

# Die Lehre Saadia Gaon's über die „Aufhebung des Gesetzes“

Ein Capitel aus der arabisch-jüdischen Scholastik.

Von Privatdocent Dr. W. Engelkemper in Münster.

## I.

Man kann nicht von der Quellengeschichte unserer christlichen Scholastik sprechen, ohne an die Dienste zu erinnern, die ihr von den jüdischen Philosophen des Mittelalters geleistet wurden. Wie einst die christlichen Syrer durch ihre arabischen Uebersetzungen der grossen Philosophen des klassischen Alterthums die Grundlage boten, auf der sich die grossartige Blüthe der arabischen Philosophie entfaltete, so waren es, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch in hervorragender Weise die Juden von Spanien und Südfrankreich, welche die arabische Litteratur jener Blüthezeit, und mit ihr wiederum die Geistesdenkmäler der Antike, vor allem den grossen Aristoteles, den christlichen Gelehrten zugänglich und verständlich machten. Johannes ibn Daüd (Avendehut), der mit Dominicus Gundisalvi zusammen übersetzte<sup>1)</sup>, nebst vielen Anderen<sup>2)</sup>, und für die hebräischen

<sup>1)</sup> Diese gemeinsame Arbeit christlicher und jüdischer Gelehrten geschah meistens in der Weise, dass der Jude in die Landessprache — mündlich oder schriftlich — übersetzte, was dann von dem christlichen Autor in's Lateinische übertragen wurde. — <sup>2)</sup> Zahlreiche Namen von convertirten Juden, die Alphons X. zu Uebersetzungszwecken aus der Gascogne kommen liess, zählt schon ein spanischer Geschichtschreiber vom Ende des 16. Jahrhunderts, Romanus de la Higuera, auf; s. bei Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*. 2<sup>e</sup> éd. Paris 1842; in der deutschen Ausgabe Ad. Stahr's (Halle 1831). S. 145 f. — Bemerkenswerth ist, was Baco von einem christlichen (arab.-latein.) Uebersetzer, Michael Scottus (nicht Scotus, da er aus England war, s. Wüstenfeld, Die Uebersetz. etc. S. 99) sagt: „Ignarus quidem et verborum et rerum fere omnia, quae sub nomine eius prodierunt, ab Andrea quodam Iudaeo mutuatus est“ s. Jourdain, a. a. O. in der

Uebersetzungen die Gelehrtenfamilien der Kimchi und Thibbon<sup>1)</sup> im 12. Jahrhundert, waren unermüdlich thätig im Uebersetzen der wissenschaftlichen arabischen Litteratur. So drangen von Spanien und noch mehr von der Provence<sup>2)</sup> die gewonnenen Geisteseschätze in das Innere von Frankreich und an die christlichen Hochschulen von Deutschland und Italien. — Aber nicht blos äusserlich vermittelnd, auch innerlich und inhaltlich fördernd hat die jüdische Weisheit des Mittelalters auf unsere Scholastik gewirkt. Denn mit der Kenntniss der Philosophie des Alterthums verband sich auch bei den Juden eine der arabischen ähnliche theologische Speculation, die aber auf jüdischer Seite, weil der Leitstern der göttlichen Offenbarung des alten Testaments sie begleitete, der Wahrheit und damit der christlichen Theologie viel näher kommen musste, als die arabische. Jene kann darum mit Recht als eine positive Vorarbeit der christlichen Scholastik betrachtet werden, und in diesem Sinne wird z. B. die Speculation des Maimonides von Albertus Magnus und dem hl. Thomas von Aquin eingehend berücksichtigt.<sup>3)</sup>

Dem erwähnten besonderen Momente in der mittelalterlichen Philosophie der Juden — dass sie auf dem Boden der göttlichen Offenbarung des alten Testaments stand — ist auch die eigenthümliche Erscheinung zuzuschreiben, dass schon das älteste grössere Werk dieser Periode jüdischen Geisteslebens eine nicht selten er-  
deutschen Ausgabe S. 144, und Joël, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Bd. I, Anhang S. 74 Anm. 3. Dass übrigens auch nicht wenige christliche Gelehrten des Arabischen mächtig waren und philosophische Werke übersetzten, beweist zur Genüge die Abhandlung F. Wüstenfeld's über „Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem 11. Jahrhundert.“ Göttingen 1877. (Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. XXII.) — <sup>1)</sup> Joseph ben Isak Kimchi, der Vater der beiden Grammatiker Moses und David (Redak); Jehuda ben Saul ibn Thibbon, sein Sohn Samuel und dessen Enkel Moses: alle drei in Lunel. — <sup>2)</sup> Schon seit dem 9. Jahrhundert befanden sich in den Städten Narbonne, Lunel, Montpellier, Marseille, Toulouse u. a. zahlreiche Juden und zum theil sehr gute Schulen. — <sup>3)</sup> Ueber Albertus M. u. A. s. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1865. II. S. 266. Thomas citirt den Maimonides als „Rabbi Moyses Iudaeus“, s. *De veritate* q. 12. art. 12. ad 6.; q. 12. art. 13. c.; q. 12. art. 14. ad 2.; Opusc. XX. (in der Editio von Parma III.) cap. 1; ferner über den „Error in lege Saracenorum secundum Rabbi Moysen reducentium omnia in simplicem Dei voluntatem“, s. *Contra Gent.* III. cap. 97. — Ueber das Verhältniss der Scholastiker im allgemeinen zu den Juden: vgl. Joël, Ueber den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik, S. 70-80 im Anhang des 1. Bandes der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie.“ Breslau 1876.

staunliche Höhe des speculativen Denkens verräth, und dabei einen Wahrheitsgehalt, der von der späteren jüdischen Philosophie nur selten wesentlich erweitert, in manchen Fällen vielmehr durch rationalistische Grübeleien verdunkelt worden ist.

Das soeben angedeutete Werk ist Saadia Gaon's *Kitáb al-Amánát wal-I'tiqádát*, „Buch vom Glauben und Wissen“, ein Werk, das einen Markstein in der Culturgeschichte der jüdischen Nation bildet, und das man mit Fug die Inauguralschrift ihrer mehrhundertjährigen scholastisch-philosophischen Epoche nennen könnte.

Bis zur Stunde ist eine brauchbare Uebersetzung dieses Werkes noch nicht erschienen. Was das Bedürfniss nach einer solchen angeht, so braucht man nur eine beliebige Geschichte der Philosophie aufzuschlagen, um jeden Zweifel darüber zu verlieren. In jeder Darstellung der mittelalterlichen Periode wird ein eigenes Capitel dem Werke Saadia's gewidmet, aber trotz dieser anerkannten Bedeutsamkeit desselben können die betreffenden Historiker (sofern sie der semitischen Sprachen nicht mächtig sind) sich nur auf eine ganz unzuverlässige Uebersetzung von Jul. Fürst berufen, die — abgesehen davon, dass sie nicht aus dem arabischen Original, sondern aus einer spätmittelalterlichen hebräischen Uebersetzung entstammt — so leichtfertig und fehlerhaft verfasst ist, dass sie von allen Seiten auf das schärfste verurtheilt wird.<sup>1)</sup> Die jüdischen Historiker sind freilich in etwas besserer Lage, und bedienen sich, da sie vielfach das Arabische nicht verstehen, der hebräischen Uebersetzung, die aber, besonders in ihrer gegenwärtigen corruptirten Gestalt, auch nicht immer zuverlässig ist.<sup>2)</sup> Ausserdem sind die jüdischen Arbeiten zur Geschichte der Philosophie vielfach so tendentiös und von nationalistischer Färbung<sup>3)</sup>, dass sie für den christlichen Historiker nicht als durchaus vertrauenswürdige Quelle gelten können.

<sup>1)</sup> Stöckl sagt in seiner „Geschichte der Philos. des Mittelalters“, Bd. I S. 251, um eventuelle Fehler in seiner Darstellung des Saadianischen Systems zu entschuldigen, er habe Fürst benutzt, „die Uebersetzung ist schlecht, aber wir haben keine andere.“ — <sup>2)</sup> So auch leider Guttmann in seiner „Religionsphilos. des Saadia, dargestellt und erläutert.“ (Göttingen 1882.) Die Arbeit ist übrigens als „Darstellung“ unvollständig (vgl. Guttmann's Vorwort S. IV), aber als Versuch zur altjüdischen und arabischen Philosophie-Quellenforschung verdienstlich. —

<sup>3)</sup> Vgl. Joël, Beitr. zur Geschichte der Philos. Bd. II. S. 31; Eisler, Vorlesungen über die jüd. Philos. d. M.-A. (Wien 1876, S. 57): „Dies Buch (Ibn Gebirol's *Mékôr chajjim* (= Avicbron's *fons vitae*) hat namentlich Thomas und Albertus M. so sehr an- und aufgeregt, dass sie die ganze Macht ihres Wissens aufgeboten haben, um einige seiner Lehrsätze zu bestreiten. Es lässt sich mit Recht behaupten, dass das Buch *fons vitae* den Grund zur mittelalterlichen Scholastik gelegt hat.“ Ebend. II. Abth. S. 5: „Ohne Maimonides gäbe es keinen Albertus M. und keinen Thomas v. Aqu.“

Im Folgenden wird nun die Uebersetzung und Erklärung eines zusammenhängenden Theiles aus dem III. Tractat von den *Amânât*<sup>1)</sup> Saadia's geboten, worin er seine Speculation über die Aufhebbarkeit des göttlichen Gesetzes niedergelegt hat — ein Capitel, das in der gesammten arabischen Theologie, auch in der muslimischen, als eines der wichtigsten angesehen wird.

Wenn wir die beiden vorhergehenden Tractate und die ersten Capitel des III. Tractates hier übergehen, so hat das darin seinen Grund, dass der I. Tractat (*De Deo creatore*) in einer ziemlich brauchbaren Uebersetzung von Bloch vorliegt, dass der Inhalt des II. Tractates (*De essentia et attributis Dei*) schon eine eingehende philosophisch-historische Behandlung durch Kaufmann erfahren hat, und dass endlich die ersten, exegetischen Capitel des III. Tractates schon von Bacher und von mir an anderer Stelle besprochen sind.<sup>2)</sup> Nur insofern wollen wir die übrigen Tractate erwähnen, als wir zunächst die Eintheilung des ganzen Werkes der *Amânât* zur Orientirung der Leser anführen und sie mit der sonst in der arabischen Theologie gebräuchlichen vergleichen.

Saadia theilt seinen *Kitâb al-Amânât wal-I'tiqâdât* in zehn Tractate ein. Zu Anfang werden in einer längeren Vorrede allgemeine einleitende Fragen (über die philosophische Forschung, ihren Nutzen, ihre Nothwendigkeit und ihre Art und Weise) mit nöthigen Materien (über Ursachen des Zweifels und Mittel der Wahrheitserkenntniss) verbunden. Die zehn Tractate haben folgende Ueberschriften:

I. „Darüber, dass alle Dinge geschaffen sind:“ — II. „Darüber, dass der Schöpfer der Dinge einer ist:“ — III. „Ueber das Gebot und Verbot:“ — IV. „Ueber

<sup>1)</sup> Den *Kitâb al-Amânât wal-I'tiqâdât* von Saadia al-Fajjâmî hat zuerst S. Landauer herausgegeben (Leiden 1880) auf Grund zweier arab. Handschriften verschiedener Recension. Das Werk Saadia's ist zweimal in's Hebräische übersetzt worden; die ältere dieser Uebersetzungen, eine oft schwulstige Paraphrase des durchsichtigen und klaren arab. Originals wurde lange Zeit mit Unrecht dem Fabeldichter des 13. Jahrhunderts, Berachja ha-Naqdan, zugeschrieben (daher jetzt „pseudoberachjanisch“ genannt). Von ihr sind nur grössere Theile edirt. Die andere Uebersetzung, mit dem Titel *Sefer ha-Emânóth we-ha-Deóth* verfasste 1186 Jehuda ibn Thibbon, ein Mitglied der durch ihre ausgedehnte Uebersetzungsthätigkeit im Mittelalter berühmten spanischen Familie der Ibn Thibbon. Trotz der grossen Zahl von Editionen, die dieser Uebersetzung seit 1562 (Konstantinopel) zu theil wurden, gibt es bis jetzt noch keine den kritischen Anforderungen genügende Ausgabe. — <sup>2)</sup> Phil. Bloch, Vom Glauben und Wissen Saadia's, I. Tractat. (München 1879.) Die Uebersetzung ist allerdings nur nach der hebr. Version gemacht. Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre in d. jüd. Rel.-Philos. (Gotha 1877.) W. Bacher, Jüd. Exegese vor Maimuni. (Strassburg 1892.) W. Engelkemper, *De Saadiae vita, Bibliorum translatione, Hermeneutica*. (Lipsiae 1897.)

den Gehorsam und die Widersetzlichkeit, und den (Willens-)Zwang und die Gerechtigkeit“ — V. „Ueber die guten und bösen Handlungen“ — VI. „Ueber das Wesen der Seele, und den Tod, und was darauf folgt“ — VII. „Ueber die Wiederbelebung der Todten in dieser Welt“ — VIII. „Ueber die Erlösung“ — IX. „Ueber den Lohn und die Strafe im anderen Leben“ — X. „Ueber die beste Art der Lebensführung der Menschen in dieser Welt“

Die muslimische Speculation behandelt — *mutatis mutandis* — ganz dieselben Gegenstände, aber je nach ihrer orthodoxen oder mutazilitischen (freisinnigen) Richtung auf zwei von einander sehr verschiedene Arten. Das zeigt schon die Eintheilung ihres Stoffes, die — wenn man auch weder von dem orthodoxen noch vom freisinnigen *Kalâm* (= speculative Dogmatik) ein allgemein gültiges Schema aufstellen kann, das von allen beobachtet worden wäre — gleichwohl eine gewisse Stereotypie in den Grundzügen der Werke beiderseitiger Autoren nicht verkennen lässt. Wir citiren für den orthodoxen (Asch'aritischen) *Kalâm* die Eintheilung el-Igî's (Mevakif, ed. Th. Soerensen. Lipsiae 1848. p. IX.):

— Statio I. Einleitung. — II. Von den Universalien. — III. Von den Accidentien. — IV. Von den Substanzen. — V. Lehre von Gott. — VI. Von den Offenbarungslehren.

Den älteren mutazilitischen *Kalâm* kennen wir freilich nicht so genau wie den orthodoxen, und nach Steiner's Bemerkung (Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islâm. Leipzig 1865. S. X.) ist es auch in Zukunft wohl nicht zu hoffen, dass nach der jahrhundertelangen ausschliesslichen Herrschaft der Orthodoxie noch einmal ein vollständiger alt-mutazilitischer *Kalâm* aufgefunden werde. Aber schon aus der allgemeinen Charakteristik, die Schahrastani seinem Bericht über die mutazilitischen Schulen vorausschickt (in seinem „Buch der Religionen und Secten“ ed. Cureton, London 1842. S. 30 f., in der Uebersetzung von Haarbrücker S. 43), ergibt sich, dass der Grundzug der Eintheilung ihres *Kalâm* die Unterscheidung war zwischen dem „Einheitsbekenntniss“ und der „Gerechtigkeitsgruppe.“ Zu ersterem besitzen wir auch die specificirte Untereintheilung eines karäischen Mutaziliten, Joseph al Baschir.<sup>1)</sup> Darnach enthält die vorangeschickte „Einleitung“ den Nachweis, dass neben der Annahme der Offenbarung auch die philosophische Erforschung derselben nothwendig sei; sodann wird das „Einheitsbekenntniss“ in folgende „Principien“ zergliedert:

I. Die nothwendige Annahme von Atomen und Accidentien. — II. Die nothwendige Annahme eines Schöpfers. — III. Die nothwendige Annahme von Attributen Gottes. — IV. Die nothwendige Zurückweisung von Attributen, die ihm nicht zukommen. — V. Gottes Einheit trotz der Mehrheit seiner Attribute.

<sup>1)</sup> Frankl, Ein mutazilitischer *Kalâm* aus dem 10. Jahrhundert, in den Sitzungsberichten der k. k. Adademie der Wissenschaften in Wien. 1872. Bd. LXX. S. 179.

Der „Gerechtigkeitsgruppe“ gehören dann die Materien an, die sich auf das Verhältniss Gottes zur Welt (ausser der Schöpfung) und umgekehrt beziehen, also vor allem Prophetie und Gesetz, Willensfreiheit und Prädestination.

Vergleichen wir mit diesen Eintheilungen die Ordnung des Stoffes bei Saadia, so gibt sich eine offenbare Uebereinstimmung mit dem mutazilitischen System kund: Die Einleitung Saadia's behandelt ausführlich denselben Gegenstand, den das soeben mitgetheilte Schema Joseph al Baschir's enthält; Tractat I und II entsprechen inhaltlich genau den „Principien“ II und III-V des Einheitsbekenntnisses; und vom III. Tractate an geht Saadia zu den Materien der Gerechtigkeitsgruppe über. Es kann demgemäss kaum zweifelhaft sein, wen Maimonides vorzüglich im Sinne hat, wenn er sagt, einige Geonim hätten manches den Mutaziliten entlehnt und ihre Methode befolgt.<sup>1)</sup>

Ehe wir nun die Uebersetzung des oben genannten Capitels im III. Tractate beginnen, empfiehlt es sich, schon des Zusammenhanges wegen, eine kurze Disposition des ganzen Tractates vorzuschicken. Sie ist natürlich, entsprechend der Schreibweise der Araber, von Saadia selbst in keiner Weise äusserlich angedeutet und findet sich auch noch in keiner der bisherigen Ausgaben oder Besprechungen der *Amânât*, ist aber durchaus nicht künstlich von mir hineingezwungen, sondern zeigt vielmehr, mit welcher Klarheit und Folgerichtigkeit Saadia seinen Stoff zusammenfasste.

### Dritter Tractat: Vom Gebot und Verbot.

#### *Capitel I. Die Arten der Gebote.*

§ 1. Vorbemerkung. Gottes erste Wohlthat gegen die vernünftigen Geschöpfe war, dass er sie erschuf; die zweite, dass er ihnen in seinen Geboten ein Mittel gab, zur vollkommensten Seligkeit zu gelangen. — Einwand: Hätte er letzteren Zweck nicht auch ohne die Last der Gebote den Menschen erreichbar machen können? Antwort: Nein, denn das mit Mühe erlangte Gut wird von den Menschen doppelt hoch geschätzt. (*Amânât* ed. Landauer. p. 112 sq.)

§ 2. Aus der Natur Gottes und der Menschen ergeben sich folgende Verhältnisse: 1. Verhältniss der Menschen zu Gott, — dem entsprechen die positiven und negativen Pflichten der Gottesverehrung: Gebot Gott zu dienen, Verbot ihn zu lästern. — 2. Verhältniss der Menschen zu einander, — dem entspricht die Pflicht der Nächstenliebe: Verbot des Unrechthuens. — 3. Verhältniss Gottes zum Menschen, — dem entspricht kein Gebot, sondern nur eine gewisse Congruenz, dass Gott den ihm dienenden Menschen belohne. (*Amânât* p. 113.)

<sup>1)</sup> Im „Führer der Verirrten“ I. Cap. 71. (ed Munk. *Guide des égarés*. Paris 1861. p. 337.)

§ 3. Die in § 2 unter 1 u. 2 angedeuteten Pflichten bilden die erste Classe der Gebote, es sind „Vernunftgebote“, „es ist unserer Vernunft eingepflanzt, sie schön zu finden.“ Sie werden dann genauer von Saadia specificirt (Gebot der Demuth, des Gebetes usw.) (*Am.* p. 114 sq.)

§ 4. Die andere Classe der Gebote besteht aus den Offenbarungs- oder Schriftgeboten, die an sich indifferent, durch den Willen Gottes zu Gesetzen werden. Trotz ihrer Indifferenz kann aber die Vernunft wenigstens ihre innere Nützlichkeit begründen. (*Am.* p. 115.)

§ 5. Einige Gebote der ersten Classe werden genauer begründet.

§ 6. Widerlegung der Philosophen, die diese Classe der Gebote leugnen, denen „das Verbotene nur das ist, was ihnen Schmerz und Kummer macht, und das Sittlichgute das, was ihnen Vergnügen macht.“ (*Am.* q. 116 sq.)

§ 7. Einige Gebote der zweiten Classe werden bezüglich ihrer inneren Nützlichkeit näher begründet (Sabbatfeier, Speiseverbote usw.). (*Am.* p. 117 sq.)

## Capitel II. Von der Mittheilung des göttlichen Gesetzes.

§ 8. Die Gebote müssen uns durch Offenbarung (Prophetie) mitgetheilt werden, auch die Vernunftgebote, denn wenn sie auch ihrem Grundgedanken nach von der Vernunft erkannt werden, so würden die Menschen doch ohne Offenbarung nie einig werden über die genaue Determination der einzelnen Pflichten (z. B. Art und Weise der Gottesverehrung usw.). (*Am.* p. 118 sq.)

§ 9. Die Beglaubigung der Propheten bei den Menschen geschieht durch Wunder (*Am.* p. 120). Diese sind daran erkennbar, dass sie über die menschliche Leistungsfähigkeit hinausgehen; sie werden eingetheilt in solche, die eine „Unterwerfung der Elemente“ bedingen, und solche, die eine „Wesensverwandlung“ bilden.

§ 10. Aus dem Begriff des prophetischen Wunders folgt, dass Gott nur Menschen, nicht etwa Engel zu Propheten machen kann, denn, da die Leistungsfähigkeit der Engel uns unbekannt ist, so könnten wir von ihren übermenschlichen Thaten noch nicht auf Gottes Urheberchaft schliessen, blieben also über die Authenticität der von ihnen mitgetheilten Offenbarungen und Gebote im Zweifel. Daher müssen Gottes Gesandte sterblich, leidensfähig usw. sein, wie die anderen Menschen. (*Am.* p. 121.)

§ 11. Ehe der Prophet aber den Menschen Offenbarungen mittheilt, muss er selbst absolut sicher darüber sein, dass er wirklich göttliche Offenbarungen erhalten hat; diese Sicherheit gibt ihm Gott dadurch, dass er ihm, so lange seine Offenbarungsrede an den Propheten dauert, ein Wunderzeichen erscheinen lässt, und zwar entweder eine Feuersäule oder eine Wolkensäule, oder ein besonders glänzendes Feuer; mit letzterem meint Saadia die menschenähnliche Gestalt Gottes auf dem Throne (*Is.* 6, 1 sqq.; *Ezech.* 1, 26. 2, 1 etc.), die mit ihrer ganzen Umgebung von Gott eigens für den Propheten „aus Licht geschaffen“ sei. (*Am.* p. 123.)

§ 12. Ein Einwand gegen die Beweiskraft der Wunder (die Scheinwunder der ägyptischen Zauberer vor Pharao) wird widerlegt. (*Am.* p. 124.)

§ 13. Als Einwand gegen die Glaubwürdigkeit der Propheten wird der dem Befehle Gottes ungehorsame Jonas angeführt, und dann die daraus sich erhebende Difficultät beseitigt. (*Am.* p. 125.)

*Capitel III. Von der Ueberlieferung des Gesetzes.*

§ 14. Der wesentliche Charakter der hl. Schrift. Sie enthält trotz ihrer Mannigfaltigkeit nur drei „Elemente“: 1. Gebote und Verbote; 2. Ankündigung von Lohn und Strafe als Frucht der Erfüllung bezw. Nichterfüllung der ersteren; 3. Erzählung von Beispielen zur Nachahmung bezw. Abschreckung. Diese Dreitheilung wird dann rationell begründet. (*Am.* p. 126.)

§ 15. Was vermittelt zwischen der ersten Offenbarung (zur Zeit der Propheten) und uns? Antwort: der Glaube. Begründung des Auctoritätsglaubens aus der Vernunft.

§ 16. Begründung desselben aus der hl. Schrift. (*Am.* p. 127.)

§ 17. Das Wahrheitskriterium jeder Ueberlieferung ist der *consensus omnium*. Dass eine Wahrheit von der Tradition im Laufe der Jahrhunderte durch hineingetragenen Irrthum entstellt würde, wäre nur möglich 1. durch absichtliche Corruption der Wahrheit seitens der Ueberlieferer, oder 2. infolge unfreiwilliger aber falscher Meinungen bei den Ueberlieferern. Beides ist unmöglich bei einer allgemeinen Ueberlieferung, letzteres, weil die grosse Menge in ihren (falschen) Meinungen nicht übereinstimmen würde, ersteres, weil mit der absichtlich gefälschten Wahrheit auch die Kunde von der geschehenen Fälschung sich verbreiten und fortpflanzen würde.

*Capitel IV. Von der Dauer bezw. Aufhebung des Gesetzes.*

a. § 18. Positiver Beweis für die Unmöglichkeit der Aufhebung aus der hl. Schrift.

§ 19. Positiver Beweis für die Unmöglichkeit der Aufhebung aus der Vernunft.

b. Widerlegungen: α) § 20. Widerlegung von sieben Gegenbeweisen aus der Vernunft. § 21. Einwand.

β) § 22. Widerlegung von drei allgemeinen Gegenbeweisen aus der hl. Schrift, die dahin gehen, die hl. Schrift berichte die Aufhebung des ganzen Alten Bundes, und zwar 1. durch den Islâm, 2. durch das Christenthum, 3. durch ein neues Judenthum.

γ) § 23. Widerlegung von zehn speciellen Gegenbeweisen aus der hl. Schrift, die dahin gehen, die Schrift berichte die Aufhebung einzelner Gesetze.

δ) § 24. Widerlegung dreier Einwände gegen die Schriftbeweise.

§ 25. Schluss.

*Capitel V.* § 26. Zwölf Difficultäten gegen die Glaubwürdigkeit der hl. Schrift.

## II.

## Uebersetzung des IV. Capitels.

§ 18. Nachdem ich nun diese Dinge vorausgeschickt habe, habe ich die Absicht, diesen Lehrsätzen die Abhandlung über die Aufhebung des



Gesetzes folgen zu lassen.<sup>1)</sup> Denn hier ist der Ort dazu. Ich sage nun: Die Kinder Israels haben eine allgemeine Tradition überliefert, dass die Propheten ihnen von den Gesetzen der Thorah gesagt haben, sie würden nicht aufgehoben, und sie haben gesagt: Wahrlich, wir haben dies gehört in deutlichen Worten, vor welchen jeder Argwohn und jede Umdeutung verschwindet. Darauf habe ich die Schriften deutlich verstanden, und darin gefunden, was einen Beweisgrund für dieses abgibt: Erstens, dass bei vielen der Gesetze geschrieben steht: »Ewiger Bund« und »für eure Geschlechter«, und ferner mit den Worten der Thorah (*Deut.* 33, 4): »Gesetz hat uns gegeben Moses, einen Erbbesitz«; und ferner, weil unser Volk der Kinder Israels nur mehr ein Volk ist in seinen Gesetzen, und da nun der Schöpfer gesagt hat, dass das Volk bestehen solle, so lange Himmel und Erde besteht, so müssen nothwendig seine Gesetze bestehen, so lange Himmel und Erde besteht; die Stelle besagt nämlich (*Jerem.* 31, 35 f.): »So spricht der Herr, der da gibt die Sonne zum Leuchten bei Tage, die Gesetze des Mondes und der Sterne, zu leuchten bei Nacht, der aufregt das Meer, und seine Wellen brausen,

<sup>1)</sup> Dieser Gegenstand wird von hier an in einer sehr eingehenden und genau disponirten (vgl. die Inhaltsangabe) Abhandlung — der Wichtigkeit entsprechend, die derselbe für das Judenthum hat, — besprochen. Dass die Juden in dieser Hinsicht viel mit den Muhammedanern disputiren, können wir aus den Worten Schahrastrani's schliessen (l. c. p. 124, Haarbr. I. S. 248 f.). Um ein Beispiel der muslimischen Argumentation gegen die Juden zu bieten, lasse ich hier die Uebersetzung des betreffenden Abschnittes aus einer Abhandlung von Abu Abdallah Muhammed ibn Hazm folgen (dieselbe findet sich in dem *Tefsir-ul-Qur'ani* von Es-Sujûti und Al-Mahallî [el-Gelalain]. Kairo 1301. II. p. 169 am Rande): „Die Juden verwerfen den *nash* (= Aufhebung, sc. des Gesetzes), indem sie sagen, dass er (1.) den Irrthum (sc. des Gesetzgebers, Gottes) und (2.) den „Anfang“ bekunden würde. Aber sie irren in der That, weil (1.) der *nash* die Aufhebung eines Dienstes ist, von dem der Befehlende [Gott] erkannte, dass in ihm etwas Gutes liege, [von dem er aber] ferner [erkannte], dass die schwere Verpflichtung zu demselben [Dienste] ein Ende habe, bis wohin sie sich erstrecke; und dann hebt er die Pflicht auf. (2.) Und der „Anfang“ besteht darin, dass man von dem Gebotenen enthoben wird durch einen neuen Befehl, ohne dass ein Erkennen [sc. von diesem Ende der Verpflichtung, wie es bei (1.) der Fall war,] vorherging; und [dieser soeben definirte „Anfang“] hindert nicht die Zulässigkeit des *nash*, der Vernunft gemäss, aus zwei Gründen: Der eine ist, weil es dem Befehlenden zusteht, zu befehlen, was er will; und der zweite ist, dass die Seele, wenn sie sich an einen Befehl gewöhnt hat, ihn liebgewinnt, und wenn sie nun von ihm abgebracht wird zu einem anderen [Befehl], wird ihr [dieser] lästig wegen der liebgewonnenen Gewohnheit; und dann macht dieser andere [Befehl] offenbar von ihrer Seite das Sich-Fügen des Gehorchens dem Gehorsam gegen den Befehlenden [d. h. dann bekundet die Seele durch ihren Gehorsam eine desto vollkommeneren Selbstüberwindung]. (Bis hierher geht die

Sabaoth ist sein Name: Wenn diese Satzungen von Meinem Angesichte weichen — Spruch des Herrn —, dann soll auch Israels Same aufhören zu sein ein Volk vor Meinem Angesichte alle Tage.« Und ich sah, dass der Text [der hl. Schrift] am Ende der Prophetensendungen ausdrücklich erklärt, die Thorah des Moses solle beobachtet werden bis zum Tage der Auferstehung und der Sendung des Elias vor ihm, mit diesen Worten (*Malach. 3, 22 f.*): »Gedenket der Thorah des Moses, meines Knechtes, die ich ihm aufgetragen auf Horeb über ganz Israel, Satzungen und Rechte: Siehe ich sende zu euch Elias, den Propheten.«<sup>1)</sup>

§ 19. Ich sah nun Leute aus unserem Volke, welche Beweise beibrachten für die Unzulässigkeit der Aufhebung des Gesetzes auf dem Wege der Allgemeinheit [= nach allgemeinen Gesichtspunkten], indem sie sagten: das Gesetz, nachdem Gott es gegeben hat, fällt unter eine von vier Kategorien: Entweder ist darin deutlich gesagt (p. 129), dass es ewig dauernd sei, und das kann dann nicht aufgehoben werden; — oder Er hat es für einen Theil der Zeit gegeben, wie dass Er sagt: Thut dies 100 Jahre; dann ist seine Auflösung im Verlauf der 100 Jahre nicht zulässig, und nach den 100 Jahren, dann ist es schon zu Ende und verfällt nicht mehr der Aufhebung; — oder es ist eingeschlossen in einen Ort [= örtlich begrenzt], z. B. dass Er sagt: Thuet dies in Aegypten; dann ist es in Aegypten nicht zulässig, dass Er es aufhebe, und wenn Er etwas anderes befiehlt ausserhalb Aegyptens, so ist das keine Aufhebung; — oder dass es mit einer Ursache begründet sei, z. B. dass Er sagt: Thut dies, weil das Wasser des Nils fliesst; dann ist, bevor das Wasser des Nils steht, die Aufhebung davon nicht zulässig, und wenn Er etwas anderes befiehlt nach dem Stillstehen des Wassers, so geschieht das nicht durch Aufhebung von ihm [*sc. dem ersteren Gesetz*]. Und wenn ihnen [*sc. den oben genannten „Leuten“*] nun gesagt wird: »Es gibt hier noch einen fünften Theil, und das ist das Gesetz, welchem Er keinen Termin an Zeit gegeben hat, und dann hören die Menschen [nur so lange] nicht auf, danach zu handeln, bis ihnen etwas anderes befohlen wird«, so erwidern sie: Auch dieses [Gesetz], wenn es [gegeben] wäre, wäre der Zeit nach begrenzt, weil die Dauer bekannt wäre entweder bei Gott — und dann gemäss ihrer [*sc. der Dauer*] Wirklichkeit, oder bei den Menschen

---

Widerlegung der beiden jüdischen Einwände; jetzt folgt ein selbständiges Argument des Arabers.) — Der *nash* aber besteht zu Rechte, weil es feststeht, dass zur Religion des Adam — Heil über ihn — bei einem Stamme seiner Nachkommen die Zulässigkeit der Heirath mit den Schwestern und denjenigen Personen, welche zu heirathen verboten ist, und der Arbeit am Sabbatage gehörte; darauf hat [der Befehlende] dieses aufgehoben durch das Gesetz des Islam. — <sup>1)</sup> Die Fortsetzung der Stelle lautet: „Ehe denn kommt der Tag des Herrn, der grosse und furchtbare!“

— und dann im Augenblick des zweiten Gebietens; daher würde in allen beiden Fällen die Aufhebung wegfallen, indem die Zeitdauer des Gesetzes zu einer theilweisen werden würde im Verstande, vom Anfang des Befehlens an. Andere sagen, dieser fünfte Theil existirt nicht, denn die erklärende Unterscheidung zwischen allgemeinem und begrenztem Gesetz werde nur gemacht, damit nichts unbestimmt bleibe.<sup>1)</sup>

§ 21. Und ich habe gesehen, dass die, welche die Aufhebung des Gesetzes für zulässig erklären, in dieser Hinsicht sieben Aussprüche haben, von denen sie behaupten, dass dieselben dem Vernunftdenken angehören, und dass sie alle die Aufhebung zulassen.<sup>2)</sup> Ich beabsichtige daher, sie hierher zu setzen, und dabei zu setzen, was es an Widerlegungsgründen dagegen gibt. Ich sage nun, der erste derselben ist eine Analogie mit dem Leben und dem Tode; er besagt: Wie es zulässig ist, dass Er am Leben erhalte mit [einem Rathschluss seiner] Weisheit und tödte mit Weisheit, ebenso ist es zulässig, dass Er Gesetze gibt mit Weisheit und aufhebt mit Weisheit. Es ist nun klar, dass zwischen beiden der grösste Unterschied ist, denn Er erhält nur [deshalb] am Leben, um zu tödten, da der Tod der Weg der Hinüberführung in das Jenseits ist, welches das Endziel ist; aber nicht gibt Er Gesetze, nur um aufzuheben, denn wenn Er das Gesetz nur gegeben hätte, um (S. 130) es aufzuheben, so müsste er jedes Gesetz aufheben, so dass er das erste durch das zweite aufhobe, und das zweite durch das dritte, bis in's endlose, und das ist unmöglich.

Ueberdies, wenn dem so wäre, so wäre ja im zweiten Gesetz immer ein Gegensatz und Widerspruch. Die Erklärung davon ist, dass das zweite Gesetz etwas ausserhalb seiner [Liegendes] bezweckt, weil es eben Gesetz ist, und die Ordnung [der Charakter] eines jeden Gesetzes derartig ist; es würde aber [anderseits] selbst der Zweck sein, weil es das erste aufgehoben hat, und die Ordnung eines jeden Aufhebenden die Beschaffenheit hat, dass es der Zweck [des Aufgehobenen] sei, weil es eben das erste aufgehoben hat; und das ist eine subtile Begründung.

Der zweite ist eine Analogie des Aufhebens mit dem Sterbenlassen derer, denen ein Gesetz auferlegt ist, und dem Aufhören des Gesetzes bei ihnen, welches mit dem Tode verbunden ist. Ich sah nun, dass der Tod unbedingt das Gesetz von den Todten wegnehmen muss, da kein

<sup>1)</sup> d. h.: Es widerspricht dem Wesen und Zweck des Gesetzes überhaupt, und bestimmt und unklar zu sein; deshalb darf der Gesetzgeber seine Gesetze nur so erlassen, dass sie entweder für immer („allgemein“) gelten, oder irgendwie in bestimmter Weise begrenzt sind; also gibt es keine zeitlich unbestimmten Gesetze. — <sup>2)</sup> So nach Landauer's cod. M. am Rande. Die Worte des Textes haben ursprünglich vielleicht eine Fassung gehabt, die den Sinn hatte: „Dass jeder Einzelne von ihnen die Aufhebung beweise!“ —

Gebot und kein Verbot sie treffen kann; daher kann das, was möglich [= *contingens*] ist, nicht verglichen werden mit dem, was unbedingt nothwendig ist<sup>1)</sup>; wenn aber<sup>2)</sup> die Aufhebung unbedingt nothwendig wäre, so würde abermals der Widerspruch zurückkehren, den ich erwähnt habe bei der Aufhebung für jedes Gesetz.<sup>3)</sup>

Der dritte ist eine Analogie mit dem, der arbeitet an einem Tage und ruhet an einem anderen, und der fastet an einem Tage und Fasten bricht an einem anderen. Aber auch hier [liegt der Umstand der Nothwendigkeit vor,] denn da der Mensch nicht imstande ist, alle Tage zu fasten, noch auch alle Tage zu ruhen, so ist es unzulässig, dass der Weise ihm den Auftrag dazu ertheile; das Gesetz<sup>4)</sup> aber ist derart, dass der Mensch danach handeln könne allezeit.

Der vierte ist eine Analogie damit, dass Er reich macht und arm macht, sehend macht und blind macht, so dass Er jedes Einzelne von beiden thut zu der Zeit, die vollkommener dazu ist, dass Er es in ihr thue. Aber ich sah den Unterschied ein, der zwischen diesen Dingen ist, denn alle glücklichen Umstände gibt Er zum Lohn des Gehorsams, und alle Strafen gibt Er zur Vergeltung der Widersetzlichkeit; was aber

---

<sup>1)</sup> Mit dem Tode fällt ohne weiteres als Consequenz und darum unbedingt die Gesetzesverpflichtung fort; zum Wesen des *nash* gehört aber nach Saadia, dass es nicht eine unbedingt nothwendige Consequenz, sondern ein selbständiger, freier Act des Gesetzgebers, und daher möglich-contingent sei; infolge dessen ist die von den Gegnern supponirte Analogie nicht vorhanden. — Mit dieser Saadianischen Begriffsbestimmung des *nash* ist nicht gesagt, dass ein Gesetz nicht unbedingt nothwendig „aufhören“ könne, wie das z. B. bei dem Gesetz für 100 Jahre (bei Landauer S. 129) der Fall ist. Dies geschieht aber nicht durch „Aufhebung“, sondern durch „Aufhören“ — <sup>2)</sup> Um den Zweck des hier beginnenden Satzes klar zu erkennen, ist es gut, den ganzen Beweis Saadia's in Schlussform sich vorzuführen. Die *Maior* lautet: „Inter necessarium et contingens non est analogia.“ *Minor*: „Mors est necessaria; Abrogatio est contingens.“ *Ergo*: „Inter mortem et abrogationem non est analogia.“ Den bisher ausgelassenen zweiten Theil der *Minor* holt Saadia in dem mit „wenn aber“ beginnenden Satze nach, indem er die Falschheit des contradictorischen Gegensatzes davon behauptet. — <sup>3)</sup> d. i. p. 130 bei Landauer; oben: „Ueberdies“ usw. Dieser Hinweis Saadia's ist eine Bestätigung des in Anm. <sup>1)</sup> oben Gesagten, dass nämlich die „Aufhebung“ bei Saadia kein negativer Begriff (= Aufhören des Gesetzes) ist, sondern ein positiver Act, ein Gesetz für sich, und rücksichtlich des aufzuhebenden Gesetzes ein „zweites Gesetz.“ — <sup>4)</sup> Das hier folgende ist der nachgeholte Obersatz des Argumentes, welches demnach lautet: Zu den wesentlichen Eigenschaften eines Gesetzes gehört die Erfüllbarkeit. Alle Tage fasten oder ruhen ist unerfüllbar. Also kann es nicht von Gott zum Gesetz gemacht werden. Da also das „Aufhören“, Unterbrechen des Fastens und Ruhens durch Essen und Arbeiten nothwendig mit dem Fasten- und Sabbatgesetze verbunden ist, kann es mit dem contingenten Begriff des „Aufhebens“ nicht in Analogie gesetzt werden.

das Gesetz angeht, so gab Er es nicht als Vergeltung weder für Gehorsam noch für Widersetzlichkeit. Und wenn [dennoch] jemand diese Behauptung aufstellt, so wird sie durch das erste Gesetz zu nichte gemacht, da es absurd ist (S. 131), dass es Vergeltung für eine vorangegangene Sache sei, während doch kein Gesetz vor ihm war.

Der fünfte ist eine Analogie mit dem Rothwerthen der Dattel, nachdem sie grün gewesen, und Aehnlichem. Aber all' dieses, ich habe es aufmerksam betrachtet, und siehe, es ist etwas Nothwendiges, entweder wegen der angeborenen Constitution, oder infolge der Angewöhnung. Das Gesetz aber ist durchaus nicht derartig, denn wenn es derartig wäre, so wäre die Aufhebung eines jeden Gesetzes nothwendig, und [dann] kehrte der Widerspruch zurück.<sup>1)</sup>

Der sechste besagt: Wie die Arbeit am Sabbat der Vernunft nach erlaubt war, und dann das Gehörte [Offenbarungsgesetz] sie aufhob durch die Vorenthaltung [derselben], ebenso ist es zulässig, dass ein anderes Gehörtes [Gesetz] sie ihrem Erlaubtsein zurückgebe. Ich sage nun in dieser Sache: Nur dann wäre diese Analogie vollkommen, wenn die Vernunft die Arbeit am Sabbat zur Pflicht machte, und eines Tages gesagt würde, dass das Gehörte [Gesetz] diese Pflicht aufgehoben hätte. Was aber das Erlaubtsein [sc. der Vernunft nach] anbetrifft, so ist nicht [vollkommen die Analogie], weil der Mensch nicht aufhört, mit seiner Vernunft einzusehen, dass es ihm erlaubt ist, am Sabbat und anderen Tagen unthätig zu sein, sei es zur Ruhe seines Körpers, oder zu einem Nutzen, den er damit erwerbe, oder für beide zusammen; das Gehörte [Gesetz] nun macht das — seiner Vernunft nach — Erlaubte zum Gebot, und sagt ihm: »Der Sabbat ist eine Ruhe für deinen Körper, und damit du dadurch Nutzen und Belohnung erwerbest«, ohne etwas aufzuheben, obwohl es denselben Ruhetag für alle Zeiten festsetzt; da es [doch auch] nach dem Verstande [des Menschen] zulässig ist, dass ihm ein Weiser befehle, an einem bestimmten Tage zu feiern, indem er ihm dann für jeden [gefeierten] Tag einen Denar gibt.

Der siebente besagt: Wie es zulässig ist, dass das Gesetz des Moses ein anderes als das des Abraham war, so ist es zulässig, dass es ein anderes als das Gesetz des Moses gebe. Wenn wir aber das Gesetz des Moses betrachten, so finden wir es in Wahrheit als [identisch mit dem] Gesetz Abrahams; nur hat Moses das ungesäuerte Brod und den Sabbat hinzugefügt, wegen Ereignissen, die über sein Volk kamen; [ähnlich] wie einer der gerettet wurde an einem Tage, denselben ewig zu fasten gelobt. Wenn also dies [letztere] für ihn in Ordnung ist aus eigenem Antriebe, so ist es auch in Ordnung, dass sein Herr es ihm [als Gebot] aufstelle. Und wenn die Hinzufügung eine Aufhebung wäre,

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 133 den mit „Ueberdies“ beginnenden Abschnitt.

dann würde auch der, welcher (p. 132) mehr als seine Pflicht thut im Gebet oder im Fasten oder im Almosengeben, Sein [Gottes] Gesetz aufheben, und wenn der Gesetzgeber ihm jenes<sup>1)</sup> erlaubte, so würde Er ihm damit auch erlauben, Sein Gesetz aufzuheben; und eine nothwendige Folgerung daraus wären die ersten Analogien, ebenso wie diese<sup>2)</sup> [letzte]. So sind denn all' dieses, Gott erbarme sich Deiner, zerstreuende Beschäftigungen<sup>3)</sup>, von denen nichts in der Vernunft begründet ist.

§ 21. Nach diesen Sieben beabsichtige ich einen Ausspruch von ihnen anzuführen, über den des weiten und breiten geredet wird, und das ist, dass sie sagen: Wie die Ursache des Glaubens an Moses die ist, dass er Wunder und Zeichen aufführte, so ist es eine zwingende Ursache an einen Anderen zu glauben, wenn er [der Andere] Wunder und Zeichen aufführt. Ich war ausserordentlich erstaunt, als ich dies hörte, und das aus dem Grunde, dass der Grund unseres Glaubens an Moses nicht nur die Wunderzeichen sind, sondern der Grund unseres Glaubens an ihn und an jeden Propheten ist, dass sie uns zunächst zu Dingen berufen, welche statthaft sind; wenn wir daher seine Einladung hören und einsehen, dass es statthaft sei, verlangen wir Zeichen dafür von ihm, und wenn er dieselben aufgeführt hat, glauben wir an ihn; wenn wir aber hören, dass seine Einladung von ihrem Anfang an unstatthaft ist, so verlangen wir von ihm keine Zeichen, da es für Unmögliches keine Zeichen gibt. Es geht mit diesen beiden Fällen, wie mit Ruben und Simeon. Sie stehen vor einem Richter; wenn nun Ruben von Simeon etwas fordert, derart, wie es im Bereich des Möglichen liegt, z. B. dass er sagt: »Mir stehen von ihm 1000 Denare zu«, dann ersucht ihn der Richter um einen klaren Beweis, und wenn der für ihn besteht, so steht ihm das Geld zu. Wenn er aber fordert, was unmöglich ist, z. B. dass er sagt: »Mir steht von ihm [sc. von Seiten des Simeon] der Tigris zu«, dann ist sein Anspruch von Grund aus hinfällig, weil niemand Eigenthümer des Tigris ist, und der Richter darf ihn nicht um einen Nachweis dafür ersuchen. Ebenso geht es mit jedem, der Prophetenwürde beansprucht. Wenn er uns sagt: »Mein Herr befiehlt Euch, dass ihr den Tag fastet«, so ersuchen wir um das Wahrzeichen der Botschaft, und wenn er es uns zeigt, nehmen wir an und fasten; wenn er aber sagt: »Wahrlich, mein Herr befiehlt euch den Ehebruch und den Diebstahl«, oder »Er theilt euch mit (p. 133), dass Er die Sündfluth herbeiführen werde«, oder »Er lässt euch wissen, dass Er den Himmel und die Erde in Schläfrigkeit geschaffen habe ohne Gedanken«<sup>4)</sup>, dann ersuchen

<sup>1)</sup> sc. die genannten *opera supererogatoria*. — <sup>2)</sup> Der Sinn ist: Wenn die Hinzufügung eine Aufhebung wäre, so würde daraus folgen, dass nicht nur die siebente, sondern auch die sechs vorhergehenden Analogien auf Wahrheit beruhten. — <sup>3)</sup> So auch Ibn Thibbon: *tirdoth* von *tarad* = beunruhigen, zerstreuen. — <sup>4)</sup> So fasst es wenigstens Ibn Thibbon auf.

wir ihn nicht um ein Zeichen, da er uns zu etwas beruft, was der Vernunft oder [wahrhaften] Berichten nach unzulässig ist.

Aber einige von jenen, [die den zuletzt erwähnten »Ausspruch« anführten], fügten diesen Worten hinzu und sagten<sup>1)</sup>: »Ich sah nun, dass er [sc. ein Prophet] sich nicht um uns kümmerte und uns zum Zeugnis Zeichen und Wunder vorführte, und wir mussten sie dann gezwungen ansehen: Was sollen wir ihm dann sagen?« Ich antwortete ihnen darauf, dass wir ihm sagen würden ebenso, wie wir alle sagen würden, wenn einer Augenzeuge wäre von Wundern und Zeichen für das Aufgeben unserer vernünftigen Erkenntnis von der sittlichen Güte der Wahrheit und der sittlichen Schlechtigkeit der Lüge, und was dem ähnlich ist. Da nahm er seine Zuflucht zu der Behauptung, dass das Hässlichfinden der Lüge und das Gutfinden der Wahrheit nicht auf dem Wege der Vernunftkenntnis [gewonnen würden], sondern dass sie von seiten des [geoffenbarten] Gebotes und Verbotes [herkämen], und ebenso die Missbilligung des Todschlages und des Ehebruchs und des Diebstahls, und was dem ähnlich ist. Nachdem er nun auf diese Dinge hinausgekommen war, war seine Belästigung unwichtig, und ich beendete die Unterredung mit ihm.

(Schluss folgt.)

<sup>1)</sup> Das Folgende (der Rest dieses §) gibt nicht nur den Inhalt, sondern auch die dialogische Form einer Disputation wieder, die Saadia mit einem Gegner hatte. Was seine Beweisführung betrifft, so ist hier derselbe „Rationalismus“ zu tadeln, welcher auch seiner hermeneutischen „Regel von der Vernunft“ zu Grunde liegt, deren verderbliche Folgen für die Exegese Saadia's in meiner oben genannten Schrift: *De Saadiae vita etc.* p. 55 sqq. behandelt sind. Hier wie dort kommt es ihm nicht in den Sinn, dass es auch Dinge geben könne, über die seine Speculation ihn zu zweifelhaften oder irrigen Resultaten geführt habe.