

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Die Ethik des Maimonides

Rosin, David

Breslau, 1876

Einleitung. Allgemeine Vorbemerkungen.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-833

Die Sittenlehre (Ethik) ist ein wesentlicher Bestandtheil des Judenthums. Neben der religiösen Wahrheit, die dasselbe in unübertroffener Reinheit und Erhabenheit zuerst gelehrt hat, enthält es Weisungen für die Gestaltung und Führung des Lebens in den verschiedenen Abstufungen menschlicher Vereinigung. «Lehre und Gebot» (החורה והמצוה)¹⁾ sind daher die umfassenden Bezeichnungen für den Inhalt des Judenthums. Geboten ist aber sowohl das Recht (משפט) wie die Sittlichkeit (צדקה)²⁾. Denn auch die Leistungen, die nicht erzwingbar sind, die also dem Gebiete des strengen Rechtes nicht angehören, sind nach der Auffassung des Judenthums dem Gutdünken des Einzelnen nicht dergestalt anheimgegeben, dass sie ebenso eintreten wie unterbleiben könnten; dass die Erfüllung als Verdienst, die Unterlassung aber darum noch nicht als Schuld angerechnet wird: sondern das Sittliche tritt hier als gleichberechtigt, als nicht minder bindende Verpflichtung auf. Mitten unter die Gesetze des bürgerlichen und des Strafrechts sind die Gesetze der Nächstenliebe eingereiht, neben den Hinweis auf die äussere Norm ist die Berufung an das Gewissen gestellt; zur Rechtschaffenheit soll die Güte, zur äusseren Zucht die innere Keuschheit, zur Rechtmässigkeit der Handlung die Lauterkeit der Gesinnung sich gesellen. Und dieser keinesweges zufälligen Mischung begegnen wir ebenso in den biblischen Spruchsammlungen wie in den gesetzlichen Theilen der mosaischen Bücher. Wird in jenen überdies eine edle Lebensklugheit wiederholentlich empfohlen, so ist auch sie durch Begründung, Zusammenhang und Umgebung theilweise sittlich

2. Mos. 24, 12. ²⁾ Maimonides, *Moreh III*, 53.

vertieft und verklärt. Eine Scheidung des ethischen und des Rechtsgebietes ist sodann in der nachbiblischen talmudischen Literatur schon eher wahrzunehmen, indem z. B. *Abot* und ähnliche Tractate vorzugsweise der Sittenlehre gewidmet sind; aber jene Sonderung ist nicht durchgeführt, die Halachah als der Inbegriff des durch die mündliche Ueberlieferung erläuterten und bereicherten Gesetzes ist vielmehr mit ethischen Bestandtheilen fast nicht weniger versetzt wie die biblischen Quellen derselben.

Diese Untermischung und Gleichstellung ist ebenso bezeichnend für den Standpunkt der Gesetzgebung wie sie bedeutungsvoll für die Anwendung gewesen ist. Der unabweisliche Anspruch, die Selbstverständlichkeit des Ethischen im jüdischen Gesetze ist mindestens Eine von den Ursachen, weshalb bei allem Wechsel der äussern Verhältnisse, welcher anderen Völkern Untergang oder moralischen Verfall gebracht, die jüdische Gesamtheit sich wunderbar auf der Höhe der Religiosität und Gesittung erhalten hat; weshalb selbst ihre unerbittlichen Gegner — an denen es nie gefehlt hat, noch fehlen wird — die jüdische Mässigkeit, Wohlthätigkeit und Züchtigkeit, die Innigkeit des jüdischen Familienlebens, die gegenseitige Anhänglichkeit unter den Glaubensgenossen anerkennen müssen.

Die jüdische Sittenlehre muss also eine alle Verhältnisse umfassende, für jede Lage angemessene, durchaus zulängliche sein, wenn solchergestalt eine nach Jahrtausenden zählende Geschichte von ihrer heilsamen, alle Hindernisse besiegenden Wirksamkeit zeugt. Und in der That, wenn man zu den ausdrücklichen oder andeutenden mosaischen Lehren die Ergänzungen und Erläuterungen der anderen biblischen, sowie der apokryphischen Bücher und dann des Talmud und Midrasch hinzunimmt, so wird man in diesen Religionsquellen des Judenthums nicht leicht eine wesentliche ethische Regel oder Weisung für irgend welche Lebenslage vermissen.

Was später die zusammenfassenden Darstellungen der Ethik in der jüdischen Literatur als ihre Aufgabe betrachteten, war in der Regel nicht eine Bereicherung des in den Quellen niedergelegten Stoffes; sondern eine Zusammenfassung und Einreihung desselben in eine anderswoher gewonnene und geläufig gewordene Form und Fassung. Wie die philosophischen Studien das Gebiet der jüdischen Glaubens-

lehre ergriffen und wissenschaftliche Darstellungen veranlassten, welche dasselbe in neuer Gestalt und Beleuchtung, der jedesmaligen Bildung und Anschauung angepasst, vorführten, so gaben sie auch den Antrieb und erweckten das Bedürfniss nach neuen Bearbeitungen der jüdischen Ethik, um dieselbe nach den gangbaren Mustern in ihr volles Licht zu setzen. Mit diesem Bestreben verband sich zugleich eine Entlehnung der leitenden Gesichtspunkte und der Gruppierung des Stoffes. In den Quellen selbst schien dafür ein Anhalt zu fehlen. Es hinderte hierbei nicht allein jenes anscheinend regellose Durcheinander von Glaubenslehren, Rechtsbestimmungen und ethischen Mahnungen, wovon wir oben gesprochen haben, sondern es schienen auch die beherrschenden Anschauungen für die ethische Lebenseinrichtung zu fehlen. Bekanntlich sind solche umfassende Sätze in den älteren wie in den jüngeren Quellen allerdings vorhanden; nur sind sie nicht als solche aus der Reihe der ihnen untergeordneten und aus ihnen sich ergebenden herausgehoben, sind nicht an die Spitze als leitende Ausgangspunkte gestellt worden, sondern müssen erst erkannt und in das richtige Verhältniss zu den anderen gesetzt werden. So ist das Gebot der Nächstenliebe in seiner allgemeinen Fassung¹⁾ wie in seiner besondern Beziehung auf den Fremdling²⁾ derartig zwischen Einzelgesetze gestellt, dass seine überragende Bedeutung leicht übersehen wird — ganz wie die höchste Religionswahrheit des Judenthums von der Einheit Gottes³⁾ und das oberste Religionsgesetz von der unbegrenzten Liebe zu Gott⁴⁾ nur durch ihren Gehalt sich aus ihrer Umgebung herausheben. — Hiermit hängt es denn zusammen, dass auch eine systematische Anordnung der einzelnen Gesetze in den jüdischen Quellen weder gefunden wurde, noch in der That zu finden ist. Es mag den an eine systematische Gruppierung anderweitig gewöhnten Denkern, wenn sie das Ganze der jüdischen Ethik aus den Quellen darzustellen hatten, wohl so zu Muthe gewesen sein, wie dem Künstler, der eine bunte Menge köstlicher Juwelen vor sich hat und nur die angemessene Auswahl und Anordnung unter ihnen zu treffen, sowie die richtige Fassung seinerseits hinzuzufügen hat, um ein herrliches Geschmeide nach Wunsch und Bedürfniss herzustellen.

¹⁾ 3. Mos. 19, 18. ²⁾ Das. V. 34. ³⁾ 5. Mos. 6, 4. ⁴⁾ Das. V. 5.

Dass in der That die systematische Form in den Quellen der jüdischen Ethik nicht vorhanden ist, steht fest, ist aber im Charakter und in der Aufgabe derselben so sehr begründet, dass das Gegentheil ein entschiedener Mangel wäre. Die Bibel, als die älteste, ist darin massgebend auch für die späteren Quellen gewesen. Sowohl die Gesetzesgruppen der Torah wie die Spruchsammlungen in den Hagiographen gehen in erster Linie auf einen praktischen Erfolg ihrer Weisungen bei sämtlichen Mitgliedern der verschiedenartigen Gesamtheit aus; sie wollen die Gesinnung bestimmen und die Handlungsweise regeln durch unmittelbare Einwirkung auf Gemüth und Willen, nicht auf dem Umwege theoretischer Belehrung. Es liegt ihnen daher der Gedanke fern, einem wissenschaftlichen Bedürfnisse genügen zu wollen; der grössere Theil ihrer Bekenner empfindet ein solches nicht, hat dafür kein Verständniss und würde bei solcher Darstellung fast leer ausgehen. Gerade die wechselvolle Mannigfaltigkeit eindringlicher Mahnungen oder kerniger Sprüche prägt sich schneller und tiefer in die Seele der Zuhörer oder Leser. Nicht die symmetrische Gliederung des Systems, sondern die zusammenhängende Reihenfolge innerlich oder äusserlich verwandter Lehren und Weisungen, bildet für die Aneignung und das Behalten, sowie für die in der Bibel unverkennbare erziehende Tendenz die geeignetste Darstellungsform. Es muss den höher Gebildeten vorbehalten bleiben, die auf das Seelenleben und die praktische Einwirkung berechnete Form in eine dem wissenschaftlichen Bedürfniss entsprechende Gestalt umzusetzen. Und eben dieses Bestreben ist es, aus welchem die verschiedenen Versuche hervorgegangen sind, die jüdische und die philosophische Ethik behufs einer geordneten und übersichtlichen Darlegung zu verbinden.

Das Bedeutendste an Tiefe und Gehalt hat in dieser Beziehung **Moseh b. Maimun** (1135—1204) geleistet. Seine Ethik näher zu untersuchen, soll im Folgenden unsere Aufgabe sein. Jedoch müssen wir vorher 1. seine Quellen, 2. seine jüdischen Vorgänger in der ethischen Literatur, 3. die vorwiegende Aufgabe der jüdischen Ethik in seinem Zeitalter und seine Stellung dazu, 4. seine Schriften zur Ethik einleitend durchgehen.

A. Quellen der Maimonidischen Ethik.

Ueber die Quellen seiner Ethik spricht sich Maimonides in einem Vorworte seiner *Einleitung zu Abot* folgender Massen aus:

Wisse, dass die Lehren, die ich in den folgenden Abschnitten vortrage, nicht von mir selbst ausgesonnen und die Erläuterungen, die ich dann (zum Mischnah-Tractat *Abot*) gebe, nicht von mir selbst gefunden worden sind. Ich habe diese Dinge zusammengestellt aus den Worten der Weisen in den Midraschwerken und im Talmud und anderen Schriften; ferner aus den Aeusserungen der Philosophen älterer und neuerer Zeit und aus den Werken verschiedener Verfasser Vielleicht werde ich hier und da eine ganze Erörterung aus einem allbekannten Buche wörtlich anführen¹⁾. Damit will ich kein Unrecht begehen und mich nicht mit den Aussprüchen Anderer schmücken, da ich hiermit wohl eine genügende Erklärung ausgesprochen habe, wenn ich auch nicht «Der hat gesagt», «Der hat gesagt»²⁾ in den einzelnen Fällen angebe; das wäre eine ganz nutzlose Weitläufigkeit».

Eine nähere Bestimmung dieser von Maimonides gegebenen Andeutungen wird uns durch den Inhalt seiner ethischen Auseinandersetzungen wie durch seine zerstreuten Citate und Erklärungen möglich gemacht.

I. Die von Maimonides zuerst genannten jüdischen Quellen bedürfen einer genauern Bezeichnung nicht. Es sind die an die biblischen Bücher sich anlehenden Schriften der talmudischen und Midraschliteratur.

II. Unter den sodann genannten Philosophen älterer Zeit kommen für die Ethik nur zweifelhaft und hinsichtlich einzelner Fälle in Betracht SOKRATES³⁾, PLATO⁴⁾, aus späterer Zeit die

¹⁾ Die richtige Lesart dieser Stelle ist nach dem Arabischen bei *Pococke*:
ואפשר שאביא לפעמים מאמר אחד כלו מספר מפורסם בלשונו.

²⁾ אמר פלוני אמר פלוני in den alten Ausgaben.

³⁾ Der Xenophontische Sokrates ist, wie wir später sehen werden, vielleicht mit zu verstehen unter den Aelteren (קדמונים) in der Einleitung zum Mischnah-Commentar bei der Erklärung der Agadah אין להקביה בעולמו אלא ד' אמוח של הלכה כלכד.

⁴⁾ Die an Plato's Lehre erinnernden Züge der Maimonidischen Ethik sind

Stoiker¹⁾, sicher aber und für die meisten Fälle ARISTOTELES. Dieser von Maimonides fast den Propheten gleichgestellte Denker²⁾ ist für die Ethik dessen Hauptführer, wie sich uns an zahllosen Beispielen zeigen wird. Maimonides hat die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles gelesen. Man merkt deren Benutzung an allen Orten. Nur selten kommen Ungenauigkeiten vor, zu denen spätere Schriftsteller den Maimonides verleitet haben³⁾. An mehreren Stellen führt Maimonides die *Nikomachische Ethik* an⁴⁾ oder giebt Mittheilungen aus derselben⁵⁾. Die Ungenauigkeit in der Angabe des Buches⁶⁾ scheint, ihrer unveränderten Wiederholung wegen, der dem Maimonides vorliegenden arabischen Uebersetzung⁷⁾ und deren abweichender Eintheilung der Bücher zugeschrieben werden zu müssen. Die auffallende Verschiedenheit eines Citates bei Maimonides von dem Original bei Aristoteles⁸⁾ haben wir wohl Uebersetzern, Erklärern oder Bearbeitern der *Nikomachischen Ethik*

schwerlich aus dessen Schriften direct genommen. Einzelheiten, für welche sich Parallelen bei Plato bieten, sind z. B. dessen Aeusserungen über die Willensfreiheit des Menschen (*Rep.* X, 617 E; 619 B; *Tim.* 42 B), über die dem Alter schuldige Ehrerbietung (*Rep.* V, 465 A, aber auch Aristoteles NE IX, 2 Bkk), über die ethische Bildungsfähigkeit der Jugend (Aristot. NE II, 2 im Namen Plato's nach dessen *De legg.* II, p. 653 B; aber auch Aristot. ohne Nennung Plato's NE II, 1 Schl. und X, 10 sowie Ibn Gebirol in תקן מדות הנפש ed. Luneville fol. 7 b); dazu vgl. Maim. zu Abot I, 14. — Maimonides nennt übrigens die Schriften Plato's dunkel und bilderreich, und deren Lesung entbehrlich für den Studirenden, weil Aristoteles über die philosophischen Systeme vor seiner Zeit das Erforderliche mittheile. (Brief an Sam. Tibbon fol. 13 ed. Brunn oder קובץ II, fol. 28 b).

¹⁾ Diese, mit Sokrates bei Xenophon combinirt, scheinen unter den קדמונים in der oben (S. 5, Anm. 3) angegebenen Stelle des Maimonides gemeint zu sein.

²⁾ Brief an Sam. Tibbon a. a. O.

³⁾ S. z. B. SCHEMTOB zu *Mor.* III, 18 und nach ihm MUNK, *Guide* III, p. 135 n. 1.

⁴⁾ *Mor.* III, 43 und 49 (in letzterem Capitel zwei Mal).

⁵⁾ *Einleitung zu Abot*, Abschnitt VI im Namen der «Philosophen» aus Aristoteles NE VII, 11 Bkk; *Comm.* zu Abot III, 9 unter And. aus Aristoteles NE X, 10; zu Abot V, 14 aus NE VII, 1; *Mor.* III, 51 über die Hindernisse für die Tugend im jugendlichen Alter nach NE I, 1 und III, 15.

⁶⁾ *Mor.* III, 43. 49 wird beide Male das neunte Buch der *Nikom.* Ethik statt des achten angegeben.

⁷⁾ Dass viele ethische und verwandte Schriften ins Arabische übersetzt worden, bezeugt Maimonides in seiner «Logischen Terminologie» (מלות הגיון), 14.

⁸⁾ Zu Abot I, 6 über die Freundschaft aus NE VIII, 3. Ueber die dunklen Worte des Maim. zu Anf. d. St. s. später.

zu verdanken, da Maimonides, seinem Rathe an den Uebersetzer seiner Schriften, Samuel Ibn Tibbon, zufolge, die peripatetische Philosophie in den Erklärern des Aristoteles in brauchbarerer Weise dargelegt fand als in dessen Worten selbst¹⁾.

Aus dem Kreise der griechischen Philosophen sind hier ferner jedenfalls die zwei Ausleger des Aristoteles: der Peripatetiker ALEXANDER VON APHRODISIAS (um 200) und der Eklektiker THEMISTIUS (um 315—385) zu nennen, welche Maimonides an derselben Stelle zu den unentbehrlichen Führern beim Studium der peripatetischen Philosophie ausdrücklich zählt.

An eine Kenntniss der hellenistischen Philosophie ist wohl ebensowenig zu denken als an eine directe Benutzung neuplatonischer Schriften²⁾.

III. Unter den «Philosophen der neuern Zeit» in jener Quellenangabe des Maimonides sind die ihm als Führer dienenden arabischen Philosophen zu verstehen. Zu nennen sind:

1. ABU NASSR ALFARABI (st. 950), der Begründer der eigentlichen «Philosophie» im Kreise des Islam, d. h. des arabischen Aristotelismus, gegenüber den Theologen oder Scholastikern (Mutakalimun)³⁾, wobei Alfarabi jedoch noch sehr zum Platonismus hinneigt. Maimonides rühmt ihn als hervorragenden Philosophen und seine Schriften — namentlich aber seine ethisch-politische Schrift *Principien des Seienden*⁴⁾ — als gediegen und lehrreich, wie er denn in der Logik der alleinige sichere Führer sei⁵⁾. Auf Einen Punkt der Maimonidischen Ethik, dem Alfarabi zur Quelle dient, hat S. MUNK bereits hingewiesen⁶⁾. Wir werden im Verlaufe unserer Darstellung eine Reihe

¹⁾ Brief an Sam. Tibbon ed. Brünn fol. III a oder *Kobez* II, fol. 28 b.

²⁾ Maimonides spricht etwas summarisch sein wegwerfendes Urtheil über andere echte oder untergeschobene philosophische Schriften der griechischen Periode aus a. a. O.: ואמנם זולתי חיבורי אלה הנזכרים כמו ספרי בנדקלום (Empedokles) וספרי פיתאגורס וספרי הרמס (Hermes) וספרי פורפיריוס כל אלה הם פילוסופיא קדומה אין ראוי לאבד הזמן ולהעבירו בהם.

³⁾ S. STEINSCHNEIDER, Leben und Schriften Alfarabi's. Petersburg 1869.

⁴⁾ Ins Hebräische übersetzt von MOSEH IBN TIBBON unter dem bei Maimonides genannten Titel התחלות הנמצאות und in der Sammlung ס' האסיף von PHILIPPOWSKY, Leipz. 1849 herausgegeben.

⁵⁾ Maim. a. a. O.

⁶⁾ Guide III. p. 438 n. 4.

von Parallelen und einige offenbare, zum Theil wörtliche Entlehnungen¹⁾ zu verzeichnen haben.

2. ALI IBN SINA (st. 1038), der, vom Einflusse des Islam freier, sich dem Aristoteles noch enger anzuschliessen suchte. Er wurde bei den Arabern nächst Themistius beim Studium der peripatetischen Philosophie benutzt²⁾. Maimonides erkennt ihm scharfes Denken und feine Speculation zu und empfiehlt seine Schriften als förderlich und eines eingehenden Studiums werth; doch zieht er ALFARABI vor³⁾. Parallelen mit der Ethik des Maimonides werden in der Folge gelegentlich angegeben werden; eine wirkliche Benutzung für die Ethik möchten wir mit Gewissheit nicht behaupten.

3. ABU HAMED AL-GAZZALI (st. 1111), bei umfassender philosophischer Bildung Anhänger der Ascharija, verfasste unter Anderem das ethische Buch «*die Wage*»⁴⁾, in welchem eine grosse Anzahl übereinstimmender Aeusserungen mit Maimonides vorkommen. Zum Theil sind dieselben allerdings auf die gemeinsamen Quellen Beider, namentlich auf ARISTOTELES, zurückzuführen; jedoch können sie auch zur Anregung oder Benutzung für Maimonides gedient haben, wie dies in Einem Falle unzweifelhaft ist⁵⁾.

4. ABU BEKR IBN BAG'Ä (AVENPACE) IBN ES-SAIG⁶⁾ (st. 1138), der sich an ALFARABI anschloss und mit gleicher Hinneigung zum Platonismus der erste Hauptvertreter der peripatetischen Philosophie in Spanien wurde. Auch Maimonides stellt ihn mit Alfarabi zusammen und sagt, er sei ebenfalls ein grosser Philosoph; seine Aussprüche und seine Werke fänden den Beifall der Urtheilsfähigen⁷⁾. Seine ethische Abhandlung «*Lebensweise des Einsiedlers*»⁸⁾, aus einem hebräischen

¹⁾ Maimonides *Einleitung zu Abot*, Abschnitt I, aus *Principien* p. 2; Maim. das. Abschn. III, und *H. Deot* II, 1 aus *Princip.* p. 43; derselbe in *Millot higg.* 14 über die Eintheilung der Wissenschaft vom Staate nach *Princip.* p. 32.

²⁾ MUNK, *Guide* I, p. 345 n. 4.

³⁾ Brief an Sam. Tibb. a. a. O.

⁴⁾ Hebräisch unter dem Titel מאונוי צדק von ABRAHAM B. CHASDAI aus Barcelona, Leipz. 1839 von GOLDENTHAL herausgegeben.

⁵⁾ מאונוי צדק II, Fol. 11 ff. diente Maimonides offenbar als Vorbild in seiner *Einleitung zu Sanhedrin* X (פרק הלוק) bei der Aufzählung und Beschreibung der Menschenklassen in der Auffassung der eschatologischen Dinge, bei dem Beispiel vom Schulkinde u. s. w.; s. weiter unten.

⁶⁾ *Mor.* I, 74; II, 9. 24; III, 29.

⁷⁾ Brief an Sam. Tibbon a. a. O.

⁸⁾ הנהגת המתבודד, *Regimen solitarii*.

Auszuge des MOSEH NARBONI bekannt, dient nächst den *Principien* des ALFARABI Maimonides bei seiner Darstellung des innern Gottesdienstes, zu welchem der vollendete Weise sich erhebe, zum Vorbilde ¹⁾).

5. IBN ROSCHD (AVERROËS) aus Cordova, Landsmann und älterer Zeitgenosse des Maimonides (st. 10. December 1198 in Marokko; das Geburtsjahr ist streitig), lässt sich nur mit Ungewissheit den Führern des Maimonides in seiner Ethik beizählen. Zwar stellt ihn Maimonides als Commentator des Aristoteles sehr hoch und nennt ihn nach Alexander und Themistius als massgebenden Ausleger der peripatetischen Philosophie ²⁾); auch fehlt es nicht an Uebereinstimmung in einzelnen Fällen, auf die wir bei Gelegenheit stossen werden: allein eine Entlehnung oder Benutzung lässt sich nicht behaupten, weil die Uebereinstimmung schon in den gemeinsamen Vorgängern sich findet oder mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist. Einen näheren Einblick in die meisten Commentare IBN ROSCHD's erlangte Maimonides übrigens erst um die Zeit, als er bereits eine Abschrift des ersten Theiles seines *Moreh* an seinen Schüler JOSEPH IBN AKNIN schickte, wie sich aus dem Wortlaute seines Urtheils bei dieser Gelegenheit zeigt ³⁾, und das oben erwähnte übereinstimmende Urtheil fällt in noch spätere Zeit ⁴⁾.

IV. Was dann schliesslich die «Werke verschiedener Verfasser» in der Angabe des Maimonides betrifft, so sind darunter jedenfalls auch seine jüdischen Vorgänger in der ethischen Literatur gemeint, die wir eingehender besprechen müssen, weil sie die jüdische Ethik, wie Maimonides, zum Gegenstande haben.

¹⁾ *Mor.* III, 51 und dazu MUNK, *Guide* III, p. 438 n. 4.

²⁾ Brief an Sam. Tibbon a. a. O.

³⁾ Brief an JOSEPH B. JEHUDAH nach dem Abdruck in der *Einleitung* zu *ברכת ובאלו הימים כאו אלי כל ספרי אבן רשד אשר*, Lyck 1859 ohne Seitenzahl: Nach dem Datum am Schlusse ist der Brief im Marchschwau 1191 geschrieben. In demselben Jahre hatte er, wie er in dem Briefe sagt, den ersten Theil des *Moreh* nebst der Einleitung an IBN AKNIN geschickt.

⁴⁾ Der Brief an Sam. Tibbon trägt das Datum 8. *Tischri* 1199. Einen kurzen Ueberblick der abweichenden Meinungen über das Verhältniss des Maimonides zu Ibn Roschd im Allgemeinen giebt STEINSCHNEIDER im *Catal. Bodlej.* unter «MOSES MAIMONIDES».

B. Die jüdischen Vorgänger des Maimonides in der ethischen Literatur.

Es ist eine nicht unerhebliche Zahl jüdischer Schriftsteller dem Maimonides in der Bearbeitung der jüdischen Ethik vorangegangen.

I. SAADIA B. JOSEPH (892—942), Gaon in Sura, widmete einige Abschnitte seines religionsphilosophischen Werkes *Emunot wedeot* allgemeinen und besonderen ethischen Fragen. Er handelt im dritten Abschnitte über Offenbarung und Gesetz, im vierten über die Vorzüge und die Willensfreiheit des Menschen, im fünften über Verdienst und Schuld, im zehnten schliesslich über das praktische Leben in seinen besonderen Erscheinungen. Diese sucht Saadia dadurch zu umfassen, dass er, ohne jedoch an eine gedankenmässige Entwicklung seiner Eintheilung zu denken, aus der Erfahrung dreizehn verschiedene Lebensrichtungen nennt — in denen Tugenden, Güter und Thätigkeiten untermischt vorkommen, — vor einseitigem Festhalten einer einzelnen warnt und vielmehr das Zusammenwirken aller berechtigten Triebe im Menschen, eines jeden Triebes an seinem Orte und in dem ihm gebührenden Masze, fordert. Letztere zu bestimmen, sei eben Sache der menschlichen Vernunft (כח ההכרה), der das Richteramt über die beiden anderen Kräfte der Seele, das Begehren (כח החמדה) und den Affect (כח הכעס = $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$) zustehe und die über sie zu herrschen berufen sei. Neben der Vernunft wird dann im Laufe der weitem Ausführung das Gesetz als selbstverständliche Instanz vorausgesetzt und das gesetzlich Verbotene überall ausgeschlossen. Das Masz sei aber für jene dreizehn Bestrebungen ein ungleiches; daher müssten dieselben in einem jeder einzelnen angepassten Masze vereinigt werden. Wo das Masz in der Neigung einen zu grossen Widerstand finde, müsse die Enthaltbarkeit, welche eigentlich nur auf das geradezu Verbotene zu beschränken wäre, als eine vorübergehende Uebung angewendet werden, bis das richtige Masz keinen Widerstand mehr finde.

Wir werden später sehen, dass die allgemeine Forderung des Maszes und die Empfehlung des zeitweiligen Gebrauches eines Uebermaszes zur Herstellung des gestörten Gleichgewichts bereits an die Ethik des Maimonides anklingt.

Dass das religionsphilosophische Werk Saadia's übrigens dem Maimonides vorgelegen, ist ohnehin wahrscheinlich und wird unzweifelhaft durch dessen anonyme Anführung an einer Stelle ¹⁾, wo Maimonides den Saadia als Anhänger des Kalam bezeichnet. Die Unterlassung ausdrücklicher Nennung hat selbst einen ethischen Grund und ist einer von den Zügen, die Maimonides als den berufenen Lehrer der Sittlichkeit kenntlich machen. Er nennt den verehrten Mann der Vergangenheit nicht, wo er ihm widersprechen muss, nennt ihn aber und rühmt sein Verdienst, wo er ihn gegen Vorwürfe in Schutz nehmen kann ²⁾. — Auch bei der Begründung des Gesetzes vom Bundeszeichen in Israel, glaubt MUNK eine Hindeutung auf Saadia zu finden ³⁾. — Andere Fälle der Zusammenstimmung oder Abweichung werden im Laufe unserer Darstellung sich zeigen.

II. SALOMO IBN GEBIROL verfasste ausser seinem religionsphilosophischen «*Lebensquell*» (*Mekor chajim*) und seiner ethischen Spruchsammlung «*Perlenlese*» (*Mibchar hapeninim*) im Jahre 1045 in Saragossa ⁴⁾ eine besondere ethische Schrift «*Veredelung des Charakters*» (*Tikkun middot hanefesch*) ⁵⁾. Darin wird als Gegenstand der Ethik die Aufgabe bezeichnet, durch Herrschaft des Geistes und Beschränkung der Sinnlichkeit zur ewigen Seligkeit zu gelangen ⁶⁾. Den Nachweis im Besondern sucht der Verfasser in seiner als Tugendlehre ausgeführten Schrift zu geben. Zur bessern Uebersicht werden Tugenden und Laster unter die fünf Sinne so vertheilt, dass auf je Einen Sinn zwei Paare kommen, im Ganzen zehn Paare genannt und behandelt

¹⁾ *Einleitung zu Abot*, Abschn. VI im Hinblick auf *Emunot* III, 2.

²⁾ Brief nach *Jemen ed. HOLUB* (nach der Uebersetzung Samuel Tibbon's aus einer Handschrift A. JELLINEK's in Wien) p. 39. — Aehnlich verfährt Maimonides in seinem Briefe an Joseph b. Jehuda (p. 15 a ed. Brünn), wo er ausser R. NISSIM und R. CHEFEZ noch andere Urheber der am meisten angegriffenen (הטעונית) Punkte in seinem *Mischnah-Commentar* zu seiner eignen Rechtfertigung nicht nennen mag, um deren Ansehen zu schonen.

³⁾ *Guide* III, 417, 2 zu *Mor.* III, 49 in Rücksicht auf *Emun.* III, 10.

⁴⁾ STEINSCHNEIDER, *Catal. Bodl.* p. 2326 nach der *Ed. pr.* und den Handschriften.

⁵⁾ Aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt von JEHUDA IBN TIBBON. *Ed. pr.* 1550; ed. Riva di Trento 1562; Luneville 1807 und Lyck 1859. Ich citire nach ed. Luneville.

⁶⁾ *Einleitung fol. 3b.*

werden. Diese Gruppierung erweist sich jedoch als werthlos und meist erzwungen. Neben manchen Berührungen mit der Ethik des Maimonides, sei es in einstimmiger oder in widersprechender Weise, ist besonders das Ibn Gebirol wohlbekannte und wiederholentlich ¹⁾ geltend gemachte ethische Mittelmasz des Aristoteles hervorzuheben. Aber Ibn Gebirol spricht davon doch nur gelegentlich. Es ist ihm nicht aus Aristoteles selbst bekannt und gilt ihm darum nicht als durchgängiger Maszstab sittlicher Tugend. So setzt er denn auch jeder Tugend nicht zwei Extreme, sondern nur ein einzelnes Laster gegenüber, welches dann mit derselben eines von den zehn Paaren bildet, die er im Ganzen aufstellt, um sodann Ort und Masz für deren richtige Anwendung und eine beschränkte Berechtigung sogar der im Allgemeinen als Laster bezeichneten Eigenschaften im Besondern nachzuweisen.

Dass Maimonides diese ethische Hauptarbeit seines, über ein Jahrhundert älteren und anderweitig berühmten Vorgängers gekannt habe, ist wohl anzunehmen, wenn auch ein bestimmter Nachweis dafür bei Maimonides nicht gefunden wird. Vielleicht hat Maimonides unter ihrem Einflusse die Aufgabe der Ethik als «Veredelung des Charakters» ²⁾ bezeichnet. — Möglich ist auch die Benutzung der *Perlenlese* in einem einzelnen Falle, auf welchen wir an seinem Orte zu sprechen kommen werden.

III. BACHJA BEN JOSEPH ist der älteste jüdische Schriftsteller, von dem eine ausführliche Bearbeitung der Ethik auf uns gekommen ist. Er fasst dieselbe wesentlich als Pflichtenlehre auf, indem er zugleich das Moment der Gesinnung, dem unter seinen Zeitgenossen herrschenden Uebergewicht der äussern religiösen Praxis gegenüber, zur Geltung zu bringen versucht. Die äusseren Verpflichtungen zufolge des schriftlichen Gesetzes und der mündlichen Ueberlieferung (חובות האברים) will er in ihrer Geltung nicht antasten, aber neben und

¹⁾ IV, 1 beim Zorn (wozu *H. Deot* I, 4 eine interessante Parallele bildet); V, 1 bei der Freigebigkeit; V, 2 beim Geiz; V, 3 über Tapferkeit (wo die Worte *הדרך הישרה* an die Ausdrücke *דרך טובה* und *הדרך הישרה* in *H. Deot* I, 3. 4 sowie an *הדרכים הטובים והישרים* in *H. Deot* I, 5. 6 und sonst stark erinnert).

²⁾ Tibbon: *חקן המדות*, *Einleitung zu Abot*, Abschn. I. — Dass Maimonides zu dieser Auffassung noch anderswoher angeregt war, wird unten gezeigt werden.

über dieselben die «Herzensepflichten» (חובות הלבבות) gestellt wissen und zwar nicht nur aus Vernunftgründen, sondern kraft desselben Gesetzes und derselben Ueberlieferung. Bachja's *Lehre von den Herzensepflichten* (חורר חובות הלבבות)¹⁾ behandelt nur in den ersten zwei Abschnitten Theile der Glaubenslehre, nämlich die Lehre von Gott und die religiöse Weltanschauung, ist aber im Uebrigen der religiösen Sittenlehre vorzugsweise gewidmet. Die Auffassung des menschlichen Lebens auf Erden als Uebungsstätte für die Hingebung an Gott und die Ueberwindung der Sinnlichkeit war den jüdischen Schriftstellern durch manche Anklänge im Talmud und Midrasch nahe genug gelegt²⁾, um sich mit den entschiedenen Kundgebungen und Folgerungen derselben Auffassung bei tonangebenden muhamedanischen Schriftstellern³⁾ leicht zu befreunden. Wir werden deshalb jene asketische Richtung in milderer Form bei MAIMONIDES wiederfinden; in BACHJA tritt sie, wiewohl immerhin gemässigt, doch in mancher Hinsicht so entschieden auf, dass wir denselben im Allgemeinen den asketischen Schriftstellern beizählen müssen. BACHJA folgt unbedenklich den Lehren der «lautern Brüder» in Inhalt und Form⁴⁾ und wohl auch dem Beispiele GAZZALI's⁵⁾ (1059—1111), indem er auf erkennende und läuternde Wirksamkeit des Innern im Menschen überall dringt und indem er Fasten⁶⁾, nächtliches Gebet⁷⁾, Zurückgezogenheit aus dem Leben⁸⁾, freiwillige

¹⁾ Die Seitenzahl der Anführungen ist aus der mit Einleitung von JELLINEK versehenen Ed. Leipzig 1846.

²⁾ Vgl. die Zusammenstellung bei Bachja, *Herzensepflichten* IX, 6. — Ferner Maimonides, *H. Deot* VI, 1.

³⁾ S. KREMER, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*, Leipz. 1868, S. 58 über HASSAN BASSRI, den Begründer der Asketenschule von Bassora, und SAHL TOSTARI, und dann S. 59 die geschichtliche Erklärung dieser Erscheinungen.

⁴⁾ Dies hat überzeugend nachgewiesen KAUFMANN in der *Theologie des Bachja Ibn Pakuda*, Wien 1874.

⁵⁾ Die von demselben a. a. O. S. 21, A. 1 beigebrachten Parallelen scheinen mir dafür entscheidend zu sein. Hierzu kommt eine wahrscheinliche Benutzung der *Wage* in einem später bei Maimonides zu erörternden Falle. Hiernach müsste, ungeachtet der a. a. O. S. 8, A. 2 geltend gemachten Gründe für eine Benutzung des BACHJA schon durch IBN GEBIROL, die vom Verfasser so schön nachgewiesene Uebereinstimmung Beider auf eine andere Weise erklärt werden.

⁶⁾ *Herzensepflichten* IX, 5, p. 418; X, 6, p. 443. Dagegen MAIMONIDES *Perak*. IV und *Deot* III, 1.

⁷⁾ HPf. X, 6, p. 443.

⁸⁾ Das. VIII, 3, p. 370 f.

Zuthaten zu dem im Religionsgesetz Gebotenen¹⁾ und Verzichtleistung auf alles Entbehrliche (המוחרים)²⁾ empfiehlt. Schwach nur sind bei BACHJA die Anklänge an das Aristotelische Mittelmaß³⁾; einen Einfluss auf die Bestimmung des Tugendbegriffes übt es bei ihm so wenig wie bei GEBIROL, weshalb er denn auch, wie jener, nur Ein Laster je einer Tugend gegenüberstellt⁴⁾. In einem Theile der angeführten Punkte, wie noch in manchen anderen zeigt die *Lehre von den Herzenspflichten* erhebliche Unterschiede von der Ethik des MAIMONIDES⁵⁾, doch auch viele Fälle der Uebereinstimmung⁶⁾; Einzelnes daraus scheint sogar MAIMONIDES bei der Abfassung seiner ethischen Schriften vorgeschwebt⁷⁾

¹⁾ Das. V, 5, p. 268. Dagegen MAIMONIDES *Perak.* IV und *Deot* III, 1.

²⁾ HPfl. V, 5, p. 265.

³⁾ Das. VIII, 3, No. 25, p. 385: אך אחז הדרכ השוה; IX, 3, p. 407: מנדר ודכה הואח קרובה אל הדרכ השוה החוריה יותר ממה; p. 408: הדרכ השוה החוריה שזכרנו וגו'. Die Aehnlichkeit der Ausdrücke mit den entsprechenden des MAIMONIDES ist hier wie oben S. 12, A. 1 bei GEBIROL bemerkenswerth.

⁴⁾ HPfl. III, 9 p. 181 und 10 p. 184 zum Theil dieselben, daneben aber auch verschiedene Paare.

⁵⁾ Ausser manchen bei MAIMONIDES gelegentlich anzuführenden Einzelheiten nennen wir hier beispielsweise die eben erwähnte Empfehlung des Fastens und der freiwilligen Zuthaten zum gesetzlich Gebotenen, die paarweise Gruppierung der Tugenden und Laster (vergl. mit MAIMONIDES, *Perak.* IV und *Deot* I, 4. 5), die Beschränkung der menschlichen Willensfreiheit durch die Bestimmung Gottes (HPfl. III, 8 p. 174 und V, 5 p. 280) und der damit zusammenhängende Quietismus (X, 7 p. 450 vergl. mit Maim., *Perak.* VIII; TESCHUBAH, V, VI; *Mor.* III, 16 ff.).

⁶⁾ So die Forderung, nach Bedürfniss sich am weltlichen Leben zu betheiligen, die Lust nicht zum Beweggrund der Handlungen zu nehmen (HPfl. IX, 5 p. 414), die Rede einzuschränken auf Bedürfniss und edlen Gebrauch (Das. p. 415 f.; und zu dem Allen) (vgl. MAIMONIDES *Perak.* V und *Deot* II, 4; III, 2), von Zechgelagen fern zu bleiben (HPfl. IX, 5 p. 412 vergl. mit *Mor.* III, 8 und *H. Tumat Zaraat* XVI, 10), sich zur Einkehr und Sammlung zuweilen aus der Gesellschaft zurückzuziehen (HPfl. IX, 2 p. 405 f. und *Mor.* III, 51).

⁷⁾ Das schöne Gleichniss vom Schulkinde in der *Einleitung* zu Sanh. X ist so auffallend ähnlich dem Gleichnisse bei BACHJA HPfl. IV 4 p. 235, dass es nur als die meisterhafte Ausführung eines gegebenen Stoffes erscheint. Dass indessen MAIMONIDES die eigentliche Anregung zu dem Gleichnisse von GAZZALI empfangen hat (oben S. 8, A. 5) und BACHJA nur eine Mittelstation zwischen ihm und seiner Quelle ist, werden wir später als einleuchtend erkennen. — Die herrliche Stelle im *Moreh* III, 52 Anf. über das Gefühl der Gottesnähe und dessen veredelnde Einwirkung auf den Menschen ist vielleicht unter dem Einfluss einer ähnlichen Stelle in HPfl. VIII, 3 Nr. 10, p. 357 ff. und Nr. 26 p. 386 entstanden, wiewohl die Verschiedenheit der beiderseitigen Standpunkte einige Unterschiede erklärt.

oder zu directer Benutzung¹⁾ vorgelegen zu haben. Bei dieser Annahme erscheinen denn auch manche Abschnitte oder Ausführungen bei MAIMONIDES als Parallelen zu den Abschnitten des *Buches von den Herzenspflichten*²⁾.

IV. In der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts verfasste ABRAHAM BAR CHIJA eine ebenfalls der Hauptsache nach ethische Schrift *Hegjon hanefesch*³⁾. Von dem Bedürfnisse der Busse und Bekehrung (השובה), wie viele spätere ethische Schriften in der jüdischen Literatur ausgehend⁴⁾, theilt der Verfasser in vier Abschnitten mit vorwiegend homiletischer Form — vielleicht für gottesdienstliche Vorträge am jüdischen Neujahrsfeste⁵⁾, am Morgen des Versöhnungstages⁶⁾ wie am Nachmittag desselben⁷⁾ und zum Sabbath in den Busstagen⁸⁾ ursprünglich angelegt — neben manchem Religionsphilosophischen Vieles aus dem Gebiete der Ethik mit und geht in dieser zumeist die Wege BACHJA's. Die drei Klassen

So ist השכל הפועל dem BACHJA fremd und dem MAIMONIDES wiederum jene Ekstase, welche HPfl. S. 359 oben angedeutet wird. — Wenn *Mor.* III, 51 die höchste Stufe innern Gottesdienstes in Moseh und den Patriarchen näher angegeben, nicht aber erklärt wird, weshalb diese Stufe als die höchste gelten müsse, so scheint auf die Bekanntschaft der Leser mit HPfl. IX, 7 S. 424 ff., wo diese Begründung gegeben ist, gerechnet worden zu sein. —

¹⁾ Wie MUNK zu *Mor.* II, 12 eine Entlehnung aus HPfl. II, 5 p. 124 annimmt.

²⁾ So entsprechen שער הבחינה dem *Mor.* III, 12 und 32 Anf.; שער יחוד; שער המעשה לאהים der *Einleitung zu Abot*, Abschn. V; שער השבון הנפש derselben im Abschnitt IV Schluss. —

³⁾ Ed. E. FREIMANN mit einer biographischen Einleitung des Herausgebers und einer zweiten von S. L. RAPPOPORT, Leipzig 1860.

⁴⁾ Dass diese Anknüpfung an das jüdisch-religiöse Leben auch in der philosophischen Ethik ihre Analogie hat, wird sich bei der Besprechung des Maimonidischen Begriffes der Ethik zeigen. Vergl. übrigens schon oben S. 12, A. 2.

⁵⁾ Abschnitt I, über Natur und Schöpfung.

⁶⁾ Abschnitt II, im Anschluss an die Morgen-Haftarah Jes. 57, 14—58, 14.

⁷⁾ Abschnitt III, zum Buche Ionah, der Minchah-Haftarah.

⁸⁾ Und zwar mit dem Wochenabschnitte וילך. So nämlich erklärt sich vielleicht Abschnitt IV, angeknüpft an Jes. 55, 11 aus der Haftarah דרשן (Jes. 55, 6—56, 8), welche an diesem Sabbath nach alter Ueberlieferung üblich war (*Tossafot* שחל להיות אב שחל להיות zu *Megillah* 31 b), und an 5 Mos. 30, 1 ff. (p. 40 ed. Freimann) aus dem WA נצבים, wovon וילך nur einen im Falle des Bedürfnisses ablösbaren Theil bildet (s. ZUNZ, *Ritus* S. 179).

der Religiösen, die er uns vorführt¹⁾, entsprechen den drei Arten von Enthaltensamen bei BACHJA²⁾, ohne freilich mit denselben ganz zusammenzufallen. Während aber BACHJA die äusserste Stufe der Askese, das Einsiedlerleben, nur in beschränkter Weise gutheisst³⁾ und in dieser Beziehung die Lebensweise der Prophetenschüler nur als historische Erscheinung anführt⁴⁾, billigt ABRAHAM B. CHIJA die ehelose Lebensweise, trotz des biblischen Ausspruchs (1. Mos. 1, 28), der als erstes Gebot in der Reihe der Israelitischen Gesetze gezählt wird, und führt als Muster dafür die Mehrzahl der Propheten an, welche, wie er aus dem Stillschweigen der Bibel über ihr Familienleben folgert, unvermählt und kinderlos gelebt hätten⁵⁾. — Auch den Gedanken BACHJA's, dass die je höhere Stufe der Askese ein geringeres Masz von gesetzlichen Vorschriften erforderlich mache⁶⁾, führt A. B. CHIJA — in etwas veränderter Weise — aus⁷⁾. Zeigt sich hierbei schon, dass ABRAHAM B. CHIJA, trotz der Verwandtschaft der Richtung, sich BACHJA gegenüber seine Selbständigkeit gewahrt hat, so finden wir ihn in entschiedenem Gegensatz mit demselben in Betreff der freiwilligen Fasten, die B., wie wir gesehen haben⁸⁾, empfiehlt, A. B. CH. aber verwirft⁹⁾ und darin gerade mit MAIMONIDES übereinstimmt¹⁰⁾. Und diese Uebereinstimmung gewinnt an Bedeutung, wenn man hinzunimmt, dass A. b. Ch. hierbei denselben Midrasch in Betreff derselben Bibelstelle¹¹⁾ schon anführt, wie später M. in gleichem Zusammenhange. Hiermit ist freilich noch nicht ausgeschlossen, dass beide zufällig dieselbe nicht gerade unbekante Auslegung benutzt haben; doch hat die Annahme mindestens Nichts gegen sich, dass Maimonides diese wie andere Schriften des ihm vortheilhaft bekannten Autors¹²⁾ gelesen hat. Vielleicht fand er in ihr die Anregung zum sechsten Abschnitt seiner *Einleitung zu Abot* über das Verhältniss der Neigung zur Tugend, wenn auch freilich

¹⁾ *Hegj. han.* fol. 35.

²⁾ HPfl. IX, 3 S. 406—408.

³⁾ *Das.* IX, 5 S. 421 ob.

⁴⁾ *Das.* IX, 6 S. 422.

⁵⁾ *Hegj. han.* fol. 37 a.

⁶⁾ HPfl. IX, 7 Anf.

⁷⁾ *H. han.* 37b—38 u. 43 a.

⁸⁾ Oben S. 13, A. 6.

⁹⁾ *H. h.* 16 a.

¹⁰⁾ *Perak.* IV; *Deot* III, 1.

¹¹⁾ *Nedar.* 10 a in Bezug auf *וכבר עליו מאשר הטא על הנפש* (4 Mos. 6, 11).

¹²⁾ *Sendschreiben nach Jemen*, übers. v. Sam. Tibbon ed. Holub p. 43: *וכבר עמד אחד ממשכילינו בערי אנדלוס* oder, wie Nachum aus Magreb übersetzt: *וכבר עמד אחד מן המחודרים בספרד*. Vgl. FREIMANN, *Eint.* S. IV, A. 4. RAPPOPORT *das.* S. XXII fügt eine Stelle aus dem *Mischnah-Commentar* zu *Arach.* II, 2 hinzu.

Maimonides in dieser Frage weder Etwas von A. B. CHIJA entlehnt, noch eine mit ihm gemeinsame Quelle benutzt hat¹⁾.

V. JOSEPH IBN ZADDIK, Rabbinatsmitglied (ר״ן) in Cordova 1138—1149, also Amtsgenosse des R. MAIMUN, Vaters unseres MAIMONIDES, behandelt im vierten Abschnitte seines religionsphilosophischen *Mikrokosmos*²⁾ die religiöse Ethik, indem er Gehorsam und Auflehnung gegen Gottes Gebot sowie Lohn und Strafe erörtert. Wie SAADIA³⁾ und MAIMONIDES⁴⁾ nimmt er an, dass auch die Gebote, deren Grund wir nicht kennen, von Seiten ihres göttlichen Urhebers als wohlbegründet anzusehen seien und unser Nichtwissen nur auf der Mangelhaftigkeit unserer Einsicht beruhe⁵⁾. Er nennt diese Gesetze nach Saadia's Vorgange «Gesetze des Gehorsams»⁶⁾. — Wie später dem MAIMONIDES, ist ihm der Mensch das höchste Wesen der geschaffenen Niederwelt. Darum habe ihm Gott die Herrschaft über seine Mitgeschöpfe verliehen und ihn erst geschaffen, als alle anderen bereits zu seiner Verfügung vorhanden waren. Zweck des menschlichen Lebens sei Erfüllung der Gebote Gottes und Erlangung des Guten als Lohn des Gehorsams⁷⁾; allein alle guten Werke als Dienst Gottes seien werthlos, wenn der Mensch nicht zugleich Gott erkenne. Denn eigentlich seien jene ohne wahre Gotteserkenntniss nicht möglich. Es sei wahr, dass Mitleid, Wohlthätigkeit, Abwendung

¹⁾ RAPPOPORT (*Vorrede* zu ed. Freimann p. XXIII) macht auf die Uebereinstimmung zwischen *H. han. f.* 10a und *Perak. VI* aufmerksam, denkt Anfangs an eine Entlehnung durch M., giebt aber dann die Möglichkeit einer nur gemeinsamen Quelle zu. Eine nähere Prüfung zeigt aber die Unhaltbarkeit selbst dieser Annahme. MAIMONIDES nämlich geht hier von der ersten Quelle aus und stellt eine Ansicht des ARISTOTELES (*NE. VII, 11*) und gleichdenkender Philosophen einem talmudischen Ausspruche gegenüber, während A. B. CHIJA späteren, wahrscheinlich arabischen Autoren folgt. So erklärt sich, dass die Meinung der חכמי המון המחקר bei Maimonides gar nicht vertreten ist und die Aristotelische Ansicht bei A. b. Ch. unter dem Ausdruck מהם בענין הוה angeführt wird.

²⁾ עולם קטן ed. JELLINEK, Leipz. 1854.

³⁾ *Emun. III, 1* nimmt S. trotz seiner Eintheilung der Gesetze in שכליות und שמעיות an, dass letztere ein gewisses Masz vernünftiger Begründung zulassen und versucht auch *III, 2* eine solche in allgem. Umrissen nachzuweisen.

⁴⁾ *Mor. III, 26 ff.* ⁵⁾ *Mikrok. S. 61.*

⁶⁾ המצות הנשמעות und המצות השמעיות. ⁷⁾ *Das. 60.*

von Sinnengenüssen sich auch bei Unwissenden finde; aber Dergleichen folge hier nur aus der Schwäche der Triebe, nicht — was allein dem Handeln die sittliche Bedeutung giebt — aus der gewollten Herrschaft besseren Wissens. Princip der guten Werke sei also die Weisheit, durch die der Mensch zur Gotteserkenntnis gelange¹⁾; und so sei auch Endziel aller guten Thaten die Weisheit und Erkenntnis²⁾. Der wahre Lohn der Frommen aber bestehe in der Seligkeit des jenseitigen Lebens oder, was Dasselbe sei, in geistiger Verklärung und vollkommener Gotteserkenntnis³⁾. — Hinsichtlich der Willensfreiheit sagt IBN ZADDIK, das Vorherwissen Gottes beschränke dieselbe in keiner Weise⁴⁾. Einen Zwang übe Gott in sittlichen Angelegenheiten nicht, da sonst Lohn und Strafe mit seiner Gerechtigkeit unverträglich wäre. Gott habe vielmehr alle Menschen an Geist, Empfindung und körperlichen Organen gleich ausgestattet und denjenigen, von dem er wusste, dass er schlecht sein werde, durchaus nicht hinter den zurückgesetzt, dessen Vortrefflichkeit ihm vorher bekannt gewesen⁵⁾.

Die hierbei vorkommenden zahlreichen Berührungen mit MAIMONIDES sind in der Theilnahme beider Schriftsteller an der Wissenschaft und den Ideen ihrer Zeit begründet. Eine Entlehnung und Benutzung kann in diesem Falle schon darum nicht angenommen werden, weil M. den *Mikrokosmos* nach seiner eignen Erklärung⁶⁾ nie gesehen und nur im Allgemeinen über die Richtung, die darin in religionsphilosophischen Fragen herrsche, im Klaren zu sein behauptet.

VI. Sein Zeitgenosse JEHUDAH HALEVI berührt beiläufig in seinem religionsphilosophischen Werke *Kusari*⁷⁾ ethische Materien. Seine originelle, gegen die Uebermacht der philosophischen Speculation, die alle Eigenthümlichkeit der Offenbarungsreligion zu verwischen drohte,

¹⁾ Das. 63.

²⁾ Das. 64.

³⁾ Das. 73 ff.

⁴⁾ Das. 60. Die Kürze, womit der Verfasser diese Frage abfertigt, beweist, dass ihm genauere Erörterungen, die er bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen durfte, vorschwebten, wie etwa die des SAADIA in *Emun.* IV, 3.

⁵⁾ Das. 61.

⁶⁾ Brief an Sam. Tibbon fol. 13a Br. oder Kobez 28b.

⁷⁾ Aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt von JEHUDAH IBN TIBBON, und so, mit deutscher Uebersetzung und Erklärung versehen, herausgegeben von DAVID CASSEL, erste Ausg. Leipz. 1853, nach welcher im Folgenden die Seitenzahlen angegeben sind. Ueber die früheren Ausgaben s. CASSEL, *Einl.* S. XXVIII ff.

sich richtende Forschung musste auch im Gebiete der Ethik zu Ergebnissen führen, die den entschiedenen Anhängern der Philosophie widersprachen. Sehr bezeichnend ist JEHUDAH HALEVI's Widerstand gegen den aus Naturbetrachtung und Speculation gewonnenen philosophischen Gottesbegriff, dessen volle Erkenntniss als die höchste Seligkeit, als der Gipfel alles sittlichen Lebens nach den damals herrschenden Theorien galt¹⁾. Er lässt seinen Chasarenkönig sagen: «Nun ist mir der Unterschied klar zwischen «Gott» und dem «Ewigen (יהוה) und ich verstehe den Abstand zwischen dem «Gott Abrahams» und dem Gott des Aristoteles. Nach dem «Ewigen» sehnt sich die Seele durch Gefühl und Anschauung, «Gott» ist das Ergebniss der Speculation. Jenes Gefühl treibt den es Empfindenden zur Aufopferung aus Liebe, zum Märtyrertod; die Speculation beweist nur, dass Gottes Verehrung Pflicht sei, so lange sie nicht schadet und nicht unbequem wird²⁾». Und der Meister sagt an einer andern Stelle: «Die Methode der Beweisführung hat die Philosophen veranlasst, von «Gott» zu sagen, dass er uns weder nütze noch schade, dass er von unseren Gebeten und Opfern nicht wisse, noch von unserem Gehorsam oder Ungehorsam gegen seine Gebote³⁾». — Jedoch schliesst dies eine Uebereinstimmung mit MAIMONIDES und Anderen in vielen Punkten nicht aus, zumal da J. h. bei aller Selbständigkeit sich dem Einflusse seiner Zeit nicht ganz entziehen konnte und mochte, sondern die Mittel, welche Bildung und Wissenschaft damals darboten, vielmehr in den Dienst seiner das Judenthum vor fremden Einflüssen schützenden Untersuchungen stellen wollte. So finden wir denn auch bei ihm das Aristotelische Mittelmaasz deutlich ausgesprochen und gegen die übertriebene Askese, wie BACHJA und A. sie gelehrt hatten, gerichtet⁴⁾. Und wie Maimonides, der Anhänger der Philosophie, so nimmt auch JEH. HAL. an, die Philo-

¹⁾ Wir verweisen beispielsweise auf SAADIA, *Emunot* Einleitung; BACHJA, HPf. Einleitung S. 13; IBN ZADDIK hier S. 18; *Kus.* IV, 19.

²⁾ *Kusari* IV, 16.

³⁾ Das. IV, 3 Anf. — JEH. HAL. spricht an diesen Stellen in seiner Weise aus, was ZELLER, *Philosophie der Griechen* II, 2 S. 279 über den Gottesbegriff des Aristoteles bemerkt und in die zutreffenden Worte zusammenfasst, Aristoteles habe das Moment der Persönlichkeit in der Gottheit durch seine Abstraction untergehen lassen.

⁴⁾ *Kus.* II, 50 Anf.

sophie und Wissenschaft bei Griechen und Römern hätten ihren Ursprung in Israel und sei deren Wiederaufnahme in die jüdische Forschung nur eine Rückwanderung, die die Länge der Zeit und die vielen Mittelglieder nicht als solche erkennen liessen¹⁾. In Betreff der Willensfreiheit beruft sich J. H., wie SAADIA²⁾, auf die subjective Erfahrung jedes handelnden Menschen³⁾ und stellt, wie ebenderselbe⁴⁾, in Abrede, dass das Vorherwissen Gottes den Willen der Menschen bestimme. Es sei, wie die Anhänger des Kalam weitläufig auseinandergesetzt hätten, in Gott neben dem schöpferischen Wissen ein accidentelles Wissen fremden Thuns vorhanden, welches ebensowenig als Vorherwissen über das Thun entscheide, wie als nachträgliches⁵⁾. Ueber das Verhältniss zur Vorsehung spricht J. H. sich anders, und doch theilweise ähnlich wie später Maimonides⁶⁾ aus. Alles, sagt er, geht auf Gott als erste Ursache zurück, sei es mittelbar oder unmittelbar. Zu den mittelbar von Gott verursachten Dingen gehören die menschlichen Handlungen; Mittel ist nämlich in diesem Falle die freie Wahl des Menschen selbst — allerdings in Verbindung mit den dieselbe bestimmenden Ursachen⁷⁾.

Dass aber das Buch *Kusari* dem MAIMONIDES sehr wohl bekannt gewesen, ist aus vielen Anzeichen ersichtlich, deren nähere Angabe indessen nicht hierher gehört.

VII. Aus Castilien, wie JEH. HAL. und mit demselben in früheren Jahren persönlich verkehrend, war der von ihm vielfach verschiedene, dem Neuplatonismus und der Astrologie ergebene ABRAHAM IBN ESRA (st. 1167). Derselbe behandelt in seinen Bibelerklärungen und in seinem die Ethik und die mosaische Gesetzgebung philosophisch und exegetisch erläuternden Werke *Jesod mora* (vollendet 1158 od. 1159) verschiedene Fragen der Sittenlehre. Seine Schriften waren MAIMONIDES sicherlich nicht unbekannt, wiewohl wir eine deutliche Bezugnahme auf ihn weder da finden, wo M. Abweichendes lehrt — wie

¹⁾ Maim. zu Mischnah *Berach.* IX, 5 Schl.; *Mor.* I, 70; II, 11. 29 vgl. mit *Kus.* II, 66.

²⁾ *Emun.* IV, 3. ³⁾ *Kus.* V, 20 p. 417 Mitte. ⁴⁾ *Emun.* das.

⁵⁾ *Kus.* V, 20 p. 418. — Nicht so Maim. in *Mor.* III, 41.

⁶⁾ *Einl. zu Abot*, Abschn. VIII; zu *Abot* IV, 22 Schl.; *Mor.* III, 17, Ansicht 5; II, 48.

⁷⁾ *Kus.* V, 20 p. 415 f. 417 unt.

z. B. bei der Eintheilung der biblischen Gesetze in vier oder drei Klassen¹⁾, welche mit der Dreitheilung des ABR. IBN ESRA²⁾ nicht übereinstimmt, oder bei der Auffassung einer die Willensfreiheit vermeintlich betreffenden Bibelstelle³⁾ — noch wo er mit ihm zusammentrifft, wie in der Einschränkung des dem Menschen zuerkannten Uebergewichts auf die sublunarisches Welt⁴⁾, in der Berufung auf dieselbe Bibelstelle (5 Mos. 4, 6: 'רק עם חכם ונבון וגו') bei der Behauptung, dass alle Gesetze ihren Grund oder Nutzen haben⁵⁾, in der Deutung des Gebotes von der Liebe zu Gott (5 Mos. 6, 5 und sonst) als Aufforderung zur Erkenntniss Gottes durch Studien und philosophische Speculation⁶⁾, in der Ausschliessung der Einzelvorschriften beim Opferwesen von der sonst bei den Geboten Gottes vorausgesetzten und versuchten Begründung⁷⁾ — wobei freilich I. E. auch das Fasten am Versöhnungstage für unerklärbar hält, abweichend von Maimonides⁸⁾. Eine ehrenvolle Erwähnung des A. I. ESRA findet sich bei MAIMONIDES nur beiläufig in einer schriftlichen Mittheilung⁹⁾.

¹⁾ Vier Klassen in der Einleitung zum *Buche der Gesetze*, Regel 9; drei Klassen mit ausdrücklicher Nennung und Begründung der veränderten Eintheilung: *Mor.* III, 31 Schluss.

²⁾ *Comm.* zu 2 Mos. 20, 1; zu 5 Mos. 30, 14; *Jes. mor.* VII. Hier nämlich umfasst «Herz» sowohl den Glauben (דעות) als den Charakter (מדות) der Maimonidischen Eintheilung.

³⁾ *Jes.* 63, 17 (למה תחענו ה' מדרכיך) in *Einl. zu Abot*, Abschn. VIII und *Jes. mor.* VII.

⁴⁾ ABR. I. ESRA's kurzer *Comm.* zu 2 Mos. 23, 20 gegen SAADIA; MAIMONIDES *Mor.* III, 12. 13. — Vgl. Aristot. NE VI, 7.

⁵⁾ *Jes. mor.* VIII und *Mor.* III, 31.

⁶⁾ *B. d. Gesetze*, Geb. 3; besonders auf speculative Naturbetrachtung bezogen: *H. Jes. hat.* II, 2; *H. Tesch.* X, 6; *Mor.* III, 28. 52; — *Jes. mor.* VII.

⁷⁾ A. J. ESR. das.: ואם בעבור דעת החירות והמצוה (יגבה לב האדם), אין חכם (כי שיעורו) שיעורו עד שיעור למה יתענה בעשור וחלקי הקרבנות *MAIM. Mor.* III, 26.

⁸⁾ *Mor.* III, 43.

⁹⁾ Brief an SAMUEL IBN TIBBON fol. 12a Brünn oder *Kobez* II, fol. 27a: וגם היה לומר אצל החכם הרב רבי אברהם בן עזרא זצ"ל. Dass der Brief an seinen Sohn ABRAHAM (ed. Brünn fol. 1 ff. od. *Kobez* II, 39a Col. 2) untergeschoben und das darin über IBN ESRA ausgesprochene Lob nicht von MAIM. herrühre, bezweifelt jetzt kaum noch Jemand. Es sei nur noch bemerkt, dass bei näherer Prüfung der Verfasser, ein Bewunderer Ibn Esra's, diesen nicht einmal richtig verstanden hat. So bezieht er dessen Gleichniss von Sonne und Mond zu 2 Mos. 23, 11 (כי שמי בקרבו) fälschlich auf den göttlichen und den menschlichen Geist, während

VIII. Der jüngere Zeitgenosse und Landsmann Abraham Ibn Esra's, der Toledaner ABRAHAM IBN DAUD HALEVI, erweist sich durch seine religionsphilosophische Schrift *Emunah ramah*¹⁾ (verfasst 1160) als ein, der Zeit und dem Standpunkte nach, dem MAIMONIDES am nächsten stehender Forscher. An ABRAHAM IBN DAUD ist bei den «andalusischen Forschern» jüdischen Glaubens zu denken, welche Maim. als Anhänger der (aristotelischen) Philosophie bezeichnet²⁾. — A. I. D. kleidet seine Arbeit so ein, dass sie auf Anlass einer Anfrage über die Vorherbestimmung Gottes im Verhältniss zur menschlichen Willensfreiheit verfasst sei. Zur Herstellung voller Klarheit müsse er philosophische Erörterungen allgemeiner Natur voranschicken und so behandelt er im ersten und zweiten Abschnitte seines Buches die theoretische, im dritten Abschnitte die praktische Philosophie. Wie MAIMONIDES³⁾, ist er mit der bei den Aerzten seiner Zeit beliebten Eintheilung des Seelenlebens nicht einverstanden, setzt er an deren Stelle eine andere⁴⁾ und weist er der vegetativen Thätigkeit der Seele sieben Verrichtungen zu⁵⁾. Wie MAIM. die Sittenlehre⁶⁾, so nennt er das offenbarte Gesetz (תורה) eine Heilung der Seelen⁷⁾. Auch ihm ist der Mensch das höchste Geschöpf und der oberste Zweck aller anderen Wesen unter dem Monde, ist das höchste wiederum im Menschen seine Denkkraft, sein höchster Zweck die Erkenntniss und deren höchster Gegenstand Gott⁸⁾. Wie früher BACHJA⁹⁾ und später MAIMONIDES¹⁰⁾, so führt auch ABRAHAM IBN DAUD Beispiele aus

Ibn Esra daselbst von Gott und Engeln spricht (fol. 2b Bränn). Er will durchaus Maim. als Anhänger Ibn Esra's darstellen; da aber die Schriften des Maim. widersprechen, so legt er Maim. die Worte in den Mund (fol. 3b), er habe erst nach Abfassung des *Mischnah-Commentars*, des *Mischneh torah* und des *Moreh nebuchim* die Schriften A. I. E. und dessen Mysterien kennen gelernt. Der Verfasser bewundert an A. I. E. den Muth und die Furchtlosigkeit (fol. 2b) bei unstem Leben und trotz seines Dienstes bei Königen. Dieser sonst unbekannte Verkehr bei Hofe ist also ebenfalls zur Verherrlichung Ibn Esra's erfunden.

¹⁾ Ed. SIMSON WEIL, Frkf. a. M. 1842. ²⁾ *Mor.* I, 71 und MUNK das.

³⁾ *Einl. zu Abot*, Abschn. I. ⁴⁾ *Em. ram.* I, 6 p. 23.

⁵⁾ Das. p. 25. ⁶⁾ *Einl. zu Abot*, Abschn. I. ⁷⁾ *E. r.* I, 7 p. 39.

⁸⁾ Das. II, Einl. vergl. mit MAIM. *Einl. zum Mischnah-Commentar* bei der Ausführung zur Erklärung der Agadah: אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמוח של הלכה בלבד.

⁹⁾ HPA. I, 10 p. 73.

¹⁰⁾ *Mor.* I, 21. 27. 28. 36. 37. 48; II, 33. 41; III, 4. 46.

Onkelos, der chaldäischen Pentateuch-Uebersetzung, für die Beseitigung von Anthropomorphismen an¹⁾. Er lehrt, übereinstimmend mit *MAIM.*²⁾, dem Gebote, Gott zu dienen (5. Mos. 10, 20) werde nicht genügt durch das tägliche Gebet, wenn man im Uebrigen den ganzen Tag nur seinen Geschäften nachgehe; sondern der «Dienst», den der Mensch Gott widmen soll, bestehe darin, aller Orten seine Gedanken auf Gott und dessen Lehre zu richten. Und dies müsse unausgesetzt geschehen. Keinerlei Zeit dürfe auf Ueberflüssiges (מותרות) verschwendet werden. Wer nun aber durchaus keine Zeit zu religiösem Nachdenken erübrige, der rechne wenigstens jedes Gelingen seiner Thätigkeit und die Abwehr alles Leides Gott zu; lobe Gott, wenn er sein Unternehmen vollbracht, und messe den eignen Sünden die Schuld bei, wenn er die höhere Obhut sich entzogen sieht³⁾. Zum beharrlichen «Dienste» bedürfe es der Gewöhnung und Uebung⁴⁾. Wie *ABR. IBN ESRA* und *MAIMONIDES*⁵⁾ findet er in dem biblischen Gebote, Gott zu lieben, die Mahnung zur Erkenntniss Gottes durch wissenschaftliche und philosophische Forschungen; nur dass *MAIM.* in seinen späteren Schriften, wie schon bemerkt worden ist, hierbei an die Natur vorzugsweise denkt und das Studium der Physik (im aristotelischen Sinne) als einen Act religiöser Pflicht nachweisen will, wogegen *IBN DAUD*, da er die ablehnende Stellung des *M.* zur Attributenlehre nicht vollständig theilt, neben den «Werken» Gottes auch dessen Attribute als Gegenstand der gebotenen Forschung darstellte⁶⁾. Auffallend ist die Uebereinstimmung zwischen *IBN DAUD* und *MAIM.* in der — wie man vom Standpunkte des Gesetzes aus sagen muss — zu geringen Würdigung des Opferwesens in Israel, wobei nahezu dieselben Bibelstellen von beiden Männern angeführt werden⁷⁾. Ebenso erinnern die Erörterungen über die menschliche Willensfreiheit bei *MAIM.*⁸⁾ in sehr vielen Punkten an die Ansichten *IBN DAUD*'s⁹⁾, wiewohl allerdings nicht in allen volle Uebereinstimmung herrscht. Mit gleicher Entschiedenheit, wie früher *SAADIA*

¹⁾ *E. r.* II, 6, p. 89.

²⁾ *Mor.* III, 51.

³⁾ *E. r.* III, p. 100.

⁴⁾ *Das.* p. 101.

⁵⁾ *S.* oben S. 21, A. 6.

⁶⁾ *E. r.* III, p. 100.

⁷⁾ *Das.* III, p. 102' vergl. mit *Mor.* III, 32.

⁸⁾ *Einl. zu Abot* Abschn. VIII; *H. Tesch.* 5 und 6.

⁹⁾ *E. r.* II, 6, 2 p. 96.

und kurz nachher MAIM., behauptet IBN DAUD, die talmudischen Weisen hätten die menschliche Willensfreiheit für absolut gehalten. Ein Umstand aber erhebt die aus dem Bisherigen sich ergebende Wahrscheinlichkeit, dass MAIMONIDES noch während der Abfassung seines *Mischnah-Commentars* (vollendet 1168) das um dieselbe Zeit (1160) verfasste Buch seines ältern Zeitgenossen IBN DAUD gelesen und darauf, ohne es zu nennen, Bezug genommen, fast zur Gewissheit. MAIM. berührt viele Bibelstellen in Betreff der Willensfreiheit in einem Bestandtheile dieser seiner Arbeit, in der *Einleitung zu Abot*¹⁾. Ausführlich bespricht er drei anscheinend entgegenstehende Stellen, und zwar diejenigen, die auch IBN DAUD angegeben und in seiner Weise erläutert hatte²⁾. MAIM. giebt seine eigne Auffassung mit der Aufforderung an die Leser, seine Erklärung der erstgenannten Stelle mit der «Anderer» zu vergleichen, und sagt dann hinsichtlich der dritten Stelle, diese gehöre gar nicht zu der Frage von der Willensfreiheit, indem er damit augenscheinlich die Anführung und Umdeutung derselben durch IBN DAUD³⁾ als eine nicht erforderliche bezeichnen und ablehnen will. — Dass MAIM. auch sonst, den ihm bekannten Arbeiten seiner Vorgänger gegenüber, seinen eignen Weg findet und festhält, zeigt das Beispiel der Tugendlehre. Das Aristotelische Mittelmaß ist IBN DAUD in seiner ganzen, den Tugendbegriff bestimmenden Bedeutung bereits bekannt. Während er aber noch, nach dem Beispiele muslimischer Forscher, wie z. B. GAZZALI's⁴⁾, die Sokratisch-Platonischen Cardinaltugenden und deren Herleitung nach dem von PLATO in seinem *Staat* gegebenen Muster in geschickter Weise, jedoch nicht ohne Zwang, damit zu vereinigen versucht⁵⁾, erweist sich MAIM. auf

¹⁾ Abschnitt VIII; vergl. H. Tesch. VI, 3.

²⁾ *E. r.* p. 1 und 98. Es sind die Stellen: a) in Betreff Pharao's 2. Mos. 7, 3 — wobei es ohne Belang ist, wenn Maim. eine andere der zahlreichen ähnlichen Stellen anführt, nämlich 2. Mos. 14, 4 (wie er denn in H. Tesch. am entsprechenden Orte wieder eine andere Stelle und diese aus dem Gedächtnisse ungenau citirt 2. Mos. 4, 21); b) in Ansehung Sichons: 5. Mos. 2, 30; c) die auch von Abr. Ibn Esra (*Jesod mor.* VII) hierauf bezogene Klage des Propheten (Jes. 63, 17).

³⁾ Vielleicht auch durch ABR. IBN ESRA, wenn ihm dessen *Jesod mora* damals schon bekannt war (s. oben S. 21, A. 3). Vgl. übrigens ob. S. 11 bei A. 2.

⁴⁾ *Mosne Zedek*, Cap. 15. ⁵⁾ *E. r.* III, p. 98.

Grund näherer Kenntniss der *Nikomachischen Ethik* in dieser Hinsicht als strenger Aristoteliker und unterlässt eine seiner Natur sonst zusagende Systematisirung, wo sein Führer in der Philosophie eine solche nicht unternommen hatte ¹⁾.

C. Die vorwiegende Aufgabe der jüdischen Ethik im Zeitalter des Maimonides und dessen Stellung zu derselben.

Im Anschlusse an das eben Gesagte müssen wir hier sogleich bemerken, dass die Leistungen des MAIMONIDES in der Ethik diejenigen seiner Vorgänger entschieden überragt und dass sein Vorzug im Wesentlichen darauf beruht, dass er auf der Höhe der Bildung und Wissenschaft seiner Zeit stand, in der einschlägigen Literatur durch eigne Lectüre bis zu der ältesten damals maßgebenden Quelle — ARISTOTELES — vorgedrungen war und die dadurch mehr erschwerte als erleichterte Aufgabe der damaligen jüdischen Ethik, die durchgängige Uebereinstimmung zweier wesentlich verschiedenen Gebiete nachzuweisen, mit wunderbarer Belesenheit und Gewandtheit zu lösen unternahm ²⁾. Ein völliges Gelingen dieses Versuches war trotz manches günstigen Anscheines und der Zuversicht, womit M. nach dem Vorgange Anderer daran sich begab, nicht gut möglich ³⁾. Denn wenn

¹⁾ *Einl. zu Abot*, Abschn. IV und *Deot* I, 4.

²⁾ Die Meisterschaft des MAIM. in der Auffindung von biblischen oder talmudisch-midrassischen Parallelen für philosophische Lehren zeigt sich in der Ethik z. B. *Deot* II, 7, wo das Aristotelische Mittelmaß in der Bibelstelle Spr. 4, 26: *פלם מעגל רגלך ובל דרכך יכוננו* gefunden wird, indem M. פלם hier im Sinne von «wägen» (wie Spr. 5, 21) nimmt, also: wäge ab, mache gleich, so dass das *ἄριστον* = μέσον des ARISTOTELES in der Ethik zu Stande kommt; *Mor.* III, 54 in der Anführung des Midrasch aus *Bereschit rabba*, 35 Schl.: *בחוכ אחד אומר וכל הפצים לא ישוו בה וגו'.*

³⁾ Als Beispiele bleibender Differenzen aus der Ethik mögen dienen die Aeusserungen über das Schamgefühl bei unseren Weisen (*Abot* V, 20: *ובשתה* und *Mechilta* zu 2 Mos. 20, 20: *פנים לגן ערן* und bei ARISTOTELES (*NE.* IV, 15, wo es nur der Jugend als Vorzug angerechnet wird); ferner wird der Zorn von den jüdischen Weisen so verworfen, dass M. ausnahmsweise das Extrem desselben fordert (*Deot* II, 3), wogegen ARIST. den Mangel an Selbstbeherrschung im Gebiete des Zornes für minder verwerflich erklärt als im Bereiche der Begierden (*NE.* VII, 7).

auch aus verschiedenen Gründen, unter denen die bei allen Differenzen sich erhaltende Aehnlichkeit menschlichen Denkens und Fühlens der nicht am wenigsten wirksame ist, eine gewisse Verwandtschaft zwischen den Aussprüchen der Bibel und der alten Weisen Israels einerseits und der griechischen Denker andererseits in einer mitunter schlagenden Weise hervortritt¹⁾, so ist doch die Annahme einer völligen Uebereinstimmung aus historischen Gründen von vornherein unzulässig und zeigt der dennoch versuchte Nachweis eine solche Gewalttätigkeit der Umdeutung²⁾, dass dieselbe den sonst scharf blickenden Forschern nur durch die Macht der festgewurzelten Voraussetzung entgehen konnte.

Es war aber nicht ein müßiges Beginnen, ein willkürliches Geistespiel, jene Vermittelung mit dem Aufgebote alles Scharfsinns herzu-

¹⁾ Das Mittelmasz im Sittlichen, welches ARISTOTELES zum Hauptmomente in der Bestimmung des Tugendbegriffes erhebt, findet sich anspruchsloser und darum desto berechtigter in der That schon in den biblischen und nachbiblischen Religionsquellen deutlich genug ausgesprochen. So lautet Spr. 30, 8: «Armuth und Reichthum gieb mir nicht! Lass mich erlangen das mir zugemessene Brod». Die Ermahnung Pred. 7, 16—18 heisst: «Sei nicht zu gerecht (nimm nicht zu viel Rücksicht auf Andere) und klügle nicht im Uebermasz! Warum willst du dich entsetzen (aus Verzweiflung an dem Undank der Anderen oder an dem nicht befriedigenden Erfolge deiner eignen Denkkraft)? Tobe nicht zu sehr (gegen die Ungerechten) und sei kein Thor (lass deinen Geist nicht unbenutzt und unbenutzt)! Warum willst du zur Unzeit sterben (durch deine Leidenschaft oder deine Unwissenheit)? Besser dass du das Eine ergreifst und auch von dem Andern deine Hand nicht abziehst (Wohlwollen und Strenge, Lerneifer und Resignation müssen verbunden einander mässigen); der Gottesfürchtige entgeht beiden Seiten (die Religiosität lehrt Masz und richtigen Tact)». Uebrigens wird diese Stelle bereits von MAIMONIDES als Beleg für das ethische Mittelmasz angeführt (*Deot* III, 1) und die Worte ואל תחכם יותר auf eine zu weit getriebene philosophische Speculation angewendet (*Mor.* I, 32). — Ebenso gehört dazu eine Stelle im palästinischen Talmud (*Chagigah* II, 1): התורה הזו רומה לשני שבילים, אחד של אור ואחד של שלג, הטוה בוו מת באורי, הטוה בוו מת בשלג. מה יעשה? יהלך — *Abot* V, 16 über die Unbeständigkeit der eigennützigigen und die Dauerhaftigkeit der wahren Freundschaft findet in ARISTOT. *NE* VIII, 3. 4 seine Parallele; das Gebot der Ehrerbietung für das Alter (3 Mos. 19, 32) in PLATO'S *Staat* V, 465 A und ARIST. *NE* IX, 2.

²⁾ Als Beispiel diene die allegorische Deutung von אשה זונה (Spr. 7, 6 ff.) und ähnlicher Ausdrücke in der *Einleitung zum Moreh*, wodurch eine entschieden ethische Stelle ihrem eigentlichen Gebiete entzogen und der Metaphysik zugewiesen wird.

stellen. Ein tief empfundenenes Bedürfniss drängte dazu, seitdem die Lehre und die Ueberlieferung Israels im Geiste und im Gemüthe ihrer Bekenner mit einer grundverschiedenen Bildung und Lebensrichtung zusammentrafen, denen Einfluss und Berechtigung nicht streitig zu machen war. Dieses Bedürfniss ist ein so unabweisliches, dass es die Aufgabe der Denkenden in Israel immer gewesen und immer bleiben wird, das heilige Erbe der Väter dadurch vor Untergang zu schützen, dass ein Weg der Verständigung und des Einvernehmens zwischen dem anfänglich schroff Entgegengesetzten gesucht und durch Liebe und Besonnenheit auch gefunden wird. Und je grösser die Zahl der Gedankenlosen, Leichtfertigen oder Voreiligen ist, welche die durch den Zusammenstoss heraufbeschworne Krisis nicht verstehen und nicht überwinden können oder wollen und demzufolge der Einen Seite mit fanatischer Abweisung der entgegengesetzten sich innerlich und äusserlich zuwenden: desto nothwendiger musste es den tiefer und edler Angelegten erscheinen, beiden Seiten gerecht zu werden und deren Vereinbarkeit im Denken und Thun nachzuweisen.

Und diese Vereinbarkeit wahrer Bildung und echter Wissenschaft mit einer in ihren Lehren und Weisungen vernunftgemässen Religion stand bei den Kundigen nie in Zweifel. Wir finden die feste Ueberzeugung davon in dem Zeitraume arabischer Cultur, welchem MAIMONIDES angehört, seit SAADIA, dem ersten Vertreter jenes Verständigungsversuches, bei den Religionsphilosophen verschiedenster Richtung verbreitet. Die augenscheinliche Wirklichkeit und die Speculation der Vernunft mussten mit dem schriftlichen Gesetze und der mündlichen Ueberlieferung zusammenstimmen, um eine Wahrheit oder Lebensnorm als unzweifelhaft aufzuweisen. Im Allgemeinen wird diese Meinung bei unbefangener Prüfung sich kaum bestreiten lassen. Zu weit geht dieselbe nur, wenn — wie vielfach geschehen ist — die Vereinbarung zur Gleichmacherei ausartet; wenn die mannigfachen Verschiedenheiten durch Deutungen gewaltsam ausgeglichen und nicht vielmehr als nothwendige, mindestens unverwerfliche Eigenthümlichkeiten ihrer bezüglichen Sphären erkannt und dargelegt werden¹⁾; wenn endlich die

¹⁾ So bestimmt MAIMONIDES (*Deot* I, 4 ff.) den guten Weg (הדרך הטובה) und den rechten Weg (הדרך הישרה) nach ARISTOTELES als das ethische Mittelmasz

Verehrung für die Ueberlieferungen des eignen Volkes zu der Annahme verleitet, es müsse alles Verwandte oder ebenfalls Berechtigte daraus hervorgegangen sein. Dahin gehört, wenn Maimonides den oft gehör-

ohne Rücksicht auf die anders lautenden Erklärungen in den talmudischen Quellen, z. B. *Abot* II, 1 und 9. Maimonides sucht vielmehr in seinem Commentar zu diesen Stellen die Aussprüche der Weisen, so weit es ihm nöthig scheint, nur als Folgen der Aristotelischen Definition der Tugend darzustellen. Der Zwang hierbei macht sich genügend fühlbar, wie geistvoll auch die Vermittelung versucht wird. — Zu *Abot* II, 9 wird ferner der Ausdruck «ein gutes Herz» nach der psychologischen Theorie des Maimonides zurechtgelegt. — *Perak*. IV werden die Worte «Wahrheit und Friede» in *Secharja* 8, 19 nach der Aristotelischen Eintheilung der Tugenden erklärt: «Wahrheit» bedeute die dianoetischen, «Friede» die ethischen Tugenden. Hiermit ist zu vgl. zu *Abot* I, 18: «Recht» (דן) bezeichne die gerechte Staatsleitung (Politik), «Wahrheit» dianoetische, «Friede» ethische Tugenden. — Die Herrschaft der philosophischen Auffassung führt zur Einführung philosophischer Bezeichnungen auf Unkosten der religiös-nationalen, wie zu *Abot* I, 2 «Torah» für philosophische Bildung und «Wohlthätigkeit» für ethische Tugenden genommen werden soll. — Zu *Abot* I, 6 giebt Maimonides der dort vorkommende Ausdruck: «Lass die günstige Seite bei der Beurtheilung jedes Menschen den Ausschlag geben» (והווי דן את כל האדם לכף זכות) die Veranlassung, auf die der Tugend widerstreitenden Extreme zurückzukommen. Und doch wird das Bild dadurch sogar incorrect; denn «den Ausschlag giebt» gerade derjenige, welcher das Gleichgewicht durch eigne Zuthat aufhebt. — Zu *Abot* II, 4 bezieht Maimonides den Ausspruch: «Glaube an dich nicht bis zu deinem Todestage,» auf die unausgesetzte Uebung in tugendhafter Richtung (*Deot* I, 2. 7 und *ARIST.* *NE* II, 1—3), indem er dem schlichten Sinne der Worte Zwang anthut. Dasselbe findet Maimonides zu *Abot* III, 15 in den Worten והכל לפי רוב המעשה — nicht mit Recht. — In *Mischnah Abot* III, 17 glaubt er die von ihm angenommene Theorie vom σοφὸς ἐπιτηδεύτης (שכל נקנה) zu erkennen. — Zu *Abot* V, 7 wird das Merkmal des Weisen: «Er übereilt sich nicht im Antworten» auf den Disput mit Sophisten bezogen, von deren trügerischen Aufstellungen man sich nicht verblüffen und so zu unangemessener Antwort bringen lassen dürfe, sondern die Tragschlüsse müssten klar durchschaut und dargelegt werden, — als ob es sich um die Erklärung eines unter griechischen Zuständen entstandenen Ausspruchs handelte. Bezeichnend sind auch die Beispiele, welche das. für כענין ומשיב שואל כהלכה gegeben werden. — Der Ausdruck זו מדה בינונית in *Abot* V, 10 bedeutet in der That ein mittleres, aber sicherlich nicht ein tugendhaftes, löbliches Verhalten; das zeigt der Zusammenhang der ganzen Stelle: M. lässt sich bei der Erklärung jener Stelle in seiner Eingenommenheit für das Aristotelische Mittelmaß nicht irre machen und findet darin nur eine Bestätigung für seine Erklärung des Ausdruckes הסוּר. Allenfalls ist als Orientierungsmittel für philosophisch gebildete Leser die angeführte einfache Umschreibung durch die damals feststehenden Ausdrücke der philosophischen Ethik gerechtfertigt. So wenn ferner zu *Abot* I, 5 גורם רעה לעצמו durch die Worte erklärt wird: שיקנה פחיתות מרות לנפשו

ten Satz mit grossem Nachdrucke wiederholt: die Lehren der Philosophie und die Aussprüche unserer Propheten und Weisen könnten darum keinen Widerspruch enthalten, weil sie ursprünglich dieselben seien. Nicht umsonst heisse die jüdische Nation «ein weises und einsichtiges Volk» (5. Mos. 4, 6). Die nachträglich in unsere Kreise von aussen her eindringenden Lehren der Philosophie seien nur scheinbar unserer Religion fremd, und dies, weil sie den inzwischen unwissend Gewordenen nicht mehr bekannt waren. In Wahrheit verhielte sich die Sache folgendermassen¹⁾. Israel sei ehemals, in seiner Blüthezeit, im Vollbesitze der Wissenschaften und der Philosophie gewesen. Druck und Verfolgung hätten der Nation mit anderen Gütern auch diesen Geisteschatz geraubt²⁾, und da schriftliche Aufzeichnungen der traditionellen Halachah und vollends der metaphysischen Wahrheiten für unzulässig gegolten, so sei der Verlust bis auf wenige mündlich erhaltene Einzelheiten unvermeidlich gewesen. Dazu seien diese geringen Reste nicht in der Form klarer, zusammenhängender Lehren überliefert worden, sondern lediglich als Winke und Bemerkungen, gehüllt in verbergende Darstellungsweisen, so dass sie, wie der Fruchtkern in der Schale, dem Blicke sich entziehen³⁾. Der mit dem Verfall und schliesslichen Untergange des Staates verbundene Verlust der Wissenschaften hätte dann die eigentlich zurückwandernden wie neue erscheinen lassen⁴⁾.

Indem solchergestalt für Maimonides Judenthum und Philosophie, jüdisches Gesetz und philosophische Ethik sogar ihrem geschichtlichen Ursprunge nach zusammenfallen; nur die Ausdrücke in beiden verschieden, Sache und Inhalt aber — wenn man Einzelnes ausnimmt⁵⁾ — durchgängig dieselben sind: so schien ihm der Nachweis der vollsten Uebereinstimmung keinerlei Bedenken gegen sich zu haben. Die

והוא רוב התאווה und ähnlich zu *Abot* II, 5, 8; die Definitionen zu *Abot* V, 7; IV, 21; V, 2. 19; *Einkl. zu Sanh.* X: כשאעשה אלה המצות שהן המדות הטובות ואחרק וזה כי כשיאמין שיש שם חכמה והיא ויהא מן העברות שהן המדות הרעות התורה שהגיעה וגו'.

¹⁾ *Mor.* II, 11.

²⁾ Vgl. oben S. 20, A. 1 die Parallele aus JEHUDAH HALEVI.

³⁾ *Mor.* I, 70; II, 29.

⁴⁾ *Das.* II, 11.

⁵⁾ Zu *Abot* I, 17 über Reden und Schweigen; *Mor.* II, 8 in astronomischen Fragen.

Harmonie der philosophischen Lehren, wie sie von den tüchtigsten Denkern geschaffen worden, mit den Worten der heiligen Schrift darzulegen, ist nach ihm die eigentliche Aufgabe der die religiöse Wahrheit betreffenden Forschungen ¹⁾. Diese Ansicht war es auch, welche Maimonides nach seinem eignen Berichte zu profanen Studien ursprünglich geführt hat. Von Hause aus sei der Talmud allein Gegenstand seines Studiums gewesen. Den weltlichen Wissenschaften und der Philosophie habe er sich lediglich deshalb zugewendet, weil er sie als Hilfsmittel zur Erkenntniss der Gotteslehre betrachtete und diese durch sie verherrlichen wollte. Dadurch sei freilich seine Zeit und Kraft von seinem frühern Hauptfache, mehr als er Anfangs erwartet, abgezogen worden ²⁾.

D. Maimonides' Schriften zur Ethik.

Die Schriften, in denen MAIMONIDES seine ethischen Lehren niedergelegt hat, sind:

I. Der *Commentar zur Mischnah* (1168 vollendet) ³⁾ an vielen einzelnen Stellen und in grösserem Zusammenhange in manchen der dazu gehörigen *Einleitungen* ⁴⁾. Hauptstücke der Ethik sind die *Ein-*

¹⁾ Zu *Berach.* IX, 5 Schl.

²⁾ *Briefsammlung* fol. 40b Brunn und *Kobez I*, fol. 12b.

³⁾ Maimonides am Schlusse seines *Mischnah-Commentars*, wo בן שלשים ושלש zu lesen ist.

⁴⁾ Hierher gehören: a) die *Einleitung zum Mischnah-Commentar* ('פתיחת פי' המשנה, gemeinlich לקדמה לסדר זרעים unrichtiger Weise genannt), hebräisch von JEHUDAH ALCHARISI; b) *Einleitung zu Sanhedrin X* (פרק חלק), hebräisch vom Arzte SALOMO B. JOSEPH IBN JAAKUB aus Saragossa (s. dessen Vorwort zur Uebersetzung des Commentars zu *Baba kamma*), den Talmudausgaben beige druckt. Cod. 73 der Seminarbibliothek in Breslau (*Cod. Saraval XXI*) enthält eine andere Uebersetzung, wahrscheinlich von JEHUDAH ALCHARISI, den (nach STEINSCHNEIDER im *Catal. Bodl.* unt. «Moses Maimonides») Cod. Mich. 115 als Uebersetzer nennt; die in der ersten rabbinischen Bibel (Ven. 1517) gegebenen dreizehn Glaubensartikel sind mit dieser Uebersetzung fast gleichlautend. Verschieden von diesen ist die Uebersetzung SAMUEL IBN TIBBON's, aus der IS. ABRABANEL die 13 Gl.-A. (in ראש אמנה Abschn. I.) mittheilt, aber im Ganzen nur zwei Uebersetzungen kennt, während, wie wir sehen, mindestens drei vorhanden sind. — Beide *Einleitungen* sind arabisch mit lat. Uebersetzung in POCOCKE, *Porta Mosis*, Oxford 1655 abgedruckt.

leitung zu *Abot* ¹⁾ in acht Abschnitten ²⁾ und der *Commentar zu Abot* ³⁾.

II. Das *Buch der Gesetze* (ספר המצות) ⁴⁾ an einzelnen Stellen.

III. Die systematische Bearbeitung der Halachah unter dem Namen *Mischneh torah* (vollendet 1180) ⁵⁾ an einzelnen zerstreuten Stellen, doch in grösserem Zusammenhange im *Buche von der Er-*

¹⁾ פתיחת אבות. So übersetzt SAMUEL TIBBON den von MAIMON. selbst gebrauchten arabischen Titel צדק אבות (*Mor.* III, 35).

²⁾ Tibb.: שמנה פרקים, wie die *Einleitung zu Abot* in abgekürzter Benennung gemeinlich heisst. Auch wir wollen sie als «Perakim» der Kürze wegen anführen. — Die Eintheilung in acht Abschnitte rührt, wie das Vorwort zeigt, von M. selbst her. — Die hebr. Uebersetzung der *Einleitung* und des *Commentars zu Abot* ist von SAMUEL IBN TIBBON. Arabisch ist die *Einleitung zu Abot* mit lat. Uebers. ebenfalls in POCOCKE's *Porta Mosis* und neuerdings mit deutscher Uebersetzung von M. WOLFF, Leipzig. 1863 herausgegeben worden; beim vierten Abschnitte lag SAM. TIBBON ein davon stellenweise abweichender arabischer Text vor. An anderen Orten wird uns die Vergleichung zur Erkenntniss eingeschlichener Fehler oder späterer Zusätze dienen. Gelegenheit zu Berichtigungen des Wortlautes bei Tibbon giebt auch der oben genannte Cod. 73 mit der *Einleitung zu Abot*, wo das Vorwort Tibbon's nur in derjenigen Fassung vorkommt, die in den Talmud-Ausgaben in Varianten aus ספר אהרן begedruckt ist. Da diese aber offenbar eine Verbesserung und Vervollständigung der anderen Fassung sein soll, so ist der Schluss gerechtfertigt, dass die auf absichtlichen Aenderungen beruhenden Abweichungen in jenem Codex die zweite berichtigte Ausgabe von Samuel Tibbon's eigener Hand darbietet. Pflögte doch dieser nach seiner eignen Erklärung (*Vorwort* und *Nachwort* zur hebr. Uebersetzung des *Moreh*) seine Uebersetzungen vielfach zu ändern. — Gute Dienste für den Wortlaut der Tibbonschen Uebersetzung sowohl in der *Einleitung* als in dem *Commentar zu Abot* leisteten mir noch vier Ausgaben: a) Ausgabe s. l. e. a., aber *Soncino* 1484—1485 (*Catal. Saraval* 19), die ich S nennen will; — b) der ganze *Mischnah-Comm.* mit Einschluss von *Abot* nebst *Einleitung*, Neapel 1492; die Ausg. soll N heissen; — c) die dritte von den Brüdern *Soncino* besorgte Ausgabe des *Machsor*, Rimini 1521; sie heisse Ar.; d) *Machsor* ed. Bologna 1540. 1541; abgekürzt B.

³⁾ *Abot* VI ist nicht mehr *Mischnah* und der *Commentar* dazu von RASCHI (RAPPOPORT in *Ker. chem.* VII, 166).

⁴⁾ Hebräisch von MOSEH IBN TIBBON; erste Ausg. s. l. e. a. Costpl. c. 1516—8, 4^o. Zwei andere hebr. Uebersetzungen sind ungedruckt. S. mein *Compendium d. jüd. Gesetzeskunde* cet., Breslau 1871, S. 101 ff.

⁵⁾ Am 8. Kislew (BERLINER im *Magazin f. jüd. Gesch. u. Lit.* 1874, No. 4), und zwar nach zehnjähriger Materialsammlung (MAIM. im Briefe an R. Jonatan Kohen in Lünel, *Briefs.* fol. 40b Brünn od. *Kobez* I, fol. 12b).

kenntniss (ספר המדע), und zwar in dessen *Abschnitten vom Charakter* (הלכות דעות)¹⁾ und *von der Busze* (הלכות השובה).

IV. Das religionsphilosophische Werk *Moreh nebuchim*²⁾ (1190 bereits angeführt) in vielen einzelnen Stellen; in grösseren Stücken im *dritten Theile*, wozu besonders dessen Schluss (Cap. 51—54) gehört.

V. Zur Ergänzung und Erläuterung dienen schliesslich zerstreute Stücke und Stellen seiner übrigen Schriften, wie seiner *Logischen Terminologie* (*Millot haiggajon*)³⁾, seiner *Bescheide* (השבוה)⁴⁾ und *Send-schreiben* (אגרות)⁵⁾ und seiner medicinischen *Aphorismen* (פרקי משה)⁶⁾.

¹⁾ דעה und דעות im ethischen Sinne (= Sinnesart, Charakterzug, Neigung) hat M., vielleicht nach dem Beispiele der Bibelstelle: כי אל דעות ה' ולו נחכנו עלילות (1. Sam. 2, 3), einzuführen versucht, ohne damit durchzudringen. Selbst sein Uebersetzer SAMUEL TIBBON, der den Sprachgebrauch des *Mischneh torah* bei seiner *Moreh*-Uebersetzung sich im Allgemeinen zum Muster genommen, wendete דעות nach dem schon in der Bibel vorherrschenden Sprachgebrauche in intellectueller Bedeutung (= Meinungen, Glaubenssätze u. dgl.) an und behielt für das Ethische den in *Mischnah* und *Talmud* geläufigen Ausdruck מדות, über dessen derartige Anwendung sich M. selbst im *Moreh* (I, 54) zustimmend ausspricht. Auch M. gebraucht im *Mischneh torah* zuweilen דעה und דעות im intellectuellen Sinne: דעה z. B. in *H. Teschub.* VIII, 3; IX, 1. 2 mit Anführung von Jes. 11, 9: 'כי מלאה הארץ דעה אתה' ebenso דעות in *Tesch.* VIII, 3; IX, 2. Sonst wendet M. die unzweideutigen Ausdrücke דעה und ידיעה auf das Gebiet des Wissens an (das. VIII, 2; *Mikwaot* XI, 12) oder setzt מדע neben דעה, wenn er das Intellectuelle neben dem Ethischen zu nennen hat (*H. Ab. sar.* XI, 1; *Tesch.* V, 4). Der ganze ethische Abschnitt (*«Hilchot Deot»*) bietet דעה und דעות nur in ethischer Bedeutung, ebenso ferner — ausser den eben genannten einzelnen Stellen — noch *Is. biah.* XXII, 20; *Nedar.* XIII, 23; *Mikwaot* XI, 12.

²⁾ Arabisch mit franz. Uebersetzung v. s. MUNK, Paris 1856—66. Die hebr. Uebersetzung von SAMUEL IBN TIBBON ist öfters gedruckt und in *Cod. 73* und *74 Semin.* (*Saraval* XXI u. XL); die von JEH. CHARISI nur zum Theil gedruckt (Theil I. London 1851 mit Anm. v. s. SCHEYER).

³⁾ Hebräisch v. MOSEH IBN TIBBON, öfters gedruckt; auch in *Cod. 73 Semin.* enthalten.

⁴⁾ In der Sammlung פאר הדור, Amst. 1765, aus dem Arab. zumeist ins Hebräische übersetzt von MARDOCHAI TAMA; ferner in verschiedenen Nachträgen.

⁵⁾ Die *Briefsammlung* ist in vielen Ausgaben erschienen. Die Anführungen hier sind nach *ed. Brünn* 1797 oder nach dem fast alle *Bescheide* und *Send-schreiben* nebst Nachträgen enthaltenden קובץ השבוה הרמב"ם ואגרותיו in 3 Theilen von A. LICHTENBERG, Leipz. 1859.

⁶⁾ Arabische Excerpte in 25 Abschnitten aus den Schriften des GALENUS und anderer Aerzte, hebräisch von NATAN HAMATI unter dem Titel פרקי משה, Lemberg 1834—35.