Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 23 (1909)

Artikel: Zur neuesten Literatur [Fortsetzung]
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762065

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 29.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ZUR NEUESTEN LITERATUR.

(Fortsetzung von Bd. XXIII S. 259 ff.)

Von Dr. M. GLOSSNER.

Dem Vorwort zufolge setzt sich Dr. Mau in seiner Schrift über die Religionsphilosophie Kaiser Julians zwei Aufgaben, das Verständnis der beiden Reden, die im neuplatonischen Sinne abgefaßt sind, zu gewinnen und die Punkte aufzuweisen, an denen Julian Kult und Mythos des Helios und der Göttermutter in die neuplatonischen Begriffe „einhakt“ (S. VI).

Der *νοῦς* Julians ist „scharf von der Seele zu scheiden, steht höher als diese und ist uns von Gott gegeben; sie ist der Gott in uns“ (S. 11). Die Annahme eines Zufalls ist ausgeschlossen. Die ausnahmslose Notwendigkeit des Seins und Geschehens wird in dem Begriffe der *εἱμαρμένη* ausgedrückt (S. 20). Über dem Äther liegt der *κόσμος νοητός*, die Welt der seienden Dinge, voll stoffloser, reiner Formen; auch Götter gibt es in ihr, wie in der sichtbaren Welt (S. 26). „Die Geistdinge sind geheime Wesenheiten, denn sie gehen von der Urwesenheit ohne Vermittlung hervor“ (S. 27). — Von den *νοητά* werden die *διανοητά* geschieden (S. 29). „Das höchste Prinzip ist von Julian echt neuplatonisch aufgefaßt“ (S. 31). „Das Gute ist die Urschönheit, die höchste Schönheit; denn diese ist mit dem Guten identisch.“ Dieses „hat sich durch seine Hypostase, den Willen, selbst geschaffen“ (S. 32). Eine große Rolle spielt bei Jul. das *νοερόν* (S. 37). Mittelpunkt der denkenden Welt und der denkenden Götter ist König Helios, der Sproß des obersten Gottes (S. 38). — Nicht wie Platon zwei Prinzipien, Gott und Materie, sondern nur ein Prinzip kennt der Neuplatonismus (S. 48). „Der Neuplatonismus ist der logische Monismus in seiner ausgeprägtesten Form“ (S. 48). „Die Sonne ist das Zentrum der sichtbaren Welt; da diese ihr Vorbild in der Ideenwelt hat, so muß auch in jener ein Urbild unserer Sonne vorhanden sein, eine rein geistige Sonne, der denkende Helios“ (S. 51). „Helios ist das lebende Abbild des

nur durch das abstrakte Denken zu erfassenden Vaters" (S. 51). — Helios zeichnet sich aus durch seine Mittelstellung, seine *μεσότης*, sie ist sein Hauptcharakteristikum (S. 59). — „Durch das Leben wird die Seele bestraft und büßt dadurch ihre Strafe ab" (S. 63).

„Der Neuplatonismus ist eine Contrereligion gegen das Christentum" (S. 66). — Jul. unterscheidet den *ἥλιος νοητός* und *νοερός*, dieser ist Sproß von jenem (S. 67). Ferner unterscheidet er Welt- und Einzelseele, die aber dem Range nach auf derselben Stufe stehen (S. 73).

Helios ist recht eigentlich der Mittelpunkt, der Lenker der Welt (S. 74).

Das Gesamtresultat der Rede auf den König Helios ergibt folgendes Lehrsystem Julians (S. 89): An der Spitze steht das oberste, über Sein und Denken erhabene Prinzip, das alle wahrhaft seienden Dinge der Möglichkeit nach umfaßt. Dieses steht entweder noch über der nur durch das abstrakte Denken zu erfassenden Welt, den *κόσμος νοητός* oder ist damit identisch. Es folgt die denkende Welt, der *νοερὸς κόσμος* mit dem denkenden Helios, dem *νοῦς*, der alle höchsten Ideen der Möglichkeit nach in sich faßt. Der *κόσμος νοερός* wird in dem *ἥλιος νοερός* in seiner Ganzheit umschlossen und enthält als Abbild die wahrhaft seienden Dinge. Zur wahrnehmbaren Erscheinung aber wird der denkende Helios in der wahrnehmbaren erscheinenden Welt in Gestalt unserer Sonne, er ist der Schöpfer und Erhalter unserer ewigen Welt, indem er die Ideen, die er als Spiegelbilder von der höchsten Welt empfängt, in die ungeordnete Masse, die Materie, die von Ewigkeit her neben den Göttern besteht, gelangen läßt.

Das zweite Kapitel (S. 90 ff.) enthält eine Analyse der Rede auf die Göttermutter. Der Vf. konstatiert als Charakteristikum des Neuplatonismus ein Ineinanderarbeiten und Kontaminieren der Platonischen und Aristotelischen Lehren, wozu noch eine unendliche Masse neupythagoreischen, besonders aber stoischen Guts hinzukomme (S. 94).

Eine wichtige Rolle spielt in der neuplatonischen Lehre die Befreiung der Seele vom Werden, sie ist das höchste Ziel der Menschen (S. 104).

Der vierte Teil behandelt den Kultus: Fleisch zu essen, ist gestattet, Erdgewächse dagegen nicht (S. 107). „Die materiellen Menschen haben einen materiellen Opferritus,

die rein geistigen dagegen eine rein geistige Art des Kultus.“ „Die Opfer sind für ihn als Philosophen nicht unbedingt notwendig, die höhere Form der Gottesverehrung ist das Gebet des Herzens, gewissermaßen das Aufgehen in der Gottheit“ (S. 110).

„Die Göttermutter ist das oberste Prinzip, die Idee der wahrhaft seienden Dinge, der höchsten Ideen, die als reine Formen in der nur durch das abstrakte Denken zu erfassenden Welt präexistieren (S. 115).

Den Schluß der Schrift bildet eine Übersetzung der Rede Kaiser Julians auf den König Helios von Sallust nebst der Rede auf die Göttermutter (S. 127 bis 169).

In das Gebiet des Neuplatonismus führen uns auch die Untersuchungen M. Asin Palacios' über die Psychologie Abenarabis (7), die religiöse Indifferenz im moslimischen Spanien (8) und über den Sinn des Wortes Tehāfot (9)

„Das höchst komplizierte System Abenarabis, des ‚Mystikers von Murcia‘, bietet dem Studium des Spezialforschers viele heterogene Seiten, die erforscht sein wollen, bevor er an die synthetische Bearbeitung denken kann, um in den labyrinthischen Gedankengang einzudringen. Unter diesen Seiten ist keine so interessant und originell für die Betrachtung, als die psychologische: interessant, weil die Theorie von der Seele innig mit seiner Metaphysik oder der Lehre von den drei Prinzipien verflochten ist, die mehr neuplatonisch und pantheistisch ist, als die der moslimischen Peripatetiker, Avicenna und Averroes, die ebenfalls, wenn auch in minderem Grade von den Ideen Plotins angesteckt sind: originell, weil die eingehende Analyse des Sufi von Murcia fast immer frei ist von metaphysischen Vorurteilen und sich auf eine bloße objektive Darstellung seiner Bewußtseinszustände beschränkt, sowohl der gewöhnlichen als auch der abnormen oder pathologischen, deren Studium nicht verfehlen wird, die Psychologen zu interessieren“ (S. 1).

Um in seine Darstellung Ordnung zu bringen, beschreibt der Vf. zuerst die normalen psychischen Phänome sowohl nach ihrer repräsentativen als auch emotionalen Seite, um auf Grund derselben die Fragen nach der Natur, dem Ursprung und Ziel des Geistes zu erörtern. Den Schluß soll eine Analyse der anormalen Geistesphänome

bilden, die moderne Psychologen nicht „verschmähen“ würden (no se desdeñarian), mystische Psychologie zu nennen (S. 3).

Abenarabis Psychologie ist wesentlich neuplatonisch. Wie Plotin geht er zur Bestimmung des wesentlichen Konstitutivs der Seele durch „Ausschließung“ (exclusion) vor. An erster Stelle ist die Seele nicht der organische Körper, an zweiter auch nicht ein feiner, durch den ganzen Organismus ausgegossener Körper (S. 4 f.).

Für die Unkörperlichkeit der Seele verweist A. auf die Peripatetiker und begnügt sich mit theologischen Gründen, die auf Korantexte sich stützen, in denen der Seele ein unmittelbar göttlicher Ursprung zugeschrieben wird, und auf ein Argument aus der moralischen Verantwortlichkeit, deren der Mensch allein fähig ist. Allgemein aber läßt sich behaupten, daß A. als guter Idealist nicht aposterioristischen Argumenten sich zuneigt; die Geistigkeit der Seele ist ihm viel mehr eine Folge seiner metaphysischen Theorie von dem Ursprung der Geister als das Resultat einer auf die Immaterialität ihrer Operationen gestützten Induktion. Eine Verirrung ist es, dem eigenen Räsonnement mehr zu glauben als dem durch den Mund des Propheten redenden Gott (S. 11).

Abenarabis Theorie von der göttlichen Erleuchtung ist eine fast sklavische Kopie Plotins. Wie für diesen, so ist auch für A. das verbum mentis und der diskursive Gedanke der Wissenschaft untergeordnet, da sie, bestehend in Urteilen und Schlüssen, von sinnlichen Daten abstrahiert, nicht reine Wahrheit sind und nur Meinung, nicht Gewißheit erzeugen können.

In Konsequenz seiner Theorie vom Ursprunge der Seele ist für A. die Wissenschaft eine Erinnerung der Idee, die sie in einem früheren Leben besaß. „Der menschliche Geist ist, indem er dem Körper eingegossen wird, vollkommen, intelligent, weise und glaubt an die Einzigkeit Gottes, was jedoch nur im Sinne von potenziell, also von einer bloßen aptitudo zu verstehen ist“ (S. 15).

„Die Ideen wurzeln in der Seele und offenbaren sich derselben allmählich, nacheinander.“ „Auf alle Fälle ist Erkennen Erinnerung für Abenarabi wie für jeden Neuplatoniker.“ „Die Wissenschaft ist nach ihm reine Intuition, frei von jeder Phantasievorstellung, was Aristoteles für

unmöglich hielt“ (S. 17). „Eine species intelligibilis ist für unseren Mystiker nicht annehmbar“ (S. 19).

„In voller Übereinstimmung mit seiner mystischen Psychologie steht Abs. Theorie von der Liebe und der Ekstase“ (S. 24).

(II. Metaphysische Psychologie.) „Die berühmte Triade Plotins ist die Angel, um welche sich seine Metaphysik dreht. Wie alle Denker des Islam wollte auch Ab., von den Erhabenheiten des Systems Plotins eingenommen, die sich auf die Überschwänglichkeiten jeder Mystik anwenden lassen, dasselbe dem engen Dogma des Koran anpassen.“ „Die zu irgendwelcher Beschreibung des unaussprechlichen Einen von Plotin angewandte Namengebung ‚sproßt‘ auf jeder Zeile in den Blättern des Alfatuhat.“ Auch für Ab. ist der Gott der mystischen Intuition das Sein, das Eine, Erste, das reine Gute, das reine Licht. Im neuplatonischen Sinne erklärt er den Ausspruch des Koran: Er ist Erstes und Letztes, Äußeres und Inneres, um aus dieser Erklärung zu schließen, daß Gott Identität der Gegensätze ist, und diesen transzendentalen Pantheismus in poetischer Form zu erläutern: das Eine ist Alles.

Auf den Einwand, daß die Verschiedenheit der göttlichen Attribute auf eine Vielheit in Gott hinweise, antwortet Ab., dieselben seien bloße Relationen, nicht zur Wesenheit hinzukommende reale Entitäten (S. 25 ff.). Alle Bilder und Allegorien, womit die Neuplatoniker den geheimnisvollen Ursprung der Dinge aus dem Schoße des Einen zu erklären suchten, haben ihr Echo im Alfotuhat (S. 28).

Der Vf. teilt folgendes Schema der ersten Emationen aus dem Einen mit:

Gott oder das einfachste Eine.

Der erste und größte Intellekt. Der göttliche Griffel.

Die allgemeine Seele. Die reservierte Klinge (lamina reservada).

Die allgemeine Natur. — Der allgemeine Stoff. — Der allgemeine Körper. — Die allgemeine Form. Diese sieben ersten Prinzipien machen durch ihre allgemeine und abstrakte Natur die intellegible oder ideale Welt Platons aus, die Mohidin, wie alle Sufis oder Ixrakis mit metaphorischen, mehr oder minder ausschweifenden, aber öfters von der neuplatonischen Nomenklatur eingegebenen Namen schmückt (S. 30 f.).

Die ganze Welt ist belebt: womit wir aufs neue Plotin begegnen, der wiederholt behauptet, die ganze Erde sei belebt und lebe durch die allgemeine Seele, wenn auch ihr Leben nicht immer sich den Sinnen kund gebe (S. 34).

Die ganze pantheistische Theorie über die Einheit des Intellekts ist für Abenarabi in dem platonischen Theorem begründet: Das Vielfache hat seine Wurzel in dem Einen (S. 38).

„Der Geist ist stark durch seine Natur und seinen göttlichen Ursprung, verfällt aber einer gewissen Schwäche durch den physischen körperlichen Organismus“ (S. 40).

„Der Tod ist nur eine Trennung der Seele, des wesentlichen Lebensprinzips, eine Rückkehr zu ihrem Vaterland und Ursprung“ (S. 42).

Wie läßt sich aber die Einheit der von den Körpern getrennten Seelen mit der Eschatologie des Koran vereinbaren? Die Antwort lautet: bis zur Auferstehung sei die Seele wie im Traume mit einem „phantastischen“ Körper verbunden (S. 45).

Die vier enormen Bände des Alfotuhat sind nach dem Geständnisse Abenarabis eine Zusammenfassung der unzähligen Intuitionen, die ihn bei den rituellen Umkreisungen der Caaba überkamen. Das charakteristische Phänomen des gesamten inneren Lebens ist die Ekstase, der es wesentlich ist, plötzlich über das Herz zu kommen. — Gleichwohl verlangt der ekstatische Trance gewisse Bedingungen im Subjekt, die A. in einer kleinen Schrift: Tohfa angibt, darunter die absolute Verleugnung des eigenen Willens für den des Führers, dem er sich wie ein Leichnam zu unterwerfen hat (S. 49), blindes Vertrauen auf die göttliche Gnade und beständiges Gebet (S 50).

Abenarabi schildert einen solchen von ihm selbst erfahrenen Zustand, von welchem er sagt, er habe begriffen, wie in diesem Zustand das Wesen des Ekstatikers von jedem Einfluß frei bleibt, der von jenen Gegenständen kommen kann, auf welche die Bewußtlosigkeit sich bezieht.

Von den verschiedenen Graden der Bewußtlosigkeit sagt Ab., daß im vierten der Mystiker die Erkenntnis der Welt, im fünften die von allem, was nicht Gott ist, im sechsten und letzten die der Attribute und Beziehungen Gottes verliert (S. 55).

Das wesentlich jede Ekstase Charakterisierende ist nach A. die Intuition, Vision oder göttliche Offenbarung. In alle diese Zustände mischen sich Gesichts- und Gehörshalluzinationen. Das Licht ist auch in seiner Mystik, wie in seiner Metaphysik das Element, in welchem sich seine göttlichen Offenbarungen bewegen.

In einer Note S. 62 f. weist der Vf. auf Raymundus Lullus, dessen metaphysische Grundprinzipien eine Kopie jener Abenarabis seien, wie er bei anderer Gelegenheit zeigen wolle.

Zwei typische Charaktere treten im System Abenarabis hervor: 1. die ausgeprägte neuplatonische Spur seiner Metaphysik; 2. die Originalität seiner Mystik (S. 70).

„Die mystische Psychologie ist das persönlichste und eigentümlichste seines Systems, nichts anderes als eine Geschichte seines eigenen psycho-physischen Lebens, interpretiert im Lichte der moslimischen Theologie" (S. 72).

Ein Anhang enthält den Traktat Abenarabis über Seele und Geist im arabischen Original und in spanischer Übersetzung.

Derselbe Verfasser (8) handelt über „die religiöse Indifferenz des moslimischen Spaniens" nach Abenhazam, historiador de las religiones y las sectas.

„Die allgemein und auch unter den Gelehrten bezüglich der Religiosität der moslimischen Völker gangbaren Vorstellungen nehmen an, daß diese Religiosität, bis zum Fanatismus gesteigert, immer, besonders in Spanien die Erhebungen des philosophischen Gedankens gegen das orthodoxe Dogma erdrückt habe, indem sie die Häresien, mit mehr Grund jedoch die Freidenkersekten, wenn es solche gab, vernichteten. In diesem vulgären Urteil ist viel Zutreffendes, denn bis zum 5. Jahrhundert der Hedschra verwarf der offizielle Klerus nicht nur jede offen heterodoxe Neuerung, sondern machte jede Versöhnung des Dogmas mit der Vernunft unmöglich."

„Jedoch erlangten diese Übertreibungen des orthodoxen Klerus nicht den von vielen geglaubten Erfolg; sie brachten nur oberflächliche Wirkungen und auf die Masse des gläubigen Volkes allein hervor" (S. 3).

„Gegenüber dem Fanatismus, der sich mit Gewalt aufzudrängen suchte, erhebt sich als geheimer, aber

unwiderstehlicher Protest die Irreligion in verschiedenen Formen."

„Trotz dieses doppelten Interesses, welches das Thema bietet, ist es bis jetzt wegen Mangels glaubwürdiger und reichlicher Quellen wenig erforscht worden." Im Jahre 1903 veröffentlichten die Pressen von Cairo zum erstenmal das monumentale Werk Abenhazams (994—1063 n. Chr.): Kritische Geschichte der Religionen, Häresien und Schulen. Dozy benützte es in seiner Histoire des Musulmans d'Espagne, ohne aber mehr zu tun, als daß er die interessantesten Texte sehr oberflächlich „abpflückte".

„Im 13. und 14. Jahrhundert machte der größere Verkehr der drei Religionen in allen Ordnungen des sozialen Lebens, hauptsächlich des wissenschaftlichen bereits das Entstehen einer ähnlichen Indifferenz unter den Christen möglich; ein sehr handgreifliches Symptom davon war die averroistische Doktrin: de tribus impostoribus." Hierauf folgt der Text Abenhazams über diesen Indifferentismus in spanischer Übersetzung unter dem Titel: „Kritik derjenigen, die die wechselseitige Kompensation aller Beweisführungen behaupten" (S. 7—16).

„Über den Sinn des Wortes Tehāfot (9) in den Werken Algāsālis und Averroes'" handelt derselbe Vf. Er glaubt, daß dieses „kleine Problem" nicht grammatisch zu diskutieren sei. Die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel hafata ist „sich werfen, stürzen, etwas tun, was für das Subjekt eine physische oder moralische Gefahr enthält, infolge mangelnder Aufmerksamkeit, unbesonnener Eile im Urteil über die Mittel angesichts des Zweckes" (S. 188). „Die fuqāhā (Plural von faqīh = iurisconsultus in dem weiteren Sinne, den die Moslim damit verbinden) und die Theologen = Mutakallimun nehmen, des durch die Werke belebten Glaubens entbehrend, in der mystischen Hierachie der moslimischen Kirche einen niedrigeren Rang ein als die einfachen Gläubigen, die mit übernatürlicher Intention (die Religion) üben, weil ihr (der Theologen) Glaube viel schwächer ist" (S. 189).

Zwei Ursachen sind es, die im Herzen des Menschen die Kraft der göttlichen Liebe einwurzeln machen: der Ausschluß der Liebe zur Welt und die Erkenntnis der Vollkommenheiten Gottes (S. 192).

Der Ausdruck Tehāfot bezieht sich auf die unbesonnene Art, wie sich die Schmetterlinge in die Flamme stürzen, als auf ein Beispiel für die törichte Eile, womit sich die Menschen in das Vergnügen stürzen.

In der Anwendung durch El-Ghasâli besagt das Bild, daß die Peripatetiker dem Schmetterling gleichen, indem sie in übereilter Weise sophistische Argumente, die in ihrer Schule diskutiert werden, als demonstrative und apodiktische Gründe geltend machen.

Desselben Wortes bedient sich Averroes in dem fundamentalen Sinne einer vorzeitigen und übereilten Lösung philosophisch-theologischer Probleme (S. 199).

Der Verfasser schließt mit den Worten: „Diese Studie wäre unvollendet, wenn ich nicht erklären würde, daß der Ausgangspunkt all meiner Untersuchungen die Autorität eines mittelalterlichen Orientalisten ist, dessen Kenntnis des Arabischen mit seinen philosophisch-theologischen Kenntnissen gleichen Schritt hält. Ich meine den spanischen Dominikaner Raimund Martin, der in seinem Pugio fidei, wenn er das Tehāfot El-Ghasâlis zitiert, es immer Ruina seu Praecipitium philosophorum betitelt." (S. 203).

Die ausführlichste Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters verspricht die von (10) Neumark begonnene zu werden, von welcher der I. Band: Die Grundprinzipien I, enthaltend die zwei Bücher: „Einleitung" und „Materie und Form", vorliegt (Berlin, G. Reimer).

Im Vorwort erklärt der Vf., seine Anschauungen über den Entwicklungsgang der jüdischen Philosophie haben sich im Verlaufe seiner Studien von der herrschenden Auffassung so grundsätzlich entfernt, daß er sich gezwungen sah, der Schrift über Maimuni eine Skizze über die jüdische Spekulation im Altertum und in der talmudischen Zeit voranzuschicken und die Darstellung eines jeden Einzelproblems durch eine Übersicht über die Stellung der arabischen und jüdischen Philosophie vor Maimuni einzuleiten.

An das Vorwort schließt sich eine ausführliche Inhaltsangabe S. XII bis XXIV. Das 1. Kap. der Einleitung handelt von den Aufgaben der modernen jüdischen Philosophie S. 3 ff. Als erste wird erklärt die Darstellung der

jüdischen Religion unter philosophischem Gesichtspunkte (S. 4).

„Die Kenntnis der Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters soll uns vor allem dazu anregen, die große Arbeit unserer Vorfahren in der Gegenwart fortzusetzen“ (S. 6).

Die jüdische Weltanschauung, meint der Vf. (S. 7) sei allein berufen, alle pantheistischen Velleitäten zu überwinden, mit denen die anderen (!) so leicht paktieren können.

Eine dritte Aufgabe der jüdischen Philosophie sei eine systematische Darstellung der Grundlehren des Judentums auf der Basis einer modernen philosophischen Weltanschauung (S. 8).

Die gesamte Geschichte der kulturellen Entwicklung der Menschheit stelle sich der philosophischen Betrachtung als das Ergebnis des immer wieder sich erneuernden Kampfes zwischen zwei Grundanschauungen, der ethisch-monotheistischen Lebensanschauung und der atheistischen Weltanschauung dar (S. 9).

In einer Anmerkung S. 11 lesen wir, daß in der neueren Philosophie sowohl die idealistische wie die realistische Richtung zum Atheismus geführt hat.

Ein einheitlicher Grundzug charakterisiere alle drei Aufgaben: Fortschritt und Rückgang der Erkenntnis entsprechen sowohl im jüdischen Altertum wie im Mittelalter dem Verdrängen, beziehungsweise dem Wiedereindringen der Mythologie in die reine Lehre der Propheten, und auch die Aufgabe der modernen auf die Systematik gerichteten jüdischen Philosophie könne keine andere sein als die, gegen alle noch vorhandene oder sich neubildende Mythologie in unserer Mitte in Kampfstellung zu treten (S. 13 f.).

Das 2. Kapitel trägt die Überschrift: Allgemeine Charakteristik und Quellen der jüdischen Philosophie (S. 15). I. Altertum.

„Den Angelpunkt der Entwicklung des Geistes im Judentum bildet die Lehre vom Geiste selbst.“ „Der Kampf gegen die Engellehre ist nichts anderes als der Kampf gegen die Trübung der Einheit des Geistes: ‚Es gibt keinen Geist außer Gott‘, so kann und muß man den Standpunkt jener strengen Monotheisten formulieren,

welche die treibende Kraft in der Vorbereitung und Besiegelung des josianischen Bundes darstellen“ (S. 19).

„Engellehre und Ideenlehre verweben sich bei Philo zu einem einheitlichen theosophischen Mythos“ (S. 29).

Es gebe keine religiöse Lehre und kein philosophisches System, dessen ethischer Geist der Lehre der Propheten so nahe verwandt wäre wie der Geist Platos (S. 30).

Dringend sei das Problem, warum sich das Judentum im Altertum Plato und im Mittelalter Aristoteles angeschlossen (S. 34).

Weise man auf die Araber hin, so sei der Tatbestand so, daß bei den Arabern, selbst bei den extremen Aristotelikern tatsächlich Plato, durch Vermittlung der Neuplatoniker die Herrschaft führt, während in der jüdischen Philosophie der Aristotelismus viel reiner zum Ausdruck komme (S. 35). — II. Talmudische Zeit. (1. Vorbemerkung. 2. Tannaitische Zeit.) In der vormischnaitischen Zeit verhalten sich die autoritativen Vertreter des Judentums der mystischen Lehre gegenüber ablehnend (S. 56).

Um die Änderung zu ermitteln, welche um die fragliche Zeit in den Grundprinzipien der Geheimlehre in die Erscheinung tritt, geht der Vf. etwas näher auf den Inhalt der Schöpfungs- und Merkabalehre ein (S. 69). „In dem weiten Gefüge der Merkaba war für alles Raum. Ebenso aber hatte die in die monotheistische Schöpfungslehre unversehens, zuerst gleichsam nur in der ethischen Anwendung eingeflossene Ideenlehre die Richtung auf ein ewiges hylisches Prinzip“ (S. 75).

Tendenz der weiteren Entwicklung, die mystischen Elemente immer mehr abzustoßen; Stellung der mystischen Lehren in Babylonien (S. 101).

III. Mittelalter. 1. Gaonäische Zeit. Die verschiedene Geistesrichtung in der Zeit der Tannaiten und Amoräer erscheinen im talmudischen Schrifttum in einem nivellierenden Durcheinander (S. 107). — Mit Maimuni überschreitet die Philosophie ihren Höhepunkt, die von ihr zurückgedrängte Kabbala tritt wieder in das aktuelle Interesse (S. 109). 2. Klassische Periode, a) Philosophie des Ostens; zwei Faktoren: die griechische Philosophie und die karäische Bewegung (S. 117).

Einfluß des Aristotelismus auf die bisher in platonischen Bahnen sich bewegende jüdische Philosophie: der Mutazilismus (S. 120); beschränkter Einfluß desselben;

ihre Entstehung selbst ist zunächst auf die unmittelbare Berührung mit der aristotelischen Philosophie zurückzuführen; die karäische Bewegung (S. 124).

Die Antwort auf die Frage, warum sich das alte Judentum in Palästina und Alexandrien dem Platonismus, das Mittelalter dem Aristoteles angeschlossen hat: Zwischen der ersten und der zweiten Berührung des Judentums mit dem griechischen Geiste liegt ein Jahrtausend halachischer Disziplinierung des Volksgeistes (S. 140).

b) Philosophen des Westens. Bestreben Alfarâbīs, Ibn Sînâd, die peripatetische Philosophie mit den Grundlehren des Islams in Einklang zu bringen (S. 151).

Der tätige Verstand ist bei den Arabern der peripatetische Ausdruck für das Ideenreich Platons, „Aristoteles trägt im Grunde nur die Lehre Platons in veränderter Fassung vor“ (S. 154).

„Mit der Halacha wandert auch die Philosophie des Judentums aus dem Osten nach dem Westen.“

„Dieser geistigen Regsamkeit unter den Juden Spaniens, der Disziplinierung der Geister durch die halachische Dialektik und der Bekanntschaft mit den Werken der jüdischen Philosophen des Ostens haben wir es zu verdanken, daß die ersten Philosophen des Abendlandes Juden waren.“ (S. 159).

Eines der seit Hallevi meist diskutierten Probleme ist die Entwicklungsgeschichte der Gotteserkenntnis (S. 166).

Was die Beeinflussung der jüdischen Philosophie durch Griechen und Araber betrifft, so haben die jüdischen Philosophen unstreitig viel von den Arabern gelernt, sie lasen ihre Kommentare und Kompendien der griechischen Philosophie, gelangten aber durch eigene Arbeit zu einer richtigern Interpretation der Griechen als ihre Lehrmeister. Im Verhältnisse zu den Griechen selbst unterlagen sie wohl dem Einflusse des Neuplatonismus, aber sie kämpften gegen diesen Einfluß und gaben sich ihm keineswegs so uneingeschränkt hin wie die Araber. Das Resultat der Entwicklung war die Festhaltung jenes Moments im Neuplatonismus, das zu einem besseren Verständnis Aristoteles' und Platos führte und es ermöglichte, dem Griechentum für den Ausbau der jüdischen Lehre besonders das zu entnehmen, was dem Geiste dieser Lehre kongenial und

zur Entfaltung seiner eigenen inneren Kraft zu verhelfen geeignet war (S. 167).

3. Nachmaimunische Periode. a) Kabbala. „Mit Maimuni hat die jüdische Philosophie ihren Höhepunkt erreicht“ (S. 179). Außerhalb Babylons und Spaniens, in Palästina wurde die Mystik in Pseudoepigraphen und Midrasch weitergepflegt und zwar vorzüglich im Sinne der Merkabalehre (S. 180).

Das Buch Iezira Substrat zur Entwicklung der Kabbala, deren klassische Werke sämtlich im Grunde nichts weiter als Kommentare des Buches Iezira sind. „Der Iezirakommentar Saadjas, des ersten Systematikers der jüdischen Philosophie, bildet nicht nur den entscheidenden Wendepunkt zur Entwicklung der jüdischen Philosophie, sondern auch den Ausgangspunkt der rückläufigen Bewegung, der Kabbala“ (S. 183).

Den Grundgedanken des Buches Iezira gibt Saadja dahin an: Das erste, was Gott geschaffen hat, sind die zweiunddreißig Dinge, zehn Zahlen und zweiundzwanzig Buchstaben, aber nicht abstrakt und separat, sondern er zeichnete sie in die (vorher geschaffene) Luft ein, wodurch die Figuren und Gestalten entstanden sind (S. 187).

Als derjenige, der die in der Kabbala blühende geschichtliche Symbolik, nach welcher jedem geschichtlichen Ereignisse, ja einer jeden Handlung des Menschen ein bestimmter Vorgang in den Regionen der Oberwelt entspricht, in die Wege systematischer Entwicklung geleitet hat, darf Barsilai betrachtet werden (S. 193). — Das Licht keine Neuschöpfung, sondern Gott selbst, aus dem die Finsternis durch Zimzum, durch einen göttlichen Akt der Selbstbeschränkung hervorgegangen ist (S. 195).

„Überhaupt hat die Kabbala in der Aufnahme der prinzipiellen neuplatonischen Lehren mit dem Bahir den Sättigungspunkt erreicht: Die Emanation der Hyle aus dem Geistigen, die Hyle als positives Prinzip des Bösen, die absolute Unerkennbarkeit Gottes ... und endlich die Ideenlehre — diese Lehren sind bereits im Bahir vertreten“ (S. 201).

„Diese prinzipiellen Lehren stehen in allen Systemen, in welchen sie vorkommen, im Zusammenhang mit mythologischer Gedankenbildung und sind diese Systeme, streng genommen, nicht philosophisch.“ „Die Kabbala hat vielfach die Geister verwirrt, die Probleme hat sie weder

vertieft noch gelöst, die philosophische Erkenntnis in positiver Weise niemals gefördert" (S. 206).

„Die eigentliche dialektische Philosophie des Judentums hat mit der Ausscheidung der Merkaba aus der Spekulation begonnen und mit dem Wiedereindringen derselben aufgehört" (S. 209).

Durch zahlreiche Texte hält der Vf. den Beweis erbracht, daß der Sohar in seinen systematischen Gedanken das Produkt einer innerliterarischen Entwicklung ist, deren Ausgangspunkt der Iezirakommentar Saadjas bildet. Den Kabbalisten sei es nicht sowohl um einen Protest gegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts als vielmehr um die Befriedigung der wiedererwachten Neigung zum Mythos zu tun.

b) Philosophie. Nach dem Tode Maimunis äußert sich der literarische Schaffensdrang auf dem Gebiete der Philosophie in einer unübersehbaren Flut von Schriften. Die literarische Produktion zeichnet sich, äußerlich wenigstens, durch Unselbständigkeit aus (S. 236). Die Klassiker der Philosophie werden ins Hebräische übersetzt, und alle philosophische Gedankenarbeit äußert sich in der Sprache der Väter (S. 238).

„Mit der Wendung in der Richtung der Verschmelzung der Philosophie mit der Kabbala tritt gleichzeitig das Bestreben in den Vordergrund, Aristoteles von den Ketzereien reinzuwaschen, die ihm in der philosophischen Literatur des Judentums, besonders auch von Maimuni inbezug auf die Seele, ihre Glückseligkeit und Unsterblichkeit, sowie in der damit zusammenhängenden Vorsehungsfrage nachgesagt worden sind" (S. 247).

„Joseph Schemtob meint, daß Aristoteles die Ideen nur in ihrer mystischen Gestalt bekämpft, die Ideen als Gedanken Gottes hingegen, die Lehre des richtig verstandenen Aristoteles, ja auch Maimunis ist" (S. 248).

Als Vertreter der Transzendentalphilosophie nennt der Vf. Windelband, Rickert und Cohen (S. 257).

Ein monotheistisches System der Transzendentalphilosophie habe zwei Hauptdisziplinen: Erkenntnislehre und Ethik (S. 262).

„Der Aristoteles der Physik hat sich von Plato, d. h. von der Ideenlehre ganz losgesagt, der der Metaphysik behält im Grunde die eigentliche Substanz der Ideenlehre

und modifiziert sie nur in gewissen, allerdings prinzipiell bedeutsamen Bestimmungen“ (S. 269).

Das erste Kapitel des zweiten Buches (Materie und Form) behandelt Maimunis Stellung zur Potenzialität der Materie (S. 281 ff.).

Gott „verhält sich zum Universum nach Art der Form zu einem Dinge, dem eine Form zu eigen ist, durch welche es eben das ist, was es ist; durch die Form nämlich besteht seine Wahrheit und sein Wesen. In diesem Sinne ist es gemeint, daß er die letzte Form und die Form der Formen ist, nämlich daß er es ist, an den das Sein und der Fortbestand aller Form in der Welt zuletzt sich anlehnt“ (S. 284).

„Die fast zum Dogma gewordene Ansicht, Maimuni sei ein Nachbeter Ibn Sînâs, muß entschieden abgelehnt werden“ (S. 286).

Der Vf. will zeigen, daß das System Maimunis auf Grundlagen und Voraussetzungen ruht, die der peripatetischen Philosophie Ibn Sînâs . . . prinzipiell entgegengesetzt sind (S. 287).

Der allgemeinen Annahme, Maimuni lehre, daß der absolut formlosen Hyle ein Sein dem Vermögen nach, ein potenzielles Sein zukomme, stellt der Vf. die Behauptung entgegen, daß M. die Lehre von dem potenziellen Sein der absolut formlosen Hyle nicht anerkennt.

Im folgenden bespricht der Vf. die Möglichkeit des Werdens und die Definition nach der Lehre des Aristoteles (S. 303 ff.) In der Metaphysik verschiebe sich der in der Physik eingenommene Gesichtspunkt. Aristoteles greife jetzt auf das Definitionsproblem zurück (S. 320).

„Es ergibt sich mit Klarheit, daß die Definition den Begriff des Wahrhaft-Seienden darstellt, und daß das Wahrhaft-Seiende ausschließlich den Trägern zukommt, jedenfalls aber kommt es ausschließlich ihnen eigentlich und in erster Reihe und schlechthin zu.“

Nicht unbedenklich findet der Vf. die Behauptung, daß das Einzelwesen auch Eigenschaften besitzen könne, welche nicht aus seinem Wesen fließen (? S. 336).

„Zur Wahrung der Realität der Naturformen bedarf es nicht des wirklichen getrennten Seins, wie sie Plato für die Ideen annimmt, dazu genügt die Abtrennbarkeit derselben“ (S. 369).

„Die meritorischen Einwände Ciceros gegen den geistig-transzendenten Gottesbegriff Aristoteles' sind ein eklatantes Zeugnis römisch-heidnischer Verstocktheit und Gedankenträgheit, die von der Materie sich nicht zu befreien und ihrem Gottesbewußtsein ohne handgreifliche Substanz keine Beruhigung zu schaffen vermag" (S. 370 f.).

Einen Widerspruch findet der Vf. darin, daß nach Aristoteles die Materie zugleich das unbestimmt Allgemeine und der Grund der individuellen Bestimmtheit sein soll, was sich dem bloß Potenziellen unmöglich zumuten lasse (S. 377). Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruches glauben wir in der Schrift über das Individuationsprinzip gegeben zu haben.

Die Metaphysik Aristoteles' wird, entgegen den in jüdischen Kreisen herrschenden Anschauungen, entschieden abgelehnt und die Physik zur allgemeinen Grundlage des eigenen Systems gemacht (S. 389).

„Die Ansicht, Gott habe eine absolut formlose Hyle geschaffen, wird von Maimuni als logisches Absurdum erklärt" (S. 411).

Fünftes Kapitel: Israeli. Dieser stellt sich zur Aufgabe, „die metaphysischen Grundprinzipien der Physik auf dem Boden der jüdischen Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts zu begründen" (S. 412).

Die Emanation der Materie aus Gott wird mit dem für Israeli charakteristischen Argument widerlegt: das wäre soviel wie Gott das Werden zuzuschreiben (S. 420).

In Israelis Abhandlung: Liber diffinitionum wird „die Definitionsfrage entschiedener als bei Aristoteles selbst als eine in ihrer Bedeutung rein logische erklärt" (S. 428). (Wir bestreiten, daß diese Frage von Aristoteles überhaupt als eine rein logische betrachtet wird.)

Sechstes Kapitel: Saadja. „Offenkundig" soll von den Lehren des Aristoteles die Schöpfungslehre negiert werden. Dagegen erinnern wir an die neueren Erörterungen über den Kreatianismus des Aristoteles.

Der Vf. rühmt von Saadja, „daß er die berufene Persönlichkeit war, welche die Gestaltungskraft besaß, alle systembildenden Momente in der Lehre des Judentums zusammenzufassen und in einen festgefügten Rahmen zu bringen" (S. 433).

Der Vf. spricht von dem Begriff von Gott als dem

Prinzip des Seins als einem den Griechen ganz unfaßlichen Begriff (S. 435).

Im Gegensatz zu dem Schöpfungsbegriff der arabischen Peripatetiker und der Gabirolgruppe, die sich mit der Schöpfung im Sinne von Einprägen der Form begnügen, postuliert Saadja auch die Schöpfung der Substanz (S. 447).

Die Anhänger der Emanation, die die Schöpfung aus Nichts als der Konsequenz des Werdens der Dinge nicht anerkennen wollen, gehen derselben nicht anders aus dem Wege, als indem sie das Werden in Gott selbst hineintragen (S. 451 f.).

Siebentes Kapitel. „Zu der Lehre Israelis und Saadjas bekennen sich auch Al-Moqammes, Abusahal und Bachja" (S. 469).

„Bachja (achtes Kap.) war der letzte Vertreter des Standpunkts der Physik, Gabirol, der jüngere, der erste Vertreter des Standpunkts der Metaphysik" (S. 473 f.). Im folgenden bespricht der Vf. 1. die Komposition der „Pflichten des Herzens", 2. die Schrift: Probleme der Seele (S. 477 ff.).

Neuntes Kapitel: Die Gabirolgruppe. Grundprinzip der Philosophie Gabirols ist die Lehre von der reinen universellen Substanz, welche allem Seienden außer Gott als Substrat dient. Der Begriff dieser Substanz ist der der potenziellen Hyle der Metaphysik. „Mit dieser Aristotelischen Lehre verbindet Gabirol die neuplatonische Lehre von den intelligiblen Substanzen in der Konzeption Proklus" (S. 501).

Die bisherige Auffassung der Philosophie Gabirols sei als irrtümlich und unhaltbar aufzugeben (S. 503).

Der Astronom Abraham bar Chija; sein philosophisches Interesse betätigt sich in homiletischen Betrachtungen auf philosophischer Grundlage (S. 504). „Das Weltbild, das er in scharfen Umrissen zeichnet, entspricht im Ganzen dem der Schrift ‚Problem der Seele', nur daß man hier den peripatetischen Einfluß stärker empfindet" (S. 506).

Moses ibn Esra schließt sich Gabirol in der Hauptlehre vom potenziellen Sein der ewigen Hyle an; ebenso in der Annahme der intelligiblen Substanzen (S. 508); Abraham ibn Esra könnte wohl in höherem Maße ein Neuplatoniker genannt werden als Gabirol (S. 509).

Ähnliches gilt von Juda Hallevi, während Joseph ibn Saddik zwischen beiden Standpunkten, Gabirols und der Saadjagruppe schwankt. In der Frage von Materie und Form steht er auf dem Standpunkte Gabirols, in dem Schöpfungsbegriff geht er mit der Saadjagruppe (S. 510).

Gegen jenen Punkt, an dem Gabirol die Deduktion der Metaphysik über die in dieser gesteckten Grenzen hinaus erweitert, um auf den peripatetischen Grundlagen das neuplatonische Weltbild aufzuführen, richten sich die Einwände Ibn Dauds (S. 510 ff.).

In einer Anm. S. 519 macht der Vf. auf die wichtige Unterscheidung der être possible und être en puissance aufmerksam. Eine weitere Anm. S. 523 ff. handelt von den Quellen Gabirols, der „auf dem Boden des Neuplatonismus steht“: I. Plotin — Proklus: „En effet, l'influence, qui prédomine dans la philosophie d'Ibn-Gabirol est celle des doctrines néoplatoniciennes“ (S. 524). II. Fünf Substanzen des Empedokles — Prüfung der Studien Kaufmanns. III. Die Polemik Ibn Dauds (S. 531 ff.).

Im zehnten Kapitel handelt es sich um die Stellung der Sphärentheorie in der jüdischen Philosophie (S. 534 ff.): 1. Saadja „Die Schöpfung der Seele vollzieht sich (nach S.) als ein neuer Schöpfungsakt in dem Momente, in welchem die Naturform des menschlichen Körpers die Disposition zur Empfängnis der Seele erreicht, so daß die Vollendung der Disposition selbst ebenfalls ein Teil des einheitlichen Körper und Seele umfassenden Schöpfungsaktes ist“ (S. 544).

„Die letzte höchste Form der Engel und auch der Seele des Menschen ist wohl ein geistiges Prinzip, aber dieses kann für sich nicht bestehen, es kann nur als ein Bestandteil des Fluidums auftreten, in welchem das körperliche Prinzip den anderen Bestandteil bildet“ (S. 549).

2. Bachja; er steht im Hauptwerke unter dem Einfluß des Neuplatonismus, besonders aber unter dem der Enzyklopädie der lauteren Brüder (S. 552).

3. Die Gabirolgruppe. „Das System Gabirols ist die Sphärentheorie im Sinne Plotins unter Ablösung der Emanation der Körperlichkeit durch die ursprüngliche Lehre der Metaphysik des Aristoteles von der potenziellen Urhyle als eines ewigen selbständigen Prinzips“ (S. 553). ‚Wie bei Saadja, so gibt es auch im System Gabirols keinen

Raum für einen hylefreien abstrakten Geist neben Gott“ (S. 557).

„Abraham Ibn Daud ist der erste unter den jüdischen Philosophen . . ., der sich der Sphärentheorie des arabischen Peripatetismus, abgesehen von der Emanation der Körperlichkeit, ganz anschließt und sie ausführlich entwickelt“ (S. 566).

„Hallevi lehrt die unmittelbare Emanation des Formprinzips auf alle Teile der Hyle: Hinter dem Körperlichen steht immer unmittelbar der alleine Geist (und nur die verschiedene Disposition der Hyle ist es, aus der die Diversität folgt). Auch Ibn Esra lehrt die Geistigkeit in allem Seienden, aber eine abgestuften Grades. Maimuni leuchteten diese beiden Gedanken ein“ (S. 592).

„Das, was wir körperliche Substanz nennen, ist kein Seinsprinzip, sondern eine teilweise Negation, richtiger eine teilweise Verdeckung der eigentlichen Substanz, des geistigen Geschehens . . . Die Rangordnung ist das Wesen und der Inhalt der Schöpfung: Das reine, ungeschwächte, geistige Geschehen ist Gott in seiner absoluten Einheit.“

Maimuni behandle „den Grundgedanken seiner Philosophie, die Auflösung des hylischen Prinzips, als sein großes Geheimnis“ (S. 595 f.).

„Das Problem Materie und Form nimmt nicht nur in der Philosophie, sondern auch . . . in der Kabbala eine zentrale Stellung ein. Und berücksichtigen wir den innigen Zusammenhang, in welchem wir die Frage nach der Existenz abstrakter Geister mit diesem Problem gefunden haben, so sehen wir klar, daß die zentrale Streitfrage des jüdischen Altertums, die Engelfrage, ihren Zauber nicht verloren hat: Der Typus der Diskussion ist ein anderer geworden, das Interesse an der Einheit des Geistes ist durch all die wechselreichen Phasen der Entwicklung dasselbe geblieben“ (S. 603 f.).