

**Auffassung der Zeit  
im Werk  
des R. Abraham Ibn Daud**

Inauguraldissertation  
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie  
im Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften  
der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität  
zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

Ilya Levkovich  
aus St. Petersburg

2013

1. Gutachter: Prof. Dr. Dr. Matthias Lutz-Bachmann
2. Gutachter: Prof. Dr. Yossef Schwartz

# INHALTSVERZEICHNIS

<b>Einleitung</b> .....	<b>1</b>
<b>1. Zeit als Ordnung</b> .....	<b>7</b>
1.1. Janusgesichter der Zeit.....	8
1.2. Vielfalt der Zeit: Zwischen Judentum, Christentum, Islam, Historiographie, Philosophie und Mittelalter .....	13
1.2.1. Prähistorische Zeitempfindung .....	14
1.2.2. Antike Grundlagen der mittelalterlichen Zeitvorstellungen .....	16
1.2.3. Jüdische Zeitauffassung.....	18
1.2.4. Christliche mittelalterliche Zeitvorstellungen.....	22
1.2.5. Die Auffassung der Zeit im mittelalterlichen Islam .....	25
1.2.6. Zeit oder Zeiten im Mittelalter? .....	30
<b>2. Definition der Zeit</b> .....	<b>33</b>
2.1. Zeit und Physik: Die Bewegung.....	34
2.1.1. Zeit und Bewegung .....	36
2.1.2. Zeit und Kontinuum .....	40
2.1.3. Das Jetzt.....	42
2.1.4. Zeit als Maß.....	44
2.1.5. Zeit als Quantität.....	46
2.2. Zeit und Astronomie: Die Sphären .....	51
2.2.1. Anzahl der Sphären .....	55
2.2.2. Die Sphärenmechanik und die Sonne.....	62
2.3. Zeit und Metaphysik: Die Ursachen der Himmelsbewegungen.....	68
2.3.1. Himmel als Lebewesen.....	68
2.3.2. Der himmlische Wille.....	71
2.3.3. Wirkung des himmlischen Willen: Stetige Bewegung.....	73
2.3.4. Himmel und Zeit .....	80
2.4. Zeit und Ontologie: Die Weltordnung .....	81
2.4.1. Das Sein in der Zeit .....	83
2.4.2. Zeit und Entstehung .....	86
2.4.3. Zeit und die translunare Emanation.....	93
2.4.4. Zeit und Ewigkeit .....	98
2.4.4.1. Gottes Zeitlosigkeit.....	101
2.4.4.2. Erschaffensein der Zeit .....	104
2.4.4.3. Das Ewige und das Mittlere .....	107
2.4.4.4. Natur der Zeit und der Ewigkeit.....	111
2.4.4.5. Zeit und Unendlichkeit.....	113
2.5. Zeitdefinition in AR: Analyse .....	116
<b>3. Zeit des Menschen und die Zeitlosigkeit Gottes</b> .....	<b>121</b>
3.1. Zeit und Theologie: Problem der Willensfreiheit.....	121
3.1.1. Willensfreiheit vs. Vorherwissen und Vorherbestimmung.....	125
3.1.2. Notwendigkeit der Willensfreiheit .....	129
3.1.3. Allwissenheit und Allmacht .....	134
3.1.4. Gottes Wissen des Möglichen .....	140
3.1.4.1. Gottes Wissen als zeitlose Wahrnehmung: Boethius.....	143
3.1.4.2. Gottes Wissen als Schöpfung der Universalien: Ibn Sīnā.....	146
3.1.4.3. Sonnenfinsternis: Kritik der Theologen .....	149
3.1.4.4. Ibn Dauds Lösung.....	151
3.1.5. Das Mögliche und die Allmacht .....	160
3.1.6. Gottes Wirkung als Quelle des Guten.....	165
3.1.6.1. Das Wesen des Guten .....	167
3.1.6.2. Das Gute als das Universale.....	172
3.1.7. Freie Wahl und Kausalität .....	173
3.1.7.1. Vier-Ursachen-Lehre bei Jehuda ha-Lewi .....	174
3.1.7.2. Vier-Ursachen-Lehre bei Ibn Daud.....	178

3.1.8. Zusammenfassung .....	183
<b>3.2. Zeit und Psychologie: Mensch als Zeitschöpfer .....</b>	<b>183</b>
3.2.1. Willensfreiheit vs. freie Wahl .....	184
3.2.2. Der Sitz der freien Wahl in der menschlichen Seele.....	187
3.2.3. Die Natur des Wünschens.....	190
3.2.4. Die erzwungene Wahl .....	193
3.2.4.1. Anatomie der Seele.....	194
3.2.4.2. Die inneren Seelenvermögen bei Ibn Sīnā.....	198
3.2.4.3. Die inneren Seelenvermögen bei Ibn Daud.....	203
3.2.4.4. Handlung aufgrund der Einschätzung .....	205
3.2.4.5. Handlung aufgrund des Gedächtnisses.....	207
3.2.4.6. Handlungen aufgrund der Einbildung .....	209
3.2.4.7. Der Mechanismus der erzwungenen Wahl.....	215
3.2.4.8. Zeiterlebnis der animalischen Seele.....	218
3.2.4.9. Zusammenfassung der Zwischenergebnisse.....	220
3.2.5. Die freie Wahl .....	221
3.2.5.1. Das Wunschvermögen des Menschen .....	222
3.2.5.2. Die theoretische Vernunft .....	225
3.2.5.3. Die Natur der freien Wahl .....	228
3.2.5.4. Der Mechanismus der freien Wahl .....	231
3.2.5.5. Der äußere Zeitmodus der menschlichen Existenz .....	239
<b>3.3. Zeit und Ethik: Erlösung und Vergeltung .....</b>	<b>244</b>
3.3.1. Schranken der Materie .....	244
3.3.2. Weg der Erlösung.....	247
3.3.3. Die Vergeltung .....	258
3.3.3.1. Vergeltung im Jenseits: Entscheidung für die Ewigkeit .....	260
3.3.3.2. Vergeltung im Diesseits: Die Macht über das Schicksal .....	261
3.3.3.3. Prophetie als Vollendung der menschlichen Entwicklung .....	263
3.3.4. Innere Zeitmodi des Menschen .....	271
3.3.4.1. Zeitmodi der Vervollkommnung und der Entartung .....	272
3.3.4.2. Prophetie und Zeitverlauf.....	277
<b>4. Zeit der Gesellschaft .....</b>	<b>280</b>
<b>4.1. Zeit und Soziologie: Die ewigen Elemente der Gesellschaftsordnung .....</b>	<b>282</b>
4.1.1. Die ewige Struktur der Gesellschaft.....	283
4.1.2. Das ewige Gesetz des Miteinander .....	285
4.1.3. Die Unvergänglichkeit des Judentums .....	291
<b>4.2. Zeit und Historiographie: Zwei Ursachen der gesellschaftlichen Veränderungen ...</b>	<b>299</b>
4.2.1. Sozialer Wandel in Ibn Dauds historischen Werken.....	300
4.2.1.1. Gott in der Geschichte: Ein Überblick .....	301
4.2.1.2. Gott in der Geschichte: DMY als Tragödie.....	307
4.2.2. Mechanik des historischen Wandels .....	318
4.2.3. Die Zeitmodi des historischen Wandels .....	322
4.2.4. Die Ursachen der historischen Symmetrie.....	328
<b>4.3. Zeit und Politologie: Aufzucht der Propheten .....</b>	<b>332</b>
4.3.1. Die prophetische Gabe in der prophetenlosen Zeit .....	335
4.3.2. Die weltliche Macht.....	338
4.3.2.1. Der einfache weltliche Herrscher .....	339
4.3.2.2. Der Herrscher davidischer Abstammung .....	341
4.3.2.3. Die Stellvertreter .....	344
4.3.4. Das Jahr 4949.....	346
<b>Schlusswort: Einheit der Zeit .....</b>	<b>349</b>
Abkürzungen.....	357
Umschrift.....	359
Abbildungen.....	360
Literaturverzeichnis .....	369
Curriculum vitae .....	391
Erklärung	

☞ - EINLEITUNG - ☞

Am Ende seiner Tage sprach der König *Salomon*: "*Die Sonne geht auf und unter [...]. Was gewesen ist, wird [wieder] sein, was getan worden ist, wird [wieder] getan, und es gibt nichts Neues unter der Sonne*".<sup>1</sup> Im August des Jahres 1881, beim Spaziergang durch die Wälder am See von Silvaplana, bei einem mächtigen, pyramidal aufgetürmten Block, "*6000 Tausend Fuß jenseits von Mensch und Zeit*" kam einem Professor der klassischen Philologie jener Gedanke wieder – der Gedanke der "*Ewigen Wiederkunft des Gleichen*", die er später als das Hauptprinzip der altgriechischen Zeitauffassung formulierte. Der Professor hieß *Friedrich Nietzsche*.<sup>2</sup> Mehr als hundert dreißig Jahre sind nach seinem Spaziergang vergangen, und mehr als hundert dreißig Jahre dauert die Diskussion über die zyklische und lineare Zeit. Es wurde mehrmals behauptet und wieder verworfen, dass der Hauptunterschied zwischen dem "hebräischen" und "griechischen" Denken, zwischen den "Gläubigen" und den "Heiden" gerade in dieser Zeitauffassung besteht. Die mythische Zeit der Griechen sei räumlich und statisch, sie habe kein Ziel und keinen Zweck, sie wandle im ewigen Kreislauf gefühllos und träge, ohne Anfang und Ende, ohne Wohin und Woher, ohne Hoffnung. Die Zeit der Tora hingegen sei zielgerichtet. Die Erschaffung der Welt und die Sintflut, der Auszug aus Ägypten und die Wüstenwanderung – all dies seien einmalige Ereignisse, welche sich nie wiederholen würden. Sie alle hätten einen Zweck – die Erlösung der Menschheit. Jede von ihnen sei ein Fortschritt – ein Schritt auf dem Pfad der Geschichte, der Geschichte mit Anfang und Ende, mit Wohin und Woher, mit Hoffnung.<sup>3</sup>

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt nicht, die intuitive Völkerpsychologie zu untersuchen. Vielmehr handelt es sich hier um die Vorstellungen einer begrenzten Gruppe der mittelalterlichen jüdischen Intellektuellen aus dem Spanien des 12. Jhs. Ihre Gedanken waren gleichzeitig von der griechischen Philosophie und dem jüdischen Messianismus geprägt. Eben diese eigenartige Kombination macht die Frage nach ihrer Zeitauffassung so spannend. Als Quelle bei einer solchen Fragestellung scheinen mir die beiden Bücher des Rabbi

---

<sup>1</sup> Eccl. 1:5-8.

<sup>2</sup> Nietzsche, 1888, 335.

<sup>3</sup> Siehe: Taubes, 1947; Boman, 1952; Neher, 1976; etc. Vgl. dagegen Köhler, 1953; Momigliano, 1966 & 1987; Jaeschke, 1976; Cancik, 1976; Trivers, 1985, 218-226. Zum Synthesenversuch und Diskussionsüberblick siehe bspw.: Whitrow, 1988, 51-56. Die zeittheoretische implikationen der Annahmen der linearen und der zyklischen Zeitfolgen siehe in: Bieri, 1972.

*Abraham Ibn Daud* von Interesse zu sein – sein Geschichtsbuch *Sefer ha-Qabalah* (SQ) und sein philosophisch-theologisches Traktat *Al-‘Aqīdah ar-Rafī‘ah* (AR).

*Abraham Ibn Daud*, Geschichtsschreiber, Philosoph, Astronom, vermutlich auch Arzt, wurde geboren um 1110 in Cordoba, der Hauptstadt des umayyadischen Kalifates und dem kulturellen Zentrum Andalusiens des 12. Jhs. Er war ein Sohn der Tochter des berühmten Gelehrten *Isaak Albaliyah*.<sup>4</sup> Die Erziehung genoss er im Hause dessen Sohnes, seines Onkels, und dem Schüler von *Isaak Alfasi*, – *Baruch Albaliyah*.<sup>5</sup> Aus seinen Schriften kann man schließen, dass er ausreichende Kenntnisse sowohl in der Bibel, dem Talmud, der hebräischen Poesie als auch in den Naturwissenschaften und der griechischen Philosophie besaß. Darüber hinaus soll er auch mit der polemischen Literatur der Christen, der Moslems und der Karäer, eventuell auch mit dem Evangelium und dem Koran vertraut gewesen sein.

Von seinen Werken sind uns sieben bekannt, zwei davon allerdings nur ihrem Namen nach.<sup>6</sup> Das auf Arabisch verfasste theologisch-philosophische Traktat *Al-‘Aqīdah ar-Rafī‘ah* (AR, "Der erhabene Glaube") ist nur in zwei hebräischen Übersetzungen aus dem 14. Jh. – *Emunah Ramah* (ER)<sup>7</sup> von *R. Salomon Ben Labi* und *Emunah Niś‘ah* (EN)<sup>8</sup> von *R. Samuel Moṭoṭ* erhalten.<sup>9</sup> Das traditionshistorische Buch *Sefer ha-Qabalah* (SQ, "Buch der Tradition")<sup>10</sup> wurde auf Hebräisch verfasst und von drei weiteren ebenso auf Hebräisch geschriebenen Werken begleitet: *Divrey Malkey Yisra‘el* (DMY, "Geschichte der Könige Israels"),<sup>11</sup> *Midraš Zeḥaryah* (MZ,

<sup>4</sup> Über ihn schreibt *Ibn Daud* ausführlich in SQ. Siehe: SQ VII (Cohen, 58:193-60:223).

<sup>5</sup> Auch über ihn schreibt *Ibn Daud* in seinem SQ. Siehe: Ebd. (Cohen, 64:284-65:303).

<sup>6</sup> Zu den verlorenen Werken zählt das von *Ibn Daud* selbst erwähnte exegetisch-apologetische Buch gegen den Karäer Abu-‘l-Farāḡ (siehe: SQ: Epilog, Cohen, 72:414-415) und das von einem späteren Autor angegebene Traktat über die Astronomie (siehe: R. Iṣḥaq Iṣraēli, *Liber Jesod Olam* IV:18, Goldberg & Rosenkranz, II, fol. 35b).

<sup>7</sup> Die erste Edition des Textes und seine deutsche Übersetzung siehe in: Weil, 1852. Die neue Edition und die englische Übersetzung siehe in: Samuelson & Weiss, 1986. Eine vergleichende Ausgabe einiger Ausschnitte aus ER und EN siehe in: Eisenberg, 1986. Die neue Edition des Textes wird gerade von *Amira Eran* und *Resianne Fontaine* vorbereitet und wird voraussichtlich im kommenden Jahr herausgegeben.

<sup>8</sup> MS Mantua 81. Einzelne Textausschnitte in: Eisenberg, ebd. Die Neuedition des Werkes wird der oben erwähnten Ausgabe der ER von Eran und Fontaine beigelegt.

<sup>9</sup> Das arabische Original ist im 15. Jahrhundert verloren gegangen.

<sup>10</sup> Die Ausgabe des hebräischen Textes samt der englischen Übersetzung siehe in: Cohen, SQ & BT, 1967. Die Erstausgabe des hebräischen Textes erfolgte in Mantua 1514, die kritische Erstausgabe in: Neubauer, *Medieval Jewish Chronicles*, 1887-1895, I, 47-84. Die Übertragung ins Deutsche siehe in: Katz, SK, 1907.

<sup>11</sup> Kritische Edition siehe in: Vehlow, *Abr. Ibn Daud's Historiography*, 2006. Diese Ausgabe ist allerdings recht selten. Daher wird DMY noch relativ oft in zahlreichen Handschriften und unkritischen Editionen (*editio princeps* in *Seder Olam Raba etc.*, Mantova 1514) gelesen. Da aber der

"Auslegung der Prophetie Sacharjas")<sup>12</sup> und *Zeh'er Divrey Romi* (ZDR, "Chronik der römischen Geschichte").<sup>13</sup>

Infolge der religiösen Verfolgungen der Almohaden im muslimischen Spanien wanderte *Ibn Daud* Ende 40er - Anfang 50er Jahre nach dem christlichen Kastilien aus.<sup>14</sup> 1160-1161 verfasste er seine beiden oben erwähnten Hauptschriften. Einige indirekte Hinweise sprechen dafür, dass er 1160-1180 in Toledo zusammen mit *Domingo Gundisalvi* auch philosophische Bücher aus dem Arabischen ins Lateinische übertragen hat. Darüber wurde viel geschrieben, aber die Hypothese erscheint nach wie vor höchst problematisch.<sup>15</sup> Vermutlich um 1180 erlitt er in Toledo einen Märtyrertod.<sup>16</sup>

Das auf Hebräisch verfasste historische Buch *Sefer ha-Qabalah* ("Buch der Tradition")<sup>17</sup> ist wohl die bekannteste Schrift von *Ibn Daud*. Der Herausgeber und der Kommentator dieses Werkes, *Gerson Cohen*, gab in seiner Einleitung unter anderem auch eine ausführliche Charakteristik des dem Buch zugrundeliegenden Modells der historischen Zeit. Seiner Meinung nach, sei *Ibn Daud* von einer geschichtlichen Symmetrie ausgegangen, vor allem im Bereich der Chronologie.<sup>18</sup> Seine primäre Zeiteinheit bilde die Zahl "Sieben". So sei in SQ der Erste Tempel im Jahre 2929 nach der Erschaffung der Welt gebaut worden, stand 427 Jahre lang, und sei nach sieben Jahren des Krieges mit *Nebukadnezar* zerstört worden. 70 Jahre lang habe der Jerusalemer Tempel in Trümmern gelegen.<sup>19</sup> Im Jahre 49 nach seiner Zerstörung sei mit dem Bau des Zweiten Tempels angefangen worden.<sup>20</sup> 21 Jahre habe sein Bau gedauert, genauso lang wie die Zerstörung des Ersten Tempels.<sup>21</sup> 420 Jahre habe der Zweite Tempel

---

Text von *DMY* oft mit dem im Mittelalter sehr populären Buch *Sefer Yosipon*, einer auf Hebräisch verfassten Nacherzählung von *De Bello Judaico* des *Josephus Flavius*, verwechselt wurde, existieren bereits seit der frühen Neuzeit zahlreiche Übersetzungen in verschiedene europäische Sprachen. Siehe: Veltri, 2002, 138-143.

<sup>12</sup> Die Ausgabe des hebräischen Textes samt der englischen Übersetzung siehe in: Vehlow, Abr. *Ibn Daud's Historiography*, 2006.

<sup>13</sup> Siehe: Vehlow, ebd. Genauso wie *DMY* wird *ZDR* noch in zahlreichen MSs und in denselben unkritischen Editionen als Anhang von *SQ* gelesen. Seine etwas spätere Edition samt der lateinischen Übersetzung findet man in: Zeller, R. Abr. Ben Dior *Zihron*, 1755.

<sup>14</sup> Siehe: *SQ VII* (Cohen, 88), Epilog (Cohen, 101 ff.)

<sup>15</sup> Siehe: d'Alverny, 1954; Lemay, 1962, 9 ff.; Cohen, 1967, XXVI-XXVIII, etc.

<sup>16</sup> Die beste allgemeine Darstellung seiner Biographie siehe in: Cohen, ebd., XVI-XXVIII.

<sup>17</sup> Die Ausgabe des hebräischen Textes samt der englischen Übersetzung siehe in: Cohen, BT, 1967. Die Übertragung ins Deutsche siehe in: Katz, SK, 1907.

<sup>18</sup> Cohen, 1967, 189-222.

<sup>19</sup> *SQ I* (Cohen, 83).

<sup>20</sup> Ebd. (Cohen, 49-51).

<sup>21</sup> Ebd. (Cohen, 56-57).

gestanden,<sup>22</sup> bis er von *Vespasian* und *Titus* nach sieben Jahren des Krieges zerstört worden sei.<sup>23</sup> Der Zweite Tempel müsste also laut *Ibn Daud* genauso lang wie der Erste, und zwar 427 Jahre, gestanden haben. Die magische Zahl "Sieben" taucht laut *Cohen* in *SQ* immer wieder auf: *Ibn Daud* unterteile die Geschichte in sieben Epochen von den Propheten bis zu den Rabbinern;<sup>24</sup> er unterscheide sieben Generationen der *Tanaim* von *Hilel* bis zu Rabbi *Jehuda ha-Nasi*, sowie sieben Generationen der *Amoraim* von Rabbi *Jehuda ha-Nasi* bis zu Rav *Aschi*.<sup>25</sup> "The results [...] illustrated the rhythmic pattern of history no less than its symmetry."<sup>26</sup> Ferner behauptet *Cohen*, dass alle Wendepunkte der Geschichte in *SQ* auf das neunte Jahr einer Dekade fallen. So ziehe das jüdische Volk im Jahre 2449 aus Ägypten hinaus; 2929 baue man den Ersten Tempel; seine Zerstörung ereigne sich im Jahre 3339; 3409 erfolge der Bau des Zweiten Tempels; die Prophetie ende 3449; der Zweite Tempel werde 3829 zerstört.<sup>27</sup> "History is thus possessed not only of rhythm but of rhyme, too."<sup>28</sup> Die jüdische Geschichte sei aber auch von einem weiteren Rhythmus von 500 und 1.000 Jahren durchdrungen: Den 1.000 Jahren der Prophetie folge in *SQ* 500-jährige Epoche der Toraauslegung, das Zeitalter des Zweiten Tempels und der *Tanayim*. Danach breche die Zeit der Auslegung der *Mischna* an, die Ära der *Amorayim* und *Savorayim*, die ebenso 500 Jahre dauert. Das nächste 500-Jahren-Zyklus-Ende hätte laut den Berechnungen von *Cohen* 4949 nach der Erschaffung der Welt, d.h. 1188-1189 n. Z., sprich 28 Jahre nach dem angeblichen Abschluss von *Sefer ha-Qabalah*, stattfinden müssen,<sup>29</sup> was unter der Berücksichtigung der Judeo-Arabischen Verschiebung der Jahreszahlen mit dem Jahr 4948 zusammenfalle, in dem der ältere Zeitgenosse *Ibn Dauds*, *Abraham Bar Ḥiya*, aufgrund der Berechnungen anhand desselben Buches *Daniels* das Ende der Zweiten Ära der Geschichte gesehen habe.<sup>30</sup>

Dieses Zeitverständnis verrät laut *Cohen* ein höchst oberflächliches Interesse an den Geschehnissen selbst in Verbindung mit einem tiefen Bedürfnis, ihren Sinn und Ort im Gesamtplan der Geschichte herauszufinden.

---

<sup>22</sup> Ebd. (Cohen, 83 & 99).

<sup>23</sup> Ebd. (Cohen, 99-100).

<sup>24</sup> Cohen, 1967, 205.

<sup>25</sup> Ebd., 206-208.

<sup>26</sup> Ebd., 208.

<sup>27</sup> Ebd., 210-211.

<sup>28</sup> Ebd., 211.

<sup>29</sup> Ebd., 212-222.

<sup>30</sup> Ebd., 220. Vgl. Abr. Bar Ḥiya, *Megilat ha-Megaleh IV* (Poznanski, 108:8-9).

Ibn Daud, it will be recalled, was in the first instance a philosopher, and as a member of the philosopher class he probably had little concern with, or even respect for, history and historical writing as such. After all, what was pure history to a philosopher but a series of anecdotes that suited the mentality of the vulgar masses? [...] He, by way of contrast, was living up to the criteria of the father of philosophy, who stipulated that the true philosopher is a man of noble soul who contemplates all TIME as well as all existence.<sup>31</sup>

Was eigentlich diese "philosophische Voreinstellung" *Ibn Dauds* gewesen ist, erklärte *Cohen* nicht. Nun will ich in der vorliegenden Arbeit die philosophischen Grundlagen dieser Geschichtsauffassung von *Ibn Daud* überprüfen. Meine Quelle dafür ist sein auf Arabisch geschriebenes, philosophisch-theologisches Buch *Al-‘Aqīdah ar-Rafī‘ah*<sup>32</sup> ("Der erhabene Glaube"), das sich allerdings nur in zwei hebräischen Übersetzungen aus dem 14. Jh. – *Emunah Ramah (ER)*<sup>33</sup> von *Salomon Ben Labi* und *Emunah Niś‘ah (EN)*<sup>34</sup> von *Samuel Moṭoṭ* – erhalten hat.<sup>35</sup>

Die Kernfrage der Geschichtsphilosophie ist die Frage nach der Auffassung von *Zeit*. Die Intention des Ansatzes von *Cohen* war es, zu behaupten, dass *Ibn Daud* in seiner Philosophie nur eine zyklische Zeitfolge kannte. Die geschichtliche Symmetrie setzt nämlich eine Wiederkehr und einen Rhythmus voraus. Dem ist aber nicht ganz so. In *AR* schließt er die weiteren Zeitmodi nicht aus. Er kennt sowohl die lineare Zeit, als auch das Chaos und die Transzendenz. Für jeden von diesen Zeitmodi wurde bei *Ibn Daud* ein bestimmter Bereich der Existenz vorgesehen. Die vorliegende Untersuchung setzt sich demnach zum Ziel, die gegenseitige Wirkung verschiedener Zeitmodi, sprich die zeitliche Ordnung der Existenz, in *AR* zu klären. Erst aufgrund einer solchen Analyse wird nämlich eine Interpretation der Auffassung der geschichtlichen Zeit in *SQ* möglich.

Im ersten Arbeitsteil wird auf die allgemeine Frage nach der Zeit und ihrer für die Zeitordnung relevanten Aspekte eingegangen. Darin werde ich die Begriffe der äußeren und der inneren Zeit erläutern. Im zweiten Teil wird die Definition der Zeit in *AR* untersucht. Darin wird gezeigt, dass das, was bei *Ibn Daud* unter der äußeren Zeit verstanden werden kann, die physikalische Zeit des Kosmos ist. Im dritten Teil komme ich schließlich zu der Frage nach dem Verhältnis der

---

<sup>31</sup> Cohen, 1967, 214. Mit dem "Vater der Philosophie" bezeichnet *Cohen Platon* (*Politeia* VI, 486a). Vgl. Yerushalmi, 1982, 37 ff.; Meyer, 1974, 78-82.

<sup>32</sup> Bacher, 1892.

<sup>33</sup> Die erste Edition des Textes und seine deutsche Übersetzung siehe in: Weil, 1852. Die neue Edition und die englische Übersetzung siehe in: Weiss & Samuelson, 1986. Eine vergleichende Ausgabe einiger Ausschnitte aus *ER* und *EN* siehe in: Eisenberg, 1986. Die neue Edition der beiden Texte wird zur Zeit von *Amira Eran* und *Resianne Fontaine* vorbereitet.

<sup>34</sup> MS Mantua 81. Einzelne Textausschnitte in: Eisenberg, ebd.

<sup>35</sup> Das arabische Original ist im 15. Jahrhundert verloren gegangen.



menschlichen, inneren Zeitrhythmen zu der besagten äußeren Zeitordnung. Im vierten Teil wird das Verhältnis der Gesellschaft zu der äußeren Zeit erörtert. Daraus wird dann *Ibn Dauds* Philosophie der Geschichte und seine damit verbundene Vorstellung über die historische Zeit ersichtlich. Abschließend wird darin die Interpretation von *Cohen* vor dem Hintergrund der Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung erneut analysiert.

Die Ansichten von *Ibn Daud* werden, wo das möglich ist, mit denen seiner Zeitgenossen verglichen. Denn meine Absicht ist es zu beweisen, dass *Ibn Daud* keinesfalls ein "Einzeldenker" seiner Zeit gewesen ist. Vielmehr bringt er die Weltanschauung zum Ausdruck, die vielen jüdischen Intellektuellen aus dem Spanien des 12. Jh. gemeinsam gewesen ist.

Die erste bewusste Zeiterfahrung des Menschen ist wahrscheinlich die des Gehens. Man geht. Man tritt mit den Füßen auf den Boden, stößt sich mit einem Bein von ihm ab, um sich auf das andere zu stützen. So ergibt sich ein Schritt. Die monotone Aufeinanderfolge der Schritte erzeugt einen natürlichen Rhythmus, einen Rhythmus wie das gleichmäßige Tropfen des Wassers, wie das Rattern des Rades. Wohin auch immer der Mensch geht, begleitet er den Menschen. Man hört ihn, man spürt ihn, man sieht ihn. Man hört ihn im eigenen Stampfen; man spürt ihn im wechselnden Druck auf die Füße; man sieht diese Füße gleichmäßig den Boden treten. Der Schritt wird zu einem Merkmal der Bewegung, zu einem Maßstab des Raumes und der Zeit zugleich. Wie weit bin ich gelaufen? Wie lange bin ich unterwegs? - x Schritte.

Der Mensch schließt sich den anderen an. Er geht in der Masse. Er versucht sich anzupassen. Er versucht den Gleichschritt zu halten. Dafür hört er den Schritten der anderen zu. Ein Greis schleppt sich mühsam fort, während ein Mädchen um ihn herum springt. Hier gibt es keinen Rhythmus mehr. Eher gleicht es dem dumpfen Getöse des Regens, dem Rauschen der Blätter. Es herrscht ein Chaos.

Verzweifelt flieht der Mensch von dem Chaos. Er läuft weg von dem Trubel. Mit leichten, langen Schritten schwebt er über dem Boden. Er fühlt sich frei. Dann wird er allmählich schneller. Er rennt so schnell er kann, Hals über Kopf. Seine Stöße werden kurz, stark. Sie folgen so dicht aufeinander, dass er sie beinahe nicht mehr merkt. Bald werden sie zu einem Trommelwirbel. Nun bremst er. Er steht, nicht aber sein Puls. Und sein Atem auch nicht. Er steht, während sein Herz und seine Lungen immer noch rennen. Auch hier herrscht das Chaos?!

Verwirrt betrachtet der Mensch seine Füße. Ich bin so lange gelaufen! So viele Schritte! Er schaut die Uhr an. Der Zeiger hat sich kaum bewegt.



## Janusgesichter der Zeit

1.1.

Der Begriff der Zeit lässt sich nicht definieren, sondern nur deuten.<sup>36</sup> Die Zeit an sich ist auch nicht direkt wahrnehmbar, denn sie hat keine unmittelbare sinnliche Grundlage im menschlichen Empfinden. Wie kommt dann der Mensch überhaupt auf die Idee, dass Zeit existiert? Anscheinend, durch ein mittelbares Zeiterlebnis.<sup>37</sup> Der Rhythmus ist ein solches Phänomen, in dem sich die Zeit

---

<sup>36</sup> Die allgemeinen Definitionen wie z.B., dass Zeit und Raum die Akzidentien der Bewegung sind, beschreiben eher die Zusammengehörigkeit der Begriffe, nicht aber ihre Inhalte. Der Inhalt des Zeitbegriffes an sich hängt heutzutage vollkommen von dem Ausgangspunkt des Forschers ab. Man spricht heute über die Zeit in der Physik, über die Zeit in der Psychologie, über die Zeit in der Musik, Biologie, Geschichte usw. getrennt von einander. Vgl. Pöppel, 1983, 369-370. Ein allgemeineres, endgültiges Verständnis des Zeitbegriffes in der Philosophie scheint auch immer noch unerreichbar zu sein. Das Problem des ersten großen Zeittheoretikers, schrieb *Gadamer*, sei der "Prototyp aller echten philosophischen Verlegenheit". Es sei nämlich "der Entzug ins Selbstverständliche" (*Gadamer*, 1969, 17). Der selbstverständliche, intuitive Umgang mit der Zeit in der Sprache mag uns aber verwirren. Er ergibt keinen genauen Sinn, kennt keine definitive Festlegung. Die Bedeutung der Zeit im Sprachgebrauch entsteht deswegen eher aus dem Kontext. Siehe die Anwendung der Sprachtheorie *Wittgensteins* auf das Zeitproblem bei *Waismann* in: *Waismann*, 1950-1951. Vgl. *Gale*, 1978, 7-8.

<sup>37</sup> Die Annahme von *Kant*, die Zeit sei *a priori* gegeben, verneint – im Grunde genommen – die Notwendigkeit eines Zeiterlebnisses für die Bildung einer Vorstellung über die Zeit. Er definiert die Zeit als "eine wirkliche Form der inneren Anschauung", welche die "absolute Mannigfaltigkeit" der Ereignisse zu einer wahrnehmbaren Form organisieren solle. Ohne diese Organisation sei keine Wahrnehmung möglich. Daher gehe der Zeitbegriff dem Zeiterlebnis voraus, so *Kant*. Siehe: *Kant*, 1787, 46-58. Seine späteren Kritiker wie *Guyau* behaupteten dagegen, die Zeit sei ein Erzeugnis der menschlichen Bewusstseinsentwicklung. Siehe: *Guyau*, 1890, 117. Allerdings, hielt er die Zeit für "la formule abstraite des changements de l'univers" (ebd., 119), die von statischen Erscheinungen von *Differenz*, *Wechsel* und *Intensität* in der Periode von der kindlichen "confusion primitive" (ebd., 1) herrühre. Die Entstehung einer Kontinuität, d.h. einer Ordnung, aus den Folgen von statischen Ereignissen, d.h. aus einem Chaos, stellt aber ein philosophisches Paradoxon dar. Siehe: *Zenon*, in: *Lee*, 1936. Vgl. *Salmon*, 1967. Es war gerade das Problem von *Kant*, das er mit seinem *transzendentalen* Argument zu beseitigen versuchte, und welches bei *Guyau* auch nicht viel anders gelöst zu werden scheint. Vgl. *Ricoeur*, 1988. *Bergson* löste dieses Paradoxon, indem er zwischen der Zeit an sich und der wahrgenommenen Zeit unterschied. Das menschliche Wahrnehmen der Zeit verlaufe laut *Bergson* auf eine *kinematographische* Weise – in separaten Bildern von unteilbaren kontinuierlichen Dauerabschnitten, die er als *durée vécue* bezeichnete, und die von einem Menschen in der Bewegung der eigenen Glieder erfahren werden können. Diese "atomare" Zeitwahrnehmung beinhaltet zweierlei Erfahrung – die der Kontinuität und die der begrenzten Dauer. Die Kontinuität bzw. die untrennbare Einheitlichkeit eines solchen *erlebten Dauerabschnittes* wird dann auf die Aufeinanderfolge der Momenten übertragen. Siehe: *Bergson*, 1907 (insb. Kap. 4). Vgl. *Whitehead*, 1929. Nach *Bergson* in der Interpretation von *Grünbaum* könne die Zeit an sich – sprich ihr kontinuierlicher Zeitstrom – nicht wahrgenommen werden. Dafür aber sei es durch eine Rekonstruktion der Zeit in der Form einer Aufeinanderfolge der untrennbaren Momente möglich. D.h. die Zeit sei nur durch eine "koordinierte Definition" fassbar, wie z.B. in der Betrachtung einer Bewegung. Siehe: *Grünbaum*, 1978. Vgl. *Reichenbach*, 1958. Gerade dies verstehe ich unter dem Begriff des "mittelbaren Zeiterlebnisses".

spüren lässt.<sup>38</sup> Er beinhaltet nämlich die wichtigsten Charakteristika der Zeit wie Gleichzeitigkeit,<sup>39</sup> Aufeinanderfolge,<sup>40</sup> sowie Moment<sup>41</sup> und Dauer.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Man darf den Rhythmus für eine genaue Abbildung des wahrnehmbaren Zeitflusses im Sinne von Bergson halten. Er ist diese Zeitart *par excellence*, denn er erscheint eben als eine kontinuierliche *Aufeinanderfolge* der unteilbaren *Dauerabschnitte*, die als Einheiten des menschlichen Zeiterlebnisses definiert werden können. Anscheinend deswegen wird er schon selbst bei den einjährigen Kindern zu einem leicht erkennbaren Zeitmesser, eigentlich zu ihrem ersten Zeitmesser. Siehe: Demany et al., 1977; Morrongiello, 1984; Lewkowicz, 1985; usw. In der Musik stellt der Rhythmus die eigentliche Verkörperung des Zeitprinzips dar: Zwei Töne (d.h. *Jetzt-Momente*) werden entweder zusammen (mit *Gleichzeitigkeit*) oder nacheinander (in einer *Folge*) gespielt; im letzten Fall entsteht zwischen den beiden ein Intervall (d.h. *Dauerabschnitt*); und diese sind die primären Charakteristika der Zeitphänomene. Vgl. Epstein, 1983; Jones, 1990. Aufgrund jener Verankerung der Musik in der Zeit korreliert der historische Wandel der musikalischen Rhythmen mit der Evolution der Zeitvorstellungen. Siehe z.B.: Schneider, 1991.

<sup>39</sup> Die Wahrnehmung der *Gleichzeitigkeit* bildet die untere Grenze des menschlichen Zeitsinnes. Z.B.: in 0,003 sec beim Hören und 0,02 sec beim Sehen können zwei Reize als ungleichzeitig erlebt werden. Siehe: Pöppel, 1983, 371. Man ist allerdings imstande, auch kleinere Werte für diese kritischen Zeitintervalle zu erzielen, wenn z.B. unterschiedliche Rezeptoren des gleichen Sinnessystems, wie etwa zwei Finger beim Tasten, für die Wahrnehmung benutzt werden. Vgl. Grüsser, 1983, 90-95. Die Wahrnehmung der *Gleichzeitigkeit* bzw. *Ungleichzeitigkeit* der Reize dient dem Zwecke einer *zeitlichen Unterscheidung* zweier Ereignisse.

<sup>40</sup> Um sich die richtige *Aufeinanderfolge* der beiden Reize zu merken, braucht der Mensch ein Minimum von 0,03 sec unabhängig von der Art der Wahrnehmung. Siehe: Pöppel, 1983, 372. Das Folgeerleben hängt aber auch von der Komplexität des wahrgenommenen Objektes ab. Dementsprechend nimmt das kritische Zeitintervall immer mehr zu, wenn der dargebotene Reiz komplexer wird. Vgl. Grüsser, 1993, 95-98. Darüber hinaus gibt es auch Gründe zu glauben, dass dieses Intervall im Laufe der Zeit je nach der Tages- und Jahreszeit variiert. Vgl. Aschoff, 1993, 135; usw. Die *Aufeinanderfolge* bildet die *zeitliche Struktur* der Ereignisse, was McTaggart als "B-Series" der möglichen Positionen eines Gegenstandes in der Zeit, d.h. die Folge "*from earlier to later*", bezeichnet. Siehe: McTaggart, 1927 (insb. Kap. 33).

<sup>41</sup> Unter dem *Moment*, – in der Neurologie und Psychologie auch *Jetzt* oder *Präsenzzeit* genannt, – versteht man einen Zeitabschnitt von der zu Gestalten integrierten Ereignisse, welche eine homogene zusammenhängende Bedeutung aufweisen. Bezüglich der zeitlichen Ausdehnung der *Momente* sowie ihrer physiologischen Grundlage im Gehirn gibt es allerdings eine Meinungsverschiedenheit. Siehe z. B.: Pöppel, 1983, 372-373; Pöppel, 1985, 24 ff.; Grüsser, 1983, 98-101, 123 ff.; usw. Ihre untere Grenze beginnt jedoch eindeutig mit dem Zeitintervall von einem Erlebnis der *Aufeinanderfolge*, die die Grundlage für die Feststellung vom Anfang und Ende eines Ereignisses bildet. Der *Moment* verkörpert ein sozusagen "wahrnehmbares Atom" der Zeit im Sinne von Bergson, – ein Atom, in dessen Form die Gegenwart erlebt und die Zukunft von der Vergangenheit getrennt werden können. Zum Verständnis dieser Zeiteinheit als der "Präsenzzeit" siehe bereits: Stern, 1897. Dies ist also das Grundelement der "A-Series" von McTaggart, d.h. der Abfolge der Zeit im Sinne "*past-present-future*". Zu philosophischen Implikationen des Begriffs der "vermeintlichen Gegenwart" (*specious present*) für die Auffassung der Zeitfolge siehe: James, 1893, 608 ff. & Broad, 1923, 344 ff.

<sup>42</sup> Die *Dauer* ist die mathematische Wertaussage über die Länge eines oder einer Reihe der *Momente*. Das Erleben von *Dauer* ergibt sich aus der Reichhaltigkeit der im Bewusstsein verarbeiteten Ereignisse, sprich aus der Anzahl und der Größe der *Momente*. Die untere Grenze für die Einschätzung der *Dauer* ist selbstverständlich die *Dauer* eines *Momentes*. Für die Einschätzung einer Abfolge von mehreren Ereignissen beträgt jedoch der für das menschliche Nervensystem optimale Zeitabschnitt im Durchschnitt 0,7 sec. Gleichzeitig bildet dieser Zeitabschnitt die zentrale Tendenz in der Messung des sog. *indifference point's*, d.h. einer Periode der objektiven Zeit, die in der Regel weder über- noch unterschätzt wird. Siehe: Fraisse, 1963,

Das menschliche Zeiterleben ist aber von einer ganzen Menge Rhythmen begleitet und bedingt. Diese Rhythmen entstehen aus verschiedenen Bewegungen bzw. Veränderungen, die sowohl innerhalb<sup>43</sup> des Menschen als auch außerhalb<sup>44</sup> von ihm stattfinden. Die Diskrepanz zwischen ihren Tempi und Takten, zwischen ihren nicht reziproken Anfangs- und Endmomenten ruft im Menschen eine Irritation hervor, welche er zu bewältigen versucht. Er versucht ein Zeitgefühl zu entwickeln, das ihm zu einer Lebensharmonie mit der Umwelt, mit der Gesellschaft und mit sich selbst verhelfen könnte. Er versucht den einzig "wahren" Rhythmus zu finden.<sup>45</sup>

Im Mittelalter konnte dieser allgemeingültige, allumfassende Rhythmus nur theoretisch und abstrakt sein. Er lag weit weg von den konkreten Vorgängen, damit ihre chaotischen Sprünge seine Harmonie nicht gefährden. Er musste objektiv, sprich dem Alltäglichen *entfremdet* sein. In diesem Sinne war er *qadoš*: "dem gewöhnlichen Gebrauche entnommen" und "heilig".<sup>46</sup> Er war heilig, denn er verkündete den Herzschlag des Universums. Er maß die Bewegung des

---

128 ff.; Melges, 1988, 215. Diese minimale "Zeiteinheit" von ca.  $\frac{3}{4}$  sek. wurde von Wundt festgestellt und von Guyau als die "*durée du pas dans l'espace*" definiert. Siehe: Wundt, 1874; Guyau, 1890, 93. In der Musik entspricht dieser Takt dem *adante giusto*, dem weder schnellen noch langsamen, sprich "normalen" Tempo.

<sup>43</sup> In einem seiner Artikel bringt Aschoff mehrere Beispiele der inneren Uhr des Menschen, welche von den rhythmischen Funktionen des lebenden Organismus herrühren und eine ungenaue aber immerhin zyklische Dauerfolge aufweisen. Siehe: Aschoff, 1983, 133-137.

<sup>44</sup> Die physiologischen Untersuchungen zu der inneren Uhr des Menschen haben gezeigt, dass etwa 150 körpereigene Rhythmen mit dem 24-Stunden-Rhythmus der Erdumdrehung, des Wechsels von Tag und Nacht, verschaltet sind. Es wurde auch nachgewiesen, dass der Mensch dabei über eine innere und von der Umwelt nicht direkt abhängige *circadiane* Uhr verfügt. (Der Terminus wurde von Halberg eingeführt, gebildet aus dem lateinischen "circa" – *um, herum* und "dies" – *Tag*. Siehe: Halberg, 1959.) Der Zyklus dieser Uhr schwankt zwischen 23 und 27 Stunden und verstellt sich entsprechend den Anforderungen des äußeren Schrittmachers. Siehe: Halberg, 1959; Wever, 1979; Aschoff, 1981; usw. Ähnliche Mechanismen der Zeitkontrolle wurden auch bei Tieren und selbst bei Pflanzen vorgefunden. Siehe: Aveni, 1991, 26; Roitblat & Young, 1990, 149; usw. Nichtsdestoweniger führt die Isolation des Menschen von den äußeren Zeitgebern zur Entstehung neuer Rhythmen und einer *Desynchronisation* derselben. Z.B.: Der Rhythmus der Körpertemperatur löst sich von dem der Schlaf- und Wachzustände. Siehe: Aschoff, 1983, 140-141. "Für die Synchronisation der menschlichen circadianen Uhr", – schreibt Aschoff, – "spielen soziale Signale aus der Umwelt eine entscheidende Rolle." (ebd., 137).

<sup>45</sup> Die zeitliche Ordnung als ein natürlicher Zustand des Menschen wurde in der Psychologie nachgewiesen. Es sei hierzu wieder an die Experimente von Aschoff in seinen unterirdischen Isolationskammern hingewiesen. Siehe: Aschoff, 1998, 133-137. Dennoch wurde bereits von Macleod und Roff gezeigt, dass der Zeitsinn selbst ziemlich schnell in sich zusammenbrechen kann, wenn der Mensch von Anhaltspunkten, die ihn auf die wirkliche Zeit hinweisen könnten, – seien es die Sonne oder Zeitmessgeräte – ferngehalten wird. Siehe: Macleod & Roff, 1936. Die Verzerrungen der Wahrnehmung von Dauer und Lebensrhythmus, wenn sie nicht bewusst – wie z.B. durch Meditation oder Hypnose – hervorgerufen werden, werden als höchst unangenehm empfunden. Siehe: Levine, 1998, 66-71.

<sup>46</sup> Gesenius, HAH, 700.

allumfassenden Wesens, einen absolut gleichmäßigen Gang. Nicht die Bewegung an sich, sondern die unwandelbare Struktur dieser Bewegung wurde dabei in der Zeit abgebildet. Es war deswegen das Unveränderliche an einer Veränderung, das gemessen wurde, das Statische an der Bewegung.

Sollte aber die Zeit als *heilig* betrachtet werden, zwingt sie den Menschen in die Knie, lässt sich von ihm verehren. Die abstrakte, entfremdete, widernatürliche, heilige Zeit wurde zum Herrscher über das menschliche Handeln, zum Gesetz und zu einer Ordnung.

Neben der heiligen, ordnenden Zeit gab es aber auch die Zeit des Alltags. Sie lässt sich nicht als ein bloßer Gegensatz zur Ordnung beschreiben. Sie ist kein Chaos. Dennoch ist sie weder einheitlich noch gleichmäßig. Sie beinhaltet allerlei Rhythmen, allerhand Ordnungen, die sich in einer launisch wechselnden Abfolge auflösen, einander unterbrechen und wegdrängen, oder umgekehrt – verstärken und nuancieren. Ihre Sprünge hängen vollkommen vom Situationswechsel ab. Der Mensch geht, läuft und steht. Das Gehen, das Laufen, das Stehen haben eigene, von einander unabhängige Rhythmen. Die schwankende Zeitstruktur dieser Zustandsfolge ist in ihrem *Gebundensein* an die Vorgänge verwurzelt. Sie bildet nämlich den Vorgang nach. Sie ist im Grunde ein Chamäleon. Und dies zeigt ihren Wesensunterschied zur heiligen äußeren Zeit: Die Innere Zeit der Bewegung organisiert die Bewegung nicht, sondern beschreibt sie.

Das erläuterte Doppelgesicht der Zeit tritt erst mit dem Zeitmessen ins Bewusstsein. Das Messen ist nämlich ein Vergleichen. Beim Messen wird eine nicht definierte Größe mit einer definierten Größe gleicher Art verglichen. Bei der Zeitmessung vergleicht man also Bewegungen, und zwar eine nicht definierte Bewegung mit einer definierten. Dann gibt man ihre Dauer in den Einheiten der definierten Bewegung an. Die Maßstruktur der festgelegten Bewegung ist eben die universelle, äußere Zeit. An dieser Bewegung werden die anderen Bewegungen gemessen. Der gewöhnliche Vorgang des Zeitmessens ist daher das Messen der inneren Zeit mit der äußeren.

Auch die Zeitforscher sprachen schon immer über diese Doppelstruktur. Beispielsweise unterschied der Kulturpsychologe Robert Levine zwischen der organisierenden *clock time* und der natürlichen *event time*.<sup>47</sup> Henri Bergson stellte der *temps homogène* die *durée réelle* (*pure, vraie*) gegenüber.<sup>48</sup> Alfred N. Whitehead deutete diese Dichotomie als einen Widerspruch zwischen *actual becoming*

---

<sup>47</sup> Levine, 1998.

<sup>48</sup> Bergson, 1889.

(*radical discontinuous of events*) und *mathematical possibility (continuous of time)*.<sup>49</sup> Martin Heidegger aber erklärte jene Ambivalenz der Zeit zu einem kulturellen Konflikt zwischen dem *vulgären Zeitverständnis* (die messende Zeit der Naturwissenschaften und der alltäglichen Planung) und der *primären Zeitlichkeit* (das existentielle Zeiterlebnis eines jeden Menschen, sein inneres Gefühl der Dauer des eigenen "Seins zum Tode").<sup>50</sup> Später formulierte man, wenn auch nicht ganz glücklich, die besagte Antinomie als Gegensätzlichkeit der *physischen (kosmischen)* und *psychischen (menschlichen)* Zeiten. So unterscheidet beispielsweise auch heute der Geschichtstheoretiker Jörn Rüsen zwischen der *Naturzeit* und der *humanen Zeit*, deren Konflikt das historische Denken hervorruft.<sup>51</sup> Der Gründer der psychologischen Zeitlehre Jean-Marie Guyau sprach in demselben Sinne über zwei notwendige Bestandteile eines Zeiterlebnisses: (1) die in der Logik verwurzelte, gefühllose, statische Vorstellung einer Zeitabfolge von Früher zu Später und (2) die durch Willen und Begierde emotional geladene, dynamische Erfahrung eines Nacheinander der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.<sup>52</sup> Diese seit der antiken Philosophie bekannten Varianten einer Zeitfolge wurden von John M. Ellis McTaggart als "A- & B-Series" bezeichnet, wobei das A-Series für *dynamic succession Past-Present-Future* und das B-Series für *static succession from earlier to later* standen<sup>53</sup>.

Die Liste kann man selbstverständlich fortsetzen. Ebenso kann man auch auf die angesprochenen Zeittheorien eingehen und lange darüber streiten, welche von den beiden Zeitfolgen primär und welche sekundär, welche real und welche imaginär, welche natürlich und welche gekünstelt sei, usw. Dennoch erscheinen selbst aus diesem kurzen Abriss der Zeitforschung die beiden Janusgesichter der Zeit mit voller Deutlichkeit. Die Zeit der logischen Ordnung, der physikalischen Abfolge der Ereignisse vom Früher zum Später, jene gefühllose und stetige Zeit der Zahlen und Formeln ist die von uns gesuchte äußere Zeit. Mit dieser Zeit werden die übrigen Zeitfolgen gemessen. Die spürbare Zeit der menschlichen Zeiterfahrung, die Zeit der ständig verfließenden und kaum noch fassbaren Momente, welche aus der Zukunft in die Vergangenheit gerichtet im gegenwärtigen Jetzt aufkommen und ein Gefühl der Dauer erzeugen, die imaginäre Zeit der Erinnerungen und Hoffnungen, die ungleichmäßige, mal

---

<sup>49</sup> Whitehead, 1929.

<sup>50</sup> Heidegger, 1927.

<sup>51</sup> Rüsen, 1983.

<sup>52</sup> Guyau, 1890.

<sup>53</sup> McTaggart, 1908.

springende, mal stehende Zeit des Alltagserlebnisses – all dies macht die oben angeführte innere Zeit aus.

Es ist zwar richtig, dass die Wahrnehmung der Zeit ursprünglich vom Willen des Menschen herrührt. Denn der Wille ist es, der das Zeitgefühl erweckt: Das Verlangen bestimmt die Zukunft, die Sehnsucht gestaltet die Vergangenheit, und beide werden in der Gegenwart erlebt. Die Zeit wird also für den Menschen erst dann erkennbar, wenn ihm das Zustandekommen und das Verschwinden bewusst werden. Und das erfährt der Mensch eben, wenn das, was zustande kommt bzw. verschwindet, von ihm begehrt oder verabscheut wird. Und demnach könnte man annehmen, dass jede Zeit, sobald sie erlebt wird, notwendig zur Inneren Zeit wird. Dem ist aber nicht so. Trotz all seinen Wünschen muss der Mensch sich immer wieder an die ordnende Zeit, die Zeit vom Früher zum Später, richten. Sie setzt seiner Freiheit, seinem Willen unsichtbare Grenzen. Man kann nämlich das Tier nicht zuerst essen, und dann fangen, sondern nur umgekehrt. Und diese Tatsache, die Notwendigkeit zu warten, sich zu gedulden, oder das Gefühl des Versäumnisses, der Unwiederkehrbarkeit des Momentes war dem Menschen schon immer durchaus bewusst. Denn jede dem Menschen widerfahrende und von ihm unabhängige Veränderung seiner Umwelt oder sogar seiner selbst, d.h. eine Veränderung, welche er nicht beabsichtigt hat, der er aber Rechnung tragen muss, lässt ihn wissen: Es gibt eine äußere Zeit. Alle seine Erfahrungen zeugen nämlich davon.

Aus dem oben Angeführten wird klar: Wenn man bei *Ibn Daud* nach der Zeitordnung sucht, muss damit die äußere Zeit gemeint werden. Im nächsten Arbeitsteil wird ihre Definition untersucht. Zuvor werde ich einen kurzen Abriss der *Ibn Daud* zeitgenössischen Zeitvorstellungen geben.

### *Vielfalt der Zeit: Zwischen Judentum, Christentum, Islam, 1.2. Historiographie, Philosophie und Mittelalter*

In der modernen Forschungsliteratur stößt man oft auf die Ausdrücke wie das "jüdische Zeitverständnis", die "philosophische" bzw. "historische Zeitauffassung", oder die "mittelalterlichen Zeitvorstellungen". Ob man sich nun über ihren Sinngehalt einig ist, oder nicht, sie sind definitorische Begriffe, welche für bestimmte Phänomene stehen. Oft untersucht man sie unabhängig von einander. Legt man sie jedoch wie Transparentfolien über einander, grenzen sie einen gewissen Themenbereich ein, in welchem einige Fragen besonders auffallen. Das ist die Frage nach der Ewigkeit der Welt, oder das Problem der Theodizee bzw. der Vorsehung. Nun beschäftigt man sich mit diesen Fragen, erforscht sie, und sobald es getan wurde, glaubt man, hierdurch



die Erkenntnis der Zeitauffassung in der jüdischen mittelalterlichen Philosophie oder Historiographie gewonnen zu haben: Siehe, die jüdischen mittelalterlichen Philosophen (oder Historiker) haben sich in dieser Frage so und in jener Frage so entschieden. Was soll man denn noch wissen?<sup>54</sup> In dieser Arbeit wird die Haltlosigkeit und Unzulänglichkeit dieser Zugangsweise aufgezeigt. Die Überschneidungspunkte verschiedener Zeitinterpretationen bilden nämlich keine Erklärung der inneren Logik der Zeitauffassung einer einzelnen Person. Denn sie gehen nicht notwendig auf die grundlegenden menschlichen Zeiterlebnisse ein und liegen oft nur an der sichtbaren Spitze des Eisbergs, dessen Großteil dem Blick des Betrachters tief unter dem Wasser verschlossen bleibt. Die Zeit als ein alldurchdringendes Phänomen kann aber nur in ihrer unbegrenzten Fülle und gegenseitigen Bezogenheit aller ihrer Aspekte richtig verstanden werden. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich daher exemplarisch mit einem einzelnen Denker, *Abraham Ibn Daud*, dessen historische und philosophische Werke jedoch in ihrer Gesamtheit analysiert werden. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit werde ich mich allerdings lediglich auf die philosophischen Implikationen seiner Zeitauffassung konzentrieren müssen. Nichtsdestotrotz werde ich dies vor dem Hintergrund aller damit verbundenen Aspekte der Zeitlehren im Judentum sowie in der christlichen und islamischen mittelalterlichen Historiographie und Philosophie tun. Im Folgenden möchte ich daher, ehe ich zur Darlegung seiner Zeitauffassung übergehe, den Problembereich, in dem *Ibn Daud* sich im 12. Jh. bewegt, kurz beschreiben.

### P r ä h i s t o r i s c h e   Z e i t e m p f i n d u n g

#### 1.2.1.

Die mittelalterliche Zeitauffassung ist zunächst nicht vor dem Hintergrund des modernen Zeitbegriffs, von welchem sie sich als ebenso ein "Zeitdenken" nicht wesentlich unterscheidet,<sup>55</sup> sondern vor allem im Gegensatz zu dem so

---

<sup>54</sup> Das Beispiel einer solchen Darstellungsweise siehe bspw. in: Rudavsky, 2000.

<sup>55</sup> Die moderne Zeitauffassung zeichnet sich durch eine besondere Präzision der Zeitmessung und ihre globale Standardisierung aus, welche sich aus dem wirtschaftlichen und technischen Fortschritt der vergangenen Jahrhunderte ergeben haben. Nichtsdestotrotz stellen sie keinen wahren Gegensatz zum mittelalterlichen Zeitverständnis dar, sondern eher seine Vervollkommnung und Weiterentwicklung. Neu im Vergleich zu ihm sind die Folgen dieses Fortschritts, und zwar die *Beschleunigung*. Siehe dazu: Rosa, 2005. Ein weiterer, neuer Aspekt der Zeitauffassung ist die völlige Aufhebung des "absoluten" bzw. des "universalen" Zeitbegriffes in den modernen Wissenschaften, angefangen mit der speziellen Relativitätstheorie in der Physik und bis hin zu phänomenologischen Ansätzen in der Philosophie. Nichtsdestotrotz sind auch diese Theorien Folgen derselben Auffassung der Zeit als eines Attributs der Bewegung und eines Kommunikationsmittels, welche wir bereits in der antiken Philosophie und Naturwissenschaft finden können. Die Liste der Unterschiede könnte man selbstverständlich unendlich fortsetzen, doch den wahren Gegensatz zum temporalen Denken bildet eher die graue Vergangenheit des

genannten "prähistorischen" Verständnis der Zeit zu begreifen. Die Kultur der Sammler und Jäger, und zum Teil auch die der Hirten, mit ihrem trägen, monotonen Lebensrhythmus, kennt zwar den Unterschied zwischen Gestern und Heute sowie zwischen Heute und Morgen, zählt aber ihre Aufeinanderfolge nicht, weil sie keiner langfristigen Planung der Zeit bedarf. Vielmehr wird die Zeit an die sich ständig wiederholenden Beschäftigungen der Gesellschaft und die sie bestimmenden Naturereignisse geknüpft. Die Zeit verfließt im ständigen Kreisen der Jahreszeiten, der Erscheinung und dem Verschwinden von Pflanzen und Tieren, welche den Menschen zur Nahrung dienen, in der tagtäglichen Abfolge der Tätigkeiten, welche zur Nahrungssuche und Nahrungsverarbeitung, sowie zum Anlegen der Vorräte vorgesehen werden. Sie ist die Zeit der jährlichen Wiederkehr der zeremoniellen Termine für Eheschließungen, Initiationen, Feiertage, Opfergaben.<sup>56</sup>

In diesem Zustand ist die äußere Zeit von der inneren noch nicht getrennt. Alle menschlichen Tätigkeiten werden dabei als Wiederholung der althergebrachten, seit mythischen Vorzeiten angenommenen Lebensformen betrachtet. Ihre Neurungen sind dem menschlichen Denken fremd und höchst unangenehm. Dem primordialen Zeiterlebnis liegt eine besondere Verschmelzung der Natur mit der Gesellschaft sowie der Gesellschaft mit dem Individuum zugrunde. Und ihr Ineinandergreifen lässt den Menschen sich selbst als einen Teil der Umwelt wahrnehmen.<sup>57</sup> Jede Individualität erscheint darin gleich den Naturkräften als eine Verkörperung des uralten mythischen Prototyps. Die soziale Ordnung unter den Individuen wird daher durch weit reichende Genealogien gesichert, welche eine doppelte Funktion erfüllen: Zum einen, weisen sie jedem Menschen seinen bestimmten Platz und die damit verbundene Rolle zu. Zum anderen, lässt sich damit der stärkste, unter den Individuen differierende Faktor, der Tod, überwinden, indem ein Individuum, an die vorangehenden Generationen angekettet, sich als ein Glied der ewigen Geschlechterfolge versteht.<sup>58</sup>

---

Zeitbegriffes in den Kulturen der Naturvölker, als die Zeit noch nicht als abstraktes Konzept gedacht wurde.

<sup>56</sup> Siehe z.B.: Clark, 1992, 39-59. Die Bestimmung der Jahreszeiten kann in einigen Kulturen ebenso mithilfe der primitiven astronomischen Kalender erfolgen, doch die Beobachtung des Himmels ist bei ihnen nicht das einzige Kriterium der Chronologie. Nicht weniger wichtig, wenn sogar nicht viel wichtiger, sind für die prähistorischen Gesellschaften die Migrationen der Tiere, die Erscheinungen von Schnee oder von den ersten Blättern, die Anbrüche der Regen- oder Dürrezeiten, usw.

<sup>57</sup> Vgl. Eliade, 1949; Lévi-Strauss, 1962, insb. 287 ff.; Gurevich, 1972, 83-92; Elias, 1984, insb. 54-70.

<sup>58</sup> Siehe: Whitrow, 1961, 55 f.; Gurevich, 1976, 231 ff. Vgl. Clark, 1992, 42-43.

Die Folge der Generationen, wie lang sie auch sein mag, verschwindet jedoch in der grauen mythischen Vorzeit. Die Zeit bildet darin noch keinen rechten Begriff, sondern eher ein Sprachphänomen. Es zerfällt in verschiedene Zeitwörter oder in diverse temporale Flexionsformen des Verbs, doch bietet kein gemeinsames Bild. Wenn überhaupt wird die Zeit in ihrer allumgreifenden Gänze in der Mythologie sehr vage, in der Form einer kategorialen Urgestalt wahrgenommen. Denn alles dreht sich um die Gegenwart, von der heraus die Vergangenheit als das schon immer Gewesene und die Zukunft als das für immer Bleibende betrachtet wird. Einem solchen statischen, "räumlichen" Zeitverständnis fällt es allerdings schwer, den gegenwärtigen Augenblick ohne dazu gehöriger Vorher und Nachher als selbstständige Zeitdimension der Gegenwart zu erfassen, und das eigene Dasein eines Menschen anders als eine Art der Vergänglichkeit zu empfinden. Diese Zeit ist hier eindeutig zyklisch und kennt weder einen definitiven Anfang, noch ein Ende.

Man sollte diese Zeitwahrnehmung jedoch keineswegs als eine "primitive" missbilligen. Denn sie grenzt an die Erfahrung der Transzendenz. Sie ist die Grundlage jeglichen Erlebnisses, welches der Mensch als "harmonisch" empfindet, indem er sich – wie *Reiner Wiehl* es ausdrücken mag – in seiner "persönlichen Zeitwelt" stehend,<sup>59</sup> oder – wie *Erich Fromm* es noch viel stärker ausdrückt – sich aus der "Mitte seiner Existenz" lebend,<sup>60</sup> kurzum – sich in "seinem Element" fühlt.

#### A n t i k e   G r u n d l a g e n   d e r m i t t e l a l t e r l i c h e n   Z e i t v o r s t e l l u n g e n

1.2.2.

Die Kultur der Antike und des Mittelalters ist dagegen die Kultur der Landwirte und der städtischen Handwerker. Ihre Existenz ist viel zeitempfindlicher, da sie auf einer temporalen Organisation des gesellschaftlichen Lebens, auf dem Begriff des *Kairos*, des "passenden Augenblickes", fußt und dafür einen Kalender benötigt. Die Entwicklung des Kalenders ruft dabei eine zweifache Zeiterfahrung hervor: Zum einen, stellt sie dem Menschen die äußere, astronomische Zeit vor, welche in ihrer absoluten Gleichgültigkeit zum irdischen Geschehen, unveränderlich und symmetrisch, immerwährend den Gleichschritt hält und somit in der weiterhin gültigen Sprache der Mythologie die Gestalt des unumkehrbaren Schicksals annimmt. Zum anderen, bringt sie aber dem Menschen die Erfahrung der Zerbrechlichkeit seiner eigenen Existenz und der

---

<sup>59</sup> Siehe: Wiehl, 1998, 23 ff.

<sup>60</sup> Siehe: Fromm, 1987, 124 ff.

Vergänglichkeit alles individuellen Lebens. Der Begriff der Ewigkeit als Unvergänglichkeit reift bereits in der antiken Philosophie zur Vorstellung über eine besondere Daseinsqualität, welche nicht mehr nur als "unendlich andauernd", sondern vielmehr als "zeitlos" schlechthin definiert wird. Ewigkeit wird zu einer so genannten Anti-Zeit, welche allein der transzendenten Gottheit zugesprochen werden kann.<sup>61</sup> Die zeitliche Planung des Lebens lässt den Menschen sich selbst dagegen als ein historisches Wesen wahrnehmen. Die detaillierte Kenntnis der "Vorgeschichte" ermöglicht ihm seine "Zeiterfahrungen" im Gedächtnis zu speichern, um seinen Absichten einen Realitätsbezug zu verleihen.<sup>62</sup>

Die Entstehung der Staaten fügt diesen Erkenntnissen eine politische Komponente hinzu. Die Chroniken der herrschenden Dynastien sowie die späteren Staats- und Weltgeschichten eröffnen dem Menschen die Einsicht in die Unterschiede, welche nun nicht nur zwischen den beiden zuvor genannten Gegensätzen – der Lebensdauer eines Menschen und der abstrakten Ewigkeit des Universums, sondern auch zwischen den beiden und der Existenz der Gesellschaft obwalten. Das einheitliche Universum der Naturvölker zerfällt bei der neuen dreidimensionalen Betrachtung in einzelne Individuen, Nationen und Himmelsphären, welche aus unterschiedlichen Beweggründen sich ungleich verhalten und von einander abweichende Zeitfolgen erzeugen. Nun tritt in den Geschichtsbüchern das Besondere, das Einmalige, das Unerwartete in den Vordergrund. Den Historikern der klassischen Antike – ob den Babyloniern, den Ägyptern, oder den Griechen – fehlt jedoch jeglicher Geschmack an der historischen Chronologie. Die Daten dienen bei ihnen hauptsächlich der Unterscheidung zwischen dem Althergebrachten und dem kürzlich Entstandenen. Das genaue Alter eines Dinges ist unbedeutend. Aus der Geschichte schneiden sie nur die Episoden heraus, deren Kenntnis einen Nutzen bringen könnte – die Mythen über die Ursprünge der bestehenden Zustände, sowie solche Vorfälle, welche eine moralische Lehre in sich bergen oder eine Relevanz zu den zeitgenössischen politischen Fragen aufweisen. Jene kurzen zusammenhanglosen Bilder der Vergangenheit kommen in ihren Werken in einer stillen Aufeinanderfolge aus einer finsternen Zeitnacht auf, welche auch die präzisen Datierungen der spätantiken, wie etwa römischen Chroniken nicht zu erhellen vermögen. Ihre präzise Zeitählung sagt nichts über das Wesen der beschriebenen Geschehen aus.<sup>63</sup> Dieser Umstand ändert sich in der Spätantike

---

<sup>61</sup> Siehe: Sorabji, 1983, 98-130. Vgl. Mesch, 2003.

<sup>62</sup> Siehe dazu: Rüsen, 1983 & 1994.

<sup>63</sup> Vgl. Ariès, 1954.

und vor allem im Mittelalter mit der Übernahme der Geschichtsvorstellungen, welche man üblicherweise mit der jüdischen Zeitauffassung verbindet.

### J ü d i s c h e Z e i t a u f f a s s u n g

#### 1.2.3.

Die Zeitauffassung der alten Hebräer ist – laut der bis heute immer noch in vielerlei Hinsicht unübertroffenen Analyse von *Thorleif Boman* – "psychologisch" und nicht "physikalisch": Die Zeit wird immer auf das Bewusstsein des Sprechers bezogen und durch das individuelle Empfinden des Redners als vollendet oder unvollendet definiert. Diese Zeit spielt bei Hebräern dieselbe Rolle, welche bei den Indogermanen der Raum spielt, und zwar die eines Behälters, "*der alle Dinge aufbewahrt, ordnet und zusammenhält*".<sup>64</sup> Das hebräische Bewusstsein behält nämlich seine Identität im Aufrechterhalten des Vergangenen. Die wesentliche Bezogenheit des menschlichen Ichs auf das Vorherige, welche "vor" (*lifney*) dem Sprecher liegt, während das Zukünftige auf ihn von "hinten" (*aharey*) her zurollt, macht das hebräische Denken *per definitionem* historisch, allerdings in einem besonderen Sinne. Es erlebt die Geschichte als eine Reihenfolge der Ereignisse, doch nicht so, dass eines von ihnen als vollkommen vergangen und ein anderes als noch bestehend betrachtet wird, sondern in einer Gleichzeitigkeit aller Geschehen im Hier und Jetzt, und zwar in dem Bewusstsein, das seine Identität gerade dadurch erlangt.<sup>65</sup>

Noch wichtiger ist aber für das jüdische Zeitverständnis die von *Boman* nicht so stark beachtete prophetische Implikation der jüdischen Geschichtsauffassung. Im Unterschied zur gewöhnlichen Historiographie – ob alt, oder neu – sieht die jüdische Tradition die Gegenwart sich nicht nur aus dem Vergangenen ergeben, sondern vor allem aus der Zukunft, welche alle Geschehen sowohl der Vergangenheit, als auch der Gegenwart wie ein Magnet anzieht. Die prophetische Vorhersage macht nämlich die Geschichte aus und verleiht der zufälligen Aufeinanderfolge der Ereignisse ihren Sinn und jedem Geschehen – seine wahre Stellung innerhalb des historischen Gesamtplans.<sup>66</sup> Die von den

---

<sup>64</sup> Boman, 1968, 118.

<sup>65</sup> Siehe: Ebd., 104-133.

<sup>66</sup> Vgl. Wendorff, 1980, 26-38. Selbst wenn man wie bspw. *André Neher* die jüdische Prophetie als eine Verheißung der zukünftigen Eventualitäten, d.h. eher als Warnung, als eine genaue Ankündigung der kommenden Geschehen, betrachten will (siehe: Neher, 1976, 157-158), macht dies die jüdische Geschichtsvorstellung nicht weniger linear. Abgesehen davon, dass in der jüdischen Tradition allein die "bösen" Prophezeiungen als "möglich" gelten und selbst für diese vermeintlich nicht eingehaltenen Versprechen Gottes man in der jüdischen Exegese immer eine Auslegung findet, der zufolge jene Prophezeiungen sich doch verwirklicht haben, – also abgesehen von all dem, bezieht sich jede Prophezeiung auf ein Thema, das die Zukunft

Propheten vorgezeichneten Termine der zukünftigen Erlösungen, wie beispielsweise im Buch *Daniel*, machten die Menschen auf die Bedeutsamkeit der historischen Chronologie aufmerksam. Die Zeitzählung wird nun zu einem unverzichtbaren Mittel der historischen Orientierung, der Einschätzung der Gegenwart und der Planung der Zukunft, zum Trost in der Zeit der Bedrängnisse, zur Anregung ruheloser kollektiver Erwartungen und letzten Endes zum wesentlichen Bestandteil der Identitätsbildung sowohl für die Gesellschaft, als auch für einzelne Individuen. Das Verständnis der Geschichte als einer berechenbaren Offenbarung wurde mit Verbreitung des Christentums der gesamten mittelalterlichen Welt eigen. Dadurch wurde ebenso die zuvor noch kaum beachtete Chronologie, welche die Geschehen an der äußeren, kosmischen Zeit gemessen hat, zu einem der Leitmotive der spätmittelalterlichen Historiographie.

Im antiken und frühmittelalterlichen Alltag wird die jüdische Jahreszählung jedoch auf die althergebrachte Weise geführt: Man richtet sich an den Regierungsjahren der Könige, an besonderen Ereignissen der Geschichte (wie die Zerstörung des Zweiten Tempels), oder man übernimmt die Zählung der nicht-jüdischen Umgebung (wie im Falle der Seleukidischen Ära), selbst wenn man ihr später eine interne jüdische Bedeutung beilegt. Die *anno-mundi*-Chronologie setzt sich erst im Mittelalter durch. *Ibn Daud* gehört zu den ersten Historikern, welche diese Zeitzählung konsequent anwenden. Mit der Durchsetzung der universalen Chronologie in der mittelalterlichen Annalistik wird die historische Zeitfolge an einem Angelpunkt der Weltgeschichte – Auszug der Juden aus Ägypten, Geburt *Christi*, oder die Flucht *Muhammads* aus Mekka – bemessen. Dadurch verwandelt sich auch die Historiographie in eine Darlegung der Heilsgeschichte. Im Unterschied zu diesen drei aufgezählten Zählungsmethoden legte aber die *anno-mundi*-Chronologie keine temporale Zentren fest, welche die Geschichte in Vor- und Nach-Zeit geteilt hätten. Mit der neuen Weltära-Rechnung wurde die Zeit abstrakter, ohne sich aber von der Heilsgeschichte und Eschatologie zu trennen.

Doch das Eigentümliche an der jüdischen mittelalterlichen Chronologie liegt im Bereich der kalendarischen Zeitbestimmung der Jahreszyklen. In der Zeit *Ibn Dauds* besaß man bereits einen feststehenden Kalender, der seine Gültigkeit bis zum heutigen Tage behält. Doch seine Grundlage bildete der alte Kalender der Tanaim, der regelmäßig erneuert wurde. Die Besonderheit der alten

---

beschäftigen soll. Sind die Absichten Gottes für die Zukunft offenbart, wird dadurch die Zeit zielgerichtet, ergo linear erlebt.

Chronologie bestand darin, dass das Ausrufen des neuen Monats und die Festsetzung des Schaltjahres einer Kommission des Sanhedrins oblag, wodurch man die Macht besaß, den Kalender zwar nicht völlig frei von den Rhythmen der Natur, doch im gewissen Grade selbst zu bestimmen. Obwohl die Tatsache, dass man den Kalender selbst gestaltete, die jüdische Kultur in keinerlei Hinsicht von den anderen auszeichnete, bildete sie in der rabbinischen Auslegung die Grundlage für die Vorstellung, dass die Zeit sich somit zähmen lässt. Die Zeit wurde nämlich im Geiste der astrologischen Deutungen als eine Aufeinanderfolge der glücklichen, bösen und neutralen Dauerabschnitte verstanden. In der früh-rabbinischen Auslegung waren sie von ihren astrologischen Grundlagen losgelöst, und ließen sich einfach durch die Kalenderbestimmung anordnen. Diese Vorstellung über die Möglichkeit einer Verwaltung der äußeren Zeit bildet den Schlüssel zum Verständnis vieler Fragen der temporalen Ordnung in der späteren jüdischen Philosophie.<sup>67</sup>

Für das historische Selbstverständnis des früh-rabbinischen Judentums war das Regressprinzip grundlegend. Im Talmud drückt sich dieses Verständnis im folgenden Spruch aus: *"Wären die ersten Menschen Engel, dann sind wir Menschen. Wären sie aber Menschen, dann sind wir Esel."*<sup>68</sup> Das Verhältnis der Vertreter verschiedener Zeitalter zu einander ist darin eindeutig hierarchisch. So darf ein Amora (ein Gelehrte aus dem Zeitalter der Gemara bzw. des Talmuds) nicht sagen, dieser oder jener Tana (einer der Weisen der Mischna) habe nicht Recht, sondern lediglich, dass er (Amora) ihn (diesen Tana) nicht verstehe. Selbst in

---

<sup>67</sup> Ausführlicher dazu siehe: Levkovich, (2). Vor kurzem stellte *Sacha Stern* in seiner Untersuchung des jüdischen Kalenders die Behauptung auf, dass das antike und früh-rabbinische Judentum den abstrakten Zeitbegriff nicht kannte. Siehe: Stern, 2003a-b. Vgl. dagegen: Stemberger, 2009. Zunächst sollte man anmerken, dass diese Behauptung in der Formulierung nicht stimmt. Erstens, gründet sie auf einer künstlichen "Entweder-Oder-Dichotomie" und geht von einer irrtümlichen Gleichsetzung der "abstrakten Zeit" mit dem Zeitbegriff der griechischen Philosophie aus. Zweitens, ignoriert *Stern* infolge dieser Zugangsweise eine Reihe von unmissverständlichen Texten sowohl in der Bibel (z.B. *Ecclesiastes*), als auch in der rabbinischen (vor allem der Midrasch-artigen) und jüdisch-hellenistischen (wie *Josephus* und *Philo von Alexandrien*) Literatur. Drittens, sucht er die besagte "abstrakte" Zeit an der falschen Stelle, denn die rabbinischen Texte eignen sich ebenso wenig für die philosophischen Erörterungen des Zeitbegriffes, wie die modernen Gesetzbücher, die astronomischen Atlanten, die Biographien, oder gar Volksmärchen, dessen Gesamtheit selbstverständlich nicht den Inhalt, doch sicherlich den Themenbereich der rabbinischen Literatur abdeckt. Nichtsdestotrotz scheint es *Stern* gelungen zu sein, aufzuzeigen, dass die Zeit in der früh-rabbinischen Tradition in einer engen Verbindung mit den sie prägenden Natur- und Gesellschaftsrhythmen aufgefasst wurde. Und vor diesem Hintergrund erscheint mir besonders auffällig zu sein, dass dieselben Rabbiner mit ihrer Deutung der jüdischen Kalenderbestimmung die ursprünglich astrologischen Qualitäten der Zeit von ihren kosmischen Wurzeln getrennt und unter die menschliche Gewalt gestellt haben.

<sup>68</sup> TB Šabat 112b: אם ראשונים בני מלאכים או בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים או כחמורים.

einem Streit der Tanaim darf kein Amora behaupten, er wisse, wer von den beiden Recht habe. Das Verhältnis der Vertreter ein und derselben Generationen zu einander ist dagegen frei von jeglicher Hierarchie. Ein Tana darf die Meinung eines anderen Tana bestreiten, selbst wenn zwischen ihnen 200 Jahre liegen oder wenn Einer von ihnen der Lehrer des Anderen ist. Genauso darf ein Amora einem anderen Amora widersprechen, und einer der Rischonim (mittelalterliche Autoritäten) dem anderen Rischon. Im halachischen Diskurs geht man sogar oft davon aus, dass der letztere eher Recht haben sollte. Er habe nämlich die Meinung seiner Vorgänger gewusst und trotzdem abgelehnt. Trotz dieser "taktischen" Erfolge, sieht der "strategische" Zeitverlauf im rabbinischen Judentum generell pessimistisch aus. Die historische Erfahrung der zahlreichen Katastrophen, welche Verbrennung der Bücher, Ermordung der Gelehrten und Zerstörung der Lehrhäuser mit sich bringen, prägt den frührabbinischen Verständnis der Zeit als einer unumkehrbaren Strömung, die die Menschen immer weiter weg von der Offenbarung vorantreibt. Dieses Prinzip trägt den Namen *yeridat ha-dorot*, "Niedergang der Generationen".

Im Allgemeinen bleibt jedoch die rabbinische Tradition dem Prinzip der Einheit aller Zeiten im trans-temporalen Bewusstsein der alten Hebräer treu. Sowohl in talmudischen Diskussionen als auch in der aggadischen Midraschim treffen oft die Menschen verschiedener Generationen aufeinander, manche reisen dafür sogar durch die Zeit. Ein und derselbe Satz der Propheten wird nicht selten sowohl als eine bereits erfüllte als auch noch unerfüllte Verheißung betrachtet. Die hebräische mittelalterliche Historiographie, Poesie und sogar persönliche Korrespondenz sind von zahlreichen Bibelversen durchdrungen. Die Beschreibung einer Person besteht manchmal nur aus lauter Zitaten. Diesbezüglich sollte man allerdings nicht wie *Jitzhak Baer* annehmen, dass die wahre Geschichte für allemal allein in der Heiligen Schrift niedergelegt worden sei, und dass dadurch alles spätere Einzelgeschehen ihren Wert verliere, da sie lediglich eine Wiederholung der biblischen Urbilder sein könne.<sup>69</sup> Vielmehr handelt es sich bei dieser Schreibweise um kulturelle Codes, um die Art der Wahrnehmung und der Präsentation. Die Kombination der Zitate bildet oft neue Ereignis- und Personenbeschreibungen, welche die Bibel nicht kennt. Es ist die Art des rabbinischen Denkens, das in einem Punkt temporal konzentrierte Bewusstsein, das die Vergangenheit in die Gegenwart einbezieht.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Baer, 1936, 8.

<sup>70</sup> Vgl. Gutwirth, 1999.



## Christliche mittelalterliche Zeitvorstellungen

Im christlichen Abendland wurde der Zeitbegriff vorwiegend "theologisch" und weniger "physikalisch" gedeutet. Dies geschah, zum einen, wegen der mangelhaften Möglichkeiten einer genauen Zeitmessung.<sup>71</sup> Zum anderen, war dies die Folge der institutionellen Zugehörigkeit der Zeitbestimmer. Die Tageszeitmessung wurde allein in Klöstern zum Zwecke der Festsetzung der Gebetszeiten aufrechterhalten. Ebenso wurde die Monats- und Jahreszählung von der Kirche mit ihren Ostertafeln festgelegt. Die meisten Geschichtswerke wurden wiederum von den Mönchen und den höfischen Geistlichen aufgrund ihrer Kenntnis der Schriftsprache verfasst. So geriet der Zeitbegriff zunächst in die Knechtschaft der Religion.

Die Besonderheit der christlichen Zeitauffassung besteht in einer eigenartigen Kombination des Ewigkeits- und des Zeitbegriffes. Zeit (*tempus*) der irdischen Welt wird darin von Ewigkeit (*aeternitas* od. *aevum*) Gottes umschlossen, und läuft nach einem bestimmten Heilsplan ab. Die Erkenntnis der Endlichkeit der Zeit, welche sich zwischen der Welterschaffung und dem Jüngsten Gericht ausstreckt, ließ bereits *Augustinus*, trotz seiner höchst subjektiv anmutenden philosophischen Zeitwahrnehmung, die Weltgeschichte in Zeitalter einteilen, um den aktuellen Stand der Menschheit zu bestimmen.<sup>72</sup> Seine Sechs-Tage-Lehre (*sex aetates mundi*) wurde durch *Isidor von Sevilla* in die Geschichtsdarstellungen eingeführt<sup>73</sup> und von *Beda Venerabilis* mit genauen

---

<sup>71</sup> Die Wasser- oder "Kerzen"-Uhren waren zu kostspielig, die Sonnenuhren – oft unbrauchbar, da wetterabhängig. Doch selbst die Sanduhren waren selten. Die Verwendung der Kirchenglocken zur stündlichen Zeitbekanntmachung verbreitete sich erst im 14. Jh. mit der Erfindung der mechanischen Uhr. Davor läuteten die Glocken nur wenige Male am Tag zu einigen *horae canonicae*. Da es aber die Glockentürme nicht in jeder Siedlung gegeben hat, war es dem Menschen des 12. Jhs. viel geläufiger, die Zeit nach der Länge seines Schattens zu bestimmen. Wie im Falle der Sonnenuhr handelte es sich dabei selbstverständlich um die *horae inaequales*, welche im Winter kürzer als im Sommer ausfielen. Genauigkeit war aber nicht gefragt. Denn der Lebensrhythmus vor dem wirtschaftlichen Aufschwung im 13. Jh. erforderte von den Menschen keine permanente Kenntnis der Uhrzeit, oder des Datums. Man orientierte sich grob an dem natürlichen Tagesablauf, wusste den Wochentag und das Regierungsjahr des Königs, und merkte sich innerhalb des Jahres allein die anliegenden Festtage. Ob man das eigene Alter oder den eigenen Geburtstag kannte, bleibt fraglich, denn selbst dafür gab es im Mittelalter wenig Verwendung. Siehe: Ginzel, 1906-1914, III, 88 ff.; Glasser, 1936; Gurevich, 1972, 93-96; Bloch, 1999, 111-115.

<sup>72</sup> Zum Zeitbegriff des *Augustinus* siehe: *Augustinus*, *Confessiones* XI. Zu seiner Sechs- bzw. Sieben-Zeitalter-Lehre siehe: *Augustinus*, *De Civitate Dei* XXII:30. Zu seiner Drei-Zeitalter-Lehre siehe bspw.: *Augustinus*, *Enchiridion* XXXI:118. Zur alternativen Vier-Reiche-Lehre, die *Augustinus* allerdings nur erwähnt, siehe: *Augustinus*, *De Civitate Dei* XX:23. Ihre Quelle siehe in: *Hieronymus*, *Commentariuorum in Daniele* II:31-40 (Migne, 503-504).

<sup>73</sup> *Isidor v. Sevilla*, *Etymologiarum* V:39.

Jahresberechnungen versehen.<sup>74</sup> Im Mittelalter gestaltete sich diese "Chronologie der Endzeit" vornehmlich in der Verfassung der Universalchroniken. In ihrem Frühstadium suchte man zunächst, eine Übereinstimmung zwischen der biblischen und der heidischen Chronologien herzustellen. Man war besorgt um das genaue Datum der Welterschaffung, der Inkarnation *Christi*, des Falls von Rom usw. Der Zweck dieser Berechnungen – ob man dies zugab, oder nicht – bestand in der Bestimmung der Endzeit.<sup>75</sup> Der Einwand war dabei enorm groß. *Bernard Guenée* spricht geradezu von einem "fièvre computistique".<sup>76</sup> Doch primitive mathematische Fehler in den Berechnungen waren immer noch an der Tagesordnung. Die Geschichtsschreibung dieser Zeit leidet an Anachronismen. Die Chronologien werden an exegetisch bedeutsame Zahlensymbole angepasst. Die Dogmatik wird zum Hauptmittel der Quellenkritik und die offensichtlichen kausalen Verbindungen zwischen den historischen Fakten werden oft zugunsten der theologischen Erklärungen verworfen.<sup>77</sup>

Die Ideologisierung des gesellschaftlichen Lebens ließ die dynamische, prophetische Zeit der biblischen Quellen erstarren. Die Versuche, die Endzeit herbeizurufen, oder die Apokalypse für gegenwärtig zu erklären, wurden von der Kirche als Häresie verdrängt. Das letzte, sechste Weltalter, in dem sich der mittelalterliche Mensch verortete, galt als unbestimmt lang und dauerhaft. Trotz der abwechslungsreichen politischen Realität und dem von Todesängsten und spiritueller Unruhe erfüllten Alltag bewahrt das Weltbild der Romanik noch eine unerschütterliche Zeit- und Raumordnung auf. Wie *Rudolf Wendorff* es formuliert, gründe das Hochmittelalter in der Vorstellung, dass die Welt räumlich, zeitlich und wertmäßig eine relativ homogene, geschlossene Sphäre sei, mit einem Mittelpunkt und einem mehr oder weniger kreisartigen Horizont. Genauso wie Jerusalem, oder Rom den räumlichen Mittelpunkt der Welt bilde, sei darin das Leben Christi das geistige Zentrum der Geschichte.<sup>78</sup> Die Welt, die Gesellschaft und die Geschichte halten hier eine strenge Hierarchie ein, welche jedem Element seinen Platz entsprechend seiner Entfernung vom Zentrum

---

<sup>74</sup> Beda Venerabilis, *De Temporibus Liber XVI* (Migne, col. 288). *De Temporibus* erweiterte Beda später zu einem monumentalen Handbuch der Chronologie *De Temporum Ratione*, welches das gesamte System seiner Zeitrechnung mit eingehender Begründung sowie eine noch ausführlichere Schilderung der sechs Weltzeitalter enthält.

<sup>75</sup> Zur Entwicklung und den Implikationen dieser Vorstellung siehe: Haeusler, 1980; Dan, 1999-2000. Allgemein zur mittelalterlichen Historiographie siehe: Schmale, 1985.

<sup>76</sup> Guenée, 1980, 152.

<sup>77</sup> Vgl. v. Eicken, 1887, 641-671; Grundmann, 1934; Helbling, 1958, 14-32; Ariès, 1986.

<sup>78</sup> Wendorff, 1980, 113.

zuweist. Die der Hierarchie zugrunde liegenden Strukturen des Raumes, der Zeit und des Staates werden dabei vom statischen Prinzip der Ewigkeit beherrscht. Es macht sich in allem, angefangen bei der romanischen Architektur bis hin zur fröhscholastischen Philosophie, bemerkbar.<sup>79</sup> Den Zeitgeist dieser Vorstellungswelt drückt *Bernard de Chartres* aus, indem er die Zeit als "aus der Ewigkeit und wieder in den Schoß der Ewigkeit zurück fließend, müde der langen Umkreisung" beschreibt.<sup>80</sup>

Das wohlgeordnete Weltbild der Romanik wird jedoch vom ersten Kreuzzug erschüttert. Diese geographische, sprich "räumliche", Expansion der christlichen Zivilisation entfaltet sich zugleich als ein "temporaler" Versuch, der Erlösung näher zu kommen. Die messianischen Erwartungen, welche im Frühmittelalter allein von den Sekten sehnsüchtig empfunden worden sind, wecken nun auch in der rechtgläubigen katholischen Gesellschaft eine zunehmende Begeisterung. Diesen Zeitgeist wittert ebenso die Historiographie des 11.-12. Jhs.<sup>81</sup> Die Chronologie gewinnt darin allmählich die nötige Strenge. Sie wird noch deutlicher auf die heilsgeschichtlichen theologischen Schemata bezogen.<sup>82</sup> Der Inhalt der historischen Darstellung (*res gestae*) wird aber zugleich "entzeitlicht", "detemporalisiert": Es sind im Grunde dieselben Menschen die einander auf dem Thron ablösen, es werden dieselben Schlachten geschlagen, dieselben Städte gebaut, dieselben Ketzer verfolgt.<sup>83</sup> Darin setzt die Historiographie angefangen mit dem 12. Jh. dem eschatologischen Drang der Zeit die Idee einer subtilen, latenten, allmählichen Entwicklung der Heilsgeschichte entgegen, um den katastrophalen Charakter der Endzeit und die Omen der Apokalypse in der Gegenwart zu entschärfen.<sup>84</sup>

Auch im Rahmen der Theologie wird im 12. Jh. ein erneuter Versuch, sich mit dem Zeitbegriff auseinanderzusetzen, unternommen. Der Kontakt mit der Welt des Islams bringt nämlich dem christlichen Europa viele vergessene Werke der antiken Philosophie zurück, und zwar in einer von einer monotheistischen Religion bereits adoptierten Form. Mit der Übersetzung *Ibn Sīnās* tritt in die Scholastik das rationale, sich stets weiter entwickelnde und daher auch selbst

---

<sup>79</sup> Vgl. Bitsilli, 1995, 135 ff.

<sup>80</sup> Bernard de Chartres, *Megacosmos* (Cousin, 631): *Ab æternitate tempus initians, in æternitatis resolvitur gremium, longiore circuitu fatigatum.*

<sup>81</sup> Zur allgemeinen Charakteristik der Wandlung der europäischen Historiographie im 12. Jh. siehe: Spörl, 1935.

<sup>82</sup> Siehe: Funkelstein, 1965. Ein paradigmatisches Beispiel dieser Entwicklung siehe in: Schwarzbauer, 2005. Vgl. Goetz, 1997.

<sup>83</sup> Siehe: Goetz, 2002.

<sup>84</sup> Siehe: Funkelstein, 1965.

zeitbezogene Denken hinein, welches die offenbarten Wahrheiten nicht nur zu beweisen, sondern auch anders als zuvor zu interpretieren sucht. Der Zeitbegriff wird nun auch physikalisch gedeutet.<sup>85</sup> Als Reaktion auf die rationale Theologie bildet sich im 12. Jh. in den oberen Schichten der Kirche, vor allem bei Zisterziensern und Franziskanern, ebenso eine mystische Bewegung. Wie jede andere Mystik unternimmt sie den Versuch, den Menschen vollkommen von Raum und Zeit zu befreien, und somit die Erlösung, wenn auch nur auf individueller Ebene, hier und jetzt herbeizurufen.<sup>86</sup>

#### D i e A u f f a s s u n g d e r Z e i t i m m i t t e l a l t e r l i c h e n I s l a m

1.2.5.

Die Auffassung der Zeit im mittelalterlichen Islam zu beschreiben, ist wahrscheinlich genauso schwer, wie den Zeitbegriff von heute. Vor allem deswegen, weil es darin genauso wie jetzt keine einheitliche Auffassung gegeben hat. Der Begriff der Zeit im Koran unterschied sich nämlich stark von demselben der späteren Rechtslehre (*šari'ah*), oder der Historiographie (*ta'riḥ*). Das Verständnis der Zeit bei den Sunniten glich nicht dem Zeitkonzept der "Sekten", und vor allem der der Schiiten. Die Zeit der Theologen (*Mutakallimūn*) war anders als die der Mystiker (*Ṣūfīyūn*) oder der Philosophen (*Falāsifah*). Die Zeitauffassung in der Astronomie hatte wenig mit derselben in der Astrologie zu tun. In die islamischen Zeitvorstellungen flossen sowohl altarabische, als auch jüdische, christliche, altpersische, indische, griechische und neoplatonische Ideen ein.<sup>87</sup> Eine einheitliche Zeitauffassung hat es also im Islam nie gegeben. Im Folgenden werde ich daher allein die Aspekte der moslemischen Zeitlehre erwähnen, welche sie von den Zeitvorstellungen der bereits beschriebenen Kulturen grundlegend unterscheiden. Den Anspruch auf eine allumfassende Darstellung oder sogar auf eine Beschreibung der wesentlichen Merkmale der islamischen Zeitauffassung erhebe ich hiermit nicht.

Zu Beginn sollte man anmerken, dass sich die Besonderheit der islamischen Zeitauffassung weder in der Grammatik (*Tempora*) noch im Vokabular (Zeitwörter) des Arabischen vorfindet. Darin gleicht das Arabische dem Hebräischen. Der Ursprung der Einzigartigkeit liegt eher in der Zeitmessung. Im Unterschied zum jüdischen Lunisolar- und dem christlichen Solarkalender ist der islamische Kalender ein Mondkalender. Die Differenz von 11 Tagen zwischen

---

<sup>85</sup> Zum Übergang vom augustinischen Zeitbegriff zum aristotelischen siehe: Jeck, 1994.

<sup>86</sup> Vgl. Wendorff, 1980, 118-129.

<sup>87</sup> Einen Überblick siehe in: Winter, 1999-2000.

dem Mond- und dem Sonnenjahr führt aber dazu, dass die einzelnen Monate dieses Kalenders keiner bestimmten Jahreszeit zugeordnet werden können. Somit sollte sich ein Moslem unter der Zeit eine bloße Sequenz der Tage vorstellen, deren Stellung innerhalb eines Monats durch die Form und Größe des Mondes bestimmt wurde: In der Nacht betrachtete man eine seiner 28 "Stationen" (*manāzil*) und schloss daraus, welcher Tag es ist. Anders wusste man sich in der Zeit nicht zu orientieren. Mit der Zeitidee verband man daher nicht das Konzept der Kontinuität und Allmählichkeit, sondern eher die Vorstellung über bestimmte Zeitpunkte, welche die Dauer (*dahr*) unterbrechen, teilen, markieren.

Dieser Umstand machte die islamische, und vor allem die arabische, temporale Wahrnehmung zu allerlei Konzepten der diskreten Zeit äußerst sensibel. Und es soll uns nicht wundern, dass dies die erste Auffassung der Zeit in der islamischen Theologie war. Die Mutakallimūn betrachteten die Zeit aus der Sicht des Atomismus, und zwar nicht als "Dauer", sondern eher als Folge der einzelnen, von einander unabhängigen Zeitatome, als "*une 'voie lactée' d'instants*", wie es *Louis Massignon* plastisch bezeichnete.<sup>88</sup> Im Rahmen der Theologie führte diese Vorstellung zu einer okkasionalistischen Betrachtung der Realität als einer sich jeden Moment bildenden Wirklichkeit, deren Ursachen allein in den Händen Gottes liegen: Die Dinge dauern nicht an, sondern entstehen ständig neu, im Rhythmus der unglaublich kurzen Zeitatome, und zwar allein, weil Gott es so will, und nicht aufgrund ihrer selbst. Aus diesem Blickwinkel erschien die Zeit als bloße Abfolge der Berührungspunkte der in Sand zerfallenden irdischen Existenz mit der Ewigkeit Gottes. Und ihr kontinuierlicher Fluss wurde zu einem Trugbild. In demselben Geiste waren ebenso die Ṣūfīs davon überzeugt, dass der Zustand der wahren Erleuchtung den Menschen die Ewigkeit Gottes kosten lässt, die Ewigkeit, welche an sich ein Moment (*waqt*) ist, ein Moment ohne Vergangenheit und Zukunft, ohne Früher und Später, ohne Erinnerung und Sorgen, kurzum ein Moment der Ewigkeit, ein Moment für sich. Jegliche Dauer (*dahr*), die Zeit als Kontinuum besitzt dagegen keine wirkliche Existenz, ist ein Ergebnis der Imagination und dient allein der Orientierung innerhalb der physischen Welt, der Welt der Erscheinungen.<sup>89</sup>

Diese Vorstellung wurde allerdings scharf von den Philosophen wie *al-Fārābī* und *Ibn Sīnā* kritisiert. Sie übernahmen eher die Definition des *Aristoteles*, der die Zeit (in der Sprache der Philosophen vorwiegend: *zamān*) als kontinuierlich und

---

<sup>88</sup> Massignon, 1951, 142.

<sup>89</sup> Gardet, 1976, 203-205; Rosenthal, 1995, 20-35.

real betrachtete. Die Annahme der Kontinuität der Zeit führte aber bei *Aristoteles* auf direktem Wege zur Behauptung der Ewigkeit der Welt. Das verstieß gegen den Schöpfungsglauben. Aus diesem Grund suchten viele Theologen und Philosophen nach alternativen Zeitdefinitionen. Ihre Annahmen erstreckten sich von recht naiven Bestimmungen der Zeit als eines Zwischenraumes zwischen zwei Handlungen bis zu hochkomplexen philosophischen Zeitideen, welche in sich die Begriffe wie Ewigkeit, Quantität, Bewegung und Materie einschlossen. Die meisten von ihnen, wie beispielsweise *at-Ṭabarī*, bezogen die Zeit auf die Bewegung der Himmelsphären, auf den Lauf der Sonne, auf den Wechsel von Tag und Nacht. Dadurch versuchten sie der Vorstellung über eine absolute, abstrakte und an keine Bewegung gebundene Zeit zu entgehen. Denn diese sollte in einer unendlichen Zahlenreihe verfließen und konnte dadurch als ewig definiert werden. Mit der Zeit der Himmelskörper war es leichter: Da die Himmelskörper, deren Bewegung die Zeit messe, erschaffen seien, so sei auch die Zeit neuentstanden. Einige, wie *ar-Rāzī*, nahmen hierzu jedoch eine mittlere, eher neoplatonische Stellung ein. Sie unterschieden zwischen einer absoluten Zeit Gottes (*dahr*) und einer relativen Zeit der Menschen, welche mit den Himmelsbewegungen gemessen wird. Diese Theorie war aber auch nicht unproblematisch, da sie für Andere wiederum eine "Verzeitlichung" der Ewigkeit bedeutete.<sup>90</sup>

Die Breite der Zeitauffassung in der Philosophie war ebenso von einer Vielfältigkeit der Geschichtsvorstellungen begleitet. Keine andere mittelalterliche Kultur hatte so viel Respekt vor der Historiographie wie die islamische. Allein aus den ersten 430 Jahren des Islams sind uns heute 187 Historiker bekannt, von denen die meisten auch mehrere Werke verfasst haben sollten. Aufgrund der zahlreichen Formen, Themen und Sprachen ihrer Schriften scheint der allgemeine Zeitbegriff darin nicht zu finden zu sein. Dennoch bildet er seit der Zeit von *at-Ṭabarī* einen festen, wenn auch nicht immer explizit angesprochenen Bestandteil der Geschichtsschreibung.<sup>91</sup>

Die altarabische Dichtung der Beduinen verband die Zeit (*dahr*) mit Unvorhersehbarem und Unabwendbarem, mit dem bösen Schicksal, dessen Hauptwerk die Zerstörung ist. Mit der Einführung des Islams bekam die blinde Zeitmacht einen Sinn: Es sei der Wille Gottes, welcher das Unheil über die Menschen als Bestrafung für ihre Verbrechen bringt. Die frohe Botschaft des Korans bestand aber auch darin, dass Gott im Verlauf der Geschichte den

---

<sup>90</sup> Vgl. Abū Rīdah, 1952, 108-112 ff.; Rosenthal, 1995, 11 ff.

<sup>91</sup> Siehe dazu: Rosenthal, 1995, 11-20.

Menschen ebenso die Propheten schickt, um diese vor den Sünden zu bewahren. Aus dieser Vorstellung entstand im Islam die Idee der Heilsgeschichte. Unter verschiedenen Blickwinkeln konnte aber ihr Verlauf völlig entgegengesetzte Zeitmodi erfahren. So lässt der Gedanke an wiederholte Sendungen der Propheten die Geschichte als eine zyklische Ereignisfolge verstehen. Doch das Dogma des Islams, *Muhammad* sei das "Siegel", der Letzte aller Propheten, spricht eher für die lineare, progressive Art der historischen Entwicklung. Die Berücksichtigung der nachkoranischen Geschichte, welche die Menschen von der Zeit des Propheten immer weiter entfernt, kehrt den Zeitverlauf im großen Kreis wieder um, während die Annahme der Ankunft vom Tag des Endgerichts (*yawm ad-dīn*) ihm dagegen eine Zielausrichtung verleiht und ein ultimatives Ende festsetzt. In beiden letzten Fällen ist auch die regressive Zeitauffassung möglich.<sup>92</sup> Wie hat man es aber im mittelalterlichen Islam verstanden?

Die Anfänge der historischen Literatur im Islam liegen im Hadith, den Überlieferungen der Berichte über Worte und Taten *Muhammads*.<sup>93</sup> Wichtig war für Hadith allein der *isnād*, die Beschreibung der Überlieferungskette, welche die Zuverlässigkeit der berichteten Inhalte bestätigen sollte. Die Reihenfolge und der innere Zusammenhalt der Inhalte waren dabei unbedeutend. Man suchte sie auch nicht zu verbinden, sondern nur zu ordnen.<sup>94</sup> Diese mosaikförmige Geschichtsdarstellung lässt sich leicht mit der uns schon vertrauten, punktartigen Zeitvorstellung des frühen Islams verbinden. Dem Urteil von *Louis Gardet* nach, sei jene Geschichtszeit weder "progressiv", noch "zyklisch". Die Erscheinung der Propheten komme darin wie ein Blitz im Reich der Finsternis, ohne jegliche temporale Symmetrie und ohne eine deutlich zunehmende Kraft oder Dauer: "*There is no progress in the revelation which is communicated, but rather elucidation and clarification of the same truth until the coming of Muḥammad, who [...] puts an end to the intervals of temporal succession and sets the expectations of the Community upon the Last Instant, the Day of Judgement.*"<sup>95</sup> Sogar in der späteren Historiographie der Schiiten werde diese Vorstellung in den Zyklen der mystisch geprägten Wiederkunft der Imame nicht überwunden. Das wahre Geheimnis der Zeit liege in Gottes reglosem *sarmad* ("Ewigkeit"), welches sich durch diskontinuierliche Abfolge der Offenbarungsmomente manifestiert.<sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> Vgl. Radke, 1997, 253-254; Amman, 1998, 195-200; Damir-Geilsdorf & Hendrich, 2005, 561-563.

<sup>93</sup> Zu anderen weniger wichtigen Formen von *ḥabar*, dem historischen "Bericht", siehe: Rosenthal, 1968, 66-71.

<sup>94</sup> Siehe: Al-Azmeh, 1986.

<sup>95</sup> Gardet, 1976, 209.

<sup>96</sup> Vgl. Ebd., 209-212.

Auch mit der Erscheinung der Annalistik und der Weltchronistik, wie etwa bei *aṭ-Ṭabarī*, welcher die historischen Ereignisse gemäß ihrer Reihenfolge in der Zeit ordnet, scheint sich in der Zeitauffassung nicht viel geändert zu haben. Darin bekommt die Geschichte einen definitiven Anfang (Erschaffung der Welt) und ein vorherbestimmtes Ende (Tag des Endgerichts), sowie ihre temporalen Wendepunkte (Weltjahr der Sintflut, oder der Hidschra), doch das Konzept eines "Heilplans" im jüdisch-christlichen Sinne bleibt den moslemischen Historikern fremd. Die diskreten Zeitmomente verdichten sich darin zu kurzen Zeitabschnitten, zu exemplarischen Episoden der Heilsgeschichte, welche bestimmte Schlüsselfiguren hervorheben, deren Handeln zum wiederkehrenden Muster des Weltgeschehens erhoben wird.<sup>97</sup>

Die Lage ändert sich erst mit dem Eindringen der *adab*-Kultur in die Welt des Islams, der Kultur der Bildungselite, welche die traditionellen moslemischen Werte mit der Ästhetik und den Wissenschaften der klassischen Antike verband. Zur Hauptmethode der historischen Darstellung wird darin *qiyās*, die rationale Schlussfolgerung. *Isnād*, die Angabe der Überlieferungskette, entfällt. Die Geschichtsschreibung wird zu einer Art der schönen Literatur. Die einzelnen Berichte lassen sich darin zu fortlaufenden Geschichten verbinden. Dafür aber wird der Themenbereich der Historiographie gesplittet: Neben der Heilsgeschichte bringen die Autoren oft die Darstellung der weltlichen Ereignisse an. Die Chronologie bleibt dabei nach wie vor formal und nebensächlich.<sup>98</sup>

Die einzigen Historiker, welche großen Wert auf die Zeitrhythmen der Geschichte legten, waren allein die Vertreter einer relativ kleinen Schule der historischen Astrologie. Sie verdankt ihre Entstehung allerdings nicht dem Islam, sondern vielmehr den griechischen, persischen (sassanidischen) und indischen Sterndeutern. Im Mittelalter übte diese "Wissenschaft", wie *Franz Rosenthal* es bemerkt, mehr Einfluss auf die wirkliche Geschichte, als auf die Geschichtsschreibung aus.<sup>99</sup> Nichtsdestotrotz gab es unter den Astrologen auch solche, welche sich mit der Geschichte befassten und deren Werke auch durchaus bekannt waren. Dazu zählen vor allem *Māshā'allāh* und *Abū Ma'shar*.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Siehe: Amman, 1998, 204-209. Vgl. Rosenthal, 1968, 71-86; Radke, 1992, 163-165; Goodman, 2003, 171-174 & 176-182.

<sup>98</sup> Vgl. Goodman, 2003, 195-199.

<sup>99</sup> Rosenthal, 1968, 110-115.

<sup>100</sup> Siehe: *Māshā'allāh*, K. fī al-Qirānāt wa-'l-Adyān wa-'l-Milal & *Abū Ma'shar*, K. al-Milal wa-'d-Duwal (besser bekannt unter dem Namen seiner lateinischen Übersetzung aus dem 12. Jh.: *Liber de Magnis Coniunctionibus*).



Im Zentrum ihrer Geschichtsdarstellungen standen neben den Themen der Heilsgeschichte, auch die Schicksale der herrschenden Dynastien und der einzelnen Könige, Aufstieg und Untergang der Reiche, Entstehung der Sekten, Rebellionen, Epidemien, Naturkatastrophen, usw. Doch all das wurde darin als Schilderung der zu beschreibenden astrologischen Techniken angeführt. Die Darstellung der Geschichte an sich, ihres Verlaufs und ihrer Entwicklung, waren für sie nicht vonnöten.

#### Z e i t o d e r Z e i t e n i m M i t t e l a l t e r ?

1.2.6.

In der modernen Mediävistik setzte sich die Meinung durch, dass die mittelalterliche Zeitwahrnehmung ebenso wie die heutige mehrschichtig sei. Seit *George Gurvitch* gilt es nämlich, dass die Zeit als ein soziales Phänomen sich nicht nur von Kultur zu Kultur unterscheidet, sondern auch innerhalb derselben Gesellschaft von diversen sozialen Schichten und Altersgruppen ungleich wahrgenommen wird.<sup>101</sup> Seine Unterteilung der sozialen Zeit in acht Formen wurde von den nachfolgenden Soziologen und Historikern nicht angenommen. Dennoch der Gedanke, dass die Menschen verschiedene Zeitfolgen gleichzeitig erleben können, hat die Historiographie, und insbesondere die Annales-Schule, stark beeinflusst. So behauptete *Fernand Braudel*, dass die gewöhnlich für "Geschichte" gehaltene politische *histoire événementielle* uns nur einen Blick auf die Oberfläche der Realität bieten könne. Ihre viel wichtigeren Charakteristika seien die Veränderungen der *longue durée*, die langsamen Veränderungen der politischen, sozialen und ökonomischen Strukturen. Noch tiefer darunter liege die kaum spürbare *géohistoire*, *histoire quasi immobile*, die Geschichte des Klimas, die Geschichte der Küsten, Seen und Flüssen, der Wüsten und der Urwälder, die Geschichte der Handelswege und der traditionellen Nahrungsquellen.<sup>102</sup> Die darauf folgenden Untersuchungen, welche sich auf die mittelalterliche Sprache und Geschichte des Alltags konzentrierten, ergaben ein widersprüchliches Bild. Darin fand man viele mythologische, prähistorische Elemente, welche in der Schatztruhe der Volkskultur bis zur Zeit der Renaissance aufbewahrt wurden, sowie lineare – progressive und regressive – Geschichtsvorstellungen, zyklische Zeitfolgen der Landwirtschaft, spontane Ausbrüche der Ewigkeit in religiösen Erlebnissen und den Chaos des Alltags und der Politik. Nichtsdestotrotz war man sich bewusst, dass sie alle zu einem System organisiert werden sollten. *Aaron Gurevich* fasste es im Folgenden zusammen:

---

<sup>101</sup> Siehe: Gurvich, 1958.

<sup>102</sup> Siehe: Braudel, 1969.

In the Middle Ages, there were differing attitudes to time, depending on whether the reference was to agrarian time, genealogical time, biblical (or liturgical) time, cyclical time or, lastly, historical time. But, even as the different social phenomena and the institutions and mechanism operating in society are interlinked and form a global system in which a certain type of determinism predominates, so the rhythms at which these mechanisms operate and these social forms function constitute the hierarchy of the social time of a given system. Society is unable to exist unless the multiple social rhythms have attained a certain degree of co-ordination. It is for this reason that we can speak of the social time predominating in a society. [...] Time for the individual was not his own individual time, it belonged not to him, but to a higher, dominating force.<sup>103</sup>

Unter dem dominierenden Zeitbegriff verstehen die Historiker die Zeit der herrschenden Gesellschaftsschicht. Im europäischen Mittelalter sei diese Schicht die Kirche gewesen.<sup>104</sup> Doch welchen Stand oder welche Institution auch immer die Historiker dafür bestimmen mögen, so scheint diese Vorgehensweise recht fraglich zu sein. Verständlich ist, dass sie angesichts der zahlreichen Formen, Anwendungsbereiche und sprachlichen Unterschiede keinen einheitlichen Zeitbegriff des Mittelalters gewinnen können, ohne sich dabei auf einen spekulativen Begriff der "dominierenden Zeit" zu einigen. Doch inwieweit diese Annahme eine Lösung sein könnte, ist zweifelhaft. Der Gedanke, dass die Zeit der Kirche nur einem bestimmten Bereich der Existenz zugeordnet werden kann und die anderen, womöglich nicht weniger wichtigen Realitätsebenen nicht notwendig betreffen muss, scheint den Historikern zu entgehen. Auch der Umstand, dass die Zeit der Kirche selbst keine einheitliche Zeit gewesen ist, da sie in sich verschiedenartige Zeitvorstellungen – wie der zyklische Kalenderrhythmus, die lineare Geschichtsidee und die zeitlosen religiösen Erfahrungen – vereinigt hat, bleibt hiermit ungeklärt. Das Hauptproblem dieser deskriptiven, phänomenologischen Zugangsweise besteht aber darin, dass durch das Anhäufen verschiedener Zeitvorstellungen dem mittelalterlichen Menschen die Fähigkeit abgesprochen wird, die Zeit sowohl einheitlich zu erleben, als auch widerspruchlos zu denken.

Im Folgenden werde ich versuchen, dieses Problem ausführlicher zu thematisieren. Anhand des Beispiels von *Ibn Daud* werde ich aufzeigen, dass die Dyssynchronie verschiedener Zeiten den mittelalterlichen Menschen durchaus bewusst war und dass sie sich auch bemühten, diese im Rahmen der Philosophie zu überwinden. Zwar handelte es sich dabei um eine rationale Reflexion des Zeitbegriffes, welche allein die Persönlichkeit des reflektierenden Denkers hervorhebt und keine Auskunft über das Zeiterleben der Gesellschaft geben

---

<sup>103</sup> Gurevich, 1976, 239.

<sup>104</sup> Siehe: Ebd., 238 ff. Vgl. Le Goff, 1960; Salzgruber, 1995.

kann, doch die unreflektierte Zeitvorstellung der Massen soll uns auch nicht beschäftigen. Denn in seinem Alltag erkannte der mittelalterliche Mensch die Zeit nicht. Er *erlebte* sie als Eile und Langeweile, als Klang der Kirchenglocken oder Ruf des Muezzins, als Wiederkehr der Jahreszeiten und der Feiertage, als böse Omen und heilbringende Wunder, als Krieg und Frieden, Tod und Geburt – und all das, ohne in Widerspruch zu geraten und die tiefere Bedeutung des Zeitphänomens ergründen zu müssen. Der Zustand der Zeitirritation gehörte bereits im Mittelalter zu Symptomen einer Erkrankung oder einer psychischen Störung.

Da der Umfang dieser Arbeit mir nicht erlaubt, eine allumfassende Analyse des Zeitbegriffs durchzuführen, begrenzt sich die gegenwärtige Studie allein auf die Untersuchung von *Ibn Dauds* Zeitbegriff in der Philosophie und Geschichte. In diesen Bereichen wird aber, wie gesagt, die maximale Vollständigkeit angestrebt.

❧ – DEFINITION DER ZEIT – ❧

2.

Das erste Kapitel von seinem theologischen Werk *Al-‘Aqīdah ar-Rafī‘ah* beginnt *Ibn Daud* mit der Aufzählung und Erklärung der Kategorien (*ma‘amarim*), den höchsten Gattungsbegriffen (*sugim*), so wie sie bei *Aristoteles* und seinen arabischen Nachfolgern in diversen Schriften zu finden sind. Darin gibt er bei der Aufzählung der Arten von der Kategorie der Quantität (*kamah*) die Definition von Zeit. Die Zeit sei das "Maß der Bewegung der größten Sphäre hinsichtlich [der Tatsache], dass die Sonne ihr in ihrer Bewegung anhaftet, so dass aus ihrer [der Sonne] Bewegung Nacht und Tag entstehen".<sup>105</sup> Dabei stellt er sich die Zeit als eine "kontinuierliche" (*mitdabeq*) Größe vor, gleich einer Linie (*qaw*), einer Fläche (*šetah*) oder einem Körper (*gešem*), und im Gegensatz zu der Zahl (*mispar*), welche alleine eine diskrete (*mithaleq*) Größe sei.<sup>106</sup> Zum Beweis merkt er an, dass man beispielsweise bei einer Linie einen Punkt (*nequdah*) festlegen könnte, welche sie gleichzeitig spalten und verbinden würde,<sup>107</sup> und dass mit der Zeit es sich ähnlich verhalte: "Und die Zeit kann man sich so vorstellen, dass das Jetzt sie in Vergangenheit und Zukunft teilt und den beiden gemeinsam ist."<sup>108</sup>

Die Begriffe der Quantität, des Kontinuums bzw. des Diskreten, sowie die Definition der Zeit als eines Maßes der Bewegung der obersten Sphäre, genauso wie die Bestimmung des Jetzt als eines Schnittpunktes zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, – all dies ist nicht die Erfindung von *Ibn Daud*, sondern geht auf die aristotelische Tradition des orientalischen Mittelalters zurück. Dennoch mag laut *Resianne Fontaine* die aristotelische Grundlage seiner Zeitauffassung gerade der Grund dafür gewesen sein, dass wir in AR über die Zeit so wenig lesen. "This omission [of discussion of time]," – schreibt sie darüber, – "can doubtless be explained by the fact that *Ibn Daud* wished to avoid the Aristotelian doctrine that time has no end."<sup>109</sup> Das Fehlen einer ausführlichen Abhandlung von Zeittheorie in AR zwecks der Vermeidung von Spannungen in einem ihrer

<sup>105</sup> AR I:1 (ER 12b7-9): והזמן] הוא שיעור תנועת הגלגל היותר גדול מצד שיתחבר לו השמש בתנועתו ויהיה מתנועתו הלילה והיום.

<sup>106</sup> Ebd. (ER 11b17-12b9).

<sup>107</sup> Ebd. (ER 12b10-13).

<sup>108</sup> Ebd. (ER 12b12-13): והזמן ידומה שהעתה מחלק אותה בעבר ובהעתיד<sup>(1)</sup> ומשתף ביניהם.

<sup>(1)</sup>In meisten MSS: [ו]בעתיד. Siehe: Weiss, TV, 6 (Samuelson, 297).

<sup>109</sup> Fontaine, 1990, 41. Allerdings ist diese Anmerkung fragwürdig. Genauso gut hätte man sagen können, dass das Thema der Zeit für *Ibn Daud* ohne Belang gewesen ist, da er sich in der Abhandlung über die Bewegung (wo *Fontaine* die Auseinandersetzung mit dem Zeitbegriff erwartet hat) letztendlich mit dem Kausalitätsproblem beschäftigt hat, was auch derjenige tun soll, der seine Schrift als eine Untersuchung über die Willensfreiheit annouciert.

Aspekte besagt jedoch nicht, dass *Ibn Daud* gar keine bewusste Vorstellung über die Zeit hatte. Im folgenden wird versucht, aus seinen wortkargen Äußerungen über die Zeit die Grundlagen seines Zeitverständnisses zu erschließen. Dabei werde ich auf die physikalischen und astronomischen Begriffe *Ibn Dauds* eingehen, um diese in dem ihm zeitgenössischen philosophischen Kontext deuten zu können.

Im ersten Kapitel werde ich den aristotelischen Charakter der Zeitauffassung von *Ibn Daud* nachweisen. Darüber hinaus wird gezeigt, dass *Ibn Daud* im Unterschied zu *Aristoteles* die Zeit als ein rein kosmisches Phänomen betrachtet. Im zweiten Kapitel erläutere ich die astronomischen Grundlagen dieser Zeittheorie in *AR*. Darin wird beschrieben, welche der Himmelsbewegungen die Zeit erzeugen soll. Das dritte Kapitel handelt von den metaphysischen Ursachen der Himmelsbewegungen. Der Schwerpunkt wird dabei auf die Natur dieser Bewegungen gelegt, und es wird bewiesen, dass die Zeitentstehung bei *Ibn Daud* eine transzendente Ursache hat, und zwar das freiwillige Streben der Himmelskörper nach der Vollkommenheit der immerwährenden Intellekten, sprich Engel. Im vierten Kapitel gehe ich auf die ontologische Deutung der daraus resultierenden Weltordnung ein. Dabei wird der Versuch unternommen, die Rolle der Zeit in dieser in *AR* beschriebenen Ordnung zu bestimmen. Im letzten, fünften Kapitel werde ich zuerst den Inhalt der vorangehenden Kapitel zusammenfassen. Alsdann werden die wichtigsten Charakteristika der beschriebenen Zeitauffassung von *Ibn Daud* analysiert.

### *Zeit und Physik: Die Bewegung*

2.1.

In der *Physica* des *Aristoteles* werden der Zeitabhandlung fünf Kapitel gewidmet (*Phys.* Δ 10-14). Deren Sinn aber ist bis zum heutigen Tage trotz aller interpretatorischer Bemühungen im Dunkeln geblieben.

Den ersten Anhaltspunkt seiner Überlegungen über die Zeit bildet der Gedanke, dass wenn der Mensch eine Bewegung (κίνησις) betrachte, er an ihr verschiedene – d.h. frühere und spätere – Jetzt-Momente (νῦν) unterscheide.<sup>110</sup> Und dieses "durch das Jetzt Abgegrenzte scheint Zeit zu sein".<sup>111</sup> Ferner sagt *Aristoteles*, dass die Jetzt-Momente den Zeitfluss der Bewegung teilen und daher gezählt werden könnten.<sup>112</sup> So kommt er zu seiner zentralen Bestimmung der

<sup>110</sup> *Aristoteles*, *Phys.* Γ 11 (219a10-29).

<sup>111</sup> Ebd. (219a29-30): τὸ γὰρ ὀριζόμενον τῷ νῦν χρόνος εἶναι δοκεῖ.

<sup>112</sup> Ebd. (220a3-26).

Zeit als der "Zahl der Bewegung gemäß dem Früher und Später".<sup>113</sup> Die praktische Ableitung dieser Zeitauffassung bildet die dritte Definition. Die Zeit als Zahl (ἀριθμός) müsste bei allen Bewegungen gleich sein.<sup>114</sup> Wenn man sie nun messen will, muss man an eine Art Bewegung denken, die allen übrigen als ursprünglich und deswegen als ihr Maß (μέτρον) gelten kann. Die ursprünglichste Bewegung ist aber die kreisläufige Ortsbewegung.<sup>115</sup> Und daher "scheint die Zeit die Bewegung der Himmelskugel zu sein, an ihr werden alle übrigen Bewegungen gemessen, und auch die Zeit durch diese Bewegung".<sup>116</sup> Diese letzte einprägsame Definition – wenn auch in einer abgeänderten Form – findet man bei *Ibn Daud* an der oben zitierten Stelle.

In der Bestimmung der Zeit bei *Aristoteles* sind mehrere Problemstellen auszumachen. Diese lassen sich in drei Gruppen einteilen: (1) Seine Lehre über das "Jetzt";<sup>117</sup> (2) Seine Theorie der Zeit als einer Zahl<sup>118</sup> (bzw. eines Maßes) der Bewegung; und (3) Die Frage nach der ontologischen Beschaffenheit der Zeit (od. m. a. W.: nach einer eventuellen Abhängigkeit der Zeit von der Seele).<sup>119</sup> Eine

---

<sup>113</sup> Ebd. (219b1-2): ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Diese wohl bekannteste Definition der Zeit ist allerdings äußerst problematisch. Es ist nahe liegend anzunehmen, die Zeit sei hier als eine zählbare bzw. messbare Dauer gemeint. Dann kommt man aber mit der vorliegenden Definition in einen kantianischen Teufelskreis, denn die Begriffe "Früher" und "Später" sind schon temporale Ausdrücke, welche das Zeitverständnis voraussetzen. Siehe: Temistius, In Aristotelis Physica Paraphrasis (Schenkl, 149:4-7). Vgl. Wagner, 1967, 573. So versteht *Aristoteles* das "Früher" in den *Categoriae* 12 als eine primär temporale Vokabel: "Früher als ein Anderes wird etwas auf vierfache Weise genannt. Erstens und hauptsächlich der Zeit nach...". (Ders., Cat. 12, 14a25 f.; zit. nach d. Übers. v. Oehler, 30). In der *Physica* Δ 11 behauptet er dagegen, die ursprüngliche Bedeutung der beiden Ausdrücke sei die räumliche: "Das Früher und Später bezieht sich zunächst auf den Ort..." (*Aristoteles*, Phys. Δ 11, 219a14 f.; zit. nach d. Übers. v. Marquardt, 89). Nimmt man sich vor, die Untersuchung des Zeitgriffes nur mit der *Phys.* Δ 10-14 zu begrenzen, – die gängige Meinung besagt nämlich, in den *Categoriae* referiere *Aristoteles* nur den alltäglichen Sprachgebrauch, während er in der *Physica* vielmehr die Naturphänomene beschreibe (siehe: Wunderle, 1908, 53-54; Marquardt, 1993, 90), – und versteht man demnach das "Früher" sowie das "Später" als primär räumliche Begriffe, macht dies den Vorwurf der Zirkelhaftigkeit ungültig. Die Definition wird aber noch unverständlicher: Unter diese Definition würde nun eher die von einer Bewegung zurückgelegte Strecke fallen; sie würde nämlich eine "Zahl der Bewegung gemäß dem Früher und Später" sein. Siehe: Simplicius, In Aristotelis physicorum, IX, 715:29-716:2. Vgl. Wagner, ebd.

<sup>114</sup> *Aristoteles*, Phys. Γ 14 (223a29-b12).

<sup>115</sup> Ebd. (223b12-13 ff.)

<sup>116</sup> Ebd. (223b21-23): δοκεῖ ὁ χρόνος εἶναι ἢ τῆς σφαίρας κίνησις, ὅτι ταύτη μετροῦνται αἱ ἄλλαι κινήσεις καὶ ὁ χρόνος ταύτη κινήσει.

<sup>117</sup> Zur Problematik des "Jetzt" siehe: Wunderle, 1908; Heidegger, 1927, 432-433; ders., 1975, 327-362; Bröcker, 1964, 102-107; Conen, 1964, 62-116; Beierwaltes, 1966-1967; Böhme, 1974; Miller, 1974; Owen, 1979; Sorabji, 1979; Kuhlmann, 1988; Marquardt, 1993, 161-193; etc.

<sup>118</sup> Siehe: Martin, 1956, 30-41; Leyden, 1964; Conen, 1964, 53-58; Wieland, 1970, 316-334, 319-322; Egger, 1972; Böhme, 1974, 175-187; Dehn, 1975; Annas, 1975; Sorabji, 1983, 84-97; Marquardt, 1993, 107-115.

<sup>119</sup> Siehe: Volpi, 1988; Jeck, 1994.

Deutung bzw. Lösung all dieser Problemstellen der Zeittheorie des *Aristoteles* findet man bei *Ibn Daud* nicht. All diese Fragen liegen außerhalb seines Interessenbereiches. Dennoch die Bruchstücke der aristotelischen Gedankenkette lassen sich in *AR* durchaus leicht erkennen. Zwar fasst er sie nicht in einem besonderen Kapitel zusammen, dennoch treten sie an verschiedenen Orten und in verschiedenen Zusammenhängen deutlich zum Vorschein.

## Z e i t u n d B e w e g u n g

2.1.1.

Zu Beginn seiner Abhandlung, in *AR* I:3, bestimmt *Ibn Daud* den Gebrach des Wortes "Bewegung" (*tenu'ah*). In der Sprache des Volkes (*hamon*) erstreckte sich der Begriff der Bewegung auf das Fortrücken eines Körpers von einem Ort (*maqom*) zum anderen oder auf die Veränderung der Lage (*mašav*) eines Körpers.<sup>120</sup> Dabei denkt *Ibn Daud* an den Übergang vom Sitzen zum Stehen oder Liegen, oder an das Hinausgehen aus dem Hause auf den Marktplatz.<sup>121</sup> Eine breitere, "übertragene" Bedeutung dieses Wortes beinhaltet aber, – schreibt er, – auch "jegliche allmähliche Veränderung des Körpers, die kontinuierlich und stufenweise [erfolgt]".<sup>122</sup> Seine Beispiele sind ein sukzessives Wachsen, eine Verwandlung der Schwärze in die Weiße, usw.<sup>123</sup> Diese Exempel deuten darauf hin, dass das Wort "Bewegung" von *Ibn Daud* auch auf quantitative (*kamah*) und qualitative (*'eyhut*) Veränderungen bezogen wird.<sup>124</sup> Diese Vermutung wird zwei Kapitel später, in *AR* I:5, bestätigt. Dort schreibt er, die Bewegung vollziehe sich innerhalb der Kategorien des "Ortes" (*'anah*), der "Lage" (*mašav*), der "Quantität" (*kamah*) und der Qualität (*'eyhut*).<sup>125</sup> Die "übertragene" Bedeutung des Wortes

<sup>120</sup> *AR* I:3 (ER 33b13). Der Text von *Weiss* ist an der Stelle vermutlich nicht vollständig. Siehe die Erweiterung des Textes in: *Weiss*, TV, 14 (*Samuelson*, 298). Vgl. *Weil*, ER, 13.

<sup>121</sup> Ebd. (ER 33b14-17 ff.).

<sup>122</sup> *AR* I:3 (ER 34b3-4): ואחר כן זה השם נעתק אל כל שינוי יהיה לגשם מעט מעט בדבקות והדרגה. *Samuelson* übersetzt *me'at me'at* als "slow", wobei in der Fortsetzung des Textes (ER 24b9) sowohl schnelle (*be-mehirut*) als auch langsame (*be-'ihur*) Fortrücken als Bewegungen bezeichnet werden. *Be-'ihur* wird von *Samuelson* ebenso als "slow" übersetzt. Diese Inkonsequenz wird bei *Weil* vermieden, indem er *me'at me'at* als "allmählich" übersetzt (*Weil*, EG, 19); und das scheint der Absicht des Textes am besten zu entsprechen. *Me'at me'at* ist höchstwahrscheinlich die Übersetzung vom arab. *šay'an fa-šay'an*, und seine Bedeutung ist eher "nach und nach", "little by little". Die folgenden Beschreibungen der Veränderung als "kontinuierlich" (*bi-dvequt*) und "stufenweise" (*be-hadragah*) sind eben die Erklärung dieses Ausdrucks.

<sup>123</sup> Ebd. (ER 34b4 ff.).

<sup>124</sup> Ebd. Der Text von *Weiss* scheint hier wiederum Lücken zu haben. Siehe die Erweiterungen zu der Stelle in: *Weiss*, TV, 14 (*Samuelson*, 298). Vgl. *Weil*, ER, 13 & seine Anm. 1 an der Seite.

<sup>125</sup> *AR* I:5 (ER 46b11-47b9).

"Bewegung" in dem Bereich der Quantität und Qualität betrachtet *Ibn Daud* als einen Nachtrag der Philosophen (*filosofim*).<sup>126</sup>

Nach dieser Schilderung der Möglichkeiten eines korrekten Gebrauchs vom Wort "Bewegung", merkt *Ibn Daud* jedoch an, dass nicht jede Veränderung (*šinuy*) eine Bewegung (*tenu'ah*) sei: "Das [ist so], weil diejenige von den Veränderungen, welche plötzlich geschieht, wie beispielsweise wenn das Gummi<sup>127</sup> in den Galläpfelsaft<sup>128</sup> geworfen wird, [so dass die Flüssigkeit] plötzlich schwarz wird, - dies nicht 'Bewegung' genannt wird.<sup>129</sup> Das Fortrücken am Ort passiert nämlich nur während eines spürbaren Zeit[abschnittes]. Wie auch immer, geschieht es manchmal sehr schnell, manchmal langsam; eine schnelle [Bewegung] ist z.B. die Bewegung eines schweren Steines, der von oben nach unten fällt;<sup>130</sup> und eine langsame [Bewegung] ist z.B. die Bewegung eines Tieres und insbesondere eines schwachen. Und alle diese sind 'Bewegungen'."<sup>131</sup>

---

<sup>126</sup> Ebd. (ER 46b16 ff.).

<sup>127</sup> Das Wort *qomos* stammt aus dem griechischen κόμμι. Er bedeutete "Gummi", "Holzharz". Insbesondere bezog man aber diesen Terminus auf das "arabische Gummi" aus dem Harz der Akazie (*acacia arabica*). Die Übersetzung von *Samuelson* "sulfuric acid" (Schwefelsäure) ist unwahrscheinlich (*Samuelson*, EF, 68 & 71, Anm. 7). Die Schwefelsäure in einer solchen Konzentration, die imstande wäre, eine "plötzliche" Farbänderung in Verbindung mit Galläpfellösung hervorzurufen, ist - chemisch gesehen - weder in den organischen Stoffen wie dem Pflanzengummi präsent, noch aus diesen zu gewinnen.

<sup>128</sup> Das Wort *mey 'afašim* (babyl.-aram.: 'afša' bzw. 'afša', arab.: 'afš) bezeichnete den Galläpfelsaft, der dank seinem reichen Gehalt an Gerbstoffen (Tannin) schon von Babyloniern und Assyrern für verschiedene Zwecke in Medizin und Technik benutzt worden war.

<sup>129</sup> Das Beispiel der chemischen Reaktion der Galläpfellösung mit dem Holzharz entnahm *Ibn Daud* der Technologie der Herstellung der Tinte. Die Zufügung des Gummiarabikums (*qomos*) verlieh der Tinte eine bessere Haftung auf dem Papier. An sich ist sein Liquid hell. Der Galläpfelsaft (*mey 'afašim*) stellte anscheinend auch eine helle Flüssigkeit dar, die zahlreiche Gerbstoffe, vor allem Phenolverbindungen enthielt. Die Phenolverbindungen haben aber eine sehr labile Struktur (Benzolkern umgeben von Oxygruppen). Selbst bei einem Kontakt mit der Luft fangen sie an, allmählich dunkel zu werden. Dennoch braucht die Vollendung ihrer Oxydation mehrere Stunden, wahrscheinlich auch Tage. Das Holzharz hat offenbar diesen Prozess beschleunigen können, denn es ist reich an Oxydatoren und beinhaltet auch Ionen verschiedener Metalle, welche dem entstandenen, dunkel gefärbten Stoffkomplex Stabilität verleihen. Zwar sollte die eigentliche Reaktion auch eine gewisse Zeitspanne (einige Minuten) in Anspruch nehmen, aber die Färbung der Lösung müsste blitzschnell geschehen. An diesem Beispiel sah *Ibn Daud* vermutlich eine Demonstration des philosophischen Verständnisses einer "Veränderung", die nicht unbedingt eine "Bewegung" sein soll. Die Oxydation, welche für *Ibn Daud* vor allem das Schwarzwerden eines Liquids bedeutete, konnte in seinen Augen entweder allmählich oder ganz plötzlich erfolgen. Diesbezüglich merkte er an, dass die "plötzliche Veränderung" keine "Bewegung" sei, weil sie keine "spürbare" Dauer besitze.

<sup>130</sup> Wörtl.: "der sich vom Oberen zum Unteren nähert".

<sup>131</sup> AR I:3 (ER 34b6-11): וזה כי מה שיהיה מן השינויים פתאום כמו שהשלכנו על מי העפצים מי הקומוס<sup>(1)</sup> וישתחור פתאום, לא יקראו זה תנועה. אמנם ההעתק במקום לא יהיה אלא בזמן מוחש, אבל פעמים יהיה במהירות חזק או באיחור. ואשר במהירות: כתנועה האבן הכבדה מהמעלה הקרובה על המטה. ואשר באיחור: כתנועת הבעל חיים, וכל שכן



Diese Stelle weist sowohl grundlegende Gemeinsamkeiten mit, als auch wichtige Unterschiede von der aristotelischen Auffassung von Bewegung und Zeit im dritten und vierten Buch seiner *Physica* auf. Eine feine Abweichung besteht vor allem in der Definition der Beziehung der Bewegung zur Zeit. Zwar merkt *Aristoteles* zu Beginn des 14. Kapitels in *Physica* Δ an, dass jede Veränderung (πᾶσα μεταβολή) und alles sich Bewegende (ἅπαν τὸ κινούμενον) in der Zeit (ἐν χρόνῳ) seien,<sup>132</sup> meint aber damit, allem Anschein nach, genau das Umgekehrte zu dem von *Ibn Daud* Gesagten, nämlich dass es ohne Zeit keine Bewegung bzw. Veränderung geben könne.<sup>133</sup> Es bleibt also fraglich, ob *Aristoteles* eine Möglichkeit von "plötzlichen Veränderungen" (*šinuyim pit'om*), welche an sich "zeitlos" sind, akzeptiert hätte.<sup>134</sup>

Im gewissen Sinne widerspricht diese Behauptung sogar einigen Gedanken von *Ibn Daud* selbst. Den Leitfaden seiner Bewegungsabhandlung in AR I:3-5 bildet der Beweis der Notwendigkeit eines Urbewegers. Unter dem Urbeweger versteht er natürlich Gott. Für *Ibn Daud* ist Er die Endursache der Weltentstehung. Auf welche Weise es geschehen mag, erfährt man in AR II:4:3, im Kapitel, in dem er sich mit der Emanationstheorie auseinandersetzt. Darin befasst er sich erneut mit dem Bewegungsproblem und schreibt unter anderem folgendes: "Alles, was existiert nach einem Nichtvorhandensein, hat eine Erstsache, von der seine Existenz kommt, denn es ist unmöglich, dass etwas Nichtvorhandenes zu existieren beginnt außer durch eine Bewegung, sowie es ist ausgeschlossen, dass eine Bewegung ohne einen Beweger entsteht."<sup>135</sup> Dieser Anmerkung zufolge soll alles Existierende durch eine "Bewegung" (*tnu'ah*) entstehen. Wenn die oben beschriebene Farbänderung des Liquids bei der Herstellung der Tinte keine "Bewegung" sein sollte, wie ist dann die Produktion der Tinte möglich?

Dieses Problem lässt sich bei *Ibn Daud* durch ein weiteres Zitat lösen. In AR II:4:2 erläutert *Ibn Daud* anhand des Beispiels eines Schiffbauvorganges, dass die Entstehung eines Dinges, wie die eines Schiffes, ein körperliches (*hathalah*

---

החלוש, וכל אלה תנועה.

<sup>(1)</sup>Das Wort ediert *Weiss* mit einem Tippfehler als קומום. Vgl. *Weil*, ER, 13: מי הקומום.

<sup>132</sup> *Aristoteles*, Phys. Γ 14 (222b30-31). Vgl. Ebd., B 9 (200b20-21).

<sup>133</sup> Vgl. Ebd. (234a24-34). Hier legt *Aristoteles* fest, dass im Jetzt keine Bewegung möglich ist. Seine Absicht ist darin jedoch die gleiche: Jede Bewegung verlaufe in der Zeit und habe eine Dauer. Vgl. *Owen*, 1979, 141-145; *Sorabji*, 1979.

<sup>134</sup> Im *Physica* Δ 13 erläutert *Aristoteles* den Begriff "plötzlich" (ἐξάφνης) als eine Bezeichnung der unspürbar kleinen Zeitspanne, d.h. einer Dauer, die aufgrund ihrer Kürze nicht wahrgenommen werden kann. Siehe: *Aristoteles*, Phys. Γ 13 (222b15). Für *Aristoteles* scheint also das Plötzliche eher ein Problem der Wahrnehmung zu sein.

<sup>135</sup> AR II:4:3 (ER 155a3-5): וכל נמצא אחר ההעדר לו התחלה, ממנה יהיה מציאותו, כי נמנע שימצא הנעדר אלא בתנועה, ונמנע שתהיה תנועה אלא ממניע.

*gašmit*) und ein unkörperliches Grundprinzip (*hathalah vilti gašmit*) voraussetze. Das körperliche Prinzip sei der Baumeister selbst und die Baumaterialien, das unkörperliche – die Idee des Schiffes. Mit diesem Beispiel wollte *Ibn Daud* die Entstehung eines Körpers als eine Zusammenfügung von Form und Materie veranschaulichen. Darüber schreibt er ferner, dass die Herstellung eines Schiffes bei einem Menschen eine handwerkliche Tätigkeit erfordere, welche "in der Zeit, kontinuierlich und graduell" (*bi-zman bi-dvequt we-hadragah*) verlaufen solle. Die Emanation (*hašpa'ah*) der Formen aus den intelligiblen Substanzen (*‘aşamim šihliyim*) auf die bereits vorbereitete Materie (*ḥomer*) aber bedürfe keines Handwerks und keiner Vorbereitung. Daher erfolge sie "plötzlich, ohne Zeit" (*pit'om be-lo' zeman*).<sup>136</sup>

Die beiden Beispiele (der Tinte und des Schiffes) besagen in AR nur eines, und zwar dass eine "plötzliche Veränderung" wirklich keine Bewegung, sondern ein Ergebnis der Bewegung ist.<sup>137</sup> Dank diesen Überlegungen versteht man nun die Wichtigkeit des Bewegungsbegriffes für den Begriff der Zeit. Der Meinung *Ibn*

---

<sup>136</sup> AR II:4:2 (ER 145a13-145b10).

<sup>137</sup> Diese Idee liegt nämlich bereits in den spätantiken Kommentaren zu *Aristoteles* (bei *Temistius*, *Alexander von Aphrodisias*, *Simplicius* und *Philoponus*) vor. Ihr übliches Beispiel ist das Beimischen des Labs der Milch, so dass die Milch sofort gerinnt. Im Unterschied zu AR aber wird dieser Vorgang in jenen Kommentaren nicht als "Bewegung" (κίνησις), sondern als "Veränderung" (μεταβολή) bezeichnet. Diese begriffliche Unterscheidung ging später im Mittelalter bei mehreren Autoren verloren. Denn in den griechischen Originalschriften des *Aristoteles* und demzufolge auch in deren späteren arabischen Übersetzungen wurden "Bewegung" (arab.: *ḥarakah*) und "Veränderung" (arab.: *tağayyur*) als Synonyme benutzt.

In diesem Punkt aber scheint *Ibn Daud* bzw. sein Übersetzer (*Salomon Ben Labi*) keineswegs zum Opfer der Mehrdeutigkeit der arabisch-aristotelischen Terminologie zu werden. Selbst wenn das Begriffssystem von AR nicht immer tadellos ist, bleibt die inhaltliche Unterscheidung von der "andauernden Bewegung" und der "plötzlichen Veränderung" der hellenistischen Autoren bei *Ibn Daud* ziemlich evident. An der angegebenen Stelle erwähnt *Ibn Daud* den Begriff *šinuy* im Sinne einer plötzlichen Veränderung nicht. Dennoch lässt sich dieser leicht vermuten. Denn, wie aus der Definition der Bewegung folgt, sei jede Bewegung eine Veränderung, nicht aber umgekehrt.

Der Einwand gegen *Aristoteles*, dass nicht alle Veränderung sich in der Zeit vollzieht, findet eine Erwähnung auch bei *Ibn Rushd* in seinem "Langen Kommentar" zur arabischen Übersetzung von *Physica* (222b30 ff.). Siehe: *Ibn Rushd*, LK, 201c9-e14; engl. Übers.: Lettinck, 1994, 388. Darin merkt er an, dass man *Aristoteles* erwidern könnte, dass es manche Veränderungen gebe, welche augenblicklich passieren würden. Er erläutert diesen Gedanken mit den Beispielen vom Aufschwimmen des Horizonts beim Aufgehen der Sonne oder vom Erhellten des Zimmers mit einer Kerze. Zu den beiden Exempeln, die parallel zu *Ibn Dauds* chemischen Ausführungen dasselbe Phänomen beschreiben, fügt er auch ein dem Schiffbeispiel ähnliches hinzu: Wenn eine Form einem Substrat zukommt, schein es auch ein (zeitlich) unsichtbarer Vorgang zu sein. Die Lösung dieses Problems bei *Aristoteles* sieht *Ibn Rushd* in einer Überlegung, die der unseren gleich vorkommt: Man solle zwischen einer Veränderung und dem Ende einer Veränderung unterscheiden. Die angeführten Beispiele seien Abschlüsse der Bewegungen und nicht die Bewegungen selbst, was auch bei *Aristoteles* im sechsten Buch erklärt werde. Siehe: *Phys. Z* 8 ff. Zur ähnlichen Auffassung der "sofortigen" (*daf'atan*) substantiellen Veränderungen bei *Ibn Sīnā* siehe: *Ibn Sīnā*, *Šifā': As-Samā' wa-ṭ-Ṭabī'ī* II:3 (McGinnis, 136 ff.). Vgl. McGinnis, 2004.

*Dauds* nach ist die Zeit kein abstraktes Attribut jeglicher Veränderung. Vielmehr ist sie eine Begleiterscheinung der "Bewegung". Und als solche existiert sie nur dann, wenn sie eine gewisse "spürbare Dauer" (*zeman muḥaši*) aufweist.

Was bedeutet aber die "spürbare Zeit"? Wie kann man die "Zeit spüren?" Um diese Frage zu beantworten, wenden wir uns wieder der Definition der Bewegung in AR I:3 und der Definition der Zeit in AR I:1 sowie ihren aristotelischen Vorlagen zu.

## Z e i t u n d K o n t i n u u m

2.1.2.

Eine Veränderung heißt bei den Philosophen erst dann "Bewegung", wenn sie "allmählich" (*me'at me'at*) – sprich "kontinuierlich" (*bi-dvequt*) und "graduell" (*be-hadragah*) – erfolgt.<sup>138</sup> Eine weitere Bestimmung der "Bewegung" ist die Notwendigkeit ihrer "spürbaren Zeitdauer" (*zeman muḥaši*).<sup>139</sup> In welchem Zusammenhang stehen diese beiden Charakteristika zu einander? Der Begriff "spürbar" ist nämlich mehrdeutig. Heißt es etwa, dass die Zeit eine bestimmte minimale Dauer aufweisen sollte, so dass ein kürzerer Zeitabschnitt nicht mehr Zeit wäre? Oder bedeutet es, dass die Zeit ein Phänomen der Wahrnehmung ist, so dass sie erst dann entsteht, wenn die Seele die Dauer einer Bewegung empfindet? Die Antwort darauf finden wir in *Ibn Dauds* Deutung der Begriffe der "Kontinuität" (*devequt*) und des "Jetzt" (*'atah*).

Für *Aristoteles* war die Kontinuität (συνεχές) eine grundlegende Eigenschaft der Bewegung. Ihr Begriff wird in *Physica* E 3 und Z 1-2 ausführlich erörtert. "Kontinuierlich' liege dann vor, wenn die Grenze beider [Körper], da wo sie sich berühren, eine und dieselbe geworden ist, und wie der Name ja schon sagt, zusammengehalten wird."<sup>140</sup> Das Kontinuierliche sei endlos teilbar, denn aus Unteilbarem könne sie unmöglich bestehen.<sup>141</sup> Für *Aristoteles* ist die Bewegung nur als ein Teilbares möglich. Infolge der Bewegung werde die Größe (μέγεθος) bzw. Länge (μήκος) einer Strecke, an der sich die Bewegung vollzieht, endlos teilbar und daher kontinuierlich.<sup>142</sup> Aufgrund der beiden (Größe und Bewegung) werde es auch die Zeit.<sup>143</sup>

---

<sup>138</sup> AR I:3 (ER 34b3-4).

<sup>139</sup> Ebd. (ER 34b8 ff.).

<sup>140</sup> *Aristoteles*, *Phys.* E 3 (227a11-12): εἶναι συνεχές ὅταν ταῦτο γένηται καὶ ἐν τῷ ἐκατέρου πέρασ ὁῖς ἄπτονται, καὶ ὡσπερ σημαίνει τοῦνομα, συνέχηται.

<sup>141</sup> Ebd., Z 1 (231a21-24).

<sup>142</sup> Ebd. 231b18-232a17.

<sup>143</sup> Ebd., Z 2 (232b20-26 ff.)

Die Ableitung der Kontinuität der Zeit von Bewegung findet man in AR nicht. Aber die Idee selbst, dass die Zeit ein Kontinuum ist, gibt *Ibn Daud* in seiner Untersuchung der Kategorie der Quantität mit einer fast buchstäblichen Genauigkeit wieder. "Die Arten der Quantität sind zwei: eine kontinuierliche und eine diskrete. Und die kontinuierliche [Größe] ist eine solche, in welcher man einen Teil festlegen kann, der sie teilen würde, so dass er mit beiden Teilen [an die er von beiden Seiten grenzt] ein Gemeinsames wird - ich will [sagen], dass das Ende des einen von ihnen und der Anfang des anderen [eins und dasselbe werden]. Und dies ist bei der diskreten Quantität nicht möglich."<sup>144</sup> Laut *Ibn Daud* ist die Zeit eben eine solche kontinuierliche (*mitdabeq*) Größe.<sup>145</sup> Die Gleichstellung von Bewegung und Zeit im Sinne eines Kontinuums ergibt sich also in AR nur aus einem Quervergleich verschiedener Stellen. Es könnte aber nicht in der Absicht des Autors gelegen haben, uns diese Verbindung auf eine solche unbequeme Weise zu verstehen zu geben. Vielmehr handelt es sich dabei um eine geflissentliche Redaktion des aristotelischen Gedankenguts, also um eine geplante Auswahl seiner Thesen.

Die Annahme der Kontinuität der Zeit ist für *Aristoteles* wesentlich. An diese These sind aber bei ihm mehrere Ideen gebunden, welche bei seinen Nachfolgern, darunter auch bei seinen arabischsprachigen Kommentatoren, scharfe Diskussionen entfacht haben. Zunächst folgerte *Aristoteles* aus der Behauptung der endlosen Teilbarkeit der Zeit, dass die Zeit und daher auch die Bewegung ewig seien.<sup>146</sup> Die Annahme der Kontinuität der Zeit stand auch im offensichtlichen Widerspruch zu seiner Definition der Zeit als einer "Zahl", denn die Zahl (*ἀριθμός*) sei bei ihm ein "diskretes" (*μὴ συνεχές*) Quantum.<sup>147</sup> Ferner stellt die Kontinuität der Zeit bei *Aristoteles* das Fundament seiner Lehre über das "Jetzt" (*νῦν*) dar, dessen Verständnis dem Leser ebenso mehrere Überraschungen bereitet. Die Liste der Schwierigkeiten könnte man auch weiter fortsetzen. Dennoch keine von diesen Fragen wird bei *Ibn Daud* behandelt. Er vermeidet die Problemstellen des *Aristoteles* durchaus konsequent. Im Folgenden

---

<sup>144</sup> AR I:1 (ER 11b21-12b3): והמתדבק ומתחלק. והמתדבק הוא אשר אפשר שיונח בו חלק יחלקהו ויהיה משותף לשני המחלקים, רצוני סוף האחד מהם והתחלת האחר, והכמה המתחלק אי אפשר זה בו.

<sup>145</sup> Ebd. (ER 12b7).

<sup>146</sup> Siehe: *Aristoteles*, Phys.  $\Theta$  1 (251b10-28). Die Zeit könne ohne "Jetzt" nicht gedacht werden. Das Jetzt sei aber eine bestimmte Mitte, die zugleich Anfang einer neuen und Ende einer vergangenen Zeitphase bilde. Die Zeit sei daher endlos. Denn hätte es einen Anfang der Zeit gegeben, wäre er in einem Jetzt. Das Jetzt habe aber von beiden Seiten immer eine Zeitphase. Daher müsse es notwendig immer eine "Zeit davor" geben. Da sie aber an der Bewegung vorliege, solle es immer schon eine Bewegung gegeben haben, ergo auch eine ewige Substanz, die sich stets bewegt.

<sup>147</sup> Ders., Cat. 6 (4b20 ff.). Die Teile der Zahl hätten keine gemeinsame Grenze, an der ihre Teile zusammenstoßen würden, so *Aristoteles*. Vgl. Ders., Phys. E 3 (227a20-21).

werden wir noch mehrmals die Gelegenheit haben, uns davon überzeugen zu lassen.

Wie auch immer er sich die Lösung dieser Probleme vorstellte, eins bleibt klar: Zeit ist für *Ibn Daud* ein Kontinuum. Infolgedessen kennt sie, zumindest gemäß ihrer Beschaffenheit, keine definitiven Anfang und Ende, ergo auch keine Mindestdauer. Der Begriff "spürbar" bedeutet also lediglich, dass die Zeit nicht "dauerlos", als ein einziger Jetzt-Moment existieren kann. Vor diesem Hintergrund stellt sich folglich die Frage: In welchem Verhältnis zur Zeit steht dann das "Jetzt"?

### D a s J e t z t

### 2.1.3.

Die Zeit samt einer Linie, einer Fläche und einem Körper zählt also *Ibn Daud* zu kontinuierlichen (*mitdabeq*) Größen. Seine Erklärung lautet wie folgt: "Was den Körper betrifft, kann durch ihn eine Fläche gelegt werden, die ihn in einer vorgestellten Spaltung teilen würde, wobei sie (die Fläche) den beiden Teilen gemeinsam wird. Genauso kann man die Fläche von einer Linie geteilt vorstellen, und die Linie geteilt von einem Punkt. Und die Zeit kann man so vorstellen, dass das Jetzt sie in Vergangenheit und Zukunft teilt und den beiden gemeinsam ist."<sup>148</sup> In dieser Begründung ist vor allem ein Detail an *Ibn Dauds* Wortgebrauch auffällig. Das Jetzt (gleich den anderen "Grenzen") wird für etwas "Vorgestelltes" (*medumeh*) und nichts "Reales" (*nims'a*), "Spürbares" (*nir'eh ba-ħuš, muħaş* bzw. *murgaš*) oder "rational Erkanntes" (*muškal*) erklärt.<sup>149</sup> Zum Teil ist es verständlich. Ein Kontinuum kann keine wirklichen und daher auch spürbaren oder rational erkennbaren Grenzen haben, denn dann wäre es ja ontologisch gesehen diskret. Diese Tatsache steht aber auf den ersten Blick in einem Widerspruch zu der in *AR* zuvor gegebenen Definition der Zeit. Dort lesen wir, die Zeit sei ein Maß der Bewegung der obersten Sphäre, der die Sonne anhafte und einen Tag-Nacht-Zyklus verursache.<sup>150</sup> Tag- und Nachtrhythmus haben doch relativ festliegende Anfangs- und Endmomente wie Morgenröte oder Abenddämmerung, oder noch präziser – Sonnenauf- und untergang. Außerdem, was für ein Bezug hat der Grenzpunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft zu dem Messvorgang der Bewegung der Sonne? Um eine Antwort auf diese Einwände zu bekommen, muss man wieder auf die aristotelischen Vorlagen von *Ibn Daud* zurückgreifen.

<sup>148</sup> AR I:1 (ER 12b10-13): וכן ויהיה משותף לשני החלקים. אמנם הגשם אפשר שיונח בו שטח יחלקהו חלוקה מדומה, ויהיה משותף לשני החלקים. וכך ידומה התחלק השטח בקו והתחלק הקו בנקודה. והזמן ידומה שהעתה מחלק אותה בעבר ובעתיד<sup>(1)</sup> ומשתף ביניהם.  
(<sup>1</sup>)In meisten MSS: [ו]בעתיד. Siehe: Weiss, TV, 6 (Samuelson, 297).

<sup>149</sup> Alle aufgeführten Begriffe sind dem Wortschatz von *Emunah Ramah* entnommen.

<sup>150</sup> Ebd. (ER 12b7-9).

Allerdings wird sich die Antwort nicht gleich ergeben. An dieser Stelle überspringt *Ibn Daud* nämlich nicht einen, sondern mehrere Gedankenschritte des *Aristoteles*.

Genauso wie in unserem Text ist laut *Aristoteles* die Funktion des Jetzt ( $\nu\acute{\upsilon}\nu$ ) an der Zeit ( $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ) mit der eines Punktes ( $\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\eta}$ ) an einer Linie ( $\gamma\rho\alpha\mu\mu\acute{\eta}$ ) gleich.<sup>151</sup> Der Punkt teilt und verbindet die Linie. An sich hat er keine Länge, keine Ausdehnung. Vielmehr ist er eine Grenze ( $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ ). Auch das Jetzt hat keine Dauer.<sup>152</sup> Auch das Jetzt teilt und verbindet die Zeit: "*Die Zeit ist durch das Jetzt sowohl kontinuierlich, als auch geteilt*".<sup>153</sup> Das, was durch Jetzt gespalten und verbunden wird, sei die Zeit im Sinne von Vergangenheit ( $\pi\alpha\rho\epsilon\lambda\theta\acute{o}\nu$ ) und Zukunft ( $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\nu$ ).<sup>154</sup> Den Zeitverlauf soll man aber nicht im Sinne der *McTaggarts* A-Reihe interpretieren. Das Jetzt erfüllt bei *Aristoteles* die Funktion des Teilens und Verbindens für jede beliebige Zeitphase. Die Phase  $x$  kann durch ein Jetzt in  $x_1$  und  $x_2$  gespalten und in einem  $x$  zusammengelegt werden. Dadurch werden die Teilphasen getrennt wahrgenommen und gleichzeitig miteinander in einer Dauer vereint. "Vergangenheit" und "Zukunft" besagt dabei nichts weiteres, als dass die erste Teilphase  $x_1$  zum Zeitpunkt "Jetzt" gerade vergeht, während die zweite  $x_2$  gerade beginnt.<sup>155</sup>

Im Unterschied zu einer Linie handelt es sich bei dem Zeitfluss jedoch um ein nicht stetiges Sein. Für die menschliche Wahrnehmung scheint die Zeit etwas Vorgestelltes zu sein. Und so könnte man einige Passagen in *Aristoteles* verstehen: Die vergangene Phase existiert bereits nicht mehr und die zukünftige noch nicht. Wenn man es sich also plastisch vorstellen will, soll man an einen Punkt denken, der sich ständig eine Linie entlang bewegt, wobei die Linie selbst in der Wirklichkeit nicht existiert. Vielmehr existieren nur die jeweiligen Jetzt-Punkte.<sup>156</sup> *Ibn Daud* geht aber nicht so weit. Für ihn ist allein das Jetzt ein Phänomen der Vorstellung. Der Punkt an einer Linie ist nämlich sichtbar. Die Bewegung des Körpers kann man dadurch auch an der Veränderung seiner Lage verfolgen. Das Jetzt aber kann man nicht spüren, sondern nur sich an einer Bewegung vorstellen. Und auf diese Tatsache scheint der oben beschriebene

---

<sup>151</sup> *Aristoteles*, Phys.  $\Gamma$  11 (220a9-22).

<sup>152</sup> In diesem Sinne ist das Jetzt für *Aristoteles* keine Zeit, genauso wie der Punkt keine "kleine" Linie ist.

<sup>153</sup> Ebd. (220a4-5): καὶ συνεχῆς τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν, καὶ διήρηται κατὰ τὸ νῦν.

<sup>154</sup> Ebd., Phys.  $\Gamma$  10 (218a8-9).

<sup>155</sup> Vgl. Ebd., Phys.  $\Gamma$  13 (222a10-20).

<sup>156</sup> "Wenn wir nämlich die Enden als von der Mitte verschieden begreifen und das Bewusstsein [ $\psi\upsilon\chi\eta$  - eigentlich: 'Seele'] zwei Jetztte anspricht, das eine davor, das andere danach, dann sprechen wir davon, dies sei Zeit." (Ebd., Phys.  $\Gamma$  11, 219a25-29, zit. nach d. Übers. v. Zekl, 211).

Wortgebrauch *Ibn Dauds* hinzudeuten: Das Jetzt ist etwas "Vorgestelltes" (*medumeh*). Im Wortschatz des *Aristoteles* würde es heißen, das Jetzt rühre "von der Seele" her.

Diese aristotelische Lehre von Kontinuum und Jetzt ist die Deutung der "spürbaren Zeit" (*zeman muḥāṣī*) in *AR*. Die Zeit an sich ist etwas Reales und Dauerhaftes. Ihre Spürbarkeit ist bloß ein Zeichen davon, dass sie eine Dauer besitzt. Die Seele legt nämlich an einer Bewegung ein Anfangs- und ein Endmoment (zwei Jetzt-Punkte) fest, und zwischen diesen zwei gedachten Jetzt-Punkten erstreckt sich eine kontinuierliche Dauer der Zeit. Die Punkte sind vorgestellt, die Dauer ist aber wirklich. Und die Manifestation dieser Dauer in der Seele wird bei *Ibn Daud* als "spürbare Zeit" bezeichnet.

Hiermit haben wir uns zugleich einen Schritt zu der Lösung einer weiteren Frage genähert. Zu Beginn des vorliegenden Paragraphen haben wir uns gefragt, was für eine Verbindung es zwischen dem Jetzt als einer Grenze von Vergangenheit und Zukunft und der Zeit als einem Maß der Bewegung der "größten Sphäre" geben soll. Bei *Aristoteles* fanden wir den ersten Teil der Antwort. Das Jetzt als Punkt zwischen Vergangenheit und Zukunft sei nicht die Gegenwart,<sup>157</sup> sondern ein Grenzmoment jeder beliebigen Zeitphase. Diese Grenzen zeugen vom Bestand der Phasen. Auf welche Weise die Phasen gemessen werden, ist aber eine andere Frage und diese wird im folgenden Abschnitt erläutert.

#### Z e i t a l s M a ß

#### 2.1.4.

Die Zeit an sich nennt *Aristoteles* "Zahl" (ἀριθμός).<sup>158</sup> Dabei ist sie nicht die Zahl, mit der man zählt (ἀριθμοῦμεν, "Zählzahl"), sondern die, welche gezählt werden kann (ἀριθμούμενον, das "Gezählte", "Anzahl").<sup>159</sup> Sie sei nämlich die Anzahl, die Dauer des kontinuierlichen Bewegungsflusses vom Früheren zum Späteren. Indem aber das Jetzt der Zeit anhaftet und sie in Dauerabschnitte einteilt, lässt es sie als eine Anzahl in der Skala der diskreten Zählzahlen abbilden. In diesem Sinne führt die Definition der Zeit als einer "Zahl" zu einer weiteren Definition,

---

<sup>157</sup> Selbst wenn man wie *Bröcker* das Jetzt bei *Aristoteles* auch als "Gegenwart" deutet, ist dieser Aspekt des Jetzt für unsere Untersuchung unwichtig. Das Gegenwart-Jetzt leistet bei *Bröcker* die Kontinuität der Zeit. Das Jetzt aber, das die Zeit einteilt und die Dauer von beiden Seiten markiert, ist auch in *Bröckers* Interpretation ein "Zeitpunkt". Vgl. *Bröcker*, 1964, 105. Zur Deutung des Jetzt als "Gegenwart" vgl. *Torstrik*, 1867, 454; *Sperling*, 1888, 44; *Ross*, 1936, 68.

<sup>158</sup> *Aristoteles*, *Phys.* Γ 11 (219b1-2).

<sup>159</sup> *Ebd.* (219b5-8).

und zwar zu der von der Zeit als einem Maß ( $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$ ).<sup>160</sup> Um sich diesen verzwickten und nicht völlig problemlosen Gedankengang des *Aristoteles* zu ersparen, spricht *Ibn Daud* nirgendwo die Zeit als eine Zahl an. In seiner Untersuchung der Quantität kommt er gleich zu der Endbestimmung der Zeit als eines Maßes (*šī'ur*).<sup>161</sup>

Die Festlegung der Zeit als eines Maßes leitet *Aristoteles* mit der Frage ein, von welcher Bewegung die Zeit Zahl sei.<sup>162</sup> Die Bewegungen gebe es vielerlei. Die Zeit aber sei immer eine und dieselbe. Sie finde man zugleich bei allen Veränderungen vor. Denn die Zahl dieser Veränderungen sei immer dieselbe. Habe man sieben Hunde und sieben Pferde, so sei das dieselbe Zahl. Genauso verhalte es sich mit der Zeit und verschiedenen Bewegungen.<sup>163</sup> Für die Zeitmessung braucht man aber irgendeine Bewegung. Um die Desynchronisation der Zeitabläufe angesichts der Vielheit von Bewegungen zu vermeiden, suchte *Aristoteles* für seine universelle Zeit eine besondere, hervorragende Bewegungsart aus. Und er fand diese in der kreisläufigen Ortsbewegung der Himmelsrotation. Denn die Ortsbewegung sei die ursprünglichste aller Bewegungen. Und die ursprünglichste aller Ortsbewegungen sei die Kreisbewegung.<sup>164</sup> Diese Bewegung wird den anderen vor allem deswegen vorgezogen, weil sie "gleichmäßig" ( $\acute{\omicron}\mu\alpha\lambda\acute{\eta}\varsigma$ ) und leicht "erkennbar" ( $\gamma\nu\acute{\omega}\rho\iota\mu\omicron\varsigma$ ) sei.<sup>165</sup> Welcher Körper ist aber imstande, solche

---

<sup>160</sup> Die Maßtheorie von *Aristoteles* beruht auf dem Begriff der Einheit ( $\acute{\epsilon}\nu$ , das Eine). Ein Maß ist *per definitionem* ein Eines. Es ist unteilbar, es ist einfach, und seinem Wesen nach gehört es zu der Gattung des Gemessenen oder ist ein Teil von ihm. Siehe: *Aristoteles*, *Met.* I 1 (1052b15-1053b8). Die Frage, ob die Zeit als Zahl für *Aristoteles* auch Maß sein sollte, ist umstritten. Den Kern des Problems bildet die Frage, ob nach *Aristoteles* bei der Zeitmessung die Zeitphasen oder die Jetzt-Punkte gezählt werden. Werden die Jetzt-Punkte gezählt, dann kann die Zeit nicht Maß sein. Zwar ist das Jetzt "unteilbar" und "einfach", doch es gehört nicht zu der "Gattung" der Zeit und ist kein Teil von ihr. Siehe: *Ders.*, *Phys.*  $\Gamma$  10 (218a6). Dass Zeit als Zahl aber gleich Maß ist, siehe: *Conen*, 1964, 138-142; *Bröcker*, 1964, 101-102; *Annas*, 1975; *Marquardt*, 1993, 120-130. Die Gegenmeinung siehe in: *Sorabji*, 1983, 86-89. Vgl. *Heidegger*, 1927, 421. Zur Frage, ob Zeitabschnitte oder Jetzt-Punkte gezählt werden, vgl. auch *Böhme*, 1974, 164-165.

<sup>161</sup> *AR* I:1 (ER 12b7-9).

<sup>162</sup> *Aristoteles*, *Phys.*  $\Gamma$  14 (223a29-30).

<sup>163</sup> *Ebd.* (223a30-223b12).

<sup>164</sup> *Ebd.* (223b12-13). Die Wiedergabe dieses Satzes folgt der Textversion von *Torstriks*. Für die Berechtigung dieser Lesart siehe die aristotelische Rangfolge der Bewegungsarten und die Beschreibung der Kreisbewegung in *Physica*  $\Theta$  7-9. Vgl. *Ders.*, *De Caelo* B 4-6 & *De Gen. et Cor.* B 10.

<sup>165</sup> *Aristoteles*, *Phys.*  $\Gamma$  14 (223b19-21). Die heutige Mathematik würde höchstwahrscheinlich die Leichtigkeit der Erkennbarkeit der Kreisbewegung bestreiten. Die Zahl  $\pi$  ist völlig irrational und nur in Approximationen einsetzbar. Es ist daher anzunehmen, dass *Aristoteles* bei der gleichmäßigen Ortsbewegung vor allem an die astronomischen Zyklen wie Tag-Nacht, oder Monat und Jahr denkt.



Bewegung auszuführen? In *De Caelo* A 2-3 unterscheidet *Aristoteles* drei grundlegenden Ortsbewegungen: gerade-lineare, kreisläufige und aus den beiden gemischte. Alle zusammengesetzten Körper bewegen sich im gemischten Modus. Die vier Elemente, d.h. "einfache Körper" von Feuer, Wasser, Erde und Luft – führen die lineare Bewegung aus. Die kreisläufige Bewegung kommt nur dem Äther (αἰθήρ) zu. Im Gegensatz zu den übrigen einfachen Körpern haftet ihm weder Schwere noch Leichtigkeit an. Daher bewegt er sich nicht nach oben und nicht nach unten, sondern schwebt am obersten Ort, nämlich im Himmel.<sup>166</sup> Die kreisläufige Bewegung schlechthin sei also in der Himmelsrotation zu suchen, so *Aristoteles*.

Die Erwähnung des Äthers findet sich auch in *AR*: "Die Arten [der körperlichen Substanzen] sind sechs: die Himmel und die so genannten 'Elemente'; und diese sind die 'einfachen Körper'; alsdann die 'zusammengesetzten' und diese sind: Mineralien, Pflanzen, die Körper der unvernünftigen Tiere und der Körper der vernunftbegabten Lebewesen (der Menschen)."<sup>167</sup> Die im ersten Kapitel von *AR* vorliegende Einteilung der Substanzarten ist eine typisch aristotelische und ist fast bei allen Peripaterikern des Mittelalters zu finden. Der "Äther" von *Aristoteles* wird hier aber mit den "Himmeln" (*šamayim*), also als ein "Himmelskörper" bezeichnet. Zwei Kapitel später, in *AR* I:3, benutzt *Ibn Daud* das Wort *šamayim* schon in der Bedeutung von "Sphären". Diese alleine bewegen sich im Kreis aus ihrer Natur heraus.<sup>168</sup> Der Begriff *šamayim* kann demnach in *AR* nichts anderes als den aristotelischen Äther bedeuten. Die allgemeinen astronomischen Hintergründe der Zeitauffassung stimmen also bei *Ibn Daud* und *Aristoteles* überein. Daher findet sich in *AR* auch die Definition der Zeit als eines Maßes der Himmelsrotation.

## Z e i t   a l s   Q u a n t i t ä t

### 2.1.5.

Trotz aller Gemeinsamkeiten ist jedoch anzumerken, dass die Definition der Zeit als eines Maßes der Himmelsrotation bei *Aristoteles* keine wirkliche Bestimmung der Zeit ist. Für ihn ist die Zeit vor allem eine Zahl, die spürbare Zahl von Dauer,

---

<sup>166</sup> *Aristoteles*, *De Caelo* A 2 (268b15 ff.) Diese Behauptung des *Aristoteles* steckt voller Schwierigkeiten. Die Bewegung der Elemente erfolgt aufgrund ihres Strebens zu dem sog. "natürlichen Ort". Das Schwere bewegt sich nach unten und das Leichte nach oben, weil dort ihre natürlichen Orte sind. Der Äther aber hat keine Schwere und keine Leichtigkeit; auch befindet er sich bereits an seinem "natürlichen Ort"; und dennoch bewegt er sich. In *De Caelo* A 9 versucht *Aristoteles* das dadurch zu erklären, dass in einem Kreis der Anfang und das erstrebte Ziel der Bewegung eins sind. Inwieweit es eine gute Erklärung sein kann, bleibt fraglich.

<sup>167</sup> *AR* I:1 (ER 10b6-8): והם ששה מינים: השמים ומה שיקרא יסודות. ושני אלה המינים הם הגשמים הפשוטים, אחרי כן המורכבים, והם מתכות וצמחים וגשמי הבעלי חיים בלתי מדברים וגשם החי המדבר.

<sup>168</sup> *AR* I:3 (ER 37b14-19).

die universelle Zahl, die aller Bewegungen innewohnt, die alles Veränderliche durchdringt und an jedem Wandel empfunden wird. Die Himmelsrotation ist dabei nur eine passende Schilderung dieser Zeitzahl. Sie ist die Bewegung, welche durch ihre hervorragenden Qualitäten wie leicht erkennbare Kontinuität, Beständigkeit, Anfangs- und Endlosigkeit, Gleichmäßigkeit u. Ä. für die Zeitmessung am besten taugt. Nur in dem Sinne kann man *Aristoteles* verstehen. Und in dem arabischen Sprachraum des Mittelalters hat man es auch nicht anders getan.<sup>169</sup>

In Bezug auf *AR* dagegen lässt sich vermuten, dass die angeführte Definition dort eine andere Funktion annimmt. Die Zeit scheint nämlich bei *Ibn Daud* von dem Begriff der Zahl vollkommen losgelöst zu sein. Und dies ergibt sich aus den folgenden Überlegungen.

Die Zeitdefinition wird in *AR* als ein Beweis für den quantitativen Charakter der Zeit gegeben. Sogar mehr als das: Aufgrund dieser Bestimmung wird die Zeit gleich wie die Zahl als ein Quantum *par excellence* bezeichnet: "*Diese fünf* [Linie, Fläche, Körper, Zeit und Zahl] *sind die Träger der Arten von Quantität. Und derjenige, der ihnen eine größere* [Anzahl] *beilegte, irrte sich.*<sup>170</sup> *Von diesen fünf sind* [nur] *die Zeit und die Zahl ihrem Wesen nach Quantität. Was die übrigen* [drei] *anbetrifft, sind sie* [alleine] *die Träger von Quantität. Es wurde aber* [von einigen] *bereits gesagt, dass alle diese fünf ihrem Wesen nach eine Quantität seien. Man wollte dennoch damit* [sagen], *dass sie entweder eine* [bloße] *Quantität wie Zeit und Zahl oder die Träger der Quantität* [im Sinne] *von primärer Trägerschaft seien, [und zwar] nicht wie die Weiße des Gewandes, denn diese besitzen eine Quantität* [nur] *mittels des Vorhandenseins der Quantität an dem Gewand.*"<sup>171</sup> Wenn man bedenkt, dass die Quantität eine der

<sup>169</sup> Die Übersetzung von *Ishāq Ibn Hunayn* gibt an, die Kreisbewegung des Himmels sei die "geeignetste" unter allen. Siehe: *Aristūṭālīs*, *Aṭ-Ṭabīḥ*, XIV; engl. Übers.: Lettinck, 1994, 370. Vgl. *Ibn Rushd*, KK, 64:5-66:10; engl. Übers.: Lettinck, 1994, 392. *Ibn Bāḡḡah* führt in seinem Kommentar einen praktischen Grund hinzu: Bei allen Völkern wird die Zeit mittels Tag oder Monat, Jahr, etc. gemessen. Also muss es ein objektives Zeitmaß geben, und dieses ist das Maß der Himmelsrotationen. Siehe: *Ibn Bāḡḡah*, *Šarḥ as-Samā' aṭ-Ṭabī li-Aristūṭālīs*, (16a2-10 in: Lettinck, 1994, 703; vgl. engl. Übers.: Lettinck, ebd., 378-379).

<sup>170</sup> Derjenige, der "sich irrt", ist *Aristoteles*, und ihm zufolge "irren sich" *Al-Fārābī*, *Saadia Gaon* und *Ibn Gabirol*. Ihre Schriften dienten *Ibn Daud* als Quellen für die Kategorienabhandlung. Sie alle fügten zu den fünf genannten Quantitätsarten zwei weitere – die "Rede" als eine diskrete und den "Ort" als eine kontinuierliche Größe hinzu. Siehe: *Aristoteles*, Cat. 6 (4b20-25, *Ishāq Ibn Hunayn*, 328:165v2-5); *Al-Fārābī*, K. *Qāṭāḡūrīyās* (VI) (Dunlop, 171:20-21); *Saadia Gaon*, *Amānāt* II:2; *Ibn Gabirol*, *Fons Vitae* III:27. Die Theorie der fünf Quantitätsarten von *Ibn Daud* geht dagegen auf *Ibn Sīnā* zurück. Siehe: *Ibn Sīnā*, *Maqūlāt* III:4 (El-Khodeiri et al., 112 ff.). Vgl. *Al-Ġazzālī*, *Maqāṣid*, (*Al-Qūl fī 'l-Aqsām*) (Dunya, 166:5 ff., 167:20). Allerdings, in *AR* I:7 zählt *Ibn Daud* alle sieben Begriffe zu dem "Teilbaren". Siehe: *AR* I:7 (ER 97b12-14).

<sup>171</sup> *AR* I:1 (ER 12b14-20): ואלה החמשה הם מיני נושא<sup>(1)</sup> הכמה. ומי ששם אותם יותר טעה. ומאלה החמשה הזמן והמספר הם כמה<sup>(2)</sup> [...]<sup>(2)</sup> בעצמם, אמנם הנשארים הם נושאים לכמה. וכבר יאמר שהחמשה הם כולם בעצמם כמה,

akzidentiellen Kategorien ist, wird verständlich, warum die Zeit in diesem Abschnitt genauso wie die Zahl als eine reine Quantität bezeichnet wird. Zeit und Zahl (im Sinne einer "Anzahl") sind nämlich Akzidentien. Linie, Fläche und Körper sind dagegen Substanzen. Daher werden sie "Träger der Quantität" genannt. Und dies ist die erste wichtige Abweichung von *Aristoteles*. Denn *Aristoteles* unterscheidet zwischen allen fünf in keinerlei Hinsicht. In Bezug auf die Zeit gibt dabei der Text von *Categoriae* 6 keine klare Antwort darauf, ob die Zeit eine Art der Quantität sei, oder einer ihrer Hauptträger.<sup>172</sup> Unter der Berücksichtigung der Zeitabhandlung in der *Physica* Δ 10-14 bieten sich ebenfalls die beiden Möglichkeiten.<sup>173</sup> Da aber die Zeit für *Aristoteles* an der Bewegung vorliegt, sollte man annehmen, dass die Zeit ein Akzidens der Bewegung ist.<sup>174</sup> Wäre sie an sich ein Quantum, dann wäre sie demnach ein Quantum der Bewegung. Ob dies wirklich die Meinung von *Aristoteles* gewesen ist, lässt sich diskutieren.<sup>175</sup>

---

וירצה בזה שהם אם כמה כזמן והמספר, ואם נושאי חכמה נשיאות<sup>(3)</sup> ראשון. לא כלובן הבגד, כי הוא יש לו כמה באמצעות היות חכמה לבגד.

<sup>(1)</sup>Im MS von *Weiss*: נושאי מיני. Vgl. dagegen: *Weiss*, TV, 6 (Samuelson, 297). <sup>(2)</sup>In der Edition von *Weiss* wird an diesen Stellen zusätzlicher Text in Klammern zugefügt. Diesen findet man allerdings nicht in den anderen Handschriften. <sup>(3)</sup>*Weiss* ediert: נשיאות. Vgl. dagegen: *Weiss*, ebd.

<sup>172</sup> In *Categoriae* 6 unterscheidet er die Arten des Quantitativen nach ihren Hauptträgern: Er untersucht nicht die Länge sondern die Linie, nicht die Flächengröße sondern die Fläche. Genauso in Bezug auf die Zeit spricht er nicht über die Dauer, sondern über die Zeit selbst. Diese Begriffspaare scheinen im *Categoriae* 6 völlig zusammenzufallen. Vgl. Oehler, 1984, 225-226.

<sup>173</sup> Zwar bezeichnet *Categoriae* 6 die Zeit als Quantum, tut es aber nur in "beiläufiger Folge" (κατὰ συμβεβηκός) und nicht als ein Quantum "an sich" (καθ' αὐτό). Siehe: *Cat.* 6 (5a38-b10). Die Definition der Zeit in *Physica* Δ 11 gibt an, die Zeit sei eine Art Zahl, und zwar die "Zahl der Bewegung". Dennoch sei die Zeit als Zahl der Bewegung "teilbar", d.h. (nach *Aristoteles*) "quantitativ", nur infolge der Bewegung, und diese sei teilbar nur infolge dessen, "um was es bewegt wird", z.B. um die "Strecke". Siehe: *Aristoteles*, *Phys.* Γ 11 (219b15 f.) Vgl. *Ders.*, *Met.* Δ 13 (1020a26-32). Man könnte es also so verstehen, dass ihrer Natur nach sowohl die Bewegung, als auch die Zeit unteilbar und daher nicht "quantitativ" seien. *Böhme* folgert daraus, dass die "Zeitzahl" eigentlich kein Quantum ist, sondern "eine Einheit aus den in ihrer Folge unterschiedenen Jetzten. Sie ist das Ganze, das von diesen Jetzten aufgespannt wird. [...] [Sie] muss als eine Art Logos verstanden werden, und zwar als Logos der in gewissem Sinne als Monaden anzusehenden Jetzten." (*Böhme*, 1974, 184-186). Die Teilbarkeit, sprich "Quantität", komme also der Zeit nur insofern zu, inwieweit die Seele an dem unaufhörlichen, immerwährenden Zeitstrom die imaginären Jetzt-Punkte wahrnehme. Demnach wäre die Zeit *an sich* im aristotelischen Sinne keine Quantität.

<sup>174</sup> *Wieland*, 1970, 319 ff. Vgl.: *Aristoteles*, *Phys.* Γ 11 (218b21 ff.) Es sei auch angemerkt, dass auch die Bewegung nicht als Substanz betrachtet werden darf, da sie ihrerseits für *Aristoteles* nur als die Bewegung eines bewegten Gegenstandes vorstellbar ist. Siehe: *Ebd.* Γ 1 (200b31 ff.) Sie soll also auch nur als Prädikat verstanden werden. Die Zeit ist demnach ein "Prädikat des Prädikates".

<sup>175</sup> Für diese Lesung siehe: *Böhme*, 1974, 163 ff.. Dagegen siehe: *Marquardt*, 1993, 108-110.

Der zweite wichtige Unterschied zwischen *Ibn Daud* und *Aristoteles* ist die Definition der Quantität selbst. Die Quantität (*kamah*)<sup>176</sup> definiert *Ibn Daud* folgendermaßen: "Und die Quantität ist etwas," – steht in AR, – "was sich in jedem Gegenstand vorfindet, dessen Ganzes durch ein Teil von ihm gemessen werden kann. Wie [beispielsweise] ein größer Körper, von dem man einen kleinen Teil abschneiden kann und damit sein Ganzes messen. Und wenn der Körper eine Substanz ist, welche nämlich in Hinsicht auf das Maß untersucht wird, wird diese Untersuchung eine Untersuchung in der Quantität. Und die Arten der Quantität sind zwei: eine kontinuierliche und eine diskrete."<sup>177</sup>. Hiermit wird die Messbarkeit zum Hauptprinzip der Quantität erklärt. Das, was gemessen werden kann, muss notwendigerweise quantitativ sein. Diesem Textabschnitt folgt in AR die Beschreibung der kontinuierlichen und der diskreten Art der Quantität. Dennoch werden sie nicht als verschiedene Stufen der Quantität aufgefasst, sondern als deren gleichwertige Arten.

In *Metaphysica* Δ 13 von *Aristoteles* finden wir es anders: "Ein Quantitatives nennt man dasjenige, was in immanente zwei oder mehr Teile teilbar ist, deren jeder seiner Natur nach etwas Eines und Bestimmtes ist. Menge nun ist ein Quantum, wenn es zählbar, Größe, wenn es messbar ist. Man nennt aber Menge, was der Möglichkeit nach in Diskontinuierliches (Diskretes), Größe, was in Kontinuierliches teilbar ist."<sup>178</sup>. Grundlegend für den Begriff der Quantität ist also nach *Aristoteles* die Eigenschaft der Teilbarkeit. Dabei ist die Messbarkeit ein Merkmal allein für die kontinuierlichen Größen. Die diskreten Mengen, wie beispielsweise eine "Menschenmasse", können nicht gemessen, sondern nur gezählt werden. Darüber hinaus scheint es bei *Aristoteles*, dass gerade die Zählbarkeit das primäre Merkmal der Quantität und der Oberbegriff für die Messbarkeit sein soll. Denn jedes Messen ist auch ein Zählen, und nicht umgekehrt. Man sollte sich also vor diesem Hintergrund fragen, wie sich *Ibn Daud* den Messvorgang einer "diskreten

---

<sup>176</sup> Der Terminus *kamah* (buchst.: "wie viel") als eine Kategorie ist eine Übersetzung des arabischen *kam* (bzw. *kamiyyah*, vgl. Zimmermann's Liste "Early Arabic nomenclature of the categories" in: Mattock, 1991). Das *kam* bedeutet "Wie viel", ist aber seinerseits eine Übersetzung des griechischen πόσον (ποσόν) des *Aristoteles*. πόσον ist ein interrogatives bzw. indefinites Pronomen bzw. Adjektiv und bedeutet "wie viel" oder "so-und-so-viel". In der Literatur aber wird der griechische und demnach sowohl der arabische als auch der hebräische Terminus dafür meistens als "Quantum" bzw. "Quantität" übersetzt. Die Erklärung dafür siehe: Oehler, 1984, 225-226. Ich halte mich an die traditionelle Übersetzung und bezeichne es daher als "Quantität".

<sup>177</sup> AR I:1 (ER 11b17-21): והכמה הוא ענין ימצא בכל דבר, שאפשר שישוער כלו בחלק ממנו, כמו הגשם הגדול אשר אפשר שיכרת ממנו חלק קטון וישוער<sup>(1)</sup> בו כולו. ועם היות שהגשם הוא עצם, אמנם כאשר יבחן מצד השיעור תהיה אותה הבחינה לכמה. והכמה שני מינים מתדבק ומתחלק.  
(<sup>1</sup>) Weil ediert irrtümlich: וישאר.

<sup>178</sup> *Aristoteles*, Met. Δ 13 (1020a7-11): ποσόν λέγεται τὸ διαίρετόν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἕκαστον ἢ ἕκαστον ἔν τι καὶ τὸδε τι πέφυκεν εἶναι. πλῆθος μὲν οὖν ποσόν τι ἐὰν ἀριθμητὸν ἦ, μέγεθος δ' ἐὰν μετρητὸν ἦ. λέγεται δὲ πλῆθος μὲν τὸ διαίρετόν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ, μέγεθος δὲ τὸ εἰς συνεχῆ.

Menge" vorgestellt hat. Als eine "diskrete Menge" kennzeichnet er nur die "Zahl".

Die Antwort findet man in einer der wichtigsten Quellen der Kategorienabhandlung *Ibn Dauds*, nämlich in der von *Al-Fārābī* verfassten Paraphrase der aristotelischen *Categoriae*.<sup>179</sup> Da definiert *Al-Fārābī* die Quantität (*kam*) genauso wie *Ibn Daud* als alles, dessen Gesamtheit mit einem Teil von ihr gemessen werden könne.<sup>180</sup> In Bezug auf die Zahl erklärt er es so: "Denn bei jeder beliebig genommenen Zahl findet sich ein Teil, der sie misst, oder etwas ihrem Teil Gleichwertiges, wie beispielsweise die Fünf, denn sie ist eine fünfmalige Messung von Eins, oder wie etwa die Zehn, denn sie ist eine fünfmalige Messung von Zwei. Und jede Zahl ist entweder [eine solche], welche nur mit der Eins gemessen werden [kann], wie z.B. die Fünf und die Sieben und derlei andere, oder [eine solche], welche sowohl von der Eins als auch von einer anderen [beliebigen] Zahl gemessen werden [könnte], etwa so wie die Sechs, denn [sie ist] die sechs Mal gemessene Eins, aber auch die drei Mal gemessene Zwei oder zwei Mal die Drei."<sup>181</sup> So räumt *Al-Fārābī* eine Möglichkeit für die Messung der Zahl ein. Dies bezeugt aber, dass für ihn und ihm zufolge auch für *Ibn Daud* die Begriffe des "Messens" und des "Zählens" zusammengefallen sind. Für die beiden bedeutet die Zahl allein die Zahl von etwas, sprich die "Anzahl" konkreter Dinge. Daher kann sie durch Addition oder Multiplizieren ihrer Bestandseinheiten gezählt und dadurch "gemessen" (*qaddara*) werden. Der zweite Aspekt der aristotelischen Zahlenlehre, die sog. "Zählzahl", die abstrakte Zahl aus der mathematischen Zahlenreihe, die Ziffer, mit der man zählt, – dieser imaginäre und vom Konkreten losgelöste Zahlenbegriff mit dem dazu gehörenden Begriff des "Zählens" wird bei *Al-Fārābī* durch die Kategorie des "Maßes" (*ǧuz' yuqaddiru*, buchstäblich: "der messende Teil") und die des "Messens" (*taqdīr*) vollkommen ersetzt. Die abstrakten Quanten sind ihm also nicht geläufig. Denselben Gedanken finden wir auch bei *Ibn Daud*. Auch *Ibn Daud* behauptet, die Zahl sei ein Quantum und könne daher gemessen werden. Was besagt es aber für den Zeitbegriff?

Indem *Ibn Daud* die Zeit gleich der Zahl als ein Quantum *par excellence* bestimmt, legt er fest, dass die Zeit ein konkretes Akzidens, eine spürbare Menge eines bestimmten Etwas ist. Sie ist nichts Abstraktes, nichts Transzendentes. Sie ist

<sup>179</sup> Zum Quellennachweis siehe: Fontaine, 1990, 16-20.

<sup>180</sup> *Al-Fārābī*, K. *Qāṭāgūrīyās* (6) (Dunlop, 171:20).

<sup>181</sup> Ebd. (Dunlop, 171:21-25): فَإِنَّهُ إِنْ أَخَذَ أَيَّ عَدَدٍ اتَّفَقَ وَجَدَ لَهُ جُزْءًا يَقْدَرُ أَوْ مَا هُوَ مَسَاوٍ لِحِزْمِهِ مِنْهُ، مِثْلَ الْخَمْسَةِ، فَإِنَّ الْوَاحِدَ يَقْدَرُونَ خَمْسَ مَرَّاتٍ، وَمِثْلَ الْعَشْرِ، فَإِنَّ الْإِثْنَيْنِ يَقْدَرُونَ خَمْسَ مَرَّاتٍ. وَكُلُّ عَدَدٍ إِذَا كَانَ يَقْدَرُ الْوَاحِدَ فَقَطْرًا، مِثْلَ الْخَمْسَةِ وَالسَّبْعَةِ وَمَا أَشْبَهَهَا، وَإِنَّمَا أَنْ يَقْدَرُ الْوَاحِدَ وَعَدَدٌ آخَرَ، مِثْلَ السَّنَةِ، فَإِنَّ الْوَاحِدَ يَقْدَرُ سِتِّ مَرَّاتٍ وَيَقْدَرُ إِثْنَانِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَالثَّلَاثَةَ مَرَّتَيْنِ. Vgl. Dunlop, Übers., 186.

unzertrennlich gebunden an den Vorgang, dessen Maß sie ist. Und wenn er die Zeit ferner als das Maß der Himmelsrotation definiert, besagt es, dass die Zeit seiner Meinung nach ein rein kosmisches Phänomen sei und keiner anderen Bewegung eigen ist. Kurzum, die Zeit ist für *Ibn Daud* keine abstrakte, universelle Zahl aller Bewegung wie bei *Aristoteles*, sondern eben allein und ausschließlich das Maß der Umdrehung des Firmaments.

### *Zeit und Astronomie: Die Sphären*

2.2.

In einer verschlüsselten Bemerkung eines späteren Autors wird über *Ibn Daud* gesagt, er habe ein "hervorragendes" astronomisches Werk verfasst.<sup>182</sup> Jedoch sind uns heute weder der Text des Traktates selbst noch dessen Ausschnitte in den Schriften von späteren Astronomen bekannt. Um die Kenntnis der Kosmologie von *Ibn Daud* zu erlangen, muss man daher – aus Mangel an besseren Möglichkeiten – sich dem achten Kapitel des ersten Teils und der vierten Grundlehre des zweiten Teils seines theologisch-philosophischen Werkes *Al-‘Aqīdah ar-Rafī‘ah* (AR I:8 und II:4:2-3) zuwenden. Darin entwirft er das metaphysische Bild des Kosmos.<sup>183</sup> Im ersten Teil, AR I:8, beschäftigt sich *Ibn Daud* zunächst mit der Schilderung der Sphärenbewegungen.<sup>184</sup> Sodann geht er zu dem Beweis über, dass die Himmelskörper lebendige, vernünftige Wesen seien und dass ihre Bewegungen infolge ihres bewussten Willens ausgeführt würden.<sup>185</sup> Im zweiten Teil, AR II:4:2, nimmt er den Faden seiner Beweisführung wieder auf. Sein Hauptaugenmerk gilt dabei vor allem der "kausalen Funktion" der Sphärenbewegung, deren Fortschreiten gewisse Veränderungen in der sublunaren Welt verursache. In AR II:4:3 kommt er schließlich zur Darstellung und Kritik der Emanationslehre der Philosophen.

*Norbert M. Samuelson* hält die Beschreibung der kosmischen Mechanik in AR I:8 für "*simply a summary of the conclusions of the science (astronomy and physics) of Ibn Daud's time*".<sup>186</sup> In gewissem Sinne ist das richtig. Das Weltbild von *Ibn Daud* ist von ihm nicht aus eigenem Geiste erdichtet worden. Dennoch sollte man sich

---

<sup>182</sup> Isaaq Israeli, *Liber Jesod Olam* IV:18 (Goldberg & Rosenkranz, II, 35b).

<sup>183</sup> Die Untersuchung der Himmelsrotation wird von *Ibn Daud* in die Beweiskette der Existenz von Engeln eingebettet. Siehe: AR I:6 (ER 54b8-14). Diese Beweiskette besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil, AR I:6-7, begründet *Ibn Daud* das Dasein der Engel anhand ihrer Wirkungen auf die Seele. Im zweiten Teil, AR I:8, bringt er Argumente aus dem Bereich der Himmelsbewegungen vor. In AR II spricht *Ibn Daud* das Thema erneut an: In AR II:4:1 setzt er seine "psychologische" Beweisführung fort. In AR II:4:2 geht er auf die Details seines "astronomischen" Arguments ein.

<sup>184</sup> AR I:8 (ER 116b9-118b3).

<sup>185</sup> Ebd. (ER 118b3-120b17).

<sup>186</sup> Samuelson, EF, 121. Vgl. Fontaine, 1990, 117-118 & 293, Anm. 33.

auch auf die Tatsache besinnen, dass die spanische Astronomie jener Zeit eine recht radikale Wandlung durchmachte, so dass es kein *simple summery* davon geben konnte. Das ptolemäische Weltbild wurde von ihr in Hinblick auf die Prinzipien der aristotelischen Physik untersucht.<sup>187</sup> Man zweifelte an der Existenz der exzentrischen Kugel sowie an der der Epizyklen. Besonders viel Kritik zog auf sich der ptolemäische Äquant. Das in AR dargestellte Weltbild ist also alles Andere als eine neutrale Zusammenfassung des allgemeinen, zu jenen Tagen bereits erworbenen astronomischen Wissens. Vielmehr bringt es die Position des Autors in Bezug auf die in der Wissenschaft zu seinen Lebzeiten diskutierten Probleme zum Ausdruck.<sup>188</sup> Das erste dieser Probleme, welches wir in AR finden, ist die Frage nach der Anzahl der Sphären. Das zweite Problem ist die Frage nach deren innerem Aufbau und Bewegungsformen.

Und hier ist die besagte Stelle aus AR I:8:

(1) Die Himmelssubstanzen sind zahlreich. Dies wissen [alle] Astronomen. Und das, was sie in ihren Forschungen festgestellt haben, ist, dass diese (die Himmelssubstanzen) [an Anzahl] mindestens neun sind. Vielleicht aber gibt es sie noch mehr. Und sie alle bewegen sich mit verschiedenen Bewegungen um die Erde, ausgenommen die Bewegungen der Körper der Wandelsterne innerhalb der Dichte ihrer Sphären, welche diese tragen. Denn diese bewegen sich nicht um die Erde, sondern [geraten] in solche Kreisbewegungen, welche man *Epizyklen* nennt. Über alle Sphären der Wandelsterne herrscht dennoch die Kraft der Ersten Sphäre. Daher bewegen sie sich alle mit der Bewegung [dieser] Höchsten Sphäre.

(2) Ferner ist jede einzelne dieser Sphären auch so [beschaffen], dass die Kraft ihrer Teile weder eine einzige Kraft ist, noch aus gleichen [Kräften besteht]. Vielmehr gibt es in ihr (in der Sphäre) Teile, welche stärker an Kraft, sowie Teile, welche schwächer an Kraft sind. Denn es gibt in ihnen (in den Sphären) Teile, welche durchschneiden, und Teile, welche durchgeschnitten werden. Doch das Durchschneidende ist ohne Zweifel stärker an Kraft als das Durchgeschnittene.

Von der Gesamtheit einer Sphäre trennt sich [zunächst] eine Himmelskugel ab, deren eine Hälfte nach Norden und eine andere nach Süden neigen.<sup>189</sup> Und sie ist

---

<sup>187</sup> Zur Diskussion zwischen den ptolemäischen und aristotelischen Ansätzen in der west-arabischen Astronomie des 11. und 12. Jhs. siehe: Gautier, 1909; Goldstein, 1980; Sabra, 1984; Gingerich, 1986, 73-75; Saliba, 1994, 22-26; etc. In dieser Diskussion neigt *Ibn Daud* allem Anschein nach zu dem ptolemäischen Modell und versucht, diesem eine physikalische Grundlage zu liefern.

<sup>188</sup> Vgl. Guttman, 1878, 278; Eran, 1998, 49.

<sup>189</sup> *Mi-klal ha-galgal yipared ha-kadur ḥaṣaw noṭeh* etc. übersetzt Weil: "Durch eine jede Sphäre wird eine andere getrennt, so daß sich die eine Hälfte nach Norden und die andere nach Süden neigt." (Weil, EG, 53). Diese Deutung ist aber verwirrend. Das Wort *klal* bedeutet nämlich keineswegs "ein jeder".

*Samuelson* liest den Satz anders: "In general, the orbit separates a sphere. Half of [the sphere] inclines", etc. (Samuelson, EF, 123). Die Erklärung findet sich in seiner Einleitung zu diesem Kapitel. Da unternimmt er den Versuch, die Termini *galgal* und *kadur* gegeneinander abzugrenzen: "GALGAL is a heavenly substance that is either a sphere or the orbit of a sphere. KADUR is used specifically to identify a sphere, so that in contexts where KADUR and GALGAL are used in opposition to one another, the former term designates a sphere and the latter term names the orbit of a sphere." (ebd., 121). In einer

stärker an Kraft als der Rest des sphärischen Körpers. Denn sie schneidet ihn durch und bewegt sich in ihm mit der Bewegung von dem aufsteigenden Knoten zu dem absteigenden.<sup>190</sup>

---

Anmerkung zu dem Text schreibt er ferner, dass *Ibn Daud*, allem Anschein nach, in dem vorliegenden Satz die beiden Termini auseinander halten wollte, dennoch "*in this paragraph no clear distinction between this two referents seems to be intended*" (ebd., 126, Anm. 1). In seinem Kommentar zu AR II:4:3 deutet er *kadur* schon als "a globe" (ebd., 182). In seiner Übersetzung des vorliegenden Abschnittes werden dennoch sowohl *galgal* als auch *kadur* weitgehend als "sphere" wiedergegeben. Die einzige Ausnahme bildet der vorliegende Satz. Seine Lesung ist aber höchst problematisch. Zunächst bedient sich der Text zweier verschiedener Wörter – *galgal* und *kadur*. Es ist also nicht angebracht, sie als ein Wort zu übersetzen. Ferner kann weder das eine noch das andere "orbit" bedeuten. Denn in dem vorangehenden Absatz erklärt *Ibn Daud* die Bewegungen der Himmelssubstanzen als eine innere Ortsveränderung ihrer Teile (*halaqim*), welche einander "durchschneiden" (*qor'im*). *Ibn Daud* geht also vom aristotelisch-ptolemäischen vakuumlosen Weltbild aus, in dem die kleineren dreidimensionalen Kugeln innerhalb der größeren rotieren. Der Begriff "Orbit" ist also dem Kontext vollkommen fremd.

Die Hauptschwierigkeit der beiden Übersetzer stellten offensichtlich die Begriffe *kadur* und *galgal* und insbesondere der Ausdruck *klal ha-galgal* dar. Meine Übersetzungsvorschläge, – eine "Sphäre" für *galgal*, die "Gesamtheit einer Sphäre" für *klal ha-galgal* und eine "Himmelskugel" für *kadur*, – werden unten erläutert. Siehe: Abs. 2.2.2.

<sup>190</sup> Weil lässt diesen Satz in seiner Übersetzung aus. Siehe: Weil, EG, 53. *Samuelson* gibt den Satz wieder und interpretiert den Ausdruck *teli ha-koḥav ve-zanvo* als ein "Komet". Demnach übersetzt er den ganzen Passus folgendermaßen: "...since [the orbit] rends [the sphere] and [the sphere] is moved by its motion that [extends even] to the quiver or tail of a comet" (*Samuelson*, EF, 123). In seinem Kommentar fügt er hinzu: "I.e., there is no part of a sphere that is not subject to the power of that sphere's orbit." (ebd., 126, Anm. 4). Den Grund für diese Anmerkung bildet anscheinend die Definition des "Kometen" (*koḥav ba'al ha-zanav*) bei *Ibn Daud* in AR I:2: "Ebenso steigt die Luft [nach oben] hinauf, bis er die Himmelskugel des Feuers erreicht, dort verbrennt und zum Blitze wird. Manchmal aber wird die aufsteigende Luft zu einem dichten Dampf, so dass die Entflammung in ihm eine lange Zeit anhält und sich mit der Bewegung der Sphäre fortbewegt. Und dies wird 'Komet' genannt." (ER 22b7-11). Laut *Samuelson* sollte also die Kraft der "geneigten Sphäre" alles durchdringen, bis zu den untersten "Mitläufern" der Himmelsgewölbe.

Diese Lesung ist zwar schön, aber höchst unwahrscheinlich. Zunächst sah *Ibn Daud* – genauso wie alle anderen Astronomen des 12. Jhs. dank *Aristoteles* – die Kometen als ein atmosphärisches sprich "sublunares" Phänomen an (*Kunitzsch*, 1991a, 102b). Der Komet bewegt sich seiner Ansicht nach nicht mit einer kosmischen Sphäre, sprich der Sphäre eines Himmelskörpers, sondern mit der Sphäre des Feuers, der oberen Schicht der Atmosphäre, sprich im Reiche der vier Elemente und nicht in dem des Äthers. Der Versuch einer Berechnung von kosmischen Orbits der Kometen wurde erst im 15.-16. Jh. von *Regiomontanus* und *Tycho Brahe* unternommen. Ferner sieht die Bewegung eines Kometen von der Erde ganz chaotisch aus. Sie lässt sich nicht als ein Teil der "geneigten" Sphäre, d.h. der Ekliptik, auffassen. Schließlich bietet *Samuelsons* Lesung keine sinnvolle Übersetzung des Wortes *teli* an. Denn das *teli* als ein "quiver" (der "Köcher") ist ein Begriff für Bogenschützen, keineswegs aber für einen mittelalterlichen Astronomen.

Der hebr. Terminus *teli* bedeutete in der Astronomie zweierlei. Seine einfache Übersetzung lautet "Drache". (1) Vor allem bezeichnete man damit die mythologische Figur einer Schlange (arab.: *tinnīm*), welche die Mond- und Sonnenfinsternis verursachen sollte, dessen "Kopf" (hebr.: *roš*, arab.: *ra's*, lat. *caput*) mit dem aufsteigenden Knoten des Mondorbits mit der Ekliptik und dessen "Schwanz" (hebr. *zanav*, arab.: *ḡanab*, lat.: *cauda*) mit dem absteigenden Knoten gleichgesetzt wurde. Mehr dazu siehe: *Kunitzsch*, 1991b, 531; *Hartner*, 1991c, 809-811. In dieser Bedeutung bekam der Begriff in der arabischen Astronomie auch einen anderen, dem Alt-Persischen entliehenen Namen: *ḡawzahar*. Siehe: *Hartner*, 1991a, 501-502. Ins Hebräische wurde es trotzdem weitgehend als *teli* übersetzt. So lesen wir es z.B. in *Al-Ḥazarī* von *Jehuda ha-Lewi*: "'teli' ist der Name von 'ḡawzahar'." (*Jehuda ha-Lewi*, *Ḥazarī* IV:25, Baneth, 179:11). *Jehuda Ibn Tibon*



Ferner trennt sich von dieser geneigten Himmelskugel eine exzentrische Himmelskugel ab, welche den Epizykel der Gestirne trägt. Diese [Kugel] ist stärker als der restliche Körper der geneigten Himmelskugel. Denn sie schneidet ihn durch und bewegt sich in ihm mit der Bewegung zwischen dem Apogäum des Gestirnes und seinem Perigäum.<sup>191</sup>

Danach trennt sich von dieser exzentrischen Himmelskugel eine [weitere] Himmelskugel ab, deren Zentrum in der Mitte von der Dichte der exzentrischen Himmelskugel ist. Und diese wird *Epizykel* genannt. Und er ist stärker als der restliche Körper der exzentrischen Himmelskugel. Denn er schneidet ihn durch und bewegt sich darin mit der Bewegung, welche [zu ihm] näher ist, als die Bewegung von dem Zentrum. Ferner [muss man] über den Epizykel [sagen]: Da er [das Gestirn] umkehrt, bewegt er sich darin (in der exzentrischen Himmelskugel) mit der Bewegung, welche sich die *wandelbare Bewegung* nennt.<sup>192</sup>

---

übersetzt diese Stelle folgendermaßen: "*teli' ist der Name eines Drachen (tanin), der in der Astronomie bekannt ist. Auf Arabisch [heißt] es 'ğawzahar'.*" (Jehuda ha-Lewi/Ibn Tibon, Kuzari IV:25, Cassel, 348:16). Mit *ğawzahar* wurde aber des Öfteren nur der "Kopf des Drachen" bezeichnet. Für den "Schwanz" hatte man in mehreren Schriften ein zusätzliches Wort *nawbahr* benutzt (Hartner, 1991a, 502a). (2) Seit dem 11. Jh. benutzte man den Terminus *ğawzahar* auch im Sinne eines Knoten von jeder der fünf Planetenorbits (Hartner, ebd.).

Die arabische Vorlage für den Ausdruck *teli ha-koḥav ve-zanvo* bei *Salomon Ben Labi* lautete vermutlich *ğawzahar al-kawkab wa-danabuhu* [bzw. *nawbahruhu*]. In der astronomischen Terminologie des 12. Jhs. sollte es also "der aufsteigende und der absteigende Knoten" des Orbits eines beliebigen Wandelsterns mit der Ekliptik heißen. Die primäre Bedeutung des Ausdruckes *kadur ha-noṭeh* bei *Ibn Daud* bezieht sich nämlich auf die Kugel der Ekliptik. Die Bezeichnung ihrer Bewegung mit den "Knoten" ist dabei relativ alt. Selbst das lateinische *ecliptica* kommt vom Ausdruck *linea ecliptica*, was als "zur Ekliptik gehörende Bahn" übersetzt werden kann. Das griechische *ἔκλειψις*, "Ekliptik", ist gerade die Bezeichnung von der Mond- und Sonnenfinsternis, deren beiden möglichen Orte eben die Knoten sind. In diesem Sinne paraphrasiert auch *David Ben Jakob Meir* die oben erwähnte Stelle aus *Al-Ḥazarī*: "*Teli' ist die 'Riegelschlange' (naḥaš bariaḥ), die sich in den Himmeln befindet, so dass [alle] Sphären auf sie zulaufen*" (David b. Jakob, Hora'at ha-Dibuq, in: Jehuda ha-Lewi/Ibn Tibon, ebd., Cassel, 348). Zu *naḥaš bariaḥ* ("Riegelschlange", "Drachenlinie") vgl. Klatzkin, TPh, III, 28; Sela, 2003, 124-129.

<sup>191</sup> *Ašer le-govah rum ha-koḥav ve-šifluto*. Das Zentrum einer exzentrischen Kugel setzte man an der Geraden an, welche das wahre Weltzentrum – die Erde – mit dem Punkt des Apogäums des gegebenen Wandelsterns verband. Die Feststellung des Apogäums, d.h. des Punktes, an dem der Wandelstern am weitesten von der Erde entfernt ist, war aber durch die Berücksichtigung des Epizykels – des wirklichen Trägers des Himmelskörpers – zu bestimmen. An dieser Stelle dürfte also nicht das reale Apogäum sowie nicht das reale Perigäum gemeint sein, sondern die entsprechenden Punkte der exzentrischen Kugel, an denen das Zentrum des Epizykels am weitesten von bzw. am nächsten zu der Erde steht. Diese Punkte wurden in der mittelalterlichen Astronomie ebenso "Apogäum" und "Perigäum" genannt. Allerdings dürfte diese Frage für Autoren wie *Ibn Daud* ohne Belang gewesen sein. In einem dreidimensionalen ptolemäischen Modell befindet sich die gesamte Kugel des Epizykels innerhalb der Dichte der exzentrischen Kugel. Daher war jeder beliebige Punkt des Epizykels (darunter auch die realen Apogäum und Perigäum) gleichzeitig einer des Exzentrums. Das Apogäum bzw. das Perigäum des Epizykels und dieselben des Exzentrums waren demnach ein und dasselbe.

<sup>192</sup> *'Od be-galgal ha-haqafah [...] lefi še-hu' yiqra'ehu we-yitno'e'a vo ha-tnu'ah ha-niqre't tnu'at ha-hithalfut*. In einigen MSs erscheint in diesem Satz eine Textlücke zwischen den Wörtern *haqafah* und *lefi*. Siehe: Samuelson, EF, 126, Anm. 5; vgl. Weil, ER, 41. Da man aber in *EN* von *Samuel Moṭoṭ* den Satz in fast demselben Wortlaut findet, wird verständlich, dass es sich hier um eine Lücke in dem arabischen Original handeln soll. Sowohl *Weil* als auch *Samuelson* übernehmen diese Lücke in ihre Übersetzungen (Weil, EG, 53; Samuelson, EF, 153). "*What is missing, as the context suggests,*" – bemerkt diesbezüglich *Samuelson*, – "*is that the epicycle is separated by something whose motion is*

Dies sind also [jene] Gegebenheiten, welche jedem Fachmann in der Astronomie bekannt sind.<sup>193</sup>

## A n z a h l d e r S p h ä r e n

2.2.1.

"Die Himmelssubstanzen sind zahlreich. Dies wissen [alle] Astronomen. Und das, was sie in ihren Forschungen festgestellt haben, ist, dass sie (die Himmelssubstanzen) [an

---

called 'the motion of diversity'." (Samuelson, ebd., 126, Anm. 5). Diese Lesung ist zwar möglich, wirft jedoch mehrere Fragen auf. Die arabische mittelalterliche Astronomie kannte nämlich mehrere Konstruktionen, die sich am Epizykel vorfanden. Dennoch war die Fähigkeit zu der sog. "wandelbaren Bewegung" (*ṭnuʿat ha-hiṭḥalfut*) die Eigenschaft des Epizykels selbst.

Eine andere Lösung der Schwierigkeit dieser Stelle wäre die Annahme eines Übersetzungsfehlers bzw. der Unleserlichkeit des arabischen Originals. Wenn man annimmt, dass an dem Epizykel keine weitere Kugel existiert, und der ganze Satz nur die "wandelbare Bewegung" des Epizykels beschreibt, wäre das einzige unpassende Wort in dieser Aussage das Verb *yiqraʿehu* von *qaraʿ*, "durchschneiden". Der übliche arabische Terminus dafür ist *ḥaraqa* (in unserem Text dann: *يخرقه*), und es gibt diverse Möglichkeiten, ihn zu verwechseln. In einem Text ohne diakritische Zeichen kann es leicht anstelle von *ḥarafa* (im Text: *يخرفه*), "umkehren", gelesen werden. Allerdings, ist die Benutzung dieses Wortes in einem Kontext wie dem unsrigen in der arabischen astronomischen Literatur recht ungewöhnlich. Daher bietet sich auch eine weitere Variante an, und zwar *ḥaraka*, "sich bewegen". Orthographisch sehen die beiden Wörter (*ḥaraqa* und *ḥaraka*) sowohl in arabischer als auch in hebräischer Schrift einander gar nicht ähnlich aus. Solche Fehler passierten oft den Übersetzern, denen der Text des Originals laut vorgelesen wurde. Der andere Terminus für "durchschneiden" könnte im arabischen Original *kasara* gewesen sein. Phonetisch war es leicht mit *qasara*, "zwingen", zu verwechseln. Die Liste der möglichen Missverständnisse ist hiermit natürlich nicht erschöpft. Die vorgeschlagene Übersetzung ist daher nur eine vermutliche. Es muss dabei aber zugegeben werden, dass jede Übersetzung ohne die arabische Vorlage an dieser Stelle nur als vorläufig betrachtet werden darf.

<sup>193</sup> AR I:8 (116b9-117b14): עצמי השמים רבים, יודעים זה בעלי חכמת התכונה. ואשר מצאו מזה בעיונם הוא, שהם תשעה, לא פחות. וכבר אפשר שיהיו יותר. וכלם יתנועעו סביב הארץ תנועות מתחלפות, מלבד התנועות אשר לגרמי כוכבי לכת בעובי גלגליהם הנשאים אותם, כי אינם תנועות סביב לארץ. אבל על הקפים, <sup>(1)</sup> קראום גלגלי ההקפות. וכל גלגלי כוכבי לכת ימשול עליהם כח הגלגל הראשון. ולזה יתנועעו כלם בתנועת הגלגל העליון. וכל גלגל מהם ג"כ אין כח כל חלקיו כח אחד ולא שוה, אבל בו חלקים שהם יותר גבורי כח, וחלקים הם יותר חלושי כח, לפי שבהם חלקים קורעים, וחלקים נקרעים, והקורע יותר חזק הכח בלי ספק <sup>(2)</sup> מן הנקרע. ומכלל הגלגל יפרד כדור. <sup>(3)</sup> חציו נוטה אל הצפון, וחציו נוטה אל הדרום, הוא חזק הכח משאר גרם הגלגל. לפי שהוא יקרעהו ותנועע בו התנועה, אשר אל תלי כוכב וזנבו. עוד מזה הכדור הנוטה יפרד כדור יוצא המרכז, <sup>(4)</sup> נושא גלגל הקפת הכוכבים, הוא יותר חזק משאר גרם הכדור הנוטה, לפי שהוא יקרעהו ויתנועע בו התנועה אשר לגבנינות <sup>(5)</sup> הכוכב ושפלתו. אחר כן מזה הכדור היוצא המרכז יפרד כדור, מרכזו בחצי עובי הכדור היוצא המרכז, והוא יקרא גלגל ההקפה. והוא יותר חזק משאר גרם הכדור היוצא המרכז, לפי שהיא יקרעהו ויתנועע בו התנועה, אשר היא קרובה מתנועת האמצע. עוד בגלגל ההקפה <sup>(6)</sup> לפי שהוא יקרעהו, ויתנועע בו התנועה הנקראת תנועת ההתחלפות. ואלה ענינים ידעם הבקי בחכמת התכונה.

<sup>(1)</sup>Im MS von Weiss: על עגולים. <sup>(2)</sup>Weiss ediert das Wort als ספר (womöglich, im Sinne von מִסְפָּר). Doch wahrscheinlicher ist es ein Tippfehler. Vgl. Weil, ER, 41 und die Übersetzungen: Weil, EG, 53 & Samuelson, EF, 123. <sup>(3)</sup>So EN und MSs 1069 & 57. In einer handschriftlichen Anmerkung am Rande in MS 57 wird dennoch גלגל vorgeschlagen, wie es auch in den übrigen MSs von ER steht. Siehe: Samuelson, EF, 126, Anm. 3. Der Grund für diese Lesung war wahrscheinlich auch der übliche Ausdruck für die Sphäre der Ekliptik: *ha-galgal ha-noṭeh*. Vgl. Klatzkin, TPh, III, 29. So findet man es auch an einer weiteren Stelle in ER: "...die geneigte Sphäre (*ha-galgal ha-noṭeh*), d.h. der Tierkreis (*ḥarugat ha-mazalot*)" (AR II:4:2, ER 144b9). Diese Sphäre wird allerdings in der vorliegenden Klassifikation nicht erwähnt. Hier handelt es sich um eine parekliptische Kugel. <sup>(4)</sup>Im Text von Weil anscheinend ein Tippfehler: המרכז. Siehe: Weil, ER, 41. <sup>(5)</sup>Im MS von Weiss: רום. Die vorliegende Edition folgt den meisten MSs. Siehe: Weil, ER, 41; Weiss, TV, 41 (Samuelson, 287). <sup>(6)</sup>Manche MSs vermerken, hier sei eine Lücke.

Anzahl] *mindestens neun sind. Vielleicht aber gibt es noch mehr.*"<sup>194</sup> Unter einer "Himmelssubstanz" (*ešem ha-šamayim*) versteht *Ibn Daud* eine Substanz, welche aus einer Sphäre (*galgal*) und ihrer Seele (*nefeš*) zusammengesetzt ist.<sup>195</sup> Die Sphäre ist dabei ein Körper, dessen Teil auch ihr Gestirn (*koḥav*), beziehungsweise ihr Himmelskörper (*gerem šamaymi*) ist.<sup>196</sup> Die Besonderheit einer bestimmten Himmelssubstanz konnte vor allem an der Bewegung der von ihr getragenen Gestirne sichtbar werden. Die Frage nach der Anzahl der Himmelssubstanzen in dem vorliegenden Textausschnitt ist folglich die Frage nach der Anzahl der Sphären (*galgalim*), die durch den Wandel der Gestirne auf dem Firmament zu erkennen sind. Jede Sphäre (*galgal*) besteht dabei aus einer oder mehreren Kugeln (*kadurim*). Die Besonderheit ihrer Bewegung ergibt sich also aus der Anzahl und dem Zusammenwirken dieser Kugel.

Die Anzahl der Sphären war im Andalusien des 12. Jhs. eine höchst umstrittene Frage.<sup>197</sup> In Bezug auf diese Frage ließen sich die damaligen Autoren vor allem in "Mathematiker" und "Naturphilosophen" (od. "Physiker") einteilen.<sup>198</sup> Die Mathematiker zählten acht Sphären,<sup>199</sup> während die meisten Naturphilosophen derer neun annahmen.<sup>200</sup> Allerdings gab es auch einige "Theologen"

<sup>194</sup> AR I:8 (ER 116b9-11): עצמי השמים רבים, יודעים זה בעלי חכמת התכונה. ואשר מצאו מזה בעיונם הוא, שהם תשעה, לא פחות. וכבר אפשר שיהיו יותר. Vgl. AR II:6:1 (ER 199b3-16).

<sup>195</sup> So deutet es *Eran*. Siehe: *Eran*, 1998, 50 ff. *Samuelson* versteht dagegen unter den "Himmelssubstanzen" lediglich verschiedene himmlische Körper und ihre Teile: "*heavens itself, its spheres, its stars, and its bodies*" (*Samuelson*, EF, 121). Die Auslegung von *Eran* scheint mir treffender zu sein. Der Begriff der Substanz erstreckt sich in AR sowohl auf die Urmaterie (*hayuley*) als auch auf die Form (*šurah*). Siehe: AR I:2. Und so schreibt *Ibn Daud*, dass die Himmelskörper genauso wie die irdischen Entitäten aus Materie und Form bestehen würden. Siehe: AR I:2 (ER 25b10 ff.). Dabei definiert er die Himmel ebenfalls als "vernunftbegabte Lebewesen" (*ḥayim medabrim*). Siehe: AR I:8. Die Form eines Lebewesens (*ba'al ḥayim*) ist aber seine Seele (*nefeš*). Siehe: AR I:6. Demnach sollte man annehmen, dass die Himmelssubstanzen das Zusammengesetzte vom Sphärenkörper und ihrer Seele darstellen. Vgl. *Ibn Sīnā*, Komm. zu *De Caelo* 4, *Ibn Rushd*, MK VIII:6, *Maimonides*, *Dalālat al-Ḥā'irīn* I:58. Siehe auch: *Wolfson*, 1929, 594-598. Zum Substanzbegriff siehe: *Arfa*, 1954. Zur Seelenlehre siehe: *Horovitz*, 1912.

<sup>196</sup> Dass *Ibn Daud* unter der Sphäre auch das ihr innewohnende Gestirn versteht, geht aus dem darauf folgenden Text hervor. Siehe: Abs. 2.2.2. Vgl. *Samuelson*, EF, 121. Der restliche Beisatz des sphärischen Körpers – seine Achse (*beriaḥ*), ihre beiden Pole (*šeney qeṭavim*) oder sein Umlaufkreis (*agulah*) – gehören nicht zu dem genannten Substanzbegriff. Denn sie sind bloß die Akzidentien, welche ihm als einem rollenden Körper zukommen. Siehe: AR II:4:2 (ER 144b14-145a2).

<sup>197</sup> Zur Schilderung dieser Diskussion bei spanischen Juden des 12. Jhs. werde ich die Werke von vier Gelehrten – *Moses Ibn 'Ezra*, *Abraham Ibn 'Ezra*, *Abraham Bar Ḥiya* und *Maimonides* – in Betracht ziehen.

<sup>198</sup> Zur Unterteilung der Sternforscher in die "Mathematiker" und "Physiker" siehe: *Goldstein*, 1980. Zur Vorgeschichte der beiden Ansätze siehe: *Duhem*, 1969.

<sup>199</sup> So findet man es z.B. in: *Abr. Bar Ḥiya*, *Šurat ha-Areš* II (Schreckenfuchs, 60-62).

<sup>200</sup> *Maimonides*, *Dalālat al-Ḥā'irīn* II:4,9 & *Mišneh Torah*: *Sefer ha-Mada'ot*: *Yesodey ha-Torah* III:1-2,6-7. Vgl. die Erwähnung *Abr. Bar Ḥiyas* über die "Meinung" der Philosophen in *Šurat ha-Areš*

(hauptsächlich Neoplatoniker), welche von zehn Sphären sprachen.<sup>201</sup> Aus einem anderen Grund gingen aber auch manche naturphilosophisch geprägte "Astronomen" von derselben Zahl aus.<sup>202</sup> Andere Sternforscher weigerten sich überhaupt den Himmeln eine bestimmte Zahl beizulegen.<sup>203</sup>

Den Grund für diese Auseinandersetzungen bildete das ptolemäische System des Universums,<sup>204</sup> wie wir es dem oben angeführten Zitat aus *AR* entnehmen können. In den Augen der Menschen des 12. Jhs. sah die Welt noch wohlgeordnet aus. Im Zentrum des Weltalls lag die Erde. Die Erdkugel umkreisten sieben Wandelsterne (fünf Planeten, der Mond und die Sonne), von denen jeder (nach *Ptolemäus*) eine eigene Sphäre besaß.<sup>205</sup> Sie alle umfasste die Sphäre der Fixsterne. Insgesamt also acht. Die Annahme, dass es keine weiteren Sphären gibt, rührte von dem einfachen Gedanken her, dass man keine anderen Sphären sieht. So erklärte es beispielsweise *Abraham Bar Ḥiya*.<sup>206</sup> Dagegen erwiderten die Naturphilosophen, dass die Sphären an sich aus dem Äther, einem durchsichtigen Stoff wie Glas (*zḥuḥit*) oder Kristall (*sapir*)<sup>207</sup> bestünden, so

(ebd.). Die Theorie der neun Sphären wurde aber nicht im 12. Jh. erfunden, sondern geht auf die Tradition der *falsafah*-Schule zurück. Siehe: Al-Fārābī, *Mabādi'* VII (Walzer, 119 ff.); Ibn Sīnā, *Aš-Šifā': Ilāhīyāt* IX:4 (Moussa, II, 406-407) & Nağāh (Kurdi, 277).

<sup>201</sup> Moses Ibn 'Ezra', *Maqālat al-Ḥadīqah*: "Be-šem El asher amar", 3:17-18, in: Tanenbaum, 1996, 308; Abr. Ibn 'Ezra', *Peruš le-Šemot* 3:15, *Peruš ha-Qašir le-Šemot* 23:20 & *Peruš le-Tehilim* 8:4. Vgl. auch die Erwähnung *Abr. Bar Ḥiyas* über die "Meinung mancher Philosophen" in *Šurat ha-Areš*, ebd.

<sup>202</sup> Siehe: Dreyer, 1953, 276-279.

<sup>203</sup> Vor allem sind die sog. "andalusischen Kritiker" des *Ptolemäus* aus dem 12. Jh. (*Ibn Bāğğah*, *Ibn Ṭufayl*, *Maimonides* [in *Dalālat al-Ḥā'irīn* II:24], *Ibn Rušd*, *Al-Biṭrūğī*) zu erwähnen. Sie alle gingen nämlich von einem anderen Sphärenbegriff aus. Die Menge ihrer Sphären wurde daher mit zweistelligen Zahlen gewertet. Siehe: Gauthier, 1909; Sabra, 1984.

<sup>204</sup> Siehe Abb. 1.

<sup>205</sup> Jedes einzelne von den unzähligen Gestirnen führte dem mittelalterlichen Menschen allnächtlich eine ideale kreisläufige Bewegung vor Augen. Nur sieben von ihnen, – fünf Planeten: Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn (Uranus, Neptun und Pluto wurden noch nicht entdeckt), sowie die Sonne und der Mond, – wichen offensichtlich vom Ideal ab. Diese durchliefen mit wechselnder Geschwindigkeit ihre Bahnen innerhalb eines ca. 10° breiten und gegen den Äquator leicht geneigten Streifen (*Tierkreis* bzw. *Ekliptik* genannt). Die Besonderheit ihrer Bewegungen setzte der Meinung der mittelalterlichen Astronomen nach das Vorhandensein bei jedem einzelnen dieser sieben Wandelsterne bestimmter, voneinander getrennter und jeweils einzigartig beschaffener Sphären voraus.

<sup>206</sup> *Abr. Bar Ḥiya*, ebd. Diesen Gedanken äußert er dabei nicht als seine eigene Erfindung, sondern stellt ihn als einen gemeinsame Überzeugung aller ihm zeitgenössischen Astronomen dar.

<sup>207</sup> Das hebr. *sapir* muss nicht unbedingt "Saphir" bedeuten. Im Mittelalter bezeichnete *sapir* vielmehr einen durchsichtigen Stein oder Kristall, darunter auch einen solchen, welchen man für die Herstellung der Linsen in der Optik benutzte. Siehe dazu: Langermann, 1991, 162-163, Anm. 16).

dass man sie grundsätzlich nicht sehen könne, so *Maimonides*.<sup>208</sup> Vom Standpunkt der Physiker aus war daher die Unsichtbarkeit kein Beweis dafür, dass es hinter den Sphären, welche sichtbare Himmelskörper tragen, nicht eine weitere gäbe, die keinen Himmelskörper trägt. Diese Sphäre müsste ihrer Meinung nach die zwiebelartig geschichtete und vakuumlose Welt umfassen und die stetige tägliche Bewegung des Kosmos von Ost nach West verursachen<sup>209</sup>. Dabei war für die Naturphilosophen die Annahme der Neunten Sphäre absolut notwendig. Laut dem physikalischen Kausalitätsprinzip sollte jede Bewegung eine Ursache haben. Und die Ursache der Umdrehung aller Sphären sollte daher ein noch höheres Himmelsgewölbe, das *primum mobile* sein.<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Maimonides, Mišneh Torah: Sefer ha-Mada': Yesodey ha-Torah III:1,3. Dies war die grundlegende Annahme der arabischen Astronomie bereits seit ihren Anfängen. Siehe, z. B.: Al-Battānī, K. az-Ziğ L [Kap. 50] (Nallino, 195) (Bd. III: arab. 181-182 ff., Bd. I: lat. 120 ff.)

<sup>209</sup> Maimonides, ebd., 3:6-7. Nallino führt die Idee des zusätzlichen sternlosen Himmelsgewölbes auf das Werk *Maqālah fī Hay'at al-'Ālam* von *Ibn al-Hayṭam* (erste Hälfte des 11. Jhs.), dem ersten arabischen Kritiker von *Ptolemäus*, zurück. Im 15. Kapitel dieses Werkes zählt der Autor eigentlich nicht die Sphären, sondern die Himmelsbewegungen. Darüber hinaus erwähnt er aber, dass die höchste Sphäre die Universale und Sternlose Himmelskugel sei, welche die Sphäre der Fixsterne tangiert und die Bewegung derselben sowie aller übrigen Sphären verursacht. Siehe: *Ibn al-Hayṭam*, *Hay'at al-'Ālam* (Langermann, 375-376, 380-381). Vgl. Langermanns Einleitung dazu (ebd., 23-24) & Nallino, 1921, 96.

<sup>210</sup> Die Idee einer sternlosen Sphäre war *Aristoteles* fremd. Als Ursache der Sphärenbewegung erklärte er in *De Caelo* die Sphäre der Fixsterne, die allerdings selbst bewegt wird. Siehe: *De Caelo* A 9, B 7-12). In *Physica* und *Metaphysica* hielt er aber für die Erstursache – Gott, den Unbewegten Bewegter. Siehe: *Phys.* Θ 10, *Met.* Λ [XII] 7. Die arabischen Kommentatoren des *Aristoteles* kamen natürlich in Versuchung, die Sphäre der Fixsterne für das Göttliche *primum mobile* zu erklären. Vgl. *De Caelo* B 3 (286a9-12). Somit würde der Kosmos mit der Achten Sphäre begrenzt. Dennoch entdeckten die Araber, dass die Sterne eine leichte Schwankung (Präzession) in ihrem Längengrad aufweisen, während ihre Breite immer dieselbe ist (was allerdings schon in der Antike bekannt war). Das schwankende Himmelsdach konnte aber nicht das aristotelische "ewige Firmament" sein. So wurde den arabischen Peripaterikern vollkommen klar, dass es eine weitere, Neunte Sphäre geben muss. Diese leiste die stetige tägliche Rotation des Himmelszeltes, während die Achte die Länge der Sterne verschiebe. Siehe: Dreyer, 1953, 276.

Bei den Neoplatonikern wurde der höchsten Neunten Sphäre eine besondere Rolle zugeteilt. Dies war die oberste Grenze des körperlichen Kosmos. Darüber lag nur noch die Welt der immateriellen Substanzen. Bei *Iḥwan aṣ-Ṣafā'* und folglich bei *Moses Ibn 'Ezra* war die Neunte Sphäre das *muḥīṭ* ("Allumfassende Sphäre"), die – von der Universalen Seele erzeugt – das ganze Weltall durchdringen solle (*Iḥwan aṣ-Ṣafā'*, *Rasā'il* 2:8, 2:15, 3:1; *Moses Ibn 'Ezra*, *M. al-Ḥadīqah*, (Tannenbaum, 56:13-14). Vgl. Nasr, 1993, 76. Allerdings verstanden auch *Al-Fārābī* und *Ibn Sīnā* die Neunte Sphäre, – die sie "der Erste Himmel" (*Al-Fārābī: as-samā' al-ūlā*) oder "die Sphäre der Sphären" (*Ibn Sīnā: falak al-'aflāk*) nannten, – als die Erste der Himmelssubstanzen. Somit wurde sie zum *primum mobile* im Sinne des ersten Vermittlers der göttlichen Emanation. Siehe: Davidson, 1992, 44-48, 74-83, 127 ff.; Nasr, 1993, 202-210; Netton, 1994, 115-116, 163-165. Einige Theologen aber identifizierten die Neunte Sphäre mit dem "Thron Gottes". Siehe: Nallino, 1921, 96. In den jüdischen Quellen wurde sie daher oft als *kise' ha-kavod* bezeichnet. Siehe: Wolfson, 1979, 113-120.

Unerwünschte Unregelmäßigkeiten verschaffte in dieser Frage das Problem der Präzession der Fixsterne. Manche Astronomen versuchten sie zu erklären, indem sie den Sternen anstatt einer zwei Kugeln beilegte: Die Kugel der Ekliptik (bzw. des Tierkreises) und die sternentragende Gerade Kugel.<sup>211</sup> Daher setzten sie über die achte Sphäre der Fixsterne eine Neunte an, welche gemäß ihrer Sphärenmechanik gleichzeitig die beiden Bewegungen der achten Sphäre verursachen sollte. Das *primum mobile* wurde damit zur Zehnten Sphäre.<sup>212</sup> Sollte *Ibn Daud* sich wirklich einmal mit Astronomie beschäftigt haben, müsste ihm diese Ansicht wohlbekannt gewesen sein.

Wenn aber die Theologen über die Zehnte Sphäre sprachen, verstanden sie darunter etwas vollkommen anderes. Wie *Adena Tanenbaum* in ihrer Analyse der hebräischen Poesie des 11.-12. Jhs. nachweisen konnte, stellte darin die Allerhöchste Zehnte Sphäre, die "Sphäre des Thrones", eine Verkörperung der neoplatonischen spirituellen Welt dar.<sup>213</sup> Dies war das Reich Gottes, das außerhalb der Welt des *primum mobile* liegt. Für den Entdecker dieser Sphäre hält *Tanenbaum Salomon Ibn Gabirol*.<sup>214</sup> Bei ihm stellte diese eine rein geistige

---

<sup>211</sup> Die Präzession entsteht wegen einer Kreiselbewegung der Erdachse. Ihre Folgen sind vor allem der Wechsel des Polarsterns und des sichtbaren Himmelsausschnittes, sowie die Änderung der auf die Ekliptik oder den Äquator bezogenen Gestirnskoordinaten. Diese Veränderungen sind aber relativ gering und innerhalb einer kurzen Zeit kaum spürbar. Die Umlaufzeit der Präzession (mit dem Halbwinkel von 50,3") dauert nämlich 25.765 Jahre. Aufgrund der in der Antike und dem Frühmittelalter gesammelten Daten konnten die arabischen Astronomen sie trotzdem aufspüren. Im 9. Jh. erklärte *Tābit Ibn Qurrah* die Präzession mit einem besonderen Modell. Siehe: Abb. 3. Dieses besagte, dass in den beiden Schnittpunkten der festliegenden Ekliptik an der Äußeren (Neunten) Sphäre mit dem Himmelsäquator kleine Kreise angebracht seien. An bestimmten Punkten dieser Kreise werde die rollende Ekliptik der (Achten) Sphäre der Fixsterne "festgenagelt". Durch die Bewegung der Kreise erhebe sich diese sichtbare Ekliptik der Achten Sphäre innerhalb der äußeren Neunten und falle dann wieder nach unten, so dass dadurch die reversible Bewegung der Sterne im Himmel zum Vorschein kommt. Siehe: Dreyer, 1953, 276-277. Seine Meinung wurde aber nicht von allen Astronomen geteilt. Die meisten erklärten die Präzession dem *Ptolemäus* zufolge einfach als eine langsame Bewegung der Sphäre der Fixsterne um die Achse der Ekliptik von West nach Ost. Siehe: Mercier, 1976-1977.

<sup>212</sup> Siehe: Dreyer, 1953, 276-279. Und so schreibt *Maimonides* in seinem Kommentar zu TB *Roš ha-Šanah* 20b (Bril, 9; siehe zu diesem Komm. auch: Twersky, 1980, 13, Anm. 17), dass die Neunte Sphäre die Sphäre des Tierkreises (*galgal mazalot*) sei, während das *primum mobile* die Zehnte sein müsse. Das war wahrscheinlich seine ursprüngliche Auffassung, welche er in die späteren Werke nicht übernommen hat. Siehe: *Dalālat al-Ḥā'irīn* II:4,9 und *Mišneh Torah*: *Sefer ha-Mada'*: *Yesodey ha-Torah* III:1-2,6-7. Dieselbe Meinung erwähnt auch *Abr. Bar Ḥiya* in seinem *Šurat ha-Areš* (ebd.).

<sup>213</sup> *Tanenbaum*, 1996.

<sup>214</sup> dies., 302-305. Sie stützt sich dabei auf seine *Keter Malḥut* 24-26 und *Fons Vitae*. In *Keter Malḥut* bezeichnet er diese Sphäre als *kise' ha-kavod*, also mit dem Terminus, der früher von anderen Philosophen für die Neunte Himmelskugel benutzt wurde. Siehe: *Ibn Gabirol*, *Keter Malḥut* XXIV:3. Bezogen auf *Fons Vitae* entsprach der "Thron Gottes" aus *Keter Malḥut* der "Universalen Materie", welche in *Ibn Gabirols* Kosmologie sich über die Sphäre des "Intellekts", der "Universellen Form" platziert. Siehe: *Keter Malḥut* XXIV:2-3 & *Fons Vitae* V:18. Vgl. *Shem Tov*

Substanz dar.<sup>215</sup> Dieselbe Idee der Zehnten Sphäre findet sich ferner auch im Spanien des 12. Jhs. – bei Moses und *Abraham Ibn 'Ezra'*.<sup>216</sup> Es liegt wohl auf der Hand, dass ebenso unser Autor eine gute Kenntnis von *Ibn Gabirol's* Zehntem Himmel besaß, da er seine beiden philosophischen Werke ziemlich gut kannte und des Öfteren zitierte.<sup>217</sup>

In dem vorliegenden Abschnitt vermutete *Ibn Daud*, es könne mehr als neun Sphären geben. Die Zehnte Sphäre der Astronomen kann damit nicht gemeint sein. Die Deutung der Präzession der Fixsterne mittels einer Unterteilung ihrer Sphäre in zwei, passt nämlich nicht in seine astronomischen Ausführungen.<sup>218</sup> Aber auch mit der metaphysischen Sphäre von *Ibn Gabirol* kann man in dem Kontext des zitierten Abschnittes nicht viel anfangen. Denn hier beschäftigt sich *Ibn Daud* ausschließlich mit den körperlichen Himmelssubstanzen. Die Zehnte Sphäre von *Ibn Gabirol* aber ist eine rein geistige Entität. Wie soll man dann die Anmerkung verstehen?

Eine Erklärungsmöglichkeit verschafft uns ein weiterer Abschnitt aus AR II:4:2. Da behauptet *Ibn Daud*, dass jede Bewegung eines Gegenstandes einen Beweger voraussetzt. In Bezug auf die kosmischen Wesen bedeutet es, dass alle Himmelskörper (*gišmey ha-šamayim*) bewegende Seelen (*nefašot*) haben müssen. Diese Seelen und ihre Beweger, die Intellekte (*šhalim*), nennt *Ibn Daud* "einfache Substanzen" (*ʿašamim pšūtim*). "Und es ist notwendig, dass sowohl diese (die Himmelseelen) als auch jene (ihre Beweger, die Intellekte) an Anzahl nicht weniger als die Himmel werden. Vielleicht hat aber ein jeder Fixstern seine besondere Sphäre, genauso wie es für jeden von den Wandelsternen eine besondere Sphäre von ihm gibt; bloß sind die Bewegungen der Fixsterne in ihren diversen Sphären [alle] gleich, indem das räumliche Verhältnis zwischen ihnen ewig erhalten bleibt. Da [all] dies gar nicht unmöglich ist, soll die Zahl der Beweger (Seelen) und der Beweger von den Bewegern

---

Ben Falaquera, *Liqutim* V:23. Diese aber ist in *Fons Vitae* die oberste Grenze der körperlichen translunaren Welt. Vgl. Munk, 1857, 165; Husik, 1944, 77-78. Die Bezeichnung einer Sphäre als "Thron" (*kursī* od. *ʿarš*) Gottes war üblich auch für manche islamischen Theologen. Siehe: Al-Qazwīnī, K. *ʿAğāʾib* I:54; Lane, AEL, V, 2000; etc. Freilich gingen sie von der koranischen Unterteilung der Himmel in sieben Sphären aus und hielten diese Sphäre für die Achte bzw. die Neunte, falls sie die Achte als ein *primum mobile* annahmen.

<sup>215</sup> Bei *Ibn Gabirol* tritt die Sphäre des Thrones in der Gestalt einer unkörperlichen Strahlung um die Sphäre des Ersten Intellekts auf. Siehe: Tanenbaum, 1996, 304-305, ins. Anm. 43 & 55.

<sup>216</sup> Moses Ibn 'Ezra', ebd.; Abr. Ibn 'Ezra', *Peruš le-Tehilim* 8:4.

<sup>217</sup> Siehe die Erwähnungen der "Sphäre des Thrones" in AR II:4:3 (ER 158b14-159a1) & II:6:1 (199b1-2).

<sup>218</sup> Die Sphäre der kleinen Kreise von *Ibn Qurrah* erwähnt *Ibn Daud* in seiner Klassifikation nicht. Für die klassische ptolemäische Erklärung der Präzession als einer Bewegung der Geneigten (parekliptischen) Kugel brauchte man aber keine zwei Sphären.

(Intellekten) viel größer werden. Und dies ähnelt einem Spruch Daniels, Friede seiner Seele: 'Tausendmal Tausende dienten Ihm und zehntausendmal Zehntausende [standen vor Ihm]'.<sup>219||220</sup> Der Gedankengang von *Ibn Daud* ist eigentlich gar nicht so naiv, wie er erscheinen mag. Er drückt nämlich einen grundlegenden Zweifel an der ptolemäischen Sphärentheorie aus. Inwieweit kann der Unterschied in der Bewegung der Gestirne als Kriterium für die Einteilung des Kosmos dienen? Die Gestirne unterscheiden sich doch in vielerlei Hinsicht – in ihrer Größe, ihrer Leuchtkraft usw.<sup>221</sup> Demnach könnte man doch die Sphären an alle Gestirne anheften! Dabei war *Ibn Daud* nicht der erste, der darin ein Problem sah. Die Fragestellung selbst geht nämlich auf *Ibn Sīnā* zurück. In seinem *Aš-Šifā'* schrieb er: "Allerdings ist es mir nicht durch eine klare Erklärung verständlich geworden, ob die Fixsterne sich innerhalb einer Sphäre oder innerhalb mehreren Sphären befinden, so dass die einen (die Sphären) den anderen (den Sternen) [an Anzahl] entsprechen, sondern [es ist mir] allein durch eine Vermutung [bekannt]. Möglicherweise wird es aber einem anderen klar."<sup>222</sup> Darin hatte sich *Ibn Sīnā* geirrt. Auch hundert Jahre später, nach der Niederschrift von *AR*, stellten sich die Astronomen dieselbe Frage und fanden keine endgültige Antwort darauf.<sup>223</sup>

Trotz Zweifel an der ptolemäischen Astronomie verbleibt *Ibn Daud* dennoch weiterhin in Rahmen ihrer Tradition. Er unternimmt keinen Versuch, ein anderes Weltbild zu entwerfen, wie es z.B. sein jüngerer Zeitgenosse – *Al-Biṭrūḡī* – tat. Auch ist er weit davon entfernt, die ptolemäische Theorie für ein rein mathematisches Modell zu halten. Vielmehr versteht er die Sphären und ihre Kugeln als wirkliche Körper. Dennoch gehört er zu denjenigen Anhängern der

<sup>219</sup> Daniel 7:10.

<sup>220</sup> AR II:4:2 (ER 149b7-150b1): ויהיו יב שאלא יהיו אלה ולא אותם פחות ממספר השמים. ואם היה לכל כוכב מן הכוכבים הקיימים גלגל מיוחד לו, כמו שיש לכל אחד מכוכבי לכת גלגל מיוחד לו, רק שתנועות כל הכוכבים, הקיימים בגלגליהם המתחלפים, תנועות שוות, עד שישאר היחס ביניהם במרחק שמור לעולם, אחר שאין זה מן הנמנע, הנה בגדולת מספר המניעים ומניעי המניעים מאד. וידמה מאמר דניאל ע"ה: אלה אלפין ישמשוניה ורבוה רבאן

<sup>221</sup> So z.B. *Abr. Ibn 'Ezra's* Kurzer Kommentar zu Ex. 23:20: "Wir wissen nicht. (...) Warum ist eine Stelle von der Sphäre voll mit Sternen und die andere nicht? Und [warum sind] einige der Sterne groß und die anderen klein? [Warum] sind einige weiß und [andere] rot? – und all dies in einer Sphäre?!" (*Abr. Ibn 'Ezra'*, *Peruṣ ha-Qaṣir le-Šemot*, Weiser, II 305).

<sup>222</sup> *Ibn Sīnā*, *Aš-Šifā': Ṭabīyāt* II:6 (Madkour, 46:5-6): على أنني لم يتبين لي بيانا واضحا أن الكواكب الثابتة في كرة واحدة, أو في كرات, منطبق بعضها على بعض إلا بإقناعات. وعس أن يكون ذلك واضحا لغيري.

<sup>223</sup> *Fahr ad-Dīn ar-Rāzī* (12.-13. Jh.) bemerkte diesbezüglich, dass die angebliche Gleichheit der Bewegungen verschiedener Sterne eigentlich gar nicht so sicher sei. Siehe: *Fahr D. ar-Rāzī*, *Mafātīḥ al-Ġayb* zu Koran II:159. Ungefähr hundert Jahre später nach der Niederschrift von *AR* (am Ende des 13. Jh.) kam *Nizām ad-Dīn al-Ḥasan an-Nīsābūrī* zu einem ganz pessimistischen Urteil. Zum Schluss, schreibt er, sei die Anzahl der Sphären keinem, weder einem Alten noch einem Zeitgenossen, sicher geworden; weder auf dem Wege der Forschung, noch durch die Tradition Siehe: *Nizām an-Nīsābūrī*, *Tafsīr 'alā Qurān* II:27.



ptolemäischen Theorie, welche ihre physikalischen Annahmen hinterfragt haben.

Unter Berücksichtigung dieser Diskussion des 12. Jhs. leuchtet uns die kurze Botschaft der zu Beginn zitierten Stelle viel klarer ein. Wenn also *Ibn Daud* schreibt, es gebe "neun" (*tiš'ah*) Himmelssubstanzen, schließt er sich der Meinung der "Naturphilosophen" an. Die Hinzufügung "mindestens" (*lo' pahot*) ist gegen die "Mathematiker" gerichtet. Die Anmerkung "vielleicht aber gibt es noch mehr" (*u-hvar 'efšar še-yihyu yoter*) gilt der Hypothese *Ibn Sīnās* über die Unmenge der Sphären der Fixsterne. Die Unterteilung des Himmels der Fixsterne in mehrere Sphären hat jedoch keinen Einfluss auf die Frage nach der kosmischen Zeit. Die Zeitordnung wurde nämlich nicht von der Sphäre bzw. den Sphären der Fixsterne bestimmt. Vielmehr bestimmte die Neunte Sphäre, das *primum mobile*, diese Zeitordnung. Und von der Existenz einer solchen Sphäre war *Ibn Daud*, – wie aus dem Text zu folgern ist, – vollkommen überzeugt.

Dank dieser Analyse kann man nun auch die Definition der Zeit in AR I:1 besser verstehen. Die Neunte Sphäre, das *primum mobile*, ist bei *Ibn Daud* gerade diese "Größte Sphäre" (*ha-galgal ha-yoter gadol*), von deren Bewegung die Zeit das Maß ist. Dennoch bleibt bei dieser Definition eine Frage unklar. In der Fortsetzung schreibt *Ibn Daud*, dass die Sonne dieser Sphäre anhafte, so dass aus ihrer (der Sonne) Bewegung Tag und Nacht entstünden.<sup>224</sup> Welche Verbindung gibt es aber zwischen der Sonne und der "Größten Sphäre"? Und welchen Dienst soll damit die Sonne für die Zeit leisten? Diesen Fragen will ich in dem nächsten Paragraphen nachgehen.

## Die Sphärenmechanik und die Sonne 2.2.2.

In der Fortsetzung der oben angeführten Stelle in AR I:8 beschreibt *Ibn Daud* die Himmelsordnung. Hier gilt sein Interesse der Unterscheidung verschiedener Arten von Himmelskugeln (*kadurim*), d.h. der ballförmigen Ätherkörper, welche Bestandteile von einer Sphäre (*galgal*) bilden sollen.<sup>225</sup> Ihre Arten sind bei *Ibn*

---

<sup>224</sup> AR I:1 (ER 12b7-9).

<sup>225</sup> Im Hebräischen sind die Termini *galgal* und *kadur* im Grunde genommen Synonyme. Vgl. mit arab. *falak* und *kurah* (Hartner, 1991, II 762; Langermann, Einleitung zu Ibn al-Hayṭam, 5 ff.) Im vorliegenden Abschnitt ist es aber notwendig, den Begriff, der den beiden Termini zugrunde liegt, je nach dem Kontext unterschiedlich zu deuten. *Galgal* wird daher weitgehend als "Sphäre" übersetzt, und *kadur* – als "Himmelskugel". Gäbe es in dem vorliegenden Text keinen Unterschied zwischen den beiden, hätte man in AR ein terminologisches Problem. Über die *galgalim* wird am Anfang des Abschnittes gesagt, es seien zumindest neun. Gemeint sind damit die ballförmigen Himmel bzw. Himmelschichten, die sich übereinander platzieren, und von denen jede an der Bewegung eines oder mehrerer Gestirne sichtbar wird. Die *kadurim* sind dagegen vier. Nirgendwo im Text figurieren sie als solche Sphären. Ihre alleinige Bedeutung ist

*Daud vier*: Vier Kugeln, vier Bewegungsformen der Gestirne, vier Kräfte, deren Wechselspiel das dynamische Bild des Himmels gestaltet. Die vier Kugelarten sind die Sphäre (*galgal*), die Geneigte Kugel (*kadur noṭeh*), die Exzentrische Kugel (*kadur yoṣe' ha-mirkaz*) und die Kugel (buchst.: die Sphäre) des Epizykels (*galgal ha-haqafah*).<sup>226</sup>

Die Unterscheidung verschiedener Kugelarten ist eine der Grundannahmen der mittelalterlichen ptolemäischen Astronomie. Die in diesem Abschnitt dargebotene Klassifizierung bietet allerdings deren einfachste Version an. Bei *Ptolemäus* findet man eine detailliertere Unterteilung der Kugelarten.<sup>227</sup> Außerdem weicht *Ibn Daud* in seiner Typologie dem Problem des ptolemäischen Äquanten aus.<sup>228</sup> Dies scheint eine wirklich weise Vorgehensweise zu sein, besonders wenn man bedenkt, wie viel Kritik in der west-arabischen Astronomie des 11.-12. Jhs. an *Ptolemäus* deswegen geübt worden ist.<sup>229</sup>

In seinem *Almagest* verstand *Ptolemäus* die beobachtbaren Umlaufkreise der Gestirne hauptsächlich als mathematische Konstrukte.<sup>230</sup> Diese dienten bei ihm der Erklärung und der Berechnung von Bewegungen der Gestirne. In

---

auf den mathematischen Begriff der Kugel begrenzt. Diese wird dabei als Bestandteil einer Sphäre definiert. Der einzige Schnittpunkt, an dem *galgal* und *kadur* in unserem Text als Synonyme benutzt werden, ist der Fall des Epizykels, der zwar als *kadur* definiert (ER 117b9), dennoch als *galgal ha-haqafah* bezeichnet (ER 117b6,10,12) wird. Diese Bezeichnung ist aber nichts Anderes als ein geometrischer *terminus technicus*. Vermutlich konnte *Salomon Ben Labi* den "Epizykel" nicht als *kadur ha-haqafah* bezeichnen, und zwar weil es einfach dem hebräischen Leser nicht geläufig gewesen ist. Diese Bezeichnung sollte also lediglich an der Terminologie des Hebräischen liegen. Keineswegs dürfte damit ein wirklicher *galgal* gemeint sein.

<sup>226</sup> Siehe Abb. 2.

<sup>227</sup> In jeder Kugelgattung unterscheidet er zwei Arten in Bezug auf die Parallelität der Achse der zu definierenden Kugel zu der Achse einer anderen, größeren Kugel. Siehe: *Ptolemäus*, *Hypothesisus Planetarum* II:10 (Nix, 122:13-123:6; Goldstein, 42:9-23).

<sup>228</sup> Der Äquant war bei *Ptolemäus* ein mathematisches Konstrukt, das der Erklärung der empirisch festgestellten, astronomischen Daten diente. Die Beobachtungen besagten nämlich, dass die Epizyklen mancher Gestirne sich ungleichmäßig am Deferent des exzentrischen Kreises bewegen müssten. Damit wurde das klassische Axiom der Gleichförmigkeit der planetarischen Bewegungen verletzt. *Ptolemäus* löste das Problem mit der Einführung des Äquanten. Er bestimmte nämlich innerhalb der exzentrischen Zirkel einen fiktiven Punkt als "Ausgleichspunkt" (*punctum aequans*), auf den bezogen der Epizykel eines Planeten gleichmäßig verlaufen sollte. Siehe: Abb. 8. *Ibn Daud* entgeht dem Problem dadurch, dass die von ihm vorgeschlagene Klassifikation sich ausschließlich auf die Himmelskörper bezieht. Der Äquant (*circulus aequans*) scheint aber selbst bei *Ptolemäus* ein fiktiver Zirkel und kein wirklicher Körper zu sein.

<sup>229</sup> Die Kritik am Äquanten geht bereits auf *Ibn Sīnās* Gelehrtenkreis der ersten Hälfte des 11. Jhs. zurück. Siehe: Saliba, 1980, 85-89. Im 12. Jh. wurde dieses Problem zu einem der wichtigsten Bewegungskräfte für die Entwicklung neuer astronomischer Modelle in der andalusischen Astronomie. Siehe: Sezgin, 1978, IV 34 ff.

<sup>230</sup> *Ptolemäus*, *Almagest* I-VI.

*Hypothesisibus Planetarum* dagegen deutete er sie als dreidimensionale Sphären und Kugeln, sprich als physische Körper.<sup>231</sup> Trotz dieser Unstimmigkeit wurde sein Modell im 12. Jh. vorwiegend physisch gedeutet.<sup>232</sup> Nun wurden die Sphären zu Ätherkugeln, welche sich gleichmäßig um die Erde von Ost nach West drehen. Jede Nacht erschienen am Himmel dieselben Sterne, dieselben Planeten, derselbe Mond; jeden Tag ging am Himmel die Sonne auf. Laut dem aristotelischen Kausalitätsprinzip setzt aber jede Bewegung eine Ursache voraus, wobei diese Ursache keinesfalls der bewegte Gegenstand selbst sein kann.<sup>233</sup> Die 24-stündige Bewegung führten alle Himmelskörper gemeinsam aus, in voller räumlicher Übereinstimmung und mit absoluter zeitlicher Symmetrie. Von einem aristotelischen Standpunkt aus war es daher gänzlich überflüssig, jedem der Gestirne eine eigene, *seine* Ursache dieser Bewegung beizulegen. Vielmehr müsste es eine einzige Substanz sein, welche alle Himmelskörper zusammen um die Erde kreisen lässt.

So finden wir es auch bei den arabischen Astronomen des Mittelalters. Sie unterschieden nämlich die planetarischen Sphären voneinander, indem sie die Grenzen zwischen den Sphären durch ihre parekliptischen Kugeln (*al-falak al-mumattal bi-falak al-burūġ*) zogen.<sup>234</sup> D.h. die konkave Oberfläche der parekliptischen Kugel von, beispielsweise, Merkur müsste in ihrer Auffassung die konvexe der parekliptischen Kugel des Mondes berühren. Dies war die physische Grenze zwischen den Sphären der beiden Wandelsterne. Eine sozusagen "paräquatoriale" Kugel eines beliebigen Planeten, welche seine "Gerade" (*yašar*), 24-stündige Drehung verursachen würde, hat es in den arabischen astronomischen Schriften des 12. Jhs. einfach nicht gegeben. Wenn aber diese Bewegung nicht die eigene Sphärenbewegung der Gestirne war, wessen Bewegung war es dann?

Die Antwort auf diese Frage ermöglicht uns eine tiefere Einsicht in die Besonderheiten der Terminologie von *Ibn Daud*. Ich beziehe mich hierbei vor allem auf die Begriffe *klal ha-galgal*, *ha-galgal ha-ri'šon* und *ha-galgal ha-elyon*.

Zu Beginn des vorliegenden Abschnittes schrieb *Ibn Daud* folgendes: "*Über alle Sphären der Wandelsterne herrscht dennoch die Kraft der Ersten Sphäre (ha-galgal ha-ri'šon). Daher bewegen sie sich alle mit der Bewegung [dieser] Höchsten Sphäre (ha-*

---

<sup>231</sup> Ptolemäus, *Hypothesisibus Planetarum* II:3 (Nix, 112:12-16; Goldstein, 36:19-20).

<sup>232</sup> Langemann, Einleitung zu *Ibn al-Hayṭam*, 25-34.

<sup>233</sup> Aristoteles, *Phys.* Θ 5; *AR* I:5 (insbes. *ER* 47b10-16 & 47b16-48b15).

<sup>234</sup> Siehe, z.B.: *Abr. Bar Ḥiya*, *Šurat ha-Areš* II (11) (Münster, 77-78 ff.) & II (14) (ebd., 107 ff.); Maimonides, *Mišneh Torah: Sefer ha-Mada'*: *Yesodey ha-Torah* III:5 unter der Berücksichtigung des Kommentars v. *Yosef Qaro*, *Kesef Mišneh*, in: Maimonides, ebd.

*galgal ha-‘elyon*).<sup>235</sup> Die einzige Bewegung aber, welche alle Gestirne gemeinsam vollzogen, war eben die tägliche Rotation von 360°. Dies war also die Bewegung der Neunten Sphäre, des *primum mobile*, – der ständige, kreisläufige Wandel des Himmelsbildes innerhalb von 24 Stunden. Diese Drehung der Neunten Sphäre ergriff alle Sphären samt ihrer Gestirne und wurde ihnen allen eigen. Sie glich einem Korb, in dem die kleineren Körbe verschachtelt sind, so dass wenn sie bewegt wird, die anderen Körbe mit ihr zugleich bewegt werden. Demnach ist sie keine Sphäre wie die anderen. In gewissem Sinne könnte man sie "Hyle" – sowohl im Sinne eines "Behälters" als auch in dem einer "Materie" – aller übrigen Sphären nennen. Sie war der Behälter, denn sie umfasste alles. Sie war die gemeinsame Materie, weil sie sich von den Himmelskugeln "durchschneiden" ließ. Darüber hinaus war sie die Kraft, welche das All beherrschte. Sie war also der Kosmos und der Raum selbst. Und diese Sphäre sollte für *Ibn Daud*, wie bereits erwähnt, gerade jene "Größte" (*ha-galgal ha-yoter gadol*) gewesen sein, deren Bewegung die Zeit anhaftet. Durch diese Bewegung müsste sich bei ihm die Zeit auf alle übrigen Sphären übertragen.

In diesem Sinne sollte jede untere Sphäre nur als etwas ganzes von all ihren Kugeln (*klal ha-galgal*) die Bewegung der "Größten" (*ha-galgal ha-yoter gadol*), "Ersten" (*ha-galgal ha-ri’shon*) und "Höchsten" (*ha-galgal ha-‘elyon*), sprich der unsichtbaren Neunten (oder in der Terminologie von *Ibn Daud* – der "Ersten"), Sphäre ausführen. Sie wird als die "Gesamtheit der Sphäre" (*klal ha-galgal*) bezeichnet, da es bei jeder der unteren acht Sphären keinen separaten Teil gibt, welcher diese Bewegung verursachen würde. Vielmehr werden alle Teile der jeweiligen Sphäre zusammen von der Neunten mitgezogen.

Hiermit wird klar, was die Sonne bei *Ibn Daud* für die Zeitmessung leisten sollte. Der 24-stündige Kreislauf der Sonne und die daraus entstehende Tag- und Nachtfolge stellte ein genaues Abbild des von der Höchsten Sphäre erzeugten Schwungs dar und wurde damit zum primären Zeitmesser.

Der Tag von 24 Stunden war schon immer die primäre Zeiteinheit, mit der alle übrigen Zeiteinheiten – ob Jahre, Monate oder Stunden – gemessen werden konnten. Nichtsdestoweniger bleibt hinsichtlich des Verhältnisses der Sonne zu der Zeit noch eine weitere Frage offen. Innerhalb eines Jahres bewegte sich die Sonne noch mit zwei weiteren Himmelskugeln. Dadurch wurde nämlich die Dauer eines Jahres bestimmt. Und dies war nicht die Bewegung der Neunten Sphäre, sondern die der "Geneigten" Kugel.

---

<sup>235</sup> AR I:8 (ER 116b15-16): וכל גלגלי כוכבי לכת ימשול עליהם כח הגלגל הראשון. ולזה יתנועעו כלם בתנועת הגלגל העליון.

Die Geneigte Kugel müsste – der Aussage von *Ibn Daud* nach – sich von der "Gesamtheit einer Sphäre" (*klal ha-galgal*) "abscheiden" (*yipared*) und diese "durchschneiden" (*yiqra*). Den vorliegenden Ausdrücken liegt eine ebenso physikalische Deutung der ptolemäischen Theorie zugrunde. Um sich in dem vakuumlosen, dichten Äther zu bewegen, bedarf jeder Wandelstern, – solange er eine Abweichung von der täglichen Bewegung des Kosmos aufweist, – einer besonderen Himmelskugel (*kadur*). Eine solche Kugel sollte die Kraft (*koah*) besitzen, innerhalb der Dichte ('*ovi*) des trägen Äthers einer Sphäre die eigene Bahn durchzuschlagen. Ihre Kraft müsste daher größer als die der Neunten Sphäre sein.

Die "Geneigte Kugel" (*ha-kadur ha-noṭeh*), ist bei *Ibn Daud* eine Bezeichnung für die parekliptische Kugel, d.h. die Kugel, welche in ihrer Bewegung der Ekliptik folgt.<sup>236</sup> Diese Kugel war eines der wichtigsten Konstrukte der mittelalterlichen Astronomie. Die Ekliptik ist eine vorgestellte Linie der jährlichen Bewegung der Sonne. Sie ergibt sich aus der Verbindung der Punkte von Mittagspositionen der Sonne an der Himmelskarte, welche sich täglich verschieben. Im Vergleich mit den schwankenden Planeten wirkte die jährliche Sonnenbahn gleichförmig und konstant, genauso konstant wie der 24-stündige Umlauf der Fixsterne; bloß lag die Achse ihrer Drehung schräg gegenüber der Achse der täglichen Rotation des Kosmos.<sup>237</sup>

Den mittelalterlichen Astronomen war aber auch die unstete Geschwindigkeit der jährlichen Sonnenbewegung nicht entgangen. Die meisten Astronomen erklärten dieses Phänomen entweder mit dem ptolemäischen exzentrischen

---

<sup>236</sup> Bei den arabischen Astronomen, welche der Klassifikation des *Ptolemäus* in seinem *Hypothesibus Planetarum* gefolgt sind, wird mit der "Geneigten Kugel" (*al-falak al-mā'il*) nicht die Sphäre der Ekliptik (*falak al-burūḡ*) bzw. die parekliptische Kugel (*al-falak al-mumattal bi-falak al-buruḡ*, bei *Ptolemäus* selbst aber: *al-mutašābihat al-marātib*), sondern eine weitere Kugel gemeint, deren Achse zu der Achse der parekliptischen Kugel nicht parallel ist. Dies ist offensichtlich nicht die Terminologie von *Ibn Daud*. Sein *ha-kadur ha-noṭeh* ist eine Bezeichnung für alle homozentrischen Kugeln, deren Achse in Bezug auf die Weltachse geneigt erscheint. Und die erste darunter ist die parekliptische Kugel.

<sup>237</sup> Siehe Abb. 4. In dem heliozentrischen Weltsystem findet man die Erklärung dafür. Die Erde bewegt sich um die Sonne, während die Sonne auf ihrem Ort genauso wie die Sterne beharrt. Daraus erklärt sich, dass die Umdrehung der Erde um die stehende Sonne unter den ebenso festliegenden Fixsternen bei dem beständigen Orbit der Erde nichts anderes als eine kontinuierliche Linie der Sonnenbahn im Himmel hätte erzeugen können. Da aber die Achse der Eigendrehung der Erde die Fläche ihrer Rotation um die Sonne nicht rechtwinklig schneidet, fällt die Achse der Ekliptik mit der Geraden zwischen den beiden Himmelpolen nicht zusammen. Der Winkel zwischen der Ekliptik und dem Himmelsäquator beträgt heute 23° 46' 45.

Modell oder mit einem äquivalenten Modell des Epizykels.<sup>238</sup> Demnach sollte die Sonne noch einen Kreis mit einer weiteren Himmelskugel durchlaufen.

Der mittelalterliche Erdbewohner, der die Sterne in der Nacht und die Sonne tagsüber betrachtete, sollte also die Sonnenbewegung in dreierlei Hinsicht erfahren haben. Vor allem sah er die Sonne eine volle Umdrehung innerhalb von 24 Stunden durchlaufen und dachte dabei an den Umschwung der Neunten Sphäre; ferner betrachtete er die Veränderung der Sonnenkoordinaten auf der Sternenkarte innerhalb eines Jahres und erklärte es mit der Bewegung der Kugel der Ekliptik; schließlich beobachtete er den Wandel der Geschwindigkeit der jährlichen Sonnenbewegung und stellte sich dabei eine exzentrische oder eine epizyklische Kugel vor, deren Fortrücken diesen Eindruck verschaffte. Die Bewegung der Kugeln ging dabei nicht in Richtung des Umschwungs der Neunten Sphäre. Vielmehr unterbrachen die beiden Kugeln jene gleichmäßige Rotation. Es scheint, als ob sie den Kosmos ins Chaos stürzten. Dennoch wurde mit ihren Bewegungen die Zeit gemessen.

Man könnte aber den bestehenden Widerspruch noch komplexer betrachten: Eine andere Zeiteinheit – der jüdische Monat – wurde mittels der Mond- und Sonnenbewegung zugleich bestimmt. Der Mond rotierte um die Erde mit allen vier Kugeltypen. Gleichzeitig bewegte sich die Sonne und beleuchtete eine seiner Seiten. Die Veränderung der Neigungswinkel der Sonne zum Mond und des Mondes zur Erde verwandelte die Form der leuchtenden Mondoberfläche.<sup>239</sup> Die Dauer der Zyklen dieser Veränderung wurde "Monat" genannt.

Die angeführten Beispiele der Bestimmung eines Monats und eines Jahres erwecken den Eindruck, dass die Bewegung der Neunten Sphäre und die sie markierende tägliche Sonnenrotation im 12. Jh. nicht die einzigen Schrittmacher beim Vergehen der Zeit sein konnten. Um den offensichtlichen Zwist zwischen Theorie und Praxis in AR zu beheben, sollte man nach den

---

<sup>238</sup> Siehe Abb. 5-6. Vgl. van Dalen, 1991. Beide Modelle waren im Spanien des 12. Jhs. bekannt. Ihre Erwähnung findet sich z.B. bei *Abr. Bar Ḥiya*. Siehe: Bar Ḥiya, *Ṣurat ha-Areṣ II* (11) (Münster, 77-78 ff.). Die Typologie der Himmelskugel von *Ibn Daud* deutet jedoch darauf hin, dass er eher zu dem exzentrischen Modell neigte. Der Epizykel solle sich nämlich laut *Ibn Daud* einen Weg innerhalb der Exzentrischen und nicht innerhalb der Geneigten Kugel bahnen. Womöglich ist aber mit dieser Typologie nur das allgemeine Kraftverhältnis und nicht die notwendige Reihenfolge der Kugeln gemeint. In diesem Fall würde sich auch die Aussage aus dem ersten Abschnitt des übersetzten Passus bestätigen lassen. Darin schrieb *Ibn Daud*, dass die Körper der Wandelsterne (*koḥavey leḥet*) nicht um die Erde, sondern im Epizykel kreisen. Und für *Ibn Daud* ist die Sonne ein Wandelstern.

<sup>239</sup> Das Beispiel eines solchen Modells aus dem 12. Jh. siehe in: *Abr. Bar Ḥiya, Ṣurat ha-Areṣ III-IV* (Münster, 92-127).

metaphysischen Gründen der Himmelsbewegung fragen. Diese werden von *Ibn Daud* in AR II:4 untersucht.

### *Zeit und Metaphysik: Die Ursachen der Himmelsbewegungen*

2.3.

In der Fortsetzung des im vorigen Kapitel untersuchten Abschnittes aus AR I:8 behauptet *Ibn Daud*, die Sphären seien Lebewesen. Die treibende Bewegungskraft einer Sphäre, ihr "Herz", solle ihr Gestirn sein. Von ihm heraus würden sich die Kräfte auf das verbreiten, was zu ihm am nächsten liege.<sup>240</sup> Ferner fügt *Ibn Daud* noch eine kurze Auskunft über die Meinungsverschiedenheit unter den Naturforschern hinzu. Und zwar, dass einige von ihnen alle Sphären der Wandelsterne für *ein* Lebewesen hielten, dessen Kräfte von der Sonne kommen würden,<sup>241</sup> während die anderen dagegen meinten, eine jede Sphäre sei ein Lebewesen für sich und ein Körper von dem jeweiligen Gestirn.<sup>242</sup> Die Behauptung, dass die Himmel Lebewesen seien, wird in folgendem zum Hauptthema von AR I:8. Seine Fortsetzung findet man in AR II:4:2. Im nächsten Abschnitt, AR II:4:3, wird der Gedanke in Bezug auf die Emanationstheorie erneut angesprochen.

#### H i m m e l a l s L e b e w e s e n

2.3.1.

Dass die Himmel Lebewesen sind, versucht *Ibn Daud* zunächst aus ihrer Beweglichkeit zu folgern. In seiner in AR I:3-5 dargelegten Bewegungstheorie, unterteilte er die Bewegungen in vier Arten. Die Kriterien dafür waren zwei: (1) Ist die Bewegung willentlich (*be-raṣon*) oder unwillentlich (*be-vilti raṣon*)? (2) Ist sie ferner stetig (*bilti miṣtanah*) oder veränderlich (*miṣtanah*)? Bereits da legte *Ibn Daud* fest, die Bewegung der Himmel sei willentlich und stetig.<sup>243</sup> Die Annahme der Stetigkeit von Sphärenbewegungen, selbst von denen der Wandelsterne, beruhte auf ihrer Vorhersagbarkeit im Rahmen der ptolemäischen Astronomie. Diese erreichte nämlich im 12. Jh. einen recht hohen Genauigkeitsgrad, so dass die Regelmäßigkeit der Bewegung der Gestirne keinen Zweifel mehr hervorrufen konnte.<sup>244</sup> Die Annahme ihrer Willentlichkeit war dagegen

<sup>240</sup> AR I:8 (ER 117b15-16).

<sup>241</sup> AR I:8 (ER 117b16-118b1). Vgl. Aristoteles, De Caelo, A 9 (insbes. 278b15-19 ff.); Platon, Tim., 30c-31a; Iḥwan aṣ-Ṣafā', Rasā'il III:13-14; Maimonides, Dalālat al-Ḥā'irīn, I:72; usw.

<sup>242</sup> AR I:8 (ER 118b1-3).

<sup>243</sup> AR I:3 (ER 38b12-15).

<sup>244</sup> So vermerkt *Ibn Daud* an einer anderen Stelle, dass nur die "Unkundigen in der Astronomie und den [Berechnungen der] Äquinoktien" (*ha-ṣhalim bi-tḥunah u-ve-hašwa'at ha-koḥavim*) die Mond- und Sonnenfinsternis nicht genau voraussehen könnten. Den "Kennern der Astronomie

erklärungsbedürftig. Der dafür in AR I:8 angeführte Beweis stellt aber eher eine Schilderung ihrer Möglichkeit als die strenge Schlussfolgerung ihrer Notwendigkeit dar.<sup>245</sup>

Wenn man auf die recht verflochtenen und höchst polemischen Ausführungen von AR nicht bis ins Detail eingeht, kann man diese in Folgendem zusammenfassen. Die Bewegung (*tnu'ah*), – schreibt *Ibn Daud* im Namen der "Philosophen", – setze einen Beweger (*meni'a*) voraus. Die Beweger der Körper könnten aber zweierlei sein: Entweder eine Seele (*nefeš*), oder die Natur (*tev'a*).<sup>246</sup> Die Seele bewegt selbstverständlich nur die Lebewesen. Die Natur zieht dagegen alle körperlichen Gegenstände zu ihrem "natürlichen Ort" (*maqom tiv'i*). So falle der Stein nach unten, während das Feuer nach oben steige.<sup>247</sup> Wäre also der Beweger der Himmelskörper die Natur, würde sie die Gestirne zu einem gewissen Zeitpunkt zu ihrem natürlichen Ort bringen, wo sie dann ruhen würden. Dem sei aber nicht so. Ein beliebiges himmlisches Einzelwesen (*heleq*), – bemerkt *Ibn Daud*, – welches vom Osten nach Westen strebe, halte im Westen nicht an. Denn es gebe im Himmel überhaupt kein Körper, welcher jemals zum Stehen käme.<sup>248</sup> Also könne sein Beweger nicht die Natur sein. Demnach ist sein Beweger eine Seele. Somit wird bei *Ibn Daud* jeder Himmel zu einem Lebewesen, und zwar zu einem solchen, welches sich ständig und gleichförmig bewegt.<sup>249</sup>

Diese Schlussfolgerung befindet sich in einem Textabschnitt, welcher sich mit den Einwänden gegen dieselbe und dem alternativen Erklärungsversuch auseinandersetzt. Einige der Einwände schreibt *Ibn Daud* den Unkundigen (*sehalim*) zu. Der wahre Gegner aber, dem eine ernstzunehmende alternative

und [der Berechnungen] der Äquinoktien (*ba'aley ha-tḥunah ve-ha-hašwa'ah*) habe Gott das notwendige Wissen angedeihen lassen. Siehe: AR II:6:2 (ER 205b16-206b2).

<sup>245</sup> *Eran* sieht in diesem Abschnitt eine zusammenhängende Beweiskette, aufgebaut aus drei Argumenten: "1. Die Bewegung ist stetig. 2. Die Bewegung ist kreisläufig. 3. Die Materie und die Form der Himmel sind erhabener als jede irdische Materie und Form." (*Eran*, 1998, 52). Diese Interpretation ist zwar möglich, dennoch liegt sie in dem Text nicht in einer solchen offenkundigen Formulierung vor. Vielmehr scheint *Ibn Daud* die ersten zwei Thesen als durchaus vertretbare Annahmen darzustellen, während ein schlagendes Argument für ihn allein die letzte Behauptung ist.

<sup>246</sup> AR I:8 (ER 120a15-20).

<sup>247</sup> Das Beispiel siehe in: Ebd. (ER 118b6-7).

<sup>248</sup> Ebd. (ER 120a20-b2). Eigentlich widerspricht dies den sichtbaren jährlichen Bewegungen der Planeten. Denn diese stehen an den Punkten still, an welchen ihr Richtungswechsel stattfindet. Siehe: Abb. 7. Doch ist es kein wirklicher Widerspruch: Als Erklärung der retrograden Bewegungen diente in der ptolemäischen Astronomie das System der Epizyklen. Die angeblichen Ruhezustände der Planeten waren nach *Ptolemäus* ein Ergebnis der komplizierten Kombination der Bewegungen von ihren Exzentern, Äquanten und Epizyklen. Siehe: Abb. 9. Für *Ibn Daud* ist also vollkommen klar gewesen, dass während der Planet unter den Fixsternen vermeintlich innehält, seine Kugeln ihre Rotation fortsetzen.

<sup>249</sup> Diese Definition siehe in: Ebd. (ER 120b3).



Erklärung gehört, ist niemand anderes als *Aristoteles* selbst. Die ihm entgegen gesetzte Ansicht der "Philosophen", die auch die Meinung von *Ibn Daud* ist, geht allem Anschein nach auf *Ibn Sīnā* zurück.<sup>250</sup> Die in AR I:8 dargestellte Diskussion sollte demzufolge ein virtuelles Streitgespräch zwischen *Aristoteles* und *Ibn Sīnā* verbalisieren.

Laut *Aristoteles* sei die kreisläufige Bewegung des Himmels eine natürliche (φυσικός od. κατὰ φύσιν), obgleich der Äther sich bereits an seinem "eigentlichen Ort" (αὐτός τόπος) befinde. Denn die Natur (φύσιν) definiert *Aristoteles* nicht wie *Ibn Daud* als ein Streben des Körpers nach seinem genuinen Ort,<sup>251</sup> sondern als das Prinzip jeglicher Selbstbewegung.<sup>252</sup> Die kreisläufige Ortsveränderung sei dabei die ursprünglichste aller Bewegungen.<sup>253</sup> Demnach muss die Bewegung des Äthers genauso wie die der übrigen Elemente "natürlich" heißen.<sup>254</sup> Auch *Aristoteles* war der Meinung, dass der Himmel eine Seele (ψυχή) hat. Diese Seele hat er dennoch nicht in Zusammenhang mit den kosmischen Bewegungen bringen wollen.<sup>255</sup> Offensichtlich wurzelt der Widerspruch zwischen *Ibn Daud* (bzw. *Ibn Sīnā*) und *Aristoteles* in der verschiedenen Deutung der Begriffe "Natur" und "Seele".<sup>256</sup> Die Untersuchung dieser Frage würde uns aber zu weit von dem eigentlichen Thema abbringen. Wichtig ist nur, dass *Ibn Daud* selbst den genannten Streit in diesem Rahmen für unlösbar hält und daher ein weiteres Argument vorbringt.

Das zweite Argument lautet wie folgt: Der Stoff (*homer*) der Himmelskörper sei weit erhabener als der des Menschen, ganz zu schweigen von dem Stoff eines Tieres. Dies sehe man an der Größe der Himmelskörper, an ihrem Licht, an ihrer stetigen Präsenz. Da aber der Weltherrscher in seiner Weisheit dem vorzüglichsten Stoff die vorzüglichste Form (*ṣurah*) verliehen haben sollte, und

---

<sup>250</sup> Dies war im Grunde der Gedanke von *Ibn Sīnā*, dass eine natürliche Bewegung unbedingt gradlinig und endlich sein sollte und daher nicht auf die himmlischen Rotationen bezogen werden dürfe. Aus diesem Grund kam *Ibn Sīnā* zum Schluss, die Bewegung der Himmel werde psychisch und nicht physisch gesteuert. Siehe: *Ibn Sīnā*, *Aš-Šifā': Ilāhīyāt* IX:2 (Moussa, II, 382:8-9); *Al-Ġazzālī*, *Maqāṣid* (Dunya, 272:11 ff.). Auch die Terminologie von AR entspricht derselben von *Ibn Sīnā* sowie der Auslegung *Ibn Sīnā*s bei *Al-Ġazzālī*. Siehe: Fontaine, 1990, 118 & 293, Anm. 37.

<sup>251</sup> Vgl. AR I:8 (ER 120b4-7).

<sup>252</sup> *Aristoteles*, *Phys.* B 1.

<sup>253</sup> Ebd. Θ 7-9.

<sup>254</sup> *Aristoteles*, *De Caelo* A 2-3. Allerdings ist dieser Gedanke in den aristotelischen Schriften nicht so einfach zu verstehen. In *Physica* Θ und *Metaphysica* Λ (XII) beschreibt er einen unbewegten Beweger. Dieser und nicht die Natur halte das Universum in der ständigen Rotation.

<sup>255</sup> *Aristoteles*, *De Caelo* B 1 (284a26-36).

<sup>256</sup> Vgl. Fontaine, 1990, 118.

da die Form des Lebens vorzüglicher als die des Nichtlebens sei, müssten die Himmel Lebewesen sein, weil selbst die Tiere es seien.<sup>257</sup> Mit diesem Gedanken versucht *Ibn Daud* auch sein erstes Argument zu stützen, und zwar dass die Bewegung des Himmels nicht von der Natur, sondern durch die Seele bedingt ist und sich demnach willentlich vollzieht.<sup>258</sup>

### D e r h i m m l i s c h e W i l l e

### 2.3.2.

In AR I:8 deutet *Ibn Daud* die willentliche Bewegung auf eine ziemlich unerwartete Weise. Vor allem legt er fest, dass jede Bewegung einen Endzweck (*taḥlit*) hat. Eine willentliche Bewegung nennt sich demnach eine solche, deren Endzweck dem bewegten Objekt bewusst wird. Der fallende Stein oder das steigende Feuer hätten nämlich keine Kenntnis (*yedi'ah*) von dem Endzweck ihrer Bewegungen. Vielmehr sei er dem Weltherrscher offenkundig, der in die Körper das Prinzip der Natur (*ṭev'a*) eingepflanzt und ihnen somit diesen Zug nach einem natürlichen Ort bestimmt habe.<sup>259</sup> Genauso die Pflanzen, deren Organisation eine feine Absicht und außergewöhnliche Weisheit erkennen lasse, würden blindlings der göttlichen Weltordnung (*sidur ha-ʿolam*) folgen. Allein geschehe es nicht durch die Natur, sondern durch den Einfluss der dafür sorgenden, vorzüglichen Substanzen (*ʿaṣamim niḥbadim*).<sup>260</sup> "Ebenfalls der Vogel," – fährt *Ibn Daud* fort, – "welcher über den Eiern brütet und Mühe wie Anstrengung dieser Arbeit erleidet, [tut es] mit [voller] Unkenntnis des Endzweckes dessen, was er macht, obgleich es darin einen Endzweck gibt, und [nur] er [selbst] kennt ihn nicht."<sup>261</sup> Die Himmelskörper dagegen seien Lebewesen, welche sich im vollen Sinne willentlich bewegen würden.<sup>262</sup>

<sup>257</sup> AR I:8 (ER 120b8-15).

<sup>258</sup> Streng genommen ist die Tatsache, dass die Himmelskörper Lebewesen sind, kein wirklicher Beweis dafür, dass sie sich "willentlich" und nicht "natürlich" bewegen. Mensch wie Tier sind auch Lebewesen und haben das Vermögen sich willentlich zu bewegen. Dennoch unterliegen sie den Naturgesetzen nicht weniger als ein Stein und werden nach einem Sprung unbedingt fallen. So hätte also *Aristoteles* argumentieren können, dass die Himmelskörper zwar beseelte Wesen sind, jedoch sich gemäß den Naturgesetzen bewegen. Nichtsdestoweniger beruft sich *Ibn Daud* in AR II:4:2 auf die These, dass die Himmel sich willentlich bewegen, als auf eine bereits bewiesene These. Siehe: AR II:4:2 (ER 146b8-9).

<sup>259</sup> AR I:8 (ER 118b4-12).

<sup>260</sup> Ebd. (ER 118b13-119b4).

<sup>261</sup> Ebd. (ER 119b4-6): מאין ידיעה בתכלית, אשר בזאת העבודה, ויסבול העמל והיגיעה אשר בועצמה תכלית, והוא לא ידעהו. מה יעשה, ואם אע"פ שיש לה<sup>(1)</sup> בעצמה תכלית, והוא לא ידעהו.

<sup>(1)</sup>In manchen MSs steht anstatt לה אע"פ שיש לה – ואם היה לה – Siehe: Weiss, TV, 42 (Samuelson, 286). Dementsprechend übersetzt *Samuelson* den Satz wie folgt: "[Even] if it had an end in itself it would not know it." (Samuelson, EF, 124).

<sup>262</sup> Ebd. (ER 119b7-10).

Mit dem Thema der animalischen Psychologie werden wir uns an einer anderen Stelle beschäftigen.<sup>263</sup> Hier möchte ich allein auf die folgende Besonderheit des angestellten Vergleichs aufmerksam machen. Auffallend an *Ibn Dauds* Gedanken ist die Verknüpfung des Willens (*raṣon*) mit der Kenntnis (*yedi'ah*) des Endzwecks (*taḥlit*) der Bewegung. Sich nach willentlich (*be-raṣon*) bewegen, heißt demnach, sich mit Bewusstsein (*be-yedi'ah*) bewegen. Der Wille der Himmelssubstanzen ist also ein rationaler Wille. Die Frage, ob der Mensch einen solchen Willen besitzt, wird in AR I:8 nicht thematisiert. Es steht dennoch fest, dass die Himmelskörper über diesen Willen verfügen, und Elemente, Pflanzen und Tiere – nicht.

Das Beispiel eines solchen Tieres ist in AR 1:8 ein Vogel (*ṣipor*). Die Erwähnung des Vogels ist dabei höchstwahrscheinlich nicht zufällig. Die Gestirne wurden nämlich in der astronomischen Literatur oft mit den Vögeln verglichen.<sup>264</sup> Bei *Ibn Daud* aber bewegt sich ein Himmelskörper nicht wie ein Vogel. Er bewegt sich mit Bewusstsein, d.h. mit der Kenntnis des Endzweckes, den er selbst bestimmt. In der psychologischen Lehre von *Ibn Daud* bedeutet diese Aussage, dass die Himmel außer ihren Körper und Seelen auch Intellekte haben müssen. Denn weder ein Körper noch eine Seele können das Bewusstsein des Endzweckes besitzen. Dies vermag allein der Intellekt.

Noch interessanter an dieser Aussage ist die darauf folgende Bemerkung: "*Nun sagen wir, dass die Lehrmeinung des wahren Philosophen [folgendermaßen lautet]: Die Himmelskörper sind lebendig. Nicht [aber] mittels der Lebenskraft, welche die Ernährungs-, Wachstums- oder Fortpflanzungsvermögen enthält (d.h.: nicht wie die Pflanzen). Sowie nicht mittels einer solchen, in welcher sich das Empfindungsvermögen vorfindet (d.h.: nicht wie die Tiere). Vielmehr [existieren sie] dank der Lebenskraft, mit deren Hilfe sie eine Lage- und Ortsbewegung willentlich ausführen.*"<sup>265</sup> In der willentlichen Bewegung bestehe also die einzige wesentliche Eigenschaft des Gestirnes als eines Lebewesens. Diese Meinung führt *Ibn Daud* im Namen des "wahren Philosophen" (*ha-filosof ha-'amiti*) vor. Dabei fügt er hinzu, die

<sup>263</sup> Siehe: Abs. 3.2.3-4.

<sup>264</sup> So bestand z.B. für *Ptolemäus* der einzige Unterschied zwischen Vögeln und Gestirnen darin, dass die Vögel in der sie umgebenden Luft ein Fremdkörper waren, während die Gestirne aus dem gleichen Äther wie die sie einschließenden Sphären bestanden. Siehe: *Ptolemäus, Hypothesisibus Planetarum II:5*: "*Sind die Gestirne beseelt, und bewegen sie sich willkürlich (willentlich), und ist die willkürliche (willentliche) Bewegung auch die Ursache dafür, dass von den Tierarten die Vögel eine Kraft haben, mittels deren sie sich bewegen und in der Höhe kreisen, während sie zu dem sie Umgebenden in Betreff der Dichte im Gegensatz stehen, so dürfen wir von den Gestirnen nicht denken, dass sie in der Dichte zu den sie umgebenden Dingen im Gegensatz stehen, sondern nur in der Kraft (...)*" (zit. nach d. Übers. v. Nix, in: *Ptolemäus, Opera, II, 116:20-28*).

<sup>265</sup> AR I:8 (ER 119b7-10): ונאמר עתה, שדעת הפילוסוף האמת, שהגשמים השמימיים חיים, לא החיות אשר בו, והזונה, והגידול, והולדת הדומה, ולא אשר בו החוש, רק חיות בו יתנועעו ברצון תנועת מצב והעתק.

Bewegung vollziehe sich in Bezug auf Ort (*he'teq*) und Lage (*tnu'at maṣav*). Der "wahre Philosoph" muss demnach hier wiederum *Ibn Sīnā* gewesen sein.<sup>266</sup>

### Wirkung des himmlischen Willen:

2.3.3.

#### Stetige Bewegung

In AR I:8 erwähnt *Ibn Daud* einige Einwände gegen die oben dargelegte Ansicht. Einer von ihnen ist für die vorliegende Untersuchung besonders interessant. Die Unkundigen (*seḥalim*) sollten nämlich behauptet haben, dass ein jedes Lebewesen sich sowieso bewegen müsse, und zwar verschiedenartig – bald schnell, bald langsam; bald vorwärts, bald rückwärts; zuletzt aber soll es ruhen.<sup>267</sup> Dieser Irrtum, sagt *Ibn Daud*, entstehe daraus, dass die räumliche Bewegung von jenen Unkundigen als ein Wesensmerkmal (*to'ar 'aṣmoti*) der Lebewesen aufgefasst werde. Doch in der Wirklichkeit sei es ein akzidentelles (*to'ar miqri*).<sup>268</sup> Dafür liefert er zwei Beweise. Zunächst würde sich eine Pflanze räumlich, und Gott in keinerlei Hinsicht bewegen; beide seien trotzdem lebendige Wesen.<sup>269</sup> Darüber hinaus werde die Bewegung selbst bei Tieren durch die Ruhe abgelöst.<sup>270</sup> Und dies wäre nie der Fall, wenn die Bewegung ein Wesensmerkmal der Tiere wäre.

Vor diesem Hintergrund fragt man sich natürlich, wie die Bewegung der Himmelskörper aufzufassen ist. Einerseits ist sie gleichmäßig und stetig; ohne jene immerwährende Rotation lassen sich die Himmelsphären bei *Ibn Daud* einfach nicht denken. Andererseits, insofern sie als Lebewesen definiert werden, und sobald die Bewegung für alle Lebewesen akzidentell ist, erwartet man, dass auch ihre Rotation zuweilen aufhören muss. Mit der Lösung dieses Paradoxons fängt *Ibn Daud* bereits an der Stelle an. Man solle berücksichtigen, – schreibt er, – dass das Motiv der animalischen Bewegungen unstetig sei: Manchmal strebe das Tier nach etwas, worin es sich später enttäusche; manchmal erreiche es das

---

<sup>266</sup> Bereits in seiner Aufzählung der Kategorien der Bewegung fügt *Ibn Daud* zu den von *Aristoteles* festgelegten Gattungen von Quantität, Qualität und Ort (Wo) (siehe: *Aristoteles*, Phys. E 2, 226a23 ff.) auch die Kategorie der Lage (*maṣav*) hinzu. Darin folgt er eindeutig *Ibn Sīnā*. Siehe: *Ibn Sīnā*, *Aš-Šifā': Ṭabī'yāt I* (Madkour, 103:8 ff.) Vgl. *Al-Ġazzālī*, *Maqāṣid* (Dunya, 305:15 ff.) Diese Hinzufügung war bei *Ibn Sīnā* aus dem einzigen Grund notwendig: Die Bewegung der Himmelsphären verstand er nämlich nicht nur als eine Orts- sondern auch als eine Lagebewegung. Siehe: *Ibn Sīnā*, ebd. I (ebd., 104:13-15). Die Bezeichnung *Ibn Sīnā*s als eines "wahren Philosophen" ist dabei nicht verwunderlich. Unter der "wahren Philosophie" versteht *Ibn Daud* die aristotelisch geprägte Tradition der *falsafah*-Schule. Siehe: Guttman, 1877, 476 f.; Fontaine, 1990, 10.

<sup>267</sup> AR I:8 (ER 119b10-13).

<sup>268</sup> Ebd. (ER 119b17-120a6).

<sup>269</sup> Ebd. (ER 119b14-17).

<sup>270</sup> Ebd. (ER 120a5-6).

Erwünschte und Ruhe; manchmal sei es zu schwach, um die Handlung fortzusetzen oder um die Hindernisse zu überwinden usw.<sup>271</sup> Wie aus den Beispielen folgt, muss mit dem bewegten Gegenstand nicht unbedingt ein Tier alleine gemeint sein. Auch ein Mensch weicht in seinen Handlungen gelegentlich von der ursprünglichen Absicht ab. Auch eine Pflanze hört auf zu wachsen, falls ihr bestimmte Hindernisse widerfahren. An dieser Stelle bricht aber der Gedanke in AR I:8 ab. Die Absicht des Autors ist dennoch klar: Mit der Ursache der Himmelsbewegungen sollte es sich anders verhalten. Mehr darüber lesen wir in AR II:4:2.

Die Absicht von AR II:4:2 ist es zu beweisen, dass es höhere Wesen gibt, welche *Ibn Daud* "Engel" (*mal'aḥim*) nennt. Diesbezüglich wird erklärt, dass die Himmelssubstanzen gleich den anderen Lebewesen von ihren Seelen bewegt werden. Und genauso wie die übrigen Seelen schöpfen diese den Endzweck der von ihnen veranlassten Bewegungen der Körper nicht aus sich selbst heraus, sondern erhalten ihn von den Intellekten (*ṣeḥalim*). Diese Substanzen bezeichnet *Ibn Daud* in der Sprache der Tora als "Engeln" (*mal'aḥim*). Die folgende Beschreibung ihrer Wirkung ermöglicht das Verständnis jener fortwährenden Himmelsbewegungen:

Wir haben bereits erklärt, dass die Himmel sich willentlich bewegen. [Nun] wollen wir sagen, dass nach der Meinung der Philosophen die Ursache ihrer (der Himmel) Bewegung Gott, gesegnet sei Er, ist. Und die von Ihm graduell und ordnungsgemäß emanierenden Engel preisen Ihn.<sup>272</sup> Nichts von ihrer Vollkommenheit haben sie potentiell, sondern sie existiert an ihnen beständig. Die Himmelskörper sind die ersten Entitäten, denen ein gewisser Mangel zukommt. Und dies, weil sie über einige Dinge potentiell und über andere Dinge

---

<sup>271</sup> Ebd. (ER 120a8-14).

<sup>272</sup> *We-ha-mal'aḥim* [...] *yizkeruhu*. *Samuelson* übersetzt den Satz wie folgt: "[Also], they (the philosophers) mention the angels..." (*Samuelson*, EF, 165). Ungefähr in demselben Sinne paraphrasiert die Stelle auch *Weil* (*Weil*, EG, 76). Dennoch scheint diese Lesung nicht angebracht zu sein, denn im Text steht *yizkeru-hu* und nicht *yizkeru-m*. Anscheinend ist das Wort einfach eine buchstäbliche Übersetzung vom arabischen *yazkurūnahu*. Neben der üblichen, auch im Hebräischen vorhandenen Bedeutung dieses Wortes wie "sich erinnern", "erwähnen", etc. ist das arabische *zakara* auch ein religiöser *terminus technicus* insbesondere bei den Sūfīs. Er bezeichnete eine unablässige Wiederholung bestimmter Worte oder Formeln zum Preise Gottes, oft begleitet von einer monotonen, rhythmischen Musik und einem kreisläufigen Umdrehungsstanz. *Ibn Sīnā* hatte vermutlich eben diesen Meditationsritus vor Augen als er die Rotation der Himmelsphären mit einem Gottesdienst (*ibādah*) verglich. Siehe: *Ibn Sīnā*, *Aṣ-Ṣifā': Ilāhīyāt* IX:2 (*Moussa*, II, 391:12 ff.) Vgl. *Al-Ġazzālī*, *Maqāṣid* (*Dunya*, 283:13-14). Denselben Vergleich in demselben Wortklang (hebr. *avodah*) finden wir auch bei *Ibn Daud*. Siehe: AR I:8 (ER 120b22-121a1). Vgl. AR II:4:2 (ER 150b4-5,6-8). Freilich benutzt *AR* an anderen Stellen auch einen ähnlichen und deutlich geläufigeren Ausdruck für "preisen" – *lehodot*. Siehe: AR I:8 (ER 116b9). In diesem Abschnitt aber stellt *Ibn Daud* die Meinung von Philosophen (sprich *Ibn Sīnā*) dar und hat eventuell den ersten Begriff für einen glücklicheren gehalten. Vgl. *Iḥwan aṣ-Ṣafā'*, *Rasā'il* II:118-119.

aktuell verfügen. Ein Beispiel dafür ist [das folgende]: Wenn das *Herz des Löwen*<sup>273</sup> beispielsweise am Horizont östlich von der Erdmitte steht, ist er (dieser Stern) einer nahen Potenz (*potentia proxima*) nach in der Mitte des Himmels, die der Erdmitte [gegenüberliegt], und einer entfernten Potenz (*potentia remota*) nach [ist er] – über den Mitten der Ewigen Inseln.<sup>274</sup> Und genauso verhält es sich mit allen

<sup>273</sup> *Lev ha-'aryeh*. Weil gibt an, es sei ein Gestirn. Siehe: Weil, EG, 76. Samuelson versteht aber den Ausdruck als Bezeichnung von "[the heavenly body in] the centre of [the constellation] Leo". Siehe: Samuelson, EF, 165. Recht hat an dieser Stelle anscheinend Weil. Das "Herz des Löwen", arab.: *qalb 'al-'asad*, lat.: *Cor Leonis*, ist ein Stern, den wir heute *Regulus* oder *Alpha Leonis* nennen. (Ptolemäus bezeichnete ihn auch als βασιλίσκοϛ, "Kleiner König"; in arabischen Übersetzung wurde er daher öfters *'al-mulayk* genannt, später – einfach *'al-malik*, der "König"; alsdann wurde dieser Name zur Vorlage der meisten lateinischen Übersetzungen genommen). Dies ist der hellste Stern in dem Sternbild des *Löwen*. Er liegt nahe der Ekliptik, und so treten dort manchmal interessante Konjunktionen mit Planeten oder dem Mond auf. Die Bewegung von *Regulus*, die *Ibn Daud* an dieser Stelle für die übrigen Himmelsbewegungen als Beispiel nimmt, ist deswegen so bemerkenswert, weil *Löwe* an sich ein auffälliges Frühlingssternbild ist. Es befindet sich rund 20° nördlich des Himmelsäquators und mit rund 11h Rektaszension in der Nähe des Herbstpunktes, so dass es abends im ganzen Europa im Frühling und Sommer hoch über dem Südhorizont gesehen werden kann. Sein Erscheinen im Himmel markiert (wenn auch ungenau) den Frühlingsanfang. Das mächtige Sternentrapez des Löwenrumpfes mit dem hellen *Regulus* an der Spitze ist dabei leicht zu erkennen. Siehe: Abb. 10; Ptolemäus, *Almagest* VII:26 (Kunitzsch, 1986, I, 266-267, Nr. 469). Vgl. Kunitzsch, 1974, 277-278; Savage-Smith, 1985, 171-172.

<sup>274</sup> *'Emša' ha-'areš & ha-'iyim ha-qayamim*. In seiner Textedition versah Weil den letzteren Ausdruck mit einem Fragezeichen (Weil, ER, 60) und übersetzte den ganzen Satz ziemlich frei: "Wenn das *Herz des Löwen* (Gestirn) östlich von unserm Zenith ist, so hat er die Ankunft im Zenith potentiell, und westlich von unserm Zenith noch mehr potentiell..." (Weil, EG, 76). Samuelson dagegen gibt den Satz viel näher an dem Text wieder, dafür aber auch viel phantastischer: "(...) when [the heavenly body in] the center of [the constellation] Leo is on [the] horizon [to] the east of the middle of the Earth, it is potentially almost in the middle of the heavens that is in the middle of the Earth and [when] in the middle of [the heavens] are islands that are fixed [in place the heavenly body is] potentially more remote." (Samuelson, EF, 165). Diese Übersetzung ist nicht einfach zu verstehen. Außerdem erweckt sie den Eindruck, als ob ein Gestirn potentiell in der Erdmitte sein kann und als ob es im Weltraum "festliegende Inseln" gibt. Beides darf selbstverständlich nicht wahr sein, da in dem mittelalterlichen ptolemäischen Universum ein Gestirn nie seine Sphäre verlassen hat und der einzige festliegende Ort die Erde gewesen ist.

Die Feststellung der Himmelspositionen von *Regulus* erfolgt an der vorliegenden Stelle – wie *Ibn Daud* in dem nächsten Satz betont – mittels der entsprechenden Orte auf der Erde. Der Ausdruck *'emša' ha-'areš* ist eine Übersetzung vom arabischen *qubbat 'al-'arḍ*, oder noch wahrscheinlicher, *wasat 'al-'arḍ*. Dies waren die üblichen Termini der arabischen Astronomen und Geographen für die Bezeichnung des geographischen Zentrums der bewohnten Welt, in deren Zenit sich die *qubbat* bzw. *wasat 'as-samā'*, das Zentrum des Himmels, befinden sollte. Die Erdmitte wurde als gleich weit entfernt von den vier Hauptpunkten des Horizonts angesehen – den Nord- und Südpolen und den Mitten der Meridiane von 0° und 180° in der Länge. Für die Nachfolger des Ptolemäus lag sie am Äquator zu 90° östlich von den Glückseligen Inseln. Über die genaue geographische Position dieses Zentrums wurde aber gestritten. Vgl. Pellat, 1991.

*Ha-'iyim ha-qayamim* ist dabei eine ziemlich wörtliche Übersetzung von *'al-ğazā'ir 'al-ḥālidāt*, den Ewigen Inseln. Ihr anderer Name lautete *'al-ğazā'ir 'as-su'ada'*, die "Glückseligen Inseln". Heute nennt man sie "Kanarische Inseln". Dies waren αἱ τῶν Μακάρων νῆσοι des Ptolemäus, durch die er den Nullmeridian legte. Siehe: Ptolemaeus, *Geographia* IV:6:14. Die beiden arabischen Namen findet man in *K. 'Az-Ziğ des Al-Battānī* (Einleitung, Kap. 6). Während *Al-Ḥwārizmī* (erste Hälfte des 9. Jhs.) trotz seinen ptolemäischen Vorlagen noch kein richtiges Verständnis von diesem Nullmeridian hatte, und jene Inseln zwischen 3-5° Länge platzierte, kamen diese bei den Geographen des 12. Jhs. wieder an den Rand der Erdkarte zu liegen. Wenn auch an Anzahl von



bei *Ibn Sīnā* und im Gegensatz zu *Aristoteles* ist bei *Ibn Daud* die Bewegung der Himmel von einem deutlich psychischen Charakter geprägt.<sup>280</sup> Daher finden sich in AR II:4:2 wie bei *Ibn Sīnā* immer wieder Parallelen zwischen den Vorgängen des menschlichen Denkens bzw. eines bewussten Handelns und den himmlischen Bewegungen. So werden die im Kosmos wandelnden Gestirne mit einem Mensch verglichen, der beschließt, in eine Stadt zu gehen. Mit jedem Schritt, – schreibt *Ibn Daud*, – werde der Entschluss seiner Seele (*nefeš*) erneuert, was die Tatsache beweist, dass er seine Entscheidung ändern könne, selbst wenn er nur den Weg zu derselben Stadt wechseln würde.<sup>281</sup> Mit diesem Beispiel veranschaulicht *Ibn Daud* zwei wichtigen Prinzipien der seelischen Bewegungen: (1) Dass die Seele ein bewusster Beweger ist, welcher aber selbst bewegt wird (*meni'a be-yedi'ah we-hu' im zeh mitno'e'a*),<sup>282</sup> (2) Und dass die Seele trotz ihrer Beweglichkeit auch eine gewisse Willenspermanenz (*hatmadat ha-rašon*) besitzen kann, wenn das erstrebte Ziel weiterhin besteht.<sup>283</sup> Der Zustand der Seele repräsentiert also die Widersprüchlichkeit der "stetigen Bewegung". Als eine Bewegung ist diese veränderlich; als eine kreisläufige und gleichmäßige ist sie dennoch beständig. Die Veränderungen sowie das Bestehen der Seelenentscheidung setzen aber einen unbewegten Beweger voraus – einen

---

Überganges von Potenz zu Aktualität; ebenso deutet er die Ursache dieser Bewegung als Sehnen nach der Vollkommenheit des immerwährenden Seins. Dennoch ist an der Beschreibung *Ibn Dauds* auch eine Besonderheit festzustellen. Bei *Ibn Sīnā* fand die Bewegung der Sphären innerhalb des Ortes (*'ayna*) und der Lage (*waḏ'a*) statt. Demnach erklärte er diese Bewegung wie folgt: "Der himmlische Körper verhält sich so, dass er in einer Lage oder an einem Orte seiner Substanz nach sich nicht eher befindet als an einem anderen, der seinem Volumen zukommt; denn kein Teil von den Teilen der Himmelssphäre, noch irgendein Stern befindet sich eher zu einem bestimmten Gebiete des Himmels oder einem Teile des Gebietes in Konjunktion als zu einem anderen Teile. Befindet er sich daher in einem Teile der Sphäre aktuell, so befindet er sich in einem anderen Teile derselben der Potenz nach. Daher haftet der Substanz der Himmelssphäre etwas Potenzielles an inbezug auf ihre Lage oder ihren Ort." (*Ibn Sīnā*, *Aš-Šifā': Ilāhīyāt*, IX:2, Moussa, II, 389:10-390:1; zit. nach d. Übers. v. Horten, 572). Die Ortsbewegung betraf bei *Ibn Sīnā* die Sterne, die Lagebewegung – die Sphären. Bei *Ibn Daud* scheint aber die Erklärung sich alleine auf das Gestirn und seinen Ort zu beziehen.

<sup>279</sup> *Aristoteles*, *Met. Λ (XII) 6-8*.

<sup>280</sup> Den rein physikalischen Beweis im Sinne des *Aristoteles* lässt *Ibn Daud* in seiner Darstellung außer Acht. Zwar kündigt er zu Beginn des Kapitels an, dass er das Vorhandensein der Engel aus der Bewegung des Himmels beweisen will, danach aber merkt er an, dass er dies wohl ganz bündig tun könnte, jedoch einen viel sichereren Weg einschlagen möchte. Siehe: AR II:4:2 (ER 143a13-14 & 145b11-14). Zur möglichen Erklärung dieser Gedankenwende siehe: Samuelson, EF, 162; Fontaine, 1990, 121.

<sup>281</sup> AR II:4:1 (ER 148a12-148b7).

<sup>282</sup> Ebd. (ER 148a11-12, 148b7).

<sup>283</sup> Ebd. (ER 149a5-8).



Intellekt, den *Ibn Daud* als "der Wirkende Intellekt" (*ha-šehel ha-me'orer*) bezeichnet.<sup>284</sup>

Nun aber lasst uns diese Schlussfolgerungen auf die Himmelsbewegungen übertragen und sagen, dass die Bewegung eines jeden [Wandel]sternes – vom Osten gegen die Himmelsmitte, dann von der Himmelsmitte gegen den Westen, dann vom Westen zum unteren Kulminationspunkt der Ekliptik und schließlich vom unteren Kulminationspunkt der Ekliptik [wieder] nach Osten<sup>285</sup> – zu [derselben] Kategorie gehört, wie der Schrittwechsel eines Menschen auf dem Weg, den er nach einer von ihm angestrebten Stadt geht. Diese Bewegung im absoluten [Sinne drückt] ein Verlangen [aus], den vorzüglichen intelligiblen Substanzen ähnlich zu werden. Es [existieren nämlich] in den himmlischen Seelen eingeprägte Eindrücke von einer intelligiblen Substanz, die zum Ähnlichkeits[vorbild] bestimmt wird. Siehe also, hier gibt es solche einfachen Substanzen, deren Beziehung zu den Himmelskörpern [genauso wie] die Beziehung der menschlichen Seele zu dem menschlichen Körper aussieht; diese lassen sowohl eine Änderung als auch den Wechsel ihrer Begriffe zu. Und hier gibt es [auch] solche einfachen Substanzen, welche sich zu den Substanzen, die für die Himmel wie Seelen sind, so verhalten, [wie] der Aktive Intellekt sich zur menschlichen Seele verhält. Und es ist notwendig, dass sowohl diese (die Himmelseelen) als auch jene (ihre Beweger, die Intellekte) an Anzahl nicht weniger als die Himmel werden.<sup>286</sup>

<sup>284</sup> Ebd. (ER149a8-10).

<sup>285</sup> *'Emša' ha-samā' & yated ha-'areš*. Den Begriff *yated* definiert *Klatzkin* als "einen der vier Hauptpunkte des Horizonts" und fügt als Beispiel eben dieses Zitat aus *ER* hinzu. Siehe. *Klatzkin*, *TPh*, II, 57-58. *Samuelson* übernimmt diese Deutung (*Samuelson*, EF, 167). *Weil* vermerkt in der Fußnote zu seiner hebräischen Edition, es sei der "Zenit". Siehe: *Weil*, ER, 62. In seiner Übersetzung wiedergibt er jedoch *'emša' ha-'areš* als Meridian und *yated ha-'areš* als "Mittelpunkt der Erde". Siehe: *Weil*, EG, 78. Keine von diesen Lesungen ist jedoch richtig. Der Begriff *yated ha-'areš* lautet auf Arabisch *watad 'al-'arḍ* und bedeutet – der "untere Kulminationspunkt der Ekliptik" (im 4. Haus). Gemeint war damit der Schnittpunkt des Meridians mit der Ekliptik unter der Erdkugel. Ihm gegenüber müsste eigentlich *yated 'emša' ha-šamayim* (arab.: *watad wasaṭ 'as-samā'*), der "obere Kulminationspunkt der Ekliptik" (im 10. Haus), und nicht *'emša' ha-šamayim* (arab.: *wasat 'as-samā'*) liegen. Vgl. *Al-Battānī*, K. az-Ziğ (*Bossong*, 132-133). Kurz gefasst, das Problem des Textes besteht darin, dass die Flugbahn des Gestirnes hier mit zwei Punkten markiert wird, von denen einer zu der Ekliptik und der andere zu dem Himmelsäquator gehört. Dieser Widerspruch lässt sich im Folgenden aufheben: Der Abschnitt handelt von der Bewegung eines Gestirnes von Ost nach West. Dies ist die Richtung der täglichen Rotation des Himmels am Himmelsäquator entlang. Sie ist schneller als der jährliche Umlauf der Sonne, geschweige der Planeten, durch die Ekliptik, welcher sich in die entgegen gesetzte Richtung vollzieht. Die beiden Bewegungen verlaufen aber jeden Tag gleichzeitig. Demnach sollte an der Stelle die tägliche Rotation eines Wandelsternes (eines Planeten, der Sonne oder des Mondes) gemeint sein. Sichtbar wird dabei für den Betrachter nur die äquatoriale Bewegung. Das entfernte Ziel dieser Rotation aber ist einer der Punkte der Ekliptik, wie z.B. der oben erwähnte *yated ha-'areš*. Der *koḥav* (Stern) muss hier demzufolge als ein *koḥav leḥet* (Wandelstern) verstanden werden.

<sup>286</sup> AR II:4:2 (ER 149a10-b8): ואחר שתנועת אל תנועת השמים, ונאמר שתנועת כל כוכב מן המזרח לצד אמצע השמים ואחר מאמצע השמים לצד המערב, ואחר מן המערב לצד יתד<sup>(1)</sup> הארץ, ואחר מיתד<sup>(1)</sup> הארץ לצד המזרח, היא במדרגת המרת<sup>(2)</sup> האדם פסיעותיו על הדרך ההולך בו אל עיר יכוין אליה. והתנועה במוחלט דרישה להתדמות בעצמים הנכבדים השכליים. הם רשומים יוטבעו בנפשות השמימיות מעצם שכלי מכוין ההדמות בו. הנה בכאן עצמים פשוטים, יחסם אל גשמי השמים, יחס הנפש האנושית אל הגשם האנושי, לא ימנע עליהם השנוי וההתחלפות במושכליהם. ובכאן עצמים פשוטים מדרגתם מן העצמים אשר הם לשמים כמו הנפשות, מדרגת השכל הפועל אל הנפש האנושית, ויחוייב שלא יהיו אלה ולא אותם פחות ממספר השמים.

<sup>(1)</sup> An der Stelle enthält die Abschrift von *Weiss* möglicherweise einen Tippfehler: יתר. Das Wort

Der Gedankengang von *Ibn Daud* lässt hier wieder den Einfluss *Ibn Sīnās* erkennen. Die Bewegung der Sphären an sich sei ja kontingent. Da sie aber von den notwendigen Substanzen veranlasst werde, werde sie selbst zu einer Notwendigkeit.<sup>287</sup> Die Stetigkeit ihrer Bewegungen rührt daher von ihrem Kontakt mit den unbewegten Bewegern, den Intellekten bzw. Engeln, her.

In der Darstellung der Weltordnung (*sidur ha-ʿalam*) setzt er den Gedankengang von *Ibn Sīnā* fort.<sup>288</sup> Er versucht nämlich aus der Bewegung der Sphären die Existenz der Engel zu beweisen, d.h. diejenige Aufgabe zu erfüllen, die als Zweck des vorigen Kapitels, AR II:4:2, angekündigt wurde.<sup>289</sup> Dabei differenziert er zwischen den seelischen und den intellektuellen Bewegungen der Sphären aufgrund ihrer Stetigkeit:

Dieser Substanz (dem Aktiven Intellekt) sind in der Hierarchie die [weiteren] Substanzen übergeordnet. Es ist unmöglich, dass ihre Anzahl weniger wäre als die visuell wahrnehmbare Anzahl der Sphären. Und dies ergibt sich daraus, was [bereits] klar wurde, [und zwar] dass die Himmel Seelen haben. Denn sie bewegen sich mit wechselhaften Bewegungen. Und jede wechselhafte Bewegung [kann] ja allein von einem Beweger erzeugt werden, welcher selbst wiederum bewegt werden [muss]. Daher [sollte] es für einen Beweger der [Sphären] auch einen [weiteren, unbewegten] Beweger geben, genannt *Intellekt* oder *Engel*. Für diese (Intellekte bzw. Engel) wurden Stufen festgelegt, genauso wie den Himmeln und deren Bewegern. Ihre (der Sphären) Beweger, welche ihnen die wechselhaften Bewegungen verleihen, sind die [stufenweise] geordneten Seelen. Und die Beweger ihrer Beweger, welche jenen [Sphären] die absolut unveränderliche, kreisläufige Bewegung von Westen nach Osten oder von Osten [nach Westen] zukommen lassen, sind die Intellekte.<sup>290</sup>

Aus diesem Abschnitt wird nun mal endlich klar, aus welchem Grund die Rotation der Höchsten Sphäre den Bewegungen von anderen Himmelsphären in AR bevorzugt wurde. Diese sollte nämlich bei *Ibn Daud* eine solche Seele besessen haben, deren Streben zur Vollkommenheit des Intellekts mit der

*yeter* ergibt an der Stelle keinen Sinn. Vielmehr sollte man lesen: יתד, so wie es Weil ediert. Vgl. Weil, ER, 62 u. Samuelson, EF, 167. Siehe auch: Klatzkin, TPh, II, 57-58. <sup>(2)</sup>Weil liest: הרמת.

<sup>287</sup> Vgl. Goodman, 1992, 49-83.

<sup>288</sup> Vgl. Ibn Sīnā, Aš-Šifāʾ: Ilāhīyāt IX:2 (Moussa, II, insbes. 383:19-387:3; Horten, 561 ff.) & IX:3 (Moussa, II, insbes. 399:4 ff.; Horten, 589 ff.)

<sup>289</sup> AR II:4:2 (ER 143a13-14).

<sup>290</sup> AR II:4:3 (154a12-b6): ממה שיושג, אי אפשר שיהיה מספרם פחות, ממה שיושג (154a12-b6): ולמעלה מזה העצם במדרגה עצמים מסודרים, אי אפשר שיהיה מספרם פחות, ממה שיושג (154a12-b6): בהבטה ממספר הגלגלים, והתבאר זה, מצד שהתבאר שהשמים בעלי נפשות, מפני שהם מתנועעים תנועות מתחלפות, ואין תנועה אחת מתחלפת שתתחדש אלא ממניע הוא ג"כ יתנועע, ויהיה למניעו מניע יקרא שכל ומלאך. וקויים שלהם מדרגות, כמו שלשמים מדרגות, ולמניעיהם<sup>(1)</sup> מדרגות ויהיו מניעיהם אשר ישפיעו להם התנועות המתחלפות, נפשות מסודרות. ומניעי מניעיהם אשר יקנו להם התנועה הסבובית מן המערב אל המזרח, או מן המזרח במחלט מבלי דבר מן ההתחלפות, שכלים.

<sup>(1)</sup>Das MS von Weiss enthält anscheinend einen Abschriftfehler: ולמניעתם. Das Wort מניע ergibt an der Stelle keinen Sinn. Weiss bringt hierzu keine weitere Lesart. Siehe: Weiss, ER, 281. Weil ediert dagegen wie oben angegeben. Siehe: Weil, ER, 64.

Wirkung des Intellekts selbst in vollem Einklang stehe. Denn ihre Bewegung lässt überhaupt keine Wechselhaftigkeit zu.

## H i m m e l u n d Z e i t

### 2.3.4.

Es ist richtig, dass die Himmelskörper im mittelalterlichen Denken nie mit den Engeln gleichgesetzt worden sind. In der Philosophie *Ibn Sīnās* wurde diesem Gedanken ein besonderer Nachdruck verliehen, indem er den himmlischen Intellekten eine an die Seelen und die Körper der Himmelsphären ungebundene Existenz (Substantialität) zusprach.<sup>291</sup> Die Grenze zwischen Sphären und Intellekten sehen wir schließlich auch in *AR*. Wie *Ibn Daud* oben erwähnt, stehen sie zu einander nicht wie der Intellekt eines Menschen zum Rest seiner Seele, sondern wie der Aktive Intellekt zu der menschlichen Seele.<sup>292</sup> Dennoch herrscht zwischen jedem Himmelskörper mit der ihm gehörigen Seele, einerseits, und dem Intellekt, andererseits, eine gewisse Harmonie. Und die Zeit stellt ihre Manifestation dar.

All das oben Angeführte lässt uns nun die am Ende des vorangehenden Kapitels gestellten Fragen beantworten. Eigentlich bezieht sich *Ibn Daud* in seiner Zeitdefinition nur auf die tägliche Bewegung der Höchsten Himmelsphäre: Die Zeit sei, wie gesagt, das "*Maß der Bewegung der größten Sphäre hinsichtlich [der Tatsache], dass die Sonne ihr in ihrer Bewegung anhaftet, so dass aus ihrer [der Sonne] Bewegung Nacht und Tag entstehen*".<sup>293</sup> Bereits aus seiner astronomischen Lehre konnte man folgern, dass diese Sphäre alle anderen umfasst und ihre Bewegungen durch eigene Rotation prägt. Vor dem geschilderten metaphysischen Hintergrund aber wird klar, dass sie darüber hinaus die unter den übrigen Sphären vollkommenste Entität darstellt, da ihre Bewegung völlige Harmonie zwischen Intellekt und Seele erkennen lässt.

Doch gerade aus der metaphysischen Sicht waren die Bewegungen aller Gestirne im gewissen Sinne gleich: Sie alle waren der Ausdruck des Sehnsens ihrer Seelen nach Vollkommenheit ihrer jeweiligen Intellekten. Die letzteren waren immerwährend aktuell, daher unbewegt und demnach zeitlos. Ihre Beständigkeit geht laut *Ibn Daud* auch in die Bewegungen der Himmelskörper über, so dass sie in ihrem Rotieren eine strenge räumliche und zeitliche Ordnung aufweisen. Im Grunde hätte man die Zeit auch mit Saturn oder Venus messen können. Man tat es selbstverständlich nicht. Zur Zeitmessung zog man

---

<sup>291</sup> Siehe: Davidson, 1987, 290-291.

<sup>292</sup> *AR* II:4:2 (ER 149b3-7). Siehe: Abs. 2.3.3.

<sup>293</sup> *AR* I:1 (ER 12b7-9). Siehe: Abs. 2.

allein die jährliche Bewegung der Sonne und die monatliche des Mondes heran; sowohl aufgrund der Tradition, als auch aus praktischen Gründen: Die beiden Lichtquellen sind nicht zu übersehen, während Saturn und Venus überhaupt nicht von jedermann erkannt werden können. Der weitere Grund, bestand nicht zuletzt auch darin, dass sie einfachere Bewegungen darstellten, als die der übrigen Wandelsterne. Für die Philosophen wie *Ibn Daud* war dabei dieser Grund nicht nur praktisch, sondern auch metaphysisch: Je einfacher die Bewegung, desto größer die Übereinstimmung der Sphärenseele mit ihrem Intellekt.

Dem vorliegenden Entwurf der Zeittheorie fehlt nur noch der letzte Strich. Man sollte sich nämlich noch fragen, welchen Einfluss diese himmlische Harmonie auf die irdische Welt, die Welt unter den Himmelsphären ausüben sollte. Eine solche Fragestellung ist aber nur im Rahmen der Ontologie möglich. Der Versuch einer Antwort findet sich im nächsten Kapitel vor.

### *Zeit und Ontologie: Die Weltordnung*

2.4.

Fast in allem, was bei *Ibn Daud* die Metaphysik ausmacht, folgt er, wie gezeigt, *Ibn Sīnā*. Es ist aber falsch anzunehmen, dass er ebenfalls die dazugehörige Emanationstheorie *Ibn Sīnā*s unkritisch übernimmt. In AR II:4:3 unterscheidet er ihre drei Grundannahmen. So beruhe die philosophische Beschreibung der Weltordnung sowie die Verkettung von Ursachen und Wirkungen im Großen und Ganzen auf einem wahren Beweis (*mofet*) und stimme mit der Tora überein.<sup>294</sup> Alles, was die Philosophen über die Entstehung der irdischen Entitäten, wie Materie und Form, Pflanzen oder Tiere usw., sagen würden, widerspreche nicht der Tora und ihre Beweise sind wahr.<sup>295</sup> "Was nun aber jenes angeht, was sie (die Philosophen) gesagt haben, und zwar in Bezug auf die Ursachen der Existenz dieser neun bewegten Himmelskugeln,<sup>296</sup> sowie in Bezug auf die Ursachen der Existenz ihrer Bewegter (d.h. ihrer Seelen) und der Intellekte, die das Grundprinzip der Bewegungen ihrer Bewegter bilden, – siehe, all das, was sie darüber gesagt haben, – sind eben Sätze, für welche wir keine klaren Beweise finden."<sup>297</sup> Des Weiteren bemerkt

<sup>294</sup> AR II:4:3 (ER 159a2-5).

<sup>295</sup> Ebd. (ER 159a5-10).

<sup>296</sup> *Tiš'ah kadurim*. Unter *kadurim* meint *Ibn Daud* an dieser Stelle nicht die Himmelskugel im Sinne von AR I:8, sondern die Sphären (*galgalim*). Der Sphärenbegriff teilte anscheinend das Schicksal aller philosophischen Termini in AR II:4:3. In diesem Abschnitt bedient sich *Ibn Daud* des Öfteren verschiedener Ausdrücke für einen und denselben Gegenstand. Das passiert ihm deswegen, weil er über verschiedene Quellen für die Darstellung der Ansichten der *falsafah*-Schule verfügte und ihre von einander abweichende Terminologie übernahm. Siehe dazu: Fontaine, 1990, 125.

<sup>297</sup> AR II:4:3 (ER 159a10-13): אמנם מה שאמרו בסבות מציאות אלה התשעה כדורים המתנוועים, וסבות מציאות אמנם מה שאתנו בזה, אמנם הוא משפטים לא מצאנו מופתיהם מניעיהם, והשכלים אשר הם התחלת תנועות מניעיהם, הנה כל מה שאמרנו בזה, אמנם הוא משפטים לא מצאנו מופתיהם מבוארים.

*Ibn Daud*, dass er wohl nicht in Abrede stellen will, dass es sich mit den Ursachen der translunaren Weltordnung gerade so verhalten mag, wie es die Philosophen darstellen. Allein der Sinn ihrer metaphysischen Schlussfolgerungen bleibt ihm unverständlich.<sup>298</sup> Das Verständnis solcher spitzfindigen Dinge liege überhaupt außerhalb des menschlichen Denkvermögens, so dass selbst der Versuch, Kenntnis davon zu erlangen, tadelnswert sei.<sup>299</sup>

Auf den ersten Blick sollen sich hier die Wege von *Ibn Daud* und *Ibn Sīnā* scheiden. Denn *Ibn Sīnā* war eben derjenige, der die himmlische Hierarchie von *al-Fārābī* im Sinne der Entstehung des Kosmos deutete. Doch in AR II:6:2, dem zentralen Kapitel des gesamten Traktates, tut *Ibn Daud* beinahe dasselbe. Ohne auf das stufenartig verlaufende Hervorströmen der Himmelsphären aus einander einzugehen, legt er dennoch zu Beginn des Kapitels die Emanationslehre in ihrer allgemeinen Form dar: Gott erkenne nämlich Sich Selbst und wisse, dass die Vollkommenheit Seines Denkens sich nicht allein auf Ihn richte, sondern ein Ziel außer Sich selbst verfolge, so dass daraus ein Anderes entstehen solle. Aus diesem emaniere wiederum ein Drittes. Und so setzt sich die Emanation immer weiter fort, bis sie zur Urmaterie gelange, welche das unvollkommenste Wesen des Universums sei.<sup>300</sup> An der Stelle hören wir nichts darüber, dass dem menschlichen Verstand durch die Sphäre des Mondes eine undurchdringliche Grenze gelegt wird. Und das soll uns nicht verwundern. Denn die von *Ibn Daud* zuvor vorgenommene Dreiteilung der philosophischen Welterklärung ist alles Andere als selbstverständlich. Die translunare Emanation war nämlich kein Subjekt einer "autonomen" Wissenschaft. Vielmehr war sie ein organischer Bestandteil der gesamten Ontologie. Wie wir es noch sehen werden, waren einige ihrer Annahmen ebenso für *Ibn Daud* unentbehrlich. Sie waren notwendig, um die Existenz der irdischen Dinge zu erklären. Was er letzten Endes von der Emanationslehre übernimmt und was dies für seine im Übrigen aristotelische, rein physikalische Zeitauffassung bedeutet, wird in diesem Kapitel untersucht.

---

<sup>298</sup> Ebd. (ER 159a13-159b7). Hier bezieht sich *Ibn Daud* auf die Mechanik der Emanation, so wie sie in der Auffassung der Philosophen formuliert wurde. Indem der erste Emanat sich selbst, Gott und seine Beziehung zu Ihm erkenne, emaniere aus ihm der Zweite Intellekt, und aus seinem Denken – der Körper und die Seele der Ersten Sphäre. Nach demselben Prinzip des schöpferischen Denkens würden laut den Philosophen auch die weiteren Sphären und Intellekte auseinander entstehen. Eben dieser Vorgang ruft bei *Ibn Daud* gewisse Zweifel hervor.

<sup>299</sup> Ebd. (ER 159b7-160a10). Vgl. Maimonides, *Dalālat al-Ḥā'irīn*, I:31-32.

<sup>300</sup> AR II:6:2 (ER 201a15-b11).

In Bezug auf die sublunare Emanation, d.h. auf die Lehre über die Entstehung des Irdischen aus dem Himmlischen, hat *Ibn Daud*, wie gezeigt, nichts gegen die Philosophen einzuwenden. Vor diesem Hintergrund stellt sich dennoch die Frage, wie das Verhältnis dieser sublunaren Dinge zu der Zeit aussieht. In welchem Sinne kann über sie gesagt werden, dass sie "in der Zeit sind"? Die Erörterung dieses Themas muss mit einer Abhandlung über die Kategorie des "Wann" (*matay*) begonnen werden:<sup>301</sup>

Die fünfte Gattung (Kategorie) ist also das Wann. Und dies ist die Beziehung eines Dinges zur Zeit, in der seine Existenz oder ein Äquivalent seiner Existenz enthalten ist. Der Sinngehalt des [Begriffs] Äquivalent besteht darin, dass seine (eines Dinges) Existenz sich [simultan] mit einer gewissen Zeit hinzieht. Denn die neuentstandenen Dinge sind manchmal äquivalent zu der Zeit, die ein Maß hat, wie [beispielsweise] wenn Du fragst: "Wann war denn [diese] Schlacht?", und man wird antworten: "An jenem Tag". Manchmal aber ereignen sich die neuentstandenen Dinge in einem Moment, wie wenn Du sagst: "Wann starb *Reuven*?" Denn dies würde in einem Moment geschehen, [genauso] wie alles diesem [Beispiel] Ähnliches, welches das Ding von einer Form in [das von] einer anderen Form verwandelt. Und der Sinngehalt vom Wann ist nicht die Zeit. Denn wenn man Dich fragen würde: "Wann geschah dies?", ist es für Dich unmöglich zu antworten, dass der Sachverhalt, nach dem gefragt wurde, "ein bestimmter Monat" heiße, sondern "in einem bestimmten Monat".<sup>302</sup>

Die Bemerkung, dass das Wann nicht die Zeit sei, richtet sich gegen die Schriften mancher Vorgänger von *Ibn Daud*, wie beispielsweise *Saadia Gaon*. Und zwar nennt *Saadia* die aristotelische Kategorie des Wann (ποτέ) – *zamān* ("Zeit"), während der gewöhnliche Ausdruck dafür im Arabischen *matā* ("Wann"), gewesen ist.<sup>303</sup> Und das geschieht nicht zwecklos. In seiner Ausführung der Beziehung zwischen Gottes Attributen und den Kategorien bemerkt *Saadia*, die Ausdrücke von Kategorie des *zamān* in der Hl. Schrift würden unmöglich

<sup>301</sup> Das hebr. *matay* ist die Übersetzung des arab. *matā*, das seinerseits die Wiedergabe des griech. ποτέ von *Aristoteles* ist. In Cat. 4 und Top. A 9 wird die Kategorie des "Wann" (ποτέ, buchst. "Irgendwann") zwar erwähnt, dennoch wird ihr Inhalt dabei stillschweigend übergangen. Stattdessen führt *Aristoteles* in Cat. 4 zwei Beispiele des Wann an: "gestern" und "voriges Jahr" (*Aristoteles*, Cat. 4, 2a2).

<sup>302</sup> AR I:1 (ER 16b9-18): אמנם הסוג החמישי הוא מתי. והוא יחס הדבר אל הזמן אשר בו מציאותו או השוה למציאתו. וענין השוה הוא, שמציאותו נמשך עם זמן מה. כי הדברים המתחדשים לפעמים יהיו שוים לזמן שיש לו שיעור, כאמרך מתי היתה המלחמה? ויאמר ביום כך, (1) ולפעמים יהיו הדברים המתחדשים בעתה כי אמרך [מתי] (2) מת ראובן? כי זה יחיה בעתה, וכל הדומה לזה מהתהפך הדבר מצורת אל צורה. וענין מתי איננו הזמן כי אתה כשישאלוך: מתי היה זה? (3) לא יתכן שתאמר שוה הענין הנשאל עליו הוא חדש פלוני, אך בחודש פלוני.

(1) So die meisten MSs. Siehe: Weiss, TV, 8 (Samuelson, 296). Vgl. Weil, ER, 7. Der Text von Weiss gibt stattdessen an: כך וכך. (2) So in MS 201 (München). MS von Weiss lässt dagegen das Wort מתי aus. Siehe: ebd. (3) Weiss ediert: מתי היה כך.

<sup>303</sup> Siehe: *Saadia Gaon*, *Amānāt* II:9-12 (Kapah, 97-111; *Ibn Tibon*, 48-55; *Rosenblatt*, 112-131). Vgl. Zimmermans Tabelle der Übersetzungen der Kategorien in der arabischen Philosophie in: *Mattok*, 1991.

Eigenschaften Gottes ansprechen. "Denn die Zeit (*zamān*) ist vielmehr die Dauer der Existenz der Körper."<sup>304</sup> Er aber sei kein Körper, etc.<sup>305</sup> Die Attribute Gottes, welche in der Hl. Schrift zu treffen sind, sind unter Anderem auch solche wie "ewiger" (*me-ʿolam we-ʿad-ʿolam*)<sup>306</sup> oder "allererster" (*riʿšon*).<sup>307</sup> Für *Aristoteles* würden diese zur Kategorie des Wann gehören, nicht aber für *Saadia*. Laut *Saadia* gehören sie nicht zu den Begriffen der Zeit. Indem er mit seiner Erklärung eben diese Attribute Gottes aus der Gattung der Wann-Termini ausschließt, fällt seine Wann-Kategorie mit dem physikalischen Zeitbegriff zusammen.

Für *Ibn Daud* aber ist das Wann nicht die Zeit. Denn auch die Zeit ist für ihn nicht die "Dauer der Existenz eines Körpers". Die Zeit sei laut *Ibn Daud* das "Maß der Bewegung der größten Sphäre" und das Wann – die "Beziehung eines Dinges zur Zeit". Diese Beziehung (*yaḥas*) ist keine Verbindung zweier zusammenhängender Dinge. Eine solche Verbindung gehört bei *Ibn Daud* zur Kategorie der "Relation" (*hiṣṭarfut*).<sup>308</sup> Vielmehr ähnelt die "Beziehung" des Wann der "Beziehung" des Wo (*ʿanah*). Genauso wie bei Wo ist die Beziehung des Wann das Verhältnis eines kleineren Dinges zu einem größeren, in dem es sich befindet und innerhalb dessen Koordinaten seine Position bestimmt werden kann.<sup>309</sup> In demselben Maße wie sich alles räumlich innerhalb der Größten Sphäre befindet, verharret alles innerhalb ihrer Zeit. Es existiere also vor allem die Zeit (*zeman*), und in dieser Zeit befinde sich die Existenz (*maṣiʿut*) eines neuentstandenen Dinges (*davar mithadeš*).<sup>310</sup> Diese Existenz habe einen Anfang und ein Ende, zwischen denen sie sich hinziehe (*nimšaḥ*), und die der Dauer, sprich einem Maß (*šiʿur*) der Zeit, äquivalent (*šaweḥ*) sei. Oder sie könne in einem Moment (*ʿatah*), sprich in einem Jetzt-Punkt (*ʿatah*), entstehen oder vergehen. Die beiden Elemente der Zeitlichkeit in der Existenz eines neuentstandenen

---

<sup>304</sup> Saadia Gaon, ebd. II:11 (Kaph, 106): ולאן הלוּמאן הַנַּמָּה הוּ מַדָּה נִקְרָא הַלְלוּמָהּ: (vgl. Ibn Tibon, 53; Rosenblatt, 125).

<sup>305</sup> Ebd.

<sup>306</sup> Ps. 103:17; Par. I:29:10.

<sup>307</sup> Is. 41:4; etc.

<sup>308</sup> Für *Ibn Daud* ist die Relation "eine Beziehung zwischen zwei Dingen, von welchen ein jeder in Bezug auf den anderen dem Wesen der beiden nach genannt wird; wie 'Vater' und 'Sohn', 'Herr' und 'Sklave', die 'Hälfte' und das 'Doppelte'." (AR I:1, ER 15b1-4). Die Relation dringe in alle anderen Kategorien durch (ebd., 15b4 ff.), sprich bezeichne konträre gleichartige Dinge, welche ohne einander nicht denkbar seien.

<sup>309</sup> Das Wo definiert *Ibn Daud* als "die Beziehung eines Dinges zum Raum" (AR I:1, ER 16b19). Genauso wie bei der Kategorie vom Wann "ist es unmöglich, dass Du, wenn Du gefragt wirst, wo sei Reuven, antworten würdest – 'das Haus', sondern – 'im Haus'." (ebd., 16b19-21).

<sup>310</sup> Die Vorlage vom "Ding" (*davar*) war anscheinend das arabische *šayʿ*, "etwas". Dessen Beispiele sind "eine Schlacht" und "sterbender Reuven". Dadurch wird klar, dass ein Ding nicht notwendig als eine körperliche Entität, sondern auch als ein Vorgang betrachtet werden kann.

Dinges werden bei *Ibn Daud* als "Äquivalent der Existenz" (*ha-šaweh le-mašī'ut*) bezeichnet.

*Norbert M. Samuelson* erklärt den Ausdruck "Äquivalent der Existenz" folgendermaßen: "*What Ibn Daud has in mind by making this qualification on his definition is that a person could be said to die at a given time, which expresses a proportion between that person and that time; but properly speaking, because that person is dead, he could not be said to exist at the time in question.*"<sup>311</sup> Diese Lösung scheint zwar plausibel zu klingen, entspricht jedoch nicht dem vorliegenden Textabschnitt aus *AR*. Der Text gibt nämlich eine eindeutige Definition des Begriffes: "*Der Sinngehalt des [Begriffs] 'Äquivalent' besteht darin, dass seine (eines Dinges) Existenz sich [simultan] mit einer gewissen Zeit hinzieht.*"<sup>312</sup> Weiterhin folgt die Erklärung: "*Denn die neuentstandenen Dinge sind manchmal äquivalent (šawim) zu der Zeit, die ein Maß hat.*"<sup>313</sup> Der Fall des sterbenden *Reuven* ist nun keine Fortsetzung der Erklärung des Äquivalentsbegriffes, sondern die Schilderung der "nicht-äquivalenten" Existenzart. Das ist ein Beispiel dessen, was "manchmal nicht-äquivalent zu der Zeit ist, die ein Maß hat." Unter dem "Äquivalent der Existenz" versteht *Ibn Daud* anscheinend die Dauer der Existenz, und unter dem "nicht-Äquivalenten" ihre beiden Grenzen – Anfang und Ende.

Eine Umschreibung des Existenzbegriffes in Bezug auf die Zeit war deswegen notwendig, weil die Existenz als solche nicht ohne weiteres auf die Zeit bezogen werden kann. Wenn man von Zeit im aristotelischen Sinne spricht, meint man damit das quantitative Akzidens der Bewegung. Die Existenz ist aber, streng genommen, ein qualitatives Akzidens eines Dinges, sein statischer Zustand. Im Unterschied zur Bewegung lässt sie in ihrem Begriff keine graduelle Veränderung zu. Man kann sich viel oder wenig, lange oder kurz bewegen, doch man kann nicht mehr oder weniger existieren, sondern etwas kann entweder existieren oder nicht existieren. Den Anfang und das Ende dieser Existenz deutet *Ibn Daud* als Formwechsel (*mithafeḥ ha-davar mi-šurah 'el šurah*). Und ein Formwechsel geschehe, wie erwähnt, nicht "in der Zeit": Er geschehe "plötzlich" (*pit'om*).<sup>314</sup> Wie kann dann die Existenz eines Dinges in der Zeit vorgestellt werden? Ihre Existenz vollziehe sich doch selbständig und lediglich simultan mit den Sphärenbewegungen, deren Maß die Zeit sein sollte, und ihr Anfang bzw. Ende geschehe überhaupt nicht in der Zeit.

---

<sup>311</sup> Samuelson, EF, 48.

<sup>312</sup> Das Originaltext siehe oben: ER 16b11-12.

<sup>313</sup> Ebd., 16b12-13.

<sup>314</sup> Siehe: Abs. 2.1.1.



Die Antwort von *Ibn Daud* wurde bereits oben angedeutet.<sup>315</sup> Die plötzliche Veränderung, vor allem der Wechsel der Formen, sei das Ergebnis einer Bewegung. Infolgedessen kann diese Veränderung innerhalb der Zeitkoordinaten geortet werden. Das Plötzliche an sich geschieht zwar nicht innerhalb der Zeit, da es keine Dauer besitzt, dennoch ist sein Bezug zur Zeit wesentlich. Der Zusammenhang jeglicher Verwandlungen der irdischen Entitäten mit der Zeit als eines Akzidens der Himmelsrotation ist nämlich ein Zusammenhang ontologischer Natur. Denn die Entstehung und Vernichtung eines Dinges ist für *Ibn Daud* ein Ergebnis der Sphärenbewegungen.

## Z e i t u n d E n t s t e h u n g

2.4.2.

In AR I:2 und noch ausführlicher in AR II:4:3 wird die Beziehung der Existenz der neuentstandenen Dinge zu den Himmelsbewegungen als Emanation gedeutet. Hier ist der Ausschnitt aus AR I:2:

Eines der bewundernswerten Dingen ist, dass in den Heiligen Schriften einige Hinweise darauf vorkommen, dass die Existenz der Materie (*ḥomer*) wie [die des] Lehms (*ṭiṭ*) sei. Auf ihr lassen sich die Formen (*ṣurot*) eine nach der anderen nieder, wie die Abdrücke im Lehm. [So besagt] der Spruch Gottes, gesegnet sei Er, zu Hiob: "Sie verwandelt sich wie Lehm (*ḥomer*) [unter] dem Siegel (*ḥotam*)."<sup>316</sup>

Dieser Spruch beinhaltet aber auch andere tiefsinnige Dinge aus den Geheimnissen der physikalischen Welt, welche unter den wahren Philosophen bekannt sind. Und dies ist ihre Meinung: Die Bewegung der Ersten Sphäre ist die allumfassende Bewegung, von der heraus alle Sphären jeden Tag mit einer Vollumdrehung von Ost nach West bewegt werden. Und sie ist auch die Ursache

---

<sup>315</sup> Siehe: ebd.

<sup>316</sup> Job 38:14. Dem Kontext vom Buche *Hiobs* nach müssten mit dem "Lehm" die Erde und mit dem "Siegel" das Licht gemeint sein. Die Bedeutung des Wortes *ḥomer* in der Heiligen Schrift erstreckt sich dabei nicht nur auf "Lehm", sondern auf jeglichen Erdstoff, welcher der Herstellung von Gefäßen, Werkzeugen und Bausteinen diene. Im Buche *Hiobs* kommt der Begriff *ḥomer* einige Male parallel zu *ʿafar*, "Staub", vor. Das biblische *ʿafar* ist dabei eine Vokabel, welche der philosophischen Kategorie von Materie am nächsten steht. Denn aus "Staub" würden nicht nur die künstlichen Gegenstände erzeugt, sondern auch die natürlichen wie der Mensch erschaffen. Das Wort *ḥotam* steht eigentlich für "Siegel". Aufgrund der grammatischen Besonderheit des vorliegenden Satzes in Job 38:14 lässt sich dieser Ausdruck jedoch auch anders verstehen, und zwar als "Siegelform": "Sie verwandelt sich wie der Lehm [seine] Siegelform". Mehrere Kommentatoren wie *Rashi* verstehen daher *ḥotam* in diesem Satz als "Form" (*ṣurah*). In AR I:6 lässt sich diese Deutung des Lehms als eines universalen Stoffes, welcher allerlei Formen annehmen kann, auch in den physischen Ausführungen *Ibn Dauds* erkennen. Da spricht *Ibn Daud* über die Entstehung der beseelten Körper. Das darauf folgende Beispiel erklärt die Notwendigkeit der Hinzufügung einer Form von Außen, da die Mischung der Elemente selbst kein neues Wesen in die Welt setzen kann: "Wenn sich der trockene Staub (*ʿafar*) mit dem Wasser vermischt wird, wird daraus nasser Lehm (*ṭiṭ*); nachher kommt auf das aus ihnen Zusammengesetzte (d.h. auf den Lehm) ein Siegel (*ḥotam*) zu, von welchem es geprägt wird, so dass auf ihm (dem Lehm) eine Form (*ṣurah*) entsteht." (AR I:6, ER 62b3-4).

des Wandels<sup>317</sup> der Elemente sowie die Ursache ihrer Bewegung. Der Wandel der Elemente und ihre Bewegung sind die Ursache des Vergehens einiger Entitäten und der Entstehung anderer, sowie die des Verschwindens einiger Formen aus der Materie und des Erscheinens der anderen an ihr.

Ferner scheint es ihnen (den Philosophen), dass aus der Bewegung der Ersten Sphäre die Erste Materie ins Dasein trete; und dass aus der Bewegung der Sphäre des Tierkreises verschiedene Formen von Gattungen und Arten entstünden; und dass aus den Bewegungen der restlichen Sphären – [d.h.] den von den [Wandel]sternen – die individuellen Formen ins Dasein treten würden. Und dies [passiert deswegen], weil die allumfassende Bewegung, welche auf Befehl Gottes, gesegnet sei Er, Tag und Nacht fortgesetzt wird, eine gleichförmige Bewegung ist. Ich will sagen: [Dies folgt] daraus, dass die Fixsterne weder nördlich noch südlich [von ihrer Bahn] abweichen; und insofern sie sich so verhalten, ist es notwendig, dass aus ihnen das entsteht, was keine Veränderung erleidet. Die Form entsteht darin nicht.

Und die Sphäre des Tierkreises [rotiert], indem einige ihrer Teile nördlich und die anderen südlich [von der allumfassenden Bewegung] abweichen. Unter denjenigen von ihnen, welche zum Norden [weichen], gibt es wiederum solche, welche tiefer im Norden liegen, sowie solche, welche weniger tief [im Norden] liegen; und dasselbe gilt für die südlichen [Teile dieser Sphäre]. Und [all] diese Dinge sind verschieden. [Daher] entstehen aus ihnen [auch] verschiedene Formen, und zwar mittels der Bewegungen der Wandelsterne durch den Tierkreisbereich dieser Sphäre, welche jene Bewegung hat. Demnach soll die Bewegung der Sphäre des Tierkreises ein aktuell unvollendetes Etwas hervorbringen – und dies sind die Gattungen und Arten. Indes müssten die Bewegungen der Wandelsterne der Linie (des Tierkreises) entlang die aktuell vollendeten Formen hervorbringen. Und dies sind die Individuen von Mineralen, Pflanzen und Tieren, ich will sagen, solche [Entitäten], auf die [uns] die Empfindung hinweist.<sup>318</sup>

<sup>317</sup> Das Wort *hitmogagut* bedeutet zweierlei: (1) "Wellenbewegung" ("Kommen und Gehen") und (2) "Auflösung", "Zerfall". Vgl. Klatzkin, TPh, I, 239. *Samuel Moṭoṭ* übersetzt "die Ursache, die ihre (der Elemente) Wellen aufwogt". Der diesem Begriff zugrunde liegende arabische Terminus war wahrscheinlich *taḏabḏub* ("Hin- und Herbewegung", "Schwingung"). In Bezug auf die Elemente aber kann diese Art von Bewegung nur im Sinne des Entstehens und Vergehens verstanden werden, kurzum – als ihr "Wandel". Vgl. Samuelson, EF, 66, Anm. 49.

<sup>318</sup> AR I:2 (ER 30b8-31b17): מן הדברים הנפלאים שבאו בכתובים מן הרמז א"ל שהנמצאות חומר כמו הטיט, יהולו עליו זו אחר זו (1) צורות כמו פתחים אל הטיט, מאמר הא"ל ית' לאיוב: תתהפך כחומר חותם. וזה המאמר ג"כ כולל ענינים עמוקים אחרים מסודות עולם הטבע, הם ידועים אצל אמתיי הפילוסופים. וזה, שדעתם שתנועת הגלגל הראשון היא התנועה הגדולה אשר ממנה יתנועע כל הגלגלים ממזרח למערב בכל יום סבוב אחד, והוא ג"כ סבת התמוגגות היסודות והתנועעם, שהתמוגגות היסודות והתנועעם הוא סבת הפסד קצת ההווים והיות קצתם, וסור צורות מה מן החומר והגיע צורות זולתם בו. ונראה להם שמתנועת הגלגל הראשון הגיע החומר הראשון. ומתנועת גלגל המזלות חודשו בו הצורות המתחלפות הסוגיות והמיניות, ושתנועות שאר הגלגלים אשר לכוכבים הגיעו הצורות האישיות. וזה לפי שהתנועה הגדולה הפועלת הלילה והיום במצות השם ית' היא תנועה שוה, רצוני לפי שהכוכבים אם היה מהלכם על איזור הגלגל היותר גדול, לא יצאו על הצפון, ולא אל הדרום לפי שהם ככה יתחייב שיתחדש מהם מה שאין שינוי בו, ולא צורה מתחדשת בו. וגלגל המזלות לפי שקצת חלקיו אל הצפון וקצתם על הדרום, ואותם אשר על הצפון מהם יותר עמוקים בצפון, ומהם פחות עמוקים, ובה ג"כ הדרומיים. ואלה הם ענינים מתחלפים, יתחדשו מהם צורות מתחלפות אך בתנועות כוכבי לכת על אזור זה הכדור אשר לו זאת התנועה, ותהיה א"כ תנועת גלגל המזלות נותנת דבר בלתי נשלם בפועל, וזהו הסוגים והמינים. ויהיו תנועת כוכבי לכת על חזורי<sup>(2)</sup> נותנות צורות נשלמות בפועל, והם האישים מן המתצבים<sup>(3)</sup> והצמחים והבעלי חיים, ר"ל אשר יורמו אליהם בחוש.

<sup>(1)</sup>Einige MSs lesen: יחזור עליו חלילה. <sup>(2)</sup>Fünf weitere MSs lesen und <sup>(3)</sup>מתכות.

Die "Philosophen", in deren Namen *Ibn Daud* spricht, sind hier wiederum *al-Fārābī* und *Ibn Sīnā*.<sup>319</sup> Der Gedanke, dass die Sterne einen Einfluss auf die Entstehung der irdischen Körper ausüben, war den beiden gemeinsam. Das Problem dabei besteht jedoch darin, dass sie diesbezüglich nicht nur voneinander abweichende Theorien aufgestellt, sondern diese Theorien auch mehrmals geändert haben.<sup>320</sup> So wie *Ibn Daud* dies formulierte, wurde es außerdem nie gesagt. Keiner von seinen vermutlichen Quellen folgt er wortwörtlich. Bei dem vorliegenden Abschnitt handelt es sich also um eine Zusammenfassung der Ansichten der Vertreter der *falasafah*-Schule. Die Benutzung einer uns heute unbekanntes Schrift ist aber auch nicht auszuschließen.

Dieselbe Theorie wird in AR II:4:3 erneut erörtert, wobei Einiges verändert wird. Diesmal wird gesagt, dass jene Lehre der Philosophen auf der Tatsache basiert, welche auch den "Theoretikern" (*ba'aley ha-'iyun*) und insbesondere den "Astrologen" (*'omdim 'al hoḥmat rašmey ha-koḥavim*) wohlbekannt sei.<sup>321</sup> Ferner weist *Ibn Daud* die Entstehung der Urmaterie (*hayuley*) der Bewegung einer Sphäre zu, die er jetzt "Gerade Sphäre" (*ha-galgal ha-yašar*) nennt.<sup>322</sup> Darüber hinaus ist in der neuen Darstellung die Unterscheidung von den Bewegungen der Sphäre des Tierkreises (*galgal ha-mazalot*) und der Planetensphären (*galgalim 'ašer le-koḥavim*) nicht deutlich. So bezieht er das "Herausströmen verschiedener Formen" (*yašiyat ha-šurot ha-mithalfot*) auf die Bewegung der "Sphäre des Tierkreises durch die Neigung ihres 'Gürtels' und das Kreisen der Wandelsterne in derselben" (*galgal ha-mazalot be-neṭiyat ḥagurato we-sivuv koḥavey leḥet 'aleyhem*).<sup>323</sup> Der Hauptunterschied besteht aber darin, dass *Ibn Daud* den Philosophen und sich selbst im Namen des "Volkes" (*'am*)<sup>324</sup> erwidert, dass die Formen von Gattungen

---

<sup>319</sup> Siehe: Fontaine, 1990, 129 f. Vgl. *Al-Fārābī, Mabādī' Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah VIII:1* (Walzer, 134-136) & *Siyāsah* (Najjar, 55:13 ff.); *Ibn Sīnā, Aš-Šifā': Ilāhīyāt, IX:5* (Moussa, II, 410:4-9 & 412:10 ff.); *Al-Ġazzālī, Maqāsid* (Dunya, 291:18 ff.)

<sup>320</sup> Siehe: Davidson, 1972, 109-178; ders., 1992, 44-126.

<sup>321</sup> AR II:4:3 (ER 156a 4-8). Die Idee, dass die sublunaren Entitäten ihren Wandel der Bewegung der Gestirne verdanken, müsse jedem "Theoretiker" aus der Wirkung der Sonne und des Mondes und den "Astrologen" aus derselben von allen Himmelskörpern klar werden.

<sup>322</sup> Ebd. (ER 156a9-14).

<sup>323</sup> Ebd. (ER 156a14-b2).

<sup>324</sup> *Guttman* vermutete unter der Bezeichnung "Volk" die von *Shahrastānī* und *Maimonides* erwähnte "Sekte der Szabier". Siehe: *Guttman*, 1878, 405-409, Anm. 3 & 418-420, Anm. 1. Diesbezüglich kann man nur anmerken, dass die Hypothese sich schwer nachweisen lässt. Darüber hinaus scheint es nicht angebracht zu sein, eine solche für Spanien des 12. Jhs. relativ unwichtige Religionsgemeinschaft unter dem in AR oft erwähnten Volksbegriff zu suchen. Vgl. *Neumark*, I (1907), 575. Selbstverständlich meint *Ibn Daud* damit auch nicht die unaufgeklärten Volksmassen. Vermutlich bezieht er sich hiermit auf die gebildeten Schichten unter der

(*sugim*) und Arten (*minim*) unmöglich auf die Himmelsbewegungen zurückzuführen seien. Denn würden jene Bewegungen durch ihre immer wieder neuen Konstellationen Formen erzeugen, gäbe es in der sublunaren Welt keine Ordnung (*seder ha-‘olam*) mehr.<sup>325</sup> "Vielmehr wird es nur die Individuen geben, welche mit einander in nichts übereinstimmen würden; anstatt dessen werden die Geschöpfe in einer unzähligen Anzahl der Momente entstehen; und kein Ding wird sich mehrmals wiederholen, genauso wie seine Beziehungen [zu den anderen Dingen] sich niemals wiederholen werden."<sup>326</sup> Mit der ständigen Neuerschaffung der Dinge meint *Ibn Daud* wahrscheinlich die atomistische Lehre des *Kalām*.<sup>327</sup> Sein Gedanke ist einfach: Falls es keine beständige Substanz gibt, aus welcher die Formen hervortreten würden, wird die Entstehung derselben allein auf die Konstellationen der Gestirne angewiesen sein. Diese wechseln sich ständig ab. Ergo wird das Entstehen keinerlei Kontinuität aufweisen können, sowohl zeitlich als auch kausativ: So würden nämlich weder Tiere noch Pflanzen aus ihrem Samen entstehen. Und dies widerspreche dem offensichtlichen Sachverhalt. Also, – kommt *Ibn Daud* zum Schluss, – "siehe, Derjenige, welcher der Welt Seine Ordnung verliehen hat, ist [Gott], gesegnet sei Er; und [Gott], gesegnet sei Er, emanirt das Verleihen der Formen in eine intelligibele Substanz, die sich weder bewegt, noch ändert. Dann emanirt diese aus sich das, was sich [auch] weder ändert, noch bewegt, – ich meine – die Form."<sup>328</sup> Denn die Form des Menschen bleibe immer gleich, es sei ein und dasselbe Siegel (*ḥotam*) bei unzähligen Abdrücken.<sup>329</sup>

Auf welche Weise lässt sich dann der laut AR I:2 in der Hl. Schrift angedeutete Anteil der Himmelsbewegungen an der Emanation der Formen bestimmen? Dies erklärt *Ibn Daud* folgendermaßen: "Was die Sphäre des Tierkreises und diejenigen von den Wandelsternen angeht, welche sich bewegend um ihre (der Sphäre) Pole kreisen,

---

Berücksichtigung der unter ihnen verbreiteten philosophischen Meinungen. An den meisten Stellen handelt es sich dabei um die neoplatonische Lehre. Hier wird diese gängige Meinung der Philosophen entgegengestellt. Vermutlich bezieht sich *Ibn Daud* mit dem Begriff "Volk" auf die seiner Meinung nach philosophisch "mangelhaft gebildeten" Neoplatoniker, wie etwa *Ibn Gabirol*.

<sup>325</sup> AR II:4:3 (ER 157a3-10).

<sup>326</sup> AR II:4:3 (ER 157a5-7): אבל היו האישים בלתי מוסכמים בדבר, אבל מתחדשים נבראים על מספר הרגעים לא יספרו, לא ישוב פעמים רבות [דבר מהם, כמו שלא ישובו פעמים רבות יחסין].<sup>(1)</sup>

<sup>(1)</sup>So die meisten MSs und die Edition von *Weil*. Im Text von *Weiss* steht dagegen: אל יחס [דבר]. Siehe: *Weiss*, TV, 61 (Samuelson, 281).

<sup>327</sup> Zur atomistischen Zeitauffassung im *Kalām* siehe: MacDonald, 1927; Hasnawi, 1977; McGinnis, 2003.

<sup>328</sup> AR II:4:3 (ER 157a10-13): הנה הנותן לעולם סדרו ית' וית' השפיע נתינת הצורות אל עצם שכלי לא יתנועע ולא ישתנה, וישפע ממנו מה שלא ישתנה ולא יתנועע, רצוני הצורה.

<sup>329</sup> Ebd. (ER 157a13-14).

sind sie [auch] für die bereits erwähnten, veränderlichen Begebenheiten und Beziehungen notwendig, [und zwar] stehen sie auf der Stufe der Werkzeuge."<sup>330</sup> Bei Ibn Daud erfüllen nämlich die Sphärenbewegungen eine doppelte Aufgabe:

Eine von ihnen (Einwirkungen) geschieht vor der Existenz des geformten Dinges. Sie besteht darin, dass dem Stoff (der Materie) eine Bereitschaft zur Emanation der Form verliehen wird; [und zwar] in dem Sinne, dass die Emanation jenes [Dinges] seine Nicht-Emanation überwindet. Alsdann emaniert auf ihn einer der so genannten Intellekte [die Form]. Und es scheint, dass dieser [Intellekt so etwas] wie ein Grundprinzip des Grundprinzips in der Bewegung der Sphäre des Tierkreises sein sollte.

Die zweite Einwirkung geschieht nach [dem Beginn] der Existenz des geformten Dinges. Und diese besteht darin, dass jenem [Ding] individuelle Akzidentien zukommen, so dass ihre Zusammensetzung [bei den gleichartigen Dingen] nicht [gleich] festgelegt wird. Daher ist vonnöten, dass kein Individuum dem anderen jemals bis in die Ewigkeit gleichen wird. Und wenn man von den Menschen der Erde alle, die [von uns] bereits gegangen sind, und alle, die gerade kommen, versammeln würde, wird keiner unter ihnen einem anderen gleich sein. Denn die Verhältnisse [welche die Neuenstehung des Menschen bewirken] kehren nie wieder zurück und sind [immer] individuell.<sup>331</sup>

Die doppelte Funktion der Himmelsbewegungen bei der Formentstehung weist auf die Zweiteilung der in die Entstehung der irdischen Dinge involvierten Sphären in AR I:2 hin. Es ist nämlich die Sphäre des Tierkreises, welche die Materie zur Emanation der Gattungs- und Artformen vorbereitet. Die individuellen Unterschiede sind dagegen auf die Sphären der Planeten zurückzuführen. Die in AR I:2 aufgezeichnete Theorie ist bei *Ibn Daud* also als Entstehung der Materie in allen ihren drei Hypostasen – Urmaterie, Gattungs- bzw. Artmischung, individueller Körper – zu verstehen.

<sup>330</sup> Ebd. (ER 157b1-3): ואמנם גלגל המזלות ומה שסביבו<sup>(1)</sup> מכוכבי לכת המתנועעים על קטביו, המחייבים לענינים הם במדרגת כלים. והיחסים המתחלפים אשר זכרנו, הם במדרגת כלים.

<sup>(1)</sup>Der Text von *Weiss* gibt an: שיקוף. Die vorliegende Textversion siehe in: *Weiss*, TV, 61 (Samuelson, 281).

*Eran* macht an dieser Stelle auf zwei terminologische Besonderheiten von AR II:4:3 aufmerksam, und zwar dass wenn *Ibn Daud* von Bewegungen der beiden Sphären spricht, er sie als "Grundprinzip" (*hathalah*) der Entstehung bezeichnet. Darüber hinaus wird ihre Rolle auf ein "Verhelfen in die Existenz" ('*ozrot ba-maši'ut*) reduziert. "Darin weist er darauf hin, dass man in ihnen (den Himmeln) weder die alleinige noch eine direkte Quelle sehen darf." (*Eran*, 1998, 190; vgl. 192-194). Die Formverleihung gehört also streng genommen allein dem Intellekt.

<sup>331</sup> AR II:4:3 (157b6-13): אחת מהן קודם מציאות בעל הצורה,<sup>(1)</sup> והוא הקנאת החומר הכנה לשפע הצורה, בענין יכריע: השפעתו על לא השפעתו בהשפעת<sup>(2)</sup> קצת הנקראים שכלים. וידמה שיהיה<sup>(3)</sup> כמו התחלה להתחלת תנועת גלגל המזלות. והפעולה השנית, אחר מציאות המצויר, והיא שישימו בו מקרים אישיים, עד שיהיה מקובצם בלתי מיושב<sup>(4)</sup>, והתחייב מזה, שלא ידמה איש לעד ולעולמי עלמים. ואלו קובצו כל אותם שעברו, וכל הבאים מאנשי הארץ, לא ידמה אחד מהם לאחר, כי היחס לא ישוב,<sup>(5)</sup> והיחס המתחדש הוא האישי.

<sup>(1)</sup>In den meisten MSs: המצויר. Siehe: *Weiss*, TV, 61 (Samuelson, 281). <sup>(2)</sup>Im Text von *Weiss*: וישפיעו. אורו. Siehe: *Weiss*, ebd. <sup>(3)</sup>Hier fügt *Weil* in seiner Edition hinzu: אשר היא. Siehe *Weil*, ER, 66.

<sup>(4)</sup>*Weil* liest: מושה. Siehe: *Weiss*, ebd. <sup>(5)</sup>Siehe verschiedene Lesarten dieser Stelle in den MSs in: *Weiss*, TV, ebd.

*Amira Eran* betont diesbezüglich, dass die Vorbereitung der Materie bei *Ibn Daud* nicht von den Substanzen jener Sphären, sondern von deren Bewegungen herrührt.<sup>332</sup> Und dies mag den seltsamen astronomischen Hintergrund der vorliegenden Abhandlung in AR II:4:3 erklären. Die Sphäre des Tierkreises (*galgal ha-mazalot*) kann für *Ibn Daud* unmöglich eine wirkliche Sphäre (*galgal*) gewesen sein, so wie dieser Terminus in seinem physischen Sinne in AR I:8 gedeutet wurde.<sup>333</sup> In AR II:4:3 ersetzt *Ibn Daud*, wie angemerkt, auch den Begriff der "Ersten Sphäre" (*ha-galgal ha-ri'šon*) aus AR I:2 durch den Terminus der "Geraden Sphäre" (*ha-galgal ha-yašar*). Die Erste Sphäre stellt laut AR I:8 eine wirkliche Entität dar. Ihr Bewegungsmodus aber ist ein "gerader" (*yašar*) in Bezug auf die parekliptischen Kugeln der Planetensphären. Diese wurden in AR I:8 als "geneigt" (*noṭeh*) bezeichnet, d.h. geneigt hinsichtlich der Ersten Sphäre. Bei der Untersuchung der Emanation der irdischen Entitäten in AR II:4:3 benutzt *Ibn Daud* also anstatt der Kategorien der Körperwelt die Begriffe der Bewegungsmodi. In diesem Sinne könnte man auch den Ausdruck der "Sphäre des Tierkreises" (*galgal ha-mazalot*) verstehen, nicht als eine wirkliche Sphäre, sondern als einen parekliptischen Bewegungsmodus. Das arabische *falak al-burūġ*, die Übersetzungsvorlage des hebräischen *galgal ha-mazalot*, diente nämlich in der mittelalterlichen Astronomie oft als eine Bezeichnung des Tierkreises selbst (eigentl.: *minṭaqat al-burūġ*). Daraus ergibt sich auch die Antwort auf die Frage, warum in AR II:4:3 die Begriffe "Sphäre des Tierkreises" und "Sphären der Wandelsterne" aus AR I:2 zusammengefallen sind. Denn, wie gesagt, geht es an der Stelle um die Bewegung, nicht um die bewegten Substanzen. Die parekliptischen Bewegungen der Planetensphären sollten also laut AR die Materie zur Annahme der Gattungs- bzw. Artformen vorbereiten; doch nur deswegen, weil sie selbst zu einer Art gehören. Die Geschwindigkeit jeder parekliptischen Kugeldrehung ist aber individuell. Jede parekliptische Kugel müsste, wie gezeigt, auch noch weitere Kugeln enthalten. Daher ist die Bewegung jedes Wandelsternes eigenartig. Und daraus folgert *Ibn Daud*, dass

---

<sup>332</sup> Eran, 1998, 190.

<sup>333</sup> *Eran* selbst schreibt darüber nichts. *Fontaine* übersetzt *galgal ha-mazalot* als *sphere of stars*, "Sphäre der Fixsterne". Dies mag wahrscheinlich bei manchen mittelalterlichen Autoren auch stimmen, dennoch nicht bei *Ibn Daud*. Wie oben gezeigt, beschreibt er *galgal ha-mazalot* als eine Geneigte Sphäre, deren Umlaufkreis die Ekliptik (*neṭiyat ḥagurato*) ist. Siehe z.B.: AR II:4:3 (ER 156a14-b2). Und in diesem Modus bewegen sich die Fixsterne nicht. Der einzige Ansatz zur Klärung der vorliegenden Frage findet man bei *Samuelson*. Siehe: Samuelson, EF, 171-172; 182, Anm. 60. Dennoch scheint auch sein Versuch infolge einer Reihe von zwar einfallsreichen, jedoch recht untraditionellen Deutungen des mittelalterlich-ptolemäischen Weltbildes zu scheitern. Im Folgenden beanspruche auch ich nicht, das Problem zu lösen. Die vorgeschlagene Lesung ist vielmehr eine mögliche.

ihre Bewegungen den neuentstandenen Körpern auch individuelle Akzidentien beilegen.

Die Emanation der Formen selbst geht jedoch aus einem Intellekt hervor. Welcher Intellekt das ist, wird in AR nicht näher bestimmt. Sein Verhältnis zur Zeit ist dennoch klar. Laut AR II:1 sind die irdischen Dinge wandelbar und kontingent. Unveränderlich und notwendig ist Gott. Die Zwischenart der Existenz – zwar unveränderlich, dennoch kontingent – besitzt eine besondere Engelart, sprich der Intellekt oder die Intellekte.<sup>334</sup> Ob *Ibn Daud* nun unter "Unveränderlichkeit" die "Ewigkeit" versteht, wird im Folgenden untersucht. Es steht jedoch fest, dass die Emanation der Formen aus dem Intellekt nach *Ibn Daud* immerwährend stattfindet. Die Form lässt sich nämlich auf einem Ding nieder, sobald seine Materie vorbereitet ist. Das Entstehen der Dinge verdankt also ihre Zeitlichkeit den Sternenkonstellationen, welche die Materie vorbereiten, nicht dem Intellekt. Daraus erklärt sich nun die Notwendigkeit des Seins in der Zeit. Die irdischen Dinge existieren demnach in der Zeit, weil sie von den Bewegungen der Himmelsphären zum Formwechsel vorbereitet werden. Mitsamt der Entstehung sollten sich folglich auch das Maß und die Ordnung der kosmischen Rotation in sie hinein versetzen. Und dies drückt *Ibn Daud* mit einem Vers aus *Jehuda ha-Lewis* Gedicht aus:

[So] beschreibt unser Dichter Materie, Sphäre, Bewegung und Erscheinung der Formen: "*In den Händen meines Verlangens (ḥefes) ist meine Zeit wie Lehm und die Sphäre wie Töpferscheibe.*"<sup>335, 336</sup>

Das Gedicht widmete *Jehuda ha-Lewi* seinem Freund *Ibn al-Mu'allim*. Gemäß dem poetischen Brauch jener Zeit stellte er ihre Trennung in der Sprache der Liebeslyrik als eine Trennung zweier Geliebten.<sup>337</sup> An der bei *Ibn Daud* zum Teil zitierten Stelle, beschreibt *ha-Lewi* seine Sehnsucht nach dem Freund. Mit der vorliegenden Strophe meint er, dass das Verlangen des Menschen all seine

<sup>334</sup> AR II:1 (ER 125b6-7, 125b12-126b1). Vgl. AR II:2.

<sup>335</sup> *Jehuda ha-Lewi, Aṭ Li Ḥazaq Levav* (Stern, 1963, 263:25). *Dukes* hielt das Gedicht irrtümlich für ein Werk von *Moses Ibn Ezra*. Siehe: *Dukes*, 1858, 14. Zu den Hintergründen dieser Verwechslung siehe die Entstehungsgeschichte dieses Gedichtes in: *Schirmann*, 1995, 433, insb. Anm. 54.

<sup>336</sup> AR II:4:3 (ER 157b3-5): זמני<sup>(1)</sup> בהיות: והגלגל והתנועה והגעת הצורות: בהיות זמני [...] אמר המשורר שלנו בתאר החומר, והגלגל והתנועה והגעת הצורות: בהיות זמני (1) בין ידי חפצי כמו חומר, והגלגל כמו אבנים.

<sup>(1)</sup> ER und EN (136:5) beginnen das Zitat mit לילות statt לילות. Die Verwechslung geschah anscheinend infolge der wiederholten Erwähnung von לילות in der Strophe davor. Siehe die nächste Fußnote. Der Text wurde nach der von *Stern* veröffentlichten Edition des Gedichtes korrigiert. Siehe: *Stern*, ebd. Vgl. MS Firkovich II, 39, fol. 12 & MS Schocken 37, fol. 180.

<sup>337</sup> Der betreffende Abschnitt lautet: "*Nun finden meine Nächte kein Ende und die Nachtfinsternis vergeht nicht mal am Tage. In den Händen meiner Sehnsucht ist meine Zeit wie Lehm und die Sphäre wie eine Drehscheibe.*" (Stern, 263:24-25: זמני // בהיות זמני / לא בא אשון ליל בתוך יומים / בין ידי חפצי כמו / חומר והגלגל כמו אבנים.)

Beschäftigungen und Gedanken mit sich füllt und somit auch sein Leben, spricht seine Zeit, "formt", wie ein Töpfer ein Lehmgefäß. Die wirkliche Zeit, welche der Bewegung der Sphären anhaftet, ist machtlos, den natürlichen Gang der Dinge durchzusetzen. Diese stellt *ha-Lewi* nur als eine äußere Ursache des Zeiterlebnisses dar, gleich der Drehscheibe des Töpfers, als etwas, was dem menschlichen Gemüt die Zeit zum Selbstgestalten und Erleben zur Verfügung stellt.

Im Kontext des vorliegenden Abschnittes aber beabsichtigt *Ibn Daud*, mit dem Zitat etwas Anderes auszudrücken. Es handle nämlich von "Materie, Sphäre, Bewegung und Formverleihung", so *Ibn Daud*. Die Lyrik bleibt außen vor. Wenn ich es richtig sehe, liest er den Vers so: Die Zeit wie die Materie in ihren jeweiligen Formen wird von der Bewegung der Obersten Sphäre erzeugt, welche die Materie vorbereitet, die Form anzunehmen und somit auch ihre Zeitrhythmen bestimmt. Die Formen, welche der Töpfer seinen Gefäßen gibt, können allein in dem Tempo entstehen, mit welchem seine Drehscheibe kreist.<sup>338</sup> Demnach sollte die temporale Ordnung der Formverleihung notwendig den Rhythmus der Sphärenbewegungen einhalten. Welche Ordnung es nun sein soll, wird im Folgenden erläutert.

#### Z e i t u n d d i e t r a n s l u n a r e E m a n a t i o n 2.4.3.

Die Emanation der Formen der irdischen Dinge erfolgt also laut *Ibn Daud* aus einem Intellekt. Die Interpretatoren von *AR* diskutieren meistens darüber, ob es der Aktive Intellekt sei.<sup>339</sup> Diesen deutet *Ibn Daud* allem Anschein nach wie *al-Fārābī* – als den zehnten, sphärenlosen Intellekt der sublunaren Welt. Gemäß dem Kontext von *AR* II:4:3 sollte es aber vielmehr ein Engel der Sphäre des Tierkreises sein. Dennoch ist eine solche Sphäre für *Ibn Daud*, wie erwähnt, eine fiktive. Daher ist es höchst fraglich, ob er die Existenz eines derartigen "Intellekts der fiktiven Sphäre" an dieser Stelle gemeint haben kann. Allerdings erscheint das Verhältnis der Engel zu den Himmelsphären in *AR* auch an den übrigen Stellen recht undeutlich.<sup>340</sup> Im Allgemeinen gilt dennoch für *Ibn Daud*,

---

<sup>338</sup> Zur Verankerung des Vergleichs der Sphäre mit einer Töpferscheibe im Midrasch und dessen Interpretation bei *Saadia Gaon* siehe: Zulay, 1964, 105-106.

<sup>339</sup> Siehe: Neumark, 1907, I, 570 ff.; Fontaine, 1990, 132 ff.; Eran, 1998, 188 ff.

<sup>340</sup> Dies behandelte *Neumark*. Er behauptete nämlich, die Engelslehre werde bei *Ibn Daud* in Bezug auf die Sphärentheorie und die Attributenlehre unterschiedlich gedeutet. Neben den Sphärenintellekten gebe es in *AR* Engel, welche zu gar keinem Körper im Verhältnis der Form stünden. Siehe: Neumark, ebd., 571 f. *Neumark* bezieht sich in dieser Feststellung vermutlich auf *AR* II:6:1. Darin schreibt *Ibn Daud* unter Anderem auch, dass das Aufrechterhalten der Arten den Engeln übergeben wird, welche keine Himmelsbeweger sind. Siehe: *AR* II:6:1 (ER 191a10-b2). Des



dass die Form von einem himmlischen Intellekt und die Materie von den Seelen der Himmelskörper bestimmt werden.<sup>341</sup> Und dieser Gedanke ist im Grunde neoplatonisch. Denn darauf lief letzten Endes die Emanationslehre hinaus.

Für die aristotelische Ontologie war die Emanationslehre ein Fremdkörper. *Aristoteles* bezog sein Kausalitätsprinzip eigentlich auf die Bewegung im Allgemeinen, nicht speziell auf die Existenz, sprich auf das Entstehen und Vergehen der Dinge. Jene Bewegung fand bei ihm innerhalb des sichtbaren Universums statt. An seinen beiden ontologisch gegenüberliegenden Grenzen lagen ewiger Urbeweger (πρῶτον κινῶν) und ewige Urmaterie (ἕλη).<sup>342</sup> Den ersten hielt er auch für die transzendente Gottheit (θεός) bzw. den "Intellekt" (νοῦς), die zweite – für das allem zugrunde liegende Substrat (ὑποκείμενον). Und da für *Aristoteles* Veränderungen allerart sich nur innerhalb der physischen Welt zwischen diesen beiden Wesen vollziehen, wurde auch seine "Zeit" zu einem rein physikalischen, wenn auch anfanglosen Phänomen.

Der Zweck der Emanationslehre aber bestand gerade in der Aufhebung der aristotelischen Dichotomie der Urquellen. Die Emanation (ἀπόρροια), so wie sie seit *Plotin* gedeutet wurde, bezeichnete für die Neoplatoniker das Herausströmen des Seins aus Einem (ἓν). Unter dem Einen verstand *Plotin* eine unpersonifizierte Gottheit, etwas schlechthin Einfaches und jenseits jeder begrifflichen und logischen Differenzierung Stehendes, was er darüber hinaus noch als das "Gute" (ἀγαθόν) bezeichnete. Dieses bringe jedoch aus seiner

Weiteren bemerkt *Ibn Daud*, die sichtbaren Engel in den Hl. Schriften seien gleichsam die Seelen, nicht die Intellekte der Himmelsphären. Siehe: Ebd. (ER 195b1).

<sup>341</sup> Die Einwände von *Neumark* könnte man mit der in *AR* oft betonten Unterscheidung zwischen den Seelen und den Intellekten der Himmelskörper aufheben. Wie erwähnt, bildet ein himmlischer Intellekt nach *Ibn Daud* eine Substanz für sich, welche mit dem Körper der jeweiligen Himmelsphäre nicht auf die Weise verbunden ist, wie die Himmelseele es tut. Siehe: Abs. 2.3.3. Mit dem "Beweger" (*meni'a*) der Sphäre wird dabei allein die Seele bezeichnet. Den Intellekt nennt *Ibn Daud* "Beweger des Bewegers" (*meni'a ha-meni'a*). Demnach sollten die "formspendenden" Engel eben Himmelsintellekte und die Engel, welche die Materie bestimmen, die Himmelseelen sein.

In diesem Wortlaut formuliert es *Ibn Daud* allerdings nicht. Zunächst, wie es scheint, allein deswegen, weil die neun Himmelseelen und die zehn Intellekte für all die Aufgaben, welche die Engel auf der Erde seiner Meinung nach zu erfüllen haben, sowie für all die Engelscharen, welche in der jüdischen Überlieferung beschrieben werden, einfach nicht ausreichen. Daher bleibt das Verhältnis der Engel zu den Himmelsphären in *AR* II:6:1 trotz allem etwas unklar.

<sup>342</sup> *Aristoteles* war wahrscheinlich der erste Denker, der die bestehende Welt als ursprungslos und unvergänglich auffasste (De Caelo A 10) und im Begriff der Ewigkeit (αἰδιος) ihre wichtigsten Aspekte – Entstehungslosigkeit (ἀγέννητος) und Unzerstörbarkeit (ἄφθαρτος) – zusammenschloss. Diese Doktrin wurde grundlegend für seine gesamte Lehre. Seine klassischen Beweise der Ewigkeit der Welt leitete er aus der Ewigkeit der Materie (Phys. A 9), der immerwährenden Bewegung (Phys. Θ 1), der Unvergänglichkeit des Himmelsgewölbes (De Caelo A 10-12) und der ständigen Wirksamkeit der Gottheit (Met. Λ 7) ab.

Überfülle heraus ein anderes Wesen hervor, nämlich den Denkenden Geist (νοῦς), aus dem ihrerseits die Welt der Seele (ψυχή) herausströme, welche ferner das sichtbare Universum (παῦν) weiter bis zur Materie (ὕλη) forme.<sup>343</sup> Während das Eine laut *Plotin* oberhalb von jeglichem Sein stehe und daher überhaupt keine temporale Dimension habe, sei der Geist das Seiende an sich und verharre in der Ewigkeit (αἰών). Die Seele hingegen sei nicht mehr das Seiende, sondern habe nur noch an diesem teil. Ihre Entfaltung bringe die Zeit hervor. Die Körper und Elemente hätten noch weniger am Sein teil, so dass die Materie, aus welcher sie bestünden, laut *Plotin* Nichtseiendes und reine Unbestimmtheit darstelle.<sup>344</sup> Trotz der markanten Unterschiede dieser Theorie von der des *Aristoteles* müsste *Ibn Daud* sie jedoch als eine genuin aristotelische gekannt haben. Denn *Plotins Enneades* waren dem mittelalterlichen arabischsprachigen Leser vor allem durch ihre Paraphrase *Uṭūlūḡīyā Aristāṭālīs* ("Theologie des Aristoteles") geläufig.<sup>345</sup>

Die Eliminierung der ewigen Materie hatte die Annahme zur Folge, dass die materielle Welt neuentstanden sein soll. Für die Neoplatoniker aber bedeutete die Entstehung keine einmalige Schöpfung, welche der Zeit einen Anfang setzen würde. Die Welt verkörperte für *Plotin*, genauso wie für seine Nachfolger, einen ewigen Prozess, eine immerwährende und notwendige Emanation Gottes, womit die Lehre von der Ewigkeit der Welt erneut behauptet wurde.<sup>346</sup> Folglich wurde auch die Zeit, die im Sinne des *Aristoteles* allerlei physikalischen Bewegungen anhaftete, bei den Neoplatonikern zu einem "beweglichen Abbild der Ewigkeit" (κινητόν τινα αἰώνος), als deren in Zahlen einhergehendes und insofern selbst ewiges Bild (αἰώνιον εἰκόνα), wie es bereits *Platon* definiert hatte.<sup>347</sup>

Mit der Entfaltung der Emanationslehre bei den spätantiken Neoplatonikern, die vor allem eine Zunahme der Stufenanzahl bedeutete, wurde auch die Idee der Entstehung der Zeit aus der Ewigkeit revidiert. Die Zeit strömt bei ihnen nicht mehr unmittelbar aus der Ewigkeit heraus, sondern passiert eine Zwischenform, bevor sie zu der Zeit der materiellen Welt wird. So unterschied *Iamblichus* zwischen der Zeit der materiellen Welt und der Zeit der intellektuellen Welt. Die

---

<sup>343</sup> Plotin, *Enneades* I:7 & V:2 (Harder, V, 298-302 & I, 238-242).

<sup>344</sup> Ebd., III:8 (Harder, III, 4 ff.)

<sup>345</sup> Zwar ist das für unser Thema zentrale Traktat III:7 der *Enneades* "Über Ewigkeit und Zeit" in der arabischen "Theologie des Aristoteles" nicht enthalten, doch die grundlegenden Thesen von *Plotin* über das Verhältnis des Einen, des Geistes und der Seele zur Zeit sind auch in den darin enthaltenen *Enneades* IV & V erwähnt. Im Osten fußte darauf die gesamte mittelalterliche neoplatonische Tradition.

<sup>346</sup> Ebd. III:7:3 & V:1:6. (Harder, IV, 310-312 & I, 220-224).

<sup>347</sup> Ebd., III:3-7. Vgl. *Platon*, *Tim.* 37d.

"unsichtbare" (ἀμερής) intellektuelle Zeit verstand er als das "Früher und Später" (*McTaggarts* B-Reihe) in der intellektuellen Ordnung. Diese Zeit sei völlig unabhängig von jeglicher Bewegung; sie bedürfe auch keiner zählenden Seele und könne nicht gemessen werden. Dies sei eben die Zeitordnung, welche den Gang der physischen Zeit präge. Oberhalb dieser Zeit stehe nur noch das Ewige. Das Ewige sei absolut statisch und einheitlich, erleide keine Bewegung und habe daher weder so etwas wie eine Dauer noch so etwas wie deren Ordnung. Was die physische Zeit anbetrifft, wird sie bei *Iamblichus* auf die Folge von Zukunft, Gegenwart (Jetzt) und Vergangenheit (*McTaggarts* A-Reihe) reduziert. Diese Zeit sei "unwirklich" (ἀνυπόστατος), denn an sich existiere sie nicht: Die Vergangenheit sei nicht mehr da; die Zukunft – noch nicht; und die Gegenwart, das "Jetzt", habe keine Dauer, bestehe also auch nicht "wirklich". Diese Zeit folge also der fortdauernden Bewegung der Gesamtheit der physischen Dinge, ohne an sich zu existieren. Gemäß diesen Ansprüchen an die Höhe der Existenz wurden bei *Iamblichus* die physische Zeit in die Materielle Welt, die unsichtbare Zeit in die Intellektuelle Welt, und das Ewige wie bei *Plotin* fast an die Spitze der Emanationspyramide, nur noch eine Stufe niedriger als die des Einen, gesetzt.<sup>348</sup>

Im Vergleich mit den spätantiken sowie mit den mittelalterlichen Neoplatonikern war die Abstufungshierarchie von *Ibn Dauds* "wahrem Philosophen" (*filosof`amiti*), *Ibn Sīnā*, an dem er diesbezüglich seine Kritik übt, durchaus "bescheiden". Bei ihm sah man die Emanation innerhalb der translunaren Welt zwar zehn Stufen passieren, dennoch brachte sie die Entitäten nur von dreierlei Kategorien (Intellekt, Seele und Körper einer Sphäre) hervor. Eine andere Quelle von *Ibn Daud* – *Fons Vitae* von *Ibn Gabirol*, den er allerdings definitiv nicht zu den "wahren Philosophen" zählte, – war in dieser Frage deutlich "großzügiger". Diese gibt nämlich sechs Entitäten verschiedener Art an, die sich zwischen dem Ersten und dem sichtbaren Universum (angefangen mit den Himmelssphären) befinden.<sup>349</sup> Dennoch, ob drei- oder mehrstufig, blieb das Grundprinzip der translunaren Emanation über die Jahrhunderte der neoplatonischen Tradition im Gleichen bestehen: Das transzendente Eine lässt aus sich das Mittlere absteigen, das seinerseits die Seele und den Körper der sichtbaren Welt bis zu der Urmaterie graduell

---

<sup>348</sup> Siehe die Darstellung der Ansichten *Iamblichus* bei *Proklos* (Tim. III 30:30-32:6, 33:1-30) und *Simplicius* (In Aristotelis *Categorias*, Kalbfleisch, 351:32-352:20, 353:19-356:7; In Aristotelis *physicorum*, Diels IX, 786:11-788:33, 792:20-795:3). Die vorliegenden Ausschnitte aus *Simplicius* und *Proklos* wurden gesammelt und ediert in Samborsky & Pines, 1997, 27-47.

<sup>349</sup> *Ibn Gabirol* leitet das All aus dem Ersten Wesen, das mit Gott gleichgesetzt werden darf. Aus ihm emanieren der Göttliche Wille (1), welche selbst Universelle Materie (2) und Universelle Form (3) hervorbringt. Ihr folgen Intellekt (4), Seele (5), Natur (6) und schließlich die sichtbare Welt.

entstehen lässt. Die für das Mittlere eigentümliche "intellektuelle Zeit" (griech.: ὁ ἐκεῖνος [χρόνος]) bzw. "ewige Zeit" (griech.: αἰών, arab.: *dahr*,<sup>350</sup> lat.: *sempiternus*) wurde zu einem notwendigen, wenn auch bestrittenen Bestandteil der mittelalterlichen Zeitlehre.

Es ist ziemlich sicher, dass *Ibn Daud* eine gute Kenntnis derselben besitzen musste. Denn in *Ibn Gabirols Fons Vitae* hat er sicherlich darüber die folgende, für die Neoplatoniker durchaus typische Bemerkung gelesen:

Die Bewegung der Substanz, die die Prädikamente hält, ist in der Zeit. Die Zeit aber fällt unter die Ewigkeit. Also fällt die Substanz, die die Prädikamente hält, unter die Ewigkeit. Und der Erste Schöpfer ist über der Ewigkeit. Also ist die Ewigkeit Mittleres zwischen Ihm selbst und der Substanz. Die Ewigkeit aber ist Ewigkeit für etwas Ewiges und Dauer für etwas Dauerndes. Also gibt es hier etwas, was Mittleres ist, zwischen dem Ersten Schöpfer und der Substanz, die die Prädikamente hält, [d.h. etwas Mittleres,] dessen Ewigkeit die Dauer [für die Substanz, die die Prädikamente hält,] darstellt...<sup>351</sup>

In *Liber de Causis*, einer neoplatonischen Schrift, welche *Ibn Daud* eventuell ebenso als eine genuin aristotelische gekannt haben sollte,<sup>352</sup> wird die Beschaffenheit dieses Mittelwesens auf folgende Weise formuliert:

Zwischen dem Ding, dessen Substanz und Wirkung im Bereich der Ewigkeit liegt, und dem Ding, dessen Substanz und Wirkung im Bereich der Zeit liegt, existiert ein Mittleres. Und das ist jenes [Ding], dessen Substanz zum Bereich der Ewigkeit, dessen Wirkung aber zum Bereich der Zeit gehört.<sup>353</sup>

<sup>350</sup> Bei den arabischen Autoren trifft man oft auch andere Bezeichnungen der übersinnlichen Zeit oder deren Arten wie *'abad*, *zamān ma'nawī*, *zamān muṭlaq*, *zamān 'alwī*, *muddah*, usw. Die Terminologie war in dieser Frage ziemlich schwankend, vor allem weil die Interpretationen jenes Zeitbegriffs bei verschiedenen Autoren innerhalb ihrer philosophischen Systeme von einander stark abwichen.

<sup>351</sup> Ibn Gabirol, *Fons Vitae* III:3:[13] (Bäumker, 78-79): *Motus substantiae quae sustinet praedicamenta est in tempore. sed tempus cadit infra sempiternitatem. et factor primus est supra sempiternitatem. ergo sempiternitas est medium inter ipsum et substantiam. sed sempiternitas est sempiternitas sempiterno, et est mora morato. ergo aliquid est hic quod est medium inter factorem primum et substantiam qua sustinet praedicamenta, cuius sempiternitas est mora...*

<sup>352</sup> *Liber de Causis* wurde offensichtlich auf Arabisch verfasst. Die meisten Forscher vermuten, es sei im 9. Jh. in Bagdad geschrieben worden, obwohl für diese Behauptung immer noch klare Nachweise fehlen. Die ältesten arabischen Originaltextfragmente stammen aus dem 12. Jh. Wie es dem auch sei, steht Eines fest: Zwischen 1167 (womöglich sogar 1144) und 1187, d.h. nur ein paar Jahre nach der Niederschrift von AR und SQ oder sogar gleichzeitig mit ihr, wurde dieses Werk in Toledo, der Wohnstadt von *Ibn Daud*, von *Gerhard von Cremona* ins Lateinische übersetzt. Die arabischen Originale müssten also bereits zuvor in Toledo vorgelegt haben. Es ist also gut möglich, dass *Ibn Daud* das Werk gekannt hat. Sollte dies der Fall sein, müsste er dies als ein Werk des *Aristoteles* gelesen haben. Denn *Gerhard von Cremona* betitelte seine Übersetzung – *Liber Aristoteles de Expositione Bonitatis*.

<sup>353</sup> *Liber de Causis*, XXX (Bardenhewer, 113:10-114:2): *إنه بين الشيء الذي جوهره وفعله في حدّ الدهر وإنه بين الشيء الذي جوهره وفعله في حدّ الزمان*.  
Vgl. (Pattin & Schönfeld, [210], 58): *Inter rem cuius substantia et actio sunt in momento aeternitatis et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento temporis existens est medium, et est illud cuius substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis.*

*Ibn Daud* benutzt des Öfteren den Begriff des "Mittleren" (*'emša'i*), allerdings nur in der Mehrzahl.<sup>354</sup> Damit meint er die Engel, die Intellekte und die Seelen der Himmelsphären, und zwar sie alle zusammen. Sie alle setzen den Willen Gottes in der irdischen Welt durch. Und hiermit will er anscheinend den Eindruck erwecken, dass es unter ihnen nicht nur *ein* bestimmtes Wesen geben würde, wie etwa eine Himmelsphäre oder ein Intellekt, dessen Dauer für den Rest des Universums die "ewige Zeit" darstellen sollte, sondern dass sie alle zusammen, ohne Unterschied die Zeit erzeugen. Ob nun diese Zeit für *Ibn Daud* tatsächlich "ewig" ist, wird im nächsten Abschnitt untersucht.

#### Z e i t u n d E w i g k e i t

#### 2.4.4.

Der Begriff der "Ewigkeit" kann in zweierlei Hinsicht verstanden werden: Entweder als anfangs- und endlose Dauer oder als Zeitlosigkeit. Die Vorsokratiker verstanden die Ewigkeit als unbegrenzte Dauer, und zwar als Dauer des Werdens. *Platon* dagegen beschreibt in *Timaios* das Ewige (αἰών) anders, und zwar nicht als die gesamte Dauer der Weltzeit in ihrer gänzlichen Erstreckung, sondern vielmehr als eine besondere Qualität des Seins, als ein "Verharren in Einem" (τὸ μένειν ἐν ἐνί), das unveränderliche Sein, frei von Entstehen, Vergehen, Wechsel und überhaupt jeglichem Geschehen.<sup>355</sup> An dieser Vorstellung hielten folglich auch die Neoplatoniker fest. So definiert *Plotin* in seinen *Enneades* die Ewigkeit als Leben (ζωή), das sich selbst stets identisch bleibe, da es immer in seiner ungeteilten Fülle und endgültigen Vollkommenheit da sei. Es verharre in seiner unwandelbaren Identität in sich selbst und ist immer in der Gegenwart, weil nichts von ihm vergangen sei und nichts erst sein werde, sondern es sei da, immer im Selben bestehend, wie "auf einen Punkt konzentriert" (ἐν σημείῳ ὁμοῦ πάντων ὄντων).<sup>356</sup> Unter der "Konzentration in einem Punkt" versteht *Plotin* das Zugleich-Sein von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sprich die Zeitlosigkeit.<sup>357</sup>

Die plotinische Ablehnung der Zeitlichkeit beim *Nous*, dem Geist, ist dabei mit derselben beim Einen nicht identisch. Der Unterschied ist ein ontologischer. Während der *Nous*, der denkende Geist, das wahre Sein denkt, indem er sich denkt, gibt es in seinem Denken zwar kein Nacheinander der Gedanken, doch die Gedanken selbst sind eben einzelne Ideen, Ideen des Seins, Seinsgattungen.

---

<sup>354</sup> Siehe bspw.: AR I:6 (54b10). Die Erklärung siehe in: AR II:6:1 (ER 190b4-191a4).

<sup>355</sup> *Platon*, *Timaeus* 10-11.

<sup>356</sup> *Plotin*, *Enneades* III:7:3 (Harder, IV, 310-312).

<sup>357</sup> Siehe dazu ausführlicher: Mesch, 2003, 243-248.

Der Geist denkt somit alle Ideen, die jemals zeitlich gedacht werden können, zugleich, in ihrer teillosen Vollendung (τέλος ἀμερέζ).<sup>358</sup>

Anders verhält es sich mit dem Einen. Dieses ruhe ebenso außerhalb der Zeit in sich selbst, doch es ist die Ruhe des "wahren", "jenseitigen" Einen, das keine innere Teilung in sich zulässt. Mehr als das kann man allerdings von *Plotin* über das Eine nicht erfahren. Feststeht jedoch, dass es darin nicht mal ein Zugleich-Sein geben kann, ergo auch keine Ewigkeit im Sinne des Geistes.

Die Deutung der Ewigkeit bei *Aristoteles* sieht etwas anders aus. In *De Caelo* definiert er die Ewigkeit als "die äußerste Grenze (τέλος) [der Existenz] des gesamten Himmels und die Grenze, welche die gesamte Zeit und die Unendlichkeit umfasst." Und diese wird "Ewigkeit" (αἰών) genannt "weil sie immer andauert (ἀεὶ ὄν), unvergänglich und göttlich."<sup>359</sup> Die geheimnisvolle Bestimmung der Ewigkeit als τέλος (eigentl.: "Ziel", "Vollendung") lässt dabei verschiedene Interpretationen zu. Doch obwohl es in der Forschung Versuche gegeben hat, *Aristoteles* an dieser Stelle platonisch zu deuten,<sup>360</sup> bleibt die Grundbedeutung seines Ewigkeitsbegriffes nicht metaphysisch, sondern rein physikalisch. Denn seine primäre Absicht in *De Caelo* A 9-12 besteht in der Beweisführung, dass die Welt weder entstanden, noch vergänglich ist. Und dies tut er in *De Caelo* ohne den Rückgriff auf das Konzept des unbewegten Bewegers. Und sogar mehr als das. Am Ende seines Gedankengangs merkt er an, dass die Ewigkeit der Welt

---

<sup>358</sup> Plotin, ebd. Mesch erklärt diesen Gedanken so: "Will man Plotinus Ewigkeitsbegriff verstehen, ist es entscheidend, sich das ontologische Motiv seiner Zeittranszendenz klarzumachen. Vergangenheit und Zukunft bzw. Früher und Später im zeitlichen Sinne müssen aus der Ewigkeit ausgeschlossen werden, weil ein platonisches Sein gemäß dem 'Sophistes' nur so zu verstehen ist, dass die Seinsgattungen, während sie im zeitlichen Nacheinander gedacht werden, von diesem unabhängig sind. Das zeitliche Nacheinander des Denkens erweist sich für die Erkenntnis der Gattungen als bloße Äußerlichkeit, weil jeder Teil des gedachten Seins recht verstanden bereits das Ganze ist... Das Zugleich-ganz-gegenwärtig-Sein der Ewigkeit lässt die Seinsgattungen keineswegs in der Differenzlosigkeit bloßer Einerleiheit aufgehen... [Es bedeutet] nur, dass sich die Gattungen als Reflexionsbegriffe erweisen. Als Reflexionsbegriff trägt jede Gattung die anderen in sich und ist deshalb recht betrachtet 'schon' das Ganze." (Mesch, 2003, 248, 250).

<sup>359</sup> Aristoteles, *De Caelo* A 9 (279a23-28): Τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μὴθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἐκάστου κέκληται. Κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰὼν ἐστίν, ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι τὴν ἐπωνυμίαν εἰληφώς, ἀθάνατος καὶ θεῖος.

<sup>360</sup> So behauptet Mesch, dass die Beschreibung der Ewigkeit als τέλος, "Ziel", diese aus einem rein physikalischen Terminus in einen ontologischen verwandle. Gelesen im Kontext der aristotelischen Kausalitätslehre verbinde das Wort τέλος die "Ewigkeit" mit dem Konzept der Zweckursache, *causa finalis*. Im Falle des Universums sei es der *Nous*, der unbewegte Beweger. Der Definition zufolge sollte also seine "Ewigkeit" die "Zeit umfassen". Und in dieser Interpretation liegt nun der Ewigkeitsbegriff des *Aristoteles* von dem des *Platons* nicht weit entfernt. Trotz seiner recht spitzfindigen Deutung gibt Mesch jedoch selber zu, dass der Begriff αἰών bei *Aristoteles* nicht allein aus *De Caelo*, einer seiner Frühschriften, verstanden werden darf und dass dieser weder hier, noch an anderen Stellen ausgebildet genug wäre, um eine klar definierte Rolle in seiner Erklärung des Zeitphänomens zu erhalten. Siehe: Mesch, 2003, 343-359.

ebenso aus rein naturwissenschaftlichen Gründen als notwendig erscheinen soll. In *Physica*  $\Theta$  wendet er sich dem Thema erneut zu, führt den Begriff des unbewegten Bewegers ein und beweist dessen Ewigkeit aus der Ewigkeit der Bewegung und der Zeit. Demnach wird mit Ewigkeit die unbegrenzte Dauer der kosmischen Bewegung selbst auf den Urbeweger projiziert: Die Zeit der vergänglichen Dinge verlaufe nämlich in diskreten Abschnitten, während die Ewigkeit des Urbewegers einen Stillstand der "unendlichen Zeit", der "unteilbaren Dauer" darstelle.<sup>361</sup> Freilich, liegt die Zeitlosigkeit bereits im Begriff des Urbewegers vor. Insofern dieser unbewegt bleibt, kann für ihn auch keine Zeit entstehen. Und diesen Gedanken findet man auch bei *Aristoteles*.<sup>362</sup> Dennoch wird bei ihm der Urbeweger eben als ein "Beweger" stets in seiner Beziehung zur Welt gedacht. Und für die Welt des Entstehens und Vergehens erscheint er eben als eine Substanz von grenzloser Zeitdauer.

Trotz aller Unterschiede waren jedoch sowohl *Aristoteles* als auch die Neoplatoniker der Meinung, dass die materielle Welt ewig, sprich nicht im temporalen Sinne entstanden ist. Somit wurde auch die Zeit an sich "ewig" im Sinne der unendlichen Dauer. Der Unterschied zwischen ihnen bestand lediglich darin, dass *Aristoteles* den *Nous*, den Urbeweger, und *Plotin* den *Nous*, das Mittelwesen, sprich das erste Emanat, für die Quelle dieser Ewigkeit hielt. Die ewige Zeitdauer der Welt, so wie man diese in der mittelalterlichen Philosophie ob nun aristotelisch, oder neoplatonisch ableitete, konnte also nicht direkt zu der sich im ewigen Kreislauf ändernden Zeit werden. Im Falle der Neoplatoniker benötigte man dazu ein Mittelwesen, im Falle der Aristoteliker – Gott selbst, wobei man ihm dafür die Zeitlosigkeit Seiner Wirkungen absprechen musste.

Infolge der bereits erwähnten Zweifel *Ibn Dauds* an der translunaren Emanation erfahren wir aus *AR* kaum etwas darüber, wie die Himmel entstanden sind und welche temporale Beschaffenheit die Himmelssphären, ihre Seelen und Intellekte haben. Eins steht jedoch fest: Zur Zeit der Niederschrift von *AR* lagen *Ibn Daud* zwei Modelle der Zeitphilosophie vor, welche – wenn auch aus verschiedenen Gründen, dennoch mit gleicher Notwendigkeit – auf die Ewigkeit der Welt hinausliefen. Darüber hinaus sollte er die beiden höchstwahrscheinlich für genuin aristotelisch gehalten haben. Das wichtigste Bauelement der Behauptung der Ewigkeit der Welt war die Annahme der Existenz eines Wesens, das *an sich* zeitlos, dennoch *seiner Wirkung nach* als ewig andauernd ist. Finden

---

<sup>361</sup> Vgl. *Aristoteles*, *Met.*  $\Lambda$  7 (1072b29 f.), 9 (1075a8 ff.); *Eth. Nic.*  $\text{K}$  7 (1177b26 ff.). Siehe: Solmsen, 1960, 157 f.

<sup>362</sup> Siehe bspw.: *Aristoteles*, *Phys.*  $\Theta$  10; *Met.*  $\Lambda$  7.

wir ein solches Wesen in AR, werden wir wissen, dass *Ibn Daud* ebenso an die Ewigkeit der Welt geglaubt haben müsste. Wie aber gezeigt wird, hat *Ibn Daud* trotz all seinen Bedenken, das Problem der Ewigkeit anzusprechen, allem Anschein nach weder Gott noch die Welt für "ewig andauernd" gehalten. Wir fangen mit Gott an.

### *Gottes Zeitlosigkeit*

#### 2.4.4.1.

Das erste und wichtigste aller göttlichen Attribute ist für *Ibn Daud* Seine Einheit. Diesem Attribut widmet *Ibn Daud* die zwei ersten Kapitel seiner Abhandlung über die Grundlehren. Darin beweist er, dass das Wesen, durch dessen Wirkung die Welt entstanden sein sollte, ein Einer ist, und zwar in allen diesem Wort eigentümlichen Bedeutungen: Es sei alleinig, einzigartig, unteilbar, unveränderlich und der Erste, und all das im absoluten Sinne.<sup>363</sup> Diese Beschreibung erhebt Gott über jeglichen Vergleich mit den anderen Entitäten und scheint Ihn in die Kategorie des neoplatonischen Einen und nicht des aristotelischen Urbewegers einzustufen. Bei *Plotin* ist das Eine, wie schon beschrieben, zeitlos und nicht "ewig andauernd", da es in Ihm nichts gibt, was sich weiter in Mannigfaches entfalten kann. Im Unterschied zu *Plotin* aber versucht *Ibn Daud* Seine Beziehung zur Zeit doch zu beschreiben und nennt Ihn "ewig".

Das Hebräische kennt drei verschiedene Bezeichnungen für "Ewigkeit" und *Salomon Ben Labi*, der Übersetzer von AR, macht Gebrauch von allen drei, wenn *Ibn Daud* die Beziehung Gottes zur Zeit beschreibt.<sup>364</sup> Diese sind (1) *qadmut* (arab. vmtl.: *abad* od. *qidam*), "Urewigkeit", "Anfangslosigkeit";<sup>365</sup> (2) *temidiyut* (arab. vmtl.: *dawām* od. *sarmad*), "Immerwährendheit", "ununterbrochener Fortbestand";<sup>366</sup> und (3) *niṣḥiyut* (arab. vmtl.: *azal*), "Unvergänglichkeit", "temporale Endlosigkeit".<sup>367</sup> Demnach definiert *Ibn Daud* die Existenz Gottes als ewig. Doch wenn er über das göttliche Attribut der Ewigkeit spricht, meint er damit nicht die unbegrenzte Dauer eines sich ständig ändernden Dinges, sondern allein und ausschließlich die Zeitlosigkeit.

Die Erörterung des Verhältnisses Gottes zur Zeit findet man in AR II:3. Darin untersucht *Ibn Daud* die Attribute Gottes. Und bereits am Anfang merkt er an:

---

<sup>363</sup> Siehe: AR II:1-2.

<sup>364</sup> Zur Benutzung dieser Begriffe in Bezug auf die anderen Entitäten siehe: Abs. 4.1.-2.

<sup>365</sup> Dieses Verständnis findet man auch in AR II:1 (ER 127b10-11). *Moṭoṭ* benutzt allerdings an dieser Stelle den Begriff *neṣaḥut* (EN 100:15).

<sup>366</sup> Dieses Verständnis findet man auch in AR II:3 (ER 135b2-15).

<sup>367</sup> Dieses Verständnis findet man auch in AR II:1 (ER 127b11-13).



Wisse, dass die absolut wahren Kategorien oder die Attribute, [welche] über Gott, gesegnet sei Er, [ausgesagt werden können], die negativen sind, wie wenn Du sagen würdest, dass Er kein Körper sei und dass Seine Existenz nicht von der Existenz eines anderen Dinges abhängt.<sup>368</sup>

Denn Gottes Wesen könne weder verstanden noch definiert werden.<sup>369</sup> Seine Attribute seien daher weder substantiell noch akzidentell, sondern immer relativ (*šerufiyim*).<sup>370</sup> Ihre Zuweisung erfolge daher nur mittels einer Negation, bezogen auf die körperlichen Entitäten, und zwar – wie aus den Beispielen folgt – verständlicher Weise auf die Menschen.<sup>371</sup> Daraus ergibt sich auch das Verständnis der göttlichen Attribute der Beständigkeit (*temidiyut*) und Unvergänglichkeit (*nišhiyut*). Und zwar stellen sie die Ablehnung der Zeitlichkeit dar:

Nachdem bereits festgestellt worden ist, dass Er (Gott) sich nicht bewegt, und dass [der Wechsel] der Zeiten<sup>372</sup> Ihn nicht verändert, die vergangenen und die zukünftigen Momente<sup>373</sup> Ihn nicht verwandeln, siehe: Er ist "beständig" und "unvergänglich" im Sinne der Ablehnung einer Bewegung bei Ihm.<sup>374</sup>

---

<sup>368</sup> AR II:3 (ER 131a14-b1): דע שהמאמרים או התארים היותר אמתיים על השם ית' אמנם הם השלילות, כאמרך איננו גשם, ולא נתלה מציאותו במציאות דבר מה.

<sup>369</sup> Ebd. (ER 133a12-134b12).

<sup>370</sup> Ebd. (ER 136a6-8).

<sup>371</sup> Ebd. (ER 133b7-134b1, 136b15-139a1). Vgl. Samuelson, EF, 147.

<sup>372</sup> *Zemanim* – Pl. v. *zeman*. *Zeman* übersetzt Samuelson als "seasons". Siehe: Samuelson, EF, 151. Vgl. ebd., 379. *Klatzkin* kennt eine solche Bedeutung dieses Begriffes jedoch nicht. Vielmehr versteht er darunter die "Zeit" überhaupt. Siehe: *Klatzkin*, TPh, I, 264. Seine weiteren Übersetzungsmöglichkeiten passen weder zum Kontext, noch werden sie von ihm mit Zitaten aus *ER* belegt. Siehe: Ebd., 265. In dem Bibelhebräischen bezeichnete *zeman* auch nicht "Jahreszeit", sondern "eine bestimmte, abgegrenzte Zeit" im Sinne eines kurzen Zeitintervalls, z.B. eines Tages. Siehe: Gesenius, HAH, 200-201; Barr, 1962. Die Bedeutung der "Jahreszeit" kommt dem Begriff erst im rabbinischen Hebräisch zu, wobei der alte Sinngehalt neben diesem auch weiterhin beibehalten wird. Siehe: *Jastrow*, DT, 404; *Levy*, WTM, I, 542b. Die von Samuelson angegebene Bedeutung geht vor allem aber auf das arabische *zamān*, das vermutliche Originalwort der vorliegenden hebräischen Übersetzung, zurück. Im Gegensatz zu *waqt* – dem "Zeitpunkt" – bedeutete *zamān* eher einen "längeren Zeitintervall" wie Jahrhundert, Epoche usw. Als "Jahreszeit" kommen dennoch ebenso *waqt* wie auch *zamān* als Synonyme von *faṣl* relativ gleich oft vor. Siehe: *Hartner*, 1934, 1307. Ich halte mich in der Übersetzung jedoch an die von den meisten Philosophen und Theologen benutzte Bedeutung des hebr. *zeman* bzw. des arab. *zamān* als der "Zeit" im Sinne eines sinnlich spürbaren Zeitflusses, der an einer Bewegung zu beobachten ist. Vgl. *de Boer*, 1934, 1310; *Mallet*, 1991, 433-438.

<sup>373</sup> *ʿitim* (Pl. v. *ʿet*) übersetzt Samuelson als "time" und erklärt es als eine Übertragung aus dem arabischem *ʿanan*. Siehe: Samuelson, EF, 151 & 391. Unter *ʿanan* (أنى) wird gewöhnlich die "Zeit" als "Zeitraum" verstanden. Siehe: *Wehr*, AWS, 28. *Klatzkin* wiedergibt aber die Bedeutung von *ʿet* in den meisten Beispielen mit dem Begriff von *paʿam*, das "Mal". Siehe: *Klatzkin*, TPh, III, 175. Auch in dem Bibelhebräischen bezeichnet dieses Wort, das in der Hl. Schrift wohlgeordnet am häufigsten für "Zeit" gebraucht wird, eher einen "Moment" bzw. einen "Zeitpunkt", in welchem sich etwas ereignet. Siehe: *Jenni*, 1962, 643. Vgl. Gesenius, HAH, 628-629. Im früh-rabbinischen Hebräisch wurde das Wort *ʿet* zu einem *terminus technicus*. Es steht für ein  $\frac{1}{24}$  vom *ʿonah*, das selbst  $\frac{1}{24}$  einer astronomischen Tages- oder Nachtstunde ist. Siehe: *Jastrow*, DT, 1054 & 1128; *Levy*, WTM, III, 712b. Dementsprechend würde *ʿet* in der rabbinischen Auffassung einen ca. 6,25



Dieser Deutung von *Ibn Daud* zufolge sollte sich Gott als ein "Gewesen-Werdend-Seiender" bezeichnet haben. Nach *AR* ist Er also ewig, doch nicht in dem Sinne, dass Seine Existenz unbegrenzte Dauer besitze – diese Erklärung wäre wohl ein positives Attribut – sondern in dem Sinne, dass die Zeit Ihn nicht berührt, da Er keinerlei Veränderung erfährt. Kurzum, Er ist zeitlos.

Damit verteidigt *Ibn Daud* – wenn auch nicht ganz konventionell – die neoplatonische Theorie des Erhabenseins Gottes über jegliche Definition hinaus. In seiner Attributenlehre bedeutet die Zeitlosigkeit nämlich keine Bestimmung dessen, was Gott *ist*, sondern lediglich die Definition dessen, was Er *nicht ist*. Doch auch das plotinische Erste Emanat, der *Nous*-Geist, ist bei Neoplatonikern zeitlos. Die Zeitlosigkeit eines Dinges *an sich* ist also kein Hindernis für sein ewiges Wirken auf die übrigen Dinge, die in der Zeit sind. Um also zu beweisen, dass Gott nach *Ibn Daud* nicht der Träger der ewigen Zeit ist, muss man aufzeigen, dass Sein Wirken nicht "ewig andauernd", sondern ebenso "zeitlos" ist. Der Unterschied zwischen den beiden Wirkungsarten ist leicht erkennbar: Der ewige Bewegter kann nur immerwährend wirken, der zeitlose dagegen kann dies sowohl immerwährend, als auch spontan und einmalig tun. Sollten wir also in *AR* zumindest eine Wirkung Gottes finden, die als willkürlich, einmalig oder sporadisch, ohne jegliches erkennbares Zeitmuster beschrieben wird, werden wir nun wissen, dass alle Seine Wirkungen laut *Ibn Daud* zeitlos sind. Das bekannteste Phänomen und das größte Wunder Seiner Wirkung war in der Vorstellung des Mittelalters die Erschaffung der Welt. Darüber findet man in *AR* recht wenig geschrieben. Im nächsten Abschnitt werde ich es jedoch wagen, die diesbezügliche Meinung von *Ibn Daud* im Kontext der Diskussionen seiner Zeit zu rekonstruieren.

#### *Erschaffensein der Zeit*

2.4.4.2.

Aus der Sicht der jüdischen Tradition ist Gott Schöpfer der Welt. Die Tora legt bekanntlich fest, dass das Universum in sechs Tagen "erschaffen" (*nivra'*) worden, oder – wie es die mittelalterlichen Philosophen zu schreiben pflegten – "neuentstanden" (*mehudaš*) ist. Dies behauptet auch *Ibn Daud*. In *AR* III zählt er dies sogar zu den Grundwerten des jüdischen Glaubens, insofern dies ein Teil des Dekalogs darstellt: "Das vierte [Gebot] besteht im Einhalten des Schabat. Und darin findet sich der Unterschied [zwischen uns] und demjenigen, welcher an die Urewigkeit der Welt glaubt."<sup>378</sup> Wie stellt er sich aber diese Welterschaffung vor?

---

מורה על עבר בנוייה על בנין העתיד. וכבר ידעת היות עובר זה בלשון העברי...

<sup>(1)</sup>Der Text von Weiss fügt hinzu: שלחני. <sup>(2)</sup>Der Text von Weiss fügt hinzu: מלת.

<sup>378</sup> AR III (ER 210b12-13):

והרביעי שמירת השבת ובו ההבדל מאמונת מי שיראה בקדמות העולם.

Laut all dem zuvor Gesagten ist Gott *an sich* zeitlos. Wie kann aber etwas Zeitloses eine temporale Welt bewirken?

Zu Beantwortung dieser Frage wendet sich *Ibn Daud* nicht mehr an die Neoplatoniker, sondern an *Aristoteles*. In AR II:1 beschreibt er das Wesen des Glaubens (*šoreš ha-emunah*). Darin bringt er zum ersten Mal in der Geschichte der jüdischen Philosophie den Beweis der Existenz Gottes aufgrund der Bewegung an. Dieser Beweis stellt in einer verkürzten Form das aristotelische Argument für die Existenz eines unbewegten Bewegers dar. Genauso wie *Aristoteles* zieht *Ibn Daud* seine Schlussfolgerung aus den beiden folgenden Prämissen: (1) Jede Bewegung bedarf eines Bewegers; und (2) Die unendliche Aufeinanderfolge (*regressus as infinitum*) der bewegten Beweger ist unmöglich. Das Ergebnis dieser Schlussfolgerung lautet: Es muss notwendig etwas geben, was alles bewegt, selbst aber nicht bewegt wird, sprich den unbewegten Beweger.<sup>379</sup> Die Konsequenzen dieses Beweises sind aber bei *Ibn Daud* und *Aristoteles* verschieden. *Aristoteles* folgerte die Existenz des *primis moventis* aus der ewigen Bewegung des Universums. Aus der temporalen Beschaffenheit dieser Bewegung sowie aufgrund der Anfangs- und Endlosigkeit der Zeit selbst zog er den Schluss, dass die Ursache der Bewegung des Kosmos ebenso ewig sein soll, wie der Kosmos selbst.<sup>380</sup> Doch für *Ibn Daud* ist diese Lösung anscheinend unakzeptabel. Während *Aristoteles* den temporalen Zustand Gottes aus dem Zeitmodus Seiner Wirkungen erschließt, bezieht *Ibn Daud* diesen Zustand auf das göttliche Wesen selbst:

Die Verse [der Hl. Schrift], welche die Abhängigkeit aller existierenden Dinge von Gott, ges. sei Er, bezeugen, sowie [die Tatsache], dass sie alle Seiner, ges. sei Er, bedürfen, während Er ihrer nicht bedarf, sind in Bezug auf die Schöpfungsgeschichte geschrieben. So spricht der Prophet, Friede sei mit ihm: "Ehe die Berge geboren waren und Du die Erde und die Welt erschaffen hattest, von Ewigkeit bis zu Ewigkeit bist Du, Gott."<sup>381</sup> Und dies bedeutet, Er sei urewig (*qadmut*). Und so spricht der Dichter, Friede sei mit ihm, auch über das Attribut Seiner Unvergänglichkeit (*nešiyut*) und über Seine Unabhängigkeit von allen existierenden Dingen: "Sie werden umkommen, Du aber bleibst. Sie alle werden veralten wie ein Kleid."<sup>382</sup> Also stimmt die Tora auch darin mit der wahren Philosophie überein.<sup>383</sup>

<sup>379</sup> AR II:1 (ER 125a17-b2). Vgl. AR I:5; *Aristoteles*, Phys. Θ 4-6, Met. Λ 6-8.

<sup>380</sup> *Aristoteles*, Phys. Θ 1 & 6.

<sup>381</sup> Ps. 90:2.

<sup>382</sup> Ps. 102:27. Im Gesamtkontext des Psalms (102:25-28) lautet diese Stelle so: "Von Geschlecht zu Geschlecht sind Deine Jahre. Du hast einst die Erde gegründet, und die Himmel sind Deiner Hände Werk. Sie werden umkommen, Du aber bleibst. Sie alle werden veralten wie ein Kleid; wie ein Gewand wechselst Du sie, und sie werden verwandelt. Du aber bist derselbe, und Deine Jahre enden nicht."

<sup>383</sup> AR II:1 (ER 127b7-14): והוא ושכלם צריכים אליו ית', והוא וכבר באו הכתובים מעידיים בהתלות כל הנמצאות בשם ית', ושכלם צריכים אליו ית', והוא בלתי צריך להם, כפי מה שנזכר במעשה בראשית. ואמר הנביא ע"ה: בטרם הרים יולדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם ועד

Diese Stelle verdient unsere besondere Aufmerksamkeit. Hiermit wird behauptet, dass die Welt nicht schon immer da war und dass es sie auch nicht für immer geben wird. Gott war dagegen bereits vor der Welt da und wird es auch nach der Welt sein. Und in der Tat, sollte man den Beweis der Existenz des Urbewegers bei *Aristoteles* nicht nur rein kausal, sondern auch temporal verstehen, würde seine Behauptung der Ewigkeit der Welt sich als gegenstandslos erweisen. Die "wahre Philosophie" muss in diesem Fall den Anfang der Welt "in der Zeit" annehmen und damit nicht mehr der Tora widersprechen. Dies bedeutet allerdings *nicht*, dass die Welt "in der Zeit" entstanden sein sollte; sowie auch nicht, dass es eine "Zeit" gab, in der die Welt nicht da gewesen ist, während es Gott bereits gegeben hat. Und ebenso wenig heißt es, dass es mal auch eine "Zeit" geben wird, in der die Welt nicht mehr, Gott aber da sein wird. Diese Deutung wäre falsch. Und so wird es in AR auch nicht formuliert.

Das Problem einer solchen Auffassung müsste *Ibn Daud* nämlich bereits aus der Lektüre von *al-Ġazzālī's Tahāfut al-falāsifah* bekannt gewesen sein. In den beiden ersten Kapiteln dieses Werkes diskutiert *al-Ġazzālī* verschiedene Einwände der Philosophen gegen die Möglichkeit der Entstehung einer zeitlichen Welt aus einer ewigen Ursache. Es ist nicht der richtige Ort, auf alle Details dieser Diskussion einzugehen. Dennoch sei hier einer der philosophischen Vorwürfe erwähnt, um die Besonderheit von *Ibn Daud's* Formulierung richtig verstehen zu können. Der Einwand lautet wie folgt: Die Annahme, Gott sei bereits vor der Schöpfung der Welt imstande gewesen, die Welt zu schaffen, dies aber nicht gleich getan habe, bedeute, dass Gott vor der Erschaffung der Welt erst eine Weile gewartet habe. Nun sei diese Wartezeit entweder endlich oder unendlich. Sei sie endlich, so habe ebenso die Existenz Gottes einen Anfang, denn als ein unveränderliches Wesen, sollte Er immer imstande sein, die Welt zu erschaffen. Sei die Wartezeit aber unendlich, so müsste bis zur Schöpfung der Welt eine unendliche Zeit verfließen sein, was die Schöpfung unmöglich mache. Dies bedeute, dass die Erschaffung der Welt in der Zeit unmöglich stattgefunden haben könnte.<sup>384</sup>

Die Antwort *al-Ġazzālī's* erlaubt uns nun die Behauptung *Ibn Daud's* richtig zu verstehen. *Al-Ġazzālī* erwidert den Philosophen, dass die Zeit ebenso erschaffen sei, und zwar zusammen mit der Welt. Es sei daher sinnlos zu behaupten, dass

---

עולם אתה אל, וזה בקדמותו ית'. ואמר המשורר ע"ה בתאר נצחיותו, והיותו בלתי צריך לאחד מהנמצאים ג"כ: המה יאבדו ואתה תעמוד וכלם כבגד יבלו [שם קך כז]. הנה כבר הסכימה התורה עם הפילוסופיא האמתית בזה גם כן.

<sup>384</sup> Al-Ġazzālī, *Tahāfut al-falāsifah* [I]:1:1:[34] (Marmura, 20).

vor der Erschaffung der Welt eine "Weile vergangen" sei, denn im zeitlosen Zustand Gottes davor, könne es keine Dauer gegeben haben. Vielmehr entstehe das Universum plötzlich, inmitten der Zeitlosigkeit seines Schöpfers. Und das Einzige, was man darüber sagen könne, ist, dass Er vor der Erschaffung der Welt da gewesen sei.<sup>385</sup> Und im Grunde ist es alles, was *Ibn Daud* uns sagen will.

Die geschilderte Diskussion zeigt den Unterschied zwischen zwei Auffassungen der göttlichen Wirkung. In *al-Ġazzālī's* Darstellung vertreten die Philosophen die Ansicht, dass Gottes Wirkung auf die Welt "ewig" im Sinne der unbegrenzten Dauer erfolgt, während *Ibn Daud* und *al-Ġazzālī* selbst diese als zeitlos definieren.

#### *D a s E w i g e u n d d a s M i t t l e r e*

2.4.4.3.

Gott wirkt auf die Welt also zeitlos. Doch laut *Ibn Daud* ist Er nicht der unmittelbare Grund für die Existenz der Arten. Währenddessen sind diese der wesentliche Teil der Schöpfung, etwas, was dem ununterbrochenen Wandel der Materie entgegenwirkt und die Ordnung der Existenz sichert. Ihre Quelle hält *Ibn Daud* für einen Intellekt. Wie gesagt, ist es nicht klar, welchen Intellekt er damit meint.<sup>386</sup> Doch der Gedanke an sich ist neoplatonisch. Es ist sicherlich der plotinische *Nous*-Geist. Und bei *Plotinus* ist er der Träger der "ewigen Dauer".<sup>387</sup>

Der Gedankengang von *Ibn Daud* in AR II:4:3 leitete *Resianne Fontaine* zur Annahme, der vorliegende Abschnitt spiegle einen Zusammenstoß der griechischen Emanationslehre mit der jüdischen Schöpfungsgeschichte wider, einen Widerspruch, den *Ibn Daud* selbst nicht zu lösen vermöge.<sup>388</sup> Zum Beweis dieser These bringt *Fontaine* mehrere, die Frage der Entstehung betreffende Stellen aus AR zusammen. Diese scheinen auf den ersten Blick einander tatsächlich zu widersprechen. Sie erklären nämlich für die Quelle der Emanation der Materie und der Formen verschiedene Entitäten. Ihre Untersuchung würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Dennoch sei dazu angemerkt, dass die für *Fontaine* entscheidende Frage nach dem Ursprung der Formen und der Materie sich an den meisten Stellen unter Berücksichtigung des folgenden Prinzips leicht beantworten lässt: Für *Ibn Daud* steht fest, dass es eine Existenzhierarchie gibt. Das, was entsteht, verdankt seine Existenz vor allem Gott (1), daraufhin den Engeln (2), dann den Sphärenbewegungen (3). Die Frage nach dem Ursprung der Formen bzw. der Materie lässt sich also auf die Tiefe der gesuchten Antwort relativieren: Ist die Ursache der Existenz eines Menschen

---

<sup>385</sup> Ebd. [I]:1:2:[78 ff.] (Marmura, 30 ff.)

<sup>386</sup> Siehe: Abs. 2.4.4.

<sup>387</sup> Siehe: Abs. 2.4.1. & 2.4.2.

<sup>388</sup> Fontaine, 1990, 134-135. Vgl. König, 1929, 38 f.

sein Vater? Das geistige Prinzip, das dem entstandenen Körper die Form eines Menschen verleiht? Die Elemente, aus welchen er besteht? Die Bewegung der Gestirne, welche diese Elemente organisiert? Oder womöglich die Geneigte Sphäre bzw. der Zodiak, welche die pareklyptischen Bewegungen der Planeten bestimmt? Jedes wirkende Prinzip, außer Gott, hat nämlich ein anderes Prinzip zu seiner Ursache. Und gerade mit diesem Gedanken eröffnet *Ibn Daud* die Untersuchung der Grundprinzipien (*hathalot*).<sup>389</sup> In AR II:4:3 scheint *Ibn Daud* den letztendlichen Ursprung der Formen gefunden zu haben. Diese können nicht direkt von Gott emaniert werden, da Er über jede Art der Teilung erhaben ist und seine Wirkung daher nicht in Mannigfaltiges transzendieren kann.<sup>390</sup> Der Intellekt ist daher das Erste, das eine innere Diversität zulässt und daher die Gattungsformen in sich enthalten soll.

Für unsere Fragestellung nach dem Zeitmodus dieser Entität ist ohne Bedeutung, welcher Intellekt damit gemeint wurde. Wie bereits früher erläutert, gilt für alle Intellekte, dass sie unbewegte Beweger sind.<sup>391</sup> Keine Bewegung bedeutet keine Zeit. Demnach sind sie *an sich* zeitlos. Ihre Wirkung auf die Seelen der Himmelskörper ist aber beständig.<sup>392</sup> Demnach könnte man sie alle, insbesondere aber den Intellekt, welcher die Emanation der Formen bewirkt, mit dem plotinischen "Mittleren" für gleichartig erklären. Bei ihrer Beschreibung in AR müsste jedoch *Ibn Daud*, der an die Erschaffung der Welt glaubt, sich notwendig eine Frage stellen, die er aber nicht deutlich beantwortet. Und zwar: Sind diese Wesen neuentstanden oder ewig?

Laut *Ibn Sīnā*, welcher der Beschreibung der Philosophen in AR Modell gestanden hat, entstehen alle Intellekte, außer dem ersten, Einer aus dem Anderen und sind im gleichen Maße unbewegt.<sup>393</sup> Hierzu erwähnt *Ibn Daud* auch die Theorie *Ibn Gabirols*, dass die Intellekte aus sich – abgesehen von dem nächstfolgenden Intellekt – ebenso die Seelen emanieren würden, aus denen daraufhin die Materie der Himmelsphären entstehe. Doch diese These verwirft er gleich an derselben Stelle. Die Verwandlung einer immateriellen Formsubstanz in die der Materie ist nämlich der zentrale Punkt seiner Kritik an *Ibn Gabirol* und anscheinend der Hauptgrund für die Ablehnung der translunaren Emanationstheorie. Doch angenommen, dass die Seelen und die Materie der Himmelskörper laut *Ibn Daud* tatsächlich erschaffen wurden, und demnach

---

<sup>389</sup> AR II:4:2 (ER 144a6-145a6).

<sup>390</sup> Vgl. das philosophische Argument in AR II:4:3 (ER 151b11-152a1 ff.)

<sup>391</sup> Siehe: Abs. 2.3.3.

<sup>392</sup> Siehe: AR II:4:3 (ER 154a14-b6).

<sup>393</sup> Ebd. (ER 153a9-153b2).

einen temporalen Anfang haben, wie verhält es sich dennoch mit den immateriellen Intellekten? Sind sie mit der Welt entstanden, oder waren sie bereits davor da?

Hierzu findet man in AR zwei verschiedene Antworten. In AR II:1 legt *Ibn Daud* den Begriff des Möglichen aus.<sup>394</sup> Darin unterscheidet er zwischen dessen drei Arten: (1) Dem potentiell Möglichen, das noch nicht existiert; (2) Dem aktuell, aber nur vorübergehend Existierenden, das zuvor nicht gewesen ist und nicht immer da sein wird; und (3) Dem beständig Existierenden, dessen Dasein jedoch nicht aufgrund seiner selbst aktuell wurde. In die dritte Kategorie gehören laut *Ibn Daud* die "Engel":

Die zweite Art [der aktuell existierenden Wesen] bildet dasjenige, dessen Existenz weder ein Nichtsein vorausgegangen ist, noch jemals folgen wird. Allein kommt es einem solchen Wesen nicht kraft seiner selbst zu, sondern infolge eines Anderen, wie dies noch später am Beispiel der Substanzen, welche "Engel" genannt sind, geklärt wird. Denn ihrer Existenz ging niemals ein Nichtsein voraus, und es wird sie auch nie befallen. Allein kommt dies ihnen infolge eines Anderen zu. Daher sind sie [auch] notwendig [existierend] aufgrund eines Anderen, während sie aufgrund ihrer selbst lediglich eine mögliche Existenz besitzen.<sup>395</sup>

In AR II:3 kehrt *Ibn Daud* zu demselben Gedanken wieder: Nichts außer Gott besitze eine wahre und beständige Existenz. Denn alles hänge von Seiner Existenz ab.<sup>396</sup> Und dies hat auch Folgen für die Dauer aller verursachten Dinge:

Jedes der beständig existierenden Gegenstände, dessen Existenz von [der] eines Anderen abhängt, existiert ebenso wahr [wie das Andere]. Doch dies kommt ihm allein infolge dieses Anderen zu und nicht kraft seiner selbst. [Kraft seiner selbst] besitzt er lediglich eine Möglichkeit [der Existenz] bzw. eine zweifelhafte [Existenz], infolge deren er erleiden sollte, dass es ihn [mal] gibt und [mal] nicht gibt.<sup>397</sup>

Alles außer Gott sollte demnach einen temporalen Anfang und ein Ende haben.

An einer bereits oben erwähnten Stelle in AR II:4:2 wird die erste Meinung im Namen der Philosophen vorgetragen und diskutiert. Diese würden nämlich laut *Ibn Daud* behaupten, dass die Engel Himmelsbeweger sind und eine beständig aktuelle Vollkommenheit besitzen würden.<sup>398</sup> Dem Kontext nach handelt es sich um die Intellekte. Im Verlauf des Kapitels wirft *Ibn Daud* aber sich selbst und den

<sup>394</sup> Vgl. dazu noch Abs. 3.1.4.

<sup>395</sup> AR II:1 (ER 126a10-b1): והמין השני מה שלא קדם למציאותו העדר, ולא ישיג מציאותו העדר, אלא שזה איננו לו, בעצמותו אלא מזולתו, כמו שיתבאר אחר זה מענין העצמים אשר נקראם מלאכים, כי אלה לא יקדם למציאותם העדר, ולא ישיגם העדר. אכן זה להם מזולתם, והם מחוייבי המציאות בזולתם, ואשר להם מעצמותם אמנם הוא אפשרות המציאות לבד.

<sup>396</sup> AR II:3 (135b2-15).

<sup>397</sup> Ebd. (ER 135b11-14): והנמצאים התמידי המציאות ג"כ, מה שהיה מהם מציאותו נתלה בזולתו, היותו נמצא אמתי, הוא לו מפני זולתו, ואין לו מצד עצמו, אלא האפשרות והספק, והיותו סובל שיהיה ושלא יהיה.

<sup>398</sup> Siehe: Abs. 2.3.3.



Philosophen vor, dass die Existenz solcher Wesen im Grunde gar nicht erwiesen sei. Freilich antwortet er auch selbst darauf, dass ihre Existenz doch anzunehmen sei, da wir die Existenz zumindest einer derartigen Entität, und zwar des Aktiven Intellekts, ja beweisen könnten, und weil die Bewegung der Himmelsphären, die ja Lebewesen seien und daher dem Menschen in seinen Bewegungen ähneln würden, nicht anders zu erklären wäre. Doch am Ende erwähnt er wieder *Ibn Gabirol* und bezeichnet seine mehr als 40 Beweise der Existenz dieser Wesen als misslungene Versuche, welche auf falschen Prämissen beruhen. Hinzu merkt er jedoch an, dass die Annahme, dass die Intellekte Engel seien, der Tora nicht widerspräche. Als die ihre Existenz bezeugende Bibelstelle zitiert er schließlich einen Spruch der Leviten aus dem Buch *Nehemias*, aus welchem folgt, dass die Engel genauso wie die Welt erschaffen wurden: "Du, HERR, bist es, Du allein. Du hast die Himmel gemacht, die Himmel der Himmel und all ihr Heer, die Erde und alles, was darauf ist, die Meere und alles, was in ihnen ist, und Du belebst sie allesamt..."<sup>399, 400</sup>

Die gesamte Darstellung von der philosophischen Interpretation der translunaren Geister-Welt trägt in AR den Charakter einer so genannten *nafqah-minah*-Aussage ("Folgt-daraus"-Aussage), d.h. einer in talmudischen Diskussionen oft gebrauchten, "möglichen" Überlegung der praktischen Folgen einer Lehre, deren Wahrhaftigkeit oder Falschheit nicht erwiesen wurde. Es bleibt also letztendlich allein dem Leser überlassen, welche Lehre er aus AR ziehen soll, ob die Engel mit der Zeit erschaffen und seitdem eine ununterbrochene Existenz führen, oder ob sie wie Gott zeitlos und vor der Welt bereits da waren.<sup>401</sup>

Nichtsdestotrotz scheint *Ibn Daud* in einer Frage recht entschlossen zu sein. Und das ist die Überzeugung, dass die materielle Welt erschaffen ist. Und dazu verpflichtet ihn sowohl die jüdische Tradition, als auch die temporale Interpretation der aristotelischen Beweisführung der Existenz Gottes aufgrund der Bewegung. Wenn man aber aristotelisch argumentiert, muss man auch der Beweisführung des *Aristoteles* selbst Rechnung tragen. Daher bleibt uns noch festzustellen, wie *Ibn Daud* sich die aristotelische Zeitlehre ohne die Annahme ihrer Ewigkeit vorgestellt haben könnte.

---

<sup>399</sup> Neh. 9:6: אתה הוא ה' לבדך אתה עשית השמים שמי השמים וכל צבאם הארץ וכל אשר עליה הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כלם.

<sup>400</sup> Siehe: AR II:4:3 (ER 149b2-150b12).

<sup>401</sup> Die Frage, ob man zu den Engeln ebenso die Seelen der Himmelsphären zählen soll, lassen wir jetzt beiseite.

Zunächst *Aristoteles*. *Aristoteles* betrachtete die Welt als ewig, weil die Bewegung, welche den gesamten Kosmos erfüllt, ewig ist. Die Bewegung ist ewig, da vor allem ihr Attribut, die Zeit, ewig ist. Und dass die Zeit ewig ist, leitete er aus der Natur des Jetzt: Das Jetzt sei nämlich die Mitte (μεσότης) zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Vorher und Nachher. "Insofern nun das Jetzt der Anfang und das Ende [der Zeit] ist, ist es notwendig, dass die Zeit zu seinen beiden Seiten existiert."<sup>402</sup> Demnach sollte die Zeit ewig sein, denn andernfalls müsste es ein erstes oder ein letztes Jetzt geben, das nicht von beiden Seiten von Zeit umgeben wird. Und das ist gegen die Natur von Jetzt.

Viele Kommentatoren des *Aristoteles* haben diesen Beweis auf diverse Weisen ausgelegt. Besonders plastisch finden wir es bei *Alexander von Aphrodisias*: Wenn die Zeit erschaffen wäre, dann müsste es vor der Zeit ein Vorher gegeben haben. Und wenn die Zeit mal enden werde, so werde es ebenso ein Nachher geben müssen. Vorher und Nachher aber seien ebenso Zeitbegriffe. Das heiÙe also, dass es Zeit vor der Zeit oder Zeit nach der Zeit geben müsse, was selbstverständlich Unsinn wäre. Daher sei die Zeit ewig.<sup>403</sup> Der Einwand der Aristoteliker gegen die These der Theologen, die Zeit sei zusammen mit der Welt entstanden, lautete also, dass die Zeit ihrer Natur nach, und zwar als Kontinuum, nicht entstanden sein könne, weil jeder Zeitmoment ein Vorher voraussetzt, das wiederum ein Moment sei.

Bereits aus unserer Untersuchung der Deutung des Jetzt-Begriffes bei *Ibn Daud* ging hervor, dass *Ibn Daud* diesen für unreal gehalten hat, für ein Werk der Vorstellung. Wäre also die Behauptung der ewigen Zeit tatsächlich allein an die Definition von Jetzt gebunden, hätte *Ibn Daud* darauf mit *al-Ġazzālī*s Argument aus dem Zeit-Raum-Vergleich antworten können. Diesem Argument liegt nämlich die Lehre der Philosophen zugrunde, dass es außerhalb der Welt weder gefüllten (*malā'*) noch leeren (*ḥalā'*) Raum gebe. Und obwohl die menschliche Einschätzungskraft (*wahm*) sich kein Bild von einem raumlosen Vakuum machen könne, erweise sich seine Annahme aus der Sicht der Vernunft als absolut verbindlich: Kein Körper bedeute keine Ausdehnung, ergo kein Raum. Und dasselbe müsse man für die Zeit annehmen, dessen Ausdehnung von Bewegung abhängt.<sup>404</sup> Kurzum unser Glaube an die Ewigkeit ist einfach ein Zeugnis unserer

<sup>402</sup> *Aristoteles*, *Phys.* Θ 1 (251b25-26): ὥστ' ἐπεὶ ἐστὶν ἀρχὴ τε καὶ τελευτὴ τὸ νῦν, ἀνάγκη αὐτοῦ ἐπ' ἀμφοτέρω εἶναι αἰεὶ χρόνον.

<sup>403</sup> *Alexander de Aphrodisias*, *De Tempore* (Badawi, 24).

<sup>404</sup> *Al-Ġazzālī*, *Tahāfut al-falāsifah* [I]:1:2:[100] (Marmura, 37-38).

Unfähigkeit sich die Grenze vorzustellen, nach der es nichts mehr gibt, weder Zeit noch Raum. Es ist also ein Problem der Einbildung, nicht das der rationalen Metaphysik, welche in allem den Anfang und das Ende erfordert.

Trotz der Kritik, welche die Gleichstellung von Zeit und Raum in aristotelischen Kreisen, wie etwa bei *Ibn Rushd*, ausgelöst hat,<sup>405</sup> scheint sie sich in der Theologie recht gut eingenistet zu haben.<sup>406</sup> In seiner meist ausgeprägten Version sehen wir denselben Gedanken bei *Thomas von Aquin*. In seinem Kommentar zu aristotelischen *Physica* schrieb er, dass es nicht zum Wesensmerkmal des Punktes gehöre, eine Mitte (*medium*), sprich eine Verbindung zwischen zwei Linien zu sein. Die primäre Qualität der Punkte bestehe eher darin, entweder den Anfang oder das Ende einer Linie zu markieren. Daher sei es falsch zu behaupten, jeder Punkt sei eine Verbindung von zwei ineinander laufenden Strecken, und dass jede Strecke daher unendlich sein solle. Vielmehr verhalte es sich umgekehrt. Allein wenn man sich eine endlose Linie vorstelle und darauf einen Punkt anlege, so werde dieser Punkt zu einer verbindenden Mitte.<sup>407</sup>

All dies oder etwas Ähnliches hätte *Ibn Daud* den Anhängern der Theorie der Ewigkeit der Welt erwidern können. Doch er tat es nicht. Stattdessen versuchte er mit meisterhafter Geschicklichkeit, das Thema zu meiden. Es müsste ihm bewusst gewesen sein, dass es bei der Diskussion um die Ewigkeit der Zeit gar nicht um die Beschaffenheit des Jetzt-Punktes geht. Denn an der besagten Stelle in *Physica*  $\Theta$  1 meint selbst *Aristoteles* nicht, die Zeit bestehe aus den Jetzt-Momenten, sondern lediglich dass die Zeit ohne Jetzt-Momente nicht "denkbar" sei. Den Theologen und den Philosophen ging es hier vielmehr um das Wesensmerkmal der Zeit als eines homogenen, ununterbrechbaren Flusses, sprich um ihre Kontinuität. Und die Kontinuität der Zeit zählte *Ibn Daud*, wie erwähnt, zu ihren Grundeigenschaften.

Es ist jedoch durchaus denkbar, dass auch die Annahme der Kontinuität für *Ibn Daud* kein unlösbares Problem darstellen sollte. Seine Behauptung, dass im Zeitfluss manchmal plötzliche Veränderungen auftreten, welche selbst nicht innerhalb der Zeit stattfinden, wäre bestimmt ein guter Ansatzpunkt gewesen. Doch darüber spricht er nicht.

---

<sup>405</sup> Siehe: *Ibn Rushd*, *Tahāfut at-Tahāfut* I:2 (Bouyge, 72 ff.)

<sup>406</sup> Siehe bspw.: *Thomas Aquinas*, *Summa contra Gentiles* II:36:7 (Busa II, 34).

<sup>407</sup> *Thomas Aquinas*, In *Physicorum Liber VIII*:2:[13] (Busa, IV): *Non est autem de ratione puncti quod sit medium; sed aliquod punctum est quod est tantum principium lineae, aliquod autem quod est tantum finis. [...] Non ergo posset probari quod linea sit infinita, ex hoc quod omne punctum sit principium et finis: sed potius e converso, ex hoc quod linea est infinita, probandum esset quod omne punctum esset principium et finis.*

*Ibn Daud* scheint sich jedoch in dieser Frage von den anderen Cordober Aristotelikern seiner Zeit wie *Ibn Rushd* oder *Maimonides* zu unterscheiden. *Ibn Rushd* ging von der Ewigkeit der Welt aus und sah die Beweise dafür sogar im Koran.<sup>408</sup> *Maimonides* behauptete dagegen, *Aristoteles* selbst habe die Ewigkeit der Welt keineswegs für bewiesen gehalten. Diese sei nämlich prinzipiell nicht beweisbar. Daher soll man in dieser Frage einfach der Tradition folgen. Sollte man es außerdem mal beweisen können, wäre es auch ein Leichtes, die Tora und rabbinische Überlieferungen auch in diesem Sinne zu deuten.<sup>409</sup> Trotz seines ausdrucksvollen Schweigens zu diesem Thema scheint *Ibn Daud* jedoch die Annahme der Ewigkeit der Welt nicht nur aufgrund der Tradition ablehnen zu wollen. Im Gegensatz zu *Ibn Rushd* und *Maimonides* passt sie auch nicht in sein philosophisches System. Den Grund dafür macht seine Deutung der "Ordnung" (*sidur*) aus, welche in *AR* einer der zentralen Begriffe bildet.

#### *Z e i t u n d U n e n d l i c h k e i t*

#### 2.4.4.5.

Die Annahme einer "ewigen Dauer", ob die der Welt oder die einer Gottheit, ist vom Standpunkt der Logik sehr problematisch. Das Paradoxe am Argument der "Philosophen" bei *al-Ġazzālī*, dem Argument über die Unmöglichkeit der Welterschaffung aufgrund ihrer unendlichen Wartezeit, besteht darin, dass es ursprünglich ein Argument gegen die Philosophen selbst gewesen ist. Die Überlegung geht auf *Johannes Philoponus* zurück und ist im arabischen Sprachraum sowohl durch die Übersetzung seiner Schrift *De aeternitate mundi* als auch durch den Kommentar des *Simplicius* bekannt geworden.<sup>410</sup> *Ibn Daud* hat sie bestimmt sowohl in *al-Ġazzālī's Tahāfut* als auch in *Saadias Al-Amānāt* gesehen.<sup>411</sup> Der Gedankengang fußt auf der Behauptung der Unmöglichkeit der Existenz einer unendlichen Zahl: Wenn die Welt ewig ist und jede vorhandene Entität eine Ursache ihrer Existenz voraussetzt, so sollte die Existenz jeder aktuell vorhandenen Entität unmöglich sein, denn ihre Entstehung müsste durch eine unendliche Anzahl der Verursachungen erfolgen.

Eine ähnliche Überlegung sehen wir auch in *AR*. Zunächst finden wir in *AR* II:1 einen direkten Hinweis darauf, dass die Zeit endlich ist. Die Zeit sollte, wie

---

<sup>408</sup> Siehe: *Ibn Rushd*, *Tahāfut at-Tahāfut* I-II. Vgl. Kogan, 1984; Davis, 1994.

<sup>409</sup> Siehe: *Maimonides*, *Dalālat al-Ḥā'irīn*, I:74 & II:13-30. Vgl. Harvey, 1981; Seeskin, 2005.

<sup>410</sup> *Johannes Philoponus*, *De aeternitate mundi* (Rabe, 10-11); In *Aristotelis Physicorum* (Vitelli XVI, 428-429); *Simplicius*, In *Aristotelis Physicorum* (Diels X, 1178-1179). Vgl. Davidson, 1987, 87-89.

<sup>411</sup> *Al-Ġazzālī*, *Tahāfut al-falāsifah* [I]:4:[10] (Marmura, 79-80); *Saadia Gaon*, *Amānāt* I:1 (Kapah, 38-39).

gesagt, eine Folge der göttlichen Wirkung sein. Diese selbst ist jedoch zeitlos. Und die Unabhängigkeit dieser Wirkung von der Zeit beschreibt *Ibn Daud* so:

Nachdem [wir festgestellt haben], dass Er sich nicht bewegt, siehe: Die Zeiten verwandeln nicht Seine Allmacht und der Umschwung der Tage verändert nicht Seine Kraft. Vielmehr ist Er unendlich.<sup>412</sup>

Unter "Kraft" (*koah*) versteht *Ibn Daud* das Vermögen, etwas zu bewirken, unter "Macht" (*yeḥolet*) Seine tatsächliche Wirkung, und zwar – wie der Kontext der Stelle besagt – die Macht über die Bewegung der Ersten, Allumfassenden Sphäre, sprich die Macht über die Zeit.<sup>413</sup> Auffällig an dieser Deutung ist die Erklärung der Zeitlichkeit für den Gegensatz der Unendlichkeit (*bilti ba'al taḥlit*). Ist ein Wesen unendlich, unterliegt seine Wirkung nicht der Zeit. Dies besagt allerdings noch nicht, dass die Zeit selbst endlich sein sollte. Es besagt nur, dass die Zeit sich nur auf das Endliche erstreckt. Um zu verstehen, dass auch die Zeit laut *Ibn Daud* zumindest durch einen Anfang begrenzt sein soll, muss man seine Deutung des Unendlichen betrachten.

Den Begriff der Unendlichkeit hat *Ibn Daud* in AR I:4 beschrieben. Der Zweck des Kapitels ist die Beweisführung, dass Gott unmöglich ein Körper sein kann. Dafür versucht *Ibn Daud* auf diverse Weisen die Unmöglichkeit der Existenz des Unendlichen in der materiellen Welt zu beweisen. Das Unendliche definiert er wie *Aristoteles* als das Unbegrenzte (*bilti ba'al taḥlit*).<sup>414</sup> Dazu zählt er (1) unendliche Linie (*qaw*), (2) unendlichen Raum (*šetah*) und (3) unendlich großen Körper (*gešem*), (4) unendlich lange Zahl der zählbaren Dinge (*mispar devarim nimnim*) und (5) deren unendliche Aufeinanderfolge (*sidur*). *Resianne Fontaine* merkt zu dieser Stelle an, dass die eigentliche These, in der materiellen Welt sei die Unendlichkeit unmöglich, *Ibn Daud* der aristotelischen *Physica* entlehnte.<sup>415</sup>

[...] Compared with that of Aristotle Ibn Daud's discussion of infinity is incomplete. With his thesis that the indefinite does not in actu exist he repeats Aristotle's view, but without adding what Aristotle added, namely that infinity does exist in potentiality, since time and motion as processes are infinite. That Ibn Daud was actually well aware of this is clear from another passage in ER [II:1] where he explains that number is potentially infinite. This omission too is due to the fact he wished to avoid any thought that might lead to the doctrine of the eternity of the world.<sup>416</sup>

In der Tat erklärt *Ibn Daud* in AR II:1 im Kontext seiner Beweisführung der Existenz Gottes aufgrund der Unmöglichkeit einer unendlichen Kette von

---

<sup>412</sup> AR II:1 (ER 125b6-7): אחר שהמניע הראשון לא יתנווע, הנה לא ישנו הזמנים יכלתו, ולא סבוב הימים כחו, אבל הוא בלתי בעל תכלית.

<sup>413</sup> Siehe den Unterschied in ihrem Gebrauch in: AR II:3 (ER 138a9-b6). Vgl. Abs. 3.1.5.

<sup>414</sup> Vgl. *Aristoteles*, *Phys.* III:5 (204a5).

<sup>415</sup> *Aristoteles*, *Phys.* III:5 (204a35 ff.)

<sup>416</sup> *Fontaine*, 1990, 41-42.

Ursachen und Wirkungen, dass die Zahl unendlich sein kann. Als Beispiel der Abhängigkeit der Welt von der Existenz Gottes, bringt er die Zahl "Eins". Diese bestehe nämlich auch dann, wenn der Begriff "Zahl", d.h. alle übrigen Zahlen, nicht existieren würde. Eine weitere Besonderheit dieser Zahl stelle ferner ihre verschiedenartige Beziehung zu den übrigen Zahlen dar. So stehe dem "Eins" die Zahl "Zwei" näher als "Drei", und "Drei" näher als "Tausend", usw. Und dies sei ein treffendes Gleichnis zum Verständnis der unterschiedlichen Beziehungen der "möglichen Entitäten" zum "Ersten" und "Notwendigen an sich": Einige würden nämlich von Ihm direkt, die Anderen durch größere oder kleinere Anzahl der Mittelursachen herrühren.<sup>417</sup> Und hierzu merkt *Ibn Daud* an: "*Allein ist die Zahl etwas, dessen Existenz potentiell ist und das kein Ende hat. Die aktuellen Existenzen sind dagegen endlich, wie bereits demonstrativ bewiesen wurde.*"<sup>418</sup> Aus diesem Kontext wird nun ersichtlich, dass die Zahl der von Gott tatsächlich herstammenden Dinge nicht wie die Zahl im potentiellen Sinne ist. Wie wir bereits oben gesehen haben, verpflichtet die Definition der Zeit als einer "Quantität" *Ibn Daud* dazu, die Zeit als die "Anzahl", das "Gezählte", nicht als theoretische "Zählzahl" zu verstehen.<sup>419</sup> Ist nun die Anzahl der entstandenen Dinge begrenzt, so muss auch ihre Dauer begrenzt sein.

Zu dem entstandenen Gesamtbild müsste man nur noch einen letzten Strich hinzufügen. All das Gesagte deutet lediglich daraufhin, dass die Welt nicht temporal anfangslos sein kann. Sie kann jedoch endlos sein. Der Unterschied zwischen den beiden Unendlichkeiten besteht darin, dass das Anfangslose die aktuell vorhandene Unendlichkeit der entstandenen Dinge voraussetzt. Das Endlose dagegen bedeutet nur potentielle Unendlichkeit. Zu jedem bestimmten Zeitpunkt wird die Zahl der entstandenen Entitäten begrenzt, denn der letzte Tag der Ewigkeit, an dem die Zahl der Dinge endlich ihr "Vollmaß", sprich die Unzählbarkeit, erreicht haben sollte, ist *per definitionem* unerreichbar.

Anscheinend deswegen kommt es in *AR* vor, dass bestimmte Entitäten als "beständig" (*temidi*) oder "unvergänglich" (*niṣḥi*) bezeichnet werden. Keine von ihnen wird jedoch "urewig" (*qadum*) genannt. So behauptet *Ibn Daud* beispielsweise in *AR* I:6, dass während die materiellen Dinge den Gesetzen des Entstehens und Vergehens unterliegen, die immateriellen Substanzen vor Korruption (*hefsed*) bewahrt werden. Mit dieser Aussage leitet er die Diskussion

---

<sup>417</sup> Siehe: *AR* II:1 (ER 127a8-14).

<sup>418</sup> *AR* II:1 (ER 127a12-13): רק שהמספר הוא דבר מציאותו בכה, ואין לו תכלית, אמנם הנמצאים בפועל הם בעלי תכלית, כפי מה שהתבאר במופת.

<sup>419</sup> Siehe: Abs. 2.1.5.

über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ein.<sup>420</sup> Am Ende desselben Kapitels behauptet er aber, dass die Seelen nicht "ewig" (*qadum*), sondern mit dem Körper zusammen "neuentstanden" (*meḥudaš*) sein müssen.<sup>421</sup>

Die Idee der "offenen Zukunft" wird uns noch später beschäftigen. Wichtig ist nur noch anzumerken, dass der womöglich entstandene Eindruck der Einfachheit der Zeitlehre in AR trügerisch ist. Und nicht nur deswegen, weil wir diese aus den kurzen Anmerkungen des Autors "herauspressen" müssten. Es verhält sich deswegen so, weil *Ibn Daud* die Fragen nach Zeit *absichtlich* nicht thematisiert. Und den Grund dafür bildet die Diskussion über die Ewigkeit der Welt. Allein wenn man die Komplexität dieser Frage beachtet,<sup>422</sup> von der hier nicht mal ein Zehntel dargelegt wurde, sowie auch die Absicht *Ibn Dauds*, in AR die Willensfreiheit zu ergründen, wird verständlich, dass der Verzicht auf eine ausführliche Darlegung der Zeittheorie eine durchaus legitime Entscheidung gewesen ist. In AR beschäftigt sich *Ibn Daud* mit der Welt, so wie sie ist. Seine Ontologie geht hauptsächlich auf die Fragen des aktuellen Daseins ein. Die Fragen der Entstehung dieser Welt sind für ihn sekundär, ergo auch die ausführliche Erörterung der Zeitlehre.

### *Zeitdefinition in AR: Analyse*

2.5.

In den vorangegangenen Kapiteln wurde die philosophische Auffassung der Zeit in AR untersucht. Wie gezeigt, sind ihre Grundzüge im Großen und Ganzen aristotelisch geprägt (Abs. 2.1.1.-2.1.4.). Im Unterschied zu *Aristoteles* aber geht das Phänomen der Zeit bei *Ibn Daud* weit über die Grenzen der Physik hinaus. Wie in der Untersuchung der Zeit als einer Art der Quantität gezeigt wurde, darf die Zeit bei *Ibn Daud* im Unterschied zu *Aristoteles* nicht auf jede Art von Bewegung bezogen werden, sondern nur auf die Bewegung der Höchsten Sphäre (Abs. 2.1.5.).

Im zweiten Kapitel des vorliegenden Arbeitsteils wurde festgestellt, dass die Höchste Sphäre, deren Maß die Zeit sein soll, bei *Ibn Daud* das unsichtbare *primum mobile* personifiziert. Das sei die Sphäre, welche alle übrigen mit sich in einer 24-stündigen Bewegung um die Erde ziehe. Ihre beste Manifestation stelle die Bewegung der Sonne dar. Somit wird die Sonne bei *Ibn Daud* zum primären Zeitmesser.

---

<sup>420</sup> AR I:6 (ER 65b16-66b2).

<sup>421</sup> Ebd. (ER 89b1 ff.)

<sup>422</sup> Siehe die Beschreibung des gesamten Fragenkomplexes zu diesem Thema in: Behler, 1965 & Davidson, 1987.

In dem dritten Kapitel wurden daraufhin die Ursachen der Himmelsbewegungen untersucht. Dabei hat sich ergeben, dass es für *Ibn Daud* zwischen den Bewegungen verschiedener Himmelskörper streng genommen keinen wirklichen Unterschied geben soll. Denn sie rotieren alle aus demselben Grund und mit derselben Kraft, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Jedoch ist die Kraft der Allumfassenden Sphäre in *AR* als vollkommener dargestellt. Bei ihr lässt die Bewegung eine absolute Harmonie zwischen Intellekt und Seele erkennen. Die Manifestation dieser Harmonie soll demnach die Zeit sein.

Im vierten Kapitel ging es um die Ontologie der Zeit in zweierlei Hinsicht. Einerseits stellte sich heraus, dass die irdischen Entitäten laut *AR* notwendig mit der Zeitlichkeit verbunden seien. Nicht aber in dem Sinne, dass ihre Bewegungen eine eigene Zeit erzeugen könnten, die alsdann mit der Zeit des Himmels verglichen werden darf; sondern in dem Sinne, dass sie sich notwendig innerhalb der himmlischen Zeit befinden. Denn es sei ein Element der höheren Ordnung, welche auf die irdischen Dinge ständig übertragen werde (Abs. 2.4.1.-2.4.2.). Andererseits scheint die Auffassung der himmlischen Zeitordnung bei *Ibn Daud* recht unpräzise formuliert zu sein. Er teilt weder die Meinung der Philosophen über die Ewigkeit der translunaren Wesen, noch bekennt er sich eindeutig zur Theorie der Erschaffenheit der immateriellen Himmelssubstanzen. (Abs. 2.4.3-2.4.4.). Eins bleibt jedoch bei *Ibn Daud* durchaus evident: Das Reich der Zeitlichkeit erstreckt sich allein auf die materiellen Dinge. Das Immaterielle, ob erschaffen oder nicht, ist an sich zeitlos. Und damit werden die beiden ontologischen Grenzen des Zeitlichen geortet. Die Zeit ist also für *Ibn Daud* ein rein kosmisches Phänomen, welches allein den materiellen Dingen als Element der kosmischen Ordnung zukommt.

Die beschriebene Zeitlehre *Ibn Dauds* ist im historischen Kontext zu verstehen. Mehr oder minder verzeichnet die Geschichte des Zeitbegriffes einen steten Wandel zwischen dem "relativistischen" und dem "absolutistischen" Ansätzen. Die Annahme der "absoluten Zeit" geht auf *Platon* zurück. Die klassische Formulierung ihres Hauptprinzips erfolgte aber erst in der Physik von *Isaac Newton*. *Newton* sprach nämlich von "einer absoluten, wirklichen und mathematischen Zeit", die gleichförmig für sich und vermöge ihrer eigenen Natur, ohne Beziehung zum Äußeren Geschehen fließe.<sup>423</sup> Bereits *Gottfried Wilhelm Leibniz* hielt dagegen, dass die Zeit sich nicht von den Geschehnissen trennen lasse; denn Raum und Zeit könnten nicht in sich selbst, unabhängig von Körpern

---

<sup>423</sup> Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*: Definitiones: Scholium I (Dellian, 44).



existieren, – es sei denn als Ideen Gottes.<sup>424</sup> In diesem Sinne setzte *Leibniz* die Tradition einer relativistischen Zeitdeutung fort, die Tradition, welche in der Physik des *Aristoteles* wurzelt und deren ausführliche Begründung in der Relativitätstheorie *Albert Einsteins* vollbracht wurde.

Vor diesem Hintergrund wird klar, dass *Ibn Daud* in seiner Zeitdefinition einen mittleren Weg eingeschlagen hat. Bei all seiner Achtung vor *Aristoteles* übernimmt er seine Idee der relativen Zeit nicht.<sup>425</sup> Die Zeit entstehe nämlich nicht in jeder beliebigen Bewegung, sondern allein und ausschließlich in der Bewegung des Himmels. Die restlichen Rhythmen der physikalischen Welt sind daher für *Ibn Daud* nur in dem Maße möglich, in welchem sie die eigentliche Zeit des Kosmos wiedergeben. Andererseits teilt *Ibn Daud* auch nicht die Meinung der Neoplatoniker. Diese haben sich die absolute Zeit als ein Abbild der Ewigkeit vorgestellt, ein Abbild, welches keine "physikalische", sondern eine "metaphysische" Natur hat und keiner Bewegung zugehört. Kurzum ist die Zeit für *Ibn Daud* eine rhythmische Ordnung der sichtbaren Himmelsbewegung. Diese Ordnung ist ontologisch gesehen – absolut, und physisch gesehen – relativ. Denn bezüglich der Existenz der irdischen Dinge ist sie notwendig, wesentlich und supranatural, hinsichtlich des Himmels – natürlich, akzidentell und kontingent. Das, was den neuentstandenen Entitäten als ihr unabwendbares böses Los oder glückliches Schicksal vorkommt, ist für die Sterne bloß eine Nebenwirkung ihrer freiwilligen Bewegungen. Wenn man sich also nach der Definition der äußeren Zeit bei *Ibn Daud* fragt – hier ist sie: "das Maß der Bewegung der Größten Sphäre".

Nun kann man sich fragen: Ist diese Zeit zyklisch oder linear? Auf den ersten Blick scheint die Antwort klar zu sein: Da die Himmelskörper in dem

---

<sup>424</sup> Leibniz, Dritter Brief an Samuel Clarke (Schüller, 37-43).

<sup>425</sup> Streng genommen ist es höchst fraglich, ob *Aristoteles* selbst ein wirklich bewusster Anhänger der relativistischen Zeitauffassung gewesen ist. Denn die Abhandlung über die Zeit in seiner *Physica* lässt noch mehrere Fragen offen, vollends wenn man seine eventuellen platonischen Wurzeln bedenken will. *Lossew* nahm überhaupt an, die antiken Denker seien in der Betrachtung der Zeit mehr oder weniger gleichgesonnen gewesen. "Denn wenn beispielsweise für Platon der Sternenhimmel eine vom Demiurg erzeugte, bewegte Spiegelung der unbewegten Ewigkeit gewesen ist, erkennen wir darin durchaus leicht auch die aristotelische Lehre über einen unbewegten göttlichen Bewegter und einen bewegten göttlichen Kosmos." (*Lossew*, 1975, 292). Dagegen ist jedoch einzuwenden, dass die Differenz in Bezug auf die gegebene Fragestellung trotz allen Gemeinsamkeiten durchaus evident ist. Selbst wenn *Platon* und *Aristoteles* zum Schluss auf dieselbe Gestalt des Zeitträgers kommen, sind ihre Wege dazu vollkommen verschieden. Denn für den Einen ist die Zeit das einzig denkbare "Abbild der Ewigkeit" und für den Anderen die "Zahl" jeder beliebigen "Bewegung". Im ersten Fall soll die Zeit "absolut", sprich konstant und jeglicher Bewegung fremd sein; im zweiten aber ist sie "relativ", sprich immer verschieden je nach der Bewegung.

mittelalterlichen Universum nur die gleichmäßigen Kreisbewegungen ausgeführt haben, müssten ihre Rotationsrhythmen zyklisch gewesen sein. Die Beispiele ihrer Wirkung auf die irdischen Begebenheiten lassen sich in AR ebenso als zyklisch bezeichnen. Denn die Sonne beispielsweise erzeugt Tag und Nacht,<sup>426</sup> Jahreszeiten,<sup>427</sup> usw. Jedoch kommt bereits aus den oben erwähnten Ausschnitten aus AR deutlich hervor, dass diese Zeit für die irdischen Entitäten nicht unbedingt so verfließen muss. Denn die zweite Wirkung der parekliptischen Bewegungen der Wandelsterne, und zwar die Wirkung, durch welche die Materie mit mannigfaltigen Akzidentien ausgestattet wird, hat zur Folge, dass "*kein Individuum dem anderen jemals bis in die Ewigkeit gleich sein wird.*" Die Erklärung dafür findet man in demselben Kapitel, AR II:4:3. Der Gedankengang von *Ibn Daud* sieht folgendermaßen aus: Die Planeten ändern permanent ihre Stellung über dem Horizont. Manchmal stehen sie lange am Himmel, manchmal fliegen sie rasch vorbei. Manchmal sind sie sichtbar, manchmal nicht. Bedingt durch die Zwölfzahl (der Sternbilder des Tierkreises) bilden die einzelnen Positionen der Wandelsterne in ihrem gegenseitigen quantitativen, räumlichen Verhältnis zueinander bestimmte Konstellationen. Diese ändern sich infolge der ständigen Himmelsbewegungen ebenso ständig. Ob sie nun ihre Wirkungen gemeinsam oder getrennt von einander ausüben, so ist die Anzahl der Konstellationen (sprich verschiedener Wirkungen) so groß, dass "*es [schlicht] unmöglich und keineswegs machbar ist, sie [alle] (die Wirkungen) zu berechnen.*"<sup>428</sup> Über *Ibn Dauds* Haltung zur Astrologie habe ich mich an einer anderen Stelle ausgesprochen.<sup>429</sup> Doch hier können wir daraus auch ohnehin Einiges lernen. Der Schlusssatz besagt im Grunde nicht, dass die Wirkungen der Sphären chaotisch sind, sondern lediglich, dass der Mensch sie nicht erfassen kann.<sup>430</sup> Doch unter Berücksichtigung der Behauptung, dass kein Mensch in der Weltgeschichte jemals wiedergeboren werden kann, deutet diese Aussage darauf hin, dass die Wirkungen sich auch nicht wiederholen können. Und vor diesem Hintergrund stellt sich natürlich die Frage auf, wie die in SQ von *Gerson Cohen*

---

<sup>426</sup> AR I:1 (ER 12b8-9).

<sup>427</sup> AR II:4:2 (ER 144b4-13).

<sup>428</sup> AR II:4:3 (ER 156b7-157a1). Siehe dazu ausführlicher Abs. 4.2.2.

<sup>429</sup> Siehe: Levkovich, (2).

<sup>430</sup> Einen ähnlichen Gedanken äußert auch *Maimonides*. So bemerkt er in *Dalālat al-Ḥā'irīn* I:31, dass die Anzahl der Sterne uns nicht bekannt sei. Ergo müssen uns auch ihre Konstellationen ebenso unbekannt sein. Dennoch schrieb er in *Dalālat al-Ḥā'irīn* I:72, dass der Zustand des Werdens und Vergehens der materiellen Körper, sprich der Formwechsel bei dem Urstoff, sich fort und fort wiederholen müsse, wie beim Kreislaufe der Sphären. *Maimonides* deutet also darauf hin, dass das Entstehen und Vergehen sich doch in einem Zyklus abwechseln, und nur die Menschen ihn nicht berechnen können. Vgl. dagegen Freudenthal, 2008, 313 ff.

und *Yosef Hayim Yerushalmi* vermutete Zyklizität der Geschichte sich in der Philosophie *Ibn Dauds* nachweisen lässt? Die Existenz, welche aus den Kreisbewegungen der Himmelsphären folgt, ist gemäß einer Aussage einmalig und unwiederholbar. Der zweiten Behauptung nach, sollte *Ibn Daud* sie auch nicht wissen können. Womöglich soll die Zeit des Menschen aufgrund des göttlichen Planes eine eigene Logik und einen besonderen Gang aufweisen? Diese Frage werden wir im nächsten Schritt untersuchen.

☞ – ZEIT DES MENSCHEN UND – ☞ 3.  
DIE ZEITLOSIGKEIT GOTTES

Die Frage nach der Zeit des Menschen zu stellen, bedeutet das Problem der temporalen Ordnung seiner Existenz zu hinterfragen. Die Möglichkeiten einer Antwort darauf sind drei: Entweder bestimmt der Mensch seinen Lebenswandel selbst, oder jemand bzw. etwas anderes bestimmt sein Leben, oder sie tun es zusammen, unabhängig von einander. Die Zeit des Menschen zu definieren, heißt daher zunächst seine Beziehung zur Zeit festzustellen, ob er die Zeit erlebt oder erzeugt, ob er sein Leben selbst lebt oder ein Anderer lebt sein Leben durch ihn, kurzum ob er die Willensfreiheit besitzt oder nicht.

*Zeit und Theologie: Problem der Willensfreiheit* 3.1.

In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts stellte ein Schüler von *Ibn Daud* seinem Lehrer die folgende Frage: Besitzt der Mensch die freie Wahl oder ist er zu seinen Handlungen gezwungen?<sup>431</sup> Mit dieser Gegenüberstellung fängt *Ibn Daud* seine *AR* an, und die gesamte Schrift wird von ihm als eine Antwort auf diese und ähnliche Fragen<sup>432</sup> angekündigt. Von drei Büchern der *AR* bieten jedoch nur die Einleitung und das Kapitel 6:2 des zweiten Buches eine explizite Behandlung dieses Themas. In der Einleitung steht die Fragestellung und in der *AR* II:6:2 die Lösung.

Wenn man heute von Zwang redet, denkt man gewöhnlich an die Natur, oder an die Gesellschaft, welche durch eigene Gesetze die individuelle Autonomie umrahmen und somit der handelnden Person in vielerlei Hinsicht die Hände binden. Bei *Ibn Daud* bildet jedoch den Gegensatz zur "Willensfreiheit" (*behirah*)<sup>433</sup> die "Notwendigkeit" (*hehreaḥ*),<sup>434</sup> die sich aus der Existenz Gottes

<sup>431</sup> Siehe: *AR* Einl. (ER 2b1-8 ff.; vgl. 201a14-15).

<sup>432</sup> Ebd. (ER 5b14-15). Die weiteren Fragen, die laut dem ersten Satz von *AR* II:6:2 den Grund für die Verfassung des Werkes bilden, sind Fragen nach dem "Ursprung des Guten und des Bösen", der "Klassifikation und Aufzählung der Ursachen[arten]" und der "Erklärung der Vorsehung und des Geheimnisses der Allmächtigkeit". Siehe: *AR* II:6:2 (ER 201a13-15).

<sup>433</sup> Eine einfache Übersetzung von [*ḥofeš ha-*]*behirah* lautet "Wahl[freiheit]", und so gibt es *Samuelson* mit "[free] choice" wieder (*Samuelson*, EF, 39). Die philosophische Bedeutung dieses Ausdrucks im Deutschen entspricht aber dem Begriff "Willensfreiheit". Vgl. *Klatzkin*, 1928, I, 82-83. Nichtsdestotrotz soll man beachten, dass – wie es im Folgenden gezeigt wird – der Wille des Menschen bei *Ibn Daud* weder einheitlich noch frei ist. Frei in *AR* ist vielmehr die Wahl der Person zwischen ihren mehreren Willensbestrebungen.

<sup>434</sup> Die eigentliche Bedeutung des Wortes *hehreaḥ* ist "Zwang". Im philosophischen Wortschatz wurde es aber zu einem Terminus, welcher als "Notwendigkeit", aber auch als "Zwangsläufigkeit", "Vorherbestimmung" und "Determination" übersetzt werden kann. Siehe: *Klatzkin*, 1928, I, 173. *Samuelson* übersetzt es an der Stelle als "necessity" (*Samuelson*, EF, 39)

ergibt. Diese "göttliche Notwendigkeit" ist viel stärker als irgendein dem Individuum entgegenwirkendes Gesetz der Natur oder der Gesellschaft. Im Unterschied zur natürlichen und gesellschaftlichen Ordnung setzt die göttliche Bestimmung der menschlichen Freiheit keine Grenzen, sondern verneint diese vollkommen, macht sie schlicht unmöglich. Ihr Ursprung liegt nämlich nicht in der sich ständig ändernden Gesellschaft oder in der vom Menschen teilweise zu eigen gemachten Natur. Hier ist der Gegenspieler des Individuums Gott selbst, dessen Wille (*raṣon*) in einem direkten Zusammenhang mit Seinen Attributen der "Allwissenheit" (*yedi'ah*) und der "Allmacht" (hier: *mamšelet*, eigentl.: *yeholet*)<sup>435</sup> steht. Die Allwissenheit duldet nämlich keine Unbestimmtheit. Und die Allmacht kennt keine Autonomie des Anderen. Verbindet man aber Gottes Wille auch mit dem Attribut Seiner "Urewigkeit" (*qadmut*) bzw. Seiner "Unvergänglichkeit" (*niṣḥiyut*) und Seiner permanenten "Beständigkeit" (*temidut*), spricht mit der transzendenten Zeitlosigkeit Seiner Existenz, erscheint diese Notwendigkeit in ihrem temporalen Aspekt als Vorherbestimmung und Vorsehung. Demzufolge wären alle menschlichen Handlungen nicht nur erzwungen, sondern seit jeher und bis in alle Ewigkeit im Voraus festgelegt.

In diesem Sinne ist das Problem der Willensfreiheit in *AR* zunächst ein theologisches Problem, eine Frage der Auffassung Gottes und Seiner Attribute. Im Folgenden soll dieser Frage nachgegangen werden.

Der vorliegenden Untersuchung sei aber vorausgeschickt, dass die Gotteslehre in *AR* einem Porträt ohne Antlitz ähnelt. Sorgfältig nachgezeichnet sind lediglich der Hintergrund und die Gesichtskonturen. Denn in der Abhandlung der göttlichen Attribute in *AR* II:3 behauptet *Ibn Daud*, dass wir, solange wir an den Körper gebunden sind, das Wesen (*mahut*, "quidditas" bzw. *ʿaṣmut*, "essentia") Gottes nicht erblicken können.<sup>436</sup> Wir vermögen uns Seine Eigenschaften allein als Gegensatz zu unseren eigenen vorzustellen und mit Negations-Attributen zu bezeichnen<sup>437</sup>. Manchmal drückt die Tora Seine Wirkung auf uns auch mittels der Relations-Attribute aus.<sup>438</sup> Wir können Gott also beschreiben, indem wir festlegen, was Er definitiv nicht sein kann oder wie Er uns vorkommen mag.

---

oder "determinism" (Samuelson, 1997, 235). *Weil* deutet es etwas weitschweifiger als "Unfreiheit" (Weil, EG, 1).

<sup>435</sup> Wörtlich bedeutet das Wort *mamšelet* "Macht", "Gewalt". Als ein Attribut Gottes kommt dieses Wort weder in *ER* noch in anderen hebräischen philosophischen Werken vor. Doch dem Kontext nach soll dieser Begriff an der vorliegenden Stelle als ein Ausdruck und eine notwendige Folge der Allmacht Gottes, der *yeholet*, verstanden werden.

<sup>436</sup> *AR* II:3 (ER 133a10-11).

<sup>437</sup> Ebd. (ER 131a14-16 ff.).

<sup>438</sup> Ebd. (ER 136a6-8).

Doch wir können nicht begreifen, was Er nun an Sich wirklich ist. Demnach schließt *Ibn Daud* das Kapitel mit folgender Warnung:

Die Allwissenheit [Gottes], ges. sei Er, und Seinen Willen bis zum Ende zu beschreiben, gehört weder dazu, was in der Absicht dieses Buches liegen soll, noch dazu, was das Denkvermögen eines jeden Menschen [gebührend] verdauen [kann]. Denn womöglich wird dieses Buch von einem solchen [Menschen] erforscht, welcher nicht imstande ist, [derartige] Dinge wahrheitsgemäß zu verstehen. Dann werden sie ihn irreführen, wie sie [bereits] Einige verwirrt haben, die sie (diese Dinge) in [anderen] Büchern untersucht haben, und dies bei ihnen zu [zahlreichen] Verwechslungen geführt hat, ohne dass die [Bücher] selbst missverständlich [geschrieben] worden sind. Vielmehr [verhält es sich so]: Derjenige, der ein schlechtes Auffassungsvermögen besitzt, wird auch eine schlechte Deutung [geben]. Und [damit] wird [nur] Schaden angerichtet. Denn sobald solche gewaltigen Gedanken in einem Buch niedergeschrieben werden, [finden sich gleich] Bereitwillige, sowohl die Würdigen als auch die Unwürdigen, sie zu studieren.<sup>439</sup> Viel lobenswerter wäre aber [in diesem Fall], wenn sie sich die Weisheiten<sup>440</sup> von denjenigen aneignen würden, deren Meinung über diese [Dinge] sich bereits gebildet hat und deren Urteile erlesen sind. Wer sie aber in ein Buch niederschreibt, gibt sich dem Bösen hin und [darüber] sagt die Hl. Schrift: "Ehre Gottes ist es, die Sache zu verbergen".<sup>441</sup> [...]

Aus all dem Vorausgeschickten wird nun klar, dass Er, ges. und gepr. sei Er, zur keiner Art gehört und weder ein Artmerkmal, noch ein Akzidens besitzt, welches Ihm (Seinem Wesen) zukommen würde. Man kann Ihn weder definieren und noch beschreiben. Seine Existenz ist [für uns] klarer als klar, doch Sein Wesen ist verborgener als alle [übrigen] Geheimnisse. Begreifen wir nun, dass es [für uns] keine Methode gibt, Sein Wesen zu erkennen, und keine Möglichkeit, Seine Existenz zu leugnen, so werden wir damit alles wissen, was wir von einer wahren Gotteserkenntnis zu begreifen vermögen. Denn [nur] die Dümmeren unter [allen] Menschen erkennen nicht Sein Wesen und glauben dabei, dass ihre Unwissenheit in dieser Frage ihrer Ignoranz in den [Berechnungen] der Himmelsbewegungen, der Sonnenfinsternisterminen und der sonstigen Dinge gleicht, welche [ihnen] dunkel zu sein [scheinen], ohne dass der Gegenstand [an sich] unbegreiflich wäre. Doch die Weisen wissen, was möglich zu wissen ist und was unmöglich zu wissen ist, sowie das, was zum Großteil [so oder so] ist.<sup>442</sup> Denn über die Kenntnis des

---

<sup>439</sup> Samuelson übersetzt: "Since great notions are written in a treatise [such as this one, its readers should] be prepared to recognize what is and is not proper." (Samuelson, EF, 153). Diese Lesung ist jedoch irreführend und ergibt sich kaum aus dem Originaltext.

<sup>440</sup> *Levavot* - pl. v. *lev* (bzw. *levav*), "Herz". Bereits die Bibel kennt verschiedene Bedeutungen dieses Wortes, darunter auch im Sinne des Sitzes der Vernunft und der Weisheit. Siehe: Gesenius, 375-376. Im rabbinischen Wortgebrauch wurde diese Deutung beibehalten. Siehe: Jastrow, 686-687. Doch weder die Bibel noch die früh-rabbinische Literatur kennt den Ausdruck *laqaḥat levavot*, wörtl.: "die Herzen nehmen". Höchstwahrscheinlich ist das Wort *lev* an dieser Stelle als Übersetzung des arabischen *lubb* ("Herz", "Geist", "Verstand", "Einsicht") zu verstehen. Siehe: Wehr, 760. Samuelson übersetzt aber: "What is most suitable is that [the readers] should set their minds to establish those views and the reasons for choosing them". (Samuelson, EF, 154). Diese Deutung des Ausdrucks ist ebenso möglich, doch sie führt zu Übersetzung des Satzes eben nur in dem von Samuelson gegebenen Sinne. Und diese Deutung ist falsch und entspricht nicht dem Wortlaut des Originals.

<sup>441</sup> Pr. 25:2.

<sup>442</sup> *We-ašer hu' al ha-rov* - wörtl. "und das, was zum Großteil ist". *Weil* übersetzt diese Stelle folgendermaßen: "[...] sowie Gegenstände, und zwar bei weitem die meisten, welche sich demselben

Wesens Gottes, ges. sei Er, und die Weise des Hervorgehens zahlreicher Entitäten aus Einem sprach *Hiob*: "Und die Weisheit, woher soll sie kommen?"<sup>443</sup> sowie den Rest dieses Spruches.<sup>444</sup> Und er deutete auf die Unmöglichkeit, diese Kenntnis zu erlangen, hin, solange wir uns in diesem materiellen Leben befinden, und zwar im [folgenden] Spruch: "*Im Lande der Lebendigen wird sie nicht gefunden.*"<sup>445 446</sup>

Sollte man sich demnach fragen, wie *Ibn Daud* sich die Allwissenheit, oder die Allmacht Gottes vorgestellt habe, müsste man sich gleich von der Hoffnung verabschieden, in *AR* eine detailliert ausgearbeitete und klar dargelegte Antwort darauf zu finden. Die Gotteslehre ergibt sich in *AR* aus mehreren hin und wieder, zu verschiedenen Anlässen gemachten Anmerkungen, welche, um die Form einer Theorie zu erlangen, eines gegenseitigen Vergleichs und zum Teil sogar einer Rekonstruktion bedürfen. Schließlich ist es das Thema, welches *Ibn Daud* absichtlich nicht ansprechen will.

Darüber hinaus sollte man am Rande notieren, dass *Ibn Daud* auch historisch gesehen nicht die Größe mancher seiner Vorgänger und Nachfolger besaß. Seine

(dem menschlichen Fassungsvermögen) entziehen". (Weil, EG, 71). In diesem Fall wäre die Präposition 'al überflüssig. *Samuelson* dagegen verbindet diese Worte mit dem darauf folgenden Satz: "[...] and what impossible to know, which is mostly that [which concerns] the knowledge of the essence of God", etc. Diese Lesung ist möglich, doch die Konjunktion *ki* wird dadurch unnötig. Das nachfolgende Zitat aus *Hiob* wird grammatisch recht ungewöhnlich formuliert (dem angeblichen Satzanfang fehlt das Bindewort *we-*) und inhaltlich zusammenhanglos: Als Folge lässt *Samuelson* in seiner Übersetzung den Satzteil nach dem Zitat "sowie den Rest dieses Spruches" völlig aus. Die von mir vorgeschlagene Übersetzung, trotz ihrer relativierenden Wirkung auf *Ibn Dauds* Aussage, scheint am besten den Wortlaut der *ER* zu treffen und bezieht sich sinngemäß auf die Textversion der *EN*, die besagt: "[...] was unmöglich zu wissen ist, und das, was diesem nahe kommt". Siehe: Anm. 2 zum hebr. Text.

<sup>443</sup> *Iob* 28:12.

<sup>444</sup> Ebd. 28:12 ff.: "[...] und wo ist denn die Fundstätte der Einsicht? Kein Mensch erkennt ihren Wert, und im Land der Lebendigen wird sie nicht gefunden. Die Tiefe sagt: In mir ist sie nicht! - und das Meer sagt: Nicht bei mir! [...] Die Weisheit nun, woher kommt sie, und wo denn ist die Fundstätte der Einsicht? Verhüllt ist sie vor den Augen alles Lebendigen, und vor den Vögeln des Himmels ist sie verborgen. Der Abgrund und der Tod sagen: [Nur] vom Hörensagen haben wir mit unsern Ohren von ihr gehört. Gott ist es, der Einsicht hat in ihren Weg, und er kennt ihre Stätte" usw.

<sup>445</sup> Ebd. 28:13.

<sup>446</sup> *AR* II:3 (*ER* 139a2-b10): השלמת הדיבור בידיעתו ית' ורצונו איננה ממה שראוי בכוונת זה הספר ולא ממה שיסבלוהו דעות כל אנשים. ואולי יעיין בזה הספר מי שלא יבין הענינים על אמתת הבנתם ויטעו אותו כאשר הטעו קצת מאותם שיעיינו בהם בספרים אשר יתחלף זה בהם מבלי היותם בעצמותם מטעים אלא מי שהבנתו רעה יהיה פירושו רע וקרה הפסד. מהיות הענינים הגדולים כתובים על ספר מוכנים לעמוד עליהם מי שהוא ראוי ומי שאיננו ראוי. והיה היותר נאות שיקחו אותם הלבבות מאותם שדעתם מיושבת עליהם וסברותיהם מובהרות. ומי ששם אותם בספר כבר הפליג להרע ואמ' הכתוב: כבוד אלהים הסתר דבר. [...] וכבר התבאר מכל מה שקדם שהוא ית' וית' אין סוג לו ולא הבדל ולא מקרה שישגיגו. ואין גדר לו ולא רושם לו. ומציאותו יותר מבואר מכל מבואר ומהותו יותר נעלמת מכל נעלם. ובידיעתנו שאין דרך לידיעת מהותו ואין דרך להכחיש מציאותו נדע כל מה שאפשר להשיג מאמתת ידיעתו.<sup>(1)</sup> כי הסכלים מבני אדם לא ידעו עצמותו אך הם יחשבו שסכלותם בזה כסכלותם בתנועות השמים ועתות הלקויות וזולת זה ממה שיוסכל ואיננו נמנע שידוע. והכמים ידעו מה שאפשר שידוע ומה שאי אפשר שידוע ואשר הוא על הרוב.<sup>(2)</sup> כי על הידיעה בעצמות השם<sup>(3)</sup> ית' ואיכות צאת הנמצאים הרבים מאחד אמר איוב ע"ה: והחכמה מאין תמצא ושאר זה המאמר. ורמז אל המנע השגת זה כל עוד היותנו באלה החיים אשר בחומר באמרו: ולא תמצא בארץ החיים.

<sup>(1)</sup> *Weil* ediert: מציאותו. <sup>(2)</sup> *Samuel Mořoř* übersetzt: ואשר הוא קרוב בו (*EN* 116:1) <sup>(3)</sup> *Weil* ediert: הא-ל, *Weiss* dagegen: שהם (anscheinend ein Tippfehler).

Philosophie ist der erste Versuch, das Judentum mit dem arabischen Aristotelismus in Einklang zu bringen. Daher stellt AR für ihren Leser in vielerlei Hinsicht eher noch eine Baustelle als einen wohl ausgestatteten Palast dar und lässt nur das Grundgerüst des zukünftigen Bauwerkes erkennen. Viele von *Ibn Dauds* Gedanken schlummern in AR noch in ihrer unausgesprochenen Form als vage Vorstellungen, dunkle Vorahnungen und unglücklich formulierte Argumente. Nichtsdestotrotz steht *Ibn Daud* im Rahmen einer spanisch-jüdischen sowohl philosophischen als auch religiösen Tradition, die weder mit ihm anfängt, noch mit ihm abschließt. Daher erscheint es mir auch nicht unberechtigt, bei der Deutung seiner Thesen Rückschlüsse nicht nur auf seine Vorgänger, sondern auch auf seine Nachfolger zu ziehen. Denn die Ausformulierung mancher seiner Grundannahmen erfolgte viele Generationen später. Den Schlüssel zum Verständnis seiner Ausführungen bildet demzufolge unter anderem auch die historische Perspektive, die sich in seinem Fall auf den jüdischen Aristotelismus erstrecken müsste.<sup>447</sup>

### W i l l e n s f r e i h e i t v s . V o r h e r w i s s e n u n d V o r h e r b e s t i m m u n g

3.1.1.

In der Einleitung zu AR wird das Problem der Willensfreiheit auf folgende Weise beschrieben:

Du – möge Gott Dich erheben! – hast mich bereits vor einigen Jahren nach [meiner] Erklärung von Notwendigkeit (*hehreaḥ*) und Willensfreiheit (*beḥirah*) gefragt, und mir vorgetragen, was Du zu jedem dieser beiden Alternativen [zu sagen] hast; und zwar [sprachst Du diesbezüglich von] den Sünden, welche der Mensch begeht. Denn sollte Gott, ges. sei Er, ihn dazu zwingen, wie kann Er ihn dann dafür bestrafen? Oder: Wie kann Er den Menschen vor diesen in den Religionsgesetzen warnen? Und wie kann Er Seine Propheten senden, um über diese zu gebieten? Und genauso ist es [im anderen Fall]: Sind die Sünden in die Gewalt des Menschen gegeben, so dass er sie begehen kann, wenn er es wünscht,

---

<sup>447</sup> Diese in der *Annales*-Schule gepflegte Methode, aus vorgegebener Entwicklungstendenz die Rolle des einzelnen Subjekts der Geschichte zu erschließen, wurde oft, und zwar zu Recht, dahingehend kritisiert, dass die Spontaneität der Geschichte und damit auch die Möglichkeit der alternativen Entwicklungen zugunsten eines historischen Determinismus geopfert wurden: Das einzelne Geschichtssubjekt verliert dadurch seine Eigenart und wird zur Vorstufe seines späteren Nachfolgers. Doch im vollen Bewusstsein der beschriebenen Problematik scheint mir die Methode gerade in diesem einzelnen Fall angebracht zu sein, und zwar deswegen, weil (1) *Ibn Daud* sich zwar im Kapitel über die göttlichen Attribute weigert, eine Auskunft über Gott zu geben, doch dies beiläufig, in Erörterung anderer Fragen, hin und wieder tut, was so viel bedeutet, dass er eine selbst wenn fragmentarische, doch immerhin eine Vorstellung von der Natur Gottes besaß; und weil (2) seine Methode und Ausgangsaxiomatik mit denselben der späteren jüdischen Theologen der aristotelischen Schule übereinstimmen. In den besonderen Fällen eines solchen "Rückschlusses aus der Zukunft" werde ich jedoch nachweisen, dass eine derartige Lösung auch *Ibn Daud* selbst aus einer seiner möglichen Quellen bekannt gewesen sein könnte.



oder sich vor ihnen hüten, wenn er es will, dann siehe: Wie ist es denn möglich, dass es in der Wirklichkeit etwas gäbe, über das Gott, ges. sei Er, keine Gewalt (*mamšelet*) hätte?<sup>448</sup>

In der Fragestellung wird also der Gegensatz zwischen der menschlichen Freiheit und Gottes Allmacht angesprochen, nicht aber zwischen der menschlichen Freiheit und Seiner Allwissenheit. In der Fortsetzung geht *Ibn Daud* ebenso auf die Bibelstellen ein, die der freien Wahl des Menschen allein Gottes Einflussnahme auf seine Entscheidungen, jedoch nicht Gottes Vorausschauung derselben gegenüberstellen.<sup>449</sup> Anders verhält es sich aber mit der Antwort auf die gestellte Frage.

Die Formulierung der Antwort findet man in AR II:6:2. Einfach ist sie nicht. Im Allgemeinen beschäftigt sich das Kapitel mit dem Thema der Ätiologie des Bösen. Das Böse erklärt *Ibn Daud* als die bloße Abwesenheit der Vollkommenheit. Das Schlechte sei dabei durch Vervollkommnung zu bekämpfen, und zu diesem Zweck gebe es Gebote. Daraus folgert *Ibn Daud*, dass der Mensch frei sein sollte. Das Hauptargument dafür bildet der Gedankengang seines Schülers: Wäre der Mensch nicht frei, wie würde dann Gott ihm die Gebote verkünden, etwas zu tun oder zu unterlassen? *Ibn Daud* erläutert diese Frage wie folgt: Sollte Gott dem Menschen etwas befohlen haben, bedeute es, dass die erforderte Handlung weder unmöglich, noch von sich aus notwendig sei. Es bedeute also, sie sei möglich.<sup>450</sup> Alsdann formuliert er das Problem der Willensfreiheit erneut. Hier stellt er der menschlichen Willensfreiheit die Allwissenheit Gottes gegenüber und löst das Problem durch die Deutung des Möglichkeitsbegriffs:

Wir haben Dir bereits im ersten Buch berichtet, dass Gott, ges. sei Er, beim Erschaffen der Dinge ihnen einige Attribute als notwendig, wie Sprechen beim Menschen [...] und andere Attribute als unmöglich, wie Sprechen beim Stein, festgesetzt hat. Doch genauso hat Er beim Erschaffen der Dinge diese auch mit gewissen möglichen Attributen ausgestattet. Und darin besteht kein Mangel an Seiner Allwissenheit. Denn vom Möglichen gibt es zwei Arten:

Etwas kann aufgrund der Unwissenheit für möglich gehalten werden; und ein Beispiel dafür wäre [die Frage], ob der König von Babylon heute gestorben ist, oder noch lebt. Denn wir, die Spanier, wissen es nicht, so dass die beiden Alternativen uns gleich [wahrscheinlich] vorkommen. Dies zeugt aber allein von unserer Unkenntnis darüber, was weit fern von uns [geschieht]. Währenddessen ist dies für die Sache selbst nicht möglich, [beides zu sein], und nur eine der beiden Alternativen wird notwendig wahr sein müssen. Gott, ges. sei Er, weiß,

---

<sup>448</sup> AR Einl. (ER 2b2-9): שאלת אלי ירוממך האל זה שנים על דרוש ההכרח והבחירה וזכרת לי הדבר שיש לך בכל: (AR Einl. (ER 2b2-9): שאלת אלי ירוממך האל זה שנים על דרוש ההכרח והבחירה וזכרת לי הדבר שיש לך בכל: אחד משתי אלה הקצוות וזה שהעברות שיעבור עליהם<sup>(1)</sup> האדם אם האל ית' מכריחו עליהם<sup>(1)</sup> א"כ איך יענישהו עליהם<sup>(1)</sup> או איך יזהיר עליהם<sup>(1)</sup> בדתות איך ישלח נביאיו לצוה עליהם<sup>(1)</sup>). וג"כ אם הן מסורות אל האדם יעבור אותם אם ירצה ויזהר מהם אם ירצה הנה איך יעבור שיהיה במציאות דבר אין לאל ית' ממשלת עליו.

<sup>(1)</sup>Richtiger wäre עליהן und so ediert Weil (Text, 1).

<sup>449</sup> Ebd. (ER 2b9-22).

<sup>450</sup> AR II:6:2 (ER 205a14-b6). Vgl. Saadia, 'Amānāt IV:3.

dass in [Fällen] wie diesen, eine der Alternativen an sich notwendig ist. Ähnlich verhält es sich mit der Sonnenfinsternis.<sup>451</sup> Wird sie in diesem Monat stattfinden, oder nicht? Möglich ist sie für diejenigen, welche keine Ahnung von Astronomie und [insbesondere] Äquinoktium haben. Doch [in Wirklichkeit] ist eine der beiden Alternativen an sich notwendig. Und Gott, ges. sei Er, kennt die notwendige Alternative. Er ließ [sogar] die Kundigen in Astronomie und Äquinoktien diese [notwendige Alternative] erkennen, so dass bei ihnen das, was der Volksmasse als "möglich" vorkommt, nicht mehr als "möglich" gilt. Um desto weniger würde es bei Gott als "möglich" gelten. Denn dies gehört zu der Art des Möglichen, die aus der Ignoranz erwächst und sich unmöglich auf Gott, ges. sei Sein Name, übertragen lässt.

Indes gibt es eine Möglichkeit der zweiten [Art]. Dies ist die Möglichkeit, welche Gott, ges. sei Er, als eine Möglichkeit [in ein Ding] festsetzte und jenes so erschuf, dass es zwei gegensätzliche Attribute – ob dieses oder jenes, je nachdem wie es sich [gerade] ergibt – duldet. Siehe, in einem solchen Fall soll [uns] in Bezug auf Gott, ges. sei Er, nicht fern liegend erscheinen, dass [auch] Er dieses [Ding] nur als möglich kennt. Und wie denn auch nicht? Er, ges. sei Er, hat es doch [selbst] als möglich erschaffen!<sup>452</sup>

Die Lösung des Problems der Übereinstimmung der Willensfreiheit mit der Providenz sieht *Ibn Daud* also darin, dass Gott manche Dinge als "möglich" (*efšari*) erschaffen habe und sie nur so in ihrer ontologischen Unentschiedenheit wissen kann. Dieses Argument zählt zu den schwierigsten Thesen der *AR*.<sup>453</sup> Die möglichen Einwände vorahnend, erläutert *Ibn Daud* diesen Gedanken weiterhin, womit er den Leser allerdings nur noch mehr verwirrt, und zwar in folgenden Worten:

Würde aber ein Hartnäckiger sich sträuben und fortfragen: Sollte denn Gott, ges. sei Er, etwa nicht wissen, was aus Seiner Sache am Ende sein wird? – werden wir ihm sagen: Dies ist doch keine Unwissenheit! Denn [jeder] dies Sagende will alle Attribute [der bestehenden Dinge] zu solchen wie die der Sonnenfinsternis umkehren, indem er sie in jeder Hinsicht entweder als notwendig oder als unmöglich festlegt. [Somit sagt er], dass Gott nichts mit der Möglichkeit [einer Annahme] der gegensätzlichen Attribute erschaffen habe. Damit würde aber die Welt ruiniert und die Zivilisation in dieser Welt zugrunde gerichtet, [genauso

<sup>451</sup> *Lequt* ("Finsternis", "Eklipse") ist eine Bezeichnung sowohl für die Mond- (*lequt ha-yareah*) als auch Sonnenfinsternis (*lequt ha-ḥamah*). Der Kürze und der Verständlichkeit halber wird *lequt* hier und im Folgenden allein als "Sonnenfinsternis" übersetzt.

<sup>452</sup> Ebd. (ER 205b6-206a8): וכבר הודענוך באותו המאמר הראשון שהשם ית' כמו שברא דברים ושם להם תארים ושם להם תארים מחוייבים כדבור לאדם [...] וכמו שברא דברים ושם להם תארים נמנעים כדבור לאבן כן ברא דברים ושם להם תארים מה אפשריים. ואין זה חסרון בידעתו ית' כי אפשר שני מינים. אפשר מצד הסכלות ומשלו אם מת היום מלך בבל או אם הוא חי. כי אנחנו אנשי ספרד לא נדע זה אבל שני הקצוות אצלנו שווים וזה לסכלותנו במה שהוא רחוק ממנו עם היות שהדבר בעצמו איננו אפשר אבל יצדק עליו בהכרח אחד הקצוות. והשם ית' יודע שבכמו זה מחוייב בו אחד הקצוות כמו שהוא בעצמו. וכמו הלקות אם יהיה בזה החדש אם לא כי זה אפשר אצל הסכלים בתכונה ובהשוואת הכוכבים והוא בעצמו מחוייב בו אחד הקצוות והשם ית' יודע הקצה המחוייב. ובעלי התכונה וההשוואה כבר הודיעם האיל זה ואיננו אצלם אפשר כמו שהוא אצל ההמון אפשר כ"ש שיהיה אצל האיל אפשר כי זה המין מן האפשר אשר הוא מצד הסכלות איננו עובר על השם ית' שמו. אמנם האפשר השני אשר הוא אפשר מפני שהשם ית' שמו אפשר וברא אותו סובל השני תארים ההפכים אם זה ואם זה איך שיזדמן. הנה כמו זה אין להרחיק מהשם ית' שידעהו אפשרי. ואיך לא והוא ית' ברא אותו אפשרי.

<sup>453</sup> Siehe dazu: Sirat, 1985, 154-155; Samuelson, EF, 243-244; Fontaine, 1990, 206-221; Samuelson, 1997, 235-239; Eran, 1998, 245-253; Rudavsky, 2000, 124-126.

wie] das Leben in der zukünftigen Welt. Umsonst würde der Mensch pflügen, Häuser bauen, Pflanzungen anlegen, Tiere bezähmen, Lanzen ausdehnen<sup>454</sup> und Waffen zum Kampfe wählen. Denn es wäre doch bereits davor entschieden, was davon werde. Genauso umsonst würde der Mensch Gott, ges. sei Er, dienen, da es über ihn bereits davor entschieden wäre, [ob er] die Glückseligkeit oder deren Gegenteil [verdient habe]. So wird [daraus] klar, dass die Wahrheit das Gegenteil davon ist. Gott erschuf die möglichen Dinge eben als möglich und Er kennt diese möglichen Dinge wie Sonnenfinsternisse. Denn nicht alle Ursachen gehen auf Seine unmittelbare Absicht (*kawanah ri'šonah*) zurück.<sup>455</sup>

Die Frage, wie Gott die möglichen Dinge gleich den Sonnenfinsternissen kennt, die er zuvor als notwendige Ereignisse definiert hat, kommentiert *Ibn Daud* nicht, sondern geht direkt zur Rechtfertigung dieses Gedanken anhand der Kausalitätslehre über. Er legt fest, dass es für jegliches Geschehen vier Arten von Ursachen geben kann: (1) die göttlichen (*'eloqiyot*), welche auf Seinen direkten Willen (*be-kawanah ri'šonah*) zurückgehen; (2) die natürlichen (*ṭiv'iyot*), welche vom Willen Gottes auf die Natur übertragen wurden (*mufkadot el ha-ṭeva'*); (3) die zufälligen (*miqriyot*); und schließlich (4) die freiwilligen (*beḥiriyot*) eines Menschen.<sup>456</sup> Die Wirkung der ersten Ursachenart, d.h. des Willen Gottes mache die Dinge entweder notwendig, oder unmöglich. Dagegen besitze das durch die freie Wahl Entstandene lediglich eine mögliche Existenz, so *Ibn Daud*. Über den Notwendigkeitsgrad der Wirkung beider mittleren Ursachen erfährt man in *AR* allerdings nicht viel. Auf die damit verbundene Problematik will ich am Ende des vorliegenden Kapitels<sup>457</sup> eingehen. Interessant an diesem Gedanken für die gegenwärtige Fragestellung ist jedoch, dass *Ibn Daud* mit seiner Kausalitätslehre nicht die Allwissenheit Gottes, sondern Seine Allmacht begrenzt.

Nun fasse ich zusammen:

(1) Zu Beginn fragt sich *Ibn Daud*, wie der Mensch frei sein kann, wenn Gott, als der Allmächtige, alles verwaltet.

(2) Die Antwort lautet, (a) dass Gott, trotz Seiner Allwissenheit alles an sich

<sup>454</sup> *Yariḥ romaḥim* übersetzt *Samuelson* als "to increase acts of mercy". Dies setzt voraus, dass im Text anstelle *romaḥim* – *raḥamim* zu lesen ist. Diese Lesart passt im Kontext besser. Darüber hinaus ist der erste Ausdruck im Hebräischen äußerst ungewöhnlich. Dennoch kennen sowohl *Weiss* und *Weil* als auch *EN* nur diese Version des Textes. Siehe: *Weiss*, ER, 304 & 273; *Weil*, ER, 96; *EN* 196:20. Vgl. *Weil*, EG, 123.

<sup>455</sup> Ebd. (ER 206a8-b1): וְאִם יִתְעַקֵּשׁ מִתְעַקֵּשׁ וַיֹּאמֶר הָאֵם יִסְכַּל הַשֵּׁם יִת' מֵהָיְהִי אַחֲרֵית עֲנִינוּ אִמְרָנוּ אֵין זֶה סְכָלוֹת. וְהָאֹמֵר הַזֶּה רְצוֹנוֹ לְהַחְזִיר כָּל הַתְּאֵרִים כְּמוֹ הַלְקִיּוֹת בְּשִׁישִׁימָם אִם מְחַוִּיבִים וְאִם נִמְנָעִים עַל כָּל פְּנִים וְשֶׁהָאֵל לֹא בְרָא דָבָר יִהְיֶה אֲפֶשֶׁר הַתְּאֵר וְהַפְּכוֹ. וּבִזָּה חֶרְבֵן הָעוֹלָם וְהַפְּסָד הַיִּשׁוּב בִּזָּה הָעוֹלָם וְהַחַיִּים בְּעוֹלָם הַבָּא. כִּי הָאָדָם לְשׂוֹא יַחְרוֹשׁ וַיִּבְנֶה הַבְּנִינִים וַיִּטַּע הַנְּטִיעוֹת וַיִּכְנִיעַ הַבְּהֵמוֹת וַיֹּאֲרִיךְ הַרְמָחִים וַיִּבְחַר הַשְּׁלַחִים לְהַלְחֵם וְכִבֵּר נִגְזָר מֵהָ שִׁיָּהִי מִמֶּנּוּ. וְכֵן לְשׂוֹא יִהְיֶה עוֹבֵד הָאֵל יִת' וְכִבֵּר נִגְזָר עֲלָיו הַצְּלָחָה אוֹ הַפְּכָה. וְהַדְּבָר מְבֹאָר כִּי הָאֵמֶת הַפֶּךָ זֶה וְכִי הָאֵל בְּרָא הָאֲפֶשֶׁרִים אֲפֶשֶׁרִים וַיִּוֹדַע אוֹתָם אֲפֶשֶׁרִים כְּלִקְוִיּוֹת.<sup>(1)</sup> וְזֶה כִּי הַסְּבוֹת כָּלֵם אֵינֵן מִמֶּנּוּ בְּכוֹנֶה רֵאשׁוֹנָה.

<sup>(1)</sup> Evtl. Tippfehler bei *Weiss*: בְּלִקְוִיּוֹת.

<sup>456</sup> Ebd. (ER 206a16-207a14, insb. 207a5-7).

<sup>457</sup> Siehe: Abs. 3.1.7.

Mögliche lediglich als Mögliches im Voraus weiß, da Er selbst einige Dinge in der Welt als "möglich", sprich "undefiniert" und "unentschieden", erschaffen hat und diese nur als solche kennt. Ferner fügt er hinzu, (b) dass Gott das Mögliche auf dieselbe Weise wie die Sonnenfinsternis, sprich das Notwendige, erfasst.

(3) Die Argumente dafür sind zwei apagogische Beweise: Wäre alles im Voraus entschieden, (a) wären die Gebote Gottes sinnlos; und (b) der Mensch würde sich umsonst bemühen. Also muss der Mensch frei sein.

(4) Die Rechtfertigung der ontologischen Implikation dieser Annahme lautet: Das Notwendige entsteht allein aus dem direkten Willen Gottes. Doch alles, was von Natur, Zufall oder Menschen verursacht wird, ist entweder nicht absolut notwendig, oder überhaupt nicht notwendig.

Damit wird eine Möglichkeit der Willensfreiheit eingeräumt, indem die Allmacht Gottes begrenzt wird.

Dieser Gedankengang sieht auf den ersten Blick ziemlich eigenartig aus. Er beinhaltet nämlich vier offensichtliche Verständnisschwierigkeiten:

[1] Zunächst entspricht die Antwort (2) weder der Frage (1), noch der Rechtfertigung (4). In der Antwort geht es um die Allwissenheit Gottes, während die Frage und die Rechtfertigung von Seiner Allmacht handeln.

[2] Darüber hinaus ist die Antwort (2) auch an sich äußerst problematisch. Denn sie setzt ja eine gewisse Begrenzung der Möglichkeiten Gottes voraus.

[3] Die abschließende Bemerkung (2a) ist ebenso alles Andere als selbstverständlich. Dem Menschen ist es nämlich nicht möglich, die künftigen kontingenten Dinge gleich den notwendigen zu wissen.

[4] Schließlich scheint das zweite Argument (3b) irrelevant zu sein. Die Unmöglichkeit der Prädestination Gottes wird hier nämlich aus den Beweggründen der menschlichen Handlungen erschlossen, aus den Beweggründen, welche auch die Folge einer Illusion sein können.

Im Folgenden werden diese vier Probleme untersucht.

### N o t w e n d i g k e i t   d e r   W i l l e n s f r e i h e i t

3.1.2.

Angesichts der zahlreichen Verständnisschwierigkeiten, die sich in der eigenartigen Darstellungsweise *Ibn Dauds* zusammenraffen und sich gleichsam zu einem Knäuel von Widersprüchen zu verfitzen drohen, empfiehlt es sich bei ihrer Untersuchung, den Gedankenfaden an dem Ende zu fassen, das dem gesamten theoretischen Gebilde als Zweckursache dient, an dem Fazit, welches den Schreibenden zum Schreiben und den Lesenden zum Lesen bewegt und das der gesamten Denkübung nicht nur eine formale Rechtfertigung, sondern erst einen Sinn verleiht. Diese der Betitelung des Kapitels nach "*Ausgangspunkt der*

*Überlegung und Endergebnis der Handlung*<sup>458</sup> waren für *Ibn Daud* der Glaube an die menschliche Freiheit, die Überzeugung, dessen Ausdruck die zentrale Aussage des ganzen Traktates bildet und – wie ich es im Weiteren belegen will – nicht in der Welt der spekulativen Ergüsse geboren, sondern vielmehr dem tiefreligiösen Glauben und der tagtäglichen Erfahrung der Welt und des eigenen Selbst entsprungen ist. Deshalb möchte ich mit dem zuvor erwähnten vierten Rätsel anfangen, mit der bizarren Begründung der Notwendigkeit der Existenz von Willensfreiheit.

Den Beweis dafür, dass es Willensfreiheit geben muss, liefern in *AR II:6:2* zwei bereits erwähnte Argumente. Das erste bildet die Behauptung, dass die offenbarten Gebote ihren Sinn verlieren würden, falls die Menschen sie entweder notwendig erfüllen müssten oder unmöglich befolgen könnten. Dieser Gedanke ist keineswegs originell, aber gerade deswegen recht auffällig. Die eigentliche Formulierung dieses Arguments wird im 9. Jh. in der *Mu'tazilah-Schule* des *Kalām* gefunden.<sup>459</sup> In der jüdischen Philosophie begegnet man ihm zum ersten Mal bei *Saadia Gaon* in seinem *Kitāb al-Amānāt wa-l-I'tiqādāt*, begleitet von der Beschreibung der unvorstellbaren Folgen der gegensätzlichen Annahme für die Auffassung Gottes. Denn sollte der Mensch zu einem Vergehen gezwungen, doch durch Gebote zu dessen Gegenteil verpflichtet werden, würde dies sowohl die Ungerechtigkeit der göttlichen Belohnung und Bestrafung, als auch die Teilnahme Gottes an allem Übel der Welt bedeuten.<sup>460</sup> In mehr oder weniger ähnlicher Form findet man dieses Argument auch bei vielen anderen Theologen des Mittelalters, sowohl unter den Vorläufern *Ibn Dauds* wie etwa *Bahya Ibn Paquda*,<sup>461</sup> als auch unter seinen Zeitgenossen wie *Maimonides*.<sup>462</sup>

Das zweite Argument wirkt allerdings etwas seltsam. Hier ist es wieder:

Würde aber ein Hartnäckiger sich sträuben und fortfragen: Sollte denn Gott, ges. sei Er, etwa nicht wissen, was aus Seiner Sache am Ende sein wird? – werden wir ihm sagen: Dies ist doch keine Unwissenheit! Denn [jeder] dies Sagende will alle Attribute [der bestehenden Dinge] zu solchen wie die der Sonnenfinsternis umkehren, indem er sie in jeder Hinsicht entweder als notwendig oder als unmöglich festlegt. [Somit sagt der "hartnäckige Gegner"], dass Gott nichts mit der Möglichkeit [einer Annahme] der gegensätzlichen Attribute erschaffen habe. Damit würde aber die Welt ruiniert und die Zivilisation in dieser Welt zugrunde gerichtet, [genauso wie] das Leben in der zukünftigen Welt. Umsonst würde der Mensch pflügen, Häuser bauen, Pflanzungen anlegen, Tiere bezähmen, Lanzen

<sup>458</sup> Ebd. (ER 201a15): תחילת המחשבה וסוף המעשה.

<sup>459</sup> Siehe dazu bspw. Kozali, 2011, 9-10.

<sup>460</sup> Saadia Gaon, *Amānāt*, IV: 4.

<sup>461</sup> Bahyā Ibn Paqudah, *Kitāb al-Hidāyah ilā Farā'iq al-Qulūb*, III:8.

<sup>462</sup> Maimonides, *Mišneh Torah*, *Hilḥot Tešuvah* 5:5.

ausdehnen und Waffen zum Kampfe wählen. Denn es wäre doch bereits davor entschieden, was davon werde. Genauso umsonst würde der Mensch Gott, ges. sei Er, dienen, da es über ihn bereits davor entschieden wäre, [ob er] die Glückseligkeit oder deren Gegenteil [verdient habe]. So wird [daraus] klar, dass die Wahrheit das Gegenteil davon ist. Gott erschuf die möglichen Dinge eben als möglich und kennt diese [eben] als möglich.<sup>463</sup>

Laut *Norbert M. Samuelson* besagt das einfachste Verständnis des Textes, dass Gott nicht die Entscheidung des Menschen im Voraus wissen kann, weil der Mensch sich dann nicht anstrengen würde. Dazu merkt er an, dass "*even if we grant the assumption that people will labor and pray only if they believe that their efforts can change something - an assumption that is far from being self-evident - God could choose a world in which He knows everything, but does not allow human beings to know that He knows everything*".<sup>464</sup> Daher behauptet er, die dem hartnäckigen Gegner gegebene Antwort sei streng genommen viel fragwürdiger, als *Ibn Daud* es sich vorstelle.<sup>465</sup> Darin muss man *Samuelson* zustimmen. Will man den Text so verstehen, macht die Argumentation von AR wirklich nicht viel Sinn.

Doch man ist zu diesem Verständnis nicht verpflichtet. Vor allem deswegen, weil der vorliegende Textabschnitt die "Absichten" der Menschen nicht einmal erwähnt und eigentlich nicht wirklich vom göttlichen "Wissen" spricht. Vielmehr handelt der Text vom "Schaffen" Gottes und den menschlichen "Handlungen". Seine Grundaussage lautet: "Die Welt wäre ruiniert", falls Gott alles "entweder als notwendig oder als unmöglich" erschaffen hätte. Etwas näher betrachtet, scheint das zweite Argument die Unvorstellbarkeit des menschlichen Handelns in einer prädestinierten Welt nachzuweisen, genauso wie das erste Argument sich mit unfaßbaren Folgen der totalen Vorherbestimmung für das Handeln Gottes beschäftigte: Gleich den Geboten, welche in einer derartigen Weltordnung ihren Sinn verlieren, würde auch der Mensch in jener Welt alles "umsonst tun". Wie soll man aber dieses Argument verstehen? Im ersten Falle ist Gott sowohl derjenige, der die Welt schafft, als auch derjenige, der die Gebote gibt. Da Seine Handlungen eine Kongruenz erweisen sollen, ist die Folgerung aus einer Seiner Handlungen auf die andere schlüssig. Worin besteht aber die Verbindung zwischen dem menschlichen Handeln und Gottes Entscheidungen?

*Resianne Fontaine* betrachtet das "Ruiniere der Welt" und die "Zerstörung der Zivilisation" als eine Umschreibung der Gesellschaftskrise und sieht in der Beschreibung der "nutzlosen Tätigkeit" des Menschen ein nicht wortwörtliches

---

<sup>463</sup> Den Originaltext siehe oben.

<sup>464</sup> Samuelson, EF, 243. Vgl. ders., 1979, 88; Fraenkel, 2003, 38-39.

<sup>465</sup> Samuelson, EF, 243-244.

Zitat aus *Ḥazarī* von *Jehuda ha-Lewi*.<sup>466</sup> Zu Beginn seiner Abhandlung über die Willensfreiheit warf *ha-Lewi* dem Leugner derselben Heuchelei vor. Denn würde er an eine Vorherbestimmung glauben, so würde er sich seinem Schicksal ergeben und sich weder mit Waffen gegen den Feind, noch mit Speisen gegen den Hunger versorgen. Halte er aber diese Vorbereitungsmaßnahmen für notwendig, gestehe er damit, dass seine Zukunft nicht festgelegt sei.<sup>467</sup> Bezüglich dieser Deutung soll man aber anmerken, dass selbst wenn die Beispiele der Tätigkeitseinstellung bei *Ibn Daud* an die von *ha-Lewi* anklingen, sie in dem Text nicht dieselbe Funktion haben. Bei *ha-Lewi* stehen sie für die Schilderung der Inkonsequenz in der Position derjenigen, die an die Vorherbestimmung glauben. Bei *Ibn Daud* aber werden sie allem Anschein nach als ein tatsächlicher Beweis der Willensfreiheit angeführt.

In diesem Sinne lässt die Formulierung des zweiten Arguments eine doppelseitige Deutung zu. Die offensichtlichere Interpretation besagt, dass *Ibn Daud* hier die ontologischen Prinzipien des Daseins aus dem menschlichen Handeln zu folgern sucht, und zwar wie ein Biologe, welcher aus den Verhaltensmustern einer gewissen Spezies, die Schlüsse auf universelle Naturgesetze zieht: In dieser von Gott erschaffenen Welt sehe man den Menschen etwas bezwecken, einschätzen und tun; also sollten seine Handlungen dem Plan Gottes nach etwas bewirken, was nicht aus sich selbst heraus erfolge und demnach auch nicht notwendig sei. Anders hätte Gott die menschliche Natur nicht in der Form gestalten sollen.

Die Kehrseite dieses Arguments und seine weitere Deutung bestehen dabei in der Annahme, dass die vom Menschen hervorgebrachten Dinge in der Tat seiner Handlung bedürfen. Vor dem Hintergrund der *kasb*-Lehre des Kalām war dieser Gedanke alles andere als selbstverständlich. Die islamischen Theologen behaupteten nämlich, dass der Mensch sich eine Handlung lediglich "aneignen" (*kasaba*) könne, doch keineswegs sie selbst ersinnen und alleine zum erfolgreichen Abschluss bringen. Vielmehr sei Gott derjenige, welcher alle

---

<sup>466</sup> Allerdings führt sie an einer anderen Stelle den Grundgedanken *Ibn Dauds* auf den von *al-Fārābī* zurück: "*Ibn Daud defends the existence of the possible in the same way as al-Farabi. [...] But Ibn Dauds refers to the possible whereas here al-Farabi uses the term 'accidental': if the accidental did not exist, he argues, that would mean the end of fear and hope and hence of the order in human affairs.*" (Fontaine, 1990, 208). Hierzu soll man jedoch anmerken, dass *al-Fārābī* die "zufälligen Dinge" als solche definiert, welche keine allbekannte Ursache haben und ihr Entstehen der Wirkung der Himmelswesen verdanken. Siehe: *Al-Fārābī, Fī mā yaṣīḥḥu wa-lā yaṣīḥḥu min Aḥkām al-Nuḡūm*, 4-5 (Dieterici, 106-107). Das Mögliche, das mit diesem Begriff beschrieben wird, ist also nicht ontologischer bzw. kausativer wie bei *Ibn Daud*, sondern lediglich logischer Natur. Siehe dazu: Abs. 3.1.4.1.

<sup>467</sup> *Ha-Lewi, Ḥazarī*, V:20.

Werke der Welt verrichtet.<sup>468</sup> Darauf scheint *Ibn Daud* mit seinen Beispielen zu erwidern: Täte Gott alles selber, unabhängig davon, was der Mensch unternimmt, so würden die Dinge, wie durch Zauber bewirkt, ohne den menschlichen Eingriff zustande kommen: Die Früchte würden von alleine gepflückt werden, die Häuser würden von selbst aus der Erde wachsen, die Tiere würden sich selber zähmen, usw. Dann würden die Menschen wirklich "umsonst" handeln. Und weil die Dinge nicht von alleine entstehen, sei die Annahme der Willensfreiheit notwendig.<sup>469</sup>

Dem Zuhörer mögen jedoch die beiden Argumente *Ibn Dauds* etwas seicht vorkommen. Über die Beweiskraft des ersten Arguments scheint sich *Ibn Daud* selbst nicht völlig sicher zu sein: Zunächst formuliert er es als Problem (Einl. zu AR) und gibt es danach für die Antwort aus (AR II:6:2). Bei dem zweiten Argument – abgesehen von seiner etwas unglücklichen Formulierung – handelt es sich lediglich um Indizien, nicht um Beweise. Gleichfalls liefern die angeführten biblischen Verse keinen endgültigen Beleg für die menschliche Freiheit, denn einige von ihnen sprechen für die Freiheit, die anderen für den Zwang.<sup>470</sup> Vor diesem Hintergrund scheinen die abschließenden Worte von AR II:6:2 den wahren Grund seiner Überzeugung zu enthüllen:

Wisse, dass unsere ältesten Autoritäten (Tanaim und Amoraim) der Überzeugung waren, [dass der Mensch] die Willensfreiheit [besitzt]. [...] Und [viele] von den Geonim folgten ihnen darin. Sie führten deren Wörter ihrem einfachen Sinn nach an und bestritten sie nicht, sondern glaubten an ihre Wahrheit. Und wenn Du die Worte unseres Meisters *Saadia* im Buche der *Glauben und Meinungen* tiefer erforschst, sowie die Worte anderer Weisen unserer Nation, dann wirst Du dasselbe finden.<sup>471</sup>

Sollte die obige Bemerkung am Ende des zweiten Teils von AR als ein bloßes Bekenntnis *Ibn Dauds* zum Glauben an die Willensfreiheit verstanden werden, wird die explizite Erwähnung von *Saadias* Traktat *Al-Amānāt wa-l-Itiqādāt* etwas unverständlich bleiben. Würde man aber diesem Hinweis folgen und *Saadia* Werk nachschlagen, würde man darin ein weiteres Argument für die Notwendigkeit der menschlichen Freiheit finden. Das Argument bildet bei *Saadia* im wahren Sinne den "Ausgangspunkt der Überlegung", wird von allen anderen Vorgängern *Ibn Dauds* übernommen und stellt in der antiken, mittelalterlichen

---

<sup>468</sup> Zur Entfaltung der *kasb*-Lehre im Kalām siehe: Schwarz, 1972-1973.

<sup>469</sup> Vgl. Maimonides, *Šemonah Peraqim*, VIII.

<sup>470</sup> Siehe insb.: AR Einl. (ER 2b9-22). Vgl. Baḥyā Ibn Paqudah, *Farā'id al-Qulūb*, III:8 (Lieberman, 216-217).

<sup>471</sup> AR II:6:2 (ER 208b7-11): ודע שעל דעת הבחירה היו קדמונינו [...] ונמשכו להם מחכמי הגאונים. הביאו דבריהם. כפשטם לא יפרשו אותם אבל האמינו אמתם. וכאשר תעיין דברי רבינו סעדיה בספר האמונות והסברות ודברי זולתו מחכמי האומה תמצאהו כן.



und neuzeitlichen Philosophie (seit *Alexander von Aphrodisias* bis zu *Descartes*) den einzigen direkten Beweis für die Existenz der Willensfreiheit dar. Dies ist das Argument aus der persönlichen, intuitiven Erfahrung:<sup>472</sup>

[Der Beweis aus unseren] Sinnen [lautet wie folgt]: Ich fand, dass [jeder] Mensch in seinem Inneren verspürt, dass er in der Lage ist, entweder zu sprechen, oder zu schweigen, sowie [nach etwas] zu greifen, oder [es] zu belassen. [Dabei] empfindet er überhaupt keine andere Kraft, welche seinen Willen völlig hindern würde. Denn [es] geschieht nicht nach einem Befehl; vielmehr leitet [der Mensch] sein Wesen mit seiner Vernunft. Und wenn dieses jener [Vernunft] folgt, ist der Mensch klug; falls nicht – ist er ignorant.<sup>473</sup>

Mit etwas Phantasie und gutem Willen könnte man die Intention desselben Gedanken auch in *Ibn Dauds* Beispielen herauslesen: Wissen wir doch, dass unser Bauen und Kämpfen, unser Pflanzen und Pflücken nicht umsonst vergehen! Doch ob man dies dem Text entnimmt oder nicht, bleibt Eines festzuhalten: Diese bei *Saadia Gaon* zum religiösen Glaubensprinzip gewordene tagtägliche Erfahrung wird bei *Ibn Daud* deswegen so leichtfertig bewiesen, weil sie bei ihm sowie bei seinen Lesern bereits zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist. Der wichtigste Beweggrund zur Niederschrift der *AR* bestand also nicht darin, wirklich festzustellen, ob der Mensch in seinen Entscheidungen frei oder unfrei ist, sondern vielmehr darin, die Freiheit zu begründen und sowohl angesichts der mit ihrer Annahme verbundenen exegetischen und philosophischen Schwierigkeiten zu beweisen.

Der Glaube an die menschliche Freiheit bildet also das Grundprinzip der Philosophie *Ibn Dauds*. Nun liegt es uns im Folgenden ob darzutun, in welchem Existenzbereich der Mensch frei sei (Abs. 3.1.3-6) und inwieweit seine Kraft der Selbstbestimmung reicht (3.1.7).

### A l l w i s s e n h e i t   u n d   A l l m a c h t

3.1.3.

Zum Verständnis der vermeintlichen Nichtübereinstimmung der Antwort mit der Frage und der Rechtfertigung mag uns eine Anmerkung von *Resianne Fontaine* verhelfen:

Ha-Lewi's solution, that God's foreknowledge is not the cause of action, is also found in Saadia. Thus according to this view there is no causal link between God's knowledge and human activity. But Ibn Daud rejects this, because to him God's foreknowledge very definitely does imply determination. Possibly this has

<sup>472</sup> Vgl. Alexander von Aphrodisias, *De fato*, IX; Descartes, *Principia philosophiae* I:39. Siehe dazu: Hyman, 1997, 136.

<sup>473</sup> Saadia Gaon, *Amānāt*, IV:4 (Qapah, 156): פאמא מן אלמחוסום, פאני וג' דת אלחאנסאן ישער מן נפסה באנה לא ישער בקוה אכירי תמאנעה עלי אראדהת אלנחה. ויקדר אן יתכלם ויקדר אן יסכת, ויקדר אן ימסך ויקדר אן יתרך. לא ישער בקוה אכירי תמאנעה עלי אראדהת אלנחה. ויס פ' אלחמר, אלס אן ידבר טבעה בעקלה, פאן אמתת'ל ד'לך כאן אריבא, ואלס כאן ג'אהלא.

something to do with his thesis that to God the knowledge of something is sufficient to bring that thing about.<sup>474</sup>

Diese bei *Fontane* kaum bewiesene Vermutung bildet die einzig plausible Erklärung des vorliegenden Abschnittes. Denn allein die Annahme, dass Gottes Allwissenheit und Allmacht ein und dasselbe sind, kann diesem gleichsam zerfallenden Gedankengang eine Einheit verleihen. Und auf welche Weise Gottes Wissen und Macht, Denken und Schaffen bei *Ibn Daud* zusammenhängen, ist leicht zu erklären.

Es war *Aristoteles*, der behauptete, dass der νοῦς-Urbeweger nichts anderes als Sich selbst zum Gegenstand Seiner Erkenntnis haben kann, und dass Er an nichts Teilbares denkt, denn dann wäre Er selber teilbar.<sup>475</sup> Im Neoplatonismus, übernahm man die aristotelische These, dass Gottes Denken Sein Wesen ausmacht, nicht. In Anlehnung an *Philo von Alexandria*, der Gott von allen konkreten Bestimmungen und Vorstellungen entkleidet, enthielten sich die Neoplatoniker von jeglicher Beschreibung des Wesens des Einen. Dagegen erklärte man das gesamte Universum für die Folge des Denkprozesses des ersten aus Gott entstandenen Wesens, des νοῦς, des Weltgeistes. Die Entstehung nannte man "Emanation", das Herausströmen des vielfältigen Seins aus dem Einen.<sup>476</sup> Mit der Übersetzung der antiken Schriften ins Arabische wurde der Aristotelismus in der mittelalterlichen islamischen Philosophie mit der Emanationstheorie zusammengeführt. *Ibn Sīnā* kam im Zuge dieses Gedankengangs zu dem Schluss, dass wenn Gott Sich selbst in Seinem Wesen denke, Er Sich auch als die erste Ursache alles Seienden erkennen solle. Und

---

<sup>474</sup> Fontaine, 1990, 213 & 306, n. 64. Mit dieser Annahme bezieht sich *Fontaine* auf eine Bemerkung *Ibn Dauds* in AR II:4:3 (ER 158b8). Dies scheint aber kein wirklicher Beweis zu sein, denn die Eigenschaft, Dinge durch das einfache Denken zu erschaffen, wird an der besagten Stelle nicht Gott, sondern dem Aktiven Intellekt zugeschrieben. Eine glücklichere Wahl wäre der Passus über Emanation der Formen in AR I:7. Doch auch er spricht von Intellekten, und zwar dass ihr Denken sich von dem menschlichen Denken dadurch unterscheidet, dass es schöpferisch ist (ER 105b17-106b2). Ob man aber von der Natur der Intellekte auf die des Gottes schließen darf, bleibt fraglich. Denn das Wesen der Intellekte besteht im Denken. Die Meinung, dass auch Gottes Wesen mit seinem Denken eins ist, leitet *Ibn Daud* in AR II:5:2 als ein gemeinsames Argument der Philosophen und Mutakallimūn ein, und zwar als ein Argument dafür, dass Gottes Wille bzw. Religionsgesetz nicht wandelbar ist. Siehe: AR II:5:2 (ER 173a9-14). Trotz dem aus *Ibn Dauds* Sicht lobenswerten Ergebnis dieser Theorie fügt er jedoch hinzu, dass dies nicht die Meinung jüdischer Weisen sei. (Die Übersetzung dieser Stelle bei *Samuelson* ist etwas irreführend). Ebenso die Erwähnungen wie etwa in AR II:4:2 (ER 143b), dass Gottes Werke mit einer dem Menschen unzugänglichen Weisheit erfüllt sind, bestätigen allein die Tatsache, dass Gott die Dinge mit Bewusstsein schafft, doch nicht, dass sein Denken notwendig schöpferisch ist.

<sup>475</sup> Der Verstand sei immer mit dem Gedachten identisch. Es gebe nämlich kein "Denken überhaupt", sondern nur ein "Denken über etwas", so *Aristoteles*. (Met. 1704b28-a11; De An. 429a15-430a1 ff.).

<sup>476</sup> Siehe bspw.: Plotin, *Enneades* V:2 (Harder, I, 238-242).

eben dieses Denken verursache die Entstehung des Universums.<sup>477</sup> Hiermit wurde das Denken Gottes bei *Ibn Sīnā* schöpferisch.<sup>478</sup> Doch um die Einheit der göttlichen Kenntnis vor Teilbarem zu bewahren, sprach er Gott eine "universelle" Weisheit zu, die im Begreifen der Dinge in ihrer Gesamtheit (*ʿalā naḥwin kullīy*) als Gattungen und Arten, nicht als das Wissen der partikulären Dinge (*ǧuzʿīyāt*) bestand.<sup>479</sup> Hiermit ist nun erklärt worden, auf welche Weise Gott die Welt erschafft und erkennt. Dabei wurden aber sowohl Seine Allmacht, als auch Seine Allwissenheit auf Universalien reduziert. *Jehuda ha-Lewi* erwiderte darauf, dass solange Gott für die letzte Ursache aller seienden Dinge, ob groß oder klein, gehalten werde, es notwendig sei, dass Er alle Seine Geschöpfe kenne.<sup>480</sup> Eine Frage blieb dabei offen: Kann Gott, solange Er das Universum durch Sein Denken hervorbringt, etwas wissen, ohne darüber zu herrschen? Insbesondere betraf es den Menschen: Kann Gott die menschliche Handlungen erfahren, ohne sie Selbst zu bestimmen? Oder: Sollte der Mensch frei handeln können, vermag dann Gott seine Entscheidungen im Voraus zu wissen? *Jehuda ha-Lewi*, wie übrigens auch *Saadia Gaon* vor und *Maimonides* nach ihm, war der Meinung, dass Gott zwar die Entscheidung des Menschen im Voraus weiß, doch sie dadurch nicht verursache.<sup>481</sup>

*Ibn Daud* nimmt Stellung zu dieser Diskussion, indem er sagt, dass die göttliche Allwissenheit definitiv keine Grenzen kenne, denn sonst wäre es ein Mangel, und dass die Philosophen über vieles sprächen, was sie sowieso nicht verstehen würden.<sup>482</sup> Und diese letzte Bemerkung scheint der Grund zu sein, aus welchem *Ibn Daud* nirgendwo in aller Deutlichkeit sagt, dass das göttliche Denken gleich dem Schaffen sei. Der Grund besteht gerade in der bereits oben erwähnten

<sup>477</sup> *Ibn Sīnā*, *Šifāʾ: Ilāhīyāt* IX:4 [3-4] (Marmura, 327-328, Horten, [Met. IX:6], 596-597).

<sup>478</sup> Vgl. *Ibn Sīnā*, *Šifāʾ: Ilāhīyāt* VIII:7 [7] (Marmura, 293-294). "Die Welt Dinge sind also nichts anderes, als das Erkennen Gottes, das sich auf das Gute erstreckt." Zit. nach d. Übers. v. Horten, 533.

<sup>479</sup> *Ibn Sīnā*, *Ilāhīyāt* VIII:6. *Ibn Sīnā* erklärt somit das Phänomen der Unveränderlichkeit des göttlichen Denkens. Er behauptet, dass in dem von Gott Gedachten nur eine Urkenntnis der Arten präsent ist, d.h. die Kenntnis, welche den Ursprung der mannigfaltig gestalteten Welt bildet. Siehe: Marmura, 1962. In *Dānīsh-nāma* bedient er sich des Beispiels vom Fragenden und dem Gefragten. Der Gefragte kann viele Fragen, die für ihn nur Teilaspekte einer allgemeinen Idee sind, nach der Formel dieser Idee beantworten. Bei dem Fragenden aber, der diese Idee nicht versteht, kann dies den Eindruck erwecken, dass die Antworten ganz unterschiedlich ausfallen und dass dies eine Teilung im Wesen des Gefragten voraussetzen soll. (Bogoutdinow, 145-146).

<sup>480</sup> *Ha-Lewi*, *Ḥazarī* V:18 (Prinzip 7).

<sup>481</sup> *Ha-Lewi*, *Ḥazarī* V:20; *Saadia*, *ʿAmānāt* IV:4; *Maimonides*, *Dalālat al-Ḥāʾirīn* III:20; ders., *Šemonah Peraqim* VIII; ders., *Peruš le-Mišnah*, *Avot* III:15; ders., *Mišneh Torah*: *Hilḥot Tešuvah* V:5.

<sup>482</sup> *AR* II:6:1 (ER 192b2-3). Vgl. II:3 (138a3-9). Siehe dazu: Kaufmann, 1877, 356.

Weigerung *Ibn Dauds*, über die translunare Welt zu sprechen. Er meidet nämlich das Thema der Natur Gottes genauso wie die Natur der höheren Substanzen, weil diese Dinge für den menschlichen Verstand zu erhaben sind.<sup>483</sup>

Nichtsdestotrotz könnte man aus einigen Bemerkungen in *AR* heraushören, dass Gottes Denken und Schaffen, Allwissenheit und Allmacht ein und dasselbe sein sollen.<sup>484</sup> In *AR* II:6:1 findet man diese These sogar in einer, wenn auch kurzen, doch recht deutlichen Form. Die Besonderheit ihrer Formulierung besteht allerdings darin, dass Gottes Allwissenheit hier nicht auf Seine eigenen Handlungen, sondern auf die Handlungen der Engel bezogen wird:

Alle universellen und partikularen Dinge traten vorerst in Seiner (Gottes) Allwissenheit hervor, und Er bestellte über sie [gewisse] Wesen (d.h. Engel) mit dem Auftrag, deren Übergang von der Potentialität zur Aktualität zu bewirken.<sup>485</sup>

Dieser Satz findet sich in einem Textabschnitt, welcher die vorhandenen Entitäten auf ihre Entstehungsart hin untersucht. Darin erfahren wir, dass Gott selbst in dieser Welt quantitativ recht wenig bewirkt. Die gewaltigen Dinge der Weltschöpfung, sagt *Ibn Daud*, wie Erde und Himmel, seien von Gott erschaffen worden; doch das Neuentstehen der Dinge kleineren Maßstabs, wie bspw. das Aufkommen eines Reiches, und umso mehr das Werden der einzelnen Individuen, wie die Gestaltung eines Tieres oder einer Pflanze, sei von Gott auf Vermittler, sprich die Engel, übertragen worden.<sup>486</sup> Die Gewalt über die Begebenheiten der sublunaren Welt wurde somit allein den Engeln anvertraut. Aus dem oben zitierten Abschnitt erfahren wir aber, dass diese "Belanglosigkeiten" vorerst im göttlichen Wissen erscheinen müssen, bevor sie zur Wirklichkeit werden. Ihr Erscheinen darin bedeutet den Beginn ihrer

---

<sup>483</sup> Siehe: Einleitung zu 3.1. Ausführlicher dazu: Fontaine, 1990, 172-176. Vgl. *AR* II:4:3 (ER 159b6-9); II:5:1 (165a5-8) usw.

<sup>484</sup> In *AR* I:6 beispielsweise befasst sich *Ibn Daud* mit dem Thema der Seele. Zu Beginn des Kapitels macht er ein paar Anmerkungen über die Mischung der Elemente im Körper, welcher eine Seele aufnimmt, und schreibt dazu Folgendes: "Die göttliche *Weisheit* und *Vorsehung*, ges. und erhaben sei Er, *beschlossen* über die Mischung der Elemente, dass einige von ihnen Träger der absoluten Feuchtigkeit sein werden" usw. (ER 68b9-11). An einer anderen Stelle zählt *Ibn Daud* verschiedene rein theoretische Optionen der Entstehung der Seele auf. Die aus seiner Sicht unsinnigen Versionen werden von ihm im folgenden Wortlaut abgelehnt: "[Demnach] sollte die *Weisheit*, welche die Seelen an die Körper *bindet*, diesen [damit] immer nur Schaden zufügen." (ER 89b11-12). [Laut der Textversion v. Weil sogar noch deutlicher: "*Weisheit*, welche die Seelen in die Körper *hinein legt*" (Weil, ER, 31).] Oder: "Dann wäre aber die Abhängigkeit der Seele vom Körper absurd, und die *Weisheit macht* keine absurden Sachen." (ER 89b15-16). Das Problem mit diesen Stellen besteht allerdings darin, dass sie immer allgemein von "Weisheit" (*hoḥmah*) und nicht von Gottes Attribut der "Allwissenheit" (*yedi'ah*) sprechen.

<sup>485</sup> *AR* II:6:1 (ER 191a9-11): והשם ית' כבר קדמו בידיעתו כל הדברים הכלליים והחלקיים ומנה בהם ממונים יוציאוּ מן הכח אל הפועל.

<sup>486</sup> Ebd. (ER 190b4-191a4).

Existenz, nämlich als einer Potenz. Doch die Beförderung dieser Dinge aus dem potentiellen Dasein in das aktuelle liegt den Engeln ob.

Sollte man also Gottes Attribute der Allwissenheit und der Allmacht als Sein Vermögen, alles zu wissen und alles zu bewirken, verstehen, so müsste man annehmen, dass die Allwissenheit Gottes bei *Ibn Daud* viel weiter als Seine Allmacht reicht. Denn die Allwissenheit besitzt ein genaues Bild jeder Entität, während die Allmacht die Verwaltung der meisten Dinge auf die Engel überträgt. Darüber hinaus ist es die Allwissenheit, die das Sein einer beliebigen Sache hervorruft; die Allmacht sorgt lediglich dafür, dass die darin geborene potentielle Existenz in die Obhut der Engel übergeben wird, damit sie auch zur Wirklichkeit werde.

Selbstverständlich zieht *Ibn Daud* keine Vergleiche dieser Art. Und nicht deswegen, weil die Behauptung eines Vorzugs der Allwissenheit Gottes gegenüber Seiner Allmächtigkeit an sich genauso absurd wäre, wie die Aussage, dass ein Stein viel schwerer als lang sei, denn lang sei er nur gemäß seiner Länge, schwer aber gemäß seines Volumens, d.h. sowohl der Länge als auch der Breite und der Tiefe nach. Genau genommen findet man bei *Ibn Daud* gerade den umgekehrten Gedanken.

In AR II:3 erklärt er, dass man Gott keine Eigenschaften zuschreiben könne, welche Sein Wesen ausmachen würden. Denn Sein Wesen sei nicht aus mehreren Attributen zusammengesetzt wie das des Menschen, sondern bilde eine solche Art der Einheit, die jegliche Form selbst einer denkbaren Teilbarkeit ausschließe.<sup>487</sup> Die Beschreibung Gottes durch mehrere Attribute ist lediglich die Folge unserer Denkweise. In Ihm ist aber alles eins.<sup>488</sup> Deshalb sind die Bezeichnungen Gottes wie "allwissend" oder "allmächtig" menschliche Begriffe für die Beschreibung ein und derselben Eigenschaft seines Wesens.

Darüber hinaus kann man Seinem Wesen, welches dem Menschen absolut unbegreiflich, weil viel zu erhaben, ist, nur noch negative Attribute beilegen, und zwar als Verneinungen der Eigenschaften der mangelhafteren Existenzformen.<sup>489</sup> Demnach deutete *Ibn Daud* das Prädikat der Allwissenheit Gottes lediglich als das Wissen eines körperlosen Wesens<sup>490</sup> und das der Allmächtigkeit als die Macht dessen, der selbst von nichts Anderem abhängt.<sup>491</sup>

---

<sup>487</sup> AR II:3 (ER 133b7-15).

<sup>488</sup> Ebd. (ER 133b16-134a8; vgl. 134a13-134b1).

<sup>489</sup> Ebd. (ER 131a14-16).

<sup>490</sup> Ebd. (ER 137b1-3). Vgl. Kaufmann, 1877, 354-356. Damit meint er, dass das Wissen Gottes sich nicht aus den Wahrnehmungen der körperlichen Sinne ergibt, keines Nachdenkens bedarf, von

Den oben erwähnten Vergleich würde *Ibn Daud* also nicht ziehen. Zunächst, weil – um es am selben Beispiel mit dem Stein aufzuzeigen – es in Wirklichkeit keine Eigenschaften wie "schwer" oder "lang" gibt. Vielmehr bildet der Stein eine Einheit. Er ist weder "schwer" noch "lang", sondern "schwerlang". Darüber hinaus sind diese Begriffe bloße Negationen: Der Stein sei "schwer" im Sinne, dass er von niemandem gehoben werden könne. Er sei "lang" in dem Sinne, dass er in keine Truhe passe. Selbstverständlich ist bei dieser Deutung ein Vergleich zwischen "schwer" und "lang" – und demnach auch zwischen Allwissenheit und Allmacht – kaum möglich.

Nichtsdestoweniger hat dieser Vergleich einen Sinn. Trotz allen Einwänden haben die negativen Attribute Gottes bei *Ibn Daud* auch eine positive Bedeutung, selbst wenn unsere Terminologie dazu nicht taugt. Mit unpassenden Worten, beschreiben sie jedoch etwas real Vorhandenes: Gott "weiß" nämlich in der Tat alles, und zwar so, wie kein Anderer, und Gott "bewirkt" alles, und zwar so, wie niemand sonst. Auch wenn diese Qualitäten keine menschlichen, diesen entgegengesetzt, nicht getrennt von einander gedacht und kaum vorstellbar sind, sind sie wahr.<sup>492</sup> Und unser Vergleich sagt schließlich aus, dass der Widerspruch zwischen Gottes Allwissenheit und der menschlichen Freiheit in *Ibn Dauds* Augen viel größer und viel latenter gewesen sein sollte, als der Widerspruch zwischen der menschlichen Freiheit und Gottes Allmacht. Es wird daher auch verständlich, warum die Frage und die Erklärung in *AR* sich auf den offensichtlicheren Widerspruch "Freiheit versus Allmacht" beziehen, während die eigentliche Lösung des Problems vom viel tiefer greifenden Konflikt zwischen Freiheit und Allwissenheit handelt.

Sind aber Allwissenheit und Allmacht Gottes ein und dasselbe, bedeutet es, dass sie sich im schöpferischen Denken Gottes vereinigen müssen. Weisen sie aber verschiedene Reichweite ihrer Wirkung auf, d.h. eine Differenz in der Anzahl der von ihnen erfassten Objekte, dann müssten sie ebenso einen der Differenz zugrunde liegenden Unterschied in der Art der Erfassung dieser Objekte aufweisen. Um diesen Unterschied nachvollziehen zu können, wird im Folgenden auf die Verhältnisse des Möglichen zu Gottes Allwissenheit und Seiner Allmacht getrennt von einander eingegangen.

---

allen Hindernissen des materiellen Daseins völlig frei und daher unbegrenzt ist. Siehe: Ebd. (ER 137b3-138a9).

<sup>491</sup> Ebd. (ER 138a9-b6). Die Erklärung zum Begriff der Allmächtigkeit siehe unten: Abs. 3.1.5.

<sup>492</sup> Ebd. (ER 134a15-b4).

Der Begriff *efṣari*, das Mögliche, als Gegensatz zu *heḥreḥi*, das Notwendige, kann im mittelalterlichen philosophischen Kontext zweierlei bedeuten. Die Bezeichnung "möglich" wird einerseits im "logischen" Sinne gebraucht, und zwar für das Ungewusste, das Potentielle, für das noch nicht Dagewesene, dessen Existenz weder der Gegenwart noch der Vergangenheit angehört und sich daher unserer Kenntnis derzeit entzieht. Andererseits benutzt man das Wort "möglich" auch im "kausalen" Sinne für etwas Kontingentes, nicht notwendig Entstandenes oder Bestehendes, dessen Dasein mit gleicher Wahrscheinlichkeit zustande kommen und nicht zustande kommen kann. Die beiden Aspekte des Begriffs des Möglichen haben schon immer für viel Verwirrung im Bereich der Logik und der Metaphysik gesorgt. Denn etwas Potentielles, wie die Sonnenfinsternis am kommenden Freitag, kann im kausalen Sinne das Notwendige darstellen, weil sie, obwohl noch nicht stattgefunden, kraft Naturgesetze vorherbestimmt wird. Und umgekehrt kann ein Spaziergang am vergangenen Sonntag, der bereits geschehen ist und daher in unserem Denken notwendig statt- oder nicht stattgefunden hat, im kausalen Sinne nur als "möglich" gelten, wenn es für ihn, wie für die meisten Freizeitbeschäftigungen, keinen zwingenden Grund gegeben hat.

In seiner Unterscheidung der beiden Bedeutungen vom Begriff des Möglichen scheint *Ibn Daud* auf dieselbe Tatsache hinweisen zu wollen. Das vermeintlich "Mögliche", das wir aufgrund unserer Unwissenheit nicht feststellen können und deswegen für möglich halten, führt er auf einen Missbrauch dieses Terminus zurück und meint damit den logischen Aspekt dieses Begriffs. Die aus seiner Sicht wahre Bedeutung des Möglichen ist dagegen das kausal Mögliche, das von seinen Ursachen nicht zwangsläufig ins Dasein gerufen wird, sondern vielmehr mit gleicher Wahrscheinlichkeit existieren und nicht existieren kann. Durch diesen Vergleich wollte er zunächst verdeutlichen, dass das logisch "Mögliche", das Ungewusste, wie im Falle der Sonnenfinsternis auch kausal notwendig sein könnte. Kurzum, die logische Möglichkeit eines Dinges kann keine Auskunft über seine "wahre", kausale Möglichkeit geben. Oder einfacher ausgedrückt: Nicht jede logische Möglichkeit ist eine kausale Möglichkeit. Der "hartnäckige" Gegner scheint aber einen Gegenschluss ziehen zu wollen. Seiner Frage, ob Gott, wenn es kausal mögliche Dinge gebe, demnach nicht etwa unwissend sei, liegt die Annahme zugrunde, dass etwas kausal Unbestimmtes, kausal Mögliches nie gewusst wird, spricht auch logisch nur möglich sein kann. Das heißt: Jede kausale Möglichkeit muss eine logische Möglichkeit sein. *Ibn Daud* erwidert darauf mit einem kurzen Satz: "Dies bedeutet doch keine

Unwissenheit!", und übergeht gleich zu weit schweifenden Argumenten dafür, dass es etwas kausal Mögliches geben muss. Diese kurze Antwort: "Dies ist doch keine Unwissenheit!", lässt nun einen großen Spielraum für Interpretation: Ist etwa *Ibn Daud* mit der These seines Gegners grundsätzlich einverstanden und bestreitet nur die Legitimität der Anwendung des Wortes "Unwissenheit" für diese Art der Abwesenheit der Information im göttlichen Denken? Oder widerlegt er damit die gesamte These und behauptet, dass auch die kausale Möglichkeit, d.h. die ontologische Unentschiedenheit eines Dinges ebenso nichts über seinen logischen Notwendigkeitsstatus, sprich über den Grad seiner Erkennbarkeit im göttlichen Denken, aussagt?

Die meisten Forscher ziehen die erste Lösung vor. Und so halten sie *Ibn Daud* für den ersten jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, welcher die göttliche Allwissenheit "temporal" zu begrenzen suchte.<sup>493</sup> Dazu veranlasst sie seine Aussage, dass Gott das Mögliche eben als Mögliches kennt. Bereits *Resianne Fontaine* bemerkte, dass dieser Gedanke der Meinung *Alexanders von Aphrodisias* in *De fato* nahe komme, selbst wenn es ungewiss bleibe, ob er dieses Werk gekannt habe.<sup>494</sup> Im dreißigsten Kapitel des besagten Traktates übt *Alexander* scharfe Kritik am Determinismus der Stoa. Während die Stoiker aus der Überzeugung, dass die Götter die Zukunft voraussehen, den Schluss zogen, dass alles, was geschieht, notwendig ist, vertrat *Alexander* den Standpunkt, dass die Natur der zukünftigen Ereignisse gerade darin bestehe, undeterminierbar zu sein, und dass selbst die Götter nicht das Unmögliche möglich machen können. Daher vermögen sie das Kommende eben allein als etwas Mögliches zu erkennen.<sup>495</sup>

Die Ähnlichkeit dieser Passage mit der von AR brachte viele Forscher zur meines Erachtens etwas leichtfertigen Annahme, dass *Ibn Daud* im Grunde die Theorie *Alexanders* darlege. So versteht ihn beispielsweise *Tamar M. Rudavsky*. Nachdem sie das göttliche Vorherwissen kurzerhand mit Vorherbestimmung gleichgesetzt hat, kommentiert sie *Ibn Dauds* Lösung des Spannungsverhältnisses zwischen der göttlichen Allwissenheit und der menschlichen Freiheit wie folgt:

---

<sup>493</sup> Siehe z.B.: Guttman, 1878, 536-537; Pines, 1977, 254.

<sup>494</sup> Fontaine, 1990, 207-209. Pines vermutet, dass *Ibn Daud* diesen Gedanken gleich *al-Fārābī* aus einem Kommentar zum aristotelischen *De int.* oder aus der ihm zeitgenössischen Scholastik schöpfen könnte. Doch auch er zweifelt nicht daran, dass *Ibn Daud* hier eben von temporal möglichen Dingen, *contingentia futura*, spricht. Pines, 1977<sup>b</sup>, 254-256, 260 ff.

<sup>495</sup> Alexander von Aphrodisias, *De fato* XXX (Zierl, 116-120).



Both Ibn Daud and Gersonides are deeply committed to the asymmetry of the past and the future. As Feldman has pointed out, this commitment entails that the future is open and indeterminate, whereas the past is closed and determinate. [...] Ibn Daud answers this quandary with a position not evidenced hitherto in Jewish thought, namely that God omniscience does not extend to the future contingents. His defence of free will is based on the very nature of the possible. [...] Distinguishing between two types of possibility, he claims that only the first, epistemological possibility, leads to ignorance. [...] Ibn Daud then distinguishes a second type of possibility; this genuine ontological possibility is one that God himself has created *qua* possible. [...] The most God knows is that such a thing is possible; even God, however, does not know which of the two possibilities will be actualized. To the "sophist" who argues that this imputes ignorance to God, Ibn Daud replies that "this is not ignorance" because technically speaking, there is nothing determinate to be known. Not to know *what is not* does not constitute a deficiency in God's omniscience. And so Ibn Daud feels that he has safeguarded future contingency without limiting God's power.<sup>496</sup>

Diese Lösung enthält eine "kleine" Problemstelle, deren Aufhebung sich die gesamte mittelalterliche Theologie widmet. Abgesehen davon, dass der Text der AR die laut *Rudavsky* grundlegende Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft nicht einmal erwähnt<sup>497</sup> und an einer anderen Stelle gerade zu ignorieren scheint,<sup>498</sup> entsteht aus dieser Unterscheidung ein signifikanter Widerspruch zu weiteren Behauptungen *Ibn Dauds* sowie zu mehreren in der mittelalterlichen Philosophie allgemein anerkannten Axiomen. Denn sollte Gott die Vergangenheit vollkommen und die Zukunft nur teilweise wissen, würde bei ihm der Zeitverlauf, indem die Zukunft zur Vergangenheit wird, eine Veränderung der Kenntnis bewirken. Und dies würde unvorstellbare Konsequenzen nach sich ziehen: Gottes Wissen wäre veränderlich, Er müsste sich der Zeit unterwerfen, etc. Es erscheint daher etwas naiv, *Ibn Daud* auf diese Weise zu verstehen. Insbesondere unter der Berücksichtigung der Tatsache, dass diese Problematik *Ibn Daud* durchaus bewusst war. Denn so erklärt er in AR II:3 die Beschreibungen der angeblichen Änderungen der Wissenszustände Gottes (ER: *ḥiduš da'at aḥar da'at*, EN: *miḥadeš 'eṣah aḥar 'eṣah*) in der Hl. Schrift, wie etwa Seine Selbstaufforderung, herabzusteigen und sich Sodom anzuschauen, oder Seine Frage an *Adam*, wo er sei, u. Ä.:

Die Wahrheit besteht aber darin, [...] dass Er, ges. und gepr. sei Er, für das Begreifen der Dinge weder einer Betrachtung, noch des Nachdenkens bedarf.

---

<sup>496</sup> Rudavsky, 2000, 124-126.

<sup>497</sup> Die Deutung dieser Passage im Sinne der temporalen Modalitätslehre bei *Weil* soll uns dabei nicht betrüben. Seine Übersetzung des Originaltextes an dieser Stelle ist keine wörtliche. Die Paraphrase geht hier soweit, wie an keiner anderen Stelle. Siehe: *Weil*, EG, 122-123.

<sup>498</sup> So schreibt er in seiner Untersuchung der Prophetie in AR II:5:1, dass Gott und die Engel sicherlich die Kenntnis der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft besitzen, ohne dabei auf nur irgendeine Differenz zwischen diesen Zeitdimensionen hinzuweisen. Siehe: AR II:5:1 (ER 165a5-8).

Denn dies geschieht nur demjenigen, dessen Kenntnisse sich erneuern. Gott aber ist erhaben über [jede Art] der Veränderung Seiner Attribute. Man muss nur verstehen, dass die [Hl. Schrift über Gott manchmal auch] in Metaphern fürs gemeine Volk [spricht].<sup>499</sup>

Dieser Aussage zufolge könnte *Ibn Daud* unmöglich behauptet haben, dass die Kenntnis Gottes einer temporalen Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft unterliegt. Man sollte jedoch zugeben, dass seine Antwort dem "hartnäckigen" Gegner alles andere als deutlich ist. Ihre Formulierung trägt in sich nämlich Spuren von zwei einander entgegen gesetzten Deutungen – der einen im Sinne von *Boethius* und der zweiten im Sinne von *Ibn Sīnā*. Im Folgenden (Abs. 3.1.4.1.-3.) werden die beiden Theorien samt der mit ihnen verbundenen Probleme vorgestellt. Abschließend wird die Lehre von *Ibn Daud* und der Grund für ihre Doppeldeutigkeit (Abs. 3.1.4.4.) erläutert.

*Gottes Wissen als zeitlose Wahrnehmung:* 3.1.4.1.  
*Boethius*

Der heutigen Erkenntnis zufolge blieb das Traktat *De fato* von *Alexander von Aphrodisias* zu *Ibn Dauds* Lebzeiten sowohl der moslemischen als auch der christlichen Philosophie noch unbekannt.<sup>500</sup> Die einzige im 12. Jh. recht oft gelesene Quelle des Gedanken, dass Gott das Mögliche als möglich erfasst, waren zwei im lateinischen Westen populären Werke des *Boethius* – sein Kommentar zu *De interpretatione* des *Aristoteles* und seine *Consolatio philosophiae*.<sup>501</sup> Selbst wenn *Ibn Daud* diese Werke nicht gelesen hätte, ist es durchaus plausibel anzunehmen,

<sup>499</sup> AR II:3 (ER 132a2-6): אכל אמתת הדבר [...] היותו בלתי צריך ית' וית' בידיעת הדברים להבטה והתבוננות. כי זה אמנם ימצא לאשר ידיעתו מחודשת, ויתעלה האל מחודש תואר לו, אבל ראוי שיוודע, שזה על דרך ההלצה ההמונית.

<sup>500</sup> Der berechtigte Zweifel an *Ibn Dauds* Kenntnis von *De fato* des *Alexander von Aphrodisias* beruht auf der Tatsache, dass es bis zum heutigen Tage keine Indizien dafür gibt, dass dieses Werk je ins Arabische übertragen wurde. Auch dem lateinischen Westen war es allem Anschein nach vor der Übersetzung *Wilhelm von Moerbekes* im 13. Jh. kaum bekannt. Eine kurze Erwähnung des bei *Ibn Daud* geäußerten Gedankens findet sich allerdings in *al-Fārābī's* Kommentar zu *De Interpretatione* des *Aristoteles*. Doch sie wird darin weder erläutert, noch unterstützt. Für *al-Fārābī* stelle diese Antwort eine Art Ausrede dar, denn somit würde Gott die beiden Alternativen von dem Möglichen kennen, wobei eine davon sicherlich falsch sein sollte. Dies könne aber nicht in Bezug auf Gott angenommen werden. Siehe: *Al-Fārābī, Šarḥ li-Kitāb fī 'l-'Ibārah II* (Kutsch & Marrow, 98; vgl. Zimmermann, 93).

<sup>501</sup> Die zu Beginn des 6. Jhs. von *Boethius* ins Lateinische übersetzten und kommentierten Traktate des *Organons* des *Aristoteles* (*Categoriae* und *De interpretatione*) blieben bis ins 12. Jh. die einzigen verfügbaren Schriften des Stagiriten im lateinischen Westen und bildeten den wichtigsten Teil der sog. *logica vetus*. *Boethius* Kommentar zur aristotelischen *De interpretatione* war also nicht nur ein fester Bestandteil jeder Universitäts- und Klosterbibliothek, sondern wurde auch fleißig studiert. Seine *Consolatio philosophiae* war ebenso ein beliebtes Werk. Im Toledo des 12. Jhs. lag es nachweisbar *Dominicus Gundisalvi* vor. Siehe: *Fidora*, 2003, 37, insb. Fn. 1-2. Laut einiger Forscher, – wie bereits oben erwähnt, – sollte er einen engen Kontakt mit *Ibn Daud* bei der Übersetzung der arabischen philosophischen Werke gepflegt haben.

dass er die darin geäußerten Gedanken aus dem Verkehr in den Gelehrtenkreisen von Toledo geschöpft haben könnte.

Den Ausgangspunkt des Gedankengangs von *Boethius* bildete das Kapitel 9 des aristotelischen Traktates *De interpretatione*. In diesem Werk formuliert *Aristoteles* bekanntlich die Regel, nach der jede Aussage, insofern sie richtig formuliert wird, notwendigerweise entweder wahr oder falsch sein sollte. Eine dritte Möglichkeit ist nicht gegeben: *Tertium non datur*. Dieser "Satz vom ausgeschlossenen Dritten" gilt allerdings laut aristotelischen Ausführungen im Kapitel 9, wie später auch bei *Alexander von Aphrodisias*, nicht für die Aussagen über die zukünftigen Ereignisse, da diese sich, zum einen, auf etwas Nichtexistentes, und zum anderen, auf etwas an sich nur Mögliches beziehen.<sup>502</sup> In *Consolatio philosophiae* behauptet aber *Boethius*, dass Gott die Zukunft im Voraus wissen kann und erklärt es ähnlich dem *Ammonius* damit, dass Gott als zeitloses Wesen die ganze Fülle des Lebens zugleich umschließe und das Vergangene wie das Kommende uneingeschränkt in Seinem Jetzt wahrnehme. Die ganze Unendlichkeit der ablaufenden Zeit sei nämlich für Gott Gegenwart.<sup>503</sup> Bei dieser Erkenntnis nimmt Er die möglichen Dinge als "möglich" und die notwendigen Dinge als "notwendig" wahr, vergleichbar mit einem Betrachter, der einen Menschen auf der Erde wandeln und die Sonne am Himmel aufgehen sieht. Das erste geschieht dabei freiwillig und das zweite notwendig.<sup>504</sup>

Trotz der scheinbaren Leichtigkeit und Eleganz dieser Lösung war *Boethius* sich der implizierten Schwierigkeit einer derartigen These bewusst: Werden die möglichen Ereignisse von Gott im Voraus erblickt, würden sie allein aufgrund dieser Tatsache nicht etwa notwendig geschehen? Diese Meinung wurde zuvor von *Celsus* in seiner Kritik am Christentum vertreten und von *Origenes* kritisiert. *Origenes* erwidert sie mit der Behauptung, dass Gottes Wissen des Kommenden der erkannten Zukunft allein zeitlich, doch nicht kausal vorausgeht und sie daher nicht im Geringsten notwendig macht.<sup>505</sup> Weder der Einwand des *Celsus* noch dessen Ablehnung bei *Origenes* war aber für *Boethius* annehmbar.

---

<sup>502</sup> *Aristoteles*, *De int.* IX, 18a28-19b4.

<sup>503</sup> Ders., *Consolatio philosophiae* V:6 pr. (Bieler, 15 ff.). Vgl. *Ammonius*, In *Aristotelis De interpretatione commentarius* zu *Aristoteles*, *De int.* 18a28 (Busse, 132-137).

<sup>504</sup> Ebd. (Bieler, 33 ff.).

<sup>505</sup> *Origenes*, *Contra Celsum* II:20. *Celsus* warf dem Christentum vor, dass insofern *Jesus* den Verrat *Judas* voraussagte, er ihn notwendig machte. Hiermit wurde *Judas* zum Sünder auf Geheiß Gottes. Dagegen behauptete *Origenes*, dass *Jesus*, obschon vom Verrat gewusst, diesen *Judas* nicht befohlen habe und daher nicht die Schuld dafür trage. Es verhält sich nämlich gerade umgekehrt: Der Verrat fand nicht deswegen statt, da er davon wusste, sondern er wusste im Voraus vom Verrat, weil dieser später stattgefunden hat.

In seinem zweiten Kommentar zu *De interpretatione* geht Boethius auf die Auffassung von Celsus ein und erklärt sie darin zu einem Oxymoron. Seine Widersprüchlichkeit bestehe nämlich darin, dass Gott somit etwas aufgrund Seines Wissens Notwendiges als etwas Mögliches erfahren solle. Würde Er es aber als Notwendiges erkennen, würde Er sich wiederum irren, denn nicht alle Dinge entstehen notwendig.<sup>506</sup> Daraus folgert er nun, genauso wie Alexander von Aphrodisias, dass Gott die zukünftigen Ereignisse, die an sich nur möglich seien, als eben mögliche Sachverhalte erkenne.<sup>507</sup> In *Consolatio Philosophiae* nimmt er aber Stellung zur Aussage Origenes und behauptet darin, dass das Problem nicht darin bestehe, was wessen Ursache sei, sondern darin, dass ein vorausgewusstes Ereignis notwendig eintreffen müsse, selbst wenn das Vorauswissen dieses nicht erzwingt:

[...] Es sei unmöglich, dass dasjenige, dessen [künftiges] Stattfinden Gott [voraus]sieht, nicht geschehe; was aber unmöglich nicht geschehen kann, muss eben notwendig geschehen. [...] Denn was ein jeder weiß, das kann nicht anders sein, als wie es gewusst wird.<sup>508</sup>

Als Lösung schlägt Boethius eine Unterscheidung zwischen einer "einfachen" und einer "bedingten" Notwendigkeit (*necessitas simplex et condicionis*) vor.<sup>509</sup> Unter der letzten versteht er das Charakteristikum eines zukünftigen Ereignisses, das aufgrund seines Vorausgewusst-Seins gleichsam in den Status des Vergangenen tritt und laut der aristotelischen Logik zur Notwendigkeit werden soll.<sup>510</sup>

Eine ähnliche Lösung des Problems findet man in der arabischen Philosophie bei *al-Fārābī*. Im zweiten Kapitel seines Kommentars zu demselben Traktat des Aristoteles unterscheidet er ebenso zwischen dem "mittelbar" Notwendigen, welches seine Notwendigkeit aus der Existenz von etwas Anderem bezieht (*šay' yalzamu šay'an 'āḥar luzūman ḍarūrīyan*, wörtl.: "etwas, [was] dem Anderen

---

<sup>506</sup> dass alles nicht nur ein Werk der blinden Notwendigkeit sein kann, setzt Boethius zunächst aufgrund des göttlichen eigenen Willens voraus. Der Gedanke aber, dass Gott alles verursachen könnte und es daher auch als notwendig auffassen würde, ist Boethius fremd.

<sup>507</sup> Boethius, *Commentarium Secundum in Librum Aristotelis De Interpretatione* III (Meiser, II, 224-226; vgl. Kretzmann, 170-171).

<sup>508</sup> Boethius, *Consolatio Philosophiae* V:6 pr. (Bieler, 25-28): [...] *Quod euenturum deus uidet id non euenire non posse, quod autem non potest non euenire id ex necessitate contingere* [...] *Quod enim quisque nouit, id esse aliter, ac notum est, nequit.*

<sup>509</sup> Boethius, ebd. V:6 pr. (Bieler, 25 ff.). In der Scholastik wurde diese Unterscheidung als *necessitas per se* und *necessitas per accidens* gedeutet.

<sup>510</sup> Die von manchen Forschern angenommene (so z.B. Regen, 2001, 47 ff.), scheinbare Ähnlichkeit dieser Theorie des Boethius mit der von ihm zuvor kritisierten Auffassung Origenes ist trügerisch. Denn Origenes sieht überhaupt kein Problem darin, dass die gewusste Zukunft allein aufgrund des bloßen Vorauswissens darüber zur Notwendigkeit werden soll. Vgl. Craig, 1988, 79-82.

notwendig folgt"), und dem "eigentlich" Notwendigen, d.h. dem Notwendigen aufgrund seiner selbst (*'iḍṭirārī bi-ḍātihi*, wörtl.: "an sich Notwendiges"). Als Beispiel der "mittelbaren" Notwendigkeit dient *al-Fārābī* die Behauptung, dass *Zayd* morgen verreise. Im Unterschied zu *Aristoteles* ist für ihn eine derartige Aussage entweder zwingend wahr oder zwingend falsch. Daher ist *Zayd's* Reise bzw. sein Verbleiben in *al-Fārābī's* Deutung als Folge der Wahrhaftigkeit der Vorhersage notwendig (*wāḡib, ḍarūrī, 'iḍṭirārī*), an sich jedoch möglich (*mumkin*). Denn sowohl die Reise als auch das Verbleiben erfolgt aufgrund *Zayd's* Entscheidung.<sup>511</sup>

Sowohl bei *Al-Fārābī* als auch bei *Boethius* ist die damit erschlossene "Notwendigkeit aufgrund von etwas Anderem" bzw. die "bedingte Notwendigkeit" eine Notwendigkeit rein logischer Natur. Einerseits, wird sie von der kausalen Notwendigkeit, mit der sich ein Geschehen in der Wirklichkeit ereignet, getrennt und, andererseits, mit der kausalen Möglichkeit verbunden.

*Gottes Wissen als Schöpfung der Universalien: 3.1.4.2.*  
*Ibn Sīnā*

Im Rahmen des arabischen Neoplatonismus war die Lösung von *Boethius* und *al-Fārābī* nicht problemlos. Abgesehen davon, dass bei den beiden die Frage, aus welchem Grund Gott überhaupt die Welt wahrnehmen soll, nicht beantwortet wurde,<sup>512</sup> war die Verneinung einer kausalen Verbindung zwischen dem göttlichen Wissen und der menschlichen Handlung kaum mit der neoplatonischen Emanationslehre des *al-Fārābī* selbst vereinbar. Denn ihr zufolge bestimmte das göttliche Denken das Entstehen und Vergehen der irdischen Entitäten. Wie dem auch sei, konnte diese Theorie nur für den allwissenden Gott, im Sinne eines "außen stehenden Beobachters", zutreffen, nicht aber für Gott, den Allmächtigen.<sup>513</sup>

In der Ontologie *Ibn Sīnā's* wurde dieses Problem auf eine andere Weise gelöst. Laut seinen Ausführungen in *Ilahīyāt* macht das Denken Gottes, wie bereits erwähnt, Sein Wesen aus. Und aus diesem Denken erfolge die Emanation des gesamten Universums. Gott sei dabei das Einzige, was "an sich notwendig" (*wāḡib bi-ḍātihi*) existiere. Das Universum dagegen existiere nicht aus sich selbst heraus. Vielmehr ergebe es sich aus dem Denken Gottes, infolge der Emanation.

---

<sup>511</sup> Ebd. (Kutsch & Marrow, 99; vgl. Zimmermann, 94-95).

<sup>512</sup> Wie Gott alles vorherwissen kann, ohne den Menschen dazu zu zwingen, dürfte man sich nun dank *Boethius* und *al-Fārābī* erklären. Doch dass dieses Wissen nicht von der Kenntnis einer objektiven Notwendigkeit herrührt, wurde hiermit nicht nachgewiesen.

<sup>513</sup> Siehe dazu: Marmura, 1983.

Der ontologische Status der Welt sei daher zweideutig: Einerseits, sei ihre Existenz möglich, kontingent (*mumkin*), weil ihr Dasein im Unterschied zu dem von Gott verursacht werde und nicht aus sich selbst erfolge. Andererseits, sei ihre Existenz notwendig (*wāǧib*), und zwar weil die Welt im Sinne der Emanation die fortlaufende Folge des göttlichen Denkens darstelle. Diese Art der Existenz nannte *Ibn Sīnā* das "Notwendige aufgrund eines Anderen" (*wāǧib bi-ǧayrihi*).<sup>514</sup>

Was jenes Denken selbst angeht, schreibt *Ibn Sīnā*, dass das notwendig Seiende Sein Wissen nicht aus den möglichen Dingen entnehmen könne. Dadurch wäre Sein Denken von der Kontingenz und Veränderlichkeit geprägt. Vielmehr erkenne Es sie aus Sich selbst heraus, indem Es Sich als ihren Ursprung vorstelle und dadurch die Folgen Seiner eigenen Existenz erkenne. Daran solle Es allerdings wiederum nur das erfassen, was von Veränderlichkeit nicht befallen werde. Und dies sind die Universalien, die Ideen der Arten und Gattungen samt ihren wesentlichen Attributen, die von den wechselnden Qualitäten und sogar dem Vorhandensein oder Abwesenheit der dazu gehörenden Individuen völlig unabhängig existieren.<sup>515</sup> Hiermit wurde im Grunde das Folgende gesagt: Nicht das, was an sich notwendig ist, wird von Gott erkannt, sondern umgekehrt: Das von Gott Gedachte wird zur Notwendigkeit.<sup>516</sup> Oder, um diesen Gedanken auf den gemeinsamen Nenner mit der zuvor benutzten Terminologie zu bringen: Nicht alles kausal Notwendige (zwingend Entstehende) ist logisch notwendig (voraussichtbar), doch alles logisch Notwendige (Vorausgewusste) ist kausal notwendig (zwingend entstanden).

Über das Verhältnis des an sich Möglichen zum göttlichen Denken schreibt *Ibn Sīnā* nicht. Seine Lösung dieses Problems lässt sich aber ableiten. Die oben dargelegte Diskussion des göttlichen Wissens der Einzelwesen schließt *Ibn Sīnā* in *Ilahīyāt* VIII:6, wie bereits erwähnt, mit der folgenden zwar einprägsamen, doch nicht ganz verständlichen These:

Das notwendig Seiende erkennt alle Dinge auf eine universelle Weise, und trotzdem entgeht Ihm kein individuelles Ding und *nicht einmal ein winziges Stäubchen*<sup>517</sup> im Himmel oder auf Erden bleibt vor Ihm verborgen.<sup>518</sup> Und dies ist eines

---

<sup>514</sup> *Ibn Sīnā*, *Šifā'*: *Ilahīyāt* I:6; VIII:1,3,6-7. "Kein Ding unter den Welt dingen existiert, es sei denn, dass es, insofern es existiert, notwendig ist in Beziehung auf Gott und durch Gott." Zit. nach d. Übers. v. Horten, 523. Vgl. Goodman, 1992, 61-83; McGinnis, 2010, 159-163.

<sup>515</sup> Ebd. VIII:6. Siehe dazu: Marmura, 1962.

<sup>516</sup> Ebd. VIII:7.

<sup>517</sup> Wörtl.: "das Gewicht eines Stäubchens". Im Allgemeinen wird aber dieser Ausdruck für "eine winzige Menge" gebraucht (Wehr, 92). Vgl. "das kleinste Atom" (Horten, 522); "the weight of an atom" (Marmura, 288).

<sup>518</sup> Koran 10:62.

der Wunder, deren Verständnis einer erlesenen Begabung [des darin Forschenden] bedarf.<sup>519</sup>

Die Behauptung, Gott erkenne die Dinge auf eine "universelle Art" wurde zwar von manchen Kommentatoren in dem Sinne gedeutet, dass Er die Individua erkenne, indem Er sich die universalen Charakteristika jedes einzelnen von ihnen in ihrer unwiederholbaren Kombination vorstelle. Diese Möglichkeit lässt *Ibn Sīnā* selbst im Falle eines Einzelwesens gelten, das der einzige Vertreter seiner Art ist. Seine Beispiele dafür sind die Himmelsphären der Sonne und des Jupiters. Ihrem ontologischen Emanationsstatus nach stellen sie im ptolemäisch-neoplatonischen Weltmodell als dritte und fünfte Himmelsphäre die einzigen Individuen ihrer jeweiligen Sphärenart.<sup>520</sup> Doch im Bezug auf mehrere Einzeldinge, welche nur in ihrer Gesamtheit eine Spezies bilden können, wie beispielsweise die Menschheit, erscheint diese Interpretation aus zweierlei Gründen als recht unwahrscheinlich. Zum einen bleibt es fraglich, ob die Kombination der universalen Eigenschaften bei einem Menschen seine Handlungen im Voraus bestimmen lässt.<sup>521</sup> Zum anderen aber widerspricht diese Deutung den weiteren Aussagen von *Ibn Sīnā* selbst. Denn so schreibt er in der Fortsetzung von *Ilahīyāt* VIII:6:

Wenn die Art sich aber auf [mehrere] Individuen erstreckt, würde der Intellekt keinen Zugang zur Beschreibung eines dieser Dinge haben.<sup>522</sup>

Gott erkennt also die Partikularia in ihrer Gesamtheit als Gattung und Art, doch nicht jedes Einzelne von ihnen in dessen Singularität. Und gemäß dieser Deutung sollen die Einzeldinge, ausgenommen die Himmelswesen, das kausal Mögliche *per se* darstellen, d.h. etwas Nicht-Notwendiges, selbst im Sinne des "Notwendigen aufgrund des Anderen". Nichtsdestoweniger würden sie laut *Ibn Sīnā* von der göttlichen Allwissenheit erfasst, selbst wenn auch auf eine für die Menschen unkonventionelle Weise.

<sup>519</sup> *Ilahīyāt* VIII:6 [15] (Marmura, 288): واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه انتقال ذرة في السموات ولا في الأرض. وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة.

<sup>520</sup> Ebd., [17] (Marmura, 288).

<sup>521</sup> Allein die Tatsache, dass *Alexander* zugleich barmherzig und schmerzempfindlich ist, entscheidet nicht über das Leben einer auf seine Hand gelandeten Wespe; vielmehr tut es das individuelle Verhältnis der beiden Eigenschaften zueinander, wie z.B. 90 % Schmerzempfindlichkeit zu 10 % Barmherzigkeit. Auch der Einfluss der Zeit, welche dieses Verhältnis ändert, erlaubt ihm nicht, Gegenstand des unwandelbaren Wissen Gottes zu sein. Was *Ibn Sīnā* selbst angeht, so behauptet er in seiner Untersuchung der Regeln des Definierens in *Ilahīyāt* V:8, dass ein Individuum trotz der Möglichkeit einer mehrfachen Beschreibung durch universelle Eigenschaften letzten Endes allein mittels der äußeren Sinneswahrnehmung vollkommen erkannt werden kann. Siehe: *Ibn Sīnā*, *Ilahīyāt* V:8 [8-9] (Marmura, 188-189; Horten, [V:9], 357-358). Vgl. Ebd., V:1-2.

<sup>522</sup> Ebd., VIII:6 [17] (Marmura, 288): وأما إذا كان النوع منتشرا في الأشخاص، لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء سبيل.

Selbstverständlich implizierte der avicennische Gedankengang eine völlig andere göttliche Wahrnehmung der irdischen Geschehen und der Zeit, als die bei *Boethius*. Man könnte sich diese etwa so vorstellen, wie sie bei *Hugo von St. Viktor*, dem älteren Zeitgenossen *Ibn Dauds*, in seinem Kommentar zu *Ecclesiastes* dargetan wurden. In der Erklärung des Verses, dass es nichts Neues unter der Sonne gebe,<sup>523</sup> behauptete *Hugo*, dass Gott in Seiner Ewigkeit (*aeternitas*) die Genera verschiedener in der Zeit (*tempora*) seiender, irdischer Wesen geschaffen und ihnen zugleich gewisse Veranlagungen (*prima dispositio*) verliehen habe. Da die Verhaltensweise der Geschöpfe nie den Rahmen dieser Gattungsdispositionen verlasse, sei ihr Entstehen und Vergehen aus der Sicht Gottes nie ein *novum sub sole*.<sup>524</sup> Demnach müsste das Temporale dem Wissen Gottes vollkommen entgleiten.

### *Sonnenfinsternis: Kritik der Theologen* 3.1.4.3.

Mit seiner gleichermaßen einfallsreichen wie in sich schlüssigen Lösung vermochte *Ibn Sīnā* nicht allen seinen Zeitgenossen Genugtuung geleistet zu haben. Die Idee, dass Gott die Wesen und die Handlungen Seiner Geschöpfe nicht bis ins Detail kenne, führte im Rahmen der Theologie zu mehreren unannehmbaren Folgen. Die Kritik ging dabei weit über die von *Ibn Sīnā* selbst gezeichnete Grenze der göttlichen Erkenntnis hinaus. In der Auffassung der islamischen Theologen besaß Gott von *Ibn Sīnā* nicht nur kein Wissen von irdischen Belanglosigkeiten, – was *Ibn Sīnā* selbst gestand, – sondern auch keines von himmlischen Geschehen. Und im Zentrum dieser Kritik stand das Phänomen der Sonnenfinsternis. Die diesbezügliche Diskussion zwischen den arabischen Philosophen (Anhängern der *falsafah*-Schule) und Theologen (Anhängern der *Kalām*-Schule) hatte eine jahrhundertlange Geschichte. Daran soll uns jedoch nur ihr zu *Ibn Dauds* Zeiten aktueller Aspekt interessieren.<sup>525</sup> Dieser bestand im Streit zwischen *Ibn Sīnā* und *Al-Ġazzālī*.

---

<sup>523</sup> Ecc. I:9.

<sup>524</sup> Hugo von St. Viktor, In *Ecclesiasten homiliae*, II (Migne, 144-149).

<sup>525</sup> Diese Diskussion ist zu unterscheiden von der aus dem 11. Jh. Damals bestritten die Vertreter des früheren, "orthodoxen" *Kalām* die Möglichkeit einer Voraussagung der Mond- und Sonnenfinsternisse. Laut *al-Ġazzālī*s Bericht hielten sie diese für eine Manifestation der "Gehorsamkeit der Gestirne gegenüber dem Wort Gottes" (الكسوف خضوع بسبب التجلي) Siehe: *Al-Ġazzālī*, *Tahāfut*, Einl.:2 [18] (Marmura, 6). Diese Tatsache brach *Wolfson* sowie ihm zufolge auch *Fontaine* zur Annahme, *Ibn Daud* übe in diesem Abschnitt Kritik an den Ansichten des orthodoxen *Kalām*. Siehe: *Wolfson*, 1979, 176-177; *Fontaine*, 1990, 210. Unter der Berücksichtigung des historischen Kontextes, in dem *AR* verfasst wurde, fehlt aber dieser Annahme jeglicher Grund. Im christlichen Toledo des 12. Jhs. gab es weder einen "orthodoxen *Mutakallim*", noch einen christlichen Gelehrten, der dies behaupten würde. Darüber hinaus wurde selbst im Orient dieser Streit bereits von *al-Ġazzālī*, dem bedeutendsten islamischen Theologen des 11.-12. Jhs., beigelegt. Dazu



Am Ende von *Ilahīyāt* VIII:6 erläutert *Ibn Sīnā* die Theorie des universalen Denkens Gottes anhand des Erkennens der Sonnenfinsternis. Diese gehört seinen Ausführungen in *Išārāt* zufolge zu den an sich möglichen, weil verursachten Ereignissen. Zwar möge ihr Auftreten in der Wirklichkeit als "notwendig" vorkommen, doch es sei immer nur eine zeitbedingte Notwendigkeit, die Notwendigkeit eines singulären und vergänglichen Ereignisses.<sup>526</sup> Seiner Meinung in *Ilahīyāt* nach könne aber die Eklipse dem göttlichen Wissen trotz ihrer Singularität nicht entgehen, und zwar deswegen, weil sie sich vollkommen nach den Universalgesetzen richte. Die Sonne, sowie der Mond und andere Planeten seien nämlich die alleinigen Einzelwesen ihrer jeweiligen Art. Daher weisen sie keinen Unterschied zwischen ihren individuellen Eigenschaften und den universellen Charakteristika ihrer Gattung auf. Daraus leitet *Ibn Sīnā* ab, dass sie sowohl an sich, als auch in ihrem Verhältnis zueinander von Gott im Sinne der Universalien gewusst werden müssten.<sup>527</sup> Mit diesem universellen Erkennen ist bei *Ibn Sīnā* – wie er selbst betont – keineswegs ein praktisches, sinnlich wahrnehmbares Wissen gemeint. Vielmehr ist es eine theoretische Erkenntnis. Es ist das Wissen des sich ständig wiederholenden Zeitmusters der Überdeckung der Sonne vom Mond. Dieses kann selbst dem Menschen aufgrund seiner Kenntnis der Mathematik und der Astronomie zuteil werden. In diesem Sinne ist es ein Wissen der "Gesetze" der Verfinsterungen, nicht aber das deren wirklichen Stattfindens.<sup>528</sup> Und dafür kritisierten *Ibn Sīnā* die moslemischen Theologen des 12. Jhs. Sie wiesen darauf hin, dass Gott – seiner Logik zufolge – in Wirklichkeit keine einzelne Sonnenfinsternis voraussehen würde.

Laut *ash-Shahrastānī* setze *Ibn Sīnā's* Theorie der universalen Erkenntnis nur ein Wissen der Gesetzmäßigkeiten voraus.<sup>529</sup> Demnach müsste Gott allein die Kenntnis der Umstände, unter welchen die Eklipse stattfindet, nicht aber die Kenntnis einer real gegebenen Verfinsterung besitzen. *Al-Ġazzālī* fügte zur Diskussion den temporalen Aspekt dieser Frage hinzu. Das wahre Verständnis

---

merkte er an, dass die Verfinsterung der Sonne wohl vorhergesagt werden könne, denn sie gründe auf einem gemäß dem Willen Gottes feststehenden "Brauch" (*al-‘ādah*), dem die Sonne und der Mond folgen und welcher auch berechenbar sei. Siehe: *Al-Ġazzālī*, *Tahāfut*, Einl.:2 [15-19] (Marmura, 5-7); vgl. Wolfson, 1976, 549-550. Also scheint *Ibn Daud* mit dieser Passage den Bezug nicht auf die Verfinsterungs-Theorie der orthodoxen *Mutakallimūn*, sondern eher auf die der Philosophen zu nehmen.

<sup>526</sup> *Ibn Sīnā*, *Išārāt wa-Tanbīhāt* IV:3:2 (Dunya, I, 319). ?

<sup>527</sup> *Ibn Sīnā*, *Šifā'*: *Ilahīyāt* VIII:6 [18-22] (Marmura, 288-290; Horten, 525-528).

<sup>528</sup> Vgl. *Ibn Sīnā*, *Išārāt wa-tanbīhāt*: *Ilahīyāt* VII (Dunya, II rus.356).

<sup>529</sup> *Ash-Shahrastānī*, *Kitāb Nihāyat al-Iqdām fī ‘Ilm al-Kalām* X (Guillaume, 232).

der in der Zeit existierenden Dinge, behauptet er, könne nur ein temporales sein, denn die Kenntnis der universellen Gesetze sage nichts über den momentanen Zustand eines konkreten Gegenstandes aus.<sup>530</sup> Dieses Wissen wäre also vergleichbar mit dem Wissen eines Astronomen-Theoretikers, doch nicht mit dem eines Sternwärters. Dieser Logik zufolge würde Gott in *Ibn Sīnās* Deutung, falls über die Sonnenfinsternis am kommenden Freitag befragt, nur so etwas antworten können wie: "Sie wird stattfinden, falls die Sonne nah an den Mondknoten kommt, falls der Mond zur Sonne im ersten Aspekt (d.h. in der Neumond-Phase) steht und sich auf der gleichen Breite befindet, falls die letzte Eklipse mehr als fünf bis sechs Monate zurückliegt usw." Für die Theologen wie *al-Ġazzālī* und *ash-Shahrastānī* stellte dies aber keine wirkliche Antwort dar.<sup>531</sup>

#### *I b n D a u d s L ö s u n g*

#### 3.1.4.4.

*Ibn Sīnās* Lehre dürfte man im gewissen Sinne als eine Entwicklung der Theorie des *Boethius* betrachten. Die Annahme *Boethius*, dass Gott Sein Wissen aus der zeitlosen Wahrnehmung der in der Zeit befangenen Dinge schöpfe, ersetzt *Ibn Sīnā* durch die Lehre von einem Denkobjekt, welches dem transzendenten Vorauswissen Gottes auch wahrlich gebührt. Während *Boethius* sich also lediglich einiger Erkenntnisse der Philosophie bediente, um die Wahrheiten einer Offenbarungsreligion zu begründen, erwächst *Ibn Sīnās* Theorie aus dem Wesen der ihm gegenwärtigen Philosophie selbst und spricht Gott das höchst mögliche Wissen zu, das Ihm im Rahmen des Neoplatonismus nur noch zuteil werden konnte. *Al-Ġazzālīs* Kritik entspringt dagegen allein aus der religiösen Überzeugung, dass Gott alles zu wissen vermöge, selbst wenn diese Auffassung der Philosophie widerspreche.

Vor diesem Hintergrund standen also *Ibn Daud* zwei Optionen zur Auswahl: (1) Sich streng an die rabbinische Tradition zu halten, Gott das Wissen der Individuen sowie ihrer zukünftigen Entscheidungen, sprich das Wissen des Möglichen, zuzusprechen und all dies durch Gottes zeitlose Wahrnehmung wie bei *Boethius* zu erklären; oder (2) die Meinung der Philosophie anzunehmen und *Ibn Sīnā* auf dem Fuß folgend die göttliche Erkenntnis als die Erkenntnis Seiner Selbst allein auf Universalien zu beschränken.

---

<sup>530</sup> *Al-Ġazzālī*, *Tahāfut* [I] 13 [4] (Marmura, 134-135).

<sup>531</sup> Man könnte mit Sicherheit behaupten, dass *Ibn Sīnā* selbst sich der Doppelsinnigkeit seiner Ausführungen bewusst war. Denn so schrieb er am Ende seiner Darstellung der göttlichen Kenntnis der Sonnenfinsternis in *Ilahīyāt* VIII:6: "Wenn jemand dieses nicht eine eigentliche Erkenntnis des Individuellen nennen will, die in universeller Weise erfolgt, so streiten wir nicht mit ihm." Zit. nach d. Übers. v. Horten, 526.

Im 12. Jh. war dieses Dilemma relativ neu. Denn zuvor war *Ibn Sīnā* dem christlichen Westen völlig unbekannt, während der moslemische Osten von *Boethius* auch viele Jahrhunderte später nichts wusste. Mit den Übersetzungen der arabischen Schriften ins Lateinische in demselben Jahrhundert wurde man zum ersten Mal vor die Wahl zwischen zwei Theorien der Allwissenheit gestellt. Und im Zuge dieser Entwicklung entstand in der Scholastik des 13. Jhs. eine etwas eklektische Zwischenlösung. So behauptet *Thomas von Aquin*, dass Gottes Erkenntnis aller Dinge sowohl auf dem Wege der Selbsterkenntnis (*scientia simplicis intelligentiae*), als auch durch die Beobachtung der unteren Welt (*scientia visionis*) erfolge.<sup>532</sup> Doch in der Geschichte der jüdischen Philosophie hat sich diese synkretische Denkweise nicht durchgesetzt. Zwar betonte *Maimonides* die Notwendigkeit der Annahme vom göttlichen Wissen der Partikularia als Partikularia, gestand aber gleichzeitig, dass diese Annahme in einem Widerspruch zur Behauptung der menschlichen Willensfreiheit stehe. Auf einen Versuch, diesen Widerspruch zu lösen, ließ sich *Maimonides* bewusst nicht ein.<sup>533</sup> Im 16. Jh. deuteten die jüdischen Theologen seine Position im Sinne von *Boethius*, womit sie diesem "paradoxen" Gedanken eine zumindest scheinbar plausible Erklärung gaben.<sup>534</sup> In der Zeit davor aber betrachtete man das Problem aus dem Blickwinkel von *Ibn Rushd*, der den avicennischen Gedankengang im Bezug auf die göttliche Erkenntnis, wenn auch nicht ohne signifikante Änderungen, übernahm.<sup>535</sup> Und so behaupteten die jüdischen

---

<sup>532</sup> Thomas v. Aquin, *Summa theologica*, I:14:9. Vgl. Craig, 1988, 99-126.

<sup>533</sup> In *Avot* III:15 sagt *R. Aqiva*: "Alles ist vorausgeschaut (*zafuy*) und die Freiheit (*rešut*) ist gegeben". In seinem Kommentar deutet *Maimonides* diese Stelle im bereits erwähnten Sinne, dass das Wissen Gottes dem Menschen keineswegs die Entscheidungsfreiheit nehme. Siehe: *Maimonides*, *Peruš le-'Avot* III:15. Die Verständnisschwierigkeit dieser Interpretation bleibt erhalten: Vorhergewußt, – zumindest für den Menschen, – kann nur das sein, was notwendig geschieht; daher schließt das Vorherwissen die Freiheit aus, und umgekehrt. Sowohl in *Mišneh Torah* (*Hilḥot Tešuvah* V:5), als auch in *Dalālat al-Ḥā'irīn* III:20 versucht *Maimonides* diesen Einwand folgendermaßen zurückzuweisen: Der Mensch vermag nicht die Wege der göttlichen Weisheit zu ergründen, da diese dem menschlichen Wissen in keinerlei Hinsicht gleichen; daher darf man Gott aufgrund der menschlichen Erfahrung nicht die Fähigkeit absprechen, etwas im Voraus zu wissen, was nur möglicherweise eintritt.

<sup>534</sup> Im 16. Jh. aber deutete *Moses Almosnino* seine Worte im temporalen Sinne, und zwar dass Gott über der Zeit stehe und gleichzeitig sowohl die Gegenwart, als auch die Zukunft wahrnehme. Siehe: *Moses Almosnino*, *Pirqey Mošeh* z. St. (Bašri, 112-114). Dieser Gedanke wurde von mehreren späteren Kommentatoren von *Avot* übernommen. Siehe z.B.: *Samuel di Ozida*, *Midraš Šemu'el* z. St. (Bašri, 226); *Meshulam Ben Yoel*, *ʿIqar Tosafot Yom Tov*, *Avot* III:42 (Zeev, II, 1060).

<sup>535</sup> *Ibn Rushd*, *Tahāfut at-Tahāfut* III:28:1:7 (*al-Ġābarī*, 274) & III:28:3:2 (*ders.*, 280-281). *Ibn Rushd* übernimmt *Ibn Sīnā's* Aussage ohne seine Terminologie. Gottes Wissen sei laut seiner Aussage weder "universal" noch "individuell", denn die beiden Begriffe deutet er im Sinne des späteren Nominalismus bzw. Konzeptualismus, und zwar als Ergebnis und nicht als Ursache der Existenz der Dinge. Dies macht die Universalien vergänglich und deswegen als Objekte des göttlichen

Aristoteliker bzw. Averroisten des 13.-14. Jhs. wie *Albalag* und *Narboni*, dass Gott die Denkjekte Seiner Erkenntnis in Sich selbst betrachte und dass Sein Denken sich allein auf die immateriellen Formen der existierenden Dinge erstrecke.<sup>536</sup> *Gersonides* machte dabei noch einen Schritt weiter auf *Ibn Sīnā* zu, indem er behauptete, dass Gott auch die Individuen auf eine universale Weise begreife.<sup>537</sup> Die Vorstellung, dass Gottes Denken direkt oder mittelbar gleich Schaffen sei, war in der jüdischen Philosophie des 14. Jhs. so selbstevident, dass sogar *Crescas*, der bekannteste Kritiker des Aristotelismus, diese Meinung vertrat und selbst dann daran festhielt, als jene These in Kombination mit seiner Annahme einer wirklichen göttlichen Kenntnis der Partikularia als Partikularia, ihn notwendigerweise zum Fatalismus führte.<sup>538</sup> Diese sich im späteren jüdischen Aristotelismus abzeichnende Tendenz kann uns den Weg verraten, den auch *Ibn Daud*, als der erste jüdische Peripatetiker, einschlagen sollte. Und in der Tat werden wir bei *Ibn Daud* den Gedankengang *Ibn Sīnā*s erkennen können. Auffällig an der bereits zitierten Stelle ist aber, dass er in der Beschreibung der Objekte des göttlichen Wissens sich nicht der avicennischen Termini des "Individuellen" und des "Universellen" bedient, sondern die Begriffe des *Boethius*, d.h. das "Mögliche" und das "Notwendige", übernimmt.

---

Denkens völlig ungeeignet. Vielmehr versteht *Ibn Rushd* das Wissen Gottes als die Kenntnis der "existierenden Dinge in ihrer edelsten (sprich maximal intellegiblen) Existenzform" (الموجودات بأشرف وجود). Diese terminologische Verschiebung hatte aber wenig am Hauptgedanken geändert. Gottes Wissen wurde weiterhin für die Selbsterkenntnis gehalten.

<sup>536</sup> *Albalag*, *Tiqun ha-De'ot*, 42-46 (*Vajda*, 64-73); *Narboni*, *Igeret Ši'ur Qomah* (*Altmann*, 260); ders., *Ma'amar bi-Vḥirah* (*Hayoun*, 148-149).

<sup>537</sup> *Gersonides*, *Milḥamot ha-Šem* III:1. Vgl. *Rudavsky*, 1985.

<sup>538</sup> Siehe z.B.: *Crescas*, *'Or ha-Šem* II:5:5. Auf das Problem der Willensfreiheit geht *Crescas* in *'Or ha-Šem* II:5 ein. Sein wichtigster Gedanke stellt eine Art Fortsetzung der Modalitätslehre *Ibn Sīnā*s dar. Freilich behauptet er an einer Stelle wie *Boethius* und *al-Fārābī*, dass der doppelte Status einer jeden freiwilligen Handlung darin bestehe, dass sie von ihrer Natur aus möglich (*'ešar mi-ṭiv'o* bzw. *be-ʿašmoto*, "ihrem Wesen nach möglich") und nur aufgrund des göttlichen Vorherwissens notwendig (*mehuyav mipeney yedi'ato*) sei. Siehe: Ebd., II:5:4 (*Fisher*, 158). Doch diese rein logische Lösung stellt ihn keineswegs zufrieden. Denn gleich *Ibn Sīnā* sieht *Crescas* in dem Erkannten das Notwendige; und ebenso wie *Ibn Sīnā* betrachtet er Gott als die alleinige Quelle der die Welt durchströmenden Kausalität, welche einer bestimmten Ordnung nach alles, was existiert, aus der Potentialität zur Aktualität befördert. Siehe: Ebd., I:3:2 (ders., 98-99). Allerdings, ungleich *Ibn Sīnā* und ähnlich *al-Ġazzālī*, unterscheidet *Crescas* im göttlichen Denken nicht zwischen Universellem und Partikulärem, sondern erklärt alles, – und zwar wirklich alles! – durch das Konzept des "ewigen Schöpfens" für eine fortlaufende Manifestation des göttlichen Schaffens. Siehe: Ebd., III:1:1:5 (ders., 310). Das menschliche Unwissen über alle Ursachen seiner Handlungen würde allerdings im Moment des Handelns eine Illusion hervorrufen, man handle frei. Der Mensch unterliege also keinem Zwang. Die Bestrafung und Belohnung spielen dabei die Rolle der zusätzlichen Faktoren der Entscheidung und verschaffen damit dem Menschen eine Wahlsituation. Siehe: Ebd., II:2:4 (ders., 167-168).

Im Voraus sollte man jedoch bemerken, dass die Zusammenführung der Lehren von *Boethius* und *Ibn Sīnā* aus rein theoretischen Gründen schlicht unmöglich ist. Denn die Annahme des gleichzeitig wahrnehmenden und schöpferischen Denkens Gottes führt zu einem inneren Widerspruch im Begriff des Möglichen. Der Sachverhalt erfordert nämlich die folgende Logik: Ist etwas entstanden, hat es schon immer im göttlichen Denken, das alles zeitlos wahrnimmt, vorhanden sein müssen. War dies aber zuvor in Seinem Denken, das zugleich seine Denkbjekte bewirkt, vorhanden, musste es entstehen. Vor diesem Hintergrund ist verständlich, dass das Mögliche für *Ibn Daud*, der die Allwissenheit mit Allmacht verbindet, doch den Determinismus ablehnt, bereits im Denken Gottes wurzeln sollte. Doch wie könnte man das verstehen?

Um die Antwort darauf zu finden, sollen wir im Hinblick auf die beiden *Ibn Daud* vorliegenden Alternativen zwei wichtigsten Fragen an den Text stellen: (1) Auf welche Weise erkennt Gott laut *AR* die Dinge, welche außerhalb von Ihm existieren? Und (2) Was darf laut *AR* das Objekt des göttlichen Denkens sein? Im Zentrum der beiden Fragen liegt das Problem des Verhältnisses der göttlichen Beständigkeit zur wandelnden Realität, sprich das Problem der Beziehung Gottes zur Zeit.

*Ibn Daud*s Erörterung des Bezugs Gottes zur Zeit wurde bereits in der Deutung des Ewigkeitsbegriffes dargelegt.<sup>539</sup> Darin habe ich versucht nachzuweisen, dass die Existenz Gottes in *AR* nicht als "ewig" im Sinne einer anfang- und endlosen Dauer, sondern als "zeitlos" verstanden werden soll. Und es lässt sich vermuten, dass *Ibn Daud* gleich vielen Philosophen seiner Zeit sich auch der Tragweite dieser feinen Unterscheidung des "Ewigen" vom "Zeitlosen" bewusst war.

Einen Beleg dafür, dass Gottes Erkenntnis aller Dinge sich ebenso in einem zeitlosen Denkkakt, das Ihn vor Veränderung bewahrt, vollzieht, finden wir in *AR* II:6:1. In diesem Kapitel geht *Ibn Daud* mit dem Attribut der Allwissenheit Gottes etwas freier um, als im *AR* II:3. Hier versucht er, nicht bloß die Andersartigkeit des göttlichen Denkens im Vergleich zu dem menschlichen zu behaupten, sondern schickt sich an, diese Andersartigkeit etwas näher zu beschreiben. Zur Besonderheit des göttlichen Denkens zählt *Ibn Daud* Sein Vermögen, gleichzeitig an alles wahrheitsgemäß zu denken. Im Unterschied zum menschlichen Denken, das von einem Objekt zum nächsten gleite, bei keinem lange innehalte und die meisten nicht bis zum letzten Ende erkenne, so dass das menschliche Verständnis davon meistens ein potentiell (yedi'ah be-ḥoah) bleibe, sei das

---

<sup>539</sup> Siehe: Abs. 2.4.4.1.

Wissen Gottes vollkommen. Diese Eigenart der Allwissenheit nennt *Ibn Daud* "aktuelles Wissen" (*yedi'ah be-fo'al*).<sup>540</sup>

Sein Gedankengang könnte uns an den Schluss der *Consolatio philosophiae* des *Boethius* erinnern, der dieselbe Idee da in ähnlichem Wortlaut wiedergibt.<sup>541</sup>

Doch der Gedanke widerspricht ebenso wenig *Ibn Sīnās* Darstellung der Zeitlosigkeit des göttlichen Erkenntnis am Anfang von *Ilahīyāt* VIII:7.<sup>542</sup> Der Unterschied besteht lediglich im Folgenden: Während die beiden Letztgenannten das Wunder der göttlichen Erkenntnis mit dem plotinischen Begriff der "Einfachheit" (*simplicitas, basāṭah*) des göttlichen Denkens erklären, hält sich *Ibn Daud* in dieser Frage bewusst zurück:

Wir können uns nicht vorstellen, wie ein Denker alle Denkinhalte aktuell wissen kann, denn wir haben etwas Derartiges nie gesehen. Und genauso ist es uns unmöglich zu begreifen, auf welche Weise Seiner Allwissenheit nichts von himmlischen und irdischen Dingen entgeht und wie dies Sein Wesen zu keiner Vielheit verpflichtet. Jedoch wissen wir, dass Seiner Allwissenheit unmöglich etwas fehlen kann. Denn dies wäre ein Mangel, und ein Mangel verträgt sich nicht mit Seiner Erhabenheit.<sup>543</sup> Genauso unmöglich ist es, dass eine Vielheit sich in Seinem Wesen finden würde. Allein wissen wir nicht, wie [all dies möglich ist].<sup>544</sup>

<sup>540</sup> AR II:6:1 (ER 192a10-15).

<sup>541</sup> In *Consolatio philosophiae* V:6 pr. (Bieler, 15 ff.) betont *Boethius* in Anlehnung an die seit *Iamblichus* angenommene neoplatonische Theorie, dass alle Erkenntnis mehr von der Natur des Erkennenden als von der des Erkannten bestimmt wird. Vgl. Ammonius, In Aristotelis De interpretatione commentarius, 135-137; Stephanus, In Librum Aristotelis De Interpretatione Commentarium, 35; Proklus, Elementatio Theologica, prop. 124; usw. Hierzu fügt *Boethius* den Gedanken *Plotins* an, dass Gottes Natur und dementsprechend Seine Erkenntnis in der Ewigkeit (Zeitlosigkeit) aufgeht, und dass alles zugleich gedacht wird. Vgl. Plotin, Enneades III:7:3 (Harder, IV, 310-312).

<sup>542</sup> Zu Beginn von *Ilahīyāt* VIII:7, nachdem *Ibn Sīnā* im vorangehenden Kapitel den Unterschied zwischen zwei Arten der Erkenntnis – der sich mit dem Verlauf der Zeit ändernden sinnlichen Wahrnehmung des Menschen und der außerhalb der Zeit liegenden theoretischen Denken Gottes – beschrieben hat, erklärt er die Einzigartigkeit der göttlichen Erkenntnis im folgenden Wortlaut: "Du musst sodann wissen, dass der Begriff Verstand, wenn man ihn von Gott aussagt, in der einfachen Weise verstanden wird. [...] In ihm ist keine Vielheit von nacheinander folgenden Erkenntnisformen, die verschieden wären, wie solche in der denkenden Seele existieren. [...] Gott erkennt also aus diesem Grunde die Dinge in nur einem einzigen Akte des Erkennens, ohne dass dadurch in seiner Substanz eine Vielheit entsteht." Zit. nach d. Übers. v. Horten, 529.

<sup>543</sup> Die allgemeine Bedeutung von *qeduṣah* lautet "Heiligkeit". In der rabbinischen Literatur wurde aber der Sinngehalt dieses Wortes viel breiter aufgefasst. Siehe: Jastrow, 1314; vgl. *q.d.š.* als Verb in: ders., 1319-1321. Die grundlegende Idee aller seiner Interpretationen liegt in der Vorstellung, dass das "Heilige" etwas von den übrigen Dingen "Abgesondertes" darstellt. Die vorliegende Übersetzung als "Erhabenheit" orientiert sich an diesem Verständnis. Der ungewöhnliche Gebrauch dieses Terminus kann aber auch dadurch erklärt werden, dass der ihn enthaltende Satz eine spätere Hinzufügung zum Originaltext darstellt, denn in *EN* (178:22-23) findet man den Satz nicht.

<sup>544</sup> AR II:6:1 (ER 192a15-b4): ואנחנו אי אפשר לנו שנציייר איך ידע יודע מה ידיעות כלם בפעל כ(1) אנחנו לא ראינו זה מעולם. וכן אי אפשר לנו שנדע איך לא יחסר מידיעתו דבר ממה שבשמים ובארץ ולא יחייב זה רבוי בעצמותו. אבל

Göttliches Wissen muss also laut *Ibn Daud* alles umfassen, sowohl die himmlischen als auch die irdischen Dinge. Dabei lässt es auch keine Vielheit und keine Teilung in Seinem Wesen zu, um die mannigfaltige Realität zu erfassen, selbst wenn – wie *Ibn Daud* dies sagt – wir es nicht zu begreifen vermögen.<sup>545</sup> Hätte es *Ibn Daud* dabei belassen und nirgendwo sonst etwas über das Objekt des göttlichen Denkens geschrieben, hätten wir annehmen können, er spreche wie *Boethius* von Gott, dem Zuschauer. Doch dieser Eindruck verschwindet, sobald der Leser von AR im Kapitel II:6:1 *Ibn Dauds* Angelologie kennen lernt.

In seiner Metaphysik versuchte *Ibn Sīnā* die göttliche Allwissenheit vor der Kenntnis der partikulären Dinge dafür zu bewahren, um keine Spaltung (bzw. "Vielheit", *kaṭrah*) in Seinem Wesen annehmen zu müssen.<sup>546</sup> In AR II:6 beschäftigt sich *Ibn Daud* mit demselben Problem<sup>547</sup> und versucht im ersten Teil dieses Kapitels mit allen Mitteln, und zwar bewusst, gegen die von der Mehrheit der Torakommentatoren festgelegte Meinung der Tradition, Gott die persönliche Teilnahme am Geschehen in der sublunaren Welt abzusprechen. So behauptet er, dass nicht nur die für Gott stehenden Bezeichnungen wie *E-lohim*, *E-l*, oder *Sha-day* in der Tora nicht unbedingt als Gott zu verstehen seien, sondern selbst das Tetragramm, Sein persönlicher vierbustabiger Name (gewöhnlich als "Herr" oder "der Ewige" übersetzt) nicht unbedingt "Gott" bedeute. Für diese Behauptung führt *Ibn Daud* zwei Gründe an: (1) Textbezogene Ungereimtheiten (wie doppelte Bezeichnungen eines handelnden Subjektes als "Gott" und "Engel") sowie theoretisch unmögliche Beschreibungen Gottes (wie Anthropomorphismen) in der Hl. Schrift und – was für uns bei der gegenwärtigen Fragestellung vom größeren Interesse sein sollte – (2) die Erhabenheit Gottes über alle in der Materie und Zeit verstrickten Wesen. So schreibt er nämlich darüber:

Allerdings begnügen sich die Kurzsichtigsten unter unseren Glaubensgenossen nicht mal damit, dass sie Ihm, ges. sei Er, Veränderung und Bewegung zusprechen, sondern sie machen aus Ihm ein weit veränderlicheres Wesen als alle übrigen Entitäten. Denn jeder von Seinen Dienern (d.h. den Menschen) [ändert sich allein, wenn] er sich [mal] von der Tugend zum Bösen und [mal] vom Bösen zur Tugend wendet. Doch Er (Gott), ges. und gepr. sei Er, müsste sich [laut jener Deutung] entsprechend der Anzahl [dieser Wechsel zwischen] ihrer

---

נדע שאי אפשר שיחסר מידיעתו דבר כי זה חסרון והחסרון לא יאות בצדי קדושתו. ואי אפשר שיהיה בעצמותו רבוי ולא נדע איך זה.  
(<sup>1</sup>)Manche MSs geben an: לפי.

<sup>545</sup> Zur Problematik dieser Aussage siehe: Arfa, 1954, 148-151.

<sup>546</sup> *Ibn Sīnā*, *Ilahīyāt* VIII:6-7 (Marmura, 283-298; Horten, 515-538).

<sup>547</sup> AR II:6:1 (ER 183b3-10).

Böswilligkeit und Gerechtigkeit [ebenso] ändern, – [und das entsprechend der Anzahl], die beinahe ans Unendliche grenzt!<sup>548</sup>

Freilich könnte man diesen Satz als Kritik der anthropomorphen Auffassung Gottes deuten: Zur Zielscheibe sollte hiermit die wörtliche Interpretation der Stellen gewählt werden, die etwa von Zorn- und Gunst-Zuständen Gottes als Seinen Reaktionen auf die Handlungen des Menschen sprechen. Diese Deutung passt jedoch nicht zum Kontext der Textstelle. Vielmehr scheint *Ibn Daud* damit Folgendes sagen zu wollen: Die Mannigfaltigkeit der zu erfassenden Objekte möge im göttlichen Wissen keine Vielheit bewirken, doch die temporalen Verwandlungen ein und desselben Objekts sollten notwendig zur Veränderung des sie denkenden Subjektes führen. Demnach müsste Gott aus *Ibn Daud* Sicht über alle menschlichen Entscheidungen erhaben sein. Und dies gestattet Seiner Allwissenheit nicht, die Wandlungen der Menschen mitzuverfolgen. Sein Wissen schöpft Er dementsprechend nicht aus einer Wahrnehmung der unteren Welt. Wie weiß Er dann etwas überhaupt? Die einzige plausible Erklärung dafür bot zu *Ibn Daud*'s Lebzeiten die neoplatonische Theorie in ihrer Interpretation bei *Ibn Sīnā*.<sup>549</sup>

Bei *Ibn Daud* findet man keines der wichtigsten Elemente von *Ibn Sīnā*'s Theorie der göttlichen Allwissenheit – weder (1) die Idee, dass Gottes Denken Sein Wesen ausmacht, noch (2) die Vorstellung, dass Gott alles aus Sich selbst heraus erkennt und nicht die entstandenen Dinge gemäß ihrer momentanen Zustände wahrnimmt, noch (3) den Gedanken, dass Gottes Wissen die irdischen Einzeldinge auf eine "universelle Weise" kennt. Womöglich haben *Ibn Daud* dazu dieselben Gründe bewegt, die wir später klar ausformuliert bei *Ibn Rushd* und seinen jüdischen Nachfolgern finden. Nichtsdestotrotz könnte man gerade im vorliegenden Textabschnitt eine Spur *Ibn Sīnā*'s Verständnisses entdecken. Denn nachdem *Ibn Daud* ausführlich erklärt hat, dass die Sonnenfinsternis zur Kategorie des Entweder-Notwendigen-Oder-Unmöglichen gehört, behauptet er,

<sup>548</sup> Ebd. (ER 197b10-16): אמנם מי שבחינתו מעוטה מאנשי אמונתינו לא די להם שייחסו אליו ית' שנוי ותנועה אלא ששמוהו יותר בעל שינוי.<sup>(1)</sup> מכל שאר הנמצאות. כי איש איש מעבדיו ישתנה מחסידות אל רשע ומרשע אל חסידות והוא ית' וית' ישתנה במספר.<sup>(2)</sup> רשעיותיהם וצדקותיהם אשר כמעט שהם בב"ת.<sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup>Weiss (MS 57) ediert statt שנוי בעל שינוי - בעל שינוי באומה שנוי - בעל שינוי באומה שנוי - בעל שינוי באומה שנוי. Siehe: Weiss, ER, 197b12-13 (Samuelson, 308). Dabei handelt es sich anscheinend um eine Hinzufügung des Abschreibers, denn es fehlt sowohl in den restlichen MSs als auch in EN. Siehe: Weiss, TV, 84 (Samuelson, 274) & Samuelson, EF, 240, Anm. 258. Vgl. EN 185:27 <sup>(2)</sup>Weil liest: כמספר. EN ediert: כמספר עתה <sup>(3)</sup>Bei Weiss anscheinend ein Druckfehler: ה"ב statt בב"ת, sprich בעלות תכלית בב"ת, wie wir es bei Weil und in EN finden. Siehe: Weil, ER, 91; EN 186:3.

<sup>549</sup> Der klassische spätantike Neoplatonismus, wie etwa bei *Plotin*, sprach Gott (dem Einen, griech.: τὸ ἓν) überhaupt kein Wissen zu. Selbst die aus Ihm folgenden himmlischen Emanaten, wie der Weltgeist (Intellekt, griech.: νοῦς) und Weltseele (griech.: ψυχή). Ausnahme bildete allein die untere Hypostase des aktiven Intellekts.



dass Gott das Mögliche wie die Sonnenfinsternisse erkennt. Alleine genommen hätte man diese Behauptung auch im Sinne von *Boethius*, und zwar als Gottes Betrachten des Geschehens, deuten können. Doch nachdem es festgestellt wurde, dass Gott das Mögliche, wie die Handlungen des Menschen, nicht erfährt, muss diese Anmerkung als eine Andeutung des in *Ilahiyāt VIII:6* geschilderten universalen Denkens verstanden werden. Demnach würde Gott sowohl das Mögliche, sprich das Partikuläre, als möglich und das Notwendige, sprich das Universale, als notwendig, die beiden aber auf die gleiche universelle Art erkennen. Und während für die Sonnenfinsternis das universelle Wissen vollkommen ausreichen würde, um sie vorherzubestimmen, bleibt der letzte Strich im Falle des Partikulär-Möglichen aus, was die selbstständige Entscheidung des Menschen zulässt.

Ein interessantes Beispiel dieses Sachverhalts könnte man in *Ibn Dauds* Schilderung der freiwilligen Handlung des Menschen finden. Diese beschreibt *Ibn Daud* anhand des folgenden Vorfalls mit dem König *David* aus dem ersten Buch *Samuels*. Auf der Flucht vor *Saul* zieht *David* in den Kampf gegen die Philister, bringt ihnen eine vernichtende Niederlage bei und rettet die Stadt Keila. Nach dieser Stadt flieht ein ebenso von *Saul* verfolgter Priester namens *Abjatar* und bringt mit sich das Ephod.<sup>550</sup> Als *Saul* erfährt, dass *David* sich in Keila niedergelassen hat, zieht er gegen ihn in den Krieg. Und als *David* davon hört, ruft er zu sich *Abjatar* und befragt Gott nach seiner Zukunft mit Hilfe von Ephod.<sup>551</sup> *Ibn Daud* legt dieses Gespräch im folgenden Wortlaut aus:

Ein Zeugnis dafür, dass einige Dinge vor Gott als möglich gelten, sei der Spruch *David's*: "*Dein Knecht hat als gewiss gehört, dass Saul danach trachtet, nach Keila zu kommen, um die Stadt um meinetwillen zu verderben. Werden [die Bürger von Keila mich in seine Hand] ausliefern?*"<sup>552</sup> Dann fragte er erneut und sprach: "*Werden die Bürger von Keila mich und meine Männer in die Hand Sauls ausliefern? Und der HERR sprach: Sie werden [euch] ausliefern.*"<sup>553</sup> Die Bedeutung von "*sie werden ausliefern*" in der Antwort Gottes lautet aber "Es ist möglich, dass sie dies tun werden". Darum konnte ihm seine Rührigkeit (*zrizut*) zum Vorteil gereichen, wie dies die Hl. Schrift bezeugt: "*Da standen David und seine Männer auf, etwa sechshundert Mann, und zogen aus Keila fort, und streiften umher [von einem Ort zum anderen]. Und es wurde Saul berichtet, dass David aus Keila entkommen sei. Da ließ er davon ab, [gegen ihn]*"

---

<sup>550</sup> *Ephod* ist ein Gewand, das dem Hohepriester unter Anderem auch zur Aufbewahrung der *Urim* und *Tumim* diente und daher in der Bibel oft zur Bezeichnung derselben benutzt wurde. Was *Urim* und *Tumim* angeht, so gibt es dafür in der jüdischen Tradition mehrere Deutungen. Der Verständlichkeit halber lassen wir uns sie im Folgenden für "zwei Steine" halten. Diese wurden für die Befragung Gottes benutzt und stellten somit eine Art des Kommunikationsmittels, ähnlich der Prophetie. Siehe mehr dazu: *Ensiqlpediyah Talmudit*, I, 391-397.

<sup>551</sup> Sam. I:23:1-9.

<sup>552</sup> Ebd., 10-11.

<sup>553</sup> Ebd., 12.

auszuziehen.<sup>554</sup> Wäre es aber vor Gott, ges. sei Er, nicht möglich, würde er (*David*) ihm (*Saul*) nicht entkommen können.<sup>555</sup>

Es ist kein Zufall, dass angesichts der Menge verschiedener Bibelstellen, die von einer Veränderung der vorhergesagten Zukunft berichten, *Ibn Daud* gerade diese Geschichte zur Schilderung seiner These wählt. Denn im Talmud wird sie als ein Beispiel der Befragung Gottes durch Ephod, sprich "Urim und Tumim", angeführt.<sup>556</sup> Gleich nach der Untersuchung dieses Vorfalls übergeht der Talmud zur folgenden Behauptung:

Ogleich der Beschluss des Propheten rückgängig gemacht werden kann, kann der Beschluss der Urim und Tumim nicht rückgängig gemacht werden, denn es heißt: "Das Urteil der Urim."<sup>557, 558</sup>

Insofern es mir bekannt ist, findet sich in den klassischen Talmudkommentaren keine Erklärung dafür, wie sich *David* dem gefällten Urteil der Urim und Tumim entziehen konnte. Dieser offensichtliche Widerspruch wird aber von *Ibn Daud* an der vorliegenden Stelle gelöst. Wie die Kritiker *Ibn Sīnās*, die ihm vorwarfen, dass in seiner Interpretation Gott allein die Gesetzmäßigkeiten, doch nicht den wirklichen Tatbestand, kennen würde, scheint hier *Ibn Daud* genau diese von den Theologen angegriffene These vertreten zu wollen: Gott spreche hiermit ein universales Gesetz aus und verheißt ein zukünftiges Ereignis, das unter bestimmten Umständen auftreten muss – "Wenn du in Keila bleiben wirst, werden sie dich ausliefern."<sup>559</sup>

<sup>554</sup> Ebd., 13.

<sup>555</sup> AR III (ER 206b13-207a5): מאמר דוד [...] השם ית' [...] דרך האפשרות אצל השם ית' [...] היסגורו? וגו'. וחזר השאלה ואמר: היסגורו בעלי קעילה אותי ואת אנשי ביד שאול? ויאמר ה' יסגורו. כי ענין יסגורו בכאן בתשובת האיל הוא שהוא אפשרי שיעשו זה. ולזה הועיל בו הזריות כמו שהעיד הכתוב: ויקם דוד הוא ואנשיו כשש מאות ויצאו מקעילה ויתהלכו באשר יתהלכו. ולשאול הוגד כי ברח דוד מקעילה ויחדל לצאת. ולולא היותו אצל השם ית' אפשר לא נמלט ממנו.

<sup>556</sup> TB Yoma' 73a-b: "Wie befragt man die Urim und Tumim? [...] Man richte nicht zwei Fragen zugleich; hat man es getan, so beantwortet man ihm nur eine, und zwar die erste, denn es heißt: *Werden die Bürger von Keila mich in seine Hand ausliefern? Wird Saul herabziehen, wie dein Knecht gehört hat? Und der HERR sprach: Er wird herabkommen.* - Du sagtest ja aber, man beantworte ihm nur die erste!<sup>(1)</sup> - David fragte nicht in richtiger Reihenfolge.<sup>(2)</sup> Sobald er gemerkt hatte, dass er nicht in richtiger Reihenfolge gefragt, wiederholte er die Frage in richtiger Reihenfolge, denn es heißt darauf: *Werden die Bürger von Keila mich und meine Männer in die Hand Sauls ausliefern? Der HERR sprach: Sie werden [dich] ausliefern.*" (Zit. mit kl. Änderungen nach d. Übers. v. Goldschmidt, III, 205.)

<sup>(1)</sup>D.h.: Die erste der beiden Fragen war doch die, ob man ihn ausliefern würde! <sup>(2)</sup> D.h.: Es wäre richtiger, zuerst zu fragen, ob Saul überhaupt kommen wird.

<sup>557</sup> Num. 27:21. D.h.: So wie ein Gerichtsurteil nicht aufgehoben werden kann, kann ebenso ein Beschluss der Urim und Tumim nicht aufgehoben werden.

<sup>558</sup> TB Yoma' 73b: ואף על פי שגזירת נביא חוזרת, גזירת אורים ותומים אינה חוזרת שנאמר במשפט האורים.

<sup>559</sup> Auf den ersten Blick deutet *Ibn Daud* diesen Abschnitt etwas anders: "Es ist möglich, dass sie dies tun werden", was den Eindruck erweckt, Gott würde die Sache nicht wirklich wissen. (So versteht es bspw. Rudavsky, 1985, 176-177.) Doch gemäß dem Kontext des zitierten Verses im ersten Buch *Samuels* sowie laut dem Kontext seiner Auslegung im Traktat *Yoma'* kann man es so nicht

Welche Folgen diese Deutung der Willensfreiheit für die Gesellschaft hat, wird in einem späteren Kapitel erörtert. Wichtig ist hier festzuhalten, dass *Ibn Daud* einem Individuum die Freiheit einräumt, indem er die Terminologie des *Boethius* mit den Inhalten *Ibn Sīnās* verbindet. Das göttliche zeitlose Wissen des Möglichen ist also für *Ibn Daud* mit Gottes Erkenntnis der Partikularia gleichzusetzen. Diese werden von Gott nicht bis zum letzten Detail gedacht, daher nicht völlig determiniert erschaffen, und ergo mit einer Möglichkeit der freien Wahl ausgestattet.

### D a s M ö g l i c h e u n d d i e A l l m a c h t

3.1.5.

Im gewissen Sinne könnte man die oben beschriebene Ansichtswiese als eine Vorwegnahme der lurianischen Kabbala betrachten. Es stellt nämlich eine Anwendung der Theorie des *šimšum* auf die Frage der Willensfreiheit dar, der Theorie, die besagt, dass Gott die Erschaffung der Welt mit einer "Konzentration" (*šimšum*) Seines Wesens anfang, und zwar mit der Absicht, der später entstandenen, endlichen Welt einen freien Raum zum gleichsam unabhängigen Dasein zu schaffen. Doch im Rahmen der für *Ibn Daud* zeitgenössischen Theologie hat man mit dieser Lösung auf den ersten Blick nicht viel gewonnen. Denn selbst wenn damit der göttlichen Allwissenheit mehr oder weniger gebührende Achtung gezollt wurde, konnte dadurch den Ansprüchen der göttlichen Allmacht noch lange nicht Genüge getan werden. Die alte Frage bleibt weiterhin bestehen: Überlässt Er die Entscheidung dem Menschen, begrenzt dies etwa nicht seine Allmacht?

Die Antwort auf diese Frage könnte man der Beschreibung des Allmacht-Attributes in AR II:3 entnehmen.

Was Seine Allmacht (*yeholet*) betrifft, so sehen wir, dass die Höchste Sphäre, aus deren Bewegung Nacht und Tag entstehen, jeden Tag eine Umdrehung von Ost nach West ausführt, und [somit] alle übrigen Sphären, die sich unter ihr befinden, zwangsläufig mitbewegt. Aus der Physik geht nun deutlich hervor, dass die Bewegungen der Himmel die Ursachen der Vermischung der Elemente sind, sowie die der feinen Verwandlungen eines jeden [dieser Elemente] in die natürliche Form des Anderen.<sup>560</sup> Und all dies ist die Ursache für die Mischung und

---

verstehen: In der Bibel würde die Antwort Gottes, *David* könne ausgeliefert werden, *David* nichts Neues berichten, was er zuvor selbst nicht gewusst hätte. Im Talmud werden die Vorhersagen von Urim und Tumim als "Gerichtsurteile" betrachtet. Daher würde die Interpretation der Aussage im Sinne einer bloßen Behauptung des unsicher gewussten Tatbestands ebenso wenig Sinn machen. Die Deutung des Verses in AR sollte man also so verstehen: "*Es ist möglich; [denn solltest Du bleiben,] werden sie [dich sicherlich] ausliefern.*"

<sup>560</sup> *We-hištanut qešat kol 'echad 'el ha-ṭeva' ha-'aḥer be-šurato* - Weil übersetzt einfach: "*und ihr gegenseitiges Verwandeln in einander*" (Weil, ER, 70). *Samuelson* liest: "*and changing each one [of them] into the nature of the other in its form*". Die beiden verstehen also diesen Textausschnitt in dem Sinne, dass die Bewegung der Himmel die Verwandlungen der Elemente ineinander bewirkt.

die Erzeugung der zusammengesetzten [Körper] – Mineralien, Pflanzen und Lebewesen (Tiere). Daher wohnt dieser Sphäre eine große Kraft (*yeḥolet*) inne, die Himmel und die Erde samt all dem Anderen, was sich darin und darauf befindet, zu [verschiednen] Bewegungen zu zwingen. Eine Bewegung existiert aber nicht ohne einen Beweger, denn es wurde bereits widerlegt, dass der Beweger sich [selbst] bewegen kann. Siehe also: Der Beweger dieser Sphäre ist derjenige, der diese ungeheuere Kraft besitzt. Bewege nun Gott, ges. und gepr. sei Er, die Höchste Sphäre allein (*rišonah*), – d.h. ist Er ihr einziger (*rišon*) Beweger, so dass es zwischen ihnen keinen Vermittler gibt, dann ist Gott, ges. und gepr. sei Er, der Besitzer dieser ungeheueren Kraft. Gibt es aber zwischen ihnen einen Vermittler, d.h. einen Engel von Gott,<sup>561</sup> ges. sei Er, dann besitzt dieser die ungeheuere Kraft. Doch [in diesem Fall] übersteigt die Kraft (Allmacht) Gottes, ges. sei Er, (selbst) diese ungeheuere Kraft.<sup>562</sup>

Die vorliegende Erklärung der Allmächtigkeit ist mehrdeutig. Der Leitgedanke *Ibn Dauds* besteht nämlich in der folgenden Überlegung: Die allergrößte Sphäre verursache durch ihre Bewegung die Existenz des gesamten Universums und bedinge darin alles durch eine Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Gott, andererseits, – einerlei ob selbst, oder durch einen Vermittler, sprich Engel, – bewege sie. Dies bedeute, – schließt *Ibn Daud*, – dass Gottes Macht größer sei als die dieser Sphäre, ergo sei sie die allergrößte Macht überhaupt. Ausgehend von *Ibn Dauds* Attributenlehre, die besagt, dass alle Prädikate Gottes eigentlich Negationen sind, sollte man sich fragen, welche Eigenschaft der niedrigeren Entitäten bei Gott damit geleugnet werden soll. Und darüber sind die Kommentatoren der AR geteilter Meinung.

---

Dies entspricht auch *Ibn Dauds* Ausführungen in AR I:2 und scheint auch an der entsprechenden Stelle in EN gemeint zu sein. Siehe: Anm. 1 zum hebr. Text. Eine andere Übersetzungsmöglichkeit wäre: "und die kleine Abweichung in der Form jeder einzelnen [Mischung] in die Richtung einer anderen Natur".

<sup>561</sup> Im Text von Weiss: "einen von Gott emanierten Engel". Wie bereits erwähnt, war *Ibn Daud* kein Anhänger der Emanationstheorie. Womöglich meinte *Ibn Daud* hier die Meinung der Philosophen. Demnach würde der Ausdruck stimmen. Da aber dieser Terminus nicht in allen MSs erscheint, sowie nicht in der Übersetzung von *Samuel Moṭoṭ*, scheint das Wort eher eine Hinzufügung des Abschreibers zu sein. Siehe: Anm. 4 zum hebr. Text.

<sup>562</sup> AR II:3 (ER 138a9-b6): ותנועע והיום יתנועע: אמנם יכלתו הנה אנהנו רואים שהגלגל העליון אשר מתנועתו תהיה הלילה והיום יתנועע: מהמזרח אל המערב בכל יום סבוב אחד ויניע כל הגלגלים אשר תחתיו בהכרח. והתבאר בחכמה הטבעית שתנועות השמים הם סבות לערוב היסודות והשתנות קצת כל אחד אל טבע האחר בצורתו<sup>(1)</sup> וכל זה סבה להתמזגות ולהתילד המורכבים מחצבים וצמחים ובעלי חיים. ולזה הגלגל אם כן יכלת גדול<sup>(2)</sup> להכריח תנועות השמים והארץ ומה שעליהם זולת שהתנועה לא תהיה אלא ממניע כי כבר בוטל שיהיה המניע הוא המתנועע. הנה לזה הגלגל מניע הוא בעל זה היכולת העצום.<sup>(2)</sup> ואם היה השם ית' וית' הוא מניע הגלגל העליון ראשונה רצוני שהוא ית' המניע הראשון לו ואין ביניהם אמצעי (הנה השם ית' וית' הוא בעל היכולת העצום.<sup>(2)</sup> ואם היה ביניהם אמצעי)<sup>(3)</sup> רצוני [שיושפע]<sup>(4)</sup> מהשם ית' מלאך הוא בעל היכולת העצום.<sup>(2)</sup> הנה יכלת השם ית' למעלה מזה היכולת העצום.<sup>(2)</sup>

(1) *Samuel Moṭoṭ* übersetzt: (EN 114:9-10). (2) Richtiger wäre: עצומה & גדולה. (3) Dies muss eine Lücke (evtl. Fehler des Schreibers) in der Edition von Weiss sein. Vgl. Weil, ER, 55 & EN 114:17-18. (4) Fehlt in der Edition von Weil und in anderen Versionen dieses Satzes in übrigen MSs von ER sowie in EN. Siehe: EN 114:19; Weil, ER, 55; Weiss, ER, 138b4-5 (Samuelson, 331) & Weiss, TV, 53 (Samuelson, 283).

*Julius Guttman* stellt in diesem Attribut das Ausbleiben einer Negation fest und vermutet hier eine Textlücke.<sup>563</sup> *Teresia Fontaine* sieht darin ebenso keine Negation, deutet es aber im Sinne einer Relation: "*God is more powerful than any other being*".<sup>564</sup> Sie geht nämlich davon aus, dass *Ibn Daud* in göttlichen Attributen nicht nur Negationen, sondern im breiteren Sinne auch Relationen gesehen habe,<sup>565</sup> wofür es zwar einen Textbeleg gibt,<sup>566</sup> der jedoch von einer anderen Attributenart spricht.<sup>567</sup>

*David Kaufmann* behauptet dagegen, es sei ja eine Negation, und betrachtet die Passage als eine Darstellung Seiner "Unvergleichbarkeit" in dem Sinne, dass Seine Macht alle anderen, nur noch denkbaren "Machtvollkommenheiten" übersteige und daher mit ihnen nicht vergleichbar sei.<sup>568</sup> Ähnlich deutet dieses Attribut auch *Norbert Samuelson*: "*Nothing has power over God*".<sup>569</sup> Auch mir scheint diese Beschreibung eine Negation darzustellen. Meines Erachtens besteht sie darin, dass Gott im Unterschied zu den übrigen Dingen, als *causa causarum*, am Anfang der Kette der Ursachen und Wirkungen steht, im Unterschied zu den Geschöpfen nicht darin eingebettet ist, und deswegen eine solche Macht über alle übrigen Entitäten besitzt, welche von keiner anderen, noch höheren Macht begrenzt werden kann.

Dieser Vorstellung zufolge sollte die Kraft Gottes – sei es nun die Kraft über die oberste Sphäre, oder eine noch höhere – genauso wie die Kraft derselben obersten Sphäre die anderen Entitäten bewegen und verursachen. Der Begriff der Allmächtigkeit schließt damit jedoch nicht die Existenz der übrigen Kräfte aus. Will man sich hierzu des von *Ibn Daud* selbst angebotenen Beispiels bedienen, steige man von Gott ein Stockwerk tiefer und nehme die höchste Himmelskugel vor. Diese rotiert in einer einfachen Umdrehung vor sich hin, zieht die übrigen Kugeln mit sich und verursacht dadurch den Tag- und Nachtwechsel. Dann lasse man sich die Sonne vorstellen, die dadurch mitgezogen wird. Ihre Bewegung folgt zwar der Rotation der Höchsten Kugel, beinhaltet dennoch noch eine langsame Drehung entlang der Ekliptik. Die

---

<sup>563</sup> Guttman, 1878, 372, Anm. 2.

<sup>564</sup> Fontaine, 1990, 106-107.

<sup>565</sup> ebd., 99-101.

<sup>566</sup> AR II:3 (ER 136a7-8 ff.)

<sup>567</sup> Denn über die acht in diesem Kapitel untersuchten Attribute, zu denen auch die Allmacht zählt, nimmt *Ibn Daud* explizit an, dass sie alle nur Negationen, und keine Relationen oder Metaphern darstellen. Siehe: Ebd. (ER 131a14-16 ff.; 137a3-5 ff.; vgl. 133b7-8; 137b1-2; 138a5 usw.)

<sup>568</sup> Kaufmann, 1877, 357.

<sup>569</sup> Samuelson, EF, 147.

Planeten, fügen zu dieser Umdrehung weitere Kreisbewegungen hinzu, wodurch ihnen noch die Schwankungen ober- und unterhalb des Tierkreises zukommen.<sup>570</sup> Jede höhere Machtinstanz zwingt die unteren also nicht, allein ihren Willen zu erfüllen, sondern erlegt jenen mit diesem Willen gewisse Existenzregeln auf, in deren Rahmen sie auch einen eigenen Willen entwickeln können und in der Tat entwickeln. In diesem Sinne steht der Begriff der Allmächtigkeit in AR für das Vermögen Gottes andere Entitäten zu bewirken, ohne selbst von diesen beeinflusst zu werden, nicht aber für die alleinige Kraft im Universum.

Freilich könnte man dagegen einwenden, diese Betrachtungsweise sei ein wenig oberflächlich. Den Grund dafür bildet die Abhandlung der Astrologie in AR II:6:1.<sup>571</sup> Auf diese Stelle wird später ausführlicher eingegangen.<sup>572</sup> Hier genügt es nur zu erwähnen, dass die Wirkungen der Gestirne laut diesem Textabschnitt nur insofern Bestand hätten, inwieweit sie dem göttlichen Willen (*raṣon*) entsprechen würden.<sup>573</sup> Denn alles, was geschieht, ereignet sich mit dem Einverständnis Gottes. Dieser Einwand wäre leicht zu erwidern. Man hätte sagen können, dass der alldurchdringende Wille Gottes gerade darin bestehe, den Anderen einen bestimmten Freiraum zur selbstständigen Entscheidung zu lassen. Dadurch wäre dann sowohl dem Menschen seine Willensfreiheit gegeben als auch Gott Seine allumfassende Macht zugesprochen. Denn die Allmacht Gottes darf nur dann als begrenzt gelten, wenn Gott etwas nicht zu bewirken vermöchte, was in Seiner Absicht zu bewirken wäre. Doch sollte Sein Wille darin bestehen, die Entscheidung auf einen Anderen, d.h. auf einen Engel oder einen Menschen zu übertragen, so darf es nicht als Zeichen der Schwäche verstanden werden. Und das Attribut der Allmacht steht im Grunde genommen nur für die Ablehnung einer Schwäche bei Gott.

Problematisch in AR II:6:1 ist jedoch die notwendige Fortsetzung dieses Gedankens:

Derjenige, welcher sich mit der Astrologie tiefschürfend beschäftigen will, wird [sich] damit keinen Schaden zufügen, [wenn er dies] auf die beschriebene Weise tut, d.h. aus dem [tiefen] Verständnis, dass die [Gestirne] Diener Gottes, von Ihm erschaffen und über andere Geschöpfe eingesetzt sind; und wenn er [einsieht], dass mit den Erkenntnissen, die aus ihren Konstellationen [gewonnen werden], kein endgültiges Urteil gefällt wird. Vielmehr soll er nicht nachlassen, zu ihrem Schöpfer mit reinem Herzen zu beten, dass Er das Unglück, wenn es von ihnen

---

<sup>570</sup> Ausführlicher zum ptolemäischen Weltbild in AR siehe: Abs. 2.2.

<sup>571</sup> AR II:6:1 (ER 191a3-192a3).

<sup>572</sup> Siehe: Abs. 4.1.2. & 4.2.

<sup>573</sup> AR II:6:1 (ER 191b12-13).

über den Menschen verhängt wird, abwende und ihre Gunst, falls sie dem Menschen nicht [mehr] zusteht, wiederkehren lasse. Mit voller Überzeugung und großer Zuversicht soll er glauben, dass [Gott], ges. sei Er, über all dies die Macht besitzt (*yeḥol*).<sup>574</sup>

Nachdem *Ibn Daud* behauptet hat, dass Gott unmöglich von den Wandlungen des Menschen eine Notiz nehmen kann, erscheint es hier etwas verwunderlich, dass der Mensch durch sein Gebet imstande ist, Gott dazu zu bewegen, die gewöhnliche, von Seinem Willen besiegelte Weltordnung zu ändern. Andererseits, ist es auch verständlich, warum *Ibn Daud* sich in dieser Frage nicht anders entscheiden kann. Dazu verpflichtete ihn das in der rabbinischen Tradition angenommene Prinzip: *Eyn mazal le-Yisra'el* – "Es gibt keinen Schicksalsstern für [das Volk] Israel". So behaupteten selbst die eifrigsten Verteidiger der Astrologie wie *Abraham Ibn Ezra* und *Abraham Bar Ḥiya*, geschweige denn ihre Gegner wie *Maimonides*, – also alle und zwar einstimmig, dass die Vorhersagen der Astrologie auf keinen Fall ein unabänderliches Schicksal beschreiben, der nicht mit Reue und guten Taten vereitelt werden könnte.<sup>575</sup> Wie mag aber *Ibn Daud* diesen Widerspruch zwischen Tradition und Philosophie lösen?

Die Möglichkeit einer Wirkung des Gebets erklärt *Ibn Daud* mit der Tatsache, dass Gott die Macht besitzt, die natürliche Ordnung der Welt zu ändern. Mit dieser Aussage scheint er Stellung zur Diskussion über das Verhältnis der Allmacht Gottes zu Seinem Willen zu nehmen, zur Diskussion, die sich seit der Mitte des 11. Jhs. in der christlichen Theologie entfachte.<sup>576</sup> Die Vorstellung, dass Gott mehr zu tun vermag, als das, was Er in der Regel will und tut, setzte sich im 13. Jh. mit der Unterscheidung zwischen Seiner *potentia absoluta* und *potentia ordinata*. Das Ergebnis dieses Gedankengangs in der Scholastik des 13.-14. Jhs. war die Theorie, dass Gott in der Weltordnung von Zeit zu Zeit auch Ausnahmen wie beispielsweise Wunder zulasse, die die Regel jedoch keineswegs widerlegen würden, sondern vielmehr bestätigen, da sie ja Ausnahmen seien. Aus historischer Perspektive gesehen löste diese Theorie die atomistische

---

<sup>574</sup> Ebd. (ER 191b3-9): ומי שעיינ במלאכת משפטי הכוכבים עיון כזה רצוני עם ידיעה בשם עובדי האל ונבראיו וממונים על נבראים אחרים אין היזק בזה. ועוד שלא יחתיך הדין בהוראות מצביהם. אבל לא יתירשל מהתפלל בלב טהור לבוראם לדחות נזקיהם כאשר חויבו ולגלגל טובתם כאשר לא חויבו. ויאמין אמונה אומן ובטחון חזק כי הוא ית' יכול על כל זה.

<sup>575</sup> Siehe: TB Šabat 156a-b; *Abraham Bar Ḥiya*, 'Igeret; *Abraham Ibn Ezra*, *Sefer ha-Moladot*: Einl.:8 (Baqal, 194-195); *Maimonides*, 'Igeret le-Ḥahmey Qahal 'Ir Maršiliya'.

<sup>576</sup> Diese Diskussion stellte im Grunde genommen eine Reaktion der christlichen Theologie auf die Rezeption des arabischen Occasionalismus. Siehe: Perler & Rudolph, 2000, 127 ff. Die eigentliche Fragestellung ist aber keineswegs an die spezifisch christlichen Glaubensprinzipien gebunden und lässt sich auch bei den jüdischen Philosophen finden. Siehe bspw.: *Maimonides*, *Ma'amar neged Gālīnūs*, 21b-22a.

Vorstellung über die immerwährende Neuerschaffung der Welt ab, sowie den Glauben an die Prädestination der Wunder, welche für die Natur des Universums von Anfang an zu gegebenen Zeiten vorherbestimmt wurden. Die erste Lehre erklärte die Existenz jedes einzelnen Gegenstandes für ein Wunder, die zweite setzte die Wunder mit dem Naturgesetz gleich, doch die beiden beraubten im gewissen Sinne entweder Gott oder den Menschen der Möglichkeit einer freien Wahl. Mit der Behauptung, Gott möge auf Wunsch eines Menschen die von Seinem Willen besiegelten Gesetzmäßigkeiten ändern, hob *Ibn Daud* die beiden Probleme auf und leistete den nötigen Tribut an die jüdische Tradition. Es erübrigt sich jedoch zu bemerken, dass diese Sichtweise keineswegs der Vorstellung *Ibn Sīnās* entspricht. Vielmehr trifft sie auf den Zuschauer-Gott des *Boethius* zu.

Sollte man aber – wie zuvor erörtert – davon ausgehen, dass *Ibn Dauds* Meinung nach, das göttliche Wissen sich allein auf die Universalien erstreckt, bietet sich die Möglichkeit einer anderen Interpretation dieser Stelle an. Sie hängt innig mit seiner Deutung der jüdischen Glaubensprinzipien (*iqarim*) zusammen. Das erste (Gott als nicht verursachte Ursache des Alls, AR II:1) und das zweite (Einheit Gottes, AR II:2) von ihnen erfordern vom Menschen die ultimative Anerkennung Gottes als des alleinigen Herrschers der Welt. Da der vorliegende Abschnitt sich mit demselben Thema auseinandersetzt, mag uns das folgende Beispiel den Gedankengang *Ibn Dauds* erleuchten und in Einklang mit dem Vorhergesagten bringen: Wie ein König, der die Minister anstellt und sich alsdann nicht selbst um alles zu kümmern hat, so mag auch Gott die Engel, sprich die himmlischen Substanzen, beauftragen, sich der menschlichen Angelegenheiten anzunehmen, ohne Sich selbst damit zu beschäftigen. Sollte aber jemand über eine Sache eine Beschwerde ablegen, sie jedoch nicht an den König, sondern an seine Beamten richten, müsste sie als ein Zeugnis der Rebellion betrachtet werden. Entsprechend würde das Gebet an einen Engel dem Glauben an seine Selbstständigkeit und letzten Endes dem Götzendienst nahe kommen. Demnach müsste *Ibn Daud* an dieser Stelle nicht behaupten wollen, Gott nehme die Sache persönlich wahr, sondern lediglich betonen, dass die Bitte an Gott gerichtet werden sollte, denn schließlich sei Er derjenige, welcher die Gesetze der Welt erschaffen habe und die absolute Macht über sie besitze.

#### G o t t e s   W i r k u n g   a l s   Q u e l l e   d e s   G u t e n 3.1.6.

Die oben dargelegte Untersuchung brachte uns also keine sichere Auskunft darüber, welcher Art die Wirkung Gottes auf den Menschen ist. Zunächst wurde



festgestellt, dass Seine Kenntnis und Sein Handeln, seine Allwissenheit und Seine Allmacht in Seinem zeitlosen schöpferischen Denken innig zusammenhängen. Es wurde klar, dass das, was Sein Wissen umfasst, von Seiner Wirkungskraft auf verschiedenen Wegen ins Dasein befördert wird – manches direkt, manches mittelbar. Doch infolge der Annahme *Ibn Dauds*, dass der Mensch eine freie Wahl besitze und daher imstande sei, etwas selbständig zu verursachen, stellte sich eine weitere Frage: Weiß Gott wirklich alles, oder nur einen bestimmten Bereich der Existenz? Wenn ja, dann sollte Seine Allwissenheit über die Kenntnisse verfügen, die nicht mit Seinem Wirken einhergehen, sondern vielmehr der aus der menschlichen Wahl entstandenen Realität entnommen werden. Das nannte ich die "Lösung des *Boethius*". Wenn aber nicht, dann müsste Er nur die allgemeinen Begriffe der von Ihm erschaffenen Wirklichkeit, sprich die Universalien erkennen, doch nicht die spezifischen Merkmale und Handlungen der einzelnen Individuen wie beispielsweise die Entscheidungen eines Menschen. Diese Lehre bezeichnete ich als die "Lösung *Ibn Sīnās*". Im ersten Fall würden wir nicht unterscheiden können, welche Dinge und Ereignisse in dieser Welt von Gott und welche vom Menschen verursacht werden. Im zweiten Fall können wir mit Sicherheit eine Grenze zwischen dem göttlichen Entschluss und der menschlichen Entscheidung ziehen. Welche von den beiden Lösungen ist nun die von *Ibn Daud*?

In AR II:6:2 findet sich keine eindeutige Antwort darauf. Die beiden zur Hilfe gezogenen Abschnitte aus AR II:6:1 – einer über die Unmöglichkeit einer Veränderung Gottes beim Betrachten der menschlichen Entscheidungen und ein anderer über die Vorschrift des direkten Gebetes an Gott – scheinen auf den ersten Blick einander zu widersprechen. Will man sie tiefer untersuchen, erweisen sie sich aufgrund ihrer Formulierung und des sie umgebenden Kontextes als zwei Schlüssel, welche zu den beiden Türen passen, wenn auch die Lösung *Ibn Sīnās* uns als wahrscheinlicher vorkommen mag. An dieser Stelle hätte man eigentlich anhalten können und sagen, dass *Ibn Daud* sich zwischen dem – *ha-Lewis* Ausdrucksweise nach – Gott *Abrahams* und dem Gott des *Aristoteles*, sprich dem "persönlichen" Gott der Offenbarung und der "mechanischen" Gottheit der Philosophie, nicht entscheiden konnte. Dies würde sicherlich stimmen. Doch meine Absicht in diesem Kapitel war es, nicht eine eindeutige Lehre *Ibn Dauds* zu finden, sondern vielmehr seine Neigung zu einer Lehre. Denn seine Unentschlossenheit ist nicht nur der Ausdruck der persönlichen Schwankungen; es ist auch eine Auskunft über die Bereitschaft des Publikums, seine Gedanken auf gebührende Weise zu verstehen und

aufzunehmen. Denn der Widerspruch zwischen *Ibn Sīnās* Theorie und dem traditionellen Judentum war *Ibn Daud* dem Kontext von AR II:6:1 zufolge mehr als nur bewusst. Dessen ungeachtet ist dies die Lehre, welche sich im jüdischen Aristotelismus einige Generationen später festsetzte. Und um zu beweisen, dass die Intention von *Ibn Dauds* Gedankengang auch zu dieser Lösung geneigt war, möchte ich sozusagen die Hintertreppe nehmen.

Meine Absicht besteht im Folgenden: In AR II:6:2 wird die Frage nach der Willensfreiheit des Menschen in die Diskussion über die Ätiologie des Bösen eingebettet. Darin behauptet *Ibn Daud*, dass das Böse in diese Welt unmöglich von Gott kommen könne und dass Gott allein die Quelle des Guten sei. Will man nun erfahren, welche Art der Wirkung auf diese Welt *Ibn Daud* Gott zuschreibt, könnte man seine Lehre über das Gute analysieren. Im vorliegenden Abschnitt werde ich aufzeigen, dass das Gute, dessen Entstehen *Ibn Daud* der göttlichen Wirkung zuordnet, die Natur der Universalien besitzt, womit ich auch beweisen werde, dass seine Lehre der Willensfreiheit auf *Ibn Sīnā* und nicht auf *Boethius* gründet. Damit wird auch die mit der göttlichen Wirkung einhergehende äußere Zeitordnung beschrieben und von der inneren, menschlichen abgegrenzt.

#### *D a s   W e s e n   d e s   G u t e n*

#### 3.1.6.1.

Zunächst die Begriffe des Guten (*tov*) und des Bösen (*ra'*). Ihre Definition erfolgt in AR II:6:2 im Rahmen der neoplatonischen Tradition.<sup>577</sup> Diese war bestrebt zu beweisen, dass das Böse unmöglich von Gott komme. Den Inbegriff des Bösen bildete für sie die Materie (*ύλη*). Man erklärte sie für die unvollkommenste Ausstrahlung (*περίλαμψις*) des Einen (*τὸ ἓν*). Die Neoplatoniker dachten die Materie nicht körperlich, sondern vielmehr als das Formlose (*ἄμορφος*). Ihre Existenz vollzieht sich in trügerischen Abbildern (*εἰκῶν*) des wahrhaft Seienden (*ὄντως ὄν*). Die Schönheit, das Wahre und das Gute in dieser Welt beruht dagegen allein auf der Ausformung des Stoffes durch die Idee (sei es *νοῦς* od. *λόγος*), d.h. auf dem Durchschimmern des Idealen in der sinnlichen Erscheinung. In der materiellen Welt tritt die Vielheit (*πλήθος*) an die Stelle der Einheit (*μονάς*) und die Zeitlichkeit (*χροῖνος*) an die Stelle der Ewigkeit (*αἰών*). Das Böse (*κακόν*) liegt daher in der Abkehr vom wahren Sein hin zum Nichtigem, Trägen, Vergänglichem und Kraftlosen. Das Böse besteht also nirgends rein für sich, es hat seine Ursache nur im Fehlen des Guten (*ἀπουσία αγαθοῦ*).<sup>578</sup> Daher definierten die Neoplatoniker und ihnen zufolge auch *Ibn Daud* das Gute als die Vollkommenheit (*τελειότης*, *šelimut*) und das Böse als ein Mangel (*ἔνδεια*,

<sup>577</sup> Zur Frage nach den Quellen dieser Auffassung siehe: Fontaine, 1990, 196-199.

<sup>578</sup> Siehe bspw.: Plotin, *Enneades*, I:8 (Harder, V, 200-234).

*ḥisaron*). Das Gute, die Vollkommenheit, verbindet *Ibn Daud* im Rahmen derselben Theorie mit der immerwährend "aktuellen" (*bi-fo'al*) Existenz der "immateriellen" (*muḥṣat*) und "einfachen" (*paṣuṭ*) Wesen. Das Böse dagegen erklärt er für einen Mangel, die aus dem materiellen (*gašmi, šel ḥomer*), und deshalb zusammengesetzten (*murkav, meḥubar*) und potentiellen (*be-koah*) Dasein, hervorgehe.<sup>579</sup>

Die Quelle dieser mit vielen Termini ausgestatteten Beschreibung des materiellen Ursprungs des Bösen findet sich in *Ibn Sīnās 'Ilāhīyāt*.<sup>580</sup> Wichtig für die vorliegende Fragestellung sind jedoch die inhaltlichen Abweichungen von der neoplatonischen Theorie.<sup>581</sup> Um sie besser zu verstehen, gebe ich im Folgenden den Gedankengang des AR II:6:2 wieder.

Zu Beginn des Kapitels wiederholt *Ibn Daud* seinen bereits zuvor geäußerten Gedanken, dass das göttliche Wissen vollkommen sei, weil Gott am weitesten "von der Materie und dergleichen, sprich von der Möglichkeit der Existenz"<sup>582</sup> entfernt sei. Seine Selbsterkenntnis führe zur Entstehung des Universums, deren Verlauf eine natürliche Hierarchie der entstandenen Dinge erzeuge, – die Hierarchie, welche sich vom vollkommenen Wesen Gottes bis zu der am meisten mangelhaften Urmaterie erstrecke.<sup>583</sup> Das Übel dieser Welt könne dabei unmöglich aus Gott hervorgehen. Das wäre ja ein Widerspruch in Seinem gleichzeitig "guten" und "schlechten" Wesen.<sup>584</sup> Also wendet sich *Ibn Daud* zur Frage nach dem Ursprung der Mangelhaftigkeit in dieser Welt. Und an dieser Stellen erfahren wir, dass das Übel ein Mangel ist, also nichts, was erschaffen werden sollte. Denn nur das Seiende bedarf einer Erschaffung. Das Nichtexistierende braucht nicht erschaffen zu werden, weil es ja nicht existiert.<sup>585</sup> Dem ungeachtet merkt *Ibn Daud* jedoch gleich an, dass es zwei Arten der Mängel gibt: "Nun wollen wir aber sagen, dass die Prädikate der Mangelhaftigkeit sich in privative (*he'edari*) und affirmative (*ḥiyuvi*) teilen. Der affirmativen gibt es wenige.<sup>586</sup> Zu den privativen aber werden wir ein Gleichnis bringen."<sup>587</sup> Des Weiteren

<sup>579</sup> AR II:6:2 (ER 201a16-201b5, 203a9-11).

<sup>580</sup> *Ibn Sīnās, 'Ilāhīyāt*, IX:6.

<sup>581</sup> Siehe zum Folgenden: Abb. 1.

<sup>582</sup> AR II:6:2 (ER 201b1-2): מופשט מן החומר וממה דומה לחומר רצוני אפשרות המציאות. Vgl. AR II:3 (ER 137b1-138a9).

<sup>583</sup> AR II:6:2 (ER 201a15-201b12).

<sup>584</sup> Ebd. (ER 202a2-11).

<sup>585</sup> Ebd. (ER 202b3-5).

<sup>586</sup> Vgl. Weil, EG, 119. Dagegen übersetzt *Samuelson*: "[...] among the attributes [that express] deficiency are attributes [that express] privation. Some of them [seem to be] affirmative or slightly affirmative." (*Samuelson*, EF, 245). Diese Übersetzung würde die im Folgenden angesprochene

übergeht *Ibn Daud*, wie versprochen, zur Schilderung der "privativen Mängel" und lässt die Frage nach den "affirmativen Mängeln" offen. Es ist schwer zu sagen, was er unter den affirmativen Mängeln verstanden hat. Doch als Gegensatz zu den privativen müssten sie etwas doch Vorhandenes darstellen. Allein ihre Geringfügigkeit dient *Ibn Daud* allem Anschein nach als ein Grund, gut genug, um über die Quelle dieser existierenden Dinge hinwegzusehen.

Seine Beispiele der "privativen Mängel" sind Finsternis, Armut und Dummheit. Alle diese Dinge würden zu negativen Charakteristika gehören, da sie lediglich die Abwesenheit einer anderen Sache, – des Lichtes, des Wohlstands und der Vernunft, – bedeuten.<sup>588</sup> Gott sei dabei nicht der Schöpfer aller dieser Mängel. Vielmehr lasse Er die Sache "unbestimmt" (*stami*), oder wie es *Samuel Moṭoṭ* übersetzt – "leer", "inhaltslos" (*reyqam*).<sup>589</sup> Ferner veranschaulicht *Ibn Daud* den Begriff des Unbestimmten anhand zweier Gleichnisse. Das erste handelt von Elefanten in Spanien, das zweite – von Dummheit eines Menschen:

Alle Mängel werden weder von Gott, ges. sei Er, noch von jemandem anderen geschaffen, denn sie sind nichts, was erschaffen werden sollte. Du kannst nämlich unmöglich sagen, Gott, ges. sei Er, habe es so eingerichtet, dass es in Spanien keinen Elefanten gäbe, [und zwar deswegen nicht], weil Er es [eben] *nicht* gemacht hat. Vielmehr soll man sagen, Gott, ges. sei Er, habe in Spanien weder einen Elefanten, noch dessen Abwesenheit erschaffen. Und wäre das Nichtvorhandensein eines Elefanten in Spanien ein Mangel Spaniens, so würde dieser keineswegs von Gott, ges. sei Er, geschaffen. Eher hätte Er keine Vollkommenheit bewirkt, welche diesen Mangel aufheben würde. [Eigentlich] stellt es aber keinen Mangel dar, sondern wurde von Ihm unbestimmt (*stami*) gelassen. Und [genauso verhält es sich] mit demjenigen, welcher keine Vernunft besitzt. Dieser ist ein Mensch, welchem Gott, ges. sei Er, weder Vernunft noch Dummheit gegeben hat. Doch insofern Er ihm keine Vernunft verleihen hat, bleibt dieser dumm. [...] Ein solcher Mensch verbleibt [in dem Zustand], zu dem ihn seine Materie verpflichtet: Er ist veranlagt zur Vernünftigkeit und besitzt diese potentiell, und wenn dann Gott, ges. sei Er, nicht beschließt, dass sie an ihm auch aktuell erscheint, so tut Er ihm damit keine Gewalt an. [...] Zugleich besteht aber zwischen den beiden Beispielen, d.h. zwischen der Abwesenheit des Elefanten in Spanien und dem Nichtvorhandensein der Vernunft bei einem Dummen, ein Unterschied: dass in Spanien sich ein Elefant befinden sollte, liegt nicht in der Natur Spaniens; daher erscheint seine Abwesenheit darin auch nicht als ein Mangel. Indessen gehört es zur Natur des Menschen, Vernunft und

---

Schwierigkeit eventuell aufheben. Doch sie erscheint dem Text der *ER* (sowie dem der *EN*) nicht völlig zu entsprechen, weder seinem Wortlaut, noch seinem Satzbau. Vgl. *EN* 190:22-24. Die komparative Konstruktion "slightly affirmative" ist keine gute Übersetzung von *ḥiyuyiyim me'atim* der *ER* (vgl. *meḥuyavim me'atim* der *EN*). Und es gibt im Text auch keinen Anhaltspunkt für die Interpretation der zweiten Aussage im Sinne einer vermeintlichen Scheinbarkeit, die *Samuelson* mit "seem to be" wiedergibt.

<sup>587</sup> AR III (ER 202a11-13): ונומר עוד כי מתארי החסרון תארים העדריים ומהם חיובים והחיובים מעטים. אמנם העדריים הנה נביא עליהם משל.

<sup>588</sup> Ebd. (ER 202a13-b4).

<sup>589</sup> Ebd. (ER 202b8-9; EN 191:10-11).

Vollkommenheit zu besitzen; also erscheint ihre Absenz im Menschen als ein Mangel. Daher kann Einer – und sicherlich zur Recht – darin Platz für Einwände finden und sagen, dass Gott, ges. sei Er, [durch Sein Enthalten] beim so genannten "Geistesarmen" dessen Vollkommenheit verhindere, und dies böse sei.<sup>590</sup>

Aus den Beispielen folgt, dass zwischen der "Unbestimmtheit" und dem "Mangel" sowohl ein Unterschied als auch eine Gemeinsamkeit besteht. Die beiden sind eine Art des Nichtvorhandenseins (*he'eder*). Doch die "Unbestimmtheit", – oder wie es *Samuel Moṭoṭ* übersetzt, die "Leere", das "Vakuum", – bedeutet die bloße Abwesenheit des Unbedeutenden, des Akzidentiellen. Das ist die Abwesenheit davon, dessen Dasein nicht mal eine potentielle Existenz voraussetzt, d.h. die Abwesenheit dessen, was auch schlicht unmöglich sein, oder wie es *Ibn Daud* ausdrückt, "nicht in der Natur" der Sache liegen könnte. Währenddessen bezeichnet der "Mangel" die aktuelle Nichtexistenz des potentiell Vorhandenen. Diese Daseinslücke beraubt das Wesen einer Sache seiner notwendigen Bestandteile und ist daher "böseartig".

Für die Menschen, deren Wesen die Vernünftigkeit ausmache, bestehe der Mangel vor allem in der Unvernünftigkeit. Dieser Mangel sei laut *Ibn Daud* besonders unheilvoll, da er die "meisten" übrigen "Laster" und "Mängel" verursache.<sup>591</sup> Allerdings erwähnt er nicht, welche "Laster" und "Mängel" nicht von Unvernunft herrühren. Und wofür denn? Schließlich bilden sie die Minderheit.

Besonders interessant an der vorliegenden Stelle ist aber, dass *Ibn Daud* hier nicht behauptet, dass die Schuld an allem Mangel allein die Materie trage. Diese neoplatonische Lösung wird erst einige Zeilen später erörtert. In jener späteren Erklärung wird dem Leser nahe gelegt, dass die Emanation des Guten jedem Geschöpf nur in dem Maße zukomme, inwiefern die Mischung seiner Elemente, sprich seine materielle Beschaffenheit, dies erlaube.<sup>592</sup> Seinem Beispiel zufolge vollziehe sich die Entstehung aller Dinge in derselben Weise wie das Streuen der Saatkörner: Falle ein Korn auf einen fetten, derartig besonnenen Boden, wie dies

---

<sup>590</sup> Ebd. (ER 202b3-11, 202b13-15 & 203a2-7):<sup>(1)</sup> וההעדרים כולם לא יעשה אותם השם ית' ולא זולתו כי הם אינם דברים שיעשו. כי אי אפשר שתאמר השם ית' עשה שלא ימצא בספרד פיל, כי זה לא יעשה. אבל יאמר האל ית' לא עשה בספרד פיל ולא עשה בספרד העדר פיל. ואם היה העדר הפיל בספרד חסרון בספרד הגה לא עשה השם ית' זה החסרון. אבל לא עשה השלמות המסלק זה החסרון. ולא זה החסרון, אבל עזבו סתמי. ואשר אין שכל לו הוא האיש אשר לא שם השם ית' עליו שכל ולא שם לו סכלות. אולם למה שלא שם לו שכל נשאר סכל. [...] והאיש אשר הוא כן נשאר על משפט חמרו שהיה מוכן לשכל והיה השכל לו בכח ואחר אם לא יגזור השם ית' שיהיה נמצא לו בפועל לא יחמסו. [...] עם שבין שני המשלים, רצוני בין העדר הפיל בספרד והעדר השכל לאדם הסכל, הבדל. והוא שאין מטבע ספרד שיהיה הפיל נמצא בו ולא יראה חסרון בספרד בהעדרו. אמנם האדם בטבעו שיהיה השכל והשלמות נמצאים לו והעדרם חסרון נראה בו. וכבר ימצא בעל הדין מקום לחלוק בשיאמר כי אשר יקרא נעדר השכל מנע השם ית' שלמותו וזהו הרע.

<sup>(1)</sup>In der Ausgabe v. *Samuelson* findet man die fol. 202b auf d. S. 305 & fol. 203a auf d. S. 306.

<sup>591</sup> Ebd. (ER 202b16-203a1).

<sup>592</sup> Ebd. (ER 203a8-11).

der Natur des Samens zuträglich sei, gedeihe dieser gut. Treffe ein Anderer jedoch auf trockene, oder von der Sonne schlecht beleuchtete Erde, bringe er schwache Sprösse hervor. Gerade ein weiteres Korn auf Steine, keime er überhaupt nicht, sondern werde vom Wind weggeweht, von Vögeln verzehrt, oder verfaulen.<sup>593</sup> Etwas später wendet *Ibn Daud* diese Theorie explizit auf die Frage nach dem moralischen Übel im Falle des Menschen an. Das Böse wird demnach auf die biologische Befangenheit des Menschen in der Materie und deren mannigfaltigen Einflüssen auf seine Entstehung zurückgeführt.<sup>594</sup>

Diese neoplatonische Lösung wäre für die Fragestellung in AR II:6:2 vollkommen konsequent und ausreichend. Doch im oben angeführten Textabschnitt gibt *Ibn Daud* offensichtlich zu, dass die Weisheit einigen Menschen mit Gottes Wissen entzogen werde.<sup>595</sup> Wie kann dann Gott etwas Böses entstehen lassen, wenn Er die Kenntnis dessen Möglichkeit besitzt sowie die Macht, es zu verhindern? Geleitet von diesem Gedankengang sieht sich *Ibn Daud* gezwungen, sich erneut der Frage nach der Ätiologie des Bösen anzunehmen. Seine Absicht bleibt dabei dieselbe: Er will die Vermutung widerlegen, dass das Böse seinen Ursprung in Gott hat.

Das zweite Argument in AR beinhaltet zwei Gedanken. Der erste besteht darin, dass das Böse im Vergleich zum Guten, das das ganze Universum durchströme, relativ gering erscheine. Es be falle allein die untere, materielle Welt, während die oberen, himmlischen Sphären, d.h. der gesamte Kosmos, davon nicht betroffen würden.<sup>596</sup> Im Unterschied zu den anderen Geringfügigkeiten (wie die "affirmative Mängel", oder die "Mängel, welche nicht aus der Unvernunft entstehen"), die er zuvor ungeklärt stehen ließ, setzt ihnen *Ibn Daud* einen zweiten Gedanken hinzu, um das "passive Verhalten" Gottes zu rechtfertigen. Der Gedanke besteht im Folgenden: Das vermeintlich "Böse" für ein einzelnes Individuum ist im Grunde das "Gute", das der Harmonie des gesamten Universums beitrage. Denn etwas Mangelhaftes diene oft der Verbesserung (*tiqun*) der Welt. Die Weltordnung erfordere also sowohl die Existenz des Vollkommenen als auch die des Mangelhaften.<sup>597</sup> Zum Schluss dieser Überlegung

---

<sup>593</sup> Ebd. (ER 203a11-b2). Siehe zur eventuellen Quelle dieses Gleichnisses in Evangelien in: Pines, 1977<sup>b</sup>, 261-262; Fontaine, 1990, 198-199.

<sup>594</sup> Ebd. (ER 204b16-205a7).

<sup>595</sup> Denn so lautet seine Schlussfolgerung am Ende des oben angeführten Abschnitts: "Daher kann Einer – und sicherlich zur Recht – darin Platz für Einwände finden und sagen, dass Gott, ges. sei Er, [durch Sein Enthalten] beim so genannten "Geistesarmen" dessen Vollkommenheit verhindere, und dies böse sei." (Ebd., ER 203a5-7).

<sup>596</sup> Ebd. (ER 203a7-8).

<sup>597</sup> Ebd. (ER 203b15-204b16).

bringt *Ibn Daud* zwei Gleichnisse, eins vom Feuer und eins vom Wind. Wenn das Feuer ein Saatfeld verzehre, oder der Sturmwind ein Schiff versenke, dürfe man nicht meinen, die Existenz des Feuers oder die des Windes sei ein Unheil. Denn ihr Dasein ermögliche die Existenz aller Lebewesen und übertreffe bei Weitem den eingerichteten Schaden.<sup>598</sup> Die Implikationen dieser Idee in *Ibn Dauds* Gesellschaftslehre werden an einer anderen Stelle untersucht.<sup>599</sup> Für die vorliegende Fragestellung nach dem Wesen des Guten und des Bösen sind sie aber nicht wichtig. Hier können wir anhalten und die Schlüsse ziehen.

### *D a s G u t e a l s d a s U n i v e r s a l e*

3.1.6.2.

*Norbert Samuelson* versteht das letzte Argument der AR II:6:2, – dass das, was für ein einzelnes Individuum schlecht ausfällt, gut für das gesamte Universum ist, – als die endgültige Lösung der Frage nach der Herkunft des Bösen. Seiner Meinung nach wird hiermit das frühere Argument *Ibn Dauds*, – dass das Böse an sich etwas Nicht-Existentes darstellt und daher unmöglich von Gott erschaffen sein könnte, – für ungültig erklärt.<sup>600</sup> In der Tat könnte man den Text der AR so interpretieren. Jedoch scheint es von dem Verfasser zumindest ursprünglich nicht so gemeint zu sein. In diesem Fall hätte er das Kapitel um Einiges kürzen können. Viel wahrscheinlicher kommt die folgende Lesung vor:

Wie es aus dem oben Angeführten und insbesondere aus den Gleichnissen zu verstehen ist, unterscheidet *Ibn Daud* zwischen dem Bösen in einer individuellen und einer absoluten, d.h. der göttlichen, Sicht. Für Gott als den Schöpfer der Welt erscheint jeglicher individuelle Mangel als bloße Abwesenheit einer Qualität. Für Ihn besteht nämlich kein Unterschied zwischen dem Nichtvorhandensein des Elefanten in Spanien und dem der Vernunft bei einem Menschen. Denn genauso wie die existierenden Dinge wie Feuer und Wind haben auch die nichtexistierenden Dinge wie "Elefantenlosigkeit" in Spanien, oder die Unvernünftigkeit eines Menschen einen positiven Sinn und große Bedeutung für den Fortbestand der Welt, indem ihre Nichtexistenz zum allgemeinen Nutzen gereicht.<sup>601</sup> Doch dies ist nicht unbedingt so zu verstehen, dass Gott das Böse bewusst zulässt, indem Er das Gute für die gesamte Welt tut. Vielmehr soll man es so auffassen: Gott lasse von Sich das Gute in dem Maße in die Welt ausströmen, inwiefern es für die Natur und Ordnung der Schöpfung als

---

<sup>598</sup> Ebd. (ER 204b8-16).

<sup>599</sup> Siehe: Teil 4 der vorliegenden Arbeit.

<sup>600</sup> Samuelson, EF, 242.

<sup>601</sup> Den Gedanken, dass *he'eder*, das Nichts, der Existenz, *meš'ut*, dient, findet man in AR I:2. Darin behauptet *Ibn Daud*, dass *he'eder*, das Nichtvorhandensein eines Dinges, eine notwendige Voraussetzung zu dessen Entstehung ist. Siehe: AR I:2 (ER 28b15-29a8). Vgl. Fontaine, 1990, 197.

Ganzes zuträglich ist. Für einen Individuum dagegen kommen gewisse für das Wohlergehen der Allgemeinheit notwendige Defizite als böse Mängel vor, weil sie ihm erhebliche Schäden zufügen. Doch für die Existenz der Welt sind die personalen Übelzustände zu geringfügig, um ihren beträchtlichen Nutzen für das Universum in Frage zu stellen.

Dieser Theorie zufolge sollte alles, was Gott bewirkt, sprich das Gute, nur insofern wirklich gut sein, inwieweit es auf universelle Weise verstanden werden kann. Denn das, was Gott verursacht, ist nicht der Brand eines beliebigen Schiffes, sondern die bloße Existenz des Feuerelements, d.h. das Vorhandensein des Feuers an sich. Damit wird sowohl das Dasein der unzähligen Entitäten als auch die Möglichkeit eines Brandes verbunden. Und das Feuer sei gut, nur insofern es als eines der Elemente dem Weltbestand als Grundlage dient, nicht wenn es ein Schiff verzerrt. Demnach erstreckt sich alles, was Gott bewirkt, nämlich das Gute, allein auf die Universalien, auf die abstrakten, raum- und zeitunabhängigen Begriffe der seienden Dinge, deren Existenz die Welt ordnet und die zerstörerische Kraft der formlosen und daher zum Chaos neigenden Urmaterie hemmt, doch nicht ausschließt.

### F r e i e W a h l u n d K a u s a l i t ä t

3.1.7.

Insofern es bewiesen wurde, dass Gott durch Seine Allwissenheit und Allmacht die Welt nur im Allgemeinen, d.h. auf universelle Weise, vorherbestimmt, indem die von Ihm vorgesehene, gute Ordnung das der Materie innewohnende, böse Chaos begrenzt, stellt sich nun die Frage, welche Kraft die menschliche freie Wahl besitzt. Denn was vermag denn schon ein Mensch zu bewirken, wenn er zwischen einem Tyranosaurus Rex und einem Diplodocus Longus gerät, die im Begriff sind, aufeinander loszugehen? Die Antwort darauf findet man bei *Ibn Daud* in seiner eigenartigen Theorie der Kausalität, in seiner so genannten "Vier-Ursachen-Lehre".

Die Vier-Ursachen-Lehre aus AR II:6:2 wurde bereits zu Beginn des vorliegenden Kapitels (Abs. 3.1.1.) skizziert. In einer etwas freien Wiedergabe besagt sie Folgendes: Nicht alles, was geschieht, ereigne sich nach der direkten Absicht Gottes. Denn Vieles in der Welt gehe auf mittelbare Ursachen zurück. Ein jegliches Geschehen könne sich nämlich aus viererlei Gründen zutragen – (1) infolge der direkten Wirkung Gottes; (2) kraft der Naturgesetze; (3) durch einen Zufall; und schließlich (4) aufgrund der freien Wahl eines Menschen.

Bereits auf den ersten Blick soll es uns auffallen, dass dies nicht die klassische Vier-Ursachen-Lehre ist, wie man sie seit *Aristoteles* kennt und beinahe in allen mittelalterlichen Werken vorfindet. In ihrer üblichen Formulierung besagt



diese, dass die Ursachen sich in (1) Form-, (2) Stoff-, (3) Beweg- und (4) Ziel-Ursachen (*causa formalis, materialis, efficiens et finalis*) unterteilen.<sup>602</sup> Diese Lehre beschreibt die Ursachen in ihrem Wesen als Voraussetzung jeglicher Veränderung und lässt sie alle an einem Geschehen teilnehmen. So sind bei einem Maler, der ein Porträt zeichnet, bei der Fertigstellung des Bildes alle vier Ursachen gleichzeitig am Werke: (1) Die Proportionen des Gesichts, (2) Leinwand und Farben, (3) die Hand mit dem Pinsel und (4) die Endgestalt des Gemäldes in der Vorstellung des Malers selbst. Alle vier wirken zusammen. Dagegen beschreibt die Ursachen-Lehre bei *Ibn Daud* die unmittelbaren Quellen einer Veränderung im Sinne des aristotelischen Bewegers. Demnach entspricht sie allein der dritten Kategorie der beschriebenen Klassifikation des *Aristoteles*, der *causa efficiens*. Somit beantwortet sie die einzige Frage: Wessen Hand zeichnet das menschliche Schicksal? Diese Lehre schließt vollkommen aus, dass ein Geschehen mehr als eine unmittelbare Ursache haben kann. Und die damit gewonnene Unterscheidung der Dinge nach ihrer Herkunft ermöglicht *Ibn Daud* – zumindest kategorial – die Wirkung Gottes auf die irdische Welt auszudifferenzieren und dadurch zu begrenzen. Dies dient bei ihm der Begründung von zwei folgenden Thesen: (1) dass das Böse unmöglich von Gott komme, und (2) dass der Mensch freie Wahl besitze. Die beiden Thesen würden jedoch gleich widerlegt, wenn man behaupten sollte, dass alle Geschehnisse, die sich nicht direkt nach dem göttlichen Willen erfolgen, sich mittelbar aus ihm ergeben. Und gerade dies scheint *Ibn Daud* behaupten zu wollen. Wie soll man also seine Behauptung, der Mensch sei frei, verstehen? Was für einen Unterschied macht es aus, ob der Maler mit eigener Hand oder mit dem Pinsel zeichnet? Hauptsache ist doch, dass das Bild von keinem zweiten Künstler gezeichnet wird.

#### *Vier-Ursachen-Lehre bei Jehuda ha-Lewi* 3.1.7.1.

In der Forschungsliteratur wurde schon mehrmals darauf hingewiesen, dass *Ibn Daud* diese Vier-Ursachen-Lehre dem *Ḥazarī* von *Jehuda ha-Lewi* entnommen hat.<sup>603</sup> Diese Tatsache ermöglicht uns einen tieferen Einblick in *Ibn Dauds* Auffassung der Willensfreiheit. Zum Vergleich füge ich hierzu die Übersetzung der entsprechenden Stelle aus *Ḥazarī*.

---

<sup>602</sup> Aristoteles, Met. A 3 (983a26-32); Phys. B 3 (194b23-195a3, 195a15-26). dass *Ibn Daud* diese Ursachenklassifikation gleichfalls als eine allgemein anerkannte Selbstverständlichkeit annahm bezeugt bspw. der Text von AR I:7 (ER 107b15-16).

<sup>603</sup> Ha-Lewi, *Ḥazarī* V:20. Siehe: Guttman, 1879, 539, Anm. 2; Wolfson, 1966, 227; Eran, 1989, 265-266; dies., 1998, 242; Fontaine, 1990, 178-179 & 210-211. Vgl. Maimonides, *Dalālat al-Ḥā'irīn* II:48.

In Anlehnung an die Lehre der Mutakallimūn seiner Zeit, insbesondere auf die von *al-Ġazzālī*, behauptete *ha-Lewi*, dass alles, was geschieht, eine Folge der Wirkung des göttlichen Willens sei. Doch im Gegensatz zu ihnen war er davon überzeugt, dass nicht alle Geschehen auf den direkten Willen Gottes zurückgehen, sondern dass "alle Folgen sich auf die Erste Ursache auf zwei Weisen beziehen: Entweder [gehen sie] auf [Gottes] unmittelbare Absicht [zurück], oder [sie ergeben sich] auf dem Wege der Verkettung der Konsequenzen [Seiner Wirkungen]".<sup>604</sup> Den Gedanken, dass nicht alles in der bestehenden Wirklichkeit aus einem unmittelbaren Schöpfungsakt Gottes entsteht, erläutert er im folgenden Wortlaut:

Freilich kann Einer zu Recht behaupten, dass alles von der Bestimmung (*qadar*) Gottes, erhaben sei [Sein Name], herrühre. Und zu Recht kann ein Anderer sagen, dass [alles] durch [freie] Wahl (*ʾiḥtiyār*) und Zufall (*ʾittifāq*) zustande komme, ohne dass er [damit] eines dieser Dinge der göttlichen Bestimmung entziehen würde. Wenn Du willst, kannst Du es dir anhand der folgenden Klassifikation besser vorstellen: Die Wirkungen sind entweder göttlich, oder natürlich, oder zufällig, oder freiwillig. Die göttlichen [Wirkungen] werden von der ersten Ursache hervorgerufen, und können unmöglich etwas anderes [zur Ursache] haben, als nur den Willen Gottes, erh. sei Er. Die natürlichen [Wirkungen entstehen] infolge der mittelbaren Ursachen, welche sie vorbereiten und zu ihrer endgültigen Vollendung gelangen lassen, solange eine der Ursachen dreier anderer [Kategorien] sie nicht verhindert. Die zufälligen [Geschehnisse ereignen sich] ebenso infolge der mittelbaren Ursachen, doch nicht gemäß [ihrer] Wesensbestimmung (*bi-l-ʿaraḍ*) sowie nicht aufgrund der Natur, weder mit einer [festen] Gesetzmäßigkeit, noch nach einer Absicht. Nichts veranlagt sie dazu, [die Sache] zu einem bestimmten vollendeten [Zustand] zu bringen, den diese erreichen kann und darin zum Stillstand kommen. Die [Ursachen] dreier anderer Kategorien können diese [Zufallswirkungen leicht] außer Kraft setzen. Die Ursache der freiwilligen [Handlungen] ist aber der Wille des Menschen im Zustand der freien Wahl. Die freie Wahl gehört zur Gruppe der mittelbaren Ursachen und die Verkettung [dieser] Ursachen führt sie auf die erste Ursache zurück, doch nicht notwendig, da [darin] die Möglichkeit existiert. Die Seele ist nämlich frei, zwischen zwei gegenseitigen Entschlüssen [zu wählen] und jeden der beiden nach ihrem Wunsch zu befolgen.<sup>605</sup>

<sup>604</sup> Ha-Lewi, ebd. (Hirschfeld, 336-338): עלי ז'רדין (1) מנסובה אלי אלעלה אלחולה (2) עלי ז'רדין: אמה עלי חלקד אלחול ואמה עלי טריק אלחסקל.

(1)Hirschfeld ediert: אלמעלומאת. Siehe dazu: Wolfson, 1966, 137, Anm. 2. (2)Ders.: אלחולי.

<sup>605</sup> Ha-Lewi, ebd. (ders., 338): פצחק קאל חלקאיל אן חלכל מן קדר אללה תע. וצחק קאל אכיר צאלאכתיאר : אלחאתפראת אמה אלחאתפראת מן גיר אן יכירג: שיא מן דילך ען קדר אללה. ואן שית קרבת תנור דילך צהדיה חלקסמה : אלחאתפראת אמה אלחאלהיה (1) ואמה טביעיה ואמה אחתפאקיה ואמה אכתיאר. פאלאלהיה ען חלקסב אלחול נאפדיה ולא דד לחסבב להא גיר משייה אללה תע. ואמה אלטביעיה פען חסבב מתוסטה מהייה להא ומבלגתהא (2) אכיר כמאלהא מהמהא לם יעק עזיק מן קבל אחד אלחיתיה חקסאס. ואמה אלחאתפאקיה פען חסבב מתוסטה איזיא לכנהא צאלערך. לא צאלטבע ולא צנטיאס ולא ען קנד. ולא להא תהיי לכמאל מהא תבלגה (3) ותקף ענדה. ויסתמיני פיהא צסאיר אלחאקסאס אלחיתיה. ואמה אלחאתפאקיה פסבבהא אראדה אלחנסאן פי חאל אכתיאר. ואלחאתפאקיה מן גמלה אלחאתפאקיה אלחאתפאקיה ובלגתיהאר חסבבב אלחול חלקסל אלי חלקסבב אלחול חלקסל גיר ז'רורי לכון אלחאתפאקיה מוג'ודא. ואלנפס מכ'להא (4) צין חלרתי וק'יחתי תחתי איהמה שאת.

(1)Hirschfeld ediert: אלחאהיה. (2)Qapaḥ liest: ומבלגתהא. (3)Qapaḥ liest: תבלגה. (4)Hirschfeld ediert: מכ'להא.

Abschließend erläutert *ha-Lewi* seine Deutung der Willensfreiheit anhand der folgenden Überlegung: Während der Mensch (im Normalzustand) für seine Handlungen entweder gelobt oder getadelt werde, komme es keinem in den Sinn, Naturereignisse oder Zufälle zu rügen, obwohl einige von ihnen auch nicht zwangsläufig geschehen würden. So könne man beispielsweise das Kind oder den Schlafenden nicht ernsthaft dafür beschuldigen, dass sie einen Schaden zugefügt hätten, und zwar deshalb, weil ihnen das Urteilsvermögen über eigene Handlungen fehle.

Nun fasse ich zusammen. *Ha-Lewi* behauptet also, dass die vier möglichen Ursachen sich untereinander in zwei Klassen unterteilen. Die erste Ursachenart, und zwar die göttlichen Wirkungen, verleihen ihren Folgen eine unabwendbare Notwendigkeit. Die nach dem Willen Gottes stattfindenden Ereignisse hängen von nichts Anderem ab und geschehen selbst dann, wenn die Naturgesetze, Zufallsprinzipien und der Wille eines Menschen das Gegenteil erfordern. Die drei letztgenannten Ursachenarten betrachtet *ha-Lewi* als in gleichem Maße "mittelbare" (Sg. *mutawassit*), welche auf Gott zurückgehen, doch nicht von Seiner direkten Absicht herrühren. Demnach sind sie einander ebenbürtig und können sich gegenseitig beeinflussen. So lässt *ha-Lewi* beispielsweise die natürlichen Gesetze nur dann ungestört walten, wenn die anderen Ursachen, darunter auch der menschliche Wille, ihnen nicht im Wege stehen. Nur in Einem unterscheidet sich der menschliche Wille von den beiden übrigen mittelbaren Ursachen. Die freie Wahl liegt nämlich laut *ha-Lewi* ausschließlich im Bereich des Möglichen, während die Naturgesetze und Zufälle zum Teil möglich, zum Teil aber auch notwendig sein können, und impliziert ein Urteilsvermögen.

Diesen Gedanken muss man richtig verstehen. Im Weiteren legt *ha-Lewi* nahe, dass jegliche Entscheidung des Menschen immer aus gewissen Beweggründen erfolge: Im Falle einer guten Handlung sei es die Existenz eines dies betreffenden Gebotes; im Falle einer schlechten Handlung möge dies der verdorbene Charakter des Menschen, Müßiggang, Faulheit und Ähnliches sein.<sup>606</sup> In keinem von diesen Fällen mangelt es an Ursachen. Eine gewollte Handlung ist also keineswegs grundlos. Doch die Entscheidung zu einer bestimmten Handlung ist frei. Den menschlichen Willen definiert *ha-Lewi* also als ein Urteil über die letztendlich von Gott festgelegten Alternativen. Diesen Gedanken könnte man mit folgendem Bild verdeutlichen: In einem Zug vermag der Mensch weder eigene Wege zu bahnen, noch seine Reisegründe zu verändern, doch an einer Haltestelle angekommen, kann er sich frei entscheiden, mit

---

<sup>606</sup> Ha-Lewi, ebd.

welchem Zug er weiterziehe und ob er überhaupt nicht stehen bleibe, oder gar umkehre.

Allerdings fügt *ha-Lewi* des Weiteren eine wichtige Anmerkung zu dieser Theorie hinzu. Diese findet man in seiner Schilderung der Ursachenarten anhand der Antwort *David's* auf *Abischais* Vorschlag, *Saul* zu ermorden. Dieses Beispiel sehen wir später auch bei *Ibn Daud*:

Ich sage also, dass bereits *David*, er ruhe im Frieden, drei [von jenen vier] Kategorien in der Aufzählung der Todesursachen in einem seiner Sprüche erwähnt hat: *Entweder wird Er (Gott) ihn (Saul) vernichten*, - dies ist die göttliche Ursache; *oder sein Tag wird kommen und er wird sterben*, - dies ist die natürliche Ursache; *oder er wird in den Krieg ziehen und umkommen!*,<sup>607</sup> - dies ist eine sich zufällig ergebende Ursache. Die vierte Ursache, d.h. die freiwillige, ließ er [in seinem Spruch] aus, denn kein vernünftiger Mensch wird [zwischen Leben und Tod] den Tod wählen. Und wenn auch *Saul* sich selbst tötete, so wählte er damit nicht den Tod, sondern wollte damit [lediglich] der Folter und der Verspottung seiner Feinde entkommen.<sup>608</sup>

Interessant an dieser Stelle ist vor allem die Weigerung *ha-Lewis*, den Selbstmord *Sauls* zu den frei gewählten Handlungen zu zählen.<sup>609</sup> Seiner Argumentation zufolge war *Saul* zu dieser Entscheidung gezwungen. Denn der Spott seiner Feinde sei für ihn unerträglicher gewesen als der Tod selbst. Welche Gründe er auch immer für diese Deutung zu haben vermochte, sie beinhaltet sowohl eine wichtige Ergänzung zu, als auch eine Verständnisschwierigkeit in seinem Freiheitsbegriff: Die freie Wahl des Menschen ist nur dann wirklich frei, wenn die beiden Handlungsalternativen einander die Waage halten. Sollte aber der Grund für die eine von ihnen alle anderen Gründe entscheidend überwiegen, gilt die daraus folgende Handlung für *ha-Lewi* anscheinend nicht als frei. All dies klingt durchaus plausibel. Doch gerade damit entsteht auch ein Problem, das *ha-Lewi* nicht anspricht. Sollte *Saul* nicht freiwillig den Selbstmord begangen haben, aufgrund von welcher Ursachenart ist er dann gestorben? Die mögliche Antwort *ha-Lewis*, die sich eventuell aus der Analyse seiner Werke ergeben könnte, hängt mit vielen Variablen zusammen, und muss uns hier nicht beschäftigen. Interessant ist aber, dass *Ibn Daud*, wenn auch in einem etwas unklaren

<sup>607</sup> Sam. I:26:10.

<sup>608</sup> *Ha-Lewi*, ebd. (Hirschfeld, 344): "כי: "אם יבא יום יומי יבא ומת" - והוא אלסבב אללאלאהי. "או יומי יבא ומת" - והוא אלסבב אלטביעי. "או במלחמה ירד ונספה" - והוא אלסבב אללאלאהי באלערך. ותרך אלקסס אלראצע אעני אללאלאהי. לאלנה לא יכיתאר דו עקל אלמות. ואן כאלן שאול קד קתל נפסה פלים לאללאלאהי אלמות. לכן למנאלפרתה עד אלצ אלעדו לה ועבתי בה.

<sup>609</sup> Die rabbinische Auslegung scheint den Selbstmord von *Saul* für einen Freitod zu halten. Siehe bspw.: *Midraš Devarim Rabah*, *Wa-ethanan* [8] (Lieberman, 45). Auch später wurde die Meinung *ha-Lewis* von seinen Nachfolgern verworfen und *Sauls* Tod wurde als eine Schilderung der vierten, von *David* nicht angesprochenen Ursachenart herangezogen. Vgl. Albo, *Sefer ha-Iqarim* IV:21.

Wortlaut, die Meinung *ha-Lewis* zu übernehmen und die Ursache des Todes *Sauls* für eine zufällige zu halten scheint.

*Vier-Ursachen-Lehre bei Ibn Daud*

3.1.7.2.

Auf den ersten Blick findet man bei *Ibn Daud* nicht nur dieselbe Ursachenkategorisierung, sondern auch denselben Gedankengang wieder. Die menschliche Freiheit wird genauso wie bei *ha-Lewi* dadurch gesichert, dass die unmittelbare Wirkung Gottes auf einen gewissen Bereich der Existenz begrenzt wird. Die Geschehen, welche aus Seinen direkten Willensakten nicht erfolgen, werden gleichfalls auf dieselben drei Ursachenarten zurückgeführt. Beim genauen Betrachten ergeben sich aber aus dem Vergleich von *Ibn Dauds* und *ha-Lewis* Aussagen signifikante Unterschiede, deren Erörterung wir uns nun im Folgenden wenden.

Die Darstellung der Vier-Ursachen-Lehre in AR II:6:2 lässt sich in zwei Abschnitte unterteilen. Im ersten wendet sich *Ibn Daud* dem Thema der mittelbaren Wirkung Gottes zu. Im zweiten stellt er eine allumfassende Klassifikation der Ursachen dar. Hier ist der erste Abschnitt:

[...] Denn nicht alle Ursachen gehen auf Seine unmittelbare Absicht (*kawanah ri'šonah*) zurück. Vielmehr gibt es einige Dinge, die von Ihm, ges. sei Er, nach Seiner unmittelbaren Absicht [ins Dasein gerufen werden], indem alle ihre Akzidentien in Seiner Allwissenheit [festgelegt werden, und zwar so, dass jede] beliebige Sache für diese Dinge von Ihm entweder als notwendig, oder als unmöglich angesetzt wird. Ferner gibt es Dinge, welche nach dem Willen Gottes (*ra'ason ha-šem*), ges. sei Er, auf die Natur übertragen werden, so dass sie demjenigen nutzen, der von ihnen einen angemessenen Gebrauch macht, und demjenigen schaden, der ihren Forderungen ungenügend oder übertrieben nachgeht. Die Ursachen dieser Art sind von Gott von jeher angeordnet. Darüber sagten [unsere] Weisen, sel. Andenkens: *Alles ist in den Händen des Himmels, ausgenommen [die Gefährdung] durch Kälte [und] Hitze, wie es heißt: "Kälte [und] Hitze sind auf dem Wege des Verschlagenen; wer seine Seele bewahren will, halte sich von ihnen fern"*<sup>610, 611</sup>. Somit liegt es [jedem] ob, sich von schädlichen Lebensmitteln und Medikamenten zu hüten. Alsdann gibt es Dinge, dessen Ursachen zufällig sind. Vor diesen sollte man sich ebenso schützen. Denn ihre Angelegenheit ist ebenso dem Menschen überlassen. Dazu finden sich [viele] Religionsgesetze, die [die Menschen] darauf aufmerksam machen, sich vor ihnen (Zufällen) zu hüten, und beschreiben sie (jene Vorfälle) als "mögliche" [Folgen], [wie beispielsweise] im Spruch [Gottes], ges. sei Er: *Ist unter Euch einer, der sich fürchtet und zaghaften Herzens ist?*<sup>612</sup> usw., sowie der Rest dieses Toraabschnittes.<sup>613</sup> Und dasselbe gilt laut

<sup>610</sup> Prov. 22:5. *Šinim paḥim* (wörtl.: "Dornen [und] Netze") – die Übersetzung "Kälte [und] Hitze" richtet sich nach der rabbinischen Auslegung der beiden Begriffe.

<sup>611</sup> TB Bava Meši'a 107b, Bava Batra' 144b, Avodah Zarah 3b, Ketubot 30a, usw.

<sup>612</sup> Deut. 20:8: "Ist unter Euch Einer, der sich fürchtet und zaghaften Herzens ist? Er mache sich auf und kehre in sein Haus zurück, damit nicht das Herz seiner Brüder verzagt werde wie sein Herz." Der Vers handelt von der Berufung in die Armee. Vier Kategorien der Wehrpflichtigen sollen laut diesem Abschnitt (Deut. 20:5-9) durch die Aufseher ausgesondert werden. Die letzte Gruppe bilden die

dem Spruch [Gottes], ges. sei Er: *Wenn du ein neues Haus baust, dann sollst du ein Geländer um dein Dach machen*<sup>614</sup> [usw.].<sup>615</sup>

Laut diesem Abschnitt kann man also die Wirkungen Gottes weder verhindern, noch beeinflussen. Die von Natur bedingten Gesetzmäßigkeiten vermag man zwar ebenso nicht zu vereiteln, doch man ist imstande, sie zum eigenen Vor- oder Nachteil zu nutzen. Die Zufälle kann man dagegen vorbeugen und gar nicht entstehen lassen. Die letzte Kategorie der zufälligen Ursachen wird dabei als reine Möglichkeit bezeichnet, zu deren weiteren Schilderung im Text auch die Geschichte von *David* in Keila folgt.<sup>616</sup> Der Begriff der menschlichen "freien Wahl" wird an dieser Textstelle jedoch nicht erwähnt. Im zweiten Abschnitt schließt *Ibn Daud* seine Darstellung mit einer Zusammenfassung ab:

Siehe, die Ursachen sind in einer Hinsicht von vier Arten, in einer anderen Hinsicht sind sie nur von einer Art. Und zwar sind einige von ihnen göttlich, d.h. nach der unmittelbaren Absicht Gottes, ges. sei Er, [entstanden]. Andere sind entweder natürlich, oder zufällig oder freiwillig. *David*, er ruhe im Frieden, hat drei von ihnen in einem Vers aufgezählt: *Und David sprach: So wahr Gott lebt, entweder wird Er ihn [selbst] vernichten*, – dies ist die göttliche [Ursachen]art, welche dann zum Vorschein kommt, wenn ein [Gottes]diener sich [gegen seinen Herrn] auflehnt und darauf von der verhängten Strafe Gottes heimgesucht wird, [einerlei], ob dies auf natürlichem, oder unnatürlichem Wege geschehe; *oder sein Tag wird kommen und er wird sterben*, – dies ist die natürliche [Ursachen]art, und der Diener besitzt keine Kraft, sich vor ihren [Wirkungen] zu schützen; *oder er wird in den Krieg ziehen und umkommen!*<sup>617</sup> – Dies ist die zufällige [Ursachen]art, und [diesbezüglich] besitzt der Diener ja eine Kraft, sich vor ihren [Wirkungen] zu schützen; in seiner Hand ist es aber auch, sich dem [Zufall] zu überlassen, so dass er [am Ende] fallen wird.<sup>618</sup> Ähnlich lautet auch der Spruch: *Kälte [und] Hitze sind*

---

Feiglinge. Mit diesem Satz wird ihnen die Möglichkeit geboten, das Heer zu verlassen und somit dem befürchteten Tod zu entkommen.

<sup>613</sup> Die weiteren vom Wehrdienst ausgeschlossenen Gruppen sind diejenigen, welche (1) ein neues Haus gebaut und es noch nicht eingeweiht, (2) einen Weinberg gepflanzt und noch nicht die erste Lese gehalten, (3) sich mit einer Frau verlobt und sie noch nicht geheiratet haben. Allen diesen Menschen wird vorgeschlagen, die Kampfeinheiten zu verlassen und im Hinterland zu verbleiben. Siehe die rabbinische Auslegung dieser Gesetze in: M. Soṭah VIII:2-7, TB Soṭah 43a-44b usw.

<sup>614</sup> Deut. 22:8: "*Wenn du ein neues Haus baust, dann sollst du ein Geländer um dein Dach machen, damit du nicht Blutschuld auf dein Haus bringst, wenn irgend jemand von ihm herabfällt.*"

<sup>615</sup> AR II:6:2 (ER 206a16-b13): וזה כי הסבות כולם אינן ממנו בכוונה ראשונה. אך מהם מה שהם ממנו ית' בכוונה ראשונה וזה בידיעתו תאריהם כולם. מחוייב להם מה שיחוייב ונמנע להם מה שימנע. ומהם מה שהם מופקדות אל הטבע ברצון השם ית'. ויועיל למי שיעשה אותם כפי מה שראוי ויזיק למי שיעשה אותם בפחות או ביתר ממה שראוי. כבר גזר השם היותם סבות על זה האופן. ובוה יאמרו רז"ל: הכל בידי שמים חוץ מצנינים פחים, שנאמר: צנים פחים בדרך עקש, שומר נפשו ירחק מהם. ובוה האופן חוייב להשמר מן המזונות והסמים הממיתים. ומהם מה שסבותיהם מקריות. ואלה ג"כ ראוי להשמר מהם. וענינם מסור אל האדם ג"כ. לזה נמצא הדתות מזהירות להשמר מהם ויתארו אותם בשהם אפשריות באמרו ית': מי האיש הירא ורך הלבב וכו' ושאר מה שנזכר באותה הפרשה. וכן באמרו ית': כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך.

<sup>616</sup> Siehe die Darstellung dieser Geschichte oben: Abs. 3.1.3.4.

<sup>617</sup> Sam. I:26:10.

<sup>618</sup> Der Satzbau ist an dieser Stelle etwas ungewöhnlich. Es hätte stehen müssen: ולפול bzw. ולפול, nicht ויפול. Doch alle MSs von ER enthalten diese Textvariante. Die Übersetzung von EN ist viel



Seele bedient er sich dreier Beispiele – das der Ortsbewegung, das des Atmens und das des Pulsschlages – und merkt dazu Folgendes an:

Die räumliche Bewegung, die wir erwähnt haben, hängt vom Willen ab. Doch die Bewegung des Pulsschlages ist natürlich. Der Wille vermag sie weder verhindern, noch hervorrufen. Genauso verhält es sich mit der Bewegung des Atmens. Allein gab Gott, ges. sei Er, einigen Lebewesen die Lungen zum Aufbewahren und Verbergen der kalten Luft, um das Temperament des Herzens auszubalancieren.<sup>623</sup> Beim Atmen wird die Luft von der Brust[muskulatur] hineinpumpt, bis die [ständige] Aufeinanderfolge des Ein- und Ausatmens der Luft [für das Herz] nicht mehr so wie der Pulsschlag nötig sein wird. Daher ist es einem solchen Lebewesen möglich, durch Rauch und Staub zu gehen sowie ins Wasser zu tauchen.<sup>624</sup>

Die Definition des Atmens und des Pulsschlages als natürliche Bewegungsarten liefert uns eine plastische Erklärung der beiden Möglichkeiten des Einflusses des Willens auf die Naturereignisse. Einige von ihnen verlaufen unabhängig vom Willen, die anderen vermag er zeitlich zu verzögern. Doch die Ursache der beiden liegt außerhalb der menschlichen Entscheidung.

(2) Den Zufall, den Tod auf dem Schlachtfeld, stellt sich *Ibn Daud* an der vorliegenden Stelle genauso wie in der ersten Deutung als ein Phänomen vor, das unzertrennlich mit der Möglichkeit, sich davor zu hüten, verbunden ist. Gemeint ist dabei, dass diese Todesart ein Ergebnis des Zusammenspiels der natürlichen Ursachen und der Absichten der einzelnen Krieger darstellt, jedoch nicht vorhersehbar ist. Da aber der menschliche Wille darin involviert ist, könnte man durch eine Änderung desselben das mögliche Geschehen vorbeugen: Befürchte man den letalen Ausgang des Feldzuges, trete man der Armee nicht bei. Interessant ist aber, dass das zuvor benutzte Beispiel von  *Davids* Flucht aus Keila hier der Schilderung eines Willensaktes, d.h. der vierten Ursachenart, dient.

<sup>623</sup> An dieser Stelle ist es schwer zu sagen, wessen Meinung *Ibn Daud* vertritt. *Aristoteles* nahm an, dass der Zweck des Atmens allein darin bestehe, die Hitze des Herzens, -- welches für das heißeste Organ des menschlichen Körpers gehalten worden ist, -- mit inhalierter kalter Luft zu mäßigen. Siehe bspw.: *Aristoteles*, *De Partibus Animalium* III:6. Auch *Galen* behauptete, dass die eingeatmete Luft der allgemeinen Temperaturregulation dient. Siehe: *Galen*, *De Usu Respirationis* IV (Kühn, IV, 493). Dabei betonte er jedoch insbesondere ihre wärmende Wirkung, welche vor allem dem Herzen durch die Mischung mit Blut die "angeborene Hitze", die Lebensenergie, verleihen sollte. Vgl. *Siegel*, 1968, 135-182. Die Erwähnung der "kalten Luft" (*avir qar*) bei *Ibn Daud* spricht eher für den aristotelischen Gedankengang, während der Ausdruck "ausbalancieren" (*mešaweh*) vielmehr zur galenischen Terminologie passt.

<sup>624</sup> AR I:6 (ER 86b6-12): לא יכול. אמנם תנועת הדפק היא טבעית. הרצון למנעה או לעשותה. ותנועת הנשימה היא ג"כ ככה. רק שהשם ית' שם הריאה לקצת ב"ח אוצר ומכמס למה שיכניס החוזה בנשימה מאויר קר משוה מזג הלב עד שלא יצטרך אל תכיפת הכנסת האויר והוצאתו כמו הדפק. לזה אפשר לו ללכת במקומות העשן והאבק וההשקע במים.



Sollte man nun die Aussagen *Ibn Dauds* vor dem Hintergrund der Äußerungen *ha-Lewis* lesen, würde man außer der offensichtlichen Ähnlichkeit zwischen den beiden Texten auch erhebliche Abweichungen merken. *Ibn Daud* betrachtet nämlich die mittelbaren Ursachen viel differenzierter und gibt selbst ihrer Reihenfolge eine Bedeutung. Die vier Kategorien erscheinen bei ihm als eine Skala, in der die Abfolge verschiedener Notwendigkeitsgrade stufenweise abgebildet wird: Das von Gott direkt Verursachte wird nun zur unausweichlichen Notwendigkeit und das vom Menschen Entschiedene zur reinen Möglichkeit. Ferner wird bei ihm jede der Ursachenarten auf die menschliche Kraft bezogen und an dieser gemessen. Damit erhält die Vier-Ursachen-Lehre bei *Ibn Daud* auch einen Nebenklang; Sie stellt eine Hierarchie der menschlichen Notwendigkeitserlebnisse dar, eine Definition der Grenzen der menschlichen Kraft.<sup>625</sup>

Im vorliegenden Kapitel von *AR* finden wir keine Erklärung des Begriffes der freien Wahl (*behirah*). Darin enthält sich *Ibn Daud* im Unterschied zu *ha-Lewi* ebenso von jeglicher Behauptung, dass die Entscheidung des Menschen durch die Verkettung der Ursachen von Gott vorgeformt werde. Die freie Wahl wird bei ihm in der Aufzählung der "mittelbaren Ursachen" (im ersten Abschnitt) nicht mal erwähnt. Diese Darstellung erweckt den Eindruck, dass *Ibn Daud* die freie Wahl nicht für eine mittelbare Ursache hält, die auf Gott zurückgeführt werden kann.<sup>626</sup> Vielmehr kommt sie bei ihm als ein selbständiges und dem göttlichen entgegen gesetztes Prinzip der kausalen Ordnung der Welt vor.

Der Unterschied zwischen den Wirkungen der aufgezählten Ursachenarten drückt sich am besten im temporalen Aspekt aus: Alles, was nach dem direkten Willen Gottes geschieht, erhält den Charakter Seiner Zeitlosigkeit und erscheint daher als ein immerwährendes Wunder, das zu jeder Zeit da ist und unveränderlich bleibt. Die Naturgesetze dagegen rufen Ereignisse ambivalenten Charakters hervor. Diese sind zwar nicht immer da, doch geschehen sie mit

---

<sup>625</sup> *Eran* drückt diesen Gedanken sogar in einer etwas extremeren Form aus. Sie behauptet, dass *Ibn Daud* im Unterschied zu *ha-Lewi* darin keine wirkliche Ursachenliste sah. Wahrhaftig existieren für *Ibn Daud* nur der Wille Gottes und der des Menschen. Die beiden mittleren Ursachen, – die natürlichen und die zufälligen, – sind lediglich imaginäre Begriffe des Betrachters, der nicht tief genug denkt, um dahinter den Willen Gottes oder den des Menschen zu erkennen. Siehe: *Eran*, 1998, 241-242.

<sup>626</sup> Die Behauptung am Anfang des zweiten Abschnittes, dass alle vier Ursachen in bestimmter Hinsicht zu derselben Art gehören, könnte freilich so gedeutet werden, dass alle vier Ursachenarten, einschließlich der freiwilligen Ursachen, letzten Endes auf Gottes Willen zurückzuführen sind. Doch diese Auslegung ist fraglich, der Satz an sich ist zu unklar, der Kontext bietet ebenso keinen eindeutigen Hinweis darauf. Kurzum: Diese Aussage kann nicht als Gegenargument zu der oben geäußerten These dienen.

einer festen Beständigkeit, insofern sie von Gottes Willen nicht unterbrochen werden. Ihr Stattfinden kann nicht nur von Gott vermieden, sondern sogar von Menschen verzögert, wenn auch nicht wirklich abgewandt werden. Ferner kommen die Zufälle. Diese ereignen sich von Zeit zu Zeit und lassen sich leicht vorbeugen, sobald der Mensch sich darum kümmern würde. Anders verhält es sich mit freiwilligen Handlungen. Diese erfahren keinen äußeren Einfluss, ausgenommen den von Gott, welcher sie allerdings nicht erzwingt, sondern lediglich durch die anderen drei Ursachenarten umzäunt. Ihre Zeitordnung gilt es im Folgenden noch festzustellen. Eines bleibt aber evident: Nach *Ibn Dauds* Kausalitätslehre wird der Mensch von Gott befähigt, durch seine Entscheidungen einen eigenen Rhythmus zu finden, der der äußeren Zeitfolge entgegenwirken kann.

#### Z u s a m m e n f a s s u n g

3.1.8.

Wie bereits erwähnt, weigert sich *Ibn Daud* über die Beschaffenheit der translunaren Welt und um so mehr über das Wesen Gottes zu sprechen. Der menschliche Verstand sei viel zu unvollkommen, um es begreifen zu können. Daher wäre es ungerecht, *Ibn Daud* die Unregelmäßigkeiten in seiner Darstellung dieses Themas sowie die Mehrdeutigkeit und die offensichtlichen Widersprüche zur Last zu legen. Seine Gedanken ähneln eher einem Lavafluss, in dem noch nichts feste Form besitzt, dennoch alles sich bereits befindet. Und ob seine Beweisführung in sich nun vollkommen schlüssig ist, oder nicht, die Ergebnisse seiner Überlegungen bleiben fest: (1) Gottes Allwissenheit und Allmacht sind begrenzt; (2) der Mensch aber besitze nicht nur die Möglichkeit einer freien Wahl, sondern wird zu dieser gezwungen. Im folgenden Kapitel wird untersucht, auf welche Weise der Mensch laut *Ibn Daud* seine Freiheit realisieren kann und welche Vorteile sie für ihn bringt.

#### *Zeit und Psychologie: Mensch als Zeitschöpfer*

3.2.

Der Behandlung von *Ibn Dauds* Seelenlehre sei vorausgeschickt, dass seine Theorie der Selbstbegrenzung Gottes im 12. Jh. alles andere als selbstverständlich gewesen ist. Denn die entgegen gesetzte Vorstellung, dass Gott das einzig tätige Prinzip der Natur ist und dass alle übrigen so genannten "Ursachen" im Grunde nichts als Zeichen und Scheinursachen sind, gehörte zum festen Repertoire der Philosophie. Im Kalām des *Ash'arī* mündete diese Annahme in eine unerschütterliche Überzeugung, dass die vermeintlich selbständigen Handlungen des Menschen ebenso wie die Bewegungen einer Naturentität (wie Stein, Pflanze oder Tier) letzten Endes von Gott bis ins Detail vorherbestimmt

werden.<sup>627</sup> In ihrer Interpretation bei *al-Ġazzālī* wird die menschliche Freiheit aus zweierlei Gründen für eine Illusion gehalten: (1) Weil die kausale Verbindung zwischen einer Handlung und ihren Ergebnissen in der Realität gar nicht bestehe, und zwar sei es immer der Wille bzw. die Entscheidung Gottes, die eine Tat der handelnden Person zum Erfolg und die andere zum Versagen leite;<sup>628</sup> und (2) Weil alle in die Ausführung der Handlung involvierten Faktoren – sei es der Wille (*'irādah*), das ihn bestimmende Motiv (*dā'iyah*), oder das jenes Motiv prägende Wissen (*'ilm*) und Verlangen (*šahwah*) – dem Menschen von Gott gegeben seien, und zwar in einem bestimmten zueinander stehenden Kraftverhältnis. Somit sei die Entscheidung des Menschen vorherbestimmt und könne von demjenigen vorausgeschaut werden, der alle Gründe für diese Handlung kenne.<sup>629</sup>

Angesichts einer so reichlich ausgebauten Theorie der Prädestination, welche tief in die Seele des Menschen eingriff, ist es für uns unumgänglich, *Ibn Dauds* Lehre über die Willensfreiheit präziser in Begriffen der Psychologie zu untersuchen. Sollte die von Gott als "möglich" gelassene freie Entscheidung des Menschen etwas in dessen Seele nicht von Gott Gegebenes zum Ursprung haben, obliegt es uns, dieses undefinierte Element der Psyche zu finden, sowie den Mechanismus seiner Wirkung auf die übrigen Bestandteile der menschlichen Natur und auf die Handlungen des Menschen zu klären. Daraus werden sich die möglichen Zeitmodi der menschlichen Existenz ergeben.

### W i l l e n s f r e i h e i t v s . f r e i e W a h l

3.2.1.

Zunächst soll man sich bewusst werden, dass der moderne Terminus "Willensfreiheit" nur im übertragenen Sinne als Übersetzung des hebräischen *beḥirah*, "[freie] Wahl", und seiner arabischen Vorlage, *'ih̥tiyār*, gelten darf. Denn die Bezeichnung der menschlichen Freiheit als "Wahl" ist nicht bloß eine in der arabisch- und hebräischsprachigen Literatur angenommene Redewendung. Vielmehr ist sie ein Ausdruck der ihr zugrunde liegenden Freiheitslehre. Und diese unterscheidet sich nicht nur von der modernen Auffassung des freien Willens,<sup>630</sup> sondern ebenso vom Willensbegriff der mittelalterlichen Scholastik.<sup>631</sup>

<sup>627</sup> Zur Tradition dieser Ansichten im Kalām siehe: Schwarz, 1972-1973.

<sup>628</sup> Siehe die Diskussion dazu in: Goodman, 1978; Abrahamov, 1988; Ilai, 1980 & Riker, 1996. Zum Kontext der *al-Ġazzālī* zeitgenössischen Philosophie siehe: Smirnow, 1998.

<sup>629</sup> *Al-Ġazzālī*, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* IV:5:1 [35:1] (Gramlich, 520-551, insb. E 52-64; vgl. Wehr, 26-35). Vgl. *Al-Iqtisād fī 'l-'Itiqād* II:4:1. Siehe dazu: Griffel, 2009, 215-234.

<sup>630</sup> Das moderne Verständnis des freien Willens ist von den neuen Ergebnissen der Hirnforschung geprägt. Im Rahmen ihrer Auswertung bei den Vertretern des Behaviorismus und

Im Unterschied zum Begriff der "freien Wahl" ist das Konzept der "Willensfreiheit" viel breiter angelegt. Doch gerade deswegen ist es auch in vielerlei Hinsicht unklarer. Denn zum Begriff des Willens stellen sich aus dem psychologischen Blickwinkel viele Fragen. Was macht eine Handlung zu einer freiwilligen – müsste sie bloß gewollt, oder auch bewusst bzw. beabsichtigt sein? Ist der Wille etwas Beständiges, das unser gesamtes Handeln als eine konstante Kraft immerwährend begleitet und überwacht, oder ist er eher ein sich unter besonderen Umständen spontan bildender und situationsbezogener Impuls, welcher weder eine innere Kontinuität, noch eine gleich bleibende Einflusstärke aufweist?<sup>632</sup> Der Begriff der "freien Wahl" schließt alle diese Fragen aus. Mit dem Konzept der "freien Wahl" in der arabisch- und hebräischsprachigen mittelalterlichen Philosophie wurde nicht der "Wille" (arab.: *'irādah*, hebr.: *raṣon*) gemeint, der hiermit als "frei" bezeichnet werden sollte. Wie es noch zu zeigen ist, kann der Mensch nach *Ibn Daud* seinen Willen weder selbst bestimmen, noch ungestört durchsetzen. Das Einzige, was der Mensch im Rahmen der "freien Wahl" wirklich vermag, ist die Bevorzugung eines Wunsches gegenüber einem anderen, indem er einen von ihnen vereiteln

---

bei manchen Sprachkritikern (wie etwa bei den Anhängern von *ordinary language approach* der Oxfordschule) wurde der Willensbegriff zunächst für eine künstliche philosophische Konstruktion erklärt, die weder empirisch belegbar, noch im alltäglichen Sprachgebrauch sinnvoll verwendbar sei. Im Strukturalismus wurde die Annahme des Willens dagegen als notwendig angenommen. Die Rekonstruktion einer Handlung benötige nämlich eine Ursache, die außerhalb der physiologischen Reaktionskette liege und diese hervorrufe. Das Wesen dieses Willens konnte aber dadurch nicht eindeutig definiert werden. Die infolge der Debatte um den psychoanalytischen Begriff des Unbewussten entstandenen Theorien der Motivation bieten ein breites Spektrum der Erklärungen des Willensbegriffes an, angefangen mit völligem Determinismus im Sinne von *Locke* und *Hume* bis zum äußersten Voluntarismus im Geiste von *Schopenhauer* und *Nietzsche*.

<sup>631</sup> Seit *Johannes Duns Scotus* verstand man in der Scholastik unter der "Willensfreiheit" eben die Freiheit des eigentlichen Willens, der etwas vom Intellekt und Körper Unabhängiges und sich selbst Konstituierendes darstellte. Diesem Willen wohnten laut *Scotus* zwei einander widerstrebende Prinzipien – die "Neigung zum Gerechten" (*affectio iustitiae*) und die "Neigung zum Angenehmen" (*affectio commodi*) – inne, die den Willen in Allem, worauf er sich richtet, begleiten, ihm somit eine Wahl anbieten und eine innere Freiheit (*libertas innata*) verleihen. Siehe dazu bspw.: Honnefelder, 2005, 113-131.

<sup>632</sup> Zur Veranschaulichung der möglichen Antworten auf diese Fragen seien als Beispiel zwei Auffassungen des Willensbegriffes bei *Wolfgang Stegmüller* und *William Dray* erwähnt. *Stegmüller* unterscheidet im Willen die unbewusste Zielsetzung und die bewusste Mittelbestimmung: Wir seien nicht imstande, die Objekte unserer Wünsche, und demnach die Ziele unseres Handelns zu wählen, sondern lediglich ihre Art und Weise zu bestimmen. *William Dray* ersetzt dagegen die Dichotomie des "Bewussten" und "Unbewussten" durch den Begriff des "Vorbewussten" bzw. des "Implizit-Bewussten" und bezieht sowohl die Ziel-, als auch die Mittelbestimmung auf die jeweilige Situation: Für die Person *P* sei in der Situation *S* das *H* die geeignete Handlung. Dieser These zufolge kann das "Maß der Freiwilligkeit" je nach Person und Situation variieren: Es ergebe sich aus der Kombination der freiwilligen menschlichen Initiative mit den objektiv gegebenen Umständen. Siehe: Stegmüller, 1969, 398 ff. & Dray, 1957, 118 ff.

und sich dem anderen hingeben kann. Den Begriff des "Willens" (*raṣon*) benutzt *Ibn Daud* dabei allein in Bezug auf Menschen, Engel und Gott. Tiere sind ausgeschlossen. Im Falle des Menschen versteht er darunter anscheinend einen bewussten Wunsch, der sich nicht als bloß eine schlummernde Lust wie bei den Tieren, sondern eher als Impuls der Entschlossenheit zu einer absichtlichen Handlung beschreiben lässt. Dennoch sieht er im "menschlichen Willen" nicht die letzte und sich selbst bestimmende Ursache einer Handlung, sondern eher eine Zwischenursache, deren Erscheinung weitere Ursachen – Willensakte (*reṣonot*) höheren Niveaus – vorausgehen.<sup>633</sup> Wie im Weiteren erläutert wird, bildet der Wille in *Ibn Dauds* Psychologie keinen bestimmten Bestandteil der Seele, sondern das Ergebnis ihrer Funktion: Es ist der Ertrag der jeweiligen Entscheidung der Vernunft.

Allerdings soll man bedenken, dass es sich bei der Entscheidung nicht um einen beliebigen Entschluss handelt. Ausgehend von der Grundbedeutung von *ḥayr* ("gut"), dem "Wurzelwort" des arabischen Originalbegriffes, setzt das *ʿiḥtiyār*, die freie Wahl, keineswegs eine Indifferenz des Handelnden gegenüber Gut und Böse voraus. Vielmehr ist es die freie Wahl des Guten, ein Akt des Vorziehens. Diese Tatsache spielte die entscheidende Rolle sowohl für die Theologen der *Ashʿarī*-Schule wie *al-Ġazzālī*, welche die Freiwilligkeit allein Gott zuschrieben,<sup>634</sup> als auch für die Philosophen der *falsafah*-Schule wie *Ibn Sīnā*, welche die Wahl als nicht wirklich frei auffassten.

*Ibn Sīnā* betrachtete die Liebe (*ʿiṣq*) als die allerletzte Ursache jeglicher Handlung und der Existenz überhaupt. Die Liebe definierte er dabei so: "In Wahrheit ist die Liebe nichts anderes als die völlige Zustimmung dem sich Ziemenden und dem Passenden. Eine solche Liebe ist das Prinzip der Sehnsucht nach jenem [Passenden], während dieses fehlt, (falls es zu dem gehöre, was fehlen kann,) und das der Vereinigung mit ihm, während dieses vorhanden ist."<sup>635</sup> Dabei unterschied er zwischen einer natürlichen (*ṭabīʿīy*) und einer gewählten (*ʿiḥtiyārīy*) Liebe. Die "natürliche Liebe" treibt das handelnde Subjekt immer weiter an, bis es den erwünschten

<sup>633</sup> Siehe: AR I:5 (ER 51b3-18). Vgl. Black, 2005, 322-333.

<sup>634</sup> Die Tatsache, dass die menschlichen Handlungen durch ein Motiv – sei es Urteil des Intellekts, oder lasterhafte Begierde – hervorgerufen werden, leitete viele moslemischen Theologen zur Annahme, dass es streng genommen kein *ʿiḥtiyār* außer dem von Gott geben kann. Siehe zur Entstehung dieses Gedanken: Daiber, 2007. Wie *al-Ġazzālī* zu Beginn seiner *Tahāfut al-Falāsifah* und insbesondere im vierten Buch seiner *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* festlegte, bedürfe Gott im Unterschied zu den Menschen keines Beweggrundes für Seine Handlungen, sei an keine Logik gebunden und verfolge keinen Endzweck, ohne den Seine Existenz mangelhaft wäre. Siehe: *Al-Ġazzālī, Tahāfut al-Falāsifah*, [1:1:1] 1:1 (Marmura, 22 ff., Abs. 43 ff.) & *Iḥyāʾ ʿUlūm ad-Dīn* IV:xxx.

<sup>635</sup> *Ibn Sīnā, Risālah fī ʿl-ʿiṣq* I (Mehren, 4): والعشق ليس في الحقيقة إلا استحسان الحسن والملائم جداً. وهذا العشق هو مبدأ النزوع إليه عند غيبوبته إن كان ممّا يباين والتأخذ به عند وجوده.

Endzweck erreicht, wie z.B. das Fallen des Steines. Diese Art der Liebe erstreckt sich nach *Ibn Sīnā* auf die leblosen Körper und auf die Pflanzen. Die "gewählte Liebe" dagegen ist spontan. Sie lässt Abweichungen vom eigentlichen Ziel zu. So verlässt ein Esel seinen Gerstekorb angesichts der Annäherung eines Wolfes. Diese Wahlfähigkeit spricht *Ibn Sīnā* den Tieren und den Menschen zu. Zwischen der Wahl des Tieres und der des Menschen besteht freilich ein Unterschied, dessen Erörterung wir uns später zuwenden werden.<sup>636</sup> Wichtig ist aber an dem Gedanken die ihm zugrunde liegende Vorstellung, dass die Freiheit des Menschen im gewissen Sinne determiniert sei. Die Liebe gibt dem Menschen das Ziel seiner Handlungen vor. Seine Fähigkeit zu wählen bietet ihm deshalb nur die eine Freiheit an, und zwar die, den Weg zur Erfüllung der eigentlichen Bestimmung selbst festzulegen und situationsgemäß zu korrigieren. Die Freiheit ist allerdings ebenso mit der Möglichkeit verbunden, das Ziel, sprich das Gute, zu verfehlen. Im Folgenden wird gezeigt, dass *Ibn Daud* weder die Auffassung der Willensfreiheit von *Ibn Sīnā* noch die von *al-Ġazzālī* vertrat, wenn er sie auch mit demselben Terminus bezeichnete.

Will man nun den Begriff der Willensfreiheit als einer wirklich freien Wahl des Guten definieren und aus der Sprache der Ethik in die Kategorien der Psychologie übersetzen, sollte man Kriterien finden, nach denen eine beliebige Seele als frei entscheidend definiert werden kann. Gemäß dem oben Beschriebenen sind die Voraussetzungen der freien Wahl zwei: (1) Dem handelnden Subjekt soll eine Wahlsituation vorliegen und (2) Es soll über ein die Entscheidung treffendes Seelenorgan, sprich Seelenvermögen, verfügen, das sein Urteil eigenständig fällt. Im Folgenden will ich dieses Organ definieren.

### D e r S i t z d e r f r e i e n W a h l i n d e r m e n s c h l i c h e n S e e l e

3.2.2.

Die Seelenlehre *Ibn Dauds* findet man in AR I:6. Den Leitgedanken des Kapitels bildet die Behauptung, dass die Seele (*nefeš*) eine Substanz (*ešem*) sei, und zwar die Form (*šurah*) eines Lebewesens, seine Vollkommenheit (*šlemut*) und Vollendung (*taḥlit*).<sup>637</sup> Mit dieser im Grunde aristotelischen Behauptung weist er

<sup>636</sup> Siehe: Abs. 3.2.4.7.

<sup>637</sup> AR I:6 (ER 56b16-57b9; 64b13-65b5). Vgl. Aristoteles, De An. II:1 (412a6-413a10). Aristoteles nennt die Seele ebenso λόγος (Form) und ἐντελέχεια (Aktualität), die ins Arabische als *istikmāl* und demzufolge ins Hebräische als *šlemut* (Vollkommenheit) übersetzt wurden. Das Wort *taḥlit* (Vollendung, Endzweck, etc.) ist aber eine Hinzufügung *Ibn Dauds*, welche zur Beschreibung der Seele in AR einen religiösen, mittelalterlichen, in der Schöpfungsgeschichte verankerten Aspekt des Vorherbestimmten hinzufügt. Im vorliegenden Kontext unterscheidet er sich nämlich von der aristotelischen ἐντελέχεια dahingehend, dass diese bloß die "vollendete Wirklichkeit" bzw.

die Annahme des *Hippokrates* zurück, dass die Seele eine Begleiterscheinung der jeweiligen Mischung (*mezeg*)<sup>638</sup> der Elemente bzw. der Säfte im Körper eines Lebewesens, und daher ein Akzidens (*miqreh*), oder eine Summe der Akzidentien sei.<sup>639</sup> Alsdann geht er zur Beschreibung der Struktur der Seele in ihrer dreifachen Abstufung der vegetativen (*koḥot šimḥiyot*), der animalischen (*koḥot ḥiyoniyot*) und der menschlichen Kräfte (*koḥot 'enošiyot*) über.<sup>640</sup> Die zahlreichen Einzelheiten dieser Schilderungen, welche den Großteil des Kapitels ausmachen, werden wir an dieser Stelle überspringen und gleich zur Analyse des Besonderen am Menschen kommen. Das Eigentümliche der menschlichen Seele und ihren Hauptunterschied zu den Seelen der übrigen Lebewesen – der Pflanzen und der Tiere – definiert *Ibn Daud*, wie auch nicht anders erwartet, als die Vernunft (*śeḥel*),<sup>641</sup> welche dem Menschen die Möglichkeit verleiht, allgemeine Begriffe (*muškalot kolelot*) zu bilden, zwischen tugendhaften und tadelnswerten Handlungen (*meguneh we-na'eh be-ma'asim*) zu unterscheiden, sowie Kunstwerke (*mal'aḥot*) zu verrichten<sup>642</sup> und Weißheit (*ḥoḥmot*) zu erlangen.<sup>643</sup> Aufgrund dieser Auffassung kommt er nun zum folgenden Konzept der "doppelseitigen" menschlichen Vernunft:

Die menschliche Seele scheint sich also gleichsam in zwei Kräfte zu teilen. Die erste ist die spekulative Kraft (*koah 'iyuni*), welche die einfachen, vorzüglichen Substanzen erfasst, die in der Sprache der Tora "Engel" und in der der Philosophen "sekundäre [Substanzen]" und "abstrakte Intellekte" heißen; [...] indem sie zu dieser [höheren] Sphäre aufschaut, steigt sie stufenweise zum nächsten Grad der Vollkommenheit der Erkenntnis empor. Die Kehrseite [der Vernunft] aber ist zur unteren Sphäre gerichtet, d.h. zur irdischen Welt, und leitet dort edle und wichtige Sitten in die Wege. Bei den Menschen, welche die edlen Sitten pflegen, sollen die restlichen Seelenkräfte dieser Kraft gehorchen, sodass die Begierde (*ta'awah*) und der Zorn (*ka'as*) sich [am menschlichen Verhalten] allein in dem Maße betätigen würden, welches ihnen von der praktischen Vernunftkraft (*koah devari ma'asi*) zugewiesen wird.

Wir haben Dir bereits dargelegt, dass alle Kräfte Diener des Wunschvermögens ([*ha-koah*] *ha-mit'orer*) sind. Dieses selbst dient aber der praktischen Vernunftkraft, indem die [Letztgenannte] ihm einige Dinge als wünschenswert und andere als abscheulich vorführt. Die praktische Vernunftkraft [ihrerseits]

---

das "erreichte Ziel" bezeichnet, während der Begriff *taḥlit* als Zweck (τέλος) und "Endursache" (ἔνεκα, *causa finalis*) zu verstehen ist.

<sup>638</sup> Der Begriff *mezeg* ist gewöhnlich die Übersetzung des arabischen *mizāḡ*, das üblicherweise für das griechische κρᾶσις steht und im Lateinischen, wenn auch nicht konsequent, als *temperamentum* wiedergegeben wird. Zur Abgrenzung dieser Termini von ihren Synonymen μίξις (od. μεῖξις), *ḥalīṭ* (od. *'ihlīlāt*) und *mixtum* siehe: Stone, 2008, 100-102 ff.

<sup>639</sup> AR I:6 (ER 57b10-65b5).

<sup>640</sup> Ebd. (ER 65b5 ff.).

<sup>641</sup> Ebd. (ER 88b10-19).

<sup>642</sup> Ebd. (ER 58b17-59b5; 91b16-92b7).

<sup>643</sup> AR II Einl. (ER 122b12-16).

dient der engelähnlichen spekulativen, indem diese (die spek. Vern.) ihr (der prakt. Vern.) [richtige] Handlungen und Verhaltensweisen vorgibt, damit jene (die prakt. Vern.) ihre (der spek. Vern.) Tugenden hoch achte und deren Beschaffenheit [immer weiter] erhebe, dass sie (die spek. Vern.) die Einflüsse der ehrwürdigen Substanzen stets zügiger und mit immer größerer Bereitschaft aufnehme. Siehe also, [alle] Arten der vegetativen und animalischen Kräfte sowie die praktische [Vernunft]kraft des Menschen gibt es nur dafür, um der menschlichen spekulativen [Vernunft]kraft zu dienen. Denn sie ist das Bindeglied zwischen dem [Menschen], den Engeln und Gott, ges. sei Er, und zu ihr gelangt die Weisheit. Und dies genügt ihr. Denn es gibt in der Welt der Natur keine Kraft, welche vorzüglicher als diese wäre, sowie keine, welcher diese dienen würde.<sup>644</sup>

Die vorliegende Beschreibung der doppelseitigen – theoretischen und praktischen – Vernunftkraft der menschlichen Seele geht unmissverständlich auf *Ibn Sīnā* zurück.<sup>645</sup> Der Theorie zufolge erscheint die praktische Vernunft als der Träger des von uns gesuchten Entscheidungsvermögens, sprich der Willensfreiheit. Seine Funktion besteht in der freien Wahl zwischen den Impulsen der ihn umgebenden Wunschkraft und der theoretischen Vernunft. Die Wunschkraft mag dabei zweierlei Einflüsse ausüben: Die erste Art bezeichnet *Ibn Daud* als "Zorn" (*ka'as*), die zweite als "Begierde" (*ta'awah*). Aus der Sicht der antiken Philosophen wie *Platon* und *Galen* stehen die beiden Begriffe für die zwei unteren Seelenbereiche: Zorn – für die animalische, und Begierde – für die vegetative Seele.<sup>646</sup> Doch in der Psychologie *Ibn Sīnā*s erhalten die beiden Begriffe eine neue Bedeutung, in welcher sie auch *Ibn Daud*, wie ich es noch zeigen werde,<sup>647</sup> benutzt. Und *Ibn Sīnā* definiert sie wie folgt:

Diese Wunschkraft (*šawq*) unterteilt sich in die Kräfte des Zorns (*ğadab*) und der Begierde (*šahwah*). Diejenige [von den beiden], die sich dem Streben nach Vergnügen widmet sowie dem Erlangen dessen, was nützlich zu sein scheint, – diese ist die Kraft der Begierde. Und diejenige [von ihnen], die sich dem Streben

<sup>644</sup> AR I:6 (ER 92b7-93b7): לזה היתה הנפש האנושית כאילו היא מתחלקת לשני כחות, כח עיוני בו תשכיל העצמים - הפשוטים הנכבדים אשר יקראו בלשון התורה מלאכים, ובלשון הפילוסופים השניים, ושכלים<sup>(1)</sup> מופשטים - ועוד נקיימם לך מן השכל ומן הכתוב - ובזאת ההבטה אשר לה אל זה הצד, תעלה אל מדרגת השלמות בידיעות מדרגה אחר מדרגה. ואופן אל הצד השפל, רצוני צד העולם הארצי, בו תנהיג ההנהגות הנכבדות החשובות. ושאר הכחות אשר בו ראוי שיהיו נשמעים לזה הכח בעלי ההנהגות הנכבדות, ולא ישתמשו בתאוה ולא בכעס אלא בשעור שיצוה זה הכח המעשי הדברי. וכבר קיימנו לך שכל הכחות הם עובדים למתעורר, והמתעורר יעבוד לזה הכח הדברי המעשי<sup>(2)</sup> במה שיחבב אליו דברים וימאס אליו דברים. וזה הכח הדברי המעשי יעבוד הכח העיוני מלאכותי ובמה שיתקן לו המעשים וההנהגות, ויכבד מדותיו וינשא עצמיותו, ויהיה לקבל מן העצמים הנכבדים יותר מהיר, ויותר חזק ההכנה. הנה נמצאו מיני הכחות הצמחיות, והחיוניות, והכח האנושי המעשי, עובדים הכח האנושי העיוני, הוא המדבק בינו ובין המלאכים והארליות ית'. ואלי תגיע החכמה, ודי לה, כי לא ימצא בעולם הטבע כח יותר נכבד מזה, ולא כח יעבדהו זה.

<sup>(1)</sup>Weiss ediert: ושכליים (Samuelson, 348). <sup>(2)</sup>Das MS München (Hebrew MS 201) und ihm zufolge auch Weil liest statt המעשי - העיוני. Siehe: Weiss, TV, 33 (Samuelson, 289.) & Weil, ER, 33.

<sup>645</sup> *Ibn Sīnā*, K. an-Nafs I:5 & V:1 (Rahman, 47 ff. & 206 ff.).

<sup>646</sup> Plato, *Politeia* IV (439b-441c) & *Timaeus* (69c-72b); Galen, *De Placitis Hippocratis et Platonis* VII:3 (de Lacy, II, 438-440) & *De Moribus* I (Kraus, 26). Vgl. dagegen Aristoteles, *De An.* II:2-3 (insb. 413b).

<sup>647</sup> Siehe: Abs. 3.2.5.4.



nach Überwindung hingibt und dem Abstoßen dessen, was unannehmbar zu sein scheint, – dies ist die Kraft des Zornes.<sup>648</sup>

Die beiden Begriffe des Zorns und der Begierde stehen also nach *Ibn Sīnā* für die zwei möglichen Arten des Wünschens – für die des Wohlwollens und die der Abneigung. Und gegen diese soll sich die praktische Vernunft behaupten, um eine richtige Wahl im Sinne der theoretischen Vernunft zu treffen.<sup>649</sup>

Die Bewegungen eines Subjektes, insofern sie seine eigenen sind und nicht vom Äußeren hervorgerufen werden, erzeugen notwendigerweise die Entstehung seiner autonomen inneren Zeit. Um die Beziehung der menschlichen Seele zur Zeit beschreiben zu können, muss man also die Einzelteile des Wahlmechanismus untersuchen, in welchem der Anfang dieser Bewegungsketten liegt. Dafür wird im Weiteren zunächst auf die Wunschkraft und ihre Wirkung eingegangen (Abs. 3.2.3.). Daraufhin wird das Modell der "erzwungenen Wahl" psychologisch definiert (Abs. 3.2.4.). Alsdann werden wir uns der tatsächlich "freien Wahl" zuwenden, indem wir die theoretische Vernunft, ihre Entstehung und Entwicklung, sowie die Art ihres Einflusses auf die praktische Vernunft untersuchen. Abschließend will ich der Frage nach dem durch freie Wahl erzeugten Zeitmodus nachgehen, um somit seine *innere* Zeitordnung, welche der *äußeren* entgegenwirken sollte, zu beschreiben (Abs. 3.2.5.).

### D i e N a t u r d e s W ü n s c h e n s

3.2.3.

Einer Analyse der Seelenkräfte in den philosophischen Lehren des Mittelalters müsste man gleich Folgendes vorausschicken: Die mittelalterliche Psychologie bedient sich oft der Begriffe der "vegetativen", "animalischen" und "menschlichen Seelenkräfte" und "Seelenvermögen". Doch dabei handelt es sich nicht wie bei einigen antiken Autoren um wirkliche, eigenständig existierende "Seelen" bzw. "Seelenteile". In AR sind sie keine "universellen Bausteine", die bei einem beliebigen Geschöpf in einer bestimmten, dessen Art entsprechenden Kombination aufeinander treffen, um etwas Gemeinsames zu bilden. Denn *Ibn Daud* vertrat die Meinung, dass jede einzelne Seele in sich eins sei.<sup>650</sup> Aus derselben Annahme fasste nun *Maimonides* in seinen *Ṭamānīyat Fusūl* (besser bekannt unter ihrem hebräischen Namen *Šemonah Peraqim*) den folgenden Schluss: Spreche man vom "Fühlen" im Bezug auf einen Menschen und einen

---

<sup>648</sup> *Ibn Sīnā*, K. an-Nafs IV:4 (Rahman, 195): وهذه القوة الشوقية من شعبها القوة الغضبية والقوة الشهوانية. فالتى تنبعث مشتاقاة إلى اللذيذ والمتخيل نافعاً لتجلبه هي الشهوانية. والتي تنبعث مشتاقاة إلى الغلبة وإلى المتخيل منافياً لتدفعه فهي الغضبية.

<sup>649</sup> Siehe dazu ausführlicher: Abs. 3.2.5.4.

<sup>650</sup> Siehe: AR I:6 (ER 93b7-94b7).

Esel, meine man damit keineswegs ein und dieselbe Empfindungskraft. Denn selbst wenn ihre Sinne ähnlich beschaffen seien, besitze ein Mensch das Gefühl eines Menschen und ein Esel – das eines Esels. Das Wort "Gefühl" werde eben mehrdeutig verwendet. Daher soll uns eins von Anfang an klar werden: Die Wunschkraft eines Tieres ist mit der eines Menschen vergleichbar, doch nicht identisch.<sup>651</sup>

Was ist das Wunschvermögen? Im Unterschied zu den übrigen Seelenkräften, deren Darstellung *Ibn Daud* mit klaren Definitionen beginnt und mit zahlreichen Details ausstattet, finden sich in AR I:6, dem Kapitel über die Seele, zum Wunschvermögen kaum mehr als zwei Sätze, welche allerdings mehrmals in verschiedener Formulierung wiederholt werden. Hier ist die erste und die ausführlichste Stelle:

Wir sagen also: Die mangelhaftere Mischung (der Elemente im Körper eines Lebewesens) ist jene, welcher allein das Wachsen, die Ernährung und die Zeugung von seinesgleichen zukommt. Die vorteilhaftere Mischung ist dagegen jene, welche zusätzlich zu den [oben] erwähnten [Vermögen] zwei [weitere] Kräfte besitzt – natürlich die Empfindung (*hasagah*) und die Bewegung (*hana'ah*). Sie beide dienen einer [weiteren] Kraft, [welche] dieser [Mischung ebenso] zufällt, sodass mit der Hilfe der beiden [das Lebewesen] von dem Schädlichen flieht und sich dem Angenehmen nähert. Und dieses Vermögen wird "Wunschkraft" (*mit'orer*) genannt. Und der ursprünglichere Bewegter (*meni'a*) unter den beiden zuvor erwähnten Kräften ist bei den Tieren die Empfindung.<sup>652</sup>

*Ibn Daud* definiert also den Wunsch als das Vermögen eines Tieres oder eines Menschen, das vermutlich Schädliche zu meiden und das angeblich Nützliche zu suchen. Ferner behauptet er, dass die beiden übrigen animalischen Kräfte – Empfindung und Bewegung, – der Wunschkraft dienen würden. Welcher Art dieser Dienst ist, erklärt er allerdings nicht. Im letzten Satz wird dennoch eine Art Hierarchie der Kräfte aufgebaut. Ihr zufolge geht die Empfindung dem Bewegungsvermögen in der Ursachenkette voran. Welchen besonderen Dienst die Empfindung dem Wunschvermögen demnach leistet, erfährt man an einer anderen Stelle. Die Stelle handelt von den menschlichen Sinnen (*hušim*), dessen Gesamtheit die sog. "äußere" Empfindung ausmacht. Seine Untersuchung schließt *Ibn Daud* mit folgenden Worten:

<sup>651</sup> Maimonides, *Tamānīyat Fusūl I* (Wolff, 1-4).

<sup>652</sup> AR I:6 (ER 74b14-18): והמוג: הוא אשר לו הגדול וההזנה והולדת הדומה לבד. והמוג: הוא אשר לו תוספת על מה שזכרנו שני כחות, והם בשלוח<sup>(2)</sup> השגה והנעה.<sup>(3)</sup> ושניהם יעבדו כח בו, בהם יברח מן המזיק ויקרב אל הערב, והוא יקרא כח מתעורר. והמניע הקודם משני אלה לבעלי חיים הוא ההשגה.

<sup>(1)</sup>Der Satzteil fehlt im MS von Weiss, steht aber in den übrigen MSs und in EN. Siehe: Weiss, TV, 26 (Samuelson, 291); EN 55:3-4. <sup>(2)</sup>Im Text von Weiss steht במוחלט an der Stelle von בשלוח. Vgl. Weiss, TV, ebd. & Weil, ER, 26, Anm. 6. *Moṭoṭ* übersetzt das Wort als בפשיטות. Siehe: EN 55:5.

<sup>(3)</sup>Einige MSs (und so auch die Handschrift von Weiss) geben an: ההשגה וההנעה.

[All] jene zuvor erwähnten Sinne sind Späher der Wunschkraft und ihre Kundschafter. [Denn] sie bringen der Seele [Nachrichten über] die Dinge, [woraufhin] das Wunschvermögen [den Impuls] sendet, sich dem wahrgenommenen Gegenstand zu nähern, oder sich von ihm zu entfernen. Siehe also, gemäß dem [Gesagten] stehen sie (die Sinne) im Dienste der Wunschkraft.<sup>653</sup>

In einem weiteren Passus behauptet *Ibn Daud*, dass auch die übrigen fünf Kräfte der Tierseele, die *Ibn Daud* nun als "innere Empfindungsarten" bezeichnet – Gemein Sinn, Vorstellung, Einbildung, Einschätzung, und Gedächtnis<sup>654</sup> – ebenso die Wunschkraft bedienen würden. Ihre ausführliche Schilderung schließt *Ibn Daud* nämlich mit dem folgenden Fazit: "Und diese zehn Empfindungsarten (*hasagot*), fünf äußere und fünf innere, finden sich bei den Tieren, und sie alle dienen der Wunschkraft, welche [das Tier] zum Annähern und Entfernen veranlasst."<sup>655</sup> Alsdann geht er zur Behandlung des Bewegungsvermögens (*meni'a*) über und unterscheidet darin zwischen willentlichen und unwillentlichen Bewegungen, von denen die Rede schon oben gewesen ist. Die Darstellung schließt er mit der Berechnung der Gesamtzahl aller Seelenkräfte der Tiere ab.<sup>656</sup>

Trotz der Kürze, mit der die Definition der Wunschkraft in allen diesen Passagen gehalten wird, könnte man nun der oben skizzierten Darstellung das folgende Verständnis des Zusammenspiels des Wunsch-, Wahrnehmungs- und Bewegungsvermögens entnehmen: Die äußeren und inneren Sinne eines Tieres liefern seiner Wunschkraft die Kenntnis der Objekte, welche diese Kraft als angenehm oder als abstoßend empfindet und dementsprechend bestimmte Bewegungen einleitet, um dem Gegenstand zu begegnen oder sich von ihm zu entfernen. Bei den Tieren stellt also die Wunschkraft das höchste Vermögen dar. Sie verwaltet den "willentlichen" Bereich seiner Existenz. Ist diese Kraft jedoch frei? Laut den oben dargelegten Ausführungen *Ibn Dauds* ist diese Frage mit eindeutigem "Nein" zu beantworten. Denn die Wunschkraft beim Tier erweist sich, obschon sie in AR an die Spitze aller seiner seelischen Vermögen gestellt wird, beim näheren Betrachten lediglich als ein Koordinationszentrum, das zwischen der Wahrnehmung und den Handlungen des Tieres vermittelt. Die Entscheidung darüber, was für das bestimmte Individuum begehrenswert oder widerwärtig ist, rührt vielmehr von den Empfindungskräften her und fließt in

<sup>653</sup> AR I:6 (ER 79b16-80b1): ,יביאו על הנפש ענינים, המתעורר ומרגליו, (1) הם צופים לכה (2) על הרחוק אל הדבר המוחש. הנה הם א"כ עובדי הכה (3) המתעורר. ואלה החושים אשר זכרנום הם צופים לכה (1) המתעורר ומרגליו, יביאו על הנפש ענינים, (2) על הרחוק או על הקרוב או על הרחוק אל הדבר המוחש. הנה הם א"כ עובדי הכה (3) המתעורר.

<sup>(1)</sup>Weiss ediert anscheinend irrtümlicherweise: הכה. Vgl. Weil, ER, 28. <sup>(2)</sup>Weiss ediert הער, wobei alle anderen MSs einstimmig המתעורר angeben. Siehe: Weiss, TV, 28 (Samuelson, 290). <sup>(3)</sup>Das Wort הכה fehlt in der Handschrift von Weiss, steht aber in den übrigen MSs. Siehe: Weiss, TV, ebd.

<sup>654</sup> Die Erläuterung dieser Begriffe siehe unten: Abs. 3.2.4.2-3.

<sup>655</sup> AR I:6 (ER 85b15-17): ואלה ההשגות העשרה: החמשה הנגלות והחמשה הפנימיות הם נמצאות לבעלי חיים וכלם יעבדו הכה המתעורר, יביאוהו לקרב ולהתרחק.

<sup>656</sup> Ebd. (ER 85b17-86b16). Siehe: Abs. 3.1.7.2.

die wahrgenommenen Gegenstände hinein, bevor diese zum Bezugsobjekt der Wunschkraft werden. Mit anderen Worten: Ein Hund wünscht sich etwas, nicht weil er es so will, sondern weil er sich dies wünschen muss.

### D i e e r z w u n g e n e W a h l

3.2.4.

Wenn die eigentliche Wahl eines Tieres nicht durch seine Wunschkraft vollzogen wird, woher sollte sie dann sonst kommen? Die Antwort auf diese Frage liefert *Ibn Dauds* Beschreibung der übrigen Vermögen der animalischen Seele. Um ihre Rolle beim Treffen der Entscheidungen richtig verstehen zu können, müssen wir einen kurzen Blick auf das Gesamtbild der psychologischen Lehre *Ibn Dauds* werfen.

Im Allgemeinen bereitet die Seelenlehre in AR I:6 einem im arabischen Aristotelismus geschulten Leser keine Überraschungen. Auf diesem Gebiet bewegt sich *Ibn Daud* auf den gewohnten Bahnen der *falsafah*-Schule, mit besonderer Neigung zu den Lehren *Ibn Sīnās*. Im Großen und Ganzen weicht er von diesem Wege nicht ab, selbst wenn er im Vergleich zu *Ibn Sīnā* und dessen Gleichgesinnten die Gedanken viel einfacher zu fassen sucht und einen etwas größeren Einfluss *Galens* erfahren zu haben scheint.<sup>657</sup> Laut *Resianne Fontaine* unterscheidet sich allerdings *Ibn Dauds* Darstellung der Seelenvermögen von der bei *Ibn Sīnā* – abgesehen von ein paar Details – in zweierlei Hinsicht: (1) Sie sei kompakter gehalten, wodurch die Hierarchie der seelischen Vermögen deutlicher hervortrete,<sup>658</sup> und (2) Das Prinzip der Hierarchie werde in AR I:6 mit größerem Nachdruck als bei *Ibn Sīnā* betont und auf die von Gott gewollte Ordnung zurückgeführt.<sup>659</sup> Der Darstellung dieser psychischen Stufenfolge wird im Folgenden nachgegangen.<sup>660</sup> Es wird gezeigt, und zwar gegen die Annahme *Fontaines*, dass die Rangordnung der seelischen Vermögen in AR I:6 an einigen Stellen etwas undeutlicher erläutert wird, als beispielsweise in *Ibn Sīnās Kitāb an-Nafs* I:5. In diesem Fall wird die avicennische Vorlage von *Ibn Dauds* Ausführungen zu Rate gezogen.

---

<sup>657</sup> Vgl. vor allem: *Ibn Sīnā*, K. an-Nafs I:5. Vgl. Horovitz, 1912, 238-263; Fontaine, 1990, 63-66. Zu den Hauptquellen von *Ibn Dauds* Ausführungen zählt Fontaine *Ibn Sīnās Šifā'* und *Nağāt* sowie die Beschreibung der Ansichten der *falsafah* bei *al-Ġazzālī* in *Maqāsid*. Zum peripatetischen Kontext dieser Ansichten siehe: Gätje, 1975. Zu galenischen Hintergründen seiner Seelenlehre siehe auch Bodenheimer, 1951, 56 ff.

<sup>658</sup> Fontaine, 1990, 66-67. Den Grund dafür mag wohl die von *Ibn Daud* selbst geäußerte Absicht gewesen sein, die naturwissenschaftlichen Themen nicht um ihrer willen selbst zu behandeln, sondern nur insofern sie dem Leser die notwendigen Vorkenntnisse für das Studium der Metaphysik liefern würden. Siehe: AR I:6 (ER 76b1-5).

<sup>659</sup> Fontaine, 1990, 67.

<sup>660</sup> Siehe Abb. 3.

In *Ibn Dauds* Terminologie ist ein jedes Seelenvermögen zugleich ein "Diener" (*ʿoved*) eines anderen Vermögens und ein "Oberhaupt" (*roʿši*) eines weiteren. Das damit aufgebaute Stufenmodell der Seele erstreckt sich aber nicht allein auf die Welt der Lebewesen, sondern ist ein Teil der Weltordnung, die bereits in der Hierarchie der leblosen Körper ansetzt. In der Natur stehen laut *Ibn Dauds* Ausführungen die Grundqualitäten der vier Elemente (Erde, Wasser, Luft und Feuer) in einem so genannten asymmetrischen Paarenverhältnis: (1a) Feuchtigkeit und (1b) Trockenheit sind die ersten Eigenschaften eines jeden Körpers. Die Feuchtigkeit ermöglicht die Verwandlungen des Körpers, während die Trockenheit die Beständigkeit seiner Form sichert.<sup>661</sup> Beeinflusst werden aber die beiden Qualitäten von den weiteren zwei – (2a) der Wärme und (2b) der Kälte, welche den Körper austrocknen, oder befeuchten.<sup>662</sup> Dabei initiiert die Wärme die Bewegung und die Kälte deren Einstellung.<sup>663</sup> Die Wirkung dieser elementaren Qualitäten geschieht nicht auf Befehl einer Seelenkraft, sondern bezieht sich ebenso auf die leblosen Körper und ist auf die "Natur" (*ṭeva*) zurückzuführen.<sup>664</sup>

Sollte die Mischung der Elemente im Körper einen gewissen Grad der Komplexität erreichen, der einer Lebensform würdig ist, kann sich darin die animalische Seele einnisten. Ihr erstes Vermögen ist (3) das der Ernährung (*hazanah* bzw. *zan*). Dieses Vermögen bedient sich der vier primitiveren Kräfte: (3a) der Anziehung (*mošeḥ*), (3b) Haltung (*maḥaziq*), (3c) Verdauung (*meakel*) und (3d) Ausstoßung (*doḥeh*), deren Tätigkeit auf der Wirkung der elementaren Qualitäten gründet.<sup>665</sup> Das Ernährungsvermögen dient seinerseits einer höheren Seelenkraft, und zwar (4) der des Wachstums (*megadel*). Diese macht sich die durch Ernährung gewonnenen Flüssigkeiten zunutze und führt den Körper zu

---

<sup>661</sup> Kraft seiner Feuchtigkeit erlangt er eine gewisse Dehnbarkeit und vermag dadurch die zum Wachstum gehörenden, neuen Formen annehmen; infolge seiner Trockenheit ist er imstande, diese festzuhalten. Siehe: AR I:6 (ER 68b9-16).

<sup>662</sup> Die Wärme trocknet den Körper aus und die Kälte lässt ihn seine Feuchtigkeit bewahren. Im ontologischen Sinne bilden Feuchtigkeit und Trockenheit die passive Veranlagung des Körpers zum Bestand und Veränderung, während Wärme und Kälte im Körper als aktive Prinzipien derselben Zustände agieren. Siehe: Ebd. (ER 68b16-17, 69b5-7, 71b2-5).

<sup>663</sup> Die Wärme bewirkt die Bewegung der inneren Lebenssubstanzen wie Säfte und Speisen, während die Kälte ihre Wirkung begrenzt und die notwendige Verzögerung derselben Prozesse sichert. Siehe: Ebd. (ER 68b18-69b5, 71b5-7). Vgl. *Ibn Sīnā*, *Qānūn* [I] VI:5 [§465 ff.] (Bakhtiar, 136-138) & VIII:3 [§573-574] (idem, 167).

<sup>664</sup> Siehe: AR I:6 (ER 69b8-13).

<sup>665</sup> Mittels einer Wärmebehandlung gewinnen sie aus der Feuchtigkeit der Nahrungsmittel die notwendigen Säfte, halten sie fest, verarbeiten sie zur trockenen Materie der eigenen Körperglieder und scheiden das Überflüssige aus. Siehe: Ebd. (ER 69b13-71b8).

seiner physiologischen Vollendung.<sup>666</sup> Erlangt nun das Lebewesen seine biologische Reife, erwacht in ihm eine noch höhere Kraft, die Kraft (5) der Fortpflanzung (*molid*). Diese bemächtigt sich des Wachstumsvermögens und nötigt es dazu, die Geschlechtsorgane mit einem höheren Tempo zu bilden. Alsdann leitet sie die Besamung und schließlich die eigentliche Fortpflanzung ein.<sup>667</sup> In ihr erreicht die vegetative Seele ihre höchste Errungenschaft, oder wie es *Ibn Daud* ausdrückt – ihre "Vollkommenheit" (*tahlit*). Diese Qualität verrät aber gleichzeitig die Abhängigkeit der Seele von den anderen Wesen. Denn durch die Zeugung des Nachwuchses und Zuneigung der meisten Lebewesen zu diesem offenbare sich laut *AR* der Drang eines Individuums nach Übertragung des Seins auf ein anderes Individuum, ein Trieb nach dem Fortbestand seiner Art, das Streben nach einer "immerwährenden Existenz". Dieses könne aber unmöglich vom Individuum selbst herrühren, dessen Dasein temporal begrenzt sei. (Ein Individuum sollte nämlich allein die Selbsterhaltung anstreben.) Daher zeige sich bereits an diesem Vermögen die Wirkung der himmlischen Substanzen, deren Existenz zeitlich unbegrenzt sei.<sup>668</sup>

Sollte jedoch die Mischung des Körpers eine noch feinere Struktur aufweisen, ist sie fähig, die animalischen Seelenkräfte aufzunehmen. Diese unterteilen sich laut *Ibn Daud*, wie zuvor erwähnt, in drei Vermögensarten: (6-12) Empfindung (*hasagah*), (13) Bewegung (*hana'ah*) und (14) Wunschvermögen (*mit'orer*).<sup>669</sup> Die Arten der Bewegung und der Wünsche wurden schon oben dargelegt. Im Folgenden werde ich daher die Empfindungsvermögen erörtern. Zuvor sei es nur angemerkt, dass ich im Weiteren den Begriff "Empfindung" allein deswegen benutze, weil er im deutschen Sprachraum als Standardübersetzung vom hebräischen *hasagah*<sup>670</sup> gilt, sinngemäß aber dem Originalwort nicht entspricht. *Hasagah* ist ein Derivat vom Verb *lehasig* ("erreichen") und sollte demnach im

---

<sup>666</sup> Sie wandeln die Säfte in die neue Materie um, welche die Körperglieder bis zum gehörigen Maße vergrößert. Siehe: Ebd. (ER 71b8-9, 71b18-72b9).

<sup>667</sup> Ebd. (ER 71b9-18, 72b9-18).

<sup>668</sup> Ebd. (ER 73b11-74b1).

<sup>669</sup> Ebd. (ER 74b9-18).

<sup>670</sup> Als Überbegriff für die animalischen "äußeren" Sinne (wie Gesicht, od. Gehör) und die "inneren" mentalen Vermögen (wie Gedächtnis, od. Einbildung) benutzt *Ibn Sīnā* den Terminus *ḥiss* ("Sinn", "Empfindung", "Wahrnehmungsart"). Wenn er allerdings die inneren Vermögen namentlich aufzählt, meidet er diesen Begriff, mit Ausnahme vom "Gemeinsinn" (*ḥiss muštarak*), und zieht ihm einen noch allgemeineren Terminus *qūwah* ("Kraft", "Vermögen") vor. Oft lässt er aber selbst dieses Wort aus, wie z.B. *wahm* ("Einbildung") anstatt *qūwah wahmīyah* ("Einbildungskraft"). Siehe bspw.: *Ibn Sīnā*, K. an-Nafs IV:1 (Rahman, 163 ff.). Die hebräischen Übersetzungen von *AR* nehmen es aber genauer. Den Terminus *ḥuś* ("Sinn") beziehen sie allein auf die äußeren Sinne. Als Oberbegriff für die inneren und äußeren Empfindungen gebrauchen sie den Begriff *hasagah*. Siehe bspw.: *AR* I:6 (ER 74b18).

psychologischen Kontext so etwas wie "Verständnis-" oder "Auffassungskraft" bzw. "Begriffsvermögen" bedeuten, d.h. eine Fähigkeit jegliche Informationen zu erlangen und zu verarbeiten, um sie der Wunschkraft in vollendeter Form vorlegen zu können.

Die Empfindungen des Tieres teilt *Ibn Daud* also in "äußere" (*nigalot*) und "innere" (*penimiyot*). Die Äußeren stellen die fünf Sinne (*huš*) dar. Der erste und der niedrigste unter ihnen ist (6) der Tastsinn (*mišus*). Die Wahrnehmung dieses Sinnes erstreckt sich vor allem auf die beiden Doppelpaare der Elementarqualitäten – (1) Feuchtigkeit und Trockenheit, und (2) Wärme und Kälte.<sup>671</sup> Der nächste, über ihn dem Range nach höher stehende Sinn ist der (7) des Geschmacks (*ta'am*). Diesem schreibt *Ibn Daud* die Wahrnehmung neun verschiedener Geschmacksarten zu. Ein Teil von ihnen geht jedoch auf die Elementarqualität der Wärme, der andere auf die der Kälte zurück.<sup>672</sup> Die Darstellung der "höheren" Sinne – (8) des Geruchs (*reyaḥ*),<sup>673</sup> (9a) des Gehörs (*šema*)<sup>674</sup> und (9b) des Gesichts (*re'ut*)<sup>675</sup> – erfolgt in AR I:6 ebenso nach einem hierarchischen Prinzip: Laut *Ibn Daud* stehe der Geruchssinn am nächsten zu den beiden unteren Sinnen, während das Sehvermögen und das Gehör sich oberhalb von ihm befinden.<sup>676</sup> Hiermit werden in AR die traditionelle Reihenfolge sowie die Abgrenzung der drei letztgenannten Sinne gegenüber den beiden ersten aufrechterhalten.<sup>677</sup>

Die Folge der äußeren Empfindungen fängt *Ibn Daud* mit (10) dem Gemeinsinn (*huš mešutaf*) an. Auf ihn laufen alle Empfindungen der übrigen Sinne zu und verbinden sich darin so eng, dass die Erkenntnisse des einen Sinnes Auskunft

---

<sup>671</sup> ER 75b1-76b7. Zwar fügt *Ibn Daud* den beiden bereits erwähnten Qualitätsparen die weiteren vier hinzu, doch sie galten im Mittelalter in Anlehnung an *Galen* als Ableitungen von den ersten zwei. Siehe: Galen, *De Pulsuum Differentiis* III:7 (Kühn, Opera, VIII, 692-693.) Zu den Besonderheiten von *Ibn Dauds* Deutung dieses Sinnes siehe ausführlicher in: Kaufmann, 1884, 172-191. (insb. Anm. 2, 15, 19 & 25); Horovitz, 1912, 231; Bodenheimer, 1951, 57-58.

<sup>672</sup> AR I:6 (ER 76b7-11). Zur Unterscheidung der Geschmacksarten siehe: Horovitz, 1912, 233, Anm. 51; Bodenheimer, 1951, 58.

<sup>673</sup> AR I:6 (ER 76b13-77b12).

<sup>674</sup> Ebd. (ER 77b12-78b17).

<sup>675</sup> Ebd. (ER 78b17-79b16).

<sup>676</sup> *Ibn Daud* spricht selbst darüber, dass der Tastsinn und der Geschmack zusammengehören. Siehe: Ebd. (ER 76b7-8). Die Aufzählung der drei darauf folgenden Sinne wird mit Geruch angefangen, welches als das zu den ersten beiden am nächsten stehende Vermögen bezeichnet wird. Siehe: Ebd. (ER 76b14-15).

<sup>677</sup> Zur traditionellen Einteilung der Sinne siehe: Kaufmann, 1884, 44 ff. Das Prinzip dieser Einteilung scheint in AR I:6 eine biologische Prägung zu haben. Die drei oberen Sinne setzen nämlich eine vollkommeneren Mischung des Körpers und den größeren Entwicklungsgrad der für diese Sinne zuständigen Organe eines Lebewesens voraus. Siehe bspw.: AR I:6 (ER 76b13-14).

über die des anderen geben können.<sup>678</sup> Diese erste, in ihrem Grunde kognitive Seelenkraft, leitet die Informationen an das nächste Vermögen – (11) die Vorstellung (*koaḥ meṣayer*), mit deren Hilfe das Tier die sinnlichen Empfindungen zu Bildern (Formen) verarbeitet, welche des eigentlichen Wahrnehmungsobjekts nicht mehr bedürfen.<sup>679</sup> Die somit erzeugten Formen werden nun zum Bezugsobjekt dreier weiterer Seelenkräfte – (12) Einbildung, Einschätzung und Gedächtnis. Zumindest auf den ersten Blick scheint *Ibn Daud* sie nicht in eine Hierarchie aufzustellen. Vielmehr versucht er sie getrennt von einander zu charakterisieren: (12a) Die Einbildung (*koaḥ medameh*), – oder im Falle des Menschen – das (kombinatorische) Denken (*koaḥ meḥašev*), – unterscheidet zwischen diversen Eigenschaften der Formen und setzt diese in neue Kombinationen zusammen, wodurch etwas noch nicht Dagewesenes entsteht.<sup>680</sup> (12b) Die Einschätzung (*koaḥ ra'yoni*) ermöglicht dem Tiere, die Gegenstände zu bewerten.<sup>681</sup> Und (12c) das Gedächtnis (*koaḥ zoḥer*) bewahrt die aus der Realität bereits gewonnene Erfahrung vor dem Erlöschen.<sup>682</sup>

---

<sup>678</sup> AR I:6 (ER 80b5-81b2). Unter "Gemeinsinn" (griech.: κοινὴ αἴσθησις, arab.: *ḥiss muṣṭarak*, lat.: *sensus communis*) versteht *Ibn Daud* ein inneres Vermögen, mit dessen Hilfe man alle Sinnesempfindungen zu einem gemeinsamen Eindruck vereint und einen Gesamteindruck von einer Sache gewinnt, ohne dafür alle äußeren Sinne zu betätigen. Vgl. Aristoteles, *De anima* III:1; *Ibn Sīnā*, K. an-Nafs IV:1. Dadurch ist ein Tier, zum Beispiel, imstande, allein beim Anblick eines Gegenstands seine Tauglichkeit als geschmackvolle Speise zu bestimmen. Vgl. Horovitz, 1912, 242-244.

<sup>679</sup> AR I:6 (ER 81b3-83b14). Die "Vorstellung" (griech.: φαντοσία, arab.: *taṣawūr*, lat.: *representatio*) steht in AR für das Vermögen des Tieres bzw. des Menschen, sich ein Gegenstand vorzustellen, wenn dieser gegenwärtig für die Sinne unzugänglich ist. Vgl. Horovitz, 1912, 245.

<sup>680</sup> AR I:6 (ER 83b17-84b13). Was bei den Tieren "Einbildung" (griech.: φαντοσία, arab.: *ḥayāl*, lat.: *imaginatio*) genannt werde, sei bei den Menschen laut *Ibn Daud* das "Denken" (arab.: *fikr*, lat.: *cogitatio*). Jenes Denken ist jedoch nicht mit der menschlichen, intellektuellen Erkenntnis gleichzusetzen. Die besagte Kraft entspricht im heutigen Wortgebrauch am besten der "Phantasie". Mittels dieses Vermögens verbinde das Tier verschiedene Denkobjekte miteinander, sodass daraus in der Vorstellung ein neues, nichtvorhandenes Objekt wie etwa ein "Mondsamenkorn in der Größe einer Melone" entstehe. Vgl. Horovitz, 1912, 246-250.

<sup>681</sup> ER 84b15-85b6. Mit "Einschätzung" (arab.: *wahm*, laut Horovitz das aristotel. δόξα, *opinio*; siehe: Horovitz, 1912, 250-251, Anm. 93; vgl. Landauer, in: *Ibn Sīnā*, *Risālah fī Qūwah an-Nafs*, 401, Anm. 6; vgl. dagegen: Wolfson, 1935a, 87-88; und laut Wolfson viel treffender σύνεσις oder προνοητικὴ δύναμις, *aestimatio*) meint *Ibn Daud* ein singuläres, spontanes, sinnliches Urteilsvermögen, mit dessen Hilfe – um es an einem Beispiel zu veranschaulichen – ein Schaf verstehe, dass es vom Wolf fliehen solle und auf den Hirt zulaufen dürfe. Vgl. Horovitz, ebd., 250-252; Wolfson, 1935a, 86-91.

<sup>682</sup> AR I:6 (ER 85b8-15). Aufgrund der Kürze der Beschreibung in AR I:6, ist es schwer festzustellen, ob *Ibn Daud* in dem Begriff des Gedächtnisses die aristotelische, oder später galensche und avicennische Unterscheidung zwischen "Gedächtnis" (griech.: μνήμη, arab.: *ḥifz*, lat.: *memoria*) und "Erinnerung" (griech.:νάμνησις, arab.: *dīkr* bzw. *taḍakkur*, lat.: *reminiscentia*) berücksichtigt hat. Siehe: Aristoteles, *De Memoria et Reminiscentia*; Galen, *Definitiones Medicae*, 124-125 (Kühn, *Opera*, XIX, 381). *Ibn Sīnā*, K. an-Nafs IV:3 (Rahman, 185 ff.). Vgl. Wolfson, 96-100 ff. Jedenfalls werden damit die heutigen Begriffe des Gedächtnisses und der Erinnerung nicht



Für das Fällen des Urteils scheint die wichtigste von diesen drei höchsten Empfindungsarten wohl die Einschätzungskraft zu sein. *Ibn Dauds* Darstellung zufolge trifft sie nämlich die Entscheidungen, die daraufhin mittels der Wunschkraft empfunden werden. Dennoch wird die Einschätzung in AR I:6 nicht als "Oberhaupt" (*roʿši*) der psychischen Vermögen eines Tieres bezeichnet; diese Rolle weist *Ibn Daud*, wie erwähnt, der Wunschkraft zu. Auch stellt sie keine "Vollendung" (*taḥlīt*) der animalischen Seele dar; dafür bestimmt er die Einbildung. In der Aufzählungsfolge der Kräfte der Tierseele nimmt sie nicht mal den letzten Platz ein; darauf platziert *Ibn Daud* das Gedächtnis. Der äußeren Darstellungsform nach stellt die Einschätzung bloß eine der höheren Empfindungsarten dar, deren Ranghöhe nicht genau definiert wird. Um nun den Mechanismus des Entscheidens in AR I:6 verstehen zu können, muss man auf die Quellen *Ibn Dauds* eingehen. Die wichtigste unter ihnen ist das psychologische Traktat *Ibn Sīnās Kitāb an-naḥs* (im Westen besser bekannt unter dem lateinischen Namen *De anima*) aus seinem enzyklopädischen Werk *Šifāʾ*.

#### *Die inneren Seelenvermögen bei Ibn Sīnā* 3.2.4.2.

Grundlegend für *Ibn Sīnās* psychologische Lehre der Wahrnehmung in *Kitāb an-naḥs* ist die Annahme, dass es zwei Arten der inneren Empfindungen gibt: Die eine habe die sinnlichen Formen (arab.: *ṣuwar*, lat.: *formae*) der wahrgenommenen Objekte zum Gegenstand, die andere – deren sinnlich nicht wahrnehmbare Intentionen (arab.: *maʿānī*, lat.: *intentiones*). Die Formen sind Ergebnis der Wirkung der äußeren und der inneren Empfindungen zugleich. Die Intentionen dagegen fallen bei *Ibn Sīnā* allein den inneren Empfindungen anheim.<sup>683</sup>

Ohne auf die zahlreichen, in *Kitāb an-naḥs* geschilderten Zustände der Seele sowie die komplizierten Zusammenhänge ihrer Kräfte einzugehen, sieht das Funktionsprinzip der Psyche eines Tieres für *Ibn Sīnā* folgendermaßen aus: Die Formen, d.h. die von den Sinnen aus einem aktuell vorhandenen Objekt gewonnenen Eindrücke, werden im Gemeinsinn (*ḥiss muštarak*) zu einem Gesamteindruck zusammengeführt.<sup>684</sup> In der Vorstellung (*ḥayāl*) nehmen sie

---

gemeint. Das Festhalten der vergangenen sinnlichen Eindrücke steht nämlich laut AR I:6 der Vorstellungskraft zu. Das Gedächtnis bewahrt die Dinge, die nicht nur kein Objekt der momentanen Empfindung, oder des gegenwärtigen Denkaktes sind, sondern gleichzeitig mit einer Emotion bzw. mit einem bereits vorhandenen Urteil verbunden werden, welche der Erinnerung eine Art Intention zukommen lässt. Infolge der im Gedächtnis aufbewahrten Informationen fliehe ein Tier weg vom Haus, oder nähere sich ihm zu, je nachdem ob ihm darin etwas Unangenehmes oder Angenehmes widerfahren sei. Vgl. Horowitz, 1912, 252-253.

<sup>683</sup> *Ibn Sīnā*, K. an-Naḥs I:5 (Rahman, 43).

<sup>684</sup> Ebd. (Rahman, 44).

festen Gestalt an, und zwar als Formen, deren Existenz der Präsenz der wahrgenommenen Objekte nicht mehr bedarf.<sup>685</sup> Die Einbildung (*qūwah mutaḥayyilah*) kombiniert die von der Vorstellung produzierten Formen, oder ihre einzelnen Charakteristika miteinander und erzeugt somit phantastische Gestalten, welche zuvor niemals wahrgenommen wurden.<sup>686</sup> Mit der Einschätzung (*wahm*) werden laut *Ibn Sīnā* die Intentionen empfunden und zu den – ob nun in den Sinnen, in der Vorstellung, oder in der Einbildung – vorhandenen Formen hinzugefügt.<sup>687</sup> Die Intentionen, d.h. die Inhalte, welche nicht aus der Erkenntnis der einzelnen Sinne stammen, werden der Seele durch die ihr von Gottes Gnaden verliehenen Instinkte (*‘ilhāmāt*) oder aus der Erfahrung (*taḡribah*) zuteil.<sup>688</sup> *Ibn Sīnā*s Beispiele einer Intention sind Feindseligkeit und Bösartigkeit, die ein Schaf in der Gestalt eines Wolfes erblickt. Im Gedächtnis (*ḥifz*) werden nun die Intentionen der Einbildung gespeichert.<sup>689</sup>

Die beschriebene Reihenfolge der in *Kitāb an-nafs* I:5 gegebenen Aufzählung der Vermögen ist selbstverständlich nicht willkürlich. Sie spiegelt nicht nur den logischen Ablauf der Informationsverarbeitung, insbesondere hinsichtlich ihrer zunehmenden Abstraktion, wider, sondern entspricht bei *Ibn Sīnā* dem anatomischen Aufbau des Gehirns: In Anlehnung an die antiken Vorlagen behauptete *Ibn Sīnā*, dass das Organ aller inneren Empfindungen die Gehirnkammern sind. Den Gemeinsinn verortete er im (1a) vorderen Teil des vorderen Hirnventrikels, die Vorstellung im (1b) hinteren Teil desselben, die Einbildung im (2a) vorderen Teil des mittleren Ventrikels, die Einschätzung in (2b) dessen hinterem Teil, und schließlich das Gedächtnis in (3) der hinteren Gehirnkammer.<sup>690</sup> Für diese Lokalisierung der Vermögen gab es Gründe physiologischer Natur.<sup>691</sup> Auffällig ist aber, dass sie nicht ganz der funktionalen

---

<sup>685</sup> Neben dem Vorstellungsvermögen (in seiner Terminologie: arab.: *ḥayāl*, lat.: *imaginatio*) erwähnt *Ibn Sīnā* die sog. "formierende Kraft" (arab.: *qūwah muṣawwirah*, lat.: *vis formans* od. *virtus formalis*), die gleich dem Vorstellungsvermögen, die Funktion eines Speichers der sensitiven Erkenntnisse übernimmt. Die meisten Forscher identifizieren sie mit dem Vorstellungsvermögen. Wolfson, 1935a, 100; Gätje, 1975, 358; McGinnis, 2010, 113.

<sup>686</sup> *Ibn Sīnā*, K. an-Nafs I:5 (Rahman, 45). Zur Diskussion über das Wesen der Einbildungskraft bei *Ibn Sīnā* siehe, bspw.: Gutas, 2001.

<sup>687</sup> Ebd. Zur Diskussion über die wahre Bedeutung des Begriffes *wahm* bei *Ibn Sīnā* siehe: Black, 1993; Hasse, 2000, 127-141; Hall, 2006.

<sup>688</sup> Siehe: ebd. IV:3 (Rahman, 183-185).

<sup>689</sup> Ebd. I:5 (Rahman, 45).

<sup>690</sup> Ebd. (Rahman, 44-45); vgl. Ders., *Qānūn* [I] VIII:1 (§559, 566). Siehe: Abb. 4. Zum Schicksal dieser Ansicht in der Scholastik siehe: Kemp & Fletcher, 1993, 562-565.

<sup>691</sup> Man behauptete nämlich, dass der Vorderteil des Gehirns etwas flüssiger sei, als der hintere. Daher eigne er sich besser als ein mehr form-empfindlicheres Organ für die sich ständig

Aufteilung dieser Vermögen entspricht. Denn *Ibn Sīnās* Beschreibung der fünf inneren Empfindungen zufolge bilden die ersten und die letzten zwei Vermögen gewisse Einheiten: Von diesen jeweiligen zwei Kräften ist die eine wahrnehmend und die zweite festhaltend: So empfindet der Gemeinsinn die Formen und die Einschätzung die Intentionen, während die Vorstellung jene Formen und das Gedächtnis jene Intentionen speichert.<sup>692</sup> Demnach hätte man die Einschätzung im (3a) vorderen Teil der dritten Gehirnkammer anbringen, und (2) die mittlere Kammer der allein stehenden Einbildung überlassen müssen. Einer der möglichen Gründe dafür, dass *Ibn Sīnā* dies nicht tat, lesen wir in *Kitāb an-nafs* IV:1:

Die Sinne liefern Dir die Form eines Dinges, welche [dann] gespeichert in der Vorstellung wieder erscheint, und die Beziehung zu ihr (d.h. Deine Bewertung derselben) taucht [später] erneut gespeichert im Gedächtnis auf.<sup>693</sup> Und die Kraft, welche [eine Verbindung] zwischen zwei Formen, zwischen einer Form und einer Intention, oder zwischen zwei Intentionen aufbaut, ist gleichsam die einschätzende Kraft in ihrem Substrat, [d.h.] nicht im Sinne von *der* [Kraft], die die Urteile fällt, sondern im Sinne von *der* [Kraft], welche [alles] dafür tut, um zum Urteil zu gelangen (d.h. welche das Urteilen vorbereitet). Denn zu ihrem Sitz wurde der mittlere Teil des Gehirns bestimmt, damit er für sie zwei Tresore vereine, den [Tresor] der Intention (d.h. das Gedächtnis) mit dem der Form (d.h. mit der Vorstellung). Allem Anschein nach ist die einschätzende Kraft selbst [bereits] das Denk- [bzw.] das Einbildungs- und das Erinnerungsvermögen. Und [lediglich] an sich soll sie die urteilende [Kraft] sein. Denn ihrem Wesen nach fällt sie die Urteile, doch in ihren Bewegungen und in ihren Beschäftigungen bildet sie sich [gewisse Dinge] ein und erinnert sich [an diese]. Sie ist nämlich die Einbildungskraft, indem sie sich mit der Form und der Intention beschäftigt, und sie ist das Erinnerungsvermögen, denn darauf läuft ihre Tätigkeit hinaus.<sup>694</sup>

In diesem Abschnitt spricht *Ibn Sīnā* eindeutig über die menschliche Seele. Denn die im Text erwähnten Denk- und Erinnerungsvermögen teilt er, wie erwähnt, allein dem Menschen zu. Den Tieren spricht er von derartigen Empfindungen lediglich die Einbildung und das Gedächtnis zu.<sup>695</sup> Es soll uns daher nicht

---

ändernde Wahrnehmung des Gemeinsinnes und der damit verbundenen Vorstellung. Die Konsistenz des hinteren Gehirnteils dagegen taugt besser für das Festhalten der empfundenen oder vorgestellten Objekte mittels des Erinnerungsvermögens. Siehe, bspw.: Kemp & Fletcher, 1993, 563-564.

<sup>692</sup> Ebd. IV:1 (Rahman, 167).

<sup>693</sup> "*Allatī tahfazu*" ("im Gedächtnis") – wörtlich: "in jenem, was [diese Beziehung] im Gedächtnis behält".

<sup>694</sup> *Ibn Sīnā*, K. an-nafs IV:1 (Rahman, 168-169): فأورد عليك الحس صورة الشيء عادت مستقرة في الخيال وعادت النسبة إليه مستقرة في التي تحفظ. وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعاني وبين المعاني والمعاني هي كأنها القوة الوهمية بالموضوع, لا من حيث تحكم, بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم. وقد جعل مكانها واسط الدماغ ليكون لها إتصال بخزانتى المعنى والصورة. ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة المتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة. فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة. فتكون متخيلة بما تعمل في الصورة والمعاني. ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها.

<sup>695</sup> Der Unterschied zwischen den Begriffen "Einbildung" und "Denken" in der mittelalterlichen Psychologie bestand darin, dass die "Einbildung" sich allein mit Verbinden und Trennen der

verwundern, dass im Falle des Tieres, welchem man keine Vernunft zugesteht, *Ibn Sīnā* die Einschätzungskraft an die Spitze der animalischen Vermögen setzt. Und so beschreibt er ihre Wirkung:

Diese Kraft (Einschätzung) existiert in uns, bei Tieren aber stellt sie das Hauptvermögen (*ra'isāh*) dar, das die Urteile fällt. Die Entscheidung, [die sie trifft,] ist keineswegs ein Vernunfturteil, sondern [eher] ein Urteil der Einbildung, welches mit dem Individuellen und mit der sinnlichen Form verbunden ist. Die meisten Handlungen der Tiere gehen von ihm aus.<sup>696</sup>

Im Unterschied zu *Ibn Daud* spielt für *Ibn Sīnā* in *Kitāb an-nafs* nicht das Wunschvermögen (arab.: *qūwah šawqīyah*, hebr.: *koah mit'orer*), sondern die Einschätzung (arab.: *wahm*, hebr.: *ra'on*) die Hauptrolle (arab.: *ra'isāh*, hebr.: *ro'si*) im psychischen Leben des Tieres. Gleichzeitig aber bindet er ihr Urteil an die Einbildung. *Ibn Sīnā* geht zwar davon aus, dass bereits jeder äußere Sinn in sich eine Art "Urteil fällt" (*hākim*): So sehe der Mensch beispielsweise etwas Gelbes und schließe daraus, es sei Honig und müsse süß schmecken. Dagegen gehört die Entscheidung, das abschließende Urteil, das Urteil darüber, ob etwas Wahrgenommenes, oder Vorgestelltes begehrenswert, oder abstoßend ist, d.h. das Urteil, das letzten Endes den Wunschvermögen determiniert und somit die Handlung des Tieres einleitet, allein und ausschließlich in den Funktionsbereich der Einschätzungskraft.

Das Modell aus *Ibn Sīnās Kitāb an-nafs* überdauerte seinen Autor um mehrere Jahrhunderte. Es wurde von der Scholastik übernommen und ging in die neuzeitlichen Lehrbücher der Medizin, Biologie und Psychologie ein. In dieser Form müsste es auch *Ibn Daud* gekannt haben. Nichtsdestotrotz findet man in einem früheren Werk *Ibn Sīnās, Risālah fī Qūwah an-Nafs*, dieses Modell in einem Wortlaut, das dem von AR viel näher kommt.<sup>697</sup> Aus diesem Werk scheint *Ibn*

Formen der spürbaren Dinge beschäftigen sollte, während das Denken mit der Möglichkeit der Operationen mit abstrakten Formen wie geometrischen Figuren verbunden war. Ebenso machte man einen Unterschied zwischen "Gedächtnis" und "Erinnerung". Beim Gedächtnis handelte es sich um das passive Aufbewahren der Erfahrungen, welche durch Wiederauftreten derselben Eindrücke die damit zusammenhängenden Gedanken und Gefühle wachrufen konnten, während die Erinnerung für die bewusste, von der Vernunft befohlene und nicht durch die äußeren Reize ausgelöste Suche nach Information im Gedächtnis stand.

<sup>696</sup> *Ibn Sīnā*, ebd. (Rahman, 166-167): فهذه القوة لا محالة موجودة فينا وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما. ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية. وعنها يصدر أكثر الأفعال الحيوانية.

<sup>697</sup> Dass sie nicht die ausschließliche Quelle *Ibn Dauds* gewesen sein könnte, lässt sich aus der Tatsache schließen, dass *Ibn Daud* den Gemeinsinn und die Vorstellungskraft wie in *Ibn Sīnās K. an-Nafs* getrennt von einander anführt und nicht als *eine* Empfindung behandelt, wie dies *Ibn Sīnā* in seiner *Risālah* tut. Siehe bspw.: *Ibn Sīnā, Risālah fī Qūwah an-Nafs* V (Landauer, 352:13). Vgl. Wolfson, 1935a, 100. Von dieser früheren Vorstellung kann sich *Ibn Sīnā* allerdings auch in *K. an-Nafs* recht schwer trennen: "Der Gemeinsinn und die Vorstellung stellen gleichsam eine Kraft dar, als würden sie sich nicht dem Substrat, sondern allein der Form nach unterscheiden. Die [Unterscheidung zwischen ihnen gibt es] nämlich allein deswegen, weil dasjenige, das empfängt, nicht dasselbe sein kann,

*Daud* die innere Hierarchie der Seelenkräfte übernommen zu haben. Denn so beschreibt sie *Ibn Sīnā* in seiner *Risālah*:

Bei den vernunftlosen Tieren ist die bewegende Kraft (d.h. das Wunschvermögen)<sup>698</sup> gleichsam ein allherrschender Fürst (*'amīr*) und die fünf Sinne sind wie die [von ihm] entsandten Kundschafter (*ḥawāsīs*). Die formende Kraft (d.h. der Gemeinsinn und die Vorstellungskraft)<sup>699</sup> gleicht dem Botenmeister, zu dem die Kundschafter zurückkehren und die Einbildungskraft – dem Laufburschen, der vom Boten zum Botenmeister eilt. Die Einschätzungskraft erscheint wie ein Minister (*wazīr*) und das Erinnerungsvermögen – wie die Schatzkammer der Geheimnisse.<sup>700</sup>

Die Platzierung des Wunschvermögens an der Spitze der Pyramide der Seelenkräfte soll uns aber an dieser Stelle genauso wenig verwirren, wie bei *Ibn Daud*. Denn ein paar Sätze vor diesem bildhaften Gleichnis behauptet *Ibn Sīnā*, dass "die bewegende Kraft nur dann [etwas] bewegt, wenn sie einen Hinweis darauf von der Kraft der Einschätzung erhält, die von der Kraft der Einbildung bedient wird. Die bewegende Kraft stellt [nämlich] bei den vernunftlosen Tieren [nichts anderes als nur] die Vollendung (*ġāyah*) dar."<sup>701</sup> Die Rechtfertigung der hohen Stellung der Wunschkraft innerhalb der psychischen Vermögen der Tiere besteht also laut *Ibn Sīnā* allein darin, dass sie die Zweckursache ihrer Seelenart bilde. Bei den Menschen dagegen stehe sie samt den übrigen animalischen Kräften im Dienste der Vernunft.

Die scheinbare Einfachheit der avicennischen Lehre über die inneren Empfindungen lässt jedoch einige Fragen offen. Das Vermögen der Einschätzung bedient sich nämlich laut *Ibn Sīnā* zweier Motivationsquellen – der Erfahrung

das aufbewahrt." (*Ibn Sīnā*, K. an-Nafs IV:1, Rahman, 165).<sup>(1)</sup> Diesem Modell zufolge erschien auch die physiologische Aufteilung der inneren Kräfte im Gehirn etwas symmetrischer: Seiner Aussage in *Risālah* zufolge habe der Gemeinsinn seinen Sitz im vorderen Teil des Gehirns, die Einbildung – im mittleren, das Gedächtnis – im hinteren, und die Einschätzung – in allen zugleich, vorwiegend aber im Zentrum, zusammen mit der Einbildung. Siehe: *Ibn Sīnā*, *Risālah VII* (Landauer, 360). Siehe: Abb. 5.

والحسن المشترك والخيال كأنهما قوة واحدة وكأنهما لا يختلفان في الموضوع بل في الصورة، وذلك أنه ليس أن يقبل هو أن يحفظ.

<sup>698</sup> Ein paar Zeilen zuvor definiert *Ibn Sīnā* diese Kraft als das Begehrensvermögen (arab.: *qūwah ṣāhwānīyah*), das der Beschreibung nach wohl dem aristotelischen ὀρεκτικόν und dem Wunschvermögen (hebr.: *koḥ mit'orer*) bei *Ibn Daud* entspricht. Siehe: *Ibn Sīnā*, *Risālah V* (Landauer, 352-353).

<sup>699</sup> Wie bereits oben angemerkt, ist für *Ibn Sīnā* die Vorstellungskraft (arab.: *ḥayāl*, lat.: *imaginatio*) mit der formenden Kraft (arab.: *qūwah muṣawwirah*, lat.: *vis formans* od. *virtus formalis*) generell identisch, und in *Risālah* setzt er diese mit dem Gemeinsinn (arab.: *ḥiss muṣtarak*, lat.: *sensus communis*) gleich.

<sup>700</sup> *Ibn Sīnā*, *Risālah V* (Landauer, 353): فالقوة المحركة في الحيوان الغير الناطق كالأمير المخدوم. وللحواس الخمس. والجواسيس المبتوثة. والقوة المتصورة كصاحب بريد الأمير إليه يرجع الجواسيس. والقوة المتخيلة كالفيج الساعي بين البريد وبين صاحب البريد والقوة المتوهمة كالوزير. والقوة الذاكرة كخزانة الأسرار.

<sup>701</sup> Ebd. (Landauer, 352): والقوة المحركة لا تحرك إلا عند إشارة جازمة من القوة الوهمية باستخدام المتخيلة. والقوة المحركة في الحيوان الغير الناطق هي الغاية.

und des Instinkts. Und wenn man sich unter der Erfahrung das im Gedächtnis festgehaltene Erlebnis vorstellen könnte, bleibt das Konzept der Instinkte, ihre Anzahl und Hierarchie bei *Ibn Sīnā* völlig undefiniert. Ferner erscheint es etwas eigenartig, warum er mit einem besonderen Nachdruck sowohl in *Rasālah* sowie in *Kitāb an-nafs* die Einschätzung mit der Einbildung verbindet, sowohl psychologisch (als gemeinsam, wenn auch nicht zum gleichen Anteil regierend), als auch biologisch (als im gleichen Hirnventrikel sitzend). Zu diesen Problemen scheint nun *Ibn Daud* in seiner Deutung des Einbildungsvermögens Stellung zu beziehen, die uns auch die Antwort liefern kann, nach der wir suchen, sprich die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer freien Wahl beim Tiere und dem temporalen Modus seiner Existenz.

#### *Die inneren Seelenvermögen bei Ibn Daud* 3.2.4.3.

Bei *Ibn Daud* tauschen die avicennischen Begriffe ihre Plätze miteinander. Seine Aufzählung der inneren Vermögen in AR ist die Aufzählung der inneren Vermögen bei *Ibn Sīnā* in *Kitāb an-nafs*. Die darin als "Hauptvermögen" (arab.: *raʿisah*, hebr.: *roʿši*) bezeichnete Kraft ist jedoch nicht die Einschätzung wie bei *Ibn Sīnā* in *Kitāb an-nafs*, sondern das Wunschvermögen wie bei *Ibn Sīnā* in *Risālah fi qūwah an-nafs*. In *Risālah* führt allerdings das Wunschvermögen als die höchste Seelenkraft den Titel "Vollendung" (arab.: *ġāyah*). Und diesen Terminus (hebr.: *tahlit*) benutzt *Ibn Daud* in AR I:6, wie erwähnt, für die Kraft der Einbildung.<sup>702</sup> Was will er aber damit erreichen? Oder – in anderen Worten – was genau ändert dies denn an *Ibn Sīnā*s Modell?

Im Grunde bietet die Beschreibung der inneren Seelenkräfte bei *Ibn Daud* dasselbe Bild dar, wie das bei *Ibn Sīnā*. Freilich gibt es aber auch kleine Unterschiede in der Darstellung: (1) Das Prinzip der steigenden Abstraktion der Empfindungsarten formuliert *Ibn Daud* nicht so präzise wie *Ibn Sīnā* und erwähnt es im Falle der drei höheren Kräfte – Einbildung, Einschätzung und Gedächtnis – überhaupt nicht; (2) ebenfalls unterscheidet er nicht so deutlich wie *Ibn Sīnā* zwischen Form und Intention; (3) schließlich lässt er die Verortung der inneren Vermögen im Gehirn in seiner Erklärung völlig aus. Dennoch bedient er sich derselben Terminologie wie *Ibn Sīnā* und führt somit dem aufmerksamen Leser die ihr zugrunde liegenden Theorien vor Augen. Die Unzulänglichkeiten der Darstellung hinterlassen jedoch nicht den Anschein eines Leichtsinns oder einer Fahrlässigkeit des Autors. Den Grund dafür bildet höchstwahrscheinlich die Kritik an *Ibn Sīnā*s Theorie in *al-Ġazzālīs Tahāfut al-Falāsifah*.

---

<sup>702</sup> Vgl. Ibn Bāḡḡah, K. an-Nafs X (Maʿšūmī, 641-642).

Zum Mittelpunkt von *al-Ġazzālī's* Kritik an *Ibn Sīnā's* Lehre von den inneren Sinnen wurde das Problem des mittleren Status der "Intentionen" (*intentiones*).<sup>703</sup> *Ibn Sīnā* setzte sie, wie gesagt, zwischen die individuellen Formen und die Universalien. Auf seiner Abstraktionskala der wahrgenommenen Informationen erhielten sie somit einen doppelsinnigen Status der sozusagen "Halb-Abstraktionen". Und gerade deswegen zweifelte *al-Ġazzālī* die Möglichkeit ihrer Wahrnehmung an, zumindest auf die von *Ibn Sīnā* beschriebene Weise. Dagegen sprach nämlich die von *Ibn Sīnā* selbst formulierte Regel, dass alles, was ihren Sitz im Körper, sprich im Teilbaren, habe, selbst teilbar sein sollte. Dies seien beispielsweise die individuellen Formen. Sie seien selbst teilbar und würden von den ebenso körperlich teilbaren Sinnesorganen wahrgenommen. Die Universalien dagegen seien unteilbar und kämen daher der Seele durch die Vernunft zu, welche in keinem Körperteil bestehe.<sup>704</sup>

Ausgehend von dieser Annahme warf *al-Ġazzālī* nun die folgende Frage auf: Zu welcher Kategorie sollten denn die avicennischen "Intentionen" wohl gehören? Ist eine "Intention" individuell, warum wird sie dann nicht wie die Formen von einem der Sinne wahrgenommen? Ist sie aber universell, wie kann sie dann von einer seelischen Kraft, nämlich der "Einschätzung", empfunden werden, die ihren Sitz im Körper, und zwar in der mittleren Gehirnkammer, hat?<sup>705</sup> Infolge dieser Kritik sprachen *Ibn Bāġġah* vor und *Ibn Ruṣḥd* einige Jahre nach *Ibn Daud* dem Tiere die Einschätzungskraft völlig ab. *Ibn Ruṣḥd* übergab ihre urteilende Funktion an die jeweiligen Sinne und kehrte zum aristotelischen Urmodell der drei inneren Empfindungen zurück.<sup>706</sup> Eine ähnliche dreifache Konstruktion der inneren Empfindungen findet man auch bei *Maimonides*.<sup>707</sup> Dies bedeutete aber

<sup>703</sup> Für *Ibn Sīnā's* "Form", *ṣūrah*, benutzen *Ibn Daud's* Übersetzer *Salomon ben Labi* und *Samuel Moṭoṭ* das hebräische *ṣurah* und für die "Intention", *ma'nan*, anscheinend *inyan*.

<sup>704</sup> *Ibn Sīnā*, K. an-Nafs V:2 (Rahman, 211 ff.). Dieses Argument benutzt ebenso *Ibn Daud*, wenn er in AR I:7 gleich *Ibn Sīnā* die Unkörperlichkeit der Seele beweisen will. Vgl. Abs. 3.2.5.

<sup>705</sup> Siehe: *Al-Ġazzālī*, *Tahāfut al-Falāsifah*, [II:2:1] 18:1 (Marmura, 183-184, Abs. 17-19).

<sup>706</sup> *Ibn Bāġġah*, *Tadbīr al-Mutawahḥid* I Einl. (Asín Palacios, 20-21): (1) Gemeinsinn - *ḥiss muṣṭarak*; (2) Einbildung - *taḥayyul* od. *qūwah mutaḥayyilah*; und (3) Gedächtnis - *dīkr* od. *qūwah dākīrah*. *Ibn Ruṣḥd*, *Tahāfut at-Tahāfut*, [II:2:2] 18:2 (Ġābarī, 526 ff.; vgl. van den Bergh, vol. I, 336). Vgl. Aristoteles, *De An.* II:3, III:3-6 & *De Memoria et Reminiscentia* I: (1) Vorstellung - *φανταστικόν*, (2) Denken - *διανοητικόν*, und (3) Gedächtnis - *μνημονευτικόν*. Dasselbe in: *Galen, De Hippocratis et Platonis Decretis* (De Lacy, 170).

<sup>707</sup> Im ersten Kapitel von *Ṭamānīyat fusūl*, seinem früheren Werk, unterteilt *Maimonides* die animalischen "Vermögen" der Seele in drei Teile: der empfindende (*אֵלֵּי חוּשׁוֹת*, also die fünf "äußeren" Sinne), der vorstellende (*אֵלֵּי אִמְתִּיכָה*, sprich die "inneren" Kräfte) und der begehrende (*אֵלֵּי רְצוֹנָה*, d.h. das Wunschvermögen), wodurch – wie es sich anhört – das Wesen der inneren Sinne als "Vorstellungskraft" definiert wurde. In *Dalālat al-Ḥā'irīm* I:47 zählt er dazu die folgenden drei: (1) "Vorstellung" (*תְּכִיפָה*); (2) "Einschätzung" (*תְּפִסָּה*) und (3) "Verständnis"

eine Neugestaltung der Psychologie. Dazu war *Ibn Daud* wahrscheinlich noch nicht bereit und zog daher vor, diesem Problem einfach mit Schweigen zu begegnen. Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum er die wichtigsten konstitutiven Elemente der avicennischen Lehre über die Hierarchie der inneren Seelevermögen insgesamt und der drei höheren Kräften der Einbildung, der Einschätzung und des Gedächtnisses entweder gänzlich auslässt, oder nicht mit gebührender Betonung darlegt. Sein Hauptinteresse in AR I:6 gilt nämlich einem anderen Problembereich: Viel wichtiger als die innere Hierarchie der drei besagten Empfindungen erscheint im Text die Tatsache, dass sie unterschiedliche Handlungsmotive liefern und demnach auch andersartige "Urteile fällen" (*šoftim mišpaṭ*).

#### H a n d l u n g a u f g r u n d d e r E i n s c h ä t z u n g

3.2.4.4.

Genauso wie *Ibn Sīnā* vor und *Ibn Rushd* nach ihm geht *Ibn Daud* davon aus, dass das "Urteilen" dem Tiere bereits aus den Sinnen zufließt.<sup>708</sup> Ein Tier entscheide nämlich gleich beim Wahrnehmen eines Gegenstandes, ob es sich angenehm anfühle und interessant anhöre, ob es gut aussehe und lecker schmecke, und ob es wohlriechend sei, oder nicht.<sup>709</sup> Dennoch wäre der Schluss, die Sinne würden selbst entscheiden, was das Tier sich wünschen soll, voreilig. Zwar vermag ein Lebewesen gleich wahrzunehmen, – wie *Ibn Daud* dies am Beispiel des Tastsinnes (*mišuš*) schildert, – dass es verbrannt, eingefroren oder zerdrückt wird, doch die Beispiele dieser Empfindungen beinhalten nicht die mit diesem Gefühl einhergehende Entscheidung, all dies zu vermeiden. Jene entsteht ohne Überlegung, spontan, instinktiv. Und dies verweist uns auf einen innigen Zusammenhang der Sinne mit der Kraft der Einschätzung.

Abgesehen vom Abschnitt über die Sinne gebraucht *Ibn Daud* den Ausdruck "Urteil fällen" (*lišpoṭ mišpaṭ*) in AR I:6 allein bei der Definition der Einschätzung. Mit dem Begriff "Urteil" versucht er, den Intensionsbegriff *Ibn Sīnā*s zu umschreiben, und versteht unter dem "Urteil-Fällen" eine singuläre, instinktive Denkkakt:

Ferner ist das Tier von Gott, ges. sei Er, mit einer vierten inneren Kraft begnadet, die sich "Einschätzung" nennt. Mittels dieser fällt das Tier über die spürbaren

(תפסו). Zur Deutung des letzteren Vermögens im Sinne vom traditionellen "Gedächtnis" siehe: Wolfson, 1935b.

<sup>708</sup> Dafür spricht zunächst der Text von AR selbst: In der Erklärung der Natur des Gemeinsinnes, der "Quelle" (*šoreš*) aller übrigen Sinne, aus der sie alle "entstehen" und auf die ihre Erkenntnisse "zuströmen", bedient sich *Ibn Daud* in der Beschreibung der Funktion der Sinne genau desselben Ausdrucks: Die Sinne würden ein "Urteil" darüber "fällen" (שופטים משפט), was begehrenswert oder abstoßend sei. Siehe: AR I:6 (ER 80b1-81b2).

<sup>709</sup> Ebd. (ER 76b5-7; 8-10; 16-18; 77b13-14; 80b7-8 usw.)



Dinge [bestimmte] Einzelurteile (*mišpaṭim ḥelqiyim*), welche nicht von einer Empfindung [herrühren]. So ist beispielsweise das Urteil eines Schafes über den Wolf: Und zwar, dass dieser Wolf ein Feind ist und dass man von ihm flüchten soll. Oder dass dieses Widderlamm, welches sich an es anschmiegt, liebenswert ist und dass man sich ihm zuwenden soll. Daher entfernt sich das Tier von einigen [Tieren], ohne wahrhaftig zu begreifen, [warum,] und sucht die Gesellschaft der anderen, ohne wirklich zu verstehen, [wozu]. Doch für die Tiere erweist sich die [Einschätzung] als durchaus hilfreich. Denn wenn Du Deine Hand zum Auge eines Säuglings oder eines Tierbabys führst, das von Dir noch niemals Leid ertragen musste, dann schließt dieses zum Schutz sofort seine Augen. Und wenn Du ein Kind auf die Hände nimmst, später aber es wirst loslassen wollen, so wirst Du sehen, dass das Kind sich an Dir festhält. Daraus wird klar, zu welch [großem] Nutzen diese [Kraft] für das Leben gereicht.<sup>710</sup>

Das "Urteilen" steht also *Ibn Dauds* Beispielen zufolge dafür, was man heute "Instinkt" und "unbedingter Reflex" nennen würde. Diese Handlungen zählen nicht zu den freiwilligen. Denn im Rahmen von *Ibn Dauds* Formulierung der Willensfreiheit als einer "freien Wahl" werden der Freiheit eine Wahlsituation und eine die Entscheidung treffende "Seelenkraft" vorausgesetzt. Beim einzelnen Urteilen der Einschätzungskraft gibt es wohl ein entscheidendes "Seelenorgan", die Wahlsituation ist ihm jedoch nicht gegeben.

Dass die reflexiv bzw. instinktiv wirkende Einschätzungskraft bei *Ibn Daud* keine freie Wahl zulässt, demonstriert am besten das Beispiel der Augenliderbewegungen. Abgesehen von der Tatsache, dass eine ähnliche Schilderung der Einschätzungskraft sich ebenso in *Ibn Sīnās Kitāb an-nafs* findet,<sup>711</sup> scheint die eigentliche Formulierung dieses Phänomens an der zitierten Stelle eher dem Paradebeispiel der menschlichen Ohnmacht aus *al-Ġazzālīs Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* zu entsprechen. *Al-Ġazzālī* geht von der allgemeinen Überzeugung aus, dass das Öffnen und Schließen der Augen genauso wie die übrigen Bewegungen der menschlichen Körperteile willentlich geschehe. Sollte man jedoch einem Menschen einen Nagel vor dem Auge halten, werde er

---

<sup>710</sup> AR I:6 (ER 84b15-85b6): אחר כן היה מחסד השם ית' שסמך הב"ה בכח פנימי רביעי יקרא הכח הרעיוני<sup>(1)</sup> במה שישפוט על דברים מוחשים במשפטים חלקיים בלתי מוחשים כמו משפט [הזאב] השה בשזה הזאב אויב ראוי לברוח ממנו ושזה הטלה האיל<sup>(2)</sup> יחוס עליו אהוב ראוי להתקרב אליו.<sup>(3)</sup> ויתרחק בו הב"ה מאישים מה, מבלי שיגיע אליו ענין התרחקו הגעה אמתית, ויתחבר לאישים אחרים מבלי שיגיע אצלו החבור ההוא הגעה אמתית. והוא מועיל לב"ה. כי אתה כאשר תרמוז בידך אל עין הילד הינוק או אל הב"ה הצעיר אשר לא הגיע אליו ממך מעולם נזק סתם עיניו מיד חס<sup>(4)</sup> עליהם. ואם אתה תעמיד הילד בידך ואחר תרצה לרפות ממנו תמצאהו שיתלה בך. הנה מבואר שהוא מועיל בחיים.<sup>(5)</sup>

<sup>(1)</sup> *Samuel Moṭoṭ* bezeichnet sie als *הכח המהרהר* EN 62:6. <sup>(2)</sup> *Weil* liest: הרועה. *Weil*, ER, 30. <sup>(3)</sup> Im genauen Wortlaut des Satzes "ושזה [...] אליו" weichen verschiedene MSs von einander ab, ohne allerdings sinngemäß einander zu widersprechen. *Weiss*, TV, 30 (*Samuelson*, 290). <sup>(4)</sup> *Weil* liest חס statt רמה. <sup>(5)</sup> *Weil* ediert בב"ה. *Weil*, ebd.

<sup>711</sup> *Ibn Sīnā*, K. *an-Nafs* IV:3 (*Rahman*, 183-184). Aufgrund dieses Beispiels identifiziert *Fontaine* gerade dieses Buch als die wahrscheinlichste Quelle von *Ibn Dauds* Ausführungen über die inneren Empfindungen in AR I:6, da die Schilderung der Einschätzung anhand der Liderbewegungen in keiner anderen seiner eventuellen Quellen vorkommt. Siehe: *Fontaine*, 1990, 64.

die Lider schließen, und zwar selbst dann, wenn er versuchen würde, sie offen zu halten. Daraus folgert *al-Ġazzālī*, dass die willentliche Handlung nicht unbedingt freiwillig sein müsse.<sup>712</sup>

#### *H a n d l u n g a u f g r u n d d e s G e d ä c h t n i s s e s* 3.2.4.5.

Eine Alternative zum unfreiwilligen, instinktiven Urteil der Einschätzung bilden in AR I:6 die Beweggründe, welche aus dem Gedächtnis stammen. Die instinktiven Urteile der Einschätzung stellen, wie gezeigt, spontane Reaktionen auf die Sinneswahrnehmungen dar. Wie *al-Ġazzālī* es aufzuzeigen versuchte, sind sie zwar gewollt, jedoch nicht gewählt. Das Indiz für eine derartige Auffassung ist das folgende: Da sich die Reaktionen der Tiere gleicher Art auf dieselbe Reize von einander nicht unterscheiden – wie z.B. dass alle Esel vor dem Wolf flüchten –, müsste man annehmen, dass es in der animalischen Seele invariante Verhaltensnormen, sprich Instinkte, gibt, welche bei allen Individuen ein und derselben Spezies identisch sind. Obwohl diese Schlussfolgerung vom Standpunkt der formalen Logik nicht einwandfrei ist, wäre der umgekehrte Schluss ein gutes Argument gegen *al-Ġazzālī*'s These. Würden wir einen Fall finden, in dem die Tiere gleicher Art in ähnlichen Situationen unterschiedlich handeln – wie etwa dass ein Esel vor dem Wolf flüchten, der andere ungestört weiterweiden und der dritte ihn sogar jagen wird –, wäre es auf den ersten Blick ein gutes Argument gegen das Vorhandensein der Instinkte bilden. Vor diesem Hintergrund erscheint daher die Beschreibung der Handlungsmotivation, die die Erinnerungen impliziert, bei *Ibn Daud* höchst interessant. Die "Erfahrungen" – wie *Ibn Sīnā* es nennt – sind bei jedem Tier individuell. Daher unterscheidet sich manchmal in der Tat das Verhalten eines Tieres von dem des Anderen. Sollte es demnach heißen, die Tiere würden in ihren Handlungen, welche die persönlichen Erfahrungen miteinbeziehen, eine Wahl besitzen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir die Seelenkräfte der Vorstellung und des Gedächtnisses näher betrachten.

Bei *Ibn Sīnā* und *Ibn Daud* stellen das Gedächtnis und die Vorstellung zwei Seelenvermögen dar, welche die Informationen speichern. Die Vorstellung bewahrt die Formen der bereits nicht mehr vorhandenen Wahrnehmungsobjekte, das Gedächtnis – die mit ihnen verbundenen Intentionen. Bei *Ibn Daud* scheint die Vorstellung eine selbstständige Motivationskraft zu besitzen. Seinem Beispiel zufolge treibe die Vorstellung des heimischen Nestes die Taube voran, ihren Flug zu beschleunigen.<sup>713</sup> Doch wie

<sup>712</sup> *Al-Ġazzālī*, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* IV:5 [35] (Gramlich, 540). Vgl. Griffel, 2009, 217 f.

<sup>713</sup> AR I:6 (ER 81b6-7).

aus der weiteren Behandlung der Kraft des Gedächtnisses hervorgeht, ist das Beispiel etwas täuschend. Für eine motivierende Urteilsbildung benötigt die Seele, wie gezeigt, eine Bewertung der Einschätzungskraft, sprich eine Intention. Demnach nimmt die Vorstellung an der Motivationsbildung teil, reicht dafür alleine jedoch nicht aus, sondern braucht das Gedächtnis, den Behälter der Intentionen. Die Entstehung ihres Urteils beschreibt *Ibn Daud* wie folgt:

Die Kraft des Gedächtnisses bewahrt für das Tier die Intentionen (*'inyanim*), an die sein Erfassungsvermögen (*havanah*) nicht mehr gerichtet ist. Und diese Kraft gehört in keinerlei Hinsicht der Kraft der Vorstellung an. Denn die Vorstellung bewahrt allein die Form (*ṣurah*) [eines Dinges], welches sich dem [Gemein]sinn entzieht, das Gedächtnis dagegen speichert die außer Acht gelassenen Intentionen. Offensichtlich besitzt dennoch das Tier diese Kraft, verbunden mit einer Vorstellung (*ṣiyur*). D.h. es erinnert sich an die Form [eines Gegenstandes] und an bestimmte Orte, und alsdann daran, ob ihm mit diesen Formen oder an jenen Orten etwas Angenehmes oder Unangenehmes zugestoßen ist. Daher sieht man ein Tier weg von den Häusern fliehen, in denen es Leiden erfahren, und auf die Häuser zulaufen, wo es Vergnügen gefunden hat.<sup>714</sup>

Dem Beispiel *Ibn Dauds* zufolge ist die Gestalt des Hauses an sich – im Unterschied zu dem des Wolfes – kein eindeutiger Reiz, welcher ein Tier zum Nähern oder Weglaufen veranlasst. Die Intention eines bestimmten Hauses kann bei – sagen wir – zwei Eseln völlig unterschiedlich wahrgenommen werden. Sollte demnach das Gedächtnis das Seeleorgan darstellen, welches beim Handeln eine Wahlsituation besitzt?

Die Antwort lautet: Nein. Weder bei *Ibn Daud* noch bei *Ibn Sīnā* besitzt das Tier das Erinnerungsvermögen, d.h. die Fähigkeit, frühere Geschehen nach eigenem Wunsch mental wiederzubeleben. Zum Abrufen der Informationen aus dem Gedächtnis bedarf ein Tier eines äußeren Reizes – eines Hauses, oder eines Wolfes. Ebenso findet man weder in *Ibn Sīnās*, noch in *Ibn Dauds* Psychologie, und zwar nicht mal ansatzweise, die modernen Konzepte des selektiven Gedächtnisses, der Erinnerungsverfälschung, usw., welche das Gedächtnis als einen aktiven kognitiven Auswahl- und Verarbeitungsprozess auffassen. Denn die im Gedächtnis gespeicherten Erfahrungen stammen sowohl laut *Ibn Sīnā* als auch laut *Ibn Daud* unzensiert aus den Wahrnehmungen des Gemeinnsinns und des Einschätzungsvermögens. Demnach sind die Erfahrungen jedes Tieres in der Tat individuell, doch die Ergebnisse ihrer Verarbeitung sind bei allen Tieren

<sup>714</sup> AR I:6 (ER 85b7-15): הכח [...] הזוכר ישמור לו העינים אשר כבר נפסקה הבנתו אליהם. ואין זה הכח מן הכח המצויר בשום דבר. כי אותו הכח ישמור הצורה הנעלמת מהחוש, וזה ישמור העינים שאינו משים לב עליהם. ומבואר שהבעל חיים יש לו ג"כ זה הכח עם היותו לו מעורב בציור, רצוני שיזכור צורה מה ומקומות מה, יזכור מה שקרה לו מאותם הצורות או באותם המקומות מעונג או מצער. וכן נמצא הבעל חיים יברח מבתיים כבר הגיע לו מהם צער וילך אל בתיים כבר השיג בהם תענוג.

gleicher Art identisch. Dank dem Gedächtnis mag die Entscheidung freilich etwas früher getroffen werden, als im Falle der spontanen, ohne Erfahrung zustande kommenden Reaktion, doch es ist dieselbe Einschätzung, die sie nun bereits im Vorfeld trifft. Mit anderen Worten: Die Entscheidungen des Tieres aufgrund der im Gedächtnis aufbewahrten Erfahrungen sind immer individuell, doch weder originell, noch freiwillig. Jedes Tier derselben Art und mit denselben Erfahrungen, würde dieselben Entscheidungen treffen, falls es unter gegebenen Umständen die gleichen Erfahrungen gesammelt hat. In der modernen Psychologie bezeichnet man diese Beweggründe als "erlerntes Verhalten", oder als "bedingter Reflex".

### *H a n d l u n g e n a u f g r u n d d e r E i n b i l d u n g*

3.2.4.6.

Das Besondere an *Ibn Dauds* Motivationspsychologie in der Darstellung der inneren Empfindungen ist aber die Erläuterung der Einbildungskraft. Anders als bei der Beschreibung der übrigen Seelenvermögen in AR I:6 fügt *Ibn Daud* zu seiner eigentlichen Erklärung der Einbildungskraft einen längeren Abschnitt hinzu, in welchem er die Rolle der Einbildung für das animalische und des Denkens für das menschliche Verhalten hervorhebt. Hier findet man auch die Beschreibung der dritten Art der Beweggründe, welche bei *Ibn Sīnā* zwar vorhanden, jedoch nicht mit derselben Deutlichkeit zu finden ist:

Die Einbildungskraft ist die Entelechie (*haḥanah*)<sup>715</sup> des Tieres und seine Vollendung (*tahlit*). Aus ihr gehen [alle] seine Handlungen hervor. So verfertigt die Kermeslaus aus ihrem Überschuss [an Körpersäften] mandelförmige Gebilde.<sup>716</sup> Und so bildet die Biene die zur Herstellung von Honig geeigneten Waben aus Wachs. Jedoch [kann] sie die Waben nicht aus allem bilden, sondern allein aus dem Wachs. Und [genauso] ist die Kermeslaus nicht [imstande], aus

---

<sup>715</sup> Zu anderen Bezeichnungen dieses Begriffes in den Handschriften siehe: Anm. (1) zum hebräischen Originaltext unten.

<sup>716</sup> *Tola'at šani* übersetzt *Weil* etwas ungenau als "*Cochenille*". Ungenau deswegen, weil diese in Spanien erst nach ihrer Entdeckung in Südamerika im 16. Jh. bekannt wurde. Zu *Ibn Dauds* Zeiten gehörte der Name *tola'at šani* immer noch *Cochenille's* euroasiatischen Verwandten – der Kermesschildlaus (*coccus ilicis*). Diese wurde bereits seit der Antike im Mittelmeerraum als Farb- und Arzneimittel benutzt. Im vorliegenden Abschnitt könnten unter dem "mandelförmigen Gebilde" die kugelförmigen Weibchen der Kermesläuse gemeint sein, die sich gewöhnlich auf Kakteen, Kermes- oder Scharlacheichen ihre zahlreichen Eier lagern, darauf absterben und somit den wachsenden Larven eine schützende Schale gefüllt mit rotem Saft hinterlassen, sodass diese oft als ein "*Insekt innerhalb einer Beere*" beschrieben wurden. Siehe bspw.: Maimonides, *Mišneh Torah*, Parah 'adumah III:2. Vermutlich könnte aber *Ibn Daud* an dieser Stelle auch von einer Entwicklungsphase des kleineren, selteneren und kurzlebigeren Männchen sprechen, der in seinem letzten Entwicklungsstadium von der Larve zum geflügelten Insekt einen zarten, weißen Kokon bildet und sich in eine Puppe verwandelt.

*Samuelson* übersetzt dagegen *tola'at šani* als "*silkworm*", *tola'at meši*. In *ER* findet man den Begriff in dem von *Samuelson* selbst veröffentlichten Text von *Weiss* nicht. Dafür steht er aber in *EN*. Siehe: *EN* 60:14. In diesem Fall soll hier unmissverständlich der Kokon der Seidenraupe gemeint sein.

jedem beliebigen Stoff mandelförmige Gebilde zu verfertigen, sondern ausschließlich aus ihren überflüssigen [Säften]. [Denn] bei den Tieren ist diese Kraft keineswegs der Verstand. [Nur] der Mensch vermag nämlich mittels dieser Kraft in seinem Herzen zahlreiche neue Dinge aus diversen Stoffen zu ersinnen, sodass er in der Lage ist, sogar etwas noch nie Dagewesenes zu erschaffen. Das Tier zeigt dagegen durch sein [ganzes] Wesen, dass es seine Werke nicht mit Bewusstsein und Absicht verrichtet, sprich, dass es weder den eigenen Nutzen, noch die damit verfolgten Endzwecke (*taḥliyot*) begreift. Vielmehr steht das [Tier] im Dienste der erhabenen Prinzipien, deren Existenz wir noch demonstrativ beweisen werden. Und diese zwingen es, zum eigenen Nutzen zu handeln, und übertragen auf jenes den Fleiß und die Bestrebung [danach], ohne dass es sich [selbst] der erzielten Ergebnisse (*taḥlit*) seiner Handlungen bewusst wird. [Daher] verrichtet das [Tier] seine Arbeiten allein mit bestimmten Stoffen. Da der Mensch dagegen seinem Wesen nach vernunftbegabt ist, – insofern dieses (sprich sein *ratio*) von bestimmten vorzüglichen Primärwesen emaniert wird, was ihn zu einem Wesen ihrer Art macht, – kennt er die Ergebnisse (*taḥliyot*) seiner Handlungen. Und [deshalb] tut der Mensch alles, solange er bei gesundem Verstande ist, nur mit einem ihm [völlig] bewussten Endzweck (*taḥlit*). Und so vermag er [beispielsweise] die Wabe, – wenn nötig, – aus Wachs, Kupfer, Eisen, Silber, Gold, Holz, Stein und sonstigen natürlichen Materialien (*gešamim*) anzufertigen, und siehe, es wird gut sein!

Wundere Dich nicht darüber, dass das Tier im Dienste anderer erhabener Entitäten steht, die es zu seiner Vollendung (*taḥlit*) bringen, und glaube nicht, dass es sich anders verhält, und zwar dass ein Tier selbst den Endzweck von all dem, was es tut, begreift. Denn es ist genauso beschaffen wie die Pflanze, die keine Kenntnis von dem, was sie macht, besitzt, und an der vielmehr die Wirkung eines Prinzips aus dem Intellekt [auftritt], das nicht der Pflanze [selbst] innewohnt. Vielmehr ist der Pflanze zweifellos auferlegt, diesem vernunftbegabten Prinzip zu dienen. Denn Du findest [jede] Pflanze, [stets] ihre Art bewahren: Alle ihre Blätter haben [immer] eine bestimmte Größe; ihre Blüten sind [immer] von einer bestimmten Farbe, einem bestimmten Duft, einem bestimmten Geschmack, von bestimmten Maßen, und so – alles an ihr. Alle einzelnen Pflanzen erhalten die Gestalten ihrer [Art] aufrecht, [ihre] Maße, Farben, Düfte, Geschmäcker und Sonstiges in annähernd gleichen Verhältnissen [zueinander]. Und [all] dies belehrt uns über die Existenz der erhabenen Substanzen, die sich mit dem Tun der nicht-erhabenen Substanzen beschäftigen, welche zwar unvernünftig sind, jedoch die auf eine Vervollkommnung gezielten (*be-taḥlit ha-tiqun*) Handlungen so verrichten, als wären diese ihnen bewusst.

Wisse also, dass diese Kraft, welche wir unter den [übrigen] Seelenkräften als "Einbildung" identifizieren, ihre Tätigkeiten im Schlafe fortsetzt. Sie bemächtigt sich der Formen (*šurot*), welche zuvor von der Kraft geordnet wurden, die wir als Vorstellung bezeichneten. Nachdem diese die [aus dem Gemeinsinn] verschwundenen Formen [der existierenden Dinge] bewahrt und die [Eindrücke der] Sinne gesammelt hat, setzt sie einige von ihnen mit den anderen zusammen und trennt einige von ihnen voneinander. Alsdann schickt sie diese [Phantasiebilder] zum Gemeinsinn zurück, sodass es Einem vorkommt, als sähe er jene Dinge [wirklich]. Dies sind aber falsche Visionen und Träume, auf die wir später zu sprechen kommen.

Diese Kraft erscheint also in einer Hinsicht als Einbildung, in der anderen aber als Denken. Insofern sie aber die Wahrhaftigkeit [ihrer Inhalte] nicht voraussetzt, sind die menschlichen Gedanken nicht in jeder Hinsicht wahr, sondern zuweilen denkt der Mensch über theoretische und praktische Dinge richtig und [zuweilen] falsch. Daher ist es richtig, dass wir diese Kraft im Hinblick darauf, dass sie einbildet, mit der Kraft der Vernunft vergleichen, d.h. [als wäre] sie Kraft [der



die Formen aus dem Gemeinsinn in neue phantastische Bilder umwandelte, sondern auch darin, dass sie bestimmte Formen von den erhabenen Substanzen – nenne man sie Intellekte oder Engel – empfangen. Dabei erhält das Tier gemäß *Ibn Dauds* Beschreibung drei Geschenke zugleich. Wie bei der Emanation der Artformen auf die pflanzliche Welt zeichnen die erhabenen Substanzen dem Tiere im Falle der Einbildung (1) die Endformen seiner Werke vor. Darüber hinaus aber pflanzen sie in die animalische Seele ebenso (2) die Kenntnis der dazu notwendigen Mittel ein, sowie (3) die eigentliche Bestrebung, diese Werke zu vollbringen. Und es ist offensichtlich, dass die Wirkung der erhabenen Substanzen somit weit über die Grenzen der Einbildung reicht und die Bereiche betritt, die in der animalischen Seele den beiden "Führungskräften" *Ibn Sīnās* – (im zweiten Falle) der Einschätzungskraft und (im dritten Falle) dem Wunschvermögen – zugeordnet werden. Die Erklärung dieses Vorzugs der Einbildung gegenüber den übrigen "Kronprinzen" der animalischen Seele wie Einschätzung und Wunschvermögen scheint also im Folgenden zu bestehen: *Ibn Daud* bezieht die Wirkung der Himmelswesen durch die Einbildung explizit auf die schöpferischen, komplexen und langfristig geplanten Tätigkeiten des Tieres, welche ihrer Natur nach die Höchstleistung des Tieres darstellen.

Im Prinzip beschrieb *Ibn Sīnā* die Treibkräfte dieser Handlungen genauso wie *Ibn Daud*, allerdings mit weniger Deutlichkeit und in Bezug auf ihren Sitz in den Seelenkräften etwas anders: In *Kitāb an-nafs* erklärte er die Bautätigkeit der Bienen bei der Verfertigung der Waben sowie die der Vögel bei der Einrichtung ihrer Nester für die Wirkung des *ilhām* (d.h. des "Instinkts" bzw. der "Eingebung") und des *tashīr* (der so genannten "Unterwerfung"), was auf eine die Seele kontrollierende äußere Kraft schließen lässt.<sup>718</sup> Die Frage nach dem Ursprung der beiden Handlungsmotive, d.h. ob sie dem Tier von der Natur, vom Aktiven Intellekt, oder von Gott selbst verliehen werden, ließ er an der Stelle außen vor.<sup>719</sup> Die Frage war für ihn auch nicht ausschlaggebend. In seiner Emanationslehre sind alle drei bekanntlich eins: Der Wille Gottes werde durch den Aktiven Intellekt auf die Naturgesetze übertragen. Damit hätte eigentlich der Sachverhalt geklärt sein können, und zwar im Sinne von *Ibn Daud*. Doch in

---

<sup>718</sup> *Ibn Sīnā*, K. an-Nafs V:1 (Rahman, 204).

<sup>719</sup> An einer weiteren Stelle behauptet er, dass ein Löwe seinen Jungen und seinen Herrn aufgrund *ilhām ilahī* (der "göttlichen Eingebung") und *ġibillah* (der "natürlichen Veranlagung") nicht fresse, was einerseits den Begriff *ilhām* ("Instinkt", "Eingebung") im Einklang mit der traditionell islamischen Bedeutung dieses Terminus auf den göttlichen Einfluss zurückführt, andererseits aber mit der natürlichen Veranlagung gleichsetzt. Daraufhin beschreibt er die Neigung der Tiere zu seinem Nachwuchs als die Eigenschaft ihres *tab'* ("Natur", "Wesen"). Siehe: Ebd. (Rahman, 205). Vgl. MacDonald, 2011.

einem weiteren Beispiel der zielgerichtet geplanten animalischen Handlungen, – nämlich im Beispiel der Ameise, welche Nahrungsmittel in ihren Haufen trägt, um darin die Vorräte vor dem Regen zu schützen, – bezeichnet *Ibn Sīnā* ihren Beweggrund zunächst als "eine Art Instinkt (Eingebung)" (*ḍarb mini 'l-ilhām*),<sup>720</sup> dann aber als "die angeborene Eigenart, mit deren Hilfe [das Tier unterscheidet], ob das Ergebnis [seiner Handlung] ihm passt, oder nicht",<sup>721</sup> womit er das Ganze auf das Urteil der Einschätzung bezieht.

Der Widerspruch lässt sich allerdings erklären: Für *Ibn Sīnā*, der alle dem Tier zugänglichen Informationen auf die Empfindungen der gegenwärtig vorhandenen Wahrnehmungsobjekte reduziert, kann die animalische Seele unmöglich an die Zukunft denken. Diese ist ja noch etwas Nichtexistentes und daher auch kein Objekt der Wahrnehmung. *Ibn Sīnā* erklärte, dass die Ameise ihre Vorräte vor dem Regen deswegen schütze, weil sie denke, dass der Regen gleich komme.<sup>722</sup> Ihre Handlung unterscheidet sich daher nicht im Geringsten von der eines Tieres, das von dem Anderem fliehe, weil es glaubt, jenes würde es auffressen. Die Hauptrolle spiele in diesem Fall selbstverständlich die Einschätzung. Im Falle der Bienen und der Vögel dagegen, deren Bautätigkeit eine höhere Geschicklichkeit voraussetzt, zu keiner schnellen Vollendung führt und bis zur Fertigstellung der gesamten Einrichtung keinen Anlass zum Erfolgserlebnis bietet, versucht *Ibn Sīnā* ihre Fertigkeiten durch Einwirkung der höheren Substanzen zu erklären, wenn er es aber auch nicht so eindeutig wie *Ibn Daud* formuliert. In *Kitāb an-naḥs* findet man allerdings keinerlei Verbindung zwischen diesen höheren Einflüssen und dem Einbildungsvermögen der animalischen Seele.

Indem *Ibn Daud* die Einbildung an die Wirkung der Himmelswesen bindet, gewinnt er dreierlei: (1) Zunächst erläutert er damit den Mechanismus der besonderen, einfallsreichen und langfristig geplanten Handlungen der Tiere; (2) Ferner findet er dadurch überhaupt erst eine plausible Erklärung der Funktion der Einbildung in der Seele des Tieres, welches eigentlich überhaupt keine freischaffende Phantasie braucht, da es auch nichts Neues erfindet; und (3) Schließlich, entdeckt er darin den Schlüssel zum Verständnis des Triebes, der allen animalischen Handlungen zugrunde liegt. Denn so behauptet er bereits zu Beginn des Abschnittes, dass "alle Handlungen des Tieres aus der Einbildung hervorgehen" würden. Es liegt dem Leser also nahe, daraus zu schließen, dass

<sup>720</sup> Ebd. (Rahman, 206).

<sup>721</sup> Ebd. (Rahman, 206): [وسائر الحيوانات إنما يكون لها من الإعدادات للمستقبل]<sup>(1)</sup> ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو لم توافق.

<sup>722</sup> Ebd.



auch die übrigen Entscheidungen der animalischen Seele, wie die instinktiven oder reflexiven, dieser von den Himmelswesen und letzten Endes von Gott auferlegt werden.

Dies schildert *Ibn Daud* an einer anderen Stelle, und zwar in der Beschreibung der vegetativen Fortpflanzungskraft. Hier merkt er, wie erwähnt, an, dass dieses Vermögen den Drang eines Lebewesens nach Ewigkeit verkörpere.<sup>723</sup> Der Drang könne ihm selbst aber nicht innewohnen, sondern komme ihm von Außen, sprich von den Himmelssubstanzen, zu.<sup>724</sup> In diesem Kontext behauptet er nun, dass die Tiere eine starke Empathie gegenüber ihrem Nachwuchs aus demselben Grund aufweisen müssten.<sup>725</sup> Das Empfinden einer Zuneigung gehört aber vor allem in die Bereiche der Einschätzung und des Wunschvermögens. Die Einschätzungskraft empfindet die Liebenswürdigkeit eines bestimmten Tierjunges, worauf das Wunschvermögen das daraus entstehenden Wohlgefallen an ihm zu verspüren anfängt.

Besonders interessant an der Schilderung der Einbildungskraft in *AR* ist aber *Ibn Dauds* Demonstration der erzwungenen Wahl des Tieres. Auf der Suche nach den für seine schöpferischen Tätigkeiten geeigneten Materialien, stößt das Tier auf gewisse Grenzen. Und zwar nicht infolgedessen, dass seine Phantasie bzw. die Kreativität seiner Einbildung nicht dazu ausreicht, andere Materialien zu benutzen, sondern deswegen, weil ihm das "Bewusstsein der Endergebnisse (*taḥliyyot*) seiner Handlungen" fehlt. Dies beraubt das Tier jegliches Verständnisses davon, was er tut. Und daraus wird nun klar: Die freie Wahl kann aus *Ibn Dauds* Sicht erst dann getroffen werden, wenn dem handelnden Subjekt das Wesen der von ihm erstrebten Werke bewusst wird. Und dieses Vermögen, das abstrakte Wesen der Dinge losgelöst von ihren akzidentiellen Bestimmungen zu erkennen, spricht er allein dem Menschen zu. Das Tier dagegen erblickt in der Außenwelt allein die einzelnen Gegenstände mit ihren gegenwärtig vorhandenen und daher in seiner Vorstellung unwandelbaren Akzidentien. Daher mangelt es ihm auch an Flexibilität des Urteils und es wählt immer dasselbe aus. Explizit erklärt *Ibn Daud* den Grund der Wahl eben dieses bestimmten Stoffes nicht. Aus dem

---

<sup>723</sup> Siehe: Abs. 3.2.4.1.

<sup>724</sup> Zu diesem Gedanken kehrt er etwas später in demselben Kapitel (ER 89b18-90b18) zurück und erläutert ihn noch ausführlicher auf die Weise, die bereits oben (Abs. 2.3.1.) dargelegt wurde. Vgl. *Ibn Sīnā*, *Risālah fī 'l-'Iṣq* IV (Mehren, 10) & *K. an-Nafs* II:1 (Rahman, 55). An beiden Stellen spricht *Ibn Sīnā* von der "göttlichen Weisheit", deren Wirkung die Lebewesen dabei verspüren, gibt aber am Ende der besagten *Risālah* an, dass die Liebe der Himmelseelen zu der "Ersten Ursache" sich dadurch ausdrücke, dass sie durch ihre Bewegungen die Existenz aller Lebewesen aufrechterhalten. Siehe: *Ibn Sīnā*, *Risālah fī 'l-'Iṣq* VII (Mehren, 25).

<sup>725</sup> AR I:6 (ER 73b11-74b1).

Kontext lässt sich dennoch leicht erschließen, dass sie dem Tiere gleichfalls von den erhabenen Substanzen vorgegeben werden. Noch wichtiger ist aber, dass das Tier – und darauf kommt es uns an – im Unterschied zum Menschen selbst in einer Wahlsituation von solchen detaillierten Bestimmungen nicht abweichen kann. Es erübrigt sich also zu sagen, dass die derartig ferngesteuerten Handlungen des Tieres keineswegs als freiwillig gelten können.

*Der Mechanismus der erzwungenen Wahl* 3.2.4.7.

Im Vorangehenden haben wir uns mit Urteilen der einzelnen inneren Seelenkräfte beschäftigt, insofern diese Kräfte ihre Urteile getrennt von einander fällen. Da sie alle im Alleingang unfreiwillig wirken, müsste auch die Summe ihrer Wirkungen keine selbständige Entscheidung zustande bringen können. Unsere Deutung bestand jedoch darin, dass die Einzelurteile der animalischen Seelenkräfte keine Wahlsituation zulassen. Doch was geschieht, wenn die Beweggründe sich gegen einander richten? Die Beschreibung einer solchen Wahlsituation des Tieres findet man in *Ibn Dauds AR* und *Ibn Sīnās Kitāb an-naḥs* nicht. Man könnte es sich aber leicht vorstellen. Dafür müsste man nur ihre eigenen Beispiele miteinander verbinden. Man denke einfach an ein hungriges Schaf, das einen Gerstenkorb neben einem Wolf erblickt. Oder, an eine Biene, welche ihren gerade im Aufbau befindenden Stock in Flammen aufgehen sieht. Bei *Ibn Sīnā* finden wir genau ein solches Beispiel in seinem *Risālah fī 'l-'Iṣq*. Darin definiert *Ibn Sīnā* einige Handlungen der Tiere als "gewählt". Er zählt sie nämlich zu den Folgen der "frei gewählten Liebe" (*'iḥtiyārīy*).<sup>726</sup> Dieser Umstand verdient unsere besondere Aufmerksamkeit, insofern die psychologische Lehre *Ibn Dauds* sich – wie gezeigt – im Großen und Ganzen an *Ibn Sīnās* Vorlagen hält.

*Ibn Sīnā* schreibt so:

Die zweite [Art der Liebe] ist die gewählte Liebe. Ihr Träger kann das von ihm Geliebte aufgeben, indem er sich den Schaden davon, was vor ihm geschieht, einbilde. [Dann] wägt er das Ausmaß dieses Schadens gegenüber der Gewichtigkeit des Nutzens ab, [welchen ihm] das Geliebte [verspricht]. So [ergeht es] beispielsweise dem Esel, wenn er einen auf ihn zulaufenden Wolf erblickt. Dann hört er auf, die Gerste zu kauen, und ergreift mit voller Hingabe die Flucht. Denn er weiß, dass der Schaden, welcher mit dem [auf ihn zukommenden] Geschehen verbunden ist, [bei Weitem] den Nutzen dessen, was vor ihm ausgelegt ist, überwiegt.<sup>727</sup>

<sup>726</sup> Siehe: Abs. 3.2.1.

<sup>727</sup> *Ibn Sīnā*, *Risālah fī 'l-'Iṣq* IV (Mehren, 9): والثاني عشق اختياري وحامله قد يُعرض بذاته عن معشوقه، ليتخيل استضرار بعارض أمامه. يزن قدر ضرره على أوزان نفع المعشوق. مثل الحمار فإنه إذا لاح له شخص الذئب متوجها نحوه، أقصر عن قضم الشعير وأمعن في هرب، ليعرف أنه إن ما يتصل به من ضرر العرض أرجح من منفعة المعرض عنه.

Betrachten wir *Ibn Sīnās* Beispiel als ein psychologisches Phänomen. Darin müsste man ein Wechselspiel der Einschätzung und der Einbildung feststellen. Ihr Urteil sollte in ein bestimmtes Gefühl der Wunschkraft münden, auf das die Bewegungen folgen. Die in der Einschätzung gewonnenen Intentionen, d.h. der Genuss der Gerste und die Bösartigkeit des Wolfes, werden in der Einbildung mit den Bildern der unmittelbaren Folgen seines Verbleibens ausgestattet. Der Esel stellt sich den Geschmack der Gerste und den schmerzhaften Tod durch den Angriff des Wolfes vor, schätzt diese ein, verspürt den Wunsch, sich vom Wolf zu entfernen, als stärker und entscheidet sich für die Flucht, die er auch daraufhin ergreift. Und diese Entscheidung bezeichnet *Ibn Sīnās* als "frei gewählt" (*ih̄tiyārīy*).

Das bereits zuvor erwähnte Beispiel der freien Wahl bei *Ibn Daud* sieht ähnlich aus. In diesem Fall war es aber nicht der Esel, der vom Wolf floh, sondern *David*, der in Keila den Streitkräften *Sauls* entkam.<sup>728</sup> Betrachtet man die beiden Vorfälle aus dem Blickwinkel der Psychologie, worin besteht dann der Unterschied? *Louis Gardet* sieht die Lösung des Problems in *Ibn Sīnās Risālah fī 'l-īšq* im Folgenden:

The adjective *ih̄tiyārī* is the opposite of "natural" (*tab'īyī*) and it is applied to the freedom of spontaneity of the estimative faculty in animals in the same way as it is to the intelligent choice of a rational or spiritual nature. [...] The act of choice becomes "evident" when it is linked with a voluntary action, [...] but it is not will that defines it. That which effects greater or less perfection of choice is not the degree of a freedom in which are joined intelligence and rational will, but the degree and quality of knowledge. The choice that depends on intelligence is the only one that can tend towards the "pure and true" good; it is no less caught up in the universal causal sequence.<sup>729</sup>

Die Wahl des Tieres und die Wahl des Menschen unterscheiden sich also laut *Gardet* nur in ihrer Qualität, nicht in ihrem Wesen. Und die beiden sind seiner Auffassung nach nicht wirklich "frei".<sup>730</sup> Wie auch immer nahe liegend diese Lösung ist, scheint hier eine wichtige Nuance übersehen worden zu sein. Diese kann bereits am Text von *Risālah fī 'l-īšq* festgestellt werden. Denn so schließt *Ibn Sīnā* das Kapitel über die Liebe der animalischen Seele mit folgenden Worten:

---

<sup>728</sup> Siehe Abs. 3.1.4.4.

<sup>729</sup> Gardet, 1971, 1063.

<sup>730</sup> Diese Deutung belegt *Garet* mit der Tatsache, dass *Ibn Sīnā* an zahlreichen Stellen in *al-Naǧāt* den Begriff *ih̄tiyār* mit *'irādah* (der "Wille") verbindet, und damit allem Anschein nach die Fähigkeit eines Lebewesens meint, den wechselnden Willen in sich zu verspüren und dementsprechend zu handeln. Diesem Verständnis nach sollte *ih̄tiyārī* nicht als "freiwillig", sondern eher als "willentlich" verstanden werden. Über die Autonomie dieser Entscheidung und demnach über ihre Freiheit wird hier also nichts ausgesagt. *Garets* Annahme, die Wahl bei Tier und Mensch sei gleich, kann deshalb damit nicht bestätigt werden.

Insofern also das unvernünftige Tier auf einer niedrigeren Stufe steht als die, auf der die Kraft der Vernunft erworben wird, – und auf dieser gründet [die Kenntnis] der wahren [Natur] der Universalien, – kann es unmöglich das Verständnis der Zweckbestimmung (*ğaraḍ*) erwerben, welche den universalen Dingen zuteil wird. Und in dieser Hinsicht wird seine Begehrenskraft der vegetativen Kraft (*qūwah nabātīyah*) ähnlich, indem sie notwendig dieser Zweckbestimmung folgt.<sup>731</sup>

Die Begehrenskraft (*qūwah šahwānīyah*, od. *šahwah*) stellt bei *Ibn Sīnā*, wie erwähnt, eine der zwei Arten des Wunschvermögens (*šawq*) dar. Aus verständlichen Gründen passt sie besser als dessen zweite Art, der Zorn (*ğadab*), zur Gegenüberstellung mit den vegetativen Kräften.<sup>732</sup> Mit diesem Beispiel vergleicht also *Ibn Sīnā* das Wunschvermögen des Tieres (das animalische Hauptvermögen), sprich die Seele des Tieres, mit den vegetativen Kräften, d.h. mit der Pflanzenseele. Und an der Stelle betont er, dass die Tiere gleich den Pflanzen deswegen "notwendig (d.h. unfreiwillig) ihren Zweckbestimmungen folgen", weil sie diese nicht verstehen. Mit anderen Worten, die Unwissenheit der Tiere über den wahren Sinn ihrer Handlungen lässt sie sich diese Handlungen wünschen, jedoch nicht über die eigenen Wünsche entscheiden. Demnach müsste die Abwägung der einzelnen Intentionen gegenüber einander in der Einschätzung dem Tiere bereits vorgegeben sein, d.h. bevor es sich für eine der beiden Optionen entscheidet.

Bei *Ibn Daud* erscheint alles noch einfacher. Wie wir es bei der Beschreibung der Einbildungskraft gesehen haben, vergleicht er ebenso die Tätigkeiten der Tiere mit dem Wachsen der Pflanzen. Wie er schreibt, "stehen die Tiere im Dienste anderer erhabener Entitäten, die es zu seiner Vollendung (*taḥlit*) bringen", weil "ein Tier selbst den Endzweck (*taḥlit*) von all dem, was es tut, nicht begreift." Genauso wie *Ibn Sīnā* schreibt er die Möglichkeit der Erkenntnis des Endzwecks bzw. der Zweckbestimmung (arab.: *ğaraḍ*, hebr.: *taḥlit*) allein der Vernunft zu. Im Unterschied zu *Ibn Sīnā* bindet er aber die vermeintlichen Denkprozesse der Tiere eindeutig an die Fürsorge der erhabenen Substanzen, sprich Engel.<sup>733</sup> Indem er ferner behauptet, dass eben der Mensch (*ʿadam*) frei wählen kann, und nicht etwa alle Lebewesen (*baʿaley ḥayim*), legt er dem Leser nahe, dass dieser Begriff der freien Wahl (hebr.: *beḥirah*) auf die Tiere nicht zu beziehen ist. Im Falle des Esels also könnte das Tier laut *Ibn Daud* eine "Wahl" zwischen Wolf und Gerste haben, doch nicht eine "freie Wahl". Denn in diesem Fall besitzt das Tier

---

<sup>731</sup> *Ibn Sīnā*, *Risālah fi ʿl-ʿIṣq* IV (Mehren, 10-11): *ثم إن الحيوان الغير الناطق لأنحطاطه عن مرتبة الفوز بالقوة النطقية التي بها توقفت على حقيقة الكليات لا يستفيد بإدراك الغرض الحاص بالامور الكلية. فلذلك صارت فيه القوة الشهوانية تُشاكل القوة النباتية في التزامه الى هذا الغرض.*

<sup>732</sup> Siehe: Abs. 3.2.2.

<sup>733</sup> Siehe oben: Abs. 3.2.4.6.

in der Gestalt der inneren Vermögen keine eigenständige Seelenkraft, welche die Entscheidung zwischen Hunger und Angst treffen sollte.

#### *Z e i t e r l e b n i s d e r a n i m a l i s c h e n S e e l e*

3.2.4.8.

Aus all dem Gesagten können nun zwei Schlussfolgerungen gezogen werden: (1) Das Tier kann keine eigene Zeit kreieren, sondern nur die äußere Zeit erleben; und (2) Die animalischen Kräfte beziehen sich allein auf das Gegenwärtige. Denn wenn ihre Handlungen nicht die unmittelbaren Ausführungen der suggerierten Entscheidungen der "erhabenen Substanzen" sind, sind sie die Reaktionen auf die Erscheinungen der Außenwelt. Und die Reaktionen sind nun mal momentane Handlungen.

Das erlebte Gegenwärtige ist aber dem Jetzt-Begriff aus *Ibn Dauds* Physik nicht ähnlich. Das physikalische "Jetzt" besitzt bei *Ibn Daud* keine Dauer, genauso wie der mathematische Punkt keine räumliche Größe hat. Die erlebte Gegenwart ist dagegen ein Zeitabschnitt von einer gewissen Länge. Sollte *Ibn Daud* sich konsequent an die Vorlagen aus der Psychologie *Ibn Sīnās* halten, würde er den Bezug der Tiere zur Zeit auf dieselbe Weise wie *Ibn Sīnā* beschreiben müssen. Und *Ibn Sīnā* sagt darüber in seinem *Kitāb an-nafs* durchaus eindeutig:

[...] Der Mensch besitzt etwas, womit er sich in Bezug auf die bevorstehenden Dinge überlegen kann, ob er, sie zu erledigen, anfangen soll, oder nicht. So kann er gleich etwas machen, was seiner Überlegung nach richtig wäre, nicht zu einem späteren Zeitpunkt zu tun, oder etwas Anderes statt des Überlegten. [Genauso] kann er etwas unterlassen, was seiner Überlegung zufolge richtig wäre, zu einem anderen Zeitpunkt zu machen, oder dieses gegen seine Überlegung gleich tun. Von den [Fähigkeiten], sich auf das Kommende vorzubereiten, gibt es aber bei den übrigen Lebewesen (Tieren) allein die natürliche [Fertigkeit] einer Art, [und zwar die Fähigkeit zu fühlen], ob die Folgen [einer Sache] ihnen (den Tieren) passen oder nicht.<sup>734</sup>

Da das Tier laut *Ibn Sīnā* weder das aktive Erinnerungsvermögen besitzt, noch selbstständig die Pläne für die Zukunft, wie es *Ibn Daud* insbesondere betont, entwerfen kann, bilden die an die gegenwärtige Reize der Umwelt gebundenen Vorstellungen den einzigen Inhalt seiner mentalen Aktivität. Wenn das Schaf vom Wolf flieht, behält es das furchterregende Antlitz des Wolfes im Gedächtnis. Wenn es auf die Gerste zuläuft, entfalten sich in seiner Vorstellung der angenehme Geschmack und das Gefühl der Sättigung. Verschwindet aber der Wolf, oder ist die Gerste gegessen, verblasst auch die Erinnerung an sie und an

---

<sup>734</sup> Ibn Sīnā, K. an-Nafs V:1 (Rahman, 2006): [...] الجنس ما لإنسان أن يروى فيه من الأمور المستقبلية, أنه هل ينبغي له أن يفعلها أو لا ينبغي. فيفعل ما يصح أن توجب رويته أن لا يفعله وقتنا آخر أو في هذا الوقت بدل ما روى, ولا يفعل ما يصح أن توجب رويته أن يفعل وقتنا آخر أو في هذا الوقت بدل ما روى. وسائر الحيوانات إنما يكون لها من الإعدادات للمستقبل ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو لم توافق.

die durch sie hervorgerufenen Handlungen. Somit beginnt für das Tier ein neuer Lebensabschnitt, bedingt durch andere Reize.

*Jon McGinnis* behauptete in Anlehnung an *Ibn Sīnās* Theorie der Raumwahrnehmung in *Ṭabīṭyāt*, dass sowohl das Tier, als auch der Mensch die Zeit mit Hilfe des Einschätzungsvermögens (*wahm*) erleben. Die entfernten Objekte würden nämlich kleiner aussehen, als sie in Wirklichkeit seien, und dadurch könnten sie von der Einschätzung als "entfernt" interpretiert. Die Einschätzung deute die zweidimensionalen Erscheinungsbilder der Realität als dreidimensionale und entwerfe dadurch die Pläne der Bewegungsabläufe zum erwünschten, oder weg vom befürchteten Objekt. Durch das Wunschvermögen leite sie diverse Bewegungen ein und gestalte somit die Beziehung der Seele zum Raum und zur Zeit.<sup>735</sup> Ob dies nun so einfach auf die Raum- und Zeitwahrnehmung bei *Ibn Sīnā* zutrifft, oder nicht, sei dahingestellt. Interessant für die vorliegende Untersuchung ist allein die Frage, ob dies für die animalische Zeitwahrnehmung bei *Ibn Daud* gilt. Denn im Unterschied zu *Ibn Sīnās* Einschätzungsbegriff ist dieser in *AR* recht vereinfacht. Damit nehme das Tier ausschließlich die "Intentionen" wie Böswilligkeit oder Genießbarkeit eines Objektes auf. Pläne zu entwerfen, gehört nicht dazu. Der Mechanik der animalischen Psyche in *AR* I:6 nach zu urteilen, sollte es eine gemeinsame Leistung der Einschätzung und der Einbildung sein: In der Einbildung wird die Entfernung des erwünschten oder zu vermeidenden Objekts vorgestellt, worauf die Einschätzung die Bewältigung der Strecke zum oder weg vom Objekt wahrnimmt, als äußerst unangenehm oder durchaus lohnenswert bewertet und alsdann dem Wunschvermögen einen Wink gibt, die Bewegung zu erstreben oder zu vermeiden. Ob *Ibn Daud* sich diesen Vorgang genau so, oder etwas anders vorgestellt hat, lässt sich nur erraten. Eins steht jedoch fest: Die Zeitfolge, die ein Tier laut *Ibn Daud* erleben kann, ist nicht die Abfolge der Zeit von der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft (*McTaggarts A-series*), sondern die Sequenz vom Früheren zum Späteren (*McTaggarts B-series*), in der das Frühere und das Spätere miteinander im Gegenwärtigen verschmolzen wahrgenommen werden: Das fliehende Schaf läuft solange die Gestalt des Wolfes es in seiner Vorstellung verfolgt. Dabei mag es wohl den Unterschied zwischen der gegenwärtigen Gefahr und der erhofften Rettung in seiner Einbildung begreifen, ja die Strecke seiner Flucht als unangenehm oder mühselig einschätzen, doch ob es dabei die Zeit als Zeit wahrnehmen kann, bleibt fraglich. Es scheint vielmehr allein die notwendige Reihenfolge der Dinge

---

<sup>735</sup> McGinnis, 2010, 114. Vgl. *Ibn Sīnā, Šifā': Ṭabīṭyāt* II:9 [12] (McGinnis, 208-209).

zu empfinden – Wolf, Angst, Flucht, Anstrengung, noch mal Anstrengung, noch größere Anstrengung, dann aber Erschöpfung, Abwesenheit des Wolfes, Halt und endlich Ruhe. Sollte sich das Schaf dabei die Dauer seines Laufes vorstellen, würde es dies nicht mit einem Zeitbegriff tun, sondern mit der Manifestation der Dauer und der Entfernung, die sich im Ausmaß und der Intensität seiner Handlung in den körperlichen Empfindungen ausdrücken: Schnelle Flucht zum weit liegenden Ziel ist "ermüdend", langsamer Gang zum nah gelegenen Ort ist dagegen "leicht". Gemäß dem von *Ibn Daud* gezeichneten psychologischen Profil des Tieres empfindet es die Zeit so, wie dies auch die auf dieses Tier einwirkenden Himmelssubstanzen empfinden, und zwar als die Folge vom Früheren zum Späteren, allerdings mit dem Unterschied, dass die Himmelssubstanzen nur eine Handlung und dessen ewige Ordnung erkennen und dadurch auch schaffen, während das Tier infolge seiner Verankerung im Chaos des materiellen Daseins diese Ordnung im ständigen Wirrwarr der äußeren Reize und seiner eigenen Reaktionen darauf jeden Augenblick aufs Neue erlebt.

#### *Z u s a m m e n f a s s u n g   d e r   Z w i s c h e n e r g e b n i s s e*      3.2.4.9.

An dieser Stelle möchte ich einige vorläufige Ergebnisse der angestellten Untersuchung festhalten. Laut all dem Gesagten kann das Handeln eines Tieres entweder von

- (1) der Einschätzung als Instinkt und unbedingter Reflex, d.h. als unmittelbare Reaktion auf einen äußeren Reiz, oder
- (2) vom Gedächtnis als gelerntes Verhalten bzw. bedingter Reflex, im temporalen Sinne also als eine dem eigentlichen Reiz vorangehende Reaktion, oder
- (3) von den "erhabenen Substanzen" durch Einbildung und ihr zufolge auch durch Einschätzung und Gedächtnis als eine langfristig angelegte und wohl durchplante schöpferische Tätigkeit

hervorgerufen werden. Keiner dieser Handlungen ist jedoch freiwillig. Das Tier vermag nämlich seine Handlungen als eigene zu fühlen und zu erleben; womöglich mag ein Beobachter sich sogar einbilden, sie seien vom Tiere selbst ersonnen worden; doch laut *AR I:6* sind sie es nicht.<sup>736</sup> Unter allen irdischen Entitäten bleibt die Willensfreiheit in *Ibn Dauds* Verständnis allein den Menschen vorbehalten.

Sollte nun die freie Wahl als Kriterium zur existentiellen Hierarchie der irdischen Entitäten herangezogen werden, ergibt sich für *Ibn Daud* die folgende

---

<sup>736</sup> Für ähnliche Auffassung dieser Frage bei *Ibn Sīnā* siehe: Perler, 2002, 76-79.

Skala: Im Unterschied zur (1) Urmaterie (*hayuley*), welche ohne Form keine eigenständige Existenz besitzt, erscheint (2) ein lebloser Körper (*domem*) als das wirklich Seiende, dessen Bewegungen von der Natur gesteuert werden; (3) die Pflanze (*šemaḥ*) besitzt darüber hinaus die Seele, welche ihre weiteren Bewegungen bestimmt; (4) beim Tier (*ba'al ḥayim*) kommt ferner das Gefühl des eigenen Wunsches und die Möglichkeit einer Wahl hinzu, von der er aber keinen selbständigen Gebrauch machen kann; (5) und allein der Mensch (*'iš*) besitzt die Freiheit, zwischen seinen Wünschen zu wählen.

Ob nun aus diesem Grund *alle* Handlungen des Menschen in *Ibn Dauds* Augen freiwillig sein müssen, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Dieselben Beschlüsse, die in der menschlichen Seele auf den dem Tiere ähnlichen Wegen gefasst werden, gelten laut *AR* eigentlich als zwar willentlich, doch unfreiwillig. Die entscheidende Differenz zwischen einer erzwungenen und einer freien Entscheidung liegt gemäß dem Geschriebenen darin, dass das handelnde Subjekt, wie es in *AR* I:6 mehrmals betont wird, sich seiner Handlung bewusst ist, oder nicht. Ob die Unbewusstheit eines Menschen für *Ibn Daud* jedoch nicht eine freiwillige Entscheidung ist, eine sozusagen bewusst unterlassene Wahl, bleibt ungewiss.<sup>737</sup> Im Folgenden werden wir darlegen, auf welche Weise die Vernunft dem Menschen in seiner freien Wahl beisteht und welche Gegenspieler sie dabei überwinden soll.

### D i e f r e i e W a h l

3.2.5.

Dass die Vernunft laut *Ibn Daud* den Menschen befreien solle, scheint, wie gesagt, im bereits zitierten Textabschnitt über die Einbildungskraft gemeint zu sein. Darin hängt die Möglichkeit der freien Wahl unzertrennlich mit dem Zweckbewusstsein der Handlung zusammen. Aus der oben zitierten Textstelle ging freilich hervor, dass der Mensch kraft seiner Vernunft und anders als die Tiere allein die Weise, *wie* er etwas tut, selbst zu bestimmen vermag. So kann er nach seinem Belieben die Materialien wählen, aus denen er etwas bauen kann. Im vorliegenden Kapitel möchte ich nun beweisen, dass der Mensch bei *Ibn Daud* ebenso das, *was* er tut, frei wählen kann.

Die freie Wahl setzt, wie gesagt, voraus, dass im Moment der Entscheidung dem Menschen mindestens die Möglichkeit von zwei alternativen Handlungen zur Verfügung stehen muss, und dass er selbst, und kein Anderer anstatt seiner, sich

---

<sup>737</sup> Die vom Tier zu vollziehenden Handlungen sind nämlich entweder instinktiv und reflexiv, oder gelernt bzw. dressiert, oder von höheren Mächten suggeriert. Es ist nämlich nicht evident, dass ein aus niederen Gründen handelnder Mensch, wie z.B. ein Vergewaltiger, sich beim Gericht auf den Instinkt berufen darf, um sein Verbrechen zu entschuldigen.



für eine der Alternativen entscheiden kann. Diesbezüglich kommen wir zunächst zur Frage nach den Motiven, welche die menschliche Wahl bedingen (Abs. 3.2.5.1.). Alsdann aber will ich die Kraft der Vernunft (Abs. 3.2.5.2) sowie die Natur (Abs. 3.2.5.3) und die Mechanik ihrer Wahl (Abs. 3.2.5.4) beschreiben. Schließlich werde ich mich der Definition des äußeren Zeitrahmens einer frei gewählten Handlung zuwenden.

### *D a s W u n s c h v e r m ö g e n d e s M e n s c h e n*

3.2.5.1.

Wie es oben bereits dargelegt wurde, ist das Wunschvermögen eines Lebewesens ein Vermögen, das Urteil einer inneren Seelenkraft wahrzunehmen, dieses zu einem Willensimpuls zu verarbeiten, um ihn darauf an die Bewegungsorgane weiterzuleiten. Der Impuls des Wunschvermögens setzt sich dabei aus den Urteilen der drei höheren inneren Empfindungen – Einbildung, Einschätzung und Gedächtnis – zusammen. Diese sind im Falle des Menschen etwas anders als die des Tieres. So sei laut *Ibn Daud* beispielsweise das, was sich beim Tiere "Einbildung" nenne, beim Menschen das "[kombinatorische] Denken". Doch die Formen dieses Impulses sind bei allen Lebewesen gleich, und zwar ist es entweder "Begierde", oder "Zorn", die in AR in ihrer avicennischen Deutung übernommen wurden und den Gefühlen der Anziehung und der Abneigung entsprechen.<sup>738</sup>

Laut *Ibn Daud* gehen aber die beiden Begriffe – "Begierde" und "Zorn" – bei der menschlichen Psyche weit über die bloßen Bezeichnungen der momentanen Seelenzustände des Wohlwollens und der Missgunst, die beim Tiere als Reaktion auf die äußere Reize erscheinen, hinaus. Beim Menschen stehen sie laut AR II:6:2 für gewisse konstante Veranlagungen des menschlichen Charakters. Denn so lesen wir es im Text:

Der Bösewicht sündigt infolge dessen, dass die Materie, aus welcher er geworden ist, einer großen Hitze ausgesetzt worden ist. Es ist einerlei, ob [dies] der Mischung des Samenergusses<sup>739</sup> [selbst] zugestoßen ist, oder der Mischung der Gebärmutter, oder den beiden zugleich. Allein hat dies zur Folge, dass davon in seinem Herzen die Hitze in einem größeren Maße entsteht, als es sich gehört. Und dadurch kommt dem Charakter [dieses Menschen] eine Eigenschaft zu, die sich "Jähzornigkeit" nennt. Er zürnt immer wieder, so dass er [ständig] mit den [anderen] Menschen in Streit gerät; er fletscht [beim Anblick] auf sie [seine Zähne], wie dies die Hunde tun; manchmal streckt er aber nach ihnen [sogar] seine Hand aus und tötet sie, wie dies [alleine] die Biester machen.<sup>740</sup>

<sup>738</sup> Siehe: Abs. 3.2.3. & 3.2.5.4.

<sup>739</sup> *Mofoṭ* übersetzt sinngemäß passender "der Mischung des Samentropfens" (siehe unten Anm. 1 zum hebräischen Text).

<sup>740</sup> AR II:6:2 (ER 204b16-205a5): והרשע החוטא למה שקרה בחומר אשר נתהוה ממנו חום רב אם במזג השכבת הזרע<sup>(1)</sup> או מזג הרחם או בשניהם יחד נמשך לזה שיתקבץ מהם<sup>(2)</sup> בלבו יותר מן השיעור הממוצע ולזה יקר<sup>(3)</sup> ממנו

Manchmal leidet jedoch die Mischung des Samenergusses,<sup>741</sup> oder die der Gebärmutter, oder die beiden zugleich, an Wärmemangel. Dadurch wird sein Herz kälter als bei einem richtigen Mischungsverhältnis. Und der Mensch, der daraus entstehet, wird dumm und einfältig. Er wird keine Kenntnis besitzen und sich vor nichts fürchten; er wird nicht sehen [können], dass das Lobenswerte lobenswert und das Unanständige unanständig ist. Vielmehr wird er mit glühender Begierde [nur noch] blind nach seinen Gelüsten jagen.<sup>742</sup>

Es ist nicht der passende Ort, die Ursprünge dieser Lehre in den Schriften des Aristoteles, Galens und Ibn Sīnās zu beschreiben und den dargelegten Wirkungsmechanismus detailliert zu erklären. Dies habe ich an einer anderen Stelle getan.<sup>743</sup> Hier möchte ich nur einen wichtigen Aspekt dieser Vorstellung zu ihrem besseren Verständnis kurz beschreiben.

Entscheidend für die vorliegende Untersuchung ist im zitierten Abschnitt vor allem der Gedanke, dass die psychischen Veranlagungen des Menschen bei Ibn Daud zu angeborenen Qualitäten der menschlichen Physiologie erklärt werden. Damit wird die in der antiken und mittelalterlichen Medizin angenommene Verbindung zwischen Körper und Seele angedeutet, die bei Galen und Ibn Sīnā mit dem Begriff des Charakters verbunden wird. Sowohl Galen, als auch Ibn Sīnā glaubten nämlich wie Ibn Daud, dass der menschliche Körper gleich den übrigen zusammengesetzten materiellen Dingen aus vier Elementen (Luft, Wasser, Feuer und Erde) bestehe. Die Eigenschaften der Elemente (Trockenheit bzw. Feuchtigkeits und Kälte bzw. Wärme) würden den vier Körpersäften (Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle) entsprechen.<sup>744</sup> Die Mischung der Säfte ergebe demnach das Temperament (κράσις, *mizāj*) des Menschen und dieses präge seinen Charakter (griech.: ἦθος, arab.: *ḥulq*).<sup>745</sup> Den Charakter definiert Ibn Sīnā genauso wie Galen als eine "Veranlagung, mit deren Hilfe in der Seele spontan [die Impulse zu] gewissen Handlungen entstehen, ohne dass ihnen eine Überlegung

---

במדות תכונה תקרא כעס וימשך לכעס שיהיה מתקוטט עם האנשים ויחרץ להם כמו שיעשו הכלבים ולפעמים ישלח יד אליהם ויהרגם כמו שיעשו החיות הרעות.

<sup>(1)</sup> Moṭoṭ übersetzt (EN 194:18-19): במזג טיפת הזרע.

<sup>(2)</sup> Weil ediert מחום (Weil, ER, 95). Vgl. EN: ממיו [=ממנו] (EN 194:19). <sup>(3)</sup> Weiss ediert nach MS 57 יקנו (Weil, ER, 95). Vgl. EN: ממיו [=ממנו] (EN 194:19). <sup>(3)</sup> Weiss ediert nach MS 57 יקנו, doch alle andere MSs lesen יקרו. Vgl. Samuelson, 251, n. 36.

<sup>741</sup> Analog zu dem vorangehenden Abschnitt übersetzt Moṭoṭ einfach "der Mischung seines [Samen]tropfens". (Siehe unten Anm. 1 zum hebräischen Text).

<sup>742</sup> AR II:6:2 (ER 205a10-14): או מן הרחם או שניהם מיעוט חמימות ויהיה הלב (1) זרע(1) או מן הרחם או שניהם מיעוט חמימות ויהיה הלב (1) זרע(1) או מן הרחם או שניהם מיעוט חמימות ויהיה הלב (1) זרע(1) יותר קר מן השווי ויהיה ממנו איש בער ופתי אין ידיעה לו ואיננו חושש לשום דבר ולא יראה הנאה נאה ולא המגונה (2) מגונה והוא להוט אחר תאוותיו להיטת העורים.

<sup>(1)</sup> Moṭoṭ übersetzt: במזג מן הטיפה (EN 195:2).

<sup>(2)</sup> Weil ediert היענים (ebd.).

<sup>743</sup> Siehe dazu: Levkovich, (1).

<sup>744</sup> Blut (warm und feucht) entspricht der Natur von Luft; Schleim (kalt und feucht) bezieht sich auf Wasser; gelbe Galle (warm und trocken) besitzt die Qualitäten des Feuers; und schwarze Galle (kalt und trocken) steht im Zusammenhang mit Erde. Zur Entstehung dieser Vorstellung bei Galen siehe: Irwin, 1947; Schöner, 1964, 86-93.

<sup>745</sup> Galen, Quod Animi Mores IX; Ibn Sīnā, Qanūn fī ṭ-Ṭibb II-V.

vorangehen würde".<sup>746</sup> Sowohl bei Galen, als auch bei Ibn Sīnā wird dem Charakter die Vernunft entgegengesetzt. Bei Ibn Sīnā ist es selbstverständlich die praktische Vernunft (*quwwah 'āmilah*), nicht die spekulative (*quwwah 'ālimah* bzw. *nazarīyah*). Diese definiert er wie folgt: "Die praktische Vernunft bildet das Prinzip, welches den menschlichen Körper veranlasst, einzelne spezifische [und] absichtliche Handlungen auszuführen, gemäß den Entscheidungen, welche sie (die Vernunft) für besonders angebracht hält."<sup>747</sup> Aus dieser Definition wird nun ersichtlich, dass während die rationale Kraft laut Ibn Sīnā allein die "einzelnen", "spezifischen" Handlungen bestimmt, der Charakter sich an allen Entscheidungen der Seele beteiligt und selbst da, wo die Vernunft von ihrer Befehlsgewalt Gebrauch macht, im Hintergrund stehen bleibt und auf die Möglichkeit lauert, die Handlung zu beeinflussen.

Den Begriff "Charakter" erwähnt Ibn Daud im vorliegenden Abschnitt nicht, doch weicht er nicht vom Pfad des galenschen und avicennischen Gedankengangs: Die physiologische Natur des Menschen veranlasse ihn zum Zorn und zur Begierde, den grundlegenden Emotionen, welche jedes Lebewesen, dessen Seele die vegetative und animalische Kräfte besitze, empfinden müsse. Hiermit werden Zorn und Begierde bei Ibn Daud zum permanenten Verhaltensmuster eines Individuums. Dieses Muster sollte dabei eine innere Logik besitzen, ohne dabei wie beim Tiere allein auf die Instinkte, Reflexe oder die von höheren Substanzen eingeflößten Gedanken reduziert zu werden. Gemäß der Definition der "Natur" am Ende von AR I:3 sind diese Veranlagungen ebenso nicht "natürlich", sondern rein "psychisch".<sup>748</sup> Dennoch macht ihre feste Verankerung in der Physiologie sie zu einem erstarrten, unwandelbaren Emotionshintergrund, der alle seelischen Bewegungen prägt.

Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang, dass die besagten Neigungen dem Menschen nicht von den Himmelsstoffen, sondern von der Materie zuteil werden. Es seien nicht alle Menschen aggressiv, oder dumm und begierig, sondern nur jene, deren Empfängnis oder embryonale Entwicklung unter ungünstigen Umständen verlaufen sei. Wie es Ibn Daud betont, sei das Böse an sich ein Mangel, und zeugt als etwas Nichtseiendes unmöglich von einem Fehler der Emanation, oder genauer gesagt, der formgebenden Himmelsstoff, die das Sein schafft, sondern von der begrenzten

<sup>746</sup> Ibn Sīnā, *Šifā': 'Ilāhīyāt IX:7* (Marmura, 354): إن الخلق هو ملكة يصدر بها من النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم رؤية.  
Vgl. Galen, *De Moribus I* (Kraus, 25 [107]).

<sup>747</sup> Ibn Sīnā, *K. an-Nafs I:5* (Rahman, 45): فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصصها اصطلاحية.  
Vgl. Galen, *De Moribus II* (Kraus, 38-39[120-121]).

<sup>748</sup> AR I:3 (ER 38b6-39b12).

Aufnahmefähigkeit des Nehmenden, d.h. der jeweiligen Mischung, oder einfach der Materie, die an sich reine Möglichkeit darstellt.<sup>749</sup> Dadurch werden alle Laster auf das Niveau der individuellen Unterschiede verdrängt und nicht als "Systemfehler" der menschlichen Art betrachtet. Seine Wirkung im jeweiligen Individuum bleibt dabei dauer- und sprunghaft zugleich. Sie gestaltet den Drang einer Person nach etwas, was sich aus der jeweiligen Situation ergibt. Der Drang selbst bleibt beständig, doch die wechselnden Situationen bestimmen die Möglichkeit und das Maß seiner Wirkung.

Versucht man aber die Ursache für die Qualität der Mischung aus einer technischen Sicht von *Ibn Dauds* Emanationslehre zu betrachten, eröffnet sich dem Leser von *AR* eine weitere Perspektive. Wie bereits zuvor erörtert wurde,<sup>750</sup> entsteht die Mischung eines jeden individuellen Körpers aus den Bewegungen der Planeten. Ihre Konstellationen sind zu mannigfaltig und daher für die Menschen, wie etwa einen Astrologen, unberechenbar. Dies bedeutet allerdings nicht, dass sie an sich ein Chaos darstellen. Die Bewegungen der Himmelskörper erklärt *Ibn Daud*, wie erwähnt, zwar als unveränderliche, doch freiwillige Bewegungen.<sup>751</sup> Demnach sind ihre Konstellationen kein körperliches Phänomen, sondern vielmehr ein psychisches. Im kausalen Sinne sind sie daher auch eine rein immaterielle Ursache. Und demzufolge stellen die physiologischen Veranlagungen eines Menschen zum Guten oder zum Bösen eine notwendige Folge einer bereits im Himmel anfangenden Korruption von Emanation einer Vielheit aus dem Einen dar.<sup>752</sup>

### *Die theoretische Vernunft*

3.2.5.2.

Eine weitere Quelle der menschlichen Entscheidungen bildet in *AR*, wie erwähnt, die theoretische Vernunft. Gezielt über die Vernunft spricht *Ibn Daud* in *AR* I:7. Hier geht er erneut auf die Frage nach der Definition der Seele ein. Den Grund dafür bildet allem Anschein nach seine Absicht, am Ende des Kapitels die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu beweisen. Hiermit wird die menschliche Seele von den übrigen Seelenarten abgegrenzt: Es sei nicht bloß die Form des Menschen, welche mit seinem Körper untergehe, wie dies mit vegetativen und animalischen Seelen geschieht. Vielmehr sei sie eine solche Substanz, welche zum selbständigen Dasein fähig sei und den Körper als eine Art

---

<sup>749</sup> Siehe: Abs. 3.1.6.

<sup>750</sup> Siehe: Abs. 2.4.2.

<sup>751</sup> Siehe: Abs. 2.3.1.

<sup>752</sup> Siehe: Abs. 2.5.

Kokon benutze, um nach seinem Ableben geläutert aus ihm hervorzutreten.<sup>753</sup> Die Seele überlebt den Tod des Körpers allerdings nicht zwangsläufig, sondern bedarf zunächst einer Entwicklung, der Entwicklung der Vernunft.

Die Aufgabe der Vernunft laut *Ibn Daud* ist eigentlich nicht das Denken, sondern das Begreifen, das Wissen. Das Verständnis erwirbt aber die Vernunft eines Menschen nicht gleich am Tage seiner Geburt. Hierzu unterscheidet *Ibn Daud* in Anlehnung an die *falsafah*-Tradition zwischen drei Stufen ihrer Entwicklung.<sup>754</sup> Das Erwachen des Menschen aus dem bewusstlosen Zustand sei nämlich, wie jede Bewegung, ein gradueller Vorgang. Denn ein Kind würde nach seiner Geburt noch nicht denken. Daran hindere ihn das aktive Wachsen seines Körpers.<sup>755</sup> Erst später eigne es sich die einfachsten Denkprinzipien an, dass beispielsweise das Ganze größer als ein Teil desselben sei, oder zwei mehr als eins, usw. Diese erfahre es allerdings nicht aus der Wahrnehmung heraus und gewinne sie nicht durch Induktion, sondern erkenne sie ohne Nachdenken durch göttliche Eingebung. Mithilfe dieser Urteile, welche als Axiomen verschiedener Wissenschaften gelten würden, schreite der Mensch in seiner Erkenntnis voran. Mit der Zeit und Übung bemächte sich dann sein Verstand allmählich der Mathematik, Physik und Metaphysik.<sup>756</sup> In diesem Erkenntnisprozess unterscheidet *Ibn Daud* also seine drei Stufen: (1) die des nichts wissenden Kindes, genannt die Stufe der "potentiellen Vernunft" (*ṣeḥel be-koah*); (2) die eines Menschen, welcher durch die göttliche Anregung die unbestreitbaren Axiome (*yedi'ot ri'šonot*) erkennt, sprich die Stufe der "aktuellen Vernunft" (*ṣeḥel be-fo'al*); und schließlich (3) die des in den Wissenschaften bewanderten Menschen, und zwar die Stufe der "erworbenen Vernunft" (*ṣeḥel niqneh*).<sup>757</sup> In diesem Zustand besitze nun der Mensch aktuell die wahren universalen Begriffe.

Wie jede Veränderung ist die Veränderung der Seelenzustände eine Bewegung. Doch es gibt keine Bewegung ohne einen Beweger. So kommt *Ibn Daud* zu der Notwendigkeit, eine Substanz zu bestimmen, welche diese Veränderungen der Zustände der rationalen Seele bewirkt. Durch eine simple und für den mittelalterlichen Aristotelismus verbindliche Logik kommt er in AR II:4:1 zum

---

<sup>753</sup> Eine etwas komplexere Erklärungen siehe in Fontaine, 1990, 69-72. Vgl. AR I:6 (ER 65b16-66b2).

<sup>754</sup> Diesmal ist aber *Ibn Dauds* Quelle nicht *Ibn Sīnā*, sondern *al-Fārābī*. Siehe: Fontaine, 1990, 73-75. Vgl. Black, 2005, 317-318 ff.

<sup>755</sup> AR II:3 (ER 137b11-14).

<sup>756</sup> AR II:4:1 (ER 141b9-142a5).

<sup>757</sup> AR I:7 (ER 104b6-16).

Schluss, dass der Beweger der Seele in diesem Fall nicht die Materie, ob die des eigenen Körpers oder die einer Himmelskugel, sowie weder jene Seele selbst, noch die eines Himmelskörpers sein könne. Vielmehr sei es ein höherer Intellekt, ein einfaches Wesen, welches aufgrund seiner Wirkung der "Aktuelle Intellekt" (*šehel bi-fo'al*), oder im Volksmund der "Aktive Intellekt" (*šehel po'el*) genannt wird.<sup>758</sup> Bei den Arabern heiße er der "Treue Geist" (hebr.: *ruah ne'eman*, arab.: *rūḥ 'amīn*) und der "Heilige Geist" (hebr.: *ruah qadoš*, arab.: *rūḥ qudus*).<sup>759</sup> Zwar würden die jüdischen Propheten laut *Ibn Daud* ihn ebenso als "Heiliger Geist" (*ruah qadoš*) bezeichnen, doch genauer genommen, sei sein Name "Hauch des Allmächtigen" (*nišmat ša-day*).<sup>760</sup> Allem Anschein nach versteht er darunter den Aktiven Intellekt (*'aql al-fa'āl*) von *al-Fārābī*, das so genannte "elfte Emanat" (*ḥādiya 'ašara*), ein Intellekt ohne Sphäre, dessen Einfluss sich alleine auf die menschliche Seele erstreckt.<sup>761</sup>

Wie alle himmlischen Intellekte besteht die Besonderheit des Aktiven Intellekts als eines Bewegers darin, dass er zur Klasse der unbewegten Beweger gehört. Das heißt, er bewirkt die Veränderungen der Seele, ohne sich selbst zu verändern. In AR II:4:2 erläutert *Ibn Daud* diesen Gedanken anhand eines bereits erwähnten Beispiels eines Reisenden.<sup>762</sup> Genauso wie die Intellekte der Himmelskugeln, welche die Kugeln bewegen, ohne selbst bewegt zu werden, gebe der Aktive Intellekt, – den *Ibn Daud* in diesem Kontext unter dem Namen "bewegender Intellekt" (*šehel me'orer*) anführt, – dem Menschen ein Ziel vor. Dieses solle der Mensch erreichen. Der genaue Weg zum Ziel sei ihm dabei nicht bestimmt. Der Reisende könne also die Route, die zu einer Stadt führt, nach seinem Belieben und den Umständen entsprechend jederzeit ändern. Das Einzige, was beständig bleibe, sei das Reiseziel, die Stadt.<sup>763</sup>

Dem Beispiel *Ibn Dauds* zufolge bestimmt der Aktive Intellekt in der menschlichen Seele allein das Verständnis der erstrebenswerten Lebensziele, nicht die Weise des Erreichens. Demnach erscheint dieser Gedankengang gleich dem oben angeführten Vergleich der menschlichen Tätigkeiten mit der der

---

<sup>758</sup> AR II:4:1 (ER 142a5-b10).

<sup>759</sup> Ebd. (ER 143a7-9). Dies sind die üblichen Bezeichnungen für den Engel *Gabriel* in schiitischen (*rūḥ amīn*) und sunnitischen (*rūḥ qudus*) Traditionen.

<sup>760</sup> Ebd. (ER 143a9-12).

<sup>761</sup> So definiert *Ibn Daud* dieses Wesen bei der Darstellung der Ansichten der "Philosophen" (Vertreter der *falsafah*-Schule). Siehe: AR II:4:3 (ER 153a14-b3, 154a10-13). Vgl. *Al-Fārābī*, *Mabādī' Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, [II:]3:10 & [IV:]13:2 (Walzer, 104 & 199-202).

<sup>762</sup> Siehe: Abs. 2.3.3.

<sup>763</sup> AR II:4:2 (ER 148a11-149a10).

Bienen. Es ist ein Ausdruck der menschlichen Freiheit in der Wahl der Mittel, nicht der des Zwecks.

Betrachtet man nun den zeitlichen Aspekt der Wirkung der Vernunft auf das menschliche Dasein, eröffnet sich dem Beobachter eine ebenso doppelte Perspektive, wie im Falle der körperlichen Veranlagungen. Freilich erzeugt diese Wirkung andere Rhythmen. Im Unterschied zum Einfluss der Sternekonstellationen kommt die Vernunft dem Menschen aus dem unbewegten Aktiven Intellekt zu und ist daher immer die gleiche. Beim unvollkommenen Menschen, – und damit fangen alle als Neugeborene an, – erzeugt dieser eine Vorwärtsbewegung der graduell fortschreitenden Perfektionierung. Die Vervollkommnung der Vernunft verläuft also nach einem Progressprinzip. Erreicht der Mensch aber die höchste Stufe der Vollkommenheit und löst er seine Seele von den Schranken der Existenz in einem Körper, wovon die Rede noch später sein wird,<sup>764</sup> erlangt er somit den zeitlosen Zustand der Transzendenz, welche das Aktive Intellekt selbst besitzt.

#### *Die Natur der freien Wahl*

3.2.5.3.

Die Zeitzustände der menschlichen Seele richten sich, wie gezeigt, nach den Motiven, welche ihre Entscheidungen beeinflussen. Lässt sich die Seele von den körperlichen Veranlagungen leiten, verharrt sie in der ständigen Suche nach der Befriedigung ihrer Triebe und wäre vollkommen von den wechselnden Umständen der Außenwelt abhängig. Strebt sie nach der geistigen Perfektion, unterwirft sie sich völlig dem Einfluss des Aktiven Intellekts und betritt einen geraden Pfad der fortschreitenden Vervollkommnung, den Weg, an dem jeder Schritt zur Seite, oder rückwärts sie vom Ziele abbringen würde. Die beiden Zeitfolgen stellen also die Zustände dar, in der die Zeitordnung erlebt wird. Uns interessiert aber der Zeitmodus, den die Seele selbst, bedingt durch die freie Wahl, erzeugt. Diesen zu finden, bedeutet also, die Situationen zu definieren, in denen die Seele autonom von ihrer Wahlmöglichkeit Gebrauch machen kann. Weder die Vernunft noch die Triebe lassen eine Wahlmöglichkeit zu. Denn die Veranlagungen und die Regeln der Logik sind an sich keine willkürlichen Handlungsfaktoren. Das, was die Wahl ermöglicht, ist daher ihre Kombination. Der Mensch besitzt also die freie Wahl, nur insofern er von den *beiden* beeinflusst wird: Schwindet eine der Wirkungen, verliert der Mensch seine Freiheit. Dies betrifft also nicht das instinktive und reflexive Handeln des Menschen. Zu diesen Entscheidungen kann die Vernunft nicht viel beitragen. Und genauso wenig sind die rein intellektuellen Beschäftigungen davon

---

<sup>764</sup> Siehe: Abs. 3.3.4.

betroffen. Die Regeln der Mathematik lassen sich nämlich schwer durch die Gemütszustände des Menschen beeinflussen. Vielmehr bezieht sich der besagte Sachverhalt auf den Lebensbereich, der den unvernünftigen Tieren und den Himmelswesen fehlt, und zwar ist es der Bereich, in dem das Bewusstsein auf die Triebe trifft. Im nächsten Abschnitt wird nun der Mechanismus der menschlichen Wahl in einer solchen Situation untersucht.

Zuvor erlaube ich mir aber eine theoretische Vorbemerkung. Die Wahl kann frei oder erzwungen, sowie vernünftig oder unvernünftig sein. Die beiden Begriffspaare sind für *Ibn Daud* nicht identisch. Diese Tatsache scheint jedoch nicht allen Forschern evident zu sein. *Resianne Fontaine* merkt nämlich zu *Ibn Dauds* Willensfreiheitstheorie recht pessimistisch an:

It seems highly likely that Ibn Daud's model here is al-Farabi, in whose work we also regularly come across exhortations to free ourselves from matter and strive after communion with the intelligences. According to al-Farabi, the acquisition of knowledge is necessary condition for making a choice. [...] The making of choice is the conclusion and result of the intellectual development. [...] Does it mean that someone who happens to have been created with poor brain is barred from the only means of conquering evil, i.e. the acquisition of knowledge? How can such person choose to do what is good? For just like al-Farabi, Ibn Daud makes the possibility of doing what is good dependent on reaching intellectual perfection. If evil is the consequence of a lack of knowledge, then true freedom of choice is only possible at the level of the intellect, when acquired knowledge and insight allow man to distinguish between good and evil. But someone whose intelligence is such that it cannot transcend the stage of material intellect will never reach that level.<sup>765</sup>

Aus der Sicht der formalen Logik ist die Gleichsetzung der vernünftigen Wahl mit der freien Wahl nicht problemlos. Die Argumentation von *Fontaine* und vielen Anderen besteht im Grunde allein im Verweis auf die Tatsache, dass die Vernünftigkeit eine notwendige Voraussetzung der freien Wahl darstelle. Dies gleicht aber der Behauptung, an einem Brand sei nicht der Brandstifter, sondern das Feuer schuld, denn ein Brand könne sich auch ohne einen Brandstifter ereignen, nicht aber ohne Feuer. Die Annahme, A sei eine notwendige Voraussetzung von B, macht also das A nicht zum eigentlichen Urheber des B.

Darüber hinaus führt diese Annahme zu einem weiteren Widerspruch. Sollte die vernünftige Wahl für die einzig freie Wahl gehalten werden, mag uns die von *Ibn Daud* so ausführlich behandelte Theorie des "ontologisch Möglichen", sowie seine gesamte Lehre über die Willensfreiheit als ein unverbindliches Gedankenspiel erscheinen, das durch tiefere Untersuchung widerlegt werden soll. So kommt *Amira Eran* infolge derselben Betrachtungsweise zum folgenden paradoxen Schluss:

---

<sup>765</sup> Fontaine, 1990, 204.



[In Ibn Dauds Ausführungen] kann man [...] sehen, dass der klare Verstand [in der Realität allein] das Notwendige und das Unmögliche festzustellen vermag. Das Mögliche existiert für ihn nicht. Denn die Prädikate der existierenden Dinge teilen sich [für ihn ausschließlich] in notwendige und unmögliche. Darin besteht die tatsächliche Vorherbestimmung, die vermag, Verluste zuzufügen und Nutzen zu bringen, [der Nutzen], der durch die richtige Wahl aufgrund eines tiefen Verständnisses des sich in der Natur manifestierenden göttlichen Willens zum Vorschein tritt. Ihrer Definition nach ist die Wahl des Notwendigen [wirklich] ein Akt des Willens, und [nur] die Unkenntnis ihrer Folgen von vornherein führt zwangsweise zu ihrer Selbsterhaltung als einer Möglichkeit.<sup>766</sup>

Sollte die vernünftige Entscheidung den Bestimmungen der Notwendigkeit folgen, wie kann sie dann für *Ibn Daud* als "frei" gelten? Diese Frage übergeht *Eran* mit mehrdeutigem Stillschweigen.

Trotz all den schwierigen Fragen ist die Gleichsetzung der vernünftigen Entscheidung mit der freien Wahl nicht völlig unbegründet. *Dominik Perler* ist es recht gut gelungen, die Berechtigung dieser Annahme anhand einiger mittelalterlicher Texte aufzuzeigen. Seiner Darstellung zufolge wurde im lateinischen Westen mit der Übersetzung von *Ibn Sīnās Kitāb an-nafs* (*De anima*) bereits der erste Grundstein des *belief-desire model* der modernen Handlungstheorie gelegt, wie wir dieses heute beispielsweise aus den Werken *Donald Davidsons* kennen. Gemäß diesem Modell geht der freien Entscheidung das Verständnis des eigentlichen Handlungszieles voraus. Denn damit die Wahl zwischen zwei Alternativen getroffen werden könne, müssten die beiden als solche wahrgenommen werden. Im Unterschied zum Tiere, bei dem die Intention eines äußeren Objektes, dessen Wesen dem Tiere unerkant bleibe, eine bestimmte reflexive Handlung hervorrufe, erzeuge sie beim Menschen zunächst eine Überlegung. Die freie Wahl sei demnach eben ein Denkkakt und keine intuitive Entscheidung.<sup>767</sup>

In Bezug auf die Willensfreiheitslehre von *Ibn Daud* scheint all dies zuzutreffen. Nichtsdestotrotz spreche es keineswegs für ihre Interpretation bei *Fontaine* und *Eran*. Die Theorie des *belief-desire model* setzt nämlich voraus, dass das handelnde Subjekt sich *eine* Vorstellung vom erstrebten Objekt oder Zustand bilden soll, nicht aber dass diese Vorstellung dem wahren Sachverhalt entsprechen muss. Hiermit will ich also Folgendes festlegen: Die freie Wahl erfordert laut *Ibn Daud* nicht das vollkommene Verständnis der Folgen der geplanten Handlung. Auch der Einfältige, insofern er eine Vorstellung über die Bedeutung der Universalien

---

<sup>766</sup> Eran, 1998, 253: כי התבונה הצלולה מזהה את המחויב ואת הנמנע, ולדידה לא קיים אפשר, כי תוארי הנמצאים נחלקים בין מחויב לנמנע, ואילו ההכרעה המעשית, שבידה להביא נזק או תועלת באה לביטוי בבחירת הראוי - מתוך הכרה משכלת של "רצון"-ה', המופגן בטבע. על-פי הגדרתה, בחירת הראוי היא פעולה רצונית, ואידיעית תוצאותיה מראש הכרחית לשימורה כאפשרות.

<sup>767</sup> Siehe: Perler, 2004; ders., 2006.

besitzt, vermag frei zu handeln. Die freie Wahl erfordert gemäß AR nämlich Folgendes: Die handelnde Person muss sich lediglich mindestens zwei unterschiedliche, doch gleichmögliche Lösungen eines Problems vergegenwärtigen, von denen die eine ihrer Natur nach aus den körperlichen Bedürfnissen und die andere aus dem Urteil der Vernunft erwachsen sind.

### *Der Mechanismus der freien Wahl*

3.2.5.4.

Die beiden Formen des Wunschvermögens – Zorn und Begierde – sind in jede Handlung des Menschen involviert. Es ist sozusagen die Energie des Menschen, welche alle seine Handlung vorantreibt. Die Rolle der Vernunft besteht lediglich darin, sie zu lenken, oder – wie *Ibn Daud* es an der oben erwähnten Stelle formuliert – ihnen "das Maß zuzuweisen, in dem sie sich [am menschlichen Verhalten] betätigen sollen". Mit der Vernunft selbst verhält es sich aber anders. Wie bereits erläutert, unterteilt sich die menschliche Vernunft in zwei Kräfte – die praktische und die spekulative. Die erste ordnet sich dabei der letzten unter und richtet sich nach ihr.<sup>768</sup> Die besondere Fähigkeit der spekulativen Vernunft definiert *Ibn Daud* in AR I:6 als das Vermögen, abstrakte Begriffe zu bilden:

Nun sagen wir, dass unter allen Tieren (Lebewesen) allein die menschliche Seele der universalen Begriffe (*muškalot kolelot*) fähig ist. Die Erklärung davon ist [die folgende]: Ein Esel weiß, dass diese Gerste, die er sieht, gut schmeckt; oder dass in diesem Haus, in dem er gestern Abend gewesen ist, er etwas Gutes gefunden hat. Also bewahrt er den Eindruck von ihnen und läuft auf sie zu. [Er weiß], dass er sich diesem jungen Esel nähern, und von diesem Wolf fliehen sollte. Und all dies sind [laute] Einzelurteile (*mišpaṭim ḥelqiyim*). Denn das Übereinstimmende in *Ruben, Simon and Levi* und in allen [anderen] Menschen, d.h. das Universale (*'inyan kolel*), vermag kein Tier (Lebewesen) außer dem Menschen zu verstehen.<sup>769</sup>

In AR I:1 definiert *Ibn Daud* das Abstrahieren als "Subsumieren der Vorstellungen über die in der menschlicher Vernunft vorliegenden Dinge unter einem Begriff, der übereinstimmend über sie alle ausgesagt wird",<sup>770</sup> und meint damit die Ableitung der Kategorien. Doch "Subsumieren" bzw. "Verallgemeinern" ist nicht die einzige Beschäftigung der rationalen Seelenkraft. In AR I:7 drückt er das auf eine etwas dichterische Weise aus: "Mittels [seiner] Vernunft vermag [der Mensch] Dinge zu trennen, welche er selbst mit einem Schwert nicht trennen kann; und mit der Vernunft

<sup>768</sup> Siehe: Abs. 3.2.2.

<sup>769</sup> AR I:6 (ER 91b17-92b5): "כי [הנפש האנושית] אליה שתשכיל המושכלות הכוללות מבין שאר הב"ח. וביאור זה: שהחמור יכיר שזאת השעורה אשר יראנה ערבה, ושהבית אשר היה בו אמש, מצא בו טוב, וישמור רושם וירון אליהם, ושזה העיר ראוי לקרב אותו, וזה הזאב ראוי לברוח ממנו. ואלה כלם משפטים חלקיים. כי בראובן ושמעון ולוי ענין משותף לזה ולכל אדם, וזה ענין כולל, לא יבינהו בעל חיים זולת האדם.

<sup>770</sup> AR I:1 (ER 10b10-11): [...] הדברים הנלחקים בשכל האנושי ואם אפשר שיוכללו משכליהם תחת ענין אחד יאמר על כולם בהסכמה.

verbindet er die Dinge, die sich sonst mit keiner List verbinden lassen."<sup>771</sup> Das abstrakte Denken stellt also eine Pendeltür dar, die sowohl nach Außen als auch nach Innen aufgeht. Das Verallgemeinern setzt nämlich auch die Möglichkeit einer Trennung voraus.

Zum richtigen Verständnis dieser Fähigkeit der Vernunft, ist es wichtig, ihre Technik vom Verbinden und Trennen der Gegenstände in der animalischen Einbildung zu unterscheiden. Abgesehen davon, dass die Einbildung sich allein auf das Einzelne bezieht, – d.h. sie ist imstande, lediglich die Flügel *dieser* Fledermaus mit dem Körper *dieser* Schlange zu kombinieren, so dass daraus *dieser* Drache entsteht, – ist sie ihrer Beschreibung bei *Ibn Sīnā* nach ein aktives Vermögen und trägt den Anschein einer freien Handlung in sich. Hätte *Ibn Daud* nicht behauptet, dass die eingebildeten Gegenstände dem Tiere von den höheren Substanzen zufließen, hätten wir annehmen müssen, die Tiere phantasieren nach eigenem Belieben. Das Verallgemeinern sowie das Spezifizieren in der Vernunft ist dagegen kein freier Denkkakt. Vielmehr ist es eine Art der Wahrnehmung des objektiv Vorhandenen. Es ist die Empfindung der abstrakten Begriffe, die in einzelnen Individuen wirklich existieren. Und zwar ist es die Erkenntnis der Universalien:

Denn das Begreifen des Gemeinsamen zwischen verschiedenen Individuen in einem einzelnen Individuum, sowie [das Begreifen des Gemeinsamen zwischen verschiedenen Gattungen] in einer Gattung ist eine Zusammensetzung des Getrennten, und es gibt nichts Anderes [außer der Vernunft], was sie zusammensetzen könnte. Sie (die Vernunft) vermag Dinge ebenso ihrer jeweiligen Materien zu entkleiden und zwar mittels einer Abstraktion, die mit nichts Anderem zu vergleichen ist. Denn das [Wesen], das die Formen emaniert, erkennt das, was aus ihm herausströmt; es begreift dies entkleidet von den jeweiligen Materien, bevor diese [Formen], mit [jenen diversen] Materien vermenget, ihr aktuelles [körperliches] Dasein erlangt haben.<sup>772</sup>

Auf die Frage, ob das "formgebende Wesen" der Aktive Intellekt sei, oder nicht, möchte ich hier nicht eingehen.<sup>773</sup> Relevant für unser Thema ist an dieser Stelle lediglich die Auffassung der Universalien. Das abstrakte Denken deutet *Ibn Daud* als die Wahrnehmung der Formen, die zwar in der materiellen Welt nur

<sup>771</sup> AR I:7 (ER 105b12-14): ובשכל יחלק מה שלא יחלק בחרב, ובשכל יחבר מה שלא יתחבר באופן מאופני התחבולות.

<sup>772</sup> Ebd. (ER 105b14-106b1): אין הוא קבוץ נפרדים, אין דרך לדבר אחר שיקבצם. והוא ג"כ יפשיטם מן החמרים הפשטה שאין כמוהו. אחר שהדבר המשפיע לצורות ישכיל מה שישפיעהו, וישכילהו מופשט מן החמרים קודם שיתרבו<sup>(1)</sup> בחמרים, [ולהגעת המציאות אשר בפועל<sup>(2)</sup> להם].<sup>(3)</sup>  
<sup>(1)</sup>Weil vermutet hier שיתחברו (Weil, ER, 37, Anm. 3). <sup>(2)</sup>Weiss ediert anscheinend mit Tippfehler: שפועל. <sup>(3)</sup>Dieser Satzteil steht zwar in den Texten von Weiss und Weil, fehlt jedoch in mehreren MSs. Siehe: Weiss, ER, 106b1 (Samuelson, 344); Weil, ER, 37. Vgl. Weiss, TV, 37 (Samuelson, 288). In der Übersetzung von *Moṭoṭ* liegt er jedoch vor. Siehe: EN 77:27-28.

<sup>773</sup> Siehe bspw. zur Problematik dieser Frage bei *Ibn Sīnā*: Jannsens, 2006.

potentiell, doch in der intellegiblen Welt des formgebenden Himmelswesens bereits vor ihrer Einverleibung in die Materie am Anfang der Emanationskette auch wirklich existieren. Zu ihrer Wahrnehmung gelangt die spekulative Vernunft allerdings nicht durch die Vermittlung des "Formgebers", – dies kann laut *Ibn Daud* nur einem Propheten passieren,<sup>774</sup> – sondern durch die Analyse der materiell existierenden Dinge. Dabei vermag die Vernunft ihre "Daseinsqualität" genau zu bestimmen, d.h. festzustellen, ob ein Ding als Substanz oder als Akzidens an einer Substanz ist. So erläutert *Ibn Daud* die Kraft der Vernunft in AR I:1:

Höher [als das Licht der Sonne] ist das Licht der Vernunft. Denn dadurch können wir materielle Dinge begreifen, die unsichtbar sind, wie [z.B.] die pareklptische Sphäre und eine Kugel des Epizykels.<sup>775</sup> Außerdem können wir damit [auch] die immateriellen Dinge wie Seele, Intellekt,<sup>776</sup> Engel oder selbst Gott, ges. sei Er, wahrnehmen. Ferner teilen wir damit Dinge, die selbst das schärfste Schwert nicht zu trennen vermag. Denn wir unterscheiden [damit] zwischen dem Wesen eines Körpers und seiner Oberfläche: Wir urteilen nämlich, dass sein Wesen eine Substanz und die Oberfläche ein Akzidens ist. Und [genauso unterscheiden wir] zwischen der Kugel, ihren beiden Polen und ihrer Achse, und zwar beschließen wir, dass eine materielle Kugel ihrer Substanz nach eine Kugel ist, während die beiden Pole und die Achse ihr lediglich infolge ihrer Drehung zukommen. Sollte sie aber in unserer Vernunft bewegungslos ruhen, würden diese Akzidentien gar nicht existieren.<sup>777</sup>

Aus dem Gesagten geht nun hervor, dass die Tätigkeit der Vernunft im Grunde darin besteht, über die Inhalte der übrigen Seelenvermögen, und vor allem über die der Einbildung, zu urteilen. Denn die beiden Pole einer Kugel, insbesondere aber ihre Achse, sind nicht anders als nur durch die Einbildung festzustellen.<sup>778</sup>

Die Rolle der Einbildung betrachtet *Ibn Daud* dennoch als potentiell störend. In ihrer Beschreibung in AR I:6 wertet er sie zwar neutral: Sie könne den Menschen zur richtigen Vorstellung wie die des Epizykels bei der Erklärung der planetarischen Bewegungen führen, oder ihn völlig irreleiten, wenn man sich beispielsweise ein Halb-Mensch-Halb-Tier-Geschöpf, oder einen

<sup>774</sup> Siehe: Abs. 3.3.3.

<sup>775</sup> *Galgal ha-haqafah* – bedeutet wörtl. "Sphäre des Epizykels". Zur Übersetzung "Kugel des Epizykels" siehe: Abs. 2.2.2.

<sup>776</sup> Als *śehel* bezeichnet *ER* sowohl die menschliche Vernunft als auch den himmlischen Intellekt.

<sup>777</sup> AR I:1 (ER 19b11-20): ולמעלה [...] אור השכל, כי אנחנו נשיג בו דברים גשמיים בלתי נראים בהשיגנו גלגל הנטיה: ובלתי נשיג בו דברים בלתי גשמיים כמו הנפש והשכל והמלאכים והאל ית' [...]. ונחלק בו דברים אין כח בהרב חדה לחלקם, כי אנחנו נחלק בין עצמות הגשם ושטחו, ונשפוט שעצמותו עצם ושטחו מקרה. ובין הכדור ושני קטביו ובריחו, ונשפוט שהכדור הגשמי הוא בעצמו כדור, ושהשני קטבים והבריח אמנם קרו לו מצד היותו סובב. ואם הונח בשכלנו נח בלתי מתנועע לא ימצאו אלה המקרים.

<sup>778</sup> Die Liste der Beispiele der Vernunfturteile beginnt er im vorliegenden Abschnitt mit der Erwähnung der Sphäre der Ekliptik und der Allumfassenden Sphäre.

Mohnsamenkorn in der Größe einer Melone vorstelle.<sup>779</sup> Doch in AR II:5:1, im Kapitel über die Prophetie, schätzt er die eigentliche Natur der Einbildung als betrügerisch. Im Schlaf würde nämlich die Tätigkeit der äußeren Sinne und der Vernunft eingestellt, wodurch die Seele sich ausschließlich auf die inneren Phantasievermögen konzentrierte und somit Träume erhalte:

Eine der Seelenkräfte ist die Kraft, welche wir mit Dir im ersten Buch dieses Traktates als "Einbildung" bezeichnet haben. Und sie ist [jene Kraft], welche auf das Schwinden der Sinne lauert. Denn alsdann fängt sie an, sich mit all den [Formen] zu beschäftigen, die dort (in der Vorstellung) vorhanden waren; sie mischt, verbindet und teilt diese, einerlei ob falsch oder wahr, und führt sie dem Gemeinsinn vor. Und all dies wird zum Traum.

Wir haben Dir bereits gesagt, dass diese Kraft die einzige der Seelenkräfte ist, welche ihre Werke im Schlafe vollbringt. Doch der Schlaf fördert sie womöglich. Denn die Weise der Seele besteht darin, dass wenn sie sich mit dem Urteil einer bestimmten Kraft beschäftigt, sie die Urteile der anderen Kraft wenn nicht völlig vernachlässigt, dann sicherlich schwächer beachtet. Wenn nun die Sinne feiern, bleibt diese Kraft (die Einbildung) [in der Seele] mit ihren Hirngespinnsten und Lügen allein, und zwar solange, bis die Vernunft sie schmäh und entlarvt. Daher sehen wir [oft diese Kraft] sich der Kranken bemächtigen und sich in ihnen einnisten, so dass diese wegen der Schwäche ihrer Seelen, die der Schwäche ihrer Körper folgt, Trugbilder sehen und Scheinstimmen hören.<sup>780</sup>

Der Unterschied der menschlichen Phantasie von der animalischen Einbildungskraft besteht für *Ibn Daud* anscheinend darin, dass diese beim Menschen nicht nur unter dem direkten Einfluss der Himmelssubstanzen steht, sondern hauptsächlich der Vernunft untergeordnet wird. Im Schlafe und im Krankheitszustand entzieht sie sich jedoch dem Einfluss der Vernunft und ergreift die völlige Macht über die Seele. Durch die Offenbarung sei die Einbildungskraft imstande, – schreibt *Ibn Daud* in der Fortsetzung des Kapitels, – die Erkenntnisse der Himmelssubstanzen zu erlangen, vermenge sie jedoch diese mit ihren Trugbildern. So würden die prophetischen Träume und Visionen dadurch ihre rätselhaften Formen annehmen. Allein die Offenbarung an den Menschen im Wachzustand dürfte ihm die unmissverständlichen Erkenntnisse

<sup>779</sup> AR I:6 (ER 81b12-82b4).

<sup>780</sup> AR II:5:1 (ER 164b9-165a5): והוא אחד הכחות הנפשיות הוא כח, קראנוהו לך במאמר הראשון מזה הספר מצויר. והוא אשר יביט אל המעטת החושים ויתעסק במה שיש שם, ממזג ומרכיב ומבדיל הרכבות והבדלים כוזבים או צודקים, ויביאם אל החוש המשותף, וזה החלום. ואמרנו לך שזה הכח מכחות הנפש לבד יעשה מעשיו בשינה, אבל באולי [שתהיה השינה עוזרת לו. כי מדרך הנפש כאשר תתעסק]<sup>(1)</sup> במשפט כח מה, שתתרושל<sup>(2)</sup> ממשפטי כח אחר, או בלא ספק תחלש בו. וכאשר ישבתו החושים היה זה הכח מתבודד להבליו ושקריו כל עוד שלא תגער בו גערת השכל ויפתה אותו. לכן תמצאנו מתגבר בחולים ומתוסף בהם עד שיראו צורות כוזבות וישמעו דבור כוזב לחולשת נפשותיהם הנמשכת לחולשת גשמייהם.  
<sup>(1)</sup>Steht in der Edition von Weil und in EN; fehlt jedoch im Text von Weiss sowie in seinen Textversionen. Siehe: Weil, ER, 70; EN 144:24-25. Vgl. Samuelson, EF, 191. In MS von Weiss ist es anscheinend ein Fehler des Abschreibers beim Seitenwechsel. <sup>(2)</sup>In MS von Weiss: שתתרושל ist ein Fehler des Abschreibers. Siehe: Weiss, ER, 165a1; ders., Textvarianten, 65 (Samuelson, 280). Vgl. Samuelson, EF, 196, n. 9.

ihrer Inhalte liefern. Denn allein die Vernunft sei fähig, die Wahrheit von der Lüge zu unterscheiden.<sup>781</sup>

Die Tätigkeit der Vernunft beläuft also im Wesentlichen auf das Urteilen über die Empfindungen und Vorstellungen anderer Wahrnehmungskräfte der Seele, und zwar aufgrund der Kenntnis der Dinge, welche diesen Kräften verschlossen sind. Die Kategorien, in welchen die Vernunft über die Denkobjekte urteilt, lauten also "richtig" und "falsch". Es ist ohne Belang, – um es erneut zu betonen, – ob der Mensch infolge seiner Überlegungen das wirklich Richtige für richtig und das tatsächlich Falsche für falsch hält. Wichtig ist für die freie Wahl allein die Tatsache, dass die Vernunft über die Denkinhalte anders als das Wunschvermögen urteilt. Während die Wunschkraft, ob durch die Einbildung, oder andere inneren Vermögen geleitet, die Gegenstände und Handlungen als "wünschens-" oder "meidenswert" betrachtet, nimmt sie die Vernunft als "richtig" oder "falsch" wahr.<sup>782</sup> Im Vergleich dieser Erkenntnisse entsteht nun in der menschlichen Seele die Vorstellung über "Gut" und "Böse", welche *Ibn Daud* in AR II:6:2 als Gegenstand der freien Wahl darstellt.

Zu Beginn von AR III finden wir diese Lehre in folgenden Worten zusammengefasst:

Zunächst sollen wir vorausschicken, dass die menschliche Seele drei gewaltige Urkräfte besitzt, so dass einige Philosophen annahmen, es seien drei Seelen – die vegetative, die animalische und die rationale. Dementsprechend sind die Prinzipien der Tugenden und der Laster auch drei. Dies ist so, weil die vegetative Kraft mit Begierde verbunden ist, insofern sie nichts Anderes als nur die Ernährung, das Wachstum [eines Organismus] und die Erzeugung seinesgleichen bewirkt. Daher nennen wir sie die "begehrende" Kraft, denn der Mensch ist seinen Begierden erlegen: Er bedarf des Essens, des Trinkens, der Ausschweifung, usw. Die animalische Kraft bezeichnen wir als die "zornige", denn sie erzeugt die Sinne und die willkürliche Bewegung, zu der [vor allem] das Fliehen vom Schädlichen und das Annähern zum Angenehmen gehören, doch [ferner auch] die Grausamkeit und Rachsucht, sowie Weichherzigkeit und [Bereitschaft] zur Vergebung, und [all] diese Eigenschaften entstehen ja aus der Heftigkeit oder der Schwäche des Zornes. Was aber die Vernunft (*koah medaber*) angeht, so hat sie, wie wir [bereits] gesagt haben, zwei Gesichter. Das eine ist nach oben gerichtet, wodurch sie imstande ist, die Wissenschaften zu begreifen und die Kunstwerke zu vollbringen. Das, was von ihr bewirkt wird, nennt sich "Weisheit" (*hoḥmah*). Das andere [Gesicht] ist aber nach unten gerichtet, womit sie jene beiden tierischen Kräfte (Begierde und Zorn) unterdrücken oder walten lassen kann, indem sie diese – wenn alles richtig verläuft – sowohl von einer Über-, als auch

---

<sup>781</sup> Vgl. Harvey, 2006.

<sup>782</sup> In AR I:7 wird diese Besonderheit des menschlichen Denkens als Beweis der immateriellen Substanz der Vernunft angeführt: Der Mensch denke nämlich anders als die Tiere, und zwar mit Bewusstsein seines Denkens, so dass er erwäge, ob sein Gedankengang richtig oder falsch sei. Es betreffe alle Arten der Wahrnehmung, insbesondere aber die Erkenntnisse der Einbildung (*dimyon*) und des kombinatorischen Denkvermögens (*maḥševah*). Siehe: AR I:7 (ER 100b9-16).

einer Untertreibung bewahrt. Das, was von ihr bewirkt wird, nennt sich nun "Gesittung" (*hanhaqah*).

Es ist nämlich [so]: [Wenn] die begehrende Kraft etwas nachsetzt und übertreibt, [dann entsteht daraus ein Laster], welcher ausschließlich im Falle dieser Art [der Laster] "Übertreibung" (*ribuy*) heißt. Sollte sie sich aber verringern, [entsteht daraus] die so genannte "Lustlosigkeit" (*hoser ha-ta'awot*). Allein in der Mitte zwischen den beiden liegt die Eigenschaft, welche [mit dem Ausdruck] "nicht den Begierden nachjagen", oder [mit dem Begriff] "Genügsamkeit" und dergleichen bezeichnet wird. Ebenso besitzt die animalische Kraft zwei Extreme: ein Zuviel und ein Zuwenig. Zuviel ist es, wenn man sich [unnötig] in Gefahr begibt und wenn [man sich] von starker Wut [überkommen lässt]. Zuwenig ist es, wenn man feige wird und [gerne] Demütigung [erleidet]. Dazwischen befinden sich der Heldenmut und die innere Größe, [eigene Ängste zu überwinden].

Die Vernunft aber besitzt die [Möglichkeit] einer Wirkung auf die beiden. Und diese ist die Gesittung. Jede Gesittung besteht aber auf der Gerechtigkeit. Denn die [Gerechtigkeit] gibt jeder Sache das Nötige, ohne Überschuss und Mangel. Daher ist die Gerechtigkeit die erste aller Tugenden schlechthin. Und dies ist die Sache, die der Mensch nicht allein in Bezug darauf gebraucht, was [die Beziehungen] zwischen ihm und den Menschen seines Hauses und seines Staates betrifft, sondern ebenso in [all] dem, was [die Verhältnisse] zwischen den verschiedenen Vermögen seiner Seele anbelangt. Und zwar deswegen, weil die Kraft der Vernunft wirkt, indem sie über die übrigen Kräfte des Körpers urteilt; und wenn sie nicht einschätzen wird, [wie viel] an dem Nötigen den restlichen Kräften dem Recht nach zuteil werden soll, dann entsteht daraus entweder die Übertreibung oder die Untertreibung. Und jeder Mensch braucht diese Eigenschaft genauso in all dem, was seine Beziehung zu Gott, ges. sei Er, angeht.<sup>783</sup>

In diesem Abschnitt kann man die in AR I:6 vollzogene Unterteilung der Vernunft in spekulative (*koah 'iyuni*) und praktische Kräfte (*koah devari ma'asi*) leicht wieder erkennen. Die Aufgabe der spekulativen Kraft besteht also darin, das Richtige und das Falsche festzustellen. Die praktische Vernunft dagegen soll aufgrund dieser Erkenntnis die Wunschkräfte des Zorns und der Begierde zügeln, indem sie einen Mittelweg der Mäßigung und Genügsamkeit zwischen ihren Extremen einschlägt. Lässt sie sich jedoch von den niedrigeren

<sup>783</sup> AR III (ER 209a3-b15): עד ונאמר ראשונה שנפש האנושית לפי שהיא בעלת שלשה כחות ראשונים גדולים, עד כן אבות המעלות והחסרונות שלש. וזה כי הכח שחשבו קצת הפילוסופים שהם שלש נפשות, צומחת חיונית ומדברת, כן אבות המעלות והחסרונות שלש. וזה כי הכח הצומח לפי שאין לו דבר נוסף על ההזנה והגידול והולדת הדומה נתיחס אל התאוה. ונאמר כח מתאוה כי האיש המשועבד לתאוותיו אמנם הוא משועבד אל המאכל והמשתה והמשגל או לקצתם. והכח החיוני לפי שהוא נותן החוש והתנועה הרצונית, אשר בהם יהיה הבריחה מהמזיק והקורבה אל הערב והאכזריות ובקשת הנקמה ורכות הלב ומחילה וזולת זה, נקרא כעסני, כי מכח הכעס או חולשתו ישולחו אלה המדות. אמנם הכח המדבר, הגה לו שני פנים כמו שאמרנו. אופן אל צד העליון, בו יהיה בענין ידע החכמות ויוכל להוציא המלאכות, ויקרא הפועל הזה ממנו חכמה. ואופן אל צד השפל, בו ימשול או לא ימשול על השני כחות הבהמיות וישמרם מן הרבוי והמיעוט, אם ילך הדבר על היושר, ויקרא זה הפועל ממנו הנהגה. וזה, שהכח המתאוה כבר יהיה לו תוספת ורבו, ויקרא בשם ייחוד במין זה הרבוי. וכבר יהיה לו מיעוט ויקרא חסר התאוות. ובממצע ביניהם מדה תקרא בלתי רודף אחר התאוות או הסתפקות או כדומה לזה. ולכח החיוני ג"כ שתי קצוות, רבוי ומיעוט. והריבוי הוא המוסר עצמו לסכנות ותגבורת הכעס. ומיעוטו הוא מורך הלב והשפלות. והממצע ביניהם הגבורה והגדלת הנפש. והכח המדבר יש לו בשני אלה פעל, הוא הנהגה. וכל הנהגה אמנם היא יושר. ותת לכל ראוי לדבר מה שראוי לו בלא תוספת ולא חסרון. והיושר אם כן הוא ראש המעלות כולם בשלוח. והוא דבר לא יצטרך האדם אליו במה שבינו ובין אנשי ביתו ומדינתו לבד, אבל מה שבין קצת כחות נפשו וקצתם ג"כ. וזה, כי הכח המדבר הפועל, השופט על שאר כחות הגוף, אם לא ישער לתת הראוי לשאר הכחות על יושר, נראה ממנו אם הרבוי או המיעוט. וכל אדם צריך אל זאת המדה במה שבינו ובין השם ית'.

Beweggründen überwinden, oder enthält sie sich von der sittlichen Führung der Seele, wird der Mensch der Über- oder Untertreibung verfallen, was an sich ein Fehlverhalten ist, der von einem Mangel der Natur – sei es Temperament, oder Charakter – zeugt, und dementsprechend das Böse und die Sünde verursacht.

Sollte man sich nun vor dem geschilderten Hintergrund fragen, wie es sich mit einem einfachen Menschen verhält, der die Vernunft besitzen mag, dennoch nicht selbständig zur wahren Auffassung des Richtigen und des Falschen gelangen kann, wird deutlich, dass die Wege der freien Wahl sich bei diversen Menschen auch unterscheiden müssen. Einige sind fähig, die Wahrheit zu erkennen und ihre Wahl danach zu richten, Andere sollen geführt werden. Die Grundlage einer solchen Führung ist für *Ibn Daud* die Tora, welche "die Tugenden ausführlicher als die ethischen Abhandlungen darlegt"<sup>784</sup> und diese sogar der praktischen Philosophie vorschreibt. Denn "sollte man [die Verhaltensregel in einer gesunden Gesellschaft] etwas tiefer untersuchen, findet man, dass all das, wozu [die Gesellschaft] gekommen ist, ein Ergebnis der philosophischen Wissenschaft ist. Diese praktische Philosophie findet sich aber in der Tora auf vollkommenste Weise [niedergeschrieben], denn der Tora wurde sie entlehnt und auf ihre Absichten läuft sie hinaus."<sup>785</sup>

Die Art der Führung durch die Tora ist keineswegs eine Begrenzung der freien Wahl, sondern vielmehr deren Voraussetzung. In AR II:6:2 wird es nämlich auf folgende Weise dargelegt:

In der Erfüllung der Gebote und im Begehen der Sünden waltet ebenso die Willensfreiheit. Wäre es anders, so wären keine Propheten gekommen, um Belohnung und Bestrafung zu verkünden. Die Tora hat [uns] aber die Wege zum Guten und zum Segen geboten. Bei Entstehung eines beliebigen Volkes kann sich sicherlich etwas Negatives, ob Akzidentielles oder Natürliches, ereignen, was tadelnswerte Eigenschaften und Handlungen [der Menschen] nach sich zieht. Doch es ist möglich, ihnen entgegenzuwirken. Denn unter den einzelnen Menschen gibt es ebenso unterschiedliche Stufen: Darunter gibt es einen solchen, welcher in sich nichts Schlechtes trägt, so dass er auch nichts bekämpfen muss. Ihm entgegen gibt es aber auch [bestimmt einen Menschen] am anderen Ende [der Skala], der am weitesten vom Guten entfernt ist, so dass bei ihm beinahe kein Entgegenwirken hilft, und selbst wenn er sich dabei anstrengt, er nichts erreicht. Zwischen den beiden liegt nun eine unzählige Menge von Zwischenstufen. Bei Einigen von ihnen wird bereits eine Zurechtweisung

<sup>784</sup> AR III (ER, Weil, 101:26-27):<sup>(1)</sup> ואתה כאשר תענין כל המעלות אשר יצו בהם מניחי ספרי המדות, תמצאם בתורה יותר שלמות.

<sup>(1)</sup>In der Ausgabe *Samuelsons* sind die Seiten 213a-b der *Weiss'schen* Edition des MS Mich 57 (Bodleian Library, Oxford) mit 203a-b verwechselt und ausgelassen worden; laut der Übersetzung von *Samuelson* müsste dieser Satz im MS in den Zeilen 213a10-11 stehen.

<sup>785</sup> Ebd. (ER, Weil, 101:43-45):<sup>(1)</sup> כשיענין בו מעיין עיון דק ימצא כל מה שהגיע אליו תולדת חכמת הפילוסוף. וזה הפולוסופיא המעשית היא נמצאת בתורה על אופן יותר שלם, ומן התורה נלקח ואל תכליתה תלך.

<sup>(1)</sup>Siehe Anm. 1 oben; laut der Übersetzung von *Samuelson* 213b13-214a1 im MS von *Weiss*.



ausreichen, bei den Anderen – eine Rüge. Weitere benötigen Leiden und Bestrafung. [...] Doch wenn Einer, der nach der Tugend sucht, seine viehischen Eigenschaften bezwingt und sie – selbst wenn nur ein wenig – zu beherrschen beginnt, so wird daraus eine Sehnsucht nach [Selbstbeherrschung] entstehen, die ihn darauf zum weiteren Bezwingen anregen würde, und das weitere Bezwingen wird seine Sehnsucht noch mehr wachsen lassen. Und so wird er die Tugenden erwerben.<sup>786</sup>

An einer anderen Stelle, in AR I:7 merkt *Ibn Daud* an, die gesamte Tora sei (ihrer Form nach) eigentlich für die Masse (*hamon*) geschrieben worden, d.h. für die einfachen Menschen, welche durch die Offenbarung der wirklichen Wahrheit nur verwirrt sein würden. Sie würden diese nämlich nicht richtig auffassen können. Die Tora sei deswegen für sie und nicht für die Auserwählten (*yehidim segulot*) geschrieben, weil sie die Mehrheit der Menschheit bilden würden und die Führung viel nötiger als die Auserwählten hätten.<sup>787</sup> Durch die Tora bekommt der einfache Mensch laut *Ibn Daud* also eine ungefähre Vorstellung von Gut und Böse, und dadurch die Möglichkeit einer freien Wahl.

Durch die Einführung der Tora als der endgültigen Wahrheit, die sowohl für die Weisen als auch für die Ungebildeten das objektive Kriterium ihrer jeglichen Handlungen bilden soll, scheint *Ibn Daud* die folgende Auffassung der Willensfreiheit gefunden zu haben: Die frei gewählte Handlung muss notwendig entweder gut oder schlecht sein. Eine dritte Möglichkeit, wie etwa eine neutrale Entscheidung zwischen zwei gleichen Wassergläsern, ist bei ihm nicht gegeben. Und zwar weil sie nicht durch Vernunft getroffen wird. Erst da, wo die Vernunft auf die Begierden stößt, bietet die Situation mindestens zwei alternative Handlungsmöglichkeiten. Die eine von ihnen wird durch die Begierde oder den Zorn und die andere durch die Vernunft als erstrebenswert gesehen. Dabei will das Urteil der Vernunft das Richtige und daher das Gute beanspruchen. Der Impuls des blinden Verlangens wird in diesem Fall sein Gegenteil darstellen und von der Vernunft als falsch und böse definiert. Die Möglichkeit einer Wahl zwischen zwei verschiedenen, aber gleich richtigen Urteilen der Vernunft, schließt *Ibn Daud* allem Anschein nach aus. Denn für ihn gibt es nur *eine* Tora,

---

<sup>786</sup> ER 207a14-b15: וג"כ בעשיית המצוה ובעבירה הבחירה. ולולא זה לא באו הנביאים ולא ייעדו שכר ולא עונש. והתורה צותה דרכי הטובות והברכות. וכבר קרו בבריאיות עם מה מקרים רעים מאורעים או טבעיים, נמשכים להם מדות ופעולות מגונות, אפשר לנגד אותם. ומדרגות האנשים בהם ג"כ מתחלפות, כי מהם מי שאין רע בו ואיננו צריך אל ההתנגד, ומהם מקבילו והוא מי שבקצה המרחק מהטוב עד שכמעט לא יועיל בו ההתנגד, ואפילו שישתדל בה לא ישיגנה. ובין שני אלה אמצעיים מן המדרגות לא ימנו. וקצתם יספיק להם התוכחה והגערה בקצתם, וקצתם הייסור והעונשים. [...] וכאשר יכבוש מבקש המעלה מדותיו הבהמיות וימשל עליהם אפילו מעט, ימשך כוסף בזה, אותו הכוסף יביאוהו אל תוספת הכבוש, ותוספת הכבוש תוסיף בכוסף. ואז יהיו לו המעלות קנין.

<sup>787</sup> ER 110b16-111b8.

nur *eine* Wahrheit, und daher für jede Problemsituation nur eine richtige Lösung.<sup>788</sup>

*Der äußere Zeitmodus  
der menschlichen Existenz*

3.2.5.5.

Laut all dem Gesagten soll nun Einiges im Verhältnis des Menschen zur Zeit klar geworden sein: Der Mensch existiert in der Zeit, genauso wie die übrigen Geschöpfe, welche sich in der sublunaren Welt befinden. Im Unterschied zu diesen besitzt er aber eine Möglichkeit, die Zeit nicht nur zu erleben, sondern auch selbst zu erzeugen. Dies kann jeder normale Mensch. Die Fähigkeit, eigene Zeitstrukturen zu bilden, kommt ihm nicht deswegen zu, weil er die Natur der Zeit und somit auch die kosmische Ordnung der Welt, dessen Akzidens sie ist, ändern kann, sondern deswegen, weil er innerhalb dieser Ordnung eine besondere Position zwischen sub- und translunaren Welten einnimmt.

Diese Eigenartigkeit des Menschen betitelt *Ibn Daud* auf zweifache Weise: Einmal nennt er den Menschen – "Mikrokosmos" (ER: *qişur ha-meşi'ut*, EN: *dugmat kol ha-meşi'ut*), ein anderes Mal etwas poethischer – "Sphäre des Thrones" (ER: *'aşmut ha-kise'*, EN: *'eşem ha-kise'*, ER & EN: *kadur ba'al ha-kise'*).<sup>789</sup> Damit meint er, der Mensch sei ein Mikrokosmos, eine kleine Abbildung des gesamten Universums. In ihm vereinen sich nämlich alle sechs substantielle Bestandteile der Welt, sprich Materie (1), Form (2), Elemente (3), die vegetative (4) und animalische Seele (5), sowie die Vernunft (6), welche in ihrer Vollendung zur Höhe der Himmelssubstanzen emporzusteigen vermag. Diese Vernunft verhalte sich dabei

---

<sup>788</sup> Dass von zwei Alternativen letzten Endes nur die eine richtig sein kann, dient in AR dem Aufbau aller Syllogismen als grundlegende Annahme der Logik. Siehe bspw. die allgemeine Formulierung dieser Regel: AR II:6:2 (ER 208a10).

<sup>789</sup> Die beiden Begriffe sind nicht die Erfindung *Ibn Dauds*. Er entlehnt sie der neoplatonischen Tradition. Das vermutlich auf *Poseidonius* zurückgehende mittelalterliche Verständnis des Menschen als eines "Mikrokosmos" war in der Antike hauptsächlich für die Philosophen der späteren alexandrinischen Schule und vor allem für *Proklos* von zentraler Bedeutung. In der jüdischen Philosophie des Mittelalters ist der Begriff zwar beinahe in jedem Werk zu finden, besondere Beachtung gewinnt er jedoch hauptsächlich bei den Neoplatonikern – *Işhaq Israeli*, *Salomon Ibn Gabirol* und *Yosef Ibn Şadiq*. Den letzten von ihnen müsste *Ibn Daud* auch persönlich gekannt haben. Siehe: Abb. 6. Anders verhält es sich mit dem Begriff der "Sphäre des Thrones". Diese findet sich zwar auch bei einigen islamischen Theologen, vor allem bei den Vertretern der Schule der *'Iḥwān as-safā'* ("Lauteren Brüder"), welche sie "Sphäre der Sphären" (*falak al-'aflāk*), oder einfach der "Thron" (*al-'arş*) nannten und welcher die Sphäre der "Fußbank" (*al-kursi*) folgte. In der jüdischen Philosophie erscheint es aber zum ersten Mal in den Werken von *Salomon Ibn Gabirol*. Siehe dazu ausführlicher: Abs. 2.2.1. Angesichts der Tatsache, dass das Wesen dieser Sphäre bei *Ibn Gabirol* allein im Rahmen seiner von *Ibn Daud* scharf kritisierten Substanz-Akzidens-Lehre definiert werden konnte, ist es kaum denkbar, dass der Letztgenannte sie im dem Sinne *Ibn Gabirols* verstand. Vielmehr scheint *Ibn Daud* diesen Terminus als eine poethische Metapher zu gebrauchen.

zur materiellen Welt, in der der Mensch lebt, so, wie die außerhalb der materiellen Welt liegende Sphäre des Thrones zu den übrigen Sphären des gesamten Universums.<sup>790</sup>

Ohne auf die entstehungsgeschichtlichen Hintergründe dieser Bezeichnungen einzugehen, sei nur angemerkt, dass die beiden Gleichnisse – zumindest auf den ersten Blick – einander widersprechen, vor allem hinsichtlich der Zeitmodi der menschlichen Existenz. Der Begriff "Mikrokosmos" setzt voraus, dass der Mensch in sich alle im Universum vorhandene Existenzrhythmen durchleben soll. Das Verhältnis der "Sphäre des Thrones" zu den übrigen Sphären ist aber eine Beziehung der absoluten, transzendenten Entität zu materiellen, innerhalb der Zeit seienden Dingen. Demnach wäre der Mensch zu keiner Ordnung und keiner Zeitlichkeit verpflichtet.

Der Widerspruch lässt sich aber aufheben. Man möge sich nur vergegenwärtigen, dass der Mensch in *Ibn Dauds* Psychologie eine doppelte Natur aufweist: Als körperliche Substanz mit allen seinen physischen und psychologischen Attributen gehört er zu den passiven, die äußere Ordnung und ihre Rhythmen erlebenden Entitäten. Als ein rationales, sprich mit Vernunft begabtes Wesen, vermag der Mensch, wie gezeigt, die eigene Ordnung zu schaffen, und somit auch eine individuelle Zeitfolge. Demnach stellt der Mensch gemäß *Ibn Dauds* Aussage einen Mikrokosmos dar, in dem er unter anderem auch als transzendenter Herrscher mittels seiner Vernunft selbstständig die Zeit erzeugen kann.

Grundlegend für *Ibn Dauds* Psychologie ist aber, wie erwähnt, die Vorstellung, dass die Entwicklung der Vernunft eine Bewegung ist.<sup>791</sup> Und warum soll sie es nicht sein? Wie wir bereits oben erfahren haben, geschehe sie graduell – Stufe für Stufe (*madregah 'aḥar madregah*);<sup>792</sup> genauso wie andere Bewegungen besitze sie einen Beweger – den Aktiven Intellekt;<sup>793</sup> genauso wie andere Bewegungen sei sie ein Übergang von Potenz zu Aktualität;<sup>794</sup> und natürlich habe sie einen Endzweck (*taḥlit*). Der Endzweck dieser Entwicklung aber bildet für *Ibn Daud* nicht bloß die Selbsterfüllung einer besonderen Person, die nach Perfektion

---

<sup>790</sup> In AR II:4:3 benutzt er diese Begriffe zur Beschreibung der Ansichten der Philosophen (ER 158b11-159a2; EN 137:19-25). In AR II:6:1 aber baut er sie in die Erklärung des Begriffes *selem*, "Ebenbild", aus der Schöpfungsgeschichte ein und behauptet somit implizit, es sei ebenso die Ansicht der Tora (ER 199a15-b2; EN 188:6-9).

<sup>791</sup> Siehe: Abs. 3.2.5.2.

<sup>792</sup> AR I:6 (ER 92b12-13).

<sup>793</sup> AR II:5:1 (ER 165a8-13).

<sup>794</sup> AR I:7 (ER 104b6 ff.)

strebt, sondern vielmehr die Vollendung der ursprünglichen Absicht des Schöpfers, die für alle Menschen im gleichen Maße gilt. Als eine zielgerichtete Bewegung muss sie in einem fortschreitenden Modus ablaufen und als ein Teil der höheren Ordnung kann sie von dem sie ausführenden Subjekt nicht selbst bestimmt, sondern lediglich erlebt werden. Dementsprechend sollte der eine Modus der menschlichen Existenz das Erlebnis der Progression, einer im Inneren des Menschen, jedoch sich von ihm völlig unabhängig vollziehenden Zunahme an Wissen und Verständnis sein.

Der fortschreitende Zeitmodus ist aber nicht nur ein psychisches Phänomen. Denn der Entwicklung der Vernunft sollte laut *Ibn Daud* die Entfaltung der übrigen psychischen Kräfte, welche an den Körper gebunden sind, und demnach auch das Wachstum des Körpers selbst und die Vervollkommnung seiner Mischung vorausgehen. Das Prinzip formuliert *Ibn Daud* in AR I:6 wie folgt:

Die Weisheit [der Schöpfung] besteht in der Bestimmung, dass die vegetative Seele nicht zu [der Erfüllung] ihrer letzten, bereits erwähnten Absicht (*ha-mekawan ha-'aharon*) (und zwar zur Fortpflanzung) gelangt, bis die Pflanzen oder die Tiere eine bestimmte Größe [erreicht] haben; ich will sagen, dass keine einzige Pflanze sowie kein Tier ein Zeugungsvermögen erlangen wird, bevor er selbst seinen eigenen Endzweck (*taḥlit*) erfüllt hat. Wenn er aber seinen Endzweck erreicht hat, wird er einen anderen Endzweck verfolgen. Denn würde er einen anderen Endzweck verfolgen, bevor er seinen [ersten] Endzweck erreicht hat, und würde [anfangen], [seinesgleichen] zu zeugen, so dass Einer den Anderen [immer weiter] gebären würde, – so würde keiner von ihnen zu seinem eigenen Endzweck (*taḥlit 'ašmo*) streben, und die Erlangung ihrer Vervollkommnung, welche ihnen gebührt, wäre verhindert. Ihnen gegenüber wäre es aber unrecht. Daher ist es eine gerechte und weise Bestimmung [des Schöpfers], dass jedes Individuum vor allem seinen eigenen Endzweck verfolgen, und erst nachdem er ihn erreicht hat, den Endzweck seiner Art erstreben soll.<sup>795</sup>

Das somit formulierte Gesetz besagt also, dass die individuelle biologische Entwicklung gleich der intellektuellen stufenweise erfolgt und einen Endzweck besitzt. Sie beinhaltet einzelne zielgerichtete Veränderungen, welche in einer strengen Aufeinanderfolge beginnen und enden. Jede später in Erscheinung tretende körperliche oder seelische Kraft bildet darin eine höhere Stufe verglichen mit der ihr zeitlich vorangehenden Kraft. Und die niedrigere der beiden Kräfte soll sich der höheren unterordnen und ihr dienen.<sup>796</sup> Nach der Zeugung setzt die Wachstumskraft im Körper den Prozess der Gewebebildung in

<sup>795</sup> AR I:6 (ER 71b9-18): והחכמה אמנם גזירה שלא תגיע הנפש הצומחת אל מכוונה האחרון אשר נזכרהו עד שיהיה לצמחים ולבעלי חיים שיעור מה. רצוני שלא יהיה מאיש הצמח או החי ההולדה עד שיגיע זה האיש לתכליתו. וכאשר יגיע לתכליתו, ירוץ אל תכלית זולתו. כי הוא אם רץ אל תכלית זולתו קודם הגיעו לתכליתו, והנולד ג"כ ככה, והנולד מן הנולד ככה, לא יהיה אחד מהם רץ אל תכלית עצמו, והיו כלם נמנעים משלמותם הראוי להם, והיה זה עול להם. ולזה גזר היושר והחכמה שירוך כל איש אל תכלית עצמו, וכאשר הגיעו ירוץ אחר כן אל תכלית מינו.

<sup>796</sup> So schreibt *Ibn Daud*, dass die Ernährungskraft der des Wachsens diene. Das Vermögen des Wachsens seinerseits sei zum Zwecke der Zeugungskraft da, usw. Siehe: AR I:6 (ER 74b1-3 ff.)

Bewegung. Nach der Geburt entwickelt sie gezielt die lebensnotwendigen Organe zu ihrer ausgeprägten Form. Nachdem ihre Bildung vollendet worden ist, oder bereits kurz davor, kommt dem Menschen die Zeugungskraft zu.<sup>797</sup> Diese nötigt die Wachstumskraft, auch die dazu notwendigen Organe auszubilden,<sup>798</sup> so dass die beiden Kräfte nachher eine Zeit lang auch parallel wirken können. Das menschliche Wachsen begrenzt *Ibn Daud* in *AR I:6* mit dem 40. Lebensjahr.<sup>799</sup> Dieses Jahr setzt im menschlichen Leben eine gewisse Zäsur. Danach sollten die körperlichen Kräfte im Menschen nur noch nachlassen.

Aus diesem Vergleich der physiologischen und psychischen Entwicklungen des Menschen wird klar: Die Biologie und die Psychologie sind bei *Ibn Daud* eins. Die physiologische Entwicklung eines Lebewesens mündet nämlich notwendigerweise in eine psychische, ohne ihren Zeitmodus zu ändern. Die darauf folgende Entfaltung der Seele müsste also dem physiologischen Wachstum ähnlich erlebt werden, und zwar als die vom Menschen selbst unabhängige Ausdehnung seiner Gliedmaßen.

Letzten Endes läuft aber die beschriebene Entwicklung des Körpers und der Seele auf die Entstehung der Vernunft hinaus. Und darin sieht *Ibn Daud* den Endzweck der Schöpfung und somit das natürliche Ende dieser Bewegung:

Es lohnt sich aber [der Mühe] zu beweisen, dass die letzte Absicht (*ha-mekuwan ha-aḥaron*) der Schöpfung der Körper, die sich in der Welt der Natur vorfinden, darin besteht, dass aus der Welt des Entstehens und Vergehens, in der alle Individuen [früher oder später] vergehen, sich die unkörperlichen, vom Untergang bewahrten Substanzen hervorkläutern. Und dies ist die menschliche Seele, die sich durch das Wohl der Weisheit und das Heil des Handelns vervollkommnet. Und der Beweis dafür ist, dass wenn die Vervollkommnungen, welche den Körpern zukommen, zu der menschlichen Seele gelangen, sie darin ruhen. Ebenso findet man die natürlichen Körper, die sich zu ihren Vollkommenheiten bewegen, [zum Schluss] ruhend, indem sie ohne jegliches Hindernis stillstehen. [Mit] jedem sich zu etwas bewegenden Ding [verhält es sich nämlich so], dass wenn es ohne ein Hindernis zum Ruhen kommt, – heißt das: Es hat bereits seine Endabsicht (*kawanato ha-taḥlilit*) erreicht.<sup>800</sup>

<sup>797</sup> Ebd. (ER 73b7-9).

<sup>798</sup> Ebd. (ER 72b11-18).

<sup>799</sup> Ebd. (ER 73 b5-6.) Vgl.

<sup>800</sup> AR I:6 (ER 65b16-66b7): וראוי שיתאמת, שהמכוון האחרון בבריאת הגשמים אשר בעולם הטבע אמנם היה, בעבור שיוזקק מעולם ההיה והפסד אשר כל האישים שבו נפסדים, עצמיים בלתי גשמיים, נשמרים מן ההפסד, והיא הנפש האנושית, הנשלמת בטוב החכמה וטוב המעשה. ומופת זה, שהשלמויות המגיעים לגשמים כאשר הגיעו אל הנפש האנושית נחו. ונמצאו הגשמים הטבעיים המתנועעים אל השלמויות נחו שקטו מבלתי מכריח,<sup>(1)</sup> וכל מתנועע אל דבר כאשר נח מאין מכריח, הנה כבר הגיע אל כוונתו התכליתית.<sup>(2)</sup>

<sup>(1)</sup>Manche MSs edieren: מונע. Siehe: Weiss, TV, 23 (Samuelson, 292). <sup>(2)</sup>Die weiteren Textversionen in den Handschriften lauten: תכליתו האחרון & מכוונו האחרון. Siehe: Weiss, ER, 66b6-7 & Textvarianten, ebd.

An diesem Punkt angelangt, läutet der vollständig ausgeformte Mensch ein neues Zeitalter ein. Es liegt nun in seiner Hand, sich weiterzuentwickeln, in dem unveränderten Zustand zu verbleiben, oder zu entarten. Man könnte zwar annehmen, – was auch für viele Menschen erfahrungsgemäß zutreffen würde, – dass diese Möglichkeit den Menschen gleich dem Windflügel in eine sich ständig wechselnde Hin- und Herbewegung versetzen würde, die Bewegung, welche keinen eindeutigen Zustand erzeugen könnte. Laut *Ibn Daud* sollte es jedoch nicht geschehen. Wie im Folgenden aufgezeigt wird, sei der Mensch durch seine freie Wahl imstande, lediglich zwei temporale Zustände hervorzurufen – entweder das Chaos, oder die zeitlose Transzendenz.

### *Zeit und Ethik: Erlösung und Vergeltung*

3.3.

Nachdem die menschliche Seele ihre Kräfte vollständig entfaltet und die Freiheit erlangt hat, sich in jede beliebige Richtung zu entwickeln – ob zur höchsten Vollkommenheit oder zu völliger Entartung –, tritt der Mensch in eine besondere Phase seines Lebens, in der er einen eigenen Lebensrhythmus erzeugen kann. Jede seiner Handlungen aber, insofern sie nun "frei gewählt" ist, hat zwangsläufig zwei Folgen. Zunächst verwandelt sie den Menschen selbst, indem er sich an das Gute oder das Schlechte gewöhnt. Ferner aber wird sie von Gott ethisch bewertet und daher entweder belohnt oder bestraft. Im Folgenden werden die Möglichkeiten des menschlichen Daseins in dem Zustand der freien Wahl samt ihrer temporalen Charakteristika beschrieben. Zunächst wird der allgemeine Rahmen der menschlichen Möglichkeiten – so wie *Ibn Daud* sich diese vorstellte – definiert (Abs. 3.3.1.). Alsdann werden die zwei in AR beschriebenen Wege der Vervollkommnung und der Entartung erklärt (Abs. 3.3.2.). Ferner werde ich den menschlichen Zustand nach dem Vollzug der freien Handlung und die damit verbundene Vergeltungslehre bei *Ibn Daud* erläutern (Abs. 3.3.3.). All das soll uns zum richtigen Verständnis der inneren Zeitordnung der Menschen führen, – zum Thema, welches im letzten Abschnitt des vorliegenden Kapitels erörtert wird (Abs. 3.3.4.).

#### S c h r a n k e n d e r M a t e r i e

3.3.1.

An der bereits erwähnten Stelle in AR II:6:2 über die Entstehung der schlechten Charaktereigenschaften aufgrund der ungünstigen thermodynamischen Umstände der embryonalen Entwicklung wurde der moralische Zustand des Menschen auf seine biologische Beschaffenheit zurückgeführt. Mit diesem Beispiel versucht *Ibn Daud* die zuvor beschriebene Verankerung des Bösen in der Materie dem Leser vor Augen zu führen. Ob nun die tadelnswerten Eigenschaften der menschlichen Physiologie verändert werden können, darüber wird in AR recht wenig gesagt. Die folgenden Stellen könnten uns dennoch eine allgemeine Auskunft über die diesbezügliche Meinung *Ibn Dauds* geben.

In AR I:6 behauptet *Ibn Daud*, dass dem Menschen eine besondere Mischung der Säfte zuteil wurde. Obwohl sie wie bei allen Körpern eine gewisse Beschränktheit des Vollkommenheitsgrades voraussetzt, sei die Breite der menschlichen Möglichkeiten viel größer als die der anderen Lebewesen:

Es gibt also unter den Körpern solche, deren Vervollkommnung bereits an der Stufe der Pflanzenwelt innehält, da ihre Mischung keine weitere Wandlung zu einer höheren Vollkommenheit zulässt. Darunter gibt es aber auch solche, welche die Stufe der Tierwelt erreichen und deren Mischung keinen Fortschritt zu einer noch größeren Vollkommenheit erlaubt. [Schließlich], gibt es darunter

[auch] solche [Körper], die bis zu der Stufe des Menschlichen gelangen. Doch der Vorzug der einzelnen Menschen in Hinblick auf ihren Vollkommenheitsgrad besteht darin, dass sie eine riesige Vielfältigkeit an Überschussmöglichkeiten besitzen, [eine Ausdehnung], die größer als die jeder anderen Art [der Geschöpfe] ist, so dass [auch] der Niedrigste dieser Art (d.h. der Art des Menschen) das Nichtigste (bzw. das Schlimmste) in der Welt des Entstehens und Vergehens verkörpert und weit unter der Stufe des Straußes<sup>801</sup> steht. Dagegen stellt der Vornehmste dieser Art das beste [Geschöpf] der [irdischen Welt] dar, und seine Stufe gleicht der der Engel.<sup>802</sup>

Die hierdurch beschriebene Mischung der Elemente im menschlichen Körper bietet also ein weites Feld diverser Variationen des Menschenseins. Aus dieser Stelle geht jedoch nicht eindeutig hervor, ob diese Zustände von jedem einzelnen Individuum durchlebt werden können, oder ob sie sich auf die Vielfältigkeit der menschlichen Art beziehen, so dass man über einen "engel-" und einen "straußartigen" Menschen übereinstimmend "Mensch" sagen darf, ohne dabei diesen Begriff in einem der beiden Fälle als Metapher zu gebrauchen.<sup>803</sup> Man könnte nämlich meinen, in der Gesellschaft finde man

---

<sup>801</sup> Im Allgemeinen zählte der Strauß im Mittelalter zu den dubiösen Kreaturen. In der islamischen Kultur aber war seine Gestalt von den folgenden irreführenden Beobachtungen der Beduinen geprägt: (1) Die Tatsache, dass die Strauß-Weibchen, welche demselben Männchen angehören, ihre Eier in ein gemeinsames Sandloch legen – wovon die Menschen nicht wussten – und darauf abwechselnd sitzen, verleitete die Beduinen zum Glauben, die meisten Weibchen seien dumm, indem sie sich nicht um ihre eigenen Nachkommen, sondern um die der Anderen kümmern und ihre eigenen Eier in der Hitze liegen lassen würden. (2) Ein weiteres Argument für die Dummheit des Straußes war eine verbreitete, jedoch völlig unbegründete Vorstellung, dass der Strauß bei Bedrohung durch Feinde den Kopf in den Sandboden steckt. (3) Ferner sprachen dafür auch einige äußere Merkmale, wie bspw. ein für so einen großen Körper recht kleiner Kopf. (4) Auch die kaum sichtbaren Ohren verleiteten die Beobachter zur Annahme, der Strauß sei taub und schon allein deswegen behindert. (5) Da der Strauß von Beduinen nicht für einen Vogel gehalten wurde, sondern für einen Verwandten des Kamels, glaubte man, er solle ebenso eine Art Zugvieh sein, und zwar das Reittier des monströsen Wüstendämons (*gūl*). (6) Ebenso die Fähigkeit des Straußes, problemlos ungekaute kleine Objekte durch seinen langen Hals herunterzuschlucken, beflügelte die Phantasie der Wüstenbewohner und brachte sie zur Annahme, der Strauß sei imstande, mit Leichtigkeit Steine, Metalle und sogar glühende Kohle zu verschlingen und zu verdauen. Diese und viele weitere Vorurteile machten den Strauß zu einem Sinnbild, welches *Ibn Daud* in seinem Vergleich gut gebrauchen könnte. Denn in der arabischen Literatur wurde der Strauß für ein Tier gehalten, welches gleichzeitig böse und dumm sein sollte. Und gerade diese beiden Laster sah *Ibn Daud*, wie gezeigt, als zusammenhängend an. Siehe: Viré, 1991 & Abs. 3.1.6.1.

<sup>802</sup> AR I:6 (ER 66b9-18): אכן מן הגשמים מה שעמד שלמותו אל גבול הצמחיות לבד ולא חייב מזגו הלוך אל שלמות יותר. ומהם מה שהגיע אל גבול האנושות. אמנם אישי האדם יתרונם בשלמיות יתרונות להם מרחב גדול מאד, יותר גדול ממה שהוא בכל מין אחר, עד שהפחות מזה המין הוא היותר רע שבעולם ההויה וההפסד, והיותר פחות<sup>(2)</sup> במדרגה מבנות הנעמה הרבה. והחשוב מזה המין הוא היותר טוב שבו, ותשתתף<sup>(3)</sup> מדרגתו למדרגת המלאכים.

<sup>(1)</sup>Einige MSs lesen stattdessen: הצמחיות, andere: האנושות. Siehe: Weiss, TV, 23 (Samuelson, 292).

<sup>(2)</sup>In einigen MSs steht: שפך. Siehe: ebd. <sup>(3)</sup>Mehrere MSs enthalten auch andere Textversionen: רב ותקרר bzw. וכמעט תעלה. Siehe: ebd.

<sup>803</sup> So charakterisiert er den Begriff des Menschen in AR I:7 als einen Universalbegriff, der unabhängig von den jeweiligen Attributen wie Größe, Gestalt, Farbe, sowie Zeit und Raum existiere (ER 99b1-9). Die individuelle moralische Beschaffenheit ist ebenso ein Attribut.



verschiedenartige Menschen – beinahe Engel und fast Tiere. Doch das einzelne Individuum besitze eben nur ein bestimmtes Temperament. Und womöglich seien seine Eigenschaften und Fähigkeiten nun mal begrenzt. Er könne mehr oder weniger ein Tier werden, doch auf keinen Fall werde er mal ein Engel. Ob das wirklich die Meinung *Ibn Dauds* gewesen ist, können wir seiner Auseinandersetzung mit dem Thema der Prophetie entnehmen.

In AR II:5:1 geht *Ibn Daud* der Frage nach, ob die Eigenschaften eines Propheten, dessen Gestalt sowohl für Philosophen als auch für Theologen das Ideal der menschlichen Vollkommenheit dargestellt, angeboren oder erworben sein müssen:

[Einige] Menschen dachten, dass dieser große Vorzug (d.h. die prophetische Gabe) erworben werden kann, während die Anderen dies leugneten. Wir aber sagen darüber so: Nicht jeder Seele kann eine derartig gewaltige Sache gelingen, sondern nur den vorzüglichsten und den reinsten Seelen. Denn manchmal wohnen die Lauterkeit und die Vorzüglichkeit einem Menschen bereits vom Beginn seiner Entstehung an inne. Einem solchen bringen dann auch die Lehre und die Gesellschaft der [anderen] vorzüglichen Menschen einen enorm großen Nutzen. [...] [Daher] gab es auch viele Schülerscharen, welche den großen Propheten nachzogen, und zwar um ihre Sitten zu erlernen und ihre Vorzüglichkeit zu erwerben. Sobald aber die Seele [eines von ihnen] sich [hinlänglich] vorbereitete hatte, ergoss sich [über ihn] die prophetische Gabe.<sup>804</sup>

Der angeführten Aussage zufolge ist die angeborene Lauterkeit und Tugendhaftigkeit der Seele (sprich die natürliche Veranlagung) eine notwendige Voraussetzung einer jeden Prophetie. Das Studium und der Umgang dagegen dienen allein der Ausbildung bereits vorhandener Fähigkeiten.<sup>805</sup> Etwas später merkt *Ibn Daud* dazu dennoch an, dass die Emanation, dessen Wirkung bei einer vorbereiteten Person die Erscheinung der prophetischen Gabe hervorruft, sich auf den Menschen in verschiedener Weise ergießen kann, und zwar anders auf einen von Natur aus Veranlagten (*muṭḃa'*) als auf denjenigen, der die dafür notwendigen Eigenschaften erworben hat (*'ašer hu' lo be-qinyan*).<sup>806</sup> Dem Kontext zufolge meint er damit, dass die Propheten, die sich diese Gabe angeeignet haben, nie die Größe der von Natur aus Begabten erreichen können.<sup>807</sup>

<sup>804</sup> AR II:5:1 (ER 169b12-170a3,12-15): וזה היתרון הגדול כבר חשבו אנשים שהוא יגיע בקנין, וכבר הכחישום אחרים. ונאמר בזה שלא תצלה כל נפש לכומו זה הדבר הגדול אלא הנפשות החשובות הזכות. והזכות והחשיבות לפעמים יהיה נמצא באדם מתחלת בריאתו.<sup>(1)</sup> וכבר יועיל בו הלימוד, וחברת אנשים חשובים תועלת גדולה מאד. [...] ואלה הכתות אשר היו יוצאות בעקבי הנביאים הגדולים אמנם היו נמשכים להם ללמוד מנהגם ולקנות חשיבותם. וכאשר הוכנה הנפש, הושפעה הנבואה. (Weil, ER, 73).<sup>(1)</sup> Der Text von Weil fügt hinzu: כן ומעלת המדות כמו כן.

<sup>805</sup> Noch deutlicher kommt es aus der Übersetzung von *Moṭoṭ* hervor. Siehe: EN 150:15-20,3-5.

<sup>806</sup> AR II:5:1 (ER 171b7-9). *Moṭoṭ* übersetzt es in einer noch schärferen Formulierung: "Einer, der die Weisheit erlernt hat, ist mit dem von Natur aus Begabten, auf den die Emanation wirkt, nicht zu vergleichen."<sup>(1)</sup> <sup>(1)</sup>EN 152:15-16: והקונה חכמה לא כמו שישפע על המוטבע.

<sup>807</sup> Dies erläutert *Ibn Daud* am Beispiel zweier Propheten – *Elisha* und *Elijas*: *Elisha* folge *Elijas* aufgrund einer bei ihm bereits vorhandenen prophetischen Veranlagung, deren Drang ihn kein

Im Falle des Propheten spielt es also eine Rolle, ob die Gabe, die er besitzt, und der dafür nötige Vollkommenheitsgrad bei ihm auf natürlichem Wege vorhanden oder von ihm erst erworben werden müsste. Und dies bedeutet, dass die Mischung der Körpersäfte beim Menschen aus *Ibn Dauds* Sicht das Grundgerüst seines Charakters bildet, der verbessert, dennoch nicht in einen völlig anderen verwandelt werden kann. Die große Breite der menschlichen Natur, die sich vom "Engel" bis zum "Strauß" ausstreckt, ermöglicht also nicht die komplette Verwandlung einer Person, wohl aber eine signifikante Änderung seiner Individualität: Wie sonst hätte dann eine von ihrer Natur aus nicht veranlagte Person zu einem – wenn auch nicht dem größten, doch immerhin einem wirklichen – Propheten werden können?

Diese Möglichkeit gilt aber nicht allein für die angehenden Propheten. So vermag laut *Ibn Daud* auch ein Mensch vom groben Temperament und demnach mit schlechten Eigenschaften sich zu ändern. Dazu zitiert *Ibn Daud* am Ende von AR II:6:2 den folgenden Vers aus dem Buche *Ezechiels*, den Vers, welchen man seiner Meinung nach ohne weitere Deutungen verinnerlichen soll:<sup>808</sup> "So wahr Ich lebe, sprich der HERR [...], Ich finde kein Gefallen am Tode des Bösewichts, sondern daran, dass der Bösewicht von seinem Wege umkehrt und lebt."<sup>809</sup> Im Folgenden wenden wir uns dem Wundermittel zu, das dies bewirken soll.

### W e g d e r E r l ö s u n g

3.3.2.

Ein kurzer Blick auf *Ibn Dauds* Quellen. Bei *Galen*, auf dessen Theorien die oben dargelegten Ausführungen *Ibn Dauds* fußen, findet man zwei Ansätze zur Befreiung aus der Gefangenschaft der angeborenen lasterhaften Physiologie – einen medizinischen und einen philosophischen: (1) Im Einklang mit seiner Temperamentenlehre sah *Galen*, der Mediziner, die Therapie des schlechten Charakters eines Menschen vor allem in der Behandlung der Mischung seiner Körpersäfte. Die zentrale Rolle spielte dabei die Verordnung einer Diät und eines Wohnortes mit richtigem Klima.<sup>810</sup> (2) In seiner uns allein in arabischer Zusammenfassung erhaltenen Schrift *De moribus* sollte *Galen*, der Philosoph, behauptet haben, dass man ebenso mit Einsicht und Erziehung gewisse

---

gewöhnliches Leben führen lasse und bei ihm eine für normale Menschen unspürbare Sehnsucht nach *Elijas* prophetischer Gabe erzeuge. Nachdem er nun die nötigen Eigenschaften erworben habe, ergieße sich über ihn der prophetische Geist. Seine geistige Stärke bleibe jedoch der von *Elijas* unterlegen. Siehe: AR II:5:1 (ER 169b1-170a15).

<sup>808</sup> AR II:6:2 (ER 208a5-10).

<sup>809</sup> Ebd. (ER 208a7-8, Ez. 33:11):                   .כי אם בשובו מדרכו וחיה.

<sup>810</sup> Siehe: Quod Animi Mores IX (Kühn, Opera, IV, 807-808; Biesterfeld, 34-35). Vgl. von Staden, 2012.

Eigenschaften ändern könnte. Das Ziel der beiden Methoden ist bei *Galen* jedoch gleich. Das ist die Verbesserung des Charakters. Den Charakter definiert er wie *Ibn Sīnā* als "ein Seelenzustand, welcher den Menschen dazu veranlasst, die von der Seele ausgehenden Handlungen ohne Überlegung und Überprüfung zu begehen."<sup>811</sup> Die Charakterfehler unterteilen sich dabei laut *Galen* in zwei Klassen. Die Fehler der ersten Art würden auf einer falschen Einsicht (*fahm*) beruhen. Diese dürften aufgedeckt und somit korrigiert werden. Doch betreffe die Fehler eine Tat, welche auf natürliche Veranlagungen oder Gewohnheiten zurückgehe, würde jegliche vernünftige Überlegung sie lediglich hemmen, jedoch nie völlig beseitigen können.<sup>812</sup> Geleitet von diesem Gedankengang kommt *Galen* letzten Endes zum doppelten Schluss: (1) In *De moribus* sagt er: Wolle ein Mensch seine üblen Charakterzüge verbessern, müsse er sich zunächst dem Studium der demonstrativen Wissenschaften wie Geometrie, Arithmetik, Algebra, Astronomie und Musik hingeben. Damit könne er seine Vernunft stärken und das Gefühl für die wahre Ästhetik entwickeln.<sup>813</sup> (2) In *De affectuum dignotione* behauptet er aber: Der Mensch solle des Öfteren von guten Sitten Gebrauch machen. Diese würden dann bei ihm zur Gewohnheit und dadurch zum Teil des Charakters.<sup>814</sup> Gemäß der Bedeutsamkeit für die geistige Heilung sind die beiden Methoden – die Förderung der Vernunftentwicklung und die Angewöhnung der Tugenden – bei *Galen* nicht gleichwertig. Das tagtägliche Training guter Verhaltensnormen nimmt bei ihm, wie es scheint, den wichtigsten Platz in der Bekämpfung des üblen Charakters ein. Das Studium der Wissenschaften dagegen dient der Entwicklung der Tugenden nur indirekt. Es verleiht dem Menschen allein die Sehnsucht nach Selbstverbesserung, bewirkt diese aber nicht. Doch in beiden Fällen könnte man nach *Galen* den bestehenden Charakter lediglich korrigieren, nicht völlig umformen. Denn selbst ein gut dressierter Bär werde manchmal wütend, während ein Skorpion oder eine Viper sich nicht mal zum Schein zähmen lassen würden.<sup>815</sup>

Für die Neoplatoniker, deren Lehre über das Böse *Ibn Daud* übernimmt, war die Vorstellung der biologisch geprägten Böswilligkeit des Menschen keineswegs abwegig. Im Rahmen des klassischen Neoplatonismus gab es jedoch keinen

---

<sup>811</sup> Galen, *De Moribus* I (Kraus, 25 [107]): الخلق حال للنفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا رؤية ولا اختيار.<sup>(1)</sup> <sup>(1)</sup>Rosenthal liest anscheinend: اختار; dies folgt aus seiner Übersetzung "freie Wahl". (Rosenthal, 120). Vgl. mit Definition *Ibn Sīnās* in Abs. 3.2.5.1.

<sup>812</sup> Ebd. (Kraus, 31).

<sup>813</sup> Ebd. III (Kraus, 44).

<sup>814</sup> Galen, *De Propriorum Animi Cuiuslibet Affectuum Dignotione et Curatione* IV-VI (de Boer, xxx).

<sup>815</sup> Ebd., VII ENDE (ebd., 27) K V, 40

Bedarf in *Galens* ausführlichen Einblicken in die Physiologie. Die Bekämpfung des Übels bestand für sie darin, dass man allein die Seele, jedoch nicht den Körper zu vervollkommen suchte. Folglich besaßen sie auch kein sonderliches Interesse an den Vorgängen, die sich im Inneren des Körpers abspielten und die niederen Bereiche der Seele beeinflussten.<sup>816</sup> Die genuinen arabischsprachigen Neoplatoniker, die *Ṣūfīs*, deuteten die Gestalt des "Erleuchteten" etwas anders. Sie brachten diese in Verbindung mit Prophetie und implizierten damit einen ganz anderen Werdegang, als bei *Galen* und dem klassischen Neoplatonismus. Das ultimative Ziel des Lebens deuteten sie als die Vereinigung mit Gott. Diese wurde als der Zustand einer derartigen sinnlichen Wonne, Glückseligkeit, Exaltation und Ekstase verstanden, der sonst nur durch Rausch und völligen Selbstverlust zustande kommen könnte. Den Weg dazu bahnen bei den *Ṣūfīs* die Einbildung im Herzen, das Einhalten der Rituale und die Selbstanalyse. Die Befolgung dieser Vorschriften sollte dabei die Auflösung der eigenen Identität herbeiführen.<sup>817</sup>

Auf eine weitere Weise definierten den Weg zur Selbstvervollkommnung die Vertreter der arabischen *falsafah*-Schule. Ihre Lehre über die Glückseligkeit (griech.: εὐδαιμονία, arab.: *sa'ādah*, hebr.: *hašlahah*) war zwar stark vom Neoplatonismus und im Falle von *Ibn Sīnā* insbesondere vom Sufismus beeinflusst, doch gründete sie auf entgegen gesetzten Prinzipien. *Ibn Sīnā*, die wichtigste Autorität *Ibn Dauds* in vielen Fragen der Philosophie, insbesondere aber in denen der Psychologie, bezog dabei eine besondere Position. Sie beherbergte in sich, auf eine besondere Weise, sowohl die galensche Physiologie, als auch die neoplatonische und sufische Ethik. Er ging nämlich davon aus, dass sich bei einem moralisch gesunden Menschen die praktische Vernunft an die Vorgaben der höheren Seelenkraft, und zwar der theoretischen

---

<sup>816</sup> So sieht man beispielsweise bei *Plotin* den folgenden "Erlösungsplan": Zunächst soll sich die menschliche Seele von allem Materiellen lösen und zu ihrer wahren Natur, nämlich der Welt des reinen Geistes, aufsteigen. Der Weg dahin führt zur völligen Befreiung (κάθαρσις) von den bösen Einflüssen der Materie durch Einsamkeit und Studium verschiedener Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, sowie durch ständiges Nachsinnen über die absolute Einheit Gottes. Damit schüttelt die Seele alles Irdische – und vor allem die Sinnlichkeit – ab und verharrt im Zustand des ständigen Schauens auf das Eine, das sie nun unmittelbar umfasst. Siehe: *Plotin*, *Enneades* VI:9:4 ff. (Harder, I, 180-182 ff.)

<sup>817</sup> Siehe: *Stepaniants*, 1987, 29-44. Man solle allerdings hierzu anmerken, dass laut dem Autor der *Epitome* von *De Moribus* auch *Galen* seine Angewöhnungstechnik mit dem regelmäßigen Vollzug der religiösen Riten verglichen haben müsste (*Galen*, *De Moribus* III, Kraus, 44). Den Zustand der Glückseligkeit identifiziert er als einen "engelhaften" und behauptet sogar, in der Welt gebe es keine höhere Aufgabe als *imitatio Dei* (Ebd. II, Kraus, 41). Dies sollte besagen, dass auch *Galen* die Religion als ein geeignetes Behandlungsmittel angesehen haben könnte, insofern er Religion als Ethik verstand.

bzw. spekulativen Vernunft (*quwwah 'ālimah* bzw. *naẓarīyah*), halten und die übrigen Seelenkräfte anführen soll.<sup>818</sup> Denn die spekulative Vernunft verharret in der Welt reiner, von der Materie losgelöster Formen und besitzt daher – wenn nicht aktuell, dann zumindest potentiell – das wahre Bild der Realität, sowie die Vorstellung über die richtige Sittenlehre (*'aḥlāq faḍīlah*).<sup>819</sup> Im Unterschied zu *Galen* aber sah *Ibn Sīnā* die Möglichkeit moralischer Verwandlungen des Menschen gleich den *Ṣūfīs* im Befolgen der religiösen Vorschriften und wie die Neoplatoniker in einer aktiven Beschäftigung mit den Wissenschaften: Durch die Religion erreiche man die körperliche Erlösung. Die Glückseligkeit der Seele bestehe aber in der Annäherung zum Ersten Wahren (*'al-ḥaqq 'al-'awwal*), in einer Handlung, der nicht jedermann gewachsen sei. Der Genuss dieses Zustandes könne nämlich nur demjenigen zuteil werden, dessen Seele den Verlauf der Emanation von oben nach unten in seiner Gänze zu verfolgen vermöge, somit das gesamte Weltall in sich aufnehme und das von Gott herausströmende Gute, Schöne und Wahre darin auf vollkommenste Weise erkenne. Diese Erkenntnis solle erworben werden. Dafür müsse der Mensch eine goldene Mitte zwischen seinen körperlichen und geistigen Interessen finden, d.h. eine Ordnung schaffen, in der die Vernunft den Körper und somit die übrigen Seelenkräfte im gesunden, funktionsfähigen Zustand aufrechterhalte und ihre Dienste sich zunutze mache, um die Erkenntnis des Einen zu erwerben.<sup>820</sup>

Trotz der grundlegenden Andersartigkeit haben alle oben dargelegte Ansichten etwas gemeinsam. Sie alle beschreiben die Möglichkeiten der Befreiung der menschlichen Seele von den bösen Einflüssen der Materie, welche die Seele daran hindert, die Vollkommenheit zu erlangen. Ihre Methoden unterscheiden sich jedoch. Sie unterteilen sich in die Vorschriften der Körperpflege, sei es Diät oder Fasten, die der geistigen Perfektion, wie Studium der Wissenschaften und Meditation, und die der Selbsterziehung, wie etwa Aneignung bestimmter Gewohnheiten und Stärkung der Selbstdisziplin. Das Einhalten normativer religiöser Gebote, hat bei ihnen allen eine sekundäre Bedeutung. Diese Tatsache ist insofern wichtig, weil *Ibn Dauds* Darstellung der gerechten Lebensführung sich derselben Begriffe bedient, sie jedoch dem rabbinischen Gesetz unterordnet.

---

<sup>818</sup> *Ibn Sīnā*, K. an-Nafs I:5 (Rahman, 46-47).

<sup>819</sup> Ebd. (Rahman, 47 & 48-50).

<sup>820</sup> *Ibn Sīnā*, *Šifā'*: *Ilāhīyāt* IX:7 (Marmura, 347-357).

Die Auffassung der richtigen Lebensweise bei *Ibn Daud* ist vor allem eine rabbinische. Die Glückseligkeit, im Sinne der Befreiung von allem Übel, erlangt man laut *Ibn Daud* allein durch die bloße Erfüllung der religiösen Gebote: "Zum Widerstand gegen alle diese tadelnswerten Untugenden stellte der HERR, ges. sei Er, von all den Untugenden völlig freie Männer auf, die den von den Untugenden Betroffenen die Gebote Gottes und Seine Warnungen überbrachten."<sup>821</sup> Um diesen Gedanken richtig zu verstehen, muss man sich allerdings fragen, was *Ibn Daud* unter den Geboten versteht.

Ein weit verbreitetes Motiv der frührabbinischen Diskussionen über die Bedeutung der Gebote bildet die Frage nach dem besonderen Status des Tora-Studiums. Schon im spätantiken Judentum – den Aussagen mehrerer Weisen (Tanaim) zufolge – stellt dieses in vielerlei Hinsicht beinahe die wichtigste Vorschrift dar.<sup>822</sup> Unter dem Tora-Studium verstand man hauptsächlich das Erforschen der Gesetze, fakultativ aber auch das der Wissenschaften, welche der Auslegung der Tora-Gebote dienen sollten.<sup>823</sup> Dennoch reichte allein das Studium für die Rabbiner nicht aus, um Gottes Gefallen zu erlangen. Vielmehr betonten sie die Notwendigkeit einer Handlung. Diese sollte letzten Endes den Menschen zur Vollkommenheit führen.<sup>824</sup> Die bloße Feststellung der Notwendigkeit des Tora-Studiums und des gerechten Handelns für das gottgefällige Leben, hob allerdings nicht die Frage nach der Gewichtung des

<sup>821</sup> AR II:6:2 (ER 205a14-16): וכבר העמיד השם ית' כדי לנגד כל אלו המדות המגונות אנשים נקיים מכל וכל מאלה. Vgl. Ebd. (ER 207a14-207b2). המדות הביאו אל הנגועים בהם מצוות האל ואזהרתו.

<sup>822</sup> So lautet beispielsweise die erste Mischna des Traktates *Pe'ah*: "Dies sind die Dinge, die kein Maß haben: Die Ecke (die der Feldbesitzer an seinem Feld für die Armen unabgeerntet stehen lässt), die Erstlingsfrüchte (die der Bauer dem Tempel abgeben soll), das Erscheinen (im Jerusalemer Tempel), das Ausüben der Wohltaten und das Tora-Studium. Doch dies sind die Dinge, deren Früchte der Mensch im Diesseits genießt, deren Stamm ihm aber [auch] für die zukünftige Welt erhalten bleibt: Das Ehren des Vaters und der Mutter, Ausüben von Wohltaten und Stiften des Friedens zwischen zwei Menschen; doch das Tora-Studium wiegt alles auf."

M *Pe'ah* I:1: אלו דברים שאין להם שעור: הפאה, והבכורים, והראיון, וגמילות חסדים, ותלמוד תורה. אלו דברים שאדם אוכל פרותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא: כבוד אב ואם, וגמילות חסדים,<sup>(1)</sup> כנגד כלם.

<sup>823</sup> So sagt, zum Beispiel, *Rabi Elazar ben Ḥisma* laut Mischna *Avot*: "[Die Lehre von] den Geflügelopfern und den Anfängen des Unreinheitszustandes einer Frau (beim Eintreten der Menstruation, nach der sie ihrem Ehemann eine bestimmte Zeit lang verboten bleibt) sind die Hauptgegenstände des Gesetzes. Astronomische Zeitbestimmungen und die Mathematik sind dagegen bloß Zुकost zur Weisheit." M 'Avot III:18: פרפראות להכמה. תקופות וגמטריאות, פרוקטוריקה, חשבון, חשבון גופי הלכות. הן הן גופי הלכות. תקופות וגמטריאות, פרפראות להכמה. פרוקטוריקה, חשבון, חשבון גופי הלכות. הן הן גופי הלכות. תקופות וגמטריאות, פרוקטוריקה, חשבון, חשבון גופי הלכות. הן הן גופי הלכות.

<sup>824</sup> So spricht *Rabi Elazar ben Azaryah* in Mischna *Avot*: "Jeder, dessen Weisheit größer ist als seine Taten, wem gleicht er? Einem Baum, dessen Zweige viele und dessen Wurzeln wenige sind. Ein Windstoß kommt und entwirzelt ihn und stürzt ihn auf seine Krone. [...] Doch derjenige, dessen Taten größer sind als seine Weisheit, wem gleicht er? Einem Baum, dessen Zweige wenig und dessen Wurzel viele sind. Kommen auch alle Winde der Welt und wehen gegen ihn, bewegen sie ihn nicht von seiner Stelle. [...]"

M *Avot* III:17: כל שחכמתו מרבה ממעשיו, למה הוא דומה? לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מעטין, והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו. [...] אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו, למה הוא דומה? לאילן שענפיו מעטין ושרשיו מרובין, שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו.

Studiums gegenüber der Handlung auf. Welcher der beiden Faktoren ist der eigentliche Weg zur Glückseligkeit und welcher ist eine bloße Begleiterscheinung bzw. eine Voraussetzung? Welcher ist der eigentliche Zweck des Lebens und welcher das Mittel dazu? Wer sollte in Gottes Augen höher stehen – ein Gelehrter oder ein Gerechter? Die Antwort darauf sollte *Ibn Daud*, welcher von der grundlegenden Widerspruchslosigkeit zwischen Judentum und Philosophie ausging, nicht einfach einfallen.<sup>825</sup> Im Grunde finden wir bei ihm zwei Antworten: Die erste folgt aus der Beschreibung des Weges zur Glückseligkeit, die zweite bei der Schilderung der Vergeltungslehre. Hier ist seine erste Antwort:

In AR III beschäftigt sich *Ibn Daud* mit den Fragen der "praktischen Philosophie" (*filosofiyah ma'asit*), sprich der Ethik. Wie erwähnt, wurzelt jede Tugend und gesellschaftliche Ordnung laut *Ibn Daud* auf dem Prinzip der "Gerechtigkeit" bzw. "Gradheit", "Ausgeglichenheit" (*yošer*).<sup>826</sup> Unter diesem Begriff versteht er nicht bloß die Mäßigung der Extremitäten, sondern eher

die Eigenschaft, die sich aus der Vortrefflichkeit der Vernunft, aus dem Einhalten der wohltuenden Ordnung und aus dem Nachsinnen über Gott, ges. sei Er, und über den Fortbestand Seiner Weltordnung gemäß Seinem Willen ergibt. Das Gegenteil davon bildet die Ungerechtigkeit, ein Sprössling der Torheit, des Draufgängertums und der Übertreibung, [wenn man] das Nachsinnen über Gott, ges. sei Er, und über den Fortbestand Seiner Weltordnung gemäß Seinem Willen unterlässt. Da nun die Güte Gottes jegliche [andere] Güte übersteigt, so gebietet die Vernunft jedem, der [dem Schöpfer] seinen Dienst leisten muss, dies mit aller Kraft zu tun und Ihm zu danken, und zwar so viel, wie man es nur kann.<sup>827</sup>

In der vorliegenden Definition am Anfang von AR III wird also der Vernunft und der spekulativen Forschung eine besondere Rolle zugewiesen. Laut der Beschreibung kann nur derjenige, welcher die Einsicht in die Ordnung der Welt und in die Angelegenheit der Theologie besitzt, die Tugenden erwerben und somit die göttliche Güte (*no'am ha-šem*) erfahren. Nichtsdestotrotz finden wir am Ende des Buches eine wichtige Erweiterung dieser Regel.

Am Ende von AR III geht *Ibn Daud* auf die Frage nach der Gewichtung verschiedener Kategorien der Gebote ein. Mit der Klassifikation der Gebote beabsichtigt er, die jeweiligen Tugenden im göttlichen Gesetz zu verorten. Darin unterscheidet er zwischen folgenden Kategorien der Tora-Gesetze: (1) Das Gebot des Glaubens und von allem, was damit zusammenhängt (ER: *ha-emunah we-*

<sup>825</sup> Siehe dazu insb.: Abs. 3.2.5.4.

<sup>826</sup> Siehe: ebd.

<sup>827</sup> AR III (ER 210a10-15): והיא מדה תשולה מטוב השכל, ושמירת הסידור הנאות, והמחשבה בשם ית' ובהשארות סדור עולמו כפי רצונו ית'. והפכו הוא העול, מסעיפי השטות, וההמסר לסכנות, וההפלה, ועזיבת המחשבה בשם ית' ובהשארות סדור עולמו כפי רצונו ית'. ואחר שהיה נועם השם למעלה מכל נועם, קבע השכל על העובד עבודתו בכל יכלתו, וההודאה עם זה שאינו יוכל יותר.

*mašigeyha*, EN: *ha-emunah we-ha-nimšaḥ 'imah*); (2) die Tugendlehren (ER: *midot me'ulot*); (3) die Verhaltensregeln in der Familie (ER: *hanhagot ha-bayt*); (4) die Gesetze des Staates (ER: *hanhagot medinyot*); und schließlich (5) die von der göttlichen Weisheit aufgestellten Gebote (ER: *mišwot metuqanot ba-ḥoḥmah*, EN evtl.: *ḥoḥmot [...] mišpotaw*).<sup>828</sup> Ihrer Wichtigkeit nach seien die Gebote laut *Ibn Daud* nicht gleichwertig. Das Fundament der Tora beruhe auf dem Glaubensgebot. Ihm würden die Tugendlehre und die Verhaltensregeln (in der Familie und im Staat) folgen. Ohne sie würden die Weltordnung und jegliche Zivilisation untergehen.<sup>829</sup> Diese ersten vier Kategorien sind rationaler Natur. Ihnen allen gegenüber stehe aber die letzte Gruppe der Gebote, deren Gründe unbekannt seien (*mišwot muskalot*), wie beispielsweise die Vorschriften der Opfergaben. Laut *Ibn Daud* würden diese im Gesetze der Tora keine vorrangige Stufe einnehmen.<sup>830</sup> Nichtsdestoweniger, oder womöglich auch gerade deswegen, kommt er ganz am Ende des Buches zu folgender Behauptung: Ein Gerechter (*ha-adam he-ḥasid*) bzw. ein wahrhaftig Gläubiger (*ma'amin*), – schreibt *Ibn Daud*, – solle sich keineswegs den Kopf über die Attribute Gottes zerbrechen. Ihm möge bereits die Gewissheit reichen, dass es Gott gebe, dass Er den Menschen die Tora gegeben habe und dass der Prophet, welcher die Tora verkünde, ein wahrer sei. Wenn alsdann dieser Prophet sage, Gott habe euch dies oder jenes geboten, oder verboten, und der Aufgeförderte den Grund dafür nicht einsehe und dies vielmehr auf dem Wege des Glaubens und Vertrauens (*ha-emunah we-ha-ḥešdeq*) annehme, so würde er damit kein Unrecht tun, sondern vielmehr dem Beispiel *Abrahams* folgen, und somit das beste Glaubenszeugnis ablegen.<sup>831</sup> Denn so beschreibt er *Abraham*:<sup>832</sup>

Gott, ges. sei Er, offenbarte ihm in einer Prophezeiung: "Nach *Isaak* soll *Dir* [die] *Nachkommenschaft* genannt werden."<sup>833</sup> Und Er verkündete ihm [noch weitere] glorreiche Verheißungen. Dann aber befahl Er ihm [den *Isaak*] zu opfern. Dieser (*Abraham*) wollte jedoch nicht darüber klügeln und diskutieren, oder sagen: Was ist denn nun mit all den schönen Offenbarungen und Hoffnungen, welche Du mir versprochen hast? Vielmehr schickte er sich an, das Gebot zu erfüllen, indem er

---

<sup>828</sup> Gleich darauf behauptet *Ibn Daud* jedoch, dass bei einer näheren Untersuchung die Klassen der Gebote doch vier seien, da die letzte Kategorie (5) mit der Tugendlehre (2) beinahe zusammenfalle.

<sup>829</sup> AR III (ER 214a5-14; EN 208:4-14).

<sup>830</sup> Ebd. (ER 214b3-4).

<sup>831</sup> Ebd. (ER 216b1-12 ff.)

<sup>832</sup> Vgl. TY Ta'anit 2:4.

<sup>833</sup> Gen. 21:12.



glaubte, dass der Umfang seiner Kenntnisse mit dem von Gott nicht vergleichbar ist. Also ging er und befolgte das Gebot Gottes, ges. sei Er.<sup>834</sup>

Den Grund für diese Behauptung liegt in *Ibn Dauds* fester Überzeugung, dass dem Menschen in seiner Erkenntnis Gottes objektive Grenzen vorliegen, die nicht überschritten werden können und sollen.<sup>835</sup> Und wie er es an einer anderen Stelle – in Anlehnung an die Aussage der Weisen in der Mischna – nahe legt, grenze die Beschäftigung mit den Fragen nach der Gotteserscheinung und vor allem das öffentliche Unterrichten dieser Themen an die Respektlosigkeit gegenüber dem Schöpfer.<sup>836</sup>

Hiermit bekennt sich *Ibn Daud* zu der im Grunde rabbinischen Auffassung: Die Handlung, die Erfüllung der Gebote, sei wichtiger als die Kenntnis der Metaphysik und der Theologie; das Wissen stelle im gewissen Sinne eine Grundlage zur Ausführung der Gebote dar, nicht umgekehrt. Denn die wissenschaftliche Spekulation diene, wie gesagt, allein der Bildung eines festen Glaubens an die Existenz Gottes, die Wahrhaftigkeit der Tora und an den Propheten. Dies ist nur die Vorstufe zum wahren Gottesdienst, welcher daraufhin zur Glückseligkeit führe.

Nichtsdestotrotz merkt *Ibn Daud* im bereits erwähnten, abschließenden Beispiel *Abrahams* an, dass er "damit keineswegs den Menschen von den Wissenschaften wegstoßen will, insbesondere wenn diese ihn zur Erkenntnis Gottes, ges. sei Er, führen; denn das wäre kaum rühmendwert."<sup>837</sup> Diese Randbemerkung ist für ihn sehr markant. Denn trotz seines Bekenntnisses zur traditionellen rabbinischen Ansicht ist die wahre historische Bedeutung von *Ibn Dauds* Aussagen nicht zu verkennen. Einige Jahre später entsprang demselben Gedanken das bekannte Palastgleichnis des *Maimonides*. Am Schluss von *Dalālat al-Ḥa'irīn* vergleicht *Maimonides* die gesamte Menschheit mit den Bewohnern einer Stadt: (1) Einige halten sich außerhalb ihrer Mauer, und das sind die Barbaren, welche an Gott nicht mal denken. (2) Andere sitzen innerhalb der Stadtgrenze, doch blicken sie nie in die Richtung des königlichen Palastes, und dies sind die Menschen, welche sich eine falsche Vorstellung von Gott bilden. (3) Dritte schauen zum Palast hinauf, ohne sich ihm zu nähern; und das sind die gesetzestreuenden Juden, welche die Tora befolgen, ohne darüber tiefsinnig nachzudenken. (4) Noch Weitere

<sup>834</sup> AR III (ER 216b17-217a4): והאֵל ית' הוֹדִיעַ לוֹ בְּנֹבָאָה: כִּי בִיצַחֵק יִקְרָא לְךָ זֶרַע, וְהִבְטִיחוּ בְּהִבְטָחוֹת יִקְרוּת, אַחַר כֵּן צוּהוּ לְהִקְרִיבוּ קֶרְבָּן, וְלֹא רָצָה לְהִתְחַכֵּם וְלְהִתּוֹכַח וְלִזְמוֹר, וְאַנְהָה יִיעוּדִים הַנִּכְבָּדִים וְהַתְּקוּוֹת הַנִּכְבָּדוֹת אֲשֶׁר הִבְטָחוּ בָּהֶם? אֲבָל מִסֵּר עֲצָמוֹ לְהַשְׁלִים מִצְוֹתוֹ, וְהֶאֱמִין שֶׁאֵין שִׁיעוּר לִידִיעָתוֹ בְּצִרוּף אֵל הַשֵּׁם, וְהִלֵּךְ וּנְשָׁמַע לְמִצְוֹת הַשֵּׁם ית'.

<sup>835</sup> Siehe bsp. AR II Einl. (ER 125a4-5) & II:4:3 (159b12-160a10).

<sup>836</sup> M Ḥagigah 2:1, AR I:8 (ER 121a17 ff.).

<sup>837</sup> AR III (ER 216b2-4): ואֵין רְצוֹנִי בְּזֶה שִׁימְנַע אֶת הָאָדָם מִן הַחֲכָמוֹת וְכָל שֶׁכֵּן הַמְּגִיעוֹת אוֹתוֹ אֶל יְדִיעַת הַשֵּׁם ית', כִּי אֵין זֶה מְשׁוּבָח.

suchen den Palast zu betreten, schaffen es jedoch nicht; und das sind die Gelehrten, welche allein die Gesetze der Tora auszulegen wissen, doch nicht die allgemeinen Glaubensprinzipien. (5) Nur die Wenigen sitzen in der Vorhalle der königlichen Gemächer; und dies sind die Menschen, die die Existenz und Attribute Gottes durch Wissenschaft und Metaphysik ergründen. (6) Lediglich die seltenen Auserwählten stehen vor dem König, sehen ihn und sprechen mit ihm; und das sind laut *Maimonides* allein die Propheten.<sup>838</sup> Dementsprechend unterweist er seinen Schüler, den Adressaten seines Traktates, wie folgt:

Oh, mein Sohn! Wisse nun, dass solange Du Dich mit den mathematischen Wissenschaften und der Logik beschäftigst, Du [lediglich] Einer von all denjenigen bleibst, welche um das Haus [des Königs] herumkreisen und das Eingangstor suchen. [...] Sobald Du jedoch eine [gewisse] Klarheit über die Subjekte der Physik gewonnen hast, wirst Du in das Haus hineingehen und durch seine Vorhalle spazieren. Würdest Du nun [das Studium] der Physik vollenden und die Metaphysik verstanden haben, wirst Du vor den König "in den Inneren Hof"<sup>839</sup> treten und nun mit Ihm zusammen im gleichen Haus verbleiben. Dies ist [nämlich] die Stufe der Gelehrten, obwohl sie sich [ihrem] Vollkommenheitsgrad nach [von einander stark] unterscheiden [können]. Sollte aber Einer – nachdem er sich [bis zum höchsten Grade] vervollkommnet hat – seine Gedanken der Metaphysik widmen und sie alle auf Gott, den Allmächtigen und den Erhabenen, lenken, sowie all das Andere meiden und die gesamte Tätigkeit seiner Vernunft auf das Nachsinnen über die existierenden Dinge richten, um von ihnen die Beweise der [Existenz] Gottes abzuleiten und sich Seiner Fürsorge für [all] diese [Dinge] auf jede mögliche Weise bewusst zu werden, – [wird er nun zu] denjenigen [gehören], welche sich da, wo der König sitzt, einfinden. Denn dies ist die prophetische Stufe.<sup>840</sup>

*Maimonides* zufolge sollte der Gerechte also eine Vorstufe zum wahren Metaphysiker, dem Propheten, bilden. *Ibn Daud* hat diesen Gedanken nie so formuliert und laut all dem oben Beschriebenen es auch nie so behaupten wollen. Dennoch scheinen einige Passagen aus AR einen ähnlichen Klang zu haben. Wie es scheint, sah *Ibn Daud* seine historische Aufgabe gerade darin, die Notwendigkeit des Studiums der säkularen Wissenschaften im Judentum wiederzubeleben. Denn so schreibt er darüber seiner Einleitung zu AR:

Nun aber brachte Gott, gesegnet sei Er, etwas in mir früher Unberührtes in Bewegung, damit [ich] mit meinen Gedanken einer großen Menge Seiner Geschöpfe dienen [könnte], – und all dies, weil ich gesehen habe, dass die

<sup>838</sup> Maimonides, *Dalālat al-Ḥa'irīn* III:51 (Munk & Joel, 455-456).

<sup>839</sup> Ezechiel 44:21, od. 27.

<sup>840</sup> Ebd. (Munk & Joel, 456): ואעלם יא ג'מי אך טאלמא אנת משתג'ל באלעלום אלריאז'י' ובנאע'ה אלמנטק פאך: מן ג'מל'ה מן ידור חול אלדאר יטלב באצהא. [...] פאד'א פהמת אלדאר פקד דכ'לת אלדאר, ואנת תמשי פי דהאלזיהא. פאד'א כמלת אלטביעיהא, ופהמת אלאלאיהא, פקד דכ'לת אלי אלסלטאן "אל החצר הפנימית", וחלת מעה פי דאר ואחדה. והד'ה הי דר'ג'ה אלעלמא והם מכתלפוא אלכמאל. פאמא מן אעמל פכרתה צעד כמאלה פי אלאלאיהא, ומאל בג'מלתה נחו א-ללה עז וג'ל, ואז'רב עמ'א סואה, וג'על אפעאל עקלה כלהא פי אעבזארת אלמוג'ודאח ללאסתדלאל מנהא עליה, ליעלם חדצירה להא עלי אי ג'ה'ה ימקן אן יכו, פאולאך הם אלד'ין מת'לוא פי מג'לם אלסלטאן. והד'ה הי דר'ג'ה אלאנביא.

Verwirrung und das Durcheinander in dieser [Frage nach der Willensfreiheit] sowie in den ähnlichen Fragen eben den selbständig Denkenden (*ba'aley ha-'iyun*) unter uns und gerade in dieser Zeit widerfahren ist. Denn sie haben das Nachsinnen (*'iyun*)<sup>841</sup> über die Grundlehren ihres israelitischen Glaubens unterlassen, sowie die Suche nach Argumenten und nach einer Übereinstimmung zwischen dem Glauben und der wahren Philosophie (*filosofi'a 'amitit*)<sup>842</sup>, auf welche die Philosophen sich eben berufen, [um zu verstehen], worin sie [den Philosophen] zustimmen und worin sie [ihnen] widersprechen sollen.

All dies geschieht nur, weil sie die Forschung der Wissenschaften (*'iyun be-ḥoḥmot*)<sup>843</sup> unterließen, was keineswegs so der Brauch der Weisen unserer Nation (*ḥoḥmey 'umatenu*)<sup>844</sup> in den vergangenen Zeiten gewesen war. Wir finden nämlich bei ihnen bei einer näheren Untersuchung begründete Meinungen und richtige Denkqualitäten, wie es über *Rabbi Jochanan ben Zakay* – Frieden sei mit ihm – erzählt wird, und über *Samuel*, und über alle Mitglieder des Sanhedrins in jeder Generation.

Zwar trifft man manchmal in dieser unserer Zeit einen solchen, welcher ein wenig in den Wissenschaften forscht, aber [gewöhnlich] hat er keine Kraft, in seinen beiden Händen zwei Kerzen zu halten, – die Kerze seiner Religion (*dat*) in der rechten und die Kerze seiner Wissenschaft (*ḥoḥmah*) in der linken. Denn wenn sich bei ihm die Kerze der Wissenschaft entflammt, dann erlischt bei ihm die Kerze der Religion.

Nicht nur in dieser Generation allein geschieht es, sondern es ist auch in den alten Zeiten einige Male passiert, wie dies unsere Meister, seligen Andenkens, über *Elischa Aḥer*, erzählt haben, als sie, mögen sie in Frieden ruhen, sagten: Vier traten ins Paradies hinein – *R. Aqiva*, *Ben Azay*, *Ben Zoma* und *Elisha Aḥer*. *Ben Azay*

---

<sup>841</sup> Der Begriff *'iyun* (wtl. "aufmerksame Betrachtung") ist in der hebräischsprachigen wissenschaftlichen Terminologie eine Übersetzung vom arabischen *nazar*, das für "spekulative selbständige Forschung" bzw. "Reflexion", welche als Erkenntnismethode die Alternative zur traditionellen Überlieferung und dem offensichtlichen Zeugnis darstellte.

<sup>842</sup> Unter der "wahren Philosophie" versteht *Ibn Daud* die aristotelisch geprägten Lehren von *Al-Fārābī* und *Ibn Sīnā*, welche im arabischsprachigen Orient als die Schule der *falsafah* (buchstäblich: "Philosophie") bekannt waren. Siehe: Guttman, 1877, 476f.; Fontaine, 1990, 10.

<sup>843</sup> Als Wissenschaften (*ḥoḥmah*) galten in der Zeit von *Ibn Daud* für gewöhnlich Logik, Mathematik, Naturkunde (ohne eine klare Trennung von: Physik, Astronomie, Meteorologie und Medizin) sowie Theologie. Grammatik und Topik gehörten nicht zu den Wissenschaften, waren aber eng mit diesen verknüpft. Unter einer "spekulativen Forschung in den Wissenschaften" versteht *Ibn Daud* also die empirisch gerichtete (naturwissenschaftliche, aristotelische) Philosophie. Siehe z.B.: Langermann, 1999.

<sup>844</sup> Hier spielen *Salomon ben Labi* und *Samuel Moṭoṭ*, die Übersetzer von *AR*, mit der doppelten Bedeutung des Wortes *ḥaḥam*. Unter den Kommentatoren des Talmuds diente es als die Bezeichnung für einen "Weisen". Dies war der Titel einer religiösen Autorität, niedriger als *rabi* ("mein Lehrer") und höher als *mar* ("Herr") oder *rav* ("Meister"). Dasselbe Wort im Plural (*ḥaḥamim*, die "Weisen") benutzte man jedoch als einen allgemeinen Namen für die *Tana'im*, die Autoren der Mischna. (Levy, 1924, II, 48; Jastrow, 1992, 463). In der Zeit von *Ibn Daud* erhielt der Terminus eine andere Bedeutung. In judeo-arabischen Texten bezeichnete man mit dem hebräischen *ḥaḥam* einen "Mischna-Gelehrten". Das arabische *ḥakīm*, das in hebräischen Buchstaben ähnlich geschrieben wurde, stand dagegen für einen "Wissenschaftler" bzw. "Philosophen". In hebräischen Übersetzungen ging dieser Unterschied oft verloren. Indem die Mitglieder des Synedrions in *ER* und *EN* *ḥoḥmey 'umateynu* genannt wurden, machten die Übersetzer, wahrscheinlich aber auch infolge der Doppelsinnigkeit des judeo-arabischen Originaltextes, eine Anspielung auf die in *AR* geäußerte Meinung, dass die Weisen der Mischna auch Wissenschaftler gewesen seien.

warf einen Blick und starb. *Ben Zoma* warf einen Blick und wurde verwundet. *Elisha Aher* schnitt die Pflanzungen ab. *R. Aqiva* trat hinein in Frieden und ging hinaus in Frieden.<sup>845</sup>

Daher denken mehrere Menschen von unserer Generation, das die Forschung in verschiedenen feinen Wissenschaften etwas davon sei, was der Wahrheit schade. Deswegen suchen sie nichts in den Wissenschaften, was aber auch zur Folge hat, dass sie weder die Wurzel der Religion kennen, noch ihre Grundlehren, welchen jedoch ihr Nachdenken und ihre genaue Betrachtung (*iyun u-diyuq*) gerade am meisten gelten sollte. Ebenso kennen sie die Ableitungen von ihr (der Religion) nicht, die keiner großen Nachforschung (*iyun*) bedürfen. Nachdem ihre Lage so geworden ist, finden sich ab und zu einige, welche, wenn sie sich auch beeilen, über die Gegenstände wie diese zu reden, in ihren Vermutungen dennoch verzweifeln, so dass ihre eigenen Wege ihnen finster bleiben.<sup>846</sup>

In AR wird die Verpflichtung zum wissenschaftlichen Studium immer wieder betont. Denn es stellt ein unverzichtbares Element des Glaubensgebotes dar. Und so erläutert *Ibn Daud* seine Notwendigkeit am Ende von AR III:

"Den HERRN, Deinen Gott, sollst Du lieben mit Deinem ganzen Herzen, mit Deiner ganzen Seele und mit Deinem ganzen Vermögen!"<sup>847</sup> Und dieses Gebot enthält eine Erinnerung an die Wichtigkeit der Erkenntnis [Gottes]. Denn es ist ausgeschlossen, dass ein Mensch für etwas, was er nicht kennt, große Liebe empfinden kann. [Daher] braucht derjenige, dem es befohlen wurde, dieses Gebot, damit er Seine erhabenen Attribute und Seine Wirkungen erkenne, denn Seine Attribute sind allein aus dem Rückschluss von Seinen Wirkungen auf Seine Eigenschaften verständlich. Sobald aber Seine Attribute und Wirkungen erkannt werden, wird die Liebe zu Ihm sich im Herzen des Wissenden einnisten, und zwar eine unendliche Liebe, entsprechend Seiner unendlichen Höhe.<sup>848</sup>

Der Weg der Gotteserkenntnis führt also zur Liebe, fußt aber auf der Analyse Seiner Wirkungen in der irdischen Welt und demnach auf einem fleißigen

<sup>845</sup> TB Ḥagigah 14b.

<sup>846</sup> AR Einl. (ER 3b14-4b11): והנה הניע האיל ית' ממני דבר שהיה שוקט בי<sup>(1)</sup> ולהועיל עם רב מנבראיו כפי דעתו. וזה, כי ראיתי שהבלבול והשבוש בזאת השאלה ובדומות לה אמנם יקרה לבעלי העיון ממנו<sup>(2)</sup> בזמן הזה, מפני עזובם העיון בעיקרי אמונתם הישראלית, ובקשת האותות וההסכמה אשר בינה ובין הפלוסופיא האמיתית, אשר עליה סומכים הפילוסופים עצמם, ובמה שהם מסכימים, ובמה שחולקים.<sup>(3)</sup> וזה לעזובם העיון בחכמות, ולא היה כן מנהג חכמי<sup>(4)</sup> אמתנו בזמנים העוברים. אך נמצא להם בעיון בזה דעות נכבדות ותכונות נכונות, כמו מה שזכר על ר' יוחנן בן זכאי ע"ה, ועל שמואל, ועל כל הסנהדרין בכל דור ודור. אמנם בזמנינו זה לפעמים יקרה מי שיעיין בחכמות מעט, ואין בו כח שיאחז בשתי ידי שתי נרות, בימינו נר דתו ובשמאלו נר חכמתו. אך כאשר ידלק נר החכמה יכבה נר הדת. ולא בזה הדור לבד קרה זה, אך כבר קרה זה ג"כ בזמנים הראשונים כמו שספרו זה רז"ל מאלישע אחר, באמרם ע"ה: ארבעה נכנסו לפרדס, ר' עקיבא, בן עזאי, ובן זומא ואלישע אחר. בן עזאי הציץ ומת, בן זומא הציץ ונפגע, אלישע אחר קיץץ בנטיעות, ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום. ולזה יחשבו רבים מאנשי דורנו, שהעיון באלה החכמות הדקות ממה שיזיק באמת, ולזה לא יבקשו דבר מהחכמות, ונמשך לזה ג"כ שלא ידעו שרשי הדת ועיקריה, אשר בהם ראוי שיהיה רוב עיונם ודיוקם, ולא ענפיה אשר יספיק בהם עיון מעט. ומאשר היה זה ענינם, נמצאו כשקפדו לדבר בכמו אלה הענינים, נסתפקו עליהם סבותיהם וחשכו להם דרכיהם.

<sup>(1)</sup>So die meisten MSs. Siehe: Weil, ER, 2 & Weiss, TV, 2 (Samuelson, 298). Die Handschrift von Weiss dagegen: [...] את רוחי <sup>(2)</sup>Fehlt in MS von Weiss. <sup>(3)</sup>Siehe weitere Textversionen: Weiss, ebd. (Samuelson, ebd.) <sup>(4)</sup>Fehlt bei Weiss, steht jedoch in anderen MSs und in EN. Siehe: Weil, ebd.; Weiss, TV, ebd.; EN 4:16.

<sup>847</sup> Deut. 6:5.

<sup>848</sup> AR III (ER 211a4-9): ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאריך. וזאת מצוה תכלול להזהיר על הידיעה, כי מן הנמנע שיאהב אדם דבר אהבה עצומה מאד, והוא לא ידענו. וצריך המצווה בזאת המצווה שידע תארו הנכבדים ופעולותיו, כי תארו אמנם יודעו מצד יחס לפעולותיו אליו. וכאשר יודעו תארו ופעולותיו, יוטבע בלב היודע בזה אהבה אליו לא תושג, כמו שמעלותיו לא יושגו. Vgl. AR II Einl. (ER 125a1-6).

Studium der Wissenschaften, welche – wie *Ibn Daud* es im Folgenden erläutert – den Menschen befähigen, die Naturereignisse, Willensentscheidungen und Zufälle von göttlichen Beschlüssen zu unterscheiden, und somit zu erkennen, dass Gott die Quelle alles Guten ist und niemals die des Schlechten sein kann.

Der rechte Weg liegt also laut *Ibn Daud* im Studium der Wissenschaften und in der Erfüllung der Gebote zugleich. In Bezug auf die Frage nach dem Vorrang der Handlung gegenüber dem Studium der Wissenschaften stellt er sich aber eindeutig auf die Seite der rabbinischen Tradition. Seinen Ausführungen zufolge lassen sich also drei Stufen der Gerechtigkeit unterscheiden: (1) die des naiven Gläubigen, (2) die des gebildeten Gläubigen und schließlich (3) die des gebildeten Gerechten, welcher die Grenzen seiner Bildung erkennt und Gottes Gebote auch dann befolgt, wenn sie angesichts all dem, was er zu wissen glaubt, widersprechen.

### D i e V e r g e l t u n g

3.3.3.

Die Beschreibung der Bestrafung und der Belohnung ist in *AR* durch mehrere Kapitel zerstreut und in verschiedenen Kontexten auf diverse Weisen formuliert. Ihrer Natur nach ist die Vergeltungslehre bei *Ibn Daud* doppelt-schichtig: Als Belohnung verspricht sie dem Menschen sowohl die intellektuelle Vollkommenheit, als auch die besondere Fürsorge des Himmels. Im gewissen Sinne diese Dualität die Ambivalenz von *Ibn Dauds* Lehre über den idealen Lebenswandel widerspiegelt. Die erstrebenswerte Laufbahn eines Menschen vereint in sich zugleich – wie oben dargelegt – Werdegänge eines Gelehrten und eines Gerechten und strebt somit zwei unterschiedliche Ziele an: Der Endzweck der Spekulation ist die Erkenntnis und der der Gerechtigkeit die innere Glückseligkeit sowie die Belohnung im Jen- und womöglich sogar im Diesseits. Genauso wie in der Erörterung des richtigen Lebensweges handelt es sich für *Ibn Daud* in der Frage nach der Vergeltung um eine Symbiose des neoplatonischen philosophischen Erbes mit der jüdischen Tradition. Das Problem der Belohnung fällt in *AR* jedoch nicht völlig mit der Diskussion über die richtige Lebensführung zusammen. Der Unterschied zwischen den Lösungen der beiden Fragen besteht im Folgenden: In der Frage nach der sich ziemenden Lebensführung vertritt *Ibn Daud* letzten Endes die traditionelle jüdische Auffassung. Die neoplatonische "Erkenntnis" erweist sich dabei lediglich als ein Hilfsmittel zum Erreichen der Gerechtigkeit, zu welcher der Mensch hauptsächlich durch die Befolgung der Gebote gelangt. Es scheint, als bemühe sich *Ibn Daud* dadurch die philosophische Spekulation zu rechtfertigen. Das jüdische Religionsgesetz bleibt dagegen die wichtigste Arznei gegen die

Sündhaftigkeit. Mit der Vergeltungslehre verhält es sich aber anders. Entgegen seiner oben beschriebenen Darstellung der Gelehrsamkeit als einer Vorstufe zur wahren Gerechtigkeit lässt *Ibn Daud* in der Schilderung der Vergeltung einem von der Kenntnis Gottes "Erleuchteten" eine größere Belohnung zukommen, als einem "Gerechten"; zumindest im Diesseits. Die Verheißungen der Tora dagegen werden im neoplatonischen Sinne gedeutet. Einige werden dennoch stillschweigend übergangen.

Es ist, zum Beispiel, auffällig, dass *Ibn Daud* sich bei der Beschreibung der Vergeltung an diversen Stellen in *AR* der traditionellen jüdischen Begriffe wie "Endgericht" (*mišpaṭ*),<sup>849</sup> oder "zukünftige Welt" (*'olam ha-ba'*),<sup>850</sup> oder "Paradies" (*gan 'Eden*) und "Hölle" (*gehinom, še'ol, tofet*)<sup>851</sup> bedient, doch die "Auferstehung" (*teḥiyat ha-metim*) nie erwähnt.<sup>852</sup> Dem einfachen Verständnis nach bedeutet das Konzept der "Auferstehung" eine Art Belohnung, bei der die Seele zu ihrem Körper zurückkehren sollte. Und diese Annahme widerspricht offensichtlich den neoplatonisch geprägten Grundlagen von *Ibn Dauds* Philosophie. Die Gleichsetzung der Auferstehung mit der so zu sagen "Wiedergeburt" der Seele zur körperlosen Existenz nach dem Tode wird erst etwa zwanzig Jahre später von *Maimonides* in seiner berühmten *Maqālah fī Teḥiyat ha-metim* behauptet. Indem *Ibn Daud* aber den Gebrauch dieses Begriffs meidet, entledigt er sich auch der mühsamen Aufgabe, die damit verbundenen Aussagen in den früh-rabbinischen Schriften zu erklären. Die Darstellung der Vergeltungslehre bekommt dadurch eine eindeutig neoplatonische Prägung. Allerdings werden sie aufgrund der Konstruktion von *AR* nicht an einer Stelle systematisch dargelegt und müssen erst gesammelt werden. Im Folgenden werde ich versuchen, sie zusammenzufassen.

---

<sup>849</sup> *AR* I:7 (ER 113b1-4).

<sup>850</sup> *AR* I:2 (ER 32b5-33b9), I:7 (114b12-115b6, 116b1-6), II Einl. (123a5-6, 124a5-8), II:5:2 (174a10-15), II:6:2 (206a11-13).

<sup>851</sup> *AR* II:3 (ER 132a7-11), II:7 (113b4-114b2).

<sup>852</sup> Freilich schließt *Ibn Daud* die Möglichkeit der Auferstehung nicht aus. So behandelt er in *AR* II:5:1 die Wiederbelebung eines toten Jungen vom Propheten *Elijas* als eine genuine Demonstration der prophetischen Fähigkeiten, die die Vernunft nicht nur nicht leugnen könne, sondern vielmehr bestätigen müsse (ER 169a8-b1). Dennoch wird die Auferstehung als ein eschatologisches Phänomen, d.h. als Teil des göttlichen Vergeltungsplanes, in *AR* nicht thematisiert. Zu den avicennischen Hintergründen *Ibn Dauds*, die Erwähnungen der Auferstehung zu meiden, siehe: Jaffer, 2003.

*Vergeltung im Jenseits:  
Entscheidung für die Ewigkeit*

3.3.3.1.

Der Weg der Gerechtigkeit und der Bildung führe den Menschen laut *Ibn Daud* in die Nähe Gottes, während die schlechten Taten und die Ignoranz den Menschen von Ihm entfernen würden.<sup>853</sup> Das Grundprinzip formuliert *Ibn Daud* in AR II:6:2 so:

Gott, ges. sei Er, sprach [darüber] zur Nation, als Er ihnen in der Tora folgendes Zeugnis ablegte: "Ich rufe heute den Himmel und die Erde als Zeugen gegen euch auf: [das Leben und den Tod habe ich euch vorgelegt, den Segen und den Fluch! So wähle das Leben!]"<sup>854</sup> usw. Das Leben – durch Tora und das Bezwingen des bösen Triebes. Den Tod – durch die Zufälle, welche der Materie anhaften. Denn die Strafe gebührt einem Jeden, der seinen bösen Trieb nicht bezwingt, und die Belohnung gehört demjenigen, welcher dies tut. Denn ein Jeder, welcher sich einer schlechten Charaktereigenschaft widersetzt, nähert sich [somit] Gott, ges. sei Er, an.<sup>855</sup>

Laut AR könnte nun die Nähe Gottes zweierlei erlebt werden, auf eine Weise zu den Lebzeiten der betroffenen Person und auf eine andere im postmortalen Zustand der ihren Körper losgewordenen Seele. Im letzten Fall handelt es sich um die traditionelle Vergeltungslehre, deren Verheißungen in der frührabbinischen Literatur ein facettenreiches Bild ergeben. In *Ibn Dauds* Darstellung erhalten sie jedoch zusätzliche neoplatonische Deutungen.

So geht er am Ende von AR I:7 auf die Schriftbeweise für die Unsterblichkeit der Seele ein. Die zu Beginn des Abschnittes aufgestellte Regel besagt: Die Seelen der Gerechten würden den Tod überleben und die der Bösewichter verschwinden.<sup>856</sup> Des Weiteren heißt es allerdings über die Seelen der Sünder einige Male, sie würden verschwinden (*'ovdan*),<sup>857</sup> einige Male aber, sie würden ihre Existenz im ewigen Leiden (*ša'ar*) fortsetzen.<sup>858</sup> Das Bild der Belohnung der Gerechten bleibt jedoch durchaus evident: Sie erwartet das "ewige Fortleben" (*ḥayey 'olam, heš'er la-nešah*)<sup>859</sup> in "Glückseligkeit" (*hašlahah*, od. *ta'anug*)<sup>860</sup> an der "Seite der Engel" (*meḥiṣat ha-mal'aḥim*) bzw. der "einfachen, erhabenen Substanzen" (*meḥiṣat ha-*

---

<sup>853</sup> AR II:3 (ER 132a7-b6).

<sup>854</sup> Deut. 30:19.

<sup>855</sup> AR II:6:2 (ER 207b7-11/12): עליהם בתורה: העדותי בכם היום את השמים [...] אמר השם ית' לאומה כשהעיד<sup>(1)</sup> עליהם בתורה: החיים בתורה ובכבישת היצר, והמות במקרים ואת הארץ [החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובהרת בחיים] וכו'. החיים בתורה ובכבישת היצר, והמות במקרים ואת הארץ, והעונש ראוי על הבלתי כובש יצרו, והשכר ראוי לכובש. ומנגד המדה המגונה הוא מתקרב אל השם ית'.

<sup>(1)</sup>Bei Weiss vermutlich ein Tippfehler: כשהעיר. Vgl. Weil, ER, 97.

<sup>856</sup> AR I:7 (ER 111b8-9).

<sup>857</sup> Ebd. (ER 111b8-9, 112b9-11, 113b15-18).

<sup>858</sup> Ebd. (ER 110b10-12, 115b6-8, 115b16-116b1).

<sup>859</sup> Ebd. (ER 112b11-113b1, 115b6-8).

<sup>860</sup> Ebd. (ER 110b10-11, 115b16-116b1).

‘*ašamim ha-pešutišim ha-niḥbadim*).<sup>861</sup> Verglichen mit der frührabbinischen Auslegung der in AR I:7 erwähnten Verse beinhaltet ihre Interpretation bei *Ibn Daud* zwei wichtige Besonderheiten. Die erste besteht in der Übertragung des Ausnahmestatus' des Propheten *Elijas* auf alle "Gerechten": Laut dem Midrasch ist er nämlich der einzige "menschliche" Himmelsbewohner.<sup>862</sup> Bei *Ibn Daud* gilt er jedoch als ein Musterbeispiel dafür, was mit jedem Gerechten nach seinem Tod geschehen sollte. Die zweite Besonderheit liegt in der Gleichsetzung der "Gerechten" (*šadiqim, yešarim, ḥasidim*) mit den "Intellektuellen" (*maškilim*).<sup>863</sup> Vermutlich aus demselben Grund verbindet *Ibn Daud* auch die Existenz der Seele nach dem Ableben des Körpers mit einer besonderen intellektuellen Erleuchtung, welche die Existenz der Engel auszeichnet.<sup>864</sup>

*Vergeltung im Diesseits:  
Die Macht über das Schicksal*

3.3.3.2.

Das Prinzip der Vergeltung im Diesseits wird bei *Ibn Daud* auf folgende Weise formuliert: Demjenigen, der sich verbessere und sich somit zu Gott bewege, werde es nie an Schutz, Heil und Beistand Gottes und der Engel fehlen, während der Bösewicht dem Übel seiner Vorsätze (*ro'a ešato*) überlassen werde.<sup>865</sup> Über die Bestrafung der Bösewichter in dieser Welt erfahren wir aus AR nicht mehr, dafür aber über die Belohnung der Gerechten und der Weisen. Und in dieser Kategorie scheint er eine Unterscheidung zwischen verschiedenen

<sup>861</sup> Ebd. (ER 111b 17-18, 114b2-7, 115b11-15).

<sup>862</sup> Siehe bspw.: Berešit Rabah 21:5, Midraš Tehilim (Buber) 8:7, etc. Vgl. Aberbach, 2007, 333-334. Den Grund für diese Tradition bildeten nicht nur die Wundertaten des Propheten zu seinen Lebzeiten, wie beispielsweise die Wiederbelebung des Toten oder die öffentlichen Wundertaten, sondern vor allem die Beschreibung seines Abschiedes vom irdischen Dasein als eines Aufstiegs (*aliyah*) in den Himmel (Reg. 1:2:11-12), der von ihm selbst als "Genommensein" (*laquah*) bezeichnet wurde (ebd., 10). Infolge derselben Bezeichnung des "Todes" als "Genommensein" im Falle von *Henoch*, von dem in demselben Vers gesagt wird, dass "er mit Gott wandelte" (Gen. 5:24, *wa-yithaleḥ et ha-E-lohim*), leitet *Ibn Daud* ab, dass alle Gerechten aus dem Leben auf ähnliche Weise scheiden. Siehe: ER 111b8-18. Vgl. dagegen: Berešit Rabah 25:1. Ferner bringt er als einen weiteren Beweis des eigentlichen "Nichttodes" den Ausdruck "zu seinem Volke eingesammelt werden" (Deut. 32:50, *lehe'asef el 'amo*), den die Tora in Bezug auf *Moses* (und wohl gemerkt auch auf *Aaron*) gebraucht. Die Parallele zwischen *Moses* und *Elijas* ist im vorliegenden Abschnitt von AR nicht deutlich, fußt jedoch auf einer alten rabbinischen Tradition, welche dem Leser bekannt gewesen sein sollte. Siehe bspw.: Pesiqta' Rabati IV, incipit "Wa-yiqah Eliyahu".

<sup>863</sup> Diese Gleichsetzung erfolgt im vorliegenden Abschnitt recht subtil. Und zwar fügt *Ibn Daud* in die Reihe der Zitate, welche vom Aufnehmen der Gerechten in die Scharen der Engel sprechen, den Vers aus dem Buch *Daniel* zu: "Die Verständigen werden glänzen, wie der Glanz der Himmelswölbung" (Daniel 12:3), was ihn dazu berechtigt, die Aufgenommenen als "erhabene Seelen" (*nefašot niḥbadot*) zu definieren (ER 114b5-7) und somit die Verheißungen über die Gerechten auch auf die intellektuell Vollkommenen zu erweitern.

<sup>864</sup> AR II:3 (ER 133a11-12 ff., 139b8-10).

<sup>865</sup> AR II:6:2 (ER 207b15-208b7).



Menschentypen vorzunehmen. Die Differenz betrifft vor allem die Einflüsse der höheren Wesen – "Himmelssubstanzen", "Gestirne" oder "Engel", wie sie von Philosophen, Astrologen und Theologen genannt wurden.

In AR II:4:3 versucht *Ibn Daud* zu beweisen, dass diese tatsächlich existieren und ihre Einflüsse, sowohl die guten als auch die bösen, zu beschreiben. Die "bösen" Engel definiert er als *"Beweger der Himmelskörper, welche das Urteil fällen, oder [besser gesagt] von sich heraus eine Kraft entsenden, die bestimmte Formen ihrer Materie beraubt, als würde sie den [materiellen] Dingen helfen [wollen], sich zu 'läutern', so dass sie mehr in ihrer Materialität als in ihren Formen fortbestehen würden. Derartiges [Wesen] nannten unsere Weisen, sel. Andenkens, 'böser Engel'."*<sup>866</sup> Gegen ihre ungünstigen Einflüsse können die Menschen einiges unternehmen. Doch die Möglichkeit, sich der himmlischen Weltordnung zu widersetzen, besitzt nur eine besondere Art des Menschen. Im Allgemeinen lassen sich in AR deren drei Gruppen unterscheiden.

Die erste Gruppe setzt sich aus verschiedenen Menschen mit speziellen Fähigkeiten und besonderen Fachkompetenzen, wie beispielsweise Ärzten, zusammen, deren Kenntnisse den gegenwärtigen oder noch bevorstehenden Schaden zu erkennen und zu begrenzen vermögen.<sup>867</sup> Doch sollte es sich dabei nicht um eine ethische Entscheidung handeln, wird dem Menschen dafür keinerlei Belohnung zuteil. Diese Art der Vorbeugung des bösen Schicksals ist bloß eine Realisation der objektiv vorhandenen Möglichkeit, welche weder irdische, noch himmlische Gesetze verletzt. Die Wirkung der beiden weiteren Gruppen impliziert dagegen das Übernatürliche.

Zu einer solchen Gruppe gehören zunächst diejenigen, welche ihre Charaktereigenschaften verbessern. Vor allem sind es laut *Ibn Daud* die Gläubigen. Um sein Schicksal zu ändern, steht dem einfachen Gläubigen vor allem das Gebet zur Verfügung. Denn allein das Gebet vermag es, – wie bereits oben beschrieben – direkt von Gott aufgenommen zu werden und mit Seiner Einwilligung das Urteil der Gestirne aufzuheben.<sup>868</sup>

---

<sup>866</sup> AR II:4:3 (ER 162a10-13): ,ומהם ג"כ מניעי כוכבים שהם גוזרים או ישולח מהם כח יפשיט הצורות מה מהחומרים, וכאלו הם לעוזרים לזקק הדברים על שישארו<sup>(1)</sup> בחמרים יותר משישארו בצורותיהם. והדומים לאלה יקראום חז"ל מלאך משתדלים שישארו הדברים: רע.

<sup>867</sup> Siehe bspw.: AR II Einl. (ER 123a2-5).

<sup>868</sup> AR II:6:1 (ER 191b4-192a3). Siehe dazu auch: Abs. 3.1.5. So behauptete auch *Abraham Ibn Ezra* in der Einleitung zu einer seiner astrologischen Schriften, *Sefer ha-moladot*, dass die Befreiung vom Urteil der Sterne auf zweierlei Weise geschehen kann. Die Kraft der Seele sei zunächst die "Weisheit" bzw. "Wissenschaft" (*hoḥmah*). So könne jemand, der in den Sternen voraussehe, dass er zu einer bestimmten Zeit eine Fieberkrankheit erleiden müsse, bereits vorher reichlich trinken, um den Körper abzukühlen und sich vor Schlimmerem zu bewahren. Doch derjenige, welcher mit ganzem Herzen auf Gott vertraue, erhalte die Erlösung direkt von Gott. Siehe:

Die höchste Stellung erhalten aber die Personen mit prophetischer Gabe. Diese stellt für *Ibn Daud* keineswegs ein von der Erfahrungswelt der gewöhnlichen Menschen ausgeschlossenes Phänomen dar. In AR II:5:1 behauptet er, dass die Seele sich bereits im Traumzustand (*ḥalom*), wenn sie sich von den Sinnen befreie, der ungestörten Wahrnehmung der Weisheit von den vorzüglichen Substanzen hingebe. Wenn auch die Vorstellungskraft (*koah ha-mešayer*) sie in Symbole hülle und mit Unsinnigkeiten vermenge, könnten die Traum Inhalte die Kenntnis über Vergangenheit (*mah še-hayah*), Gegenwart (*mah še-hu' atah*) und Zukunft (*mah še-hu' atid lihyot*) enthalten. Denn Gott, die Engel und der Aktive Intellekt (bzw. "Heilige Geist") würden dieses Wissen besitzen.<sup>869</sup> Daher könnten einige Menschen die Kenntnis der Zukunft im Traume und in Symbolen erhalten. Den Anderen werde diese Kenntnis in Visionen, begleitet von Ohnmacht- und Trancezuständen, offenbart. Den größten Propheten werde sie zwar in Symbolen, aber bei vollem Bewusstsein zuteil.<sup>870</sup> Schließlich seien nur die wenigsten dazu imstande, jenes Wissen in reiner Form zu empfangen. Die Seele eines solchen Propheten überwinde dann das Trugwesen der eigenen Vorstellungskraft, und sein Verstand nehme alles im wahren Sinne auf, so dass es keiner Deutung mehr bedarf.<sup>871</sup>

Die bloße Erkenntnis des Kommenden bietet aber dem Menschen nicht zwangsläufig die Möglichkeit, es zu vermeiden. Diese Option betrifft allein die wahren Propheten. *Ibn Daud's* Auffassung ihrer besonderen Macht wird im Folgenden erörtert.

### *Prophetie als Vollendung der menschlichen Entwicklung*

3.3.3.3.

Für *Ibn Daud* hat die prophetische Gabe gegenüber den gewöhnlichen menschlichen Fähigkeiten nicht nur den Vorteil, dass der Prophet etwas weiß, was die Anderen nicht wissen. Laut AR II:5:1 ist der Prophet ein Mensch, welcher zugleich einen außergewöhnlichen existentiellen Zustand erlebt, eine besondere Berufung hat und einen Sonderstatus innerhalb der Schöpfung genießt:

---

Abraham Ibn Ezra, *Sefer ha-Moladot*, Einl. 8 (Baq'al, 194-195). "Daher besteht kein Zweifel daran," – schreibt er – "dass in [allen] Angelegenheiten der Astrologie ein Gerechter (*šadiq*) besser als der Vernünftige aufgehoben ist. Denn manchmal werden die Gesetze seinetwegen durcheinander gebracht." (Ebd., Baq'al, 195): על כן אין ספק, כי הצדיק יתר שמור מהמשכיל בדיני המזלות. כי פעמים ישתבשו עליו הדינים.

<sup>869</sup> AR II:5:1 (ER 164b4-165a8).

<sup>870</sup> Ebd. (ER 168b9-12, 169a1-2).

<sup>871</sup> Ebd. (ER 166b4-7).

Es ist bereits klar geworden, dass die [gnädige] Vorsehung Gottes, gesegnet sei Er, [sich] auf alle tiefsinnig denkende Geschöpfe [erstreckt]. Da aber die tiefsinnig Denkenden nur die wenigen sind, [verleiht] Er, ges. sei Er, [allen] Menschen einiges von der Überfülle Seiner Gnade, indem er ihnen lobenswerte Verhaltensregeln und begehrenswerte Tugenden durch jenen [Auserwählten] auferlegt, welcher als der Vermittler zwischen Ihm und Seinen Geschöpfen steht.<sup>872</sup> Und Gott, ges. sei Er, lässt die Vermögen eines solchen Vermittlers wachsen und hebt seinen Status (*ma'alāh*) [so hoch] empor, bis dieser in Besitz einer [ungeheuren] Kraft kommt, welche der [Kraft] der auf ihn bei der Prophetie [von Gott] *emanieren* (sic!), vorzüglichen Substanzen ähnlich ist. So wird ihm die Macht gegeben, die Wesen der existierenden Dinge sowie die bei ihnen vorherrschenden Naturgesetze (*darkey tiv'eyhem*) zu verändern; oder dem einen Volk Erfolg zu verleihen und die anderen ins Unglück zu stürzen; oder die [Gottes]leugner zu töten und die Toten der Gläubigen wieder ins Leben zu rufen, wie [all] dies in den Überlieferungen über sie (die Propheten) [geschrieben] steht. Und die Vernunft hat [mit diesen Überlieferungen] nichts Lügenhaftes anzunehmen sowie nichts dagegen einzuwenden. Vielmehr wird sie ihre (der Überlieferungen) Wahrheit bestätigen und rechtfertigen müssen.<sup>873</sup>

Interessant an der Stelle ist vor allem die Beschreibung der prophetischen Kraft: Es ist eine Kraft, welche dem Propheten zukommt, und zwar *nicht* indem "die vorzüglichen Substanzen" sie auf ihn "emanieren", sondern indem diese Substanzen selbst "auf ihn *emanieren* werden" (ER: *nišpa'im 'alaw*, EN: *ne'ešalim 'alaw*).<sup>874</sup> Mir ist nicht bekannt, ob jemand darauf achtete, was genau in diesem Abschnitt geschrieben steht.<sup>875</sup> Denn "vorzügliche Substanzen" (*ašamim nihbadim*) ist bei *Ibn Daud* gewöhnlich eine Bezeichnung für Engel. Wie kann aber ein Engel auf einen Propheten "emanieren werden"?

Eine weitere Auffälligkeit finden wir in der Einleitung zu AR II. In AR I:6 behauptet *Ibn Daud*, wie erwähnt, dass die Endabsicht der Schöpfung der

<sup>872</sup> Die alternativen Übersetzungen dieses Satzes siehe in: Weil, EG, 91 u. Samuelson, EF, 194.

<sup>873</sup> AR II:5:1 (ER 169a3-12): וכבר נתבארה השגחת השם ית' בנבראים לכל בעל התבוננות. אכן למה שהיו בעלי ההתבוננות מעשים, היה משלימות חסדו ית' עליהם, שינחם אל המנהגים הנאים והמדות החמודות על יד זה אשר הוא אמצעי בינו ובין ברואיו. [וכבר יגדיל האל ית' יכלת זה האמצעי בינו ובין ברואיו,<sup>(1)</sup> וינשא מעלתו עד שיהיה לו מן הכח כדמות שיש לעצמים הנכבדים הנשפעים עליו בנבואה, ויהיה אליו יכולת לשנות הנמצאות מהותם, ודרכי טבעיהם הנהוגים להם, ושיצליח עם אחד [ובהפך אחרים]<sup>(2)</sup>, ושימית המכזבים, ויחיה המתים מן המאמינים כמו שנמצא זה בקבלותיהם. ואין בשכל מה שיכזיבהו או יערער בזה, אבל מה שיאמיתהו ויצדיקהו.

<sup>(1)</sup>Fehlt im Text von *Weiss* und in manchen anderen MSs. Siehe: *Weiss*, TV, 67 (Samuelson, 279).

<sup>(2)</sup>Der Text von *Weiss* ediert: ויתן רוע הצלחה לאחרים.

<sup>874</sup> Ebd. (ER 169a7, EN 149:24).

<sup>875</sup> Die Übersetzer von *ER* – *Weil* und *Samuelson* – haben es sicher übersehen. *Weil* paraphrasiert den gesamten Abschnitt in dem Sinne, dass eine gewisse vorzügliche Substanz "die Prophetie emanieren": "Groß und erhaben ist die Macht und die Würde, womit Gott öfters einen solchen Mann ausrüstet, so dass dieser Taten verrichtet, die man nur von jenem Wesen erwarten sollte, von welchem ihm die Prophetie zufließt." (*Weil*, EG, 91). *Samuelson* hält sich näher an den Wortlaut, interpretiert aber den Satz ohne Rücksicht auf die Präposition *'alaw* ("auf ihn"): "[God so] exalts the grade [of some rational creatures] that [a given individual] may [attain] a power to prophesy comparable to that of the venerable entities who emanated from Him," wobei *'alaw* keineswegs als "from Him" übersetzt werden darf. (Samuelson, EF, 194; vgl. ebd., 198, n. 78).

materiellen Welt darin bestehe, durch das Wohl der Weisheit und das Heil der Handlung die Hervorläuterung der vollkommenen menschlichen Seelen zu bewirken, welche den Tod des Körpers überleben würden.<sup>876</sup> Diese neu gestalteten Seelen nennt er einfach "unkörperliche Substanzen" (*ašamim bilti gašmiyim*).<sup>877</sup> In der Einleitung zum zweiten Buch deutet er die Verwandlung einer an einen Körper gebundenen immateriellen Seelensubstanz in eine völlig selbständig existierende als eine Art des Formwechsels: Ein jeder, der sich des tiefsinnigen Studiums befleißige und dieses mit Erfolg vorantreibe, erwerbe somit eine richtige Vorstellung über Gott. "Die Kenntnis Gottes, ges. sei Er" – schreibt er, – "ist aber eine Form, welche der rationalen Seele zukommt, nachdem diese die tadelnswerten Eigenschaften ablegt und die tugendhaften angeeignet hat."<sup>878</sup> Die Bezeichnung der "Kenntnis Gottes" als einer "Form" (*šurah*) ist ebenso ungewöhnlich, scheint aber den Forschern von AR ebenso entgangen zu sein. An allen anderen Stellen gebraucht *Ibn Daud* allein das Wort *šurah* im Sinne der "Form" als einer Substanz, welche das Wesen eines Dinges ausmacht, indem sie sich mit der Materie verbindet und diese individualisiert, oder – im Falle eines immateriellen Dinges wie etwa eines Himmelsintellekts oder der menschlichen Seele nach dem Tode des Körpers – völlig selbständig existiert.<sup>879</sup> Obwohl dieser Satz auch andere Lesungsmöglichkeiten nicht ausschließt,<sup>880</sup> ist die vorgeschlagene Übersetzung die wahrscheinlichste, da sie notwendig aus der Fortsetzung dieses Abschnitts folgt. Die Fortsetzung lautet so: "Es verhält sich [genauso] wie mit einem Körper, der lange vorbereitet wird: Sobald er eine vorteilhafte Mischung erhält, wird auf ihn eine Form, die er zuvor nicht besaß, emanieren. So ist es auch mit der rationalen Seele. Nachdem sie das, was in den Büchern steht, erfahren und sich durch die Vervollkommnung ihres Handelns vorbereitet hat, wird sie mit [verschiedenen] Emanationen von der Güte Gottes, ges. sei Er, überströmt. Und mit ihrer Hilfe erklimmt sie die höchste, für den Menschen vorgesehene Spitze [der

---

<sup>876</sup> Siehe: Abs. 3.2.5.5.

<sup>877</sup> AR I:6 (ER 65b16-66b2).

<sup>878</sup> AR II Einl. (ER 124b1-2): אכל הידיעה באל ית' היא צורה תגיע לנפש המדברת, כשהוכנה בהסרת התארים המגונים: וקנות החשובים.

<sup>879</sup> Siehe: Arfa, 1954, 70 ff.

<sup>880</sup> So übersetzt *Weil* diesen Satz etwas freier: "Denn die Seele fasst erst alsdann das Göttliche richtig auf [...]." (*Weil*, EG, 59). Auch *Samuelson* versteht den Text in demselben Sinne, wenn er auch – vom grammatischen Standpunkt gesehen – etwas verwechselt zu haben scheint: "Rather, knowledge of G-d, may He be exalted, is a form [that] you realize in the rational [soul]" (*Samuelson*, EF, 133). Sogar *Mořoř* scheint in seiner Übersetzung sagen zu wollen, dass *Ibn Daud* hier nicht einen Formwechsel der Seele, sondern eher die Aufnahme der Vorstellung über Gott in der Seele gemeint haben müsste: אכל דעת ה' ית' היא צורה תבא בנפש המדברת (EN 95:24-25, also בנפש, nicht עליה). Alle diese Lesungsarten passen jedoch nicht so gut zur Fortsetzung des Abschnittes.

Existenz].<sup>881</sup> Gemäß dem Wortlaut nimmt die Emanation der prophetischen Gabe auf den Menschen ihren Anfang im etwas, was *Ibn Daud* geheimnisvoll als die "göttliche Güte" (ER: *no'am ha-Šem*, EN: *ne'imut ha-Šem*) bezeichnet.

Die Liste der seltsamen Ausdrücke, die *Ibn Daud* in Bezug auf die Verwandlung der normalen menschlichen Seele in eine immateriell existierende Substanz gebraucht, kann man fortsetzen. Doch für uns reichen bereits die beiden vorliegenden Abschnitte aus. Ich fasse sie zusammen: Nach *Ibn Daud* kann die menschliche Seele durch Spekulation und gerechtes Verhalten sich so vervollkommen, dass auf sie die "Kenntnis Gottes", – oder anders gesagt, – eine neue "Form", sprich ihr neues Wesen, aus der "Güte Gottes" emaniert wird. Um diesen Gedanken zu verstehen, sowie die subtile Art, mit der *Ibn Daud* darüber spricht, muss man kurz auf die zu *Ibn Dauds* Zeiten geführte Diskussion über die Natur des Propheten eingehen.

Die Vertreter der *falasafah*-Schule – *al-Fārābī*, *Ibn Sīnā*, oder *Ibn Bāğğah* – sahen im Propheten vor allem einen Denker, einen Philosophen, welcher durch unermüdliche Forschung bis zur Engelsstufe, sprich dem Aktiven Intellekt, emporsteige.<sup>882</sup> Die Theologen, wie beispielsweise *ha-Lewi*, waren dagegen der Meinung, dass Gott seine Propheten nach eigenem, uns vollkommen unbekanntem Willen wähle. Und dass ein Prophet zur Offenbarung nicht mit seinem Verstand gelange.<sup>883</sup> Wie *Resianne Fontaine* es aufzeigt, kann *Ibn Dauds* Stellung zu dieser Streitfrage als eine dazwischen liegende beschrieben werden. Einerseits betont er – wie die Vertreter der *falsafah*-Schule, wenn auch nicht mit demselben Nachdruck – die Notwendigkeit einer intellektuellen Vorbereitung zur Prophetie. Andererseits bindet er die endgültige Entscheidung, ob eine bestimmte Person ein Prophet werden sollte, an die drei ihm aus den rabbinischen Überlieferungen und aus *ha-Lewis* *Ḥazarī* bekannten Voraussetzungen.<sup>884</sup> Diese sind die Zugehörigkeit des Propheten zum jüdischen Volk, der Bezug seiner Mission zum Lande Israel und die historische Notwendigkeit seiner Erscheinung. Alle drei Kriterien gehen auf die

---

<sup>881</sup> ER 124b3-6: וכמו שכאשר הוכן גשם מה הכנה רבה, עד שהיה לו מזג עוזר, הושפעה עליו צורה לא היתה בו, כן הנפש המדברת, כאשר תדע מה שבספרים, והוכנה בתיקון המעשה, הושפעו עליה השפעות מנועם השם ית', והיה אל הקצה המכוון באדם.

<sup>882</sup> Dies ist das wichtigste Thema von *Al-Fārābīs K. as-Siyāsah al-Madanīyah*, *Ibn Sīnās 'Itbāt Nubūwah* sowie *Ibn Bāğğahs Tadbīr al-mutawaḥḥid*. Die gleichsam karikaturistische Darstellung ihrer Theorie in den Kreisen ihrer Kritiker siehe in: *Ha-Lewi, Ḥazarī I:1* (Hirschfeld, 4-6).

<sup>883</sup> Siehe: *Ha-Lewi, Ḥazarī IV:3-5* (Hirschfeld, insb. 238-248). Vgl. *Silman, 1994*, insb. 177-181; *Kreisel, 2001*, 111 ff.

<sup>884</sup> Siehe: *Ha-Lewi, Ḥazarī II:14* (Hirschfeld, 78-82).

Entscheidung Gottes zurück und bestimmen Seine Wahl.<sup>885</sup> "What he is trying to do here," – schließt Fontaine ihre Analyse, – "is [to] make it clear that the existence of something like prophecy is perfectly possible not only on grounds of revelation but also on rational grounds. His psychological explanation thus fits into his search for ways of reconciling philosophy and religion."<sup>886</sup>

Es sei dahingestellt, ob es *Ibn Daud* mit einer derartigen Erklärung gelungen sein sollte, die Ansichten von *ha-Lewi* mit denen der *falsafah*-Schule zu beiderseitiger Zufriedenheit in Übereinstimmung zu bringen. Das Leitmotiv von *ha-Lewis* Kritik an der *falsafah*-Schule bildete nämlich nicht die Frage nach den formalen Voraussetzungen der Prophetie, sondern vielmehr die Interpretation des Wesens der Prophetie selbst.

Die Philosophen sahen die Vorteile des Propheten gegenüber dem normalen Menschen in seiner Einigung mit dem Aktiven Intellekt. Der Grundgedanke dieser Lehre ging auf zwei aristotelische Annahmen in *De anima* III:5 zurück. Zunächst schrieb *Aristoteles*, dass der menschliche Intellekt (νοῦς), insofern seine "Aktualität" (ἐντελέχεια) nicht an den Körper gebunden sei, den einzigen Seelenteil darstelle, der vom Körper auch unabhängig existieren könne. Ferner behauptete er, dass das verwirklichte Wissen (ἐπιστήμη τῷ πράγματι) seinem Gegenstand gleich sei.<sup>887</sup>

*Al-Fārābī*, deren Auffassung der intellektuellen Entwicklung *Ibn Daud* übernimmt,<sup>888</sup> betrachtete die "Erworbene Vernunft" (*ʿaql mustafād*) eines Menschen als eine bereits selbständig existierende Substanz. Denn sogar zuvor, sobald die menschliche Seele vom Stadium der potentiellen Vernunft (*ʿaql munfaʿil*) zu dem der aktuellen (*ʿaql bi-l-fiʿl*) übergehe, erlange sie die Unsterblichkeit. Sobald sie nämlich im Zustand der aktuellen Vernunft nicht nur die intelligiblen Formen aller Dinge, sondern auch sich selbst als ein intelligibles Wesen zu betrachten anfange, verwandle sie sich in eine Substanz, deren Aktualität in sich selbst bestehe. Somit wird sie zu einer Substanz, welche keines Körpers mehr bedürfe.<sup>889</sup> Nehme die erkennende Seele die Form eines noch höheren Denkobjektes in sich auf und gleiche sich ihm an,<sup>890</sup> steige sie

---

<sup>885</sup> Fontaine, 1990, 142-150.

<sup>886</sup> Ebd., 148.

<sup>887</sup> *Aristoteles*, *De An.* III:5 (430a10-25). Zur Nachwirkung dieses Kapitels siehe: Davidson, 1992, 34-43.

<sup>888</sup> Siehe: Abs. 3.2.5.2.

<sup>889</sup> *Al-Fārābī*, *Maqālah fī Maʿani al-ʿAql* V (Dieterici, 42-47). Vgl. Rahman, 1958, 11-14.

<sup>890</sup> *Al-Fārābī* verstand die zweite oben erwähnte Annahme des *Aristoteles* im Sinne eines szs. "Verkörperungsprinzips". Zu seiner Beschreibung benutzt er wie *Aristoteles* das Wachs-Gleichnis,

somit auch auf eine weitere Stufe hinauf. So ergehe es ihr nämlich in dem Fall, wenn sie den Aktiven Intellekt betrachte. Erkenne sie ihn, verwandle sie sich somit in sein "Ebenbild". Und diese Stufe nenne sich die Stufe des Propheten.<sup>891</sup>

*Ibn Sīnā* zweifelte an einer Möglichkeit des Angleichens der menschlichen Seele an den Aktiven Intellekt. Denn er glaubte auch nicht an das Prinzip des Einswerdens des Erkennenden mit dem Objekt der Erkenntnis.<sup>892</sup> Er behauptete, dass alle von der menschlichen Vernunft aufgenommenen universalen Formen im Grunde nicht das Resultat des Abstrahierens seien. Sie seien nicht die Ergebnisse der Ableitung der Universalien aus den empfundenen materiellen Einzeldingen durch Unterscheiden und Subsummieren. Vielmehr seien sie das Ergebnis einer direkten Emanation der Formen aus dem Aktiven Intellekt.<sup>893</sup> Die reinsten Seelen seien demgemäß instande, diese Formen, die die Wesen der Dinge ausmachen, in ihrem wahren Sinne aufzunehmen und in der Realität ohne Nachdenken und Überlegung wieder zu erkennen. Und das sei die höchste Form der Prophetie.<sup>894</sup> In diesem Fall hänge die Ausprägung der prophetischen Gabe eines Menschen von dem Grade seiner Verbindung (*'ittiṣāl*) zum Aktiven Intellekt ab, deren Vollkommenheit allerdings erst mit dem Ablegen der materiellen Existenz erreicht werden könne.<sup>895</sup>

Der Philosoph in *ha-Lewis Ḥazarī* geht noch ein Stück weiter. Nachdem er den wahren Philosophen als das vollkommenste menschliche Wesen darstellt, beschreibt er seine Verbindung zum Aktiven Intellekt als die "Verbindung der Einswerdung" (*'ittiṣāl 'ittiḥād*), in der der Mensch sich von diesem Intellekt nicht

---

deutet es aber anders. Die Seele nimmt nämlich die Formen der Denkobjekte nicht so auf, wie das Wachs durch den Abdruck des Stempelringes seine (des Ringes) reine Form ohne das Eisen und Gold aufnimmt, sondern durch völlige Angleichung, indem ein Wachsklumpen die Gestalt eines beliebigen Objektes – sei es eine Kugel oder Würfel – nachahmt, so dass diese Form ihn völlig durchdringt, sich darin ausbreitet und ihn in Länge, Breite und Tiefe ganz und gar umfasst. Siehe: Aristoteles, *De anima* II:12 (424a18-20); al-Fārābī, ebd. (Dieterici, 43:2-6).

<sup>891</sup> Ders., *Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah* XV:9-10 (Walzer, 242-244).

<sup>892</sup> *Ibn Sīnā, Šifā'*: K. an-Nafs V:6 (Rahman, 239-240).

<sup>893</sup> *Ibn Sīnā*, ebd. V:5 (Rahman, 235). *Ibn Sīnā* deutete die Wahrnehmung der individuellen Formen der Einzeldinge in der Seele nach einem "Scheinwerferprinzip". Die Empfindung dieser Formen in der Seele gleiche einer "Projektion" der von der Sonne beleuchteten Gegenstände im menschlichen Auge. Das Licht sei in diesem Fall die Emanation der universellen Formen aus dem Aktiven Intellekt, welcher durch die Vermittlung der menschlichen Vernunft der Seele in der Realität die Wesen der sinnlich wahrgenommenen, imaginären oder in der Erinnerung hervorgerufenen Dinge zeigt. Die Verwandlung der Seele in das Objekt ihres Betrachtens sei lediglich im Falle der Selbstwahrnehmung möglich. Zum letzten Gedanken siehe ausführlicher: McGinnis, 2010, 143-147.

<sup>894</sup> Ebd. V:6 (Rahman, 249-250).

<sup>895</sup> Ebd. (Rahman, 247-248).

mehr unterscheidet.<sup>896</sup> Eine derartige Lehre ist nicht nur *ha-Lewi* "Karikatur" auf *Ibn Bāğğah*,<sup>897</sup> mit welcher er der Gestalt des Philosophen einen Hauch der sufischen Mystik zugab.<sup>898</sup> Eine derartige Auffassung findet man bereits bei den antiken Neoplatonikern wie *Plotin*.<sup>899</sup> Die Erscheinung dieses Gedanken in *Ḥazarī* weist auf seine Verbreitung im 11.-12. Jh. hin.

Für *ha-Lewi* dagegen entsteht die Prophetie aus der Verbindung mit *amr ilāhī*, was man mit Vorsicht etwa als das "Göttliche" übersetzen könnte.<sup>900</sup> Obwohl die Rolle des "Göttlichen" bei *ha-Lewi* der des Aktiven Intellekt bei den Philosophen in Vielem ähnelt,<sup>901</sup> bestehe seiner Meinung nach in ihrer Wirkung ein Grundunterschied: Die Philosophen seien fähig, die Wirkungen des Göttlichen rational zu begreifen, während Sein Wesen und verursachender Wille ihnen verschlossen bleiben würden. Die Propheten seien hingegen wie reine "Kristalle" für die Aufnahme des "Lichts" der Erkenntnisse in so einem hohen Masse empfindlich, dass das Göttliche sie vollkommen erfülle.<sup>902</sup> Dabei würden sich die Seelen dieser Menschen in eine neue Substanz verwandeln, welche die ihr vorangegangene Form weit übersteigt. So stellt *ha-Lewi* den Propheten auf eine Entwicklungsstufe, die ihn in demselben Maße von den Menschen unterscheidet, in welchem die Menschen sich von den Tieren, oder die Pflanzen sich vom Gestein abheben.<sup>903</sup>

Interessant an *Ibn Dauds* Versuch, für die beiden Ansätze einen gemeinsamen Nenner zu finden, ist die Tatsache, dass er die "himmlische Bezugsperson" eines Propheten weder als "*amr ilāhī*" noch als "Aktiver Intellekt" bezeichnet. Vielmehr achtet er darauf, sie möglichst undefiniert zu lassen. Er spricht von "vorzüglichen Substanzen", oder den "Engeln", und immer in der Mehrzahl. Infolge des Fehlens einer klaren Definition der Quelle, aus welcher ein Prophet seine besonderen Fähigkeiten schöpft, bleibt bei *Ibn Daud* ebenso die Frage nach dem genauen Mechanismus der Verwandlung eines Menschen in einen Propheten, wie bereits gezeigt, offen bzw. ambivalent.<sup>904</sup> Das jedoch, was in AR

---

<sup>896</sup> Ha-Lewi, *Ḥazarī* I:1 (Hirschfeld, 4-6).

<sup>897</sup> Siehe: Pines, 1980, 211-215 & 219.

<sup>898</sup> Siehe: Lobel, 2000, 22-28.

<sup>899</sup> Plotin, *Enneades* IV:8:1 (Harder, I, 128-130).

<sup>900</sup> Zur Deutung dieses vieldeutigen Begriffes in *Ḥazarī* siehe: Sirat, 1985, 124 ff.; Kogan, 1996, 721. Vgl. Goldziher, 1905; Efros, 1941; Wolfson, 1942, 353-370 (1977, II, 68-85); Davidson, 1972, 381-395; Silman, 1995, 124-129 & 196-203; Goodman, 1997, 224, n. 46. Kreisel, 2003, 136-140.

<sup>901</sup> Siehe: Kreisel, 2008, 136-137.

<sup>902</sup> Ha-Lewi, *Ḥazarī* V:15 (Hirschfeld, 256-260).

<sup>903</sup> ebd. I:31-43 (Hirschfeld, 18-22).

<sup>904</sup> Siehe: Abs. 3.3.2.



von den Ausführungen der Philosophen und *ha-Lewis* erhalten bleibt, ist die Vorstellung über einen besonderen Existenzzustand der menschlichen Seele, welche die prophetische Stufe erreicht hat. In Anlehnung an die Theorie des Philosophen in *Ḥazarī* und an die Lehre von *ha-Lewi* selbst beschreibt *Ibn Daud* den Propheten als einen "Übermenschen", dessen Seele durch die Erkenntnis Gottes eine neue Form, d.h. ein neues Wesen, erhält und in die Klasse der "vorzüglichen Substanzen" hinübergeht. Und so behauptet *Ibn Daud* in AR II:6:1, dass die menschlichen Seelen mit den "vorzüglichen Substanzen" so nah verwandt seien, dass die am meisten Entwickelten unter den Menschen auch zu einer Art Engel werden könnten.<sup>905</sup> Die letzteren aber seien gegenüber jenen Vollkommensten unter den Menschen in einem solchen Maße wohlgesonnen, dass zwischen ihnen sogar eine liebevolle Beziehung entstehen kann, wie das Verhältnis zwischen einem talentierten und fleißigen Schüler und seinem Lehrer.<sup>906</sup> Daraus erklären sich auch die übernatürlichen Qualitäten eines Propheten:

[...] Wenn die Menschen ihre Absicht und ihre Bestrebung darauf richten, ihre Abhängigkeit von der Materie zu brechen, oder [sie zumindest] um einen Großteil zu reduzieren, dann vereinigen sich [diese] Menschen mit jenen vorzüglichen Substanzen im Heil der Weisheit und des Handelns, was für diese Seelen den [eigentlichen] Aufstieg ausmacht. Der Verlust ihrer Körper ist dann für sie (diese Menschen) ein Glück (*ḥaṣṭāḥāh*). [...] Und obwohl jene [Propheten], deren Seele über [alle] Dinge der Welt Urteile fällt und sie bezwingt, sich in allem, was sie tun, nach dem Willen Gottes, ges. sei Er, und Seinen Geboten richten, vermögen sie zwischen einem Gebot und einem höheren Gebot [selbständig zu unterscheiden]. Denn so wie es für einen Engel möglich ist, zu einem Schlussurteil über diese Welt zu gelangen und zu sagen: "Siehe, ich nehme Rücksicht auf Dich auch in dieser Sache, um die Stadt, von der Du sprichst, nicht umzustürzen!",<sup>907</sup> so vermag [auch] der vorzügliche Prophet zu sprechen: "So wahr der HERR, Gott Israels, lebt, vor Dem ich stehe, es soll diese Jahre weder Tau noch Regen fallen, bis ich es sage!"<sup>908</sup> und sagen: "Wenn ich ein Mann Gottes bin, so komme Feuer vom Himmel!"<sup>909</sup> und Ähnliches. Und über einen solchen [Menschen] sagt die Heilige Schrift: "Du hast ihn den Engeln (*e-lohim*) wenig nachgesetzt!"<sup>910 911</sup>

<sup>905</sup> AR II:6:1 (ER 188b2-4).

<sup>906</sup> Ebd. (ER 188b6-12).

<sup>907</sup> Gen. 19:21.

<sup>908</sup> Reg. I:17:1.

<sup>909</sup> Ebd. II:1:10.

<sup>910</sup> Ps. 8:6.

<sup>911</sup> AR II:6:1 (ER 200a9-b11): [...] נפשות בני אדם, אשר ישימו מגמתם והשתדלותם להפסיק ההתלות בחומר או [...] לחסר רובו,<sup>(1)</sup> ושהתאחדות בני אדם עם אלה העצמים הנכבדים בטוב החכמה והמעשה הוא בהגדיל אותם<sup>(2)</sup> הנפשות, ושאבדם<sup>(3)</sup> גשמייהם הוא הצלחה להם. [...] אמנם אותם אשר נפשם גוזרת ומכרחת לנמצאות העולם, הנה הוא אע"פ שתפעל [כל מה שתפעל]<sup>(4)</sup> ברצון השם ית' ומצותו, הנה יש צווי יותר עליון מצווי, וכמו שאפשר למלאך שיחליט המאמר בזה העולם, ויאמר: הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה לבלתי הפכי את העיר אשר דברת, כן יאמר הנביא הנכבד: חי ה' אלהי<sup>(5)</sup> ישראל אשר עמדתי לפניו, אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי, ויאמר: ואם איש אלהים אני תרד אש מן השמים וכדומה לזה. ובכמו אלה יאמר הכתוב: ותחסרהו מעט מאלהים, ויסכים הכתוב עם הפילוסופיא בזה. וכבר

An dieser Stelle weist *Ibn Daud* im gewissen Sinne eine recht "weise Naivität" auf. In der Scholastik war es nämlich selbstverständlich, dass ein Prophet, nachdem er sich (gleich dem Engel) die wahre Vorstellung über die Welt, Gott und Seinen Willen verschafft hat, nicht anders als nur "gut" handeln könnte und somit auch seine Freiheit verlieren würde. Das Rationale sollte nämlich keine Wahl zulassen, solange sie die Regeln der Logik befolgt und die richtigen Prämissen aufstellt. Doch gerade daran scheint *Ibn Daud* grundsätzlich zu zweifeln. Seiner Deutung zufolge, besitzen sowohl die Engel als auch die Propheten eine freie Wahl, indem sie "zwischen Geboten und Geboten unterscheiden". Dies besagt nämlich das Folgende: Auch bei der richtigen Erkenntnis des Wesens eines Problems und des Weges seiner Bewältigung, bleibt dem handelnden Subjekt weiterhin die Möglichkeit erhalten, eine freie Wahl zu treffen. Diese Behauptung fußt auf einem genuin talmudischen Prinzip, dass eine rein rationale Entscheidung durch die Logik nicht vorherbestimmt werden kann. Sie könnte nämlich völlig unterschiedlich ausfallen, ohne die Regeln ihrer Ableitung zu brechen, und zwar aufgrund der voneinander abweichenden Prämissen, welche alle gleich wahr sind, doch von jedem Individuum als mehr oder weniger wichtig betrachtet werden. Unabhängig von der Entscheidung aber eröffnet die "engelhaftige Stufe" des Propheten vor dem Menschen die Tore der Transzendenz. So oder anders ist es immer eine gottgewollte Entscheidung. Welche Konsequenzen dies für Zeitordnung der Weltexistenz und des menschlichen Daseins haben soll, wird im nächsten Abschnitt thematisiert.

### I n n e r e   Z e i t m o d i   d e s   M e n s c h e n

3.3.4.

Wie gezeigt, stellt der primäre Zeitmodus der menschlichen Seele einen linear fortschreitenden Entwicklungsrhythmus dar. Obwohl diese Zeitfolge innerlich die Entfaltung einer genuin menschlichen Eigenschaft, der Rationalität, regelt und im Grunde den Prozess der Persönlichkeitsbildung eines jeden Menschen konstituiert, verbleibt sie dennoch für den Menschen eine äußere Zeit. Denn der Mensch selbst ist nicht ihr Urheber. Der Aktive Intellekt ist es. Die Entwicklung der menschlichen Vernunft geht auf seine Wirkung zurück.<sup>912</sup>

Anders verhält es sich mit der Tätigkeit des Menschen, nachdem er in das Stadium der "erworbenen Vernunft" getreten ist. Nun ist er fähig, eine freie Wahl zu treffen, indem ihm zwei Möglichkeiten vorliegen – die eine des

---

מצאנו ארסטו שיאמר בזה הלשון: הנה אנחנו באופן מה השכל הפועל.

<sup>(1)</sup>Soll eigtl. רובה heißen. <sup>(2)</sup>Gemeint ist אותן. <sup>(3)</sup>Richtiger wäre ושאבדן. <sup>(4)</sup>Fehlt in den meisten MSS. <sup>(2)</sup>Der Text von Weiss gibt hier eine sinnlose Buchstabenfolge an. Korrigiert nach *Reg. I*.

<sup>912</sup> Siehe: Abs. 3.2.5.5.

weiteren Fortschritts durch die Verbesserung des Charakters und Vervollkommnung des Verstands, und eine andere des Stillstands bzw. der Stagnation und Ausartung. Die beiden Entwicklungsmöglichkeiten führen letzten Endes ebenso zu verschiedenen Daseinszuständen, die eine – zur Erfahrung der immateriellen Existenz der Seele als einer transzendenten Entität, die andere – zu ihrem Untergang im Chaos der körperlichen Welt. Im Folgenden werden die besagten Zeitmodi beschrieben.

*Zeitmodi der Vervollkommnung  
und der Entartung*

3.3.4.1.

Wie oben gezeigt, besteht für *Ibn Daud* die Möglichkeit einer Weiterentwicklung des Menschen allein in dem Fall, wenn er seinen Charakter durch Handeln und die Erkenntnis Gottes vervollkommnet. Diese Behauptung findet man zwar auch bei den Philosophen, ihnen fehlt jedoch die Schärfe, mit welcher dieser Gedanke in der Einleitung zu *AR II* zum Ausdruck gebracht wird. Darin setzt er die Menschen, die sich den Begierden – wie Essen und Trinken, oder dem Erwerb von Luxuswaren – hingeben mit jenen gleich, die sich mit den Wissenschaften wie Medizin, Grammatik, Arithmetik und sogar Jurisprudenz beschäftigen. Sie alle würden nämlich laut *Ibn Daud* einem Sklaven aus der Anekdote ähneln, die er *al-Ġazzālī's Mizān al-ʿAmal* entlehnt. Die Anekdote handelt von einem dummen Sklaven, dem die Freiheit und Herrschaft versprochen wird, falls er nach Mekka pilgert und dort ankommt. Der Sklave macht sich gleich an die Vorbereitung, doch anstatt sich mit den wesentlichen Dingen zu beschäftigen und die Reise anzutreten, fängt er an, einen Faden zu spinnen, in der Sorge, dass der Schlauch womöglich zerreiße und er Wasser brauchen werde, doch weder einen neuen Schlauch, noch einen Faden zum Zunähen finde.<sup>913</sup>

Und genauso wie es unter denjenigen, welche Vorbereitungen für die Feier und die Reise zu einem bestimmten Zielort treffen, Menschen gibt, die sich ewig mit dem Spinnen des Fadens beschäftigen, von dem vielleicht ein wenig bereits ausreichen würde und in dessen Großteil [überhaupt] kein Bedarf besteht, so gibt es auch solche Rechtsgelehrte, welche ihre Zeit totschiessen, indem sie alle ihre Gedanken den langwierigen Überlegungen, schwierigen Fragen und Angelegenheiten widmen, welche nie da gewesen und nie vorkommen werden. Dabei glauben sie, dadurch ihre Vernunft zu läutern und zu schärfen, während sie in Wahrheit aber [einfach] ihre Zeit verlieren.<sup>914</sup>

<sup>913</sup> *AR II* Einl. (ER 122b16-123b8). Vgl. *al-Ġazzālī, Mizān al-ʿAmal* (Dunya, 355 ff.)

<sup>914</sup> *Ebd.* (ER 123b18-124a5): וכמו שאשר יכינו סבות החגיגה וההגעה אל תכלית המכוון, לפעמים יהיה בהם מי שיתעסק בפתל החוטים לעולם, אשר באולי המעט ממנו מספיק, ורובו אין צורך לו, כן בחכמי הדין, מי שיפלה הזמן וישים כל מחשבתו לעיונים הארוכים, ולשאלות הקשות וענינים לא קרו ולא יקרו לעולם, כסבורים שהם מצרף השכל, ולטישה אליו, והוא באמת איבוד זמן.

An derselben Stelle betont *Ibn Daud*, dass die Wissenschaften wie Rechtskunde und Medizin wohl eine gute Seite haben, indem sie den Menschen helfen, die Übel im gesellschaftlichen und physischen Dasein zu vermeiden. Doch sollte die Beschäftigung mit ihnen keinen direkten praktischen Nutzen haben oder bloß aus Gier und Eitelkeit ausgeübt werden, so entartet sich ihr Studium in einen reinen "Zeitvertreib".<sup>915</sup>

Die Begriffe des "Zeitverlierens" (*ibud ha-zeman*) und des "Zeitvertreibens" (*kiluy ha-zeman*) zeugen von einem ausgeprägten Zeitgefühl, das aus dem Verständnis der temporalen Endlichkeit der menschlichen Existenz und der Gewaltigkeit der vor den Menschen gestellten Lebensaufgaben erwächst. In der Regel kann der Empfindlichkeitsgrad dieses Gefühls anhand der kleinsten Maßeinheiten ermittelt werden, welche als verloren gelten können. Leider sagt *Ibn Daud* an keiner Stelle, weder in *AR* noch in *SQ*, *DMY* oder *ZDR*, wie viel Zeit man eigentlich verlieren kann. Sein Empfindlichkeitsgrad könnte man aber einem anderen Gedanken, und zwar seiner Deutung des Gottesdienstgebotes in *AR III* entnehmen.

In *AR III* versucht *Ibn Daud*, wie erwähnt, zu veranschaulichen, dass die Gebote der Tora dem Menschen die beste Darstellung der praktischen Philosophie bieten. Zu diesem Zwecke bringt er verschiedene Toragesetze vor und versieht sie mit philosophischen Deutungen. Die zwei grundlegenden Gebote, welche die Beziehung eines jeden Menschen zu Gott beschreiben würden, seien seiner Meinung nach (1) Gottesliebe und (2) Gottesfurcht. Eine Unterart des ersten Gebots sei nun die Vorschrift "Ihm zu dienen".<sup>916</sup> Im Unterschied zum allgemeinen Begriff der Liebe, lasse die Idee des Dienstes laut *Ibn Daud* verschiedene Intensitätsstufen zu,<sup>917</sup> was ihn letztendlich auf den zeitlichen Aspekt des Dienstes zu sprechen bringt:

Und der Sinn des Verses "*Ihm sollst Du dienen!*"<sup>918</sup> besteht in der [Aufforderung], den Dienst immerwährend (*hatmadah*) zu verrichten und die Zeit mit überflüssigen Dingen, denen es ungeheuer viele gibt, nicht zu vergeuden. Der Diener sollte sich nämlich nicht denken, dass morgens und abends zu beten, [allein schon] ausreichen würde, um die höchste Glückseligkeit zu erreichen. Wahr ist, dass jedem durch die Erfüllung [dieses] Gebotes ein Lohn zukommt, doch es bleibt ihm noch das [besagte] weitere Gebot übrig, und zwar: "*Ihm sollst Du dienen!*" Denn derjenige, der morgens und abends betet, sich den ganzen Tag

---

<sup>915</sup> Ebd. (ER 123b12-16).

<sup>916</sup> *Maimonides* sieht dagegen den vollkommenen Gottesdienst als Folge der beiden Gebote, sowohl des der Gottesliebe, als auch des der Gottesfurcht. Siehe: TY Soṭa V:5, *Maimonides* zu Avot I:3.

<sup>917</sup> *AR III* (ER 211b9-11).

<sup>918</sup> Deut. 10:20.

aber mit seinen weltlichen Angelegenheiten beschäftigt, wird nicht mit [dem Begriff] "Diener" bezeichnet, da der Begriff "Dienst" in der hebräischen Sprache etwas bedeutet, worum man sich [zusätzlich] bemüht. [...] Vielmehr verpflichtet dieses Gebot, sprich "Ihm sollst Du dienen!", jeden einzelnen von uns, seinen Gedanken in jeder Angelegenheit an Gott und seine Tora zu richten. Sollte sich bei einem [Menschen] keine [Möglichkeit] ergeben, sich ausschließlich mit dem [Gottesdienst] zu beschäftigen, dann möge er Gott mit allem, was seinen Geist überkommt, in Beziehung setzen, so dass, wenn er sich zum Ziel setzt, etwas zu machen, er das Gelingen in dieser Sache [der Entscheidung] Gottes zuschreibe. [...] Und genauso, wenn ein Leiden aufhört, schreibe er sein Verschwinden [der Entscheidung] Gottes zu. Erreicht also der Mensch das, was er braucht, so preise er Gott dafür; scheitert er, dann klage er über sich selbst, über seine Sünden und über die bösen Geschehen, die sich mit ihm zugetragen haben, da er keinen Wächter besitzt, der auf ihn aufpassen würde. Über das ständige Denken an Gott, Er sei erhaben, spricht Er [selbst], wie folgt: "Und diese Worte, die Ich Dir heute gebiete, sollen in Deinem Herzen sein. Und Du sollst sie deinen Kindern einschärfen" usw. bis "wenn Du dich hinlegst und wenn Du aufstehst."<sup>919</sup> Unsere ältesten Autoritäten deuteten [den letzten Versteil allein im Sinne]: "zu der Stunde, wenn die Menschen sich [schlafen] legen und zu der Stunde, wenn die Menschen aufstehen",<sup>920</sup> damit man es [mit ständigem Dienst] leicht habe. Ferner aber, nachdem die Schrift sagt: "Den HERRN, Deinen Gott, sollst Du fürchten und Ihm sollst Du dienen!", fügt sie hinzu: "Und Ihm sollst Du anhängen!" Und dies drückt die zusätzliche Beschleunigung und Beständigkeit des Dienstes aus, sowie die Betonung der immerwährenden Beschäftigung mit ihm.<sup>921</sup>

Der Weg, welcher laut *Ibn Daud* zur "höchsten Glückseligkeit" (*haṣṣalah aḥronah*) führt, besteht also in einem Gottesdienst, worunter er nicht allein die Ausführung der "rituellen" Gebote, sondern also die Erledigung der alltäglichen Aufgaben gemäß dem göttlichen Willen versteht. Damit hebt er die Teilung des Lebens in sakrale und säkulare Zeitabschnitte auf: Der Diener solle sich ständig fragen, was Gott von ihm im nächsten Moment erwarte. In der temporalen Sicht, verpflichtet die Tora den Menschen laut *Ibn Daud* zur Beständigkeit

<sup>919</sup> Deut. 6:6-7. Die Verse lauten, wie folgt: "Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen in deinem Herzen sein. Und du sollst sie deinen Kindern einschärfen, und du sollst davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du auf dem Weg gehst, wenn du dich hinlegst und wenn du aufstehst."

<sup>920</sup> M Berahot 1:3.

<sup>921</sup> AR III (ER 211b11-212b1): [...] והיא אמרו: ואותו תעבוד, וענינו ההתמדה על העבודה, ועוזב אבוד הזמן: [...] במותרות. ומיני המותרות רבים מאד. ולא יחשוב העבד שהתפלה שחרית וערבית יספיק בה להגיע אל ההצלחה האחרונה. האמת יגיע לו בעשיית המצוה<sup>(1)</sup> [שכר]<sup>(2)</sup>, ותשאר עליו מצוה אחרת, והוא: ואותו תעבוד. כי המתפלל בקר וערב, וכל היום מתעסק בעניני עולמו, לא יקרא עובר, כי ענין עבודה בלשון העברי אמנם הוא מה שהשתדל בו. [...] וזאת המצוה רצוני, ואותו תעבוד, חייבה כל אחד ממנו לשים מחשבתו בא"ל ותורתו בכל מקום. אמנם אם לא יהיה לו פנאי להתבודד<sup>(3)</sup> בזה, יצרף<sup>(4)</sup> הא"ל בכל העולה על רוחו, בענין שכשישים מגמתו לעשות דבר מה, ייחס הצלחתו בו אליו. [...] וכן בדחיית הצער ייחס דחייתו אליו. וכאשר יגמר צרכו יתן השבח לא"ל, ואם לא יגמר יתאונו על עצמו ועל חטאיו ועל קורותיו הרעות הקורות לו, מבלי שומר ישגיח לו. ובהתעסק המחשבה תמיד בשם יתע' יאמר השם ית': והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך ושננתם לבניך עד אמרו ובשכבך ובקומך - ואמרו קדמונינו: בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים, וזה כדי שיעשה בנקלה. עוד, אחר שאמר הכתוב את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד, אמר: ובו תדבק, וזה תוספת זירו והתמדת העבודה, וחוזק ההתמדה עליה.

<sup>(1)</sup>Weiss ediert anscheinend irrtümlich: בעשיית מצוה. <sup>(2)</sup>Fehlt im Text von Weiss, findet sich aber in der Textversion von Weil. (Weil, ER, 100). <sup>(3)</sup>Weil ediert: להתבונן. (Weil, ebd.). <sup>(4)</sup>Weil ediert: יטרף. (Weil, ebd.).

(*hatmadah*) und kontinuierlichen Beschleunigung (*zeruz*). Der Zweck dieser Zeitordnung bestehe, wie *Ibn Daud* dies in der Fortsetzung erklärt, in der Entwicklung einer "Gewohnheit" (*hergel*):

Demjenigen, dem der Weg des Dienstes und der Beständigkeit [darin] anfänglich schwer fallen wird, soll dies keine Angst machen, denn aller Anfang ist schwer. Alsdann werden jedoch die Gewohnheit und die Erziehung [ihn] die [nötige] Ausdauer erwerben lassen, bis er seine Verhaltensweise (*ma'aseh*) voll im Griff haben wird. Und so ist es [auch] bei einem [Gottes]diener. Auch derjenige, welcher das Böse verabscheut, soll sich daran gewöhnen lassen, bis [der Drang] zum Bösen in seinem Herzen schwach wird, so dass die Vernunftkraft ihm nicht nachgeben muss. Hierzu hat die Tora [bestimmte Zeichen] festgesetzt, die dem [menschlichen] Herzen helfen, sich ständig mit der Vergegenwärtigung der göttlichen (Existenz) und der Gottesfürchtigkeit zu beschäftigen, [wie z.B.] bestimmte Gegenstände zwischen die Augen und aufs Herz (d.h. *Tefilin*) zu legen, an den Haustürpfosten (d.h. *Mesusa*) anzubringen, und an die Ecken der Kleider (d.h. *Zizit*) zu binden. Dafür gab sie uns die Gebote von *Tefilin*, *Zizit* und *Mesusa*. Und zu demselben Zwecke wird die Nation zur Erinnerung an Seine Güte zu gewissen Zeiten verpflichtet, wozu die Gebote von Pessach, Sukkot, Purim, Hanukka usw. festgelegt wurden.<sup>922</sup>

Die Gewohnheit soll also ihr Ziel durch die ständige Wiederkehr bestimmter Tätigkeiten erreichen. Dies setzt zugleich eine zyklische und eine fortschreitende Zeitordnung voraus, sprich den Rhythmus einer spiralartigen Bewegung. Der zyklische Aspekt dieser Zeitordnung soll von den Gesetzen der Tora und insbesondere vom jüdischen Kalender festgehalten werden, welche selbstverständlich die äußere Zeit verkörpern. Allerdings erreicht all dies sein Ziel erst dann, wenn der jüdische Ritus in seinem Wesen als "Metronom" der immerwährenden Beschäftigung mit dem Willen Gottes verinnerlicht und somit zur inneren Zeit der betroffenen Person wird. Was den Aspekt des Fortschritts angeht, so zeichnet er sich durch eine zunehmende Beschleunigung aus, indem die einzelnen, aus der Sicht Gottes "richtigen" Handlungen immer mehr Platz im Alltäglichen einnehmen, sich darin verankern und die "neutralen" und "schlechten" Taten zunehmend verdrängen, bis das gesamte Leben eines Menschen sich in einen kontinuierlichen Gottesdienst verwandelt.

Der umgekehrte Vorgang des Nichtstuns bzw. der Beschäftigung mit Belanglosigkeiten und dem Jagen nach Befriedigung verschiedener Gelüste versetzt den Menschen in einen anderen Zustand. Dieser kommt am Ende von

---

<sup>922</sup> AR III (ER, Weil, 101:7-16; Weiss 212b7-[213a1]):<sup>(1)</sup> [...] ומי שקשה עליו דרכי העבודה והתמיד אותם בהתחלה, לא יפחידו זה, כי כל מעשה, היותר קשה שיהיה בו, הוא בהתחלה. אחר כן לא יסור ההרגל וההנהגה מלהקנותו הסבל, עד שיהיה לו מעשהו קנין. וכן העובד. והמואס ברע לא יסור מהרגיל עצמו בזה, עד שלא יעלה הרע אל לבו אלא עלייה חלושה לא תכנע לה הכח המדבר. וכבר שמה התורה עוזרים על התמדת התעסק הלב בזכרון האלוה וליירא ממנו, הניח דברים בין העינים והלב, ועל שרעי הבתים, וכנפות הבגדים. לזה תצוה אותנו התפילין, והציצית, ומזוזה, ולזה יחוייב הזכרת נעמו אל האומה בזמנים ידועים, ונקבעה מצות פסח וסוכות ופורים והנוכה וזולתם.

<sup>(1)</sup>In der Ausgabe von *Samuelson* fehlen die Seiten 213a-b des MSs von *Weiss*.

AR II:6:2 zum Vorschein, in *Ibn Dauds* Demonstration der diesseitigen Belohnung und Bestrafung in der Hl. Schrift:

Wie ich es Dir bereits gesagt habe, wird für denjenigen, der seinen Geist in die Hände Gottes legt, Sorge getragen. Nachdem er nämlich versucht die Sphäre der erhabenen Substanzen zu betreten, – und die erhabenen Substanzen sind ja [diejenigen, welchen] die Aufsicht über die Entitäten dieser Welt insgesamt und über das menschliche Geschlecht insbesondere überlassen wurde – wird er auf jeden Fall durch eine Fürsorge von besonderem Ausmaß hervorgehoben, und zwar gemäß der Hurtigkeit (*zerizut*), mit welcher er seinen Geist Gott anvertraut. Denn, wie gesagt, "wer sich zu reinigen kommt, dem wird geholfen."<sup>923</sup> Und über diese Fürsorge, die sich auf diejenigen erstreckt, welche ihren Geist Ihm anvertraut haben, sagt die Hl. Schrift: "Und Ich werde [so] tun, dass Ihr in meinen Gesetzen wandeln werdet!";<sup>924</sup> oder "Und Ich werde das steinerne Herz [aus eurem Fleisch] wegnehmen!"<sup>925</sup> usw. sowie [viele weitere] gleichsinnige [Sprüche], vorausgesetzt, dass der Impuls (*hatḥalah*) zur Annäherung aus dem Herzen des Menschen stamme. Und über denjenigen, welcher ohne Fürsorge lebt und dem Übel seiner Wahl überlassen bleibt, spricht [die Schrift]: "Und Ich werde das Herz Pharaos verhärten!"<sup>926</sup> und "Denn der HERR, dein Gott, verhärtete seinen Geist."<sup>927</sup> Und [all] das steht für das Verlassen und Aufgeben des Menschen [seitens der Himmelswesen], nachdem aus seinem Herzen der Impuls zum Bösen austritt.<sup>928</sup>

Während dem Gerechten sein irdisches Dasein möglichst angenehm gemacht wird, indem die Natur zu seinen Gunsten von den himmlischen Substanzen geändert wird, verliert der Bösewicht jegliche Fürsorge des Himmels und wird durch seine böse Wahl der zu ihm *per se* gleichgültigen Realität ausgeliefert und somit auch dem Tode geweiht. Seine Zeit gilt für *Ibn Daud* als vergeudet, oder – mit anderen Worten – die eigentliche Ordnung der Existenz wird von ihm nicht geachtet und daher nicht genutzt. Er verfehlt das Ziel seiner geistigen Existenz und bleibt im Chaos des materiellen Daseins zurück, dessen Ende mit dem Eintritt des körperlichen Todes ihm auch die Möglichkeit einer Umkehr nimmt. Nach dem Ableben des Körpers scheint ihn laut *Ibn Daud* ebenso nichts Gutes – ob das ewige Leiden, oder die völlige Vernichtung – zu erwarten. Geprägt vom Chaos zu seinen Lebzeiten stürzt ein solcher Mensch nach seinem Tode in einen dauerhaften, ewigen Zustand von entweder "Nichtexistenz", oder einer sozusagen "Antiexistenz", in der all das, was das Dasein des Menschen mit Sinn

<sup>923</sup> TB Šabat 104a.

<sup>924</sup> Ez. 36:27.

<sup>925</sup> Ebd. 36:26.

<sup>926</sup> Ex. 7:3.

<sup>927</sup> Deut. 2:30

<sup>928</sup> AR II:6:2 (ER 208a10-b4): וכבר הודענוך כי המפקיד רוחו ביד הא"ל מושגח, אחר שהשתדל לכנוס במחיצת העצמים הנכבדים, ולעצמים הנכבדים השגחה בנמצאים זה העולם בכלל, ובמין האנושי בפרט, הנה על כל פנים ייחד ההשגחה בשיעור רב אחר זריותו להפקיד רוחו אליו, כמו שאמרנו: בא ליטהר מסייעין אותו. ועל זאת ההשגחה הנמשכת למפקידים רוחם אליו אומר הכתוב: ועשיתי את אשר בחוקי תלכו, והסירוני את לב האבן [מבשרכם] וכו' והדומים לאלה, ובפרט אחר יציאת התחלת הקורבה מלב האדם. ועל היותו נשאר בלתי שמור, והיותו נמסר לרוע בחירתו אומר: ואני אקשה את לב פרעה, כי הקשה ה' אלהך את רוחו, והוא עזיבה ונטישה אחר יציאת התחלת הרע מלב האדם.

und Glück erfüllt, ihm genommen und all das, was dieses Dasein unerträglich macht, ihm auferlegt wird. So oder anders wird seine innere Existenz laut *Ibn Daud* erlöscht. Damit auch die Möglichkeit eines inneren Zeiterlebens und -erzeugens. Mit dem Gerechten verhält es sich selbstverständlich anders.

### *Prophetie und Zeitverlauf*

3.3.4.2.

Gesellt sich der Gerechtigkeit auch die Erkenntnis des Göttlichen hinzu, erlangt ihr Träger unter bereits beschriebenen Voraussetzungen die prophetische Gabe, welche, wie gezeigt, ihn dazu befähigt, nach Wunsch Wunder zu vollbringen und somit nach eigenem Willen die Realität samt ihrer Zeitordnung zu verändern. Denn nichts würde laut *Ibn Daud* in der Anwesenheit eines Propheten seines natürlichen Weges sicher ziehen können. Nicht einmal die Himmelsphären! So berichtet *Ibn Daud* über *Josua bin Nun*, dass als dieser gesagt habe, die Sonne solle über Gibeon stillstehen,<sup>929</sup> er eben nicht darum gebeten, sondern dies befohlen habe.<sup>930</sup> Da es aber weiterhin in dem Buch *Josua* geschrieben steht: "Und es war kein Tag wie dieser, weder vor noch nachher, dass der HERR auf die Stimme eines Menschen gehört hätte"<sup>931</sup> – behauptet *Ibn Daud*, dass mit dem HERRN (dem Tetragrammaton) wohl nicht Gott selbst gemeint werden solle. Denn der Gedanke, dass Gott Sich von den Menschen befehlen lasse, wäre wohl eine Häresie (*kefirah*). Vielmehr seien hiermit die Himmelskörper (*geramim šemeymiyim*) gemeint.<sup>932</sup> Und obgleich sowohl die Schrift selbst, als auch *Ibn Daud* die Einmaligkeit dieses Geschehens betonen, ist die Erklärung der Möglichkeit eines solchen Vorfalles für *Ibn Dauds* Auffassung der Prophetie ziemlich markant. Denn, wie wir es gesehen haben, klärt er die Beziehungen zwischen dem Menschen und den Himmelswesen auf eine solche Weise, welche den Stillstand der Sonne auf Geheiß eines Sterblichen durchaus zulässt.<sup>933</sup>

Eine besondere Beachtung verdient dabei die Beschaffenheit der Veränderungen, welche ein Prophet bewirken kann. Wie es *Ibn Daud* in der Fortsetzung des zitierten Abschnittes aus AR II:6:1 beschreibt, verfüge auch ein Bösewicht über die Kraft, Naturdinge zu verwandeln, wie man es vom bösen Auge kenne. Allein vermöge er sie nur ihrer "Erscheinung" (*dimyon*) nach umzuformen, während ein Prophet die Dinge in ihrem "Wesen" (*ešem*) und ihrer

---

<sup>929</sup> Ios. 10:12 f.

<sup>930</sup> AR II:6:1 (ER 194b10-11).

<sup>931</sup> Ios. 10:14.

<sup>932</sup> AR II:6:1 (ER 194b11-15).

<sup>933</sup> Diese Möglichkeit ist ebenso in der rabbinischen Tradition erwähnt. Siehe bspw. die Geschichte über *R. Hiya* und den Mond in: *Midrash Tanḥuma*' (Buber), Bo', 8.



"Beständigkeit" (*qiyum*) verändere. Und darin bestehe der Unterschied zwischen einem Magier und dem wahren Wundertäter.<sup>934</sup> *Ibn Dauds* Paradebeispiel einer solchen Veränderung ist die Verwandlung des Stabes von *Aaron* in eine Schlange, welche die ebenso in Schlangen verwandelten Stäbe der ägyptischen Zauberer verschlungen hat.<sup>935</sup> "Indem ihre Stäbe für immer völlig verschwunden waren, wurden sie belehrt, dass das, was [Aarons Stab] getan, sich nicht [allein] in der Vorstellung abspielte, sondern dass es auf jeden Fall eine wahre Veränderung der Form (d.h. des Wesens) [eines Dinges] war."<sup>936</sup>

Mit dieser Behauptung äußert sich *Ibn Daud* zur Diskussion über die Natur der Wunder. Das Beispiel von *Aarons Stab* trifft man nämlich auch bei *al-Ġazzālī*. In der Einleitung zu *Tahāfut* II und dem gleich darauf folgenden Kapitel 17 führt *al-Ġazzālī* die Geschichte von *Moses (Aarons) Stab* an, als eines der drei Wundertaten, welche laut den Philosophen unmöglich sein müssten.<sup>937</sup> Kritisiert wird damit *Ibn Sīnā*. In seinen *Išārāt wa-Tanbīhāt* schrieb dieser, dass ein Prophet nur das, was in der Natur der Sache selbst liege, hervorrufen könne.<sup>938</sup> Laut dieser Meinung vermag der Prophet das Wesen eines Dinges nicht zu verändern. Indem *Ibn Daud* also der entgegen gesetzten Ansicht zustimmt, verleiht er dem Propheten eine besondere Macht, und zwar die Macht über die Zeit. Denn eine Veränderung des Wesens, der Substanz eines Dinges, ist im Grunde ein Eingriff in die Zeitordnung. So versteht es zumindest *al-Ġazzālī*. Seiner Erklärung zufolge, vermöge die Verwandlung des Stabes in eine Schlange deswegen stattfinden, weil die Materie an sich für alle Formen aufnahmefähig sei. Aus der Erde und den restlichen Elementen würde die Pflanze entstehen. Wenn diese gegessen werde, bilde sie im Organismus des Tieres das Blut. Blut verwandle sich in Samen. Und in der Gebärmutter entwickle sich der Samen zu einem Lebewesen. "Dem gewöhnlichen [Verlauf der Natur] entsprechend geschieht dies innerhalb einer längeren Zeit. Warum hält es aber unser Gegner für unmöglich, dass Gott es vermag, die Materie diese Phasen innerhalb einer kürzeren Zeit durchlaufen zu lassen, als gewöhnlich? Und wenn eine kürzere Zeitdauer möglich ist, so gibt es für die Kürze keine [bestimmte] Grenze. Die Entwicklung der natürlichen Kräfte könnte sich also in ihrer Wirkung so beschleunigen, dass dadurch etwas zustande kommen könnte, was das

<sup>934</sup> AR II:6:1 (ER 200b11-201a2).

<sup>935</sup> Ebd. (ER 201a2-4). Bsp. aus: Ex. 4.

<sup>936</sup> Ebd. (ER 201a5-6): אבל שנוי הצורה בכל, וכלפי שנעדרו מטותם העדר נצחי, הורה להם זה שפעולתו איננו בדמיון, אכל שנוי הצורה בכל פעם שינוי אמת.

<sup>937</sup> *Al-Ġazzālī*, *Tahāfut al-Falāsifah* II Einl. 23 & 29 (Marmura, 163 & 165).

<sup>938</sup> *Ibn Sīnā*, *Išārāt wa-Tanbīhāt*: 'Ilāhīyāt X:21 ff. (Dunya, IV, 142 ff.)

'prophetische Wunder' ausmacht."<sup>939</sup> Wie gezeigt, versteht *Ibn Daud* im Unterschied zu *al-Ġazzālī* die Wunder nicht als unmittelbare Wirkung Gottes. In seiner Auffassung ist ein Wunder eher das Ergebnis einer Übereinstimmung des Propheten mit einem Himmelswesen. Im Übrigen müsste er aber *al-Ġazzālī* zustimmen. Demnach sollte die Macht über die Zeit zumindest zum Teil dem Propheten gehören. Im Folgenden wird jedoch gezeigt, dass in der Vorstellung von *Ibn Daud* und seiner Zeitgenossen eine gewisse Herrschaft des Menschen über die Zeit auch den Untergang des Zeitalters der Prophetie überlebte.

---

<sup>939</sup> *Al-Ġazzālī, Tahāfut al-Falāsifah [II]:17:19 (Marmura, 172):* فلم وهذا بحكم العادة واقع في زمان متناول. فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدور الله أن يدير المادّة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه؟ وإذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للأقلّ. فتستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة النبيّ.

☞ - ZEIT DER GESELLSCHAFT - ☞ 4.

Im vorangehenden Kapitel wurde erläutert, dass ein Individuum eine freie Wahl besitzt. In dem vorliegenden will ich nun auf die Frage eingehen, ob die Gesellschaft sich ebenso für etwas frei entscheiden kann. Ihr Zeitrhythmus wird sich aus dieser Erkenntnis ergeben.

Wie gezeigt, ist die äußere Zeit in der Vorstellung *Ibn Dauds* der eigentliche Rhythmus des Universums. In diesem Rhythmus bewegt sich der Himmel. Und die Bewegungen des Himmels übertragen den Willen Gottes auf Menschen. Denn, einerseits, werden die Sphären des Himmels laut *Ibn Daud* von ihren Seelen und Intellekten, sprich den Engeln, getrieben, welche somit den Willen Gottes erfüllen. Andererseits, bewirken aber diese Bewegungen das Entstehen und Vergehen aller Dinge der sublunaren Welt und darunter auch die der Menschen. Nichtsdestotrotz wird damit der Mensch keineswegs seiner Freiheit beraubt. Denn, der Meinung *Ibn Dauds* nach, bleibt die freie Wahl des einzelnen Menschen im Begriff des Möglichen bestehen. Demnach stellt der Mensch sozusagen einen Gegenspieler Gottes in der Gestaltung der sublunaren Existenz und ihrer Zeitordnung dar. Ob sein Wille auch an den Wandlungen der Gesellschaft – sei es ein Volk, oder ein Staat – teilhaben kann, wird in diesem Teil der Arbeit erläutert.

*Ibn Daud* war nicht der einzige Philosoph des Mittelalters, der an die Willensfreiheit glaubte. Im Unterschied zu islamischen religiösen und philosophischen Traditionen wurde dieses Konzept in den jüdischen Kreisen beinahe einstimmig angenommen, wenn auch auf diverse Weisen verteidigt. Diskutiert wurde eigentlich nicht die Möglichkeit der Willensfreiheit, sondern eher umgekehrt – die Möglichkeit eines Schicksals. Alle Diskussionsteilnehmer waren jedoch der Überzeugung, dass die persönliche Entscheidung des Menschen, ob frei oder nicht, dem universellen, sich auf die gesamte Welt erstreckenden Urteil des Himmels unterlegen ist. So zählte *Abraham Ibn Ezra*, ein überzeugter Astrologe, zu den Grundprinzipien der Astrologie die Annahme, dass wenn die "Große Konjunktion" (*maḥberet gedolah*, d.h. die von Saturn und Jupiter) einer Stadt die Vernichtung durch Schwert, oder der Beginn des "Weltjahres" (*tequfat ha-ʿolam*) dieser Stadt das Aussterben durch Epidemie verheißen würden, jeder Bewohner dieser Stadt auf besagte Weise sterben werde, obwohl sein persönliches Horoskop ihm eine glänzende Zukunft versprechen würde. Und all dies sei kein Widerspruch, denn "*das Individuelle*

vermag das Allgemeine nicht zu vereiteln."<sup>940</sup> Der große Gegner der Astrologie, Moses Maimonides, behauptete in demselben Sinne, dass Gottes Offenbarungen der Zukunft keineswegs eine Rechtfertigung der bösen Taten der Sünder sein könnten. Denn Seine Aussagen würden sich auf das Allgemeine beziehen, nicht auf die einzelnen Menschen. So dürfe kein Ägypter behaupten, es sei vorherbestimmt gewesen, dass er die Israeliten unterdrücken und ungerecht behandeln würde. Denn es habe ihm auch freigestanden, sich davon zu enthalten.<sup>941</sup> Interessant an dieser Überlegung ist die Tatsache, dass, obwohl die private Entscheidung laut Maimonides die allgemeine Vorhersage ablehnen könnte, sie trotzdem nicht imstande ist, diese völlig außer Kraft zu setzen. Die Möglichkeit, dass alle Individuen sich gegen die Prophezeiung entscheiden und sie somit nicht eintreffen lassen, sieht Maimonides einfach nicht vor. Der Eintritt der vorherbestimmten "kollektiven" Zukunft ist unaufhaltsam. Die freie Entscheidung mag demnach das Fatum einer Person beeinflussen, jedoch nichts am Verlauf der Geschichte eines Volkes oder eines Staates ändern. Sowohl die Astrologen als auch ihre Gegner bestanden also auf der Annahme, dass das kollektive Schicksal einen Vorrang gegenüber dem Fatum bzw. der Entscheidung eines Individuums genießt. Allerdings verstanden sie unter diesem Individuum einen gewöhnlichen Menschen.

In der *Ibn Daud* zeitgenössischen Historiographie und Staatstheorie wurde jedoch die Rolle einer Person in der Gesellschaft anders eingeschätzt: Der Mensch kann durchaus die Geschichte der Völker verändern, und zwar besonders leicht dann, wenn er das politische Oberhaupt des Staates, sprich ein König ist. Im Folgenden will ich dennoch beweisen, (1) dass eine Änderung des kollektiven Schicksals nach *Ibn Daud* möglich ist, und (2) dass der König dabei nur eine scheinbare Entscheidungskraft besitzt. Die wahre Macht kommt in *Ibn Dauds* philosophischen und historischen Werken allein dem jeweiligen Träger der Tora-Tradition zu: Dieser vermag nämlich laut *Ibn Daud* in die irdischen schicksalhaften Geschehnisse gesellschaftlicher Bedeutung einzugreifen und sie im bestimmten Maße zu verändern. In Bezug auf die Frage nach der Zeitordnung setzt dies also voraus, dass der Mensch den Lauf der historischen Zeit verändern kann – sie verlangsamen, beschleunigen, oder gar umkehren.

Um dies zu beweisen, wende ich mich im Folgenden zunächst dem Thema der gesellschaftlichen Ordnung, ihrer Struktur und ihrer Wandlungsmöglichkeiten

---

<sup>940</sup> Ibn Ezra, *Sefer ha-Moladot*, Einl.:4 (Bakal, 194): כי הפרט לא יוכל לבטל הכלל. Vgl. Ebd., Einl.:3 ff. (ebd.). Siehe dazu: Sela, 2003, 162 ff.

<sup>941</sup> Maimonides, *Tamānīyat Fuṣūl VIII* (Wolff, 32).

(Abs. 4.1.) zu. Alsdann werde ich mich mit der Auffassung der historischen Entwicklung in den Werken *Ibn Dauds* beschäftigen, um ihre Zeitrhythmen festzustellen und die von *Gershon Cohen* in *SQ* aufgedeckten Besonderheiten der Chronologie zu deuten. Zugleich werde ich nachweisen, dass laut *Ibn Daud* nicht die Menschen, sondern Gott bzw. Seine Engel die Geschichte steuern (Abs. 4.2.) Daraufhin komme ich zur Untersuchung der politischen Lehre *Ibn Dauds* mit der Absicht, die vorgefundenen Zeitrhythmen der Geschichte auf die Machtverhältnisse innerhalb der Gesellschaft zu beziehen. Dies wird uns zeigen, dass der Geschichtsverlauf lediglich von einer recht begrenzten Gruppe der politischen Elite beeinflusst wird, und zwar indem sie ihre Funktion als Beschützer der geistigen Elite gewissenhaft erfüllt, oder nicht (Abs. 4.3.)

#### *Zeit und Soziologie: Die ewigen Elemente der Gesellschaftsordnung*

4.1.

In vielerlei Hinsicht lebt die Gesellschaft laut *Ibn Daud* unfrei. Und zwar in all dem, worin sie von den himmlischen Wesen kontrolliert wird. Im übertragenen Sinne ist sie ein Teil der Natur. Diese Vorstellung lässt sich bei *Ibn Daud* aus seiner Abhandlung der Ätiologie des Bösen ableiten: Wie oben gezeigt, hält er das Böse in einem Ding für dessen Mangel an Gutem. Dieser sei nicht das Ergebnis von etwa einer "bösen" Absicht Gottes, sondern das der begrenzten Aufnahmefähigkeit der Materie der existierenden Dinge. All das lasse Gott bewusst zu, da die individuelle Mangelhaftigkeit eines Dinges sich im Hinblick auf die Existenz des gesamten Universums als gut erweise.<sup>942</sup> Zur Bestätigung dieser These geht *Ibn Daud* in *AR II:6:2* auf die Untersuchung der Möglichkeit einer Welt ohne Mängel ein. Derjenige, der behaupte, – schreibt er, – Gott hätte für Alles nur das Beste wählen sollen, sage Unsinn. Denn würde Er das Beste in Allem wählen, müssten alle Pflanzen zu Tieren, alle Tiere zu Menschen, alle Menschen wie *Moses*, und *Moses* gleich dem allerhöchsten Engel werden. Damit würde die Welthierarchie unmöglich gemacht. Die Welt wimmelte dann von gleichartigen Geschöpfen, und die Existenz werde von der Überfülle ihrer Vollkommenheit wie von Überreife abknicken.<sup>943</sup> Was auch immer damit gemeint sein soll, findet *Ibn Daud* die Welt, so wie sie ist, viel besser. Denn ihm zufolge lasse Gott darin verschiedenartige Geschöpfe entstehen, welche hierarchisch organisiert und daher in ihrer Gänze dafür bestimmt seien, eine wahre Vollkommenheit zu bilden. Das Gute in dieser Welt gründe daher vor allem auf ihrer vorzüglichen Organisation. Es verhalte sich zur Welt wie die

---

<sup>942</sup> Siehe: Abs. 3.1.6.

<sup>943</sup> *AR II:6:2* (ER 203b6-15).

Gesundheit zum Organismus: "Jener Mangel, welcher sich in den aus Elementen zusammengesetzten [Körpern] befindet, trägt in sich [auch] etwas Gutes. Denn so wie bei den Organen eines Tieres der Überschuss [an Säften] in einem Organ zur Ernährung und Vervollkommnung (*tiqun*) des anderen Organs beiträgt, so stellen im gesamten Universum die mangelhaften Entitäten eine Vervollkommnung für das ganze Weltall dar."<sup>944</sup> Die Ordnung des Universums erfordere also, dass es Geschöpfe gäbe, welche in einer bestimmten Hinsicht im höchsten Grade vollkommen, einige andere unvollkommen, und die restlichen dazwischen wären.<sup>945</sup>

Die beständige Existenz der Weltordnung fußt bei *Ibn Daud* auf der Unwandelbarkeit ihrer vier Elemente: (1) die gleichsam biologisch geprägte Struktur der Gesellschaft; (2) die ihr entsprechenden sozialen Gesetze; (3) die Existenz des jüdischen Volkes, und (4) der offenbarten Gesetze Gottes. Im Folgenden wenden wir uns diesen Annahmen zu.

#### Die ewige Struktur der Gesellschaft 4.1.1.

Wenn *Ibn Daud* auf die Gesellschaft zu sprechen kommt, geht er von der besagten Annahme aus, dass diese nur als Ganzes gut sein soll. "Gut" bedeutet "geordnet". Und die Ordnung setzt die Existenz verschiedener Menschen voraus, welche eine hierarchische Struktur bilden sollen. Infolgedessen erklärt er die Existenz verschiedenartiger Menschen so:

[Es wäre unangebracht zu behaupten, es würde besser sein], wenn alle Menschen bereits den Endzweck [ihrer] Vollendung (*taḥlit šelimut*) [erreicht hätten], die Vernunft und die seelischen Qualitäten [in vollem Maße besäßen], [und] sowohl in den Gedanken als auch in den guten Taten [leicht vorankämen]. Denn eine solche Seele findet sich nur in einem Körper von feinsten Mischung und zartem Gliederbau. Das Bestehen des Universums erfordert aber, dass es unter den Menschen [auch] Menschen von ein wenig gröberer Mischung, wie beim Zugvieh (*behemah*), von einem harten Gliederbau und schwächerem Verstand, besser veranlagt zu pflügen, zu ernten, zu bauen, gäbe. Manchmal verkaufen sie sogar die Stärke ihrer Körper an diejenigen, welche kein Vieh besitzen, und tragen auf ihren Köpfen, am Hals oder auf den Rücken mehrere Güter, genauso wie dies das Zugvieh tut. [Gleichzeitig] muss es aber [auch] Andere geben, welche Mörder wären und das Eigentum wegnähmen, indem sie das eigene Leben aufs Spiel setzen<sup>946</sup> würden. Dies tun sie nicht, um den eigenen Tod zu vermeiden, oder um Landesschaden zu verhüten, denn diese Tötungsart würde ein Heldentum sein; sie ist nämlich eine Seelentugend und kein bloßes Suchen nach einem Profit. Da

<sup>944</sup> Ebd. (ER 203b16-204a3): <sup>(1)</sup> וזה החסרון הנמצא גם במורכבים מן היסודות יש בו טוב מה. וכמו שבאברי הב"ה<sup>(1)</sup> מותר אבר מה הוא מזון ותקון לאבר אחר, כן בכלל המציאות נמצאות, להן חסרון מה, הם תקון בכלל המציאות.

<sup>(1)</sup> Weiss ediert anscheinend mit einem Tippfehler: הכה. Weil ediert als הבע"ה. Siehe: Weil, ER, 95. Vgl. Samuelson, EF, 247; Weil, EG, 121.

<sup>945</sup> Ebd. (ER 205a9-10).

<sup>946</sup> *He'eru la-mawet nafšam* – bedeutet wortwörtlich: "eigene Seele in den Tod gießen". Der Ausdruck ist ein Zitat aus Isaias 53:12. Vgl. Gesenius, 618; Samuelson, EF, 247.

siehst Du schon, dass es mangelhafte Klassen (*minim*) gibt. Und obschon ihre Ursachen durch Unterdrückung der [Bildung einer feinen] Mischung [ihrer Körper] bei ihnen die Vollkommenheit verhindern, gereichen sie zum [großen] Nutzen in Hinblick auf das ganze Universum.<sup>947</sup>

Aus dem zitierten Passus geht nun hervor, dass die Gesellschaft bei *Ibn Daud* gleich der Natur organisiert wird. Ihre "Klassenstruktur" (in der Sprache von *ER* dann so etwas wie *sidur ha-minim*) setzt die Existenz verschiedenartiger Menschen voraus, von denen jeder eine besondere biologisch geprägte Neigung zu bestimmten Aufgaben in der Gesellschaft in sich tragen sollte. Dabei werden die Existenz der "Klassen" sowie ihr gegenseitiges Zahlenverhältnis wie in einem Ameisenhaufen durch die beständige Absicht Gottes bewahrt.

Die kosmischen Ursachen der Entstehung verschiedener Arten und einzelner Menschen wurden bereits oben ausführlich untersucht. Laut *Ibn Daud* sei der Bestand der Arten ewig, während die Erscheinung der Individuen so beschaffen werde, dass "kein Individuum dem anderen jemals bis in die Ewigkeit gleich sein wird".<sup>948</sup> Indem *Ibn Daud* die drei Typen der menschlichen Spezies – die von einer "grogen", einer "feinen" und einer "mittelmäßigen Mischung" – ebenso als "Arten" (*minim*) bezeichnet, behauptet er, dass ihr Fortbestand gleichfalls ewig sein soll. Ihr unwandelbares Proportionsverhältnis zueinander wird nun in *AR II:6:2* impliziert. Denn das Aufrechterhalten der Harmonie, des Guten in einer Gesellschaft erfordert, wie gezeigt, sowohl die Existenz der vollkommenen Menschen als auch die der viehartigen Güterträger.

Dieser Gedanke ist nicht die Erfindung *Ibn Dauds*. Vielmehr ist er die gemeinsame Überzeugung aller arabischsprachigen Philosophen des Mittelalters. Seit dem Aufstieg des Ismaelismus zur Staatsideologie der Fatimiden im 10. Jh. wurde die islamische Welt sowohl im Osten als auch später im Westen von seiner Vorstellung über die zweischichtige Gesellschaft stark beeinflusst. Gemäß dieser Vorstellung sollte sich das Volk (*‘ummah*) in Elite (*ḥāṣṣah*) und Masse (*‘āmmah*) unterteilen. Die Elite bildet sich aus denjenigen,

---

<sup>947</sup> Ebd. (*ER* 204a12-b8): וכן אם היו האנשים כולם בתכלית שלמות והשכל, ובמעלות האנשים בידיעות והמעשים: הטובים וכמו כן, זאת הנפש לא תמצא אלא בגוף רקיק המזג, דק האברים, ואין קיום כלל המציאות אלא שיהיו מן האנשים אנשים קצת גסי המזג כבהמות, קשי האיברים, [חלושי השכל],<sup>(1)</sup> להיותם יותר מוכנים לחרוש ולקצור ולבנות. ולפעמים ימכרו יתרון חוזק גופם למי שאין לו בהמות, וישאו על ראשיהם וצואריהם וגביהם המשאות, כאשר יעשו הבהמות בשוה. ואחרים שהם רוצחים ויקחו ממון<sup>(2)</sup> תחת אשר הערו למות נפשם, ולא יעשו זה לחוסם על הפסדם, ולא לדחות נזק מעל גבולם, כי זה המין מן ההריגה הוא גבורה, והיא אחת ממעלות הנפש, לא לבקשת שכר לכד. הנה כבר תראה שיש מינים חסרים, שעם היות שסבותיהם<sup>(3)</sup> מעיקים מנעו המזג מן השלמות, עם כל זה הם מועילים בכלל המציאות.

<sup>(1)</sup>Nicht im Text von *Weiss*, dafür aber in allen weiteren MSs. Siehe: *Weil*, *ER*, 95 & *EG*, 121; *Samuelson*, *EF*, 247 & 251, n. 34; *Weiss*, *TV*, 88 (*Samuelson*, 273). <sup>(2)</sup>*Weil* ediert כסף und übersetzt als "Gold". Siehe: *Weil*, *ER*, 95 & *EG*, 121. <sup>(3)</sup>In einigen MSs lautet es: שסבבות oder שסובבים. Siehe: *Weiss*, *TV*, 89 (*Samuelson*, ebd.).

<sup>948</sup> Siehe: Abs. 2.4.4. & 2.5.

welchen kraft ihrer geistigen Überlegenheit die Einsicht in das wahre, innere Wesen (*bāṭin*) der Dinge zuteil wird. Der Masse dagegen sind allein die äußeren Erscheinungsbilder dieser Dinge zugänglich. Aus diesem Brunnen schöpften sowohl die mystisch gestimmten Theologen, wie die *Ṣūfis*, als auch die naturwissenschaftlich geprägten Philosophen, sprich die Vertreter der *falsafah*-Schule ihre Ideen.<sup>949</sup> Derselben Vorstellung bedienten sich auch die jüdischen Philosophen, und vor allem *Maimonides*.<sup>950</sup> Sogar in ihren politischen Zukunftsvisionen gingen die arabischen Philosophen davon aus, dass die Ordnung der ideellen Gesellschaft nicht auf der intellektuellen Vollkommenheit aller ihrer Mitglieder ruhe. Vielmehr behaupteten sie die Notwendigkeit des Vorhandenseins einer Elite und einer Volksmasse selbst in einem Musterstaat.

Hiermit wird klar, dass obwohl jeder Mensch laut *Ibn Daud* eine Willensfreiheit besitzt, die Gesamtheit aller "freien Individuen", sprich die Gesellschaft, eine felsenfeste Ordnung einhalten soll, welche nicht verändert werden kann und daher auch kein Bestandteil des historischen Wandels ist. Die beständige soziale Struktur erfordert aber ein beständiges Gesetz. Doch welches Gesetz definiert *Ibn Daud* als ewig? Diesem Thema wenden wir uns im folgenden Abschnitt zu.

#### D a s e w i g e G e s e t z d e s M i t e i n a n d e r 4.1.2.

*Ibn Daud* könnte man vieles vorwerfen. Zuvor haben wir bereits sowohl die Unreife, als auch die Oberflächlichkeit und Originalitätslosigkeit in der Lösung mancher philosophischer und theologischer Fragen gesehen. Mit seiner politischen Lehre verhält es sich im gewissen Maße auch nicht anders. Er schreibt darüber nicht viel, im Grunde nichts Neues und, man sollte glauben, nichts Tiefsinniges. Nichtsdestotrotz scheinen seine Behauptungen gerade in dieser Frage den wahren Charakter seiner Persönlichkeit als Denker in vollem Maße zu offenbaren.<sup>951</sup> Dafür muss man sich nur vor Augen halten, von wem sie aufgestellt wurden, – von *Ibn Daud*, dem Historiker, der viele Nationen und Epochen studiert, und von *Ibn Daud*, dem Auswanderer, der den Untergang der städtischen Hochkultur Cordobas im totalitären Islamstaat der Almohaden sowie ihre Wiedergeburt im christlichen Toledo erlebt hat. Was haben aber all

---

<sup>949</sup> Siehe bspw.: Ignatenko, 1989; Marlow, 1997.

<sup>950</sup> Siehe bspw.: Musall, 2000; Freudenthal, 2008.

<sup>951</sup> In der Definition der universalen Regeln der menschlichen Koexistenz in *AR* sieht *Fidora* ein Zeichen der persönlichen Toleranz *Ibn Dauds* gegenüber den anderen Religionsgemeinschaften und die Grundlage der eventuellen Mitarbeit *Ibn Dauds* am Übersetzungsprojekt von *Domingo Gundisalvi*. Siehe: *Fidora*, 2004. Diese Tatsache soll jedoch nicht überschätzt werden. Für *Ibn Daud* könnte es an dieser Stelle wirklich nur um "Toleranz", doch niemals um "Akzeptanz" des Anderen im Sinne der Aufklärung gehen.



die von ihm aus alten Schriften und mit eigenen Augen gesehenen Gesellschaften gemeinsam? Die Antwort darauf finden wir zunächst in AR II:5:2. In AR II:5:2 geht *Ibn Daud* der Frage nach, ob die Tora jemals ersetzt bzw. verändert werden könnte. Zu Beginn des Abschnittes definiert *Ibn Daud* den Begriff der "Verwandlung" (ER: *temurah*, EN: *he'teq*, lat.: *permutatio*). Darunter verstehe man das "Aufhören" (*hasarah*, lat.: *privatio, negatio*) eines Dinges das zu sein, was es zuvor gewesen ist. Trete nun ein Religionsgesetz (*dat*) an die Stelle eines anderen, sage man darüber, dass diese Religion die andere "verwandelt", sprich abgelöst habe.<sup>952</sup> Unter den Gesetzen (*datot*) sollte man aber zwischen den "allgemein bekannten" (*mefursamot*) bzw. "rationalen" (*muskalot*) und den "traditionellen" (*mequbalot*) bzw. "offenbarten" (*šim'iyot*) unterscheiden. Das Beispiel der ersten Art sei das Prinzip der Gerechtigkeit, das der zweiten – das Verbot des Genusses vom Schweinefleisch.<sup>953</sup> Die Gebote der ersten Art würden in jeder Gesellschaft von alleine entstehen und seien selbst an der Verhaltensweise einer Räuberbande zu beobachten, wenn ihre Mitglieder nach allen ihren Verbrechen die Beute unter einander aufteilen würden. In diesen Gesetzen unterscheide sich keine Nation von den anderen. Denn ohne sie sei jede Gesellschaft dem Untergang geweiht – entweder würde sie sich selbst zerstören, oder von den anderen besiegt.<sup>954</sup> Sie sind sozusagen das *ius naturale*, und daher auch das *ius gentium*. Seiner Terminologie nach ist anzunehmen, dass diese ewigen, rationalen Gesetze der bereits oben beschriebenen unwandelbaren Struktur der Gesellschaft entsprechen müssen.<sup>955</sup> Und darin sieht *Ibn Daud* die gemeinsame Basis aller Religionen ruhen:

---

<sup>952</sup> AR II:5:2 (ER 172a11-15).

<sup>953</sup> Diesbezüglich weist *Eran*, und zwar zu Recht, darauf hin, dass, obwohl die "offenbarten Gesetze" in AR II:5 den "rationalen" entgegengesetzt würden, sie jedoch nicht als "irrational" betrachtet werden dürften. Die eigentliche Absicht von AR bestehe nämlich darin, zu beweisen, dass Judentum eine "Religion der Vernunft" sei. In AR III komme es deutlich an der Untersuchung der "von der [göttlichen] Weisheit aufgestellten Gebote" zum Vorschein. Siehe: Abs. 3.3.2. Gemäß dieser Lehre müssten laut *Ibn Daud* auch die auf den ersten Blick völlig irrationalen Gebote, wie die Opfergaben, einen positiven Sinn enthalten und sich vernünftig begründen lassen. Das Darbringen der Opfer könne nämlich als Bekenntnis der eigenen Sünde, als Aufruf zur Rückkehr, als Vorführung der Vernichtung der animalischen Seele, welche den Menschen zu dieser Sünde verleitet habe, als Symbol der Sühne, als eine effektive Methode der Vorbeugung des Blutvergießens unter den Menschen und ähnliches verstanden werden. Daher sollen auch die so genannten "offenbarten" Gesetze in ihrem Wesen rational sein. Der Sinn ihrer Abgrenzung bestehe also allein darin, dass sie nicht offensichtlich seien, weil die mit ihnen beabsichtigten Folgen eventuell auch anders erzielt werden könnten und weil die Gesellschaft auch ohne sie fortbestehen würde. Siehe: *Eran*, 1998, 283-285.

<sup>954</sup> AR II:5:2 (ER 172a15-b14). Vgl. *Jehuda ha-Lewi*, *Ḥazarī*, II:48.

<sup>955</sup> Für die nicht offenbarten Gesetze führt *Ibn Daud* zwei Namen an – "allgemein bekannte" (*datot mefursamot*) und "rationale" (*datot šihliyyot*). Bei der Erwähnung der "rationalen Gesetze" (*datot šihliyyot*) merkt er an, dass diese so heißen, weil sie in einer gewissen Beziehung zu *muskalot*

("intellektuelle Dinge", "Begriffe") stehen. (Die Begriffe *šihli* und *muškal* sind in der Tat Derivaten aus derselben Wurzel *š.k.l.*) Seine Beispiele dieser Art der Gesetze sind Feststellungen, dass die Gerechtigkeit gut und die Ungerechtigkeit schlecht, sowie dass das Preisen des Wohltäters gut, doch das Sich-dem-Mäzen-in-Allem-Angleichen unanständig sei (ER 172a15-b3).

In seiner Untersuchung der moralischen Normen bei *Saadia Gaon* übersetzt *Efros* den Begriff *datot mefursamot* an der Stelle in *AR* als "conventions". Den Ausdruck *muškalot* gibt er als "laws of reason" wieder – anscheinend versteht er den Ausdruck *muškalot* an der Stelle als eine Abkürzung von *datot muškalot* – und später als "axioms", welche er als *muškalot rišonot*, "erste Begriffe", d.h. eine Art der ohne Beweise und Überlegung anzunehmenden Wahrheiten bei *Saadia Gaon* deutete. Vgl. Klatzkin, II, 248 & IV, 105-106. An dieser Stelle sollte *Ibn Daud* laut *Efros* in der Geschichte der jüdischen Moralphilosophie eine mittlere Position zwischen *Saadia Gaon* und *Maimonides* bezogen haben. Der Interpretation von *Efros* zufolge behauptete *Saadia*, dass die moralischen Werte sich durch Vernunft begründen lassen, während *Maimonides* dies ablehnte und der Vernunft allein das Urteilen über Richtig und Falsch, nicht jedoch über Gut und Böse zugestand. Nach *Ibn Daud* – so wie *Efros* ihn versteht – seien diese Gesetze selbst "moral conventions", doch ihr Eintritt ins Bewusstsein sei "mantic, like that of axioms to which they have a 'certain relations'." Siehe: *Efros*, 1964-1965, 93 & 136-141 (ders., 1974, 13-14 & 72-78).

*Fontaine* wendet dagegen ein, dass der Begriff *muškalot* bei *Ibn Daud* keineswegs "axioms" bezeichne, unter denen *Efros* anscheinend erste, durch göttliche Inspiration (*ha'arah*) erhaltene Denkprinzipien verstehe. Diese würden nämlich laut *AR* I:7 *yediot rišonot* (wörtl.: "erste Kenntnisse") heißen. Die *muškalot* seien vielmehr die "intellektuellen". Ihre höchste Art, die Universalien (*muškalot kelaliyot*), sei dem Menschen laut *Ibn Daud* erst auf der höchsten Stufe der Entwicklung seiner Vernunft, d.h. im Stadium der "Erworbenen Vernunft" zugänglich. Vgl. Abs. 3.2.5.2. Und allein in diesem Zustand sollte der Mensch imstande sein, zwischen Gut und Schlecht selbstständig zu unterscheiden. Daher stehe *Ibn Daud* laut *Fontaine* viel näher an *Saadia*, als *Efros* es behauptete. Siehe: *Fontaine*, 1990, 152-153.

Mir erscheint es allerdings fraglich, ob die vorliegende Stelle allein von den moralischen Inhalten handelt sowie ob sie die übliche Terminologie von *Ibn Daud* selbst wiedergibt. Wie *Samuelson* zu Recht anmerkt, ist der Begriff *mefursam* höchstwahrscheinlich eine Übersetzung von arabischem *iğma'*, "Konsensus" bzw. "Übereinstimmung". Siehe: *Samuelson*, EF, 212, Anm. 2. Vgl. *Fontaine*, 1990, 164. Mit diesem Terminus wurde in der islamischen Rechtslehre eine Entscheidung bezeichnet, mit der alle, aus welchem Grund auch immer, einverstanden sind. Ihrem Wesen nach ist sie konventionell und unterscheidet sich dadurch vom Gebot der Hl. Schrift und von der Entscheidung eines Herrschers. Doch in *AR* insgesamt und insbesondere in *AR* II:5:2 benutzt *Ibn Daud* den Begriff *mefursam* nicht im Sinne von etwas in Übereinstimmung Beschlossenem, sondern im Sinne von etwas in Übereinstimmung Anerkanntem. So sei zum Beispiel der Wortlaut der Tora überall *mefursam*, d.h. derselbe, da alle ihre Abschriften mit einander übereinstimmen; ebenso unterscheidet er zwischen demonstrativen Beweisen, welche entweder *mefursamim* oder nicht *mefursamim* seien, d.h. von allen anerkannt oder nicht anerkannt würden. An keiner weiteren Stelle in *AR* bezeichnet *Ibn Daud* ein Gesetz, Gebot oder irgendeine Regelung als *mefursam*. Doch der Ausdruck *šihli*, "Rationales", deutet *Ibn Daud* in seiner Einleitung zu *AR* I:5 als Gegensatz zu *muḥaši*, dem "von Sinnen Erfassten", und *mequbal*, dem "durch Tradition Überlieferten". Es handelt sich dabei um die verschiedenen Arten der Erkenntnis. In der doppelten Bezeichnung der ersten Art der Gesetze an dieser Stelle handelt es sich also bei *mefursamot* um die Bezeichnung ihres Status' ("allgemein anerkannt") und bei *šihliyot* um die Bezeichnung ihrer Herkunft ("rational"). Freilich besteht zwischen den beiden auch ein Unterschied. Nicht alle "allgemein anerkannten" Gesetze sind "rational" und umgekehrt. Vgl. dagegen *Samuelson*, EF, 212, Anm. 4. Doch sie haben auch etwas gemeinsam: Sie sind nämlich keine offenbarten Gebote, d.h. sie kommen der Gesellschaft nicht von Außerhalb zu, sondern rühren von ihren eigenen Existenzweise her und werden als passend angesehen. Da sie ferner an der Stelle als "unwandelbar" bezeichnet werden, ist anzunehmen, dass die gesellschaftlichen Daseinsumstände, welchen sie entspringen und entsprechen, ebenso ewig sein sollten.

In Bezug auf die rationalen Religionsgesetze sind sich [alle Menschen], welche [sonst] verschiedener Meinungen sind, einig, und diverse Nationen stimmen darin überein, so dass es in einem Staat viele Gemeinden von Menschen verschiedener Religionen geben kann, deren Glauben und Traditionen einander widersprechen, und von denen ein Teil die Traditionen eines anderen gering schätzt, diese leugnet und missachtet. Doch die rationalen [Gesetze] bringen sie zusammen und verbinden sie [so eng] miteinander, so dass sie einen Staat wie [die verschiedenen Organe] einen gemeinsamen Körper bilden können. Daher ist es absolut unmöglich, dass in den rationalen Gesetzen irgendeine Verwandlung stattfindet.<sup>956</sup>

Das Bild des Körpers, welcher – mit verschiedenen Organen ausgestattet – nur dank eben derselben Verschiedenheit auch existieren kann, ist das treffende Beispiel aus *Al-Fārābī's Al-Madīnah al-Fāḍilah* für *Ibn Daud's* eigene besondere Art des Gerechtigkeitsverständnisses. Genauso wie *Al-Fārābī* versteht er die Gerechtigkeit nicht im Prinzip der Gleichheit aller Gesellschaftsmitglieder verankert, sondern umgekehrt als in dem der Hierarchie, nach der die Pflichten und Rechte innerhalb einer Gruppe eben gerecht und daher ungleich verteilt werden müssen. Seiner Deutung zufolge bildet die Gerechtigkeit, wie bereits oben erwähnt,<sup>957</sup> das "Gleichmaß", das sowohl im platonischen Sinne zum Maßstab der gewissenhaften Erfüllung eines Jeden seiner Pflichten,<sup>958</sup> als auch im aristotelischen Sinne als das Prinzip der aufrichtigen Verteilung der Privilegien und der Lasten des gemeinsamen Lebens unter allen Bürgern des Staates<sup>959</sup> verstanden wird.<sup>960</sup> Im Unterschied zu *Al-Fārābī* aber bezieht *Ibn Daud* auf dieses Prinzip nicht nur die Ordnung verschiedener Stände, sondern auch die der Religionsgemeinschaften. Die sich gleich aufdrängende Frage, welchen Beitrag jede Religionsgemeinschaft für das gemeinsame Wohl der Gesellschaft leisten müsste, lässt er allerdings offen.

Anscheinend gerade infolge dieser Verständnisbreite des gesellschaftlichen Lebens als eines Miteinanders in jeglichem Sinne dieses Wortes identifiziert *Ibn Daud* mit den Staatsgesetzen die Gebote, welche heute nicht unbedingt als genuin "politische" gelten würden. Denn so beschreibt *Ibn Daud* die Staatsgesetze der Tora in AR III, nachdem er sie als den Endzweck (hebr.: *taḥlit*, griech.: τέλος) der praktischen Philosophie definiert hat:

---

<sup>956</sup> Ebd. (ER 172b15-173a5): „ועליהם מסכימות האומות המתחלפות, ודעות המפורסמות יתחברו הלבבות החלוקות, ועליהם מסכימות האומות המתחלפות, עד שהיה במדינה אחת קהלות מאנשים דתותיהם רבים, ואמונותיהם בקבלותיהם סותרות, וקצתם מזלזל בקבלות קצת, ומכזיבם ומבזם, והמפורסמות יקבצום, ויחבר ענינם, וישימם מדינה אחת כמו גוף אחד. לכן לא יעבור בדעות המפורסמות תמורה בשום פנים.“

<sup>957</sup> Siehe: Abs. 3.2.5.4.

<sup>958</sup> Platon, *Politeia* IV (433a-b). Vgl. *Al-Fārābī, Fuṣūl al-Madanī* I:57 (Dunlop, 140 f.).

<sup>959</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* E 9 (1134a2-8). Vgl. *Al-Fārābī, Fuṣūl al-Madanī* I:58-60 (Dunlop, 141-144).

<sup>960</sup> Siehe: AR III (ER 209b8-210a13). Vgl. *Al-Fārābī, Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah* XV:4-6 (Walzer, 230-238).

Was die staatlichen Verordnungen angeht, so hat uns die Tora die vollkommensten von ihnen auferlegt, und die erste unter ihnen ist, seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben. Dieser folgt Aufrichtigkeit im Handel, redliches Maß und Gewicht, Versicht auf Wucherei, Erlass [der Schulden] für Arme, Rückgabe der verlorenen Gegenstände, [Hilfsbereitschaft beim] Abladen der Last vom [ermatteten] Zugvieh und beim Aufheben der abgefallenen Lasten, sowie Besuch der Kranken, Bestattung der Toten, Beschenkung der Armen bei Weinlese und Getreideernte – mit vergessenen Garben, mit den übrig gelassenen Rändern des Getreidefeldes sowie mit der Spende des Zehnten, Bezahlung des Tagelöhners am Tage seiner [Arbeit], Liebe zum Fremden und Versorgung desselben, [Gebot] des Erbarmens mit seinem Nächsten und [Verbot], ihn zu verlassen, Schuldenerlass des siebten Jahres, Rückgabe der Ackerfelder ihren Besitzern zur richtigen Zeit, Freilassung des jüdischen Sklaven nach sechs Jahren, Versorgung desselben bei der Freilassung aus dem eigenen Besitze, oder seine [umgehende] Freilassung, wenn man ihn eines Gliedes beraubt hat, dessen Kompensation unmöglich ist, und viele, viele ähnliche Verordnungen.<sup>961</sup>

Auffällig genug ist in dieser Liste der "Staatsverordnungen" (*hanhagot medinyot*) die Abwesenheit aller genuin politischer Gebote, wie die Ernennung des Königs, oder die Einführung der Gerichte, oder die Pflicht der Steuerzahlung, – der Gebote, die sich ebenso in einer großen Zahl in der Tora vorfinden. Die aufgezählten Vorschriften beziehen sich in keinerlei Hinsicht auf die Frage nach der Macht. Sie stellen im Grunde keine politischen Gesetze, sondern eher soziale Normen des Zusammenlebens dar und lassen sich kaum vom Staat kontrollieren.<sup>962</sup> Nichtsdestotrotz bezeichnet sie *Ibn Daud* als "Staatsverordnungen". Und dieser Umstand verdient unsere besondere Beachtung.

---

<sup>961</sup> AR III (ER, Weil, 101:33-42):<sup>(1)</sup> ותחלת זה, אמן הנהגות המדיניות, הנה חייבה התורה מזה היותר שלם מהם. ותחלת זה, אהבת הרע כנפשו, ויכנוס תחתיו אמונה במשא ובמתן, וצדק המשקל והמדה, ועזיבת הרבית, וחבול העני, וחזרת אבידה, ופריקת המשא מן הבהמה, והקם המשא הנופל, וביקור חולים, וקבורת מתים, ומתנות האדם בלקט הכרם והשדה, והשכחה, והפאה, וצדקת המעשר, ותת שכר שכיר ביומו, ואהבת הגר הענקתו,<sup>(2)</sup> ולחוס על הרע, ובלתי התעלם ממנו, ושמירת החוב מן הלוח בשנה השביעית, והחזרת הקרקעות לבעליהם במועד ידוע, ושלוח העבד עברי אחר שש שנים, והעניק אותו כשישלחנו מכל אשר בידו, ולשלחו לחפשי בהשחית אבר מאבריו אשר אי אפשר תמורתם, וכדומים לאלה הרבה מאד.

<sup>(1)</sup>In *Samuelson's* Ausgabe sind die Seiten 213a-b der *Weiss'schen* Edition des MS Mich 57 (Bodleian Library, Oxford) mit 203a-b verwechselt und ausgelassen worden; laut der Übersetzung von *Samuelson* müsste dieser Satz im MS 213b3-13 stehen. <sup>(2)</sup>*Weil* vermutet hier einen Schreibfehler und schlägt stattdessen vor: להחירו. Siehe: Weil, ER, 101, Anm. 4. In *EN* finden wir dagegen dieselbe Textversion, wie oben. Siehe: EN 207:21. *Weiss* vermerkt ebenso keine andere Lesung. Siehe: *Weiss*, TV, 94 (*Samuelson*, 272).

<sup>962</sup> Diese feine Unterscheidung geht auf das Urteil *Weilers* über die politischen Gebote bei *Maimonides*. Im Gegensatz zu *Strauss* und *Berman* nimmt *Weiler* an, dass insofern *Maimonides* das aristotelische Konzept der Demokratie abgelehnt habe, er somit auch den aristotelischen Begriff des "Politischen" missverstanden haben sollte. Denn bei *Aristoteles* sei sie direkt an den Begriff der demokratischen Gesellschaft gebunden, deren Mitglieder an der Regierung teilhaben sollten und nur infolgedessen auch regiert werden könnten. Demnach solle *Maimonides* unter der "politischen" Natur des Menschen eher seine "soziale" Natur verstanden haben. *Lorberbaum* streitet die Meinung von *Weiler* sowohl in Bezug auf *Maimonides* als auch in Bezug auf *Aristoteles* ab, gibt jedoch zu, dass diese Begriffsverwechslung für einige Vorgänger *Maimonides'*, wie *Jehuda ha-Lewi* und *Ibn Daud*, gelte. Siehe: *Weiler*, 1988, 52-55; *Lorberbaum*, 2001, 25-7.

In seiner politischen Lehre folgt *Ibn Daud* eindeutig der Tradition der *falsafah*-Schule. Die Unterscheidung der gesellschaftlichen Regeln in soziale Normen und politische Gesetze war darin nie wesentlich.<sup>963</sup> Die Fragen der Machtteilung, der administrativen Verwaltung und der jeweiligen Konfiguration der Staatsgesetze stellten in der islamischen Welt eher das Subjekt der Rechtsauslegung dar, nicht das der Philosophie.<sup>964</sup> Die Staatslehre – ob bei den Rechtsgelehrten, oder bei den Philosophen – wurde dabei einem viel höheren Zweck, als nur der Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Friedens, unterordnet. Die islamische Orthodoxie betrachtete den Staat als ein Instrument der Vorbereitung des Menschen zum Leben nach dem Tod. Die Philosophen sahen den Zweck seiner Existenz im Verhelfen der maximalen Anzahl seiner Bürger, die Glückseligkeit zu erreichen. Daher lag die primäre Aufgabe des Staates darin, die hohen moralischen Zustände der Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Hiermit wurden sowohl die religiösen, als auch die ethischen Vorschriften ins Politische miteinbezogen und erhielten einen noch höheren Status als die Regelungen der administrativen Staatsverwaltung.

Die Schilderung dieses Prinzips kann man in AR auch in einer weiteren Liste der "Staatsgesetze" finden. In AR III gibt *Ibn Daud* nämlich eine Deutung der ersten fünf Gebote des Dekalogs und vermerkt am Ende:

Die restlichen fünf<sup>965</sup> sind Staatsverordnungen, welche der Weltverbesserung dienen. Und besiegelt wurden sie mit dem Gebot,<sup>966</sup> welches – falls es [jemals] vollkommen ausgeführt wird – bereits [alleine] die Erhaltung der Weltordnung bewirken würde. Es besteht im Verzicht auf die Begierde und die Lust nach dem Besitze der [anderen] Menschen sowie im Zufriedensein damit, was Gott, ges. sei Er, in Seiner Gnade [Seinem] Diener zuteil werden lässt. Und dies macht die [wahre] Enthaltensamkeit und die [höchste] Tugendhaftigkeit (*ḥasidut*) aus. Dies ist

---

<sup>963</sup> Die Annahme *Lorberbaums*, dass die rein "politische" Philosophie, wie etwa bei *Maimonides*, sich grundsätzlich von der "sozialen" Ethik, wie etwa bei *Ibn Daud*, unterscheiden sollte, scheint mir für die orientalische mittelalterliche Philosophie etwas überzogen zu sein. Tatsache ist, dass der moderne Begriff des "Politischen" sich in der Zeit der Scholastik gebildet hat, welche, zum Einen, von der augustinischen Unterscheidung zwischen der geistlicher und weltlicher Macht ausging und, zum Anderen, auf der Tradition der aristotelischen *Politica* ruhte. Die platonische *Politeia* kannte man im mittelalterlichen Westen nicht. In der Welt des Islams unterschied man dagegen zwischen dem Profanen und dem Heiligen nicht. Ferner fußte die islamische Philosophie vielmehr auf platonischer *Politeia*. Die aristotelische *Politica* dagegen wurde nie ins Arabische übersetzt. In der judeo-arabischen mittelalterlichen Philosophie ging man aber von dem Begriff des "Politischen" aus, welcher in der *falsafah*-Schule vorherrschend war. Vgl. *Melamed*, 2011, 76 ff. Daher scheint es mir auch nicht angebracht zu sein, das aristotelische Verständnis von der Politik zum kategorialen Kriterium der Unterscheidung ins "Politische" und "Soziale" im Kontext der jüdischen mittelalterlichen Philosophie zu wählen.

<sup>964</sup> Siehe: *Rosenthal*, 1958, 113-121.

<sup>965</sup> D.h.: Du sollst (1) nicht morden, (2) nicht ehebrechen, (3) nicht stehlen, (4) keinen falschen Zeugnis ablegen, und (5) nichts deines Nächsten begehren. Siehe: Ex. 20:13-17.

<sup>966</sup> D.h.: "Begehre nicht..." (Ex. 20:17).

nämlich das Ziel [all] dessen, was der Vorzüglichste aller Philosophen mit seiner ganzen Seele anstrebt.<sup>967</sup>

Die Aufgabe der Staatsverordnungen besteht also in der Verbesserung der Welt (*tiqun 'olam*), sprich der Gesellschaft. Daher müssen nicht alle politischen Gesetze etwas praktisch leicht Umsetzbares darstellen, sondern sind eher als Richtschnüre zu betrachten, welche die Gesellschaft zur Erfüllung eines höheren Zweckes führen.

In einer Kurzfassung lässt sich *Ibn Dauds* Gedankengang im Folgenden beschreiben: Die ewige Ordnung der Gesellschaft wird von der Existenz der ebenso ewigen Gesetze begleitet. Von diesen Gesetzen gibt es aber zwei Arten – die so genannten "natürlichen", welche den Fortbestand jeglicher Gesellschaft, sei es selbst eine Räuberbande, sichern, und die "idealen", welche die Endabsicht der politischen Vereinigungen definieren. In beiden Fällen handelt es sich um verschiedene Ableitungen aus dem Prinzip der Gerechtigkeit, welche laut *Ibn Daud* notwendig zum Aufrechterhalten der Ordnung gehört. Die Ungerechtigkeit führt dagegen zum Chaos und Verderben.<sup>968</sup>

In der Frage nach der Definition des Ewigen an der Gesellschaft lässt sich also *Ibn Daud* in der Tradition der *falsafah*-Schule verorten: Die Basis der sozialen Ordnung besteht in der angeborenen Ungleichheit der Menschen und der Gerechtigkeit der Gesetze, welche jedem das ihm Gebührende gönnen und von jedem das von ihm Nötige fordern. Im Unterschied zu arabischen Philosophen fügte er aber dieser Basis ein weiteres Element hinzu, das er nicht der philosophischen, sondern der jüdischen Tradition entlehnte, und zwar die ewige Existenz der Tora.

#### D i e U n v e r g ä n g l i c h k e i t d e s J u d e n t u m s 4.1.3.

Die wichtigste Differenz zwischen *Ibn Daud* und den Vertretern der *falsafah*-Schule besteht eigentlich nicht darin, dass er mit der Behauptung der Unmöglichkeit der Auflösung der Tora als des ewigen Gesetzes zwischen Gott und Seinem Volk bloß die eigene, jüdische Religionsgemeinschaft in dem Amt

---

<sup>967</sup> AR III (ER 210b15-211a1): והחמישה הנשארים הנהגות מדיניות, בהם תקון עולם. וכבר נחתמו בדבור, כאשר, וההסתפקות במה שחנן השם ית' יעשה בשלמות כבר נתישר סדור העולם, והיא עזיבת התאוה וההמוד מה שביד האנשים, וההסתפקות במה שחנן השם ית' לעבד. וזהו הפרישות והחסידות, והוא תכלית מה שיתן אליו נפשו היותר נכבד שבפילוסופים.

<sup>968</sup> So sagt er es zu Beginn von AR III: "*Alle Führung muss auf Gerechtigkeit [gründen]*". (ER 209b8-9: כל הנהגה אמנם היא יושר). Die weiteren Beispiele der gerechten Leitung, welche seiner Meinung nach die gesamte Existenz durchdringt, zeigen auf, dass sowohl Gott, als auch die Natur mit Gerechtigkeit regieren, und dass nur ein Mensch die Möglichkeit besitzt, Fehler zu machen. Wenn nämlich seine Vernunft ungerecht die niedrigeren Seelenkräfte (vegetative und animalische) verwaltet, dann deformiert sie seinen Charakter und führt zur psychischen Missbildung. Siehe: AR III (ER 209a13-210a13).

der einzig wahren Diener Gottes bestätigte, während die islamischen Philosophen den Koran als das wahre göttliche Gesetz und die *ummah* bzw. *ġamā'ah*, die Gesellschaft der Muslimen, als seinen einzig richtigen Träger festlegten. Den wahren Unterschied machte eher die Tatsache aus, dass die Philosophen weder im Koran, noch in irgendeiner anderen Gesetzesquelle – sei es Sunna oder Hadith – eine unwandelbare, ewige Verfassung gesehen haben. Den Grund dafür bildete die in der islamischen Theologie und Jurisprudenz festgelegte und vom historischen Standpunkt her auch nicht anders aufzufassende Tatsache, dass der Islam als Religion seinem Selbstverständnis nach ein Endergebnis der Offenbarungsgeschichte ist. Dieser Vorstellung zufolge sollte der Koran lediglich *eine*, wenn auch die letzte und allerbeste, doch keineswegs die *einzig* Version des göttlichen Gesetzes darstellen. Im Falle von *Ibn Sīnā*, zum Beispiel, erstreckte sich der Begriff des Propheten nicht allein auf *Mohammed* und seine biblischen Vorläufer wie *Moses* und *Jesus*, sondern sogar auf manche griechische Philosophen wie *Pythagoras*, *Sokrates* und *Platon*.<sup>969</sup> Demnach wurde das göttliche Gesetz zu einer sich immer wieder neu formenden Verfassung. Vor diesem Hintergrund entstand die philosophische und theologische Tradition, das göttliche Gesetz in ewige, allgemeine Prinzipien und zeitgebundene Regelungen zu unterteilen. Die Vergänglichkeit der Gesetze zweiter Art stellte freilich die Philosophen und Theologen vor eine Schwierigkeit, welche ihnen durchaus bewusst war: Sollte ein Teil der Offenbarung zeitlich gebunden sein, d.h. sollte Gott im Verlauf der Geschichte Seine Meinung zumindest einmal geändert haben, würde dies die Unbeständigkeit Gottes selbst bedeuten, was für Ihn *per definitionem* nicht gelten darf. Allerdings war dies kein unüberwindbarer Widerspruch und seine verschiedenen Lösungsmöglichkeiten müssten *Ibn Daud* wohlbekannt gewesen sein. Interessant an *Ibn Daud*'s Darstellung ist deswegen, dass er sich zwar gegen die Vorstellung über die Vergänglichkeit der "zeitgebundenen" Gebote wendet, dies jedoch nicht mit dem oben dargelegten philosophischen Einwand begründet. Den Grund dafür bildet die ebenso im Judentum wohl gewusste Tatsache, dass die Tora in der Form, wie sie uns bis zum heutigen Tage vorliegt, *Moses* zu einem bestimmten Zeitpunkt offenbart wurde sowie zahlreiche Stellen enthalte, welche offensichtlich von einer Änderung der göttlichen Beschlüsse handeln. Trotzdem definiert *Ibn Daud* die Tora als "ewig", im Sinne des unaufhörlichen Fortbestands nach ihrer Verleihung.

---

<sup>969</sup> *Ibn Sīnā*, R. fī Iṭbat Nubūwah (Tis', 124-125). Vgl. Rosenthal, 1958, 146-147.

Diese Behauptung formuliert *Ibn Daud* im Anschluss an seine oben beschriebene Unterscheidung zwischen den rationalen und offenbarten Gesetzen, und zwar im folgenden Wortlaut:

Doch zu dem, was keine Verwandlung erleidet, gehören ebenso die Überlieferungen (*sipurim*), d.h. die überlieferten Erneuerungen (*sipurey ĥidušim*) [des Gesetzes], welche sich in der Vergangenheit zugetragen haben. Wenn sie aber in einer Religion so und in einer anderen anders aufgenommen wurden, so stehen [hier] zweifelsohne Wahrheit und Lüge einander gegenüber. Was eine Lüge ist, kann unmöglich Wort Gottes sein, und was kein Wort Gottes darstellt, kann [nur] ein frei erdichtetes Gesetz (*nimus baduy*) sein.<sup>970</sup>

Wie wir sehen, geht *Ibn Daud* davon aus, dass nicht nur die rationalen Gesetze, sprich die verschiedenen Ableitungen aus der Gerechtigkeit, beständig sind. Dies sind auch die zu gewissen Zeiten ergangenen Offenbarungen, welche alsdann bis in die Ewigkeit gültig bleiben. Dem Kontext nach fällt bei *Ibn Daud* der Begriff der "überlieferten Erneuerungen" mit dem der nicht rationalen, sprich "traditionellen" bzw. "offenbarten" Gesetzen zusammen.<sup>971</sup> Da es aber womöglich recht verwunderlich klingt, dass etwas in der Zeit Angefangenes kein Ende haben kann, geht er auf die Untersuchung der Gegenannahme ein, und zwar dass jene überlieferten Gesetze, einst erlassen, später wieder abgeschafft werden können.

Derjenige, – behauptet *Ibn Daud* – welcher wie die Logiker und Theologen (*Mutakallimūn*) glaube, dass Gott und Sein Wissen eins seien und dass Sein Wissen daher keine Änderungen zulasse, denn diese gleichsam die Änderung Seines Wesens bedeuten würde, schließe daraus folgerichtig, dass es unmöglich sei, dass die Gesetze Gottes durch Seinen sich immer wieder ändernden Willen

---

<sup>970</sup> Ebd. (ER 173a5-9): וממה שלא יעבור בו התמורה הוא הספורים, רצוני ספורי החדושים אשר כבר עברו, וכשבאו בדת מה על אופן מה, ובדת אחרת על אופן אחר, חלקו האמת והשקר בלי ספק. ומה שהוא שקר איננו דבור האל, ומה שאינו דבור האל הוא נמוס בדוי.

<sup>971</sup> Der Begriff "Überlieferung" (*sipur*, wörtl.: "Erzählung") stellt in *Ibn Dauds* Augen die richtige Bezeichnung dar. Dies ergibt sich aus seinem Verständnis des eigentlichen Zweckes der Geschichtsschreibung, welche er bereits in der Einleitung zu AR II:5 thematisiert hat und wovon in der vorliegenden Arbeit die Rede noch sein wird. Die Begriffe der "allgemein bekannten" (*mefursamot*, arab.: *iġmā'iyah*) bzw. "rationalen" (*muškalot*, arab.: *'aqlīyah*) und der "traditionellen" (*mequbalot*, arab.: *taqlīdiyyah*) bzw. "offenbarten" (*šim'iyot*, arab.: *sam'iyah*, wörtl.: "gehört") Gesetze führt er als die Termini der *ba'aley ha-higayon* ("Logiker") und der *ba'aley hoḥmat ha-dibur* ("Rhetoriker") an. In der Terminologie der hebräischen mittelalterlichen Philosophie wurden die Begriffe *higayon* ("Logik") und *dibur* ("Rede", "Wort", "Logos"), sowie die damit verbundene Bezeichnung der Wissenschaften – *hoḥmat ha-higayon* und *hoḥmat ha-dibur*, sprich "Logik" und "Rhetorik" – oft als Synonyme benutzt. Siehe: Klatzkin, I, 125-126 & 155-156. Dennoch lässt ihr Gebrauch an der vorliegenden Stelle als Namen verschiedener, einander entgegengesetzter Schulen vermuten, dass unter den "Logikern" die Philosophen und unter den "Rhetorikern" (*ba'aley hoḥmat ha-dibur*) die *medabrim* (arab.: *mutakallimūn*), d.h. die Vertreter der Kalām-Schule, sprich "Theologen", gemeint sind. Die Bezeichnungen der "Theologen" entsprechen dabei tatsächlich der Terminologie von *Saadia Gaon*, der diese Begriffe von Kalām übernahm. Siehe: Saadia Gaon, Al-Amānat III:3 (Kafah, 122 ff.) Vgl. Eran, 1998, 209-210.



erneuert werden könnten. Denn Sein Wille könne sich in der Tat nicht ändern, da er mit Seinem Wissen zusammenhänge. Jene Denker hätten aber die zahlreichen Stellen in der Tora zu deuten, welche vom einem Wechsel des göttlichen Willens sprechen würden, wie etwa die Aussage Gottes in *Genesis* 6:6, dass Er bereue, den Menschen erschaffen zu haben. Vor diesem Hintergrund scheine daher eher die andere Meinung recht zu haben, und zwar die Meinung, die besagt, dass einige Gesetze Gottes sich wohl ändern könnten. Dies dürfte man damit erklären, dass die Gebote der Tora womöglich einem bestimmten Zweck dienen würden, der nur Gott, nicht aber dem Menschen bekannt sei. Deshalb könnten sie auch durch neue ersetzt werden, sobald sie ihren Zweck erfüllt hätten. Doch dies wäre allein dann möglich, wenn jene Gesetze ohne einen Vermerk offenbart wären, ob sie in alle Ewigkeit oder bloß für kurze Zeit gelten müssten. Dann wäre die nachfolgende Offenbarung in der Tat möglich und würde bedeuten, dass die Frist der ersten abgelaufen sei. Dem sei aber nicht so. Denn viele Gesetze der Tora seien ausdrücklich bis in die Ewigkeit (*le-‘olam*) geboten, wie es über das Omer-Opfer und das Schawuot-Fest geschrieben steht: "[Es sei] eine ewige Ordnung für eure Generationen in all euren Wohnsitzen"<sup>972</sup>, oder über Schabat: "Er ist ein Zeichen zwischen Mir und den Söhnen Israel für ewig",<sup>973</sup> sowie über Jom Kipur: "Und dies soll euch zu einer ewigen Ordnung sein",<sup>974</sup> und über viele weitere Gebote.<sup>975</sup>

Des Weiteren geht *Ibn Daud* auf eine detaillierte exegetische Auseinandersetzung mit den Argumenten von Christen und Moslems ein, welche besagen, dass die Gesetze der Tora von neuen Gesetzen aufgelöst, oder im Verlauf der Geschichte verfälscht worden sein könnten.<sup>976</sup> Für unsere Fragestellung sind allerdings nur einige seiner Gedanken von Bedeutung. Im Folgenden werde ich sie zusammenfassen. Dabei nehme ich mir die Freiheit, ihre Reihenfolge neu zu ordnen.

Zunächst behauptet *Ibn Daud*, dass die Wahrheit der Offenbarung am Berg Sinai allein dadurch sicher sei, dass sie allgemein bekannt sei, so wie die Existenz des *Moses* und des jüdischen Volkes. Es sei ein Fakt, der von Keinem bestritten werde. Und es schließe jegliche Möglichkeit der Annahme aus, dass die Tora den

---

<sup>972</sup> Lev. 23:14 & 21: חקת עולם לדרתים בכל משבתים.

<sup>973</sup> Ex. 31:17: ביני ובין בני ישראל אות הוא לעולם.

<sup>974</sup> Lev. 16:29: והיתה לכם לחקת עולם.

<sup>975</sup> AR II:5:2 (ER 173a9-b14).

<sup>976</sup> Eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesen Fragen siehe in: Fontaine, 1990, 150 ff. & dies., 2005.

Juden nicht wirklich gegeben worden sei.<sup>977</sup> Alsdann erklärt er, dass die Verfälschung ihrer Überlieferung gleichfalls undenkbar sei, (1) da es sich hierbei um eine kollektive Weitergabe ihres Textes handle,<sup>978</sup> (2) weil es weltweit nur einen Wortlaut der Tora gebe,<sup>979</sup> und (3) weil die Tora-Überlieferung von Anfang an durch die öffentlichen Bestätigungen der Propheten begleitet wurde.<sup>980</sup>

Offensichtlich ist die geschilderte Beweisführung keine philosophische. Genauso wie bei *ha-Lewi* bedient sie sich in den ersten beiden Schritten der Methode des *isnād*, d.h. der Methode der Untersuchung der Überlieferungskette in der islamischen Rechtslehre zum Zwecke der Prüfung der Authentizität der von ihr tradierten Inhalte. Im letzten Schritt geht er exegetisch vor. Die große theologische Frage nach der Möglichkeit der Offenbarung eines Gesetzes, nachdem dieses zuvor nicht da gewesen oder anders gewesen ist, erscheint hier nebensächlich. Somit verbleibt auch die zu Beginn des Kapitels gestellte Frage, wie kann Gott, ohne sich zu ändern, eine neue Verordnung erlassen, auf den ersten Blick ohne Antwort. Doch *Ibn Dauds* Stellung dazu könnte man einem Passus entnehmen, in dem er sich mit einem exegetischen Einwand seiner Opponenten gegen die Ewigkeit der Toragebote befasst. Diese würden nämlich behaupten, dass der Ausdruck *le-ʿolam*, "für ewig", keineswegs die unendliche Dauer bezeichne. Denn manche in der Tora als "für immer (*le-ʿolam*) geltend" bezeichnete Verheißungen Gottes entsprechen offensichtlich nicht mehr der Realität. Die Beispiele dafür sind zwei – ewiges Priestertum des Hauses *Elis* und

---

<sup>977</sup> AR II:5:2 (ER 178a6-b3). An dieser Stelle verkürzt *Ibn Daud* das Argument von *Jehuda ha-Lewi*, dem er im Weiteren dennoch getreu folgt. *Ha-Lewis* Chasaren-König ruft den Rabbiner zu sich allein aufgrund der Tatsache, dass die beiden übrigen von ihm abgelehnten Religionen – Christentum und Islam – sich auf das Judentum berufen. Zu Beginn des Gesprächs bleibt aber der König dem Judentum gegenüber recht skeptisch. Das Argument, welches ihn überzeugt ist bei *ha-Lewi* ein anderes: Es ist *Rabbis* Lehre über das Massenzeugnis am Berge Sinai. Im Unterschied zu den Stiftungsgeschichten der beiden anderen Offenbarungsreligionen, die auf den Aussagen einer einzelnen Person – sei es *Jesus* oder *Mohammed* – gründen würden, basiere Judentum auf einem Massenzeugnis der Erscheinung und der Rede Gottes am Berg Sinai. Diese kollektiv erhaltene Offenbarung werde daraufhin auch kollektiv tradiert, was die Verfälschungsmöglichkeit beinahe ausschließe. Siehe: *Jehuda ha-Lewi*, *Ḥazarī* I:11-27 (Hirschfeld, 14-18). Vgl. Abr. *Ibn Ezra*, *Peruš ha-Torah*, Ex. 20:2, *incipit* "ša'alani Rabi Yehudah ha-Lewi" (Weiser, II, 121 ff.) In diesem polemischen Teil von AR lässt *Ibn Daud* die zweite (und für *ha-Lewi* die wichtigste) Begründung anscheinend deswegen ausfallen, da seine christlichen und moslemischen Opponenten im Unterschied zum kazarischen König die Offenbarung am Berg Sinai bereits selbst anerkennen und daher keiner weiteren Bestätigungen bedürfen. Siehe insb.: Ebd. (ER 178b1-3). Im Weiteren jedoch nimmt er den Gedanken *ha-Lewis* wieder auf, und bezieht das Phänomen des Massenzeugnisses nicht nur auf die Offenbarung am Berg Sinai, sondern auf alle darauf folgenden Prophezeiungen und die sie begleitenden Wunder.

<sup>978</sup> Ebd. (ER 179b4-180b13).

<sup>979</sup> Ebd. (ER 180b13-181a11).

<sup>980</sup> Ebd. (ER 181a11-182a14).

ewiges Königtum des Hauses  *Davids*. Denn so heie es im Buche  *Samuel* ber den Bund, den Gott mit  *Eli* geschlossen habe: "Freilich habe Ich Dir gesagt: Dein Haus und das Haus deines Vaters sollen vor Mir wandeln in Ewigkeit..."<sup>981</sup> Auch  *David* habe Gott durch den Propheten  *Nathan* ein ewiges Königtum versprochen: "Und bewährt ist dein Haus und dein Königreich auf ewig vor dir, dein Thron soll feststehen für ewig."<sup>982</sup> Ferner aber bezeuge die Hl. Schrift selbst, dass die beiden Ämter ihren Trägern von Gott selbst weggenommen worden seien.<sup>983</sup>

Darauf gibt  *Ibn Daud* zwei Antworten. Hier interessiert uns aber nur die erste.<sup>984</sup> Sie besteht wiederum in zweierlei. Zuerst behauptet er, dass eine Unterbrechung des auf ewig verheißenen Sachverhalts seine Wiederkehr, d.h. die Fortsetzung seiner Gültigkeit nicht ausschließe, und dass es dafür deutliche Aussagen der späteren Propheten gebe, welche die Erscheinung des Messias aus dem Geschlechte  *Davids* weissagen. Alsdann merkt er jedoch an, dass der Grund für die Unterbrechung der Gültigkeit eines Gebotes eine im Voraus gestellte Bedingung ( *tena'y*) sein sollte. Die Voraussetzung dafür, dass die Familie  *Davids* den Thron behalte, sei die Gesetzestreue seiner Nachkommen,<sup>985</sup> und die der ewigen Priesterschaft vom Hause  *Eli* – der Respekt vor Gott und vor den Pflichten der Tempeldienstes.<sup>986</sup> Da diese Anforderungen zum bestimmten Zeitpunkt nicht erfüllt worden seien, wurde die beiden ewigen Ketten der Könige und der Priester abgebrochen.<sup>987</sup>

---

<sup>981</sup> Sam. I:2:30: אמור אמרתי ביתך ובית אביך יתהלכו לפני עד עולם.

<sup>982</sup> Ebd. II:7:16: ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד עולם.

<sup>983</sup> Siehe Ps. 89:39 ff., Sam. I:2:30 ff. Die Tatsache, welche  *Ibn Daud* nicht erwähnt, welche jedoch den eigentlichen Hintergrund des vorliegenden Einwandes bildet und insbesondere bei  *Jehuda ha-Lewi* als solche betont wurde, ist die offensichtliche Machtlosigkeit des jüdischen Volkes. Es besaß weder einen Tempel, noch ein eigenes Land. Unter diesen Umständen war die Zusicherung der ewigen priesterlichen und königlichen Mchte bestimmten Familien recht problematisch. Doch  *Ibn Daud* scheint das Problem noch schärfer zu formulieren. Das Zitat aus dem  *Psalm* 89 und  *Samuel* I:2 bestätigt auf den ersten Blick nicht nur den Entschluss Gottes, Seine "auf ewig" gefllte Entscheidung geändert zu haben, sondern erklärt die wohlbekannte politische Situation in Judäa bereits im Zeitalter des 2. Tempels, nach der Rückkehr der Juden aus dem Babylonischen Exil und dem Abschluss des Kanons der Hebräischen Bibel. Das Amt des Hohepriesters wurde in der Zeit des 2. Tempels käuflich und die Macht des Königs wurde von der  *Hasmonäer*-Familie und später von der des  *Herodes* an sich gerissen. Diese Zustände schildert  *Ibn Daud* ausführlich in  *DMY*.

<sup>984</sup> Die zweite Antwort besagt, dass die Nichterfüllung der Gebote bei den Juden – das Hauptargument der Christen und der Moslems für die erneute Offenbarung – keineswegs die Abschaffung der gebrochenen Gesetze herbeiführen dürfe, sondern allein die Bestrafung der Verbrecher. Siehe: AR II:5:2 (ER 175b10-14 ff.)

<sup>985</sup> Siehe die Rede  *Davids* zu seinem Sohn  *Salomon* an seinem Sterbebett in: Reg. I:2:1-4.

<sup>986</sup> Siehe die Rede eines Propheten zu  *Eli* in: Sam. I:2:27-36.

<sup>987</sup> AR II:5:2 (ER 175a1-13).

Entsprechend dem beschriebenen Gedankengang von *Ibn Daud* können die so genannten "zeitgebundenen" Gesetze nur auf ewig gegeben werden. Ihre Erscheinung und ihr Verschwinden hängen aber mit bestimmten, vom Menschen abhängigen Bedingungen zusammen, deren Entstehen oder Vergehen die wirkliche Gültigkeitsdauer dieser Gesetze bestimmt.

Zusammenfassend lässt sich die Meinung *Ibn Dauds* im Folgenden festhalten: (1) Der so genannte "rationale", "allgemein anerkannte" Teil der Tora-Gesetze verkörpert eine Abbildung des natürlichen gesellschaftlichen Lebens und ist daher unvergänglich, wie die Gesellschaft selbst. (2) Die nicht offensichtlichen Gebote unterteilen sich ferner in zwei Kategorien. (2a) Die ersten sind bedingungslos ewig, weil sie ihrem Wortlaut nach "für immer" offenbart wurden und an keine Voraussetzungen gebunden sind. (2b) Die zweiten sind ebenso unvergänglich, doch erfordern sie bestimmte Zustände und können daher gelegentlich außer Kraft treten, falls ihnen die notwendigen Voraussetzungen fehlen. Ihre Gültigkeit hängt damit von den menschlichen Handlungen ab.<sup>988</sup>

Für die vorliegende Fragestellung ist an dieser Lehre vor allem die Kategorie der "nicht-rationalen", "als bedingungslos geltenden" Gebote (2a) interessant. Das zentrale Beispiel dieser Gesetzesart – und darauf läuft seine gesamte Überlegung hinaus – ist der Fortbestand des Bundes Gottes mit dem jüdischen Volk, des Bundes, welcher nach *Ibn Daud* trotz aller historischen Perturbationen, nie aufgehoben worden ist. Dafür liefert er Belege aus der Hl. Schrift:

Nirgends findet man [in der Hl. Schrift] eine [solche] Verheißung, in der Gott, ges. sei Er, der Nation verheißt würde, dass die Tora ihnen weggenommen werde. Vielmehr finden wir [darin] das Gegenteil. Und zwar beendet Er all die Verheißungen und Zurechtweisungen im Wochenabschnitt "Be-Ḥuqotay"<sup>989</sup> mit Seinem Spruch: "Aber selbst auch dann, wenn sie in dem Land ihrer Feinde sind, werde Ich sie nicht verwerfen, um sie zu vernichten und Meinen Bund mit ihnen ungültig zu machen."<sup>990</sup> Eben im Wochenabschnitt "We-Hayah Ki Tavo",<sup>991</sup> in dem noch

---

<sup>988</sup> Die Frage, ob es in der Tora Gesetze gibt, die nur für gewisse Zeiten gegeben wurden und damit von Anfang an von begrenzter Gültigkeitsdauer sind, sowie Gesetze, welche in der Tora ohne Zeitangaben stehen und daher erneuert werden dürfen, übergeht *Ibn Daud* mit Stillschweigen. Allem Anschein nach stellen sie für ihn eine rein theoretische Möglichkeit dar. Denn die Intention des gesamten Kapitels ist es ja zu beweisen, dass die gesamte Tora ewig ist.

<sup>989</sup> Die traditionelle jüdische Zitierweise bedient sich der Teilung der Tora in Wochenabschnitte, welche innerhalb eines Jahreszyklus am Schabat öffentlich vorgelesen werden. Der Wochenabschnitt "Be-Ḥuqotay" ist der letzte Abschnitt des 3. Buches Moses (Lev. 26:3-27:34) und bildet die erste zentrale Stelle in der Tora, welche auf eine systematische Weise die Prophezeiungen über die Zukunft des jüdischen Volkes aufzählt.

<sup>990</sup> Lev. 26:44.

schrecklichere Drohungen stehen, erwähnt Er an keiner [einzigen Stelle] die Aufhebung der Tora. Wohl heißt es [dort]: "*Deinen Feinden, die der HERR gegen dich senden wird, wirst du dienen...*",<sup>992</sup> und es steht noch: "*Und du wirst dort anderen Göttern aus Holz und Stein dienen.*"<sup>993</sup> Doch damit sind allein diejenigen angedeutet, welche sich vom [Bund] der Tora [selbst] ausgenommen haben. Denn es ist schlicht unmöglich, dass Gott, ges. sei Er, sagen würde: Nun vertausche Ich [euch] die wahre Lehre (*torat emet*) gegen den Götzendienst. Dagegen finden wir *Jeremia*, ruhe er in Frieden, sagen: "*So spricht der HERR, der die Sonne gesetzt hat zum Licht am Tage, und die Anordnungen dem Mond und den Sternen zum Licht in der Nacht... Wenn diese Anordnungen vor Meinem Angesicht weichen, spricht der HERR, dann soll auch die Nachkommenschaft Israels aufhören, eine Nation zu sein vor Meinem Angesicht alle Tage.*"<sup>994</sup> Siehe also, [damit] setzte Er die Sonne, den Mond und die Sterne als Zeichen, die auf die [jüdische] Nation hindeuten. Sie wird nicht aufgelöst, solange jene Zeichen weiterexistieren werden.<sup>995</sup>

Das abschließende Zitat aus dem Buch *Jeremias*, der den Fortbestand des Volkes Israel mit der ewigen Existenz der Himmelskörper vergleicht, verdeutlicht, dass das jüdische Volk nach *Ibn Daud* ebenso wie die Tora eine unvergängliche Komponente der gesellschaftlichen Weltordnung bleiben soll.

Die Teilung der Gesetze der Tora in rationale und überlieferte, sprich natürliche und göttliche, stellt bei *Ibn Daud* einen Versuch der Vereinbarung der philosophischen Gesellschaftslehre mit dem jüdischen Selbstverständnis dar. Der vorgezeichnete Gedankengang wird bei ihm jedoch nicht vollendet. Im Unterschied zu *Jehuda ha-Lewi*, dem er die wichtigsten Ideen dieses Kapitels verdankt, thematisiert er die Stellung des jüdischen Volkes und der Tora innerhalb der nicht-jüdischen Gesellschaft sowie ihre Bedeutung für die Geschichte der Menschheit nicht. Nur an einer Stelle in AR II:4:3 merkt er an, dass mit der Tora-Offenbarung den Juden das Wissen über die Einheit Gottes verliehen würde, das Wissen, welches die Nichtjuden erst nach 1.500 Jahren, auf einem langwierigen Wege der Überprüfungen, der Entdeckungen und Irrtümer, endlich wirklich verinnerlicht haben.<sup>996</sup> Damit stellt *Ibn Daud* die Tora als

---

<sup>991</sup> Dies ist eines der abschließenden Kapitel der Tora (Deut. 26:1-29:8), welche die Flüche auflistet, welche das jüdische Volk verfolgen werden, falls es die Erfüllung der Gebote vernachlässigen würde.

<sup>992</sup> Deut. 28:48 ff.

<sup>993</sup> Ebd. 28:36.

<sup>994</sup> Jer. 31:34-35 (in lat. Übers. 35-36).

<sup>995</sup> AR II:5:2 (ER 175a11-b10): אבל מצאנו, שהתורה תפול מהם, אבל מצאנו: ואף-גם זאת בהיותם בארץ אויביהם הפך זה. אמנם, כל הייעודים שבסדר "אם בחקותי" חתם התוכחות כלם באמרו ית': ואף-גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם. אמנם תוכחות סדר "והיה כי תבא", עם שהם יותר רעים, הנה לא יזכור בהם תמורת התורה. האמת, שאמר: ועבדת את אויביך אשר ישלחנו ה' בך, ואמר עוד: ועבדת שם אלקים אחרים אשר עץ ואבן, וזה רמז אל מי שיצא מתורתנו. כי מן הנמנע שיאמר השם ית', אני ממיר תורת אמת בעבודת הצלמים. אבל מצאנו ירמיהו ע"ה יאמר: כה אמר ה' נותן שמש לאור יומם חקות ירה וכוכבים לאור לילה [...] אם ימוש החקים האלה מלפני נאום ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים [ירמ' לא לה], הנה כבר שם השמש והירח והכוכבים סמנים מורים על שהאומה לא תושלך כל מה שיתמידו אלה הסמנים נמצאים.

<sup>996</sup> AR II:4:3 (ER 151a1-b2).

absolute Wahrheit dar, und zwar mit dem Anspruch die Juden als ihre alleinigen Träger zu bestimmen. Doch selbst hier kommt er weder zu einer Untersuchung der historischen Mission des jüdischen Volkes, noch zur Beschreibung seiner Rolle in der Gesellschaft, welche bereits besteht oder in der Zukunft noch entstehen soll.

### *Zeit und Historiographie: Zwei Ursachen der gesellschaftlichen Veränderungen*

4.2.

Wie gezeigt, ist die ewige Ordnung der Gesellschaft nicht etwas von jeher Gegebenes. Die Menschheit selbst ist neuentstanden. Die Position von *Ibn Daud* lässt sich nur so verstehen, dass die Existenzweise der "ewigen Elemente der Gesellschaftsordnung" so beschaffen ist, dass wenn diese einmal entstanden sind, sie sich nicht mehr ändern lassen. Somit sichern sie die Kontinuität der Geschichte, schließen aber die Möglichkeit eines politischen Wandels nicht aus. Diese Veränderlichkeit der sozialen Realität wird bei *Ibn Daud* auf die wechselhafte, launische Natur der politischen Zeit selbst zurückgeführt. So lässt er in *DMY* den persischen König *Pakorus* dem *Hyrkanus* im folgenden Wortlaut von der Rückkehr nach Judäa zu *Herodes* abraten:<sup>997</sup>

Wisse: So ist das Herz des Menschen beschaffen. Angenommen, es gibt zwei Menschen – einen, der verehrt wird, und einen, der verachtet wird. Dann ziehen [an ihnen] die Zeitgeschehen (*qorot ha-zeman*) vorüber. Nun verehrt man den Verachteten und verachtet den Verehrten. Dann wird der Jetzt-Verehrte, der zuvor verachtet wurde, niemals imstande sein, den Zuvor-Verehrten [wohl gesonnen] anzusehen und mit ihm friedlich zu sprechen. Denn er wird sich in seinem Herzen stets sagen: Bestimmt verachtet er mich auch jetzt, so wie es damals gewesen ist.<sup>998</sup>

Allem Anschein nach, ist die Rede *Pakorus'* kein überlieferter Weisheitsspruch, sondern die Aussage von *Ibn Daud* selbst.<sup>999</sup> Der Begriff des "Zeitgeschehens"

<sup>997</sup> König *Hyrkanos*, der ehemalige König Judäas, rettete seiner Zeit den jungen *Herodes* vor dem sicheren Todesurteil des Sanhedrins. Später geriet er in persische Gefangenschaft, wurde dort jedoch in Ehren gehalten und bekleidete das Amt des Vorstehers der jüdischen Gemeinde, die ihn über alles in der Welt schätzte. Nach der Heirat *Herodes* mit *Hyrkanos'* Enkelin *Mariamne* und der Krönung zum König über Judäa, ließ *Herodes* seinen Schwiegergroßvater zu sich nach Judäa zurückkehren und ermorden, aus Angst, die Macht an ihn zu verlieren.

<sup>998</sup> *DMY* [22] (Vehlow, 406:794-796): ואחר, כי כן יצר לב האדם, כי כשיהיו שני אנשים אחד נכבד ואחד נבוה. ואחר כך יבאו קורות הזמן ויכבדו את הנבוה ויבוזו את הנכבד. לעולם הנכבד עתה שהיה נבוה לפנים אינו יכול לראות את הנכבד לפנים, ולא לדברו לשלום, כי הוא אומר בלבו: עד עתה הוא בווה אותי כאשר היה קודם לכן.

<sup>999</sup> Den König *Hyrkanos* beschreibt *Ibn Daud* in *DMY* als einen zwar guten, wenn auch schwachen, Menschen. *Pakorus* erscheint in *DMY* als sein aufrichtiger und edelmütiger Freund. Ihn sollte also *Ibn Daud* nichts sagen lassen, womit er selbst als Autor nicht einverstanden wäre. Dabei muss die Autorschaft von dem vorliegenden philosophischen Satz über die Wirkung der Zeit *Ibn Daud* selbst zugeschrieben werden, denn er fehlt sowohl im *Sefer Yosipon*, dessen Nacherzählung *DMY* ist, als auch bei *Josephus Flavius*. Siehe: [Josephus Gorionides], *Sefer Yosipon* [44] (Flusser, 198:29-35). Vgl. *Josephus Flavius*, *Antiquitates Iudaicae* XV:2:3; *De Bello Iudaico* 1:22:1.

steht hier für das Prinzip der Veränderung, welche alle Macht und alle Ordnung umstürzt, selbst dann, wenn die von ihr betroffenen Menschen, wie *Herodes*, sie nicht wahrnehmen wollen und somit in der Vergangenheit gefangen bleiben. Dem Thema des "Zeitgeschehens" widmet *Ibn Daud* alle seine historischen Werke (*SQ*, *DMY*, *MZ* und *ZDR*). Zum Inhalt dieser Schriften wählt er eben das Veränderliche an der Gesellschaft und zählt dazu den Wechsel der Staatsformen und Regierungspersonen, die Wanderungen der Bevölkerung, die Entstehung neuer Traditionen, Religionen und weltbewegenden wissenschaftlichen Ideen, die militärischen und politischen Erfolge oder Niederlagen der Nationen, sowie vieles Anderes, dessen Aufzählung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. All dies lässt sich aber unter den Begriffen des Politischen und des Sozialen vereinen. Aus diesem Grund will ich die vorliegende Untersuchung auf das Problem der sozialen Wandlung schlechthin eingrenzen, d.h. nicht auf die Frage nach den Ursachen der einzelnen historischen Ereignisse, sondern auf die der Möglichkeit einer Veränderung überhaupt.

#### S o z i a l e r   W a n d e l   i n   I b n   D a u d s h i s t o r i s c h e n   W e r k e n

4.2.1.

Betrachtet man die historischen Werke *Ibn Dauds*, sieht man darin, dass die entscheidenden Wendepunkte der menschlichen, und vor allem politischen Geschichte sich direkt aus dem Willen Gottes ergeben. Genauso wie *Ibn Daud* in der Naturphilosophie die Offenbarung Gottes im Raum suchte, stellte er sich die Geschichte als eine Offenbarung Gottes in der Zeit vor. Besonders deutlich sieht man es in *MZ* und am Ende von *SQ I*. Im Zentrum von *MZ* steht die Auslegung der Prophezeiung *Secharjas*, welche *Ibn Daud* als einen Entwurf der politischen Geschichte der Juden im Zeitalter des Zweiten Tempels deutet.<sup>1000</sup> Aus dem Text geht hervor, dass der historische Wandel der Gesellschaft Gott im Voraus

---

<sup>1000</sup> In dieser Offenbarung spricht *Secharja* über drei erfolglose Hirten, welche ihre Schafe nicht retten können. Das Wesen ihrer Aufsicht wird in ihren Stäben verkörpert. Die drei Stäbe sind (1) "Stab der Huld" (*maqel no'am*), (2) "Stab der Verbindung" (*maqel hovlim*) und (3) "Gerät des närrischen Hirten" (*keli ro'eh ewili*). In der Prophezeiung werden die Stäbe gebrochen, die Schafe verkauft und geschlachtet, sowie alle drei Hirten innerhalb eines Monats vernichtet. Siehe: Zach. 11:4-17. Laut *MZ* stehen die drei Hirten für die Volksanführer aus drei nacheinander folgenden Epochen der jüdischen Geschichte im Zeitalter des Zweiten Tempels: Der erste Stab – für die Regierung der Nachkommen von *David* (*Nehemia* und *Serubabel*) in der Zeit der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil, der zweite – für die der Hasmonäer (von *Mattatias* bis *Hyrkanus*) und der dritte – für die der Herodianer (von *Herodes* bis *Agrippa*). Die Hauptabsicht der *MZ* besteht, wie *Ibn Daud* es selbst sagt darin, den "großen Trost", der in den Worten des Propheten *Secharjas* liegt, aufzuzeigen. Siehe: *SQ II* (Cohen, 14:57-59). Dieser besteht in der Demonstration dessen, dass die bei *Secharjas* in folgenden Kapiteln gegebene Prophezeiung über den Messias und die Erlösung in der Zeit des Zweiten Tempels noch nicht in Erfüllung gegangen ist und dass diese Zeit noch kommen wird. Siehe: *MZ* (Vehlow, 488:48-58).

bekannt ist und von Ihm auch gelenkt wird. Im abschließenden Abschnitt von SQ I beschäftigt er sich mit Berechnungen der chronologischen Symmetrie in der jüdischen Geschichte zwischen dem Bau des ersten und der Zerstörung des zweiten Tempels.<sup>1001</sup> Grundlegend für diese Interpretation des historischen Prozesses ist die Annahme, dass der göttliche Plan von Gleichmaß, sprich Gerechtigkeit, geprägt ist, welche auch eine temporale Dimension besitzt. Die theologischen Implikationen der beiden Texte gehören allerdings zum Grundgerüst der mittelalterlichen Historiographie, sind in der Forschungsliteratur bereits ausgiebig beschrieben worden und müssen hier nicht erläutert werden.<sup>1002</sup>

Interessant ist aber die Art und Weise, auf welche *Ibn Daud* diese theologischen Prämissen in den "nicht-analytischen" bzw. "nicht-exegetischen" Teilen seiner historischen Werke anbringt. Im Folgenden fasse ich den Inhalt aller vier historischen Werke *Ibn Dauds* zusammen und hebe darin die Ereignisse hervor, bei welchen *Ibn Daud* explizit über eine Beteiligung Gottes am Verlauf der Geschichte oder zumindest von Seiner Voraussicht desselben berichtet. Seine historischen Ausführungen fangen in SQ mit *Adam* an. Doch die Zeit, in der die göttliche Einwirkung *Ibn Daud* zum ersten Mal erwähnenswert erscheint, beginnt, wie es aussieht, mit der Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil, d.h. mit der Zeit, in der die Prophetie mit ihren "Berichterstattungen" über die Pläne Gottes aufhört und die Historiographie mit ihren Deutungen derselben erst richtig ansetzt.

#### *Gott in der Geschichte: Ein Überblick* 4.2.1.1.

(1) Der Sieg über *Jehojakim*, den König Judäas, wird *Nebukadnezar*, dem König von Babylonien, von Gott gegeben.<sup>1003</sup> Die Regierung seiner Dynastie wird aber von Gott begrenzt und dauert, wie von *Jesaja* prophezeit, nur noch zwei Generationen nach ihm, und wie von *Daniel* verkündet, insgesamt 70 Jahre.<sup>1004</sup>

(2) Dem neuen persischem König *Cyrus* wird darauf von Gott der Bau des Tempels befohlen. Dabei wird *Cyrus* dem Propheten *Daniel* durch einen Engel als "Messias" vorgestellt.<sup>1005</sup>

---

<sup>1001</sup> SQ I (Cohen, 6:55-10:119). Vgl. Einleitung zur vorliegenden Arbeit. Der Trost an dem symmetrischen Zeitverlauf der Geschichte besteht für *Ibn Daud* darin, dass die Zeit der erlittenen Niederlagen und der Unterdrückung notwendig der Dauer des Erfolgs und der Freiheit entsprechen soll, womit jedes Übel sich letzten Endes in Freude verwandelt: Man leidet nicht umsonst, sondern verdient sich eine glückliche Zukunft. Siehe: SQ I (Cohen, 6:55-56).

<sup>1002</sup> Zur Deutung der theologischen Inhalte von MZ siehe: Ben Melech, 1998, 16-27. Vgl. Vehlow, 2006, 76-77. Zu demselben von SQ I siehe: Cohen, 1967, 189 ff.

<sup>1003</sup> SQ I (Cohen, 6:57-60).

<sup>1004</sup> Ebd. (Cohen, 7:72-75).

<sup>1005</sup> Ebd. (Cohen, 8:90 ff.)



(3) Das persische Reich wird nun von dem der "Griechen" abgelöst. Beim Treffen *Alexanders des Großen* mit dem Hohepriester und politischen Oberhaupt Judäas *Simon dem Gerechten* stellt sich aber heraus, dass ihm der Sieg über das persische Reich allein unter der Bedingung beschert wurde, dass er den Juden keinen Schaden zufügen wird.<sup>1006</sup> Die darauf folgende Hellenisierung Judäas erscheint somit als Bruch des Vertrages Gottes mit der "griechischen" Obermacht, und der Aufstand der Makkabäer (Hasmonäer) wird folglich als ein gottgewollter und mit Seiner ständigen Unterstützung geführter Kampf dargestellt.

(4) "Mit Gottes Hilfe" tötet der bereits vergreiste *Mattatias* einen jungen und viel stärkeren Verräter, der öffentlich Götzendienst verrichtete, und stiftet somit die Juden zur Rebellion an;<sup>1007</sup> Gott lässt *Jehuda Makkabi*, den Sohn und Nachfolger *Mattatias*, Erfolg in allem, was er unternimmt, angedeihen.<sup>1008</sup> Manchmal greift Gott sogar in die Geschichte selbst ein: Mal verjagt Er die Hellenisten vom Schlachtfeld,<sup>1009</sup> mal schlägt Er sie mit Krätze, Grind und schweren Krankheiten,<sup>1010</sup> mal vollbringt Er für das jüdische Volk Wunder im Tempel.<sup>1011</sup> Die gerechte Regierung der Makkabäer endet jedoch mit der Vergiftung *Simons*, dem letzten der fünf Söhne *Mattatias*'. Die Attentat wurde von *Ptolemäus*, dem ägyptischen König und seinem Schwiegersohn, im Auftrag des syrischen Königs *Antiochus* verübt, wird aber von *Ibn Daud* als Gottes Strafe für *Simons* Missachtung des Mischeheverbotes gedeutet.<sup>1012</sup> Im Anschluss darauf tötet *Ptolemäus* auch seine beiden älteren Söhne und seine Frau.

(5) Die Regierung *Johannes Hyrkanus*, seines jüngeren Sohnes, wird zunächst von Gott in allem begünstigt. Gott vertreibt vor ihm *Ptolemäus*,<sup>1013</sup> lässt ihm sogar eine prophetische Offenbarung über den Sieg seiner Söhne zukommen<sup>1014</sup> und alle seine Unternehmen gelingen.<sup>1015</sup> Doch das Schicksal der hasmonäischen Dynastie wendet sich, nachdem er sich auf die Seite der Sadduzäer stellt. Weder in Bezug auf seine restliche Regierungszeit, noch auf die seiner Söhne, *Aristobulus* und *Alexander Jannäus*, erwähnt *Ibn Daud* die Unterstützung Gottes. Dennoch sehen wir darin die ersten Symptome der zukünftigen Tragödie: Bruderhass und Verrat vermengt mit der Verfolgung der Pharisäer, der Vernachlässigung der öffentlichen Pflichten, welche alle zur Zersplitterung der Gesellschaft führen.

(6) Die Reue, welche *Alexander Jannäus* am Sterbebett zeigt, und seine somit *post mortem* vollzogene Versöhnung mit den Pharisäern, scheint in der Regierungszeit seiner Gattin, *Alexandra*, den sozialen Frieden wiederherzustellen und Gottes Unterstützung wieder zu erlangen.<sup>1016</sup> Doch bereits nach *Alexandras* Ableben fängt alles

---

<sup>1006</sup> Ebd. II (Cohen, 11). Die Eroberung Judäas wird bei *Ibn Daud* gemäß der populären, jüdischen Überlieferung geschildert, enthält jedoch einige Abweichungen: Nach der Eroberung Persiens reiste *Alexander* nach Jerusalem, um den Tempel zu zerstören. Vor der Stadt wartete auf ihn jedoch *Simon der Gerechte*. Bei seinem Anblick stieg jedoch *Alexander* von dem Ross ab und verbeugte sich vor *Simon* mit den Worten, dass die Visionen *Simons* ihm vor allen seinen Siegen erschien. Daraufhin wurde der Jerusalemer Tempel verschont. Siehe z.B.: TB Yoma 69a.

<sup>1007</sup> DMY IV (Vehlow, 360:96-361:98).

<sup>1008</sup> Ebd. V (Vehlow, 362:118).

<sup>1009</sup> Ebd. (Vehlow, 363:131).

<sup>1010</sup> Ebd. (Vehlow, 365: 149-153).

<sup>1011</sup> Ebd. (Vehlow, 365:154-157).

<sup>1012</sup> Ebd. VIII (Vehlow, 371:241-372:248).

<sup>1013</sup> Ebd. IX (Vehlow, 372:252-253).

<sup>1014</sup> Ebd. X (Vehlow, 375:295-376:308).

<sup>1015</sup> Ebd. (Vehlow, 376:314-316).

<sup>1016</sup> Ebd. XIV (Vehlow, 385:459).

unter ihren und *Alexander Jannäus'* Söhnen – *Aristobulus* und *Hyrkanus* – vom Neuen an. Interessant ist dabei, dass der Streit zwischen den beiden Brüdern *Ibn Daud* auf den Beschluss Gottes zurückführt. Israel lebt in Frieden, solange der Sadduzäer *Aristobulus* König und der fromme Pharisäer *Hyrkanus* Hohepriester ist.<sup>1017</sup> Dann aber sendet Gott einen "bösen Geist" (*ruah ra'ah*) über die beiden,<sup>1018</sup> und zwar als Strafe für den Bruch mit der "prophetischen Tradition" und das "Blutvergießen" in der Regierungszeit der beiden letzten Generationen der Hasmonäer-Dynastie – *Johannes Hyrkanus* und *Alexander Jannäus*. Infolge des Bürgerkrieges zwischen den beiden Brüdern holt sich *Hyrkanus* Hilfe beim "arabischen" König *Aretas*, der folglich Jerusalem belagert. Der Tempeldienst wird eingestellt und viele Menschen fallen dem Krieg zum Opfer. Das wichtigste Opfer ist der bekannteste Gerechte dieser Zeit – *Honi ha-Me'agel*. Als Bestrafung dafür schickt Gott über das Lager des *Hyrkanus* und *Aretas* eine Pest<sup>1019</sup> und lässt *Hyrkanus* viele Jahre später von *Herodes* umbringen.<sup>1020</sup> Gleich nach dem Mord an *Honi ha-Me'agel* berichtet *DMI* über die Ankunft der Römer im Nahen Osten, die von nun an schrittweise die Macht über Judäa an sich reißen.<sup>1021</sup> Mit dem Tod des *Hyrkanus* bricht die Kette der hasmonäischen Dynastie.

(7) *Herodes*, welcher nach *Hyrkanus* als Günstling Roms den Thron besteigt, hat sich bereits als Gouverneur von Galiläa durch Verbrechen und Frechheit gegenüber dem Sanhedrin ausgezeichnet.<sup>1022</sup> Im Verlauf seiner im Übrigen sehr glücklichen und ruhmreichen Regierung bringt er beinahe seine gesamte Familie um. Die unschuldigste unter allen ist *Mariamne*, die zweite Frau *Herodes'* und die Enkelin des *Hyrkanus*. Nach ihrer Hinrichtung lässt Gott das Haus *Herodes'* und das gesamte Land vom großen Unheil heimsuchen, begleitet von Reue und Trauer des *Herodes* selbst, von denen er beinahe umkommt.<sup>1023</sup>

(8) Der darauf folgende Zerfall der Familie führt zur endgültigen Entartung der Macht. Die beiden weiteren Nachfolger des *Herodes*, *Archelaus* und *Antipus*, begehen Inzest und werden mit dem Tode bestraft. *Archelaus* sieht einen Traum, der ihm seinen Untergang verheißt, und wird gleich darauf vom Römischen Kaiser *Oktavius* nach Spanien verbannt. *Antipus* tötet den Hohepriester *R. Jochanan* und wird von *Tiberius* nach Spanien verbannt, wo er auch bald darauf stirbt. *Archelaus* stirbt um dieselbe Zeit im Gefängnis.<sup>1024</sup>

(9) Die Zeit *Agrippas II.*, des letzten Herodianers, ist für *Ibn Daud* die Epoche der Zerstörung des Tempels. Der Einfluss Gottes darin wird nicht nur deutlicher, sondern auch entschlossener. Das Grund des Scheiterns des Aufstandes sowohl laut *Josephus Flavius* als auch laut der rabbinischen Überlieferung bestand in der Unnachgiebigkeit der Zeloten (*paris*, wörtl.: "Räuber") gegenüber Rom sowie im grundlosen Hass

<sup>1017</sup> Ebd. XV (Vehlow, 388:503-504).

<sup>1018</sup> Ebd. (Vehlow, 388:505-509).

<sup>1019</sup> Ebd. (Vehlow, 390:535-391:549).

<sup>1020</sup> Ebd. XXII (Vehlow, 407:821-408:835). Der weitere Grund war der Mord an *Hiskia*, einem militärischen Volksanführer, welcher die Nachbarländer (vor allem Aram) regelmäßig überfiel und darauf von *Herodes*, damals noch dem Gouverneur Galiläas, gefangen und ohne Gericht umgebracht wurde. Die Verhandlung dieser Angelegenheit im Sanhedrin drohte mit einem Todesurteil für *Herodes* zu enden, doch *Hyrkanus* bestand darauf, die Sitzung zu vertagen und verhalf damit *Herodes* zur Flucht. Ebd. XIX & XXII (Vehlow, 399:675 ff., 408:833-835). Die somit vermiedene Vergeltung wurde *Hyrkanus* später zur Last gelegt und wurde laut *Ibn Daud* zu seiner zweiten großen Sünde und letzten Endes zum Grund seines Todes. Siehe: Ebd. (Vehlow, 400:690).

<sup>1021</sup> Ebd. XVI (Vehlow, 391:551 ff.)

<sup>1022</sup> Ebd. XIX (Vehlow, 399:675-400:690).

<sup>1023</sup> Ebd. XXVI (Vehlow, 417:973-982).

<sup>1024</sup> Ebd. XXXV (Vehlow, 438:1326-440:1348).

gegenüber einander. Im Verlauf des Aufstandes gab es jedoch einen Moment, an dem die Jerusalemer unter der Führung des Hohepriesters *Ananus* die "Räuber" aus der Stadt verjagen könnten. Doch Gott zerstreut *Ananus'* Armee der "Gläubigen" (*anšey emunah*) mit einem gewaltigen Ungewitter.<sup>1025</sup> Nichtsdestoweniger bleiben auch Seine Feinde nicht unbestraft: Gleich darauf lässt Er den Kaiser *Nero* vom Himmelsfeuer verzerren.<sup>1026</sup> Und auf das belagerte Jerusalem sendet Er einen "Geist der Verwirrung" (*ruah iw'im*), welcher die Juden in der Stadt zwingt, sich in drei Lager aufzuteilen und im gegenseitigen Bröderkrieg ins Verderben zu stürzen.<sup>1027</sup> Alsdann verhängt Er über die Stadt einen Brand, welcher alle ihre Vorräte vernichtet und in ihr einen plötzlichen Ausbruch von Hunger, Pest und Gewalt auslöst.<sup>1028</sup> Im Unterschied zu den jüdischen Quellen berichtet *Ibn Daud* in Anlehnung an *Josephus Flavius* und *Yosipon*, dass Gott *Titus* verschont und ihm die Zerstörung des Tempels nicht zur Last gelegt hat, denn "Gott wollte ihn nicht töten, sondern mit ihm Israel plagen".<sup>1029</sup>

(10) In der Zeit des späteren großen Aufstandes unter der Führung von *Bar Koḥba* werden die Juden von *Hadrian* bekämpft und besiegt. Nach dem Niederschlag der Rebellion ermordet *Hadrian* viele Weisen, so wie es *Daniel* viele Jahre zuvor prophezeit hat. Darauf ereignen sich in der Welt gewaltige Naturkatastrophen und schreckliche Omen häufen sich, "denn Gott wollte die Welt zerstören".<sup>1030</sup> Alsdann erbarmt Er sich dennoch der Juden: *Hadrian* stirbt, *Rabbi Jehuda ha-Naši* wird zum Oberhaupt des Sanhedrins und der neue römische Kaiser *Antoninus*, Sohn des *Severus*, wird sein enger Freund.<sup>1031</sup>

(11) In der Zeit *Antoninus'* schütteln die Perser das römische Joch ab, bleiben aber schwach bis zur Zeit des Todes des *Rabbi Jehuda ha-Naši*. Dieser sagte aber darüber nach dem Tode *Antonius*, dass "der Knoten nun gebrochen" sei.<sup>1032</sup> Das Römische und das Persische Reich teilen die Welt erneut auf und die Juden (im Lande Israel) geraten wieder unter die persische Macht. Viele ihrer großen Könige begünstigten das jüdische Volk, bis das Arabische Reich (*malḥut Yišma'el*) aufkommt und sie spurlos vernichtet. Kurz davor verwandelt Gott ihr "Herz", so dass sie die Juden zu hassen anfangen. Der König entreißt der jüdischen Gemeinde ihre Kinder und lässt drei ihrer Weisen töten.<sup>1033</sup> Im gesamten Reich finden große Judenverfolgungen statt, was *Ibn Daud* als Vorzeichen ihres nahen Endes deutet.<sup>1034</sup>

(12) In der Zeit der arabischen Herrschaft wird das religiöse Zentrum der Juden zunächst weiterhin in babylonischen Akademien aufrechterhalten. Alsdann hören jedoch die Zuwendungen für diese Lehrhäuser, welche ihnen aus der gesamten Mittelmehrregion regelmäßig gezahlt wurden, durch die Fügung Gottes auf. Er lässt nämlich vier große Gelehrten, welche aus Babylonien mit einem Schiff reisen, von einem Admiral des Cordober Kalifats gefangen nehmen. Daraufhin werden sie in verschiedenen Ländern von den jeweiligen jüdischen Gemeinden freigekauft und

<sup>1025</sup> Ebd. XLII (Vehlow, 454:1542-1550).

<sup>1026</sup> Ebd. XLIII (Vehlow, 456:1576-1577).

<sup>1027</sup> Ebd. XLIV (Vehlow, 458:1599-1603).

<sup>1028</sup> Ebd. (Vehlow, 459:1620-1624).

<sup>1029</sup> Ebd. XLV (Vehlow, 460:642): [..] כלא רצה ה' להמיתו כי אם לענות בו את ישראל.

<sup>1030</sup> ZDR IV (Vehlow, 345:63-69).

<sup>1031</sup> SQ III (Cohen, 22:54-60).

<sup>1032</sup> Ebd. IV (Cohen, 30:96-99): [..] בתפרדה הבילה. [..]

<sup>1033</sup> Ebd. (Cohen, 31:115-120).

<sup>1034</sup> Ebd. (Cohen, 27:63-28:65).

gründen dort ihre eigenen Akademien. Einer dieser Zentren wird nun Andalusien.<sup>1035</sup> Die babylonischen Akademien gehen dagegen unter.

(13) In Andalusien lebt die jüdische Gemeinde lange Zeit in Frieden. Ihre Blüte fällt in die Epoche von *Samuel ha-Nagid*, dem Geheimschreiber und Ratgeber des Königs von Granada. Diesem wird er von seinem sterbenden Großwesir als Ratgeber empfohlen, und zwar mit der Anmerkung, dass sein Rat immer "gottgefällig" ist. Die Katastrophe ereignet sich jedoch nach der Ermordung seines Sohnes, *Josef ha-Nagid*, welcher als Nachfolger seines Vaters im Vorstand der jüdischen Gemeinde sowie als ihr Vertreter am Hofe des Königs amtiert. Den Grund für diesen Mord und die Verfolgung der Juden sieht *Ibn Daud* in *Josefs* Mangel an Bescheidenheit. Sein Todestag, der 9. Tevet, wird von *Ibn Daud* als die Erfüllung der "Prophezeiung" der Weisen gedeutet, welche viele Jahrhunderte zuvor in *Megilat Ta'anit* diesen Tag ohne jeglichen Grund zu einem Trauertag erklärt haben.<sup>1036</sup> Der bald darauf folgende frühzeitige Tod *Azariyas*, des Sohnes von *Josef ha-Nagid*, wird dabei von *Ibn Daud* als ein Zeichen des Missfallens Gottes an dieser Familie gedeutet.<sup>1037</sup>

(14) In der Folgezeit bleibt die Tora-Gelehrsamkeit in Spanien dennoch weiterhin bestehen. Doch während *Ibn Daud* seine Lehrer noch als bewandert sowohl in Tora (*torah*), als auch in Wissenschaften (*hoḥmah*) beschreibt, sieht er in seiner eigenen Zeit die wissenschaftlichen Akademien (*yešivot šel hoḥmah*)<sup>1038</sup> aus der Welt verschwinden.

---

<sup>1035</sup> Ebd. VII (Cohen, 46:1 ff.)

<sup>1036</sup> Ebd. (Cohen, 56:166-57:175). *Megilat Ta'anit* ist eine aus der Zeit kurz nach der Zerstörung des Zweiten Tempels verfasste Liste der Feier- und Trauertage, welche aufgrund verschiedener Ereignisse der jüdischen Geschichte als besondere Tage festgelegt wurden. Nur wenige von den 35 aufgezählten Daten (wie die von Purim und Chanukka) findet man heute im jüdischen Kalender. Doch auch diese uns heute vorliegende Textversion erwähnt den 9. Tevet nicht. Dies tun die mittelalterlichen Glossen zu dem Buch. Mehr dazu siehe in *Cohens* Kommentar zur Stelle: Cohen, BT, 76, Anm. 258-260.

<sup>1037</sup> SQ VII (60:226-230).

<sup>1038</sup> *Cohen* übersetzt *yešivot šel hoḥmah* (wörtl.: "Schulen der Weisheit") als "academies of learning" und *Katz* – als "Lehrhäuser", womit die beiden den Eindruck erwecken, *Ibn Daud* spreche hier von Talmudschulen. An dieser Stelle gehen jedoch die beiden unkonsequent vor. Denn ein paar Zeilen zuvor charakterisiert *Ibn Daud* seinen Onkel, *Baruh ben Isaak*, als einen Menschen, welcher sowohl in Tora (*Torah*), als auch in Wissenschaften (*hoḥmot*) gebildet war. Bei dieser Gegenüberstellung übersetzen *Cohen* und *Katz* den Terminus *hoḥmah* sinngemäß treffender als "secular learning" bzw. "griechische Literatur". Siehe: Cohen, BT, 87, insb. Anm. 449-450; Katz, SK, 54. Ihre Übersetzung der vorliegenden Stelle entspricht anscheinend einem anderen Verständnis des Kontextes. Die beiden betrachten diesen Satz als die Fortsetzung des zuvor stehenden Abschnittes, der besagte, dass *R. Josef ha-Lewi* zwar ausgezeichnete Schüler in seinem Sohn und seinem Neffen gefunden habe, diese aber keine Akademie nach seinem Tod hätten gründen können. Mir dagegen scheint es sinngemäß zu sein, den Satz mit dem nachfolgenden Abschnitt zu verbinden, der vom Beginn des Regimes der Almohaden spricht, welche die "griechische Wissenschaften" nicht ablehnten, doch einem strengen Puritanismus anhängen. Obwohl in der islamischen Gesellschaft von Andalusien diese Zeit gerade das Aufblühen der Philosophie und der Wissenschaften mit sich brachte, scheint hier *Ibn Daud* eine Degradierung des Studiums der säkularen Wissenschaften unter den Juden festzustellen, die von ihm in einen direkten Zusammenhang mit den Verfolgungen durch die Almohaden gebracht wird. Die kausale Verbindung zwischen den beiden Ereignissen bleibt hier jedoch offen. An dieser Stelle lässt *Ibn Daud* (und womöglich auch absichtlich) die Frage offen, ob die almohadischen Zwangsbekehrungen der Juden die Folge oder die Ursache ihrer Nachlässigkeit in dem Studium der Wissenschaften gewesen sind. Auch in der Einleitung zu AR, in der er das Desinteresse der Juden zur spekulativen Forschung (*'iyun*) erwähnt, gibt er keinen politisch-historischen Kommentar dazu. Siehe: AR Einl. (ER 3b16 ff.)

Diese Zeit ist die Zeit des Krieges, der Verfolgung, der Bekehrung und der Verbannung, welche laut *Ibn Daud* nichts anderes als die Erfüllung der Prophezeiungen *Jeremias*<sup>1039</sup> und der direkte Wille Gottes sind.<sup>1040</sup> Die Grausamkeiten dieser Zeit wurden jedoch von Gott durch König *Alfonso* gemildert.<sup>1041</sup>

(15) Die Flüchtlinge kommen jedoch Toledo und versuchen dort die Schüler aufzustellen, was Gott auch begünstigt.<sup>1042</sup> Sie leben bereits im christlichen Kastilien des Königs *Alfonso*, der dank Gottes Gnaden die Araber überwältigt und den *Ibn Daud* feierlich "Gerechter König" (*meleḥ ṣedeq*), "König der Könige" (*meleḥ ha-melaḥim*) und "Kaiser" (*inperador*) nennt.<sup>1043</sup> Auf Befehl Gottes setzt er seinen Diener *Jehuda Ibn Ezra ha-Nasi* zum Stadthalter über Calatrava ein.<sup>1044</sup> Dieser nimmt alle Flüchtlinge auf. Ihn beschreibt *Ibn Daud* mit verschiedenen Versen, welche den Eindruck entstehen lassen, er beschreibe den Messias. Eine seiner Behauptungen zeigt, dass *Ibn Daud* in ihm einen "Gesandten Gottes" erkennt.<sup>1045</sup>

In der vorliegenden Aufzählung gibt es zwei Erscheinungsarten des göttlichen Willens: (1) das in einer Prophezeiung im Voraus offenbarte Ereignis, oder (2) ein Wunder bzw. eine gezielte Handlung Gottes. Aus dem bereits früher geschilderten theologischen Hintergrund ist der Unterschied zwischen den beiden durchaus evident: Eine Prophezeiung ist ein Ergebnis des Vorwissens, welche die Engel den Menschen durch die Offenbarung mitteilen. Es ist also nicht etwas, was Gott aufgrund Seiner zuvor offenbarten Absicht notwendig herbeiführt, um Sein Wort nicht zu brechen, sondern etwas, was Er geschehen lässt und wovon Er und die Engel eine Vorauskenntnis besitzen. Eine Prophezeiung gibt daher keine Auskunft darüber, ob ein historisches Ereignis von Gott oder von den Menschen verursacht wurde. Ein Wunder oder ein beabsichtigter Eingriff Gottes in den Verlauf der Geschichte sind dagegen eine klare Manifestationen des göttlichen Willens. Allerdings, kommt – wie wir es bereits aus der Untersuchung von *AR* wissen – ein in den historischen Schriften *Ibn Daud*s als "göttlich" bezeichnetes Geschichtsphänomen nicht direkt von Gott selbst, sondern ist ein Werk der dafür zuständigen Engel, welche nach Seinem Willen handeln. Ferner stellen alle oben geschilderten Wunder<sup>1046</sup> ihrer Erscheinungsform nach nichts offensichtlich Wunderbares dar. D.h., Gott wirkt im Rahmen der gegebenen Gesetzlichkeit der Welt, was wiederum eher auf die

---

<sup>1039</sup> SQ VII (Cohen, 65:304-66:310).

<sup>1040</sup> Ebd. Epilog (Cohen, 70:375 ff.)

<sup>1041</sup> Ebd. (Cohen, 69:365-70:370).

<sup>1042</sup> Ebd. (Cohen, 66:314-316).

<sup>1043</sup> Ebd. (Cohen, 69:365-70:371).

<sup>1044</sup> Ebd. (Cohen, 70:382-71:384).

<sup>1045</sup> Ebd. (Cohen, 71:386-72:401).

<sup>1046</sup> Ausgenommen das Wunder im Tempel zur Zeit von Chanukka, das *Ibn Daud* allerdings nur beiläufig erwähnt. Siehe: (4) in der vorliegenden Liste.

Vermittlung der Engel spricht. Das Außergewöhnliche an Gottes Wirkungen ist eher ihre Zeit und ihre Folgen.

Bereits auf den ersten Blick auf die vorliegende Liste wird verständlich, dass die Eingriffe Gottes in die menschliche Geschichte Ergebnisse Seines stetigen Willens und der menschlichen Handlungen sind. Gott begünstigt die guten Taten der Menschen und bestraft sie für die Sünden. Die Menschen, deren Entscheidungen dabei Gottes Einflussname auf das gesellschaftliche Leben auslösen, sind die Träger der politischen Macht – sei es Könige, Armeeführer, oder Gemeindevorsteher. Ihre Belohnung erfolgt dadurch, dass Gott alle ihre Unternehmen gelingen lässt und somit die Rahmen ihrer Willensfreiheit noch mehr vergrößert. So ergeht es beispielsweise den Makkabäern (4) und dem jungen *Johannes Hyrkanus* (5), der Königin *Alexandra* (6), usw. Die Art der Bestrafung aber fällt in den historischen Werken *Ibn Dauds* verschieden aus: Entweder ist es der Tod des Sünders, begleitet in den meisten Fällen von der einhergehenden Vernichtung seiner Umgebung, oder es ist die Anzettelung der gegenseitigen Feindseligkeit, eine Art der Massenpsychose, welche alle Mitglieder der Gesellschaft zur gegenseitigen Antipathie verleitet. Besonders deutlich erscheint dieser Umstand in *Ibn Dauds* Darstellung der Geschichte der Juden im Zeitalter des Zweiten Tempels (4-9) in *DMY*.

#### *Gott in der Geschichte: DMY als Tragödie* 4.2.1.2.

Die besondere Stellung von *DMY* innerhalb des historischen Gesamtwerk *Ibn Dauds* besteht darin, dass dieses Werk im Unterschied zu den anderen eine Vorlage hatte, deren Wurzel in der klassischen antiken Literatur liegen.<sup>1047</sup> In der griechischen Tragödie entwickelt sich die gesellschaftliche Krise aus einem Mord in eine allergreifende Hysterie. Es fängt mit dem Verlust des gegenseitigen Vertrauens an, worauf Misstrauen, Verschwörungsvorwürfe, Auseinandersetzungen, Gewalt und Todesschläge aufeinander folgen. Die Hauptfiguren erleiden die Launen der Fortuna in einer regelmäßigen gegenseitigen Abfolge von Höhen und Tiefen, wo Triumph von Niederlage und Niederlage von Triumph ununterbrochen abgelöst werden. Die Schicksalsschläge können bei den griechischen Autoren nicht personifiziert

---

<sup>1047</sup> Wie erwähnt, stellt *Ibn Dauds DMY* eine Nacherzählung des *Sefer Yosipon* dar, das selbst eine Kurzfassung der *Antiquitates Judaicae* und des *De Bello Judaico* des *Josephus Flavius* ist. Seine beiden Werke verfasste *Josephus* bekanntlich zuerst auf Aramäisch für die Leser in Asien, überarbeitete sie jedoch in Rom ins Griechische in ein klassisches Werk der Antike, in dem sowohl die Handlungen sowie Aussagen der Protagonisten als auch ihre Motive dem gebildeten römischen Publikum in der Sprache und der inneren Logik der griechischen Tragödie dargelegt wurden. Siehe: Rajak, 1983.

werden. Sie sind weder Gott, noch ein moralisches Prinzip, noch ein Naturgesetz. Das blinde Verhängnis ist die souveräne Gewalt, deren wellenförmige Zyklen zu der wesentlichen Charakteristik aller Figuren der Tragödie werden. Indem der Eine die Macht ergreift, wird der Andere zum Sklaven. Die unausweichliche Umkehrung macht es am Ende jedoch schlicht unmöglich, mit Sicherheit sagen zu können, wer ein König und wer ein Sklave gewesen ist. Bestehen bleibt allein die Gewalt zwischen unzähligen Doppelgängern.<sup>1048</sup> Als Doppelgänger eignen sich vor allem die Brüder, denn ihre Rivalität entsteht aus ihrem Geburtsrecht und verkörpert somit die originäre Quelle aller sozialen Konflikte, welche die gesellschaftlichen Unterschiede und somit auch die gesellschaftliche Ordnung grundlegend gefährdet. Und genau diese Situation finden wir in *DMY* vor.

Zunächst wurden die Hasmonäer von Gott in Allem unterstützt (4). Der Mord an *Simon* (4) für die von ihm zugelassene Mischehe wurde als göttliche Strafe erster Art, und zwar als persönliche Abrechnung, gedacht. Die spätere Bestrafung seiner Urenkel, *Hyrkanus* und *Aristobulus* (6), war dagegen eine gesellschaftliche Plage, welche nicht auf die Sünden der beiden abgesehen hat, sondern im historischen Kontext als der erste Schritt der Bestrafung der beiden vorangehenden Generationen ihrer Familie, der gesamten Dynastie, der Priesterschaft und der Nation darstellte, einen Schritt, welcher die darauf folgende Tragödie unumkehrbar machte.

Es beginnt mit dem "bösen Geist" (*ruah ra'ah*) des Streites, welcher von Gott auf die beiden Brüder angesetzt wird. In *AR* II:4:3 deutete *Ibn Daud* diese Wesensart als "bösen Engel", welcher die Materie ihrer Form beraubt.<sup>1049</sup> Laut *AR* sei die Materie in ihrem genuinen Zustand, sprich die Urmaterie, vom Prinzip des Chaos beherrscht, während die Form ihr von den Himmelsbewegungen und ihren Bewegern als Ordnung zukomme.<sup>1050</sup> Die gesellschaftliche Ordnung gründe aber auf der Gerechtigkeit, dem Gleichmaß der Unterschiede. Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass der "böse Geist" in *DMY* mit dem Brüderstreit

---

<sup>1048</sup> So charakterisiert *Girard* diesen Zustand: "Innerhalb des Systems gibt es nur Unterschiede, von außen betrachtet, gibt es hingegen nur Identität... Jenseits einer gewissen Schwelle folgen die nicht reziproken Momente so rasch aufeinander, dass sie nicht mehr von einander unterschieden werden können. Sie überlagern sich und ergeben ein zusammengewürfeltes Bild; in ihm vermengen sich nun alle früheren "Höhen" und "Tiefen", alle "Extreme", die bisher im Gegensatz zueinander standen, und ohne je zusammenzufallen, aufeinander folgten. Statt seinen Gegenspieler und sich selbst als die Verkörperung eines einzigen, nie gleichen und immer einmaligen Moments der Struktur zu sehen, entdeckt das Subjekt, wie in einem filmischen Effekt, auf der einen wie der anderen Seite zwei simultane Verkörperungen aller Momente zugleich." (*Girard*, 1972, zit. nach d. dt. Übers., 233-234).

<sup>1049</sup> Siehe: Abs. 3.3.3.2.

<sup>1050</sup> Siehe: Abs. 2.4.2.

innerhalb des königlichen Hauses einen Prozess der gesellschaftlichen Auflösung in Gang setzt, welcher später unaufhaltsam zur Nationalkatastrophe in der Zeit *Agrippas* führt.

Genauso wie die griechischen Tragiker weiß *Ibn Daud* die Quelle des gesellschaftlichen Unheils im Mord zu definieren. Am Anfang waren es die blutigen Auseinandersetzungen der Sadduzäer-Könige *Johannes Hyrkanus* und *Alexander Jannäus* mit den Pharisäern. Alsdann treibt aber Gott selbst den Konflikt innerhalb der königlichen Familie zu seinem bitteren Ende. Es ist der ständige Machtwechsel zwischen *Hyrkanus*, *Aristobulus* und dessen Sohn *Antipus*.<sup>1051</sup> Darauf folgt die entartete Regierung des *Herodes*, welcher in seiner maniakalischen Paranoia drei Generationen der eigenen Familie auslöscht und schwache, perverse Thronfolger hinterlässt.<sup>1052</sup> Zum Schluss mündet die allgemeine Schwäche der Macht in eine völlige Zersplitterung der Gesellschaft und den Verfall jeglichen Zusammenhalts in der Zeit des Jüdischen Krieges.<sup>1053</sup> Wie es scheint, kann sich *Ibn Daud* den völligen Einsturz aller gesellschaftlichen Normen des sozialen Lebens in Judäa unter der Führung der "Räuber" (Zeloten) nicht anders erklären, denn seiner Auffassung nach sollte selbst eine Räuberbande unter sich die Gerechtigkeit walten lassen.

Das grausame Ende einer derartigen Entwicklung scheint bereits dem ersten Opfer dieser Geschichte, *Honi ha-Me'agel* bewusst zu werden.<sup>1054</sup> Als während des Krieges *Hyrkanus'* und *Aretes'* gegen *Aristobulus* das Pessach-Fest anfängt und der Tempeldienst wegen der Belagerung Jerusalems unterbrochen wird, kommt *Honi ha-Me'agel* zu *Hyrkanus* und bittet ihn, die Blockade der Stadt für die Feiertage aufzuheben.

Da sprach zu ihm *Hyrkanus*: Du bist ein gerechter Mensch und schon mehrere Male hast Du zu Gott gebetet, so dass Er Dir antwortete. Bitte, besänftige doch das Angesicht des HERRN, Deines Gottes, so dass Er *Aristobulus* in unsere Hände ausliefere und Israel [somit] die Ruhe verschaffe. Darauf erwiderte ihnen (dem *Hyrkanus* und seinen Dienern) *Honi ha-Me'agel*: Soll etwa ich statt jener (d.h. der beiden streitenden Parteien) die Kriege verhindern, welche durch so eine Menge von Verbrechen und Sünden entfacht wurden?! Dann gingen die Diener *Hyrkanus'*

---

<sup>1051</sup> DMY XV-XXII (Vehlow, 387-408).

<sup>1052</sup> Ebd. XIX-XXXV (Vehlow, 399-440).

<sup>1053</sup> Ebd. XXXVI-LIII (Vehlow, 440-456).

<sup>1054</sup> In der rabbinischen Literatur wurde *Honi ha-Me'agel* ("Onias, des Kreisziehers") als Wundertäter und großer Gelehrte gefeiert. Zu seinen Wundergebeten und zum Beinamen *ha-Me'agel* siehe: M Ta'anit 3:8; vgl. TB Ta'anit 23a & TY Ta'anit 3:10-12. Die vorliegende Beschreibung des Todes unterscheidet sich allerdings von der traditionell rabbinischen und ist mit kleinen Veränderungen von *Antiquitates Judaicae* des *Josephus* übernommen. Siehe: *Josephus Flavius*, Ant. Jud. XIV:2:1-2. Vgl. [Josephus Gorionides], *Sefer Yosipon* XXXV (Flusser, 148:93-149:111).



auf ihn los, richteten ihre Schwerte auf ihn und sprachen zu ihm: Wenn Du nicht beten wirst, wirst Du durch das Schwert sterben. Als er sich nun in der Not sah, rief er zu Gott und sprach: Herr der Welt! Du, der Sein Volk Israel von allen Völkern auserwählt hat! Du, der Seinen Name auf diesem Tempel ruhen ließ! Möge es Dein Wille sein, in die Mitte der Söhne Israels Liebe und Brüderlichkeit einzupflanzen und den grundlosen Hass unter ihnen verschwinden zu lassen, so dass sie nicht einander überwältigen werden, denn sie alle sind Deine Diener und Deine Bundesgenossen! Als die Diener *Hyrkanus* dies vernahmen, erhoben sie sich gegen ihn und schlugen ihn mit den Schwertern, so dass er starb. Doch auch Gott zögerte nicht mit Seiner Vergeltung und ließ das Lager der Araber und das Lager des *Hyrkanus* von einer schrecklichen Pest befallen.<sup>1055</sup>

Die Geschichte des *Honi ha-Me'agel* stellt im Grunde eine weitere Umsetzung des klassischen Topos dar. Wie es bereits *René Girard* betonte, drehe sich die klassische altgriechische Tragödie stets um einen einzigen Gegenstand, und zwar – um die Gewalt. Die einfache empirische Erkenntnis, dass einem Krieg innerhalb der Gesellschaft nur dann ein Ende gemacht werden kann, wenn eine der Seiten den Beschuldigten aus den eigenen Reihen oder einen anderen anstatt seiner opfert, habe die Menschen auf die Idee gebracht, "versöhnende Opfer" zu bringen, damit die Gewalt innerhalb der Gesellschaft nie ausbreche. "*Der Leitgedanke der vorliegenden Hypothese scheint klar zu sein. Eine Gemeinschaft, die in Gewalt verstrickt ist oder vom Unheil bedrängt wird, dem sie nicht Herr werden kann, stürzt sich oft blindlings in die Jagt auf den 'Sündenbock'*".<sup>1056</sup> Die Idee eines solchen Opfers entstehe aber aus einer besonderen Einmütigkeit, welche in einem bestimmten Stadium des Krisenverlaufs alle zuvor kämpfenden Seiten vereinige. Diese Einmütigkeit spiele dabei die Hauptrolle, denn es sei äußerst wichtig, dass wirklich *alle* das erwählte Opfer als *Opfer* betrachten. Sollte aber die innere Verbindung zwischen dem Opfer und dem Opfernden erlöscht sein, verliere das Opfer den heiligen Charakter. Der Ritus verwandle sich in einen reinen Mord, der mit Rache heimgezahlt werden und eine weitere Kette gegenseitiger Totschläge entfesseln solle. Diesen Zustand der Gesellschaft nennt *Girard* "Krise des Opferkultes".

Eine ähnliche Situation findet sich in *DMY*. Das Aufhören der täglichen Opfergaben im Tempel, vermengt mit der Bedeutsamkeit der Pessachfeier, löst bei allen Juden ein Gefühl der Untragbarkeit des weiteren Kriegszustandes aus.

---

<sup>1055</sup> DMY XV (Vehlow, 391:539-549): חל, אותך, ה' אותך, חל אמר לו הורקנוס: אתה איש צדיק ופעמים רבות התפללת וענה ה' אותך, חל אמר להם חוני המעגל: התחת אליהם אני להסיר מלחמות נא את פני ה' אלהיך ויסגיר בידינו ארסתבלוס ויניח לישראל. אמר להם חוני המעגל: התחת אליהם אני להסיר מלחמות שהתעוררו ברוב עונות וחטאות? ויפצרו בו עבדי הורקנוס וישליכו חרבות עליו ויאמרו לו: אם לא תתפל תמות בהרב. והוא כאשר ראה נפשו בצרה צעק אל ה' ויאמר: רבון העולמים שבחרת בעמך ישראל מכל העמים ושכנת שמך בבית הזה, יהי רצון מלפניך שתטע בין בני ישראל אהבה ואחוה, ותסלק שנאת חנם מביניהם ולא יגברו אילו על אילו, כי הכל עבדיך בני בריתך. ועבדי הורקנוס כששמעו דבר זה קמו עליו ויכוהו בחרבות וימת. ולא אחר ה' נקמתו ויך את מחנה ערב ומחנה הורקנוס בדבר כבד מאד.

<sup>1056</sup> Girard, 1972, zit. nach d. dt. Übers., 121.

Bei den Dienern *Hyrkanus'* führt es aber zur Forderung an Gott, den Kriegszustand zu ihren Gunsten zu beenden. Die Belagerer haben noch nicht eine Reihe von Siegen und Niederlagen erlebt, so dass ihnen die Austauschbarkeit der eigenen Position mit der der Belagerten als gleich wahrscheinlich erscheinen könnte. Im Unterschied zu *Honi* sehen sie die eigene Identität noch nicht verloren und glauben, mit einem Sieg den endgültigen Frieden erlangen zu können. *Honi* betrachtet dagegen den Krieg als die Folge der Sünden der beiden Parteien, erkennt somit darin die Strafe Gottes und bittet daher Gott die wahre Ursache dieser Auseinandersetzung, nämlich den "bösen Geist" der Feindseligkeit zu entfernen. Als er jedoch den Kämpfern des *Hyrkanus* die Erfüllung ihres Wunsches verweigert, wird er in ihren Augen zum eigentlichen Verursacher des bestehenden Zustandes. Seine Hinrichtung hat also die Vertilgung des Unheils aus der Mitte der Belagerer zum Zwecke. Das Unheil wird damit aber nicht vertilgt, sondern erst angerichtet. Aus der Sicht Gottes ist es ein Mord, der nach Vergeltung schreit. Pest bricht aus, *Aristobulus* erhält die Unterstützung von Rom, *Hyrkanus* wird vertrieben und die Rivalität der Brüder liefert Judäa der Gewalt der Römer aus.

Der Eingriff Gottes ist in diesem Vorfall nicht entscheidend. Die Hinrichtung von *Honi* und die darauf folgende Pest haben keinen Einfluß auf die Lage des *Aristobulus*. Weder war für ihn *Honi* ein erwünschtes Opfer, noch war die Pest die entscheidende Ursache für die Aufhebung der Belagerung. Entscheidend war die Ankunft des *Pompeius* in Damaskus. Doch durch die betonte Nacheinanderfolge der beiden Ereignisse legt *Ibn Daud* dem Leser des *DMY* ihre latente Verbindung nahe. Das Ende der hasmonäischen Dynastie und der Verlust der Unabhängigkeit Judäas beginnen mit der Ermordung eines Gerechten.

Wellenartig wiederholt sich dieselbe Geschichte mit *Herodes*. Seine Gestalt wird ebenso mit den Zügen einer Figur aus der klassischen Tragödie ausgestattet. Der Protagonist versteht sein Schicksal nicht, versucht es mit aller Kraft zu bezwingen und erliegt schließlich seinen Leidenschaften, die ihn ins Verderben stürzen. In *DMY* versucht *Herodes* sein Leben lang ein großer Herrscher zu sein, doch er erweist sich als völlig machtlos angesichts der eigenen Angst um die Krone. Denn so charakterisiert ihn *Ibn Daud* selbst:

Die Tage seiner Regierung über Israel waren 40 Jahre. Er war ein tapferer Krieger, einsichtsvoll und des Wortes mächtig, von guter Gestalt und Gott war mit ihm. Er mochte die Weisen, *Hilel* und *Shamai*, und unterstützte sie. Er war der reichste unter allen Königen [aus dem Zeitalter] des Zweiten Tempels und besaß das Herz, edler als alle Könige vor ihm. Seine Geschenke waren großzügig, denn wie Steine waren für ihn Silber und Gold, und er erlöste Israel von allen seinen Sorgen. Er baute den Tempel in ein solches Gebäude um, das prächtiger als der [Tempel] des Königs *Salomon* wurde. Allein erschwerte er für Israel das Joch der

Steuerzahlungen und schenkte viel zu viel Gehör der üblen Nachrede, so dass er von Zeit zu Zeit das unschuldige und reine Blut vergoss.<sup>1057</sup>

Die wohlgesonnene Beschreibung des *Herodes* in demselben Wortlaut, mit welchem der König *David* im Buch *Samuels* charakterisiert wird, mit abschließender Bemerkung, dass Gott die ganze Zeit seiner Regierung mit ihm gewesen sei,<sup>1058</sup> folgt etwas übertreibend dem *Sefer Yosipon*,<sup>1059</sup> mangelt jedoch nicht nur an Erkenntnis der historischen Wahrheit, sondern steht sogar in einem augenfälligen Widerspruch zu den *Ibn Daud* zeitgenössischen *Herodes*-Gestalten, welche sowohl in der christlichen als auch in der jüdischen Tradition vermittelt wurden. In den beiden Traditionen wurde *Herodes* als prinzipienloser und gerissener Usurpator dargestellt, der für das Aufrechterhalten seiner Macht jegliches Gewissen und selbst die Gottesfurcht verliert. Bei *Ibn Daud* erscheint er dagegen viel frommer und vor allem reuevoll. Doch keines seiner zahlreichen Verbrechen ruft bei ihm und Gott so viel Bedauern aus wie die Hinrichtung von *Mariamne*. Sie unterscheidet sich von allen seinen übrigen Opfern insofern, dass sie kein rein politischer Blutzeuge ist. Die Verfolgung eines nahen Verwandten aufgrund des Verdachts, er wolle den amtierenden König töten, gehörte nämlich ebenso in *Ibn Dauds* Zeiten zum politischen Alltag. In *DMY* scheint daher sogar Gott sich aus derartigen Fällen herauszuhalten. Mit *Mariamne* verhält es sich anders. Wie *Ibn Daud* es an mehreren Stellen betont, wird sie von *Herodes* über alles geliebt. Getötet wird sie schließlich nicht nur wegen der vermeintlichen Verschwörung, sondern vor allem in der Annahme ihrer Untreue:

Und seine Diener brachten sie hinaus auf die Straße. Und alle Frauen Jerusalems zogen ihr hinterher. Auch ihre Mutter *Alexandra* folgte ihr und verfluchte sie, indem sie sprach: "Geh hinaus, Du, die ihren Mann verabscheut und sich gegen ihren Herren geschwört hat!" *Alexandra* weinte und täuschte vor, sie würde wegen der üblen Tat ihrer Tochter weinen. In ihrem Herzen aber wollte sie dem König gefallen, so dass er sie womöglich leben lasse, bis es ihr gelingen wird, ihm ein Gift zu verabreichen. *Mariamne* ging jedoch schweigend hinaus und schaute weder nach links, noch nach rechts. Sie hatte keine Angst vor dem Tod, denn sie wusste die Unschuld ihres Herzens und die Reinheit ihrer Hände, sowie dass Gott ihr eine große Belohnung in der zukünftigen Welt zukommen lassen wird. Furchtlos streckte sie ihren Hals aus und man schlug ihr den Kopf ab und vergoss ihr reines Blut.

Doch auch die Vergeltung Gottes ließ nicht lange auf sich warten. Eine schwere Seuche traf das Haus des *Herodes* und raffte die Obersten seiner Diener, seiner

---

<sup>1057</sup> *DMY* XXXIV (Vehlow, 437:1293-1301): והימים אשר מלך על ישראל ארבעים שנה. והוא היה גבור חיל איש. והוא אהב את החכמים הלל ושמאי וסיעתם. והוא העשיר מכל מלכי בית שני ונדיב לב שכל ונבון דבר ואיש תאר וה' עמו. והוא אהב את החכמים הלל ושמאי וסיעתם. והוא העשיר מכל מלכי בית שני ונדיב לב היה מכל המלכים אשר היו לפניו. מתנותיו היו מתנות מעשירות כי לאבנים נחשב לפניו כסף וזהב והניח לישראל מכל צריהם. ובנה בית המקדש בניין טוב מבניין המלך שלמה. אבל היה מכביד עול המס על ישראל והיה רחב און מקבל לשון הרע, הפכפך שופך דמי נפשות אביונים נקיים.

<sup>1058</sup> Vgl. *Sam.* I:16:18.

<sup>1059</sup> [Josephus Gorionides], *Sefer Yosipon* LV (Flusser, 261:28-32).

Minister und seiner Konkubinen weg. Im ganzen Land Judäa brach die gewaltige Seuche aus und ganz Israel erkannte, dass dieses große Unheil sie wegen dem [vergossenen] Blut von *Mariamne* heimsuchte. Dann schrien sie auf zu Gott und sprachen: "*Ein einziger Mann sündigt, und du willst der ganzen Gemeinde zürnen?*"<sup>1060</sup> Da ließ der HERR sich für das Land erbitten, und die Seuche wurde vom Volke abgewehrt.<sup>1061</sup> Doch der König bereute, ihr (*Mariamne*) unschuldiges Blut vergossen zu haben, und die Liebe zu ihr wuchs in seinem Herzen so [stark], dass er [davon] todkrank wurde.<sup>1062</sup>

Wie in dem Fall von *Hyrkanus* trifft die Strafe Gottes nicht nur den Sünder, sondern die gesamte Gesellschaft. Der König wird diskreditiert, die politische Elite vernichtet, und anstatt des vereinenden Sühneopfers tritt in die soziale Erinnerung die Erfahrung des begangenen Verbrechens, welches der Rache bedarf. Die Familie *Herodes'* fällt endgültig auseinander. Seine Söhne verabscheuen ihn, was ihm auch den Grund liefert, sie ebenso umzubringen. Im Folgenden tötet er hauptsächlich die Menschen, die er am meisten liebt.

In der Geschichte des Jüdischen Krieges, des Großen Aufstandes Judäas gegen Rom, werden die Eingriffe Gottes in das historische Geschehen viel verheerender, konsequenter und systematischer. Die in edlen Absichten angefangene Rebellion gegen den römischen Prokurator *Florus*, einen Erpresser, Vergewaltiger und Gotteslästerer, entgleitet gleich nach dem ersten Zug jeglicher Kontrolle des Königs, des Hohepriesters und des Sanhedrins. *Elasar*, ein tapferer Krieger und Sohn des Hohepriesters *Ananus*, ruft im Tempel durch das Schofarblasen die Männer zu sich zusammen, um die von *Florus* bedrohte Prinzessin *Berenike* zu verteidigen. Die Römer werden angegriffen und umgebracht. Im Verlauf des Aufstandes zerfällt aber die Gesellschaft schrittweise in kleine militante Gruppierungen, Ortsgemeinden und Parteien, welche sich später in Räuberbanden entarten, sich letzten Endes in Jerusalem zum Bürgerkrieg versammeln und einander fleißig bekämpfen. Der Versuch des Hohepriesters *Ananus* noch vor der römischen Belagerung Jerusalems die "Räuber" aus der Stadt, und vor allem aus dem Tempel zu verjagen, scheitert gerade infolge des göttlichen Eingriffes. Am Ende einer blutigen Schlacht gelingt

<sup>1060</sup> Vgl. Num. 16:22.

<sup>1061</sup> Vgl. Sam. I:24:25.

<sup>1062</sup> DMY XXVI (Vehlow, 416:965-417:978): ויציאוהו עבדיו אל רחוב העיר. וכל נשי ירושלם יוצאות אחריה: ואלכסנדרה אמה יוצאת אחריה ומקללת אותה ואומרת: צאי גועלת אישה וקושרת על אדוניה! ואלכסנדרה בוכה ומראה שהיא בוכה מרוע מעשה בתה, והיא בלבבה להתרצות למלך אולי יחיה אותה עד אשר תוכל להשקותו סם המות. ומרימי היתה יוצאת ושותקת ולא היתה מבטת ימין ושמאל ולא מפחדת מן המות כי היתה יודעת תום לבבה ונקיון כפיה וכי אֵלֵהִים יִשְׁלַם לָהּ שָׂכָר טוֹב לְעוֹלָם הַבָּא. ופשטה את צוארה בלי פחד ויכרתו את ראשה וישפכו את דמיה נקיה. ולא איחר ה' את נקמתו ויהי דבר גדול בבית הורודוס וימותו גדולי עבדיו ומשרתיו ופילגשיו. ובכל ארץ יהודה היה דבר כבוד מאד. וידע כל ישראל כי בדמי מרימי הצער הגדול הזה עליהם. ויצעקו אל ה' ויאמרו: האיש אחד יחטא ועל כלה עדה תקצוף? ויעתר ה' לארץ והסירה דבר מעל העם. והמלך ניהם על אשר שפך דמיה בלי עון ותגבר אהבתה בלבו עד אשר חלה למות.

es *Ananus*, die restlichen Zeloten unter der Leitung *Jochanans* im Tempel zu verschließen. Dieser ruft jedoch unter einem falschen Vorwand die Idumäer zur Hilfe. Ihre 20.000-Mann-starke Armee stellt sich vor Jerusalem auf. *Ananus* schickt seine Männer zur Mauer und beginnt die Verhandlungen mit den Idumäern, um das Missverständnis aus dem Wege zu räumen. Doch "[plötzlich] fielen über sie Donner und Blitze her, Hagel und wirres Feuer. Und das Volk floh herab von der Mauer, denn sie sagten: Gott kämpft für uns!"<sup>1063</sup> Die Zeloten ergreifen die Gunst der Stunde, öffnen den zuvor etwas verzweifelten Idumäern die Tore der Stadt, ziehen sie auf die eigene Seite und weihen somit Jerusalem dem Untergang.

Die Beschreibung des verhängnisvollen Gewitters stellt in *DMY* eine spezifisch jüdische Umdeutung der literarischen Mittel der klassischen Tragödie dar. In der klassischen Tragödie geht der eigentlichen Schlusskatastrophe immer ein böses Vorzeichen voraus, das von den Protagonisten missverstanden wird. Die Funktion des bösen, von allen falsch interpretierten Omens erhält diese Naturerscheinung bereits bei *Josephus*.<sup>1064</sup> *Sefer Yosipon* schildert sie in noch dramatischeren Bildern,<sup>1065</sup> von denen *Ibn Daud* in *DMY* nur die zwei wichtigsten Merkmalspaare wählt. Diese sind "Donner und Blitze" (*qolot u-waraqim*),<sup>1066</sup> welche den hebräischen Leser an die Naturzustände bei der Offenbarung am Berg Sinai erinnern sollten, und "Hagel und Feuer" (*barad we-eš*), die den Betrachter unmissverständlich auf die siebte Plage in Ägypten hinweisen, auf die Plage, welche in ihrer widernatürlichen Kombination von Eis und Flame selbst den Pharao zum ersten Mal zur Anerkennung der Existenz Gottes gezwungen habe.<sup>1067</sup> In dieser Naturerscheinung zieht also Gott, oder – wie *Ibn Daud*, der Philosoph, es sagen würde – Sein Engel in Jerusalem ein. Diese Erscheinung wird aber, wie es sich in einer Tragödie gehört, missverstanden. Denn Gott kommt nicht, um eine Partei zu ergreifen, sondern um die gesamte Gesellschaft für ihre Gräueltaten gegenüber einander zu bestrafen.

Sein letzter Eingriff in das Geschehen erfolgt laut *DMY* kurz vor dem bitteren Abschluss des Krieges, in der Zeit der römischen Belagerung Jerusalems. Die "Räuber" unter der Führung *Jochanans* entfachen eine Reihe von Repressalien, mit denen sie die Elite der Stadt systematisch vernichten. Ihr letztes Opfer ist ein gewisser *Gorion*, "ein tapferer Kämpfer, welcher Gottes Kriege geführt hat und völlig

---

<sup>1063</sup> *DMY* XLII (454:1543-1544): ויהי קולות אליהם וברקים וברד ואש מתלקחת וינס העם מעל החומה כי אמרו: כי ה' נלחם לנו. *Vehlow* übersetzt irrtümlicherweise: "God has come to wage battle against us".

<sup>1064</sup> *Josephus Flavius*, *De Bello Iudaico* IV:4:5-6.

<sup>1065</sup> [*Josephus Gorionides*], *Sefer Yosipon* LXIX (*Flusser*, 326:62-327:67).

<sup>1066</sup> Ex. 19:16.

<sup>1067</sup> Ex. 9:22 ff.

*schuldlos gewesen ist*", doch von ihnen nicht nur getötet, sondern nach seiner Hinrichtung den Hunden zum Fraß vorgeworfen wurde.<sup>1068</sup> Gleichzeitig veranstalten die Römer ein blutiges Massaker im Lager der Flüchtlinge jenseits von Jordan und bringen dabei 92.000 Menschen um.<sup>1069</sup>

Gleich darauf berichtet *DMY* über den unerwarteten Tod von *Nero*, indem "Feuer Gottes auf ihn vom Himmel gefallen ist".<sup>1070</sup> Und alsdann gießt Gott über Jerusalem einen "Geist der Verwirrung" (*ruah 'iw'im*).<sup>1071</sup> Die Stadt wird durch Loswerfen unter drei Anführern der Zeloten aufgeteilt: *Elasar*, der Sohn *Ananus'*, bekommt den Tempel, *Jochanan* – die Straßen und *Simon* – die Stadtmauer, worauf sie beginnen, sich blutige Kämpfe zu liefern. *Jochanan* greift den Tempel an und tötet die darin noch amtierenden Priester und Pilger mitten bei ihren Opfertagen, so dass der Tempel bald durch Anhäufung der Leichen der Menschen und Tiere nicht mehr betretbar wird. Der Gottesdienst in Jerusalem wird dadurch vollkommen eingestellt.<sup>1072</sup>

Die Situation spitzt sich noch mehr zu, als die kämpfenden Parteien die von einander eingenommenen Stadtteile in Brand zu setzen beginnen, womit auch die Vorräte der Belagerten vollkommen vernichtet wurden. Im Unterschied zu seiner Vorlage im *Sefer Yosipon* sieht nun *Ibn Daud* die entstandene Lage als Werk Gottes: "Alles wurde verbrannt im Feuer und Hunger, Pest und Gewalt breiteten sich aus. Jeder, der [aus Jerusalem] hinausging, wurde gefangen genommen. Und über die [in der Stadt Verbliebenen] sprach Gott Seine vier bösen Urteile aus."<sup>1073</sup> Die

<sup>1068</sup> *DMY* XLII (Vehlow, 455:1550-1565): [...] איש גבור חיל ונלחם מלחמות ה' וצדיק גמור [...]

<sup>1069</sup> Ebd. (Vehlow, 456:1570-1573).

<sup>1070</sup> Ebd. XLIII (Vehlow, 456:1576-1577): מת נירוון כי אש אלהים נפלה עליו מן השמים.

<sup>1071</sup> Interessant erscheint in dieser Geschichte, dass die innere Teilung und der Bürgerkrieg der Stadtbevölkerung im belagerten Jerusalem für *Ibn Daud* im Grunde nichts Neues darstellt. Bereits in der Zeit der Auseinandersetzung zwischen *Hyrkanus* und *Aristobulus*, nahm *Pompejus Aristobulus* gefangen und belagerte das ihm treu gebliebene Jerusalem. Darauf teilte sich die Stadtbevölkerung in Friedens- und Krieges-Parteien, welche einander auch bekämpften. Siehe: Ebd. XVII (Vehlow, 394:605-395:608). In diesem Fall schreibt *Ibn Daud* die Rivalität der Stadtbürger weder der göttlichen Einmischung, noch der Wirkung eines "böses Geistes" zu. Zu diesem Erklärungsmuster greift er allein in der vorliegenden Geschichte, womöglich infolge ihrer völligen Absurdität: Alle drei Gruppen sind Gegner der Römer, kämpfen jedoch viel heftiger gegen einander, als gegen den gemeinsamen Feind.

<sup>1072</sup> Ebd. XLIV (Vehlow, 458:1599-459:1619).

<sup>1073</sup> Ebd. (Vehlow, 459:1622-1624): הכל נשרף באש וגדל הרעב והדבר והחרב. והיוצא הלך בשבי וישפטם ה' בארבעת שפטיו הרעים.

*Josephus* erwähnt Gott an keiner Stelle in der Darstellung dieser Geschichte. Siehe: *Josephus Flavius*, *De Bello Iudaico* V:1:4-5. *Sefer Yosipon* spricht dagegen von denselben "vier Plagen" (*arba'at miney makot*), wenn er sie auch etwas anders benennt. Siehe: [*Josephus Gorionides*], *Sefer Yosipon* LXXII (Flusser, 339:53-55). Außer dieser dezenten Allusion auf die Plagen in Ägypten findet man in *Yosipon* keinen anderen Anhaltspunkt für die Zuschreibung des Geschehens dem göttlichen Urteil. Eine derartige Deutung der Geschichte ist also die von *Ibn Daud* selbst.

Menschen in Jerusalem wurden also entweder verbrannt, starben von Hunger, erlagen einer Krankheit, oder fielen dem Schwert zum Opfer.

Die Geschichte endet in *DMY* mit der Zerstörung des Tempels und der totalen Verwüstung des Landes nach der blutigen Niederlage des Aufstandes. Dafür macht *Ibn Daud* aber weder Gott, den unsichtbaren Koautor dieses Dramas, noch *Titus*, und zwar nicht mal andeutungsweise, verantwortlich. Den "armen" *Titus*, welcher in der rabbinischen Tradition im Gegensatz zu *Josephus* und *Sefer Yosipon* für einen der größten Bösewichte gehalten wird,<sup>1074</sup> lässt *Ibn Daud* als einen unfeiwiligen Zeugen der Gräueltaten der Rebellen ausrufen: "*Gott des Himmels! Ich bin rein vom Blut dieser Toten, denn nicht ich habe sie getötet. Ich habe nur den Frieden gesucht. Gott des Himmels! Fordere doch ihr Blut von den Räubern, welche all dies Unheil über dieses Volk gebracht haben!*"<sup>1075</sup> An einer anderen Stelle erläutert *Ibn Daud* seine Haltung wie folgt:

[...] *Elasar* [war] derjenige, welcher all dieses Unheil herbeigeführte, indem er seine Verschwörung gegen den römischen Prokurator anzettelte und Israel zum Attentat gegen sie aufhetzte. [...] Denn allein *Nero* hasste Israel. Und wenn die [Juden] sein Joch [nur noch] bis zum Tage seines Todes erduldet hätten, hätten *Vespasianus* und *Titus* sich ihnen gleich *Oktavian Augustus* als gnädige Könige erwiesen und die Könige aus Israel über sie (die Juden) eingesetzt.<sup>1076</sup>

Wie bereits erwähnt, hält *Ibn Daud*, wenn auch nicht alle Römer, dann zumindest *Titus* für das Werkzeug Gottes, nicht für den Verursacher des Geschehens. Die Geschichte dreht sich immer um die Juden selbst, welche belohnt und bestraft werden, falls sie die Gebote des Zusammenlebens befolgen oder brechen. Die Entfaltung der Geschichte vollzieht sich mit einer zunehmenden Einflussnahme Gottes, welche den handelnden Personen die Willensfreiheit nicht entreißt, sondern mit gezielten Eingriffen neue Situationen schafft, in welchen die Bösewichter – wie *Ibn Daud* es in *AR* formuliert hat – dem "Übel ihrer Vorsätze" überlassen werden.<sup>1077</sup>

Nur selten, wie zum Beispiel bei *Simon*, dem Hasmonäer, oder dem Kaiser *Nero*, erstreckt sich die Vergeltung auf den König selbst. In den meisten Fällen – und gerade diese machen für *Ibn Daud* die historische Entwicklung aus – trifft das Urteil nicht direkt den schuldigen Anführer, sondern seine Nachkommen und die gesamte Gesellschaft. So geschah es mit *Jochanes Hyrkanus* und *Alexander*

<sup>1074</sup> Siehe bspw. TB *Giṭin* 56b-57a.

<sup>1075</sup> *DMY XLVI* (Vehlow, 465:1712-1715): נקי אני ה' אלהי השמים מדמי המתים האלה כי אני לא הרגתי וכי שלום בקשתי. אלהי השמים בקש דם מיד הפריצים אשר הביאו את כל הרעה הזאת על הגוי הזה.

<sup>1076</sup> Ebd. (Vehlow, 1604-1608): [...] אלעזר [...] אשר סבב את כל הרעות בקשרו על נציב רומיים וכאשר הסית את ישראל לפשוע בהם. [...] כי נירון קיסר לבדו היה שונא את ישראל. ואם היו סובלים את עולו עד יום מותו היו להם אספסיוס וטיטוס מלכי רחמים כאכתביוס אגוסטוס והיו ממליכים עליהם מלכים מישראל.

<sup>1077</sup> Siehe: Abs. 3.3.3.2.

*Janäus*, so geschah es mit *Herodes*. Denn für *Ibn Daud* ist es nicht der König allein, der sich richtig oder falsch entscheidet, sondern die gesamte Gesellschaft, welche diese Entscheidungen zulässt.

In der Deutung der jüdischen Geschichte im Zeitalter des Zweiten Tempels bietet *DMY* trotz der rein narrativen Form eine tiefgreifende Analyse des historischen Geschehens. Ihrem Gedankengang nach ist die Gesellschaft, welche die Grundprinzipien des sozialen Miteinanders verliert, dem Untergang geweiht. Die Rolle des blinden und an sich absolut willkürlichen Schicksals der griechischen Tragödie nimmt in *DMY* Gott an. Dadurch bekommt die Geschichte nicht nur einen sakralen Charakter der Offenbarung, sondern auch einen Sinn. Die Einflussnahme Gottes auf das gesellschaftliche Fatum weist diesem einen moralischen Inhalt zu und wird dadurch zu einer Lehre und Warnung. Sie lässt nämlich in sich eine innere Logik erkennen. In *DMY* greift Gott in die Geschichte nur dann ein, wenn ihr Verlauf nicht einfach das jüdische Volk, sondern seine Gerechten direkt betrifft. Jede Bestrafung, d.h. die aus Gottes Handlung hervorgehende Verschlechterung der sozialen Zustände, ist eine Folge des Mordes an einem Gerechten. Jede Belohnung ist eine Unterstützung der Rettung der Gerechtigkeit. Doch sie sind ebenso keine autonome, von einander unabhängige, "automatische Reaktionen" Gottes wie etwa die der Naturgesetze. Die Zeit in der Geschichte wird auf ein Ziel gerichtet. So wird die Gesellschaft nicht für alle Sünde bestraft, und nicht für alle Wohltat belohnt. Manchmal, wie es beispielsweise beim Aufstand *Ananus* gegen die Zeloten geschah, ist *eine* gute Tat nicht ausreichend, um den Beschluss Gottes und somit den Verlauf der Geschichte zu ändern. So wie *Maimonides*, in seiner Auslegung der Verstockung Pharaos in *Ṭamānīyat Fusūl* behauptet, sollten einem Bösewicht die Tore der Reue und der Umkehr nach dem Übertritt einer gewissen Grenze nicht mehr offen stehen.<sup>1078</sup> Die langfristige historische Entwicklung bewirkt somit auch einen bestimmten moralischen Zustand der Gesellschaft, welcher im trägen Vollzug ihrer Existenz ab einem bestimmten Punkt nicht mehr vor Vernichtung gerettet werden kann. Und für das Aufrechterhalten dieser historischen Gerechtigkeit trägt laut *Ibn Daud* nun Gott selbst die Sorge.

Die temporale Zahlensymmetrie im Sinne von *Gershon Cohen* ist in *DMY* jedoch nicht zu finden. Dafür mangelt es diesem Werk vor allem an einer durchgehenden Chronologie. Der Text geht nämlich von einer ganz anderen Fragestellung aus. Die Absicht *Ibn Dauds* liegt hier in der Beschreibung der Handlungen Gottes (bzw. Seiner Engel) als Reaktionen auf die Entscheidungen

---

<sup>1078</sup> Maimonides, *Ṭamānīyat Fusūl* VIII (Wolff, 33 f.)



der Menschen. Und aus der temporalen Sicht weisen die menschlichen Entscheidungen keine symmetrischen Muster auf. Folglich fehlt den Eingriffen Gottes in die Geschichte auch jegliches Zeitmuster. Dennoch finden wir in *DMY* eine Symmetrie anderer Art. Gottes Zeichen häufen sich nämlich an, wenn die Gesellschaft sich ihren "Grenzzuständen" nähert: Auf Schritt und Tritt begleitet Gott den Aufstand *Mattatias'* und seiner Söhne, bewirkt für sie Wunder und lässt ihre viel mächtigeren Widersacher hoffnungslos versagen; umgekehrt und doch mit derselben Intensität geht Er beim Aufstand gegen die Römer vor. In der Zwischenzeit sind Seine Erscheinungen recht selten. In dieser Zwischenzeit folgen den Protagonisten Seine Belohnung und Bestrafung nicht auf den Fuß, so dass erst die Nachkommen von *Johannes Hyrkanus* und *Alexander Jannäus* die Strafe für die Sünden der beiden verbüßen müssen. Die Waage der göttlichen Gerechtigkeit scheint in einer Schaukelbewegung den Charakter der Zeit zu bestimmen. Die Geschichte unterteilt sich in die Phasen Seiner Gnade, Seiner scheinbar wankenden Entscheidung und Seines endgültigen Gerichtsurteils. Wie auf Flügeln getragen hebt Gott in *DMY* die gerechten Herrscher empor und wie Steine lässt er die Sünder fallen. Dabei werden jedoch nicht die Anführer selbst gerichtet. Vielmehr ist es die Gesellschaft, welche ihre Taten unterstützt oder duldet. Die Zeit erfährt dadurch eine schwingende Halbkreisbewegung, welche die temporale Ordnung der sozialen Transformation in die Stufen des Aufstiegs, des Stillstandes und des Untergangs einteilt. Und es liegt nicht in der Macht einer Person, sei sie auch der König selbst, jenen Zeitverlauf umzukehren.

Auf den ersten Blick erscheint diese Regel gar nicht gerecht. Warum sollen die Kinder die Sünden der Väter verantworten? Wieso trifft die Strafe alle Mitglieder der Gesellschaft und nicht allein den Schuldigen? Weshalb kann eine gute Tat ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr das Todesurteil abwenden? Und weswegen bleibt manche Sünde unbestraft, wenn die Zeit der Vergeltung noch nicht angebrochen ist? Um die Antwort auf all die Fragen zu verstehen, müssen wir uns zunächst *Ibn Dauds* Lehre über die Mechanik des historischen Wandels zuwenden, kurzum der Mechanik der Providenz.

#### M e c h a n i k d e s h i s t o r i s c h e n W a n d e l s

4.2.2.

Die Erklärung der Entstehung der sozialen Transformationen finden wir zunächst in *AR II:6:1*. Da die gesamte Existenz laut *Ibn Daud* letzten Endes von Gott herrühre, fängt er seine Erläuterung der historischen Transformationen der Gesellschaft auch mit Gott an:

Wir sagen, dass alle Prophezeiung, alle Vollkommenheit und alle Ordnung unter den guten Ordnungen von Gott, gesegnet sei Er, [herrühren, und zwar] durch Seinen Willen, durch Sein Wort und durch Seine ewige Absicht von jeher.

Wahrlich kommen einige von ihnen (den neu erschaffenen Dingen) von Ihm, gesegnet und gepriesen sei Er, ohne Vermittler, direkt; die anderen aber – durch einen, oder mehrere Vermittler. Die wichtigsten unter den großen, bei der Schöpfung der Erde und des Himmels [erschaffenen] Dingen<sup>1079</sup> kommen von Ihm, gesegnet sei Er, direkt. Das aber, was sich darunter befindet, – die weltlichen Neuerscheinungen, oder der Wechsel der Reiche, – [all dies] kommt [von Ihm] durch die Vermittler. [...] Alle weltlichen Neuerscheinungen entstehen also durch einen dafür bestimmten Engel.

Die Astrologen behaupten aber, dass die Konstellationen der [Sterne], welche sich jeden Moment erneut bilden, in demselben Moment die Neuentstehung der Dinge verursachen, die sich unterhalb von ihnen (den Sternen) befinden. Die Meister der Forschung unter ihnen (den Astrologen) sehen jedoch ein, dass es unmöglich sei, dass eine Bewegung ohne einen Beweger stattfindet. Siehe, also: Alles, was in der Welt entsteht, ist [tatsächlich] mit ihnen (den Sternen) und den Bewegern<sup>1080</sup> des Himmels direkt verbunden; doch durch eine Verkettung [der Ursachen auch] mit Gott, gesegnet sei Er.

Daher werden die Beweger des Himmels folgendermaßen genannt: "Der große Fürst, der gesetzt wird über die Söhne Deines Volkes",<sup>1081</sup> danach: "Fürst Griechenlands",<sup>1082</sup> und dann: "Fürst des persischen Reiches".<sup>1083</sup> In der Allwissenheit Gottes, gesegnet sei Er, werden sowohl die allgemeinen als auch die partikulären Dinge vorausgesehen. Alsdann bestimmt Er für sie die leitenden Wesen, welche sie von der Potenz in die Aktualität befördern. Unter diesen werden einige – "Seine Engel, Helden an Kraft, Vollzieher Seines Wortes",<sup>1084</sup> andere – "Seine Heerscharen, Seine Diener, Vollzieher Seines Willens"<sup>1085</sup> genannt. Er hat [sogar solche Engel], welche die seelischen Eigenschaften der Tiere bestimmen.<sup>1086</sup>

<sup>1079</sup> Die Übersetzung von *Solomon Mofoṭ* lautet: "viele große [Ereignisse] wie die Erschaffung des Himmels und der Erde". (EN, 176:5-6; vgl. Eisenberg, 70).

<sup>1080</sup> Der Text von *Weiss* spricht nicht von den "Bewegern" (Pl.), sondern von einem "Beweger", womit der höchste Intellekt, der Intellekt der Allumfassenden Sphäre, gemeint sein müsste. Siehe unten: Anm. 2 zum hebr. Text. Diese Textversion scheint jedoch unwahrscheinlich zu sein, da es sich an der Stelle um die Gattung der Engel und nicht um einen bestimmten Engel handelt.

<sup>1081</sup> Dan. 12:1. Dieser Vers ist ein Teil der Rede Gottes zu *Daniel*. Gemeint ist der Engel *Michael*, der Engel des jüdischen Volkes.

<sup>1082</sup> Ebd. 10:20.

<sup>1083</sup> Ebd. 10:13.

<sup>1084</sup> Ps. 103:20.

<sup>1085</sup> Ebd., 103:21.

<sup>1086</sup> AR II:6:1 (ER 190b4-191a13): ונאמר שכל נבואה, וכל שלמות, וכל סדור מסדורי הטובות אמנם הם מאת השם: וברצונו, ובמאמרו, ובחפצו הקדום מני עד. אך מהם מה שיצא מאתו ית' וית' מבלי אמצעי אבל יציאה ראשונה. ומהם מה שיצא באמצעי או באמצעיים. ומן היותר ראוי בעניינים הגדולים בבריאת השמים והארץ שיצאו מאתו יציאה ראשונה, ובמה שלמטה מזה, מן החדושים העולמיים והעתקת המלכיות, שיצאו באמצעיים [...] וכל החדושים שבעולם אמנם יתחדשו על ידי מלאך ממונה עליהם. אמנם בעלי משפטי הכוכבים יאמרו, שהמצבים שלהם המתחדשים בכל רגע, [יחייבו התחדשות ענינים במה שלמטה מהם בכל רגע].<sup>(1)</sup> ואמנם מי שהוא יותר עליון מהם בעיון, ויראה שאין דרך שתהיה תנועה אלא ממניע, הנה ייחס כל מה שיתחדש בעולם אליהם, ואל מניעי<sup>(2)</sup> השמים ראשונה, ובהשתלשלות אל השם ית'. ומניעי השמים יקרא אחד מהם: "השר הגדול העומד על בני עמך", ואחר: "שר יון", ואחר: "שר מלכות פרס". והשם ית' כבר קדמו בידיעתו כל הדברים הכלליים והחלקיים, ומנה בהם ממונים יוציאו מן הכח אל הפועל. מהם מה שיקראו: "מלאכיו גבורי כח עושי דברו", ומהם מה שיקראו: "צבאיו משרתיו עושי רצונו", עד שיש לו ממונים מהם תכונות מה בנפשות הבעלי חיים.

<sup>(1)</sup> Diesen Satzteil enthält der Text von *Weiss* nicht. Siehe: Weiss, ER, 311. Dafür aber findet man ihn in drei weiteren MSs. Siehe: Weiss, TV, 80 (Samuelson, 276). Vgl. Weil, ER, 86 & EG, 109;

Ich fasse seinen Gedanken kurz zusammen. Alle Ordnung, darunter auch die der Gesellschaft, kommt der Welt direkt von Gott zu. Es ist die transzendente, unveränderliche, ewige Seite der sozialen Existenz. Die Veränderungen dagegen geschehen auf Geheiß der Engel. Und ihre Entscheidungen manifestieren sich am Firmament in der Bewegung der Gestirne. Im Weiteren erläutert *Ibn Daud* seine Haltung zur Astrologie. Er weist darauf hin, dass die Wirkung der Gestirne eigentlich nicht frei sei, sondern den göttlichen Willen ausführe, den Willen, den Er eben durch die Wirkung der Seelen und der Intellekte der Himmelsphären geltend mache.<sup>1087</sup> Die Astrologie, die Lehre der Heiden,<sup>1088</sup> verwandelt sich somit in die Wissenschaft über die göttliche Vorsehung. Für das Verständnis der Mechanik dieser Wirkungen sind aber in dem zitierten Textabschnitt zwei folgende Aussagen wichtig: Erstens, fällt auf, dass hier nicht zwischen Engeln und Gestirnen unterschieden wird. Die Wirkung der "Konstellationen der Sterne" bei den Astrologen deutet *Ibn Daud* nämlich als eine Wirkung der Engel. Zweitens, folgt aus den angeführten Beispielen, dass der Wille Gottes durch die Engel sich auf die Nationen auf eine "universelle Weise" bezieht, und zwar nicht auf jeden einzelnen Menschen, so dass das Fatum eines Staates sich aus der Summe der Schicksale aller seiner Bürger ergeben würde, sondern vielmehr auf die ganze Nation insgesamt, so dass das Fatum eines Menschen sich dem Schicksal seines Landes fügen muss.

Und so finden wir es auch am Ende von AR II:4:3. Hier bringt *Ibn Daud* mehrere Schriftstellen zum Beweis der Existenz der Engel. Und darin lesen wir die folgende Interpretation der Prophezeiungen *Daniels*:<sup>1089</sup>

Jeder der Himmelsbeweger ist für eine Nation bestimmt. So [sprach] beispielsweise ein Engel zu Daniel: "*Der Fürst des persischen Reiches stand mir 21 Tage entgegen. Da kam aber Michael, einer der ersten Fürsten, mir zur Hilfe*".<sup>1090</sup> Sein Spruch "21 Tage" scheint sich auf [die Dauer von] etwas mehr als 20 Jahren zu beziehen, die zwischen dem ersten Jahr der [Regierung] des Königs Kyros, in dem er den Bau des Tempels befohlen hat, und der Zeit von *Darius*, in der der [Bau] vollendet wurde, vergangen sind; [d.h.] bis zu der Zeit, als der persische König den Bau des [Tempels] eingestellt hat. Und [darüber] spricht der [Engel]: "*Und der Fürst des persischen Reiches stand mir 21 Tage entgegen*". – Du weiß doch bereits, dass

---

Samuelson, EF, 228 & 238, Anm. 136. <sup>(2)</sup>So in den meisten MSs. Der Text von Weiss enthält stattdessen: מניע.

<sup>1087</sup> AR II:6:1 (ER 191b13-192a3). Vgl. AR I:6 (ER 90b10-91b6 ff.), etc.

<sup>1088</sup> Die Astrologie versteht *Ibn Daud* als eine ursprünglich heidnische Wissenschaft (z.B.: ER I:6, 90b18-91b1; II:6:1, 191b9-11). Seiner Meinung nach aber habe sie einen wahren Sinngehalt. Nur hätten die Alten die göttliche Führung dahinter infolge ihrer Naivität nicht erkennen können. Dass die Beschäftigung damit dennoch erlaubt ist, versucht *Ibn Daud* an mehreren Stellen mit der Hilfe der Schriftverse und der Zitate aus dem Talmud zu beweisen.

<sup>1089</sup> Vgl. SQ I:76-119.

<sup>1090</sup> Dan. 10:13.

die [Schrift] Jahr mit "Tagen" bezeichnet, wie [beispielsweise] in dem Vers: "*Tage dauert sein Einlösungs[recht]*".<sup>1091</sup> – Und als der Bau vollendet wurde, sprach der [Engel]: "*Da [kam] Michael, einer der ersten Fürsten*".

Die Niederlage und die Unterwerfung des persischen Königs durch den griechischen König beschreibt [der Engel] so: "*Wenn ich weggehe, – da wird der Fürst vom Griechenland kommen*".<sup>1092</sup> Es scheint also, dass der Bewegter der Sphäre des Sternes, der über eine Nation herrscht und für ihre Führung bestimmt wird, wie [dies] die von den Astrologen aufgestellten Prinzipien [besagen], in der Sprache der Tora auch ihr "Anführer" (*manhig*) genannt wird. Daher spricht [die Schrift]: "der Fürst des persischen Reiches", "der Fürst des griechischen Reiches", "Euer Fürst *Michael*" [usw.]. Allerdings, es soll uns nicht kümmern, ob alle Wissenschaften mit der Tora übereinstimmen [oder nicht].<sup>1093</sup>

Aus dem vorliegenden Abschnitt wird deutlich, dass die Geschichte – oder genauer gesagt, die politische Geschichte – im Grunde genommen, das "Kommen und Gehen" der Engel ist, und somit auch das Kommen und Gehen der Gestirne. Hiermit räumt *Ibn Daud* die Möglichkeit einer astrologischen Berechnung der Vergangenheit und der Zukunft ein. Auf der anderen Seite, wird hier auch durchaus evident, wie *Ibn Daud* mit der Zeitrechnung – ob er sie nun mithilfe der astro- oder numerologischen Methoden gewinnen will – umgeht. "21 Tage", welche er sowohl seiner eigenen Beweisführung zufolge, als auch traditionsgemäß als "21 Jahre" verstehen sollte, deutet er plötzlich als "etwas mehr als 20 Jahre". Auf das Problem einer derartigen Zeitzählung und ihrer Wurzel in der rabbinischen Tradition werden wir hier nicht eingehen. Doch bereits aus der vorliegenden Stelle wird auch ohne Weiteres ersichtlich, dass *Ibn Daud* zwischen der prophezeiten und der wirklichen Dauer unterscheidet. Zur Darlegung seiner chronologischen Technik gibt es in der vorliegenden Arbeit keinen Platz. Hier möchte ich eher die Antwort auf eine allgemeinere Frage finden, auf die Frage nach dem Zeitmodus der Geschichte.

<sup>1091</sup> Lev. 25:29. So lautet der ganze Vers: "*Wenn jemand sein Wohnhaus in einer Stadt mit Mauer verkauft, dauert sein Einlösungs[recht] bis zum Ablauf eines Jahres (šanah) nach dem Verkauf des [Hauses]; Tage (yamim) dauert sein Einlösungs[recht]*."

<sup>1092</sup> Dan. 10:20.

<sup>1093</sup> AR II:4:3 (ER 161a7-b8): המלאך [שאמר] אומה, כמו [שאמר] המלאך, ואשר הם מהם מניעי השמים ייוחד כל אחד מהם באומה אומה, כמו [שאמר] המלאך [שאמר] המלאך לדניאל: ושר מלכות פרס עומד לנגדי עשרים ואחד יום, והנה מיכאל אחד השרים הראשונים בא לעזרני. אמרו עשרים ואחד יום ירמוז אל עשרים שנה ויותר מעט שהיה בין שנת התחלת מלך כורש אשר בה צוה בבנין בית המקדש, עד עת שנשלם בנינו בזמן דריוש, ובהעמיד מלך פרס בנינו בזה הזמן, ויאמר: ושר מלכות פרס עומד לנגדי עשרים ואחד יום, כמו שכבר ידעת קראם השנה ימים באמרו: ימים תהיה גאולתו, ואחר כן נשלם בנינו והוא אמר: והנה מיכאל אחד השרים הראשונים. ובתאר הכרת מלך פרס, והכנעתו על יד מלך<sup>(1)</sup> יון: ואני יוצא והנה שר יון בא. וידמה שמניע גלגל הכוכב המושל על האומה והממונה להנהגתה כפי השרשים אשר יעשו בעלי החכמה ברשומי הכוכבים, הוא יקרא ג"כ בלשון התורה מנהיג להם, ויאמר: שר מלכות פרס, שר מלכות יון, מיכאל שרכם. ואין לחוש אם יסכימו כל החכמות עם התורה.  
<sup>(1)</sup>In einigen MSs steht: מלאך, "Engel". Demnach sollte es heißen: "*Die Niederlage und die Unterwerfung des persischen Königs dem Engel Griechenlands...*" Siehe: Weiss, TV, 63 (Samuelson, 280).

## Die Zeitmodi des historischen Wandels 4.2.3.

Fasst man nun alle Teile zusammen, ergibt sich das folgende Bild: Genauso wie ein Individuum kann die Menschheit die eigene politische Geschichte nicht selbst bestimmen, denn die Tage des Entstehens und Vergehens ihrer Reiche sind von höheren Mächten vorgegeben. Die Bestimmung dieses Wandels geht auf den Willen Gottes zurück, der sich dafür der Vermittlung der Engel und letzten Endes der Bewegungen und Konstellationen der Gestirne bedient. Welchen Zeitmodus muss demnach die Geschichte aufweisen?

Wenn man – ausgehend von der Tatsache, dass die Bewegung der Gestirne sich im Kreislauf vollzieht – zum voreiligen Schluss kommen würde, dass der Wandel der Menschheit ebenso zyklisch abläuft, würde man *Ibn Daud* missverstehen. Denn in ihrer Mechanik unterscheidet sich die beschriebene kausale Verbindung zwischen Gott und Gesellschaft von derselben zwischen Gott und einem Individuum nicht. Und darüber sagte *Ibn Daud*, wie erwähnt, eindeutig, dass es in der Weltgeschichte keine zwei gleichen Menschen bis in alle Ewigkeit geben kann.<sup>1094</sup>

An der Stelle möchte ich diese von mir im zweiten Kapitel offen gelassene Frage am folgenden Beispiel erläutern. Man stelle sich eine eingeschaltete Bohrmaschine vor, die von einem Handwerker gegen die Wand gedrückt wird. Wenn alles klappt, wird dadurch in der Wand ein Loch entstehen, das zwar seine

---

<sup>1094</sup> Siehe: Abs. 2.4.2. & 2.5. Die Vorstellung, dass alle Himmelskörper eines Tages gleichzeitig an ihre ursprünglichen Orte zurückkehren, und die damit verbundene Implikation, dass ihre gemeinsame Rückkehr dieselbe Kette der irdischen Ereignisse auslösen wird, war in der antiken und mittelalterlichen Astrologie in dem Begriff "Weltjahr" verankert. Den Berechnungen der indischen Astrologen zufolge belief sich die Dauer dieses Weltjahres auf mindestens 180.000 Jahre, wenn man zum Kriterium die Versammlung aller Planeten am Nullmeridian (0° vom Frühlingspunkt, im Sternzeichen des Widders) machte, oder maximal auf 4.320.000.000 Jahre, wenn man am Nullmeridian alle Planeten in ihren Apogäen samt ihrer Knotenpunkte erwartete. Die enorme Länge dieses Jahres machte es für die astrologischen Prognosen absolut unbrauchbar. Infolgedessen legten die mittelalterlichen Astrologen ihren Berechnungen entweder die kleineren Zeiteinheiten (wie ein oder tausend Sonnenjahre bzw. die Perioden der vollen Umdrehung eines Planeten) oder die Zeitabschnitte zwischen den Konjunktionen von zwei Planeten (wie die von Saturn und Jupiter) zugrunde. Siehe: Yamamoto & Burnett, Introduction, in: Abū Ma'shar, K. al-Milal wa-'d-Dūwal, XIV-XV. Selbstverständlich bedeutete die Rückkehr der Sonne oder des Mondes in das Sternzeichen des Widders sowie die erneute Konjunktion von Saturn und Jupiter keineswegs die volle Umdrehung des Himmels. Und auf diese Praktik scheint *Ibn Daud* hinzuweisen, wenn er zur Begründung der Einzigartigkeit eines jeden Individuums den Zweifel daran erhebt, dass die möglichen Konjunktionen jemals in ihrer kausalen Beziehung zu den irdischen Geschehen beschrieben werden können. Da die Konstellationen der Gestirne sich im Rahmen der überschaubaren Zeitabschnitte nie wirklich wiederholen und da selbst die kleinen Abweichungen rein theoretisch große Unterschiede in der Wirkung der Gestirne auf die irdische Welt haben können, ist die endgültige Beschreibung aller astrologischen Faktoren und Zusammenhänge nicht möglich. Daher kann die Astrologie auch nichts mit Sicherheit weissagen und retrospektiv erklären.

runde Form stets behalten, doch seiner Tiefe nach sich immer weiter in die Wand erstrecken würde. In diesem Beispiel ist die Wand – die materielle Welt des Entstehens und Vergehens, die Drehung des Bohrers ist das Kreisen der Gestirne und die Druckkraft des Menschen ist der direkte, ewige Wille Gottes. Zwar ist die Drehung des Bohrers ebenso die Folge vom Willen des Handwerkers, doch keine direkte, sondern eine mithilfe der Maschinerie vermittelte. Zwischen den beiden Willensformen ist ferner die erste wichtiger. Sie gibt dem Bohrer die Richtung an, während sein Kreisen ihre Wirkung auf die Wand verstärkt und präzisiert. Denn im Prinzip könnte man die Wand auch mit einem Nagel durchschlagen, während die Bohrmaschine ohne den ständigen Druck überhaupt keine Wirkung auf die Wand erzielen würde. Und genau das scheint *Ibn Daud* zu behaupten, wenn er an zahlreichen Stellen in *AR*, die von Astrologie, astraler Magie oder Götzendienst handeln, stets darauf hinweist, dass er die Existenz der himmlischen Einflüsse nicht bestreite, sondern nur unter der Voraussetzung anerkenne, dass sie vom ewigen Willen Gottes herrühren. All das ist nicht bloß eine Rechtfertigung der astrologischen Praxis, sondern eher die Betonung der Einheit aller Prozessualität, der Einheit, welche der Dynamik des gesamten Universum einen Endzweck vorgibt.<sup>1095</sup>

In seiner Analyse von *SQ* glaubt *Gershon Cohen* *Ibn Dauds* Auffassung dieses Endzwecks gefunden zu haben. Wie auch nicht anders bei einem mittelalterlichen Autor vermutet, sei das die Erwartung der Endzeit, die Ankunft des Messias.<sup>1096</sup> Es ist hier nicht der Ort, auf die Überprüfung und Kritik des Ansatzes von *Cohen* einzugehen.<sup>1097</sup> Hier will ich nur seine Ergebnisse

---

<sup>1095</sup> Siehe dazu insb.: *AR* III (ER 210a16-b10).

<sup>1096</sup> Seine Interpretation der Chronologie von *SQ* im Sinne einer eschatologischen Endzeitberechnung begründete *Cohen* zunächst mit offensichtlichen "mathematischen Fehlern" und "internen Widersprüchen" in *SQ*, sowie mit den offensichtlichen Änderungen allgemein bekannter chronologischer Daten, d.h. mit den Fehlern, welche einem so gut gebildeten Autor wie *Ibn Daud* nicht hätten passieren dürfen. So behauptet *Ibn Daud* beispielsweise wiederholt an zwei Stellen, dass  $62 \times 7 = 420$  sei (*SQ* I, *Cohen*, 9:99,104-105), an einer weiteren, dass  $4449 - 187 = 4260$  ergebe (*SQ* V, *Cohen*, 33:3,33-34), oder an einer anderen, dass  $4798 - 13 = 4775$  wäre (*SQ* VI, *Cohen*, 43:122-125 & VII, *Cohen*, 53:109-110). Ebenso schien es *Ibn Daud* nichts auszumachen, manche Begebenheiten zeitlich etwas zu verschieben und zu schreiben, dass 'Abd dar-Rahman III im Jahre 4750 a.m. (also 990 n.Z.) noch lebte (*SQ* VII, *Cohen*, 46:3-4 & 48:39-40), oder dass die Verfolgungen der Almohaden 4873 a.m. (also 1112-1113 n.Z.) begannen (*SQ* VII, *Cohen*, 66:310). Das alles hätte also laut *Cohen* einem Autor wie *Ibn Daud* nicht passieren dürfen, es sei denn, er habe die "Fehler" absichtlich hinein platziert, um auf einen weiteren, "esoterischen" Geschichtsrhythmus zu verweisen. Die oben dargelegte Interpretation der Chronologie von *SQ* wurde von *Cohen* als Erklärung dieser angeblichen "Fehler" und "Verwechslungen" gedacht.

<sup>1097</sup> Um es kurz zu fassen, bringe ich hier die wichtigsten Einwände gegen seine Lesung von *SQ* in der Form einer Thesenliste: (1) Die handschriftliche Lage von *SQ* ist recht verworren. Viele für die Interpretation von *Cohen* wesentlichen Datierungen weichen in verschiedenen MSs von einander ab. Und obwohl *Cohen* in dem kritischen Apparat seiner Edition, die übrigens nicht alle

präsentieren, welche uns einen tieferen Einblick in die Methode von *Ibn Dauds* Chronologie ermöglichen. Am Ende seiner Analyse von SQ macht *Cohen* den Leser auf das Jahr 4949 *anno mundi* (1188-1189 n.Z.) aufmerksam. Seiner Interpretation zufolge sollten an diesem Zeitpunkt, d.h. 28 Jahre nach der Niederschrift seiner Werke, die wichtigsten Rhythmen der jüdischen Geschichte zusammentreffen sowie die numerologischen Anforderungen an den Symbolismus der Zahl erfüllt sein:

In the first place, the number is internally symmetrical: 49-49. In the second place, that year was the end of the fiftieth jubilee cycle following the first redemption of 2449.  $4949 = 2449 + (50 \times 50)$ . The jubilees were thus approaching a grand jubilee, and would be initiating a new stage at the time they 'balanced'

---

Handschriften berücksichtigt, dieser Datenstreuung durchaus Rechnung trägt, verzichtet er auf ihre Beachtung in seiner Interpretation. (2) Die offensichtlichen Unstimmigkeiten rein arithmetischer Natur, aus welchen *Cohen* oft die "geheimen" Nachrichten von SQ herauszulesen versucht, stellen in der mittelalterlichen Chronistik nichts Außergewöhnliches dar und sind meistens die notwendige Folge der Benutzung verschiedener Quellen. Im Falle von SQ, in dem *Ibn Daud* als einer der ersten unter den jüdischen Historiographen die einheitliche Chronologie *anno mundi* einführt, sind Widersprüche solcher Art vorprogrammiert. (3) Die absolute Mehrheit der in SQ erwähnten Daten spielt für *Cohens* Auslegung dieser Schrift überhaupt keine Rolle. Manche von ihnen verwirren und passen kaum zu *Cohens* Interpretationen. Ihre Erwähnung hätte *Ibn Daud* völlig auslassen können, falls er die Berechnungen der Endzeit, wie *Cohen* es annimmt, zum Ausdruck bringen wollte. (4) In der Auswertung der Chronologie von SQ begrenzt sich *Cohen* allein auf dieses Buch *Ibn Dauds*, ohne die Daten aus anderen Werken wie *DMY* und *ZDR* zu berücksichtigen, während diese – vor allem *DMY* – offensichtlich eine andere Chronologie darbieten. (5) Bei der Addition und Subtraktion der chronologischen Daten von SQ scheint *Cohen* nicht viel zu oft die Besonderheiten der rabbinischen Zeitzählung, wie beispielsweise die Doppelzählung der Übergangsregierungsjahre gemäß der Mischna *Roš ha-Šanah* 1:1, zu berücksichtigen, obwohl er diese gut kennt und da, wo es ihm passt, davon Gebrauch macht. (6) Mehrere von *Cohen* vorgefundenen Zahlensymbole sowie verschiedene Zeitzählungsmethoden von SQ ergeben insgesamt keinen selbstevidenten Sinn, um daraus klare Regeln ihrer Benutzung im Sinne der Endzeitberechnungen ableiten zu können. (7) In SQ finden wir keine einzige Erwähnung der im Talmud oder Midrasch zahlreich vorhandenen Quellen, welche *Cohen* als den eschatologischen Hintergrund von *Ibn Dauds* Chronologie vermutet. (8) Die Annahme, *Ibn Daud* wolle diese Berechnungen, genauso wie *Maimonides* seine philosophischen Ansichten, in einer esoterischen Schreibweise verschleiern, entspricht weder dem Charakter seiner übrigen Werke, noch dem Schreibstil der Autoren seiner Zeit, welche mit ihren Schriften die Errungenschaften der jüdischen Kultur im islamischen Osten dem christlichen Westen präsentierten wollten. Das taten weder *Abraham bar Hiya*, noch *Abraham Ibn Ezra*. Die esoterische Darstellungsform ist lediglich eine Eigentümlichkeit von *Maimonides*, und nur wenn man ihn im Sinne von *Leo Strauss* verstehen will. All jene und viele andere Einwände waren *Cohen*, wie es scheint, durchaus bewusst. In seiner Analyse versucht er, ohne sie zu erläutern, durchaus plausible Erklärungen für sie zu finden, selbst wenn diese etwas spekulativ erscheinen mögen. In vielen Fällen bleibt aber an seinen Beweisführungen genügend Platz für berechtigte Zweifel. Nichtsdestotrotz scheint mir seine Interpretation den überzeugendsten Versuch einer Auswertung der Chronologie von SQ darzustellen. Darin ermöglicht er tiefe Einblicke in die gesamte jüdische Historiographie des 12. Jhs. Denn seine Interpretation vermag nicht nur *Ibn Daud* mit vielen sowohl ihm zeitgenössischen, als auch ihm vorangehenden Autoren zu verbinden, sondern auch eine großartige Recherche der frührabbinischen Grundlagen dieser Historiographie darzubieten. Sie erscheint also in vielen Fällen trotz aller Zweifel mehr als glaubhaft.

themselves. Would the appropriate moment to proclaim the ultimate liberty not be the one parallel to the time when liberty was proclaimed for the slaves of antiquity, to wit, in the jubilee year? Thirdly, the year 4949 was the end of the 707th sabbatical cycle since creation, and this sabbatical cycle itself was a symmetrical one 7-0-7. Was it not the established tradition that the redemption would come at the beginning of the new sabbatical cycle? What would be more appropriate than the fulfilment of the redemption in the year that rang so much with the echoes of Daniel's prophecies of seventy weeks of years? Did this year not have further merit in that it combined two of the key factors of Ibn Daud's numerology, for it was a multiple of seven and fell into the scheme of five-hundred (or one-thousand) year cycles. Finally, in that year all of Jewish history would achieve its goal of ultimate symmetry, for, in accordance with the prophecy of Balaam, it was exactly twice the midpoint at which meaningful history had begun. The beginning and midpoints of significant history were ever considered a basic clue to the fullness and end of time.<sup>1098</sup>

Abgesehen von der numerologischen Bedeutsamkeit der Zahl 4949, stellt also dieses Jahr die Vollendung zweier historischer Rhythmen dar – der Schmittah-(Sabbat-) bzw. Jubeljahre, welche ebenso das "Siebenfache" mit der Prophezeiung *Daniels* gemeinsam haben, und der 500- bzw. 1.000-jährigen Zyklus der Geschichte, welche *Cohens* Berechnungen zufolge die Rhythmen der Tora-Auslegung bestimmt: 1.500 Jahre seien nämlich von der Geburt *Abrahams* (in 1949 a.m.) bis zum Aufhören der Prophetie (in 3449 a.m.) vergangen und dieselbe Frist würde auch in 4949 a.m. verstrichen sein, womit die Zeit der rabbinischen Auslegung abgeschlossen werden sollte.<sup>1099</sup> Des Weiteren bringt *Cohen* einen zusätzlichen Hinweis auf die messianische Natur dieses Jahres, ausgehend von einer anderen Art der Zeitzählung, und zwar der Zählung in Generationen. Da *Ibn Daud* 38 Generationen von den letzten Propheten bis zu seinen Lehrern wie *Josef Ibn Migash* aufliste und somit sich selbst anscheinend zur 39sten Generation zähle, scheine die Frist von 28 Jahren zwischen der Niederschrift seiner Werke und dem Anbruch des Jahres 4949 für die letzte, 40ste Generation reserviert zu sein. In diesem Fall würde es mit einer anderen rabbinischen Tradition korrespondieren, welche die Zeit der Erlösung bzw. des Weltuntergangs mit der Zahl 40 und dem Begriff der Generationen verbinde.<sup>1100</sup> Im Allgemeinen – fügt *Cohen* hinzu – scheine dieses *Ibn Daud* selbst nahe stehende Datum (4949) ebenso zur persönlichen Erfahrung seiner eigenen Epoche zu passen. Die schrecklichen Verfolgungen der andalusischen Juden in der Zeit der Almohaden und ihre Massenauswanderung nach dem christlichen Spanien sollten *Ibn Daud* gleich vielen anderen jüdischen Autoren des 12. Jhs.

---

<sup>1098</sup> Cohen, 1967, 215.

<sup>1099</sup> Ebd., 216-217.

<sup>1100</sup> Ebd., 217-219.



dazu animiert haben, die eigene Zeit als Endzeit zu betrachten und die baldige Erlösung in der Zeitsymmetrie zu suchen.<sup>1101</sup>

Allerdings tritt *Cohen* am Ende der Beweisführung erstaunlicherweise von seiner traditionellen eschatologischen Deutung des Jahres 4949 zurück, und zwar aus folgendem Grund:

Exactly what kind of change Ibn Daud anticipated for 4949 he did not indicate. It may have been the restoration of prophecy or of some new source of religious knowledge that would initiate the messianic movement. It seems more plausible to think in these terms rather than in the terms of some major political upheaval, for Ibn Daud's symmetry of five-hundred-year stages and his calculation of fifteen-hundred years since the end of prophecy also suggest a change in the type of religious instruction rather than any relocation of Jewish community.<sup>1102</sup>

Aus der letzten Anmerkung können wir nun zwei Schlüsse ziehen. Einerseits, gibt *Cohen* zu, dass von all den von ihm aufgezählten temporalen Zyklen und numerologischen Symbolen lediglich der 500-Jahre-Rhythmus einen eindeutigen historischen Sinn ergibt.<sup>1103</sup> Die restlichen Elemente von *Ibn Dauds* Berechnungen – wie symmetrische Zahlen, siebenfache Mengen, Jubeljahre, 40-Generationen-Friste usw. – weisen nämlich der Zeit lediglich einen messianischen Geist der alten Prophezeiungen zu, einen Duft der Erlösung, können aber keine inhaltliche Auskunft über das bevorstehende Ereignis geben. Denn in der Vergangenheit erhielten sie alle auch keinen eindeutigen Geschichtsbereich, dessen Entwicklungstemp und Einzelphasen sie bestimmen könnten. Die eschatologische Nachricht von SQ und dadurch auch die Absicht ihres seltsamen chronologischen Designs reduzieren sich somit auf das eigentliche Thema dieses Werkes, und zwar auf die Geschichte der Tradition (*qabalah*) der Tora-Überlieferung.

Andererseits, geht aus SQ ebenso klar hervor, dass die Art der Tora-Überlieferung nicht der einzige Faktor der historischen Entwicklung der Menschheit ist. Dafür finden wir in SQ selbst und umso mehr in seinen anderen historischen Schriften viel zu viel Randinformationen politischer Natur, welche

---

<sup>1101</sup> Ebd. 219-220.

<sup>1102</sup> Ebd., 220.

<sup>1103</sup> *Cohen* erschließt diesen Rhythmus aus der Berechnung der folgenden Daten:

1948 (Geburt Abrahams) + 500 + 1<sup>(1)</sup> = 2449

2449 (Offenbarung am Berg Sinai) + 1.000 = 3449

3449 (Beginn der Seleukidischen Ära = Ende der Zeit der Prophetie) + 500 = 3949

3949 (Abschluss der Redaktion der Mischna) + 500 = 4449

4449 (Beginn des Zeitalters der Geonim = Ende des Zeitalters des Talmuds) + 500 = 4949

*Cohen* deutet diese 500-Jahre-Folge als zwei 1.500-Jahre-Zyklen, von denen der erste von der Prophetie und der zweite durch die rabbinische Auslegung geprägt wurden.

<sup>(1)</sup>Zum spanischen Brauch der Addition eines zusätzlichen Jahres zu allen talmudischen Daten siehe: Bornstein, 1921, 314 ff. & 1921-1922, 223 ff.

für ein rein theologisches Geschichtsverständnis absolut überflüssig wären. Das von *Cohen* vermutete Jahr 4949 stellt demnach auch kein wirkliches "Eschaton" der menschlichen Geschichte, sondern vielmehr ihren Neuanfang dar. In der jüdischen Tradition wurde nämlich die Idee der Erlösung vor allem politisch gedeutet – als Versammlung aller Juden im Lande Israel, Einrichtung des eigenen Staates, Ernennung des Messias, eines Nachkommens  *Davids*, zum König über ganz Israel, Bau des dritten Tempels, usw. All jene sind lauter Dinge, deren Erscheinungen in der Geschichte gemäß ihrer Darstellung in *SQ* keine Zyklen aufweisen, welche sich bis in die Zeit von *Ibn Daud* selbst leicht zurückverfolgen lassen. Eher scheint jede einzelne von ihnen eine einmalige Wiederholung darzustellen. So standen beispielsweise die beiden Tempel laut *Cohens* Interpretation 427 Jahre lang; der erste Tempel wurde 7 Jahre lang gebaut und nach einer 7-jährigen Belagerung zerstört. Auch der zweite Tempel wurde nach einem Krieg zerstört, der 7 Jahre gedauert hat. Dabei dauerte der Krieg, welcher zur Zerstörung des ersten Tempels führte, 21 Jahre, d.h. genauso lang, wie der zweite Tempel gebaut wurde.<sup>1104</sup> Eine weitere Parallele findet *Cohen* in der Datierung der Endredaktion des Talmuds und kommt auf eine sehr einfallsreiche Weise zum Schluss, dass *Ibn Daud* an dieser Stelle, sich auf eine andere Tradition beziehend, behaupten wollte, dass zwischen der Zerstörung des zweiten Tempels und der endgültigen Niederschrift des Talmuds genauso viele Jahre (und zwar 431 od. 433) vergangen sind, wie zwischen dem Bau und der Zerstörung des ersten Tempels.<sup>1105</sup> Aus einer anderen, für *Cohen* offensichtlich erdachten Datierung der Ankunft des *R. Moses* in Cordoba im "Jahre 4750, mehr oder weniger", mit dem der Aufstieg der Tora-Gelehrsamkeit in Andalusien und Nordafrika nach dem Untergang des Gaonats in Babylonien begann, folgert er, dass *Ibn Daud* damit zwei weitere Symmetrien der Geschichte aufdecken wollte. Angenommen, dies war das Jahr 4749 a.m. Dann würde die Renaissance des Tora-Studiums in Spanien 980 Jahre nach *Hilel* begonnen haben, welche die Verdoppelung vom 490-Jahre-langen Zeitabschnitt darstellen sollen, der im Buch *Daniel* als die Frist bis zur großen Katastrophe nach der Zerstörung des ersten Tempels gesetzt wurde. Ist aber darunter das Jahr 4751 zu verstehen, dann müsste die Ankunft und der Aufstieg *R. Moses'* in Andalusien 491 Jahre nach der Niederschrift von Talmud stattgefunden haben, was derselben Jahreszahl entsprechen sollte, welche zwischen der Ankunft und Aufstieg *Hilels* im Lande Israel bis zu derselben Redaktion des Talmuds verflossen haben.<sup>1106</sup> Die Liste

---

<sup>1104</sup> Cohen, 1967, 192-198.

<sup>1105</sup> Ebd., 198-200.

<sup>1106</sup> Ebd., 200-201. Vgl. Ders., 1960-1961.

kann man noch weiter fortsetzen.<sup>1107</sup> Bei allen jenen Beispielen handelt es sich aber um eine einmalige Symmetrie. Nichts wiederholt sich dreimal, abgesehen vom Heptadenmaß, welches so vielen Symmetrien anhaftet, dass man letzten Endes nicht mit Sicherheit sagen darf, wessen Entwicklung er überhaupt misst. Allem Anschein nach, spielt *Ibn Daud*, auch wenn nicht alle von *Cohen* vorgefundenen Symmetrien stimmen, mit vielen in den rabbinischen Quellen vorhandenen oder aus seiner eigenen Interpretation derselben gewonnenen Zahlen und Symbolen. Ob sich dahinter jedoch ein durchdachtes System der Endzeitberechnung verbergen sollte, erscheint mir ausgehend von *Cohens* Analyse recht fragwürdig. Was dem Leser am Ende für die durchgehende Deutung der Geschichte übrig bleibt, ist der 500-Jahre-Zyklus der Offenbarungstradition.

Da diese Tatsache *Cohen* offensichtlich bewusst wurde, sah er für das Jahr 4949 allein den vermutlichen Abschluss der traditionellen rabbinischen Tora-Auslegung vor. Er lag jedoch vollkommen falsch in der Annahme, dass eine "Wiedergeburt der Prophetie", oder die Entstehung einer anderen neuen Art des Umgangs mit der Offenbarung eine *apolitische*, rein theologische Angelegenheit darstellt. Aus der Einleitung zu *AR* und aus vielen weiteren Stellen wissen wir genau, was für eine Tora-Auslegung *Ibn Daud* sich herbeiwünschte. Dies war das philosophische Verständnis der Offenbarung. Um dieses Verständnis jedoch massenhaft zu etablieren, bedarf die Gesellschaft einer besonderen Ordnung. Bevor ich diese jedoch beschreiben werde, möchte ich das Phänomen der Symmetrie und den Rhythmus der Offenbarungsgeschichte erklären.

#### D i e U r s a c h e n d e r h i s t o r i s c h e n S y m m e t r i e 4.2.4.

Unabhängig davon, was man von *Cohens* Interpretation des *SQ* halten mag, darf man mit Sicherheit sagen, dass die von ihm vorgefundene Zeitsymmetrie zumindest für die Epochen des Ersten und des Zweiten Tempels in *SQ* offensichtlich stimmt. Wie die Geschichte insgesamt, ergibt sie sich aus der Zusammenwirkung von Gott und Mensch. Da sie aber unmöglich von den Menschen kommen kann, muss sie wie alle anderen Ordnungen von Gott oder Seinen Engeln kommen. Ihr Zweck – wie *Ibn Daud* ihn in *SQ I* definiert – bestehe in einem "Trost": "*Komm und siehe, wie zuverlässig die Tröstungen (neḥamot) unseres Gottes, ges. sei Sein Name, sind. Denn so wie ihre (der Juden) Vertreibung [ins Babylonische Exil] war auch ihre Erlösung [von demselben].*"<sup>1108</sup>

<sup>1107</sup> Siehe: *Cohen*, 1967, 201-212. Vgl. *Ders.*, 1960-1961.

<sup>1108</sup> *SQ I* (*Cohen*, 6:55-56): בא וראה כמה נאמנות לנחמות של אֱלֹהֵינו יתברך שמו כי כעין גלותם כך היתה גאולתם.

Den Begriff *neḥamot* (die Mehrzahl von *neḥamah*, "Trost") habe ich an der vorliegenden Stelle sinngemäß als "Tröstungen" wiedergegeben.<sup>1109</sup> Auch *Cohen* übersetzt das Wort als "*consolations*"<sup>1110</sup> und baut auf diesem Satz seine gesamte Interpretation der Chronologie in *SQ* im Sinne ihrer temporalen Symmetrie auf.<sup>1111</sup> Sein Interesse gilt dabei allein dem zweiten Teil dieser Aussage, welche auf den Kontext bezogen tatsächlich die temporale Übereinstimmung der Vertreibung mit der Erlösung zum Ausdruck bringt. Zum Begriff des "Trostes" selbst merkt er nur an: "*The consolations are the events of the restoration and are regarded by Ibn Daud as all the more wondrous in view of their symmetrical correspondence with the events leading up to the exile*".<sup>1112</sup> Mehr dazu findet man bei *Cohen* nicht. Indessen ist das Wort *neḥama* ein Derivat aus dem Wurzel *n.h.m.*, der in verschiedenen Stämmen die Bedeutungen von "trösten", "Mitleid oder Reue empfinden" und "sich erbarmen" annimmt.<sup>1113</sup> In *AR* II:5-6 bildet es den zentralen Begriff *Ibn Dauds* bei der Untersuchung der Hl. Schrift hinsichtlich der Frage, ob die Entscheidungen Gottes veränderbar sind. Darüber war schon oben die Rede. Doch hier möchte ich seine Aussage darüber näher erläutern.

Wie erwähnt, geht *Ibn Daud* davon aus, dass die Tora in ihrem einfachen Wortlaut Gott hin und wieder das Prädikat der Veränderlichkeit zuschreibt, als würde Er manchmal Seine Entscheidungen revidieren wollen. Der meist gebrauchte biblische Terminus dafür ist bei *Ibn Daud* das Verb *lehinaḥem*:

Und das, was in den Religionsgesetzen als eine Erneuerung des Willens [Gottes] erscheint, sind die Stellen wie diese: "Und es reute den HERRN, dass er den Menschen auf der Erde gemacht hatte",<sup>1114</sup> "Denn Ich bereue, dass Ich sie gemacht habe",<sup>1115</sup> "Da gereute den HERRN das Unheil, [von dem Er gesagt hatte, Er werde es Seinem Volk antun]",<sup>1116</sup> "Und der HERR sprach: Ich habe vergeben nach deinem Wort",<sup>1117</sup> "Ich bereue, dass ich *Saul* zum König gemacht habe".<sup>1118, 1119</sup>

---

<sup>1109</sup> Vgl. Gesenius, 498.

<sup>1110</sup> *SQ* I (Cohen, 10:121:122). Vgl. Katz, SK, 10.

<sup>1111</sup> Cohen, 1967, 186 ff. (insb. 191).

<sup>1112</sup> Cohen, BT, 10, Anm. 121.

<sup>1113</sup> Gesenius, 497-498.

<sup>1114</sup> Gen. 6:6.

<sup>1115</sup> Gen. 6:7.

<sup>1116</sup> Ex. 32:14.

<sup>1117</sup> Num. 14:20.

<sup>1118</sup> Sam. I:15:11.

<sup>1119</sup> *AR* II:5:2 (ER 173a15-b3): וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ, כי נחמתי כי עשיתי<sup>(1)</sup> וינחם ה' על הרעה, ויאמר ה' סלחתי כדברך, ונחמתי כי המלכתי את שאול.

<sup>(1)</sup> Dieser Vers fehlt im Text von *Weiss* sowie in seinem kritischen Apparat, ist aber bei *Weil* und in den meisten MSs zu finden. Siehe: *Weiss*, TV, 69 (Samuelson, 279). Vgl. dagegen *Weil*, ER, 76:1 & Samuelson, EF, 212, Anm. 12.

Wie bereits oben beschrieben, glaubt *Ibn Daud* dennoch fest daran, dass Gott Seine Entscheidungen nicht ändert und im Nachhinein auch nicht als fehlerhaft betrachtet. Denn es gebe für Ihn weder Vorher noch Nachher und genauso wenig könne Gottes Entscheidung fehlerhaft sein. In AR II:5:2 gibt er jedoch keine Deutung dieser Verse und damit auch nicht die des Sinngehalts des Verbs *le-naḥem*. Jene findet man aber im nächsten Kapitel, in AR II:6:1, und zwar im Rahmen einer anderen Diskussion. Darin unternimmt *Ibn Daud* einen äußerst unkonventionellen Versuch, einige Namen Gottes als Bezeichnungen der Engel zu deuten, um dadurch viele theologische Probleme mit der positiven Prädikation Gottes zu vermeiden. Somit verspricht er sich nicht nur die Tora mit der Philosophie zu "versöhnen", sondern gibt an, auch die internen Widersprüche der Hl. Schrift zu beheben. Als ein Beispiel solcher Widersprüche bringt er zwei Verse: "Ich bereue, dass ich Saul zum König gemacht habe"<sup>1120</sup> und "Auch lügt der Ruhm (bzw. der Ewige) Israels (*Neṣaḥ Isra'el*, d.h. Gott) nicht und bereut nichts. [Denn nicht ein Mensch ist Er, dass Ihn etwas gereuen könnte.]"<sup>1121, 1122</sup> Diesen Widerspruch hebt er im Folgenden auf:

Also die passende Vorstellung und die absolut wahre Aussage [darüber], in der die Tradition und die Philosophie übereinstimmen, besteht darin, dass jene [sog. "positiven Prädikate Gottes"] allein Attribute der sekundären Wesen, doch keine Attribute Gottes, ges. sei Er, sind, und von den sekundären Wesen [sind sie die Attribute] allein von denjenigen, welche sich zu den Sphären wie [ihre] Seelen verhalten, und nicht von denjenigen, welche sich auf sie (die Sphären) wie Intellekte beziehen. Denn diese (d.h. Seelen) sind die Prinzipien der Bewegung der Körper (d.h. Himmelsphären). Daher entsteht [für sie] auch kein Schaden daraus, wenn sie sich verändern würden, oder wenn durch ihre Vermittlung sich das Wohlwollen oder der Zorn gegenüber einem Volk zeigen würde, oder wenn sie in einer materiellen Körper[form] erscheinen würden, denn von Anbeginn ihrer Existenz an sind sie [eben] die Formen der materiellen Körper. Und all das hat bereits einer unserer größten Dichter erklärt. In einem ihm zugeschriebenen Ausspruch erwähnt er nämlich die Formen der Sphäre des Tierkreises und ihre Bewegungen wie folgt:

- [1] Die Fahnen des [göttlichen] Streitwagens (*merkavah*) setztest Du zum Zeugen und zum Zeichen, dass dieses Wort vom Herrn der Heerscharen kommt.
- [2] Sie sind verhüllt vor den Augen Deiner Geschöpfe, doch sind sie sichtbar für die Augen Deiner Propheten.
- [3] Allesamt sind Sie Deine Knechte, Diener Deines Antlitzes, mächtige Vollstrecker Deines Willens.
- [4] Man nennt sie die "Fernen" und "Nahen".<sup>1123</sup> Denn sie laufen und kehren zurück, ohne zu gehen.

---

<sup>1120</sup> Sam. I:15:11.

<sup>1121</sup> Ebd. I:15:29.

<sup>1122</sup> AR II:6:1 (ER 185a13-14): נחמתי כי המלכתי את שאול למלך - וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם.

<sup>1123</sup> *La-hem yiqre'u raḥoqim qerovim* – übersetzt Samuelson anders: "They are called from near and far" (Samuelson, EF, 232). Weil dagegen: "Wir Fernstehenden nennen sie Nahen" (Weil, EG, 113). Alle drei Lesungsarten sind möglich.

[5] Ihr Wandel ist vielmehr der Wandel meines Gottes, meines Königs in Heiligkeit, denn Gott unter ihnen erscheint wie Sinai in Heiligkeit.

[6] Sie sprechen, doch [nur] mit Deiner Erlaubnis, und sie wirken, aber [nur] nach Deinem Willen.

[7] Daher sagen diejenigen, welche ihre Worte vernehmen, dass Dein Mund mit ihnen spreche.

Demnach, siehe, indem [die Schrift] sagt: "Auch lügt der Ruhm Israels nicht und bereut nichts" – spricht sie vom Ersten. Wenn sie aber sagt: "Ich bereue, dass ich Saul zum König gemacht habe" – spricht sie von einigen sekundären Wesen.<sup>1124</sup>

Das berühmte Gedicht *Ha-Šem Ševa'ot Šem Kevod Malhuteha* von *Jehuda ha-Lewi* drückt also in den Augen *Ibn Dauds* die Bewegungen des Tierkreises und seine Einflüsse auf die irdische Welt aus. Laut *Ibn Daud* handelt es sich um die Formen, sprich die Seelen, der "Sphäre des Tierkreises", der "Sphäre", welche wie bereits erklärt, in *AR* keine wirkliche Himmelskugel, sondern eine parekliptische Bewegungsform der Planetensphären darstellt. Unter den "Fahnen des Streitwagens" versteht er die Himmelswesen, welche von ihm als "leuchtende Himmelskörper" zum Zeugen der übernatürlichen Art der prophetischen Offenbarung und der göttlichen Führung ernannt wurden. Ihre Einflüsse auf die untere Welt sowie die Offenbarungen selbst schreibt er ihren Bewegern, den Himmelsseelen zu. Und gerade diese sollten seiner Deutung nach die ewigen Gesetze Gottes in die Urteile über die Schicksale der Völker verwandeln und in die Wirklichkeit umsetzen. Es lässt sich nun vermuten, dass diejenigen Substanzen, welche die kreisförmigen Bewegungen der Gestirne bewirken, ebenso in der irdischen Welt die zyklischen Abläufe der Geschichte hervorrufen. Denn die Kreisbewegung scheint für *Ibn Daud* gleich wie für *Aristoteles* die vollkommenste Bewegungsart zu sein. Doch im Unterschied zu den Himmelskörpern und vor allem zur Natur, welche das Universum tatsächlich in einer trägen, ständigen Wiederkehr schlafen lässt, wird der Kreislauf der Geschichte von menschlichen Entscheidungen unterbrochen. Die historische

<sup>1124</sup> AR II:6:1 (ER 195a14-b14): א"כ הדבור הנאה והמאמר האמיתי המזוקק אשר יסכימו עליו הקבלה והפילוסופיא הוא, שאלה הם תארי השניים לבד, לא תארי השם ית', ומן השניים, לאשר הם כנפשות לגלגלים לבד, לא לאשר הם כשכלים, כי אלה אחר שהם התחלות תנועות גשמים, אין היזק בשישתנו, ויהיה באמצעותם הרצון על עם והחרון על עם, ושיתראו בחמרים גשמיים, [אחר שהם צורות לגשמים חמריים]<sup>(1)</sup> מתחלת מציאותם. וזה כלו כבר ביאר אותו אחד מחשובי משוררינו. ובדבור מיוחס אליו יזכור בו צורות גלגל המזלות ותנועותיו והוא אמרו:

דגלי מרכבה הקימות לעד ולאות, כי הדבר מעם ה' צבאות.

הם הנעלמים בעיני ברואיך, הם הנראים לעיני נביאיך.

הכל עבדיך משרתי פניך, גבורי כח עושי רצונך.

להם יקראו רחוקים קרובים, ומאין הליכה רצים ושבים.

והליכותם הליכות אלי מלכי בקדש, ה' במ סיני בקדש.

וידברו אכן ברשיונך, ויעשו ואולם ברצונך.

בזאת יאמרו שומעי מליהם, כי פיך המדבר אליהם.

ואחר זה הנה באמרו: וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם, דבר מן הראשון, ובאמרו: נחמתי כי המלכתי את שאול, דבר מן קצת השניים.

<sup>(1)</sup>Fehlt in MS von Weiss, steht jedoch in den meisten MSs.

Siehe: Weiss, TV, 83 (Samuelson, 275).

Symmetrie, diese unvollendete Rotation, die Pendelschwingung der Geschehen ist also die notwendige Folge der Zusammenwirkung der Engel und des Menschen. Infolge der menschlichen, einmaligen Handlungen, welche das Schicksal der Gesellschaft stets verwandeln, verläuft die Geschichte im sich stets ändernden Rhythmus. Aufgrund des ewigen Willen Gottes wird die Gesellschaft immerwährend bestraft oder belohnt. Diese Belohnung und Bestrafung kann sich jedoch nur im symmetrischen, sozusagen, halbkreisläufigen Modus vollziehen, weil darin die genuine Art der göttlichen Instrumente, sprich der Himmelseelen, besteht, welcher Er sich bei der Regierung des Universums bedient. Diese allein können der Welt die *neḥamot*, "Tröstungen", bringen, und zwar deswegen weil jede "Tröstung" eine "Wiederherstellung" des Zerstörten, eine Umkehr des früheren Beschlusses bedeutet.

### *Zeit und Politologie: Aufzucht der Propheten*

4.3.

In seinen historischen Werken, insbesondere aber in *SQ*, scheint *Ibn Daud* sich stark an einem Thema zu interessieren, dessen Erörterung in der jüdischen Historiographie vor ihm noch nicht in diesem Maße beachtet wurde. Es ist die Auseinandersetzung zwischen der religiösen Macht der Rabbiner und der weltlichen Gewalt der Könige, der Exil- oder Patriarchen und der Gemeindevorsteher. Man könnte meinen, dass dieses Interesse bei *Ibn Daud* in Toledo durch den Investiturstreit wachgerufen wurde.<sup>1125</sup> Doch bereits der erste Blick auf die von *Ibn Daud* vorgeschlagene Deutung des gegenseitigen Verhältnisses beider Mächte verdeutlicht, dass zwischen ihm und den christlichen Autoren ein prinzipieller Unterschied besteht, der nicht nur die Lösung, sondern auch die ihr zugrunde liegende Fragestellung betrifft. Während die Christen grundsätzlich von einer Teilung der obersten Gewalt in eine sakrale und eine säkulare ausgingen,<sup>1126</sup> verkörperte diese Machtspaltung sowohl im

<sup>1125</sup> Der Investiturstreit zeigte in voller Tiefe den bereits von *Augustinus* angesprochenen Zwiespalt der christlichen Gesellschaft zwischen der sakralen und der säkularen Macht auf. Obwohl *Augustinus* selbst unter *civitas Dei* und *civitas terrena* nicht zwei politisch verschieden organisierte Staaten, sondern eher zwei einander entgegengesetzte Lebensweisen verstand (siehe: *Augustinus*, *De Civitate Dei* XIV:1 & 4), verwandelte der Konflikt zwischen der katholischen Kirche und den sich seit dem Ende des 11. Jhs. bildenden Nationalstaaten die augustininische Dichotomie in eine Rechtsfrage, welche den Anlass zu zwei unterschiedlichen politischen Theorien gab. Die beiden finden wir in der ersten Hälfte des 12. Jhs. bei *Gratian*. In seinem *Decretum* behauptete er zunächst, dass die Kirche und der König zwei sich gegenseitig begrenzende Mächte darstellen müssen (siehe: *Gratian*, *Decretum* XCVI:6. Vgl. Ebd. XI:1, XXIX & XXX), während einige Paragraphen später er die Priesterschaft als eine höhere Macht als die der Könige definiert (siehe: ebd. XCVI:10).

<sup>1126</sup> Das eigentliche Prinzip der Machteilung in säkulare und sakrale Herrschaft wurde bei dem Investiturstreit nie hinterfragt. Denn es folgte aus dem Spruch von *Jesus* selbst: "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!" (Mat. 22:21, Luk. 20:25). Mit dieser Aussage trug *Jesus*

Judentum, als auch im Islam weder den ursprünglichen Zustand, noch wurde sie als erstrebenswert betrachtet. Das "Hineinwachsen" der kirchlichen Macht in das weltliche Herrschaftssystem stellte im abendländischen Mittelalter ein noch unbekanntes Phänomen dar, dessen Rechtsgrundlage der Investiturstreit gerade festzustellen suchte.<sup>1127</sup> Das Judentum und der Islam verbreiteten sich dagegen unter den Völkern, welche noch keine starken und eigenständigen Rechtssysteme besaßen.<sup>1128</sup> Daher wurde bei ihnen das Religionsgesetz zum Gesetz schlechthin, das sowohl das Politische als auch das Rituelle, Ethische, Soziale und Private regelte.<sup>1129</sup> Im Unterschied zu den Moslems lag aber bei den

---

den Anforderungen der historischen Realität seiner Zeit Rechnung. Das Christentum entstand und verbreitete sich nämlich im Römischen Reich innerhalb der Gesellschaft, welche bereits eine starke Machtstruktur und ein hoch entwickeltes Rechtssystem besaß. Die Zweiteilung der gesellschaftlichen Gewalt mündete daher im Mittelalter in eine Zweiteilung der Gesetze in kanonische (lat.: *canon*, griech.: *κανών*) und staatliche (lat.: *lex*, griech.: *νόμος*), wenn auch im Mittelalter die beiden nicht wirklich von einander getrennt wurden.

<sup>1127</sup> Während *Augustinus* mit dem Staatsbegriff das heidnische Römische Reich vor Augen hatte und dieses als eine notwendige Folge der Erbsünde betrachtete, standen die Päpste des 11.-12. Jhs. den christlichen Kaisern als ebenso weltliche Herrscher gegenüber. Laut dem bis in das 15. Jh. für echt gehaltenen *Donatio Constantinis* wurde den Päpsten die Oberherrschaft über Italien zugesprochen. Mit dem Einbezug der kirchlichen Einrichtungen in die feudalen Strukturen der übrigen Länder erhielten Klöster und Bischöfe alle Rechte der suzeränen Gerichte sowie viele Pflichten des Vasallendienstes. Die augustinische Unterscheidung zwischen den "ewigen" (göttlichen) und den "temporalen" (menschlichen) Gesetzen (*lex aeterna* und *lex temporalis*) (siehe: *Augustinus, De Libero Arbitrio* I:6-7 [15-16]), reichte daher den Juristen der Rechtsschule zu Bologna bereits in der Mitte des 11. Jhs. nicht mehr aus, um die neue gesellschaftliche Rechtslage zu beschreiben. Infolge der Neukodifikation des zivilen Rechts dank der Wiederentdeckung des *Corpus Iuris Civilis* fanden viele rein religiöse Gesetze ihren Weg in die neuen Gesetzesbücher als *ius naturale* oder *ius gentium*. Nichtsdestotrotz wurde damit das Spannungsverhältnis zwischen der profanen und der heiligen Macht nicht völlig aufgehoben. Die katholische Kirche bildete in der Vorstellung ihrer Vertreter die einzig wahre, gerechte Gemeinschaft, während der Staat allein zum Zwecke des Aufrechterhaltens des gesellschaftlichen Friedens da sein und sich allmählich den göttlichen Gesetzen anpassen sollte. Die Differenzen zwischen den weltlichen Gesetzen und der christlichen Ideologie betrafen zum Beispiel die Fragen des Eigentumsrechts, der Sklaverei und der religiösen Toleranz.

<sup>1128</sup> Das Judentum erstreckte sich bekanntlich auf die aus Ägypten flüchtigen Sklaven, welche überhaupt kein Rechtssystem besaßen. Der Islam verbreitete sich dagegen innerhalb der hauptsächlich arabischen Gesellschaft, welche wohl Stammesgesetze und das Gemeindefriedensrecht kannte. Dieses Recht war aber bei Weitem nicht so wie das römische Recht entwickelt. Es wurde von *Muhammad* gezielt einer scharfen Kritik unterzogen und mit Einführung des Islams überall, wo möglich, abgeschafft.

<sup>1129</sup> Die praktische Seite dieser Allumfassendheit des Gesetzes sah im Islam folgendermaßen aus: In der Vorstellung der moslemischen Rechtsgelehrten war das zu regierende Subjekt des Staates *al-ummah al-islāmīyah*, die Gemeinschaft der Muslime, welche in *dār al-islām*, dem islamischen Weltteil lebte und vor der Zersplitterung und Häresie bewahrt werden mußte. Der restliche Weltteil, *dār al-ḥarb*, "Land des Krieges", galt als die Zivilisation, welche die wahre Gerechtigkeit nie erreichen kann und daher vernichtet werden muss. Gleichzeitig wurde den so genannten "Völkern des Buches" (*ahl al-kitāb*), d.h. vor allem den Juden und den Christen, Schutz (*ḍimmah*) und Selbstverwaltung zugesichert, falls sie sich unterwarfen und eine spezielle Steuer zahlten. Die einzig richtige Regierungsform war daher allein die *ḥilāfah* (bzw. *imāmah*), die Herrschaft



mittelalterlichen Juden die Zeit ihrer staatlichen Unabhängigkeit in ferner Vergangenheit. Die Auseinandersetzung mit politischen Themen nahm daher bei ihnen zwei Formen an: Zum einen, wurde der Gedanke an die frühere staatliche Unabhängigkeit zum festen Bestandteil der historischen Erinnerung, welche ihnen wie im Spiegelbild die messianische Vision der Zukunft vor Augen führte; zum anderen, legte sie die theoretischen Grundlagen für die Selbstverwaltung ihrer Gemeinden fest, welche sich gegenüber einer höheren und vor allem andersgläubigen Macht behaupten mussten. In beiden Fällen wurde die Machtteilung im Sinne der Zweischwerterlehre bei Juden eindeutig als Zeichen der Schwäche und des Verfalls betrachtet.<sup>1130</sup> Die spannungsvollen Verhältnisse der beiden Mächte in *Ibn Dauds* historischen Schriften sollten nun in diesem Kontext gelesen werden. Im Folgenden möchte ich aufzeigen, wie *Ibn Daud* diesen Konflikt löst und welche Folgen diese Lösung für die politische Ordnung der Gesellschaft mit sich bringen soll. Oder mit anderen Worten: Welche politischen Neuerungen erwartete *Ibn Daud* vom Jahre 4949?

---

eines Kalifen (oder eines Imam), sprich des Nachfolgers *Mohammeds*, welcher die weltliche und geistliche Führerschaft in sich vereinte. Die Rechtstheoretiker des 11.-12. Jhs., wie *al-Māwārdī* und *al-Ġazzālī*, waren noch überzeugt, dass es keine andere Regierungsform geben soll, da die gute, vernünftige Führung der Gesellschaft, selbst nach den besten ethischen Regeln, die Menschen allein vor Ungerechtigkeit und Anarchie zu schützen vermag, während die Macht des Kalifen sie durch Unterweisung in göttliche Gesetze zum Leben nach dem Tod vorbereitet. Siehe: *Al-Māwārdī, Aḥkām al-Sultāniyah I* (Enger, 7). Vgl. *al-Ġazzālī, K. al-Mustazhirī IX-X* (Goldziher, 58 ff.) Allein die temporale Unmöglichkeit der Gründung eines Kalifats ließ die islamischen Rechtsgelehrten die Möglichkeit einer selbständigen "säkularen" Herrschaft eines Königs (*malik*), eines Sultans (*sultān*), eines militärischen Anführers (*amīr*) oder eines Ältesten (*ṣayḥ*) zulassen. Doch auch in diesem Fall bestand die Verpflichtung des jeweiligen Regenten nicht allein darin, die wirtschaftlichen, administrativen und militärischen Angelegenheiten der *ummah* zu regeln, sondern auch für die gesunden ideologischen bzw. religiösen Zustände der Gesellschaft zu sorgen. Im Unterschied zum Kalifen oder Imam dürften sie nur keine einem Nachfolger des Propheten genuin zustehenden religiösen Fragen entscheiden, wie beispielsweise die *ummah* zum Dschihad aufzurufen.

<sup>1130</sup> Einer Tradition nach war bereits die Wahl des Königs in der Zeit des Propheten *Samuels* ein Verstoß gegen die Gesetze des Judentums. Gemäß der anderen stellte dies ein Gebot dar, das an eine gewisse historische Zeit und bestimmte Umstände gebunden ist. Siehe dazu: Deut. 17:14-20; Sam. 1:8:1-22; Sifre 156-157, 161; TB Sanhedrin 20b. Vgl. Lorberbaum, 2011. Oben haben wir schon *Ibn Dauds* Meinung darüber erfahren. Er betrachtet die königliche Macht als eine von Gott bestätigte Institution, welche ihre Gültigkeit trotz der fehlenden temporalen Voraussetzungen nie verloren hat und in den messianischen Zeiten wieder erlangen wird. Doch dies bezieht er allein auf die Herrschaft  *Davids* und seiner Nachkommen. Siehe: Abs. 4.1.3. Die politischen Herrschaftsformen, deren Beschreibungen er sich in seinen historischen Schriften annimmt, – sei es die Königsmacht der Hasmonäer oder der Herodianer, das Amt des Patri- oder Exilarchen, oder die Führung der Gemeindevorsteher, – gelten bei ihm keineswegs als geboten.

## Die prophetische Gabe in der prophetenlosen Zeit

4.3.1.

Wie bereits oben erwähnt, hängt die Erscheinung des Propheten von zwei Faktoren ab. Zunächst muss der Mensch dafür bereit sein. Alsdann ist es die Entscheidung Gottes. Eine der drei Voraussetzungen, welche die Entscheidung Gottes ausmacht, ist der Zeitfaktor.<sup>1131</sup> So beschreibt es *Ibn Daud* in AR II:5:1:

Und die Schüler, welche den großen Propheten [überallhin] nachzogen, folgten jenen [Propheten], um ihre Verhaltensnormen zu lernen und ihre Tugendhaftigkeit zu erwerben. Sobald aber eine Seele [unter ihnen] vorbereitet wurde, emanierete auf sie die Prophetie, denn da [oben] herrscht kein Geiz. Über Fälle wie diese finden wir *R. Pinḥas ben Yair* sagen: "Die Reinheit (*taharah*) führt zur Lauterkeit (*neqiyut*),<sup>1132</sup> die Lauterkeit zur Hurtigkeit (*zerizut*), die Hurtigkeit zur Enthaltbarkeit (*perišut*), und die Enthaltbarkeit bringt zum Heiligen Geist." Nachdem der Schüler also die tugendhaften Charaktereigenschaften erlernen wird, emanieret über ihn die Geistigkeit, allerdings nur unter der Bedingung einer bestimmten Zeit. Darüber sagten unsere Weisen, seligen Andenkens, Folgendes: "Einst saßen die Weisen beisammen, da ertönte über ihnen die Stimme des Himmels (*bat qol*) und sprach: 'Unter Euch gibt es einen Mann, der würdig ist, dass die Anwesenheit Gottes (*šehinah*) auf ihm so wie auf Moses, unserem Meister, seligen Andenkens, ruhe! Jedoch ist seine Generation nicht geeignet dafür.' Da richteten die Weisen ihre Blicke auf *Hilel*, den Alten. Ein anderes Mal saßen die Weisen und die Stimme des Himmels kam [erneut] und sprach: 'Unter euch gibt es einen Mann, der würdig ist, dass die Sonne und der Mond für ihn, wie [einst] für *Josua bin Nun* stehen bleiben würden, doch seine Generation ist unpassend dafür!' Dann blickten die Weisen auf *Samuel*, den Kleinen."<sup>1133</sup> Da sieht man schon aus ihren Worten, dass für [die Erscheinung eines Propheten] eine bestimmte Zeit ausbrechen muss, wie es in der Hl. Schrift kommt: "Und das Wort des HERRN war selten in jenen Tagen; eine Vision gab es nicht häufig."<sup>1134, 1135</sup>

<sup>1131</sup> Siehe: Abs. 3.3.3.3.

<sup>1132</sup> *Neqiyut* – bedeutet wörtl. "physische Sauberkeit", im Unterschied zu *taharah*, welche die "rituelle Reinheit" bezeichnet. Im rabbinischen Wortgebrauch wurde aber das Wort oft im Sinne der moralischen Lauterkeit, sprich der "Schuldlosigkeit", gebraucht. Siehe: *Levi*, III, 438. In den mittelalterlichen philosophischen Texten wird das Wort jedoch oft im übertragenen Sinne als "Freiheit von etwas" bzw. "Etwas-losigkeit" benutzt. Siehe: *Klatzkin*, III, 67. In der vorliegenden Aussage des *R. Pinḥas* fallen angesichts ihrer diversen Versionen (siehe die nächste Fußnote sowie Anm. 1 zum hebr. Text) die Deutungen und Übersetzungen des Begriffspaars *taharah* und *neqiyut* unterschiedlich aus. Im Unterschied zu den rabbinischen Quellen steht diese Aussage in *AR* in einem philosophischen Kontext. Die vorgeschlagene Übersetzung ist daher keine bindende.

<sup>1133</sup> TB *Soṭah* 48b.

<sup>1134</sup> *Sam.* I:3:1.

<sup>1135</sup> ER 170a12-b13: ואלה הכתות אשר היו יוצאות בעקבי הנביאים הגדולים אמנם היו נמשכים להם ללמוד מנהגם ולקנות חשיבותם, וכאשר הוכנה הנפש הושפעה הנבואה, כי אין שם כילות. ובכמו זה מצאנו ר' פנחס בן יאיר אומר: טהרה מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי רוח הקדש.<sup>(1)</sup> וכאשר ילמוד המתלמד המדות החשובות, הושפע עליו הרוחניות, אכן בתנאי זמן מיוחד, כמו שאמר רבותינו ע"ה: פעם אחת היו חכמים יושבים, ויצאתה בת קול ואמרה: יש ביניכם אדם שהוא ראוי שתשרה [שכינה]<sup>(2)</sup> עליו כמשה רבינו ע"ה, אלא שאין דורו ראוי לכך, ונתנו חכמים עיניהם<sup>(3)</sup> בהלל הזקן. ושוב פעם אחת היו חכמים יושבים ויצאתה בת קול ואמרה: יש ביניכם אדם שהוא ראוי שתעמוד לו חמה ולבנה כיהושע בן נון, אלא שאין דורו ראוי לכך, ונתנו חכמים עיניהם בשמואל הקטן. הגה כבר נראה זה מדבריהם, שיש לזה זמן מיוחד, וכמו שבא בכתוב: ודבר ה' היה יקר בימים ההם אין חזון נפרץ.

Diese Stelle deckt eine tragische Diskrepanz zwischen den menschlichen Fähigkeiten und den gegebenen Umständen der Zeit auf. Scheinbar geht es hier um das talmudische Prinzip des Niedergangs der Generationen (*yeridat ha-dorot*). Dieses Prinzip besagt, dass jede spätere Generation immer schwächer in den Fragen der Tora-Gelehrsamkeit sein wird, als die vorherige. *Hilel* und *Samuel* werden darin dennoch als potentielle Propheten beschrieben. Nichts fehlt ihnen dazu, ein Prophet zu werden. Allein ihre jeweiligen Generationen sind dafür nicht geeignet, so der Talmud. An dieser Stelle ist aber durchaus auffällig, dass *Ibn Daud* jenes Prinzip in die Kategorien der abstrakten Zeit umdeutet. Damit entfernt er aus seiner Geschichtsdarstellung den frührabbinischen Regressgedanken, den man übrigens auch in keiner seiner übrigen Schriften findet.<sup>1136</sup> Wie es aussieht, versteht er unter dem Begriff der "Generation" (*dor*) nicht die Gesellschaft, welche sich der Prophetie als unwürdig erweisen würde, sondern bloß die Bezeichnung eines Zeitalters, einer Epoche, so wie er den Begriff der "Gelehrten-Generation" in SQ auch gebraucht. Diese Zeit-Messung ist selbstverständlich an bestimmte Tora-Gelehrte gebunden, doch sagt sie wenig über den moralischen und intellektuellen Zustand der Gesellschaft ihrer Zeit aus. Wie *Gershon Cohen* aufzeigt, führt *Ibn Daud* ihre Zählung gleich den übrigen

---

<sup>(1)</sup>Derselbe Text auch in EN 151:6-8. In der rabbinischen Literatur gibt es verschiedene Versionen dieser Aussage. Insgesamt findet man in ihnen 14 Begriffe, welche in keinem der Texte vollzählig erscheinen und in verschiedene Reihenfolgen gestellt werden: (1) תורה, (2) מעשה, (3) זהירות, (4) זריזות, (5) בקיית, (6) טהרה, (7) פרישות, (8) קדושה, (9) ענוה, (10) יראת חטא, (11) חסידות, (12) רוח הקודש, (13) תחיית המתים, (14) אליהו הנביא. Eine in den mittelalterlichen Texten meist verbreitete Version geht auf TY Šeqalim III:3:3 zurück. Siehe diese in: Midrash Tana'im zu Deut. 23:15, Šir ha-Širim Rabah I:9, Midraš Mišley (Buber) XV:31; vgl. Yalqut Šim'oni zu Tora, 933 & zu Is., 503. Eine andere findet man bei den spanischen mittelalterlichen Autoren wie: Rif (al-Fāsī) zu TB Avodah Zarah 6a und R. Baḥya zu Deut. 23:10. Vgl. Al-Naqawah, Menorat ha-Ma'or IV (Anlau, 143). Diese steht am nächsten zur Version in TB Avodah Zarah 20b. Vgl. M Soṭah IX:15. Eine besondere Lesung der Aussage von R. Pinḥas findet man in: Ibn Paqudah, Kitāb al-Hidāyah 'ilā Farā'id al-Qulūb VIII:3. Doch keine der erwähnten Versionen ist so kurz und ähnelt in der Reihenfolge der Begriffe der von *Ibn Daud*. <sup>(2)</sup>Ergänzt nach dem Quelltext des Bab. Talmuds. <sup>(3)</sup>Im Text von *Weiss* anscheinend irrtümlich: שניהם.

<sup>1136</sup> Vgl. Abs. 1.2.3. In SQ finden wir allein das Progressprinzip, wenn es auch lediglich auf die Generationen und nicht auf die gesamte Geschichte angewandt wird. Darin hebt *Ibn Daud* immer die vorletzten Vertreter der jeweiligen Zeitalters hervor: So beschreibt er *Rabi Jehuda ha-Nasi* als den wichtigsten Tana, *Rav Ashi* als den bedeutendsten Amora, *Rav Hay Gaon* als den größten aller Geonim, usw. Siehe: SQ III (Cohen, 22 f.), IV (ebd., 26-27) & VI (ebd. 43-44). Der Aufeinanderfolge der Zeitalter wird aber keine Wertung verliehen. Selbst der Verlust der Prophetie wird von *Ibn Daud* an keiner Stelle als Niedergang gedeutet. Das gesamte SQ erweckt eher den Eindruck, als würde die jüdische Tradition in einer ununterbrochenen und im Grunde immerwährend gleich bleibenden Tora-Überlieferung bestehen, welche zwar bestimmte Höhe- und Tiefpunkte passiert, doch keine absteigende Verfallstendenz aufweist.

Chronologien hauptsächlich zum Zwecke der Berechnung der Rhythmen und Symmetrien der Geschichte ein, welche nach Gottes Plan gelenkt wird.<sup>1137</sup>

Die Möglichkeit der gleichsam prophetischen Erleuchtungen im Zeitalter der rabbinischen, rationalen Tora-Auslegung ist aber für *Ibn Daud* nicht völlig ausgeschlossen. Dies habe ich bereits oben zum Teil erläutert.<sup>1138</sup> Und wie es scheint, sah *Ibn Daud* den neuen Weg dazu in der Beschäftigung mit der selbständigen, spekulativen Forschung (*iyun*), sprich mit der Wissenschaft (*ḥoḥmah*). Den Schlüssel zu dieser Deutung bildet seine Verwendung des berühmten Midrasch aus dem Traktat *Ḥagigah* des Babylonischen Talmuds über vier Weisen, welche das Paradies (*pardes*) betreten haben. Er erwähnt diese Geschichte in AR zwei Mal – zuerst in der Einleitung zu AR und dann am Ende von AR II:5:1. Die erste Stelle habe ich bereits oben angeführt.<sup>1139</sup> Da ging es *Ibn Daud* um die Demonstration der Angst, welche das Studium der Wissenschaften bei den religiösen Juden hervorruft. Sie würden nämlich glauben, dass diese Beschäftigung recht gefährlich sei, weil sie den Menschen vom Glauben abbringe, wie es *Elisha ben Abuya* ergangen sei. Nur zur Erinnerung: "*Vier traten ins Paradies (Garten) hinein – R. Aqiva, Ben Azay, Ben Zoma und Elisha Aḥer. Ben Azay warfeinen Blick und starb. Ben Zoma warfeinen Blick und wurde verwundet. Elisha Aḥer schnitt die Pflanzungen ab. R. Aqiva trat hinein in Frieden und ging hinaus in Frieden.*" In AR II:5:1 bringt aber *Ibn Daud* dieselbe Geschichte in demselben Wortlaut als die Schilderung der Versuche der Tanaim der zweiten Generation, welche mehr als 500 Jahre nach dem Aufhören der Prophetie gelebt haben, die Prophetenstufe zu erklimmen.<sup>1140</sup> Damit legt er nun dem Leser nahe, dass das Studium der Wissenschaften im Grunde das Aufrechterhalten der prophetischen Gabe bzw. ihr Ersatz darstellen sollte.

Die Aufgabe des Propheten besteht dabei nicht nur in der Übermittlung der göttlichen Gesetze und Seiner historischen Beschlüsse an die jeweilige Nation, sondern auch in der ständigen Kontrolle der Gesellschaft. Hiermit erhält der Prophet und ihm zufolge auch die jeweiligen Rabbiner eine politische Funktion, welche sie in natürliche Kontrahenten der weltlichen Gewaltträger verwandelt. Und dazu schreibt *Ibn Daud* am Ende von AR II:6:1 folgenden Kommentar:

Und wenn der [Prophet] sich auf diese [wahre] Weise [offenbart], dann besteht der richtige Glaube eines Menschen darin, ihm zu gehorchen, während es eine Häresie wäre, sich ihm nicht zu fügen. Denn er vertritt auf Erden Gott [selbst]

---

<sup>1137</sup> Siehe insb.: Cohen, 1967, 218-219.

<sup>1138</sup> Siehe: Abs. 3.3.2.

<sup>1139</sup> Siehe: Ebd.

<sup>1140</sup> AR II:5:1 (ER 171b10-14).

und Sein, ges. sei Er, Gnadenakt den Geschöpfen gegenüber, – von denen alle ihn sinnlich und die meisten auch intellektuell nicht begreifen können, – ist es, ihnen Einen aus ihrer eigenen Mitte aufzustellen, der ihnen zur Gerechtigkeit verhelfen und sie anführen würde. Und nichts würde sich für denjenigen davon ergeben, wenn er sich ihm widersetzen wird. Ganz im Gegenteil! Die Himmel und die Erde werden sich gegen ihn zum Kampf erheben! Und es liegt jedem König ob, den [Befehlen] des Propheten Folge zu leisten, sich ihm zu unterwerfen und ihm zu gehorchen, denn dadurch wird seine (des Königs) eigene Lage erst geordnet und sein Königreich wird emporgehoben.<sup>1141</sup>

Die richtige Ordnung der Gesellschaft sei also erst dann gewährleistet, wenn nicht der König, sondern Gott selbst, vertreten durch einen Propheten, die Gesellschaft regieren würde. Denn wie *Ibn Daud* zu Beginn des Abschnittes betont, liegt die besondere Macht des Propheten in seinem besonderen Status als "Gottesvertreter", d.h. in einem Status, welchen man auch auf die Tora-Gelehrten beziehen kann. Allerdings bildet sie für die weltliche Herrschaft der Könige erst dann die oberste Gewalt, wenn – und das betont *Ibn Daud* mit einem besonderen Nachdruck – der Prophet sich auf die "wahre Weise" offenbart. Dem Kontext nach ist es nur dann der Fall, wenn er tatsächliche und nicht scheinbare Wunder zu vollbringen vermag.<sup>1142</sup> Und darin unterscheiden sich die Propheten von den Rabbinern. Diese Art der Prophetie ist den Menschen im prophetenlosen Zeitalter – wenn auch nicht theoretisch, dann zumindest praktisch – völlig unzugänglich. Zumindest finden wir in *Ibn Daud's* Schriften keine Beispiele solcher Persönlichkeiten. Wie stellt er sich demnach das Verhältnis der weltlichen und geistlichen Macht in seinem eigenen "Zeitalter der Rabbinischen Auslegung" vor?

#### Die weltliche Macht

#### 4.3.2.

In seinen Werken erwähnt *Ibn Daud* diverse Formen der weltlichen Gewalt, zwischen welchen auf den ersten Blick keine Gemeinsamkeiten zu finden sind, außer dass sie eben eine Art Macht darstellen. Nehmen wir als Beispiele die nach *Ibn Daud* "erfolgreichsten" Regenten: Was könnte die Aufstandsführung *Mattatias'* mit der Kaisermacht des *Oktavian Augustus* gemeinsam haben? Oder die tyrannische Königsherrschaft des *Herodes* mit *Samuel ha-Nagids* weiser Leitung der jüdischen Gemeinde in Andalusien? Welches gemeinsame Kriterium sollen sie alle erfüllt haben, um laut *Ibn Daud* als erfolgreiche Herrscher zu gelten?

---

<sup>1141</sup> AR II:6:1 (ER 201a6-11): ואשר הוא בזה האופן, הנה היות האדם סר למשמעתו, היא אמונה טובה, והמרות בו היא כפירה, לפי שהוא ממלא מקום האל בארץ, וחסדו ממנו ית' בנבראים, אחר שחושיו כלם ושכלי רובם לא ישיגוהו, והקים להם מהם עצמם מי שעזרו להישירם ולהנהיגם. ולא יתישר שום דבר למי שיחלוק עליו, אבל ילחמו עליו השמים והארץ, ויחוייבו לכל מלך שיהיה נעתר אליו, ונכנע מפניו, וסר אל משמעתו, כי בזה יסודר ענינו, ותנשא מלכותו.

<sup>1142</sup> Siehe: Ebd. (ER 200b15-201a6).

Im Folgenden will ich drei Arten der "wahren" Herrscher definieren, welche in *Ibn Dauds* Werken erscheinen. Dieser Differenzierung soll man jedoch vorausschicken, dass sie in *Ibn Dauds* Vorstellung nicht nur unterschiedliche Personentypen, sondern auch andersartige Regierungs- und demzufolge auch Staatsformen darstellen. Denn für ihn ist die Monarchie die einzige Form der obersten weltlichen Gewalt, die er kennt.<sup>1143</sup> Daher bilden für ihn die Charaktereigenschaften des jeweiligen Herrschers genauso wie für die islamischen politischen Ideologen beinahe das einzige Kriterium zur Unterscheidung zwischen einer gelungenen und einer misslungenen Herrschaft, und demzufolge auch zwischen einer gerechten und einer ungerechten Gesellschaft.<sup>1144</sup>

#### *Der einfache weltliche Herrscher*

4.3.2.1.

In *DMY* werden wir Zeugen einer Auseinandersetzung, welche *Ibn Dauds* Anforderungen an die weltliche Macht mit aller Deutlichkeit offenbart. Dabei handelt es sich um das Gericht des *Pompejus* im Streit zwischen *Aristobulus* und *Hyrkanus*. Um diese Geschichte besser zu verstehen fasse ich kurz ihre ursprüngliche Form in *Antiquitates Iudaicae* des *Josephus Flavius* zusammen: Hier klagt *Hyrkanus* seinen Bruder an, ihm, dem Erstgeborenen, die Macht entrissen zu haben. Darüber hinaus beschuldigt er *Aristobulus*, die benachbarten Gebiete überfallen und Seeräubereien verübt zu haben, wodurch die Bevölkerung auch gegen die Macht Judäas aufständisch geworden ist, was sicherlich nicht passieren würde, falls sie nicht so tyrannisch und gewalttätig regiert würden. Zu seinen Zeugen bringt *Hyrkanus* ein Tausend vornehmster Bürger. *Aristobulus* erwidert dagegen, *Hyrkanus* sei viel zu träge und wisse nicht, den Untertanen

---

<sup>1143</sup> Er erscheint nämlich völlig unsensibel gegenüber einer feinen Unterscheidung zwischen Monarchie, Republik und Tyrannei (Diktatur), sowie auch zwischen Demokratie, Aristokratie usw. zu sein. Er unterscheidet nicht zwischen einem König (arab.: *malik*) und einem Kalifen (arab.: *ḫalīf*). Siehe: SQ VII (Cohen, 46). Die Differenz zwischen einem König (lat.: *rex*) und einem Kaiser (lat.: *caesar* bzw. *imperator*) kennt er lediglich beim Namen. Siehe: *DMY* XVIII (Vehlow, 397) & SQ VII (Cohen, 70-71). Sie alle nennt er "König" (hebr.: *meleḥ*), mit dem einzigen Unterschied, dass der "Imperator" (SQ: *inpirador*) bei ihm "König der Könige" (SQ & *DMY*: *meleḥ ha-melaḥim*) heißt und allein der Bezeichnung der römischen Kaiser nach *Oktavian Augustus* und des spanischen Königs *Alfonso* dient. Selbst den Konsul des Römischen Senats (*zaqen*, der "Älteste") stattet er mit genuinen Zügen der Alleinherrschaft aus, indem er zum Beispiel die Senatoren als *yo'ešim*, die "Berater", bezeichnet, gleich dem *Antipater*, dem Berater des *Hyrkanus*.

<sup>1144</sup> Infolge derselben Ergebnisheit der islamischen Jurisprudenz dem Prinzip des theokratischen Absolutismus galt das Hauptaugenmerk der moslemischen Autoren vor allem den Qualitäten des Herrschers. Wie *Erwin Rosenthal* bemerkt, war die Rechtslehre bis zu der Zeit von *Ibn Khaldun* "more concerned about the ruler than about the state as a political institution". Rosenthal, 1958, 64-65. Diese Anmerkung gilt bei *Rosenthal* zwar der Lehre von *Ibn al-Ṭiqṭaqā*, doch diese führt er als das typische Beispiel der klassischen islamischen Staatstheorie an. Siehe: Ebd., 62.

Respekt ihm gegenüber beizubringen. Darüber hinaus, habe ihr Vater *Alexander Jannäus* angeblich gerade ihm, und nicht dem *Hyrkanus*, die Macht vererbt. Als Zeugen bringt er lauter Jünglinge vor, deren lächerliche Prachtkleidung eher zu einem Maskeradezug, als in ein Gericht passen würde und bei allen Anwesenden nur unangenehme Verwunderung erzeugt. Nach dieser Erscheinung tadelt *Pompejus* den *Aristobulus* für seine Gewaltlust, verabschiedet sich aber mit dem Versprechen nach Jerusalem zu kommen, um die Angelegenheit zu regeln.<sup>1145</sup>

In *Sefer Yosipon* erhält diese Geschichte ganz andere Züge. Zunächst bringt *Hyrkanus* zu seiner Verteidigung nicht die vornehmsten Bürger, sondern die Ältesten. Alsdann wird hier die Rede des *Aristobulus* nicht nur länger, sondern auch viel romantischer. Er erscheint als ein Vertreter der ruhmreichen Kriegerdynastie, der um das Erbe seiner Väter kämpft und keine Schwäche und Dummheit am Throne seines Landes duldet. Die Erscheinung seiner Zeugen hinterlässt auf *Pompejus* einen tiefen Eindruck, der ihn ausrufen lässt: "*Dieses Volk besteht aus lauter Königen! Selig sei der König, der über sie herrschen wird, und selig werden wir sein, wenn wir imstande sein werden, dieses Volk zu regieren! Denn jetzt wird unser Ruf uns durch alle Länder vorseilen, und die Furcht und Angst vor uns wird alle Völker befallen, nachdem wir dieses starke Volk bezwingen werden.*"<sup>1146</sup>

Nun, so sieht diese Geschichte in *DMY* aus. Nachdem *Hyrkanus* seine Rede beendet und ein tausend Älteste zu Zeugen anführt, spricht *Aristobulus* wie folgt:

Darauf erwiderte *Aristobulus*: Ich habe die königliche Macht nicht angestrebt, bis ich gesehen habe, dass diejenigen, welche den *Hyrkanus* zum König gemacht haben, sich in großer Not und Demütigung befinden. Denn er ist schwach und dumm, und das Herrschen passt nicht zu ihm (*lo' te'ot lo ha-meluḥah*). Denn alle Völker um ihn herum – [die Völker,] deren Länder unsere Väter erobert haben, – betrügen ihn und verachten ihn, und zahlen ihm keine Tribute, [und zwar] wegen seiner Schwäche, seiner Armseligkeit und seines Mangels an Verstand. Nachdem *Aristobulus* nun seine Rede beendet hatte, erhoben sich viele junge Männer, alle bildschön und hübsch, gekleidet in blaue und purpurne Gewänder, mit hängenden Kampfschilden, geschmückt mit Gold, Kristallen und allerlei Edelsteinen. Und sie alle zeugten darüber, dass *Aristobulus* Wahrheit gesprochen habe und dass die Herrschaft zu *Hyrkanus* nicht passe. *Pompejus* wunderte sich über sie und sprach: Selig ist dieses Volk! Wie schön sind sie, wie verständig (*navun davar*) und intelligent (*maškil*)! Und selig werden die römischen Senatoren, wenn sie imstande sein werden, dieses große Volk unter ihre Macht zu bringen!<sup>1147</sup>

<sup>1145</sup> Josephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* XIV:2-3.

<sup>1146</sup> [Josephus Gorionides], *Sefer Yosipon* [36] (Flusser, 153-154): [...] העם הזה כולם מלכים! אשרי המלך אשר ימלוך בעם הזה ואשרינו אם נוכל למשול על העם הזה! עתה ילך שמינו בכל הארצות ויפול פחדנו ומוראינו על כל הגוים בהכניענו את הגוי העז הזה.

<sup>1147</sup> *DMY* XVII (Vehlow, 393:585-394:595): ויאמר ארסתבלוס: אני לא בקשתי המלכות עד שראיתי כי הממליכם את הורקנוס זה היו ברעה גדולה ובחרפה שהוא חלש וכסיל ולא תאות לו המלוכה. וכל הגוים אשר סביבותיו אשר לקחו אבותינו את ארצותם כולם פשעו בו ויבזוהו ולא השיבו לו מנחה מפני חולשתו ודלותו וחסרון דעתו. וכאשר כלה

In *Ibn Dauds* Lesart dieser Geschichte fällt zunächst auf, dass er – im Unterschied zu seiner Vorlage im *Sefer Yosipon* und ganz im Gegensatz zu ihrer Originalversion bei *Josephus – Pompejus* nicht nur die Pracht der Jünglinge, sondern vor allem ihre intellektuelle Vollkommenheit bewundern lässt. Durch die Eroberung ihres Landes erhofft sich *Pompejus* für die Römer nicht militärischen Ruhm, sondern eine Art geistige Erleuchtung zu erwerben. Ihre Eigenschaften stehen in einem offensichtlichen Widerspruch zu den von *Aristobulus* kritisierten Charakterzügen des *Hyrkanus*. Sie erscheinen *Pompejus* als tapfere Krieger, jung, und dennoch klug und erfolgreich. Wenn man sich fragen will, was denn das "Verständige" und das "Intelligente" an ihrem Zeugnis gewesen ist, lässt uns der Text nur eine einzige Möglichkeit, ihn zu verstehen: Es ist ihr Einverständnis mit den Worten des *Aristobulus*, welche *Pompejus* vollkommen wahr vorkommen. In dieser Geschichte staunt *Pompejus* über das Volk, dessen Jünglinge bereits so klar und weise urteilen können. Und obwohl der weitere Verlauf der Geschichte für *Aristobulus* ein dramatisches Ende nimmt, werden sowohl er selbst als auch seine Söhne von den Römern, welche *Ibn Daud* als die erfolgreichsten weltlichen Herrscher ansieht, weiterhin bewundert.<sup>1148</sup> Beneidenswert für die Römer ist dabei nicht nur die Persönlichkeit des *Aristobulus* allein, sondern auch die Aura, welche seine gesamte Gefolgschaft prägt. Hiermit drückt *Ibn Daud* die Kriterien der genuin politischen Führung aus: Der wahre König muss stark, klug, tapfer und erfolgreich sein, sowie ein gewisses Charisma besitzen. Diese Eigenschaften sehen wir bei allen seinen "großen" weltlichen Herrschern.

#### *Der Herrscher davidischer Abstammung* 4.3.2.2.

Die beschriebene Art der Regierung wurde von *Ibn Daud* nicht als vollkommen angesehen. Eher bildet sie die Basis einer Herrschaft überhaupt und ist eigentümlich sogar für die Macht aller nicht-jüdischen Könige sowie jüdischen Anführer nicht-davidischer Abstammung. Diese Art der weltlichen Herrschaft existiert bei *Ibn Daud* immer parallel zur geistigen Macht der Rabbiner. Denn selbst die blutigen Auseinandersetzungen der Pharisäer und Sadduzäer-Könige im Zeitalter des Zweiten Tempels scheinen für *Ibn Daud* nichts an dem System der Machtteilung verändern zu können:

Denn so war der Brauch im Zeitalter des Zweiten Tempels, dass der König von den Söhnen *Hashmonays* (d.h. den Hasmonäern) oder von ihren Dienern, den

---

ארסתבלוס לדבר את דבריו קמו בחורים הרבה כולם יפה תואר ומראה לבושי תכלת וארגמן ועליהם שלטי הגבורים ועדי זהב ובדולח וכל אבן יקרה. ויעידו כולם כי ארסתבלוס דבר אמת וכי לא תאות המלוכה להורקנוס. ויתמה פפמיוס מהם ויאמר: אשרי גוי זה! כמה יפים הם וכמה נבוני דבר ומשכילים! ואשרי יועצי רומי אם יוכלו שגוי גדול זה יהיו תחת ידם!

<sup>1148</sup> Ebd. XVII-XVIII.



Söhnen des *Herodes* (d.h. den Herodianern), in den Krieg zog und [das Volk im Krieg] und allen [übrigen] Angelegenheiten seiner Königsherrschaft anführte. Doch alle Angelegenheiten der Tora, der Gesetze und der Verordnungen regelte man nach den Worten des Fürsten (bzw. des Patriarchen, *naši'*) aus dem Geschlechte  *Davids*, nach denen des Hohepriesters und des Sanhedrins.<sup>1149</sup>

Laut *Katja Vehlow* drückt diese Stelle die tief traditionelle Überzeugung *Ibn Dauds* aus, dass die Macht im Idealzustand zwischen König, Sanhedrin und Hohepriester aufgeteilt werden soll.<sup>1150</sup> *Vehlow* bemerkt allerdings nicht, dass der angeführte Abschnitt dazu noch den Fürsten mitzählt. Aufgrund dessen behauptet *Gerald Blidstein* in seiner Analyse dieser Stelle genau das Gegenteil. Ausgehend von *Ibn Dauds* Gebrauch des Begriffes *naši'*, des "Fürsten" bzw. "Patriarchen", in der Zeit des Gaonats als einer den *ge'onim*, den "Oberhäuptern der Akademien", entgegenstehenden Gewalt, schließt *Blidstein*, dass *Ibn Daud* in einem *naši'* nicht wie *Maimonides* den Vorsitzenden des Sanhedrins sah, sondern darunter eher eine zu der des Königs alternative Macht verstand. Indem er die davidische Abstammung der Fürsten betont, erhebt er damit dessen Ansprüche an die weltliche Macht. Die Gestalt des Fürsten soll hiermit eine Art der inneren politischen Gewalt verkörpern, welche in sich sowohl den weltlichen als auch den religiösen Aspekt der gesellschaftlichen Herrschaft vereint und nur in der Zeit des Zweiten Tempels im Hintergrund bleibt.<sup>1151</sup>

Obwohl die Deutung der vorliegenden Stelle bei *Blidstein* nicht ganz offensichtlich ist, könnte man diese viel deutlicher den Beschreibungen der politischen Struktur der jüdischen Gemeinde im Zeitalter der Geonim entnehmen. Darin beschreibt *Ibn Daud* den allmählichen Verfall der Macht der Exilarchen davidischer Abstammung. Er beginnt diese Geschichte mit dem Streit zwischen *Saadia Gaon* und dem Exilarchen *David ben Zakay*, welcher eine eigenwillige unangemessene Gerichtsentscheidung getroffen hat und der erstere sie nicht bestätigen wollte. Den Grund dafür sieht *Ibn Daud* in dem Verfall der Institution der Exilarchen, deren Amt zu dieser Zeit käuflich wird. Nach einer scharfen Auseinandersetzung, welche die gesamte jüdische Gemeinde ergriffen hat, enthebt *David ben Zakay Saadia Gaon* seines Amtes, worauf sich der letztere noch sieben Jahre verstecken muss. Ihre spätere Versöhnung kann jedoch die historische Niederlage *Davids* nicht abwenden: Die Akademie zu Mata Mechasia unter der Führung des neuen Gaons verfällt in den

---

<sup>1149</sup> SQ II (Cohen, 16:85-88): שכן היה המנהג בבית שני שהמלך מבני חשמונאי או מעבדיהם בני הורודוס היה המוציא והמביא למלחמה ולכל דברי מלכותו. אבל כל דברי תורה וחוקים ומשפטים על פי הנשיא מבית דוד היו נעשים ועל פי הכהן הגדול והסנהדרין.

<sup>1150</sup> Siehe: *Vehlow*, 2006, 79 ff. Die rabbinische "Theorie der drei Kronen" siehe in: M Avot 4:13.

<sup>1151</sup> *Blidstein*, 1980, 48-50.

Folgejahren und wird geschlossen, während *Saadia* in dieser Zeit seine wichtigsten Werke niederschreibt.<sup>1152</sup>

Seine Darstellung der Epoche der Geonim schließt *Ibn Daud* in SQ VI folgendermaßen ab:

Dies war Rav *Hay Gaon*, der Sohn des Rav *Sherira Gaon*, der die Tora in Israel mehr als alle anderen Geonim verbreitete. Denn zu seinem Lichte wanderten die Tora-Forscher vom Aufgang der Sonne und bis zu ihrem Untergang. Und die Tage seines Lebens waren 99 Jahre. Er schied am Vorabend des letzten Pessach-Tages im Jahre 1349 der Seleukidischen Ära, welches das Jahr 4798 [a.m.] ist. Und seinesgleichen hat es unter den Geonim vor ihm nicht gegeben und er stellt das Ende der Geonim dar. Doch er war vom Hause  *Davids*, vom königlichen Geschlecht, der Nachkomme *Serubbabels ben Shealtiel* sowie der Fürsten und der Exilarchen, die nach diesem kamen. Ich sah nämlich seinen Siegel, den er auf die Schriftstücke anbrachte, die er zu verschicken pflegte. Ein Löwe war darauf geprägt, [derselbe] wie auf der Fahne [des Stammes] *Jehuda* und auf den Bannern der Könige Judäas. Doch vom Anbeginn der Tage der Araber führten die Exilarchen ihr Amt nicht so, wie es sich gehört, aus, sondern erwarben sich diesen [Posten] von den Königen wie Zöllner für großes Vermögen. Sie waren klagenswerte Hirten. Daher wollten seine Vorfahren keine Exilarchen werden und kehrten zum Gaonat zurück.<sup>1153</sup>

Der Verzicht einiger Nachkommen des Königs *David* im Zeitalter der Geonim<sup>1154</sup> auf das Amt des Exilarchen beschreibt *Ibn Daud* als "Rückkehr" (*ḥazarah*) zum Gaonat, d.h. zur Leitung der Akademien. Wie aus der vorangehenden Beschreibung des Streites zwischen *Rav Saadia Gaon* und dem Exilarchen *David ben Zakay* hervorgeht, bestand die Macht eines Gaons nicht allein darin, die internen Angelegenheiten der Akademie zu bestimmen, sondern vor allem in der Überprüfung und Bestätigung der Entscheidungen eines Exilarchen. Die Geonim erfüllten somit die Funktion der Gesetzgeber und des Obersten

<sup>1152</sup> SQ VI (Cohen, 41:84-42:109). Erst vor diesem Hintergrund wird auch die abschließende Bemerkung *Ibn Dauds* zum Niedergang der davidischen Dynastie am Ende von SQ VI verständlich. Darin berichtet er, dass der letzte der Exilarchen ein gewisser *Hiskia*, der Enkel von *David ben Zakay* gewesen sei. Nach einer zweijährigen Regierung sei er wegen einer Verleumdung vom König hingerichtet worden, während seine beiden Söhne noch zu *Josef ha-Nagid* nach Andalusien hätten fliehen können. Durch die Verfolgungen in Granada aufgescheucht, sei einer von ihnen nach Saragossa weiter gezogen und seine Nachkommen – nach dem christlichen Spanien. Einer von ihnen sei *Ḥiya ben al-Daudi* gewesen, der 4914 a.m. gestorben sei. Nach ihm gebe es keine bekannten Nachkommen *Davids* in Spanien mehr. Siehe: SQ VI (Cohen, 44:140-45:149).

<sup>1153</sup> SQ VI (Cohen, 43:122-44:132): והוא רב חיי גאון בר רב שרירא גאון והוא רבן תורה בישראל יתר מכל הגאונים ולאורו הלכו דורשי התורה ממזרח שמש ועד מבווא. והיו ימי חייו צ"ט שנה ונפטר בערב י"ט האהרון של פסח שנת אלף שמי"ט לשטרות שהיא שנת דתשצ"ח. וכמוהו לא היה לפניו בגאונים והוא סוף הגאונים. ומבית דוד היה מזרע המלוכה מבני זרובבל בן שאלתיאל והנשיאים וראשי גליות שהיו אחריו. וראיתי חותמו החתום על גליונים שהיה שולח ואריה היה חקוק עליו כמו שהיה על דגל יהודה ודגלי מלכי יהודה. אבל מימי ישמעאלים לא נהגו ראשי גליות שררה כהוגן אלא היו קוננין אותה בממון הרבה מן המלכים כמו מוכסים. והיו רועי אליל ולפיכך לא רצו הוריו להיות ראשי גליות וחזרו לגאונות.

<sup>1154</sup> Dazu zählt *Ibn Daud* die gesamte Dynastie der Geonim aus *Hay Gaons* Familie, die er der sechsten, siebten und der achten Generation der Geonim zuordnet: *Rav Jehuda Gaon*, seinen Sohn *Rav Hanania Gaon* und dessen Sohn *Rav Sherira Gaon*, den Vater des *Rav Hay Gaon*.

Gerichtshofs zugleich. Und das Aufgeben des Exilarchats zugunsten des Gaonats in der Familie der davidischen "Thronfolger" betrachtet *Ibn Daud* an der vorliegenden Stelle nicht als eine Invasion in das fremde Verwaltungsgebiet, sondern als einen "Rückzug" in den eigenen, genuinen und ihnen seit dem Zeitalter des Zweiten Tempels zustehenden Machtsbereich, einen Rückzug, den sie allein infolge der Korruption ihres gesetzmäßigen Fürstenamtes in dessen vollen Entfaltung antreten mussten.

Zu den Kriterien dieser Art der Herrscher gehören nun nicht nur die aufgezählten persönlichen Führungsqualitäten, sondern auch die wahre Tora-Gelehrsamkeit sowie Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit beim Urteilen über alle Angelegenheiten des politischen Lebens der Gesellschaft. Zu den Musterbeispielen dieser Herrschaftsart zählt *Ibn Daud*, wie es scheint, mit einer Ausnahme, die davidischen Fürsten aus dem Zeitalter der Tanaim, angefangen mit *Hilel* und bis *Rabi Jehuda ha-Nasi'*, die alle sowohl "Patriarchen" (*naši'*) als auch "Akademie-Oberhäupter" (*roš yešivah*) gewesen sind.<sup>1155</sup> Die Aufgabe des Fürstenamtes sieht *Ibn Daud* somit in einer Vermittlung zwischen der profanen Macht der nicht-jüdischen sowie der jüdischen, doch nicht rechtmäßigen Könige und der jüdischen Gemeinde. Sie verkörpern eine selbständige Verwaltungsgewalt des jüdischen Volkes in einer Zeit, in welcher kein autonomes Staatsleben, aus welchen Gründen auch immer, möglich ist.

#### *Die Stellvertreter*

4.3.2.3.

Aufgrund des Mangels an den gerechten Nachkommen  *Davids* sieht *Ibn Daud* es ebenso als rechtmäßig an, dass die interne politische Macht der jeweiligen jüdischen Gemeinde von anderen Juden übernommen wird. Die Kriterien ihrer Führung bleiben bei ihm jedoch dieselben. Wie es viele sowohl positive, als auch negative Beispiele belegen können, muss ihre Hauptaufgabe in der Regelung der internen Angelegenheiten der jüdischen Selbstverwaltung auf ein bestimmtes Ziel hingerrichtet sein, und zwar das Aufrechterhalten der Tradition. Die bekannteste Gestalt in der Reihe dieser Stellvertreter ist in SQ der Großwesir des Emirats von Granada und der Anführer der spanischen Juden des 11. Jhs. *Samuel ha-Nagid*. Seine Persönlichkeit ist in vielerlei Hinsicht außergewöhnlich und war selbst für die nicht-jüdischen Autoren recht auffällig.<sup>1156</sup> Seine Erscheinung in den späteren historischen Werken stach aufgrund seiner zahlreichen Talente und gesellschaftlichen Rollen hervor: Er war ein Talmud-Gelehrter, ein Grammatiker und Philologe, gleich begabt sowohl im Hebräischen als auch im

---

<sup>1155</sup> SQ II-III (Cohen, 16:79-23:67).

<sup>1156</sup> Siehe zu seiner Darstellung in der muslimischen Literatur: Brann, 2002, 24-53.

Arabischen, ein "königlicher Ratgeber" und Diplomat, einer der berühmtesten hebräischen Dichter und Mäzen der Kunst und der Wissenschaften, ein Mensch, der durch einen Zufall vom kleinen Gewürzhändler zum Großwesir wurde. Am Ende seiner Lebensbeschreibung fasst aber *Ibn Daud* die wichtigsten Errungenschaften der Regierung *Samuels* im Folgenden zusammen:

Im Jahre [4]787 wurde *R. Samuel* zum Fürsten (*nagid*) über Israel ernannt. Er erwies dem [Volke] Israel große Wohltaten, in Spanien und in Maghreb, in Afrika, in Ägypten, in Sizilien, [kurzum überall] bis zur Akademie Babylons und bis zur Hl. Stadt. Allen Gesetzkundigen<sup>1157</sup> ließ er von seinen [eigenen] Einkünften eine Unterstützung zukommen. Er kaufte viele Bücher, von Hl. Schriften sowie von Mischna und Talmud, denn auch diese sind heilige Schriften. Und wer sich das Tora[-Studium] zur Hauptbeschäftigung machen wollte, in ganz Spanien und in allen oben erwähnten Ländern, für dessen Unterhalt kam er mit seinem eigenen Besitz auf. Er hielt sich Schreiber, welche für ihn die Mischna und den Talmud abschreiben sollten, und er verschenkte sie an diejenigen Schüler, die sich keine eigenen Bücher kaufen konnten, einerlei, ob sie nun in den Akademien Spaniens oder in den oben genannten Ländern [studiert] hätten. Jedes Jahr lieferte er das Olivenöl den Synagogen in Jerusalem aus seinem eigenen Haus. Er verbreitete die Tora sehr weit und starb hochbetagt, im Greisenalter, nachdem er sich vier Kronen verdient hatte – die Krone der Lehre, die Krone der Macht,<sup>1158</sup> die Krone des Levitentums (d.h. der Priesterschaft) und eine noch höhere Krone des guten Namens, welche sich durch [seine] gute Taten in all jenen drei [Bereichen] über die [übrigen Kronen] erhob. Er starb im Jahre 4815.<sup>1159</sup>

Auffällig genug ist an diesem Fazit das besondere Interesse *Ibn Dauds* an der Wohltätigkeit *Samuel ha-Nagids* im Bereich der Tora-Überlieferung. Am Ende der Darstellung von *Samuels* schwindelerregendem Karriereaufstieg findet *Ibn Daud* den wichtigsten Verdienst *Samuels* allein darin, dass er die heiligen Bücher sammelte und neu verlegte und dass er die Tora-Studenten und die Synagogen unterstützte.

*Haim H. Ben-Sasson* schätzte *Ibn Daud* aufgrund dieser und vieler weiteren Stellen als einen Historiker ein, welcher die Geschichte aus der Sicht der Hofkultur der andalusischen Juden seiner eigenen Zeit betrachtete: Er empfinde nämlich eine besondere Hochachtung vor Büchern, Poesie und "griechischer Weisheit", vor

<sup>1157</sup> *Beney Torah*, wörtl.: "Söhne der Tora", übersetzt *Cohen* "students of the Torah" und *Katz* "Torahgelehrten". Siehe: *Cohen*, BT, 74 & *Katz*, SK, 48. Vgl. dagegen: *Levy*, I, 141.

<sup>1158</sup> *Gedulah*, wörtl.: "Größe", übersetzt *Cohen* genauso: "power", *Katz* dagegen als "Würde". Siehe: *Cohen*, ebd., 75 & *Katz*, ebd. Die Übersetzung von *Cohen* scheint zur Gestalt *Samuel ha-Nagids* dem Kontext nach besser zu passen.

<sup>1159</sup> SQ VII (*Cohen*, 56:154-165): ונסמך רב שמואל לנגיד בשנת תשפ"ז. ועשה טובות לישראל בספרד ובארץ המערב ואפריקיה וארץ מצרים ואיסליה ועד ישיבת בבל ועד עיר הקדש. כל בני תורה בארצות האלה היה מהנה מנכסיו. וקנה ספרים הרבה מכתבי הקדש והמשנה והתלמוד וגם הם מכתבי הקדש. וכל מי שהיה רוצה להיות תורתו אומנותו בכל ארץ ספרד ובארצות שהזכרנו הוא היה מוציא עליהם ממונו. וסופרים היו לו כותבים משנה ותלמוד ונותן במתנה לתלמידים שלא היו יכולין לקנות משלהם בין בישיבות ספרד בין בארצות שהזכרנו. עם שמן זית שהיה מספיק לבתי כנסיות שבירושלם בכל שנה ושנה מביתו היה יוצא. ורבץ תורה הרבה ומת בשיבה טובה זקן לאחר שזכה לד' כתרים. כתר תורה וכתר גדולה וכתר לוייה וכתר שם טוב עולה על גביהן ומעשים טובים על שלשתן. ובשנת דתתט"ו נפטר.

Reichtum, Pracht und berühmter Abstammung. Dahinter stecke jedoch eine feste Überzeugung, dass die jüdische Gemeinde nur dank diesem geistigen, politischen, finanziellen und wissenschaftlichen "Adel" überleben könne. Aus *Ben-Sassons* Analyse folgt, dass die Aufgabe dieser Elite sich in eine externe und interne unterteilen lässt. Die externe bestehe darin, dass sie bei der fremden Obermacht den Schutz für die Juden finden sollten, wobei es ihnen absolut verboten sei, Fehler zu machen und zu versagen. Die interne Aufgabe, ihrerseits, bestehe darin, dass sie die Weisen und Dichter unterstützen sowie für Nachwuchs der für Tora und Wissenschaft begabten Jugend Sorge tragen müssten.<sup>1160</sup>

Die beiden Anforderungen verkörpern nun den Aufgabenbereich eines Anführers, welcher in sich sowohl die religiöse, als auch die profane politische Macht vereint. Dabei ist der Zweck der externen Politik durchaus evident. Die richtige externe Politik sichert das physische Überleben des Volkes. Die interne Aufgabe eines jüdischen Anführers entfaltet sich aber in voller Größe erst vor dem Hintergrund der bereits zuvor beschriebenen gleichsam "prophetischen" Gabe, welche die Tora den Rabbinern verleihen könnte. Wie wir am Beispiel von *Ibn Dauds* Beschreibung von *Samuel ha-Nagid* gesehen haben, ist die Funktion eines jüdischen Herrschers an die "Verbreitung der Tora" (*ribuṣ ha-Torah*) gebunden. Der Tora genügt es nämlich nicht, einfach "überliefert" zu werden. Die Tora verlangt nach einer "Verbreitung". Dadurch lässt sich bei *Ibn Daud* jede Regierung als gelungen, oder misslungen definieren.

#### D a s J a h r 4 9 4 9

#### 4.3.4.

Oben haben wir die politische Lehre *Ibn Dauds* analysiert. Seiner Meinung nach, stellt die Teilung der gesellschaftlichen Macht in eine weltliche und eine geistliche ein Zeichen der gesellschaftlichen Korruption dar. Doch selbst in dieser Zeit sieht er für die beiden die Möglichkeit einer fruchtbaren Koexistenz vor. Die wichtigste historische Aufgabe der weltlichen Macht bestehe nach *Ibn Daud* darin, die lodernde Flamme der prophetischen Gabe, das besondere Potential des jüdischen Volkes durch die Jahrhunderte des prophetenlosen Zeitalters wachzuhalten.

Doch selbst in dieser Zeit ist gemäß *Ibn Dauds* Erklärung die Möglichkeit einer Offenbarung, eines Wunders sowie auch aller anderen prophetischen Erfahrungen weiterhin vorhanden. Und wie oben gezeigt, auch ohne Gottes Berufung. Und zwar durch die Vervollkommnung der Seele und den Umgang

---

<sup>1160</sup> Ben-Sasson, 1962, 36-41.

mit den erhabenen Substanzen, in dem Zustand, welcher am Ende des Weges vom wissenschaftlichen und philosophischen Studium der Grundlagen der jüdischen Religion die auserwählten Seelen erwarte. So berichtet *Ibn Daud* zum Beispiel über *Rav Josef bar Jehuda*, einem Gaon der vierten Generation aus Pumbedita, dass er sehr fromm (*ḥasid gadol*) und allerlei Wunder kundig (*melumad ba-nisim*) war und dass in seiner Akademie einige Male der Prophet *Elijas* gesichtet wurde.<sup>1161</sup>

Es ist für mich jedoch schon immer ein großes Geheimnis gewesen, ob all jene jüdischen Philosophen des 10.-12. Jhs., welche diese neoplatonische Vorstellung teilten, jemals selbst eine derartige Erfahrung mit dem Transzendenten gemacht hatten. Bei *Ibn Daud* scheint dies allerdings nicht der Fall zu sein. All das behauptet er, weil *Ibn Sīnā* dies behauptet. Und *Ibn Sīnā* übernahm diese Theorie aus den neoplatonischen Schriften, dachte aber dabei anscheinend an die Sufīs aus seiner unmittelbaren Umgebung. Indem *Ibn Daud* uns diesen noch unerreichten, oder ganz seltenen Zustand vor Augen führt, setzt er den Zweck der historischen Entwicklung fest. Dieser besteht in der Einrichtung der neuen sozialen Ordnung, welche möglichst vielen Mitgliedern der Gesellschaft die Chance zur wahren Gotteserkenntnis und der damit einhergehenden Erfahrung der übernatürlichen Welt bieten soll. Und das ist vermutlich der von ihm antizipierte Schwung der Geschichte, welchen er laut *Cohen* im Jahre 4949 erwartet haben sollte.

Selbstverständlich sollte dieser grandiosen gesellschaftlichen Wandlung ein Siegesmarsch der rationalen Theologie vorausgehen. Womöglich sollte dieser durch eine unerwartete, von Gott geschenkte Entdeckung, oder durch die Erscheinung eines großen von Gott begnadeten Wissenschaftlers und Tora-Gelehrten gesichert werden, wodurch die gesamte Welt sich in der Unwiderlegbarkeit der Tora und der "wahren Philosophie" überzeugen würde. Dies lässt sich nur vermuten. Doch was sich weniger abstreiten lässt, ist die Tatsache, dass diese Entwicklung keine Frucht der apokalyptischen Phantasie und kein Gespinnst des leidenschaftlichen Wunschdenkens gewesen ist. Im Jahre 4949 a.m. (1188-1189 n.Z.) schreibt *Maimonides* die letzten Briefe an seinen Schüler *Josef ben Jehuda*. Dies sind die letzten Kapitel seines Programmwerkes *Dalālat Ḥā'irīn*, welches bald darauf aus dem Arabischen ins Hebräische und Lateinische übersetzt wird und nicht nur zu scharfen Kontroversen innerhalb dieser drei kulturellen Kontexte führt, sondern sogar für eine Spaltung der jüdischen Gesellschaft und große soziale Unruhen sorgt, welche noch mehrere

---

<sup>1161</sup> SQ VI (Cohen, 39:52-55).

Jahrzehnte andauern werden. Zum Teil als Reaktion auf den maimonidischen Rationalismus entsteht in den jüdischen Kreisen des 13. Jhs. ebenso eine gewisse Sehnsucht nach greifbaren religiösen Erlebnissen, die Sehnsucht, welche eine weite Verbreitung der Kabbala und ihr massives Eindringen in das jüdische Gesetz und den Alltag zur Folge hat. Die kabbalistischen Riten und Bräuche, welche zu diesen gleichsam "prophetischen" Erfahrungen führen, doch zugleich in einer hochspekulativen und zum beträchtlichen Teil auch philosophisch und naturwissenschaftlich geprägten Theologie verwurzelt sind, treten in das gesellschaftliche Leben der Juden mit der Sicherheit, welche das Judentum zuvor in dem Maße noch nie erlebt hat. Diese Entwicklung ergriff nicht nur die jüdische Gesellschaft allein, sondern ging mit parallelen Entwicklungen in der islamischen und der christlichen Welt einher. Diese erreichten ihre Höhepunkte in den Werken der "Doppelgänger" des *Maimonides* – *Ibn Rushd* (*Averroes*) und *Thomas von Aquin*. Und obwohl *Ibn Daud* im Jahre 1161 ihre zukünftige Erscheinung unmöglich vorauswissen dürfte, hat er anscheinend die glorreiche Zukunft des *'iyun* (der "spekulativen", "eigenständigen Forschung") und der *ḥoḥmot* (der "Wissenschaften") im Judentum aus seinem Verkehr in den Gelehrten-Kreisen von Cordoba und Toledo bereits in dem zweiten Drittel des 12. Jhs. erkennen können. Ob nun diese historische Entwicklung, so wie sie sich vollzogen hat, seinen Erwartungen entsprach, bleibt ungewiss. Dass sie sich jedoch der von ihm angesprochenen Problematik angenommen und die Wege zur neuen Auslegung der Offenbarung gefunden hat, ist sicher.

☞ - S C H L U S S W O R T - ☞  
E I N H E I T D E R Z E I T

Das Ziel der Arbeit bestand darin, die Verbindung zwischen der seltsamen Chronologie von SQ und der philosophisch-theologischen Auffassung der Zeit in AR zu finden. Und damit sollte *Ibn Dauds* Bestreben nach der Einheitlichkeit und Widerspruchslosigkeit des Zeitverständnisses aufgezeigt werden. Die vorliegende Untersuchung zog zu diesem Zwecke eines langen Weges am Wildbach der Zeit entlang. Angefangen mit der Betrachtung ihrer Quellen in der Physik begleiteten wir sie bis zur Bucht der Astronomie, in der sie sich träge im Kreise dreht. Wir betrachteten ihre magische Natur der metaphysischen Unterströmungen, fragten uns nach der ontologischen Beschaffenheit ihres Flussbettes. Wir studierten alle Geschöpfe, die im Zeitstrom wandeln, und prüften darin ihre Bewegungsweisen, sowohl von jedem einzelnen von ihnen, als auch vom gesamten Schwarm. Wir untersuchten ebenso all das, was die temporalen Gewässer nicht betritt, sprich das Zeitlose, sowie das, was sich darin nicht bewegt, sprich das Ewige. Nun sind wir an dem Punkt angekommen, an dem die Frage nach dem Gesamtbild der Zeit bei *Ibn Daud* gestellt werden kann.

(Abs. 2.1.-2.4.3.) Es wurde gezeigt, dass die Zeit für *Ibn Daud* die temporale Ordnung des Kosmos, die Ordnung der Ersten, Allumfassenden Himmelsphäre darstellt, in der sie geboren wird und in der sie auch ihre äußerste Grenze findet: Der Zeit unterliegt nur das Materielle. Die Zeit wird gezeugt in dem Streben der Himmelseelen nach der Allgegenwärtigkeit der Himmelsintellekte, in dem ständigen Kreisen der vollkommenen Wesen, welche gleichsam die irdische Materie aus ihrem Urzustand der Formlosigkeit und reiner Potenz zu höheren Entitäten, wie die aktuell existierenden Dinge, Pflanzen, Tiere, oder sogar Menschen, aufsteigen lassen. Die temporale Ordnung des Entstehens und Vergehens realisiert sich also in den Rhythmen des himmlischen Sphärentanzes. Und während die Himmelskörper und ihre Bewegungen für die Abwechslung und Bewegung in der unteren Welt sorgen, beschäftigen sich ihre Seelen mit der Sicherung des Fortbestand des irdischen Lebens: Auf die Pflanze emanieren sie die Formen, das Tier statten sie mit Instinkten aus und dem Menschen verleihen sie die Vernunft. Denn in ihnen sieht *Ibn Daud* die Engel, welche in der Bibel beschrieben worden sind. Ihre Tätigkeit erfolgt nicht in der Zeit, sondern immerwährend. Sie steht jedem Lebewesen stets bereit. Es liegt nur an dem Lebewesen selbst und am Vollkommenheitsgrad seines Körpers, die Gabe zu empfangen. Denn über Allem herrscht der Wille Gottes, seinen Geschöpfen die Glückseligkeit zu schenken.



Allein in diesem philosophischen Konzept der Zeit können wir die aristotelischen und neoplatonischen Wurzeln erkennen, welche im Sinne der *falsafah*-Schule gedeutet wurden. Dennoch kann man darin eine kleine, doch nicht unbedeutende Verschiebung der Akzente feststellen, welche die Zeit als "Zahl" aus der ersten Definition des *Aristoteles* zugunsten seiner zweiten Definition als "Maß" verwirft. Wie zuvor beschrieben, geschieht es nicht umsonst. Es geschieht mit der Absicht, die Zeit zu relativieren und die Möglichkeit ihrer Deutung im Sinne der Ewigkeit der Welt vorzubeugen.<sup>1162</sup> Gleichzeitig sind wir hier die Zeugen einer recht gut gelungenen Synthese der griechisch-philosophischen, astronomischen und astrologischen Weltbilder mit dem Weltbild der jüdischen Tradition. Die Identifizierung der Himmelswesen mit den Engeln wird bei *Ibn Daud* später die zentrale Rolle in der Erklärung der historischen Prozesse spielen.

(Abs. 2.4.4.) In der Frage nach dem Verhältnis Gottes und der immateriellen Himmelssubstanzen zur Zeit gerät *Ibn Daud* aber in Schwierigkeiten. Abermals versucht er diesem Thema auszuweichen, wenn seine Gedanken ihn nah an die Frage der Ewigkeit der Welt führen. Es gelingt ihm Gott noch mit Leichtigkeit für zeitlos zu erklären, indem er *Aristoteles* mit seinen eigenen Waffen recht scharfsinnig bekämpft: Das Unbewegte besitze nämlich keine Zeit, weil eben unbewegt. Doch die Anwendung dieses Schlusses führt zur Frage nach der Ewigkeit der Himmelsintellekte, die Frage, die er nicht zu beantworten weiß. Feststeht allerdings, dass die Existenz der Ewigkeit als einer Dauer ohne Anfang *Ibn Daud* aufgrund der Beschaffenheit der Zeit ablehnen muss. Als eine wirklich bestehende Quantität kann sie unmöglich unendlich sein.

An dieser Stelle sehen wir die tiefe Spaltung zwischen der neoplatonischen Emanationslehre und dem Judentum in der Frage nach der Art der Welterschaffung. Die Aufhebung dieses Widerspruchs scheint *Ibn Daud* nicht zu gelingen. Aus diesem Grund übergeht er die Frage einfach mit Stillschweigen. Zur seiner Rechtfertigung sollen wir jedoch anmerken, dass er damit seine Ohnmacht vor dem Geheimnis der Ewigkeit zugibt, nicht vor dem Rätsel der Zeit. Die Unentschlossenheit in dieser Frage leitet jedoch ein weiteres Dilemma ein, dessen Lösung *Ibn Daud* ebenso nicht eindeutig zu formulieren vermag. Dieses Problem ist das Problem der Willensfreiheit.

(Abs. 3.1.) Der Verlauf der Zeit in der irdischen Welt ist von der Bewegung der Himmelsphären abhängig, kann aber laut der zentralen Aussage von *AR* ebenso vom Menschen beeinflusst werden. In der Frage nach der Möglichkeit einer

---

<sup>1162</sup> Siehe: Abs. 1.2.5 & 2.5.

solchen Einflussnahme stößt *Ibn Daud* allerdings auf erhebliche Widersprüche. Die Annahme der menschlichen Willensfreiheit stellt die Attribute Gottes, sprich Seine Allmacht und vor allem Seine Allwissenheit, in Frage. Für *Ibn Daud* ist Gott nämlich der Urheber alles Seins, der das All zum Teil direkt, zum Teil durch Vermittler, sprich die Himmelssubstanzen, schafft. Dieses Schaffen geschieht durch das Denken. Und dieses schöpferische Denken stellt für *Ibn Daud* die Hauptschwierigkeit in der Auffassung der Willensfreiheit dar. Wenn er auch die Allmacht Gottes für die bloße Fähigkeit erklärt, alles bewirken zu können, ohne dass Gott einen festen Gebrauch davon machen würde, – was an sich schon eine gute Einleitung zur Problemlösung wäre – so kommt er in der Frage trotzdem nicht weiter. Denn die Annahme der Allwissenheit Gottes, und zwar dass Er alles, in einem zeitlosen Blick auf die gesamte Existenz, unabhängig von Raum und Zeit, erfasst, bringt *Ibn Daud* wieder zum Anfangspunkt der Diskussion zurück. Insofern das "Wissen" auch "Denken" bedeutet, und insofern das göttliche Denken schöpferisch ist, sind Seine Allmacht und Seine Allwissenheit eins. Alles, was Er weiß, schafft Er. Und weil Er alles weiß, dann ist alles, was es gibt, gab oder geben wird, von Ihm erschaffen und daher notwendig. Für die menschliche Willensfreiheit findet man hier keinen Platz. In verschiedenen Kontexten, abhängig von der jeweiligen Fragestellung, gibt *Ibn Daud* unterschiedliche Lösungen des Problems, welche auch diverse Interpretationen sowie mehrere Kombinationsmöglichkeiten zulassen. Aus einigen Indizien und vor allem aus seiner Deutung der Ätiologie des Bösen kommt jedoch seine Neigung zur Meinung *Ibn Sīnās* deutlich zum Vorschein. Laut *Ibn Sīnā* müsste Gott die Welt auf universelle Weise kennen und dementsprechend nur die universalen Gesetze schaffen. In ihren Rahmen erhält das Individuum seine Freiheit. Hiermit wird auch die Grenze zwischen der äußeren und der inneren Zeit gesetzt, d.h. zwischen der temporalen Ordnung, welche der Mensch als Zwang erleben muss, und der temporalen Ordnung, welche er selbst gestalten kann.

In diesem Gedankengang trifft die griechische, sowohl aristotelische als auch neoplatonische, Philosophie auf die jüdische Tradition. Ihr Konflikt wird vor dem Hintergrund der christlichen (*Boethius*) und der islamischen (*al-Ġazzālī*) Theologie entfaltet. Am Ende des Gedankengangs erzielt *Ibn Daud* eine Lösung, welche zur jüdischen Freiheitslehre passt, dennoch nicht vollkommen der ihm sicherlich bekannten Kritik *al-Ġazzālīs* ohne Weiteres standhalten kann. Ebenso lässt sie sich nicht leicht mit dem jüdischen Glauben an die Allwissenheit Gottes vereinbaren. Aus diesen beiden Gründen lässt sich *Ibn Daud* an der Stelle, an der

er die Lösung formulieren und beweisen soll, auf rein rhetorische Argumente ein. Doch so oder anders, steht für ihn eins fest: Der Mensch ist frei.

(Abs. 3.2.-3.3.) In der Beschreibung der Natur des Menschen bestimmt *Ibn Daud* die Grenze zwischen der freiwilligen und der erzwungenen Zeitordnung im Leben eines Individuums. Für ihn ist es ein genuin temporales Problem. Denn in seiner Untersuchung der Psychologie kommt er zu dem Schluss, dass sowohl der Körper als auch die Seele des Menschen bis zum bestimmten Alter von der Natur und den Himmelsstoffen vollkommen kontrolliert werden. Nur allmählich kann sich der Mensch von dieser Kontrolle lösen. Die von *Ibn Daud* ermittelte Freiheit stellt sich dabei als eine Fähigkeit zum Entscheiden im Falle einer Wahlsituation heraus. Diese wird von mindestens zwei Impulsen, oder "Willen", zu den einander ausschließenden Handlungen geschaffen. Die Impulse sollten von der menschlichen praktischen Vernunft (d.h. dem "Ich") entweder aus der theoretischen Vernunftkraft (d.h. als ein "rationales Muss"), oder aus den animalischen und vegetativen Seelenkräften (d.h. als "Zorn" und "Begierde") wahrgenommen werden. Weder die rationalen, noch die animalischen und vegetativen Beweggründe an sich sind dabei frei. Allein die Entscheidung der praktischen Vernunft, des menschlichen Ichs, sprich seine Wahl zwischen den beiden, ist frei. Dafür soll die Vernunft aber reif sein. Hat man jedoch diesen Zustand bereits erreicht, erhält man die Möglichkeit den eigenen Körper zu trainieren, zu verändern, zu vervollkommen. Dies geschieht auf dem Wege der Befolgung der göttlichen Gebote und der Perfektionierung des Verstands durch Beschäftigung mit Philosophie und Wissenschaften. Jede menschliche Entscheidung prägt dadurch den Charakter und veranlagt ihn zum Guten, oder zum Bösen. Ist dabei die Vollkommenheit erreicht, erhält der Mensch die prophetische Gabe, welche ihn befähigt, auch die Natur der Umwelt und die Gesellschaft nach eigenem Belieben zu verändern, ohne dabei die persönliche Freiheit zu verlieren. Im Falle der falschen Entscheidungen versinkt der Mensch im Sumpf der Materie und verliert seine Freiheit, selbst wenn diese ihm bis zu seinem Lebensende nicht völlig genommen wird. Die menschliche Zeitordnung wird also von *Ibn Daud* als relativer Begriff dargestellt. Die Möglichkeit, eigene Zeit zu erzeugen, unterscheidet sich von Person zu Person, denn sie hängt von intellektuellen, seelischen und körperlichen Zuständen des Menschen ab. Die Fähigkeit dazu zeichnet aber den Menschen definitiv von allen anderen Entitäten der irdischen Welt aus.

Im geschilderten Gedankengang versucht *Ibn Daud*, und zwar mit Erfolg, die galensche Medizin und die Seelenlehre der *falsafah*-Schule mit der jüdischen Tradition zu vereinbaren. Es gelingt ihm ebenso, die neoplatonische und

sufische Psychologie, vor allem die Lehre über den Weg zur Erleuchtung, mit der biblischen Auffassung der Prophetie zu verbinden. Auch die neoplatonische Emanationslehre kommt in seiner Deutung der Vergeltung unerzungen zum Vorschein, womit das jüdische Religionsgesetz auch eine für seine Zeit plausible philosophische Erklärung erhält.

(Abs. 4.1.-4.2.) In der Frage nach der Freiheit der Gesellschaft, welche einerseits den universellen Gesetzen unterliegt, andererseits aus frei handelnden Subjekten besteht, hat *Ibn Daud* ebenso eine klare Grenze zwischen der äußeren und der inneren Zeit ziehen können. Seiner Meinung nach, ruht die Gesellschaft auf einer beständigen Ordnung des sozialen Miteinander und wird von Gott mit ebenso unwandelbaren Anweisungen der Tora versorgt. Damit kann sie die Glückseligkeit aller ihrer Mitglieder erreichen. Im Falle, dass die Gesellschaft diese Regeln bricht, d.h. im Falle, dass sie sich ungerecht regieren lässt, wird sie durch die zuständigen Engel durch gezielte Eingriffe in die Geschichte zum Untergang gebracht. Den Aufstieg und den Niedergang der Nationen schildert *Ibn Daud* als Kommen und Gehen der Engel, sprich der Gestirne. Ihre Wirkung erzielt aber in der Gesellschaft keinen kreisläufigen Geschichtsablauf, sondern eher einen Rhythmus und eine gewisse Symmetrie. Die einzelnen Epochen bilden darin bestimmte Zeitabschnitte mit klarem Anfang und Ende. Die Ausgangssituation ist nie mit der am Ende gleich. Der Halbkreislauf, oder besser zu sagen, die Pendelbewegung der historischen Zeit besteht für *Ibn Daud* allein darin, dass die Belohnung und vor allem die Bestrafung der gesamten Gesellschaft eine gewisse Dauer brauchen. Am Anfang und am Ende einer einzelnen Pendelbewegung nimmt aber die Beteiligung der Engel an der Geschichte an Kraft zu.

In diesem Bereich setzt sich *Ibn Daud* mit der christlichen und der islamischen Historiographie sowie der ihm zeitgenössischen Astrologie auseinander. Seine Aufgabe sieht er darin, den besonderen Modus der jüdischen Geschichte aufzuzeigen, welche sowohl Aufstiege als auch Untergänge kennt, jedoch nie endgültig vergeht und daher auch keinem zyklischen Zeitverlauf folgt. Ferner will er damit beweisen, dass die messianischen Prophezeiungen der Bibel sich nicht in der Zeit von *Jesus* und noch weniger in der Zeit von *Muhammad* erfüllt haben. Trotz seiner Identifikation der Engel mit den Seelen der Himmelsphären schlägt er nicht den Weg der astrologischen Geschichtsschreibung ein. Er bevorzugt es, über die Geschichte aufgrund der Prophezeiungen und nicht aufgrund der Bewegung der Gestirne zu urteilen. Die Prophezeiungen können nämlich eine genauere Auskunft über die Wirkungen der Himmelsphären liefern. Auf die Frage, wie die zuvor als notwendig definierten und leicht

vorhersehbaren Konstellationen der Gestirne auf den seiner Natur nach nur noch möglichen und ungewissen Geschichtsverlauf je nach der Situation eine zerstörerische oder umgekehrt heilende Wirkung ausüben sollen, erklärt er nicht. Allerdings nicht, weil es zu seiner Zeit keine Antworten dafür gab, sondern weil sich diese Frage aufgrund seiner Einstellung zur Astrologie gar nicht stellen lässt.<sup>1163</sup>

(Abs. 4.3.) Dem fortlaufenden politischen Desaster des jüdischen Volkes stellt *Ibn Daud* die sich nie ändernde Tradition des Tora-Studiums, sprich die prophetische Tradition entgegen. Die Frage, wie die Gesellschaft unter der Führung des Propheten die notwendigen Urteile der Sterne bzw. der Engel verändern kann, lässt *Ibn Daud* in seinen historischen Werken aus. Sein Hauptinteresse gilt den prophetenlosen Zeitaltern, wie das des Zweiten Tempels, oder das der spanischen Rabbiner. Hierzu sollte man nur anmerken, dass *Ibn Daud* diesbezüglich zwischen dem Zeitalter des Zweiten Tempels und der nachfolgenden Geschichte unterschied. In seinen Schilderungen der Kalenderbestimmung, deren Untersuchung in der vorliegenden Arbeit unterlassen wurde, scheint er den Tanaim eine gewisse Macht über die Zeit zugestehen zu wollen. Er sieht nämlich in der Bestimmung des jüdischen Kalenders eine Möglichkeit, die Ankunft der Glücks- und Unheilzeiten – wenn nicht herbeizuführen, oder vorzubeugen – dann zumindest zu beschleunigen, oder zu verzögern.<sup>1164</sup> Wie dem auch sei, er war auf jeden Fall der Meinung, dass die Fähigkeit zur Aufnahme der Prophetie den Juden, vor allem den Auserwählten unter ihnen, auch in den prophetenlosen Zeiten nicht völlig abhandengekommen sei. Sie braucht nur eine Stärkung, welche von politischen Umständen und der intensiveren Beschäftigung mit der Tora und den Wissenschaften wiederbelebt werden kann. Dementsprechend definierte er die politische Aufgabe der jüdischen Machsträger. Seit der Epoche der Männer der Großen Versammlung, seit der Zeit von *Esra*, *Nehemia* und *Serubbabel*, als die Prophetie aufhörte und die politische Macht den Nachkommen  *Davids* entrissen wurde, bestand die Aufgabe der jüdischen Herrscher in der Pflege der Menschen, welche sich der Prophetie würdig erweisen. Die spätere Bestimmung der Institution des *Nasí*, des "Fürsten", und des *Nagid*, des "Vorstehers", sah er gerade darin, eine zur weltlichen Macht alternative Selbstverwaltung zu etablieren, welche erfolgreich für das geistige und physische Überleben des Volkes bis zum nächsten Wendepunkt der Geschichte Sorge tragen könnte. Wie

---

<sup>1163</sup> Ausführlicher dazu siehe: Levkovich, (2).

<sup>1164</sup> Siehe: Ebd.

es scheint, sah er diesen Zeitpunkt im Jahre 4949 und erwartete von ihm eine Wiedergeburt der Prophetie in der Form einer naturwissenschaftlich und philosophisch wahren Auslegung der Tora, welche auch in der Vergangenheit Menschen wie *Rabi Akiva* zur prophetischen Stufe hinaufgeführt hat.

In diesem Teil setzt sich *Ibn Daud* mit den politischen und historiographischen Modellen auseinander, welche er in Christentum, Islam und Judentum vorgefunden hat. Das Endergebnis ist jedoch recht unerwartet. Laut *Gershon Cohen* gründet er die von ihm vorgefundene Symmetrie vor allem auf der Sechszitalter-Lehre, die ebenso in der christlichen und islamischen Historiographie verbreitet wurde. Ob es stimmt, wollen wir dahingestellt sein lassen. Wichtig ist, dass *Ibn Daud* darin den Rhythmus der Offenbarung gefunden hat. Am kommenden Ende der ihm zeitgenössischen Epoche erblickt er also nicht die Rückkehr der Juden in das Land Israel, nicht die apokalyptischen Kriege von *Gog* und *Magog*, nicht die Thronbesteigung der davidischen Dynastie, so wie er die Endzeit in *MZ* beschreibt. Dies sind rein politische Umstände, die vor allem vom Verhalten der Menschen abhängig sind. Vielmehr sieht er am Abend seines eigenen Zeitalters einen selbst für die jüdische Tradition etwas ungewöhnlichen Traum – die Wiederkehr der Prophetie in der Form der rationalen, philosophischen und wissenschaftlichen Toraauslegung. Und diese Vision scheint eher zum Zukunftsentwurf der *falsafah*-Schule zu passen.

Das Beispiel von *Ibn Daud* ist deswegen so interessant, weil er eine Übergangsfigur in der Geschichte der jüdischen Philosophie darstellt. Er bewegt sich in vier verschiedenen Welten – in den Welten der griechischen Philosophie, des mittelalterlichen Islams und des Christentums, sowie in der Welt der jüdischen Tradition. In keiner dieser Welten folgt er den ausgetretenen Pfaden seiner Vorgänger. Die Welt des jüdischen Glaubens ist die Welt, welche er den Anforderungen der Zeit entsprechend als die einzig wahre Religion darstellen will. Der Religionsvergleich ist für ihn aber nur auf der Basis der Philosophie, der Naturwissenschaft und der Geschichte möglich. Doch auch hier ist seine Position alles andere als traditionell. Seine Wendung zum Aristotelismus und der bewusste Verzicht auf die neoplatonische, höchst spekulative translunare Emanationslehre ist dabei kein Tribut der Mode, sondern eine direkte Folge der neuen Wissenschaftsparadigmen. Das 11. und 12. Jahrhundert waren nämlich die Zeit der Kritik am ptolemäischen Weltbild, die Epoche der Bildung spezifischer Fachrichtungen und der Entdeckungen der neuen Methoden in der Medizin. Dies war die Zeit der Krise der alten *falsafah*-Schule nach den schwerwiegenden Einwänden *al-Ġazzālī*s und *Jehuda ha-Lewis*. Es war die Ära der

Kreuzzüge und der Reconquista, die Zeit der Vertreibungen und der religiösen Verfolgungen, die Zeit der Kriege, welche jedoch sowohl der christlichen, als auch der arabischen Zivilisation einen breiteren geographischen Horizont eröffneten, die entfernten Erdteile mit einander verbanden und zugleich eine betonte Wendung der spanischen Historiographie zu Hier und Jetzt einleiteten. In diesem sich erneuernden Universum wäre es selbstverständlich unangebracht, von *Ibn Daud* ein in sich stimmiges und widerspruchloses Bild der Welt und der Geschichte zu erwarten. Doch selbst in diesem höchst dynamischen Existenzzustand sehen wir bei ihm einen starken Willen, die aus den Fugen geratene Zeit wieder ins Lot des Verständlichen zu bringen. In seinen Werken können wir das Wesen des mittelalterlichen Menschen entdecken, des Menschen, welcher trotz aller Kakophonie und Mehrstimmigkeit der temporalen Rhythmen seiner Umwelt versucht, die ursprüngliche, prähistorische Harmonie wiederzuerlangen, die äußere Zeit zu definieren, um letzten Endes zu sich selbst, zu seiner wahren Identität zu finden.

## A B K Ü R Z U N G E N

- AEL – Lane, *Arabic-English Lexicon*  
a.m. – *anno mundi*  
AR – Abr. Ibn Daud, *Al-‘Aqīdah ar-Rafī‘ah*  
AWS – Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache*  
BT – Cohen, *Book of Tradition*, engl. Übersetzung von SQ  
Cat. – Aristoteles, *Categoriae*  
Dan. – *Prophetia Danielis*, Buch Daniel der Hebräischen Bibel  
De An. – Aristoteles, *De Anima*  
De Int. – Aristoteles, *De Interpretatione*  
De Gen. et Cor. – Aristoteles, *De Generatione et Corruptione*  
DMY – Ibn Daud, *Divrey Malkey Yisra‘el*  
DT – Jastrow, *Dictionary of Targumim*, [etc.]  
Dtn. – *Deuteronomium*, 5. Buch Moses  
Ecc. – *Liber Ecclesiastes*, Buch Prediger der Hebräischen Bibel  
ED – Erstdruck  
EF – Samuelson, *The Exalted Faith*, engl. Übersetzung von ER  
EG – Weil, *Der erhabene Glaube*, deut. Übersetzung von ER  
EN – Samuel Moṭoṭ, *Ha-Emunah ha-Nis‘ah*, hebr. Übersetzung von AR  
Enn. – Plotin, *Enneades*  
ER – Salomon Ben Labi, *Ha-Emunah ha-Ramah*, hebr. Übersetzung von AR  
Eth. Nic. – Aristoteles, *Ethica Nicomachea*  
Ex. – *Exodus*, 2. Buch Moses  
Ez. – *Liber Prophetiae Ezechielis*, Buch Ezechiel der Hebräischen Bibel  
Gen. – *Genesis*, 1. Buch Moses  
GKA – Fischer, *Grammatik des klassischen Arabisch*  
HAH – Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*  
HSG – Körner, *Hebräische Studiengrammatik*  
Ier. – *Liber Ieremiae*, Buch Jeremias der Hebräischen Bibel  
Iob – *Liber Iob*, Buch Hiob der Hebräischen Bibel  
Ios. – *Liber Iosue*, Buch Josua der Hebräischen Bibel  
Is. – *Liber Isaiae*, Buch Jesaja der Hebräischen Bibel  
K. – *Kitāb*, "Buch" bzw. "Traktat", Bezeichnung vieler arabischen Werke  
KK – Ibn Rushd, *Kurzer Kommentar zu Physica des Aristoteles*  
Lev. – *Leviticus*, 3. Buch Moses  
LK – Ibn Rushd, *Langer Kommentar zu Physica des Aristoteles*  
M – *Mischna*, Gesetzeskodex bzw. Sammlung der Lehrmeinungen der Zugot und Tanaim, d.h. der Toragelehrten von ca. 200 v. bis 200 n. d. Z.  
Md – *Midrasch*, literarische Gattung der rabbinischen Kommentare zur Hl. Schrift  
Met. – Aristoteles, *Metaphysica*  
MK – Ibn Rushd, *Mittlerer Kommentar zu Physica des Aristoteles*  
MZ – Ibn Daud, *Midraš Zeharyah*  
ND – Neudruck  
Neh. – *Liber Nehemiae*, Buch Nehemia der Hebräischen Bibel  
n.H. – *nach Hiğrah*, d.h. nach der Flucht Mohammeds aus Mekka, die in der islamischen Chronologie als der Beginn der Jahreszählung festgesetzt wurde.  
Num. – *Numeri*, 4. Buch Moses  
Par. – *Paralipomenon*, die beiden Bücher der Chronik der Hebräischen Bibel



- Phys. – Aristoteles, *Physica*  
 Pr. – *Liber Proverbiorum*, Buch der Sprüche Salomons der Hebräischen Bibel  
 Ps. – *Liber Psalmorum*, Buch der Psalmen der Hebräischen Bibel  
 Reg. – *Liber Regum I & II*, 1. & 2. Buch der Könige der Hebräischen Bibel  
 Sam. – *Liber Samuelis I & II*, 1. & 2. Buch Samuels der Hebräischen Bibel  
 SK – Katz, *Sepher Hak-Kabbala*, deut. Übersetzung von SQ  
 SQ – Ibn Daud, *Sefer ha-Qabalah*  
 TB – *Talmud Bavli*, Babylonischer Talmud  
 Tim. – Platon, *Timaios*  
 TPh – Klatzkin, *Thesaurus Philosophicus*  
 TV – Weiss, *Textversionen* zu seiner Edition von ER: *Ḥilufey Nusḥa'ot (Wari'antot)*  
 TY – *Talmud Yerušalmi*, Jerusalemer Talmud  
 WTM – Levy, *Wörterbuch über die Targumim und Misraschim*  
 Zach. – *Liber Prophetiae Zachariae*, Buch Sacharjas der Hebräischen Bibel  
 ZDR – Ibn Daud, *Ziḥron Divrey Romi*

## U M S C H R I F T

Die Umschrift von hebräischen Buchstaben richtet sich im allgemeinen nach dem System von *Jutta Körners* "Hebräischen Studiengrammatik"<sup>1</sup>. Die Transkription des arabischen Alphabets ist der "Grammatik des klassischen Arabisch" von *Wolfdietrich Fischer*<sup>2</sup> entnommen.

### H e b r ä i s c h

א	'	ז	z	מ	m	ק	q	י	i
ב	b	ח	ḥ	נ	n	ר	r	ו	o
ב	v	ט	ṭ	ס	s	ש	š	ו	u
ג	g	י	y	ע	‘	ש	ś	Am Wortende:	
ד	d	כ	k	פ	p	ת	t	יוֹ	-aw
ה	h	כ	ḥ	פ	f			הַ	-ah
ו	w	ל	l	צ	ṣ			הֶ	-eh

### A r a b i s c h & J u d ä o - A r a b i s c h

أ / ء	ħ / ‘	د	ḍ / d	ض	ḍ / ḍ	ك	k / k	اَ	ā
ب	b / b	ذ	ḏ / ḏ	ظ	ṭ / ṭ	ل	l / l	و	ū
ت	t / t	ر	r / r	ظ	ẓ / ẓ	م	m / m	ي	ī
ث	ṭ / ṭ	ز	z / z	ع	‘ / ‘	ن	n / n	Am Wortende:	
ج	ǧ / ǧ	س	s / s	غ	ǧ / ǧ	ه	h / h	وا	-ū
ح	ḥ / ḥ	ش	š / š	ف	f / f	و	w / w	اِىَ	-ā
خ	ḫ / ḫ	ص	ṣ / ṣ	ق	q / q	ي	y / y	اَہ	-ah

Die Vokalisation wird wie üblich mit Buchstaben *a, e, i, o, u* wiedergegeben. Im Hebräischen wird dabei nicht zwischen langen und kurzen Vokalen unterschieden. Bei der Transkription des Arabischen werden die Kasusendungen ausgelassen.

<sup>1</sup> Körner, 1988, 21 (für die normativen Buchstaben) & 25 (für die Spiranten).

<sup>2</sup> Fischer, 1987, 5.

## ABBILDUNGEN

Abb. 1. Das Ptolemäische System des Universums

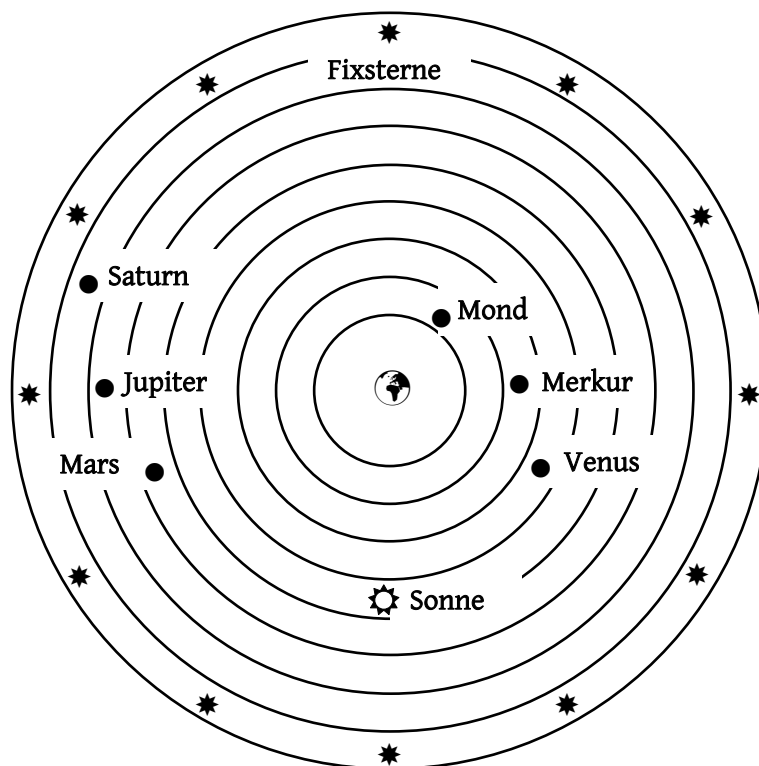


Abb. 2. Die Kugelarten

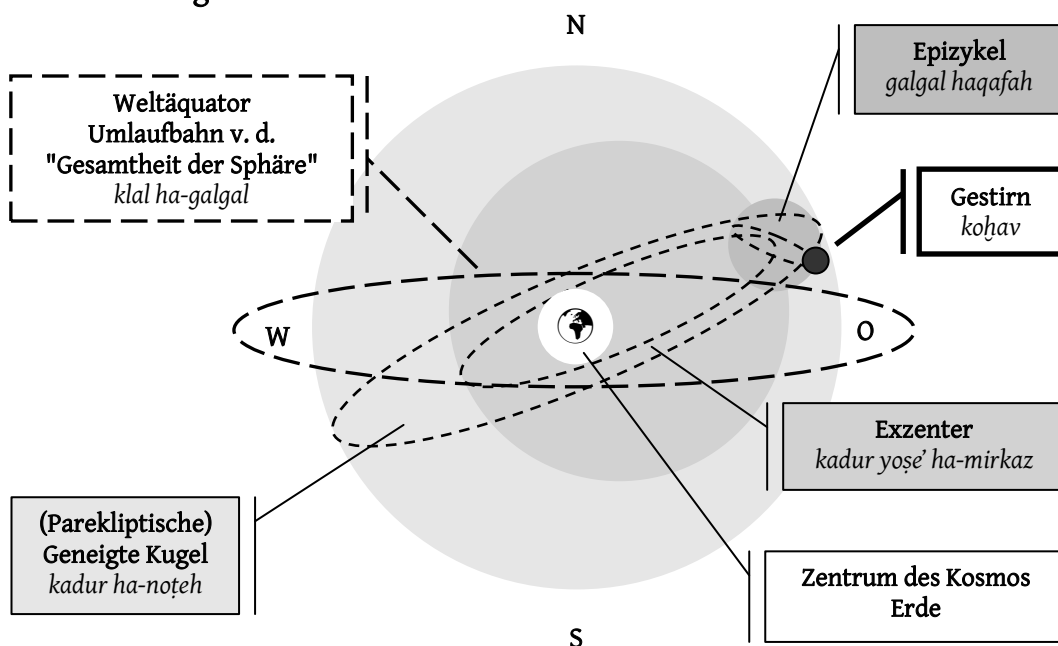


Abb. 3. Ibn Qurrahs Modell der Bewegung von der Sphäre der Fixsterne

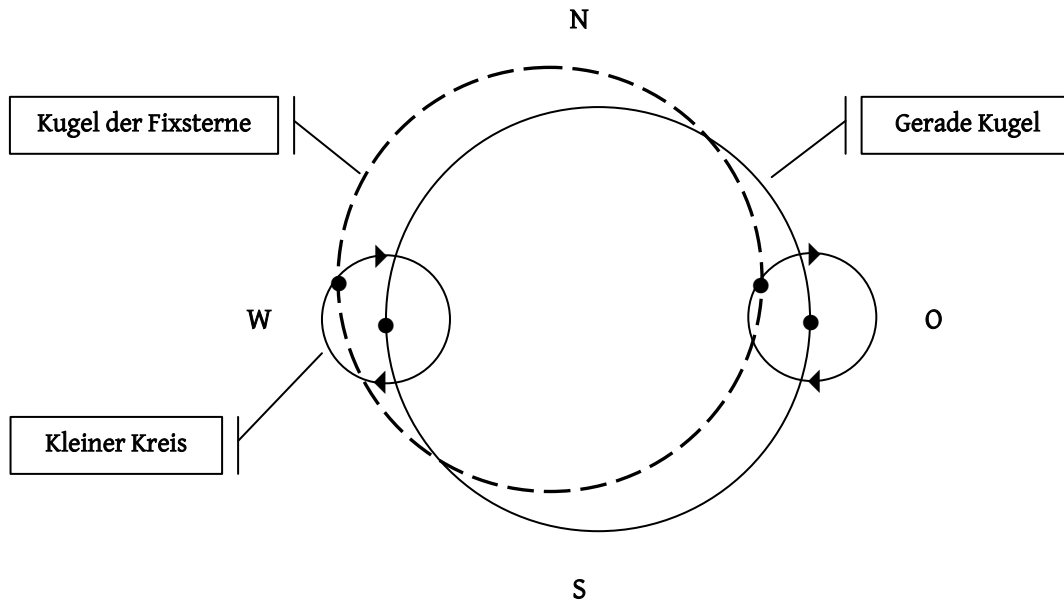


Abb. 4. Die Ekliptik

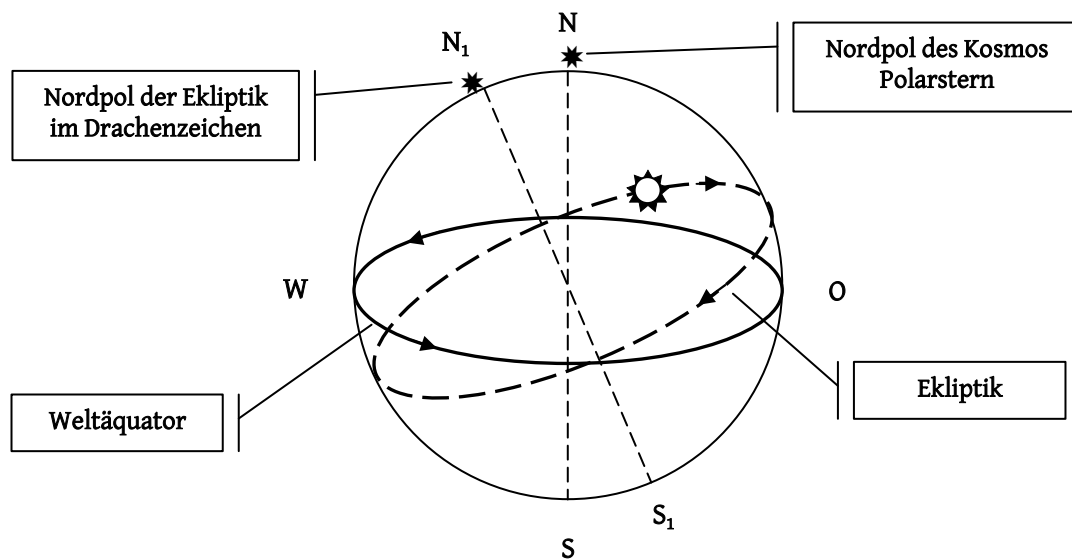


Abb. 5. Das exzentrische Modell der Sonnenbewegung

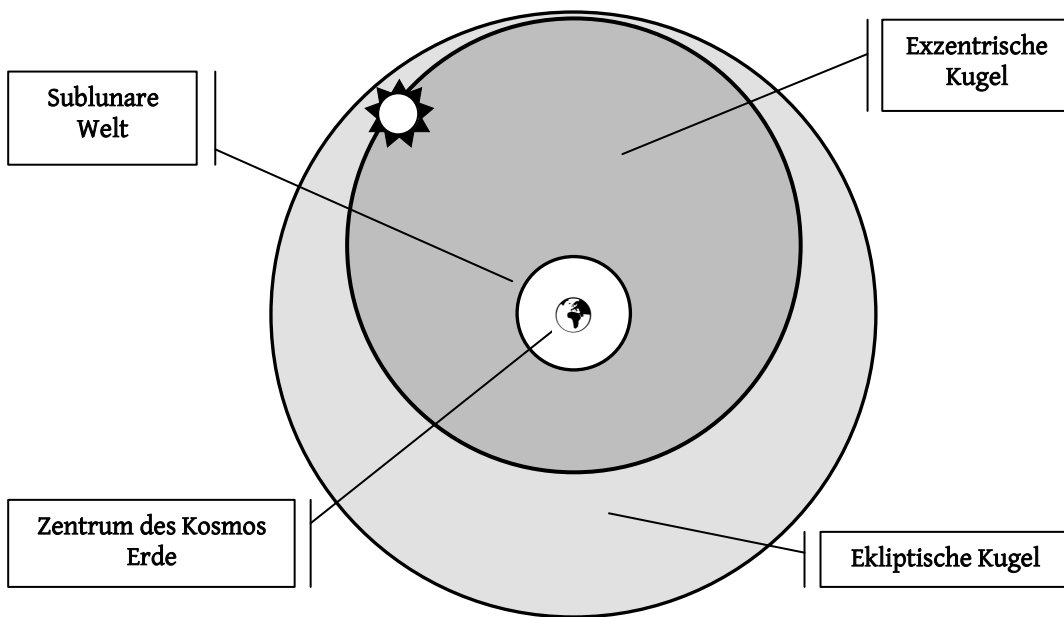


Abb. 6. Das epizyklische Modell der Sonnenbewegung

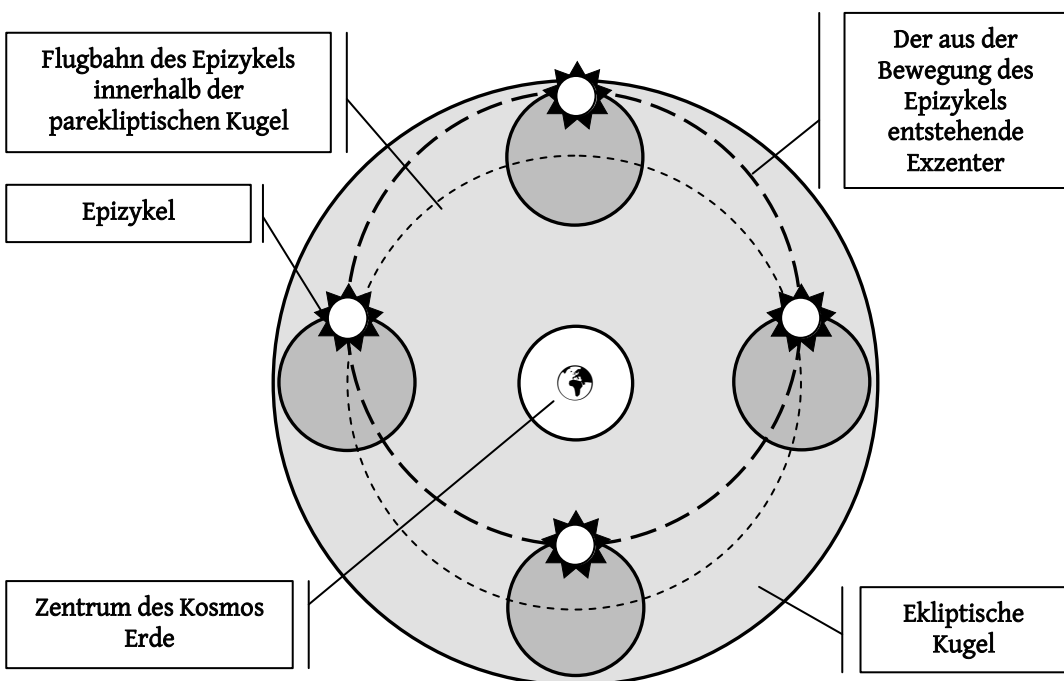


Abb. 7. Die Flugbahn des Mars anhand der Daten für das Jahr 1952

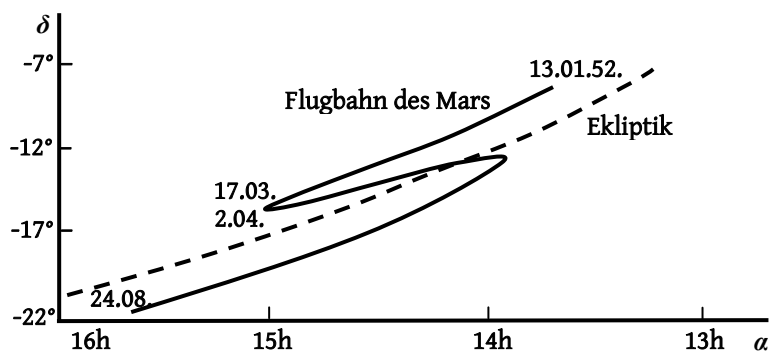


Abb. 8. Der Äquant

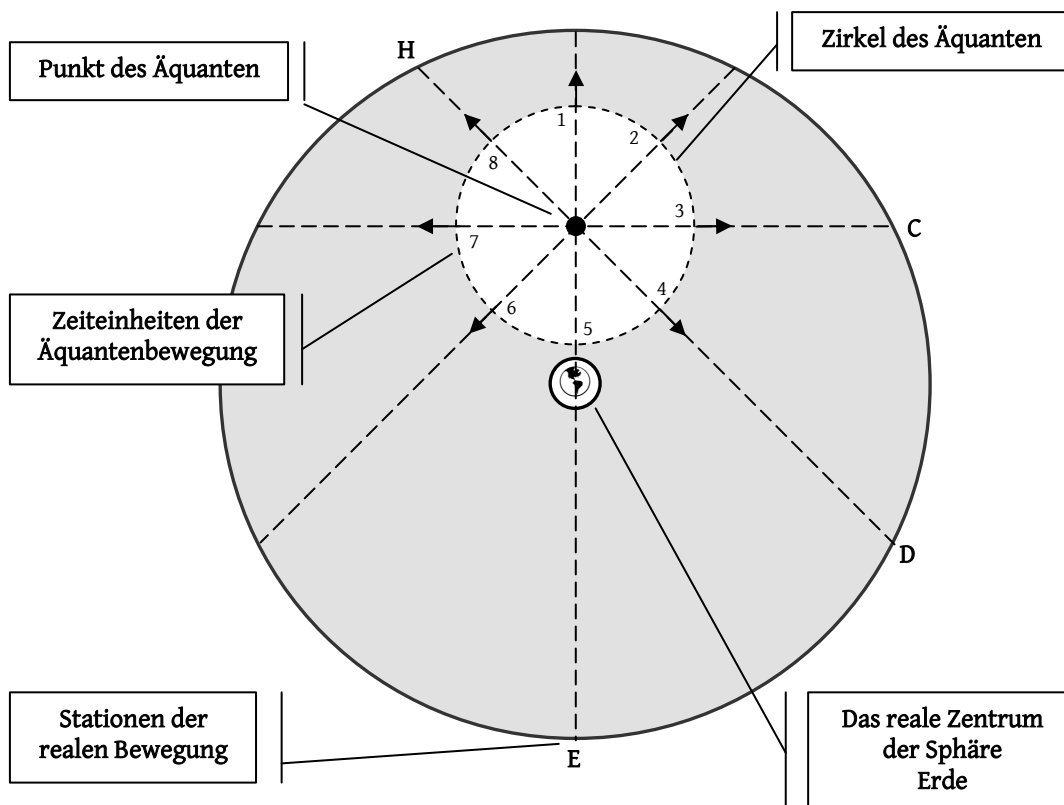


Abb. 9. Die retrograden Bewegungen der Planeten im ptolemäischen System

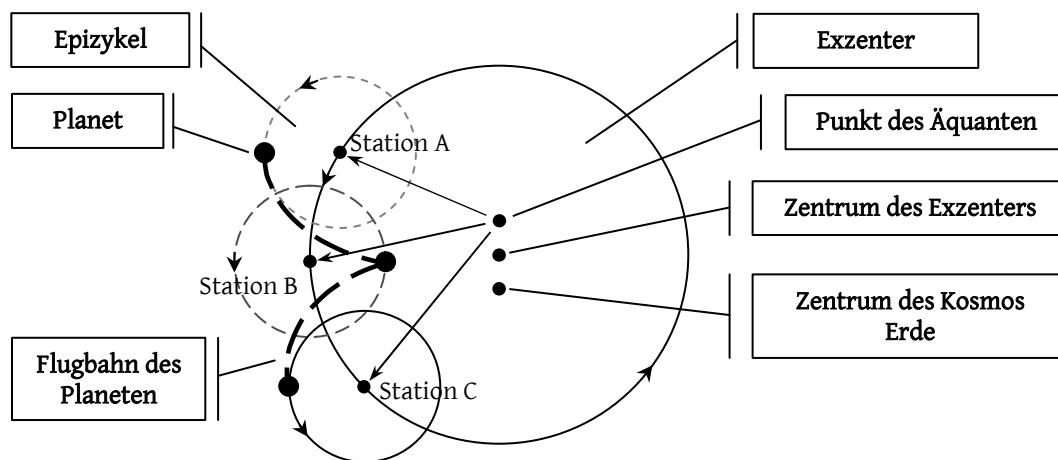


Abb. 10. Herz des Löwen

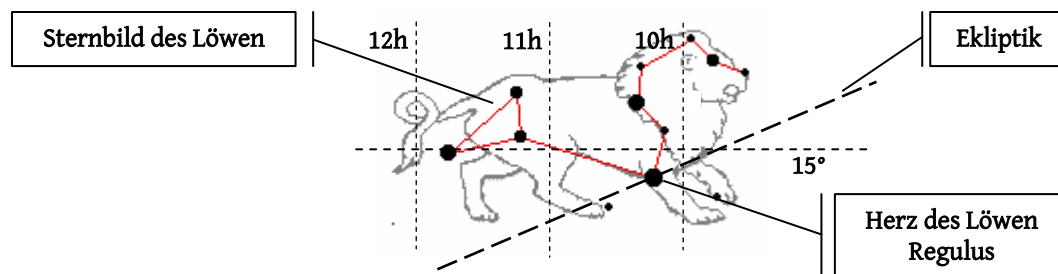
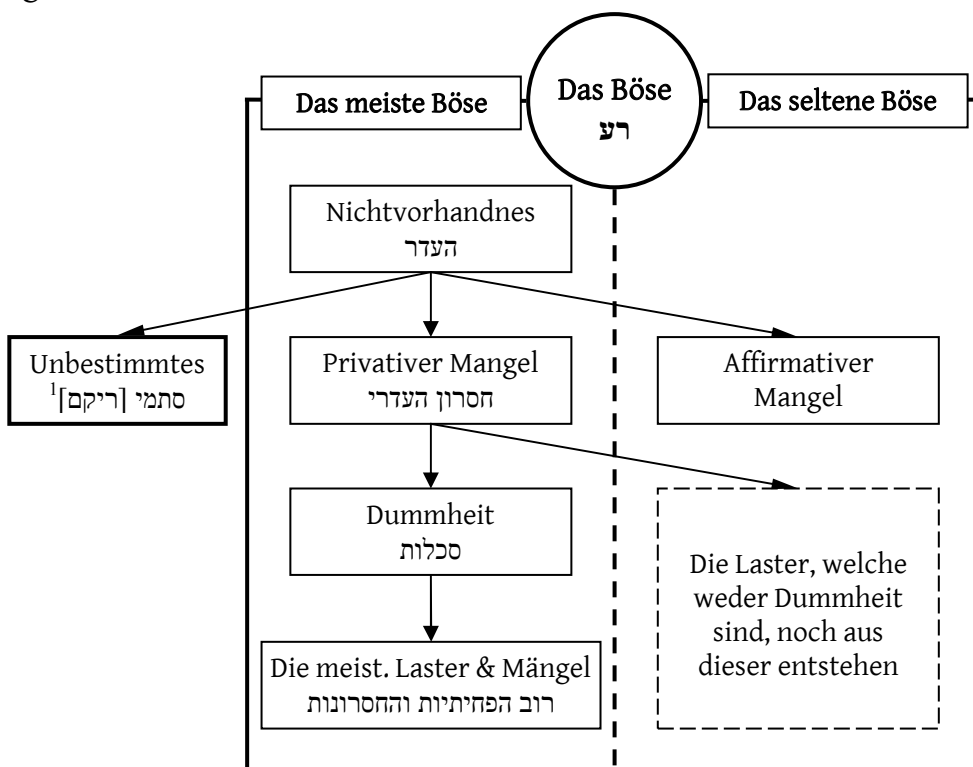


Abbildung 11. Arten des Bösen.



<sup>1</sup> Die in den Eckklammern angegebenen Termini entsprechen der Übersetzung von *Shmuel Motoṭ* (EN); die Begriffe ohne Klammern stammen aus dem Text *Shlomoh ben Labi's* (ER).

Abbildung 12. Das Böse aus der Sicht Gottes und aus der Sicht des Menschen.

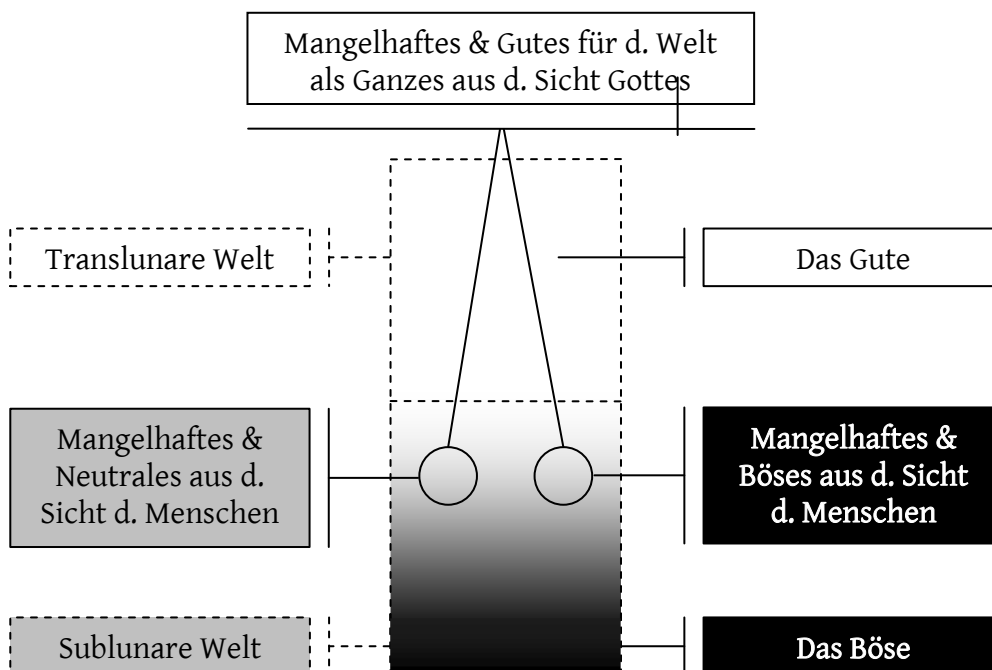




Abbildung 13. Hierarchie der Seelenkräfte.

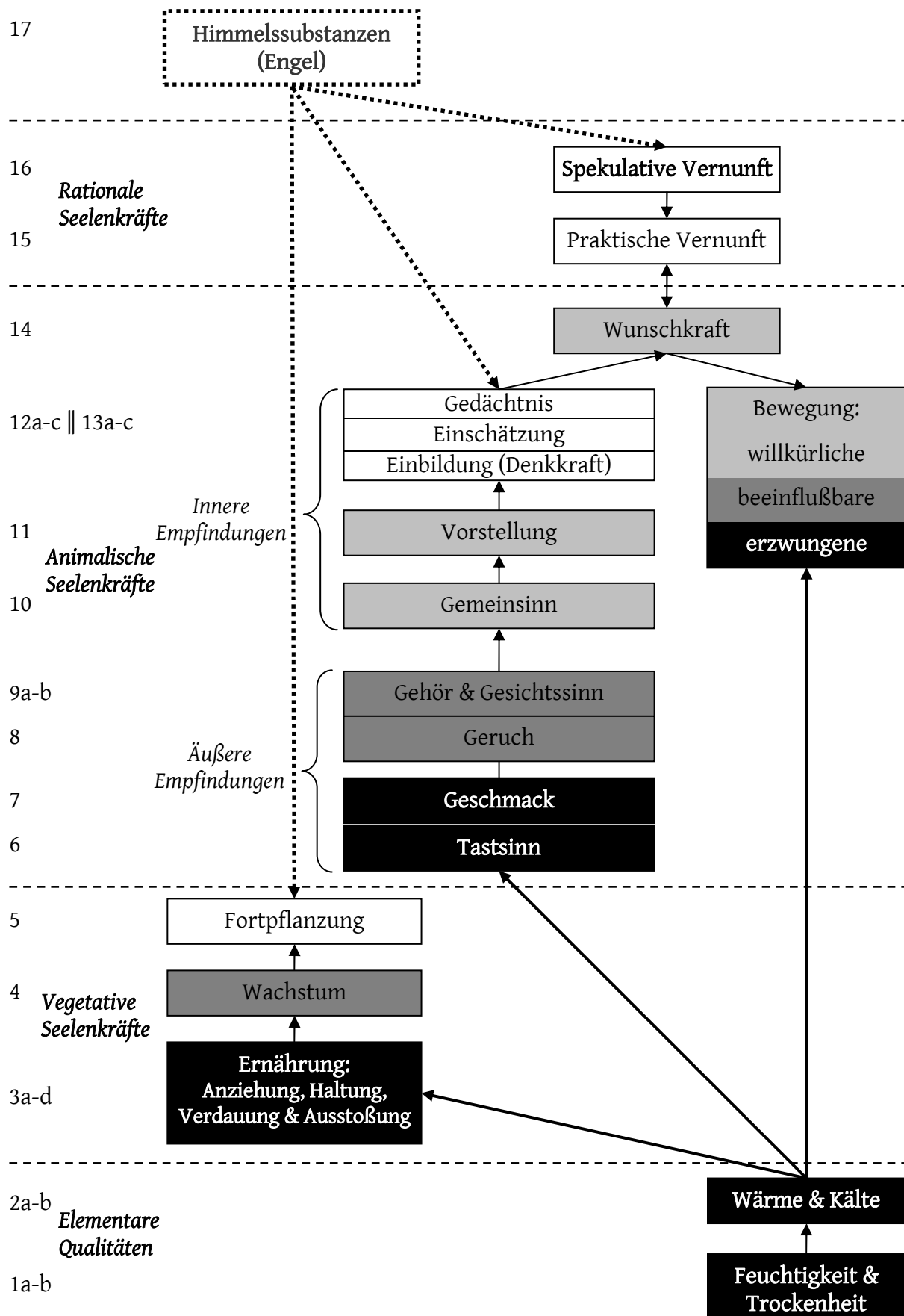


Abbildung 14. Verteilung der inneren Seelenkräfte laut *Ibn Sīnā* in *'ilm an-nafs*.

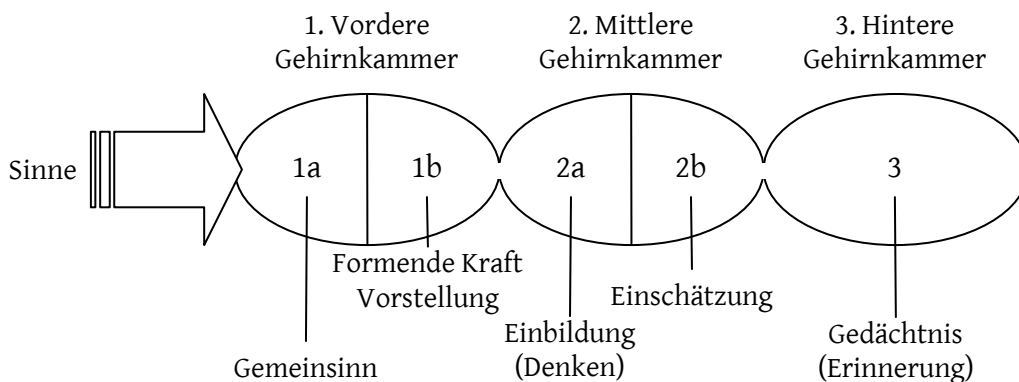


Abbildung 15. Verteilung der inneren Seelenkräfte laut *Ibn Sīnā* in *Risālah fī qūwah an-nafs*.

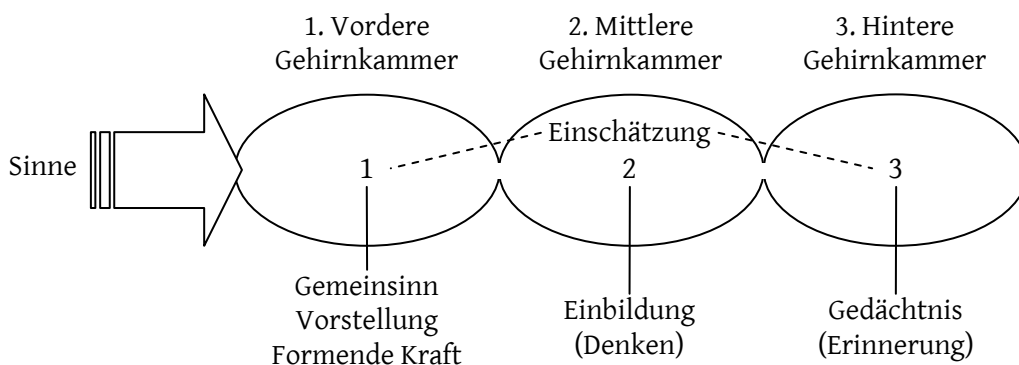


Abbildung 16. Jüdische Gelehrten von al-Andalus und die Verbindungen zwischen ihnen.

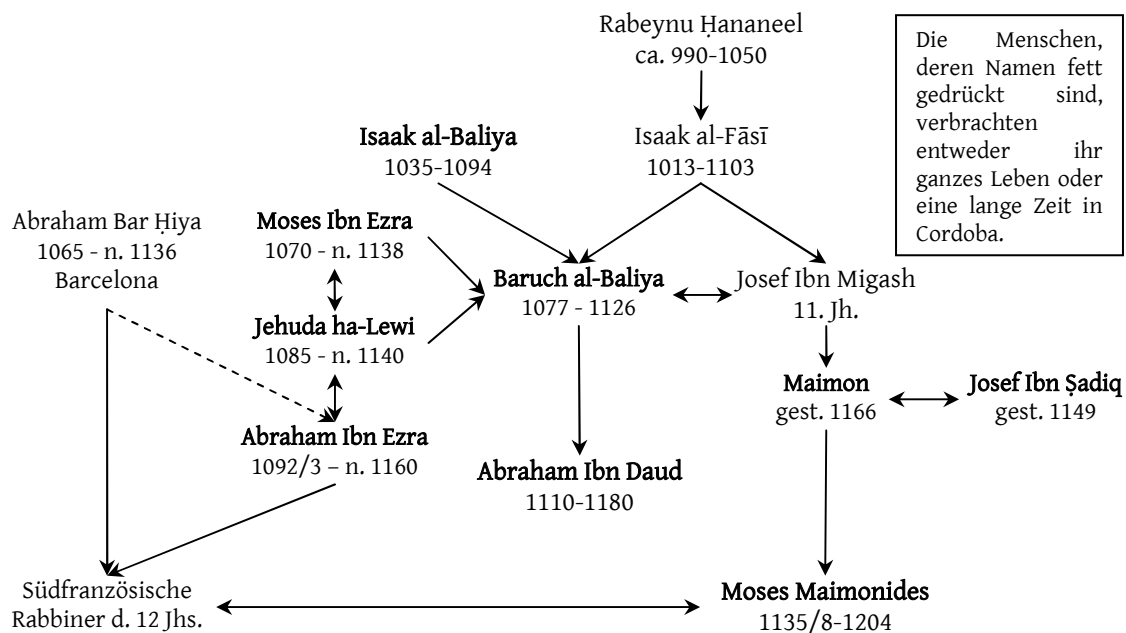
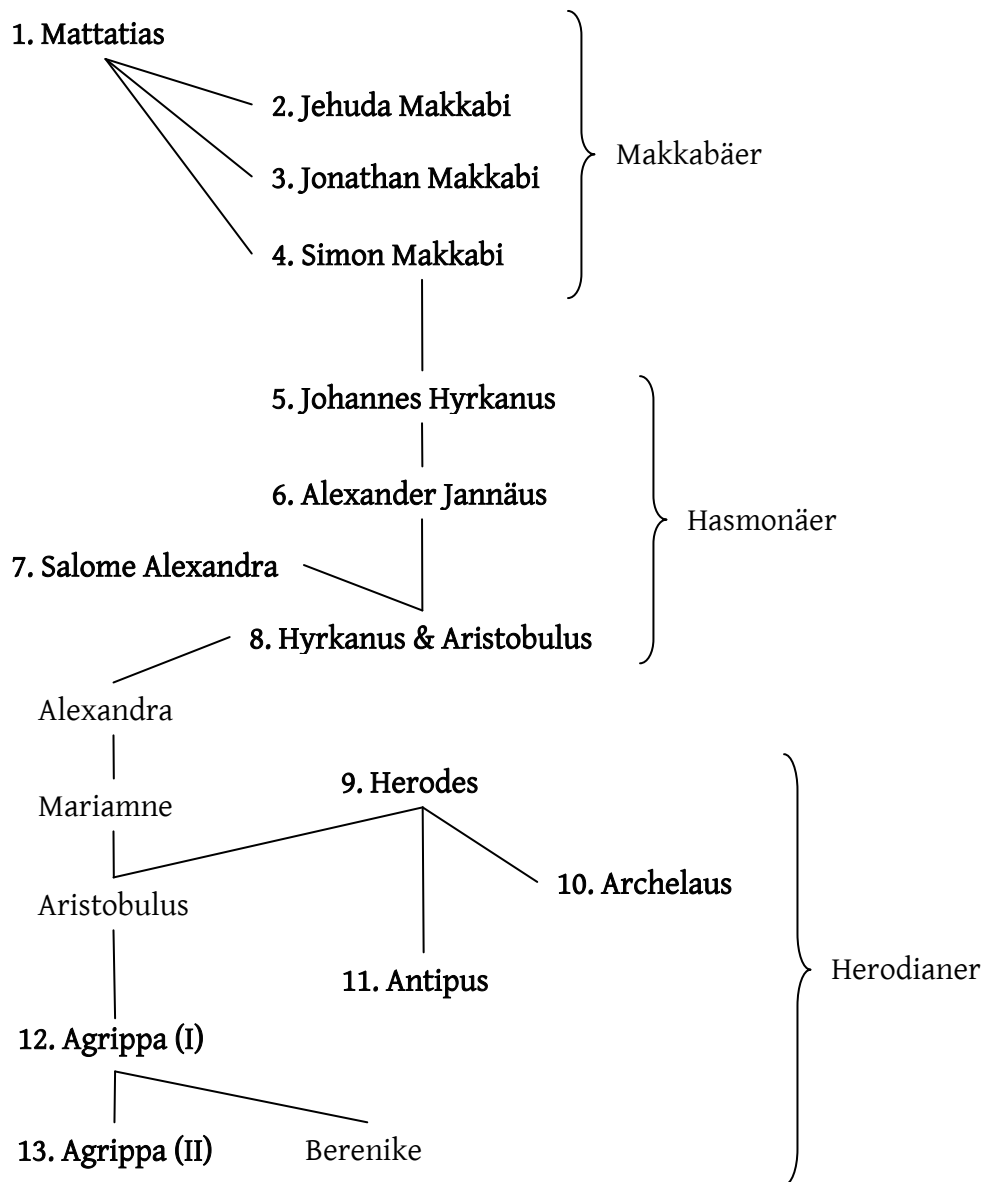


Abbildung 17. Stammbaum der Thronfolger Judäas nach DMY



## L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

(1) Quellen (2) Lexika, Wörterbücher &amp; Grammatiken (3) Sekundärliteratur

## Q u e l l e n

- Abū Ma'shar. *Kitāb al-Milal wa-'d-Dūwal*. In: Yamamoto, K. (Hrsg. & Übers.) & Burnett, Ch. (Übers.) *Abū Ma'shar on Historical Astrology: The Book on Historical Astrology (On the Great Conjunctions)*. Bd. I. [Islamic Philosophy, Theology and Science, 33]. Leiden: Brill, 2000.
- Albalag, Iṣḥāq. *Tiqun ha-De'ot*. G. Vajda (Hrsg.). Jerusalem: Israel Academy of Science and Humanities, 1973.
- Al-Battānī, Muhammad. *Kitāb 'az-Ziġ 'aṣ-Ṣābī*. In: Nallino, C. A. (Hrsg. & Komm.) *Al-Battānī sive Albatēnii. Opus Astronomicum. Ad fidem codicis Escorialensis Arabice editum. Latine versum*. 3 Bde. [Pubblicazioni del reale osservatorio di brera in Milano, Bd. XL, Nr. 1-3]. Mediolani in subrum: Ulrichum Hoeplium, 1899-1907.
- Bossong, G. (Hrsg.) *Los Canones de Albatēni*. [Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 165]. Tübingen: M. Niemeyer Vlg., 1978.
- Albo, Josef. *Sefer ha-'Iqarim*. J. Husik (Hrsg.). 4 Bde. Philadelphia: The Jewish Publ. Soc. of America, 1929-1930.
- Albo, Joseph. *Buch Ikkarim: Grund- und Glaubenslehren der mosaïschen Religion*. W. Schlessinger & L. Schlesinger (Übers.). Frankfurt a. M.: [...], 1844.
- Alexander Aphrodisias. *De Tempore*. In: Badawī, A. (Hrsg.) *Šurūḥ 'alā 'Aristū : Maḥqūdāh fī al-Yūnānīyah, wa-Rasā'il 'Uḥrā*. [Commentaires sur Aristote Perdue en Grec et Autres Épîtres]. S. 19-24. Beirut: Dār al-Mašriq, 1971.
- Alexander von Aphrodisias. *De Fato* (περὶ τῆς εἰμαρμένης). In: Zierl, A. (Hrsg., Übers. & Komm.). *Alexander von Aphrodisias: Über das Schicksal*. Berlin: Akademie, 1995.
- Alexander von Aphrodisias. *De Providentia* (περὶ προνοίας, Fī 'l-'Ināyah). In: Ruland, H. J. *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias "Über die Vorsehung" und "Über das Liberum Arbitrium"*. (Dissertation, Universität des Saarlandes). Saarbrücken: [...], 1976. (S. 1-105).
- Al-Fārābī, Abū Naṣr. *As-Siyasah al-Madanīyah*. Najjar, F. (Hrsg.) Beirut: Al-Maṭba'at al-Kāṭūlīkīyah, 1964.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Fusul al-Madanī: Aphorisms of the Statesman*. Dunlop, D. M. (Hrsg. & Übers.) [University of Cambridge: Oriental Publications, 5]. Cambridge: Cambridge Uni. Pr., 1961.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb Mabādī' Ārā' Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah*. Walzer, R. (Hrsg. & Übers.) Oxford: Clarendon Pr., 1985.
- Dieterici, F. (Hrsg. & Übers.) *Alfārābī's Abhandlung: Der Musterstaat*. Leiden: Brill, 1895.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb Qāṭāġūrīyās, 'ay 'al-Maqūlāt*. In: Dunlop, D. M. (Hrsg. & Übers.) *Al-Fārābī's paraphrase of the Categories of Aristotle*. In: *The Islamic Quarterly: A Review of Islamic Culture*. (1957), Bd. IV, Nr. 3, S. 168-197 & (1959), Bd. V, Nr. 1-2, S. 21-54.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Fī mā Yaṣiḥḥu wa-lā Yaṣiḥḥu min Aḥkām al-Nuġūm*. In: Dieterici, F. (Hrsg.). *Al-Fārābī's philosophische Abhandlungen*. (S. 104-114). Leiden: Brill, 1890.
- Dieterici, F. (Übers.). *Bemerkungen des Abu Naṣr über die richtigen und falschen astronomischen Entschiede*. In: Ders. (Übers.). *Al-Fārābī's philosophische Abhandlungen*. Leiden: Brill, 1892.
- Al-Fārābī. *Kitāb Bārī Armīnīyās ay al-'Ibārah*. In: M. Küyel-Türker (Hrsg. & Übers.). *Fārābī'nin Peri hermenias muhtasari*. In: *Araştırma*, (1966), 4. Ankara, 1968, S. 1-85.
- Zimmermann, F. W. (Übers.). *Al-Farabī's commentary and short treatise on Aristotle's De Interpretatione*. S. 220-247 [Classical and medieval logic texts, 3]. New York: Oxford Uni. Pr., 1991.

- Al-Fārābī. *Maqālah fī Ma'ani al-'Aql*. In: Dieterici, F. (Hrsg.). *Alfārābī's philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*. (S. 39-48). Leiden: Brill, 1890. (ND: Al-Fārābī. *Risālah fī 'l-'Aql*. Bouyges, M. (Hrsg.). Beirut: [...], 1938.)
- Al-Fārābī. *Über die Bedeutungen des Worts "Intellekt" ("Vernunft")*. In: Dieterici, F. (Übers.). *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*. (S. 61-81). Leiden: Brill, 1892.
- Al-Fārābī. *Šarḥ li-Kitāb Aristūṭālīs fī 'l-'Ibārah*. In: W. Kutsch & S. Marrow (Hrsg.). *Alfarabi's Commentary on Aristotle's περὶ ἐρμηνείας*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1960.
- Zimmermann, F. W. (Übers.). *Al-Farabi's commentary and short treatise on Aristotle's De Interpretatione*. [Classical and medieval logic texts, 3]. New York: Oxford Uni. Pr., 1991, S. 1-219.
- Al-Ġazzālī, Abū Ḥamid. *Kitāb al-Mustazhirī fī Faḍā'ih al-Bāṭiniyah*. In: Goldziher, I. (Hrsg. & Komm.) *Streitschrift des Ġazzālī gegen die Bāṭinijja-Sekte*. [Veröffentlichung der De Goeje-Stiftung, 3]. Leiden: Brill, 1916.
- Al-Ġazzālī, Abū Ḥamid. *Maqāsid al-Falāsifah*. Dunya, S. (Hrsg.) [Dahā'ir al-'Arab, 29]. Kairo: Dār al-Ma'arif, 1961.
- Al-Ġazzālī. *Al-Iqtisād fī 'l-'Iṭiqād*. H. Attay & I. Çububçu (Hrsg.). Ankara: Nur Matbaasi, 1962.
- Al-Ġazzālī. *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*. (5 Bde.). Cairo: Laḡnat našr at-ṭaqāfah al-islāmīyah, 1937-1939.
- Gramlich, R. (Übers.). *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe: Die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes*. [Freiburger Islamstudien, X]. Wiesbaden: Steiner, 1984.
- Wehr, H. (Übers.). *Al-Ġazzālīs Buch vom Gottesvertrauen: Das 35. Buch des Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. [H. Bauer (Hrsg.), *Islamische Ethik*, 4]. Halle & Saale: M. Niemeyer, 1940.
- Al-Ġazzālī. *Mizān al-'Amal*. S. Dunya (Hrsg.). Kairo: Dār al-Ma'arif, 1964.
- Al-Ġazzālī. *Tahāfut al-Falāsifah*. In: Al-Ghazālī. *The incoherence of the philosophers*. M. E. Marmura (Hrsg. & Übers.). Provo: Brigham Young Uni. Pr., 2000.
- Al-Māwārdī, 'Alī Ibn-Muḥammad. *Al-Aḥkām as-Sulṭāniyah: Mawerdi Constitutiones Politicae*. Enger, M. (Hrsg.) Bonn: Marcus, 1853.
- Almosnino, Moshe. *Pirqey Mošeh*. E. Bašri (Hrsg.). Jerusalem: Haktav Institute, 1995.
- Al-Naqawah, Israel ben Yosef. *Menorat ha-Ma'or*. (4 Bde.). H. G. Enelow (Hrsg.). New York: Bloch, 1843.
- Al-Qazwīnī. *Kitāb 'Aḡā'ib 'al-Maḥlūqāt (Kosmographie I: Die Wunder der Schöpfung)*. F. Wüstenfeld (Hrsg.) 2 Bde. Göttingen: Dieterich, 1947-1948.
- Ethê, H. (Übers. & Komm.) *Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmūd El-Kazwīni's Kosmographie: Die Wunder der Schöpfung*. Leipzig: Fues (Reisland), 1868.
- Ammonius. In *Aristotelis De Interpretatione Commentarius*. A. Busse (Hrsg.). [Commentaria in Aristotelem Graeca, 4, 5]. Berlin: Reimer, 1897.
- Blank, D. (Übers.). *Ammonius on Aristotle On interpretation 9*. In: Blank, D., Kretzmann, N., Mignucci, M. & Sorabji, R. *On determinism: Ammonius on Aristotle On interpretation 9 with Boethius on Aristotle On interpretation 9*. (S. 91-128). London: Duckwoth, 1998.
- An-Nīsābūrī, Nizām ad-Dīn al-Ḥasan. *Tafsīr*. Atwah Awwad, I. (Hrsg.) 10 Bde. Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1960-1970 [1381-1390 n.H.]
- Aristoteles. *Categoriae*. In: Bekker, A. I. (Hrsg.) *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*. Bd. I, S. 1-15. Berlin: Reimer, 1831.
- Ibn Ḥunayn, Ishāq (Übers.) *Kitāb Aristūṭālīs al-Musma Qātīgūrīyās, 'ay 'al-Maqūlāt*. In: Georr, Kh. (Hrsg. & Komm.) *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*. Beyrouth: Institut Français de Damas, 1948, S. 316-386.
- Oehler, K. (Übers.) *Aristoteles' Kategorien*. [Grumach, E. & Flashar, H. (Hrsg.), *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. I, Teil 1]. Darmstadt: WBG, 1984.
- Aristoteles. *De Anima*. In: Bekker, A. I. (Hrsg.) *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*. Bd. I, S. 402-435. Berlin: Reimer, 1831.
- Seidl, H. (Hrsg. & Übers.). *Aristoteles: Über die Seele*. Hamburg: Meiner, 1995.

- Aristoteles. *De Caelo*. In: Bekker, A. I. (Hrsg.) *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*. Bd. I, S. 268-313. Berlin: Reimer, 1831.
- Aristoteles. *De Generatione et Corruptione*. In: Bekker, A. I. (Hrsg.) *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*. Bd. I, S. 314-338. Berlin: Reimer, 1831.
- Aristoteles. *De Interpretatione*. In: Bekker, A. I. (Hrsg.) *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*. Bd. I, S. 16-24. Berlin: Reimer, 1831.
- Ishāq ibn Ḥunayn (Übers.). *Kitāb 'Aristūṭālīs Bārī 'Irmīnīyās 'ay Fī 'l-'Ibārah*. In: Pollak, I. (Hrsg.). *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung*. [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 13, 1]. Leipzig: Brockhaus, 1913.
- Weidemann H. (Übers.), *Aristoteles: Peri hermeneias*. [Grumach, E. & Flashar, H. (Hrsg.), *Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung*, I, 1]. Darmstadt: WBG, 1994.
- Zekl, H. G. (Übers.). *Aristoteles: Kategorien, Hermeneutik*. Hamburg: Meiner, 1998.
- Aristoteles. *De Memoria et Reminiscentia*. In: W. D. Ross (Hrsg.). *Aristoteles' Parva Naturalia*. Oxford: Clarendon, 1955.
- King, R. A. H. (Übers.). *Aristoteles: De memoria et reminiscentia*. [E. Grumach & H. Flashar (Hrsg.). *Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung*, XIV (Parva Naturalia), 2]. Darmstadt: WBG, 2004.
- Aristoteles. *Ethica Nicomachea*. In: Bekker, A. I. (Hrsg.) *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*. Bd. II, S. 1094-1181. Berlin: Reimer, 1831.
- Aristoteles. *Metaphysica*. In: Bekker, A. I. (Hrsg.) *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*. Bd. II, S. 980-1093. Berlin: Reimer, 1831.
- Bonitz, H. (Übers.), Christ, W. (Hrsg.) & Seidl, H. (Kom.) *Aristoteles' Metaphysik*. 2 Bde. [Philosophische Bibliothek, 307-308]. Hamburg: Felix Meiner Vlg., 1989.
- Aristoteles. *Opera*. I. Bekker et al. [Academia Regia Borussica] (Hrsg.). 5 Bde. Berlin: Reimer, 1831-1870.
- Aristoteles. *Physica*. In: Bekker, A. I. (Hrsg.) *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*. Bd. I, S. 184-267. Berlin: Reimer, 1831.
- Ibn Hunayn, Ishāq (Übers.) *Kitāb 'Aristūṭālīs 'aṭ-Ṭabī'ah*. (*Ma'a šuruḥ Ibn As-Samḥ wa-Ibn 'Adī wa-Mattā Ibn Yūnus wa-Abī l-Faraḡ Ibn Aṭ-Ṭayyib*). Badawī, A. (Hrsg.) 2 Bde. Kairo: [...], 1964-1965.
- Ross, W. D. (Hrsg. & Übers.) *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon, 1936 (ND: Oxford, 1966).
- Wagner, H. (Übers.) *Aristoteles' Physikvorlesung*. [E. Grumach & H. Flashar (Hrsg.), *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. XI]. Darmstadt: WBG, 1967. (ND: Darmstadt, 1979).
- Zekl, H. G. (Übers.) *Aristoteles' Physik: Vorlesung über Natur*. 2 Bde. [Philosophische Bibliothek, 380-381]. Hamburg: Felix Meiner Vlg., 1987-1988.
- Lettinck, P. (Übers.) *Aristotle's Physics and its reception in the Arabic world*. [Daiber, H. & Kruk, R. (Hrsg.), *Aristoteles Semitico-Latinus*, 7]. Leiden, New York & Köln: Brill, 1994.
- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn. *Mafātīḥ al-Ġayb*. Abū as-Sa'ūd, M. (Hrsg.) Kairo: Maṭba'a al-Ḥusayniyya al-Miṣriyya, 1889 [1308 n.H.]
- Ash-Shahrastānī. *Kitāb Nihāyat al-Iqdām fī 'Ilm al-Kalām*. A. Guillaume (Hrsg.). London : Milford 1934.
- Augustinus. *Confessiones*. Flasch, K. (Hrsg., Übers. & Komm.) Stuttgart: Reclam, 2009.
- Augustinus. *De Civitate Dei*. Dombart, B. & Kalb, A. (Hrsg.) 2 Bde. [Corpus Christianorum, Series Latina, 47-48]. Turnhout: Brepols, 1955.
- Augustinus. *De Libero Arbitrio*. Green, W. M. (Hrsg.) [Corpus Christianorum, Series Latina, 29]. Turnhout: Brepols, 1970.
- Augustinus. *Enchiridion*. Scheel, O. (Hrsg.) [Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 4]. Tübingen: Mohr, 1937.

- Bahyā Ibn Paqudah. *Kitāb al-Hidāyah ilā Farā'id al-Qulūb*.  
 -Yehudah Ibn Tibon. (Übers.). *Torat ḥovot ha-levavot*. P. Y. Lieberman (Hrsg.). Jerusalem: Devar Yerushalaim, 2005-2006.
- Bar Ḥiya, Abraham. *Megilat ha-Megaleh*. Poznanski, A. (Hrsg.) Berlin: Mekize Nirdamim & Z. H. Itzkowski, 1924.
- Bar Ḥiya, Abraham. *Ṣurat ha-Areṣ we-Tavnit ha-Šamayim*. Münster, S. (Hebr. Hrsg.) & Schreckenfuchs, E. O. (Lat. Übers.) In: Abrahamo Hispano. *Sphaere Mundi*. Amsterdam: B. R. Grüner, 1968. (ED: Basel: H. Petrus, 1546; ND: Offenbach, 1720).
- Bar Ḥiyā, Avraham. *Igeret R. Avraham Bar Ḥiyā ha-Nasi še-Katav le-R. Yehudah Bar Barzilay 'al Še'elah ba-Ḥaldiyim*. Z. Schwarz (Hrsg.). In: Krauss, S. & Aptowitzer, V. (Hrsg.). *Festschrift Adolf Schwarz zum siebzigsten Geburtstag*. S. 1-14. Berlin & Wien: Löwit, 1917.
- Bar Ḥiyā, Avraham. *Yesodey ha-Tevunah u-Migdal ha-Emunah*. In: Vallicrosa, J. M. (Hrsg. & Übers.). *La obra encyclopédica Yēsodé ha-tēbuná u-migdal ha-ēmuna de R. Abraham bar Ḥiyā ha-Bargeloni*. [Concejo superior de investigaciones científicas, Instituto Arias Montano, Serie D, Nr. 3]. Madrid & Barcelona: [...], 1952.
- Beda Venerabilis. *De Temporibus Liber*. In: Migne, J. P. (Hrsg.) *Patrologia Latina*, Bd. XC, col. 277-292.
- Beda Venerabilis. *De Temporibus Ratione*. In: Migne, J. P. (Hrsg.) *Patrologia Latina*, Bd. XC, col. 293-578.
- Bernard de Chartres. *Megacosmus*. In: Cousin, V. (Hrsg.) *Ouvrages inédits d'Abélard*. S. 627-652. Paris: Impr. Royale, 1836.
- Boethius. *Commentarii in librum Aristotelis περι ἐρμηνείας*. C. Meiser (Hrsg.). 2 Bde. Leipzig: Teubner, 1877-1880.
- Kretzmann, N. (Übers.). *Boethius on Aristotle On interpretation 9 (first and second commentaries)*. In: Blank, D., Kretzmann, N., Mignucci, M. & Sorabji, R. *On determinism: Ammonius on Aristotle On interpretation 9 with Boethius on Aristotle On interpretation 9*. (S. 129-191). London: Duckworth, 1998.
- Boethius. *De Consolatione Philosophiae*. L. Bieler (Hrsg.). [Corpus Christianorum, Series Latina, 94]. Turnhout: Brepols, 1984.
- Crescas, Ḥasday. *Or ha-Šem*. Sh. Fisher (Hrsg.). Jerusalem: Sifrey Ramot, 1990.
- Di Ozida, Shemuel. *Midraš Šemu'el*. E. Baṣri (Hrsg.). Jerusalem: Haktav Institute, 2001.
- 
- Galen, Claudius. *De Moribus*. In: [Ḥunayn ibn Ishāq]. (Übers.). *Muḥtaṣar min Kitāb al-Aḥlāq li-Ġālīnūs*. In: P. Kraus (Hrsg.). *Kitāb al-aḥlāq li-Ġālīnūs*. In: *Majallat Kulliyat al-Ādāb*, 5, 1937 (1939), S. 25-51. (ND: F. Sezgin (Hrsg.). *Galen in the Arabic philosophical tradition: Text and studies*. [Institute for the history of Arabic-Islamic science: Islamic Philosophy, 100]. (S. 107-133). Frankfurt a. M.: Institute for the history of Arabic-Islamic science at the Wolfgang Goethe University, 2000.)
- Mattock, J. N. (Übers.). *A translation of the Arabic epitome of Galen's book ΠΕΠΙ ΗΘΩΝ*. In: S. M. Stern, A. Hourani & V. Brown (Hrsg.). *Islamic philosophy and the classical tradition*. S. 235-260. Columbia: University of South Carolina, 1973.
- Galen, Claudius. *De Placitis Hippocratis et Platonis*. In: De Lacy, P. (Hrsg. & Übers.) *Galen. On the doctrines of Hippocrates and Plato*. 2 Bde. Berlin: Akademie, 1978-1980.
- Galen, Claudius. *De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*. De Boer, W. (Hrsg.) In: *Corpus medicorum Graecorum*, V.4.1.1. Leipzig: Teubner.
- Galen, Claudius. *De pulsuum differentiis*. In: Ders., *Opera omnia*, Bd. VIII, S. 493-765.
- Galen, Claudius. *Definitiones medicae*. In: Ders., *Opera omnia*. Bd. XIX, S. 346-462.
- Galen, Claudius. *Opera omnia*. C. G. Kühn (Hrsg.). XX Bde. Leipzig: C. Knobloch, 1821-1833.
- Galen, Claudius. *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*. (Ὅτι τὰ τῆς ψυχῆς ἦθη ταῖς τοῦ σώματος κράσεις ἐπεται). In: Ders., *Opera omnia*. T. IV, S. 767-822.
- Hauke, E. (Übers.) *Galen: Daß die Vermögen der Seele eine Folge der Mischungen des Körpers sind*. (Inaugural-Dissertation, Friedrich-Willhelms-Universität Berlin). Berlin, 1937.

- Ḥubayš b. al-Ḥasan. (Übers.). *Maqālat Ḡālīnūs fī anna Quwā n-Nafs Tābi'ah li-Mizağ al-Badan*. In: H. H. Biesterfeld (Hrsg. & Übers.) *Galens Traktat 'Daß die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen' in arabischer Übersetzung*. [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 40, 4]. (Original: S. 1-44, Übersetzung: S. 38-78). Wiesbaden: Steiner, 1973.
- Gratian. *Decretum sive Concordia Discordantium Canonum*. Friedberg, E. (Hrsg.) [Corpus Iuris Canonici, 1]. Leipzig: Tauchnitz, 1879–1881. (ND Graz, 1959).
- Ha-Lewi, Jehuda. *Al-Ḥazarī: Kitāb ar-Radd wa-'d-Dalīl fī 'd-Dīn aḍ-Ḍalīl*. Baneth, D. H. & Ben-Shammai, H. (Hrsg.) Jerusalem: The Magnes Pr., 1977.
- Hirschfeld, H. (Hrsg.). *Das Buch al-Chazarī des Abū-l-Ḥasan Jehuda Hallewi*. Leipzig: O. Schulze, 1887.
- Hirschfeld, H. (Übers. aus Arab.) *Das Buch Al-Chazarī des Abu-l-Hasan Jehuda Hallewi*. Breslau: Wilhelm Koebner, 1885. (Reprint: Wiesbaden: Fourier Vlg., 2000).
- Ibn Tibon, Jehuda. (Übers. ins Hebr.) *Sefer ha-Kuzari*. In: Cassel, D. (Hrsg., Komm. & Übers. aus Hebr.) *Das Buch Kusari des Jehuda ha-Levi*. Berlin: Lamm, 1922.
- Qapaḥ, Y. (Hrsg. & Übers.). *Sefer ha-Kuzari le-Rabi Yehudah ha-Lewi: Maqor we-Tirgum*. Qiryat Ono: Maḥon Mišnat ha-Rambam, 1997.
- Hieronymus. *Commentariorum in Daniele Prophetam Liber Unus*. In: Migne, J. P. (Hrsg.) *Patrologia Latina*, Bd. XXV, col. 491-584.
- Hugo v. St. Viktor. *In Ecclesiasten Homiliae*. In: Migne, J. P. (Hrsg.) *Hugonis de S. Victore Opera Omnia*. [Patrologiae Cursus Completus: Series Latina, Bd. 175] Bd. I, S. 114-256. Paris: [...], 1879.
- Ibn al-Haytam. *Al-Maqālah fī Hay'at al-'Ālam*. In: Langermann, Y. T. (Hrsg. & Übers.), *Ibn al-Haytham's 'On the configuration of the world'*. [O. Gingerich (Hrsg.), *Harvard dissertations in the history of science*]. New York & London: Garland Publishing, 1990.
- Ibn Bāğğā. *Kitāb an-Nafs*. Ma'šūmī, M. S. Ḥ. (Hrsg.) In: *Majallat al-Majma' al-'ilmī al-'Arabī (Damascus)*, 33, (1958), 99-111, 278-301, 424-442, 609-632; 34, (1959), 112-126, 332-344, 490-506, 634-645 & 35, (1960), 114-122. [Sezgin, F. (Hrsg.) *Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science: Islamic Philosophy*, 75. Frankfurt a. M.: Institute for the history of Arabic-Islamic science at the Wolfgang Goethe University, 1999].
- Ibn Bāğğā. *Tadbīr al-Mutawaḥḥid*. In: Asín Palacios, M. (Hrsg. & Übers.) *El régimen del solitario por Avempace*. Madrid & Granada: Inst. Miguel Asín (Escuelas de Estudios Arabes), 1946. (ND: Sezgin, F. (Hrsg.) *Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science: Islamic Philosophy*, 77. Frankfurt a. M.: Institute for the history of Arabic-Islamic science at the Wolfgang Goethe University, 1999).
- Ibn Bāğğāh. *Šarḥ as-Samā' aṭ-Ṭabī'ī li-Aristūṭālīs*. Fakhrī, M. (Hrsg.) Beirut: Dār al-Nahār, 1973.
- Ibn Bāğğāh. *Šurūḥāt 'alā as-Samā' aṭ-Ṭabī'ī*. Ziyāda, M. (Hrsg.) Beirut: Dār al-Kindī & Dār al-Fikr, 1978.
- Ibn Bāğğāh. *Commentary on the Physics*. Lettinck, P. (Hrsg.) In: Lettinck, 1994.
- Ibn Daud, Abraham. *Al-'Aqīdah ar-Raḥī'ah*:
- Ben Labi, Salomon. (Übers.) *Ha-Emunah ha-Ramah*:
- Weiss, G. (Hrsg.) & Samuelson, N. M. (Übers. & Komm.) *Abraham Ibn Daud. The Exalted Faith*. London & Toronto: Associated Uni. Pr., 1986.
- Weil, S. (Übers. & Hrsg.) *Abraham Ben David Halevi. Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*. Frankfurt a.M.: Typographische Anstalt, 1852.
- Moṣoṭ, Samuel (Übers.) *Ha-Emunah ha-Nis'ah*. MS Mantua 81.
- Eisenberg, J. (Hrsg.) *Praqīm mitoḥ Emunah Ramah le-Rabi 'Abraham Ben Dawid*. Jerusalem: Hasekhel, 1986.
- Ibn Daud, Abraham. *Divrey Malkey Yisra'el*. In: Vehlow, K. (Hrsg. & Übers.) *Abraham Ibn Daud's Historiography: The 'History of the Kings of Israel' and the 'Brief History of Rome'*. (PhD-Dissertation, New York University). S. 192-335 & 355-388. New York, 2006. (ED Mantua, 1514).



- Ibn Daud, Abraham. *Sefer ha-Qabalah*. In: Cohen, G. D. (Hrsg., Übers. & Komm.) *The Book of Tradition: Sefer ha-Qabalah by Abraham Ibn Daud*. London: Routledge & Kegan Paul, 1967.  
 –Neubauer, A. (Hrsg.) *Mediaeval Jewish chronicles and chronological notes (Seder he-Ḥaḥamim we-Qorot ha-ʿItim)*. Bd. I, S. 47-84. Oxford: 1887-1895.  
 –Katz, M. (Übers.) *Abraham Ibn Dauds Sepher Hak-Kabbala*. (Inaugural-Dissertation, Universität Bern). Bern, 1907.
- Ibn Daud, Abraham. *Ziḥron Divrey Romi*. In: Vehlou, K. (Hrsg. & Übers.) *Abraham Ibn Daud's Historiography: The 'History of the Kings of Israel' and the 'Brief History of Rome'*. (PhD-Dissertation, New York University). S. 169-191 & 340-354. New York, 2006.  
 –Zeller, A. Ch. (Hrsg., Übers. & Komm.) *R. Abrahami ben Dior Ziḥron Divrey Romi seu Commemoratio Rerum Romanorum: Ab u. c. usque ad tempora Muchammedis*. Stuttgart: Mezler & Erhard, 1724.
- Ibn Ezra, Abraham. *Peruṣ ʿal Tehilim*. In: *Miqraʿot Gedolot: Sefer Tehilim*. Bd. X. Jerusalem: Brody & Katz, 5735 (1974-1975).
- Ibn Ezra, Abraham. *Peruṣey ha-Torah*. Weiss, A. (Hrsg.) Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1977.
- Ibn Ezrā, Avraham. *Sefer ha-Moladot*. In: Bakal, M. (Hrsg.). *Seder 12 ha-mazalot ha-ḥadaš we-ha-šalem*. Bd. II, S. 193-248. Jerusalem: Bakal, 1995.
- Ibn Gabirol, Salomon. *Avencebrolis Fons Vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*. Bäumker, Cl. (Hrsg.) [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, I, 2-4]. Münster: Aschendorff'sche Buchhandlung, 1892-1895.  
 –Gehlhaar, S. S. (Hrsg.) & Lahann, O. (Übers.) *Salomon Ibn Gabirol. Die Lebensquelle*. [Studentexte Philosophie, 3]. Cuxhaven: Junghans, 1989.  
 –Shem Tov Ben Falaquera. *Liqutim min Sefer Meqor Ḥayim le-Rabi Šlomoh Ben Gvirol*. Munk, S. (Hrsg.) In: Munk, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1857.
- Ibn Gabirol, Salomon. *Keter Malḥut: Krone des Königtums*. Goodman-Thau, E. & Schulte, Ch. (Hrsg.), Corell, Ch. (Übers. & Komm.), Grözinger, K. J. (Nachwort). [Moses Mendelson Zentrum. Europäische Studien. Universität Potsdam. Jüdische Quellen, 3]. Berlin: Akademie, 1994.
- Ibn Rushd. (LK). *Langer Kommentar zu Physica des Aristoteles*. Lat. Übers. in: *Aristoteles. Aristotelis omnia quae extant Opera. Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere, commentarii*. Bd. IV. Venetiis: [...], 1562. (ND: Frankfurt a.M., 1962). (Engl. Übers. in: Lettinck, *Aristotle's Physics*).
- Ibn Rushd. (MK). *Mittlerer Kommentar zu Physica des Aristoteles*. [Liegt in mehreren MSs vor].
- Ibn Rushd. *Epitome in Physicorum Libros (Kurzer Kommentar zu Physica des Aristoteles)*. Puig, J. (Hrsg.) Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1983.
- Ibn Rushd. *Tahāfut at-Tahāfut*. Bouyges, M. (Hrsg.) [Bibliotheca Arabica Scholasticorum; Série Arabe, 3]. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnā, 1930. (ND: Frankfurt, 1999).  
 –Van den Bergh, S. (Übers.) *Averroes' Tahafut al-Tahafut: The Incoherence of the incoherence*. 2 Bde. London: Oxford Uni. Pr., 1954.
- Ibn Sīnā. *An-Nağāh*. Kurdi, M. S. (Hrsg.) Kairo: Maṭbaʿah as-Saʿādah, 1938.  
 –Rahman, F. (Übers.) *Avicenna's Psychology*. London: Oxford Uni. Pr., 1952.
- Ibn Sīnā. *Aš-Šifāʾ: Al-Ilāhīyāt*. Moussa, M. Y., Dunyā, S. & Zayed, S. (Hrsg.) 2 Bde. Kairo: Idārah Našr at-Turāt al-ʿArabī (Département Culturel), Organisation Gênerale des Imprimeries Gouvernementales, 1960.  
 –Horten, M. (Übers.) *Die Metaphysik Avicennas*. Halle & New York: R. Haupt, 1907 (ND Frankfurt a.M., 1960).
- Ibn Sīnā. *Aš-Šifāʾ: Al-Manṭiq; Al-Maqūlāt*. El-Khodeiri, M., El-Ehwānī, A. F., Anawātī, G. C., Zayed, S. & Madkour, I. (Hrsg.) Kairo: Idārah Našr at-Turāt al-ʿArabī (Département Culturel), Organisation Gênerale des Imprimeries Gouvernementales, 1959.

- Ibn Sīnā. *Aš-Šifā': As-Samā' wa-ṭ-Ṭabīṭī*. In: McGinnis, J. (Hrsg.) *Avicenna: The Physics of "The Healing"*. 2 Bde. Provo (Utah): Brigham Young Uni. Pr., 2009.
- Ibn Sīnā. *Aš-Šifā': Aṭ-Ṭabīṭiyāt: As-Samā' wa-'l-Ālam*. Madkour, I. & Qassem, M. (Hrsg.) Kairo: Dār al-Kātib al-'Arabī li-Tibā'ah wa-'l-Našr, 1969.
- Ibn Sīnā. *Aš-Šifā': Kitāb an-Nafs*. In: F. Rahman (Hrsg.). *Avicenna's De Anima*. London: Oxford Uni. Pr., 1959. (ED: Bakoš, M. J. (Hrsg.). *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre aš-Šifā', I: Texte arabe*. Prague: Académie Tchecoslovaque des Sciences, 1956.)
- van Riet, S. (Hrsg.). *Avicenna: Liber de anima seu sextus de naturalibus*. 2 Bde. Leiden: Brill, 1968-1972.
- Chromov (Übers.). *Ibn Sīnā: Über die Seele*: Хромов, А. Л. (Пер.). *Ибн Сина: Книга о душе*. В: *Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения*. Стр. 383-521. Москва: Наука, 1980.
- Ibn Sīnā. *Auserwählte philosophische Werke*. In: Примаков, Е. М. & Асимов, М. С. (Ред.) *Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения: Жизнеописание, Книга Знания, Указания и Наставления, Книга о Душе*. Москва: Наука, 1980.
- Ibn Sīnā. *Dānish-Nāma*.  
-Bogoutdinow (Übers.). *Ibn Sīnā: Dānish-nāma*: Богоутдинов, А. М. (Пер.). *Ибн Сина: Книга знания*. В: *Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения*. Стр. 59-228. Москва: Наука, 1980.
- Ibn Sīnā. *Išārāt wa-Tanbīhāt*. S. Dunya (Hrsg.). 4 Bde. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1960-1968.
- Ibn Sīnā. *Iṭbāt an-Nubūwah*. In: Shams ad-Dīn, A. (Hrsg.) *Al-maḏhab at-tarbawī 'inda Ibn Sīnā min ḥilāl falsatihi al-'amilīyah*. S. 298-309. Beirut: Al-Sharkah al-'Alamīyah li-'l-Kitāb, 1988.  
-Marmura, M. E. (Übers.) *Avicenna. On the proof of prophecies and the interpretation of the prophet's symbols and metaphors*. In: Lerner, R. & Mahdi, M. (Hrsg.). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. S. 112-121. New York: The Free Pr. of Glencoe.
- Ibn Sīnā. *Qānūn fi 'l-Ṭibb: Al-Kitāb al-Awwal*. A. Hameed (Hrsg.). New Delhi: Institute of the History of Medicine and Medical Research & Vikas Publ. House, 1982.  
-Bakhtiar, L. (Übers.). *The Canon of Medicine (al-Qānūn fi 'l-ṭibb): Volume I*. Chicago: Kazi Publications Inc., 1999.  
-Gruner, O. C. (Übers. & Komm.). *A treatise on the canon of medicine of Avicenna incorporating a translation of the first book*. London: Luzac, 1930.  
-Shah, M. H. (Übers. & Komm.). *The General Principles of Avicenna's Canon of Medicine*. Karachi: Naveed Clinic, 1966.  
-Arende, et. al. *Ibn Sīnā: Канон*. 5 Bde.: Аренде, А. К. et al. (пер.). *Ибн Сина: Канон врачебной науки*. 5 т. Ташкент: АН УзССР, Инст. Вост. им. Беруни, 1956-60.
- Ibn Sīnā. *Risālah fi Iṭbāt Nubūwah*. In: Ibn Sīnā. *Tis' Rasā'il fi 'l-Ḥikmah wa-ṭ-Ṭabīṭiyāt*. S. 120-132. Kairo: Maṭba'at Hindīya, 1908.
- Ibn Sīnā. *Risālah fi 'l-'Iṣq*. In: Mehren, M. A. F. (Hrsg. & Komm.). *Traité mystiques d'Abou Alī al-Hosain b. Abdallah b. Sīnā ou d'Avicenne*. (Fasc. 3, p. 1-27). Leyde: Brill, 1894.  
-Fackenheim, E. L. (Übers.). *A treatise on love by Ibn Sina*. In: *Medieval Studies* (1945) 7, S. 208-228.
- Ibn Sīnā. *Risālah fi Qūwah an-Nafs*. In: Landauer, S. (Hrsg. & Übers.). *Die Psychologie des Ibn Sīnā*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 29, 335-418. Wiesbaden: Harrassowitz, 1875.
- Iḥwan aṣ-Ṣafā'. *Rasā'il Iḥwan aṣ-Ṣafā'*. Khayr ad-Dīn az-Ziriklī (Hrsg.) 4 Bde. Kairo: 'Arabiyyah Pr., 1928.
- Isidor v. Sevilla. *Etymologiarum sive Originum*. Lindsay, W. M. (Hrsg.) 2 Bde. Oxford: Clarendon Pr., 1911
- Israeli, Isaak. *Liber Jesod Olam*. B. Goldberg & L. Rosenkranz (Hrsg.) 2 Bde. Berlin: [...], 1846-1848.
- Israeli, Isaak. *Sefer ha-Ruah we-ha-Nefesh*. M. Steinschneider (Hrsg.). In: *Ha-Karmel*, (1871), S. 400-405.

- Isaac Israeli. *The book on spirit and soul*. S. M. Stern (Übers. & Komm.). In: Altmann, A. & Stern, S. M. *Isaac Israeli: A Neoplatonic philosopher of the early tenth century*. S. 106-117. Chicago: Chicago Uni. Pr., 2009. (ED Oxford, 1958).
- Johannes Philoponus. *De aeternitate mundi contra Proclum*. Rabe, H. (Hrsg.) [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 78] Leipzig: Teubner, 1899.
- Johannes Philoponus. In *Aristoteles Physicorum Libros Tres Priores Commentaria*. Vitteli, H. (Hrsg.): *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Bde. XVI-XVII. Berlin: Reimer, 1887-1888.
- Josephus Flavius. *Antiquitates Judaicae*. In: Niese, B. (Hrsg.) *Flavii Josephi Opera*. Bd. I-IV. Berlin: Weidemann 1888-1895.
- Josephus Flavius. *Bellum Judaicum*. In: Niese, B. (Hrsg.) *Flavii Josephi Opera*. Bd. VI. Berlin: Weidemann, 1888-1895.
- Josephus Gorionides [?]. *Sefer Yosipon*. Flusser, D. (Hrsg.) Bd. II. Jerusalem: Bialik Inst., 1981.
- Leibniz, G. W. Leibniz-Clarke-Briefwechsel. Schüller, V. (Übers. & Komm.) Berlin: Akademie., 1991.
- Liber de Causis*. In: Schönfeld, A. (Übers.) & Pattin, A. (Hrsg.) *Liber de causis: Das Buch der Ursachen*. Hamburg: F. Meiner, 2003.
- K. *fi ḥayr al-mahd*. In: Bardenheuer, O. (Hrsg.) *Die pseudo-aristotelische Schrift "Über das reine Gute" bekannt unter dem Namen "Liber de causis"*. Freiburg: Herder, 1882.
- Maimonides, Moses. *Dalālat al-Ḥā'irīn*. Munk, S. & Joel, I. (Hrsg.). Jerusalem: Dr. Junovitch & 'Uri'el Pr., 1929.
- Maimonides, Moses. 'Igeret le-Ḥaḥmey Qahal 'Ir Maršīliya'. In: Marx, A. (Hrsg.). *The correspondence between the rabbis of southern France and Maimonides about astrology*. In: *Hebrew College Annual*, 3, 311-358. Cincinnati: [...], 1926.
- Maimonides, Moses. *Ma'amar neged Gālīnūs*. In: Lichtenberg, A. (Hrsg.). *Qoveš tešuvot ha-Rambam we-Igrotaw*. Bd. II, S. 20b-23a. Lipsia (Leipzig): H. L. Shnoys, 1861.
- Maimonides, Moses. *Maqālah fi Teḥiyat ha-Metim*. In: Finkel, J. *Maimonides' treatise on resurrection: The original Arabic and Samuel ibn Tibbon's Hebrew translation and glossary*. [Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 9]. New York: AAJR, 1939.
- Maimonides, Moses. *Mišneh Torah*. 12 Bde. Jerusalem & Benei Brak: Frankel, 2001.
- Maimonides, Moses. *Peruš le-Mišnah: Avot*. In: Cohen, B. N. (Hrsg.) *Sefer perušey ha-ri'šoim 'al maseḥet Avot*. Jerusalem: [...], 1993.
- Maimonides, Moses. *Ṭamānīyat Fusūl: Maimonides' Acht Capitel*. M. Wolff (Hrsg. & Übers.). Hamburg: Meiner, 1992. (ED Leiden: Brill, 1903).
- Yehudah Ibn Tibon (Übers.). *Rambam: Šemonah peraqim*. In: Rabinowitz, M. D. (Hrsg. & Komm.). *Rabeynu Mošeh Ben Maymon: Haqdamot le-piruš ha-Mišnah*. S. 151-223. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1961.
- Maimonides, Moses. *Tešuvah 'al ha-Qeš ha-Qašuv le-Ḥayim*. In: Weil, G. (Hrsg., Übers. & Komm.). *Maimonides: Über die Lebensdauer*. S. 12-15. Basel & New York: S. Karger, 1953.
- Maimonides. *Dalālat al-Ḥā'irīn*. Munk, S. & Joel, I. (Hrsg.) 3 Bde. Jerusalem: Yonovits, 1931.
- Kafaḥ, J. (Hrsg. & Übers.) *Dalālat al-Ḥā'irīn: Moreh ha-Nevuḥim*. 3 Bde. Jerusalem: Mosad ha-Rav Quq, 1972.
- Ibn Tibon, Jehuda. (Übers.) *Rambam: Moreh ha-Nevuḥim*. Even Shmuel, Y. (Hrsg.) 2 Bde. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1959.
- Pines, Sh. (Übers.) *Maimonides: Guide of the perplexed*. Strauss, L. (Intro.) Chicago: Chicago Uni. Pr., 1963.
- Weiß, A. (Übers. & Komm.) *Maimonides: Führer der Unschlüssigen*. Maier, J. (Einleit.) Hamburg: Felix Meiner Vlg., 1995.
- Schwartz, M. (Übers.) *Rambam: Moreh ha-Nevuḥim*. 2 Bde. Tel Aviv: TAU Pr., 2002.
- Maimonides. *Mišneh Torah: Sefer ha-Mada'*. Frankel, R. Sh. (Hrsg.) Jerusalem & Bnei-Brak: Shabse Frankel, 2001.

- Māshā'allāh. *Kitāb fī al-Qirānāt wa-'l-Adyān wa-'l-Milal*. In: Kennedy, E. S. & Pingree, D. E. (Hrsg. & Übers.) *The Astrological History of Māshā'allāh (On conjunctions, religions, and peoples)*. Cambridge: Harvard Univ. Pr., 1971.
- Meshulam Ben Yoel. *ʿIqar Tosafot Yom Tov*. In: Šišah Sidrey Mišnah. M. Zeev (Hrsg.). 3 Bde. Jerusalem: Horev, 1993.
- Moshe Ibn Ezra. *Maqālat al-Ḥadīqah*. [Ausschnitte in: Tanenbaum, 1996].
- Narboni, Moshe. *Igeret Ši'ur Qomah*. In: Altmann, A. (Hrsg., Übers. & Komm.). *Moses Narboni "Epistle on Shi'ur Qomā"*. In: Ders., *Jewish medieval and renaissance studies*. S. 225-288. Cambridge: Harvard Univ. Pr., 1967.
- Narboni, Moshe. *Ma'amar bi-Vḥirah*. In: Hayoun, M. (Hrsg. & Übers.). *L'epitre du libre-arbitre de Moïse de Narbonne*. In: *Revue des Études Juives* (1982) 141, S. 139-167.
- Newton, I. (1686). *Philosophiae naturalis principia mathematica*. London: J. Streater.
- Plotin. *Enneaden*. In: Harder, R. (Übers.), Beutler, R. & Theiler, W. (Hrsg.) *Plotins Schriften*. 6 Bde. Hamburg: Meiner, 1956-1971.
- Ibn ʿAbdallah Nā'ima. (Übers.) *K. Utūlūḡiyā Aristāṭālīs*. In: Dieterici, F. (Hrsg. & Übers.) *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*. [Die Philosophie der Araber im IX. und X. Jahrhundert n. Ch., XII]. Leipzig: Hinrichs, 1882.
- Ptolemaeus. *Hypothesis Planetarum: Ὑποθέσεις τῶν πλανωμένων*. In: Heiberg, J. (Hrsg.) & Nix, L. (Interpr. German. ad Arab.) *Opera Astronomica Minora*. (Claudii Ptolemaei Opera que Exstant Omnia, Bd. II, S. 70-145). Leipzig: Teubner, 1907.
- Goldstein, B. R. (Hrsg.) *The Arabic version of Ptolemy's Planetary Hypotheses*. In: *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, 57, 4, (1967).
- Ptolemaeus. *Syntaxis Mathematica (Almagest): Μαθηματικῆς συντάξεως*. In: Heiberg, J. (Hrsg.) *Opera astronomica minora*. [Claudii Ptolemaei Opera que Exstant Omnia, I, 1-2]. Leipzig: Teubner, 1898-1903.
- Kunitzsch, P. (Hrsg., Übers. & Komm.) *Der Sternkatalog des Almagest: Die arabisch-mittelalterliche Tradition*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1986.
- Saadiya ha-Gaon. *Kitāb al-Amānāt wa-'l-'Iṭiqādāt*. In: Rasag. *Sefer ha-Nivḥar be-'Emunot u-ve-De'ot*. Kapah, Y. (Hrsg. & Hebr. Übers.) Jerusalem & New York: Sura, 1969-1970.
- Rosenblatt, S. (Übers.) *Saadia Gaon. The book of beliefs and opinions*. [Obermann, J., Ginzberg, L. & Wolfson, H. A. (Hrsg.), Yale Judaica Series, 1]. New Haven: Yale Univ. Pr., 1948.
- Ibn Tibbon, Jehuda (Hebr. Übers.) *R. Saadiya ha-Gaon. 'Emunot ve-De'ot*. Berlin: Kohen, 1927-1928.
- Fuerst, J. (Übers. aus d. Hebr.) *Emunot we-Deot oder Glaubenslehre und Philosophie von Saadja Fajjumi*. [Die Jüdische Philosophie des Mittelalters, 1]. Leipzig: Wigand, 1845.
- Simplicius. *In Aristotelis Categorias Commentarium*. Kalbfleisch, C. (Hrsg.) [Commentaria in Aristotelem Graeca, 8]. Berlin: Reimer, 1907.
- Simplicius. *In Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores/Posteriores Commentaria*. Diels, H. (Hrsg.) [Commentaria in Aristotelem Graeca, 9-10]. Berlin: Reimer, 1882-1885.
- Temistius. *In Aristotelis physica paraphrasis*. Schenkl, H. (Hrsg.) [Commentaria in Aristotelem Graeca, V, 2]. Berolini: Academiae Litterarum Regiae Borussicae, 1900.
- Thomas Aquinas. *Opera omnia ut sunt in Indice Thomistico*. Buse, R. (Hrsg.) 7 Bde. Rom, Stuttgart & Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1980.

## Lexika, Wörterbücher & Grammatiken

- Fischer, W. (1987). *Grammatik des klassischen Arabisch*. [Porta linguarum orientalium, Neue Serie, 9]. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gesenius, W. (1962). *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Berlin, Göttingen & Heidelberg: Springer Vlg.

- Jastrow, M. (1992). *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. New York: The Judaica Pr.
- Klatzkin, J. (1928-1933). *Thesaurus Philosophicus: Linguae Hebraicae et Veteris Recentioris*. 4 Bde. Berlin: Eschkol A.-G.
- Körner, J. (1988). *Hebräische Studiengrammatik*. Leipzig: Vlg. Enzyklopädie.
- Lane, E.W. (1863-1893). *Arabic-English Lexicon*. 8 Bde. London: Williams & Norgate.
- Levy, J. (1924). *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*. 4 Bde. Berlin & Wien: B. Harz Vlg.
- Wehr, H. (1952). *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement*. Wiesbaden: Harrassowitz.

## S e k u n d ä r l i t e r a t u r

- Aberbach, M. (2007). "Elijah": *In the Aggadah*. In: *Encyclopaedia Judaica* (2<sup>nd</sup> ed.) Bd. VI, S. 333-334. Detroit, New York, San Francisco & London: Thomson Gale & Keter Publ. House Ltd.
- Abrahamov, B. (1988). *Al-Ghazālī's theory of causality*. In: *Studia Islamica*, 67, S. 75-98.
- Abū Rīdah, M. (1952). *Al-Ghazālī und seine Widerlegung der griechischen Philosophie (Tahāfut al-Falāsifah)*. (Inagural-Dissertation, Universität Basel). Madrid.
- Al-Azmeh, A. (1986). *Histoire et narration dans l'historiographie arabe*. In: *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 41, S. 409-430.
- Alverny, M. T. d' (1954). *Avendaud?* In: *Homenaje a Millas-Vallicrosa*. Bd. I, S. 19-43. Barcelona: [...], 1954-1956.
- Amman, L. (1998). *Geschichtsdenken und Geschichtsschreibung der Muslimen im Mittelalter*. In: Rösen, J., Gottlob, M. & Mittag, A. (Hrsg.) *Die Vielfalt der Kulturen: Erinnerung, Geschichte, Identität*, 4. S. 191-216. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Annas, J. (1975). *Aristotle, number and time*. In: *The Philosophical Quarterly*, 25, S. 97-113.
- Arfa, M. (1954). *Abraham Ibn Daud and the Beginnings of Medieval Jewish Aristotelianism (with particular reference to the concept of substance in the Emunah Ramah)*. (Doctor-thesis, Columbia Uni.) New York.
- Arìès, Ph. (1954). *Le Temps de l'Histoire*. Monaco: Ed. du Rócher.
- Aschoff, J. (1981). *Tages- und Jahresuhren zur Orientierung in Raum und Zeit*. In: *Acta Leopoldina*, 245, S. 29-58.
- Aschoff, J. (1983). *Die innere Uhr des Menschen*. In: Mohler et al., 1998, S. 133-144.
- Aschoff, J. (1998). *Human perception of short and long time intervals: Its correlation with body temperature and the duration of wake time*. In: *Journal of Biological Rhythms*, 13, S. 437-442.
- Aveni, A. (1991). *Rhythmen des Lebens: Eine Kulturgeschichte der Zeit*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bacher, W. (1892). *Das arabische Titel des religionsphilosophisches Werkes Abraham Ibn Dauds'*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 56, S. 541.
- Barr, J. (1962). *Biblical words for time*. Naperville, ill.: A. R. Allenson.
- Behler, E. (1965). *Die Ewigkeit der Welt: Problemgeschichtliche Untersuchung zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters*. München, Paderborn & Wien: F. Schöningh.
- Beierwaltes, W. (1966-1967). *Ἐξάφωγος oder: Die Paradoxie des Augenblicks*. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 74, S. 271-283.
- Ben-Melech, M. (1998). *Ke-yamim aḥadim: Mivnehu u-megamotaw šel "Divrey Malkey Bayt Sheyni", ḥiburo ha-hištori šel Avraham Ibn Da'ud*. (M.A.-thesis, Hebrew Uni. of Jerusalem). Jeusalem.
- Ben-Sasson, H. H. (1962). *Le-megamot ha-kronografyah ha-yehudit šel yemey ha-beynayim*. In: *Historiyonim we-askolot historiyot: Qoveš harša'ot še-hušme'u ba-kenes ha-ševi'i le-'iyun ba-historiyah*. S. 29-49. Jerusalem: Ha-Ḥevrah ha-Historit ha-Yiśra'elit.
- Bergson, H. (1889). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. In: H. Bergson, *Œuvres*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963, S. 1-157.

- Bergson, H. (1891). *Analyse du travail de M. Guyau: La genèse de l'idée de temps*. In: *Revue philosophique*, 19, S. 185-190.
- Bergson, H. (1907). *L'évolution créatrice*. In: Bergson, H. *Œuvres*. S. 487-810. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- Bieri, P. (1972). *Zeit und Zeiterfahrung: Exposition eines Problemereichs*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bitsilli, P. (1995). *Elemente der mittelalterlichen Kultur*: Бицилли, П. (1995). *Элементы средневековой культуры*. Санкт-Петербург: Мифрил.
- Black, D. L. (1993). *Estimation (wahm) in Avicenna: The logical and psychological dimensions*. In: *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 32, S. 219-258.
- Black, D. L. (2005). *Psychology: Soul and intellect*. In: Adamson, P. & Taylor, R. C. (Hrsg.). *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. S. 308-326. Cambridge: Cambridge Uni. Pr.
- Blidstein, G. J. (1980). *On political structures – Four medieval comments*. In: *Jewish Journal of Sociology*, 22, 1, S. 47-58.
- Bloch, M. (1999). *Die Feudalgesellschaft*. Bohm, E. (Übers.) Stuttgart: Klett-Cotta Vlg. (ED: La société feudale. [L'évolution de l'humanité, 8] Paris: Albin Michael, 1968).
- Block, R. A. (1990). *Models of psychological time*. In: Block, R. A. (Hrsg.) *Cognitive models of psychological times*. S. 1-35. Hillsdale, NJ: L. Erlbaum Associates.
- Bodenheimer, F. S. (1951). *The biology of Abraham ben David Halevi of Toledo*. In: *Archives Internationales d'Histoire des Sciences [Nouvelle Série d'Archeion, 30]*, 14, S. 39-62.
- Bodmann, G. (1992). *Jahreszahlen und Weltalter : Zeit- und Raumvorstellungen im Mittelalter*. Frankfurt a. M. & New York: Campus Vlg.
- Boer, T. de (1934). *Zamān*. In: Houtsma, M. T., Wensinck, A. J., Heffening, W., Gibb, H. A. R. & Lêvi-Provençal, E. (Hrsg.) *Enzyklopaedie des Islam: Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*. Bd. IV, S. 1310-1312. Leiden & Leipzig: Brill & Harrassowitz.
- Böhme, G. (1974). *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*. Frankfurt a.M.: V. Klostermann.
- Boman, T. (1952). *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (ND: 5. Aufl., 1968)
- Bonfil, R. (1997). *Jewish Attitudes toward History and Historical Writing in the Pre-Modern Times*. In: *Jewish History*, 11 (1), S. 7-40.
- Bonitz, H. (1862-1867). *Aristotelische Studien*. [Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kaiserl. Akad. d. Wiss., Wien]. (ND: Hildesheim, 1969).
- Bornstein, H. J. (1921-1922). *Ta'ariḥey Yiśra'el*. In: *Ha-Tequfah*, 8, S. 281-338 & 9, S. 202-264.
- Brann, R. (2002). *Power in the portrayal: Representation of Jews and Muslims in eleventh- and twelfth-century Islamic Spain*. Princeton & Oxford: Princeton Uni. Pr.
- Braudel, F. (1969). *Histoire et sociologie*. In: Ders., *Écrits sur histoire*. S. 97-122. Paris: Flammarion.
- Bril, J. (Hrsg.) (1866). *Ḥoveret Yein Levanon*. Paris: [...].
- Broad, C. D. (1923). *Scientific thought*. New York & London: Harcourt, Brace & Co., P. Kegan, Trench, Trubner & Co.
- Bröcker, W. (1964). *Aristoteles. Teil I. Die aristotelische Philosophie als Frage nach der Bewegung*. [Philosophische Abhandlungen, 1]. Frankfurt a.M.: V. Klostermann. (ED: Frankfurt a.M., 1935).
- Cancik, H. (1976). *Grundzüge der hethitischen und frühisraelitischen Geschichtsschreibung*. [Abhandlungen des deutschen Palästina-Vereins, 4]. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Chazan, R. (1994). *The Timebound and the Timeless: Medieval Jewish Narration of Events*. In: *History & Memory*, 6 (1), S. 5-34.
- Clark, G. (1992). *Space, time and man: A prehistorian's view*. Cambridge: Cambridge Uni. Pr.
- Cohen, G. D. (1960-1961). *The Story of the Four Captives*. In: *Proceeding of the American Academy for Jewish Research*, 29, S. 55-131.

- Cohen, G. D. (1967). *The Book of Tradition: Sefer ha-Qabbalah by Abraham Ibn Daud*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Conen, P. F. (1964). *Die Zeittheorie des Aristoteles*. [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 35]. München: Beck.
- Craig, W. L. (1988). *The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez*. [Brill's Studies in Intellectual History, 7]. Leiden: Brill.
- Dalen, B. v. (1991). *Shams in astronomy*. In: *Encyclopaedia of Islam*. (2<sup>nd</sup> ed.) Bd. IX, S. 291-294. Leiden: Brill.
- Damir-Geilsdorf, S. & Heindrich, B. (2005). "Wenn die Steine sprechen...": *Muslimische Selbstinszenierungen in Endzeitnarrationen*. In: Oesterle, G. (Hrsg.) *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen: Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*. S. 555-588. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dan, J. (1999-2000). *Qeṣ ha-yamim u-tefisat ha-zeman ha-hiṣṭori, ha-apoqalipti we-ha-riṭu'ali*. In: *Zemanim*, 68-69, S. 58-74.
- Davidson, H. (1972). *The Active Intellect in the Cuzari and Halevi's theory of causality*. In: *Revue des Études Juives*, 131, S. 351-396.
- Davidson, H. A. (1987). *Proofs for eternity, creation and the existence of God*. New York: Oxford Uni. Pr.
- Davidson, H. A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. N.Y. & Oxford: Oxford Uni. Pr.
- Davis, R. B. (1994). *Modality and Eternity: Averroes on the Eternity of the World*. In: *Lyceum*, 6, S. 21-40.
- Dehn, M. (1975). *Raum, Zeit, Zahl bei Aristoteles vom mathematischen Standpunkt aus*. In: *Scientia: Rivista di scienza*, 1936, Bd. LX (annus 30), S. 12-21 & 69-74.
- Demany, L., McKenzie, B. & Vurpillot, E. (1977). *Rhythm perception in early infancy*. In: *Nature*, 266, S. 718-719.
- Dray, W. (1957). *Laws and explanation in history*. London: Clarendon Pr.
- Druard, T. A. (2000). *The human soul's individualisation and its survival after the body's death: Avicenna on the causal relation between body and soul*. In: *Arabic Sciences and Philosophy*, 10, S. 259-273.
- Duhem, P. (1969). *To save the phenomena: An essay on the idea of physical theory from Plato to Galileo*. Doland, E. & Maschler, Ch. (Übers.) Chicago: Uni. of Chicago Pr.
- Dukes, J. L. (1858). *Zihron la-Ri'šonim*. In: Kobak, I. J. (Hrsg.) *Jeschurun: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, 3, S. 13-17.
- Efros, I. (1941). *Some aspects of Yehudah Halevi's mysticism*. In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 11, S. 27-41.
- Efros, I. I. (1964-1965). *Ha-Filosofiyah ha-yehudit b-imey ha-beynayim: Šitot we-sugiyot*. [Kitvey Israel Efros, 6]. Tel-Aviv: Devir.
- Efros, I. I. (1974). *Studies in medieval Jewish philosophy*. New York: Columbia Uni. Pr.
- Egger, P. (1972). *Über die Zahlen bei Aristoteles: Ihr Bau und ihre Bedeutung*. In: *Kantstudien*, 63, S. 143-162.
- Eicken, H. v. (1887). *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*. Stuttgart: Cotta.
- Eisenstein, H. (1990). *Einführung in die arabische Zoographie. Das tierkundliche Wissen in der arabisch-islamischen Literatur*. Berlin: Reimer.
- Elbogen, I. (1915). *Abraham Ibn Daud als Geschichtsschreiber*. In: *Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Jakob Guttmanns*. S. 186-205. Leipzig: Gustav Fock. (ND: New York: Arno Pr., 1980).
- Eliade, M. (1949). *Le Mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*. Paris: Libr. Gallimard.
- Elias, N. (1974-1984). *Über die Zeit*. [An essay on time]. Schröter, M. (Hrsg. & Übers.) Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Epstein, D. (1983). *Das Erlebnis der Zeit in der Musik: Struktur und Prozeß*. In: Mohler et al., 1998, S. 345-364.
- Eran, A. (1989). *Tefisat ha-ra' be-mišnato šel 'Avraham even Da'ud be-sifro "Emunah Ramah" we-ziqatah la-behirah ha-ḥofšit*. In: *Ṭura': Asufat Ma'amarey Hagut le-Meḥqar be-Maḥševet Yisra'el*. S. 261-269. Tel-Aviv: Ha-Qibuš ha-Me'uḥad.

- Eran, A. (1997). *Abraham Ibn Daud's definition of substance and accident*. In: *Arabic Sciences and Philosophy*, 7, S. 265-282.
- Eran, A. (1998). *Me-emunah tamah le-emunah ramah. Haguto ha-qedam-maymonit shel R. Avraham Ibn Da'ud*. Jerusalem: Haqibuz Hame'uḥad.
- Fidora, A. (2003). *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus: Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*. Berlin: Akademie.
- Fidora, A. (2004). *Abraham Ibn Daud und Dominicus Gundissalinus: Philosophie und religiöse Toleranz im Toledo des 12. Jahrhunderts*. In: Lutz-Bachmann, M. & Fidora, A. (Hrsg.) *Juden, Christen und Muslime: Religionsdialoge im Mittelalter*. S. 10-26. Darmstadt: WBG.
- Fontaine, R. (1990). *In defence of Judaism: Abraham Ibn Daud. Sources and structure of ha-Emunah ha-Ramah*. [Lake, H. S. (Übers.), *Studia Semitica Neerlandica*, 26]. Assen & Maastricht: Van Gorcum & Co. (Originalausgabe: Fontaine, T. A. M. (1986). *Een Vergeten Denker: Abraham Ibn Daud*. Doctor-thesis, Universiteit van Amsterdam.)
- Fontaine, R. (2005). *Abraham Ibn Daud's polemics against Muslims and Christians*. In: Roggema, B., Poorthuis, M. & Valkenberg, P. (Hrsg.) *The three rings: Textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity, and Islam*. [Publications of the Thomas Instituut te Utrecht: New Series, 11]. Leuven: Peeters.
- Fraenkel, C. (2003). *Abraham Ibn Daud*. In: Kilcher, A. B., Fraisse, O. & Schwartz, Y. (Hrsg.) *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen: Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart*. (S. 36-39). Stuttgart: Metzler & Poeschel.
- Fraisse, P. (1963). *The psychology of time*. New York: Harper & Row.
- Freudenthal, G. (2008). *The biological foundations of intellectual elitism: Maimonides vs. Al-Fārābī*. In: Hyman, A. & Ivry, A. (Hrsg.) *Maimonidean Studies*, 5, S. 293-323.
- Freund, W. (1957). *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*. [Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, 4]. Köln & Graz: Böhlau.
- Fromm, E. (1976). *To Have or to Be?* New York: Harper & Row.
- Funkelstein, A. (1965). *Heilsplan und natürliche Entwicklung: Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters*. München: Nymphenburger.
- Gadamer, H. G. (1969). *Über leere und erfüllte Zeit*. In: Beaufret, J. (Hrsg.) *Die Frage Martin Heideggers: Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlaß seines 80. Geburtstags*. S. 14-27. Heidelberg: Winter.
- Gale, M. R. (Hrsg.) (1978). *The philosophy of time: A collection of essays*. New Jersey & Sussex: Humanities Pr. & Harvester Pr.
- Gardet, L. (1971). *Ikhtiyār*. In: *Encyclopaedia of Islam*. (2<sup>nd</sup> ed.) Bd. III, S. 1062-1063. Leiden: Brill.
- Gardet, L. (1976). *Moslem views on time and history: An essay in cultural typology*. In: Ricoeur, P. et al. *Cultures and time*. S. 197-227. Paris: The Unesco Pr.
- Gätje, H. (1975). *Zur Psychologie der Willenshandlungen in der islamischen Philosophie*. In: *Saeculum*, 26, S. 347-363.
- Gautier, L. (1909). *Une réforme du système astronomique de Ptolémée tentée par les philosophes arabes du XIIe siècle*. In: *Journal Asiatique*, X, 14, Bd. II, S. 483-510.
- Gingerich, O. (1986). *Islamic Astronomy*. In: *Scientific American*, 254, Nr. 4, S. 68-75.
- Ginsberg, C. (1992). *How shall we measure time? The chronicle of Abraham Ibn Daud*. In: *Jewish Affairs [Houghton, South Africa]*, 47 (2), S. 54-57 & 82.
- Ginzler, F. K. (1906-1914). *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie: Das Zeitrechnungswesen der Völker*. 3 Bde. Leipzig: Hinrichs.
- Girard, R. (1972). *La Violence et le Sacré*. Paris: Grasset & Fasquelle. (Dt.: *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich: Benziger, 1987).
- Glasser, R. (1936). *Studien zur Geschichte des französischen Zeitbegriffes*. München: Hueber.



- Goetz, H. W. (1997). *Zeitbewußtsein und Zeitkonzeptionen in der hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung*. In: Ehlert, T. (Hrsg.) *Zeitkonzeptionen, Zeiterfahrung, Zeitmessung: Stationen ihres Wandels vom Mittelalter bis zur Moderne*. Paderborn & München: Schöningh.
- Goetz, H. W. (2002). *The concept of time in the historiography of 11th and 12th centuries*. In: Althoff, G., Fried, J. & Geary, P. J. (Hrsg.) *Medieval concepts of the past: Ritual, memory, historiography*. S. 139-165. Washington: German Hist. Inst. & Cambridge Uni. Pr.
- Goldstein, B. R. (1980). *The status of models in ancient and medieval astronomy*. In: *Centaurus. International Magazine of the History of Mathematics, Science, and Technology*, 24, S. 132-147.
- Goldziher, I. (1905). *Le 'amr ilāhī chez Juda Halevi*. In: *Revue des Études Juives*, 50, S. 32-41.
- Goodman, L. E. (1978). *Did al-Ghazālī deny causality?* In: *Studia Islamica*, 47, S. 83-120.
- Goodman, L. E. (1992). *Avicenna*. Ithaca & London: Cornell Uni. Pr., [2006].
- Goodman, L. E. (1997). *Judah Halevi*. In: Frank, D. & Leaman, O. (Hrsg.) *History of Jewish philosophy*. S. 188-227. London & New York: Routledge.
- Goodman, L. E. (2003). *Islamic Humanism*. Oxford: Oxford Uni. Pr.
- Gotschlich, E. (1873). *Aristoteles von der Einheit und Verschiedenheit der Zeit*. In: *Philosophische Monatshefte*, 9, S. 285-290.
- Griffel, F. (2009). *Al-Ghazālī's philosophical theology*. New York: Oxford Uni. Pr.
- Grünbaum, A. (1978). *Modern science and Zeno's paradoxes of motion*. In: Gale, 1978, S. 422-501. (ED: London, Allen & Unwin, 1968).
- Grundmann, H. (1934). *Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauungen*. In: *Archiv für Kulturgeschichte*, 24, S. 326-336. (ND in: Lammers, W. (Hrsg.) *Geschichtsdanken und Geschichtsbild im Mittelalter*. [Wege der Forschung, 21] S. 418-429. Darmstadt: WBG, 1961).
- Grüsser, O. J. (1998). *Zeitliche Aspekte der Signalverarbeitung in den Sinnesorganen und im Zentralnervensystem*. In: Mohler, et al., 1998, S. 79-132.
- Guenée, B. (1980). *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier Montaigne.
- Gugenheimer, J. (1850). *Die Religionsphilosophie des R. Abraham ben David ha-Levi nach dessen noch ungedruckter Schrift "Emuna Rama" in ihrem innern und historischen Zusammenhange entwickelt*. (Dissertation). Augsburg.
- Gurevich, A. J. (1972). *Kategorien der mittelalterlichen Kultur*: Гуревич, А. Я. (1972). *Категории средневековой культуры*. Москва: Искусство. (Deutsch: Gurewitsch, A. J. *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. Dresden: Kunst Vlg., 1978)
- Gurevich, A. J. (1976). *Time as a problem of cultural history*. In: Ricoeur, P. et al. *Cultures and time*. Paris: The Unesco Pr.
- Gurvitch G. (1958). *La multiplicité de temps sociaux*. Paris: Centre de Documentation Univ.
- Gutas, D. (1988). *Avicenna and the Aristotelian tradition: Introduction to reading Avicenna's philosophical works*. Leiden: Brill.
- Gutas, D. (2001). *Intuition and thinking: the evolving structure of Avicenna's epistemology*. In: *Princeton Papers*, 9, S. 1-38. (ND: R. Wisnovsky (Hrsg.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: M. Wiener Publ.).
- Guttman, J. (1877-1978). *Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daud aus Toledo: Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie und der Philosophie der Araber*. In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 26, S. 461-477, 540-556 & 27, S. 14-35, 110-129, 161-169, 202-217, 262-281, 304-316, 361-376, 400-422, 452-469, 503-522, 532-568. (ND: Göttingen, 1879).
- Guttman, J. (1912). *Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Abraham Ibn Daud*. In: *Judaica: Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstage*, S. 135-144. Berlin: B. Cassirer Vlg.
- Gutwirth, E. (1999). *History and intertextuality in late medieval Spain*. In: Meyerson, M. D. & English, E. D. (Hrsg.) *Christians, Muslims, and Jews in medieval and early modern Spain: Interaction and cultural changes*. [Notre Dame Conferences of Medieval Studies, 8] S. 161-178. Notre Dame: Uni. Notre Dame Pr.

- Guyau, J. M. (1890). *La genèse de l'idée de temps*. Paris: F. Alcan.
- Haeusler, M. (1980). *Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik*. Köln & Wien: Böhlau Vlg.
- Halberg, F. (1959). *Physiologic 24-hour periodicity*. In: *Zeit: Vitamin-, Hormon- und Fermentforschung*, 10, S. 224-296.
- Hall, R. E. (2006). *The wahm in Ibn Sīnā's philosophy*. In: Pacheco, M. C. & Meirinhos, J. F. (Hrsg.). *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale: Actes du XIe congrès international de philosophie médiévale de la société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, Porto, 2002*. [S.I.E.P.M., Rencontres de Philosophie Médiévale, 11]. Bd. I, S. 533-549. Turnhout: Brepols Publ.
- Hartner, W. (1934). *Zamān*. In: M. T. Houtsma, A. J. Wensinck, W. Heffening, H. A. R. Gibb & E. Lêvi-Provençal (Hrsg.) *Enzyklopaedie des Islam: Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*. Bd. IV, S. 1307-1310. Leiden & Leipzig: Brill & Harrassowitz.
- Hartner, W. (1991a). *Al-Djawzahar*. In: *Encyclopaedia of Islam*. (2<sup>nd</sup> ed.) Bd. II, S. 501-502. Leiden: Brill.
- Hartner, W. (1991b). *Al-Falak*. In: *Encyclopaedia of Islam*. (2<sup>nd</sup> ed.) Bd. II, S. 761-763. Leiden: Brill.
- Hartner, W. (1991c). *Al-Kayd*. In: *Encyclopaedia of Islam*. (2<sup>nd</sup> ed.) Bd. IV, S. 809-811. Leiden: Brill.
- Harvey, W. Z. (1981). *A third approach to Maimonides' cosmogony-prophetology puzzle*. In: *Harvard Theological Review*, 74, S. 287-301.
- Hasnawi, A. (1977). *Certain Notions of Time in Arab-Muslim Philosophy*. In: H. Aguessy (Hrsg.), *Time and the Philosophies*. S. 49-79. Paris: Unesco Pr.
- Hasse, D. N. (2000). *Avicenna's De anima in the Latin West: The formation of a peripatetic philosophy of the soul (1160-1300)*. London & Turin: The Warburg Inst. & Nino Aragno Ed.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. [E. Husserl (Hrsg.) *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII, 1]. (ND: Tübingen, 1979).
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. [Gesamtausgabe, Bd. XXIV]. Frankfurt a.M.: V. Klostermann.
- Helbling, H. (1958). *Saeculum Humanum: Ansätze zu einem Versuch über spätmittelalterliches Denken*. Neapel: Nella sede dell'Instituto Italiano per gli Studi Storici.
- Honnefelder, L. (2005). *Duns Scotus*. München: Beck.
- Horowitz, S. (1912). *Die Psychologie des Aristotelikers Abraham Ibn Daud*. [Die Psychologie bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni, 4]. In: *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'schen Stiftung für das Jahr 1911*. S. 211-286. Breslau: Th. Schatzky.
- Horvitz, S. (1912). *Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Heft IV: Die Psychologie des Aristotelikers Abraham Ibn Daud*. [Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung, 1911]. Breslau: Th. Schatzky.
- Husik, I. (1944). *A history of medieval Jewish philosophy*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Hyman, A. (1997). *Aspects of the medieval Jewish and Islamic discussion of "free choice"*. In: Manekin, C. H. & Kellner, M. M. (Hrsg.). *Freedom and moral responsibility: General and Jewish perspectives*. [B. D. Copperman (Hrsg.). *Studies and Texts in Jewish History and Culture*, 2]. S. 133-152. Bethesda: CDL Pr. (Uni. Pr. of Maryland).
- Ignatenko, A.A. (1985). *Auf der Suche nach dem Glück*: Игнатенко, А. А. (1985). *В поисках счастья: Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья*. Москва: Мысль.
- Ilai, A. (1980). *Al-Ghazālī on causality*. In: *American Oriental Society Journal*, 100, S. 397-405.
- Irwin, J. R. (1947). *Galen on the temperaments*. In: *The Journal of General Psychology*, 36, S. 45-64.

- Jaeschke, W. (1976). *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*. [Beiträge zur evangelischen Theologie, 76]. München: Kaiser.
- Jaffer, T. (2003). *Bodies, souls and resurrection in Avicenna's Ar-risāla al-aḏḥawīya fī amr al-ma'ād*. In: Reisman, D. C. & Al-Rahim, A. H. (Hrsg.). *Before and after Avicenna: Proceedings of the first conference of the Avicenna study group*. S. 163-174. Leiden: Brill.
- James, W. (1890). *The principles of psychology*. New York: H. Holt & Co. Publ. (ND 1903).
- Jeck, U. R. (1994). *Aristoteles contra Augustinum: Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*. [Bochumer Studien zur Philosophie, 21]. Amsterdam & Philadelphia: B. R. Grüner.
- Jenni, E. (1962). *Time*. In: G. A. Buttrick (Hrsg.) *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Bd. IV, S. 345-349. New York: Abingdon.
- Jones, M. R. (1990). *Musical events and models of musical time*. In: R. A. Block (Hrsg.), *Cognitive models of psychological time*. S. 207-240. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Kaempfer, W. (1996). *Zeit des Menschen: Das Doppelspiel der Zeit in Spektrum der menschlichen Erfahrung*. Frankfurt a. M. & Leipzig: Insel.
- Kant, I. (1787). *Critik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch.
- Kaufmann, D. (1877). *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Philosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimūni*. Gotha: F. A. Perthes.
- Kaufmann, D. (1884). *Die Sinne: Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter aus hebräischen und arabischen Quellen*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Kemp, S. & Fletcher, J. O. (1993). *The medieval theory of the inner senses*. In: *American Journal of Psychology*, 106:4, S. 559-576.
- King, D. A. & Fahd, T. (1991). *Al-Ṭāli'*. In: *Encyclopaedia of Islam*. (2<sup>nd</sup> ed.) Bd. X, S. 163. Leiden: Brill.
- Kogan, B. (1996). *Judah Halevi*. In: Nasr, S. H. & Leaman, O. (Hrsg.) *History of Islamic philosophy*. S. 718-724. London & New York: Routledge.
- Kogan, B. S. (1984). *Eternity and Origination. Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence*. In: Marmura, E. (Hrsg.) *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George Hourani*. S. 203-235. Albany: State Uni. of NY Pr.
- Köhler, L. *Der hebräische Mensch: Eine Skizze*. Tübingen: Mohr.
- König, M. (1929). *Die Philosophie des Jehuda Halevi und des Abraham Ibn Daud*. (Dissertation, Lüdwiigs-Universität zu Gießen). Gießen: Ebering.
- Kozali, A. (2011). *Die Elemente der Verpflichtung (at-taklif) im "uṣul al-fiqh"*. In: *Journal of Religious Culture (Journal für Religionskultur)*, 151, S. 2-11.
- Kratschkovski, I. Y. (1957). *Arabische geographische Literatur: Крачковский, И. Ю. (1957). Арабская географическая литература*. (Избр. Соч., Т. IV). Москва & Ленинград.: Академии Наук СССР.
- Kreisel, H. (2001). *Prophecy: The history of an idea in medieval Jewish philosophy*. Dordrecht: Kluwer Ac. Publ.
- Kuhlmann, H. (1988). *"Jetzt"? Zur Konzeption des vōv in der Zeitabhandlung des Aristoteles (Physik IV 10-14)*. In: Rudolph, E. (Hrsg.) *Zeit, Bewegung, Handlung: Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*. [Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 42]. S. 63-96. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kunitzsch, P. (1974). *Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch-lateinischer Überlieferung*. 3 Bde. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kunitzsch, P. (1991a). *Al-Nudjūm*. In: *Encyclopaedia of Islam*. (2<sup>nd</sup> ed.) Bd. VIII, S. 97-104. Leiden: Brill.
- Kunitzsch, P. (1991b). *Al-Tinnīn*. In: *Encyclopaedia of Islam*. (2<sup>nd</sup> ed.) Bd. X, S. 531. Leiden: Brill.
- Langermann, T. (1991). *The 'true perplexity': The Guide of the Perplexed, part II, chapter 24*. In: Kramer, J. L. (Hrsg.) *Perspectives on Maimonides: Philosophical and historical studies*. S. 159-174. Oxford: Oxford Uni. Pr.

- Langermann, Y. Tz. (1999). *Science in the Jewish Communities of the Iberian Peninsula: An Interim Report*. In: Ders. *The Jews and the Science in the Middle Ages*. S. 1-54. [Variorum Collected Studies Series, 624]. Aldershot & Brookfield: Ashgate Publ.
- Le Goff, J. (1960). *Au Moyen Age: Temps de l'Église et temps du marchand*. In: *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 15, 3, S. 417-433.
- Lee, H. D. P. (Tr. & Notes) (1936). *Zeno of Elea: Text*. Cambridge: Cambridge Uni. Pr.
- Lemay, R. (1962). *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the twelfth century*. [Publication of the Faculty of Arts and Sciences: Oriental Series, 38] Beirut: American Uni. of Beirut.
- Levine, R. (1998). *Eine Landkarte der Zeit*. München: Piper.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Levkovich, I. (1) (in Kürze erscheinend). *Physiology of evil: The thermodynamic model of the aetiology of malice in Jewish philosophy*.
- Levkovich, I. (2) (in Kürze erscheinend). *Sklaven und Herren der Zeit: Ringen um den Kalender in der jüdischen Literatur des 11.-12. Jhs.*
- Lewkowicz, D. J. (1985). *Developmental changes in infants' visual response to temporal frequency*. In: *Developmental Psychology*, 21, S. 858-865.
- Leyden, W. v. (1964). *Time, number and eternity in Plato and Aristotle*. In: *The Philosophical Quarterly*, 14, S. 35-52.
- Lobel, D. (2000). *Between mysticism and philosophy: Sufi language of the religious experience in Juda ha-Levi's "Kuzari"*. New York: SUNY Pr.
- Lorberbaum, M. (2001). *Politics and the Limits of Law: Secularizing of the Political in Medieval Jewish Thought*. Stanford: Stanford Uni. Pr.
- Lorberbaum, Y. (2011). *Disempowered King: Monarchy in the Classical Jewish Literature*. [The Kogot Library of Judaic Studies, 9]. London & New York: Continuum Publ. & Sh. Hartman Inst.
- Lossev, A. F. (1975). *Geschichte der antiken Ästhetik*: Лосев, А. Ф. (1975). *История античной эстетики. Т. IV: Аристотель и поздняя классика*. Москва: Искусство.
- MacDonald, D.B. (1927). *Continuous re-creation and atomic time in Muslim scholastic theology*. In: *Isis*, 9, S. 326-344.
- MacDonald, D. B. (1991). *Ilhām*. In: *Encyclopaedia of Islam*. (2<sup>nd</sup> ed.) Bd. III, S. 1119-1120. Leiden: Brill.
- Macleod, R. B. & Roff, M. F. (1936). *An experiment in temporal disorientation*. In: *Acta Psychologica*, 1, S. 381-423.
- Mallet, D. (1991). *Zamān*. In: *Encyclopaedia of Islam*. (2<sup>nd</sup> ed.) Bd. XI, S. 434-438. Leiden: Brill.
- Marlow, L. (1997). *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*. Cambridge: Cambridge Uni. Pr.
- Marmura, M. E. (1962). *Some aspects of Avicenna's theory of God's knowledge of particulars*. In: *American Journal of Oriental Studies*, 82, S. 299-312. (ND in: Ders. (2005). *Probing in Islamic philosophy: Studies in the philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī and other major Muslim thinkers*. S. 71-95. Binghamton: Global Academic Publ.)
- Marmura, M. E. (1983). *Divine omniscience and future contingents in Alfarabi and Avicenna*. In: Ders. (2005). *Probing in Islamic philosophy: Studies in the philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī and other major Muslim thinkers*. S. 375-390. Binghamton: Global Academic Publ.
- Marmura, M. E. (2008). *Some questions regarding Avicenna's theory of the temporal origination of the human rational soul*. In: *Arabic Sciences and Philosophy*, 18, S. 121-138.
- Marquardt, U. (1993). *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*. [Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, 127]. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Martin, G. (1956). *Klassische Ontologie der Zahl*. [Kantstudien. Ergänzungsheft, 70]. Köln: Kölner Uni. Vlg.
- Massignon, L. (1951). *Le temps dans la pensée islamique*. In: *Eranos Jahrbuch, 20: Mensch und Zeit*. S. 141-148. Zürich: Rhein Vlg., 1952.
- Mattock, J. N. (1991). *Al-Maḳūlāt*. In: *Encyclopaedia of Islam*. (2<sup>nd</sup> ed.) Bd. VI, S. 203-205. Leiden: Brill.

- McGinnis, J. (2003). *Time's topology: An analysis of medieval Islamic accounts of discrete and continuous time*. (Forthcoming).
- McGinnis, J. (2004). *On the Moment of Substantial Change: A Vexed Question in the History of Ideas*. In: McGinnis, J. (ed.) *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*. S. 42-61. Leiden: Brill.
- McGinnis, J. (2010). *Avicenna*. New York: Oxford Uni. Pr.
- McTaggart, J. M. E. (1908). *The unreality of time*. In: *Mind*, 17, (68), S. 457-474.
- McTaggart, J. M. E. (1927). *The nature of existence*. Cambridge: Cambridge Uni. Pr.
- Melamed, A. (2011). *Aḥotan ha-qetanah šel ha-ḥoḥmot: Ha-maḥševah ha-medinit ha-yehudit b-imey ha-beynayim*. Raanana: The Open Uni. of Israel.
- Melges, F. T. (1988). *Guyau on the illusion of time: Normal and pathological*. In: Michon, J. A. (Hrsg.) *Guyau and the idea of time*. S. 213-231. Amsterdam, Oxford & New York: North-Holland Publishing Company.
- Mercier, R. (1976-1977). *Studies in the medieval conception of precession*. In: *Archives internationales d'histoire des sciences*, 26, S. 197-220 & 27, S. 33-71.
- Mesch, W. (2003). *Reflektierte Gegenwart: Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*. [Horstmann, R. P. & Kemmerling, A. (Hrsg.) *Philosophische Abhandlungen*, 86]. Frankfurt a. M.: V. Klostermann
- Meyer, M. (1974). *Ideas of Jewish history*. New York: Behrman House.
- Mez, A. (1922). *Die Renaissance des Islâms*. Heidelberg: C. Winter Vlg.
- Miller, F. D. (1974). *Aristotle on the reality of time*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 56, S. 132-155.
- Mohler, A., Lüscher, E. & Pöppel, E. (Hrsg.) *Die Zeit: Dauer und Augenblick*. [Gumin, H. & Meier, H. (Hrsg.), *Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung*, 2]. München & Zürich: Piper, 1998. (ED München & Wien, R. Oldenbourg, 1983).
- Momigliano, A. (1966). *Time in ancient historiography*. In: *History and Theory*, VI, 6: *History and the concepts of time*. S. 1-23.
- Momigliano, A. (1987). *On pagans, Jews and Christians*. Middletown: Wesleyan Uni. Pr.
- Moreau, J. (1969). *Le temps et l'instant selon Aristote*. In: Düring, I. (Hrsg.) *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*. [Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum, 1966]. S. 147-153. Heidelberg: Stiehm.
- Morrongiello, B. A. (1984). *Auditory temporal pattern perception in 6- and 12-month-old infants*. In: *Developmental Psychology*, 20, S. 441-448.
- Munk, S. (1857). *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin.
- Musall, F. (2000). *Religion und Politik im 'Führer der Verwirrten' des Maimonides unter besonderer Berücksichtigung der arabischen Quellen: Ibn Bāğğa (Tadbīr al-mutawahḥid), Ibn Ṭufayl (Ḥayy Ibn Yaqzān) und Al-Fārābī (Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila)*. (Magisterarbeit, Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg). Heidelberg.
- Mžik, K. v. (1915). *Ptolemäus und die Karten der arabischen Geographen*. In: *Mitteilungen der Kaiserlichen Königlichen Geographischen Gesellschaft in Wien*, 58, S. 152-176.
- Nallino, C. A. (1921). *Sun, moon, and stars (Muhammadan)*. In: *Encyclopaedia of religion and ethics*. Bd. XII, S. 88-101. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Nasr, S. H. (1993). *An introduction to Islamic cosmological doctrines*. New York: State Uni. of New York Pr.
- Neher, A. (1976). *The view of time and history in Jewish culture*. In: Ricoer, P. et al. *Cultures and History*. S. 149-167. Paris: The Unesco Pr.
- Netton, I. R. (1994). *Allah transcendent: Studies in the structure and semiotics of Islamic philosophy, theology and cosmology*. Richmond: Curzon Pr.
- Neumark, D. (1907, 1910 & 1928). *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*. 3 Bde. Berlin: Reimer (ND: New York, 1980).

- Nietzsche, F. (1888). *Esse homo*. [Colli, G. & Montinari, M. (Hrsg.) Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe, Teil 6, Bd. III]. München: DTV & de Gruyter, [8. Auflage, 2008].
- Owen, G. E. L. (1979). *Aristotle on time*. In: Barnes, J., Schofield, M. & Sorabji, R. (Hrsg.) *Articles on Aristotle. Bd. III: Metaphysics*. S. 140-158. London: Duckworth.
- Pellat, Ch. (1991). *Al-Ḳubba*. In: *Encyclopaedia of Islam*. (2<sup>nd</sup> ed.) Bd. II, S. 761-763. Leiden: Brill.
- Perler, D. & Rudolph, U. (2000). *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, 235]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Piaget, J. (1946). *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pines, Sh. (1977). *Ha-shol'astiqah we-mišnat Hasd'ay Qreśqas, Nispaḥ 2: Yedi'at ha-El be-mišnat Avraham Ibn Da'ud we-ha-Ralbag u-ve-hagut ha-nošrit*. In: Ders. *Beyn maḥševet Yiśra'el le-maḥševet ha-'amim: Miḥqarim be-toldot ha-filosofiyah ha-yehudit*. S. 253-262. Jerusalem: Bialik Inst.
- Pines, Sh. (1980). *Shī'ite terms and conceptions in Judah Halevi's "Kuzari"*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2, S. 165-251.
- Pöppel, E. (1983). *Erlebte Zeit und Zeit überhaupt: ein Versuch der Integration*. In: Mohler et al., 1998, S. 369-382.
- Pöppel, E. (1985). *Grenzen des Bewußtseins. Über Wirklichkeit und Welterfahrung*. Stuttgart: Dt. Verlagsanst.
- Radke, B. (1992). *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. [Beiruter Texte und Studien, 51]. Beirut & Stuttgart: F. Steiner Vlg.
- Radke, B. (1997). *Welt-Raum und Welt-Zeit in den Universalchroniken des islamischen Mittelalters*. In: Ehlert, T. (Hrsg.) *Zeitkonzeptionen, Zeiterfahrung, Zeitmessung: Stationen ihres Wandels vom Mittelalter bis zur Moderne*. S. 245-255. Paderborn, München, Wien & Zürich: F. Schöning.
- Rajak, T. (1983). *Josephus: The Historian and his Society*. London: G. Duckwoth & Co. Ltd.
- Regen, F. (2001). *Praescientia: Vorauswissen Gottes und Willensfreiheit des Menschen in Consolatio Philosophiae des Boethius*. [Göttinger Forum für Altertumswissenschaft, Beihefte, 8]. Göttingen: Duehrkohp & Radicke.
- Reichenbach, H. (1958). *The philosophy of space and time*. Dover Publications.
- Ricoeur, P. (1988). *From Kant to Guyau*. In: Michon, J. A. (Hrsg.) *Guyau and the idea of time*. S. 149-159. Amsterdam, Oxford & New York: North-Holland Publishing Company.
- Riker, St. (1996). *Al-Ghazālī on necessary causality*. In: *The Monist*, 79, S. 315-324.
- Roitblat, H. L. & Young, K. N. J. (1990). *Time and order: A comparative perspective*. In: Block, R. A. (Hrsg.) *Cognitive models of psychological time*. S. 119-152. New Jersey: L. Erlbaum Associates.
- Rosa, H. (2005). *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rosenthal, E. I. J. (1958). *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge Uni. Pr.
- Rosenthal, F. (1968). *A history of Muslim historiography*. Leiden: Brill.
- Rosenthal, F. (1995). *The "time" of Muslim historians and Muslim mystics*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 19, S. 5-35.
- Rudavsky, T. (1985). *Divine omniscience and omnipotence in medieval philosophy*. In: Ders. *Divine omniscience and omnipotence in medieval philosophy: Islamic, Jewish and Christian perspectives*. [Synthesis Historical Library, Text and Studies in the History of Logic and Philosophy, 25]. Dordrecht, Boston & Lancaster: D. Reidel Publ.
- Rudavsky, T. M. (2000). *Time matters: Time, creation, and cosmology in medieval Jewish philosophy*. New York: State Uni. of New York Pr.
- Ruland, H. J. (1976). *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias "Über die Vorsehung" und "Über das liberum arbitrium"*. (Dissertation, Universität des Saarlandes). Saarbrücken.

- Rüsen, J. (1983). *Historische Vernunft: Grundzüge einer Historik. Bd. I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rüsen, J. (1994). *Historische Orientierung: Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. Wien, Köln & Weimar: Böhlau Vlg.
- Sabra, A. I. (1984). *The Andalusian revolt against Ptolemaic astronomy*. In: Mendelsohn, E. (Hrsg.) *Transformation and tradition in the sciences*. S. 133-153. New York: Cambridge Uni. Pr.
- Saliba, G. (1980). *Ibn Sīnā and Abū 'Ubayd al-Jūzjānī: The problem of the Ptolemaic equant*. In: Saliba, G. (1994). *A history of Arabic astronomy: Planetary theories during the Golden Age of Islam*. [New York University Studies in the Near Eastern Civilisation, 19]. S. 85-112. New York & London: New York Uni. Pr. (ED: *Journal for the History of Arabic Science*, 4, S. 376-403).
- Salmon, W. C. (1967). *Zeno's Paradoxes*. New York: Bobbs-Merrill.
- Salzgruber, W. (1995). *Zeiterfahrung und Zeitordnung vom frühen Mittelalter bis ins 16. Jahrhundert*. Hamburg: Kovač Vlg.
- Samuelson, N. (1979). *Causation and choice in the philosophy of ibn Daud*. In: Stampfer, N. (Hrsg.) *The Solomon Goldman Lectures: Perspectives in Jewish Learning*. Bd. II, S. 81-90. Chicago: The Spertus Coll. of Judaica Pr.
- Samuelson, N. M. (1997). *Medieval Jewish Aristotelianism: An introduction*. In: Frank, D. H. & Leaman, O. (Hrsg.) *History of Jewish Philosophy*. S. 228-244. London & New York: Routledge.
- Savage-Smith, E. (1985). *Islamicate celestial globes: Their history, construction, and use*. [Smithsonian Studies in History and Technology, 46]. Washington: Smithsonian Institution Pr.
- Schirmann, H. (1995). *Toldot ha-Širah ha-'Ivrit ba-Sefarad ha-Muslemī*. (The History of Hebrew Poetry in Muslim Spain). Jerusalem: Magnes Pr. (Hebrew Uni.) & Ben-Zvi Inst.
- Schmale, F. J. (1985). *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schneider, N. J. (1991). *Die Kunst des Teilens: Zeit, Rhythmus und Zahl*. München & Zürich: [...].
- Schöner, E. (1964). *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*. [Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, 4]. Wien: F. Steiner Vlg.
- Schoy, C. (1924). *The geography of the Moslems of the Middle Ages*. In: *Geographical Review*, 14, 257-269.
- Schwarz, M. (1972-1973). *"Acquisition" (kasb) in early Kalām*. In: Stern, S. M., Hourani, A. & Brown, V. (Hrsg.) *Islamic philosophy and the classical tradition: Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his 70th birthday*. S. 355-387. [Oriental Studies, 5]. Oxford: B. Cassirer & Columbia: Uni. South Carolina Pr.
- Schwarzbauer, F. (2005). *Geschichtszeit: Über Zeitvorstellungen in den Universalchroniken Frutolfs von Michelsberg, Honorius' Augustodunensis und Ottos von Freising*. [Orbis Medievalis: Vorstellungswelten des Mittelalters, 6]. Berlin: Akademie.
- Seeskin, K. (2005). *Maimonides on the Origin of the World*. New York: Cambridge Uni. Pr.
- Sela, Sh. (2003). *Abraham Ibn Ezra and the rise of medieval Hebrew science*. Leiden & Boston: Brill.
- Sezgin, F. (1967-2010). *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bde. 1-9, Leiden: Brill; Bde. 10-15, Frankfurt a. M.: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.
- Siegel, R. E. (1968). *Galen's system of physiology and medicine, Part I: An analysis of his doctrines and observations on bloodflow, respiration, humors and internal diseases*. Basel & New York: S. Karger.
- Silman, Y. (1994). *The Visual Experience in The Kuzari*. In: A. Agus & J. Assmann (Hrsg.) *Ocular desire - Sehnsucht des Auges*. [Jahrbuch für religiöse Anthropologie]. S. 117-126. Berlin: Akademie.
- Silman, Y. (1995). *Philosopher and prophet: Judah Halevi, the "Kuzari" and the evolution of his thought*. New York: SUNY Pr.
- Simon, H. & Simon, M. (1999). *Geschichte der jüdischen Philosophie*. Leipzig: Reclam Vlg.
- Sirat, C. (1985). *A history of Jewish philosophy in the Middle Ages*. Cambridge & Paris: Cambridge Uni. Pr. & La Maison des Sciences de l'Homme.


- Smirnow, A. W. (1998). *Auffassung der Kausalität in arabischen mittelalterlichen Philosophie*: Смирнов, А. В. (1998). *Понимание причинности в средневековой арабской философии*. В: *Средневековая арабская философия: проблемы и решения*. Стр. 42-81. Москва: Восточная литература РАН.
- Solmsen, F. (1960). *Aristotle's system of the physical world: A comparison with his predecessors*. [Cornell Studies in Classical Philology, 33]. New York: Cornell Uni. Pr.
- Sorabji, R. (1979). *Aristotle on the instant of change*. In: Barnes, J., Schofield, M. & Sorabji, R. (Hrsg.), *Articles on Aristotle. Bd. III: Metaphysics*. S. 159-177. London: Duckworth.
- Sorabji, R. (1983). *Time, creation and the continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Ithaca & London: Cornell Uni. Pr. & Duckworth Publ.
- Sperling, K. (1888). *Aristoteles' Ansicht von der psychologischen Bedeutung der Zeit*. Marburg: [...].
- Spörl, J. (1935). *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsschreibung: Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jhs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stegmüller, W. (1969). *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie. Bd. I: Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*. Berlin, Heidelberg & New York: Springer Vlg.
- Stemberger, G. (2009). *Zeit, Geschichte und Ewigkeit im rabbinischen Judentum*. In: Kratz, R. G. (Hrsg.) *Zeit und Ewigkeit als Raum des göttlichen Handelns: Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven*. [Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 390]. S. 213-230. Berlin: De Gruyter.
- Stepaniants, M. T. (1987). *Philosophische Aspekte des Sufismus*: Степанянц, М. Т. (1987). *Философские аспекты суфизма*. Москва: Наука.
- Stern, L. W. (1897). *Psychische Präsenzzeit*. In: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 13, S. 325-349.
- Stern, S. (2003a). *Time and process in ancient Judaism*. Oxford: Littman Libr. of Jew. Civil.
- Stern, S. (2003b). *The rabbinic concept of time from late antiquity to the Middle Ages*. In: Jaritz, G. & Moreno-Riaño, G. (Hrsg.) *Time and Eternity: The medieval Discourse*. S. 129-145. Turnhout: Brepols.
- Stone, A. D. (2008). *Avicenna's theory of primary mixture*. In: *Arabic Science and Philosophy*, 18, S. 99-119.
- Suter, H. (1981). *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*. Amsterdam: APA Oriental Pr. (ED: Aarau, 1897; Leipzig, 1900-1902).
- Tanenbaum, A. (1996). *Nine spheres or ten? A medieval gloss on Moses Ibn Ezra's "Be-Shem El Asher Amar"*. In: *Journal of Jewish Studies*, 47, S. 294-310.
- Taubes, J. (1947). *Abendländische Eschatologie*. [Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, 3]. Bern: A. Francke AG Vlg.
- Torstrik, A. (1857). *Ὁ ποτε ὄν: ein Beitrag zur Kenntnis des aristotelischen Sprachgebrauchs*. In: *Rheinisches Museum für Philologie*, 12, S. 161-173.
- Torstrik, A. (1867). *Über die Abhandlung des Aristoteles über die Zeit. Phys. Δ 10 ff*. In: Leutsch, E. v. (Hrsg.) *Philologus: Zeitschrift für das Klassische Alterthum*, 26, S. 446-523. Göttingen: Vlg. der Dieterichschen Buchhandlung.
- Trivers, H. (1985). *The rhythm of being: A study of temporality*. New York: Philos. Libr.
- Vehlow, K. (2006). *Abraham Ibn Daud's Historiography: The 'History of the Kings of Israel' and the 'Brief History of Rome'*. (Ph.D.-Dissertation, New York University). New York.
- Veltri, G. (2002). *Gegenwart der Tradition: Studien zur jüdischen Literatur und Kulturgeschichte*. Leiden, Boston & Köln: Brill.
- Viré, F. (2012). *Na'ām*. In: *Encyclopaedia of Islam* (2<sup>nd</sup> ed.). Bd. VII, S. 828-831. Leiden: Brill.
- Volpi, F. (1988). *Chronos und Psyche: Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223 a 16-29*. In: Rudolph, E. (Hrsg.) *Zeit, Bewegung, Handlung: Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*. [Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 42]. S. 26-62. Stuttgart: Klett-Cotta.



- von Staden, H. (2012). *The physiology and therapy of anger: Galen on medicine, the soul, and the nature*. In: Opwis, F. & Reisman, D. (Hrsg.). *Islamic philosophy, science, culture, and religion: Studies in honour of Dimitri Gutas*. S. 63-87. Leiden: Brill.
- Waismann, F. (1950-1951). *Analytic-Synthetic*. In: *Analysis*, 2-3, S. 115-141.
- Weiler, G. (1988). *Jewish Theocracy*. Leiden: Brill.
- Wendorff, R. (1980). *Zeit und Kultur: Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*. Wiesbaden: Westdeutscher Vlg.
- Wever, R. (1979). *The circadian system of man*. New York, Heidelberg & Berlin: Springer.
- Whitehead, A. N. (1929). *Process and Reality*. New York: Macmillan.
- Whitrow, G. J. (1961). *The natural philosophy of time*. London: Th. Nelson Pr.
- Whitrow, G. J. (1988). *Time in history: Views of time from prehistory to the present day*. Oxford: Oxford Uni. Pr.
- Wiehl, R. (1998). *Zeitwelten: Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wieland, W. (1970). *Die aristotelische Physik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Winter, M. (1903). *Über Avicennas Opus egregium de anima (liber sextus naturalium): Grundlegender Teil*. (Dissertation). München: Wolf & Sohn.
- Winter, M. (1999-2000). *Tefisot isla'miyot šel zeman*. In: *Zemanim*, 68-69, S. 88-99 & 110-111.
- Wolfson, H. A. (1929). *Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge (Mass.): Harvard Uni. Pr.
- Wolfson, H. A. (1935a). *The internal senses in Latin, Arabic, and Hebrew philosophic texts*. In: *Harvard Theological Review*, 28, 2, S. 69-133.
- Wolfson, H. A. (1935b). *Maimonides on the internal senses*. In: *The Jewish Quarterly Review: New Series*, 25, 4, S. 441-467 [Addendum in: *JQR*, N.S., 26, 1, S. 97].
- Wolfson, H. A. (1942). *Halevi and Maimonides on Prophecy*. In: *The Jewish Quarterly Review*, 32, 4, S. 345-370 & 33, 1, S. 49-82. (ND: Wolfson, 1977, Bd. II, S. 60-119).
- Wolfson, H. A. (1966). *Judah Halevi on causality and miracles*. In: J. Rosenthal (Hrsg.). *Meyer Waxman Jubilee Volume*. S. 137-153. Chicago, Jerusalem & Tel-Aviv: College of Jewish Studies Pr. & M. Newman Publ. House (ND: Wolfson, 1977, Bd. II, S. 415-432).
- Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the Kalam*. Cambridge & London: Harvard Uni. Pr.
- Wolfson, H. A. (1977). *Studies in history of philosophy and religion*. Twersky, I. & Williams, G. (Hrsg.), 2 Bde. Cambridge: Harvard Uni. Pr.
- Wolfson, H. A. (1979). *Repercussion of the Kalam in Jewish philosophy*. Cambridge (Mass.) & London: Harvard Uni. Pr.
- Wunderle, G. (1908). *Die Lehre des Aristoteles von der Zeit*. In: Gutberlet, C. (Hrsg.) *Philosophisches Jahrbuch*. Bd. XXI, Heft 1-2, S. 33-55, 129-155. Fulda: Vlg. der Fuldaer Actiendruckerei.
- Yerushalmi, Y. H. (1982). *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle & London: University of Washington Pr.
- Zulay, M. (1964). *Ha-Askolah ha-Paytanit šel Rav Sa'adyah Gaon*. (The Liturgical Poetry of Sa'adya Gaon and His School). Jerusalem: Schocken Inst. f. Jewish Research & JTS.

## Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Dissertation selbständig verfasst und nur die in der Dissertation angegebenen Hilfsmittel in Anspruch genommen habe.



Ilya Levkovich