

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Die Ethik des Maimonides

Rosin, David

Breslau, 1876

Erster Theil. Die allgemeine Ethik.

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

Indem wir nunmehr zur Darstellung der Maimonidischen Ethik schreiten, wollen wir, soweit es angeht, den Quellen derselben auch hinsichtlich der Eintheilung und Anordnung folgen. Wie M. in seinem *Mischnah-Commentar* der *Erklärung* des ethischen Tractates *Abot*, welche auf das Besondere sich richtet, die erwähnte *Einleitung* in acht Abschnitten (*Perakim*) zur Erörterung der allgemeinen Ethik vorangestellt hat; wie er in gleicher Weise in seinem grossen halachischen Werke *Mischneh torah* die Ethik in dem Abschnitt vom Charakter (*Deot*) so behandelt hat, dass er der — angemessen veränderten und verkürzten — Wiederholung des Allgemeinen nach den «acht Abschnitten»¹⁾ die besonderen Anforderungen der Ethik folgen lässt²⁾: so wollen auch wir zuerst die **allgemeine Ethik** und sodann die **Ethik im Besondern** nach MAIMONIDES darzulegen versuchen.

Erster Theil.

Die allgemeine Ethik.

Da MAIMONIDES selbst einen Abriss der allgemeinen Ethik uns in der *Einleitung zu Abot* hinterlassen hat, so empfiehlt es sich schon im Interesse einer möglichst getreuen Wiedergabe, dem Gange derselben im Allgemeinen zu folgen. Nur wenige Umstellungen und veränderte Gruppierungen scheinen der Klarheit der Darstellung förderlich und vielfache Ergänzungen aus anderen Schriften des M. um so mehr in dessen Sinne zu sein, als er den Stoff in jener *Einleitung* nicht erschöpfen zu wollen ausdrücklich erklärt und eine weitere Ausführung der da nur leicht berührten Stoffe sich an einzelnen Stellen auch seinerseits vorbehalten hat³⁾.

Die allgemeine Ethik wird im Anschlusse an die *Einleitung zu Abot* am zweckmässigsten zuerst von den Begriffen und Ausgangspunkten, dann von der Aufgabe der Ethik und dem Ziele des sittlichen Lebens handeln.

¹⁾ *Deot* I—III. ²⁾ Das. IV bis Ende.

³⁾ S. *Einleitung zu Abot*, Abschn. I und V Schl.; VII g. E.; Abschn. VIII.

Erster Abschnitt.

Die Grundbegriffe der ethischen Disciplin und die Ausgangspunkte des sittlichen Lebens.

Die erste, sich naturgemäss darbietende Aufgabe unserer Darstellung ist die Bezeichnung des Gebietes und des allgemeinen Begriffes der Ethik, worauf dann in einem zweiten Capitel eine genauere Abgrenzung nach den verwandten Disciplinen hin gegeben werden soll. Zu diesen zwei Abschnitten ist der Stoff fast vollständig anderen Schriften des M. entnommen. Nachdem hiermit der Weg zur Benutzung der *Einleitung zu Abot* gebahnt ist, soll, deren ersten zwei Abschnitten (*Perak. I und II*) gemäss, die psychologische Grundlage der Ethik im Allgemeinen und Besondern gegeben und, nach der Einschaltung eines Capitels über den nun festzustellenden Begriff des sittlichen Handelns, der Inhalt des achten Abschnittes bei M. (*Perak. VIII*) in einem Schlusscapitel behandelt werden. Derselbe erörtert die menschliche Willensfreiheit, begründet also erst die Möglichkeit des sittlichen Handelns¹⁾. — Die dann noch übrigen Stücke der Maimonidischen *Einleitung* verbleiben unserem zweiten Abschnitte zur Benutzung in wenig veränderter Gruppierung.

Erstes Capitel.

Die Ethik als philosophische Disciplin und als Bestandtheil des Offenbarungsgesetzes.

A. MAIMONIDES giebt²⁾ im Namen früherer Philosophen (הקדומים) eine Eintheilung der Philosophie, wonach dieselbe in eine theoretische (הפילוסופיא העיונית) und in eine praktische (הפילוסופיא המעשית)³⁾

¹⁾ M. hat es vorgezogen, diese Untersuchung — vermuthlich wegen ihrer abstracten, speculativen Natur — in seiner mehr für talmudisch als philosophisch gebildete Leser geschriebenen *Einleitung zu Abot* wie einen Anhang und Nachtrag, am Schlusse hinzuzufügen, während es uns nach unserer Gewohnheit angemessener erscheinen muss, eine solche grundlegende Frage spätestens auf die Feststellung der Begriffe folgen zu lassen.

²⁾ *Mil. higgajon*, 14.

³⁾ In der *Einleitung zu Sanh. X* (פ' חלק) bei der Besprechung der dort erwähnten zweiten Klasse lautet der Ausdruck: החלק המעשי מן הפילוסופיא

zerfällt¹⁾; die letztere heisse auch menschliche Philosophie (פילוסופיא) (אנושיה)²⁾ oder politische Wissenschaft (החכמה המדינית)³⁾. Nachdem er sodann die drei Disciplinen des theoretischen Gebietes — Mathematik, Physik und Metaphysik — angegeben und erläutert hat, theilt er die politische Wissenschaft («Politik» im weiteren Sinne) in vier Theile:

- I. Wissenschaft von der Selbstleitung (הנהגה האדם נפשו), Ethik;
- II. Wissenschaft von der Hausverwaltung (הנהגה הבית), Oekonomie;
- III. Wissenschaft von der Staatsregierung (הנהגה המדינה), Politik im engern Sinne⁴⁾;
- IV. Wissenschaft von der Reichsregierung (הנהגה האומה הגדולה או האומות), Politik in grösserem Umfange⁵⁾.

¹⁾ Die «Kunst» als dritter Theil ist M. wohlbekannt (*Perak. I*); er übergeht sie hier, wie zuweilen auch ARISTOTELES (z. B. *Met. II, 1*; *De an. III, 10*).

²⁾ ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία (ARIST. *NE. X, 10 g. E.*).

³⁾ Politische Wissenschaft oder «Politik im weitern Sinne» ist der von ARIST. eingeführte Name für das ganze Gebiet des praktischen Lebens, welcher Ethik und Politik — diese im engern Sinne — umfasst. Die letztere sei die Wissenschaft von dem Handeln für ein Ganzes und zerfalle in Gesetzgebung (*νομοθεσία*), politisches Wirken als Staatsmann und Richter («Politik» im engsten Sinne) und Verwaltung des Hauswesens (*οἰκονομία*); s. *NE. VI, 8*.

⁴⁾ Die Nebenordnung der Ethik, Oekonomie und eigentlichen Politik, als Theile der umfassenden politischen Wissenschaft, findet sich auch bei GAZZALI (*Wage p. 60*) und ABR. IBN DAUD (*Em. ram. III, p. 98*). Es ist die Eintheilung der späteren Peripatetiker und Neuplatoniker (ZELLER, *Philosophie d. Griech. III², S. 123*); die Aristotelische s. oben A. 3.

⁵⁾ Diese vierte Disciplin scheint M. von ALFARABI entlehnt zu haben. Derselbe unterscheidet (*Princip. S. 32*) drei Stufen vollkommener Genossenschaften (קיבוצים): a) die grösste und vollkommenste, die aus mehreren Nationen bestehe (bei M. האומות); b) die mittlere, die aus Einer Nation bestehe (M. האומה הגדולה); c) die kleinste, das Land (M. המדינה). Die noch geringeren Umfanges sind, wie Städte, Landestheile und dergl., seien unvollkommen. So ALFARABI. — Umgekehrt hatte ARISTOTELES eine Stadt und deren Bezirk für den vollkommensten Staat, jeden Umfang aber, der die Uebersichtlichkeit und gegenseitige persönliche Bekanntschaft ausschliesse, für einen Mangel erklärt (*Pol. VII, 4. 5*). ALFARABI erkennt diesen Mangel auch, lässt ihn aber als solchen nur im ochlokratischen Staate gelten (*Princip. S. 58*), während er dem weisen Monarchen zutraut, die vollständige Einigung eines grossen Reiches zu bewirken (das. S. 44). — Vergl. oben S. 8, A. 1.

Die Selbstleitung (Ethik) bestehe nun in der Aneignung edler Eigenschaften der Seele (המדות הנכבדות) und Beseitigung schlechter Eigenschaften (המדות הפחותות), wo solche vorhanden sind¹⁾. Diese Eigenschaften sind Zustände (הכונות)²⁾, die in der Seele entstehen und allmählich zum festen Eigenthum (קנין)³⁾ derselben werden. Durch diese werden die Handlungen bestimmt. Die Philosophen nennen die edlen Eigenschaften Tugenden (מעלות המדות), die schimpflichen nennen sie Laster (פחיתות המדות). Die Handlungen, die von den edlen Eigenschaften herrühren, heissen gute; die von Lastern ausgehenden heissen böse. —

Während also, sagt M. an einer andern Stelle⁴⁾, im Gebiete des Nothwendigen «Wahr» und «Falsch» die herrschenden Kategorien sind und den Gegenstand der Vernunftkenntniss bilden, sind «Gut» und «Böse» sittliche Begriffe, die nur Sache des Meinens und der Annahme⁵⁾ sind, über die eine absolute Gewissheit durch Vernunftschlüsse oder Vernunftkenntniss nicht möglich ist. Vor dem Sündenfall besass der Mensch natürlichen Verstand und Vernunftbegriffe; die sittlichen Kategorien Gut und Böse (טוב ורע) waren ihm fremd. Nur als ein vernünftiges Wesen konnte er überhaupt ein Gebot von Gott empfangen. Die Uebertretung desselben war eine Verletzung seiner vernünftigen Vollkommenheit und eben bei Gelegenheit dieser seiner Uebertretung, als er den Gelüsten seiner Einbildungskraft und den Eingebungen seiner sinnlichen Begierden folgte, erfuhr er die Grenze des sittlich Erlaubten und sank herab zur Beachtung und Erkenntniss der sittlichen Kategorien Gut und Böse, welche für Gott und für jedes absolute Vernunftwesen gar nicht gelten⁶⁾.

¹⁾ אמם הם כבר הגיעוה

²⁾ Arab.: היאח = διαθέσεις.

³⁾ Arab.: מלכה = εἶς. Ueber διαθέσεις und εἶς s. ARIST., *Kateg.*, 8.

⁴⁾ *Mor.* I, 2.

⁵⁾ אמשהוראח = המפורסמות = τὰ ἐνδοξα (S. 37, 2); s. MUNK, *Guide* II, p. 39, 1.

⁶⁾ Vgl. ARIST. *NE* VI, 5, wo die Einsicht (φρόνησις) als die Denkkraft bezeichnet wird, in wiefern dieselbe die Wahrheit für das Handeln ermittele; sie sei die Tugend des σοφιστικόν, d. h. des Vermögens auf dem Wege der Meinung das Rechte zu finden. — Das. VI, 7 sagt A.: «Weise» (σοφόν), d. h. was als höchste Wahrheit erkannt ist, sei für Alle Dasselbe; für «praktisch richtig» (φρόνιμον) hielten nicht alle Menschen denselben Gegenstand, und zwar, weil nicht Dasselbe für alle Menschen «gut» sei.

Maimonides will in den angeführten Worten den Gegenstand der Ethik nur als wissenschaftlich unerweislich bezeichnen und folgt hierin seinem Vorbilde ARISTOTELES, der nicht zugeben will, dass die Ethik eine streng wissenschaftliche Disciplin sei ¹⁾, sondern die Aufstellungen im Bereiche derselben «verbreitete Meinungen» (ἔνδοξα) nennt ²⁾. Keinesweges aber will M. mit der Ausschliessung der Vernunftkenntniss auch die Vernunftgemässheit dem Gegenstande der Ethik absprechen. Er unterscheidet vielmehr innerhalb derselben das rein Conventionele — die Sitte — und das Vernunftgemässe ³⁾, da das Denkvermögen, wie es als theoretisches das Wahre und das Falsche unterscheidet, so als praktisches das Gute und das Böse zu ermitteln habe ⁴⁾.

Die Ethik ist also nach M. die Lehre von den Tugenden und guten Handlungen.

Aber nicht allein der Gegenstand, sondern auch der Zweck derselben ist ein praktischer. Darum bezeichnet M. als selbstverständliche Aufgabe der Ethik die «Veredelung der Sitten» ⁵⁾ und nennt den Lehrer derselben, den Ethiker, einen Seelenarzt ⁶⁾.

So viel über die Ethik als philosophische Disciplin.

B. Was sodann die Stellung der Ethik in der Offenbarungs-

¹⁾ NE I, 1. 7; II, 2 und sonst. ²⁾ Das. VII, 1.

³⁾ Mor. III, 8 bei der Besprechung der Zechgelage, wo die Trunkenheit als gleichzeitige Schädigung des Geistes und des Körpers vernunftwidrig genannt wird.

⁴⁾ Vgl. ARIST. NE. VI, 5 — wo die Vernunft als die praktische (δοξαστικόν, λογιστικόν, βουλευτικόν) in der Ethik entscheidet, wiewohl sie als theoretische (ἐπιστημονικόν NE. VI, 2) mit der Ethik Nichts zu schaffen hat. Ebenso unterscheidet MAIM. Perak. I im Denkvermögen נטרי und פכרי (bei Tibb. עיוני und מושכי).

⁵⁾ קנלנל פנלנל, Tibbon: תיקן המדות in Perak. I. Vgl. ob. S. 12, A. 2 und S. 15, A. 4. Schon der Begründer der philosophischen Ethik, ARISTOTELES, erklärt dieselbe für eine praktische, nicht theoretische Disciplin. Er sagt NE. I, 1: Wer die Ethik mit Nutzen hören soll, müsse schon eine gewisse Reife besitzen. Der Jüngling sei nicht der eigentliche Zuhörer, da ihm die Erfahrung fehle. Er sagt dann später: ἐτι δὲ τοῖς πάθειν ἀκολουθητικός ὢν ματαίως ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος (der Zweck nämlich der Politik = Ethik) ἐστὶν οὐ γῶσις ἀλλὰ πράξις.

⁶⁾ Auf diese Anschauung und Benennung müssen wir später noch zurückkommen.

lehre anlangt, so geht dieselbe aus den Eintheilungen hervor, denen M. die jüdischen Gesetze unterzieht.

I. M. unterscheidet an einer Stelle seines *Mischnah-Commentar's*¹⁾ zwei Klassen jüdischer Gesetze:

1. Gesetze für den Einzelnen, die sein Verhältniss zu Gott allein betreffen, wie das Gebot von den Schaufäden (4 Mos. 15, 37—41), Tefillin (2 M. 13, 9, 16; 5 Mos. 6, 8; 11, 18), vom Sabbat und die Verbote in Betreff des Götzendienstes. Die Erfüllung dieser Gesetze führe zum ewigen Leben²⁾.

2. Gesetze zum Besten des menschlichen Zusammenlebens³⁾, wie die Verbote des Diebstahls, der Uebervorthellung, des Hasses, der Nachtrügerei, der Aufreizung eines Menschen gegen einen Andern, der Unthätigkeit bei der Gefahr des Nächsten (3 Mos. 19, 11. 16—18; 25, 14. 17); die Gebote der Nächstenliebe und der Ehrerbietung für Eltern und weise Männer, die ja als Väter der Gesammtheit anzusehen seien (3 Mos. 19, 18. 3. 32; 2 Mos. 20, 12). Diese Gesetze lassen sich mit HILLEL (Schabb. 31 a) in den Satz zusammenfassen: «Was dir nicht lieb ist, das thue deinem Nächsten nicht!» Die edle Lebensweise (מנהג הטוב), die in diesen Vorschriften geboten sei, finde ihren natürlichen Lohn auch schon auf Erden, da das gegebene gute Beispiel auch Andere zu gleicher Handlungsweise veranlasse und die Gewissenhaften diese guten Folgen ihres eignen Lebenswandels mitgeniessen.

II. Derselbe Grundgedanke in tieferer Fassung führte M. später zu einer andern, den ganzen Inhalt der Offenbarungslehre umfassenden Eintheilung, in welcher gleichfalls dem Ethischen sein Platz angewiesen erscheint⁴⁾. Die Lehren der mosaischen Offenbarung zerfallen, sagt M., in theoretische und praktische, oder in Lehren der Wahrheit und in Lehren der Sittlichkeit. Der Mensch nämlich

¹⁾ Zu *Peah* I, 1.

²⁾ Und zwar durch die Gotteserkenntniss, welche aus ihr folge. S. die *Einl.* zu *Sanh.* X, auf die M. hier verweist, die das. gegebene Erklärung nämlich von *Sanh.* X, 1: כל ישראל יש להם חלק לעה"ב.

³⁾ Diese Eintheilung folgt der *Mischnah* (*Joma* VIII, 9), wo Vergehen gegen Gott und solche gegen den Nebenmenschen unterschieden werden; M. dehnt nur die Unterscheidung auf alle Gesetze aus, wie er auch *Mor.* III, 35 — nach MUNK's Bemerkung z. St. — thut.

⁴⁾ *Mor.* III, 27.

sei der Vervollkommnung in doppelter Hinsicht fähig, in Betreff seines Körpers und in Betreff seines Geistes. Der Zeit nach und als unerlässliche Bedingung für die andere gehe die körperliche Vollkommenheit voran. Ein vernünftiges Denken, selbst ein von aussen angeregtes, sei dem Menschen unter körperlichen Schmerzen, bei quälendem Hunger und Durst, in starker Hitze oder Kälte nicht möglich. Dafür aber ist die geistige Vollkommenheit dem Range nach höher zu stellen als alle körperliche ¹⁾. Sie besteht in der Erkenntniss der Wahrheit — also in demselben Gegenstande, den die philosophische Speculation sich zur Aufgabe stellt. Dagegen gehört zum leiblichen Wohle des Menschen die Gesundheit und der mögliche beste Zustand seines Körpers. Hierzu aber müssen dessen Bedürfnisse, Nahrung, Kleidung, Wohnung und dgl. leicht erreichbar sein. Dies aber ist nur in der Gemeinschaft der Menschen möglich. Die Gesellschaft ist also ein unerlässliches Erforderniss des leiblichen Wohlbefindens, wie ja der Mensch bekanntlich von Natur gesellschaftlich sei ²⁾.

Darum enthält die mosaische Lehre zum geistigen Wohl ihrer Bekenner metaphysische Wahrheiten theils in ausdrücklichen Worten, theils in bildlicher Ausdrucksweise, je nach der Fassungskraft der ungelehrten Menge. Sie regelt aber auch um des leiblichen Wohles willen das Zusammenleben durch Vorschriften sowohl für die Handlungen wie für den Charakter. Hinsichtlich der Handlungsweise sucht sie das Unrecht zu bekämpfen und der Rechtlosigkeit zu steuern ³⁾, dass nicht Jeder thue, was die Willkür ihm eingiebt und die Kraft ihm gestattet, sondern zu gemeinnützigem Handeln gezwungen werde; dem Charakter will sie eine dem Zusammenleben

¹⁾ Vgl. *Jes. hattorah* IV, 13 Schl.

²⁾ ARIST. *NE.* I, 5: ἐπειδὴ φύσει πολιτικός ἄνθρωπος; IX, 9: πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ σὺζῆν πεφυκός; vgl. *Polit.* I, 2. — Uebrigens ist diese äusserliche Motivirung des Staatslebens schon bei PLATO, *Rep.* II, 369 *B ff.* ausgesprochen; doch hat *P.* im Ernst einen höhern Zweck des Staates für den wahren gehalten, nämlich die vollkommne Philosophie hervorzubringen und die Bürger zu guten Menschen zu machen. Und Aehnliches ist ja auch für *M.* das schliessliche Ergebniss der auf das Zusammenleben bezogenen mosaischen Gesetzgebung.

³⁾ Vgl. *Mor.* III, 32 g. E.

heilsame Entwicklung vermitteln, um der Gesellschaft einen geordneten Zustand zu verbürgen¹⁾.

Die Kürze der Torah in ihren theoretischen Lehren und die Ausführlichkeit derselben in der Regelung des praktischen Lebens erklärt M. eben daraus, dass die körperliche Wohlfahrt, das Ziel des praktischen Lebens zwar geringer an innerem Werthe als das theoretische, aber eine unerlässliche Bedingung desselben sei und der Zeit nach vorangehen müsse²⁾.

M. sieht in den Worten der Schrift: «Dass es uns wohlgerhe alle Zeit» (5 Mos. 6, 24) einen Hinweis auf die theoretische Entwicklung des Geistes, welche demselben die Unsterblichkeit sichere; in den dann (das.) folgenden Worten: «um uns am Leben zu erhalten wie an diesem Tage» eine Hindeutung auf die äussere Lebenserhaltung im gesellschaftlichen Verbande. Beide seien hiermit als das der mosaischen Offenbarung vorschwebende Ziel angegeben.

Ebenso sagt M.³⁾ von den Erzählungen der h. Schrift, sie hätten zum Zwecke, entweder eine religiöse Wahrheit zu bekräftigen oder zu einem Lebenswandel anzuleiten, der Unrecht und Gewalt völlig ausschliesst. Also auch in anschaulichen Beispielen ist das Ethische in der Offenbarungslehre nach M. vertreten.

Zweites Capitel.

Die Grenzgebiete der Ethik.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich der Begriff der Ethik und deren Ort im System der Philosophie wie des offenbarten Gesetzes nach MAIMONIDES. Sehen wir zu, wie ihm zufolge die Ethik gegen die verwandten Disciplinen hin abzugrenzen sei.

A. Die Ethik und Politik in ihrem gegenseitigen Verhältnisse hat M., wie wir bereits gesehen haben, so dargestellt, dass die Politik

¹⁾ Aus dieser Verbindung der Ethik mit der Politik erklären sich die sonst im Zusammenhange unverständlichen Worte: כרי שידוא שלם בנופו (*Deot* I, 4). — Dass die Ethik im Staatsleben ihre eigentliche Stelle habe, stammt schon aus der älteren Philosophie der Griechen, namentlich PLATO und ARISTOTELES. Vgl. auch S. 35, A. 3.

²⁾ Vgl. *Deot* III, 3; *Brief n. Jemen ed.* HOLUB S. 20.

³⁾ *Mor.* III, 50.

im weiteren Sinne die Fundamentalwissenschaft ist, als deren Theile die Ethik, die das sittliche Leben des Einzelnen bestimmt, und die Politik im engern Sinne, die vom sittlichen Leben des Staates handelt, neben einander erscheinen. Wie M. hierin dem ARISTOTELES folgt, so nimmt er, in Uebereinstimmung mit demselben¹⁾, ferner an, dass der Bestand des Staates von der Sittlichkeit seiner Bürger ebenso abhängt, wie die äussere Wohlfahrt jedes Einzelnen wiederum des Staates bedürfe²⁾. M. trägt daher kein Bedenken, ethische Gesichtspunkte für das Staatsrecht geltend zu machen und findet z. B. neben den Vertheidigungskriegen auch den Vergeltungskrieg, den das mosaische Gesetz gegen das Volk Amalek anordnet (5. Mos. 25, 19) deshalb gerechtfertigt, weil Stämme und Völker ebenso gestraft werden müssten, wie einzelne Menschen. Nur so isolire man gewissenlose Uebelthäter; das abschreckende Beispiel der Züchtigung, das man an Einem Stamme gegeben, flösse den anderen eine heilsame Furcht ein³⁾.

Andererseits folgt aus der Nothwendigkeit des Staatslebens für die Wohlfahrt seiner Mitglieder, dass der Einzelne sich der Gesammtheit unterordnen und nicht sich allein bei seinen Bestrebungen und Wünschen im Auge behalten dürfe. M. spricht diesen aus seiner Anschauung vom Staate von selbst folgenden Gedanken allgemeiner in Beziehung auf das Universum aus, indem er die Unzufriedenen unter den Menschen der grössten Unwissenheit zeihet, die allein sie verleiten könne, sich als Mittelpunkt und Zweck der ganzen sie umgebenden Welt anzusehen⁴⁾. Dessen ungeachtet ist bereits M. nicht ganz entgangen, was in die Ethik als wesentlichen Factor eingeführt zu haben als ein Verdienst SCHLEIERMACHER's gerühmt wird. M. weist mit Nachdruck auf die Eigenthümlichkeit der menschlichen Einzelwesen hin und leitet gerade aus derselben die Nothwendigkeit der Staatenbildung und

¹⁾ *Pol.* VII, 13 sagt A.: Nicht die Gesammtheit des Staates allein, sondern zugleich jeder der Bürger müsse edel sein, da das Ganze ebenso sei, wie seine einzelnen Bestandtheile. Vgl. *NE.* VI, 8: Das Wohl des Einzelnen sei ohne politische und ökonomische Fürsorge kaum glücklich zu gestalten.

²⁾ In der oben mitgetheilten Stelle *Mor.* III, 27.

³⁾ *Mor.* III, 41.

⁴⁾ *Mor.* III, 12.

gesetzgeberischen Thätigkeit her¹⁾. Wir können uns hierüber bei M. um so weniger wundern, als seine Ethik, trotz der in ihr herrschenden gesunden Lebensanschauung in ihren letzten Zielen, wie sich noch zeigen wird, dem indirecten Einflusse des Neuplatonismus sich nicht ganz entziehen konnte und demgemäss eine beschauliche Zurückgezogenheit aus der Gesellschaft als den innern Gottesdienst des zur Weisheit gelangten Menschen empfahl, — wodurch der Einzelne schliesslich auf sich selbst angewiesen bleibt und sich in seinem eigenthümlichen Wesen genügen muss.

B. Ethik und Religion sind nach M. mit einander unzertrennlich verbunden. Wie wir gesehen haben, ist ihm die Ethik nicht nur eine philosophische Disciplin; sie ist ihm zugleich — und mit Recht — ein wesentlicher Bestandtheil des Offenbarungsgesetzes, der jüdischen Religion. Er bezeichnet daher die von ihm gelehrte, wesentlich Aristotelische Ethik nach dem Ausdrucke der heil. Schrift (1. Mos. 18, 19) als «Weg des Herrn» ('דרך ה')²⁾. Er ist sehr entrüstet, einen Beamten, der in religiösen Angelegenheiten das Vertrauen seiner Glaubensgenossen in Anspruch nimmt, eines Verbrechens gegen das Eigenthum überführt zu wissen. Das heisse seines Schöpfers Ehre blossstellen, den Namen Gottes öffentlich entweihen³⁾. Ja selbst den Schein des Schlechten müsse jeder Israelit, um seinen Glauben in Ehren zu erhalten, sorgfältig vermeiden. Es dürfe ihm nicht genügen, das Böse nicht zu thun; er müsse auf seine Handlungsweise wohl achten und nicht Anlass zu anstössigen Gerüchten geben, die zu einem öffentlichen Aergerniss, zu einer Herabwürdigung seiner Religion führen könnten⁴⁾.

Aber das jüdische Religionsgesetz enthält das Ethische nicht allein als Bestandtheil, sondern auch eine grosse Anzahl seiner anderweitigen Vorschriften hat nach M. die Förderung der Sittlichkeit zum mittel-

¹⁾ *Mor.* II, 40: Einzelne Menschen seien oft so verschieden, wie nur die Arten bei anderen Wesen zu sein pflegen. Diese Verschiedenheit zeigt sich schon in der äussern Erscheinung auffallend bedeutender beim Menschen als bei anderen Wesen, ganz besonders aber in Betreff des Charakters u. s. w.

²⁾ *Deot* I, 7.

³⁾ *Bescheid* 109 in *Kobez* I, fol. 21 a.

⁴⁾ *Sendschreiben über d. Religionszwang* in *Chemdah genusah* fol. 10 a; *Buch d. Ges.*, Verb. 63; *Jes. hat.* V, 11.

baren oder unmittelbaren Zweck. Viele der Satzungen, deren näherer Grund nur dem Nachdenkenden sich erschliesst, haben zur Aufgabe oder neben ihrem eigentlichen Zwecke die beiläufige, aber beabsichtigte Wirkung, die nach dem jüdischen Gesetze Lebenden sittlich rein zu erhalten und zu veredeln¹⁾. Die Folgsamkeit wird daher von M. für die Gebote der Ethik und die eigenthümlichen Satzungen der jüdischen Religion unterschiedslos gefordert; nur in der begleitenden Neigung des Innern erscheint ihm ein Unterschied zulässig²⁾, wie sich später zeigen wird.

Dass die jüdische Religion aber neben ihrer theils offenbaren, theils im Hintergrunde erkennbaren Ethik noch einen anderweitigen Inhalt, die religiöse Wahrheit nämlich und die zu ihr leitenden Gesetze, darbiete, haben wir im vorigen Capitel nach mehreren Stellen aus M. bereits angeführt³⁾.

C. Was schliesslich das Verhältniss des Rechtsgebietes und der Ethik anlangt, so sind für M., der nach antikem Beispiele die Ethik im Allgemeinen unter dem Gesichtspunkte des bürgerlichen Zusammenlebens betrachtet, hiermit auch Recht und Sittlichkeit äusserlich und innerlich verbunden. Das Recht wird, wenn auch keinesfalls ausschliesslich, so doch zugleich durch ethische Momente in vielen Fällen bestimmt. So findet M. es natürlich, dass die Strafen auf Uebertretungen der biblischen Gesetze nach dem persönlichen Verhalten des Sünders dabei — bemessen werden und vier Stufen bilden, je nachdem derselbe: I. gezwungen (אנוס), II. aus Versehen (שוגג), III. wissend (מויד), IV. zum Trotz (עושה ביר רמה) gehandelt hat⁴⁾. Die vom Gesetze in gewissen Fällen angeordnete gleiche Behandlung der wissentlichen und der aus Versehen vorgekommenen Uebertretung (3. Mos. 5, 1. 21. 22; 19, 20—21) erklärt M. aus deren leichtem Vorkommen, weil sie entweder nur aus Worten bestehen oder die Gelegenheit dazu sich leicht darbietet⁵⁾, — bei ihnen also Entschluss und Ausführung gewöhnlich ohne Anstrengung, ohne ausgeprägtes Schuld-bewusstsein und so das wissentliche Vergehen fast ein unbewusstes ist.

¹⁾ Perak. IV und Mor. III, 33.

²⁾ Besonders nach Mor. III, 27. Vgl. auch III, 28. 31. 32. 35. 36.

³⁾ Mor. III, 41. Vgl. auch ARIST. NE. III, 1 u. V, 10. ⁴⁾ Mor. III, 41.

Allein M. entgeht die Gefahr einer zu weit getriebenen Einmischung des Ethischen in das Rechtsgebiet durchaus nicht. Das Strafrecht namentlich hat neben seiner sittlichen Bedeutung vor Allem die Aufgabe, Sicherheit im Staate zu schaffen und durch angemessene Mittel der furchtlosen Schädigung seiner Bürger durch gewissenlose Sünder und Verbrecher vorzubeugen. Darum erklärt M. dieselbe Leichtigkeit und gute Gelegenheit zu Verstößen gegen das Gesetz in den meisten Fällen gerade für einen Grund zur Verschärfung der Strafe, um der verführerischen Leichtigkeit ein Gegengewicht zu schaffen¹⁾. Von dem Gesichtspunkte der Sicherstellung allein geleitet, giebt M. vier Principien der Strafbemessung an: die Schädlichkeit, die Häufigkeit, die verführerische Natur, die Heimlichkeit des Vergehens, — und erklärt danach die Abstufung der im mosaischen Gesetze genannten Leibesstrafen²⁾. Ja M. ist von der Nothwendigkeit einer angemessenen Trennung des Ethischen und der Strafbemessung so durchdrungen, dass er gewisse, die letztere betreffende biblische Gesetze nur aus der Absicht der Sicherstellung und Abschreckung erklären will, wiewohl ihm in den halachischen Quellen dafür eine ethische Begründung vorlag, die an sich für unverwerflich gehalten werden muss³⁾.

Noch andere verschiedene Aeusserungen bei M. zeigen uns zur Genüge, wie klar ihm der Unterschied zwischen Sittlichkeit und positivem Rechte vorschwebte. Die Keuschheit und der tugendhafte Charakter, sagt er an einer Stelle⁴⁾, verbietet zuweilen, was gesetzlich erlaubt ist und von Rechtswegen uns zusteht, weil die Begriffe: «Verboten» und «Erlaubt» nicht zusammenfallen mit den Begriffen: «Verwerflich» und «Gebilligt» und hiernach Manches für erlaubt

¹⁾ Das. nach Tibbon: ודע כי כל אשר יהיה מין העברה והחטא יותר נמצא ויותר קרוב להעשות, ראוי שיהיה ענשו יותר קשה כדי שימנעו ממנו וגו'.

²⁾ *Mor. das. Vorbemerkung.*

³⁾ R. JOCHANAN B. SAKKAI sowohl als R. MEIR begründen den vier- und fünffachen Schadenersatz in 2. Mos. 21, 37 durch ein ethisches Motiv (*Mechilta* z. St. und *Bab. kam.* 79b), R. JOCH. B. SAKK. erklärt ferner die einfache Erstattung des Raubes neben der doppelten des Diebstahls in ethisch-religiöser Weise (*B. kam.* 79b mit dem Gleichnisse des R. GAMLIEL). Beide werden von MAIM. a. a. O. gar nicht erwähnt.

⁴⁾ Zu *Sanh.* VII, 4.

gilt, was die Keuschheit und edle Enthaltbarkeit nicht gutheissen kann. — Aehnlich erklärt M. die Warnung der *Mischnah* (*Abot* IV, 8) vor der Rechtsprechung als Einzelrichter für eine Abmahnung moralischer Natur, welche auch das gesetzlich Statthafte in diesem Falle widerrathe¹⁾, und tadelt den grossen Haufen, dem sich darin auch mancher Gesetzeskundige leider anschliesse, wegen der rein äusserlichen Abfindung mit dem Gesetze, wegen der Meinung, es sei genug geschehen, wenn die schwersten Vergehungen vermieden werden, als ob die sittlichen Tugenden nicht zu den Geboten des jüdischen Gesetzes gehörten²⁾. — —

In wiefern nun der Mensch dazu geeignet sei, die Forderungen der Ethik als ihm geltende, mögliche und unerlässliche anzusehen, zeigt M. in einer Besprechung der «Seele und ihrer Kräfte,» womit er seine *Einleitung zu Abot* eröffnet.

Drittes Kapitel.

Die Quelle des sittlichen Lebens in den Kräften der menschlichen Seele im Allgemeinen³⁾.

Die Seele ist, lehrt MAIMONIDES, eine Einheit von verschiedenartig wirkenden Kräften, die auch zuweilen Theile genannt werden, jedoch bei den Philosophen nur im uneigentlichen Sinne⁴⁾. Fälschlich aber spreche man von mehreren Seelen, wie es bei den medicinischen Schriftstellern üblich sei, deren Führer⁵⁾ sogar mit dem Satze

¹⁾ Zu *Abot* IV, 8. — Aehnlich werden schon im *Talmud* rechtlich gültige Acte aus Rücksichten der Moral und Humanität untersagt. So lehrt z. B. RAB (*Kidd.* 41 a), es sei lieblos, den Ehevertrag zu schliessen, ohne die künftige Frau gesehen zu haben, da leicht zu spät der Augenschein Fehler entdecke, die die Ehe unglücklich machen. Vgl. *Bab. kam.* VIII, *Mischn.* 7: Zur Erstattung angegerichteten Schadens müsse die Bitte um Verzeihung hinzukommen. Aehnlich BACHJA *Hypf.* X, 7, S. 449.

²⁾ *Briefsamml.* fol. 15 a Br. oder *Kobez* II, 31 a.

³⁾ Aus *Perak* I. mit der Ueberschrift: «Von der Seele des Menschen und deren Kräften» sind die hier zunächst folgenden Mittheilungen geschöpft.

⁴⁾ Maimonides folgt hierin dem ARISTOTELES (*De an.* II, 2, 11; III, 9, 2—3. 10, 5) und IBN SINA, der ebenfalls die Einheit der Seele gelehrt hatte (*Schahra-stani* II, 318 Haarbr.).

⁵⁾ Nämlich HIPPOKRATES (nach GALENUS, *De Hippocratis et Platonis decretis* III, 1 Anf.; V, 4. 7; VI, 2 u. sonst).

beginne: es gebe drei Seelen: eine Naturseele, eine Lebensseele und eine Geistesseele ¹⁾. —

¹⁾ Diese Bemerkungen scheinen nur zur Erklärung der dem ersten Abschnitte von M. selbst gegebenen Ueberschrift (oben S. 45, A. 3) zu dienen, da hierauf erst die eigentliche Erörterung durch einige Worte eingeleitet wird. — Bekanntlich war die Annahme dreier Seelen nicht, wie M. zu besagen scheint, auf Hippokrates und die ärztlichen Schriftsteller beschränkt, sondern hat auch in PLATO (*Rep.* IV. p. 436 B ff.) ihren philosophischen Vertreter gefunden, der die Denkkraft (λογιστικόν) in den Kopf, den Muth oder Eifer (θυμός) ins Herz oder in die Brust, das Begehrungsvermögen (ἐπιθυμητικόν, auch φιλοχρημάτων) in den Unterleib verlegt. GALENUS — der ein von M. (פרקי משה, 28, p. 53 oder מאמר נגד נאלינום in *Kobez* II, p. 20 b ff.) mit Nachdruck ihm bestrittenes Recht, auch in der Philosophie mitzureden, für sich in Anspruch nahm — erklärt sich im Wesentlichen für die Hippokratische und Platonische Lehre von substantiell verschiedenen drei Theilen der Seele (*De Hipp. et Pl. decr.* l. l.). Hiernach hat M. in seinem ärztlichen *Sendschreiben an Sultan Almalik* (*Ker. chem.* III, p. 18) schon im eignen Sinne geändert, wenn er im Namen der Aerzte «Naturkraft», «Seelenkraft», «Geisteskraft» und nicht «Naturseele» u. s. w. sagt. — PLOTIN sodann, der Vertreter des verjüngten Platonismus, nimmt bestimmter die Leber als Hauptsitz der Begierde an und sagt: diese entstehe in dem sinnlichen Theile der Seele (φύσις = טבע; daher טבעייה, Tibb.: טבעי in *Perak* I); für eine eigenthümliche Aeußerung des Muthes (θυμός) erklärt er den Zorn (ebenso כעס bei SAADIA u. AA. für θυμός). — Dagegen widerspricht PORPHYRIUS, der Schüler Plotin's, der buchstäblichen Auffassung der Lehre von den Theilen der Seele. Nur verschiedene Kräfte seien zu unterscheiden, inwiefern ihr Verhältniss zum Leibe verschiedenartige Thätigkeiten bei ihrem an sich einheitlichen Wesen bewirke (Man vgl. hiermit die Worte M.' in *Perak* I, Anf.). — IBN GEBIROL folgt ebenfalls Plato, indem er von drei Seelen, einer Naturseele (נפש טבעית), einer Lebensseele (נפש חיונית) und einer Vernunftseele (נפש מושכלת oder נפש מדברת) spricht (*Mekor chajim* V, 13 ed. MUNK fol. 25 b). — Aber schon SAADIA (*Em.* VI, 2) hatte der einheitlichen Seele drei Kräfte verliehen (s. oben S. 10); aber bei ihm erscheinen die drei Platonischen Seelen als Kräfte der Einen Seele, deren Sitz das Herz sei. — Später führt ABRAHAM B. CHIJA die Annahme dreier Kräfte oder dreier Seelen einfach neben einander an, entscheidet sich selbst für die ersteren und giebt die drei Aristotelischen Seelenstufen (s. unten S. 47, A. 4) als seine Eintheilung (*Hegj. han.* fol. 11 a). — Ebenso bezeichnet ABRAHAM IBN ESRA die Aristotelischen «Theile» früher als Seelen (zu *Kohel* 7, 3 und sonst), später als Kräfte (*Jes. mor.* VII); doch sagt er schon zu *Koh.* 7, 3 auch dazwischen «Seelentheile» (חלקי הנפשות). Endlich schliesst sich ABRAHAM IBN DAUD (*Em. ram.* I, 6, p. 23) ganz an Aristoteles und bekämpft die bei den Medicinern übliche Eintheilung ebenso wie M., aber aus einem andern Grunde. — M. endlich, der selbst später (*Mor.* III, 12 g. E.) die Eintheilung der Aerzte mit der Hauptänderung annahm, dass er statt Seelen «Vermögen» setzte und darin sich IBN SINA anschloss (s. MUNK zu *Mor.* I. 72, Anf.), entschied sich hier noch für eine ganz andere Eintheilung, über die sogleich Näheres mitzutheilen sein wird.

Die Veredelung der Sitten¹⁾ — so leitet nunmehr M. seine eigentliche Erörterung ein — ist die Aufgabe, welche sich der Lehrer der Ethik stellen muss; sie ist ein an der Seele und deren Kräften geübtes Heilverfahren²⁾. Wie daher der Arzt vor Allem den menschlichen Körper in seiner Einheit wie nach seinen Theilen genau kennen muss, so muss auch dem Sittenarzte die Seele mit all ihren Vermögen oder Theilen vollständig bekannt sein³⁾.

Es sind nun fünf Theile der menschlichen Seele anzunehmen: A. der ernährende, B. der empfindende, C. der vorstellende, D. der begehrende, E. der denkende Theil⁴⁾. Ernährung, Empfindung und

¹⁾ S. oben S. 12, A. 2; S. 15, A. 4; S. 37, A. 5.

²⁾ Ueber dieses vielfach gebrauchte Bild s. weiter unten zu *Perak.* III.

³⁾ Vgl. ARISTOTEL. *NE.* I, 13: Der Politiker (Ethiker) müsse eine gewisse Kenntniss der Seelenlehre besitzen, wie der Augenarzt einer solchen des ganzen menschlichen Körpers bedarf und gebildete Aerzte überhaupt sich viel mit der Erkenntniss des Körpers beschäftigen.

⁴⁾ Es unterliegt keinem Zweifel, dass M. hierin dem ALFARABI gefolgt ist. Derselbe sagt (*Princip.* S. 2): ומהם נפשות בעלי החיים המדברים, ומהם נפשות בעלי החיים בלתי מדברים. ואשר לבעלי החיים המדברים הם הכח המדברת והכח המרגיש המהעורר והכח המדמה והכח המרגיש. M. hatte also zu diesen vier Vermögen der animalisch-menschlichen Seele nur noch aus ARISTOTELES das Ernährungsvermögen der Pflanzenseele hinzuzufügen und es ergaben sich ihm jene fünf Theile oder Vermögen der Menschenseele. Augenscheinlich wird die Benutzung ALFARABI's in *Perak.* I. aus der fast wörtlichen Uebereinstimmung in der Erläuterung der Seelenvermögen, wofür die Parallelen aus ALFARABI in den folgenden Anmerkungen zum Belege dienen sollen; kleine Unterschiede des hebräischen Ausdrucks rühren theilweise von der Verschiedenheit der Uebersetzer (SAMUEL TIBBON für M., MOSEH TIBBON, dessen Sohn, für ALFARABI) her.

Vergebens versucht man diese Eintheilung des M. auf ARISTOTELES direct zurückzuführen. Derselbe giebt zumeist (*De an.* II, 2 f.; *NE.* I, 13 u. sonst) drei sogen. Theile der Seele an: a) *θρεπτική*, *θρεπτικόν* oder *φυτικόν*; b) *αἰσθητική*, *αἰσθητικόν*, *ἐπιθυμητικόν* καὶ ὄλως ὀρεκτικόν; c) *νοῦς*, *νοητικόν*, *διάνοια*. Wenn A. *NE.* VI, 13 die *θρεπτική* den vierten Theil der Seele nennt, so scheint ihm dort das Denkvermögen (*διανοητικόν*) als ein doppeltes, nämlich als ein theoretisches (*ἐπιστημονικόν*) und praktisches (*βουλευτικόν* oder *λογιστικόν*) vorzuschweben. Selbst die bei A. vorkommende Theilung in fünf Vermögen, nämlich *θρεπτικόν*, *αἰσθητικόν*, *ὀρεκτικόν*, *κινητικόν* κατὰ τόπον, *διανοητικόν* (*De an.* II, 3, 1) oder *θρεπτικόν*, *αἰσθητικόν*, *νοητικόν*, *βουλευτικόν*, *ὀρεκτικόν* (Das. III, 10, 5) stimmt mit M. nicht überein, da A. für die Einbildungskraft (das Vorstellungsvermögen) des M. in dem Einen Falle das Vermögen der Ortsbewegung, im zweiten Falle das auf das Praktische gerichtete Denkvermögen (*βουλευτικόν*) setzt, hingegen die *φαντασία* nach A. theils zur Empfindung, theils zur praktischen Vernunft gehört (*φαντασία*

andere Vermögen der übrigen Wesen sind gleichnamig, aber wesentlich verschieden von denen des Menschen, weil die Seele, als die Trägerin dieser Vermögen beim Menschen nicht dieselbe ist wie bei den anderen Geschöpfen — was manchen Philosophen entgangen und zu falschen Ansichten den Anlass gegeben hat¹⁾.

A. Der ernährende Theil der Seele umfasst sieben Vermögen. Sie bewirken: I. die Aufnahme der Nahrung, II. deren Festhalten, III. deren Verdauung, IV. deren Ausscheidung, V. das Wachsthum, VI. die Fortpflanzung, VII. Scheidung der Säfte in nährnde und auszustossende²⁾.

δὲ πᾶσα ἡ λογιστικὴ ἢ αἰσθητικὴ: *De an.* III, 10 Schl.), also einen besondern Theil der Seele nicht leicht bilden kann. Höchstens konnten Stellen bei A. wie *De an.* II, 2, 9: εἰ δὲ αἰσθησὶν καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν κ. τ. λ. zur Zählung der φαντασία als besonderes Vermögen den mittelbaren oder unmittelbaren Anlass geben; nur ist in diesem Falle, wie in manchen anderen, ALFARABI dem MAIMONIDES der Gewährsmann, aus welchem, wie die folgenden Anmerkungen zeigen werden, M. hier noch Anderes entlehnt hat. Vgl. oben S. 8, A. 1.

¹⁾ Vielleicht meint M. die aus solcher Gleichstellung gleichnamiger Begriffe hervorgegangene Verwechslung menschlicher Attribute mit den vermeintlichen Gottes, sowie des von irdischen Wesen Geltenden oder Ausgesagten mit dem, was für entsprechend in Gott, den geistigen Mittelwesen und den Sphären gehalten wird (*Mor.* I, 56. 52; II, 4 Anf. 7. 18 und sonst).

²⁾ Die vier zuerst genannten Vermögen sind von BACHJA (*Hpl.* II, 5, S. 111), theilweise auch von M. (*Mor.* I, 72) näher erklärt. Das richtige Verhältniss dieser vier zu den anderen erkennt man in der Gruppierung, welche SCHAHRASTANI (II, p. 149 Haarbr.) aus den Aussprüchen des HIPPOKRATES mittheilt: Die Natur habe drei Kräfte: eine zeugende, nährnde und erhaltende, und den dreien dienen vier andere Kräfte: die herbeziehende (aufnehmende), die festhaltende, die verdauende und die abstossende. Noch genauer giebt ABRAHAM IEN DAUD (*Em. ram.* I, 6, S. 25) dieses Verhältniss an: Die Pflanzenseele (נפש צומחה) habe drei herrschende und vier dienende Verrichtungen. Die erste der herrschenden sei die Ernährung, ausgeübt von dem Ernährungsvermögen (הכח הון) und diesem dienen vier Verrichtungen: Aufnahme, Festhalten, Assimilation (!) und Ausscheidung, wozu die entsprechenden vier Kräfte (המושך והמחויק והמעכל והרוחה) gehörten. — Hier-nach hätte M. nur sechs Vermögen seinem «ernährenden Theile» zuweisen dürfen, da die ersten vier Vermögen die eigentliche Ernährung nach seiner eignen spätern Annahme (*Mor.* a. a. O.) erschöpfen. Er hat an unserer Stelle die Assimilation, welche BACHJA (a. a. O.), IEN DAUD und, wie es scheint, in späterer Zeit er selbst der Verdauungskraft (הכח המעכל) zugeschrieben, von derselben abgelöst und sonderbarer Weise, nach Einschlebung von zwei ganz verschiedenen Vermögen (Wachsthum und Fortpflanzung), am Schlusse als siebente Kraft hinzugefügt, wodurch die scheinbare Siebenzahl des HIPPOKRATES zu einer wirklichen erhoben worden ist.

Ueber die Wirksamkeit, die Organe, die Zeitdauer dieser Vermögen das Genauere anzugeben ist Sache der Arzneywissenschaft.

B. Der empfindende Theil besteht aus den allbekannten fünf Sinnen: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl, welches letztere ohne eignes Organ über die ganze Oberfläche des Körpers verbreitet ist¹⁾.

C. Der vorstellende Theil ist das Vermögen, die Eindrücke der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände festzuhalten, auch nachdem diese den Sinnen entrückt sind, und sie in verschiedenster Weise zu combiniren, so dass die Einbildungskraft aus ursprünglich wahrgenommenen Dingen neue nicht wahrgenommene oder nicht einmal wahrnehmbare zusammensetzt²⁾. Diese Natur der Einbildungskraft haben die Mutakallimun zu ihrer Schande übersehen und als Hauptstütze ihrer Theorie die Irrlehre aufgestellt: alles Vorstellbare sei auch möglich³⁾.

D. Der begehrende Theil ist das Vermögen, zu begehren und zu verabscheuen. Hieraus gehen an Thätigkeiten hervor⁴⁾ Suchen und Fliehen⁵⁾, Wollen und Meiden, Zorn und Wohlgefallen, Furcht und Tapferkeit, Grausamkeit und Mitleid, Liebe und Hass und dergleichen Affecte⁶⁾. Organe dieses Vermögens sind alle Theile des Körpers⁷⁾: Hand, Fuss, Auge, Herz und alle anderen sichtbaren und unsichtbaren Theile mit ihren Kräften⁸⁾.

E. Der denkende Theil ist das dem Menschen zukommende⁹⁾

¹⁾ ALFARABI *Princip.* S. 2: והמרגיש מבואר ענינו והוא אשר ישנו המוחשים בחושים החמשה הידועים לכל.

²⁾ Ders. a. a. O.: והמדמה הוא אשר ישמור רישומי המוחשים אחר העלמם מן החוש וירכיב קצתם לקצתם ויפריד קצתם מקצתם בהקיץ וכשנה הרכבות והפרדות קצתם אמתיות וקצתם כזכות.

³⁾ Näheres über diesen Lehrsatz des Kalam s. *Mor.* I, 73, Thes. 10.

⁴⁾ יבאו מן הפעולות in Cod. 73, getreu nach dem Arabischen.

⁵⁾ *διωξίς και φυγή* (ARIST. *NE.* VI, 2).

⁶⁾ Vgl. ARIST. *De an.* II, 3, 1: *ὄρεξις γὰρ ἐπιθυμία και θυμὸς και βούλησις.*

⁷⁾ Das. III, 10, 7: *ὅ δὲ κινεῖ ὄργανον ἢ ὄρεξις, ἤδη τοῦτο σωματικόν ἐστι.*

⁸⁾ ALFARABI a. a. O.: והמעוררת היא אשר בה יהיה ההתעוררות האנושית כשיבקש הדבר או שיברח ממנו, או שיחאוהו או שימאסהו, או שיקריבהו או שירחיקהו. וכו' יהיה השנאה והאהבה, והרעות והאיבה, והיראה והבטחון, והכעס והרצון, והאכזריות והרחמנות ושאר מקרי הנפש.

⁹⁾ D. h. eigenthümliche. Vgl. *Müll. hig.*, 14: הכח אשר ייוחד בו האדם

Vermögen, wodurch er erkennt, sein Nachdenken möglich wird, er die Wissenschaften sich aneignet, verwerfliche und geziemende Handlungen unterscheidet¹⁾. Diese mehrfache Thätigkeit des denkenden Theiles entspricht einem praktischen und einem theoretischen Denkvermögen und zwar ist das praktische wiederum entweder ein künstlerisches²⁾ oder ein überlegendes Vermögen.

I. Was nun zuerst das theoretische Denken betrifft, so ist es das Vermögen, die Dinge zu erkennen, wie sie eben zufolge eines ihr Wesen bestimmenden Gesetzes mit Nothwendigkeit sind³⁾. Das Ergebniss hierbei sind die Wissenschaften.

II. Die Anlage zur Kunst ist das Vermögen zur Erlernung der Künste, z. B. Baukunst⁴⁾, Landwirthschaft, Arzneikunde, Schifffahrt.

III. Das überlegende Denken ist das Vermögen im Menschen,

¹⁾ Für die sogleich folgende Eintheilung wäre die präcisere Fassung von *Mill. hig. a. a. O.*: אשר בו ישכיל המושכלות וילמוד המלאכות ויכיר בין המגונה והנאה und der fast gleiche Wortlaut bei IBN DAUD (*Em. ram.* I, 6) passender gewesen. M. wird hier von der weitschweifigeren Erklärung in seiner Quelle (s. unten S. 51, A. 1) noch beherrscht.

²⁾ מהני: Tibb.: מלאכה מחשבת, besser derselbe im *Mor.* III, 25: מלאכותי (vgl. das. I, 46: לפעולות המלאכותיות).

³⁾ ARIST. *NE.* VI, 2 Bkk.: Der vernünftige Theil der Seele (*τὸ λόγον ἔχον*) ist ein doppelter. Mit dem Einen erkennen wir all diejenigen Dinge, deren Principien nicht anders sein können; mit dem andern Diejenigen, deren Principien anders sein können (oder Dasjenige, was einer Veränderung — durch den Menschen — unterworfen ist: Das. VI, 4 Anf.). Jener Theil der Seele soll der wissenschaftliche (*τὸ ἐπιστημονικόν*), dieser der überlegende (*τὸ λογιστικόν*) heissen. Die Hervorhebung des Veränderlichen für das praktische Gebiet im Gegensatze zu dem Unveränderlichen des theoretischen wird klarer durch *Magn. mor.* (I, 1), wo an PLATO's ethischen Forschungen getadelt wird, dass er die Tugend mit dem Seienden und der Wahrheit vermischt habe, während sie Nichts mit einander gemein hätten.

⁴⁾ *δικοδομική* ist auch das Beispiel des ARIST. *NE.* VI, 2. Dass Kunst und technische Fertigkeit auch schon bei A. in der Regel als gleichbedeutend angesehen werden, ist bekannt. Doch weiss A. die eigentliche Kunst von der handwerksmässigen zu unterscheiden. Er nennt nämlich *Met.* I, 1 die Kunst, die dem Bedürfnisse dient, neben der dem Vergnügen gewidmeten. — Auf eine Andeutung des Wesens eigentlicher Kunst bei M. (*Mor.* II, 4) hat SCHEYER, *Psychol. System d. Maim.* S. 99, A. 11 hingewiesen.

1886/87

die Möglichkeit und die Weise einer beabsichtigten Handlung zu prüfen¹⁾.

Diese einheitliche Seele nun, deren Kräfte oder Theile²⁾ hier angegeben worden, verhält sich zum Geiste wie die Materie zur Form. Sie hat also nur die Bedeutung einer Anlage³⁾, deren Verwirklichung der Geist erst herbeiführt⁴⁾.

Doch — schliesst M. — das Nähere über Form, Materie, Denkvermögen u. s. w. gehört nicht hierher, weil es zu unserer Darstellung der Ethik nicht erforderlich ist. —

Wenn M. ungeachtet dieser Schlussbemerkung das Verhältniss von Form und Materie auf den zu wirklicher Erkenntniss fortge-

¹⁾ ALFARABI a. a. O.: והכה המדבר הוא אשר בו יאחזו האדם החכמות והמלאכות, ובו יבדיל בין הנאה והמגונה מן הפעולות והמדות, ובו יחשוב מה שראוי שיעשה ושלא יעשה, וישיג בו כמו כן המועיל והמוזיק והערב ובלתי ערב. והמדברת ממנה עיונית וממנה מעשית, והמעשית ממנה מלאכתית וממנה מחשבתית. והעיונית היא אשר בה יאחזו האדם ידיעת מה שאין מדרכו שיעשהו אדם כלל, והמעשית היא אשר בה ידע מה שדרכו שיעשהו אדם ברצונו. והמלאכתית ממנה היא אשר בה יאחזו המלאכות והאומנות. והמחשבתית היא אשר בה יהיה ההשתכלות והמחשבה בדבר ממה שראוי שיעשה או שלא יעשה.

²⁾ או חלקיה (= וחלקיה Tibb.: או אנומה).

³⁾ האסתעדאד Tibb.: ההכנה = δύναμις.

⁴⁾ Das wirkliche Denken (אעקל באפעל Tibb.: השכל בפועל Mor. II, 4),

welches mit Hilfe des die Form spendenden wirkenden Geistes (אעקל אפאעל, השכל הפועל, des νοῦς ποιητικός, der aber von den arabischen Peripatetikern als das für uns nächste geistige Mittelwesen der sublunaren Welt betrachtet wurde; s. z. B. ALFARABI'S *Princip.* S. 2) die geistige Anlage, das eben nur mögliche Denkvermögen der menschlichen Seele (אעקל אהיולאני, = השכל ההיולאני, des νοῦς ὑλικός des ALEXANDER VON APHRODISIAS) mit einem Erkenntnisinhalte erfüllt und ihm dadurch erst Realität und Unvergänglichkeit sichert, verhält sich zur menschlichen Seele und deren Kräften, wie diese wiederum zum menschlichen Körper (MAIM., *Jes. hat.* IV, 8; *Mor.* II, 4 mit III, 8). ARISTOTELES hatte die Seele für die Form (εἶδος) und das ursprüngliche Lebensprincip (ἐντελέχεια) des Körpers erklärt (*De an.* II, 1, 4 f.). PLOTIN ging auf Grund der seit ALEXANDER VON APHROD. herrschend gewordenen Annahme einer hylischen Vernunft weiter und erklärte den Geist für die Form der nur als Möglichkeit (Materie) vorhandenen Seele (s. ZELLER III², 2 S. 518). Einen Ansatz hierzu gab allerdings schon ARISTOTELES, jedoch mit dem wohl zu beachtenden Unterschiede, der in seiner Eintheilung der menschlichen Vernunft begründet ist. Unterscheidet er doch schon bekanntlich zweierlei Vernunft, eine wirksame und eine leidende (νοῦς ποιητικός und παθητικός), und setzt sie zu einander in das Verhältniss der ἐνέργεια zur δύναμις oder der Kunst zu ihrem Stoffe (*De an.* III, 5). Das Weitere s. unten S. 57, A. 1.

schrittenen Geist im Vergleiche zu den Anlagen, welche die Seele ausmachen, hier dennoch wenigstens in Kürze angewendet hat, so ist, wie aus anderen Stellen sich ergibt, dieses für einen Grundgedanken seiner Ethik in der That von Bedeutung.

Wir haben bereits früher ¹⁾ das Gute und Böse als den Gegenstand der Ethik kennen gelernt. M. nun weist das Gute der Form am Menschen zu, d. h. seinem zur Erkenntniss gelangten Geiste, das Böse aber seiner Materie, d. h. seiner sinnlichen Natur ²⁾. Erkenntniss Gottes, Begriffe der Vernunft, Beherrschung von Lust und Zorn, Prüfung dessen, was zu thun und was zu meiden sei, erklärt er für eine Wirkung der geistigen Form am Menschen. Dagegen gehen die Leidenschaften im Gebiete von Speise und Trank, Geschlechtsleben und Zorn, kurz, jede Art von Laster von der Materie am Menschen aus. Darum müsse die «Form» im Menschen herrschen, um die Leidenschaften zu bezwingen und eine möglichst richtige und angemessene Lebensführung zu schaffen ³⁾. Das «Weib eines Andern» und das «entartete Weib», vor dem in den biblischen Sprüchen gewarnt wird (Spr. 7, 6 ff.), sei lediglich ein Bild und Gleichniss für die Materie, die bekanntlich nirgends ohne die Form vorkomme (also stets eines Andern sei) und die Form fortwährend wechsele (keiner Form für immer treu bleibe); es sei der thierische Leib am Menschen, dessen verführerische Sinnlichkeit so leicht zur Sünde verleite ⁴⁾. «Das

¹⁾ S. 36 f.

²⁾ PLOTIN erklärt die Materie nach PHILO's und der Neupythagoreer Vorgänge geradezu für das Böse, während bei PLATO nur Andeutungen dieser Vorstellung und noch schwächere bei ARISTOTELES sich finden. PLOTIN muss das Böse der Materie zuschreiben, da die Seele vermöge ihrer höheren Natur vom Bösen frei ist und nur durch die befleckende Verbindung mit einem an sich Bösen, der Materie, dazu kommen kann (ZELLER, *Philos. d. Gr.* III², 2 S. 489).

³⁾ *Mor.* III, 8; vgl. I, 72 bei der Erklärung des Begriffes Mikrokosmos als Bezeichnung für den Menschen.

⁴⁾ Oben S. 26, A. 2. Diese allegorische Deutung des «buhlerischen Weibes» als Materie spricht übrigens schon R. MAIMUN, der Vater unseres M., aus (s. den Auszug von dessen *Sendschreiben über den Religionszwang in Chemdah gemusah* p. LXXVI). Vgl. als ältestes Vorbild dieser Art von philosophisch-ethischem Midrasch die Anwendung, welche ARISTOTELES (*NE.* II, 9) in seiner allerdings etwas abweichenden Art von der Erzählung HOMER's (*Il.* II, 159–160) macht. Er sagt: Vor der Sinnenlust und deren Gegenstände, dem Angenehmen,

wackere Weib» (אשה חיל : Spr. 31, 10) bedeute demnach eine besonders günstige Materie, d. h. eine natürliche Anlage des Körpers, die den Anforderungen der Sittlichkeit sich leichter füge¹⁾. Das Böse habe also dieselbe Quelle wie das Uebel, nämlich das Nichtsein²⁾. Das Böse und die daraus hervorgehenden Schäden wurzeln nämlich in der Unwissenheit, d. h. Nichtsein des Wissens. Jeder bereite nach Maszgabe seiner Unwissenheit sich und Anderen Leid und Schmerz. Begierden, Ansichten, religiöse Glaubensmeinungen werden Quellen solcher Schlechtigkeit und solches Leides; eine richtige Erkenntniss würde sie unwirksam machen. Ebenso würden Hass und Streit in der menschlichen Gesellschaft nicht vorkommen, wenn Jeder die Erkenntniss der Wahrheit unverkürzt besäße. Darum hebe, wie der Prophet (Jes. 11, 6—9) sagt, eine wirkliche allgemeine Gotteserkenntniss allen Zwist auf³⁾. Nichtsein (= Satan oder das Irreführende), Sündenreiz (יצר הרע) und Uebel (= Todesbote, מלאך המוות) seien, wie talmudische Aussprüche schon bemerkten (R. SIMON B. LAKISCH in *Bab. batr. 16a* und die *Boraita* das.), in der That Ein und Dasselbe. Jener sittliche Gegensatz im Menschen sei eben durch den herkömmlichen Ausdruck: «Trieb zum Guten» (יצר הטוב) und «Trieb zum Bösen» (יצר הרע) bezeichnet worden⁴⁾. — —

Wenn so die Höhen und Tiefen des menschlichen Seelenlebens im Allgemeinen zugleich als die Ausgangsorte des Sittlichen erscheinen, so ist nun weiter die Frage, welche von den angegebenen Vermögen der Seele die unmittelbaren Ursachen bestimmter Handlungen seien. Der Beantwortung dieser Frage widmet M. den zweiten Abschnitt seiner *Einleitung zu Abot*, deren Inhalt wir nun darzulegen haben.

müssten wir uns am meisten hüten. Sie besteche unser Urtheil und erst, wenn wir ihr den Abschied gegeben, wie die Greise vor Troja der HELENA gegenüber thun wollten, seien wir im Stande, das Richtige in unseren Handlungen zu treffen.

¹⁾ *Mor.* III, 8.

²⁾ ἀσθένεια, Nichtsein d. h. Bestimmungslosigkeit ist bekanntlich bei ARIST. (*Phys.* I, 7 und sonst) die Bezeichnung der Materie als des nur möglichen Substrats für jedes Seiende, das erst durch Hinzutreten der Form zu Stande komme. Auch PLATO hatte schon der Materie ein wirkliches Sein abgesprochen.

³⁾ *Mor.* III, 11.

⁴⁾ *Mor.* III, 22.

Viertes Kapitel.

Die bestimmte Beziehung der einzelnen Seelenkräfte zum sittlichen Leben.

MAIMONIDES will zuerst von dem Verhältniss der einzelnen Seelenvermögen zu den sittlichen Handlungen sprechen. Gleichbedeutend mit denselben sind ihm, zufolge seiner Ansicht über die Harmonie zwischen Philosophie und Offenbarung, die Kundgebungen des Gehorsams oder Ungehorsams gegen das Religionsgesetz, und so zieht er in Rücksicht auf die voraussichtlichen Leser seiner Arbeiten zur *Mischnah* ¹⁾ es vor, von dem Verhalten zum Gesetze bei dieser Untersuchung auszugehen ²⁾.

Die vorschriftswidrigen und vorschriftsmässigen Handlungen, beginnt M., sind in zwei von den genannten fünf Theilen der Seele zu suchen, im Empfindungs- und im Begehrungsvermögen. Hingegen haben Ernährungs- und Einbildungskraft damit Nichts zu schaffen, da Bewusstsein und Wahl in keiner von beiden eine Einwirkung übt ³⁾ und Niemand absichtlich deren Verrichtungen hindern oder lenken ⁴⁾ kann. Ueben sie doch im Schlafe die ihnen eigenthümlichen Thätigkeiten wie kein anderes Vermögen der Seele ⁵⁾.

¹⁾ S. oben S. 34, A. 1.

²⁾ *Perak*. II, woraus dieses Capitel schöpft, müsste bei Tibb., dem Arabischen zufolge, überschrieben sein: בעברות כחות הנפש (SCHEYER, *Psychol. d. Maim.*). Nach dem Anfange des Abschnittes selbst fehlt aber schon in der arab. Ueberschrift וטאעאח hinter פי מעאצי und hätte Tibbon übersetzen müssen: בעברות ומצוות אשר לכחות הנפש.

³⁾ Tibbon nach Cod. 73 (übereinstimmend mit dem Arabischen): שאין לדעת ולבחירה באחת מהם מעשה כלל. Schon die ältesten Drucke *S. N. Ar. B.* haben eine fehlerhafte LA: שאין דעת ובחירה לאחד משניהם ולא מעשה כלל aus Missverständniss des Wortes מעשה, welches für «Handlung,» wie sonst, genommen wurde. Spätere Ausgaben enthalten weitere Aenderungen auf Grund desselben Irrthums.

⁴⁾ יקאדהמא st. יקרהמא bei POCOCKE und להנהיגם st. למעטם bei TIBBON (SCHEYER a. a. O. S. 103). — Anders FLEISCHER in *ed. WOLFF* S. 86: יקסרהמא = erzwingen.

⁵⁾ Hier weicht M. von ALFARABI ab, der (*Princip.* S. 35 f.) allen Kräften der menschlichen Seele — denen er jedoch das Ernährungsvermögen gar nicht beizählt — (s. ob. S. 47, A. 4), einen Antheil an den sittlich guten oder verwerflichen Handlungen zuschreibt. ABR. IBN DAUD weist jedem seiner drei Seelenvermögen, zu denen das ernährende mit gehört, eine seiner Cardinaltugenden zu (*Em. ram.* III, S. 110). M. folgt hier im Wesentlichen dem ARISTOTELES, der (*NE.* I, 13) die

Was sodann das Denkvermögen betrifft, so herrsche darüber eine gewisse Unsicherheit¹⁾. M. entscheidet sich dafür, dass Gesetzesbefolgung und Gesetzesübertretung auch bei diesem Theile der Seele

ὄρετικῆ vom sittlichen Handeln ausschliesst und dies mit deren überwiegender Wirksamkeit im Traume begründet, ferner «das Begehungsvermögen und den Trieb im Allgemeinen» (τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὄρετικόν) als die unmittelbare Quelle des sittlichen Lebens bezeichnet. Auch er schliesst schon die Einbildungskraft von der sittlichen Wirksamkeit aus und motivirt dies nur anders als M. hier, nämlich damit, dass dieselbe eine Bewegung nur vermittelt des Triebes hervorbringe (*De an.* III, 10). Und diesem Satze selbst schliesst sich M. an einer andern Stelle (*Mor.* II, 4) an, wo er sagt: die Natur, d. h. der Trieb, das Angenehme zu suchen und das Gegentheil zu fliehen, setze das lebende Wesen in Bewegung, gleichviel ob der Antrieb von aussen komme, wie die Sonnengluth zur Flucht und das Wasser die Dürstenden zum Herankommen veranlasse — oder der Antrieb von innen komme, nämlich durch eine Vorstellung (ein Erzeugniss der Einbildungskraft). Nur so ist auch *Mor.* II, 12 zu verstehen, wenn es da heisst: Jeder Fehler im Denken und in den Sitten sei das Werk der Einbildungskraft oder eine Folge ihrer Thätigkeit. — Wesentlich scheint die Abweichung des M. von ARIST. hinsichtlich des Empfindungsvermögens zu sein, dem M. das sittliche Handeln zuschreibt, A. abspricht. Dieser sagt nämlich (*NE.* VI, 2): Die Empfindung sei nicht Princip einer Handlung, da die Thiere Empfindung haben, Handlung aber ihnen nicht zukomme. Dieser Grund ist nun freilich für M. ohne Bedeutung, da er die Empfindung der Thiere und die der Menschen für grundverschieden im Voraus erklärt hat (*Perak.* I). Indessen ist es wahrscheinlich, dass M. die Empfindung nicht als Princip, sondern nur als unmittelbaren nothwendigen Factor der Handlung hier hat bezeichnen wollen (s. unten S. 57, A. 4).

¹⁾ Vielleicht ist die hier nicht näher bezeichnete Unklarheit folgendermassen zu verstehen. ARIST. (*NE.* VI, 2) sagt nach der Unterscheidung des theoretischen und des praktischen Denkens sowie des Gegenstandes beider: Nicht das Denkvermögen an sich bewirke ein Handeln, sondern nur das auf eine Handlung oder einen Zweck gerichtete Denken. Hiernach sei der Vorsatz, der ja Princip des Handelns sei, entweder begehrendes Denken oder denkendes Begehren zu nennen (τὴ ὄρετικὸς νοῦς ἢ προαιρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικῆ) und ein solches Princip sei der Mensch. — Aus diesen Worten des ARIST. konnte ein Missverständniss entstehen. Die Frage nämlich, ob das Denkvermögen (νοῦς) Princip des sittlichen Handelns nach A. sei, liess sich bejahen und verneinen; bejahen in Betreff des λογιστικόν und zwar in dessen engster Verbindung mit dem Begehren zur Einheit des Vorsatzes (vgl. über die πρόνοιαι *NE.* VI, 13), verneinen hinsichtlich des Denkvermögens im Allgemeinen und Ganzen, welches im Grunde nur mit Wahr und Falsch, sei es im theoretischen, sei es im praktischen Sinne sich befasst (wie A. *NE.* VI, 2 vorher erklärt hatte) und welches für sich allein wohl nach SOKRATES, dem A. (*NE.* VI, 13) entgegentritt, nicht aber nach A. die ethischen Tugenden mit umfasst (s. *De an.* III, 9. 10).

vorkomme, bestehend in dem Glauben einer wahren oder einer Irrlehre, aber allerdings keine eigentliche Handlung, die einfach als Ausübung einer Gesetzesbefolgung oder Gesetzesübertretung ¹⁾ bezeichnet werden könnte ²⁾.

Die Tugenden aber, fährt M. fort, sind von zweierlei Art: ethische Tugenden (Tugenden der Sittlichkeit) und dianoëtische Tugenden (Tugenden des Denkens)³⁾, und ihnen entsprechen zwei Arten von Untugenden.

A. Die dianoëtischen Tugenden kommen dem Denkvermögen zu. Zu ihnen gehört die Weisheit, d. h. Erkenntniss der nahen und entfernten Ursachen der Dinge nach vorangegangener Erkenntniss des Daseins derselben ⁴⁾; ferner Vernunft, und zwar: a) die uns angeborne theoretische Vernunft, nämlich das unmittelbare Wissen der Principien ⁵⁾; b) angeeignete Vernunft, die nicht

¹⁾ אדם עמל מצוה או עברה, wonach TIBBON hätte übersetzen müssen: שם עשות מצוה או עברה (SCHEYER das.).

²⁾ Vgl. *Mor.* II, 4: Ein Gedanke im Geiste allein genügt noch nicht, um die Bewegung eines beseelten Wesens hervorzubringen (s. auch ARIST. *De an.* III, 10), wie die Erfahrung jedes Einzelnen bestätigt. Es muss sich mit dem Gedanken ein Begehren nach dem gedachten Gegenstande verbinden. — ARISTOT. *NE.* VI, 2: Für das weder auf das Handeln noch auf das Gestalten ausgehende, theoretische Denkvermögen besteht Gut und Böse im Wahren und Falschen (Vgl. ob. S. 55, A. 1). — Hier zeigt uns M. übrigens die Wurzel für die von ihm in die Halachah eingeführte Mitzählung von Glaubenssätzen als Gesetze der Torah (s. *Buch d. Ges.*, Geb. 1. 2 u. Verb. 1), wiewohl eine derartige Ansicht schon bei früheren philosophisch gebildeten Schriftstellern sich findet (BACHJA, *Einl. zu Hpsl.* S. 4 und ABR. IBN ESEA in *Jes. mora* VII und zu 2 *Mos.* 20, 1). NACHMANIDES in seinen *Einwürfen* zu Geb. 1 ist noch darüber verwundert und weist darauf hin, dass SIMON KAHIRA in der *Einl.* zu s. *Halachot gedolot* nur gebotene und verbotene Handlungen zu den 613 Gesetzen der Torah gezählt habe, während er die Glaubenswahrheiten vielmehr für Grundlagen und Voraussetzungen der mosaischen Gesetzgebung angesehen habe.

³⁾ Nach ARIST. *NE.* I, 13 g. E.; vgl. *Eud. Eth.* II, 1. — Dieselbe Haupttheilung der Tugenden s. in *Mill. hig.*, 14. — Schon PLATO schied bekanntlich die Seele in ein λόγον ἔχον und in ein ἄλογον und wies jedem Gebiete seine Tugenden zu — was auch M. *Mor.* I, 1 erwähnt wird.

⁴⁾ *NE.* I, 13 g. E. ebenfalls als Beispiel angeführt; erläutert das. VI, 7 u. von M. im *Moreh* III, 54 als erste Bedeutung des hebr. Wortes חכמה.

⁵⁾ Nach *NE.* VI, 6. Vgl. *Mill. hig.*, VIII.

hierher gehört¹⁾; c) Scharfblick²⁾ und Klarheit des Verständnisses³⁾ oder die Fähigkeit, eine Sache schnell aufzufassen. — Die Untugenden dieses Vermögens sind der Gegensatz oder das Gegentheil hiervon.

B. Die ethischen Tugenden kommen allein dem Begehungsvermögen zu; die Empfindung der Sinne hingegen hat hierbei nur eine dienende Stellung dem Begehungsvermögen gegenüber⁴⁾. Die Tugenden dieses Vermögens sind sehr zahlreich,

¹⁾ Die Annahme einer solchen gehört zu der oben (S. 51, A. 4) angeführten von ALEXANDER VON APHRODISIAS herrührenden Auffassung. Ihm zufolge ist der νοῦς nicht, wie nach ARISTOTELES, von der übrigen Seele getrennt und von aussen hinzugekommen, sondern ursprünglich nur eine Anlage, νοῦς ὑλικός καὶ φυσικός. Durch den Gebrauch («das wirkliche Denken,» oben a. a. O.) entwickelt, wird er zu wirklicher Denkhätigkeit, νοῦς ἐπιτητικός oder νοῦς καθ' ἑξῆς, erhoben (s. Zeller III², 1, S. 712; SCHEYER, *Psychol. Syst. d. Maim.* S. 88 f.). M. lehrt deshalb: Das in der Ausübung wirklich begriffene Denkvermögen des Menschen nehme die Formen der sinnlichen Natur sowie die Erkenntniss Gottes und der höheren Wesen (Sphären und Sphärengeister) in sich auf und mit diesen Anschauungen eins geworden, lebe es als «Form der Seele» oder als «angeeignete Vernunft» unsterblich fort (*Jes. hat.* IV, 8. 9; *Tesch.* VIII, 3; *Mor.* I, 68. 72; III, 8).

²⁾ ἀγχινοια bei ARIST. (*NE.* VI, 10), erklärt als εὐστοχία τις, als eine Art des richtigen Errathens, oder genauer *Anal. post.* I, 34: εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου, ein richtiges Treffen des Mittelgliedes (im Syllogismus) in kürzester Frist. — Tibb.: זכות התכונה, in den neueren Talmudausgaben fälschlich זכות התכונה; vgl. den Gegensatz ודחוק ההכנה ודחוק ההכנה in *Perak.* VII Anf.

³⁾ σύνεσις bei ARIST. *NE.* I, 13 g. E., näher erläutert VI, 11, wo dafür als gleichbedeutend εὐσυνεσία gesetzt wird.

⁴⁾ Diese ausdrückliche Unterscheidung zwischen den sittlichen Handlungen, die der Empfindung und dem Begehren in gleicher Weise oben zugeschrieben worden sind (s. S. 54 u. das. A. 5 Schl.), und den Tugenden, für welche die Empfindung nur eine untergeordnete Bedeutung haben soll, ist vielleicht so zu erklären. Handlungen erfordern, wenn sie freiwillige und zur Verantwortung geeignete sein sollen, für ihr Zustandekommen nicht allein Trieb (Begehren) und Affect (ὄρεξις, ὀρεκτικόν), sondern zugleich die Sinnesthätigkeit, da die durch die ὄρεξις zur Handlung in Bewegung gesetzten Glieder des Körpers die leitende Mitwirkung der Sinne nicht entbehren können, dieselbe also als eine bewusste und gewollte nothwendig voraussetzen. Dagegen sind Tugenden und Laster Zustände und Eigenschaften der Seele (*Perak.* IV Anf.; *Mill. hig.*, 14) oder näher des Gemüthes, das eben in der ὄρεξις als der Einheit von Trieb und Affect sich bekundet, während von einer ethischen Tugend der Sinnesthätigkeit nicht geredet werden kann, da deren Vorzüge und Fehler, gleich denen des Denkvermögens, im Wahren und Falschen, Richtigen oder Unrichtigen, nicht aber

z. B. Mässigkeit¹⁾, Freigebigkeit, Rechtschaffenheit, Sanftmuth²⁾, Bescheidenheit³⁾ Genügsamkeit⁴⁾, Tapferkeit⁵⁾ und andere. Die Fehler (Laster) in diesem Gebiete bestehen in einem Zuwenig oder Zuviel. — Anders ist es im Bereiche des Ernährungsvermögens und der Einbildungskraft. Da sprechen wir wohl von einer guten und schlechten Verdauung, von richtiger und falscher Vorstellung, nicht aber von Tugend und Laster. —

Es liegt uns nunmehr ob, den Begriff des sittlichen Handelns nach M. näher zu bestimmen. Es stehen uns zu diesem Behufe zerstreute Aeusserungen und zusammenhängende Darstellungen desselben zur Verfügung.

Fünftes Capitel.

Begriff des sittlichen Handelns.

Gut und Böse bilden, wie wir gesehen haben⁶⁾, den Gesichtspunkt aller ethischen Feststellung und Beurtheilung; sittlich wird

im Guten und Bösen, dem Gegenstande der Ethik, bestehen, hier also zutrifft, was M. vom Denkvermögen und am Schlusse des Abschnittes von der Verdauung und Einbildungskraft sagt. Wohl aber geben die Sinne der ὁρεξίς den Gegenstand und sind sie insofern in deren Dienst bei der Entwicklung der Tugenden. Das Letztere hätte M. nun freilich auch vom Denkvermögen wie von der Einbildungskraft (dem Vorstellungsvermögen) sagen können, und er sagt es auch *Mor.* II, 4; hier aber wollte er nur die sittliche Bedeutung des Empfindungsvermögens einschränken, nachdem er demselben hinsichtlich der sittlichen Handlungen einen gleichen Rang mit dem Begehrungsvermögen eingeräumt hatte.

¹⁾ כלומר יראה חסא bei Tibb. ist Zusatz.

²⁾ אלהים, was Tibb. selbst in *Perak.* IV durch סבלנות wiedergibt. ARIST. *NE.* I, 13 führt drei der hier genannten ethischen Tugenden als Beispiele an: Freigebigkeit (ἐλευθεριότης), Mässigkeit (σωφροσύνη) und Sanftmuth (durch das Beispiel des Sanftmüthigen, πραῖος). M. hält sich hier aber nicht ängstlich an die daselbst vorkommenden Beispiele des A., sondern folgt auch eigener Eingebung und anderweitigen Reminiscenzen, wie ihm denn hier offenbar auch *NE.* VI, 3 ff. für die dianoëtischen und II, 7 für die ethischen Tugenden vorschwebte.

³⁾ אהואצע, von TIBBON selbst in *Perak.* IV mit ענה übersetzt. Das hier gebrauchte שפלות ist um so weniger richtig, als שפלות הרוח bei T. in *Perak.* IV ein Zuwenig, also keine Tugend ist; denn das hierbei berechnigte Uebermass (*Deot.* I, 5; II, 3) kommt an unserer Stelle nicht in Betracht.

⁴⁾ והוא שקראו חכמים עשירות כאמרם איהו עשיר השמח בחלקו bei TIBBON ist Zusatz.

⁵⁾ Das hier folgende והאמונה (in neuern Ausg. fehlerhaft האמונה) nur bei TIBBON.

⁶⁾ Oben S. 36 und 52 f.

also das menschliche Handeln dadurch, dass es die Verwirklichung des Guten zum Gegenstande hat. Es genügt aber nicht, dass das Gute oder gesetzlich Gebotene geschieht und das Böse oder Verbotene unterbleibt. Es muss noch Etwas hinzukommen, was das thätige Verhalten des Menschen zur Handlung im Dienste der Sittlichkeit macht ¹⁾.

M. misst zunächst dem sittlichen Handeln Bewusstsein und Wahl ²⁾ oder eigne Entschliessung bei und bezeichnet die allgemeine Befähigung der Menschen hierzu als eine natürliche Anlage ³⁾. M. ist zu dieser einfachen Voraussetzung ebenso durch seine jüdischen Quellen ⁴⁾ wie durch ARISTOTELES ⁵⁾ veranlasst worden.

Was zunächst das sittliche Bewusstsein betrifft, so kommt M. auf dessen Ursprung in der Natur des Menschen behufs weiterer Folgerungen bisweilen zurück. Eine Vergeltung, sagt er, treffe den Menschen für die gute oder schlimme Art seines sittlichen Lebenswandels, auch wenn er durch Offenbarung weder belehrt noch gewarnt worden sei, weil schon ein natürliches Gefühl (אפטרָה) ihn vor Gewalt und Unrecht warne ⁶⁾. Die über das Recht hinausgehende Billigkeit, sagt er an einer andern Stelle ⁷⁾, ein Verhalten, wozu wir nur moralisch, nicht auch rechtlich verpflichtet sind, führe dennoch in der Bibel den Namen Gerechtigkeit (צדקה), weil eine tugendhafte Handlungsweise eigentlich eine Gerechtigkeit gegen unser besseres Selbst sei, dem wir dadurch eben entsprechen und genügen. — Auch über die Pein des Gewissens spricht er kurz, aber in bezeichnenden Worten. Er nennt nämlich den rücksichtslosen Uebelthäter, der durch strafende Exempel isolirt werden soll, «einen bösen, gefährlichen Menschen, der auf das Unheil seiner Seele nicht achtet und um das Böse sich nicht kümmert, das er verübt» ⁸⁾.

¹⁾ *H. Tesch.* III, 2.

²⁾ אראי ואמכתיאר, Tibb.: רעה ובחירה in *Perak.* II Anf. ³⁾ *Mor.* II, 7.

⁴⁾ Z. B. in der Unterscheidung des mosaisch-talmudischen Strafrechts zwischen Handlungen aus Zwang, aus Versehen, mit Wissen u. s. w. (S. 43 u. das. A. 4).

⁵⁾ *NE.* II, 3: Im sittlichen Gebiete komme es darauf an, wie der Handelnde selbst sich bei der Handlung verhalte. Er müsse wissend (εἰδώς) und mit Wahl (προαιρούμενος) handeln und zwar um der Sache selbst willen. Vgl. VI, 13; VIII, 15; *Pol.* VII, 13 *Bkk.*; *Eud. E.* I, 5.

⁶⁾ *Mor.* III, 17.

⁷⁾ *Das.* III, 53.

⁸⁾ *Das.* III, 41.

Die Wahl oder der eigne Entschluss beim Handeln muss nach M. auch hinsichtlich des beabsichtigten Zweckes sittlich sein; mit der äussern Handlung muss im Innern des Menschen eine entsprechende Gesinnung sich verbinden. Das Gute muss um des Guten willen gethan und gefördert, das Böse um seiner selbst willen unterlassen oder verhütet werden¹⁾. Auch hierin folgt M. ebenso den jüdischen Quellen²⁾ wie dem ARISTOTELES³⁾. Wenn dennoch, sagt M., unsere Weisen im *Talmud* und *Midrasch* auf Lohn und Strafe nachdrücklich hingewiesen und so durch Erregung von Furcht und Hoffnung auf das religiöse und sittliche Leben einzuwirken versucht haben, so geschah dies mit Rücksicht auf die vielfach vorkommende Unreife in sittlicher Beziehung und weil sie als tiefe Kenner der Menschennatur einsahen, es sei überall, fürs erste wenigstens, nothwendig und werthvoll, das äussere richtige Verhalten zu sichern, während die Vollkommenheit des sittlichen Standpunktes allerdings erst bei innerer Zustimmung und Anregung vorhanden sei. M. erläutert dies sehr ansprechend durch ein Gleichniss. Ein Kind, das den Schulbesuch und das Lernen erst lieb gewinnen soll, werde vorläufig dafür mit Versprechungen von Genuss und Vortheil gewonnen, welche nach den Fortschritten seiner Entwicklung nöthigenfalls zu immer höheren Gegenständen emporsteigen, ohne den eigentlichen Zweck des Lernens geltend zu machen, weil der Werth des Wissens an sich dem Kinde durchaus unverständlich sei und ein Antrieb für sein Streben noch nicht werden könne⁴⁾. Und dieses Ver-

¹⁾ *Einl. zu Sanh.* X; zu *Abot* I, 3; *H. Tesch.* X, 1. 2. 4. 5.

²⁾ *Abot* I, 3; II, 17; *Sifre* zu 5. *Mos.* 6, 5: עשה מאהבה ועשה מיראה; *Be-rach.* 5b: במצותיו ולא בשכר מצותיו; *Sanh.* 106b: רחמנא לבא בעי. Vgl. BACHJA's *Hpft.* V, 5 S. 279; IBN ZADDIK's *Mikrokosmos* S. 64. 66 unt.

³⁾ S. oben S. 59, A. 5.

⁴⁾ Das Gleichniss ist mit seltener Meisterschaft ausgeführt, konnte hier aber nur kurz angedeutet werden. Eine Vergleichung mit demselben Gleichnisse bei BACHJA (*Hpft.* IV, 4 S. 235) zeigt deutlich, dass M. von dort viele Züge entlehnt und selbständig benutzt hat. Aber auch BACHJA ist nicht Erfinder des Gleichnisses, sondern freier Bearbeiter des bei GAZZALI (*Mosne zedek* II, S. 13) vorgefundenen, wie ein Zusammenhalten der beiden Stellen lehrt. M. hat nun GAZZALI — und zwar mit Reminiscenzen aus BACHJA — hier unzweifelhaft benutzt. Man sehe, wie G. an derselben Stelle (p. 11 ff.) mit einer Eintheilung

fahren sei nachahmungswerth bei der Belehrung der Jugend und der ungebildeten Menge; da müssten bei völliger Unfähigkeit zu einer idealen Anschauung die äussern Beweggründe des Lohnes und der Strafe als einstweiliger Nothbehelf angewendet werden¹⁾. — —

Der Begriff der Tugend ist uns bei den bisherigen Nachweisungen gelegentlich in den Worten des M. bereits aufgestossen; auch der Unterschied zwischen Tugenden des Denkens und Tugenden des sittlichen Lebens nebst Beispielen aus dem Kreise beider ist uns bei Gelegenheit der psychologischen Erörterungen im vorigen Capitel begegnet²⁾. Nähere Nachweisungen über den Tugendbegriff werden sich uns ebenso auf dem Wege weiterer Nachweisungen in den Worten unseres Autors darbieten. Es liegt aber kein zwingender Grund vor, dieselben gewaltsam aus dem Zusammenhange der später folgenden ausführlichen Tugendlehre zu entfernen, um sie hier schon vollständig anzuführen. —

Was hingegen ganz in diesen Theil der allgemeinen Ethik gehört und nunmehr den Abschluss dieses unseres Abschnittes bilden soll, ist die Lehre des M. von der Willensfreiheit des Menschen, deren Annahme alle wahre Ethik erst möglich macht und, wie wir gesehen haben, schon beim Begriffe des sittlichen Handelns vorauszusetzen war, inwiefern neben dem Bewusstsein die Wahl als ein Merkmal desselben genannt wurde.

der irrigen Auffassungen hinsichtlich der eschatologischen Dinge in vier Klassen beginnt, gerade so wie M. in der *Einkl. zu Sanh. X* die Erörterung desselben Gegenstandes mit einer Theilung in fünf Klassen, natürlich mit veränderter Gruppierung und mit anderem Inhalte zufolge der Verschiedenheit seines Standpunktes und Bedürfnisses eröffnet. Auffallend stimmt in demselben Zusammenhange die Annahme beider überein, dass die Menschen schon in diesem Leben geistige Genüsse und Uebel gemeiniglich über die sinnlichen setzen. Uebrigens haben G. und seine genannten Nachfolger sich in der künstlerischen Ausführung eines Gleichnisses überboten, das schon ARISTOTELES (*NE. X, 1*) in aller Kürze angedeutet hatte: διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰακίζοντες (steuernd, lenkend) ἰδὼν ἢ καὶ λόπῃ. — Vgl. oben S. 8 A. 5; S. 13 A. 5; S. 14 A. 7.

¹⁾ *Einkl. zu Sanh. X; H. Tesch. X, 5.*

²⁾ S. 56.

Sechstes Capitel.

Von der menschlichen Willensfreiheit¹⁾.

Die menschliche Willensfreiheit hat, wie M. an einer früheren Stelle seines *Mischnah-Commentars* bemerkt, die kenntnissreichsten Philosophen beschäftigt. Die Erörterungen derselben bieten manche Dunkelheit dar, wenn man nicht die vielen Vorkenntnisse, die zum Verständniss erforderlich sind, mitbringt. Die jüdischen und nichtjüdischen Theologen hätten sich vergebens bemüht, die Fragen in befriedigender Weise zu lösen, da der philosophische Anstrich ihrer Erörterungen nur Schein sei, der eine gründliche Prüfung nicht aushalte. Er selbst wolle — allerdings nicht erschöpfend — in seiner Arbeit zu *Abot* den Gegenstand behandeln und die Uebereinstimmung der Philosophie und der Offenbarung in dieser Materie nachweisen²⁾. MAIMONIDES hat seinem Vorsatze gemäss in der *Einleitung* Abschnitt VIII und im *Commentar zu Abot* die menschliche Willensfreiheit eingehend erörtert. Er beginnt an erstgenanntem Orte damit, die der Annahme der Willensfreiheit entgegenstehenden Behauptungen zu widerlegen. Seine Auseinandersetzung lässt sich etwa folgendermassen wiedergeben.

¹⁾ Der achte Abschnitt der *Einl. zu Abot*, dessen Darstellung wir hier im Wesentlichen folgen, hat die Ueberschrift: «Ueber die menschliche Naturanlage», von TIBBON (in den Ausgg.) ביצירה האנושית oder (in Cod. 73) בטבע האנושי übersetzt. Die Ueberschrift passt nur zum ersten Theile des Abschnittes, erschöpft aber den Inhalt desselben nicht. Weitere Hauptstellen über die Willensfreiheit bei M. sind: *Tesch.* V und VI; *Mor.* III, 16—21. Diese und andere Stellen sollen zur Ergänzung und Erläuterung im Folgenden, immer mit näherer Angabe, benutzt und so zugleich der Fortschritt in der eignen Auffassung M.'s anschaulich gemacht werden.

²⁾ Zu *Berach.* IX, 5 Schl. — Die Reihe der Philosophen, welche die menschliche Willensfreiheit zum Gegenstande eingehender Studien gemacht haben, eröffnet bekanntlich ALEXANDER VON APHRODISIAS in seiner Schrift *Περὶ εἰμαρμένης*, nachdem CHRYSIPP diese Frage mit der Lehre der Stoiker von der Herrschaft des Verhängnisses in Einklang zu bringen vergebens versucht hatte. Unter den arabischen Theologen bildete sie einen Hauptpunkt des Zwiespalts zwischen den Mutazila und Ascharija wie zwischen den zu diesen oder jenen hinneigenden Schulen. In jüdischen Kreisen war es SAADIA zuerst, der die Willensfreiheit erörterte (s. oben S. 10); auf ihn folgten BACHJA (S. 14, A. 5), IBN ZADDIK (S. 18), JEHUDAH HALEVI (S. 20), ABRAHAM IBN ESRA (*Jesod mora*, VII), IBN DAUD (S. 23 f.).

A. Es giebt keine Bestimmtheit und keine Bestimmung für den Menschen in Betreff des Sittlichen.

I. Eine Bestimmtheit des Menschen in sittlicher Hinsicht anzunehmen, ist unzulässig.

1. Eine Bestimmtheit nämlich wäre es erstlich, wenn dem Menschen Tugend und Laster angeboren wären. Dies ist aber so wenig wahr, wie dass eine Kunstfertigkeit Jemand angeboren sei. Nur eine natürliche Anlage, bestehend in einem gewissen Temperamente — und einer damit zusammenhängenden Beschaffenheit von Geist und Gemüth ¹⁾ — ist von Hause aus dem Einzelnen, aber auch ganzen Nationen ²⁾, gegeben. Allein das jedem Menschen eigne Temperament ist sittlich gleichgültig und nicht selbst schon Tugend oder Laster. Nur eine Disposition zu gewissen Tugenden oder Lastern enthält diese angeborne körperliche — oder geistige — Beschaffenheit ³⁾. Es ist aber eben die sittliche Aufgabe des Menschen, die Anlagen zu den Tugenden zu benutzen und die zu den Lastern zu unterdrücken. Keine Tugend ist unerreichbar, auch wo die Anlagen ungünstig für dieselbe sind, und ebenso kein Laster für den Menschen unvermeidlich, mag auch seine ursprüngliche Natur dazu neigen ⁴⁾.

Fragen wir sodann nach den Mitteln, wodurch es den Menschen möglich werde, die Anlagen ihrer Natur zu entwickeln oder zu be-

¹⁾ *Mor.* III, 12: Die Eigenschaften der Seele richten sich nach dem Temperament des Körpers.

²⁾ Wie nach der interessanten Stelle in *Pirke Moscheh*, Cap. 25, fol. 53 a hinzugefügt werden muss. — Beiläufig sei bemerkt, dass für den das angeführten und auch sonst in dem Buche öfters vorkommenden Arzt ALRASI — aus *Mor.* III, 12 Anf. hinreichend bekannt — in beharrlich fehlerhafter Weise im *Sendschreiben an den Sultan Almalik* (*Ker. chem.* III, S. 15. 26. 27 und sonst) הרואי statt הרואי = אלראי gedruckt worden ist.

³⁾ Vgl. ARISTOT. *NE.* II, 1.

⁴⁾ Vgl. *Mor.* III, 8: Eine Gottesgabe ist die günstige Materie (sinnliche Anlage und damit zusammenhängende Seelenthätigkeit; s. schon oben S. 52 f. und A. 2 das.); aber unmöglich ist es nicht, durch Uebung zur Beherrschung selbst der ungünstigsten Materie sich zu befähigen. — ALFARABI, *Princip.* S. 37: Die Verschiedenheit der natürlichen Anlagen für Erkenntniss und Sittlichkeit in den einzelnen Menschen hebt die Willensfreiheit nicht auf, sondern bietet nur eine grössere Schwierigkeit oder Leichtigkeit in der Entscheidung. — Sehr ähnlich IBN DAUD in *Em. ram.* II, 6, 2 S. 96 (wie denn jenes Cap. in *E. ram.* überhaupt voll von Berührungen mit M. ist).

meistern, so lässt uns M. darüber nicht in Zweifel. Belehrung, Anleitung und Gewöhnung macht er in seinen hierbei gegebenen Beispielen namhaft. — Hierauf führt im Grunde auch die Darstellung des Gegenstandes in seiner späteren Bearbeitung der Ethik¹⁾. M. theilt daselbst, etwas abweichend von der *Einleitung zu Abot*, die Neigungen der Menschen im Bereiche des Sittlichen, dem Ursprunge nach, in drei (oder fünf) Klassen:

a) Neigungen, die den Menschen vermöge ihrer körperlichen Natur angeboren sind;

b) Neigungen, zu denen die Menschen durch ihre Natur mehr disponirt sind als zu anderen;

c) Neigungen, die nicht von einer angeborenen Natur herrühren, sondern

α) von Anderen angenommen;

β) Ergebniss eigener Eingebung;

γ) Folge empfangener Belehrung;

aber durch Gewöhnung im Gemüthe fest, gleichsam zur zweiten Natur geworden sind.

Neben den natürlichen Tugenden und Lastern²⁾ und neben der

¹⁾ *Deot* I, 2.

²⁾ Die Annahme natürlicher Tugenden und Laster ist ein augenscheinlicher Unterschied dieser späteren Darstellung gegen die frühere der *Einl. zu Abot*. Doch geht auch sie auf ARISTOTELES zurück. Derselbe sagt *NE. VI, 13*: Es giebt eine natürliche Tugend (*φυσική ἀρετή*) und eine eigentliche (*ζυριτα*). Jede der sittlichen Tugenden ist gewissermaßen schon von Natur vorhanden; denn als gerecht, mässig, tapfer u. s. w. oder auch umgekehrt verhalten wir uns von unserer Geburt an. Aber gleichwohl suchen wir im eigentlich Guten noch etwas Anderes und verlangen, dass in ihm dergleichen in anderer Weise vorhanden sei. Kommen doch die natürlichen Eigenschaften auch Kindern und Thieren zu, erweisen sich aber ohne Vernunft (*ἀνευ νοῦ*) zuweilen als schädlich. Es wird also eine Eigenschaft jener Art erst durch die Verbindung mit der Vernunft zur eigentlichen Tugend (Aehnl. *M. Mor. I, 35 Bkk.*; vgl. auch *IBN ZADDIK's Mikrok.* S. 63). — Man sieht hieraus zugleich, dass auch bei M. die Annahme natürlicher Tugenden und Laster an dem entscheidenden Ergebnisse Nichts ändert, dass die eigentliche Sittlichkeit von dem Angeborenen unabhängig erhalten werden kann. — Unerheblich ist eine zweite noch jüngere Abweichung unseres Autors in demselben Punkte, wenn er (*Mor. III, 22*) zur Erklärung des bekannten biblischen Satzes: «Der Trieb des Menschenherzens ist böse von Jugend an» (1. Mos. 8, 21) sagt, der Hang zum Bösen sei durch die materielle Natur des Menschen gegeben, während erst die Vervollkommnung der Vernunft die Neigung zum Guten schaffe.

Disposition durch Anlagen werden also als sittenbildend äusserer Einfluss und eigne Entschliessung sowie empfangene Belehrung, zu denen eine befestigende Gewöhnung hinzutreten müsse, um einen bleibenden Erfolg zu gewähren, namhaft gemacht¹⁾. Aber, fügt M. hinzu, es ist eine Vorschrift der Ethik, die auf falschem Wege befindliche natürliche Neigung, Disposition oder Gewöhnung durch die Kraft des Willens zum Guten zu lenken²⁾. Hierbei sei aber die Zeit der Jugend nicht zu verabsäumen, da sie für Jeden die günstigste sei, schlechte Gewohnheiten zu ändern und sittlich besser zu werden, während im Alter Alles schon zu starr geworden³⁾.

Das Angeborne ist also — wie es wiederum im achten Abschnitte der *Einleitung zu Abot* heisst — dem Menschen kein Hinderniss, ganz nach eigener Wahl sittlich zu leben und sich zu entwickeln.

2. Eine Bestimmtheit des Menschen hinsichtlich aller seiner Angelegenheiten, mit Einschluss des Sittlichen, behaupten die Anhänger der Astrologie. Die Geburt des Einzelnen unter der Herrschaft gewisser Gestirne soll nach ihnen seine Tugendhaftigkeit oder Lasterhaftigkeit begründen, so dass ein bestimmtes thätiges Verhalten ihm unvermeidlich nothwendig und nicht mehr Gegenstand seiner freien Wahl wäre⁴⁾. M. nennt diese Aufstellungen Wahngelbilde⁵⁾ und die Anhänger derselben dumm⁶⁾. —

¹⁾ Die Aristotelische Dreiheit: φύσις, ἔθος, διδασχὴ (oder λόγος) erscheint hier in frei ändernder Benutzung. Die Annahme eines Zusammenwirkens aller die Sittlichkeit gestaltenden Einflüsse mit vorwiegender Bedeutung der Gewöhnung ist ebenfalls Aristotelisch (*Polit.* VII, 13. 15; *NE.* X, 10). Vergl. GAZZALI's *Mosne Zedek*, S. 85.

²⁾ *Deot* I, 3.

³⁾ *Zu Ab.* I, 14. — Parallelen aus PLATO, ARISTOTELES und IBN GEBIROL s. ob. S. 5, A. 4.

⁴⁾ ABR. IBN ESEA sucht in *Jesod mora*, VII seinen astrologischen Aberglauben mit der menschlichen Willensfreiheit durch die Annahme zu vereinigen, dass eine moralische Weltordnung auch in den Constellationen herrsche, so dass dennoch Jedem nur Dasjenige bestimmt wäre, was er verdient oder wozu er sich durch sein theoretisches und praktisches Leben fähig gemacht hat. Das sei der Sinn des talmudischen אין מול לישראל (Schabb. 156a) und des biblischen אשר וגו' חלק ה' אהיך אוחם וגו' (5. Mos. 4, 19); das nach Gottes Geheiss lebende Israel zwingt gewissermassen die Gestirne, seinem Verdienste zu entsprechen.

⁵⁾ Tibb. nach Cod. 73: השגעונות אשר יסברו בהם וגו'.

⁶⁾ טפשים: *H. Tesch.* V, 4. — Im *Sendschreiben an d. Gelehrten der Gemeinde*

wenn gewisse Handlungen, Wissenschaften und Eigenschaften für den Menschen durch eine Veranlassung ausser ihm unvermeidlich wären¹⁾. Ebenso hätten Lohn und Strafe unter den Menschen²⁾ wie von Seiten Gottes keine Berechtigung; namentlich wäre die Vergeltung durch Gott alsdann nicht ein Ausfluss seiner Gerechtigkeit, sondern eine offenbare Ungerechtigkeit dem willenlos seiner ursprünglichen Bestimmtheit folgenden Menschen gegenüber³⁾. Ebenso wären alle Vorkehrungen, wie Häuserbau, Gelderwerb, Flucht in Gefahren u. dgl. abzuschaffen, da die Bestimmung der Sterne doch nun einmal Jedem von seiner Geburtsstunde an feststände und alle menschlichen Bemühungen daran Nichts ändern könnten⁴⁾. Dem aber widersprechen Vernunft und Erfahrung, Pietät gegen unsere Lehre wie unsere Ueberzeugung von der Gerechtigkeit Gottes. Auf der Voraussetzung der Willensfreiheit beruhen die Worte der Schrift (5. Mos. 30, 15. 19): «Siehe, ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böse . . . und du sollst das Leben erwählen⁵⁾. Darum setzt unsere Lehre Lohn

¹⁾ Tibb. nach Cod. 73: אחר שהאדם אי אפשר לו כלל — מפני הגורם המכריח אותו מחוץ וזולתו לפי דעת האומרים זה — שלא יעשה הפועל הפלוני ומכלחי שידע החכמה אי ואי אפשר שלא יעשה. Die Construction אי ואי אפשר שלא יעשה wurde nicht erkannt und darum der Wortlaut geändert.

²⁾ Tibb. nach Cod. 73 u. ält. Ausgg.: הן ממנו קצתנו לקצתנו. Uebrigens gebraucht M. dasselbe Argument auch im *Mor. a. a. O.*; es ist aber auch schon bei ARIST. *NE. III, 7* zu finden; vgl. *M. Moral. I, 9* (wo neben den Strafen auch das Dasein von Gesetzen als Beweis angeführt wird); ebenso bei SAADIA (*Em. IV, 3*), BACHJA (*Hypst. III, 8 S. 173*), JEH. HALEVI (*Kus. V, 20 S. 417*) und IBN ROSCHD (*Praedestination*, deutsch von MUELLER S. 99).

³⁾ Tibb. nach Cod. 73 u. *N.*: שאי אפשר לו שלא יעשהו. Zur Sache vgl. *Einl. zu Sanh. X* unt. Gl.-A. 11.

⁴⁾ Im *Sendschreiben nach Marseille* (*Briefs. 9a* od. *Kobez II, 26a*) sagt M.: Etwaige Talmud- und Midraschstellen zu Gunsten des Glaubens an den Einfluss der Gestirne seien nicht zu beachten, da die Meinung Einzelner einer so erwiesenen Wahrheit, wie die Willensfreiheit sei, gegenüber kein Gewicht hätten. Auch liessen sich auffallende, der Vernunft anscheinend widerstreitende Aeusserungen zuweilen befriedigend deuten, wie ja auch manche Stellen der h. Schrift nicht buchstäblich zu nehmen seien. M. schliesst: «Nie kehre man dem bessern Wissen den Rücken zu; haben wir doch unsere Augen vorn und nicht hinten.» — Vgl. *Sendschreiben nach Jemen* ed. HOLUB S. 40—42 mit der Bemerkung (S. 42): Geschriebene Behauptungen imponiren nur den Unwissenden; dem Denkenden Leser sei es bekannt, dass Unwahrheiten sich ebenso schreiben wie sprechen liessen.

⁵⁾ Vgl. *H. Tesch. V, 3* u. *Mor. III, 17* bei Ansicht 5.

für den Gehorsam, Strafe für die Uebertretung fest, verpflichtet uns zum Lehren und Lernen (5. Mos. 11, 19; 5, 1) und setzt bei ihren Geboten die Vorkehrungen zur Erhaltung des Lebens voraus (z. B. 5. Mos. 22, 8; 20, 5; 2. Mos. 22, 26; 5. Mos. 24, 6)¹⁾.

II. Aber auch eine den Menschen in seiner Wahl beengende Bestimmung Gottes ist nicht anzunehmen, ungeachtet mancher Aussprüche der heiligen Schrift und unserer späteren Weisen, welche eine solche zu lehren scheinen.

1. Der talmudische Ausspruch: «Alles liegt in Gottes Hand, ausgenommen die Gottesfurcht²⁾» besagt nicht — wie oft irrthümlich angenommen wird³⁾ — dass Eingehen einer Ehe, Aneignung von Vermögen und andere offenbar freiwillige Handlungen des Menschen Ergebnisse eines von Gott geübten Zwanges sind. Die Annahme ist unzweifelhaft eine irrige. Alle freiwilligen Handlungen des Menschen können ja gesetzmässig oder gesetzwidrig sein, die Ehe z. B. kann eine legitime sein und ist alsdann geboten (1. Mos. 1, 28); sie kann gesetzlich unzulässig sein und ist in diesem Falle Sünde. Ebenso kann der Gelderwerb durch Raub, Diebstahl, Uebervortheilung⁴⁾, Trug und Meineid zu Stande gebracht werden, ist also ebenfalls Sünde. So mit Frömmigkeit und Sünde vereinbar sind alle willkürlichen Handlungen des Menschen, gehören also in das Gebiet der ausgenommenen «Gottesfurcht,» über welche Gottes Bestimmung sich eben nicht erstrecken soll. Es bleiben nur die natürlichen Zustände und Vorgänge, die der Wahl des Menschen in keiner Weise unterliegen und von dessen Bewegung oder Ruhe nicht abhängen, wie Körpergrösse, Regen, Be-

¹⁾ Vgl. *H. Tesch*, V, 4; *Mor.* III, 20; IBN DAUD in *Em. ram.* II, 6, 2 S. 96.

²⁾ *Berach.*, 33b; *Megillah*, 25a; *Niddah*, 16a.

³⁾ M. in dem *Bescheide an den Proselyten Obadjah* (*Briefs.*, 48b od. *Kob.* I, 34b) führt in dieser Hinsicht die Agadah an: ארבעים יום קודם יצירת הוולד בת קול יוצאת ומכרות כח פלוני לפלוני שדה פלוני לפלוני (Moëd kat. 18b). M. bezieht die Stelle auf Lohn und Strafe.

⁴⁾ Bei Tibbon ist או הונה אוחו nach N und dem arabischen או כאנה statt des unpassenden או הכה אוחו der Hdschr. u. der and. Ausgg. zu lesen. S. hat או הנה אוחו in falscher Anwendung der *scriptio defectiva*, die in dieser Ausg. auch sonst herrscht, und daraus scheint das fehlerhafte הכה entstanden zu sein.

schaffenheit der Luft, jenem Ausspruche zufolge, der Bestimmung Gottes allein vorbehalten¹⁾.

Dass aber alles gesetzliche und gesetzwidrige Leben der Wahl des Menschen anheimfalle, besagt der angeführte Satz in Uebereinstimmung mit den Aussprüchen der Bibel²⁾.

Die unter den Leuten verbreitete Redeweise, deren Anklänge auch bei Propheten und Weisen Israels sich finden: «Sitzen und Stehen und jede Bewegung des Menschen geschehe nach Gottes Willen» — ist ganz richtig, wenn sie nur nicht auf einzelne Acte, sondern auf das Thun des Menschen im Allgemeinen bezogen wird. Der emporgeschleuderte Stein³⁾ fällt, wie wir mit gleichem Rechte sagen, nach dem Willen Gottes zur Erde; aber nicht zufolge eines einzelnen Willensactes in Gott, wie die Anhänger des Kalam irrthümlich meinen⁴⁾, sondern als Wirkung eines allgemeinen Naturgesetzes, des Gesetzes nämlich von der Anziehungskraft des Erdmittelpunktes, welches, gleich allen Naturgesetzen, seinen Ursprung eben im Willen des Schöpfers hat, — wie denn das Walten fester Gesetze in der Welt eine in Schrift und Tradition herrschende Voraussetzung ist⁵⁾. Ebenso ist Stehen und Gehen des Menschen insofern ein Ausfluss des göttlichen Willens, als das Gesetz der menschlichen Natur, nach eigener Willkür seine Ruhe oder Bewegung zu bestimmen, eben von Gott bei der Schöpfung der Welt gewollt und eingeführt worden ist⁶⁾.

¹⁾ Vgl. *Bescheid an d. Prosel. Obadjah* (Briefs., 48a od. *Kob.* I, 34a).

²⁾ In diesem Sinne deutet M. hier und *H. Tesch.* V, 2 die Stelle *Kgl.* 3, 38—40. — In *H. Tesch.* a. a. O. ist übrigens vor *אן סכל* wahrscheinlich *אן חכם* ausgefallen.

³⁾ Tibb.: *שהשליך אבן אל האויר* nach den ält. Drucken.

⁴⁾ *Mor.* I, 73, sechste These.

⁵⁾ M. führt zum Beweise *Koh.* 1, 9 sowie den talmudischen Ausspruch: «Die Welt geht ihren Gang» (*עולם כמנהגו נוהג*: *Ab. sar.* 54b) und die Erklärung der biblischen Wunder bei den talmudischen Weisen durch die Annahme einer bereits in der Schöpfungszeit getroffenen Bestimmung an (s. *Abot* V, 6 und M. sowie LIPMANN HELLER in *Tossafot Jomto* das.; *Beresch. r.* V, angeführt *Mor.* II, 29: *א"ר יונתן חנאים החנה הקביה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל וגו'* *Mor.* II, 29 dieser Auffassung der Wunder entgegen und hält sie seinerseits für vereinzelte und vorübergehende Eingriffe der unbeschränkten Macht Gottes, die das Naturgesetz für das Ganze und Bleibende nicht aufheben.

⁶⁾ Diese geistreiche Umkehrung des Sinnes in der angeführten Redeweise spricht M. in vollem Ernst aus und kommt darauf öfters zurück; so zu *Abot* IV,

Gott hat uns geistig mit der Freiheit des Willens ebenso ausstatten wollen, wie körperlich mit aufrechter Haltung, breiter Brust, Fingern. Eine Stelle unweit des Anfangs der h. Schrift lehre bei richtiger Deutung schon die Willensfreiheit¹⁾. Die Unfreiheit des Menschen in Folge göttlicher Bestimmung nehmen nur Dummköpfe unter den Andersgläubenden und der beschränkte Haufe in Israel an²⁾.

2. Eine andere Klasse von Bibelstellen erwecken die irrige Vorstellung, dass Gott den Menschen zu sündhaftem Thun bestimme. Dieselben sind verschiedener Art:

a) Es wird beispielsweise dem Abraham verkündet, die Aegypter würden einst seine Nachkommen bedrücken und darob gestraft werden (1. Mos. 15, 13). Hier jedoch lag keinerlei Zwang für die Einzelnen unter den Aegyptern vor, sich an dem Unrecht zu betheiligen. Ge setzt, Gott bestimmte ausdrücklich, es sollten unter den in Zukunft

22 Schl.; *Tesch.* V, 4; *Mor.* II, 48 und III, 17 bei Ansicht 5. — Doch ist eine solche Umdeutung bei ihm nicht neu, sondern findet sich schon bei JEH. HALEVI (oben S. 20 u. das. A. 7) und IBN DAUD, der (*Em. r.* II, 6, 2 S. 96) das wahrhaft Mögliche (d. h. die menschliche Willensfreiheit) für eine gerade aus Gottes Macht und Willen hervorgegangene Einsetzung neben dem Nothwendigen in der Welt erklärt. — Mit gleichem Nachdruck, wie hier, sucht M. die menschliche Willensfreiheit mit der Allmacht Gottes in Einklang zu bringen in einer beiläufigen Abschweifung *Mor.* III, 32. — Ueber die verwandte, jedoch nicht ganz gleiche Lehre der muslimischen Kadariten und Mutazila s. *Mor.* III, 17, Ansicht 4 und MUNK das. (*Guide* III, p. 122, 1) sowie *Schahrastani* I, 43 Haarbr.; IBN ROSCHD, *Ueber Prädestination und Handlungen Gottes*, deutsch v. Müller S. 98; KREMER, *Gesch. d. herrsch. Ideen des Islam*, S. 29 f. und *Culturgeschichtl. Streifzüge auf dem Gebiete des Islam*, S. 7—9. Von einer Einschränkung der Willensfreiheit nach den Mutazila spricht M. a. a. O.

¹⁾ 1. Mos. 3, 22 nach der Paraphrase in *Onkelos*. M. ist für diese sprachlich unzulässige Deutung so eingenommen, dass er sie auch in der gedrängten Darstellung unseres Gegenstandes in *H. Tesch.* V, 1 nicht übergehen mag.

²⁾ טפשי אומות העולם ורוב גלמי בני ישראל: *H. Tesch.* V, 2. In *Mor.* III, 17 nennt M. unter Ansicht 3 die Ascharija (die Schule des ASCHARI, der 883—935 od. 951 lebte) als die Vertreter dieser Meinung unter den muslimischen Theologen. Vielleicht war die versuchte Mittelstellung der Ascharija zwischen den G'abbarija und der von WASSIL (gest. 748) gestifteten Schule der Mutazila (IBN ROSCHD a. a. O. S. 98) M. auch nicht unbekannt, aber der Beachtung nicht werth, wie ja auch IBN ROSCHD den Vermittelungsversuch für sinnlos erklärt und M. nur in diesem Urtheile einen Schritt weiter gehen mag, denselben völlig zu ignoriren und so den Ascharija ohne Weiteres die Ansicht der G'abbarija zuzuschreiben.

Gebornen Abtrünnige und Fromme, Tugendhafte und Böse sein, so wäre dies doch nur die Vorherbestimmung einer ohnehin eintretenden Thatsache, die keinen Einzelnen zwänge, gerecht oder böse zu sein. Ebenso ist der vorher verkündete Götzendienst Israels und die daran geknüpfte Strafandrohung (5. Mos. 31, 16) durchaus keine die Menschen zwingende Bestimmung; es ist vielmehr eine bedingte Drohung, die ja nicht in Erfüllung gehen muss, wenn die bedingende Schuld unterbleibt¹⁾.

b) Anders ist es zu erklären, wenn Gott «das Herz Pharaos verhärten» will (2. Mos. 14, 4), dass er Israel nicht entlasse und ihn dann ob seines Ungehorsams dennoch zur Verantwortung zieht. Hier haben wir es mit einer Strafe wegen früherer Grausamkeit zu thun, die Pharaos und die Aegypter mit noch freiem Entschlusse an Israel begangen hatten²⁾. Unter den verschiedenen Strafen, welche Gott nach den Eingebungen seiner Weisheit und Gerechtigkeit für begangene Sünden je nach Verdienst verhängt, gehört auch die Entziehung der Willensfreiheit hinsichtlich der Bekehrung, die den Sünder noch retten könnte. Wie Gott den Jarobeam der Freiheit im Gebrauche der freventlich ausgestreckten Hand (1. Kön. 19, 11), die Sodomiter der Freiheit im Gebrauche ihrer Sehkraft zur Strafe beraubte: so entzieht er zuweilen dem entarteten Sünder die Kraft des Willens in einer bestimmten Richtung, so dass der Frevler daran zu Grunde geht. Die wiederholten Aufforderungen an Pharaos aber bei der Gewissheit gänzlicher Erfolglosigkeit sollten ihm seine sittliche Ohnmacht und der Welt zum abschreckenden Beispiele diese Art von Strafe zum Bewusstsein bringen (2. Mos. 9, 15. 16)³⁾. — Ebenso ist ein ähnlicher Ausdruck in Bezug auf König Sichon (5. Mos. 2, 30) zu verstehen, welchen die Erklärer so schwierig gefunden haben. Auch Sichon hatte

¹⁾ Dasselbe kurz gefasst in *H. Tesch.* VI, 5. Das scheint vor den Worten והלא כתוב בחורה eine Lücke zu sein und wäre etwa ואם השאל וחומר oder Aehnliches zu ergänzen.

²⁾ Tibbon nach *Cod.* 73, ält. Ausgg. u. dem Arabischen: לענשם על מה שקדם מחמם שעבודם.

³⁾ Tibbon nach *Cod.* 73: ואמר לו הנני מבקש ממך שתשלחם, ולו שלחחם היות כמיש ולמען ספר שמי בכל הארץ. כלומר יספרו בכל הארץ נצול שהשם אפשר שיענוש האדם וגו'.

früher seinen Ungehorsam gegen Gott durch Ungerechtigkeit in seinem Reiche mit freier Wahl verübt, und seine Hartnäckigkeit gegen Israels Wunsch¹⁾ war schon eine Folge seiner sittlichen Unfreiheit als Strafe früherer Vergehen²⁾. — Ebenso sind als eine Bezeichnung göttlicher Strafe aufzufassen die Worte Jesajah's (*Jes.* 6, 10), Eliah's (1. *Kön.* 18, 37) und Hosea's (*Hos.* 4, 17)³⁾.

In diesem Sinne erleben, wie M. an einer andern Stelle⁴⁾ hinzufügt, die Frommen und Propheten den Beistand Gottes für die Erlangung wahrer Erkenntniss (*Ps.* 86, 11) und die Behauptung der vollen sittlichen Freiheit (*das.* 51, 14); sie bitten nur, dass ihre Fehltritte ihnen nicht die Klarheit des Blickes und die Kraft des Willens rauben. — Und wenn Gott nach dem Worte der Schrift (*Ps.* 25, 8. 9) «die Sündigen belehrt» und «die Frommen leitet», so weist dies auf die Sendung belehrender und ermahrender Propheten sowie auf die Empfänglichkeit ihrer Zuhörer hin, welche in demselben Masse förderlich wirkt, als der Weg der Weisheit und Gerechtigkeit beharrlich eingehalten wird. —

c) Gar nicht hierher, fährt M. in der *Einleitung zu Abot* fort, gehört ein Gebet des Propheten (*Jes.* 63, 17), das, nach dem Zusammenhange erklärt, Nichts von einer Bestimmung der menschlichen Handlungsweise durch Gott enthält⁵⁾, sondern eine Klage darüber, dass Israel durch Exil, Pilgerschaft⁶⁾, Ohnmacht und Unterdrückung an Gottes Walten und an seiner eignen Verpflichtung irre werde, ähnlich wie

¹⁾ Tibbon nach *S. Ar. B.* und nach dem Arabischen: עָנְשׁוּ יְהוָה שְׂמֵנֵנוּ מִהַפִּיק. Die Worte: מִהַפִּיק אֶת יִשְׂרָאֵל בְּגִבּוּלוֹ sind von Tibbon oder einem Andern zur Erklärung hinzugefügt worden und so in den Text gekommen. Ja in *Cod.* 73 haben sie das ursprüngliche מִהַפִּיק רֵצוֹן יִשְׂרָאֵל sogar verdrängt. — *N* hat unrichtig: עָנְשׁוּ עֲלֵינוּ ה' יְהוָה, sonst wie die gen. älteren Ausgg.

²⁾ Den Nachweis derselben in der Bibel ist uns M. schuldig geblieben.

³⁾ Diese Erörterung ist in kurzgedrängter Fassung in *H. Tesch.* VI, 3 wiederholt und daran noch die Anführung von *Jos.* 11, 20 angeschlossen.

⁴⁾ *H. Tesch.* VI, 4 f.

⁵⁾ Wie IBN DAUD (*Em. ram.* S. 1 und 98) und kurz vor ihm schon ABR. IBN ESRA (*Jes. mor.* VII) angenommen. Vgl. hierzu und zur ausführlichen Besprechung unter b: oben S. 24 und A. 2. 3 das.

⁶⁾ Tibbon nach *Cod.* 73, *S. N. Ar. B.* und dem Original: גְּלוּחֵנוּ וְגֵרוּחֵנוּ.

Moseh in seinem Gebete (4. *Mos.* 14, 15, 16) die Folgen der beschlossenen Vernichtung Israels darstellte und wie Maleachi die Zweifel der Gottesdiener an der Richtigkeit ihres Verhaltens in Folge der herrschenden heidnischen Bedrückung ausspricht (*Mal.* 2, 17; 3, 14, 15)¹⁾.

B. Noch einen andern Einwand der erwähnten Fatalisten gegen die Annahme der menschlichen Willensfreiheit, welchen M. am liebsten übergangen hätte²⁾, will er, dem Bedürfnisse sich fügend, zum Schlusse noch in möglichster Kürze berühren.

Die Allwissenheit Gottes³⁾, die sich ja auch auf Zukünftiges bezieht, scheint nämlich die freie Wahl des Menschen unmöglich zu machen. Weiss Gott im Voraus — fragt man — dass ein bestimmter Mensch gut oder schlecht sein werde, oder weiss er es nicht? Das Nichtwissen Gottes können wir nicht gelten lassen, ohne die Grundwahrheiten der Religion zu verläugnen⁴⁾. Wenn nun aber Gott vorher weiss, so muss der Mensch nothwendig so sein, und seine Willensfreiheit ist aufgehoben; sonst wäre ja Gottes Wissen kein wahres.

Diese Schwierigkeit sucht M. folgendermassen zu lösen⁵⁾. Es

¹⁾ Vgl. hierzu *Mor.* III, 19.

²⁾ Und zwar in Rücksicht auf den Bildungsgang der Leser, die er für seinen *Mischnah-Commentar* zu erwarten hat. Aehnliches giebt er in *H. Tesch.* V, 5 — der Parallelstelle zu der hier folgenden Erörterung — zu verstehen, weil sein *Mischneh torah* ebenfalls mehr für talmudisch unterrichtete Leser berechnet war. Erst im *Mor.* III, 19—21 wird das Thema eingehender für die philosophisch gebildeten Leser dieser Schrift (*Mor.* I, 68 Schl.) behandelt. Man vgl., was oben S. 34, A. 1 über den ganzen achten Abschnitt der *Einl. zu Abot* zu bemerken war.

³⁾ Ueber die Allwissenheit Gottes handelt M. in der *Einleitung zu Sanh.* X; *Jes. hat.* II, 8—10; *Mor.* III, 19 (wo er die geistreiche Erklärung von *Ps.* 94, 9: 'ה'לוא ישמע וגו' mittheilt, womit er dem Gespött ungläubiger Collegen im medicinischen Fache begegnet ist).

⁴⁾ Es wäre dies, nach *Mor.* III, 17, Ansicht 1 die verwerfliche Anschauung EPIKUR's und der Gottesläugner in Israel von der absoluten Herrschaft des Zufalls, oder auch — wie M. (*Mor.* III, 17, Ansicht 2) meint — die Ansicht des ARISTOTELES von der Beschränkung der Vorsehung auf die Gattungen in der sublunaren Welt, wozu ebenfalls jüdische Ungläubige sich bekannt hätten (s. dagegen die S. 6, A. 3 angeführten Erklärer des *Mor.*). Vgl. *Mor.* III, 16.

⁵⁾ An jüdischen Denkern, die diese Frage berührt oder behandelt haben, sind namentlich anzuführen: a) SAADIA, der (*Em.* IV, 3) sagt, Gottes Wissen entscheide nicht, sondern stimme im Voraus mit der nachträglich eben durch den menschlichen Willen herbeigeführten Wirklichkeit überein; — b) JOS. IBN ZADDIK

ist, sagt er, aus der Metaphysik bekannt, dass Gott nicht vermittelt der Wissenschaft weiss oder vermittelt des Lebens lebt¹⁾, so dass Er und die Wissenschaft, Er und das Leben ein gesondertes Dasein etwa haben, wie dies beim Menschen und dessen Wissen der Fall ist, wo allerdings ein Mensch ohne Wissenschaft und die Wissenschaft ohne jenen Menschen, der sie gerade besitzt, gedacht werden und so beide gesondert bestehen können. Wären ebenso für Gott Wissenschaft und Leben äusserliche, neben ihm bestehende Dinge, so müssten sie auch neben ihm von Ewigkeit her bestehen. Folglich wäre eine Vielheit vorweltlicher Dinge anzunehmen nothwendig, nämlich ausser Gott selbst das Leben, die Wissenschaft, die Allmacht und so alle seine Attribute besonders²⁾. Dies übrigens, sagt M., ist zunächst nur Einer und zwar ein leichtfasslicher von den unwiderleglichen Beweisgründen, die sich hier geltend machen lassen³⁾. Die Unmöglichkeit der angeführten Folgerung ergiebt also, dass Gott und seine Attribute Eines sind, wonach man von Gott sagen kann, er sei Wissen-

(ob. S. 18 u. A. 4 das.); — c) JEH. HALEVI (ob. S. 20 u. A. 5 das.; abweichend von ihm, lässt M. im *Mor.* III, 21 nur ein schöpferisches Wissen in Gott gelten); — d) ABR. IBN ESRA, der (im kurzen *Commentar* zu 2. *Mos.* 23, 26) einfach behauptet, das Vorherwissen Gottes beschränke den freien Willen des Menschen nicht und hierbei wahrscheinlich auf *Saadia's* Ausführung stillschweigend deutet; — e) IBN DAUD, der (*Em. ram.* II, 6, 2, S. 96) sagt, Gott wisse das wahrhaft Mögliche eben als solches, womit *Mor.* III, 20 übereinstimmt.

¹⁾ S. *Mor.* I, 57.

²⁾ So argumentirten schon die Mutaziliten (SCHAHRASTANI I, 42. 44. 45 Haarbr.). Vgl. *Mor.* I, 51: «Hierzu kommt, dass viele Dinge von Ewigkeit her sein müssten, wenn es mehrere Attribute gäbe.» — Ausführlich hat M. seine Attributenlehre in *Mor.* I, 51—60, wozu I, 51 die Einleitung bildet, dargelegt.

³⁾ Andere sind z. B. *Mor.* III, 20, 21 angegeben. Als unterscheidende Merkmale des göttlichen Wissens, wodurch dieses über alle Vergleiche mit dem unserigen hinausgehoben erscheint, werden (*Mor.* III, 20) namhaft gemacht, dass das Eine und ungetheilte Wissen Gottes: a) viele Arten verschiedenen Wissens enthalte, b) sich auf das (noch) nicht Seiende beziehe, c) das Unendliche aller Zeiten umfasse, d) unverändert bei dem Eintritt der Veränderungen in dem Gewussten bleibe, e) durch seine eigne Bestimmtheit Nichts an der Natur des nur Möglichen ändere; wozu nach *Mor.* III, 21 noch hinzukommt, dass f) Gottes Wissen ein schaffendes, unseres ein nur beobachtendes, aufnehmendes ist (Letzterer Satz widerstreitet dem Kalam und JEH. HALEVI: S. 20 nebst A. 5 das. u. hier Z. 1 der Anmerkungen, unter c).

schaft, Gewusstes¹⁾ und Wissender zugleich²⁾; er zugleich der Lebende, das Leben und der sich das Leben Gebende, und so auch bei den anderen Attributen. Die unlängbare Schwierigkeit dieser Vorstellung für den mit der Metaphysik unbekanntem Leser, sagt M., durch einige erläuternde Zeilen heben zu wollen, wäre ein vergebliches Beginnen³⁾.

Nun ist ferner in der Metaphysik nachgewiesen worden, dass wir das wahre Wesen Gottes wegen seiner Vollkommenheit und der Beschränktheit unseres Fassungsvermögens nicht vollkommen begreifen können, wie ja auch unser Auge das Sonnenlicht nicht in seiner vollen Stärke erfasst, und zwar, weil das Licht zu stark und unser Auge zu schwach ist⁴⁾. Und wie wir das Wesen Gottes nicht begreifen können, so vermögen wir folgerichtig auch die Natur seines Wissens, welches ja eben zu seinem Wesen gehört, nicht zu erfassen. Nur die Thatsache ist uns gewiss, dass Gott auch das Zukünftige weiss; Näheres können wir nicht wissen und darum auch die Vereinbarkeit dieser Thatsache mit der anderer Seits ebenso gewissen Willensfreiheit des Menschen nicht erklären⁵⁾. Von unserem Urtheil

¹⁾ Bei Tibbon ist הוּוּא הַיְדוּעַ nach Cod. 73 u. den vier alten Ausgg. zwischen הוּוּא הַמְדוּעַ und הוּוּא הַיְדוּעַ einzuschalten; alle drei Ausdrücke auch im Arabischen u. in *Jes. hat.* II, 10.

²⁾ Dasselbe in *Jes. hat.* a. a. O. und *Mor.* I, 68. Als Quellen sind etwa ALFARABI (z. B. *Princip.* S. 12. 13) und IBN SINA (s. SCHAHRASTANI II, 255 ff. Haarbr.) anzusehen. Bei ihnen erscheint der Aristotelische Satz in der vielfach angeführten Stelle *Met.* XII, 9 schon zu der Gestalt erweitert, welche wir bei M. und anderen jüdischen Religionsphilosophen antreffen. Es ist die Stelle: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κρᾶτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. ³⁾ Vgl. *Mor.* I, 68 Anf.

⁴⁾ MOSEH B. ESRA in seiner um 1130—1140 verfassten religionsphilosophischen Schrift עֲרוּגַת הַכֶּשֶׁם (*Zeitschr. Zion* II, S. 122—123) führt aus dem «vorzüglichen Wandel» ALFARABI'S dessen Ausspruch an: es könne die menschliche Vernunft wegen ihrer Unvollkommenheit die erste Existenz oder den Schöpfer nicht erfassen, wie ja auch das Auge vom Sonnenlichte geblendet werde (s. auch STEINSCHNEIDER'S *Alfarabi* S. 70 u. A. 19 das.). Auch erinnert das Bild an das herrliche Gleichniss in PLATO'S *Staat*, VII Anf. Ein ähnliches s. auch bei ABR. IBN ESRA, *Jes. mor.* XII g. E. Vgl. auch M. selbst in *Mor.* I, 59, wo MUNK auf BACHJA'S *Hpsl.* I, 10 (S. 85) verweist.

⁵⁾ Vgl. die oben schon angeführte Stelle *Mor.* III, 20. 21. — In *Mor.* III, 20 lautet der Ausdruck bestimmter: Das Wissen Gottes ändere an der Natur des nur Möglichen nichts; es bleibe ungeachtet des göttlichen Wissens eben nur möglich und unterliege dem eignen Entschlusse des menschlichen Willens — ähnlich wie schon IBN DAUD im *Em. ram.* II, 6, 2 S. 95 f.; vgl. ob. S. 73, A. 5, e.

unabhängig bestehen neben einander die Allwissenheit Gottes und die Willensfreiheit des Menschen ¹⁾. —

Das Ergebniss also ist, schliesst M., dass die menschlichen Handlungen Ausfluss des freien Willens im Menschen sind, und so sind Gebot, Unterweisung, Vorkehrungen jeder Art wie Lohn und Strafe in ihrer Berechtigung nicht anzuzweifeln.

Zweiter Abschnitt.

Die Aufgabe der Ethik und das Ziel des sittlichen Lebens.

Nach Feststellung der Begriffe und der realen Grundlage der Ethik wenden wir uns nun der von M. im Zusammenhange dargestellten Lehre von der Tugend und vom höchsten Gute zu, indem wir den bezüglichen Abschnitten der *Einleitung zu Abot* folgen und nur des bessern Zusammenhanges wegen den Inhalt des sechsten Abschnittes als Abschluss der Tugendlehre vor dem des fünften behandeln. Die erforderlichen Ergänzungen und die Abweichungen der späteren Schriften sollen am Orte jedesmal zur Sprache kommen oder doch angedeutet werden.

M. bespricht die Aufgabe der Ethik, indem er die Tugendlehre im Allgemeinen und Besondern auseinandersetzt, und giebt das Ziel des sittlichen Lebens unter dem Gesichtspunkte des höchsten Gutes, das er im Anschluss an ARISTOTELES und dessen Anhänger unter den arabischen Philosophen, wie wir noch sehen werden, näher als Glückseligkeit oder wahre Glückseligkeit bezeichnet. In zwei Kapitel werden also die hierher gehörigen Lehren der Maimonidischen allgemeinen Ethik am besten zusammengefasst: in die Tugendlehre und in die Lehre vom höchsten Gut.

Erstes Capitel.

Die Tugendlehre des Maimonides.

Den allgemeinen Begriff der Tugend nach M. haben wir bereits im ersten Abschnitte ²⁾ angegeben; was an demselben noch der Er-

¹⁾ Nach M. zu *Abot* III, 15 hat R. AKIBA mit dem Ausspruche דַּתְּכֵל עֲפֹי וְהַרְשֵׁת נְחֻמָּה die göttliche Allwissenheit und die menschliche Willensfreiheit durch die einfache Zusammenstellung eben als wohl vereinbar bezeichnen wollen.

²⁾ S. 36 und S. 56 ff.

läuterung bedarf, wird, wie früher schon bemerkt worden, bei M. im Zusammenhange seiner nun folgenden ethischen Auseinandersetzung hinzugefügt.

Die Aufgabe der Ethik ist nach M. eine Veredelung des sittlichen Lebenswandels¹⁾. Die Ethik ist ihm hiernach eine Seelenheilkunde, sie lehrt das richtige Heilverfahren im Bereiche des Sittlichen, ihre Aufgabe ist die Herstellung vollendeter Tugend. Dies ist denn auch der Inhalt der hierhergehörigen drei Abschnitte²⁾ der *Einleitung zu Abot*.

A. Die Ethik als Seelenheilkunde im Allgemeinen³⁾.

Schon die Alten, sagt M., haben es ausgesprochen, es gebe eine Gesundheit und Krankheit für die Seele wie für den Körper⁴⁾. Die Gesundheit der Seele besteht in einem Zustande, aus welchem alles Gute, alle edlen Handlungen hervorgehen, die Krankheit in einem Zustande von entgegengesetzter Wirkung⁵⁾.

Wie nun die körperlich Kranken in den Empfindungen ihrer Sinne wie in den Vorstellungen ihrer Einbildungskraft bis zu völliger Verkehrtheit irre gehen⁶⁾ und hiernach von krankhaften Gelüsten der sonderbarsten Art gepeinigt werden⁷⁾: so verwechseln auch die an der Seele Erkrankten das Gute und das Böse, und suchen ihre Lust gerade in Uebertreibungen, die in Wahrheit verderblich sind⁸⁾, von ihnen aber für das Beste gehalten werden⁹⁾. Wie die am Körper

¹⁾ S. 12, 2; 15, 4; 37, 5; 47, 1. ²⁾ Abschn. III. IV und VI.

³⁾ Abschnitt III der *Einleitung zu Abot*, welchem wir hier folgen, hat die Ueberschrift: «Von den Krankheiten der Seele», Tibbon nach *Cod. 73*: כחליי הנפש. — Eine kürzere Fassung des Inhaltes giebt M. in *Deot* II, 1.

⁴⁾ Die auf dieser Auffassung beruhende Aeussereung des ARISTOTELES s. oben S. 47, A. 3. Ueber ältere Andeutungen und spätere Ausführungen s. weiter unten.

⁵⁾ Vgl. *משנה*, מן הירוע, 25 fol. 53a oder *Kobez* II, 20b Anf.: אמר משה, מן הירוע מאמר הפילוסופים שיש לנפש בריאות וחולי וגו'.

⁶⁾ Tibbon nach *Cod. 73*: ויצוירו הניאות בצורח בלתי ניאוח.

⁷⁾ Ders. nach *Cod. 73*, S. N. u. *Ar.*: כאכילת העפר והפחם והדברים העפוצים והחמוצים מאד.

⁸⁾ Ders. nach den alten Ausgg: והאדם הרע יחאזה לעולם להפלגות אשר הם באמת רעות (הפלגות: *Cod. 73*).

⁹⁾ M. führt dafür am Schlusse des Abschnittes als biblischen Beleg die Stelle *Spr.* 4, 19 an; in *Deot* II, 1: *Jes.* 5, 20 u. *Spr.* 2, 13. Jedoch erinnern die

Leidenden sich an den Arzt wenden und übel-schmeckende Heilmittel nehmen müssen¹⁾, wenn sie wieder genesen und damit zu gesunder Empfindung und Neigung zurückkehren wollen: so müssen auch die moralisch Erkrankten ihr Vorstellen und Begehren in seiner Verkehrt-heit erkennen lernen und, Falls sie Rettung finden wollen, sich Heilmittel empfehlen lassen, die zwar nicht angenehm sind, aber sicher zur Heilung führen. Wer hingegen seinen traurigen moralischen Zustand nicht erkennen mag — wie der in den biblischen Weisheits-sprüchen geschilderte Thor²⁾ — oder für den erkannten, wie jener Verstockte nach den Worten unserer Lehre³⁾, eine Besserung nicht suchen, sondern seinem Gelüste ungestört nachgehen will, geht sicherlich ebenso moralisch zu Grunde, wie der leibliche Kranke in gleichem Falle umkommt⁴⁾. Das hat schon der alte Weisheitslehrer den so gearteten Menschen in Aussicht gestellt⁵⁾.

Das Nähere aber über die Kunst der moralischen Heilung soll das Folgende lehren.

Worte M. auch an ARISTOTELES' *NE. X, 5* über die ungleiche Lust der körperlich oder moralisch Kranken und Gesunden.

¹⁾ Tibb. nach Cod. 73, den alten Ausgg. u. dem Arabischen: ויהירום ממה שידמוהו ערב, ויכריחום לקחת דברים הנמאסים והמרים שיכריאו גופתם. Die Worte dazwischen in den späteren Ausgg. sind falsche Zuthat.

²⁾ Spr. 12, 15: «Des Thoren Weg ist recht in seinen Augen u. s. w.» — In den darauf folgenden erläuternden Worten muss es bei TIBBON nach Cod. 73 heissen: מפני שהוא יודיעהו הדרך שהוא ישר באמת, לא אשר יה שבהו הוא ישר.

³⁾ 5. *Mos.* 29, 18. In *Deot II, 1* wird dafür *Spr. 1, 7b* angeführt.

⁴⁾ Schon lange vor ARISTOTELES (s. oben S. 47, A. 3 und S. 77, A. 5) liegt dieses Bild von der moralischen Krankheit der Seele und deren Heilung vielen Aeusserungen in beiden Quellgebieten der Maimonidischen Ethik, in der hebräischen und in der griechischen Literatur, zu Grunde. So *Hos.* 14, 5: ארפא משוכחם; *Ps.* 41, 5: רפאה נפשי כי הטאתי לך; — *HOM., II, 13, 15:* ἀλλ' ἀκεώμεθα θῦσσον· ἀκεσταί τοι φρένες ἐσθλῶν. *HEROD.* 1, 167: βουλόμενοι ἀκέσασθαι τὴν ἀμαρτίαν. *EURIP., Orest.* 649: ἀμαρτίαν . . . ἀδικίαν τ' ἰώμενος. — Die Weiterführung des von ARISTOTELES hervorgehobenen Gleichnisses in dem Sinne, dass die moralische Krankheit der Seele nach den Regeln der Heilkunde für den Körper zu behandeln sei, wird bei GAZZALI (*Mosne Zedek*, 15, S. 86 ff.) wiederholentlich angewendet; ebenso dann bei IBN GEBIROL (*T. midd. han.* III, 2; IV, 1), BACHJA (*Herzenspfl.* III, 5, S. 159 ff. u. sonst) u. IBN DAUD (oben S. 22 u. A. 7 das.). Aber früher als von den eben Genannten war das Gleichniss von ALFARABI (*Princip.* S. 43) in einer dem M. wahrscheinlich hier vorschwebenden Weise durchgeführt worden: וכן פעולות כל מלאכות כאשר היו רעות וגו' (s. das. u. vgl. oben S. 8, A. 1).

⁵⁾ *Spr.* 14, 12.

B. Das richtige Heilverfahren im Bereiche des Sittlichen ¹⁾.

I. MAIMONIDES leitet die Untersuchung über das ethische Heilverfahren mit einer nähern Erklärung des früher²⁾ schon angegebenen Begriffes der sittlichen Tugend ein.

1. Handlungen, sagt M. in Uebereinstimmung mit ARISTOTELES³⁾, sind gut, wenn sie angemessen sind⁴⁾, indem sie in der Mitte zwischen zwei Extremen liegen⁵⁾, von denen das Eine ein Zuviel, das andere ein Zuwenig, beide jedoch schlecht sind. Tugenden aber sind Zustände der Seele und Eigenschaften, in der Mitte befindlich zwischen zwei schlechten Zuständen, deren Einer eine Uebertreibung, der andere einen Mangel enthält⁶⁾. Aus diesen Zuständen ergeben sich die entsprechenden Handlungen⁷⁾. So

¹⁾ Die Ueberschrift des hier zunächst benutzten vierten Abschnittes der *Einleitung zu Abot* lautet: «Von der Heilung der Seelenkrankheiten,» Tibbon in der älteren u. richtigen LA.: ברפואת חללי הנפש. Zur Vergleichung und Ergänzung des Inhalts dienen die entsprechenden Stücke *Deot* I, 1—7; II, 2—3. 7; III, 1.

²⁾ S. 36 u. S. 56 ff. ³⁾ *NE.* II, 2. 5—8.

⁴⁾ Dem Aristotelischen *ἄριστον* entsprechend, d. h. was weder zu viel noch zu wenig ist (*NE.* II, 5 u. sonst). Die ethische Bedeutung dieses Wortes streift bei A. öfters und am deutlichsten in *NE.* V an die Bedeutung «gebührend,» «gerecht,» wie denn in der That *δικαστικὴ ἴσος*, *ἀνὴρ ἴσος* auch sonst vorkommt, und *ἴσος καὶ δίκαιος* eine sehr geläufige Zusammenstellung ist; vgl. schon bei HOMER II, 12, 423 und sonst: *περὶ ἴσης*. — S. auch die Erklärung von *קקים ומשפטים צדיקים* (5. Mos. 4, 8) in *Mor.* II, 39.

⁵⁾ Das bei ARISTOTELES entsprechende *μέσον* wird in seiner ethischen Bedeutung natürlich nicht nur quantitativ gedacht, sondern eben in Rücksicht auf Zeit, Ort und Umstände, wie A. *NE.* II, 2; III, 10. 13. 14; IV, 2 und ebenso M. in seinen Beispielen hier und in *Deot* I, 4; II, 2 zeigt. So fällt *NE.* III, 13. 14 die Pflicht- und Gesetzmässigkeit deutlich unter den Gesichtspunkt der *μεσότης*. III, 14 sagt A., der Mässige habe keine Freude an unerlaubten Genüssen (*οἷς μὴ δεῖ*), an Genüssen zur Unzeit (*ὅτε μὴ δεῖ*) «und überhaupt an Nichts der Art.» Es folge der Mässige eben dem *ὀρθὸς λόγος*.

⁶⁾ ARISTOTELES, *NE.* II, 6 Anf.: Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ καθ' ἔλλειψιν.

⁷⁾ Vgl. oben S. 36 und S. 57 f. Ueber das Mittelmasz bei den jüdischen Religionsphilosophen s. oben S. 10; S. 12, A. 1; S. 14, A. 3; S. 19, A. 4; S. 24, A. 5. — Dasselbe lehren *die Sittensprüche der Philosophen* (מוסרי הפילוסופים) hebr. v. JEH. CHARISI nach dem Arabischen des HONEIN B. ISAAK) II, 1 im Namen des SOKRATES und die lautern Brüder bei DIETERICI, *Naturanschauung* etc. S. 133.

ist z. B.¹⁾ die Mässigkeit eine in der Mitte zwischen Zügellosigkeit und Stumpfheit sich haltende Handlungsweise. Die Mässigkeit also gehört zu den guten Handlungsweisen und der sie ergebende Seelenzustand ist eine Tugend, während die Zügellosigkeit das erste, die völlige Stumpfheit dem Genusse gegenüber das andere²⁾ Extrem ist, beide entschieden verwerflich, und die zwei Seelenzustände, sowohl der übertriebene, aus dem sich die Zügellosigkeit ergibt, wie der mangelhafte, der die Stumpfheit im Gefolge hat, beide zu den Fehlern in der Sittlichkeit gehören. Ebenso ist die Freigebigkeit in der Mitte zwischen Engherzigkeit und Verschwendung, die Tapferkeit zwischen Tollkühnheit und Feigheit, der fein scherzende Ton zwischen Possenreisserei und Plumpheit³⁾, die Freundlichkeit zwischen der Streitsucht und der Widerstandslosigkeit⁴⁾, die Bescheidenheit zwischen dem Hochmuth und der Demuth, die Genügsamkeit zwischen der Habgier und der Arbeitsscheu⁵⁾, der edle

¹⁾ Die hier (*Perak. IV*) gegebenen Beispiele hat M. zumeist dem ARISTOTELES (*NE. II, 7*; vgl. *Eud. E. II, 3* und *M. Mor. I, 20 ff.*) entnommen. Eine Auswahl ist sodann in ortsgemässer kürzerer Fassung in *Deot I u. II* gegeben. — גוף טהור ist nach *ed. princ.* u. *ed. Soncino* statt לב טהור der spät. Ausgg. in *Deot I, 1* zu lesen.

²⁾ Hiernach ist auch in *Deot I, 5* הקצה האחרון das Extrem des Zuwenig (*ἔλλειψις* bei Aristoteles) und הקצה הראשון das Extrem des Zuviel (*ὑπερβολή* bei A.), wie denn auch *Deot III, 1* לצד האחרון ganz deutlich ein Zuwenig bezeichnet.

³⁾ Die der Tibbon'schen Uebersetzung beigefügte Erklärung: ופי' סלסול הוא . . . פחיתות הרבה וחרפה ist dem arab. Original zufolge falsch und kann nicht von Tibbon selbst herrühren. Die Reihe entspricht der Aristotelischen *εὐτραπέλεια, βωμολοχία, ἀγροικία* (*NE. II, 7*).

⁴⁾ Dieses Beispiel nur bei TIBBON, dem hier ein etwas abweichender Urtext vorlag (s. oben S. 31, A. 2). — Die Ausdrücke נחה, קטרוג (so Cod. 73; in den Ausgg.: קטרוג וקנטרנוח), רכות הטבע sollen offenbar den Aristotelischen Adjectiven *φίλος, δὲσερής τις καὶ δὲσκολος* (בעל קטמה in *Deot II, 7*), *ἀρεστος* oder *κόλαξ* entsprechen, wiewohl der Begriff der letzteren etwas verändert erscheint. Jedenfalls aber ist die zu TIBBON beigefügte Erläuterung wiederum unrichtig und hat nicht ihn zum Verfasser, da sie in *Ar. u. B.* mit den Worten beginnt: רוצה רצוני לומר, was die Abbréviatur רל in den andern alten Ausgg. unentschieden lässt, während in den neuern Ausgg. die ersten vier Worte ganz fehlen. Das Fremdwort, wofür die neuern Ausgg. fälschlich אמוליד haben, ist das altspanische *mollidura*, lat.: *mollitudo*.

⁵⁾ *Deot II, 7* ist zu lesen: ולא עצל ובטל ממלאכה, nicht עצב, wie die Ausgg. haben.

Aufwand zwischen der Schäßigkeit und der geschmacklosen Prunksucht¹⁾, die Sanftmuth zwischen der Zornhaftigkeit²⁾ und Unempfindlichkeit, die Scham zwischen der Frechheit und Blödigkeit³⁾ und so die anderen Eigenschaften; wenn die Sache nur verstanden wird, so müssen nicht durchaus herkömmliche Benennungen zur Verfügung stehen⁴⁾.

2. Die Leute jedoch, fährt M. fort, irren zuweilen in der Erkenntniss der richtigen Mitte und halten eines der Extreme, bald das Zuviel, bald das Zuwenig, für eine Tugend. So wird einerseits die Tollkühnheit als Tapferkeit gepriesen⁵⁾, andererseits der Unempfindliche für sanftmüthig, der Arbeits scheue für genügsam, der Stumpfsinnige für mässig gehalten. Aus gleichem Irrthum hält man die Verschwendung und die Prunkliebe für gut. Allein es kann schlechterdings nur das Mittelmasz als Tugend gelten⁶⁾.

3. Fragen wir nun weiter, was uns zur sicheren Erkenntniss jener richtigen Mitte in allen Fällen leite, so sind wir in der mehr den philosophischen Standpunkt vertretenden *Einleitung zu Abot* lediglich auf die im ersten und zweiten Abschnitte derselben gegebene psycho-

¹⁾ Dieses Beispiel steht bei POCOCKE vor dem der Genügsamkeit, fehlt gänzlich in Cod. 73 und steht in *S. N. Ar. B* um zwei Stellen früher. Die Unzulänglichkeit der Tibbon'schen Uebersetzung entschuldigt derselbe mit dem Mangel passender hebräischer Ausdrücke und sucht derselben durch eine Erklärung nachzu- helfen: ומפני שאין למדות האלה . . . והוא הקצה הראשון. Jedoch scheint er die den Aristotelischen Ausdrücken μεγαλοπρέπεια, μικροπρέπεια, ἀπειροκαλία oder βαναυσία entsprechenden arabischen Worte nicht scharf genug aufgefasst zu haben.

²⁾ Hierher gehört der בעל המה in *Deot* I, 1.

³⁾ Die erklärenden Worte, welche nach Cod. 73 lauten: פי' נראה מדברי רז"ל: ולזה סדרתים כך כ"י ושנוהו וכ"י פנים, erweisen sich durch ihren Wortlaut als Tibbon's eigne Zuthat zur Begründung seiner Wahl in den angewendeten Ausdrücken כ"י ושנוהו und כ"י פנים.

⁴⁾ Tibbon nach Cod. 73: וכן שאר המדות לא יצטרכו על כל פנים לשמות; מונחים להם בהסכמה כשיהיו העניינים מובנים; nur habe ich das Wort לא nach dem Original bei POCOCKE hinzugefügt. Zur Sache vgl. ARIST., *NE.* II, 7: πολλά δ' ἐστὶν ἀνώγυμα.

⁵⁾ Tibbon nach Cod. 73 und ält. Ausgg.: ישבוהו בזה ויאמרו עליו שהוא גבור.

⁶⁾ Aehnlich ARIST., *NE.* II, 7 *Bkk.* καὶ ἡμεῖς δε . . . ; IV, 10: ἔστι δ' ὅτε . . . und an vielen anderen Stellen. Vgl. auch *Eud. E.* II, 5 und III, 7 Schl.; *M. Mor.* I, 9. Bei einer andern Stelle (*NE.* II, 8) sind sogar die Beispiele theilweise dieselben, wiewohl die Darstellung eine etwas verschiedene ist.

logische Grundlage des sittlichen Lebens¹⁾ angewiesen, wonach der menschliche Geist neben seinem theoretischen auch ein praktisches Erkenntnisvermögen besitzt, mittelst dessen er Gut und Böse zu unterscheiden vermag²⁾. Aber in den mehr auf religiöser Basis ruhenden oder dieselbe eingehend behandelnden Werken bezeichnet M. als die Aufgabe und Bürgschaft des sittlichen Lebens das Streben nach Gottähnlichkeit³⁾. Dies dient ihm zugleich bei seiner verneinenden Stellung zur Attributenlehre zur Erklärung der in den mosaischen Büchern aufgezählten, einen sittlichen Charakter bezeichnenden Eigenschaften Gottes. Dieselben sind ihm Nichts als heilsame und zur Nacheiferung für den Menschen absichtlich gebrauchte Anthropomorphismen⁴⁾. So sei die Eine Stelle des Gesetzes (2. Mos. 22, 23) dazu bestimmt, die Vorstellung hervorzurufen, dass Gottes Zorn durch den Ungehorsam gegen sein Gebot erregt werde, um z. B. jede Bedrückung als Gott widerwärtig darzustellen und so davor zu warnen; eine andere (2. Mos. 22, 26), um dem Menschen grossmüthige Gesinnung durch Gottes Beispiel zu empfehlen⁵⁾. In diesem Sinne schliesst M. sich einer älteren Auslegung an, welche zu dem Bibelworte: «Und du sollst in seinen Wegen wandeln» (5. Mos. 28, 9) mit den Worten gegeben worden ist: «Wie Gott huldvoll, barmherzig, heilig ist, so sollst auch du es sein»⁶⁾.

¹⁾ S. oben S. 47 ff.

²⁾ S. oben S. 50f.

³⁾ *B. d. Ges.*, Geb. 8; *Deot* I, 6, 7; *Mor.* III, 28, 54 g. E. Vgl. *IBN ZADDIK Mikrok.* S. 26 f.

⁴⁾ *Mor.* I, 54.

⁵⁾ *Mor.* III, 28. Diese Kühnheit dem biblischen Wortlaute gegenüber ist wohl dem mittelbaren oder unmittelbaren Einflusse des ARISTOTELES ebenfalls zuzurechnen. Ausser dem für die negative Attributenlehre entscheidenden ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον, welches A. der Gottheit zuschreibt (*Met.* XII, 7 Schl.), hat A. eine, mit Vorbehalt selbstverständlicher Unterschiede, auffallend ähnliche Stelle hinsichtlich des heidnischen Volksglaubens. Nachdem er *Met.* XII, 8 g. E. an demselben hat gelten lassen, die Gestirne seien Götter und das Göttliche umfasse die ganze Natur, sagt er: Das Uebrige sei dann in mythischer Weise hinzugefügt worden, um die Menge zu gewinnen, das Ansehen der Gesetze zu erhöhen und alles Zuträgliche zu fördern. Bezeichnen sie doch die Götter, wie wenn sie Menschenart hätten u. s. w.

⁶⁾ *Deot* I, 6; *Mor.* I, 54. — Die angeführte Auslegung ist anscheinend aus *Sifre* zu 5 Mos. 11, 22 und *Waj. rabb.* zu 3 Mos. 19, 2 zusammengefloßen und gar nicht

4. Die sittlichen Tugenden und Laster — heisst es weiter im vierten Abschnitte der *Einleitung zu Abot* — werden zum festen Besitze der Seele erst, wenn die ihnen entsprechenden Handlungen längere Zeit hindurch wiederholt worden sind und zur Gewohnheit sich gestaltet haben¹⁾. Aus guten Handlungen ergiebt sich eine Tugend, aus bösen ein Laster²⁾. Weit entfernt, angeboren zu sein, sind die Tugenden und Laster vielmehr Erzeugnisse und Quellen einer Handlungsweise, die unter dem Einflusse von Verwandten und Volksgenossen in dem Einzelnen zur Herrschaft gelangt³⁾. Dieselbe kann die richtige Mitte einhalten, kann aber auch nach der Seite des Uebermasses oder des Mangels ausschreiten⁴⁾ und einen krankhaften moralischen Zustand entwickeln, der durch ein richtiges Heilverfahren beseitigt werden muss⁵⁾.

II. Nach diesen auf das moralische Heilverfahren führenden Vorbemerkungen, die uns zugleich zur Vervollständigung des Maimonidischen Tugendbegriffes gedient haben, spricht sich M. nun über das moralische Heilverfahren selbst folgendermassen aus:

1. Der krankhafte Zustand im sittlichen Gebiete muss nach den Regeln der allgemeinen Heilkunde behandelt werden. Hat nämlich ein Körper seinen regelmässigen Zustand verloren, so muss ermittelt werden, nach welcher Seite er neigt und so lange die entgegengesetzte Richtung erzwungen werden, bis der richtige Zustand wieder hergestellt ist⁶⁾; dann aber beschränkt sich die Behandlung auf die bleibende

auf die von M. genannte Stelle 5. *Mos.* 28, 9 bezogen, deren Aehnlichkeit M. in *Deot* I, 5, 6 irre geleitet hat. Richtig aber sind die ähnlichen Auslegungen im *B. d. Ges.*, Geb. 8 angeführt, wo die erste aus *Sifre* zu der dort angegeb. Stelle und die zweite aus *Sota*, 14a entnommen ist; hiernach sind die Angaben in Ed. Berl. zu berichtigen.

¹⁾ In anderer, aber verwandter Weise sagt R. HUNA (*Sota* 22a): כיון שעבר אדם עברה ושנה כה הותרה לו.

²⁾ Vgl. *Deot* I, 2, 7 und oben S. 64 f.; ferner zu *Abot* II, 4 und III, 15. — ARIST: *NE.* II, 1—3 und in den oben S. 65, A. 1 angeführten Stellen.

³⁾ Vgl. *Deot* I, 2; VI, 1.

⁴⁾ Tibbon nach Cod. 73: ואפשר שיהיו מותרות או מקפדות כמו שספרנו.

⁵⁾ Dasselbe ohne Metapher in *Deot* I, 3.

⁶⁾ Medicinisch aufgefasst wäre dies der auf HIPPOKRATES zurückgeführte Grundsatz: *Contraria contrariis*. S. dess. *Aphorism.* II, 22; vgl. *De natura hum.* c. 18; ferner *De flatibus* c. 2, wo der allgemeine Satz vorkommt: τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἐστὶν ἰήματα.

Erhaltung dieser regelrechten Verfassung¹⁾. Ebenso ist es bei der Heilung sittlich verderbter Menschen²⁾. Wer z. B. geizig ist, bei dem genügt es nicht, ihn zu gewöhnlicher Freigebigkeit anzuhalten, sondern er muss gegen seine tief eingewurzelte Neigung so lange und so oft zur Verschwendung gedrängt werden, bis der Hang zum Geiz aus seiner Seele völlig geschwunden und er nahe daran ist, in den Fehler der Verschwendung zu verfallen; dann erst ist es an der Zeit, ihn von der Verschwendung abzulenken³⁾ und nur das richtige Masz der Freigebigkeit und dessen unausgesetzte Uebung von ihm zu verlangen. Ebenso wird umgekehrt die Verschwendung zunächst durch eine Anleitung zum Geize geheilt⁴⁾.

2. Aber freilich, fährt M. fort, darf das Heilverfahren im letztgenannten Falle nicht so anhaltend wie in dem zuerst angeführten geübt werden. Man soll z. B. den Verschwender nicht so oft zu Handlungen des Geizes anhalten, wie den Geizigen zu denen der Verschwendung⁵⁾. Und diese feinere Bemerkung, fügt M. hinzu, ist geradezu Regel und Geheimniss des richtigen Heilverfahrens. Es darf

¹⁾ Tibb. nach Cod. 73 und alt. Ausgg.: ונשוב לעשות לו מה שיעמידהו על שוויו.

²⁾ Dieser Gesichtspunkt wird von M. (*Mor.* III, 46) auch zur Erklärung einer Vorschrift im mosaischen Cultus (3. *Mos.* 1, 2) und einer Bemerkung im *Sifra* zu 3. *Mos.* 9, 3 (שעיר עזים! wo diese Stelle mit 1. *Mos.* 37, 31 combinirt wird) sowie *Mor.* III, 49 zur Begründung des mosaischen Strafrechts (5. *Mos.* 22, 18 f. über מוציא שם רע), das er geradezu als ein moralisches Heilverfahren angesehen wissen will, verwendet. Ebenso nennt schon ARIST. *NE.* II, 2 die Strafen eine Art von «Heilverfahren (*iarpētai*) durch Entgegengesetztes». Von dem ganzen Verfahren spricht ebenfalls schon ARIST. *NE.* II, 9 in gleicher Weise, aber mit Benutzung eines andern Gleichnisses. Er erinnert an krummes Holz, das man nach der entgegengesetzten Richtung biegt, um es gerade zu machen. M. denkt an unserer Stelle in *Perak.* IV nach dem ganzen Zusammenhange und nach *Perak.* III wohl eigentlich an körperliche Krankheiten, hält aber seinen Ausdruck — vielleicht mit Absicht — so allgemein, dass derselbe auch auf das Aristotelische Gleichniss hindeutet. Von der moralischen Besserung durch anhaltende Uebung des Entgegengesetzten handeln ferner SAADIA (*Em.* X, 3 fol. 95 a Berl.; hier ob. S. 10) und GAZZALI (*Mosn. Zed.* Cap. 13, S. 79 f. 87 f.). Abweichend lehrt IBN GEBIROL (*T. midd. han.* V, 2 Schl.): allmähliche Abgewöhnung und langsame Steigerung der Zumuthungen sei die zweckmässige Besserungsmethode.

³⁾ Tibb. nach Cod. 73: ואז נסלק ידו מפעולות הפיזור.

⁴⁾ Andere Beispiele s. in *Deot* II, 2.

⁵⁾ Tibb. nach Cod. 73 und *S. N. B.* כשנותו פנעל הפיזור.

eben nicht übersehen werden, dass man leichter und schneller von der Verschwendung als vom Geize zum richtigen Masze edler Freigebigkeit gelangt ¹⁾. Ganz ebenso ist der für Genuss Unempfängliche leichter als der Genusssüchtige zur richtigen Mitte zwischen beiden, nämlich zur Mäßigkeit, zu gewinnen. Es folgt daraus, dass der Genusssüchtige zu seiner moralischen Besserung viel länger zur Gleichgültigkeit gegen allen Genuss angehalten werden muss, als der dem Genusse gegenüber Stumpfe etwa zur Unmäßigkeit ²⁾. Aus gleichem Grunde müssen wir den Feigling zu seiner Besserung in höherem Masze zur Verwegenheit anleiten, als den Verwegenen zur Feigheit, und ebenso den Schäßigen mehr zur Prunksucht als den Prunkliebenden zur Schäßigkeit ³⁾.

3. Dieses bei manchen Handlungen und Eigenschaften ungleiche Verhältniss der fehlerhaften Extreme zu der tugendhaften Mitte, hat nun in der Sittengeschichte zwei Erscheinungen hervorgerufen, die von der aufgestellten sittlichen Regel abweichen. Die Eine derselben verdient nach M. Zustimmung, die andere Missbilligung.

a) Ein höherer Grad von Gewissenhaftigkeit, sagt M., bewog die Tugendhaften unter unseren Glaubensgenossen, über das Masz sittlicher Verpflichtung hinauszugehen und sich Erschwerungen freiwillig aufzuerlegen. M. führt uns eine zwiefache Art dieser Erschwerungen vor.

α) Da Eines der Extreme bei den einzelnen Handlungen und Eigenschaften von der richtigen Mitte weiter abliegt und diese mehr gefährdet, so zogen jene Tugendhaften es vor, sich das unausgesetzte Beharren in der genau bemessenen Mitte nicht zuzumuthen, weil von derselben aus eine Abweichung nach der bedenklicheren, ihr mehr widerstreitenden Seite fortwährend droht. Darum gaben sie ihren Handlungen und Gewohnheiten aus Vorsicht lieber eine Richtung immer gegen dasjenige Extrem hin, welches dem sittlich guten Ver-

¹⁾ Vgl. ARIST. NE. IV, 3.

²⁾ Auf der hierin liegenden näheren Verwandtschaft bald des Einen, bald des anderen Extrems mit der tugendhaften Mitte beruht eben jene oben (S. 81) angegebene Verwechslung desselben mit der Tugend selbst.

³⁾ Vgl. ARIST. NE. II, 8.

halten verwandter ist. So neigten sie ein Wenig von der Mässigkeit zur Stumpfheit, von der Tapferkeit zur Verwegenheit, von dem edlen zum übertriebenen Aufwande, von der Bescheidenheit zur Demuth und ebenso in anderen Gebieten menschlichen Wollens und Handelns ¹⁾. —

Hiermit sind wir aber bei einem Punkte angelangt, wo M. als Erklärer der *Mischnah* ²⁾ und später als Gesetzeslehrer bei der Abfassung seines *Mischneh torah* sich in Rücksicht auf seine jüdischen Quellen zu einer Durchbrechung der Aristotelischen Tugendregel in einzelnen Fällen hat entschliessen müssen.

Zwar wird an einer Stelle des letztgenannten Werkes ³⁾ noch der Tugendhafte (חסיד) und dessen Handlungsweise (מדה חסידות) dem Weisen (חכם) und dessen Verfahren (מדה חכמה) gegenübergestellt und jene ethische Eigenthümlichkeit des jüdischen Lebens, wie in unserem Abschnitte der *Einleitung zu Abot*, als eine berechnete, aber nicht nothwendige geringe Abweichung von der Aristotelischen — und nach M. auch biblisch-talmudischen ⁴⁾ — Regel des Mittelmaszes bezeichnet. Und M. fügt hierbei noch ausdrücklich hinzu, unsere eigentliche Pflicht bestehe in dem Einhalten jener Mitte zwischen den Extremen. Allein in zwei Fällen kann er nicht umhin, die möglichst weite Abweichung nach dem bessern der zwei Extreme geradezu zu fordern und das Verharren in der Mitte als unstatthaft zu verwerfen. Es sind dies die Gebiete des Selbstgefühls und des Zornes ⁵⁾. Ausdrückliche talmudische Aussprüche nöthigen M., hier eine Ausnahme in doppelter Hinsicht zuzulassen: dass die Abweichung nach der bessern Seite bis nahe ans Extrem gehe und diese zugleich als unerlässliche Pflicht gelte.

Nur ein solches Streifen ans Extrem scheint von M. in diesen zwei Fällen gefordert zu werden, nicht das Extrem selbst, das er ja in einem dieser Fälle unbedingt tadelt ⁶⁾. Es ist wahr, M. verwirft

¹⁾ Ebenso *Deot* I, 5 und *zu Abot* V, 7. Man vgl., was *Arist. NE.* II, 9 von dem die sittliche Mitte erst Suchenden und IV, 13 vom Wahrheitsliebenden sagt.

²⁾ *Zu Abot* IV, 4. ³⁾ *Deot* I, 5.

⁴⁾ Das. I, 4 vgl. mit *Perak.* IV Schl. (S. 91, A. 6); oben S. 25, A. 2; S. 27, A. 1.

⁵⁾ Das. II, 3; *zu Abot* IV, 4. Das Umgekehrte bei *ARIST.* s. oben S. 25, A. 3.

⁶⁾ *Deot* I, 4: ולא כמה שאינו מרגיש, die ἀσχηματα des *ARIST.* *NE.* II, 7; vgl. das. III, 11.

den Hochmuth gänzlich, will gemäss der im Talmud am weitesten gehenden Meinung keine Spur desselben gutheissen, sondern verlangt die äusserste Demuth¹⁾, aber ein der Selbstverachtung gleichkommender Cynismus²⁾ scheint von M. auch auf diesem Standpunkte nur als vorübergehendes Besserungsmittel für den Hochmüthigen empfohlen zu werden. Ebenso ist die äusserste Sanftmuth, die durch die bedeutendsten Anlässe zum Zorn sich nicht hinreissen lässt und auch den heilsamen schärfsten Tadel mit innerer Ruhe und nur äusserlich angenommener Aufregung ausspricht³⁾, wohl noch nicht gleichzuachten der getadelten unerschütterlichen Fühllosigkeit, die M., wie gesagt, als fehlerhaftes Extrem nennt⁴⁾ oder als vorübergehendes Besserungsmittel für den Jähzornigen empfiehlt⁵⁾. —

β) Die «Tugendhaften» und auch einzelne Gesetzeslehrer des Talmud haben ferner, sagt M. wiederum in der *Einleitung zu Abot*, zur Heilung ihrer eignen sittlichen Schäden oder zur Isolirung von dem Einflusse einer herrschenden Sittenverderbniss zeitweilig sich im Gebiete des Genusses dem Extrem der Entsagung zugewendet, indem sie Fasten, Nachtwachen, Enthaltung von Fleisch und Wein sowie von

¹⁾ Zu *Abot*. IV, 4 u. *Deot* II, 3 nach R. NACHMAN B. ISAAK in *Sota* 5a.

²⁾ *Deot* II, 2: ינהיג עצמו בכיוון הרבה וישב למטה מן הכל וילבש בלוי סחכות המכות את לובשיהן.

³⁾ *Deot* II, 3.

⁴⁾ S. 86, A. 6.

⁵⁾ *Deot* II, 2. — ABRAHAM DE BOTON in *Lechem mischneh* zu *Deot* I, 4 f. macht verschiedene Versuche, den anscheinenden Widerspruch in M.'s Entscheidungen zu lösen; seine Unterscheidung zwischen כינוניות und מרצעות ist völlig unhaltbar. — Es bleibt übrigens auch nach unserer Annahme Manches in M.'s Darstellung noch immer befremdend. Er mag in *Deot* I, 4 trotz II, 3 den Zorn als Beispiel des Mittelmaszes gerade deshalb gewählt haben, um die genannte Differenz zwischen philosophischer und jüdisch-religiöser Ethik dadurch um so deutlicher hervortreten zu lassen, da er deren ausdrückliche Angabe in diesem auch für Nichtphilosophen geschriebenen Werke am wenigsten zweckmässig fand. Aber warum wählt M. in *Deot* I, 5 Hochmuth und Demuth mit einer bis zum Extrem vordringenden Abweichung — übereinstimmend mit II, 3! — als Beispiel für die tugendhafte Weise, die er so eben für eine geringe Abweichung von der Mitte erklärt hat? — Wäre es ferner in *Deot* II, 2 nicht angemessener gewesen, die Beispiele des vorübergehenden Heilverfahrens und des alsdann festzuhaltenden Mittelmaszes an anderen Eigenschaften als gerade am Zorne und am Hochmuth nachzuweisen, die ja unmittelbar darauf (in II, 3) von der Regel des Mittelmaszes, zufolge der jüdischen Ueberlieferung, ausgenommen werden? —

ehelichem Verkehr sich auferlegten, auf wollene und härene Gewänder sich beschränkten, in der Zurückgezogenheit der Berge ¹⁾ und der Wüsten ein Einsiedlerleben führten ²⁾. —

b) Tadelnswerth aber und verwerflich ist es, nach M.'s weiterer Erklärung, wenn Thoren, mit der Ursache und den besonderen Umständen dieser dem Leben sich abwendenden Enthalsamkeit unbekannt, dieselbe unbedingt mustergültig finden und deshalb blindlings nachahmen. Als ob Gott dem menschlichen Körper feindlich gesinnt wäre und dessen Vernichtung verlangte, meinen diese Menschen, ihre Abwendung vom Leben sei etwas Gutes, führe zur Tugend und bringe den Menschen Gott näher. Sie merken nicht, dass ihr Verfahren falsch sei und zu sittlichem Mangel führe. Sie gleichen einem mit der Heilkunde völlig Unbekannten, der als Gesunder den Saft von Coloquinthen, Skammonien ³⁾ und Aloë genießt und Nahrungsmittel sich entzieht, weil gefährlich Kranke durch dergleichen geheilt worden sind, und nicht merkt, dass er sich eben dadurch erst krank macht. Ganz ebenso kommt sittlich herunter, wer ohne Anlass die vorübergehend zur moralischen Besserung etwa erforderliche Lebensweise annimmt. Unsere vortreffliche Lehre verlangt Nichts von solcher Selbstquälerei und Flucht aus der menschlichen Gesellschaft. Sie will ein naturgemäßes Leben und nur das Einhalten des Mittelmaßes in Allem. Das haben unsere Alten schon erkannt und ausgesprochen ⁴⁾; das bekunden unsere Propheten und Weisen in Lehre und Leben; darauf zielt der Bescheid, der nach der Wiederherstellung des jüdischen Staates auf die Frage wegen Beibehaltung der früheren Trauerfasten vom Propheten ertheilt worden ist, wobei derselbe die Tugenden des theoretischen und praktischen Lebens allen freiwilligen Entsagungen vorzieht ⁵⁾.

Das aber, fährt M. fort, können diese jüdischen Nachahmer des

¹⁾ Tibbon nach *Cod.* 73 und alt. Ausgg.: ושכונת ההרים.

²⁾ Vgl. auch *H. Deot* VI, 1; *H. Nedar.* XIII, 23.

³⁾ Coloquinthen und Skammonien nennt M. als starke Purgirmittel im *Send-schreiben an Sultan Almalik* (*Ker. chem.* III S. 16). Bei Tibbon muss es übrigens nach *Cod.* 73 und dem Arab. heißen: סמים הנקראים בערבי שהם הנטל ומחמודה ובלעז קולוקינטידא ואשקמוניא.

⁴⁾ *Nedar.* 10a u. sonst zu der S. 16, A. 11 angeführten Stelle.

⁵⁾ *Secharja*, 7, 1—8, 19. — Dieselbe Verwerfung übertriebener Askese spricht M. in gedrängter Kürze *Deot* III, 1 aus.

unjüdischen Einsiedler- und Mönchslebens¹⁾, von denen hier allein die Rede ist²⁾, nicht zu ihrer Rechtfertigung sagen, ihre mit Anstrengungen und Entsagungen aller Art verbundene Lebenseinrichtung sollte nur zur Uebung ihrer Seelenkräfte dienen, um denselben diejenige Neigung von der rechten Mitte zu dem bessern Extrem indirect beizubringen, welche jene Tugendhaften, wie oben bemerkt worden, in ihrer Handlungsweise und Gesinnung thatsächlich bekundeten. Denn, sagt M., eine solche das ganze Leben beengende Askese würde noch über das Masz dessen hinausführen, was unsere Lehre in ihren, alle Verhältnisse des Lebens regelnden Gesetzen bereits ihrerseits hat erzielen wollen. Sei es doch gewiss, dass jene Gesetze der Torah, die uns Entbehrungen oder Beschränkungen auferlegen, uns nur dazu eine Anleitung geben sollen, wie wir uns dem der tugendhaften Mitte am meisten widerstrebenden Extrem beharrlich fernhalten. So seien die Speiseverbote, die Eehindernisse, die Einschränkungen selbst des gesetzmässigen Geschlechtsverkehrs nur³⁾ dazu bestimmt, uns weiter ab von dem Extrem der Genusssucht und ein Wenig näher zur Seite der Unempfänglichkeit zu führen, um so zu dem eigentlich erwünschten Ergebniss zu gelangen, dass in unserer Seele der Hang zur Mässigkeit sich befestige⁴⁾. Ebenso seien die mosaischen Gesetze hinsichtlich der Gaben an Arme und Leviten, mit Einschluss des Gesetzes über Sabbat- und Jubeljahr, dazu hinreichend, uns dem Extrem der Schätigkeit zu entziehen und dem immerhin bessern eines übertriebenen Aufwandes so weit anzunähern, als zur Sicherstellung eines edlen Aufwandes gehört⁵⁾. Die meisten biblischen Gebote, unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, zeigen ebenso die Absicht, eine erziehende Wirkung auf die Seelenkräfte zu üben. So seien manche Vorschriften

¹⁾ Vgl. *Deot* III, 1: כנון כהני עכרים.

²⁾ M. will eben nur seine Glaubensgenossen belehren; eine Kritik des christlichen und muslimischen Einsiedlerlebens und Mönchswesens liegt ihm hier fern.

³⁾ Das hier wiederholentlich gebrauchte «nur» ist nicht genau zu nehmen, wie in diesem Falle *Mor.* III, 48. 49 und in manchen nachfolgenden die Parallelstellen theilweise zeigen; s. die folg. Anmerkungen.

⁴⁾ Vgl. *Mor.* III, 35.

⁵⁾ Vgl. *Mor.* III, 39. — Ueber die hier von TIBBON angewendeten hebr. Ausdrücke s. S. 81, A. 1.

gegen den Zorn¹⁾, manche gegen die Habsucht²⁾ gerichtet, einige wiederum wollen die richtige Scham erzielen, indem die Einen die Frechheit³⁾, die anderen die Blödigkeit⁴⁾ bekämpfen.

Wer also ein solcher Thor ist, diese gesetzlichen Uebungsmittel noch überbieten zu wollen, wer z. B. die Speiseverbote und die Beschränkungen des ehelichen Verkehrs aus eigener Erfindung zu vermehren, wer seines Eigenthums in höherem Masse als geboten ist oder gar vollständig für wohlthätige und religiöse Zwecke sich entäussert — handelt unsittlich, geräth unvermerkt in das entgegengesetzte Extrem und entfernt sich ganz von dem allein tugendhaften Mittelwege. Ein herrliches Wort R. ISAAK's im *palästinischen Talmud*, welches zunächst die übermässige Selbsteinschränkung durch Gelübde tadelt⁵⁾, findet auf die ganze hier bezeichnete falsche Richtung eine umfassende Anwendung. Ebenso gehört, wie M. später hinzufügt⁶⁾, auch das viele Fasten, das Manche sich auferlegen, nicht zur rechten Lebensweise, sondern verstösst gegen die Abmahnungen unserer Gesetzeslehrer und gegen die biblische Warnung: «Wolle nicht zu gerecht sein!»⁷⁾

4. Was hingegen jedem Menschen dringend empfohlen werden muss, das ist, Tag für Tag seine Handlungsweise und Neigungen streng zu prüfen⁸⁾ und gegen jede bemerkte Abweichung von der tugend-

¹⁾ M. nennt das Verbot der Rache und Nachträgerei (3. Mos. 19, 18), worin zugleich die Blutrache untersagt werde; das Gebot, dem Feinde in der Noth beizustehen (2. Mos. 23, 5; 5. Mos. 22, 4; letztere Stelle bezieht die Halachah — s. *Sifre* z. St. — ebenfalls auf den Feind).

²⁾ 5. Mos. 22, 1. — Ein anderer Gesichtspunkt *Mor.* III, 40.

³⁾ Ehrerbietung für das Alter (3. Mos. 19, 32), vgl. *Mor.* III, 36; Ehrerbietung für die Eltern (2. Mos. 20, 12), Achtung gerichtlicher Entscheidungen (5. Mos. 17, 11), anders *Mor.* III, 41.

⁴⁾ Zurechtweisung des Nebenmenschen (3. Mos. 19, 17), Furchtlosigkeit des Richters (5. Mos. 1, 17; bei Tibbon: 5. Mos. 18, 22).

⁵⁾ *Jerusch. Nedar.* IX, 1: רב דימי בשם ר' יצחק לא דייק מה שאסרה לך החורה
אלא שאחה מבקש לאסור עליך דברים אחרים.

⁶⁾ *Deot* III, 1.

⁷⁾ *Kohélet* 7, 16. Vgl. oben S. 26, A. 1. — Auch BACHJA, *Hypf.* VIII, 3, No. 25, S. 385 wendet diese Bibelstelle in ähnlichem Sinne an, wiewohl ihm in der besondern Anwendung M. nicht zustimmt; s. oben S. 13 u. S. 14, A. 5. — Ueber die Ansicht ABR. B. CHIJA's s. S. 16; über die JEH. HALEVI's: S. 19, A. 4.

⁸⁾ Vgl. *Tesch.* VII, 3. — Die Anregung zu dieser Ermahnung empfing M.

haften Mitte jenes oben angegebene Heilverfahren durch Entgegengesetztes rechtzeitig einzuleiten, bevor die Gebrechen sich so festsetzen, dass die eingreifendsten Mittel nöthig werden, wie man ja auch bei körperlichen Leiden lieber früher Mittel anwendet und diese dafür auch milder sein können. Von dieser Pflicht beständiger Rechenschaft vor sich selbst ist Niemand auszunehmen, da kein Mensch von Fehlern frei ist¹⁾. Die Philosophen²⁾ haben es bereits ausgesprochen, es sei schwer, Jemand zu finden, der zu allen Tugenden, den dianoëtischen wie ethischen, von Natur befähigt wäre³⁾. In den biblischen Büchern aber giebt es darauf zielende Aeusserungen in grosser Menge⁴⁾. Hat ja selbst der unerreichte Moseh einst die Tugend der Sanftmuth versäumt und ist dem Fehler des Jähzornes einen Augenblick anheimgefallen, — weshalb er denn auch von Gott getadelt und gestraft worden ist⁵⁾. — —

M. schliesst mit dem Ergebniss, die Selbstprüfung zur Einhaltung des Mittelweges erhebe den Menschen zur höchsten sittlichen Stufe und bringe ihn Gott näher; auch die talmudischen Lehrer hätten diese Prüfung des Maszes in Handlungen und Seelenzuständen ausdrücklich gefordert⁶⁾.

5. Im Zusammenhange mit dieser Forderung wiederholter Selbstprüfung steht es, wenn M. an einer andern Stelle bei den religiösen Vorschriften über die Bekehrung (תשובה) von den drei Erfordernissen derselben: Bekenntniss vor Gott, Reue und Vorsatz der Besserung das erstgenannte an die Spitze des ganzen Ab-

vermuthlich durch den achten Abschnitt über die «Rechenschaft mit der eignen Seele» in den *Herzenspflichten* BACHJA's.

¹⁾ Aehnlich *Mor.* III, 36.

²⁾ Vgl. zu *Abot* V, 14. Wie man daselbst sehen kann, ist die Stelle bei ARIST., *NE.* VII, 1 über den θεῖος ἀνὴρ gemeint. SAADIA (*Emun.* V, 3) bei der Definition des «Vollkommenen» (תלמוד) polemisiert gegen die von daher stammende Behauptung der «Leute.»

³⁾ מומן מוכן bei Tibbon ist eine Doppelübersetzung zur Auswahl.

⁴⁾ *Ijob* 4, 18; 25, 4; *Koh.* 7, 20.

⁵⁾ So deutet M. ausführlich die dunkle Erzählung 4. *Mos.* 20, 2—13. — Gegen diese Deutung erklärt sich NACHMANIDES zu 4. *Mos.* 20, 1; die wörtliche Anführung der Tibbon'schen Uebersetzung daselbst kann zur Verbesserung unseres Tibbon-Textes benutzt werden, bedarf aber ebenso der Berichtigung durch diesen.

⁶⁾ M. führt dafür eine Stelle aus *Sota* 5b in Bezug auf *Ps.* 50, 23 an.

schnittes von der Bekehrung stellt ¹⁾ und dessen Bedeutsamkeit dadurch bekundet; wenn er ferner die Wichtigkeit der öffentlichen Ermahnung für die Selbstprüfung und Besserung der Menschen betont, die Propheten als Muster dafür anführt und es als Pflicht jeder Gemeinde darstellt, einen überragenden, gereiften, von Jugend an gottesfürchtigen und unter den Menschen beliebten Gelehrten zum öffentlichen Lehrer und Ermahner zur Busse anzustellen ²⁾; wenn ihm die Selbstüberwindung des Bekehrten dessen frühere Verirrung reichlich aufzuwiegen scheint, er ihn in dieser Hinsicht höher stellt als den nie der Sünde Anheimgefallenen ³⁾ und die etwaigen Vorwürfe fühlloser Menschen wegen der Vergeben früherer Zeit ihm gewissermaßen zum Ruhme anrechnet, weil er ja eben durch so rühmliche Ueberwindung zu vollendeter Tugend gelangt sei ⁴⁾; wenn M. den Versöhnungstag eine Einsetzung nennt, dazu bestimmt, den Gedanken der Busse und Bekehrung zu lehren ⁵⁾, diesen aber für sehr wichtig erklärt, weil die Möglichkeit der Bekehrung den Menschen zur Besserung antreibe, deren Unmöglichkeit aber ihn im Bösen zu verharren bestärke oder noch tiefer sinken lasse ⁶⁾; wenn er endlich den gesetzlichen Posaunenschall am jüdischen Neujahrsfeste als einen Aufruf zum Erwachen aus dem Schlafe sittlicher Bewusstlosigkeit und Erschlaffung sehr schön deutet ⁷⁾, — überall also die Erkenntniss eigener Schuld als einen heilsamen Ausgangspunkt des sittlichen Fortschritts ins Auge fasst und hervorhebt.

C. Die vollendete Tugend und die Selbstbeherrschung ⁸⁾.

Die Tugendlehre des M. findet ihren Abschluss in der Feststellung des Verhältnisses zwischen Neigung und sittlichem Handeln. Hinsichtlich dieser in der neuern Philosophie von KANT in verneinendem Sinne entschiedenen Frage tritt M. der Ansicht des

¹⁾ *Tesch.* I, 1. ²⁾ *Das.* IV, 2. ³⁾ *Das.* VII, 4; vgl. *Mor.* III, 36.

⁴⁾ *Tesch.* VII, 8. ⁵⁾ *Mor.* III, 43. ⁶⁾ *Mor.* III, 36.

⁷⁾ *Tesch.* III, 4; *Mor.* III, 43.

⁸⁾ Die Ueberschrift des hier leitenden sechsten Abschnittes der *Einl. zu Abot* lautet: «Ueber den Unterschied zwischen dem Tugendhaften und dem sich Beherrschenden.» TIBBON hat den letztern Begriff durch zwei geläufige hebräische Ausdrücke wiedergegeben: הכובש את יצרו והמושל בנפשו.

ARISTOTELES und der demselben zustimmenden Philosophen¹⁾ bei: der in Wahrheit Tugendhafte übe das Gute in Uebereinstimmung mit seiner Neigung und sei deshalb Demjenigen vorzuziehen, der dasselbe Gute aus Selbstbeherrschung thue, weil dieser zwar in den Handlungen ihm gleichkommen könne, aber der Neigung, also dem Zustande der Seele nach hinter ihm zurückstehe. Die sittliche Bedeutung des begleitenden Gefühles spricht, sagt M., auch die Bibel an einigen Stellen²⁾ übereinstimmend mit der Meinung der Philosophen aus.

In anscheinendem Widerspruche hiermit, fährt M. fort, stehen Aeusserungen der Lehrer in Talmud und Midrasch, wonach die sittliche Grösse gerade darin besteht, der widerstrebenden Neigung den Willen entgegenzusetzen und demgemäss die Handlungsweise einzurichten³⁾; wonach es ferner nicht zu billigen ist, wenn Jemand sagt, er würde ohne das Gebot Gottes ganz ebenso leben, sondern die natürliche Neigung der Pflicht geopfert erscheinen muss⁴⁾.

In Wahrheit aber, sagt M., liegt hier kein Widerspruch vor. Es giebt nämlich zweierlei Gesetze in unserer Offenbarungslehre. Die Eine Klasse wird von gewissen Lehrern späterer Zeit, welche der Irrlehre des Kalam anhangen, Vernunftgesetze genannt⁵⁾; sie

¹⁾ ARIST. ist hier hervorzuheben, weil M. an seine Erörterungen offenbar anknüpft. *NE.* VII, 1—11 handelt A. von der Selbstbeherrschung, der Tugend gegenübergestellt, Cap. 11 insbesondere vergleicht er den sich Beherrschenden (*ἐγκρατής*) mit dem im Bereiche der Mässigkeit Tugendhaften (*σώφρων*), was M. ziemlich treu wiedergiebt. Von der Uebereinstimmung der Neigung mit wahrer Tugend spricht A. im Vorbeigehen auch sonst, z. B. *NE.* I, 9; II, 2; die Einschränkung bei der Tapferkeit im Kriege (*NE.* III, 12) lässt die Ansicht in der Hauptsache doch fortbestehen. Vgl. oben S. 17, A. 1; ferner S. 59. 60.

²⁾ M. führt *Spr.* 21, 10. 15 an.

³⁾ *Sukkah* 52a; *Abot* V, 23.

⁴⁾ ELASAR B. ASARJA in *Sifra* zu 3. *Mos.* 20, 26 (M. führt einen anderen Autor, R. SIMON B. GAMLIEL, an).

⁵⁾ Gemeint ist SAADIA nach *Em.* III, 2. Die Benennung «Vernunftgesetze» gefällt M. (nach SCHEYER, *Psychol. Syst. d. Maim.* S. 26) deshalb nicht, weil die entsprechende arabische Benennung eigentlich «Gesetze der theoretischen Vernunft» bedeute — ein Name, den M. den Gesetzen über Glaubenswahrheiten (nach *Perak.* II) vorbehalten musste. — IBN DAUD (*Em. ram.* II, 5, 2 S. 75) fühlt ebenfalls die Unangemessenheit der Benennung; denn er rechtfertigt sie dadurch, dass die darunter verstandenen Gesetze eine Art von Beziehung zu den Vernunftkenntnissen (*מושכלות*) haben.

werden aber nach talmudischem Sprachgebrauche besser einfach als «Gesetze» (מצוות) — oder auch als «Rechte» (משפטים)¹⁾ — bezeichnet. Sie entsprechen der sittlichen Natur des Menschen, sind eigentlich für jeden Tugendhaften zugleich Gebote seines eignen Innern und müssen Gegenstand seiner berechtigten Neigung und Freude werden. Auf solche Gebote findet die Namens der Philosophen angeführte Ansicht ihre volle Anwendung; wer diesen innerlich nicht zustimmt, ist nicht im Besitze wahrer Tugend. Aber es giebt noch eine andere Klasse biblischer Gesetze, es giebt «Satzungen» (חקים), welche Ausfluss göttlicher Leitung und göttlichen Willens sind, nicht aber vom Sittengesetze direct ausgehen²⁾. Diese also sind eben als Gebote Gottes hochzuhalten; bei ihnen ist es in der That, wie unsere Lehrer sagen, gerade etwas Grosses, dass die widersprechende Neigung sich immer aufs neue fügt und unterordnet. Das beweisen auch die Beispiele, welche in der oben³⁾ angeführten Stelle dafür angeführt werden; es werden nur positive Vorschriften aus dem Kreise der Speisegesetze, Mischungsverbote, Ehehindernisse⁴⁾ angeführt. —

¹⁾ Dies nach *H. Meilah* VIII, 8 u. *Mor.* III, 26. — ABR. IBN ESRA in *Jes. mor.*, V nennt sie «*Pikkudim*» (nach *Ps.* 19, 9).

²⁾ Dieser nach dem *Talmud* von SAADIA dargelegte Unterschied in den mosaischen Vorschriften ist ebenso im Gebiete profaner Gesetze vorhanden. So unterscheidet ARIST. *NE.* V, 10 im Staate ein natürliches und ein gesetzliches Recht. Das natürliche Recht habe überall dieselbe Kraft und sei von dem Gutdünken der Menschen nicht abhängig; das gesetzliche Recht könne ursprünglich so oder anders sein, werde aber durch Gesetz in einer bestimmten Weise festgestellt, wie z. B. Loskauf aus der Gefangenschaft durch Zahlung einer Mine oder Opferung einer Ziege und nicht zweier Schafe. Vgl. *NE.* VIII, 15: Das Gerechte (τὸ δίκαιον) sei ein zwiefaches, ein ungeschriebenes (ἄγραφον) und ein gesetzmässiges (κατὰ νόμον).

³⁾ S. 93, A. 4.

⁴⁾ עריות in der Bedeutung «Ehehindernisse» — z. B. unter Verwandten und nahe Verschwägerten — sind wohl zu unterscheiden von עריות = גילוי עריות, Unzucht oder Sünden im Geschlechtsleben, wie Ehebruch oder widernatürlicher Geschlechtsverkehr. Jene beruhen auf positiver Feststellung durch das Gesetz und lassen sich zwar, wie *Mor.* III, 49 zeigt (vgl. ob. S. 89), verschiedentlich begründen, sind aber nicht nothwendige Ergebnisse des moralischen Gefühles bei allen Völkern und Menschen, wie die angegebene zweite Art von עריות. So führt denn auch M. in *H. Melach.* IX, 1 גילוי עריות mit dem Zusatz an, «denen das sittliche Bewusstsein beipflichtet» (שהרעה נוספה להן) und werden עריות בני נח (oder גילוי עריות) von עריות דיון d. h. den positiven Feststellungen gesetzlicher Ehehindernisse

Diese Unterscheidung, deren ausgleichende Anwendung M. sehr erfreut, bedarf noch einer Ergänzung aus dessen späteren Schriften. M. behauptet an verschiedenen Stellen, nach dem Vorgange anderer jüdischer Forscher¹⁾, dass die positiven Gesetze des Pentateuch nicht willkürliche Geheisse Gottes sind, sondern ihren guten Grund haben, dessen Ermittlung eben eine Aufgabe für unser Nachdenken sei²⁾. Empfänglichen Gemüthern werden also auch diese Satzungen durch jahrelange Uebung und durch die Erfahrung ihrer heilsamen Wirkung so theuer und so sehr zum Bedürfnisse, dass sich denselben mit der Zeit eine innere Freudigkeit und Zustimmung ebenso zuwendet wie jemals den sittlichen Geboten³⁾. Doch nicht Alle gelangen zu solcher Vertiefung; der grossen Menge bleiben die «Satzungen» unerklärlich⁴⁾. Auch giebt es, sagt M., Einzelheiten, für die in der That ein Grund weder zu suchen noch zu finden ist, weil sie nur die Ausführung allgemeiner Satzungen betreffen, die ebenso gut anders, aber doch jedenfalls auf irgend eine Art erfolgen muss, wo also nothwendiger Weise eine willkürliche Bestimmung durch das Gesetz zu treffen war⁵⁾. Es bleibt also im Bereiche der positiven Vorschriften der Religion immerhin Raum genug für die einfache Unterwerfung des Willens ohne die zustimmende Entscheidung der eignen Neigung, also für die Betätigung einer edlen Selbstbeherrschung. — Schliesslich wird man

unterschieden in *Sanh.* 57 b, vgl. 56 b. Darum wird auch *Joma* 67 b גילוי עריות zu den Geboten gezählt, die auch «ungeschrieben gelten müssten» und bei SAADIA a. a. O. als erstes Beispiel der «Vernunftgesetze» genannt. Ebenso macht ABR. IBN ESRA in *Jesod mora*, V einen solchen Unterschied innerhalb Dessen, was gemeinschaftlich עריות genannt wird. — Hierdurch erledigt sich die von ABRAHAM HURWITZ im Commentar *Chesed Abraham* zu *Perak*. VI erhobene Schwierigkeit.

¹⁾ Ueber SAADIA s. S. 17, A. 3; BACHJA rechnet (*Hpfl.*, *Einl.* S. 16) die Ermittlung der Gründe für die positiven Gesetze (עילות מצות השמע) zu den dem Geiste obliegenden, wiewohl nicht Jedem erfüllbaren Aufgaben; — über IBN ZADDIK s. S. 17, A. 5; üb. ABR. IBN ESRA S. 21, A. 5.

²⁾ *Buch d. Ges.*, Verb. 365; *H. Mèl.* VIII, 8; *H. Tem.* IV, 13; *Mor.* III, 26; *Sendschr. an Chasdai halevi* (Briefs. 4 b Br. od. *Kobez* II, 23 b). Vgl. auch ob. S. 89.

³⁾ *H. Lulab* VIII, 15 und VIDAL DE TOLOSA im *Magg. mischn.* das. — Das stimmt dann auch mit BACHJA's Forderung (*Hpfl.* IX, 5 S. 413) überein, dass die Befolgung der positiven Satzungen dem Israeliten zur zweiten Natur werde.

⁴⁾ *Mor.* III, 26: Diejenigen Gebote, deren Nutzen der grossen Menge nicht klar ist, heissen «Satzungen.»

⁵⁾ S. S. 21, A. 7.

gegen die Auseinandersetzung in der *Einleitung zu Abot* einen Widerspruch darin nicht finden, dass M. an einer andern Stelle die auf dem Wege der Selbstbeherrschung errungene vollendete Tugend, in der schliesslich Neigung und Pflicht zur Einheit gelangt sind, nach talmudischen Aussprüchen höher als die ohne schweren Kampf erlangte stellt¹⁾.

Zweites Capitel.

Die Lehre vom höchsten Gut.

Die Lehre vom höchsten Gut hat M. in den uns noch übrigen Abschnitten der *Einleitung zu Abot* sowie in anderen Theilen seiner Schriften behandelt. Wir sind dadurch in den Stand gesetzt, zuerst Begriff und Wesen des höchsten Gutes nach M. festzustellen, sodann die Bedingungen zur Erlangung desselben, ferner die Stufen in dessen Erreichung und endlich die annähernde Verwirklichung des höchsten Gutes oder das glückselige Leben in seinen wesentlichen Zügen nach M. darzulegen.

A. Begriff und Wesen des höchsten Gutes.

Der Begriff des höchsten Gutes wird von M. schon in früheren Stücken seines *Mischnah-Commentars* erörtert. Er leitet denselben in verschiedener Weise ab, je nach dem gegebenen Anlasse und Ausgangspunkte seiner Untersuchung.

I. Die Besprechung einer *Talmud*-Stelle²⁾ in der *Einleitung zum Mischnah-Commentar* führt M. durch folgenden Gedankengang zur Bestimmung des höchsten Gutes.

Schon die älteren Philosophen³⁾ lehren, Alles in der Welt habe

¹⁾ S. oben S. 92 und A. 3 u. 4 daselbst. ²⁾ Oben S. 5, A. 3 angegeben.

³⁾ In ALCHARISI'S Uebersetzung: הקדמונים = οἱ παλαιοί, οἱ ἀρχαῖοι. Es scheint damit SOKRATES (bei XENOPHON, *Memor.* I, 4 und IV, 3) vielleicht combinirt mit den Stoikern (s. ZELLER, *Phil. d. Gr.* III², 1 S. 158 nebst A. 2 und 3) bezeichnet zu sein, freilich mit denjenigen Veränderungen, welche diese dem M. indirect zugegangenen Anschauungen auf ihrem Wege angenommen. Dahin gehört der mit Nachdruck ausgesprochene Unterschied zwischen Menschenwerken und Naturdingen, der bei XENOPH. a. a. O. I, 4 nur angedeutet ist; ferner die Einschränkung auf die sublunare Welt, während dem SOKRATES auch die Gestirne zum Nutzen

einen Zweck¹⁾. Durchweg erkennbar sei derselbe allerdings nur bei Menschenwerken; bei den Schöpfungen Gottes oder Naturerzeugnissen nur zum Theil²⁾, während ein Rest für den kurzsichtigen Menschen unergründlich bleibe³⁾. Oberster Zweck aller geschaffenen Wesen in der Welt unter dem Monde — aber nur in dieser⁴⁾ — sei der Mensch⁵⁾. Ihm zum Nutzen, zur Nahrung, zum Gebrauche seien dieselben hervorgebracht worden, da ja selbst die Giftpflanzen äusserlich zur Heilung sich anwenden lassen. Kennen wir daher auch den Nutzen manches Geschöpfes für den Menschen nicht, so sei derselbe nur uns verborgen und werde durch die fortschreitende Erfahrung und Beobachtung, wie vielfach schon geschehen, noch ermittelt werden.

Die Frage nach dem Zweck der Welt unter dem Monde sei also gleichbedeutend mit der andern: Wozu ist der Mensch, der oberste Zweck der niedern Welt, vorhanden? —

Hierauf sei eben von jenen Denkern alter Zeit erklärt worden: Das Dasein des Menschen könne nicht diejenigen Thätigkeiten zum Zwecke haben, die dem Menschen mit anderen Geschöpfen gemeinschaftlich sind, sondern nur die allein, welche ihn eben zum Menschen macht und von all seinen Mitgeschöpfen vortheilhaft unterscheidet⁶⁾. Diese Thätigkeit sei das Denken, das ihn zur Vernunfterkennniss, zur Erkenntniss der Wahrheit führe⁷⁾. Die höchste Erkenntniss aber, um derentwillen alle andere erstrebt wird, ist die Erkenntniss Gottes in seiner Einheit⁸⁾.

des Menschen vorhanden zu sein scheinen; endlich die Angabe über die Bestimmung des Menschen, worin die Stoiker ihren eignen Weg fortsetzten, auf dem die Bekenner offenbarter Religionen ihnen nicht folgen konnten. — Vgl. oben S. 5, A. 3; S. 6, A. 1.

¹⁾ Hiefür konnte auch ARISTOTELES angeführt werden, z. B. nach *De coelo* I, 4.

²⁾ Vgl. *Mil. higg.*, IX.

³⁾ *Mor.* III, 25 sagt M. ferner: Gottes Wille hat Alles, was seiner Weisheit zufolge möglich war, hervorgebracht; aber seine Weisheit ist uns unergründlich... Seien doch die Menschen unter einander nicht einmal gleicher Meinung über die Nothwendigkeit oder den Nutzen mancher Thätigkeit, wie Schreiben, körperliche Uebungen und dgl.

⁴⁾ S. ob. S. 21, A. 4. ⁵⁾ Vgl. auch oben S. 17.

⁶⁾ Hierzu vgl. auch ARIST. *NE.* I, 6.

⁷⁾ ARIST. *NE.* X, 7. ⁸⁾ Vgl. ob. S. 22 und A. 8 das.

II. Erschien hier die Gotteserkenntniss, das höchste Gut nach M., als oberster Zweck des Menschenlebens und hiermit zugleich der ganzen sublunarischn Welt, so wird derselbe Begriff in einer andern *Einleitung* des *Mischnah-Commentar's* ¹⁾ nach einem andern Gesichtspunkte abgeleitet.

Es giebt eine geistige und eine sinnliche Lust. Auch die Engel und Sphären empfinden Lust, aber eben nur eine rein geistige ²⁾. Der irdische Mensch kann dieselbe nicht anders als durch weitgehende Forschungen erfahren und begreifen; er ist sich gemeinlich nur der sinnlichen Lust bewusst; wie ja auch umgekehrt die sinnliche Lust für rein geistige Wesen und für den vom irdischen Dasein abgelösten Menschengestalt unerfasslich sein muss ³⁾.

Unendlich höher als die sinnliche steht die geistige Lust ⁴⁾. Das zeige schon das irdische Leben. Worauf seien die grössten Anstrengungen der Menschen gerichtet? — Nicht sowohl auf Speise und Trank als vielmehr auf Ehre, Ansehen, Rache an Feinden. Die stärkste Sinnenlust wird verschmäht, um Schande zu verhüten oder einen guten Ruf zu gewinnen ⁵⁾. Vollends in einer übersinnlichen Welt gilt nur die geistige Lust und sie ist vollendet, unbegreiflich, unbeschreiblich ⁶⁾. Sie besteht in der Erkenntniss Gottes ⁷⁾. Und diese jenseitige Gottes-

¹⁾ *Einl. zu Sanh.* X. — Dasselbe in anderer Fassung in *H. Tesch.* VIII, 1—7.

²⁾ Vgl. *Mor.* II, 4—6. 10. — Die in unserer Hauptstelle (*Einl. zu Sanh.* X) hierbei genannten Philosophen sind wohl ALFARABI (*Princip.* S. 3 f.), IBN SINA (bei SCHARAST-HAARBR. II, 269) und GAZZALI an einer mir nicht mehr genau erinnerlichen Stelle.

³⁾ ARIST. sagt *NE.* X, 5 von Menschen und Thieren: Die Genüsse der der Art nach verschiedenen Wesen sind selbst der Art nach verschieden.

⁴⁾ ARIST. *NE.* X, 5: Die Genüsse, die das Denkvermögen dem Menschen bereitet (*αὐτὰ περὶ τὴν διάνοιαν*), unterscheiden sich durch ihre Reinheit von den durch die Sinne dargebotenen, wie die der höheren Sinne von denen der niedern. Vgl. das. Schl. über die eigentlichen Menschengenüsse, die eigentliche Menschenlust; X, 7 über «die vollendete Glückseligkeit»; X, 8: ὅστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρεῖται τις; *Pol.* VII, 14. 15; VIII, 3; ALFARABI, *Princip.* S. 5 u. 13.

⁵⁾ S. ob. S. 60, A. 4 die Parallele aus GAZZALI.

⁶⁾ Vgl. THEMISTIUS und IBN SINA im Namen des ARISTOTELES bei SCHARAST. II, S. 180 (wogegen SCH. jedoch S. 181 gerechte Zweifel äussert; läugnet doch ARIST. in der That die Unsterblichkeit in *NE.* I, 11 und III, 9) und S. 208 *Haarbr.*; ferner die lauterer Brüder bei DIETERICI, *Anthropol. d. Arab.*, S. 157; — GAZZALI, *Wage*, Anf., S. 6.

⁷⁾ ARIST. *NE.* X, 7 ist in sofern hier anzuführen, als es dort heisst: Der

erkenntniss ist das höchste Gut und der letzte Zweck (הטובה והתכלית האחרון) des menschlichen Daseins. Sie sichert das ewige Leben, da — wie die bedeutendsten Philosophen lehren ¹⁾ — die Seele mit Gott, dem erhabensten Gegenstande ihrer Erkenntniss, eins geworden und demzufolge unvergänglich ist wie Gott selbst ²⁾. Von dieser Seligkeit reden einstimmig die Bibel ³⁾ und die talmudischen Lehrer ⁴⁾.

Dem höchsten Gute, das hiernach zugleich ewiges Leben bedeutet, steht als höchstes Uebel der Untergang der Seele (כרת) gegenüber. Demselben fällt anheim, wer Körperlust vorgezogen, Wahrheit verschmäht und Trug geliebt hat ⁵⁾.

Wenn dennoch ein äusserer Lohn für ein gottesfürchtiges Leben in der h. Schrift verheissen wird, so soll damit nicht der berechtigte Zweck der menschlichen Bestrebungen in Aussicht gestellt werden; Gesundheit, Unterhalt, Friede sind nur die unerlässlichen Bedingungen zu einem tadellosen sittlich-religiösen Leben. Ebenso werden Krankheit, Hunger, Krieg und Bedrängniss zwar als Strafen angedroht, aber nicht allein um ihrer selbst willen, sondern besonders als Hindernisse frommen Lebens. Wer aus Liebe einem Theil der Gebote nachgekommen, sieht für die Folge sich auf demselben Wege gefördert und die Hindernisse beseitigt; wer hingegen verächtlich Gottes Geheisse zu versäumen begonnen, findet dann in deren Erfüllung allenthalben Schwierigkeiten ⁶⁾.

III. Während das so nachgewiesene höchste Gut, die Gotteser-

Geist (νοῦς) ist das Vortrefflichste in uns und die Gegenstände seiner Erkenntniss das Vortrefflichste alles Erkennbaren (was er kurz vorher das Edle und Göttliche genannt hat).

¹⁾ S. ob. S. 51, A. 4; S. 57, A. 1.

²⁾ Dasselbe bezeichnet M. in gleicher Weise als eine Wirkung der Offenbarungslehre in seiner Erklärung zur *Mischnah Sanh.* X, 1: ולפיכך זה החכם המוהוק: Vgl. ob. S. 38, A. 2.

³⁾ *Ps.* 31, 20; 1 *Sam.* 25, 29.

⁴⁾ למען ייטב לך לעולם שכולו טוב וגו': *Berach.* 17a; העהיב אין בו לא אכילה וגו': *Kidd.* 39b; כל הנביאים כולן לא נחנבאו וגו': *Berach.* 34b. In der Erläuterung der erstgenannten Stelle muss es in der hebr. Uebersetzung der *Talmud*-Ausgaben heissen: כמו שהחבאר בפילוסופיא: und später: והיות הוא ר"ל המושכל והיא דבר אחד: הראשונה wie auch N. hat.

⁵⁾ Vgl. *Zu Ukkazin* III, 12.

⁶⁾ Vgl. *H. Melach.* XII, 4. 5 und oben S. 71, b.

kenntniss, die wahre Glückseligkeit ¹⁾ des Menschen nach M. ausmacht, haben Genüsse und Güter anderer Art, als Zweck betrachtet, nur einen scheinbaren Werth. Als Scheingüter (טובות מדומות) erweisen sie sich, wenn sie, wie nicht selten vorkommt, dem Menschen zum Verderben gereichen, wie die Philosophen denn auch von scheinbaren Uebeln (צרות מדומות, רעות מדומות) mit Recht sprechen, da dieselben oft gerade äusseres Wohlbefinden, tugendhaftes Leben und ewige Wohlfahrt (הטובה הנצחית) begründen ²⁾. Behalten wir die wahre Glückseligkeit nur stets im Auge, so erklären sich uns manche Lehren in Schrift und Tradition als Ermahnungen zu besonnener Mässigung in Freud und Schmerz ³⁾.

IV. Es giebt aber überhaupt kein Gut nach M. und keine Tugend, welche in gleichem Range mit dem Gebiete der Erkenntniss und vollends mit der Gotteserkenntniss steht ⁴⁾. Aeltere und neuere Philosophen, sagt M. ⁵⁾, haben vier Arten menschlicher Vollkommenheit unterschieden ⁶⁾.

1. Vollkommenheit des äussern Besitzes. Dieselbe hat keinen Zusammenhang mit der beteiligten Person selbst, da dieser Besitz ihr rein äusserlich ist und ein von ihr unabhängiges Dasein hat. Der äussere Besitz ist vergänglich und macht den Menschen selbst nicht vollkommner ⁷⁾.

2. Vollkommenheit des Körpers, z. B. ein äusserst masshaltendes Temperament, proportionirte und kräftige Glieder. Auch diese Art von Tüchtigkeit darf nicht zum Lebenszweck gemacht werden; denn sie kommt nicht dem Menschen als solchen zu, wird bei manchen

¹⁾ אסעארה אהקיקיה Tibb.: ההצלחה האמתית (*Perak. V; Mor. III, 23* und sonst) ist die Uebersetzung der Aristotelischen *εὐδαιμονία* oder nach *NE. X, 7* *τέλεια εὐδαιμονία*.

²⁾ *Sendschreiben an Sultan Almalik* in *Ker. chem. III, S. 23*.

³⁾ *Zu Mischmah Berach. IX, 5 Anf.* ⁴⁾ Vgl. oben S. 39.

⁵⁾ *Mor. III, 54*.

⁶⁾ ARIST. *NE. I, 8* und *Pol. VII, 1* unterscheidet nur dreierlei Güter; allein *NE. X, 7* und *8* erklärt er die theoretische Thätigkeit für glückseliger als die Ausübung ethischer Tugenden. Das gab wohl Späteren den Anlass, die «Seelengüter» (*τὰ περὶ ψυχῆς, τὰ ἐν τῇ ψυχῇ ἀγαθὰ*) des A. in praktische und theoretische zu theilen, so dass sich ihnen vier Arten von Vollkommenheiten (*ἀρεταί*) ergaben.

⁷⁾ Vgl. IBN GEBIROL im *Mibchar happen. §. 43, S. 49 ed. Philippowski*: בני חשוב נפשך רש ואם תהיה עשיר, מפני שאחה נפרד מן העשר und BACHJA *Hpfl. IV, 5 S. 243*.

Thieren immer noch in höherem Grade gefunden und schafft nicht einmal einen erheblichen materiellen Nutzen.

3. Ethische Vollkommenheit, schon mehr zum Wesen des Menschen gehörig. Die meisten biblischen Gesetze sind der Erzielung derselben gewidmet. Aber auch sie ist nicht Zweck, sondern soll nur zur Vorbereitung für eine höhere Vollkommenheit dienen. Alles Ethische ist nur in der Gesellschaft möglich, gereicht also nur Anderen zum Nutzen und setzt den Einzelnen zum Mittel herab.

4. Die geistige Vollkommenheit ist allein die wahrhaft menschliche. Sie besteht im Besitze der dianoëtischen Tugenden, d. h. im Begreifen der Gegenstände der Vernunftkenntniss, durch welche uns die Wahrheiten der Metaphysik vermittelt werden. Diese Vollkommenheit ist der Endzweck des menschlichen Lebens¹⁾; sie er-

¹⁾ Ebenso *Mor.* I, 34, Grund 4; 39 Schl.; III, 12. 27. — Hierin weicht M. von ARIST. ab, der die theoretische Thätigkeit zwar ebenfalls der praktischen vorzieht (S. 100, A. 6), darum aber doch das ganze Gebiet des πρακτὸν ἀγαθόν zur Glückseligkeit rechnet und so die ethischen Tugenden nicht ganz als Mittel und Vorstufen für die dianoëtischen betrachtet (*NE.* X, 7. 8; vgl. I, 11. 13). M. folgt hier ALFARABI (*Princip.* S. 5. 13. 42 f.), IBN SINA (s. SCHAHRAST. II, 278 *Haarbr.*) und GAZZALI (*M. Zed.* S. 45. 47. 110). — Ueber den neuplatonischen Charakter dieser die πράξις herabdrückenden Lehre s. JOEL, *Religionsphilosophie des R. Mose b. Maimon*, S. 22 f.

Biblisch kann man diese Ansicht nicht nennen. Was *Mor.* III, 32 g. E. als Beweis aus der Bibel angeführt wird, ist nicht stichhaltig, weil die dort angeführten Stellen, die Opfer betreffend, anders zu verstehen sind; s. M. SACHS in *Ker. chem.* VII, S. 136 ff. Nicht einmal der schon von ARIST. gelehrte Vorzug der theoretischen Weisheit vor der praktischen lässt sich aus der Bibel nachweisen. Auf alle vorangehenden Fragen nach der Weisheit erfolgt die Antwort *Jj.* 28, 28: Für den Menschen gebe es nur Eine erreichbare Weisheit, und das sei die praktische. Ebenso erklärt AGUR (*Spr.* 30, 2–6), in den üblichen Fragen über den Ursprung der Dinge nicht Bescheid zu wissen und dergleichen einem Jeden als vermessene menschliche Zuthat zu der durch Offenbarung erlangten geläuterten Erkenntniss widerrathen zu müssen. Diese theoretische Weisheit also verwirft er, giebt aber selbst Lehren praktischer Weisheit (V. 7 ff.). — So ist auch *Spr.*, Cap. 8 die praktische Weisheit, die mahndend an die Menschen sich wendet (V. 1–21), mit der theoretischen Weisheit, die Gottes Eigenthum ist und sich in der geschaffenen Welt kundgiebt (V. 22–30), im Kreise der Menschen aber sich höchstens zur Bereitung eines geistigen Genusses herbeilässt (V. 31), zusammengestellt und zum Schlusse die Aufforderung zur Sittlichkeit (מוסר) ausgesprochen (V. 32–36). — Das Buch *Kohelet* ist schon vermöge der in ihm herrschenden Skepsis der theoretischen Forschung mit der Erwartung eines Erfolges abhold. Vergebens ist nach demselben alle Mühe,

hebt den Menschen zur höchsten Stufe, verbleibt ihm selbst und verschafft ihm ewige Fortdauer.

Das besagen denn auch, schliesst M. diese Auseinandersetzung, die Worte des Propheten (*Jer.* 9, 23), wenn er weder die praktische Lebensweisheit (die sittlichen Tugenden) noch die Körperstärke, noch den Reichthum (äussern Besitz), sondern nur die Gotteserkenntniss rühmenswerth am Menschen nennt, und zwar diejenige, welche zugleich Gottes Gnade, Gerechtigkeit und Billigkeit in dem Walten seiner Vorsehung erfasst, hierdurch das Streben nach Gottähnlichkeit¹⁾ erweckt und so den Menschen erst zu wahrer sittlicher Vollendung führt²⁾.

durch denkende Betrachtung (הכמה) das Leben zu begreifen (*Koh.* 1, 13—18). Freilich erscheint ihm auch die praktische Lebensweisheit, wie sehr sie auch die Thorheit überrage, als eitel und nichtig hinsichtlich der von ihr erwarteten Glückseligkeit (2, 12—16); aber nach allem Klügeln, nach der Verwerfung der verschiedenen Richtungen, die das Streben nach Glückseligkeit unter den Menschen im Laufe der Zeit eingeschlagen, schliesst das Buch (12, 13 ff.) mit der bekannten Mahnung zu praktischer Bewährung der Gottesfurcht als der eigentlichen Aufgabe des Menschen.

Auch in manchen älteren nachbiblischen Schriften der jüdischen Literatur wird von der metaphysischen Speculation eigentlich abgemahnt; so in der im *Talmud* (*Chagigah* 13a) citirten Stelle *Sirach* III, 21—22: 'במופלא ממך אל הדרש וגו' — In der *Mischn.* *Chagigah* II, 1; 'אין דורשין בעריות בשלשה וגו' sowie in der *Boraita Chag.* 14b: 'ארכעה נכנסו לפרדם וגו' wird die Speculation nur wenigen Auserwählten zugestanden. Wie sich M. durch seine Deutung mit diesen talmudischen Stellen auseinandergesetzt hat, zeigen sein *Commentar* zu *Chag.* II, 1 und *Mor.* 1, 32 (Etwas anders legt sich die Stellen zurecht SAADIA in *Em., Einl.* S. 11 ed. Berlin, unpaginirt). — Selbst die R. AKIBA (*Kidd.* 40b) folgende Regel des M.: התלמוד קודם למעשה (*H. T. Tor.* I, 3; III, 3) kann für den Vorzug der θεωρητικά vor der πρακτικά nicht angeführt werden, weil sie nicht von metaphysischer Speculation, sondern von der Kenntniss der jüdischen Religionsquellen handelt, welche allerdings die erwünschte Praxis erst lehrt und möglich macht, — was auch aus der Begründung das: שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד deutlich hervorgeht. Diese Unterscheidung zwischen dem Wissen religiös überlieferten Stoffes und der durch Forschen und Denken ermittelten Wissenschaft oder Philosophie lehrt M. selbst öfters (z. B. *Jes. hat.* IV, 13; *Mor.* III, 28 und an den S. 103, A. 1. 2. 6 angeführten Stellen), wiewohl M. selbst jene Regel des R. AKIBA an der (oben S. 96, I) besprochenen Stelle seiner *Einl. zum Mischn.-Comm.* auf jede Art von Wissen anwenden zu wollen scheint. — Uebrigens muss M. in *Bab. kam.* 17a der Lesart der *Scheëlto* zu לך לך gefolgt sein (s. *Tosaf.* והאמר מר zu *B. kam.* das).

¹⁾ Oben S. 82 und A. 3 daselbst.

²⁾ Vgl. die schöne Stelle in *H. Tefillin* VI, 13! Es ist dort eine im Sinne des M. gegebene Umdeutung und Umschreibung von *Menach.* 33b: אמר רבא רבנן אמרו ר' הנינא מסורה אמר . . .

V. Diese hier als höchstes Gut bezeichnete Gotteserkenntnis ist jedoch nach M. nicht zu verwechseln mit dem unvermittelten, lediglich aus den Religionsquellen geschöpften Gottesglauben. Die bei der Menge vorhandene Ueberlieferung von aussen ergreife nicht den ganzen Menschen, beherrsche nicht seine ganze Lebensanschauung und schütze ihn nicht vor der Verwechslung scheinbarer Güter mit wirklichen¹⁾. Zwar ist dieser auf die Autorität der Offenbarung zurückgehende Glaube wegen der Mehrzahl der Menschen unentbehrlich, da dieselben zu einem positiven und festen Ergebnisse metaphysischer Speculation selbst im Falle der Befähigung und Bemühung, mit Ausnahme Weniger, nicht gelangen würden, bevor der Tod sie ereilt²⁾. Darum ist für Jeden aus dem Volke ein Schatz von Wahrheiten in den Offenbarungsschriften niedergelegt und durch verschiedene, die religiöse Handlungsweise regelnde Gesetze für deren Erhaltung gesorgt worden³⁾. Allein diese das geistige Wohl Israels bezweckenden Lehren — wie von Gottes Dasein, Einheit, Allwissenheit, Allmacht, Willen, Ewigkeit — werden nur als Resultate mitgetheilt, während eine genaue und deutliche Erkenntnis dieser Begriffe nur auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung erreichbar ist. Und diese Forschung wird im Gesetze gefordert; denn sie ist mit einbegriffen in dem wiederholentlich (5. Mos. 11, 13. 22; 19, 9; 30, 6. 16. 20) und nachdrücklich (Das. 6, 5) ausgesprochenen Gebote der Liebe zu Gott, welche ja auf Erkenntnis des Weltganzen beruhen muss⁴⁾. Jedenfalls ist, der bildlichen Ausdrucksweise der h. Schrift gegenüber, ein Minimum der Aufklärung über die Geistigkeit, Unvergleichlichkeit und Unerregbarkeit Gottes, selbst der unreifen Jugend und der ungebildeten Menge nicht zu erlassen⁵⁾. Die wahre Glückseligkeit aber besteht in der Gotteserkenntnis, die auf dem Wege selbständigen Denkens gewonnen worden ist⁶⁾, so dass das Anfangs nur äusserlich Ueberlieferte auf dem Wege des Beweises zum geistigen

¹⁾ Mor. III, 23. Geistreich wird das. die Stelle *Ijob* 42, 5. 6 in diesem Sinne gedeutet.

²⁾ Mor. I, 34, Grund 3. Vgl. *Jes. hat.* IV, 13. Dasselbe sagt schon SAADIA in *Em., Einl.* S. 12 ed. Berlin: ועל הדרך הזה וגו' und ähnlich BACHJA *Hpfl.* III, 1 S. 134.

³⁾ Mor. II, 31; III, 29. 35 über die zweite Klasse der Gesetze.

⁴⁾ S. oben S. 21, A. 6.

⁵⁾ Mor. I, 35. ⁶⁾ Das. III, 23.

Eigenthum und zugleich zu einer sichern Grundlage für die genaue Feststellung des sittlichen Lebenswandels wird¹⁾.

Doch das sittliche Leben ist nach M. nicht nur in seiner durchaus bewussten Vollendung Blüthe und Frucht der festbegründeten Gotteserkenntniss, sondern früher in seiner mehr auf Natur und Gewöhnung als auf eignen Grundsätzen beruhenden Form eine der Bedingungen, an die alle zu höherer Wahrheit führende Forschung geknüpft ist und deren nähere Angabe uns nunmehr obliegt.

B. Bedingungen zur Erlangung des höchsten Gutes.

I. Schon in der oben²⁾ angeführten Stelle der *Einleitung zum Mischnah-Commentar* erklärt M., die Wahrheiten der Vernunft lassen sich nur erkennen, wenn die sinnlichen Genüsse eingeschränkt werden und die Vernunft die Herrschaft über den Körper erlangt habe³⁾; die Seele gehe durch die Sorge für den Körper, der Körper durch die Sorge für die Seele zu Grunde⁴⁾. Der Mensch, der sich der Lust hingebe⁵⁾, sinke zum Thiere herab und verliere das göttliche Vermögen vernünftigen Denkens. Der Mensch müsse, um als Zweck der sublunaren Welt angesehen werden zu können, zugleich weise und gut, also theoretisch und praktisch vollkommen sein. Dies lehrten die Propheten Israels⁶⁾ ebenso wie die Philosophen unter den Völkern⁷⁾. Der berühmte Philosoph sage deshalb: Gott verlange von uns, «erkennend tugendhaft» zu sein, da der Wissende kein wahrhaft Wissender sei, wenn er unsittlich lebe⁸⁾, und wiederum der Tugendhafte,

¹⁾ *Mor. Einl.* und III, 54; vgl. auch ob. S. 53, A. 3. — Ueber JEH. HALEVI'S ganz abweichende Ansicht s. ob. S. 19 und A. 2. 3 daselbst.

²⁾ S. 96 f.

³⁾ אבל עם ציור המושכלות יתחייב להרחיק רוב התענוגים הגופניים Vgl. *Mor.* I, 5.

⁴⁾ שחרבן הנפש בחיקון הגוף וחיקון הנפש בחרבן הגוף. Diese Uebertreibung gehört zu den neuplatonischen Zügen in der peripatetischen Philosophie der Araber. S. JOËL, *Die Religionsphilosophie d. Mos. b. Maimon*, S. 22 f. und vgl. oben S. 101, A. 1.

⁵⁾ ומעביר שכלו לחאוותו ist nach dem Original bei POCOCKE in ALCHARISI'S Uebers. zu lesen. — Gleich darauf sind ebendas. die Worte: ופי' ים היולי תרו ein späterer unpassender Zusatz.

⁶⁾ *Jer.* 8, 8 wird als Beispiel später angeführt.

⁷⁾ Z. B. ARIST., *NE.* I, 6; GAZZALI, *Wage* Anf., S. 6.

⁸⁾ *NE.* VII, 11 sagt ARIST.: Es könne nicht der Mensch einsichtig (*φρόνιμος*) und doch zugleich ohne Selbstbeherrschung (*ἀκρατής*) sein. A. habe ja bereits

dem es an Erkenntniss gebricht, zwar dem unsittlichen Denker vorzuziehen, aber doch nicht vollkommen sei, weil sein Thun in Ermangelung richtiger Erkenntniss nicht die erwünschte Festigkeit und richtige Art besitze¹⁾.

Es stimmen die Philosophen, sagt M. an einer andern Stelle²⁾, darin überein, dass die durch Gewöhnung zum festen Besitz gewordenen Tugenden, zum Studium der Wissenschaft mitgebracht, die Freude und Liebe zu derselben sowie den Eifer zu weiterem Fortschreiten erhöhen, da die wahre Wissenschaft ja eben zu allem Guten, das der Tugendhafte zu üben gewohnt ist, ihn anregt; dass hingegen der Mensch durch böse Eigenschaften seines Charakters von der Wissenschaft, die ihn seiner Gewohnheit widersprechend leiten will, abgelenkt wird, so dass er sie lästig findet und vernachlässigt. — Begierden und Genüsse, Heftigkeit und Zorn, sagt M. anderswo³⁾, machen nothwendiger Weise parteiisch, da diejenige Theorie blindlings bevorzugt wird, die den eignen Neigungen günstig ist. — Hiermit stimmt denn auch die halachische Bestimmung überein, nur würdige Schüler in der Gotteslehre zu unterweisen⁴⁾. — Eine Geringsachtung der sittlichen Führung darf also nach allem bisher angeführten dem M. nicht zum Vorwurfe gemacht werden⁵⁾.

II. Da nun aber gerade das irdische Leben mit seinen sinnlichen Versuchungen und Bedürfnissen von dem Menschen zu seiner Vervollkommnung und zur Bereicherung seines Geistes genutzt werden muss, weil eine weitere Steigerung im Jenseits nach M. nicht mehr möglich

nachgewiesen, dass der Einsichtige immer auch in sittlicher Beziehung vortrefflich sei (*ἀμα γὰρ φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ ἦθος δέδεικται ὄν*); auch im Begriffe des Einsichtigen sei Wissen und Handlungsweise zugleich bezeichnet. — Die religiöse Färbung dieses Ausspruches bei M. und die Verwechslung des theoretisch-praktischen Aristotelischen *φρόνιμος* mit dem theoretischen *σοφός*, den M. hier im Auge hat, ist wohl der Vermittelung der arabischen Peripatetiker zuzuschreiben.

¹⁾ M. führt als Beleg *Abot* II, 5 an. Vgl. ob. S. 53, A. 3 und S. 104 oben.

²⁾ *Zu Abot* III, 9. — Unter den hier erwähnten «Philosophen» können ARIST. (nach *NE.* X, 10) und IEN SINA (nach *SCHÄHR.* II, S. 280 *H.*) verstanden werden.

³⁾ *Mor.* II, 23.

⁴⁾ *H. T. tor.* IV, 1 nach R. GAMLIEL in *Berach.* 28a und nach RAB in *Chull.* 133a, wiewohl an erstgenannter Stelle Widerspruch erhoben wird.

⁵⁾ Wie s. D. LUZZATTO in *Ker. chem.* III, 69 gethan hat. Ihm sind übrigens bereits S. L. RAPPOPORT und H. CHAJES entgegengetreten.

ist¹⁾: so ist es nothwendig, das Leben so einzurichten, dass das höchste Gut auch sicher erreicht werde. Dazu giebt nun M. wiederum in der *Einleitung zu Abot*²⁾ die erforderlichen Weisungen.

Es giebt Einen Zweck, beginnt er, auf den alle Thätigkeit des Menschen und alle seine Lebensgenüsse gerichtet sein müssen; es ist die Erkenntniss Gottes³⁾. Nur der wissenschaftlich gebildete, mit den Tugenden der Sittlichkeit und des Erkenntnissgebietes ausgestattete Mensch kann Gott wahrhaft erkennen. Jene also zu erwerben, ist Aufgabe und Zweck des menschlichen Lebens und kann nur gelingen, wenn aller Lebensgenuss die Gesundheit und Tüchtigkeit des Körpers zum Dienste für den Geist, aller Erwerb die Mittel zum Unterhalt für den Einzelnen und seine Angehörigen, der eheliche Verkehr die Gesundheit des Körpers und die Erhaltung des Geschlechts — wiederum zu edlen Aufgaben und also indirect zur Ehre Gottes im Auge hat und behält⁴⁾.

Näher gehören zur Lösung dieser Aufgabe zwei Bedingungen, deren zweite die erste, als die geringere, voraussetzt.

1. Lust und Unlust dürfen hinsichtlich der Erhaltungsmittel des Körpers nicht maßgebend sein. Nicht das Angenehme, sondern das Nützliche soll die Wahl bestimmen. Nur in Einem Falle darf das Angenehme gewählt werden, wenn es nämlich einem Heilmittel gleich wirken soll, wenn es z. B. als Reizmittel bei geschwächtem Appetit erforderlich ist; als Heilmittel können aber auch andere Genüsse angesehen und angewendet werden, wie Gesang, Musik, Lustwandeln in Gärten, schöne Bauten, schöne Bilder, wenn Jemand zur Melancholie neigt und der Aufheiterung bedarf. — Ebenso soll der Erwerb nicht der Besitzeslust dienen, sondern dem Nutzen, den das Eigenthum gewährt für die Beschaffung werthvoller Mittel zur

¹⁾ Zu *Abot* IV, 17.

²⁾ Der fünfte Abschnitt, an den das Folgende im Wesentlichen sich anschließt, hat die Ueberschrift: «Ueber die Richtung der Seelenvermögen auf ein einziges Ziel». Ueber BACHJA's vermuthlichen Einfluss s. ob. S. 15. A. 2.

³⁾ In demselben Sinne sagte schon IBN DAUD (*Em. ram.* III, S. 98): Zweck der praktischen Philosophie ist die Glückseligkeit. Vgl. auch ob. S. 22.

⁴⁾ Vgl. *Eud. Eth.* VIII, 3 (VII, 15): ἥτις οὖν ἀρεταί καὶ κτῆσις κ. τ. λ. in bemerkenswerther Abweichung von *ARIST.*, *NE.* X, 7.

Kräftigung der Sinne wie zur Erhaltung und Verlängerung des Lebens. Und ebenso der Geschlechtsverkehr; er ist zu ernsten Zwecken, zur Erleichterung des vollsaftigen Körpers und zur Beschaffung einer Nachkommenschaft, nicht aber zur Befriedigung der Sinnenlust bestimmt¹⁾.

Dieser Forderung müssen wir schon in unserer Eigenschaft als Menschen genügen. Das Thier folgt blindlings seinem Triebe, und so erniedrigt sich der Mensch zum Thiere, wenn er Nahrung, Erwerb, Geschlechtsleben um des damit verbundenen Vergnügens willen erstrebt oder Zeit und Gegenstand nach der damit verbundenen Lust wählt²⁾. Wer Mensch zu heissen wirklich verdient, der vermeidet beispielsweise leckere Nahrung, die ihm schaden *kann, und nimmt selbst die nicht wohlschmeckende, wenn sie ihm nützlich ist. In dieser Hinsicht ist die Heilkunde eine Lehrerin sittlichen Lebens³⁾ und führt mittelbar zur wahren Glückseligkeit, zur Gotteserkenntnis. Darum ist die Heilkunde auch nicht den gemeinen Kunstfertigkeiten gleichzusetzen, sondern ist eine edle Kunst, deren Studium den vorzüglichsten religiösen Uebungen beigezählt werden kann.

2. Aber der Gesichtspunkt der Nützlichkeit allein genügt noch nicht; denn nicht als Mensch schlechthin, sondern als tugendhafter Mensch soll Jeder sich bewähren. Es genügt also nicht, die leibliche Gesundheit als Zweck der Nahrung, fleissige und helfende Kinder als Zweck des ehelichen Lebens anzusehen und zu behandeln, da das

¹⁾ Dasselbe in *Deot* III, 2 und *Mor.* III, 8. Bei dem die Lust — PLATO und AA. gegenüber — in Schutz nehmenden ARISTOTELES (*NE* X, 2 ff.) finden sich nur Anklänge und mildere Aeusserungen in diesem Sinne, z. B. *NE*. II, 9: ἐν παντί δὲ μάλιστα κ. τ. λ. Die bei M. sich zeigende neuplatonische Abneigung gegen alle Lust als solche spricht z. B. PORPHYRIUS, der Schüler PLOTIN'S mit Entschiedenheit aus, wenn er verlangt, dass wir uns schlechthin keine anderen Genüsse erlauben als diejenigen, die zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit nothwendig sind (s. ZELLER, *Phil. d. Gr.* III², 2 S. 596). Unter gleichem Einflusse steht die jüdische Ethik des Mittelalters überhaupt, wie die Beispiele SAADIA'S (*Em.* X, 3 fol. 90 ff. ed. Berl.) und BACHJA'S (*Hpfl.* IX, 5 S. 414) zeigen.

²⁾ Was ARIST. (*NE* X, 5 Schl.) von den «schimpflichen Genüssen» sagt, wird hier verschärft und auf alle Lust ausgedehnt.

³⁾ Vgl. IBN DAUD, *Em. ram.* II, *Einl.* — M. hat übrigens mit dieser seiner Ansicht Ernst gemacht, indem er dem ethischen Abschnitte *Deot* seines die religiöse Praxis umfassenden *Mischneh torah* eine Diätetik (*Deot* IV) einverleibte und so zugleich jede die Gesundheit und Kraft schädigende Askese ausschloss.

Streben nach dem Nützlichen im Grunde ebenfalls nur einer Lust, nämlich einer Lust an der Gesundheit des Körpers u. s. w. dient. Der Mensch muss vielmehr die leibliche Gesundheit und die Verlängerung des Lebens nur als Mittel für sein Seelenleben betrachten, um die ethischen und dianoëtischen Tugenden sich aneignen zu können¹⁾, und so sein ganzes sinnliches und geistiges Leben dem höchsten Zwecke alles Menschendaseins gemäss einrichten.

Das Studium der zur höchsten Erkenntniss direct führenden Wissenschaft ist natürlich ausser aller Frage; aber auch die ferner liegenden Disciplinen der Mathematik und Mechanik stehen, als vorbereitende Studien und als Uebungen in der wissenschaftlichen Beweisführung, im Zusammenhange mit der angegebenen höchsten Aufgabe²⁾.

Ebenso sollen die Worte³⁾ des Menschen nur dazu dienen, seiner Seele oder seinem Leibe Nutzen zu schaffen oder Schaden abzuwehren, oder ihr Gegenstand muss eine Wissenschaft oder eine Tugend, oder auch das Lob einer Tugend und eines Tugendhaften sowie der Tadel eines Lasters und eines Lasterhaften sein. Denn auch der Tadel ist verdienstlich, wenn er vor bösem Beispiel zu warnen bestimmt ist, wie die heilige Schrift selbst bei verschiedenen Gelegenheiten zeigt⁴⁾.

¹⁾ Vgl. GAZZALI, *M. Zed.* S. 97 f. u. S. 137.

²⁾ Vgl. IEN DAUD, *E. r.* II, *Einl.* — Bestimmter wird *Mor.* III, 28 die Erforschung des Naturganzen (Physik im Aristotel. Sinne) als unerlässlich für die Erkenntniss der metaphysischen Wahrheiten, Mathematik und Logik (das. I, 34, Grund 3; II, 23; III, 51) aber als vorbereitende Studien bezeichnet. Ueber die Namen *הכמת השמוש* und *הכמת המוסר* für die vorbereitenden Studien s. KAUFMANN, *Theol. d. Bachja* S. 25 Anm. — Die das. angeführten Worte aus MOKAMMEZ: *המאמצת דעות בני אדם* scheinen mir auf die Logik sich zu beziehen (vgl. *הכמת המוסר והשכל* das.) oder auch auf die Uebung in der wissenschaftlichen Beweisführung, welche M. in *Perak.* V der Mathematik zuschreibt. Dass *דעות* erst von M. entschieden im ethischen Sinne gebraucht worden ist und dies nicht einmal viel Nachahmung gefunden, ist ob. S. 32, A. 1 gezeigt worden. — Das bei M. hier (in *Perak.* V) vorkommende *כתאב למכרוטאת* Tibb.: *ספר החרוטים* ist das ehemals berühmte Buch «über die Kegelschnitte» des unter Arabern durch Uebersetzung bekannt gewordenen APOLLONIUS VON PERGA; s. WOLFF, *Moses b. Maimuns Acht Capitel*, S. 91.

³⁾ Tibbon nach Cod. 73 und dem Arab.: *וכן בדרכי האדם*, nicht *בדרכי*.

⁴⁾ M. deutet auf 1. Mos. 13, 13 u. 3. Mos. 18, 3. — Vgl. übrigens BACHJA's *Hpft.* IX, 5 S. 415. — M. handelt bestimmter über Reden und Schweigen in *Deot* II, 4. 5 u. sonst.

Wer also die wahre Erkenntniss Gottes als höchsten Zweck seines Lebens ins Auge fasst, der wird, sagt M., in Thaten und Worten viel ersparen und auf glänzenden Aufwand keinen Werth legen, es sei denn, dass derselbe seinem Geiste zur Erholung und Kräftigung diene; denn in diesem Falle freilich ist auch die Pracht der Wohnungen und Gewänder, die scherzende und zerstreue Unterhaltung und alles Aehnliche unverwerflich, ja empfehlenswerth¹⁾.

Wer es dahin gebracht hat, Kleines und Grosses in seinem Leben auf den Einen höhern Zweck der Tugendhaftigkeit und Gotteserkenntniss zu beziehen und danach einzurichten²⁾, steht fast auf der Stufe eines Propheten³⁾.

Die Mahnungen der Schrift⁴⁾ und der Weisen⁵⁾ und namentlich die wunderbar kurzgefasste und inhaltvolle Lehre: «Alle deine Handlungen seien Gott geweiht»⁶⁾, deuten einstimmig auf diese volle Hingebung und Lebensweihe für den Einen beseligenden Zweck des Menschenlebens: Gott in Wahrheit zu erkennen⁷⁾. — —

Da aber nicht alle Menschen die Neigung, die Fähigkeit und die Kraft besitzen, dieses Ziel zu erfassen und zu verfolgen, so giebt es viele Abstufungen in dieser Hinsicht, welche nun näher zu bezeichnen sind.

¹⁾ Die Unbefangenheit seiner ärztlichen Erfahrung schützt hier M. vor übertreibenden Folgerungen aus seinen eignen ethischen Lehren. Vgl. *Mor.* III, 25 über Turnen, Ballspiel, Ringen, Faustkampf u. dgl.; ferner das medicinische *Sendschreiben an Sultan Almalik*, *Ker. chem.* III S. 18 oben. — Bei Tibbon muss es übrigens nach Cod. 73 u. dem Original heissen: או לעשות רקום זהב כבגדיו, האלהים! אם לא יכוין כזה וגו'. Das Wort הנאים in den Ausgg. sollte nur eine Verbesserung sein für האהים in dem unverstandenen, aber dem Arabischen nachgebildeten אם לא האלהים (= אללהם אלא), das Tibbon auch *Mor.* II, 22: האלהים gebraucht. Vgl. IBN DAUD, *Em. ram.* II, 3 S. 53: האהים אם לא מצד שדומה רבוי.

²⁾ Vgl. BACHJA's *Hpfl.* IX, 5 S. 414 unten.

³⁾ Tibbon nach Cod. 73, *Ar. B.* u. dem Arab.: איני אומר שהוא למטה מן הנביאים. Zur Sache s. S. 112 ff.

⁴⁾ 5. *Mos.* 6, 5; dazu vgl. *Mor.* I, 39 Schl.

⁵⁾ אפילו לדבר עברה: (Spr. 3, 6) mit der Auslegung: בכל הרכיך דעהו (*Berach.* 63a). Zur Auffassung dieser Auslegung bei M. s. dessen *Comment.* zu *Berach.* IX, 5: ככל לכבך בשני יצריך כיצר הטוב וכיצר הרע.

⁶⁾ *Abot* II, 12. —

⁷⁾ Kurz ist diese ganze (unter 2 gegebene) Erörterung zusammengefasst in *Deot* III, 3.

C. Stufen in der Erlangung des höchsten Gutes.

Die Stufenleiter religiöser und geistiger Entwicklung unter den Menschen von dem Zustande völliger Rohheit und Abwendigkeit bis zum höchsten Gipfel wahrer Gotteserkenntniss und Gottesgemeinschaft sucht M. am Schlusse des *Moreh*¹⁾ durch ein Gleichniss anschaulich darzustellen.

In der Residenzstadt eines Königreichs erhebt sich ein Palast; darin thront schwer zugänglich der Beherrscher des Landes. Am weitesten ab von ihm weilt die ländliche Bevölkerung. Aber auch in den Strassen der Stadt kehrt ein Theil der geschäftig sich bewegenden Menge dem Palaste den Rücken, da ein entgegengesetzter Weg sie zu ihrem Ziele führt. Andere hätten wohl den Wunsch, in den Palast zu gelangen und vor ihren König zu treten; aber sie sind noch so weit entfernt, dass sie die einschliessenden Mauern des Palastes nicht einmal erblicken können. Wiederum Andere sind schon dem Palaste nahe gekommen; aber noch gehen sie rings herum, um die Eingangspforte ausfindig zu machen. Doch Einige sind schon durch die Pforte gelangt und haben noch den Weg durch den Vorhof zurückzulegen. Näher ans Ziel sind wiederum Andere gekommen, die in den innern Hof getreten und somit bereits in demselben Hause mit dem Könige verweilen, aber noch immer weiterer Schritte bedürfen, um vor den König zu treten und dann ihn aus weiter Entfernung oder in der Nähe zu sehen oder auch sein Wort zu vernehmen oder sogar mit ihm redend zu verkehren. — M. macht nun von dem Gleichnisse folgende Anwendung.

I. Den auswärtigen Unterthanen, sagt er, sind vergleichbar die heidnischen Türkenstämme (der damaligen Zeit) im äussersten Norden und die Neger im Süden²⁾, sowie diejenigen, welche inmitten der gesitteten Gesellschaft ihnen ähnlich sind. Sie haben die Stufe

¹⁾ III, 51.

²⁾ Vgl. *Mor.* III, 29, wo für den Süden die Hindu's genannt sind. — PLATO (*Rep.* IV, 435 E) erwähnt die nördlichen Barbaren als einen lediglich mit Muth begabten Menschenschlag. Ebenso spricht ARIST. (*Pol.* VII, 7) für seine Zeit «den Völkern in den kalten Regionen und in Europa» Muth zu, es fehle ihnen aber dafür an Denkkraft und Kunst. — GAZZALI (*M. Zed.* S. 151) sagt, von den Menschen ständen den Thieren am nächsten die arabischen Beduinen und die Türken, die wild auf Bergen, in Wäldern und Wüsten hausen und der menschlichen Gesittung fern bleiben.

des Menschen nicht erreicht, sondern stehen zwischen Menschen und Affen in der Mitte.

II. Den Einwohnern der Residenz, die dem Palaste des Königs den Rücken kehren, sind die Irrlehrer und deren Anhang zu vergleichen. Sie haben zwar eine Meinung und denken, aber in irriger Weise; und so entfernen sie sich immer mehr von Gott, je weiter sie auf ihrer Bahn fortschreiten. Sie sind schlimmer als die Erstgenannten; denn sie drohen Anderen durch ihre Verführung Gefahr.

III. Der Haufe der Unwissenden, die nur der religiösen Praxis obliegen, «möchten wohl Eintritt beim Könige erlangen, aber ihr Auge reicht nicht einmal bis an den Palast.»

IV. «Bis an den Palast kommen und denselben umkreisen» die Ueberlieferungsgläubigen, die die Wahrheit nur aus Mittheilungen kennen, und ihr eignes Nachdenken nur der Erörterung der praktisch-religiösen Vorschriften zuwenden, nicht aber der Erforschung der religiösen Grundlehren oder der Bekräftigung irgend eines Glaubenssatzes durch philosophische Speculation¹⁾. — Auf gleicher Stufe stehen die Jünger der Wissenschaft, so lange sie in den vorbereitenden Studien der Mathematik und Logik noch stehen²⁾.

V. Diejenigen, welche ihr Nachdenken schon auf die Grundwahrheiten der Religion richten sowie die Studirenden, die bereits mit der Wissenschaft der Natur sich befassen, sind «in das Vorgemach des Palastes getreten,» wo freilich noch die verschiedensten Abstufungen in den dort erscheinenden Personen sich darstellen.

VI. Erst wer in die Metaphysik eingeführt, sich von deren Gegenständen volle oder annähernde Gewissheit nach Maszgabe der menschlichen Fassungskraft verschafft hat, der ist gleichsam in das Innere des Palastes eingeführt worden. Er ist in den innern Hof getreten, ist an den Ort gelangt, wo sein König weilt. Auf dieser Stufe stehen die Weisen³⁾. — Mit ihr beginnt erst, wie wir bereits

¹⁾ Gegen diese Stellung der Ueberlieferungsgläubigen und Gesetzesforscher erhoben FALAQUERA (*Mor. ham.*, 132) und viele Andere (s. SCHEMTOB z. St.) Widerspruch.

²⁾ Vgl. ob. S. 108, A. 2.

³⁾ Vgl. die drei Stufen ALFARABI's bei FAL., *Mor. ham.* S. 132.

aus M. ersehen haben¹⁾, die wirkliche Theilnahme an der wahren Gotteserkenntniss oder am höchsten Gut. — Jedoch, sagt M. an unserer Stelle weiter, giebt es unter den auf dieser Stufe Angelangten noch verschiedene Grade der Vollkommenheit.

VII. Diejenigen nämlich, welche nach ihrer Ausbildung in der Metaphysik ihr Denken von anderen Dingen abwenden und allein auf Gott richten, indem sie die Dinge der Welt unter religiösem Gesichtspunkte betrachten, so dass sie in allen ein Zeugniss für Gottes Walten sehen, — sie sind in das Gemach gelangt, wo der König thronet²⁾. Das ist die Stufe der Propheten³⁾. Und noch unter diesen giebt es verschiedene Grade.

1. Wer das Materielle in sich gänzlich überwunden und zu solcher Kraft des Geistes gelangt ist, dass er in der Fülle gedanklichen Schauens Gott allein zugewendet ist und bleibt, selig in diesem geistigen Besitze und frei von jedem sinnlichen Bedürfnisse⁴⁾, von dem gilt das Wort, das die h. Schrift über Moseh geäussert (2. Mos. 34, 28): «Er weilte dort bei dem Ewigen . . . ass kein Brod und trank kein Wasser⁵⁾».

2. Andere Propheten besitzen nur die Kraft geistigen Schauens, das entweder ein nahes oder ein fernes, je nach dem Grade ihres prophetischen Ranges, genannt wird⁶⁾. — —

Dass aber verschiedene Abstufungen in der Propheten-gabe zu denken seien, hatte M. bereits an einer frühern Stelle seines

¹⁾ Vgl. ob. S. 101 ff.

²⁾ TIBB. nach Cod. 74 und Glosse in Cod. 73, übereinstimmend mit dem Urtexte: *הם אשר באו אל בית מושב המלך*.

³⁾ Ebenso stellt IBN SINA bei SCHÄHR. II, 281 ff. Haarbr. den Propheten höher als den Weisen. Wie schon ALFARABI (s. STEINSCHNEIDER, *A's Leben und Schriften* S. 65) und andere arabische Peripatetiker, so mussten auch die jüdischen Denker den Idealmenschen ihrer Religion, den Propheten, mit dem der Philosophie, dem Weisen, in irgend ein ausgleichendes Verhältniss bringen. Ein richtiges Gefühl hält sie von der vollständigen Verwechslung beider ab. Daher stellt M., wie IBN SINA und Andere, den Propheten nicht auf dieselbe, sondern, ihrem religiösen Gefühle entsprechend, auf eine höhere Stufe.

⁴⁾ Man vergleiche hiermit, wie ARIST. (*NE.* X, 7), allerdings in seiner Weise, von der beseligenden Musse des theoretischen Lebens spricht.

⁵⁾ Vgl. *Jes. hat.* VII, 6.

⁶⁾ M. führt hiefür *Jer.* 31, 3 als Beleg an.

Moreh auseinandergesetzt¹⁾. Dieselben ergaben sich für ihn schon aus den persönlichen Eigenschaften, die ihm beim Propheten unerlässlich zu sein und eigentlich erst die Möglichkeit einer allerdings vom Willen Gottes abhängigen Inspiration zuzulassen schienen²⁾. Zu diesen persönlichen Eigenschaften rechnet M. unter Anderem die uns hier interessirenden Vollkommenheiten des Denkvermögens in philosophischer Erkenntniss und des sittlichen Verhaltens im Fühlen, Wollen und Handeln³⁾.

Die Tugenden des Erkenntnissgebietes, heisst es im siebenten Abschnitte der *Einleitung zu Abot*, müssen allerdings bei jedem Propheten ohne Mangel sich vorfinden. Anders sei es im Bereiche der Sittlichkeit. Da gebe es allerdings Fehler, welche die prophetische Wirksamkeit gänzlich ausschliessen⁴⁾. Aber es kämen auch bei den Propheten sittliche Mängel minder erheblicher Art vor, welche die Prophetengabe zulassen, jedoch deren Stufe allerdings verringern. Und das seien die Scheidewände⁵⁾ in grösserer oder geringerer Zahl, hinter denen nach den Worten des *Midrasch*⁶⁾ die Propheten Gott schauen; jeder menschliche Mangel sei eine solche Scheidewand, wie ja schon der Prophet (*Jes.* 59, 2) die Sünden als eine Scheidung zwischen Gott und Menschen bezeichnet hat⁷⁾. Nur Einen Propheten hat es gegeben, in dem alle ethischen und dianoëtischen Tugenden in vollkommener Weise vereinigt waren, und dieser Eine war Moseh⁸⁾.

¹⁾ *Mor.* II, 45; vgl. *Jes. hat.* VII, 2. ²⁾ *Mor.* II, 32; vgl. *Jes. hat.* VII, 5.

³⁾ *Mor.* II, 36; *Einl. zu Sanh.* X; *Jes. hat.* VII, 1.

⁴⁾ M. führt als Beispiele an: den Zorn Elischa's, nach *Pesach.*, 66b im Anschluss an 2. *Kön.* 3, 14, 15; die Betrübniß und Sorge Jakob's nach *Onkelos* zu 1. *Mos.* 45, 27 und *Pirke R. Elieser.*, 38; den allgemeinen Ausspruch im *Talmud* (*Pesach.* 117a): אין השכינה שורה לא מחוק עצלות ולא מחוק עצבות לא מחוק דבר שמחה (so ist der Wortlaut der Anführung in *Cod.* 73 und im Original bei *Pococke*). Vgl. *Mor.* II, 36.

⁵⁾ Nach STEINSCHNEIDER zu dem M. zugeschriebenen *Maamar hajichud* S. 21, A. 44 (s. das.) ist der Ursprung des Bildes, das M. mit der Benennung: «Vorhang» oder «Decke» auch *Mor.* III, 9, 51 anwendet, der Brauch der persischen Könige, hinter einem Vorhange unsichtbar Audienz zu ertheilen. Ferner sei die Hülle auf dem Angesichte Moseh's (מסורה: 2. *Mos.* 34, 33 ff.) in diesem Sinne gebraucht worden, wie der christliche Spott (2. *Kor.* 3, 13 ff.) zeige.

⁶⁾ *Wajikra r.*, I. ⁷⁾ Vgl. *Mor.* III, 51.

⁸⁾ Ueber die vier Vorzüge der Prophetie des Moseh vor der der anderen Propheten handelt M. in der *Einl. zu Sanh.* X, Gl.-A. 7; *Jes. hat.* VII, 7; *Mor.* II, 35.

Scheidewände persönlicher Mängel und Gebrechen gab es bei ihm nicht. Nur Eine Scheidewand war auch für ihn vorhanden, und das war seine irdische Hülle, von der sein Geist auf Erden sich nicht gänzlich ablösen konnte¹⁾. Das ist die durchsichtige Scheidewand oder das die Sehkraft nicht hemmende Glas (*specularia*)²⁾, durch welches Moseh, nach dem Ausdrücke unserer Alten³⁾, die höchste Wahrheit erschaut hat. Er konnte im Vollgeföhle seiner Würdigkeit die Bitte wagen, die Herrlichkeit Gottes schauen zu dürfen. Und er schaute sie fast, nur nicht so kenntlich und unterscheidbar, wie etwa das Auge einen Menschen unterscheidet, den es von vorn, sondern nur, wie wenn es ihn im Rücken gesehen hat⁴⁾.

Um daher den höchsten Grad dianoëtischer und ethischer Tugenden von Jemand auszusagen, gebrauchten die Alten den Ausdruck: er wäre würdig gewesen, Träger der sich offenbarenden Herrlichkeit Gottes wie ein Prophet zu werden — wobei sie Moseh und Josua als Beispiele nennen, natürlich ohne damit gerade eine prophetische Stufe angeben zu wollen⁵⁾.

Die Unentbehrlichkeit der Tugenden jeder Art beim Propheten besage auch, schliesst M., ein talmudischer Ausspruch⁶⁾, demzufolge jeder Prophet dreierlei sein muss: a) weise (*חכם*), d. h. im Besitze aller Tugenden des Denkvermögens; b) tapfer, d. h. in diesem Zusammenhange: frei folgend seiner Vernunft, nie durch die Lust be-

¹⁾ Vgl. *Mor.* III, 9.

²⁾ Nach dem Original u. Cod. 73 hat M. hier die LA. *אדפקלריא המאירה*. M. zu *Kelim* 30, 2 erklärt *אדפקלריא מאירה*: richtig zeigendes Glas, nicht: Spiegel, wie R. Schimschon das.; RASCHI zu *Sukkah*, 45b scheint mit M. übereinzustimmen.

³⁾ *Jebam.* 49b.

⁴⁾ In Bezug auf 2. *Mos.* 33, 23. — Vgl. *Jes. hat.* I, 10; *Mor.* I, 21. 37. 38.

⁵⁾ *Sukk.* 28a; *Bab. batr.* 134a. — In *Sanh.* 11a hat R. SAL. LURIA (*רשיל*) die Worte *כמשה רבינו* nicht, wie R. JES. BERLIN z. St. andeutet, aus Rücksicht auf 5. *Mos.* 34, 10 gestrichen, sondern wegen des sogleich folgenden parallelen Ausdruckes, wo die Worte ebenfalls nicht stehen; denn es ist daraus in der That zu folgern, dass dieselben ein willkürlicher Zusatz seien, entstanden aus der Geläufigkeit dieses Wortlautes. Wo hingegen *כיהושע בן נון* als Gegensatz folgt und danach die Worte *כמשה רבינו* unzweifelhaft sind, wie an den zwei zuerst genannten Stellen, hat auch LURIA keinen Anstoss genommen und Nichts angemerkt — was ja nach R. JES. BERLIN unerklärlich wäre.

⁶⁾ *Sabb.* 92a: *אין הנבואה שורה לא על חכם גבור ועשיר*.

stimmbar¹⁾; c) reich, d. h., was jeden Menschen wahrhaft reich machen kann: genügsam²⁾.

D. Das glückselige Leben.

Nachdem M. in dem ethischen Anhang seines *Moreh* die Stufenleiter bis zur Erlangung des höchsten Gutes und innerhalb derselben nachgewiesen, erörtert er³⁾ die Frage, in welcher Weise die dadurch erreichte Glückseligkeit sich in der Gestaltung des Lebens kundgebe.

Zunächst zeigt sich die Aristotelische Grundlage der Maimonidischen Ethik selbst in diesem Punkte — ungeachtet des oben⁴⁾ angegebenen und noch anderer Unterschiede — daran, dass die Glückseligkeit nicht in einem müssigen Wohlgeföhle, sondern in einer nur noch gesteigerten, allerdings rein geistigen Thätigkeit gefunden wird. Wem es nach ernster Arbeit gelungen ist, eine wissenschaftlich begründete Gotteserkenntniss zu erlangen, der muss nach M. desto angestrongter bemüht sein, diesen beglückenden Besitz festzuhalten und zu verwerthen.

I. Das Erste und Wichtigste ist, die von allen Beimischungen der Einbildungskraft befreite, rein vernünftige Gottesidee in unausgesetzter Wirksamkeit dadurch zu erhalten, dass der Geist ihr ganz sich hingiebt, sie nie fallen lässt und Alles in der Welt zu ihr in lebendige Beziehung setzt⁵⁾. Das ist der Dienst im Geiste; das ist das Ergebniss der auf wissenschaftlicher Erkenntniss beruhenden wahren Liebe zu Gott⁶⁾. Dieser innere Gottesdienst ist Denen eigen, welche

¹⁾ Nach *Abot* IV, 1: איזהו גבור הכובש את יצרו.

²⁾ Nach *Abot* das.: איזהו עשיר השמח בחלקו. — In der Parallelstelle *Jes. hat.* VII, 1 wird die Eigenschaft «reich» nicht erwähnt, wohl deshalb, weil deren Begriff und der der «Tapferkeit» nach der hier angenommenen Deutung zusammenfallen.

³⁾ *Mor.* III, 51. 52. — Vgl. die schöne Stelle in BACHJA'S *Hpfl.* VIII, 4 S. 395 ob. u. unten.

⁴⁾ S. 101, A. 1.

⁵⁾ M. verweist hierbei auf 5 *Mos.* 4, 35. 39; *Ps.* 100, 3.

⁶⁾ M. beruft sich auf 5. *Mos.* 11, 13: לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו, wo die vor dem Dienste genannte Liebe eben die Erkenntniss Gottes aus seinen Werken voraussetze. Schon die Alten hätten hier an den innern Dienst (עבודה שכלל) gedacht — was indessen in den bezüglichen Stellen (*Sifre* z. St.; *Taan.* 2a; *Jer. Berach.* IV, 1 Anf.) nur auf das Gebet bezogen wird; — ferner führt M. 1 Chr. 28, 9 an. Vgl. übrigens auch ob. S. 21, A. 6.

die Phantasiegebilde der volksthümlichen oder irrgläubigen Vorstellungen von Gott völlig überwunden haben, die den Gottesgedanken nicht mehr der Ueberlieferung allein, sondern der eignen Forschung und Erkenntniss verdanken, für die somit der Gedanke und der Name Gottes einen reichen, ihr Gemüth und ihre gesammte Anschauung erfüllenden Inhalt gewonnen hat.

Es giebt zwei Stufen in dieser Hinsicht:

1. Die geringere Stufe besteht darin, den Verkehr mit den Menschen auf das Masz des Nothwendigen zu beschränken und so viel als möglich sich auf sich selbst zurückzuziehen, um so vor Störungen von aussen gesichert, sich ganz der Liebe zu Gott und dem Gedanken an ihn hingeben zu können. Daher die Neigung der Tugendhaften zur Einsamkeit und Abschliessung¹⁾. Die Einwirkung Gottes nämlich durch jenes geistige Mittelwesen, das der sublunaren Welt nach M. vorgesetzt ist²⁾, erhält den menschlichen Geist im Zusammenhange mit Gott nur so lange und in dem Masze, als die durch Erkenntniss gewonnene Beziehung in Liebe festgehalten wird³⁾; jede Abwendung der Gedanken zu den irdischen Bedürfnissen lockert dieses Band und kann es gänzlich vernichten⁴⁾. Der äussere Gottesdienst und die Ausübung der göttlichen Gebote sind nur eine Uebung und Vorbereitung zu jenem innern Dienste; durch jene soll der Mensch dazu angeleitet werden, sich von den Sorgen des Lebens abzuwenden und mit Gottes Geboten ausschliessend zu beschäftigen;

¹⁾ Vgl. *Jes. hat.* VII, 1. 4; die merkwürdigen Stellen *H. Schemitt.* XIII, 13 und *Tum. Ochelin* XVI, 12; ferner *Mor.* II, 36 über die Beschaffenheit und Lebensweise des zur Prophetie geeigneten Menschen und die ob. S. 112, A. 4 bereits genannte, bei aller Differenz doch stark anklingende Stelle bei ARIST. *NE.* X, 7 über die beglückende Musse des theoretischen Lebens. MUNK, *Guide* III p. 438 n. 4 verweist auf ALFARABI's *Principien* (s. die hier folg. AA.) und, wie schon EFODI z. St., auf IBN BAG'A's *Lebensweise des Einsiedlers* als Vorbilder des M., wenn dieser auch in sehr geschickter Weise ganz passende Bibelstellen als Beleg anführe (vgl. ob. S. 7, A. 6 u. S. 9, A. 1). Parallelen findet man in IBN GEBIROL's *T. mid. han.* III, 1; BACHJA's *Hpsl.* VIII, 3 S. 370 f.; ABR. IBN ESRA's *Jes. mora* VII fol. 30a ed. Stern, Prag 1830.

²⁾ Oben S. 51, A. 4; vgl. *Mor.* II, 4. 10. 12. 37; *Jes. hat.* II, 7; IV, 6.

³⁾ Vgl. ALFARABI, *Princip.* S. 2.

⁴⁾ Das. S. 36 über die Rückfälle des Tugendhaften. Vgl. *Mor.* I, 34, Grund 5.

weshalb denn auch die Gebete ohne Andacht, das Torah-Lesen ohne Verständniss, die Ausübung der Gesetze ohne Kenntniss ihres Gedankeninhaltes den eigentlichen Zweck frommer Uebungen nicht erfüllen¹⁾.

M. versucht es auch, eine Anleitung zu diesem «Dienst im Geiste» zu geben. Durch eine Jahre lang anhaltende Uebung, sagt er, bringe man es nach und nach dahin, dass alle einzelnen Bestandtheile des öffentlichen Gottesdienstes die ungetheilte Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen und die Gedanken in dieser Zeit zu keinerlei weltlichen Interessen abirren. Da verbleiben dem weltlichen Leben und Verkehr noch reichlich gemessene Zwischenzeiten. Wenn du innerhalb derselben, sagt M., jemals ganz allein oder in nächtlicher Stille wachend auf deinem Lager dir selbst überlassen bist, so hüte dich, diese kostbaren Stunden anders als auf jenen Dienst im Geiste zu verwenden; suche in ihnen durch deine Gedanken deinem Schöpfer näher zu rücken, jedoch immer nur mit klaren Gedanken, frei von den Eindrücken der Einbildungskraft.

Zu einer solchen Theilung der Zeit in einen dem Weltleben und in einen der Liebe zu Gott gewidmeten Theil kann es jeder Mann der Wissenschaft bringen.

2. Höher steht die Erkenntniss der Wahrheit und die Liebe zu derselben, wenn sie einen Zustand erzielt hat, worin der Einzelne nur äusserlich mit den Menschen verkehrt und der Beschaffung seines Bedarfs obliegt, während er in Wahrheit innerlich mit seinem Geiste und Herzen bei Gott ist. Nicht einmal alle Propheten haben es zu solcher Höhe gebracht. Es ist die Stufe Moseh's und der drei Patriarchen²⁾. Die Viehzucht, die Erwerbung von Vermögen, die Fürsorge für ihre Familien, die Leitung ihrer Untergebenen beschäftigten sie nur äusserlich; innerlich waren sie gleichzeitig von der Erkenntniss und Liebe Gottes durchdrungen und nur von dem Einen Streben beseelt, die innigste Annäherung an Gott zu gewinnen, indem sie sich zur Aufgabe machten, eine Gemeinde zu gründen, die Gott erkenne und ihm diene, den Glauben an ihn und die Liebe zu ihm unter den

¹⁾ Vgl. *Bachja's Hpf.* VIII, 3 S. 354.

²⁾ Jedoch wird Moseh's Prophetengabe über die der Patriarchen gestellt in *Jes. hat.* VII, 7; *Mor.* II, 35.

Menschen zu verbreiten. Darum standen sie auf so hoher Stufe und erfuhren sie Gottes besondere Obhut und Fürsorge auch an ihrer dem weltlichen Leben geltenden Thätigkeit. —

Zu dieser Stufe vermag kaum Jemand noch zu gelangen oder anzuleiten. Nur die früher erwähnte geringere Stufe ist durch die oben angegebene Gewöhnung erreichbar¹⁾. Jedoch müssen wir, fügt M. hinzu, den Beistand Gottes anrufen, dass er die Scheidewände, die uns von ihm trennen²⁾, hinwegnehme, wiewohl dieselben, wie auch der Prophet sagt³⁾, zumeist unser eignes Werk sind⁴⁾.

Nur in Folge und nach Maszgabe unserer eignen Hingebung an Gott erfahren wir auch seine Obhut und seine Hülfe, wird seine Vorsehung uns auch als Einzelwesen zu Theil⁵⁾, schützt er uns vor Leid und lässt uns Alles gelingen. Dem Frommen geschieht kein Leid, es sei denn in dem Momente, da sein Herz sich von Gott abgewendet hat. Wahre Gotteserkenntniss, und zwar nicht als erreichte Möglichkeitsstufe, sondern in voller, lebendiger Wirksamkeit hat sich, wie die Propheten⁶⁾ und biblischen Dichter⁷⁾ einmüthig sagen, stets als das zuverlässigste Schutzmittel für den Menschen bewährt.

Die Jugendzeit mit dem Uebergewicht körperlicher Kraft ist, wie die Philosophen sagen⁸⁾, wenig zur Tugend und somit auch wenig zu derjenigen Lauterkeit des Denkens geeignet, welche den Menschen zu vollkommener Liebe und Erkenntniss Gottes führt. Je mehr mit der Abnahme der körperlichen Kräfte zugleich das Feuer der Begierden erlischt, desto kräftiger wird der Geist, desto klarer dessen Auffassung, desto grösser dessen Freude an der Erkenntniss. Wenn dann der so fortschreitende Mensch alt geworden und dem Tode sich nähert, erhebt sich seine Fassungskraft zu höherer Stufe und die Wonne des

¹⁾ S. ob. S. 14, A. 7 Schl. — Unerheblich ist, dass BACHJA in der daselbst angegebenen Stelle Moseh nicht mitzählt, vermuthlich wegen dessen vermeintlicher Lebensweise nach der Gesetzgebung (s. BACHJA das. und M. in *Jes. hat.* VII, 6 und ob. S. 112), und dafür andere ausserhalb des mosaischen Gesetzes stehende Fromme anführt: חַנּוּךְ וְנֶחֱם . . . וְאִיּוֹב וְרַעֲיִן.

²⁾ Vgl. ob. S. 113 und A. 5 daselbst.

³⁾ *Jes.* 59, 2.

⁴⁾ Vgl. *Mor.* II, 23; III, 12 und sonst. ⁵⁾ Vgl. *Mor.* III, 17 g. E. und III, 18.

⁶⁾ *Jes.* 41, 10; 43, 2. ⁷⁾ *Ps.* 118, 6; *Jj.* 22, 21; *Ps.* 91, bes. V. 14.

⁸⁾ ARIST. *NE.* I, 1 (ob. S. 37, A. 5); III, 15: κατ' ἐπιθυμίαν γὰρ ζῶσι. X, 10: τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἴδὸν τοῖς πολλοῖς ἄλλως τε καὶ νέοις.

Erkennens wie die Liebe zu dessen heiligem Gegenstande — Gott — erreicht den höchsten Gipfel¹⁾, bis mitten in diesem geistigen Genusse die Seele vom Körper sich trennt. Das ist der Kuss Gottes, der nach dem Ausdruck unserer alten Lehrer die prophetischen Geschwister Moseh, Ahron und Mirjam aus dem irdischen Dasein in das Jenseits versetzt hat²⁾. Und dann ist es nicht zu Ende mit dem Geiste, der zu solcher Höhe gelangt ist. Er setzt sein Dasein — wie wir³⁾, sagt M., und Andere vor uns⁴⁾ bereits bemerkt haben — befreit von der scheidenden Körperhülle, in unmittelbarem Anschauen des Göttlichen fort und verharret in einer Seligkeit, womit körperlicher Genuss sich nimmer vergleichen lässt⁵⁾.

II. Die wirkliche Gotteserkenntnis, der eigentliche Gegenstand der wahren Glückseligkeit, bringt die sittliche Reinheit und Vortrefflichkeit, die ihr in einem hinreichenden Grade schon als Bedingung vorangehen musste, in dem zur Vollendung gediehenen Menschen erst zur Stufe der höchsten Vollkommenheit. Jener all unser Erkennen fördernde wirksame Geist, der das Band zwischen unserem Schöpfer und uns bildet⁶⁾, durch dessen Licht wir Gott erkennen und Gott seine gnädige Obhut uns zuwendet — er gewährt uns einen Antrieb zur thätigen Ausübung alles Guten und Vermeidung alles Bösen. Wir fühlen uns stets wie unter den Augen eines Königs, der grösser ist als alle Machthaber der Erde. Ist doch unser Sitzen und Gehen, unser Thun und Reden in unserem eignen Hause, im Kreise unserer Familie ganz anders als im Thronsaale und in der Gegenwart eines Königs. So muss denn Jeder, der menschliche Vollkommenheit erstrebt und in Wahrheit ein Gottesmann sein will, sich aufrufen und sich dessen bewusst werden, von welchem Könige er stets gesehen wird. «Kann Jemand», sagt der Prophet⁷⁾, in einem Versteck sich verbergen, ohne dass ich ihn sehe? spricht der Ewige⁸⁾. In der That

¹⁾ Vgl. IBN SINA bei SCHAHRASHT II, 280 Haarbr.

²⁾ *Bab. batr.* 17a. ³⁾ S. ob. S. 57, A. 1.

⁴⁾ S. ob. S. 98 A. 6; ferner die lauteren Brüder bei DIETERICI, *Anthropologie der Arab.* S. 99 f.; *GAZZ.*, *M. Zed.* S. 224; *ABR. IBN ESRA* zu 2 *Mos.* 33, 23: וְהָיָה אֲחֵרֵי מוֹת הַמִּשְׁכֵּל וְגו' Vgl. auch das M. nicht vorliegende Buch *Mikrok.* von IBN ZADDIK, S. 73 ff.

⁵⁾ *Mor.* III, 51. ⁶⁾ S. ob. S. 116 und A. 2—4 daselbst. ⁷⁾ *Jer.* 23, 24.

⁸⁾ Das hier wiedergegebene Stück aus *Mor.* III, 52 wird benutzt mit Aenderungen und Kürzungen von R. MOSEH ISRAELS (רמ"ס) zu *Orach chaj.* I, 1.

haben die besten Männer der jüdischen Vorzeit auch in ihrem ganz gewöhnlichen Thun, auch in der Stille und Verborgenheit ihres häuslichen Lebens und Verkehrs ihre Frömmigkeit und Gottesfurcht bekundet und bewährt. Zu dieser aus Verehrung und Erkenntniss herührenden edelsten Gottesfurcht sollen uns namentlich die praktischen Gesetze unserer Offenbarungslehre anleiten; die Ausübung derselben soll uns eine Schule der Unterordnung und der Scheu vor Gott werden, wie die Schrift dies ausdrücklich sagt¹⁾.

Während also, sagt M. zum Schlusse, die unserem Gesetze gemäßen Handlungen uns zur echten und höhern Furcht Gottes leiten sollen, sind die in unserer Lehre uns dargebotenen Wahrheiten dazu bestimmt, uns zur Liebe Gottes, zu gänzlicher Hingebung an ihn zu führen, weshalb denn auch mit ausserordentlichem Nachdrucke, wie schon bemerkt, das Gesetz der Liebe in den Worten ausgesprochen wird: «Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen» (5. Mos. 6, 5)²⁾. —

Anhang.

Ethische Terminologie des Maimonides.

Zur Ergänzung der allgemeinen Ethik des M. schliessen wir hieran noch eine Uebersicht seiner Erklärungen für ethische Ausdrücke, die er zumeist seinen jüdischen Quellen entnimmt. Wir zählen, seiner Eintheilung der Tugenden und Laster gemäsz, zuerst die auf das Erkennen, dann die auf die Sittlichkeit vorwiegend bezüglichen Benennungen auf.

A. Vorwiegend auf das Erkennen bezügliche Benennungen.

- I. Die Ausdrücke חכמה und חכמה beziehen sich³⁾ auf viererlei:
 1. Theoretische Wissenschaft und metaphysische Erkenntniss, nach *Spr.* 2, 4 ff. und *Ijob* 28, 12⁴⁾.
 2. Kunst, nach 2. *Mos.* 35, 10. 25.
 3. Praktische Weisheit und tugendhaftes Wesen, nach *Ps.* 105, 22; *Ijob* 12, 12⁵⁾.
 4. Schlaueit und List, nach 2. *Mos.* 1, 10; 2. *Sam.* 14, 2; *Jer.* 4, 22. Vielleicht, meint M., ist diese Bedeutung ohne schlimmen Nebensinn die ursprüngliche, aus der die anderen hervorgegangen sind. —

¹⁾ 5. *Mos.* 28, 58.

²⁾ *Mor.* III, 52.

³⁾ Nach *Mor.* III, 54.

⁴⁾ Vgl. *Zu Abot* V, 12; *Mor.* III, 51.

⁵⁾ Ebenso *Deot* I, 4.

Was dann insbesondere den Namen des Weisen (חכם) betrifft, so zeigt sich folgender Sprachgebrauch: a) Es trägt ihn der des Offenbarungsgesetzes Kundige, inwiefern er dessen philosophischen und ethischen Inhalt erfasst hat; — b) es heisst so der philosophisch Gebildete im Gegensatz zu jenem auf Ueberlieferung fussenden Gesetzeskundigen; — c) es führt, wer die Tugenden des Denkgebietes und der Sittlichkeit in vollkommener Weise besitzt, jenen Namen in doppelter Bedeutung, — wie denn auch M. anderswo¹⁾ ausdrücklich sagt: der Gelehrte müsse sich vom gemeinen Haufen durch seine Sitten ebenfalls unterscheiden.

II. Ein göttlicher Mann (איש אלהים) nach den Philosophen, ein Gottesmann (איש אלהים)²⁾ oder Gottesbote (מלאך ה') nach biblischem Ausdrucke wäre nach M.³⁾ der Name für den Inbegriff aller Tugenden sowohl des Denkvermögens als der Sittlichkeit, wenn nur ein Mensch dieser Art (der Idealmensch) sich in Wirklichkeit fände, — was aber die Philosophen in Abrede stellen⁴⁾.

III. Thierisch (bestialisch) ist, heisst es dann weiter⁵⁾, wer ohne jede Tugend alle Laster des dianoëtischen und ethischen Gebietes in sich vereinigt — eine Erscheinung, deren Vorkommen die Philosophen⁶⁾ ebenfalls als eine äusserst seltene bezeichnen.

IV. Roh und charakterlos (בור) ist, wer weder ethische noch dianoëtische Tugenden hat, aber auch ohne böse Eigenschaften ist⁷⁾.

V. Unwissend, dabei brav sind die als עם הארץ bezeichneten Menschen. Sie haben zwar ethische, aber nicht dianoëtische Tugenden. «Volk des Landes» heissen sie nach M., weil sie eben ganz gut sind für Landescultur und bürgerliche Verbände, da ihre Sitten eine gedeihliche Gemeinschaft mit Anderen möglich machen⁸⁾.

VI. Ungeschliffen (גולם: Abot V, 7) ist der Mensch, der beiderlei Tugenden hat, aber weder in vollkommener noch in geordnetem Zustande, sondern verworren und mit eingemischtem Mängeln. Nach M.' trefflicher Bemerkung ist der Name von unfertigen Geräthen entlehnt, hat aber seinen Ursprung, allerdings mit anderer Bedeutung, in der Bibel (Ps. 139, 16)⁹⁾.

VII. Verständig (נבון) heisst, wer leicht auffasst und versteht¹⁰⁾.

¹⁾ Deot V, 1. ²⁾ Vgl. JEH. HAL. in *Kus.* IV, 3 p. 316. ³⁾ Zu Abot V, 14.

⁴⁾ S. S. 91, A. 2. Die Benennung θεῖος ἀνθρώπος entnimmt ARIST. das. (NE. VII, 1) der Volkssprache, da die Lacedämonier, wie vor ihm schon PLATO (*Men.* 99 D) bemerkt hat, mit dieser Bezeichnung schnell bei der Hand sind, wenn sie ihre Bewunderung für einen Menschen ausdrücken wollen. ⁵⁾ M. zu Abot V, 14 u. Brfs. 5a Br.

⁶⁾ ARIST. a. a. O. hat die Benennung θηρῶδες, auf welche auch die etwas befremdlichen Worte: הם יכנוהו בשם היה אחת מן החיות הרעות המזיקות hindeuten, obgleich deren eigenthümliche Fassung wohl einem Bearbeiter des ARIST. ihren Ursprung verdanken. Sonderbar bleibt jedenfalls die Heranziehung des Salomonischen רוב שכול, wozu doch Spr. 17, 12 kaum eine Veranlassung giebt. — Uebrigens ist מאין השכליות statt ממין השכליות zu lesen.

⁷⁾ Zu Abot V, 7. Das. ist zu lesen: וואין לו גם כן קנין הרעות. — Anders wird בור in *Talmud* (*Sotah* 22a) erklärt. ⁸⁾ MAIM. a. a. O. — Auch hierzu vgl. *Sota* 22a.

⁹⁾ MAIM. a. a. O. ¹⁰⁾ Zu Ab. V, 12.

B. Vorwiegend ethische Benennungen.

I. Zum individuellen Leben gehören folgende Bezeichnungen:

1. Heiligkeit (קדושה). Das Wort bedeutet: a) die richtige Weise der Enthaltung vom Geschlechtsleben und vom Weingenusse¹⁾; — b) die willige Befolgung der Gebote Gottes²⁾; — c) Sauberkeit der äussern Erscheinung, entsprechend der Lauterkeit des Innern³⁾; — d) Vermeidung levitischer Unreinheit beim Verkehr im Heiligthum⁴⁾.

2. Unreinheit (טומאה) ist das Gegentheil der Heiligkeit in allen angegebenen Stücken⁵⁾.

3. Reinheit (טהרה) wird zur Bezeichnung der Enthaltung und des Gehorsams wie «Heiligkeit» (1, a. b.) gebraucht⁶⁾.

4. Tugendhaft (חסיד) ist der mit ethischen und dianoëtischen Tugenden ausgestattete Mensch⁷⁾, näher derjenige, welcher in den ethischen Tugenden ein Uebrigtes thut, indem er dem bessern der beiden Extreme sich ein Wenig zuneigt, so dass sein Thun noch vortrefflicher als sein Wissen ist⁸⁾.

II. Im Verhalten zu Anderen kommen in Betracht:

1. חסד, welches Wort im Zusammenhange mit der angegebenen Bedeutung von חסיד (I, 4) die Ausübung des sittlich Gebührenden an Anderen bezeichnet, sofern sie über das Masz der berechtigten Ansprüche derselben hinausgeht. Daher ist das Wort in der h. Schrift für Wohlthätigkeit und bei Gott für Gnade gebräuchlich⁹⁾.

2. צדקה bedeutet, sagt M., nach dem Sprachgebrauche der h. Schrift nicht Gerechtigkeit, sondern ethische Tugend¹⁰⁾. Daher wird auch die Tugend der Frömmigkeit so genannt¹¹⁾. — Nur das stammverwandte צדק vereinigt die beiden erstgenannten Bedeutungen.

3. משפט bezeichnet die Rechtspflege, sowohl die lohnende als die strafende⁹⁾.

4. Sünder, eig. ein gegen die Sittlichkeit sich Vergehender (חוטא) heisst, wer in seinen Handlungen von dem richtigen Mittelmasze in dasjenige Extrem gerathen ist, welches das minder schlimme von den beiden ist. Das Vergehen (חטא) oder die ungebührliche Handlung (פועל בלתי נכון) ist der Name für das Thun dieser Art. — Dagegen ist lasterhaft (רשע), wer dem schlimmern Extrem anheimgefallen ist. Aber beiden Extremen kommt der gemeinsame Name «schlecht» (רע) zu¹²⁾.

5. Durchtrieben lasterhaft (רשע ערום) ist, wer mit Lastern ethi-

¹⁾ Mor. III, 33 nach 2. Mos. 19, 10. 15 und 4. Mos. 6, 5; vgl. Mor. III, 48.

²⁾ Mor. III, 33 nach Sifra zu 3. Mos. 11, 44; III, 47.

³⁾ Mor. III, 47. ⁴⁾ Mor. a. a. O. ⁵⁾ Mor. III, 33. 47.

⁶⁾ Mor. III, 33, wo es bei TIBBON nach Cod. 73 heissen muss: וכן מכוונות.

⁷⁾ Zu Ab. II, 8. התורה הטהרה והקדושה.

⁸⁾ Zu Ab. V, 7; Perak. IV; Deot I, 5 (s. ob. S. 85 f.). ⁹⁾ Mor. III, 53.

¹⁰⁾ Das. nach 5. Mos. 24, 13. ¹¹⁾ Das. nach 1. Mos. 15, 6 und 5. Mos. 6, 25.

¹²⁾ Zu Ab. V, 14. — Anders SAADIA in Em. V, 1: נקרא צדיק מי שרוב מעשיו נאך החוטא הוא העובר על מצוות לא תעשה: V, 3 זכויות ורשע מי שרוב מעשיו חובות אבל לא על החמורות.