächsten . . . Näher kommt ihm Philo. Durch seine Bestimmungen über das Wesen der Gottheit hat Philo unverkennbar der neuplatonischen Theologie vorgearbeitet. In seiner Lehre von den göttlichen Kräften und dem Logos werden nicht bloss überhaupt Mittelwesen zwischen Gott und die Welt eingeschoben, sondern indem diese Wesen zugleich als Wirkungen und Eigenschaften der Gottheit bestimmt und im Logos zusammengefasst werden, wird die Einheit des Weltzusammenhangs und der in der Welt wirkenden Ursachen weit strenger gewahrt, als dies in dem Dämonenglauben der gleichzeitigen Platoniker und Pythagoräer geschehen war. Philo ist endlich unseres Wissens der erste, welcher als letztes Ziel des menschlichen Strebens eine Anschauung der Gottheit verlangt, die über alle Vermittlungen, alles bewusste Denken und alle Begriffe hinausgehen soll; und wie sich hierin die neuplatonische Vereinigung der Seele mit dem Urwesen vorbildet, so hat er auch über das Verhältnis der übrigen sittlichen und geistigen Tätigkeiten zu dieser höchsten, über die stufenweise Erhebung des Menschen zur Gottheit sich eingehender, als irgend ein anderer von Plotins Vorgängern ausgesprochen.“ Vergl. auch Brandis III, 2, S. 335. Besonders zahlreiche Belege über die philonisierten Lichtmysterien finden sich bei Jamblichus, dem Schüler Porphyrs (s. den Index bei Wetter); über entsprechende Gedankengänge bei Proklos s. v. Wilamowitz a. a. O., ferner das der arabisch-jüdischen Emanationslehre als Quellenschrift dienende pseudoaristotel. Buch de causis (ed. Bardenhewer, S. 69; 113), das nichts anderes als einen Auszug aus der στοιχείωσις θεολογική bildet.<sup>1)</sup> Berücksichtigt man nun, dass auch Ephraem unter philonischem Einflusse steht (vergl. Siegfried, Philo von Alexandrien, S. 370 ff., bedenkt man ferner, dass nur durch Vermittelung der syr. Kirchenväter die griechische Philosophie zu den Arabern drang, so dürfte sich von hieraus eine wichtige Perspektive für die Abhängigkeit der arabisch-jüdischen und christlichen Scholastik von den Lehren

---

<sup>1)</sup> Vergl. Procli . . . comm., ed. Diehl, II, 254, 12, III, 82 ff.

Philos ergeben. Da nämlich die Kirchenväter die heidnische Gnosis nur mit deren eigenen Waffen schlagen konnten, so mussten sie bei einem Philosophen Zuflucht nehmen, der bereits einen ähnlichen Kampf bestanden hatte, und dieser Mann war Philo. Bei ihm fanden sie denn auch jene Apologetik ausreichend vertreten (vergl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 109 „Seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts ist dann auch die Religionsphilosophie Philos bei christlichen Lehrern wirksam geworden und erhielt in späterer Zeit faktisch die Bedeutung eines Musters der Theologie — Philo erhält eine Stelle unter den christlichen Schriftstellern —; die Systeme Valentins und Origenes' setzen das System Philos voraus“); ähnliche Bestrebungen begegneten ihnen auch in den von philonischem Geiste durchsetzten Schriften des Neuplatonismus, dessen Ideen wir, (nach Harnack a. a. O. S. 221) „von Philo antizipiert, im Neuplatonismus als das grosse Endergebnis der griechischen Philosophie dargestellt finden.“<sup>1)</sup> Fragt man also nach dem Grunde für die Anerkennung philonischer Gedanken bei den Kirchenvätern, so scheint er mithin viel weniger in dem philosophischen Rationalismus zu liegen, mit welchem Philo die Bibel bearbeitet, als vielmehr in der Idealisierung der chaldäisch-persischen Mythen, wie solche im Manichäismus zu Tage traten. Indem Philo diese Mythen keineswegs beseitigte, sondern sie zu religiösen Symbolen und Vorstellungen relativierte, hat er gleichsam das Paradigma und Vorbild für einen religiösen Kompromiss mit dem Heidentume geschaffen und so jene gewaltige Propaganda begründet, die das Christentum in den ersten Jahrhunderten entfaltete. Man muss nur sehen, wie häufig gerade jene philonischen Wendungen bei den Kirchenvätern und im Johannesevange-

<sup>1)</sup> Ueber den Einfluss Philos auf die Kirchenväter, insbesondere auf Clemens siehe Siegfried a. a. O. S. 343 ff; vergl. auch Harnack a. a. O., S. 596, ferner Heinisch, der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria) S. 36 ff, 42, 120, 132, 133 ff, 151, 182 ff; ferner Wendland, Philo und Clemens Alexandrinus im Hermes, Bd. 31, S. 435 ff. In bezug auf Origenes, Eusebius, Theodoret, Ephraem, Ambrosius, Hieronymus s. Siegfried a. a. O.

lium wiederkehren, die gerade jenem philonisierten Lichtkultus Rechnung tragen. Man betrachte nur die Stellen bei Wetter (Quellenregister, S. 182ff.), und man wird die Ansicht von der Sympathie für Philo als „christlichen Schriftsteller“ leicht begreiflich finden. Andererseits wird auch hierdurch wieder die These Wetters bestätigt, dass der philonische  $\varphi\omega\varsigma$ -Begriff keineswegs im Sinne eines reinen Bildes, einer poetischen Metapher für rein philosophische Doktrinen zu nehmen sei. Dadurch erklärt sich auch die verhältnismässig geringe Beachtung, die man Philo in rabbinischen Kreisen widmete. Dass er jedoch auch hier Eingang fand, beweisen vor allem die Ergebnisse, zu welchen Freudenthal in seinen Hell. Studien, S. 69 ff., gelangt. Die Stellen, die Fr. aus Sanhedrin 38a, Ber. rabbah 3, Berach. 10a, Rosch Hasch. III, 8, aus Midr. T'billim, aus dem jerusalem. Talmud anführt, beweisen unwiderleglich, dass hier eine Beeinflussung durch Philo stattgefunden hat. Wenn freilich diese Beeinflussung doch mehr sporadischen Charakter aufweist, so liegt das nicht, wie Freudenthal meint, an der Antipathie gegenüber dem stoisch-pantheistischen Einflusse, dem Philo unterlag, sondern an der religiösen Etikette, die Philo auf philosophisch-idealisiertem Wege den chaldäisch-persischen Mythen verlieh. Ueber den Einfluss Philos auf das talmudische Judentum s. auch Siegfried a. a. O. S. 282, 284ff., 286, ferner S. 216, 220, ferner Joel, „Blicke in die Religionsgeschichte“ I, S. 101ff., besonders S. 114 ff., 117: vergl. auch die aus Niddah 30b. zitierte Stelle. Einen besonders klaren Blick verrät Joel auf S. 127, Anm. 1: „Sanhedrin 38b: ואל משה ואמר עלה אל ה' עלה אלי מיבעי לי א"ל זה מטטרון ששמו כשם רבו Metatron gibt es viele Etymologien. Die Einen nehmen das Wort lateinisch für metator. . . . Noch Andere identifizieren ihn mit dem persischen Mithras (Kohut, die jüdische Angelogie 36 ff.). Auch wenn das letztere, was ich glaube, richtig ist, so muss man nicht etwa an persischen Einfluss<sup>1)</sup> auf palästinische Lehrer wie Acher (Chagiga 15a) denken, sondern die Mythrasmysterien waren damals seit langer Zeit den Griechen sehr vertraut.“ Vergl. auch S. 125, 140, 142, 147, Anm. 1, 152ff., 156ff., 161ff.,

<sup>1)</sup> Ueber die Identität zwischen Manichäismus und Parsismus bei Barhebraeus siehe Kessler, Mani, S. 304, 355.

167 ff. Besonders wichtig scheint mir auch die Stelle aus Ber. r. 3 (zit. bei Freudenthal, S. 70 ff.) zu sein: „R. Simon fragte den R. Samuel: Woher ist das Licht geschaffen worden? Er antwortete ihm: Aus dem Verse geht hervor, dass Gott sich dasselbe wie ein Kleid umhüllte und den Glanz seiner Herrlichkeit ausstrahlte von einem Ende der Welt bis zum anderen.“ Dazu vergl. Philo (ed. Cohn-Wendland, Bd. III, S. 133, 111). Wichtige Aufklärung zu diesem Bilde gibt Wetter in seinem Exkurse: Zu den Vorstellungen von Krone und Kleid, S. 168 ff. Mit Recht weist Wetter darauf hin, dass die Verbindung mit dem Lichte wahrscheinlich im Orient ihre Heimat hat. Man braucht nur Ps. 104 und die Belege aus der mandäischen Religion bei Brandt, S. 42, zu lesen („und von Glanz und von Licht sind die Kleider und Gewänder und Kronen gemacht“). Speziell Philo hätte am allerwenigsten, wie Reitzenstein (Die Hellenistischen Mysterienreligionen, S. 37) meint, dieses Bild der hellenistischen Theologie entnommen, wenn es nicht schon längst in der Bibel und möglicherweise auch im Talmud Verwendung gefunden hätte; eben damit ist auch sein chaldäischer Ursprung erwiesen. Noch weniger aber würden Talmudgelehrte ihre Mysterienwissenschaft aus nachphilonischen gnostischen Quellen bezogen haben, wenn diese nicht bereits durch die Bibel und den Juden Philo ihre Aufnahme in den jüdisch-religiösen Gedankenkomplex gefunden hätten (vergl. Freudenthal a. a. O.). Lässt sich nun kaum bestreiten, dass der Talmud philonischen Reflexionen entgegen kam, so lag für die jüdischen Religionsphilosophen sicher kein Anlass vor, diese Gedanken zu ignorieren, wenn sie ihnen bei arabischen Neuplatonikern begegneten. So sehen wir denn, dass von Saadjah bis Gersonides skrupellos mit dieser Lichtlogostheorie operiert wurde, ohne dass auch nur einer von ihnen die Empfindung gehabt hätte, sich eines religiösen Verstosses schuldig zu machen.

Uebrigens hatten die arabischen Religionsphilosophen mancherlei Ursache, die philonische Kompromissreligion zu übernehmen, war ja auch das arabische Heidentum von babylonischen Astralmythen nicht unberührt geblieben (vergl. C u m o n t, Die orient. Religionen, S. 290 ff., 318)<sup>1)</sup>. Dass es freilich bei der

<sup>1)</sup> Vergleiche hierzu Wellhausen, Reste arabischen Heiden-

Bekämpfung einer feindlichen Kultur manchem ihrer Elemente gelingt, in die obsiegende Kultur einzudringen, ist wiederholt beobachtet worden. So lässt sich auch von diesem Gesichtspunkte aus verstehen, weshalb Judentum und Islam nicht völlig mythenrein blieben. Während jedoch in diesen beiden Religionen — von den spezifisch-mystischen Richtungen abgesehen — die Mysterien mehr symbolischen Charakter zeigen, erhalten sie bald im entstehenden Christentum einen weit darüber hinausgehenden Wirklichkeitswert (vergl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 1902, S. 21 ff. und S. 175 ff.). Das sind die Folgen einer zu propagandistischen Zwecken übernommenen Kompromisspolitik: Die Mittel werden mit dem Zwecke vertauscht, „die ich rief, die Geister, werd' ich nun nicht los.“

Verfolgen wir nun die unter neuplatonischer Aegide marschierenden philonischen Lichtvorstellungen bei den arabischen Philosophen, so begegnen uns solche sofort in der Philosophie der „Lauteren Brüder“. So lesen wir in der „Anthropologie der Araber“, ed. und übers. von Dieterici, S. 101 ff. folgende Ausführungen: „Die Teilseele bildet durch die Wissenschaft ihre Substanz, ihr Wesen nimmt durch die Weisheit zu und erglänzt ihre Form durch die Erkenntnis, ihre Gedanken erstarken durch Uebung, ihr Nachdenken erglänzt durch Bildung. Dann ist sie in dem Zustande, dass ihre Vernunft die blossen geistigen Formen annehme und erhebt sich ihr Streben zu den Schönheiten der ewigen Dinge;

---

tums, S. 28 [Manât = Schicksal], 40 [Uzza — Kaukabta — Venusstern — מלכת השמים], ferner S. 209 ff. Vergleiche auch Goldziher, Muhammedanische Studien I, S. 3, Nöldeke in Hastings, Encyclop. of. rel., S. 659 ff. [„Some Arabian deities were originally personifications of abstract ideas, but they appear to have been conceived in a thoroughly concrete fashion. In particular, it is noticed that the Arabs, from a very early period, recognized the existence of certain powers on which human prosperity and adversity were supposed to depend...“]. Vergl. auch Oracula Sibyllina XIII, 64 ff: „Nunc, urbes Arabum, nunc moenia vestra superbis certatim templis... Nil tibi zodiaci sphaeraeque micantia signa profuerint, Aries, Taurees, sidusque gemellum, et quotcumque poli revolubilis axe rotantur, indicia Horraram, stellae.“ Auf die beiden letztgenannten Belege weist Cumont a. a. O. hin.

sie erstrebt das erhabenste Ziel zu erfassen und erhebt sich zu den höchsten Stufen . . . sie erreicht die Hochwelt und verbindet sich mit der ersten Ursache, das heißt sie wird eins mit ibresgleichen in der Geisteswelt und weilt in den Lichtstätten schon hier in ihrer leiblichen Wohnung . . . Erwacht die Seele vom Torheitsschlummer und wirft sie von ihrem Wesen die leibliche Schuld und körperliche Hülle . . . so wird sie von den stofflichen Begierden frei, ihr Wesen wird lichtartig, ihre Substanz erstrahlt. Ihr Blick wird dann scharf und sieht sie dann die geistigen Formen, sie erschaut die ewigen Lichtsubstanzen und bezeugt die geheimen Dinge und verborgenen Geheimnisse, welche weder mit den körperlichen Sinnen noch an leiblichen Kennzeichen wahrgenommen werden. Hat dann die Seele jene geheimnisvollen Dinge erschaut, so hängt sie sich an sie, so wie der Liebende an die Geliebte, sie wird eins mit ihnen, Licht in Licht . . . Denn die Luft ist ein feiner geistiger Körper, welcher die Formen bewahrt . . . Es vermengt sich eine mit den anderen nicht, denn die Seelensubstanz ist noch geistiger als die Substanz der Luft und des Strahls insgesamt . . . Eine Schar Vernünftiger weicht von den rechten prophetischen Lehren zu den prophetischen Ansichten ab. Dies kommt daher, dass ihr Verständnis zu schwach ist, um die Bedeutungen, auf welche die Propheten hindeuten, in ihrem Wesen zu erfassen. Die Engel teilten solche den Propheten durch Inspiration und Stärkung mit und nahmen die Propheten sie vermöge ihrer reinen Seelensubstanz und der Güte ihres Geistes, nicht aber vermöge philosophischen Schlusses oder Vorbildung an.“ Dass diese Gedanken<sup>1)</sup> der ältesten arabischen Spekulation auf die älteste „arabische Uebersetzung eines griechischen Werkes“ (Dieterici, Vorrede), nämlich auf „Die sogenannte Theologie des Aristoteles“ zurückgehen, erhellt ohne weiteres. Muten doch manche Stellen aus den Abhandlungen der „Lauteren Brüder“ wie eine Abschrift aus der „Theologie“ an. Die Entstehung dieser Uebersetzung setzt Dieterici a. a. O. auf das Jahr

---

<sup>1)</sup> Ueber ähnliche Gedanken bei Bachja vergl. S. 242, Bd. II unserer Abhandlung; in bezug auf Parallelen bei den übrigen jüdischen Religionsphilosophen s. Bd. II, S. 58 ff., S. 242 ff., S. 253 ff.

840 an, während die Niederschrift des griechischen Originals als das Werk Porphyrs (260—310) zu gelten hat. Wichtig sind folgende Stellen:

[8] اتى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانبها وصرت كاتى جوهر  
ماجى. بلا بدن فاكون داخلا فى ذاتى راجعا اليها خارجا من سائر  
الاشياء فادون العلم والعالم والمعلوم جميعا فأرى فى ذاتى من الحسن  
والبهاء والبهاء ما ادعى له متعجبا بهتا فاعلم انى جزء من اجزاء  
العالم الشريف الفاضل الالهى نو حيوة فعالة فلما ايقنت بذلك  
تريت بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى فصرت كاتى موضوع  
فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلى كله فأرى كاتى واقف فى  
ذلك الموقف الشريف الالهى فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر  
اللسن على صفته ولا تعبى الاسماع فاذا استغرقتى ذلك النور والبهاء ولم  
اقو على احتمله هبطت من العقل الى الفكر والرؤية فاذا صرت فى عالم  
الفكرة والرؤية حجبت الفكرة عنى ذلك النور والبهاء فابقى متعجبا انى  
كيف انحدرت من ذلك الموضوع الشامخ الالهى وصرت فى موضع الفكرة  
بعد ان قويت نفسى على تخليف بدنها والرجوع الى ذاتها والترقى  
الى العالم العقلى ثم الى العالم الالهى حتى صرت فى موضع البهاء والنور الذى  
ونرجع ونقول: Dazu vergleiche S. 81ff., 118ff. هو علة كل نور وبهاء.  
ان الآن الاول هو النور الاول هو نور الانوار لا نهاية له ولا ينفد ولا يزال ينيب  
ويضيء العالم العقلى دائما فلذلك صار العالم العقل لا ينفد ولا يبيد  
ولما صار هذا العالم العقلى دائما صير فرعة ونشأ هذا العالم واعنى بالفرع  
العالم السماوى ولا سيما سادة ذلك العالم فانه لو لم يكن بملائم لذلك  
العالم لم يدبّر هذا العلم فان ترك طلب النور انذى فوقفه فيشتغل  
بتدبير هذا العالم لم يتيسر له فصار مدبّر العالم العقلى النور الاول  
ومدبّر العالم السماوى العالم العقلى ومدبّر العالم الحسى العلم السماوى  
وهذه التدابير كلها انما تقوى بالمدبّر الاول وهو الذى يمدّها بقوة  
التدبير والسياسة . . .

Aehnliche Ausführungen finden sich bei T a t i a n u s ; ver gleiche hierzu U s e n e r, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, S. 65 ff., vergl. ferner S. 99 (B a s i l e i d e s), 171, 203 u. and. Stellen. Entsprechende Anschauungen weist E p h r a e m als manichäisch zurück, vergl. K e s s l e r, Mani, S. 268 ff., S. 299 (alle Kreaturen sind von Lichtsubstanz durchdrungen), S. 301 (die Seele des Menschen ist gleicher Natur mit dem Lichte).

Von dem gleichen Geiste getragen sind die Ausführungen F a r â b i s, gest. 950; besonders in den Ringsteinen (ed. Horten) treten sie deutlich hervor. So schreibt er (S. 20): „Die Prophetie ist in ihrem Geiste mit einer heiligen Kraft ausgestattet, und es gehorcht ihr die Natur des Makrokosmos wie deinem Geiste die des Mikrokosmos . . . Die Engel sind Realideen des Wissens . . . Sie blicken auf den oberen Logos und empfangen das, was sie erblicken, als Einprägung in ihren individuellen Wesenheiten . . . Der heilige Geist redet sie an, wenn er wacht; der menschliche Geist (nach cod. f. g. b. a. c. der Prophetengeist) verkehrt mit ihnen, wenn er schläft. Vergl. ferner S. 26, 28, 29, 30, 31, 33, 35. Vergl. auch philos. Abhandlungen, S. 72 (118).

Ueber die Epopsie bei den Mut'aziliten vergl. S c h a h r a s t â n i, 44 [64]. Vergl. ferner Horten, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam, S. 21 ff., S. 151. In bezug auf A v i c e n n a sei an M e t a p h y s i k a a. a. O., Abhandlung IX und X erinnert, ferner an S c h a h r a s t â n i (Haarbrücker) 427 ff. [330 ff.]: „zuweilen aber schreitet eine menschliche Seele in der Erhabenheit bis zu einem Punkte fort, wo sie jenen Seelen gleich wird, dass sie also wirkt, wie sie wirken . . . Das Verhältnis dieser Seele zu jenen Seelen ist aber wie das Verhältnis einer Leuchte zur Sonne, und gleich wie die Sonne auf die Dinge einwirkt . . . so wirkt die Leuchte ihrer Kraft gemäss ein . . . Die zweite Eigentümlichkeit besteht darin, dass die Seele durch eine Reinigung gereinigt wird, welche die kräftigste Vorbereitung für das Zusammenkommen mit der tätigen Vernunft ist, so dass auf jene die Menge des Wissens herabströmt; wir haben bereits das Verhältnis der heiligen Kraft angegeben (s. S. 418 ff. [317 ff.]), welche einige Seelen erlangen, so dass sie in den meisten Lagen das Denken



und Lernen nicht bedürfen, und wenn ein Edler das erreicht, so ist es beinahe, wie wenn ihr Oel leuchtet und, obwohl dasselbe kein Feuer berührt hat, heller als Licht ist. Die dritte Eigentümlichkeit gehört der Einbildungskraft dadurch an, dass die Seele kräftig ist . . . so dass die mitgeteilte Form für die edle Substanz eine wunderbare Form von äusserster Schönheit ist, und das ist der Engel, welchen der Prophet sieht.“ Man merkt, dass in diesen Ausführungen alle Punkte eines ausgesprochenen Mysterienprogramms berührt werden. Möglicherweise hat Avicenna diese Gedanken von Themistius übernommen, dem ja ähnliche Gedanken zugeschrieben werden (vergl. das bei Wetter a. a. O. bzw. Maas angeführte Zitat aus Stobaeos (Flor. IV, pag. 107 M). Für weitere Belege bei den arabischen Philosophen sei auf S. 98, Anm. 3 unseres Buches hingewiesen, ferner auf Horten, die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi (1191 gest.) S. 38ff.: „Das erste Licht (der Nus), der erste Intellekt betrachtet das erste Licht und erkennt dadurch seinen Mangel, woraus sich in ihm eine Finsternis und Vielheit ergibt, die der Grund der geschöpflichen Vielheit wird. Die Gottheit teilt von ihrer Fülle durch Emanation und Offenbarwerden mit. Dieses ist das selbstlose Geben, das keinen Entgelt sucht. . . Jedes höhere Licht besitzt eine Uebermacht über das niedere. Jedes reine Licht (Geist) erkennt notwendig die übrigen reinen Lichter. . . Das erste Prinzip aller „Talisman“ ist ein machtvolles Licht, der Herr jener Art, der in sich subsistiert . . . Der jedesmal niedriger stehende Geist ist aus einer direkten Ausstrahlung des Lichtes aus Gott und aus den Refraktionen der über ihm stehenden Geister d. h. Lichter gebildet. Je tiefer der Geist in den Seinsstufen steht, umso mehr refraktiertes Licht übergeordneter Geister trägt er in sich . . . Ein besonderes Element des materiellen Feuers gibt es nicht. Das Feuer ist die heisse Luft, die der Sphäre am nächsten liegt. Die Substanzen zerfallen in Lichter und andere Dinge. Letztere sind die Körper, die entweder „ätherisch“ oder elementar sind. Die „ätherischen“ bedeuten Glück oder Unglück, während die beiden Leuchten Sonne und Mond, Abbilder des Intellektes (Nus) und der Weltseele sind . . .“

Was nun die Abhängigkeit der jüdischen Religionsphilosophie und Mystik von Philo betrifft, so wurde sie bereits von verschiedenen Forschern festgestellt. Zunächst hat Siegfried a. a. O. den Einfluss Philos auf die Kabbalah, auf Gabirol und Maimuni erwiesen; ebenso spricht auch Guttmann von philonischen Spuren bei Saadjah (Die Philosophie Saadjahs a. a. O. S. 94 ff.) und bei Gabirol (Die Philosophie Gabirols, S. 251, Anm. 1 und 254, Anm. 5). In gleichem Sinne äussert sich Schmiedl, Studien, S. 35 [τόπος τῶν ὁλῶν], 36, Anm. 2 [Die philon. Attributenlehre Gottes, der nur ὁ ὢν ist], Anm. 3 [Die philon. Hypostasen der Weisheit, der Güte und Gnade und vielleicht des Willens], 37 [Die Hypostase des göttl. Namens: ὄνομα τοῦ θεοῦ = λόγος] 38 [Identität der שכינה mit dem Logos], ebenso S. 39, 40 [שכינה = Bild = שר הפנים], 41 [שכינה = שכל הפועל = الروح القدس], 46 [Der philon. Logos gleich dem Gabirolschen Willen; beide Begriffe erscheinen bald in, bald neben Gott], 47 [Beziehung dieser Hypostasen zur Emanation], 75 [Engel = Intelligenzen], 76 [שכל הפועל = dem 10. Engel], 77 [שכל הפועל = dem Engel Gabriel], 78 [Engel sind feine, ätherische, unwahrnehmbare Stoffe], 81 [שכל הפועל = (für Gersonides) = מלאך = נביא = (für Ibn Esra) = ספר התורה שכל האדם auch שכל האדם], 103 [Der Gabirolsche „Wille“ הרצון = האמרה הפועלת = λόγος], 115, 152, 185 [Prophetie nach Juda Halewi = Ausstrahlung des göttlichen Lichts], [187 שכל הפועל = dem zehnten in der Serie der Engel], 192, 217 ff.; 227 ff. [für Levi ben Gerson ist der Garten Eden die Vereinigung mit dem שכל הפועל], 231 [Philo und Maimuni Allegoristen], 232, 243 ff., 246, 253 [bei Saadjah die Gleichung: Engel — feine ätherische Lichtmaterie — צורה ברואה = Herrlichkeit Gottes = שכינה = Gottesname = ätherische Lichtform für die prophetische Vision], 254 [bei Maimuni = geschaffenes Licht = geschaffene Stimme], 282 [Philo und die Elemente], 286 [für Maimuni Engel = Elemente], 308 [Gabirol und die Astrologie]. Vergleiche auch Sachs, Religiöse Poesie der Juden in Spanien, S. 169, Anm. 1, 227, 235, Anm. 2, 241, Anm. 3, S. 318, Anm. 1 [„Wie tief die Ansicht des Aphrodisiers (sc. Alex. Aphr. bei Trendelenburg zu Arist. de anima III, 412, pag. 486 Komment.) eingedrungen, ist aus רלבג zu

ersehen, der die Engelnamen מרכאל und גבריאל auf den שכל הזועל und שכל הנקנה, jenen als Formengebenden, diesen als Empfangenden deutet“], 330, Anm. 1 [ברכה = *πλήρωμα*]; vergl. ferner Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, S. 172 [„Philo beginnt seine Werke mit einer Betrachtung der Schöpfung; seine das Judentum mit platonischen Ideen verschmelzende Philosophie bietet in bezug auf die Natur des göttlichen Wesens Vergleichspunkte mit den in der jüngeren Kabbala heimischen Prinzipien über Emanation, Urlicht und Zahlenwesen dar“], 182; ferner Zunz, Synagogale Poesie, S. 144 ff., besonders S. 147, 157; vergleiche auch Kaufmann, Attributenlehre, S. 99, 151<sup>1</sup>, 357, 504.

Aus all diesen Belegen tritt deutlich hervor, dass Angelogie, Dämonologie, Prophetie, Emanation, Remanation, Elementenlehre und Astrologie einen einheitlichen Gedankenzug markieren, dessen Quellpunkt bei Gabirol der Wille, bei den übrigen Philosophen der שכל הזועל = der aktive Intellekt bildet. Bedenkt man nun, dass nach Munks Interpretation auch der Gabirolsche Wille nur das ens a se, die causa sui, aber keine necessitas bedeuten soll (Mélanges p. 227, dazu Schmiedl a. a. O., S. 104), so wird man bald erkennen, dass einerseits der Gabirolsche Wille von dem aktiven Intellekte sehr wenig differiert (vergl. Siegfried z. St.), während andererseits die von Alexander von Aphrodisias vollzogene Hypostasierung des aristotelischen νοῦς ποιητικός sehr stark an die philonische Hypostasierung des λόγος erinnert. Ja, man möchte sagen, dass in dem Probleme des aktiven Intellekts die gleichen Antinomien auftreten, die sich bei dem Gabirolschen Willen und dem philonischen Logos geltend machen: Ist er in Gott oder neben Gott. Bestätigt wird diese Vermutung dadurch, dass auch der aktive Intellekt im innigsten Zusammenhange mit jenem Mythenkomplexe steht, der sich mit der Angelogie und Emanation aufs engste verwachsen zeigt. So gesellen sich den philonischen und neupythagoräischen Motiven noch peripatetische hinzu, wobei es freilich noch keineswegs erwiesen ist, dass Alexander von Philo nicht beeinflusst ist. Wenn aber die ganze arabisch-jüdische Scholastik mehr oder weniger eine Harmonisierung zwischen Aristoteles, Plato, dem Stoicismus, dem Neupythagoräismus und Neuplatonismus bedeutet, so wird sie umsoher

einen Ausgleich zwischen Philo und Alexander vollzogen haben, als ja diese beiden Philosophen in der Hypostasierung einer intellektuellen Potenz Gedanken berührten, die sich in Bibel und Talmud, in Legende und Mystik schon längst ein Heimatsrecht erworben hatten. Dass übrigens auch die christlichen Kirchenväter, besonders C l e m e n s und Origines in bezug auf die religiöse Verwertung des Logos die gleiche Gedankenrichtung wie Philo einschlugen, kann nach den Ergebnissen der Dogmengeschichte nicht mehr bezweifelt werden (vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 606 ff., 621 ff.: „Aus der vollkommenen Güte Gottes ergibt sich für Origines, dass Gott sich offenbart, d. h. mitteilt, aus der Unveränderlichkeit, dass er sich immer offenbart. Die ewige, d. h. anfangslose Mitteilung der Vollkommenheit an andere Wesen ist ein Postulat des Gottesbegriffs. Aber mit der ganzen Schar seiner philosophischen Gesinnungsgenossen nimmt Origines an, dass das Eine, indem es sich zum Vielen und für das Viele bestimmt, dies nicht anders könne als dadurch, dass es sich selbst mit Abstreifung der absoluten Apathie in wirkungsfähiger Gestalt noch einmal setzt, resp. ein adäquates Organon schafft — den Logos. Ueber diesen Logos hat Origines inhaltlich nicht wesentlich anders, daher auch ebenso widerspruchsvoll, gelehrt wie Philo; nur ist alles bei ihm schärfer bestimmt und die Hypostase des Logos (gegenüber den Monarchianern) deutlich präzisiert. Dennoch ist die persönliche Selbständigkeit des Logos noch keineswegs so scharf bestimmt, wie bei den späteren Arianern. Er ist noch immer das Bewusstsein Gottes, die geistige Wirksamkeit Gottes, daher die in Gott liegende Weltidee einerseits, und das aus dem Willen Gottes stammende Produkt der göttlichen Weisheit andererseits. Die wichtigsten Sätze sind folgende: Der in Christus erschienene Logos ist . . . das vollkommene Ebenbild Gottes. Er ist die Weisheit Gottes, die Abstrahlung seiner Vollkommenheit und Herrlichkeit, das unsichtbare Abbild Gottes. . . . Hieraus folgt, dass er das Wesen Gottes, also des Vaters, mitbesitzt . . . Aber hervorgegangen wie der Wille aus dem Geist, ist er immer bei Gott gewesen . . . Er ist bereits die erste Stufe des Uebergangs von dem Einen zu dem Vielen, und als der Träger der Weltidee hat sein Wesen eine innere Be-

ziehung zu der Welt, die selbst anfangslos ist . . . Der Sohn steht mitten inne zwischen dem ungewordenen Einen und den gewordenen Vielen . . . Die Geisterwelt hat je nach dem Grade ihrer Entfernung von Gott eine verschiedene Materialität erhalten. Die obersten Geister, welche wesentlich im Guten beharrt haben, indes auch noch der Restitution bedürfen, leiten die Welt, sind Diener Gottes (ἄγγελοι) und haben ganz feine Körper in Kugelgestalt (Gestirne)“. Dazu vergleiche S. 627 : „Vater, Sohn und Geist bilden eine τριάς, der sich nichts vergleichen darf; an Würde und Ehre sind sie gleich und eine Substanz ist es, die sie besitzen . . . Aber wie die Einheit dieser drei im Sinne des Origines nur deshalb besteht, weil der Vater allein πηγὴ τῆς θεότητος und Prinzip der beiden anderen Hypostasen ist, so ist in Wahrheit die Trinität keine gleichartige, sondern auf Grund eines „feinen Emanationsbegriffs“ eine in sich abgestufte . . . An dem h. Geiste haftete bereits stärker als an dem Logos der Begriff des Geschöpfs. Er ist in noch deutlicherer Weise als selbst der Sohn, der Uebergang zu der Zahl von Ideen und Geistern, die durch den Sohn geschaffen, in Wahrheit die Entfaltung seiner Fülle sind. Sie bilden die nächste Stufe nach dem h. Geiste. Bei der Annahme solcher Wesen, die durch das philosophische System gefordert waren, hat sich Origines auf die biblische Engellehre berufen, das auch in der Kirche ausdrücklich anerkannt wurde . . . Die Welt der Geister stellt sich ihm als eine Reihe von geordneten, abgestuften Energien dar, als das kreatürlich Vernünftige“). Wir haben also hier ein an Philo orientiertes Emanationssystem vor uns, wie es sich geschlossener kaum denken lässt. Daher erscheint es uns auch als selbstverständlich, wenn die Spitze des Systems, die dogmatisch fixierte Einheit von Hypostasen — ganz im Sinne des philonisierten Manichäismus — als Mysterium<sup>1)</sup> gewertet wird (Harnack a. a. O. S. 627)

<sup>1)</sup> Vergleiche hierzu Reitzenstein a. a. O. S. 38 ff. [Gnosis als Wirkung des Mysteriums]. Siehe besonders S. 95, wo sich folgende Gleichung ergibt: μυστήριον — τελετή — γνῶσις — ὁ λόγος, dazu vergleiche S. 112, wo γνῶσις gleich πνεῦμα ist. Ferner Seite 119: „Das Bild für die γνῶσις ist immer das Licht und keine Wendung häufiger als τὸ τῆς γνώσεως φῶς. Daher wird φωτίζειν in den Hermetischen

— eine Charakteristik, die ceteris paribus auch bei G a b i r o l Verwendung findet (vergl. G u t t m a n n a. a. O., S. 98 ff.). Hätte nun Origines jenen Hypothesen keinen durch geschichtliche Annahmen bedingten dogmatischen Charakter verliehen, so hätte er dem Philonismus, aber nicht dem Christentume zum Siege verholfen. Dass damit freilich der Idealismus noch nicht begründet war, ergibt sich schon aus der Ueberlegung, dass die philonische Idee an A r i s t o t e l e s und nicht an P l a t o anknüpft. Immerhin fehlte es nicht an erfolgreichen Versuchen, jene dogmatischen Hüllen zu entfernen und eine Sublimierung vom theoretischen Standpunkte aus derartig ins Werk zu setzen, dass nichts anderes übrig blieb, „als der unwandelbare Geist, der geschaffene Geist und die Ethik“ (H a r n a c k, S. 646): Es sind die Vertreter der arabisch-jüdischen Scholastik, denen das Verdienst um Aufnahme und philosophische Fortbildung des P h i l o n i s m u s

Schriften wie bei Paulus zunächst von der γνῶσις gesagt... Bei Apulejus tritt, wie in der Mysterienschilderung natürlich ist, die metaphysische Bedeutung daneben hervor: das Schauen des Gottes, der ja seinem Wesen nach φῶς ist, macht zum φωσ, wie in anderen Mysterien der Eintritt des Gottes oder des πνεύμα; auch das heisst φωτίζειν. Dazu S. 39: „Den zu Gott Erhobenen befreit nun schon im Isis-Mysterium des Apulejus die Göttin von der Macht des Sternenzwanges, der εἰμαρμένῃ, und wenigstens von ihren psychischen Einwirkungen befreit in dem Mysterium der Wiedergeburt die Transfiguration unseres Wesens.“ Hier sehen wir also deutlich, dass wie bei G a b i r o l durch das Mysterium der Gnosis die necessitas beseitigt wird. Dass aber all diese Gedanken bei Philo vertreten sind, kann man gleichfalls aus Reitzenstein, S. 37 und S. 144 ff. ersehen. Nur gehen diese Anschauungen nicht auf die hellenistische Theologie zurück, sondern auf den babyl. Astralmythos, der ja auch die Bibel durchzieht (vergl. S c h i a p a r e l l i, L' Astronomia Nell' Antico Testamento, S. 58: Non infrequente è nell' Antico Testamento l'espressione tsebà hasschamajim, che i LXX traducono per δυνάμεις τοῦ οὐρανοῦ...; ferner S. 73: „La parola asch od 'ajisch... che in ebraico“ vuol dire fuoco... u. v. a. St.). Zum Ganzen vergleiche auch Hippolyti Philosophoumenon (Diels, Dox. Graec. 24, 8 (573): οὗτοι τὸν θεὸν φῶς εἶναι λέγουσιν οὐχ ὁποῖόν τις ὁρᾷ οὐδ' οἶον ἥλιος καὶ πῦρ, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς ὁ θεὸς λόγος, οὐχ ὁ ἔναρδρος, ἀλλὰ ὁ τῆς γνῶσεως δι' οὗ τὰ κρυπτὰ τῆς φύσεως μυστήρια ὁρᾶται σοφοῖς. τοῦτο δὲ τὸ φῶς, ὃ φασὶ λόγον [τὸν θεόν], dazu vergl. Philo, de op. mun. 8, 10 ff.

insofern zugesprochen werden muss, als sie sich nicht von jenen dogmatischen Schranken beirren liessen, die den Zugang zur ursprünglichen theoretischen Erkenntnis zu versperren drohten. Nur darf man nicht übersehen, dass auch der Weg vom ursprünglichen Philonismus nicht zum kritischen Idealismus Platons und Kants führt, sondern zum Panpsychismus Spinozas und Hegels. Auch von diesem Gesichtspunkte aus wird es begreiflich, dass Philo noch heute einen fremdartigen Einschlag im philosophischen Gewebe des religiösen Judentums bedeutet.

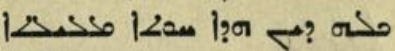

---

## Berichtigungen und Zusätze.

- S. 1, Z. 1: Die Worte: „dieses Problem“ zeigen, dass die Titelüberschriften zum ursprünglichen Bestande der Handschriften gehören.
- S. 1, Z. 2: Das Wort כנתנו blieb aus stilistischen Gründen unübersetzt.
- S. 3, Z. 16: Nach O und Ps muss es heissen: entspricht noch mehr (רוב) dem Tatsächlichen.
- S. 6, Z. 4: Nach O, Ps, Pm muss es heissen: Jedoch ist es meistens (רוב) bei den möglichen Dingen der Fall.
- S. 6, Z. 5: So nach Pm, R, L lesen: ואולם רוב מה שתהיה בו הוא בענינים האפשריים הנופלים באישי מין האדם מצד מה שהם נופלים בו. ואולם אמרנו הנופלים באישי מין האדם לפי . . .
- S. 8, Z. 17: Statt „Kenntnisse“ — „Mitteilungen“.
- S. 9, Z. 19: Vergl. hierzu Alexander von Aphrodisias, de fato, ed. Orellius, S. 22, 29 ff., 41 ff.
- S. 10, Z. 5: Statt „Problem“ — „Aporie“.
- S. 10, Z. 6: Statt „beweist“ — „bezeugt“.
- S. 12, Z. 11: Zu diesem Beispiele vergl. Alex. von Aphrodisias, a. a. O. S. 23 ff., 30 ff., 77.
- S. 12, Z. 11 v. u.: Nach Determination ist „und Emanation“ hinzuzufügen.
- S. 17, Z. 3: es fehlt „alten“ vor Weisen.
- S. 19, Z. 7: O allein liest: וימציא בו: verleiht er durch sie (sc. die Kategorie); mit Rücksicht auf das folgende מהמציא כאדם „dem Menschen . . . zu vermitteln“ (Z. 18 v. o.), scheint die Lesart die richtige zu sein.
- S. 19, Z. 9 v. u.: O und Ps lesen statt „zuweilen“ — „häufig“.
- S. 36, Z. 1 v. u.: Statt „wollen“ muss es heissen „müssen“.
- S. 41, Z. 10: Statt „geeignet“ heisst es besser „präpariert“.



- S. 43, Z. 3 v. u.: Statt „gelten doch“ heisst es richtiger: „nur gelten“.
- S. 47, Z. 7 der Anmerkung: Hier ist hinzuzufügen: vergl. Ginzler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Bd. I, S. 174 ff.
- S. 49, Z. 10 v. u.: Vergl. hierzu Averroes, Metaphysik, übers. v. Horten, S. 198 und Anm. 1.
- S. 50, Z. 1: Vor „möglich“ ist zu ergänzen: „auf dem Wege der Gnade und des Erbarmens“.
- S. 50, Z. 5 v. u.: Statt „kann vollziehen“ heisst es besser „ist disponiert, zu vollziehen“.
- S. 52, Z. 11: Statt „realisierenden“ muss es „realisierende“ heissen.
- S. 58, Z. 2: Es müsste wörtlich heissen: „und deshalb, weil sein Sinn auf das Gleichnis gerichtet ist, geeignet ist, dass ihm . . .“
- S. 67, Z. 13 v. u.: Statt „Wesen“ muss es genauer „Substanz“ heissen.
- S. 68, Z. 1: Es fehlen die Worte: „Arten der“ zwischen „verschiedenen“ und „Mitteilungen“.
- S. 69, Z. 4 v. u.: Nach „aus“ ist zu ergänzen: „unseren Ausführungen in“.
- S. 69, Anm. 3: Zu ergänzen: Vergl. S. 73 und Anm. 2.
- S. 76, Z. 1 v. u.: Das eingeklammerte sc. ist zu streichen.
- S. 84, Z. 11 v. u.: Das Wort „einheitlich“ ist zu streichen.
- S. 85, Z. 19: Statt der „Trabanten der Nichtregenten“ muss es heissen: „der nichtregierenden Trabanten“.
- S. 87, Z. 7: Statt „deren Ansichten“ muss es heissen: die Ansichten „jener“.
- S. 88, Z. 1: Statt „früheren Philosophen“ muss es heissen: „Der Früheren“.
- S. 96, Z. 3: Vergl. Alexander von Aphrodisias, de fato, ed. Orellius, S. 94, wo gleichfalls die Präscienz mit dem Unendlichkeitsproblem verknüpft wird.
- S. 97, Z. 1 v. u.: So nach R, L, Ps: לא ילמט, O liest: לא ימנע
- S. 105, Z. 11 v. u.: Statt يعلم muss es heissen: يعلم.
- S. 106, Z. 3 v. u.: Statt: „Ebenso behaupten wir“ muss es heissen: „In diesem Sinne behaupten wir“.

- S. 111, Anm. 1: Die Definition: Der Mensch „ist ein sich ernährender, fühlender, denkender Körper“ erinnert an eine entsprechende Definition bei Alexander von Aphrodisias, de fato, ed. Orellius, S. 34: τὸ δὲ βουλευτικὸν εἶναι ζῶον τὸν ἄνθρωπον. Vergl. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern I, S. 54 (246):   Vergl. auch S. 197.
- S. 116, Z. 2 v. u.: Statt „Dreiundzwanzig“ muss es „Zweiundzwanzig“ heissen.
- S. 117, Z. 12: Das Wort „realisierten“ ist zu streichen.
- S. 126, Z. 3 v. u.: Statt „angenommen werden kann“ muss es heissen: „angänglich ist“.
- S. 127, Z. 2 v. u.: Nach „dessen“ ist „(sc. göttlichen)“ zu ergänzen.
- S. 131, Z. 11 fehlt nach „herrscht“: „Und das ist selbstverständlich“.
- Z. 14 fehlt „offenbar“ nach „bleibt“.
- Z. 13 v. u.: Statt: „Es lässt sich erweisen“ muss es heissen: „So ist erwiesen“.
- S. 131, Z. 1 u. 2: Statt: „als der erworbene Intellekt in uns“ muss es heissen: „als die erworbenen Intellekte in uns“.
- S. 138, Z. 10 v. u.: Statt „Form“ muss es „Weise“ heissen.
- S. 142, Z. 1: Statt „erwiesen ist“ muss es heissen: „sich erweisen lässt“.
- S. 145, Z. 15: Nur O hat noch משיגה.
- S. 146, Z. 4: Statt „nur darf man nicht übersehen, dass . . . hinweisen“ muss es genauer heissen: „nur bedeuten die vielen Beziehungen eine absolut einfache Sache.“ Zur Sache siehe Kaufmann, Die Theologie des Bachja, S. 58 ff., bes. S. 61, Anm. 1.
- S. 147, Z. 3: Genauer müsste es heissen: „die Maimonides über das Wissen Gottes aufgestellt hat, um die Argumente der Philosophen zu beseitigen“.
- S. 147, Z. 11: Statt „darf“ — „muss“.
- S. 149, Anm. 1: Hier ist hinzuzufügen: Plato, Phileb. pag. 128 D, dazu Hatch, S. 131, 1; 134, 1; ferner Philo, de opif. mund. 7, 24, dazu Hatch, S. 137 u. Anm. 1 u. 2.

- S. 153, Z. 3: Genauer müsste es heissen: „dass es von dem durch es bewirkten Einzelnen als solchem Kenntnis nimmt“.
- S. 155, Z. 4: Die Klammer mit dem sc. ist zu streichen; ausserdem muss es statt „erwiesen“ — „erwähnten“ heissen.
- S. 169, Z. 5—4 v. u.: Statt ihre „übereinstimmende“ — ihre „zustimmende“ Meinung.
- S. 179, Z. 8 v. u.: So nach R, L, Ps; bei O heisst es: שכאשר דמינו איתו חלק. Es muss also heissen: „Stellen wir uns vor, jener Teil wird in zwei Teile zerlegt“.
- S. 181, Z. 5 u. 6: Vergl. hierzu Levi ben Gerson, ספר מני המספר הם הוונ: מעשה חושב, ed. Lange, hebr. Text, S. 2: והנפרד, dazu Uebersetzung, S. 3: „Die Zahlen zerfallen in grade und ungrade.“
- S. 182, Z. 9: Nach O und Ps muss es heissen: zu „den Büchern“ der Physik.  
—, Z. 15: Zu ergänzen: „in bezug auf das Wissen und“ vor „in bezug auf die Annahme“.  
—, Z. 9 u. 8 v. u.: „Klarlegungen“ statt „Ausführungen“.
- S. 183, Z. 12: Nach „Unterschied“ fehlen die Worte: „zwischen unserem und dem göttlichen Wissen“.
- S. 189, Z. 6 v. u.: Statt „Thoraintentionen“ — „Thoragrundlagen“.
- S. 198, Z. 7 fehlt „starke“ vor Argumente.  
—, Z. 2 v. u.: Die Klammer (ψ 37) ist zu streichen.
- S. 201, Z. 7: Text nach Ps, Pm, R und L.
- S. 202, Z. 7 v. u.: „dessentwillen“ statt „dessenwillen“.
- S. 204, Z. 16: Vergl. in bezug auf den Wert der Anlagen bei Aristoteles Zeller II, 2, S. 624.
- S. 206, Anm. 1: Der Relativsatz: „der sich auch später Gersonides anschliesst“ ist zu streichen.
- S. 211, Z. 7: Nach „dies“ fehlt: „aus seinen Worten“ (O liest: מדבריו, Ps, Pm lesen: מדברינו).  
—, Z. 3: Nach „dies“ ist „aus seinen Worten“ hinzuzufügen.
- S. 212, Z. 11 v. u. fehlt „möglichen“ vor „Motiven“.
- S. 213, Z. 1 v. u.: Das eingeklammerte „(sc. der Materie)“ ist zu streichen; statt „Materie“ muss es „Glieder“ heissen.
- S. 216, Z. 16: Nach „können“ ist zu ergänzen: „als er sie gemacht hat“.

- S. 221, Z. 1 v. u.: Vor „Formen“ fehlt „existierenden“.  
—, Anm. 2: Zu ergänzen: Vergleiche Schmiedl, Studien, S. 28.
- S. 222, Z. 9: Nach „auch“ fehlt „offenbar“.
- S. 223, Z. 14: Lies: „Handelt es sich“ statt „handelt es“.
- S. 224, Z. 8 u. 9 v. u.: Möglicherweise wäre zu übersetzen: „Solange sie niemand daran hindert“ (vergl. Alfarabi, Prinzipien a. a. O., S. 28, Dal. II, 38a, Z. 7 v. o., Guide II, 139, Anm. 1).
- S. 226, Z. 4: Statt „Sicherheben“ — „Sichüberheben“.  
—, Z. 7: Nach „seiten“ fehlt „der Ordnungen“.  
—, Z. 11: Statt „realisiert . . . Unheil“ — „realisieren . . . bestimmte Unglücksfälle“, ebenso Z. 14.
- S. 227, Z. 9: „Tüchtige“ Philosophen statt „wahre“.
- S. 228, Z. 5: Vergl. hierzu Schmiedl, Studien, S. 34, Anm. 2, S. 330, Anm. 1. Danach nimmt eine Stelle in Beresch. rabb. c. 12 auf den Streit der Elemente Bezug: למה אין כתיב, במשני כי טוב שבו נבראה מהלוקת אמרה c. 11 שבת לפני הקביה רבשיע לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג. Dazu vergl. auch die bei Schmiedl, a. a. O., S. 330, Anm. 1 zitierten Worte aus Nachmani „Derascha“, S. 12: כנר פדש רבינו מאיר זיל בתשובה כי השכלים מהם שוכנים בשמים והם מלאכים, ויש מהם שוכני האויר והם הנקראים שדים, ומרם השוכנים בארץ והם הנקראים רוחות. Vergl. auch S. 329: „Anders Mose ben Nachman, der eine förmlich detaillierte Dämonenlehre aufstellte. Sowie in der sichtbaren Natur, sagt er, alles aus den vier Elementen zusammengesetzt ist, so gebe es in der unsichtbaren Natur Gebilde aus zwei Elementen, Feuer und Wasser, zusammengesetzt, deren Körper daher ätherisch und den Sinnen nicht wahrnehmbar ist . . . So bekämpfte Abraham Schalom . . . den „Ketzer“ Albalag, der unter Dämonen oder Schedim bloss die von den Sphären ausgehenden Kräfte — in der Schrift נפילים — verstehen wollte.“ Vergl. auch Sachs, Relig. Poesie . . ., S. 329, Anm. 1.
- S. 231, Z. 4: Statt „dennoch nicht“ lies „dennoch schlecht“.
- S. 232, Z. 8: Lies „zugeben“ statt „annehmen“.

- S. 233, Z. Z. 11 v. u.: Vergl. hierzu S. 283, Anm. 1: „in häufiger Wiederholung“.  
—, Z. 4 v. u.: Lies statt: „und dass sie niemand“ — „und dass er sie nicht“.
- S. 234, Z. 6 v. u.: Vor „Erwähnten“ fehlt „von uns“.
- S. 235, Z. 5: Nach „Individuen“ fehlt „von seiten der individuellen Natur“. — Z. 9 fehlt „mehr“ nach „mit“.  
—, Z. 12: Lies „mehr“ statt „eher“.
- S. 239, Z. 1: Lies „werden“ statt „wird“.
- S. 240, Z. 4: Lies „dieses . . . es“ statt „dieser . . . er“.
- S. 241, Z. 6: „Unglücksfällen“ statt „Unglücksfälle“.
- S. 244. Vergl. hierzu Schmiedl, Studien, S. 299 ff., 303, Anm. 3.
- S. 257, Z. 7: Lies „Konstitutionen“ statt „Strukturen“.
- S. 259, Z. 2: Lies statt „der“ — „einer jeden“ (Komposition).
- S. 260. Z. 10: Statt „aus den Himmelskörpern“ lies „aus den Ordnungen der Himmelskörper“.
- S. 267, Z. 7: Lies: „Und es ist erwiesen“ statt „es wird . . . erwiesen“.
- S. 268, Z. 10: Ueber die mystische Bedeutung des קשר-Begriffes s. Sachs a. a. O., S. 228, Anm. 2.
- S. 270, Z. 1 u. 2: Statt „aus jener Behauptung“ lies „aus der Behauptung jener“.
- S. 271, Z. 7 u. 8: Lies „abschneiden“ statt „abhauen“.  
—, Z. 18: Lies „die er überwältigte“ statt „deren Bewältigung ihm zgedacht war“.
- S. 272, Z. 12 v. u.: Lies „weshalb auch viele Leute“ statt „weshalb sie . . .“
- S. 274, Z. 12: Vor „Ordnung“ ist „richtigen“ zu ergänzen.
- S. 275, Z. 4: Lies „richtiger“ statt „guter“.
- S. 280, Z. 14: Lies; „Nachdem wir nun all die Zweifel gelöst haben“ statt „Nachdem nun all die Zweifel gelöst sind“.
- S. 282, Z. 3 v. u.: Vor „dieser“ fehlt „eben“.
- S. 285, Z. 10 v. u.: Vor „seinen“ fehlt „all“.
- S. 286, Z. 5: Lies „vergilt“ statt „vergift“.
- S. 310, Z. 7 v. u.: Statt „Sexet.“ — „Sext.“
- S. 312, Z. 3 v. o.: Statt begründet. — begründet.
- S. 319, Z. 9 v. u.: Statt „verlieh“ — „gewährte“.
- S. 323, Z. 11 u. a. St.: Statt „Origines“ — „Origenes“.
-

## Personenregister.

### A. Aus dem Texte.

- |   |   |
|---|---|
| Amos 187.   | Hosea 233, 234, 280, 281.   |
| Aristoteles 3, 8, 69, 88, 90, 91, 98,<br>107, 111, 148, 152, 170, 172, 178,<br>182, 192, 198, 219, 220, 223, 225,<br>227, 235, 245, 268, 269. | Jerobeam 46.  |
| Asch'ariten 193.  | Jeremjah 48, 49, 151, 265, 285, 287.  |
| Averroes 10, 26, 44, 172, 178, 182,<br>220.   | Jesajah 27, 32, 219, 233, 281, 285.   |
| Avicenna 142, 143.  | Joel 187, 188.  |
| Bileam 188.   | Jonah 39.   |
| Daniel 39, 185.   | Joschijahu 46.  |
| David 46.   | Joseph 39, 58.  |
| Epikur 193.   | Maimonides 28, 90, 105, 108, 109,<br>112, 113, 114, 115, 116, 117, 118,<br>121, 122, 124, 125, 126, 127, 130,<br>132, 136, 138, 147, 155, 182, 183,<br>189. |
| Esra (Ibn) 190.   | Maleachi 188.   |
| Ezechiel 28, 288.   | Mose 48, 61, 62, 84, 145, 188, 221,<br>233, 266, 280, 281, 282, 283, 285,<br>287, 288.  |
| Galen 24, 28, 30.   | Mut'aziliten 193.   |
| Hiob 166, 199, 205, 211, 212, 213,<br>214, 217, 230, 231, 282, 233, 267,<br>280, 282, 286.  | Plato 15.   |
|   | Zohr (Ibn) (Avenzoar) 24.   |

### B. Aus den Noten.

- |  |  |
|--|--|
| Abu Masar 43.  | Anaximenes 254, 255.   |
| Acher 324.   | Anz 79.  |
| Ahron ben Elia 52, 53, 130, 211.   | Apelt 78, 80, 317.   |
| Akiba 211.   | Apelt (Mathilda) 310.  |
| Albo 123.  | Apion 317.   |
| Albohazen (Haly filii Abenzagel) 80.   | Apulejus 325.  |
| Alexander v. Aphrodisias 198, 207,<br>208, 269, 332, 333, 337, 338, 339.   | Aristoteles 1, 3, 4, 6, 18, 19, 21,<br>25, 26, 29, 36, 43, 50, 60, 68, 69,<br>83, 88, 92, 102, 107, 111, 117, 119,<br>129, 133, 139, 140, 141, 142, 145,<br>147, 148, 149, 152, 153, 154, 158,<br>159, 160, 166, 167, 168, 169, 171,<br>173, 174, 175, 176, 177, 178, 179,<br>180, 181, 186, 192, 196, 199, 202,<br>203, 207, 208, 213, 222, 224, 225,<br>227, 234, 250, 251, 254, 255, 256, |
| Alfarâbi 18, 21, 29, 42, 45, 53, 54,<br>56, 57, 60, 62, 89, 91, 94, 95, 102,<br>106, 124, 130, 145, 146, 147, 167,<br>192, 201, 211, 214, 225, 243, 253,<br>269, 329, 341. |  |
| Ambrosius 323.   |  |
| Anaxagoras 227, 228, 254, 255.   |  |
| Anaximander 225, 228, 254.   |  |

- 268, 269, 302, 307, 308, 327, 332, 335, 340.  
H. v. Arnim 215, 255, 311.  
Asch'ariten 101, 195, 196.  
Avenzoar (ibn Zohr) 24, 25.  
Averroes 1, 3, 4, 10, 11, 14, 17, 24, 25, 26, 36, 37, 40, 42, 44, 45, 51, 53, 54, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 73, 89, 91, 93, 95, 99, 101, 102, 110, 111, 112, 117, 118, 119, 124, 127, 130, 131, 134, 137, 138, 140, 142, 144, 145, 148, 149, 153, 163, 164, 165, 172, 174, 186, 192, 196, 199, 206, 207, 208, 210, 211, 229, 240, 241, 243, 245, 252, 253, 260, 269, 277, 302, 338.  
Avicenna 4, 29, 30, 33, 36, 37, 42, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 62, 89, 93, 95, 102, 106, 111, 124, 129, 130, 131, 133, 138, 140, 142, 143, 144, 145, 148, 167, 181, 192, 199, 201, 210, 211, 213, 214, 238, 241, 251, 252, 253, 329, 330.  
Bacher 211.  
Bachja 241, 243, 253, 327, 339.  
Ibn Bâddscha 153, 277.  
Bardenhewer 322.  
Barhebraeus 324.  
Barnabas 323.  
Barth 203, 206, 217, 221, 259.  
Basileides 329.  
Al-Batlajüsi 148.  
  
Bäumker 243.  
Baumstark 339.  
Bergmann 231.  
Blau 79.  
T. de Boer 89.  
Boll 14, 37, 43, 81.  
Bonhöffer 212, 228, 230, 243, 251, 255, 256, 277.  
Bouché-Leclercq 14, 41, 78.  
Bousset 34, 38, 59, 79.  
Brandis 149, 192, 196, 202, 215, 217, 255, 309, 322.  
Brandt 59, 325.  
Bruns 269.  
Buber 221.  
Burckhardt 30, 81.  
  
Cassel 57, 257.  
Cassirer 2.  
Censorinus 41.  
Chrysipp 217, 232, 276, 319.  
Chwolsohn 82.  
Clemens Alexandrinus 309, 323, 333.  
Cohen 5, 8, 125, 127, 142, 158, 180, 228, 229, 233, 251, 267.  
Cohn 59, 255, 257, 310, 325.  
Cumont 14, 38, 202, 311, 315, 325, 326.  
Cureton 55.  
  
Dähne 308.  
Daniel 39.  
Darmsteter 308, 316.  
Daud 30, 34, 56, 57, 59, 61, 65, 66, 113, 129, 138, 148, 165, 185, 211, 233, 234, 243, 253, 257, 275, 292.  
Demokrit 101, 203.  
Deuterojesajah 312.  
Dibelius 257.  
Diehl 322.  
Diels 203, 217, 225, 227, 228, 253, 254, 255, 314, 335.  
Dieterici 2, 19, 21, 29, 41, 42, 47, 54, 72, 81, 94, 113, 148, 243, 325, 327.  
Dieterich 311, 318.  
Diodor 78.  
Diogenes von Apollonia 255.  
Dyroff 43.  
  
Elsenhans 75, 153.  
Empedokles 225, 227.  
Ephodi 54.  
Ephraem 322, 323, 329.  
Epiktet 212, 243, 255, 277.  
Epikur 195, 196, 255.  
Ersch u. Gruber 28.  
Ibn Esra 43, 47, 190, 331.  
Eusebius 323.  
Ezechiel 231.  
  
Falkera 89, 91, 106, 142, 243.  
Firmicus 80, 81.  
Freudenthal 153, 324, 325.  
Fried 57, 240.  
Friedlaender 48.  
Frisch 14.  
  
Gabirol 59, 79, 243, 253, 254, 258, 331, 332, 334, 335.  
Galen 28, 29, 218, 232, 257.  
Gazzâli 123.  
Gehrich 38.  
Gerson ben Salomon 61, 213, 218, 238, 240.  
Gesenius 231.  
Ginzel 338.  
Goldziher 326.  
Görland 92, 102, 111, 168, 169, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 213.  
Grossberg 29.

- Guttmann 34, 56, 57, 59, 61, 89, 129, 138, 148, 211, 233, 234, 243, 254, 257, 331, 335.
- Haarbrücker 33, 42, 55, 81, 196, 238, 256, 329.
- Häbler 78, 81.
- Juda Halewy 30, 56, 57, 59, 123, 238, 243, 253, 257, 331.
- Harnack 222, 321, 323, 326, 333, 334, 335.
- Hartmann 228.
- Hastings 326.
- Hatch 221, 222, 339.
- Ibn Hazm 88.
- Hegel 336.
- Heinisch 323.
- Heinze 222, 228, 255, 256.
- Henoch 80.
- Heraklit 217, 225, 254.
- Hercz 253.
- Hieronymus 323.
- Hiob 6, 195, 282.
- Hippolyt 335.
- Hippokrates 29.
- Hirschfeld 253, 257.
- Horovitz 30, 57, 61, 218, 253, 254, 256, 257, 258, 260.
- Horten 3, 4, 33, 64, 88, 89, 93, 95, 106, 110, 111, 117, 118, 129, 130, 140, 143, 144, 200, 201, 269, 329, 330, 338.
- Ideler 14.
- Israeli 57, 168, 240.
- Jamblichus 309, 316, 322.
- Ben Jehuda 48, 284.
- Jeremjah 231, 286.
- Jesajah 313.
- Joel 3, 4, 28, 56, 80, 106, 127, 129, 131, 133, 140, 142, 192, 318, 324.
- Josephus 210, 211.
- Justin 323.
- Kolonymus 43.
- Kant 127, 140, 156, 158, 186, 273, 336.
- Kaufmann 28, 30, 51, 54, 56, 57, 59, 61, 69, 79, 89, 103, 123, 129, 133, 138, 139, 148, 213, 242, 243, 332, 339.
- Kautzsch 285, 294.
- Kellermann 6, 11, 23, 37, 116, 117, 119, 121, 123, 125, 147, 149, 152, 205, 286.
- Keppler 1, 2, 14, 17.
- Kessler 324, 329.
- Al-Kindi 42.
- Kinkel 218, 225, 228, 254, 255.
- v. Kirchmann 15, 152.
- Kleanthes 225.
- Kohen 2.
- Kohut 324.
- Kreskas 269.
- J. Kroll 257, 259.
- W. Kroll 39, 83, 257, 318.
- Kugler 47.
- Kühn 218.
- Landauer 30, 56, 123, 253.
- Lange 340.
- Leclerc 25.
- Leibniz 158.
- Levy, Isaak 29.
- Lipps 180, 181.
- Lucrez 196.
- Lueken 80.
- Maas 330.
- Mag'riti 77.
- Maimonides (Maimuni) 1, 2, 4, 16, 28, 29, 30, 35, 37, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 71, 80, 102, 103, 106, 108, 109, 117, 121, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 135, 138, 139, 140, 142, 144, 145, 183, 186, 188, 190, 193, 195, 196, 198, 210, 215, 238, 241, 243, 251, 253, 267, 268, 269, 270, 273, 276, 284, 288, 292, 295, 298, 299, 300, 302, 303, 331.
- Mose 52, 53, 54.
- Müller 42, 51, 65, 95, 252.
- Munk 2, 16, 17, 18, 28, 30, 53, 54, 56, 57, 61, 89, 96, 103, 129, 130, 139, 140, 144, 190, 192, 195, 196, 198, 243, 251, 253, 257, 267, 268, 269, 270, 276, 277, 284, 297, 298, 299, 332, 341.
- Mutakallimun 164, 190.
- Mut'aziliten 101, 195, 196, 220, 270, 276, 329.
- Nachmanides 190, 341.
- Narboni 143.
- Natorp 26, 180.
- Al-Nazzam 258.
- Nöldeke 326.
- Norden 311, 318, 321.
- Numenius 321.
- Orellius 337, 338, 339.
- Origines 309, 323, 333, 335.
- Paulus 335.



- Peter v. Abano (Petrus Aponensis) 80.  
 Pfaff 1, 2, 13, 14, 41.  
 Philo 59, 203, 206, 221, 254, 255, 256, 257, 307, 308, 309, 311, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 339.  
 Plato 2, 17, 26, 36, 101, 125, 126, 133, 152, 158, 218, 222, 228, 307, 308, 315, 316, 332, 335, 336, 339.  
 Philipowski 146.  
 Plotin 102, 202, 203, 254, 309, 315, 321, 322.  
 Plutarch 309, 311, 316, 317, 318.  
 Pococke 133, 196.  
 Poimandres 59, 257.  
 Porphy 322, 328.  
 Poseidonios 37, 255, 309, 311, 312, 317, 319.  
 Prantl 18, 129, 148, 149, 169, 170, 173, 181, 224, 225, 228.  
 Preuschen 221.  
 Proklos 322.  
 Pruckner 80.  
 Pseudo-Maimonides 30.  
 Ptolemaeus 2, 13, 14, 37, 43, 47.  
 Raschi 284.  
 Râzi 88.  
 Reitzenstein 59, 78, 79, 257, 311, 325, 334, 335.  
 Rippner 318.  
 Rolfes 98, 111, 141, 142.  
 Rosenstein 253.  
 Saadjah 29, 59, 123, 220, 253, 254, 256, 325, 331.  
 Sabâer 33.  
 Sachs 30, 59, 79, 331, 341, 342.  
 Ibn Saddik 30, 57, 61, 253, 257, 259, 283.  
 Schahrastâni 30, 33, 42, 56, 79, 81, 89, 107, 137, 138, 196, 211, 238, 241, 256, 329.  
 Scheyer 57, 195, 196, 198, 251, 253, 267, 297, 299.  
 Schiaparelli 335.  
 Schmekel 215, 222, 224, 228, 230, 251, 253, 255, 257, 258, 259, 276, 277, 310.  
 Schmiedl 17, 29, 43, 57, 59, 79, 124, 127, 254, 269, 331, 332, 341ff.  
 Schmölders 198, 220, 253.  
 Schreiner 88, 211, 220, 256, 276.  
 Schürer 210, 211.  
 Seneca 231, 259.  
 Sesemann 228.  
 Ibn Shahin 39.  
 Siebeck 21.  
 Siegfried 313, 322, 323, 324, 331, 332  
 Simon 102, 117.  
 Ibn Sirin 39.  
 Spinoza 336.  
 Stave 316.  
 Stein 319.  
 Steinschneider 2, 14, 16, 18, 21, 24, 25, 28, 29, 39, 42, 43, 45, 47, 73, 77, 81, 140, 142, 148, 161, 253, 283.  
 Stobaeos 330.  
 Suhrawardi 330.  
 Synesios 320.  
 Szâbier 33, 79, 82.  
 Tatianus 329.  
 Themistius 133, 149, 199, 330.  
 Theodor 221.  
 Theodoret 323.  
 Theopompos 316.  
 Thomas von Aquin 89, 200.  
 Tibbon 190, 296.  
 Tusi 88.  
 Ueberweg-Heinze 192, 196, 321.  
 Uhlemann 13, 14, 41, 47, 78, 81, 82, 83.  
 Usener 251, 329.  
 Valentin 323.  
 Virchow 25.  
 Weber 14.  
 Weil 30, 57, 190.  
 Wellhausen 325.  
 Wellmann 317.  
 Wendland 34, 38, 255, 310, 323, 325.  
 Wetter 257, 309, 311, 312, 313, 314, 316, 320, 321, 322, 324, 325, 330.  
 v. Wilamowitz-Moellendorf 311, 320, 322.  
 Windelband 11, 148/49.  
 Wolff 4, 61, 284.  
 Wundt 30, 31, 75, 153.  
 Wüstenfeld 25, 29.  
 Yahuda 242.  
 Zeller 149, 215, 224, 225, 230, 232, 235, 250, 251, 254, 255, 256, 257, 260, 276, 277, 302, 309, 311, 314, 316, 317, 321, 340.  
 Zenker 35.  
 Zeno 255.  
 Zunz 28, 30, 140, 332.

## Berichtigungen zum ersten Bande.

- S. 5, Z. 1/2: Statt „zeitraubende Mühen“ besser „zeitraubende Störungen“.
- , Z. 7: Zu Phys. (II, 1) ist noch (II, 3) hinzuzufügen.
- S. 6, Z. 8: Statt עור ישנו (R, L, Ps) liest O ער ישנו; mit dieser Lesart ist jedoch noch weniger als mit der ersten anzufangen. Statt „würde . . . erschlossen werden“ muss es heißen: „Ist aber . . . erschlossen worden“. Bei Pm fehlt עור ישנו, sodass der zweite Satz unmittelbar beginnt: אבל זה המבוקש.
- S. 9, Anm. 4: Steinschneider identifiziert (nach Aufzeichnungen aus seinen Vorlesungen) פנה mit dem arab. وجها (syr. |Δ-11-Richtung); vergl. Gesenius-Buhl, 13. Aufl., S. 666 ff., dagegen setzt Ibn Tibbon פנה für das arab. اعمدة = article de foi; dogme (Belot) (vergl. Dal. 37 b, al. 6 v. o. u. v. a. St.).
- S. 14, Z. 6: Statt „das Dreifache dem Vierfachen“ muss es heißen: „das Dreieck dem Quadrate“.
- S. 14, Z. 7 v. u: Statt „Mischung zur Gesundheit überreicht“ lies „Charakter der Gesundheit zugeeignet“.
- S. 15, Z. 11/14: הכונה wurde in freier Weise mit „Manier“ übersetzt; eigentlich müsste es „Konstitution“, „Eigenschaft“ heißen.
- S. 28, Z. 6, S. 66 Z, 5 v. u.: Statt „feststeht“ muss es heißen: „sich vermuten lässt“.
- S. 29, Z. 18 und S. 41, Z. 22 muss es statt „περι κόσμου“ — „περι οὐρανοῦ“ heißen.
- S. 31, Z. 1: Statt „wenn die beiden Ansichten in allen ihren möglichen einander kontradizierenden Teilen in den Bereich unserer Untersuchung fallen“ muss es genauer heißen:

„Wenn sich die beiden Ansichten mit allen einander widersprechenden Fällen decken, die in dieser Untersuchung auftreten können“.

- S. 33, Z. 9 v. u.: Statt „bis sich die Natur . . . Generelles“ muss es heißen: „bis sich die Natur zu jener Anlage hin entwickelt, welche die Dinge gänzlich ohne Vermischung mit der Hyle und dem Träger jener Anlage perzipiert, also jener Anlage, welche der hylische Intellekt heisst“. Bei Ps heisst es nicht עַם הַחַיִּיל הַנּוֹשֵׂא, sondern עַם הַחַיִּיל הַנּוֹשֵׂא — eine Lesart, die einleuchtend ist.
- S. 37, Z. 13: Statt: „ein Akzidens . . . erstreckt sich“ muss es vielleicht heißen: „nur akzidentell; aus diesem Grunde nimmt er die Figur, an welcher sich die von ihm begriffene Farbe befindet, indirekt wahr, denn bei ihr (sc. der Figur) hört die Farbe auf und ist nicht (mehr) vorhanden (sc. das weisse Feld wird als Figur innerhalb der Farbfläche wahrgenommen.“ Vergl. indes K l e m m, Gesch. d. Psych., S. 292.
- S. 46, Z. 4: Statt: „Durch eine . . . gewonnen wird“ muss es heißen: „als eine durch den Intellekt definierte Instanz erkannt wird“. Vergl. jedoch S t e i n s c h n e i d e r, Alfarabi, S. 58 (erschlossen wird).
- S. 49, Z. 8 v. u.: Statt: „jeder Mensch spricht“ muss es heißen: „jeder Mensch denkt“.
- S. 67, Z. 3 v. o.: Statt: „ihre Meinung für richtig halten“ könnte es vielleicht heißen: „weil wir von ihnen keine Abhandlung in dieser Untersuchung sahen“ — obgleich es sich kaum denken lässt, dass die Ausführungen der Früheren über den aktiven Intellekt dem Gersonides entgangen sein sollten; auch das להם ist störend.
- S. 68, Z. 6: Die Lesart von R lautet: וזה כי הפעל האחד במה שהוא אחד אי אפשר שיהיה בעצמות כי אם מפעל אחד האלהים אם לא היה קצתם מישרת לקצת כמו . . .  
L liest: וזה כי הפועל האחד במה שהוא אחד אי אפשר שיהיה בעצמות כי אם מפועל אחד — האלהים . . .  
O liest: וזה כי הפועל האחד במה שהוא אי אפשר שיהיה בעצמות כי אם מפעל האחד האלהים . . .  
Ps liest: וזה כי הפועל האחד במה שהוא אחד אי אפשר שיהיה בעצמות כי אם מפעל אחד ולזה האלהים . . .

Pm liest: וזה כי פועל האחד כמה שהוא אחד אי אפשר שיהיה בעצמות כי  
אם מפועל אחד האלהים אם לא היה קצתם משרת לקצת . . .

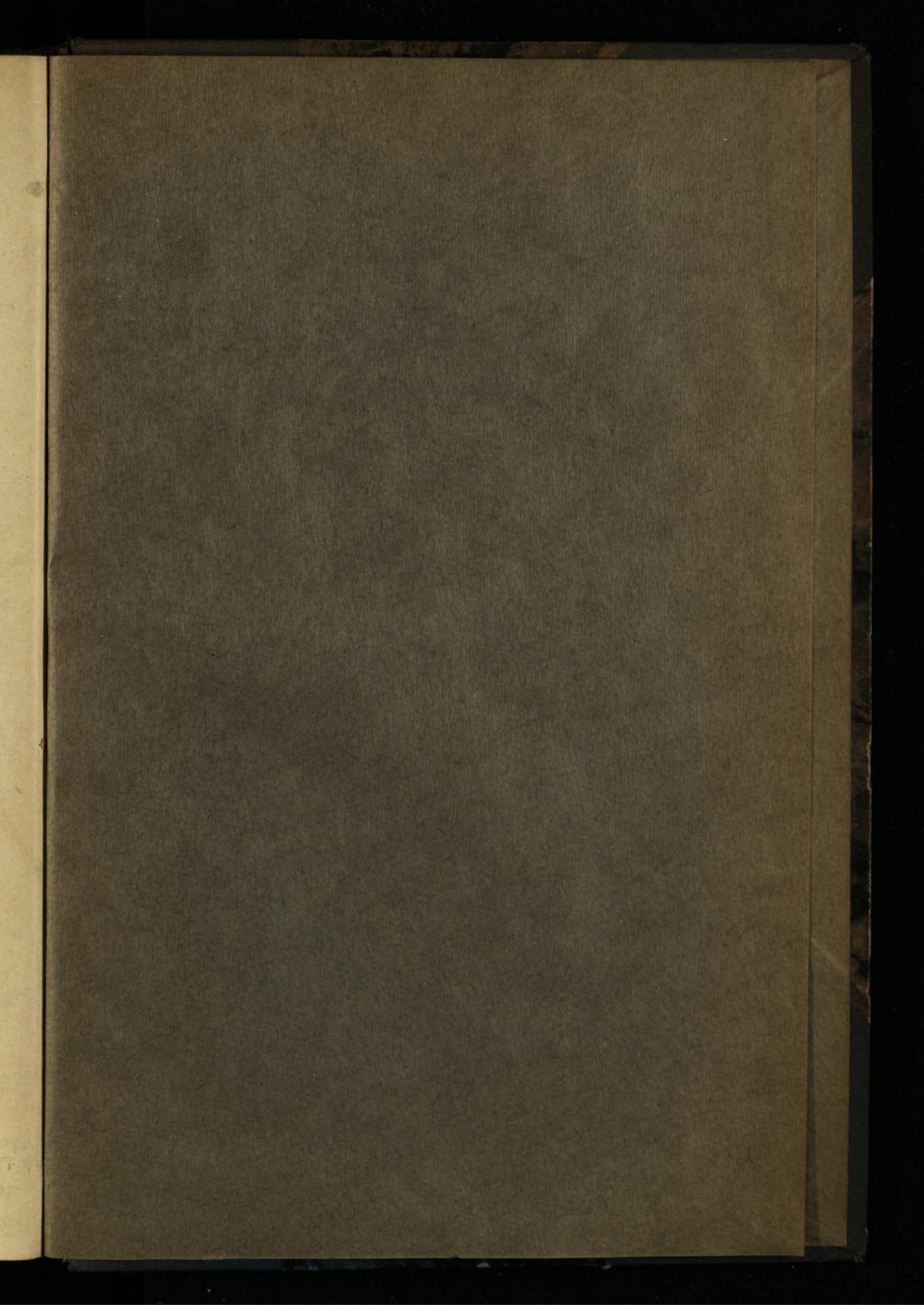
Von diesen Lesarten scheidet zunächst O und Pm als unbrauchbar aus, wenn man nicht das אחר bei Pm als Fehler des Abschreibers ansehen will; bleiben also noch R, L und Ps. Nach Ps wäre zu übersetzen: „Denn das eine Agens kann in seiner Eigenschaft als eines substantiell nur zu einem Aktus gehören, nämlich zu Gott“; da diese Uebersetzung aber sinnlos wäre, so muss man annehmen, dass wahrscheinlich an Stelle des ersten הפועל — הפועל gestanden hat, an Stelle des letzten הפועל — הפועל. Dann erhielte man folgende Uebersetzung: „Denn der eine Aktus kann in seiner Einheit substantialiter nur zu einem Agens gehören, nämlich zu Gott“. Der Sinn wäre, dass der eine aktive Intellekt als der eine Aktus nach seiner Substanz nur zu einem Agens gehört, nämlich zu Gott. Dass jedoch auch diese Uebersetzung keine richtige sein kann, ergibt sich aus der Ueberlegung, dass das thema probandum nicht die Einheit der Gottheit, sondern die des aktiven Intellekts bildet, man müsste denn weiter schliessen: Aber aus dem göttlichen Agens kann nur ein Aktus hervorgehen. Demnach wäre das וזה vor האלהים zu streichen, und wir erhielten dann folgenden Text: „Denn der eine Aktus kann in seiner Einheit substantiell nur zu einem Agens gehören — bei Gott, es müsste denn . . .“ d. h. also der eine hylische Intellekt kann als einheitlicher Aktus nur das Werk des einen aktiven Intellekts sein. Nur bliebe auch hier das emphatische האלהים unerklärlich. Wir hatten in unserem Buche der Lesart von Ps Rechnung getragen, ohne jede Konjekturekritik, sind jedoch der Meinung, dass die auf Konjekturekritik beruhende Ps-Lesart die richtigere ist.

S. 87, Z. 8: Der Uebersetzung: „Ueberhaupt geht der Zweckverleiher dem Zwecke voraus“, liegt die korrupte Lesart von R, L zugrunde: ובכלל הנה אשר יתן תכלית אשר לפני תכלית. Dagegen lesen O, Ps, Pm richtig: הנה אשר יתן התכלית יתן מה שלפני התכלית. Danach muss übersetzt werden: „Ueberhaupt setzt

- der Zweckverleiher auch dasjenige, was dem Zwecke vor-  
aufgeht“. Ein grosser Unterschied ergibt sich kaum.
- S. 88, Z. 3: Statt „einen einzigen Aktus“ muss es heissen: „ein  
einziges Agens“.
- S. 90, Z. 2 v. u.; Statt „den Grund der Farbe“ muss es  
heissen: „den Geschmack der Farbe“.
- S. 92, Z. 4 v. u.: Statt „und das Wissen selbst bleibt kon-  
stant“ muss es heissen: „der substantiell ausserhalb des  
Intellekts bestehen bleibt“.
- S. 100, Z. 2 v. o.: Statt „und wer unter den Spezialisten . . .  
kennt“ muss es genauer heissen: „Und es gehört zu den  
Spezifikationen dessen, der eine Gattung vollständig kennt,  
dass er auch die Attribute des Trägers kennt“.
- S. 102, Z. 5 v. u.: Statt „soweit es sich um ihr Begreifen han-  
delt“ muss es genauer heissen: „soweit er (sc. der hyl.  
Intellekt) auf die Perzeption von ihnen angewiesen ist“.
- , Z. 1 v. u.: Statt „in welchem sich die Erkenntnis  
realisiert“ muss es heissen: „dem die Erkenntnis gilt“.
- S. 104, Z. 3 v. u.: Statt „profane Philosophie“ muss es heissen:  
„Philosophie über den Staat.“
- S. 107, Z. 2 v. u.: האם בכאן דבר ימנע הראותם או בעת הנערות עם היותם  
בו בפועל.  
O liest: האם בכאן דבר ימנע הראותם בו בעת הנערות עם היותם בו בפועל  
כמו שהיה רואה אפלטון.  
Ps liest: האם בכאן דבר ימנע הראותם בו בעת הנערות הנה אם יונח הענין כן  
Pm liest: האם בכאן דבר מונע הראותם בעת הנערות עם היותם בו בפועל  
כמו וגי.  
Demnach muss es heissen: Gibt es denn etwas, das ihr  
Sichtbarwerden in ihm zur Zeit der Geburt verhindert, zu-  
mal sie doch in ihm in actu vorhanden sind?“
- S. 115, Z. 16: Statt „desselben Einen“ muss es heissen: „das-  
selbe Eine“.
- S. 122, Z. 1: Der Uebersetzung liegt der Text von O und Ps  
zugrunde, der folgendermassen lautet: בשנחקור בהם נמצא  
שמציאותם בנושא הרמו אליו והוא שמציאותם ההולאני הוא זולה מציאותם  
המושכל. Demnach muss übersetzt werden: „Wenn wir sie  
untersuchen, so finden wir, dass ihre Existenz, in einem  
spezifischen Träger, also ihre hylische Existenz, eine

- andere als ihre intelligibele ist.“ Der Sinn ist freilich der gleiche.
- S. 126, Z. 5 v. u.: Statt „bildet“ muss es heissen: „zu bilden pflegt“.
- S. 127, Z. 7 v. u.: Nach „in ihr“ ist zu ergänzen: „Begreifen“, sodass der Satz lautet: „als in ihr Begreifen, Begreifendes, Begreifbares miteinander identisch sind“.
- S. 132, Z. 2 v. u.: Statt „des hylischen Intellekts“ muss es „des aktiven Intellekts“ heissen.
- S. 139, Z. 1/2 v. u.: „Statt „redende Lebewesen“ lies „denkende Lebewesen“.
- S. 140, Z. 14: Das Wort „Definitionen“, das alle Hdschr. haben, gibt keinen Sinn. Es muss offenbar כוללים statt גוררים stehen.
- S. 141, Z. 3: Eigentlich müsste es heissen: „Letzte Art“, aber der logische Sinn kann in diesem Zusammenhange nur auf die „letzte Spezies“ hinweisen.
- S. 146, Z. 3: Statt „sonst müssten wir beispielsweise sagen: Der Mensch ist ein lügnerisches Lebewesen“ muss es heissen: „Sonst wäre beispielsweise unser Satz: Der Mensch ist ein Lebewesen — falsch“. Dass der logische Effekt beider Uebersetzungen der gleiche ist, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden.
- S. 146, Z. 16: Das Wörtchen „zuletzt“ ist zu streichen.
- , Z. 22 v. u.: Statt „Kollektivcharakter“ ist „Umfang“ zu lesen (vgl. Bd. I, S. 304).
- S. 147, Z. 13 v. u.: Der Uebersetzung liegt der Text von R, L zugrunde; dagegen lesen O, Ps, Pm כוללים statt כלים, weshalb übersetzt werden muss: „Denn die Menschen unterscheiden sich nicht durch bestimmte Kategorien derartig von einander“.
- S. 148, Z. 16: Statt „mit dem Subjekte“ muss es nach O, Ps, Pm „mit dem Prädikate“ heissen.
- S. 151, Z. 3 v. u.: Statt „von den Individuen“ muss es heissen: „von allen Individuen“.
- S. 155, Z. 12: Statt „so kann . . . werden“ muss es heissen: „so würde sich nach ihnen ergeben, dass sich das dem hylischen Intellekte realisierende Intelligibele (auch) bei seiner Perzeption durch den aktiven Intellekt hylisch wird“.

- S. 159, Z. 16: Statt „im allgemeinen . . . weder generell noch speziell“ muss es heissen: „Ueberhaupt ergibt sich aus dieser Annahme, dass es von einem Unmöglichen der Möglichkeit nach (sc. physisch) auch kein Intelligibeles von seiten seiner Möglichkeit gibt“.
- S. 160, Z. 16 v. u.: Statt „Ueberhaupt . . . gewinnen“ muss es heissen: „Ueberhaupt könnten wir dann auch von einem Unmöglichen der Möglichkeit nach kein Intelligibeles von seiten seiner Möglichkeit gewinnen“.
-









Universitäts-  
bibliothek

Inventarnr.



\*08029312\*

Universitätsbibliothek Potsdam



08938049

08  
0293