

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 29 (1973)  
  
**Artikel:** Jehuda Halevi und die philosophische Position des Abraham Ibn Ezra  
**Autor:** Greive, Hermann  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-961511>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 06.05.2025

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

# **JEHUDA HALEVI UND DIE PHILOSOPHISCHE POSITION DES ABRAHAM IBN EZRA**

*Von Hermann Greive*

Der Beitrag ist als Vortrag (für den VI. Weltkongress für Judaistik in Jerusalem) konzipiert worden und wird hier trotz des zweifellos im Hinblick auf die Veröffentlichung in einer wissenschaftlichen Zeitschrift nicht unproblematischen Vortragscharakters unverändert abgedruckt, da andernfalls eine durchgreifende Umarbeitung notwendig gewesen wäre. Was mitgeteilt wird, hat somit eher als Herausforderung zur Diskussion denn als allseits abgesicherte wissenschaftliche Position zu gelten.

Jehuda Halevis *Kuzari* ist ein apologetisches Werk, d.h. zugleich ein polemisches Werk; das « Argument *für* den Glauben Israels » ist ein Argument *gegen* (im Prinzip) jeden anderen Glauben, nicht zuletzt, vielleicht sogar an erster Stelle, gegen den « Glauben » der Philosophen.

Die Philosophie, die der Autor angreift<sup>1</sup>, ist — so schon D. Cassel und später sehr dezidiert A. Zifroni — die islamische vor allem Avicennas. Sie trägt, genauer gesagt, die Züge der islamischen Philosophie. Denn angegriffen wird sie schwerlich *als* islamische, sondern

<sup>1</sup> Ich beziehe mich insbesondere auf deren zusammenhängende Charakterisierung im I. Buche, Nr. 1-3, und im V. Buche, Nr. 2-14; s. Das Buch Al-Chazarî des Abû-l-Hasan Jehuda Hallewi im arab. Urtext sowie in der hebr. Übers. d. Jehuda ibn Tibbon, Hg. v. H. Hirschfeld, Leipzig 1887; ich zitiere im folgenden nach der deutschen Über. Hirschfelds: Das Buch Al-Chazarî, Breslau 1885. Die philosophische Position Abraham ibn Ezras betreffend s. vor allem D. Rosin, Die Religionsphilosophie Abraham ibn Esra's, in: Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums 42 (1898), 17-33, 58-73, 108-115, 154-161, 200-214, 241-252, 305-315, 345-362, 394-407, 444-457, 481-505; 43 (1899), 22-31, 75-91, 125-133, 168-184, 231-240, sowie H. Greive, Studien zum jüdischen Neuplatonismus, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Ezra, Berlin-New York 1973 (Studia Judaica VII).

als *jüdische*, sofern sie bereits vom Judentum oder von Juden rezipiert ist, in der Sicht Jehuda Halevis also ein jüdisches Problem, eine Bedrohung des dem Prinzip der Tradition verpflichteten und somit entschieden geschichtlichen jüdischen Glaubens darstellt. Das Engagement des Verfassers, der Nachdruck der kritischen Argumentation, die zumindest subjektive Konsequenz, mit der sie vorgetragen wird, lassen dies unschwer erkennen. Es geht nicht um eine fremde, sondern um die eigene Gruppe, es geht — überspitzt gesagt — nicht um Feinde, sondern um Freunde.

In der Tat hatte der aristotelisierende Neuplatonismus oder neuplatonisierende Aristotelismus avicennischer Prägung im Jehuda Halevi zeitgenössischen Judentum bereits Fuss gefasst; so sehr Fuss gefasst, dass er in den Jahren nach Abfassung des Kuzari der je nach der Perspektive dunkle oder auch goldene Grund eines umfassenden Kommentarwerks zur Bibel werden konnte, das dann seinerseits zum Standardwerk werden sollte. Womit doch wohl zumindest gesagt ist, dass diese Sicht der Dinge die Sicht weiter, vielleicht der herrschenden Kreise, wenn nicht gar die (im Judentum jener Zeit) herrschende Sicht überhaupt war. Abraham ibn Ezra, an dessen Kommentare zur Bibel hier gedacht ist, ist — literarisch greifbar — (vielleicht der führende) Repräsentant jener avicennischen « Aufklärung », die im Kuzari kritisiert wird.

Bei erstem Zusehen scheint diese These den Charakterisierungen zumindest einer der beiden benannten Kuzari-Stellen, nämlich denen des I. Buches, Nr. 1-3, einigermaßen zu widersprechen. Man tut indessen gut daran, sich durch zugespitzte Formulierungen nicht irreführen zu lassen. Es ist hier, gerade hier : zu Anfang des Buches, mit *Überzeichnungen* zu rechnen, mit der alten und neuen Neigung des Polemikers, « bis zur Kenntlichkeit zu verzerren », komplizierende Einschränkungen beiseite zu lassen und den harten Kern der Sache mitsamt ihren vielleicht für das « Opfer » selbst unbequemen und möglicherweise wohlweislich nicht zu Ende gedachten Konsequenzen ins Licht zu rücken. Der schlechtweg der Liebe und des Missfallens bare Gott und der allem Anschein nach völlig vergeblich — weil ungehört — betende Mensch des Philosophen Jehuda Halevis ist, so scheint es, nicht der Gott und nicht der Mensch der Philosophie Ibn Ezras. Indes, der — literarische — Philosoph Jehuda Hale-

vis gibt nicht unvermittelt die philosophische, sondern Jehuda Halevis Konzeption vom philosophischen « Glauben » wieder. Die betreffenden Formulierungen sind schliesslich nichts als die Wahrheit Jehuda Halevis vom philosophischen Begriff der Liebe und des Missfallens Gottes sowie des Gebetes des Menschen.

Jedenfalls sind die *Übereinstimmungen* zwischen dem (literarischen) Philosophen des Kuzari und dem Philosophen Ibn Ezra zumindest in den Grundpositionen verblüffend.

Dies gilt selbst mit Rücksicht auf einen entscheidenden Zug des Feindbildes Jehuda Halevis, für welchen es an einer Übereinstimmung mit Avicenna gerade fehlt: nämlich für das Moment der Astrologie. Astrologische Orientierung gehört zwar nicht unwidersprochen zum engeren Begriff des Philosophen und wird auch demgemäss nicht als in und mit der philosophischen Geisteshaltung als solcher bereits gegeben hingestellt ; nichtsdestoweniger aber — und zwar zu Recht — ganz unzweideutig in die Nähe des philosophischen Denkansatzes gerückt. So beispielsweise Kuzari I 97, wo Astrologen und Wahrsagern die Auffassung nachgesagt wird, « dass ihr *auf eigenem Denken beruhendes Handeln* näher [d.h. angemessener] sein würde, als das wahrhafte » (im Sinne Jehuda Halevis). Demgemäss werden dann auch Kuzari V 2 (Anfang) die Astrologen in einer Reihe mit den Philosophen genannt und zusammen mit diesen — bezeichnenderweise neben Naturforschern, Adepten, Zauberkünstlern und Materialisten — abqualifiziert. « Wessen Seele », heisst es dort, « ist ... hinreichend widerstandsfähig, um sich nicht von den ihr begegnenden Ansichten der Naturforscher, Astrologen [usf.] ... Philosophen und anderer täuschen zu lassen ». Naturforscher (zumindest Mathematiker), Astrologe und Philosoph, genau all das war Ibn Ezra ; Ibn Sina dagegen gerade nicht, er nahm gegenüber der Astrologie eine Jehuda Halevis eigener Position ähnliche durchauskritische Haltung ein.

Trotz der Relevanz, die dem behandelten Momente aus diesem Grunde zukommt, reicht es dennoch allein nicht aus, die aufgeworfene Frage zu klären. Es ist lediglich eine Seite der rationalen Welt-sicht, die kritisiert wird ; eine Seite zudem, die Jehuda Halevi allem Anschein nach dem engeren Kreis philosophischer Anschauungen nicht zuzählt. Gilt die aufgestellte These, so muss sie sich gerade

auf dem im engeren Sinne philosophischen Felde bewähren. Dies ist in der Tat der Fall, und zwar so, dass der Grundzug der von Jehuda Halevi kritisierten Philosophie einerseits und des philosophischen Weltbildes Ibn Ezras andererseits in des letzteren Konzeption aufs engste mit astrologischen Vorstellungen verknüpft ist. Der Überzeugung von der Bedeutung der Gestirne und Sphären für die irdische Welt setzt Ibn Ezra den philosophischen « Glauben » an die erlösende Kraft der Erkenntnis, des Wissens und der Einsicht entgegen, und zwar nicht nur des Wissens um die Geheimnisse der Gestirne und Sphären selbst (das zur Vorausschau befähigt), sondern letztlich des Wissens um und der Einsicht in das Allgemeine und Notwendige schlechthin, worin ihm zugleich die höchste Form des Gottesdienstes besteht. Wogegen Jehuda Halevi einwendet : « Im Dienste Gottes gibt es kein Grübeln, Klügeln und zu Rate gehen, und wäre dies möglich, dann wären die Philosophen mit ihrer Weisheit und ihrem Verstande zum Doppelten von dem gelangt, was die Israeliten erreicht haben » (Kuzari I 99, Ende).

Expliziert stellt sich die gnoseo-soteriologische Grundüberzeugung Ibn Ezras so dar, dass Wissen um das Allgemeine und Notwendige notwendig Verbindung mit dem Allgemeinen und Notwendigen bedeutet, welches — keineswegs nur ein Gedankending — als Welt des Wissens Wirklichkeit ist, d.h. als obere, den Gestirnen und Sphären und ihrem Einfluss überhobene, selbst die Gestirne und Sphären beherrschende Welt der Intelligenzen oder aktiven Intellekte, und eben so des ihm verbundenen Menschen — genauer gesagt seiner (geistigen) Seele, da und sofern sie dieser Welt ihrem Ursprung und Wesen nach zugehört — Befreiung zu ewigem Glück und damit sein letztes Ziel. Diese Sicht der Dinge unterwirft der Autor des Kuzari seiner traditionalistischen Kritik, und zwar nicht nur pauschal ihr Prinzip, sondern auch ihre Einzelzüge. Das, was dem Menschen wahrhaft zum Heile dient, *ist* weder Erkenntnis und Einsicht, noch kommt es ihm durch diese zu ; es erreicht ihn vielmehr als Überlieferung begnadeten Propheten gewährter Offenbarungen (Kuzari III 53). Folglich geht es im Hinblick auf Erlösung gerade nicht entscheidend um die Verbindung des passiven (menschlichen) Intellekts mit den oder dem aktiven, nämlich dem *dator formarum* der irdischen Welt (Kuzari I 1), führt nicht solche Verbindung zur

Unsterblichkeit (Kuzari V 14) und Glückseligkeit (Kuzari V 18), ist also nicht diese Stufe der Vereinigung mit der oberen Welt « das äusserste, ersehnte Endziel für den vollkommenen Menschen » (Kuzari I 1). Was hier kritisiert wird, entspricht nahezu exakt der Vorstellungswelt Ibn Ezras.

Weitgehend auch die Einzelheiten der implizierten Theologie und Kosmologie, die dem zum Zweck der Kritik in den Dialog eingeführten Philosophen in den Mund gelegt werden. Gott ist — nicht nur für den Philosophen des Kuzari, sondern auch in der Sicht Ibn Ezras — «über Streben und Absichten hoch erhaben» (wie dies auch näherhin zu verstehen sein mag) und auch «erhaben über die Kenntnis der Einzelwesen [oder des Einzelnen] » (jedenfalls weiss er um das Einzelne nur vermittelt des Allgemeinen) ; der Mensch geht nach des einen wie des anderen Konzeption nicht schlechthin als ganzer direkt auf Gott zurück (wenn auch die überpointierte Formulierung : « Auch hat er [nämlich Gott] niemals den Menschen erschaffen », von Ibn Ezra zurückgewiesen werden würde) ; die Welt ist umfassend verstanden dem Philosophen des Kuzari sowohl wie Ibn Ezra zufolge « anfanglos » (haš-šem hû' ôsäh tamîd, lehrt der Exeget im gäng. Kom. zu Ex 3,2). Dass für Ibn Ezra (wie wohl auch für Jehuda Halevi selbst) der Satz gilt : « Alles geht auf die Erste Ursache zurück », versteht sich von selbst ; schwerlich jedoch die Bemerkung : « nicht auf einen von ihr ausgehenden Willen », es sei denn, der Zusatz « von ihr ausgehenden » zielt auf einen geschaffenen oder geschöpflichen Willen ab (Kuzari I 1). Endlich lehrt — um mit dem untersten Unten und dem obersten Oben der geschaffenen Welt zu schliessen — sowohl der Philosoph des Kuzari als auch Ibn Ezra « die Ewigkeit der Materie » (in der deutschen Übersetzung Hirschfelds heisst es ungenau « Nichterschaffenheit der Welt »), d.h. der Materie der irdischen Welt (Kuzari V 14), und die Existenz « von der Materie losgelöste[r] Geisteskräfte » (Kuzari I 1), welche Ibn Ezra als sūrôt 'āmāt belô gûfôt definiert und in genauer Übereinstimmung mit der Terminologie der mittelalterlichen hebräischen Übersetzung des Kuzari 'ālohîm und mal'akîm nennt (Kuzari V 21) ; bei der Skizzierung der Grundvorstellung des ibn-ezraschen Denkens ist von diesen « wahren Formen » unter Verwendung des Terminus Intelligenzen (bzw. aktive Intellekte) bereits die Rede gewesen.



Mit Beobachtungen wie diesen, welche Übereinstimmungen gelten, die zentrale, die Lehre des Kuzari-Philosophen wie Ibn Ezras geradezu konstituierende Konzeptionen betreffen (und denen sich weitere ähnlicher Art hinzufügen liessen) muss es keineswegs sein Bewenden haben, wie weitreichende Schlüsse aus ihnen auch bereits gezogen werden können. Sie lassen sich vielmehr durch Einzelbeobachtungen ergänzen, die mit Rücksicht auf das zur Diskussion stehende philosophische System zwar zunächst eher sekundär erscheinen mögen, im Hinblick auf die zum Thema gemachte Frage und ihre Beantwortung indessen nichtsdestoweniger wichtig, vielleicht sogar noch entscheidender sind.

Die wohl bedeutsamste Beobachtung dieser Art betrifft die Schriftstelle 1 Chr 28,9, genauer eine bestimmte Interpretation dieser Stelle, die von Jehuda Halevi zwar speziell den Karäern nachgesagt wird, jedoch ebensowohl (zumindest im Auch-Sinne) zum Gedankenkreis des Kuzari-Philosophen gehört. Dies geht nicht nur aus inhaltlichen Momenten hervor, sondern lässt auch und schon die Stelle, an welcher sie steht, ganz unzweideutig erkennen. Die Bemerkung folgt unmittelbar auf Ausführungen des Rabbis zu verschiedenen Lehren der Philosophen, die mit der Ermahnung oder auch Warnung abschliessen : « Das sind alles Spitzfindigkeiten ... ; wer davon sich täuschen lässt, ist in jedem Falle ein Gottesleugner » (Kuzari V 21). Der Text selbst, auf den hier abgezielt ist : der Hinweis auf die genannte Schriftstelle und ihre in Jehuda Halevis Sicht missbräuchliche Deutung, lautet wie folgt : « Lasst auch den Beweis [beiseite], den die Karäer aus dem letzten Befehle Davids an seinen Sohn herauslesen, da er sagt : ' Nun mein Sohn Salomo, erkenne den Gott deines Vaters und diene ihm ' — woraus sie den Beweis ziehen, dass man zuerst Gott in Wahrheit erkennen müsse, dann erst sei seine Anbetung Pflicht. » Dies ist ein verblüffender Text, verblüffend gerade mit Rücksicht auf unsere Fragestellung, da Ibn Ezra eben dasselbe Schriftwort mehrfach in wichtigem Kontext aufnimmt, um seine eigene Auffassung darzutun, und zwar in etwa dem Sinne, der von Jehuda Halevi diskreditiert wird. So im Sefär jesôd môra' (Kap. I), wo das Moment der von Jehuda Halevi kritisierten Abfolge *Gotteserkenntnis* - *Gottesdienst* durch ein hinzugefügtes 'ahar kak sehr bestimmt zum Ausdruck gebracht wird (« 'Erkenne

den Gott deines Vaters und diene ihm ' *danach* »), wie auch im gängigen Kommentar zu Ex 20,2, höchst auffällig und belangreich genug innerhalb der Aufzeichnung eines Streitgespräches des Autors mit Jehuda Halevi. Ibn Ezra ist — wenngleich weit entfernt, die Notwendigkeit der Erfüllung der (tradierten) Gebote in Frage zu stellen — entschieden der Ansicht, dass Gotteserkenntnis dem Gottesdienste voraufgehen muss, was besonders an der bezeichneten Stelle des Sefar *jesôd môra'* deutlich wird, und denkt dabei an eine Gotteserkenntnis aus eigener Einsicht, worauf der Akzent an der genannten Stelle des gängigen Kommentars zu Exodus liegt. Hier folgt auf die Anführung des diskutierten Schriftwortes unmittelbar die Bemerkung : « Und die(se) Erkenntnis vollzieht sich im Sinn (oder Herzen), nicht durch mündliche Mitteilung. »

Nach den vor Augen geführten Momenten, den Übereinstimmungen in wichtigen Punkten der geistigen Orientierung, speziell der philosophischen Lehre, und zwar entscheidende Züge derselben betreffend, sowie auch der zuletzt gemachten Einzelbeobachtung zufolge, deren nähere Erörterung dann wiederum zu einem für die umstrittene Philosophie durchaus konstitutiven Zuge geführt hat (zur Frage nach der Bedeutung der Gotteserkenntnis im oder für den Erlösungsprozess), ist die im Kuzari Jehuda Halevis zur Zielscheibe der Kritik gemachte Philosophie oder philosophische Geisteshaltung *vom Zuschnitte* derjenigen des Abraham ibn Ezra. Steht dies jedoch einmal fest, so ist angesichts der persönlichen Beziehungen zwischen den beiden Autoren nichts wahrscheinlicher, als dass der jüngere dem älteren in der Tat bei der Abfassung seines Werkes vor Augen gestanden, dass also Ibn Ezra Jehuda Halevi für seine Darstellung des Philosophen gleichsam als *Modell* gedient hat. Mit diesem Bilde (vom Modell) ist auch bereits angedeutet, dass (im Rahmen der explizierten These) keineswegs alle Züge des Philosophen Jehuda Halevis an Ibn Ezra wiederzufinden sein müssen ; denn die Gestalt des Kuzari ist — weit entfernt, ein Porträt zu sein — zum *Typ* stilisiert. Was Jehuda Halevi zeichnet, ist nicht Ibn Ezra als Philosoph, sondern die Gestalt des Philosophen schlechthin, so wie er sie sieht ; sie sieht, dies allein soll gesagt sein, orientiert an der Geistigkeit seines unbequemen jüngeren Zeitgenossen Abraham ibn Ezra.



Dass dieses Ergebnis aufs beste mit dem zusammenstimmt, was aus den beiden Kommentarstellen hervorgeht, an denen sich Ibn Ezra auf Gespräche mit Jehuda Halevi bezieht (im gäng. Kom. zu Ex 20,2, die Stelle ist bereits beigezogen worden, und im Kom. zu Dn 9,2), sei nurmehr als eine Art Nachbemerkung verzeichnet.