

משפט הבחירה

והוא

כלל ה' של מאמר ב' מספר אור ח'
להרב הגדול חסדאי ב"ר יהודה קרשקש
מוגה ומדויק היטב ע"פ כ"י שונים.

∴

לכבוד בית המדרש בברעסלויא

אשר על שם פרענקעל יקרא ביום מלאח לו עשרים וחמש שנה

ולכבוד המורים

אשר מפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים ובנפשם קשורה

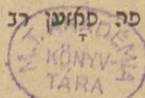
נפש תלמידיהם

הוליק לאור

שרגא פיבוש בלאך

חוכה פה פאזען דב נעדת אחיס.

תרל"ט.





KAUFMANN
DÁVID
KÖNYVTÁRA

B. 571.

הכלל הה' בבחירה

ויכלול ו' פרקים.

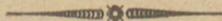


- פרק א'** כביאור דעת מו' שיראה שמבע האפשר נמצא.
- פרק ב'** כביאור דעת מו' שיראה שמבע האפשר בלחי נמצא.
- פרק ג'** כביאור הדעת האמתו כפיו מה שתחייבה התורה והעיון.
- פרק ד'** כביאור ידיעתו והשגחתו ית' בנמצאות.
- פרק ה'** בתוספות ביאור הדעת הזה בהיתר הספק העצום הזה אשר לא סרו הקדמונים מלהסתפק עליו.
- פרק ו'** כביאור שמה שתבאר בזה מצד העיון הוא מוסכם לדעת רד"ל.



ואלו הם ראשי תיבות בשנויי הנוסחאות.

- ד' הוא דפוס וויען משנת תר"כ.
- כ"ו הוא כתבי יד בלי שם ידוע.
- כ"ז א' הוא כתב יד אחד ולרוב הכתב יד אשר להר"ר שלמה האלבערסטאם המופלג חכם ואוהב חכמה.
- כ"ז מ' הוא כתב יד בעקד הספרים אשר למלכות בייערן כמינכען הכירה.



בבחירה

לפי שכבר קדם לנו שמיסודות הדת היא הבחירה ושתהיה רשות כל אדם נתונה לו — למה שלא תפול גם המצוה למוכרח ואנוס לפעול דבר מוגבל אבל צריך שיהיה מוכח לרצונו הפשוט לכל אחד מהכדדין וזו תהיה הצוה לו ראויה ומתיחסת — והיה יקוד הבחירה היות טבע האפשר נמצא והיו הראשונים כבר נתחבטו בו ומינינו בהם לפי מה שהגיעו לידינו מדבריהם דעות מתחלפות: הנה צריך שנחקור בהם כפי התורה והעיון. ולפי שהדעות שמואלנו בהם הם בשני חלקי הסותר הנה חלקנו הכלל הזה לג' פרקים. הב' הראשונים בשני הדעות וטעמותיהם כפי מה שבא בכח דבריהם. והג' זכיר בו מה שתחייבהו התורה והעיון לפי מה שיראה לנו. וראוי שלא ישיגנו עללה בחקירה הזאת כי הפנה הזאת יקוד ועמוד גדול בידיעת השם הנמצאות כמו שרמזנו בכלל הא' עד שהטעות בה מביא אל טעויות¹ גדולות ועלומות בידיעתו יתברך והשגחתו הנמצאות ולזה ארפנו עוד ג' פרקים כמו שיראה בדברינו בסוף הכלל²) הזה בג"ה:

הפרק א בבאור דעת מי שיראה שטבע האפשר נמצא.

והנה יתבאר זה אם מצד העיון ואם מצד התורה. אם מצד העיון יראה מפנים.

מהם כי למה שהוא מבואר שהדברים טבעיים היו או מלאכותיים לא ימצאו אלא בקדימת ד' סבות והם הפעל והחמר והצורה והתכלית כמו שהתבאר בספר השמע ואנחנו נראה בקצת הדברים שמקצת סבותיהם נמצאות וקצתם בלתי נמצאות ואפשר שימצאו כלם או שלא ימצאו הנה באפשרות סבות הדברים יתחייב אפשרות הדברים עצמם.

ומהם שאנחנו נראה הרבה מהדברים נחלים ברצון ולפי שהוא מבואר שהאדם לו שירצה ושלא ירצה למה שאם היה האחד מחוייב לא היה רצון אבל הכרח וחייב הנה אם כן הוא מבואר שטבע האפשר נמצא.

ומהם שכבר התבאר בספר השמע שהדברים מהם שיבאו בקרי ובהזדמן ומפאת נפשם ואם היו הדברים כלם מחוייבים כמו שהתחייב אם לא היה טבע האפשר נמצא היה כל אחד מהם מחוייב שימצא ומה שהוא מחוייב שימצא לא יצדק עליו שימצא בקרי כי לא יצדק עלות השמש מחר שיעלה במקרה ולזה הוא מבואר שאין הדברים כלם מחוייבים ושטבע האפשר נמצא. ומהם שאם לא היה טבע האפשר נמצא והיה האדם מוכרח על פעולותיו והיה החשדלות והחריצות דבר בטל והיה מתחייב בטול הלמוד וההתלמדות

¹ ד': הטעויות, כ"י: טענות. — ² ד': (בסוף הכלל =) בכלל.

ובטל ההכנות וההצעות כלם והזריוות באסיפת הקניינים והדברים המועילים והכריחה מן המזיקים וזה כלו הפך המפורסם והמוחש.

ומהם כי למה שיהיה הרצון לאדם נמשך אל הנפש המדברת שהיא נבדלת מהחמר אין ראוי שיפעל בה דבר חומרי כאלו תאמר גופות הגגלים שהם פועלים בגופות השפלים¹ למה שהוא מבואר שהנבדל² הוא מיוחד לפעול והחמר מיוחד להתפעל כמו שהתבאר זה כמה שאחר הטבע ולזה אין ראוי שידחשב שהגגלים שהם בעלי גופות יפעלו ויכריחו נפש האדם אבל הרצון לו³ משולח ומשולל מכל חיוב. הנה מכל אלו הפנים יראה מצד העיון שטבע האפשר נמצא.

אולם מצד התורה הוא מבואר גם כן מפנים.

מהם שאם היו הדברים כלם מחוייבים והיה האדם מוכרח על מעשיו היו מצות התורה ואזהרותיה כלם לבטלה אחר שהם בלתי מועילות להיות פעולות האדם מוכרחות ואינו בעל יכלת ורצון עליהם.

ומהם שאם היה האדם מוכרח בפעולותיו היה הגמול והעונש עליהם עול בחקו יתברך חלילה למה שהוא מבואר בעצמו שהגמול והעונש בפעולות לא יפול אלא בפעולות האדם הרצוניות אבל בפעולות שהוא מוכרח ואנוס לא יתכן בהם גמול ועונש ולפי שהגמול והעונש שרש משרשי התורה הוא מחוייב שהאדם בעל רצון משולח בפעולותיו ונקי מכל אונס והכרח. וזוהו יתבאר שטבע האפשר נמצא. והוא כונת זה הפרק.

הפרק ב בנאור דעת נוי שיראה שטבע האפשר בלתי כולל.

והנה יתבאר זה ג"כ אם מצד העיון ואם מצד התורה. אם מצד העיון יראה מפנים.

מהם כי למה שהתבאר בחכמה הטבעית שכל הדברים הנופלים תחת ההויה וההפסד יקדם בהכרח ד' סבות למציאותם והויה שבמציאות הסבות ימצאו המסובכים בהכרח הנה א"כ מציאות המסובכים מחוייב, לא אפשרי וכאשר נעיון זה ג"כ במציאות הסבות הנה הוא מחוייב בהכרח שיקדם מציאות סבות אחרות עליהן אשר במציאותן יתחייב מציאות הסבות ההם ויהיה בהכרח מציאותם מחוייב לא אפשרי וכאשר נבקש לסבות ההם סבות אחרות יהיה המשפט בהם אחד עד שיכלה אל הנמצא הראשון המחוייב המציאות יתברך שמו התבאר אם כן שטבע האפשר בלתי נמצא.

ומהם שהוא מהידוע בעצמו ומוסכם עליו שהדבר שאפשר שימצא ושלא ימצא יצטרך לסבה תכריע מציאותו על העדרו, ואם לא היה התערר קים ולזה כשנניח האפשר נמצא הנה בהכרח כבר קדמה סבה חייבה והכריע⁴ מציאותו על העדרו והויה הנמצא א"כ אשר הונחה אפשר מחוייב וכאשר

¹ כ"י: השכלים. — ² כ"י ק': שהשכל — ³ ד': נו. — ⁴ ד': עכריע.

נעיין גם כן בסכה הקודמת אם הונחה אפשרית כשנניחה נמצאת יתחייב כה אשר התחייב כאפשר הראשון אשר הונח נמצא עד שיקלה אל הסכה הראשונה והנמצא הראשון המחוייב המציאות יתברך.

ומהם שהוא מן הירוע בעצמו ומוסכם עליו שכל מה שיצא מן הכח אל הפעל יצטרך אל מוציא זולתו ויצאיהו ולזה יתחייב שכאשר יתחדש רצון האדם לפעול דבר מה הנה הרצון אשר היה בכח ויצא אל הפעל הנה מוציא זולתו בהכרח והוא הדבר אשר הניע הכח המתעורר להתקבץ להסכים עם הכח המרמה כמו שהתבאר בספר הנפש שהוא סבת הרצון הנה אם כן כשנמצא הקבוץ ההוא אשר הוא סבת הרצון כבר היה הרצון מחוייב והקבוץ גם כן מחוייב כשנמצא המניע וכשנאמר בזה שהמניע הראשון¹ ההוא הוא הרצון לכך שהוא הפך החיוב הנה יתחייב מזה אחר מבי' בטולים אם שיהיה הדבר מניע לעצמו ומוציאו מן הכח אל הפעל והוא הפך ההקדמה המוסכם עליה ואם שיהיה לרצון רצון קודם יניעהו ויוציאהו מן הכח אל הפעל ולרצון הקודם רצון אחר יתחייב לרצון אחר רצונים כבי' והוא בתכלית הבטול עם שכל אחר מתחייב מהקודם לו ולא יהיה ג"כ אפשר.

ומהם שהוא מן הירוע בעצמו כמו שנאמר שכל דבר מחודש צריך אל מחודש יחדשהו כי הרבר לא יחדש עצמו ולזה לו יציור שיהיו שני אנשים על מצב אחד וזוג אחת ותכונה אחת ויחס אחד לדבר מה בלי חלוף כלל לא יעבר שיבחר האחד מציאותו והאחר העדרו אבל יתחייב שיבחר וירצה האי' מה שבחר ורצה האחר וזה שאם היו מתחלפים בכחירה ורצון להיות החלוף מחודש יצטרך אל מחודש ומה סבת החודש מי יתן ואדע אחר שהיו מסכימים כמזג ובמולד ותכונה מכל הצדדין ואם האמת שמציאות האנשים האלו נמנע הנה אין החיוב מצד היותו נמנע אבל מצד היותו אפשר וכאשר התבאר שהוא מחוייב בהם שיהיה הרצון אחד הנה אם כן הוא מחוייב והכרחי ולא יהיה אי"כ אפשר.

ומהם שכבר התבאר בכלל האי' מזה המאמר שיריעת השי"ת מקפת בכל הפרטים כמה שהם פרטים ואם הם נעדרים שלא יצאו אל המציאות ולזה הוא מחוייב שכשידע החלק האחד מחלקי האפשר בהכרח שגייע, ואם לא לא היתה ידיעה אבל מחשבה או טעות אי"כ מה שהונח אפשר הוא מחוייב אין המלט ממנו.

ומהם שאם היה טבע האפשר נמצא הנה נצטרך להודות בהכרח שמציאות הרצון באי' מבי' חלקים בוולת סבה מחייבת אפשר ויתחייב אי"כ שיריעתו בו איננו מעצמותו כיריעתו הנמצאות להיותו סבתם אבל תהיה ידיעתו קנויה ונאצלת ממוציאותם והוא בתכלית הבטול שתהיה לידיעתו התחלה מזולתו. ומהם שהוא מבואר כי ההשגה בפרטים כשלא תהיה מצד הסדור הכולל

(¹) ד' : הלון.

היא נמנעת אלא ככח היולני והוא נמנע כחקו יתי והנה להיות מציאות הצד האחד כוולת סבה מחייבת הנה איננה מושגת מצד הסדור הכולל. הנה מכל אלו הדברים יראה מצד העיון שטבע האפשר בלתי נמצא.

ואולם מצד התורה למה שיתבאר ממנה כמה שאין ספק באמתו ממה שזכרנו מידעת השם שהיא מקפת ככל הפרטים ואם הם נעדרים וגם כנביאים נמצא שהיו מודיעים הרבה מהפרטים קודם היותם ואם לא היו מחוייבים בעצמם רצוני מה שהוא תלוי בכחירה כמו העניין בפרעה שכל זה הוראה גלויה שטבע האפשר בלתי נמצא. והוא כוננת זה הפרק.

הפרק ג בנאור הדעת האמיתי כפי מה שתמייבז התורה והעיון.

ונאמר שאחר שיש בכאן טענות מחייבות מציאות טבע האפשר וטענות מחייבות העדרו הנה לא נשאר אלא שיהיה טבע האפשר נמצא

בצד מה ובלתי נמצא בצד מה. ומה הם אלו הצדדין מי יתן ואדע.

ואומר שכאשר עייננו בטענות המחייבות מציאותו הנה לא יחייבו מציאותו אלא בכחינת עצמו. וזה שהטענה הראשונה מהיות קצת הדברים אפשר שימצאו כל סבותיהם ושלא ימצאו הנה הוא מערכה על הדרוש, וזה שאפשרות הסבות ההם הוא הדרוש ג"כ ולזה לא תתן האמת כלל בדרוש הזה. ואולם הב' הלקוחה מהרצון למה שהוא מכואר שהאדם לו שירצה ושלא ירצה הוא ג"כ מערכה על הדרוש כי האומר בהעדר טבע האפשר יאמר כי הרצון לו מניע יניערו יחייב חול הרצון בדבר ההוא או בהפכו המניע ההוא יהיה סבת הרצון. ולזה יהיה המניע הוא המחייב חול הרצון עם השאָר הרצון רצון, לא חיוב והכרח כי הוא לעצמותו אפשר שירצה אחד מהפכים בשוה ולולי מניע יחייבו⁽¹⁾ שירצה האחד והוא לא ירגיש בשום הכרח ואונס. ולהיות לעצמותו אפשר שירצה אחד משני ההפכים בשוה יקרא רצון לא חיוב. ואולם הג' הלקוחה ממה שהתבאר כטבעיות מהיות קצת הדברים נופלים בקרי הנה לא תחייב האפשרות אלא בכחינת עצמו ומהצד ההוא תתאמת נפילתם במקרה אבל לא ימנע שלא ימצאו בסבותיהם אשר הם מחייבות מציאותם. ואולם הד' שיסודה החריצות והשתדלות מכואר שלא תחייב אלא אפשרות הדברים בעצמותם כאלו תאמר שאלו היה היות האיש הזה מוכרח להיות עשיר לעצמותו⁽²⁾ היה ההשתדלות באסיפת הקניינים דבר בטל אבל אם הונח אפשרי⁽³⁾ לעצמותו ומחייב בכחינת סבתו שהוא החריצות והשתדלות הנה לא יהיה החריצות וההשתדלות לבטלה אבל יהיה הסבה העצמית לאסיפת הקניינים ואסיפת הקניינים מסובב לה. ואין דרך לומר היות הסבה

⁽¹⁾ כ"י: (מניע יחייבו) = מכיעו קחיצהו. — ⁽²⁾ כ"י: בעצמותו. — ⁽³⁾ כ"י: אפשר.

לכטלה למסוכב אלא אם כן היה המסוכב מצד עצמו מחוייב לעצמותו —
 כמציאות הסכה או בזולתה — ואז לא היה מסוכב. ואולם ה"ה הוא מבואר
 שלא תחת האמות על כ"פ וזה שהנפש המדברת אינה נבדלת אבל היא היולנית
 ומתפעלת ממוג הבעל נפש ולזה הוא אפשר כגופות הגלגלים וכ"ש במניעיהם
 שיפעלו כמוג הבעל נפש ויניעו הכח המתעורר אשר כאמצעות הסכמתו עם
 הכח המדמה יהיה הרצון כמו שהתבאר בספר הנפש, ואם תהיה ההנעה
 על צד החיוב או ישאר האפשרות קיים לא יתבאר זה מהטענה ההיא. ולזה
 הוא מבואר שאין בכל הטענות שמצד העיון שיחייב מציאות טבע האפשר
 אלא בכחינת עצמות הדברים הנמצאים ולא בכחינת סבותיהם.

והנה הטענות אשר מצד התורה גם כן לא יחייבו אלא מציאותו בכחינת
 עצמו. וזה שהטענה הלקוחה ממצות התורה ואזהרותיה שאם היו הדברים
 מחוייבים היו המצות והאזהרות לכטלה הוא מבואר שלא תחייב אלא אפשרות
 הדברים בכחינת עצמם וזה אמנם שאם היו הדברים מחוייבים בכחינת עצמם
 היו המצות והאזהרות לכטלה אבל אם הדברים אפשריים בכחינת עצמם
 ומחוייבים בכחינת סבותיהם לא יהיו המצות והאזהרות לכטלה אבל לתכלית
 חשוב, וזה כי יהיו סבות מניעות לדברים אשר הם אפשריים בעצמם במדרגת
 הסבות אשר הם סבות למסוכביהם כחריצות והוריות באסיפת הקניינים ואל
 הדברים המועילים והכריחה מן המויקים, ולזה יתאמת שאין בטענה הזאת
 מה שיחייב מציאות אפשרות בכחינת הסבות. ואולם הטענה השנית הלקוחה
 מהגמול והעונש שאם היה האדם מוכרח במעשיו היה הגמול והעונש עליהם
 עול כחוקו יתברך יראה שהיא טענה חזקה לכטל כל חיוב. ואמנם כשנתבונן
 בה אין התרה ממה שיקשה וזה שאם היו הגמול והעונש מחייבים מהעבודות
 והעברות כהחייב המסוכבים מן הסבות הנה לא יאמר בהם היותם עול כמו
 שאיננו עול הקרב אל האש שישרף ואם היה קרבתו אליו בזולת רצון. והנה
 כבר יתבאר במאמר הג' כג"ה שהגמול והעונש זה ענינו כמו שנייחד¹)
 הסכה שם כג"ה ולזה הוא מבואר שאין בכל הטענות ההם מצד העיון ומצד
 התורה מה שיחייב מציאות טבע האפשר בכחינת סבתו.

וכן אומר שכאשר עיינו בטענות המחייבות העדרו הנה לא יחייבוהו
 אלא בכחינת סבתו. וזה שהטענה האי' והב' והג' הלקוחות מסבות הדברים
 ומהמניעים המוציאים מן הכח אל הפעל והטענה הדי' ההנחית גם כן, מבואר
 מענינם שלא יתנו החיוב אלא בכחינת הסבות אבל בכחינת עצמם כבר
 ישארו אפשריים כמו שתאמר בחמר הראשון שהוא בכחינת עצמו אפשרי
 לקבל כל הצורות כבא זו אחר סור זו ואם בכחינת המניעים הוא מחוייב
 להתרות מהנחשת זגאר בכחינת סבתו והוא עם אפשרותו בכחינת עצמו אשר
 לא יסור ממנו, ולזה בהתרות הזגאר יש לו חיוב זמני בכחינת סבתו ר"ל

(¹) כ"י פ': שניסס.

אשר יסור ואפשרות נצחי בכחינת עצמו אשר לא יסור. וכן הטענות הלקוחות מיריעת השם בעתיד ומחודעת העתידות לנביאים ואף כמה שנתלה בו הבחירה הוא מבואר שלא תחייבנה בטול אפשרות בכחינת עצמם ואבל כבר יהיו הדברים אפשריים בכחינת עצמם ומחוייכים בכחינת סכותם, ומצד חיובם הוא הידיעה קודם היותם.

ולזה הוא מבואר שאין ככל הטענות הרם מצד העיון ומצד התורה מה שיחייב חיוב הדברים בכחינת עצמם ולזה היה האמת הגמור כפי מה שתחייבנה התורה והעיון שטבע האפשר נמצא בדברים בכחינת עצמם לא בכחינת סכותיהם אלא שהפרסום הזה מויק להמון למה שיחשבוהו התנצלות לעושי הרעה ולא ירגישו שהעונש נמשך מהעברות כהמשך המסובכ מן הסכה. ולזה היה מהחכמה האלהית לשומם ר"ל למצות ולאזהרות אמצעיים מניעים וסכות חזקות להישיר האדם אל ההצלחה האנושית, וזה אמנם לחסדו ולטובו הפשוט והוא היושר האלהי הנרמו באמרו כי כאשר יסר איש את בנו יי אלהיך מיסרך. שהוא ידוע שהאב לא יסר את בנו למונת הנקמה ולא לתכלית היושר אלא לתועלת הבן, וכן כשיסר השם את האדם אין הכוונה בנקמה ממנו ולא בתכלית היושר המדיני שאיננו ראוי אלא כהיות האדם רצוני¹ גמור בלא שום הכרח ואונם, אבל הכוונה הטוב² לכלל האומה והוא המכוון בו. ולזה יהיה ראוי גם בדיחות מחוייב בכחינת סכותו שזהו הטוב לאדם, אלא שצריך להתעורר שהחיוב הזה הוא ראוי כשיריה באופן שלא ירגיש בו הפועל אונם והכרח והוא סוד³ הבחירה והרצון. אבל בפעולות ההכרח והאונם ר"ל שיפעל האדם והוא מוכרח ואונם ולא⁴ יפעלם ברצונו הנה למה שאיננו פועל בהסכמת כחו המתעורר עם המדמה איננו פועל נפשו ואין⁵ ראוי שימוש לו העונש. וזה שאין לפעולות האנסיות מבוא בשתהיינה האזהרות והמצות מניעות לעשותן או להתרחק מהן כי מה שאין לאדם מבוא עליו לא יתכן בו מצוה ואזהרה, והעונש בעברות לא יהיה מהיושר האלהי למה שלא נמשך ממנו הטוב.

ואולם אם אי אפשר מכלתי שנאמר שטבע הרצון כן חייב שירצה וישלם ירצה כולת מניע מחוץ והוא הרעת הנכון כפי התורה כבר אפשר שתפול החלוקה בדרך אשר לקחנו בכלל האי מזה המאמר, וזה שיריה הדבר אפשרי בכחינת עצמו וסכותיו ומחוייב כסכת ידעתו כמו שהאפשר בשוהנח נמצא וידוע הוא אפשרי בכחינת עצמו והוא מחוייב בכחינת מציאותו או והיותו ידוע. ואם שיריעתו⁶ יתברך הוא בהדברים קודם היותם ולזה יראה שמה שהוא מחוייב קודם היותו איננו אפשרי, הנה איננו אפשרי בכחינת ידעתו אבל הוא אפשרי בכחינת עצמו. ולהיות ידעתו יתי בלתי

¹ ד': בלכונה. — ² כ"י א': (הטוב =) הנעת הטוב. — ³ ד': יסוד. — ⁴ ד': שלם. — ⁵ כ"י א': ואף. — ⁶ ד': (שיריעתו יתנ' = שחוק יתנ' יודע.

נופלת בזמן הנה ידיעתו בעתיר כיריעתו כדברים הנמצאים אשר לא תחייב הכרח וחיוכ בעצם הדברים. אלא שכאשר נקשה ונאמר האם ידיעתו קנויה מהנמצאים — כמו שקדם בשתי הספקות האחרונים — נשיב ונאמר שאנחנו לא נדע איך ידע אחר שידעתו עצמותו, והוא דרך הרב לפי דעתנו. ואולם כבר אפשר שיאמר עוד בתשובה כי למה שהוא מבואר שהדברים המושגים אינם מושגים כפי טבע הדברים המושגים אבל כפי טבע המושגים, וזה יראה הראות מבואר בהשגת החושים כי הנה חוש המשוש ישיג מושגו כשיקרב אליו וימששהו וישיג במקום המשוש לכך קור או חום קושי או רכות וחוש הראות ישיג ברחוק מקום וגונו וכן ההקש בשאר, ולזה כאשר היה המשיג הוזה נצחי בלתי נתלה בזמן ראוי שישג מושגיו כפי מדרגתו שהיא בלתי נתלית בזמן וזה אמנם לעצמותו ולזה ישיג כמה שלא נמצא השגה נצחית כאלו היה נמצא נצחי. והכלל העולה מהדברים שהחמר הוזה האפשרי כל אשר לא תפול בו הבחירה אין המלט ממנו מהיותו מחוייב בכחינת סבתו ואפשרי בכחינת עצמו והדברים אשר תפול בהם הבחירה אם נאמר שטבע הרצון כן חייב שירצה ושלא ירצה בזולת מניע מחוץ והוא הדרך הנכון לפי התורה יהיו הדברים אפשריים בכחינת סבתם ועצמותם ומחוייכים בכחינת ידיעת השם. ולהיותם אפשריים בכחינת עצמותם הנה החריצות ראוי בהם והמצות והאזהרות והגמול והעונש עליהם¹) למה שאם היה בוחר ההפך כבר הייתה ידיעת השם בו בהפך. ולא ישאר אלא השאלה איך ידע השם יתברך הדברים האפשריים, וכבר השכנו בו אם כפי דעת הרב ואם כפי דעתינו וככלל למה שהוא מקנה המציאות לזולתו מהנמצאים הידיעה בהם ראוייה ומחוייבת. ואיך שיהיה שורש הענין כלו — אפשרות מצד וחיוכ מצד — אין המלט ממנו.

וכבר העיר השלם אשר נכנס בשלום ויצא בשלום על כל אלו העמוקות כבאמר קצר, אמרו הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נדון והכל לפי רוב המעשה, הנה באמרו הכל צפוי הורה שהדברים כלם מסודרים וידועים והוא השורש הגדול אשר אין ספק באמתתו אשר נמערדו בו רגלי קצת חכמינו והוא אשר הביאנו לגלות הסוד הוזה למה שנתפרצו בו רבים מאומתינו היום ובאמרו והרשות נתונה העיר על סוד הבחירה והרצון וכי רשות כל אדם נתונה לו בכחינת עצמו כי לא תפול הצואה למוכרח ואנום ובאמרו ובטוב העולם נדון העיר בו על הישר האלהי בדין רוצה לומר כגמול ועונש שאיננו לא לתכלית נקמה ולא לכוננת בקשת יושר מדיני המוני — וזה אמנם לחיוכ אשר מפאת הסבות — אלא לסבת הטוב לכך כמו שקדם ובאמרו והכל לפי רוב המעשה אפשר שהעיר על חיוכ הסבות שיש שם קרובות ורחוקות כאמרו כי גבוה מעל גבוה שומר או ירמוז אל השרש הידוע לפי הקבלה היות

¹ (כ"י ט':) (עליהם =) גם כן ראוי עליהם.

העולם נדון אחר¹) רבו או אפשר שירמוז אל שרש גדול שיתבאר בכלל הו' בגי'ה.

הפרק ד ואיך טיטיה סדעת הזכ מסחיוב אלס החיוב נבחינת הסבות או החיוב נבחינת ידיעתו יתברך נרמו במקומות בבחובים וביחוד בספר קהלת ובמאמרי חכמים ז"ל במקומות אמרם אין אדם ניקף באצבעו מלמטה שאין מכריוזין עליו מלמעלה. ודרשו אמרו כי יפול הנופל ממנו ראוי היה זה ליפול מששת ימי בראשית שהרי לא נפל והכתוב קראו נופל אלא שמגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב, הרי שעם היות עברו מהאפשריים מה שעברו מששת ימי בראשית היה ראוי זה ליפול והסכה הקרובה העדר המעקה ועם זה ייוחס אל הקרי, והידיעה בו נמנעת לאדם למה שלא תקוף הפרטים להיותם בלתי בעל תכלית אמנם היא מחוייבת למי שהוא בלתי בעל תכלית וידעתו בבית. וממה שיוורה על זה גם כן אמרם לא דוד היה ראוי לאותו מעשה ולא ישראל היו ראויין לאותו מעשה אלא לומר לך שאם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל יחיד ואם חטא צבור אומרים לו כלך אצל צבור. ועם זה היו נענשים, והנה לא יתישב זה אלא בדרך אשר נחרנו. ומה שיוורה על חיוב גם כן אמרם בשעה שאמר להם הקדוש ברוך הוא מי יתן והיה לבכם היה להם לומר אתה תן ואף משה לא רמוזה להם אלא לאחר ארבעים שנה, מכאן שאין אדם יורד לסוף דעתו של רבו אלא עד ארבעים שנה. ומאמרים רבים זולת אלה מוסיפין ספק ומבוכה לפי הנראה מהם והם מתישבים בדרך זה כפשטם. וממה שיוורה על קיום ההשתדלות עם החיוב הוא אמרם אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני ואם לא עבשיו אימתי, ורבים זולתם אין צורך לזכרם כמו שאמר בגמרא סוכה בשביל ששה דברים חמה לוקה וכמו שבא במסכת מכות אם עד שלא נגמר דינו מת כהן גדול ומנו כ"ג אחר נגמר דינו חוזר במיתתו של שני ואמרינן נגמרא מאי הוה ליה למעבר היה לו לבקש רחמים שיגמור דינו לזכות ולא בקש שכל אלו המאמרים אין להם קיום אלא במה שהתבאר מהיות הדברים כלם מסודרים וידועים לו יתברך טבעיים היו או בחיוריים, ודי בזה לפי כוונתינו. והנה בכלל הששי יבאו דברים מסכימים ונאותים אל הדעת הוה להיות טבע האמת עד לעצמו ומסכים מכל צד וכאן הותר הספק הגדול שיעדנו בכלל האי מוה המאמר להתירו בכאן אשר מעדו בו רגלי הרבה מהראשונים כי לא שערו בחיוב אשר יסכים עם היושר האלהי התוריי, ואם היה מה שלא יסבלו היושר המדיני ההמוני וכי"ש לפי דעת התורה והוא הנכון שיסכים בו היושר המדיני ההמוני ודעהו: שכח והתהלה לאל.

(¹ ד': לפי.

הפרק ה בתוספת בלור הדעת הזו נכתר הקפק העלום היה אשר לא
 סרו הקודמים לבתפק עליו:

והוא איך יסכים היושר האלהי בגמול ועונש עם החיוב, ואם היה שיסכים
 מה ההפרש בין החיוב אשר בכחינת הסבות כוללת הרגש אונס והכרח
 וכין החיוב אשר בהרגש אונס והכרח. וזה שכבר יחשב שאם מעשה המצות
 והעברות הם סבות והגמול והעונש מסוככים להם עם חיוב המעשים הנה
 לא היה ראוי שיוכרל חיוב כוללת הרגש הכרח מהחיוב בהרגש הכרח בשיהיו
 הגמול והעונש מסוככים לאחד ובלתי מסוככים לאחר אחר שאין המלט
 לחיוב כשום פנים. ואם היה שנורה בהכרל הוה שבהרגש האונס וההכרח
 לא יהיה מקום לגמול ועונש למה שלא יהיה אז רצוני כלל, וכשלא ירגיש
 אונס יקרא רצוני ואם הוא מוכרח אלא שלא ירגיש בהכרח, הנה בדעות
 אשר בפנות התוריות איך יהיה בהם גמול ועונש מי יתן ואדע כי הוא
 מבוואר לפי הקבלה שהעונש בהם נפלא כאמרם אבל המונים והאפקורסים
 ושכפרו בתורה ושכפרו בתחיית המתים, ואמרם כמשנה אלו שאין להם חלק
 לעולם הבא וכו'. וכבר יראה בהם שאין לרצון ולבחירה מבוא בהם כלל
 וזה מפנים: ראשונה שאם היה הרצון הכרחי כאמונות הנה אם כן האמונה
 לא תהיה מדרגתה כחוקק האמת⁴, וזה שהרצון לו שירצה ושללא ירצה וכבר
 נוכל² להאמין שני הסותרין כבא זה אחר סור זה וכן תמיד וזה אם³ ירצה
 להאמינם והוא בתכלית הבטול. שנית שאם היה הרצון הכרחי כאמונה
 הנה אם כן המניע המחדש האמונה ההיא מסופק האמת בו — וזה שאם
 המניע בלתי מסופק האמת כלל הנה אין צורך בו לרצון -- ואם המחדש
 מסופק האמת בו הנה אם כן האמונה מסופק האמת בה. ג' יראה מזה הצד
 שאין לרצון מבוא על האמונה. וזה שאין האמונה דבר וולת חיוב היות
 הדבר חוץ לנפש כמו שהוא בנפש ומה שהוא חוץ לנפש אין לו התלות ברצון
 האמונה בו שהוא כן, הנה אם כן אין לאמונה התלות ברצון.

ואחר שהתבאר זה אומר שהמאמין אמונה מה וכל שכן אם היא אמונה
 מופתית אי אפשר מבלתי שירגיש חיוב והכרח גמול להאמין האמונה ההיא,
 וזה שאחר שהמניע ההוא חוק החיוב אין המלט ממנו והוא המופת המוחלט
 אחר שהנחנה⁴ אמונה מופתית, הנה החיוב וההכרח מבוואר נגלה ומורגש
 אצלו שהוא נמנע בחקו להאמין סותר האמונה ההיא. ולזה אם היה המין
 הוה מהכרח רצוני המורגש בו בלתי ראוי הגמול והעונש עליו כפי מה שהונח
 הנה לא אפשר איך יתכן הגמול והעונש באמונות. והנה מה שראוי שיאמר
 בהתר הספקות האלו כפי מה שאומר. הנה ראשונה למה שהיושר האלהי
 סונה תמיד אל הטוב והשלמות והיה הטוב והשלמות המצאת סבות מניעות

¹ ד': (נחוקק האמת =) נחוקק האמת. — ² כ"י פ': יוכל. — ³ א' כ"י.
 פ': (אם =) אם לא. — ⁴ כ"י פ': (שהכחונה =) שהאמונה.

אל פעולות הטוב היה מחוייב בחק היושר האלהי להמצאת המצות והגמול והעונש בהם להיותם סבות מניעות אל פעולות הטוב והיו סבות מניעות למה שהגמול והעונש נמשך מהם כהמשך המסובב מן הסבה ולזה יניעו הרצון והבחירה אל מה שראוי להתקרב אליו ולהתרחק ממנו. ולזה יתישב שראוי שייסכים היושר האלהי בגמול והעונש עם החיוב. ואמנם ההבדל אשר בין החיוב כוולת הרגש אונס והכרוז ובין החיוב אשר כהרגש אונס והכרח הנה הוא ראוי ממה שאומר. וזה שכבר יתבאר ממה שיבא בגזירת הצור בכלל הו' אם מצד העיון ואם מצד הכתובים מסכים עם מאמרי רז"ל במקומות מתחלפים שהתכלית הנכסף בעבודות ובפעולות הטוב הוא החשק והשמחה בהם שאיננו דבר זולת ערכות הרצון לפעול הטוב. וזה לפי שהוא יתברך בתכלית האהבה והערבות להשפיע ולפעול הטוב והיה הקשר והדבקות אם כן ללכת כדרכיו כפי מה שאפשר ולזה כאשר היה החפץ והערבות הוה בנפש היה פעל נפשי אשר באמצעותו יהיה הדבקות והפרוד, ולזה היה ראוי שימשך ממנו הגמול והעונש כהמשך המסובב מן הסבה. וכאשר נעדרה הנפש מן החפץ הוה כמו שיהיה אדם מרגיש אונס והכרח בפעולתו הנה הפעל ההוא לא יפעלוהו הנפש ולא יתחייב ממנו דבקות ופרוד למה שהיה הפעל מופשט מרצון נפשי ולזה לא היה ראוי לגמול ועונש כלל, והתישב אם כן ההבדל הוה.

אבל כשיתישב ההבדל הוה איך יתישב הגמול והעונש באמונות וזה כי יעדוי הגמול והעונש בהם אי אפשר שימישכו הרצון והבחירה על האמונות ושהיו סבות מניעות להם אחר שהונח שהאדם על האמונות בלתי בחיריי ואין לרצון שום מכוא עליהם. וכבר נתפתח קצת חכמינו כפי מה שיראה בכח דבריהם שהגמול על האמונות לא יפול בחק היושר והעול למה שהגמול¹ טבעיי ונמשך בחיוב למושכל כאלו תאמר שנפש האדם כאשר נתישבה באמתות האמונות והם אצלו מושכלות כאשר הם חוץ לנפש כבר תתעצם בהם הנפש ותשאיר נצחית והוא הגמול האחרון לאדם. והנה הרעת הוה הוא מכואר שאין לו מכוא בחק התורה כמו שיתבאר עוד כמה שיבא ב"ה. והנה אם היה זה כן כבר היה די לנו כהישיר אותנו בקצת הרעות שבאו בתורה ולא היינו צריכין לריבוי מופלג מן המצות וענפיהם וענפי ענפיהם — האלהים — אלא אם כן היה הרבוי תולדות הפילוסופיא, והוא מה שבא מהם בתורה מעט מזער. ואם היתה הנפש מתעצמת מאמתות המושכלות הנה בספר היסודות ובספר החרוטים מושכלות הרבה מאד ותהיה הנפש ההנרסי א"כ כלולה מאמתות הרבה מנפש התורייה אלא שהוא מכואר שהרעת הוה נפסד כפי דעת התורה עם שהוא בעצמו רחוק מאד כמו שיתבאר עוד בג"ה שיהיה הגמול השארות המושכלות לכך ומי יתן ואדע אם הנפש שהשכילה המושכל הוה

(¹) כ"י ט': (שהגמול =) שהגמול והעונש.

שהתבאר שם בספר היסודות שהמושג זויותו שוות לשתי נצבות ולא השכילה וזלזו האם המושכל הזה לכך יתעצם וישאר נצחי, ואם היה שישאר אם יהיה ברמות נפש שהתעצמה מהמושכל שהתבאר שם גם כן שהמרוכב קוטר מרובע שווה לשני מרובעי שני צלעות המרובע או מושכל אחר, ואם היה שיתחלף במה זה יתחלף אלא שזה כלו שטות והפסד הדמיון. אבל הפלוסוף למה שלא נפקחו עיניו במאור התורה ומצד אחר נלחץ מהוראות חזקות יורו השאריות נפש האדם כדא בדיאות וחשב מחשבות לקיים ההוראות¹ ההם ואם הם בתכלית המרחק מהשכל וכל שכן מהתורה ולזה נניח הדרך הזה.

ונאמר שאחר שהתבאר שאין על האמונות מבוא לרצון אבל המאמין הוא מרגיש בהכרח אשר לו על היותו מאמין הנה הוא מבואר שאין המלט מזה אלא כשנשים הבחירה והרצון על ענין דבק ומחובר עם האמונות סמך מכון² להם והוא הערכות והשמחה אשר לנו כשחנן אותנו השם אמונתו והחריצות לעמוד על אמתה והוא ענין רצוני ובחיריי בלי ספק. וזה שכבר יצוייר אמתות האמונה בזולה שישגי בעל האמונה התעוררות שמחה בהיותו בעל האמונה הריא. ולזה הוא מבואר שהתעוררות השמחה והשתדלות כעין באמתה ענינים נמשכים לרצון ולבחירה אשר עליה יתישב ענין הגמול והעונש כמו שיתבאר עוד כמה שיבא בגזירת הצור. ואומר עוד שגם הפעולות כשיעוין בהם יתאמת שהגמול איננו על עצם הפעולות ראשונה אלא על בחירתו הפעל כשיפעלו. וזה שהאדם שיפעל דבר הנה כבר הוציא מה שהיה בכח בחירתו לבי קצוות הסותר בשווי אל אחד מהם בפעל, ולפי שהוא מבואר שמה שהוא בפעל איננו בכח ואפשרי עליו מצד שהוא בפעל אבל הוא מחוייב והכרחי עליו יתחייב אם כן שהגמול והעונש אשר מפאת הבחירה והרצון איננו על הפעל בעצמו כשיפעלו אלא על בחירתו הפעל כשיפעלו.

וכמה נאות אל זה מאמר ז"ל הרדורי עבירה קשים מעבירה וזה שלמה שהעבירה מורכבת משני ענינים אם הפעל בעצמו ואם בחירתו ורצונו בו והיה העונש המגיע בה אינו אלא מפאת הרצון והבחירה אשר כנה במאמר הזה בהרהור הוא מבואר שהיותר קשה בשניהם הרצון והוא ההרהור. וכבר יתאמת זה גם כן שכאשר יצוייר נפרדים הפעל בזולה הרהור ורצון כמו שתאמר פעל אנכי או הרצון בזולה פעל כבר ישיגו עונש על ההרהור והרצון כפי מה שבארה בו הקבלה האמתית אמרם עולה מכפרת על הרהור הלכ ולא ישיגו עונש על הפעל כמו שהשורש אצלנו אונם רחמנא פטריה. אמנם ואמר יותר קשה למה שאין ספק שהעונש כרצון כשיצטרף אל הפעל יותר גדול מהעונש על הרצון בלבד כשלא יצטרף אליה פעל והוא ממה שיורה שהעונש גם כן מפאת הפעל אבל היותר קשה מפאת הרצון וכיחוד כשיצטרף אל הפעל והוא דבר אמתי אין ספק בו ולזה כבר הותר הספק הגדול והתישב

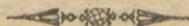
¹ ז': הנדיות. — ² ז': (מכון =) מלך.

שהגמול והעונש כאמונתו הוא מפאת הערכות והשמחה אשר לנו בהם וההרציות בהשתדלות השגתם. וזה מה שרצינו לכארו.

הפרק ו' בבאור טוה סהתבאר בזה תלך העיון כול מוסכס לדעת רז"ל.

וזה שמה שהתבאר מזה הוא כ' עניינים. הא' היות האמונה ברעות נקנית בזולת רצון. והב' היות הגמול והעונש על הרצון, אם הגמול על חשק⁽¹⁾ השתדלות והשמחה להיותנו מכת האמונה הוואת ואם העונש על הפכו. והנה שני אלו העניינים נרמזו במאמר אחד בפרק ר' עקיבא אמרו שם ויחיצבו בתחתית הדר מלמד שכפה עליהם הר כגיגית אם תקבלו מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם אמר רבא מכאן מודעא רבא לאורייתא אמרו ליה הדר קבלוה בימי אחשורוש שנאמר קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקבלו כבר. ויהיה כיאור המאמר לפי זה כן למה שהתבאר שהאמונה הנקנית באמצעות הקדמות שכליות וכל שכן באמצעות הנבואה שהיתה כמעמד הנכבד הווא לא היה אל הרצון שום מבוא בה, הנה אם כן היה להם שיאמינותו ירצו או לא ירצו הנה אם כן היו מוכרחים על האמונה. ודמה ההכרח הווא כאלו כפה עליהם הדר כגיגית כדי שיקבלו על כרחם, ואם לא שימותו שם שהוא אונס והכרח ניכר⁽²⁾. כן ברוב האותות⁽³⁾ העצומים ובחתימת המעמד הווא האמינו בהכרח התורה ואם יסורו ממנה שיהיו נוטים מהנכונה⁽⁴⁾ ומדרך החיים אשר כנה במיתה וקבורה. ולזה אמר החכם הווא מכאן מודעא רבא לאורייתא כי עם היותה אמיתית בלי ספק אמנם אחר שהאמונה עליהם היתה הכרחית אין מבוא לרצון עליה ואולי לא קבלוה מרצונם הבחריי המשעבר אותנו ההמשך אחריה, וזה שהוא מבואר שעם היות האמונה אמיתית אין ספק בה אם לא קבלנוה אין דרך אל העונש הגדול כאלו קבלנוה להמשך אחריה מרצוננו. ולזה השיבו הדר קבלוה בימי אחשורוש שנאמר קיימו וקבלו היהודים כלומר אחר שנראה שבאמצעות השמחה שהיו שמחים על הנסים ועל הפרקן שנעשו להם בימים ההם קיימו מה שקבלו כבר הרי המודעא בטלה מאליה כי הערכות והשמחה שבו נתלה הגמול באמונתו כבר היה על השלמות בימי אחשורוש וזה כלו מהם משל על מה שהתבאר בדברינו אם היות האמונה ברעות בזולת רצון ואם היות הגמול על הרצון והשמחה בהיותו בעל האמונה הווא עד שלהיות השמחה הווא תענוג והנאה לבעל האמונה. והשרש אצלנו אסור לאדם ליהנות מן העולם הוזה בלא ברכה תקנו מטבע הברכות לזה ברוך שלא עשני גוי ועבד ואשה וכמו שנאריך בזה עוד בכלל הו' בגיה ודי בזה עתה לפי כוננתנו השבח והתהלה לאל לבדו ומרומם על ברכה ותהלה:

(1) כ"י א': על רזון וחשק. — (2) כ"י א': עבר. — (3) כ"י א': (הסודות) (= הסודות והקדמות). — (4) כ"י א': (ההכונה) (= מהנכונה).



117734

Die Willensfreiheit

von

Chasdai Kreskas.

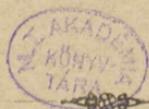
[Fünfter Abschnitt des zweiten Traktates aus
dessen „Gotteslicht“.]

Nach handschriftlichem Material
revidirt, übersetzt und erläutert

von

Dr. Philipp Bloch,

Rabbiner der isr. Brüder-Gemeinde zu Posen.



München.

Theodor Ackermann.

1879.

10. August 1854—10. August 1879.

Gratulationschrift

zur

Feier des fünfundsanzwanzigjährigen Bestehens

des

jüdisch-theologischen Seminars

(Fränkel'sche Stiftung)

zu

Breslau

dem

Lehrer-Collegium

in dankbarer Verehrung

gewidmet

vom

Herausgeber.

Die hier veröffentlichten Blätter haben nur den Wunsch und Zweck, für die Pflegestätte, welcher der Herausgeber seine theologische Ausbildung verdankt, ein schwaches Zeichen dankbarer Pietät darzustellen; insonders gilt es den Lehrern und Meistern, welche der Anstalt die geistige und religiöse Direktive gegeben, deren Name und Schrift in die weitesten Kreise eingedrungen ist, welche mit ihren Schülern über die Lehrzeit hinaus durch das werthvolle Band inniger Freundschaft verbunden geblieben, von denen Einer, — der unvergeßliche Direktor Zacharias Frankel — der Erde bereits entrückt, die Erkenntlichkeit seiner Schüler und den Lohn seines Wirkens nur in einem besseren Jenseits empfangen kann.

Es haben diese Blätter sich Chasdai Kreskas ausersehen, weil dieser Philosoph in neuerer Zeit eben an dieser theologischen Pflanzstätte wieder zuerst ¹⁾ die ihm gebührende Würdigung gefunden hat, und dieselbe niemals verfehlt, ihre Jünger in das Verständniß „des Gotteslichtes“ einzuführen, obwohl dieses Meisterwerk zumeist infolge des überaus verwahrlosten Textes noch bis heute ein Buch mit sieben Siegeln geblieben ist. Aus den Materialien, welche zu einer vollständigen Ausgabe des ganzen Buches gesammelt worden, wurde der Abschnitt von der Willens-

¹⁾ Selbst Munk hat in seinen 1859 erschienenen *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* bei der Uebersicht über die jüdischen Religionsphilosophen Chasdai's und seines „Gotteslichtes“ mit keinem Worte gedacht.

freiheit ausgewählt, weil er einerseits als abgeschlossenes, selbstständiges Ganze sich aus dem Rahmen der Gesamtdarstellung am Vortheilhaftesten herausheben läßt, und weil er andererseits eine ebenso wichtige und interessante, wie charakteristische Partie dieser vielleicht tiefsten und originellsten Schrift bildet, welche die Literatur der jüdischen Religionsphilosophie aufzuweisen hat. Vormalß muß sie eifrig gelesen worden sein, wie unter Anderem auch daraus zu entnehmen ist, daß handschriftliche Exemplare derselben zahlreicher, als von vielen anderen rabbinischen Werken, auf uns gekommen sind. Fast jede größere öffentliche Bibliothek besitzt ein Manuscript des „Gotteslichtes“. Die Ungunst des typographischen Schicksals hat das Buch jedoch in hohem Maaße erfahren. Es erschien zuerst im Jahre 1556 zu Ferrara im Druck; bei diesem Druck hat man es an jeder Sorgfalt fehlen lassen, welche grade für einen Autor, der wie Kreskas es mit dem einzelnen Worte genau nimmt, unerläßlich geboten ist, und der Text ist daher durchwegs übel zugerichtet. Weitere Ausgaben sind lange nicht veranstaltet worden, bis man sich endlich in neuerer Zeit zu Johannisburg und 1860 zu Wien des Buches wieder annahm. Hierdurch ist es wenigstens weiteren Kreisen zugänglich geworden, für eine Revision des Wortlautes war nichts geschehen. Die Johannisburger Edition in Quart hat sich damit begnügt, den ersten Druck von Ferrara einfach zu kopiren, während die Wiener in Oktav auf Grund einer der Wiener Staatsbibliothek zugehörigen Handschrift den Text mit allerlei neuen Korruptelen bereichert hat. In welch leichtfertiger Weise von beiden jüngsten Editionen verfahren worden, davon mag man sich durch folgendes Beispiel überzeugen. In dem Druckwerk von Ferrara sind zum Schluß des Traktats II, am Ende des 6. Abschnittes, und zu Anfang des Traktats III zwei Seiten, die zwei aufeinander folgenden Blättern angehören, mit einander verwechselt und versetzt worden; man braucht dieselben nur um-

zufügen und umzutauschen, um in dem richtigen Geleis des Textes zu bleiben. In den jüngsten Ausgaben, wo man die Blatt- und Seitenzahl der editio princeps nicht eingehalten, ließ man, ohne dies Versehen zu bemerken, Alles, wie man es fand, hintereinander herlaufen, so daß ein Stück, welches den II. Traktat zu schließen bestimmt ist (Wiener Ausg. S. 61, a von והנה חפסם השאלה מה אחר להיווחו מהחלה שכלית bis b מה חפסם השאלה מה), den Anfang des III. Traktats durch seine fremdartige Gesellschaft ganz aus dem Kontext bringt.

Für den hier vorliegenden Text sind drei Handschriften benutzt worden, und zwar 1) Codex hebraicus 301 der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, 2) ein Herrn Halberstamm in Bielitz angehöriger Codex, welchen derselbe mit seiner bekannten dankenswerthen Liberalität freiwillig zur Verfügung gestellt, und 3) ein im Privatbesitz befindlicher Codex. Zu Grunde gelegt ist der Wortlaut des Wiener Drucks, seine Lücken und Mängel wurden nach dem Münchener Cod. hebr. 301 ergänzt und corrigirt; selbst in zweifelhaften Fällen wurde dieser Handschrift der Vorzug gegeben, wobei die Kontrolle durch die anderen Manuskripte niemals unterlassen wurde. Nur wo der Münchener Archetyp nicht ausreichte oder nicht befriedigte, wurde die Variante einer anderen Handschrift in den Text aufgenommen. Der gegebene Wortlaut, selbst die Inhaltsangabe, ist daher durchwegs handschriftlich belegt, jede Konjekture war überflüssig, wenn man nicht etwa מייב in der Vorbemerkung S. 1 dafür ansehen will. Varianten giebt es übrigens mehr als aufgeführt worden, es schien jedoch rathlich, sich auf solche zu beschränken, welche irgend einen Schein von Berechtigung haben könnten.

Die deutsche Uebersetzung hat versucht, dem Original wörtlich so weit zu folgen, als es geschehen konnte, ohne dem deutschen Sprachgenius zu harte Gewalt anzuthun. Das Hauptbestreben war indeß stets darauf gerichtet, den Zusammenhang

und Fortschritt der Gedanken klar und unzweideutig hervortreten zu lassen. Da jedoch Kreskas sich überaus knapp, scharf und dabei klar ausdrückt, wodurch sein Stil einen ganz eigenthümlichen Reiz erhält, so hätte die Uebersetzung vielleicht mehr paraphrasiren müssen. Wo dies wirklich geschehen ist, sind die hinzugefügten Worte durch Parenthesen kenntlich gemacht worden. Durch das Bestreben, die Eigenthümlichkeit des Kreskas'schen Stiles nicht ganz zu verwischen und es doch dabei an der nöthigen Deutlichkeit nicht fehlen zu lassen, sind manche Härten und kleine Inkonsequenzen veranlaßt worden. Hoffentlich wird dies der Würdigung des jüdischen Philosophen selbst bei Lesern, die des Hebräischen unkundig sind, keinen Eintrag thun!

Posen, im Juli 1879.

Von der Willensfreiheit.

Da wir bereits davon gesprochen haben ¹⁾, daß die Willensfreiheit, die Selbstbestimmung, die jedem Menschen verliehen sein muß, zu den Grundlagen der Religion gehört, — insofern die Bezeichnung eines Gebotes nicht auf denjenigen angewendet werden kann, der genöthigt und gezwungen ist, etwas Bestimmtes zu thun, es vielmehr seinem Willen, der nach jeder einzelnen Seite hin sich beliebig wenden könne, überlassen bleiben muß und erst dann ein Gebieten für ihn statthast und zweckgemäß sein wird, — und da die Willensfreiheit darauf basirt, daß die Natur des Möglichen existirt, da sie ferner den Früheren bereits viel Kopfbrechens verursacht hat und wir nach dem, was uns von ihren Auseinandersetzungen vorliegt, divergirende Anschauungen bei ihnen finden, so ist es erforderlich, daß wir dieselben seitens der Torah und der Spekulation untersuchen. Und da die Anschauungen, die wir bei ihnen finden, beide Theile des Gegensatzes vertreten, so haben wir diesen Abschnitt in drei Kapitel eingetheilt und zwar gelten die zwei ersten den beiden Anschauungen und ihren Argumenten, soweit dieselben aus ihren Worten fließend sich ableiten lassen, während wir in einem dritten Kap. besprechen werden, was nach unserer Ansicht die Torah und die Spekulation darüber urtheilt. Wir dürfen uns eine solche Untersuchung nicht verbrießen lassen ²⁾, denn dieser Fundamentalsatz ³⁾ ist die Basis und eine

¹⁾ In der Einleitung zu Traktat II. — ²⁾ Wörtlich: „Es darf uns keine Trägheit ankommen bei dieser Untersuchung“. — ³⁾ פנה „Fundamentalsatz“, eigentlich „Grundstein“, heißt bei Kreskas derjenige Grundsatz, welcher für die religiöse Praxis und Ethik eine unerläßliche Voraussetzung

wichtige Stütze für die (Lehre von der) göttlichen Allwissenheit, worauf wir schon im ersten Abschnitt ¹⁾ hingewiesen haben, so daß ein Irrthum hierin zu großen und gewaltigen Irrthümern in der (Lehre von der) göttlichen Allwissenheit und Vorsehung führt. Wir haben daher noch drei Kapitel angefügt, wie man in unserer Abhandlung am Schluß dieses Abschnittes sehen wird.

Cap. 1.

Darlegung der Anschauung derer, welche dafür halten, daß die Natur des Möglichen existirt.

Es wird dies nachgewiesen sowohl seitens der Spekulation, wie seitens der Torah.

Seitens der Spekulation liegen folgende Gründe ²⁾ vor :

1) Insoferne es erwiesen ist, daß die Dinge — sie mögen natürliche oder kunstzerzeugte sein — nur existiren, wenn ihnen vier Ursachen vorhergegangen sind, nämlich das Wirkende, der Stoff, die Form und der Zweck, wie in der *Physica auscultatio* ³⁾ bewiesen worden, und da wir bei manchen Dingen sehen, daß ihre Ursachen theilweise existiren und theilweise nicht existiren, und es möglich ist, daß sie alle existiren oder nicht existiren, so ist mit der Möglichkeit der Ursachen der Dinge zugleich die Möglichkeit der Dinge selbst nothwendig gegeben.

2) Wir sehen, daß viele Dinge vom Willen abhängig sind. Da es nun erwiesen ist, daß es dem Menschen eigenthümlich ist,

bildet und daher dogmatische Bedeutung hat. Kr. zählt sechs als solche auf, mit deren Behandlung sich der Traktat II. beschäftigt und zwar a) die göttliche Allwissenheit, b) die göttliche Vorsehung, c) die göttliche Allmacht, d) die Prophetie, e) die Willensfreiheit, f) der Daseinszweck. — ¹⁾ Im 1. Abschnitt des Traktat II, cap. 4. — ²⁾ מהם — מפנים gehört ebenso wie ... מהם ... מש zu den Arabismen, an denen die philosophische Stilgattung des Neuhebr. so überaus reich ist. Die angeführten Wendungen werden namentlich von Gersonides gerne gebraucht (vgl. für Ersteres beispielsweise Milchamoth Trakt. III, cap. 4); Kreskas wird nämlich immerhin trotz seiner Präcision und Originalität von Gersonides in Wort- und Gedankenbewegung beeinflusst. — ³⁾ Aristoteles Physik II, 3.

daß er wollen und auch nicht wollen kann, — weil ja, wenn das Eine nothwendig wäre, es keinen Willen gäbe, sondern nur Nothwendigkeit und Zwang, — so ist mithin erwiesen, daß die Natur des Möglichen existirt.

3) Es ist bereits in der *Physica auscultatio* ¹⁾ bewiesen worden, daß es Dinge giebt, die durch Zufall, von Ungefähr und von selbst eintreten. Wären nun alle Dinge nothwendig, — was nothwendigerweise der Fall sein müßte, wenn die Natur des Möglichen nicht existirte — so müßte jedes einzelne von ihnen eine nothwendige Existenz haben. Was jedoch eine nothwendige Existenz hat, von dem ist es nicht richtig (zu sagen), daß es zufälligerweise existirt; denn es ist doch nicht richtig, von dem morgigen Aufgang der Sonne (zu sagen), daß sie zufälligerweise aufgehen wird. Es ist daher erwiesen, daß nicht alle Dinge nothwendig sind und daß die Natur des Möglichen existirt.

4) Wenn die Natur des Möglichen nicht existirte und der Mensch zu seinen Handlungen gezwungen wäre, so würde der Eifer und Fleiß etwas Ueberflüssiges ²⁾ sein und es müßte sich nothwendig die Fruchtlosigkeit herausstellen von jedem Ueben und Geübtwerden, die Fruchtlosigkeit von allen Vorbereitungen und Vorkehrungen, von dem Streben, sich Güter und nützliche Dinge anzueignen, und der Flucht vor schädlichen Dingen. All dies widerspricht jedoch der allgemeinen Gewohnheit ³⁾ und der sinnlichen Wahrnehmung.

5) Da der dem Menschen eigenthümliche Wille zur vernünftigen ⁴⁾ Seele gehört, welche immateriell ist, so ist es unzulässig, daß etwas Materielles auf sie wirken könne, wie beispielsweise die Sphärenkörper, welche ja auf die Körper der

¹⁾ Arist. *Phys.* II, 5. — ²⁾ כּוּל כּוּל verbindet mit der Bedeutung der „Vergeblichkeit“ zugleich den Begriff der „Ungereimtheit“. — ³⁾ מּוּרָסִים, was hier mit „allgemeiner Gewohnheit“ wiedergegeben ist, bedeutet nach „Ruach Chen“, cap. 6 „einen offenkundigen, praktischen Satz, der bei allen oder doch den meisten Nationen gilt, wie es z. B. allgemein bekannt ist, daß die Liebe zu den Eltern, die Rückgabe von Verlorenem gut ist, dagegen Diebstahl und Raub böse“ und entspricht allenfalls dem *ἔνδοξον* des Aristoteles. — ⁴⁾ Wörtlich: „sprachbegabt“, womit das Vernunftvermögen der Seele bezeichnet zu werden pflegt.

niederen Wesen ¹⁾ wirken, insofern es doch erwiesen ist, daß das Immaterielle ²⁾ dazu bestimmt ist, zu wirken, und die Materie dazu bestimmt, die Wirkungen in sich aufzunehmen, wie dies in der Metaphysik ³⁾ nachgewiesen worden. Es ist daher die Annahme unzulässig, daß die Sphären, welche einen Körper besitzen, auf die Seele des Menschen einwirken und sie nöthigen, sondern der ihm eigene Wille ist jeder Nöthigung frei und ledig.

Aus allen diesen Gründen geht seitens der Spekulation hervor, daß die Natur des Möglichen existirt. Aber auch seitens der Torah wird dies aus folgenden Gründen erwiesen:

1) Wenn alle Dinge nothwendig wären und der Mensch in seinen Handlungen unfrei wäre, so wären alle Gebote und Verbote der Torah fruchtlos, da sie doch nichts nützen, weil eben die Handlungen des Menschen dem Zwang unterliegen und (der Mensch) über sie weder Macht noch Willkühr besitzt.

2) Wäre der Mensch in seinen Handlungen unfrei, so wäre ihre Belohnung oder Bestrafung ein Unrecht im göttlichen Wesen ⁴⁾, da ja an sich klar ist, daß Belohnung oder Bestrafung von Handlungen nur bei den freiwilligen Handlungen des Menschen stattfinden kann, dagegen bei Handlungen, wo er unfrei und gezwungen ist, eine Belohnung oder Bestrafung nicht angeht. Weil nun Belohnung und Bestrafung eine von den Grundwurzeln der Torah ist, so folgt daraus nothwendig, daß der Mensch einen Willen besitzt, der in seinen Handlungen unabhängig, jedes Zwanges und jeder Nöthigung bar ist. Daraus ist nun

¹⁾ Statt שלים lies hier eine Hdschr. שכלים; hiernach würde die Uebers. lauten müssen: „daß beispielsweise die Sphärenkörper auf die Körper der Vernunftwesen wirken“, was darum nicht acceptabel ist, weil es sich hier nicht um die Körper der Vernunftwesen, sondern um ihre Seelen handelt. — ²⁾ Zu שהנבדל „das Gesonderte, Getrennte“ ist מוחמר „von Materie“ zu ergänzen, also „das Immaterielle“. — ³⁾ In der Aristotelischen Metaphysik giebt es hierfür keine gleichlautende Stelle, wenn nicht etwa damit das Buch XII. gemeint ist, wohl aber in De gen. et corr. II, 9 335 b. 29: „Denn Sache des Stoffes ist es, Einwirkungen zu erfahren und bewegt zu werden, Bewegung aber zu veranlassen und Einwirkungen auszuüben ist Sache einer anderweitigen Fähigkeit“. — ⁴⁾ בחקו ist ein Arabismus, ohne jede besonders prägnante Bedeutung.

ermiesen, daß die Natur des Möglichen existirt, was mit diesem Kapitel beabsichtigt worden.

Cap. 2.

Darlegung der Anschauung derer, welche dafür halten, daß die Natur des Möglichen nicht existirt.

Auch dies wird nachgewiesen sowohl seitens der Spekulation, wie seitens der Torah.

Seitens der Spekulation liegen folgende Gründe vor:

1) Insoferne durch die Naturphilosophie nachgewiesen ist, daß allen Dingen, welche in den Bereich des Werdens und Vergehens fallen, zu ihrer Existenz vier Ursachen nothwendigerweise vorangehen, und da es nothwendig ist, daß mit der Existenz der Ursachen auch die Wirkungen nothwendigerweise gegeben sind, so ist demnach die Existenz der Wirkungen eine nothwendige, keine bloß mögliche. Und wenn wir daraufhin die Existenz der Ursachen prüfen, so ergiebt sich mit zwingender Nothwendigkeit, daß diesen die Existenz anderer Ursachen vorangegangen, durch deren Existenz die Existenz eben dieser Ursachen nothwendig bedingt wird; demnach wird auch ihre Existenz unbedingt eine nothwendige, keine bloß mögliche sein. Und wenn wir für diese (letzteren) Ursachen wieder andere Ursachen suchen, so wird hier das Resultat dasselbe sein, bis es zu dem ersten Existirenden ausgeht, der eine nothwendige Existenz hat, Gott. Es ist also bewiesen, daß die Natur des Möglichen nicht existirt.

2) Es ist an sich bekannt und allgemein zugestanden, daß ein Ding, das existiren und auch nicht existiren kann, einer Ursache bedarf, welche seinem Sein das Uebergewicht über sein Nichtsein verschafft und wenn (diese) nicht (vorhanden ist), so wird das Nichtsein fortdauern. Setzen wir daher das Mögliche als existirend, so muß ihm nothwendigerweise eine Ursache bereits vorhergegangen sein, welche sein Sein necessitirt und (dem letzteren) das Uebergewicht über sein Nichtsein verschafft; es wird demnach das Existirende, das als möglich angenommen wurde, nothwendig sein. Und sobald wir diese vorhergehende Ursache ebenfalls prüfen, so wird, falls wir sie als möglich annehmen,

sich bei ihr, wenn sie als existirend gesetzt wird, dasselbe ergeben, was sich bei dem ersten Möglichen ergeben hat, das als existirend gesetzt worden, bis es zu der ersten Ursache und dem ersten Existirenden ausgeht, der eine nothwendige Existenz hat.

3) Es ist an sich bekannt und allgemein zugestanden, daß Alles, was aus der Potentialität in die Aktualität übergeht, eines anderweitigen Urhebers bedarf, der den Uebergang veranlaßt. Daraus folgt nothwendig: sobald der Willensakt eines Menschen, irgend Etwas zu thun, entstanden ist, so muß dieser Willensakt, welcher (zuerst nur) in der Potentialität war und (jetzt) in die Aktualität übergegangen ist, seinen Urheber unbedingt außer sich haben und zwar ist es der Gegenstand, welcher das Begehrungsvermögen veranlaßt ¹⁾, sich mit der Einbildungskraft zu verbinden und zu assimiliren, wie in der Schrift über die Seele ²⁾ nachgewiesen worden, daß dies die Ursache eines Willensaktes ist. Sobald also diese Verbindung, welche die Ursache des Willensaktes ist, vorhanden ist, so war der Wille ein nothwendiger, und auch die Verbindung ist eine nothwendige, sobald das die Bewegung Veranlassende vorhanden ist. Wollte man sagen, daß das ursprünglich ³⁾ die Bewegung Veranlassende der Wille rein und allein, das Gegentheil der Nothwendigkeit, ist, so müßte sich daraus die eine oder die andere Ungereimtheit ergeben: entweder würde ein Ding sich selbst in Bewegung setzen und sich selbst aus der Potentialität in die Aktualität überführen, was dem (oberen), allgemein zugestandenen Lehrsatz widerspricht, — oder es muß dem Willensakt ein anderer Willensakt vorhergehen, der jenen in Bewegung setzt und ihn aus der Potentialität in die Aktualität überführt, und diesem vorhergehenden Willensakt wird wiederum ein anderer Willensakt vorhergehen müssen, so daß für den e i n e n Willensakt u n e n d l i c h viele Willensakte nothwendig werden, und das ist äußerst ungereimt; dabei wird noch überdies jeder einzelne durch seinen Vorgänger bedingt und wird also nicht bloß möglich sein.

¹⁾ Wörtlich: „in Bewegung setzt“. — ²⁾ Aristot. De anima III, 7. 10. — ³⁾ Nach der Lesart, die ןשׁר statt ןשׁסר hat, heißt es: „das den Willen in Bewegung Setzende“.

4) Es ist an sich bekannt, wie wir ¹⁾ es behaupten, daß jedes neu entstandene Ding einen Urheber fordert, der es hervorgebracht, denn kein Ding kann sich selbst hervorbringen. Angenommen daher, daß wir uns zwei Menschen denken von derselben Konstellation, von demselben Temperament, von derselben Beschaffenheit und in demselben Verhältniß zu irgend einem Gegenstand ohne irgend welche Abweichung, so kann es nicht geschehen, daß der Eine das Sein dieses (Gegenstandes) und der Andere das Nichtsein desselben wählt, sondern es folgt nothwendig daraus, daß der Eine eben dasselbe wählen und wollen wird, was der Andere gewählt und gewollt hat. Würden sie nämlich im Wählen und Wollen von einander abweichen, so würde diese Abweichung, da sie neuentstanden ist, einen Urheber fordern und ich wäre wohl begierig zu wissen, was diese Neubildung verursacht hat, nachdem sie in Temperament, Nativität und Beschaffenheit von allen Seiten mit einander übereinstimmen. Wenn nun auch in Wahrheit die Existenz solcher zwei Menschen unmöglich ist, so ergiebt sich doch die Nothwendigkeit nicht von der Seite her, nach welcher es unmöglich ist, sondern grade von der Seite her, nach welcher es möglich ist. Sobald es nun bewiesen ist, daß der Wille in ihnen ein und derselbe sein muß, so wird er demnach nothwendig und unfrei sein, mithin giebt es kein Mögliches.

5) Es ist bereits im ersten Abschnitt dieses Traktates nachgewiesen worden, daß die göttliche Allwissenheit sich über alle Einzeldinge erstreckt, insoferne sie Einzeldinge sind ²⁾, auch wenn sie kein Sein haben, indem sie noch nicht zur Existenz gekommen. Daraus folgt nothwendig: sobald (Gott) weiß, daß von den Eventualitäten des Möglichen die eine eintreten wird, so muß diese unabweislich eintreten; wo nicht, so wäre es kein Wissen, sondern Vermuthung oder Irrthum. Folglich ist das, was als

¹⁾ „Wir“ bedeutet hier wahrscheinlich soviel als: die wir uns zu einer Schöpfung und einem Schöpfer bekennen; darum fehlt auch das „und allgemein zugestanden“, mit dem die beiden vorhergehenden Beweise beginnen. —

²⁾ Im Gegensatz zu Gersonides, nach welchem Gott die Einzeldinge nur aus dem Gesamtplan der Weltordnung heraus erkennt, vgl. Milchamoth Trakt. II, cap. 4.

möglich gesetzt wurde, nothwendig, man kann dem gar nicht entgehen.

6) Würde die Natur des Möglichen existiren, so müßten wir nothwendigerweise zugestehen, daß die Existenz einer Willensentschließung für einen von zwei Fällen möglich ist, ohne daß eine bestimmende Ursache vorhanden ist. Es würde sich also ergeben, daß das Wissen Gottes davon nicht aus seinem Wesen fließt, wie es doch bei den (übrigen,) vorhandenen Dingen der Fall ist, von denen er dadurch weiß, weil er ihre Ursache ist, sondern sein Wissen wird (hier) von ihrer Existenz erworben und abgeleitet sein; dies jedoch ist das Aeußerste von Ungereimtheit, daß (Gottes) Wissen in etwas Anderem seinen Entstehungsgrund habe.

7) Es ist erwiesen, daß die Kenntniß der Einzeldinge, wenn sie nicht aus der Gesamttidee der Weltordnung ¹⁾ heraus erfolgt, nur durch eine materielle Kraft möglich wird, welche in Gott unmöglich ist. Da nun die Existenz des einen Falles jeder bestimmenden Ursache entbehrt, so kann sie nicht aus der Gesamttidee der Weltordnung ²⁾ heraus erkannt werden ³⁾.

Aus allen diesen Gründen geht seitens der Spekulation hervor, daß die Natur des Möglichen nicht existirt. Ebenso auch seitens der Torah, insoferne aus ihr in einer Weise, die jeden Zweifel an seiner Wahrheit ausschließt, dem zufolge, was wir betreff des göttlichen Wissens erwähnt haben, erwiesen ist, daß es sich auf alle Einzeldinge erstreckt, selbst wenn sie noch nicht vorhanden sind. Auch bei den Propheten finden wir, daß sie viele Einzeldinge, ehe sie da waren, verkündet haben, selbst wenn sie nicht an sich nothwendig waren, ich meine das damit, was von der Willensfreiheit abhängig ist, wie es z. B. bei Pharao

¹⁾ Wörtlich: „seitens der Alles umfassenden Weltordnung“. — ²⁾ Dieser Beweis und der vorhergehende sechste stellen nur zwei verschiedene Seiten derselben Argumentation dar und beruhen darauf, daß das Mögliche, als das schlechthin von keiner Ursache Abhängige, bei seinem Eintritt in die Wirklichkeit von dem Zusammenhang mit allen übrigen Dingen völlig losgelöst ist und sich in den gesetzmäßigen Verlauf des Weltprozesses nirgends einfügen darf. — ³⁾ Sie kann also nur durch eine materielle Kraft erkannt werden und wird für Gott, der von jeder Materialität frei ist, unerkennbar sein.

der Fall war; denn all dies spricht offenkundig dafür, daß die Natur des Möglichen nicht existirt, (welcher Nachweis) in diesem Kapitel beabsichtigt ist.

Cap. 3.

Darlegung der richtigen Anschauung, wie sie von der Torah und der Spekulation bestimmt wird.

Nachdem es hier Argumente giebt, welche die Existenz der Natur des Möglichen bejahen ¹⁾, und Argumente, welche diese Existenz negiren, so bleibt nichts Anderes übrig, als daß die Natur des Möglichen in einer gewissen Beziehung ²⁾ existirt und in einer gewissen Beziehung ²⁾ nicht existirt. Welches sind nun diese Beziehungen? Wollte Gott, ich wüßte es! Ich sage daher, bei einer Prüfung der Argumente, welche die Existenz (des Möglichen) bejahen, finden wir, daß dieselben seine Existenz nur in Bezug auf sich selbst erweisen.

Das 1. Argument nämlich, davon (hergeleitet), daß es manche Dinge giebt, bei denen möglicherweise alle ihre Ursachen existiren oder auch nicht existiren können, ist ein erschlicherer Beweis ³⁾. Die Möglichkeit dieser Ursachen nämlich ist eben das (Erschlichene und) Fragliche und darum kann sie in dieser Frage die Wahrheit nicht ergeben.

Was das 2. Argument betrifft, das vom Willen hergenommen ist, insoferne es erwiesenermaßen ⁴⁾ dem Menschen eigenthümlich ist, daß er wollen und auch nicht wollen kann, so ist es ebenfalls ein erschlicherer Beweis. Denn wer die Natur des Möglichen in Abrede stellt, behauptet, daß der Wille einen Bewegungsgrund hat, der ihn in Bewegung setzt und die Richtung

¹⁾ מתיבות bedeutet sowohl „bejahen“, wie auch „als nothwendig herausstellen“; hier fließen beide Bedeutungen zusammen. — ²⁾ Wörtlich: „nach irgend einer Seite hin“. — ³⁾ מערכה על הדרוש: petitio principii, Zirkelschluß, wobei ein Unbewiesenes als bewiesen untergeschoben und erschlichen wird. — ⁴⁾ מבוואר entspricht häufig dem bei Aristoteles so beliebten und oft gebrauchten δῆλον.

des Willens auf dieses Ding oder auf dessen Gegentheil bestimmt und dieser Bewegungsgrund wird die Ursache des Willens sein. Dieser Beweggrund wird es daher sein, welcher die Richtung des Willens nothwendig bestimmt, wobei der Wille immer Wille bleibt, nicht etwa Zwang und Nöthigung; denn ihm, seinem (eigentlichen) Wesen nach, (wäre es) möglich, daß er den einen der Gegensätze in gleicher Weise wolle, wenn nur nicht der Beweggrund ihn bestimmte, daß er den anderen wolle, ohne daß er irgend Etwas von Zwang und Nöthigung dabei verspürt. Weil es nun seinem (eigentlichen) Wesen nach möglich ist, daß er jeden einzelnen von zwei Gegensätzen in gleicher Weise wolle, heißt er Wille, nicht Zwang.

Was das 3. Argument betrifft, das vom Nachweis in der Physik hergenommen ist, wonach manche Dinge durch Zufall eintreten, so erweist es die Möglichkeit nur in Bezug auf sich selbst, und von dieser Seite her bewahrheitet sich ihr zufälliges Eintreten. Hierbei ist aber nicht ausgeschlossen, daß es unter ihren Ursachen welche giebt, die ihre Existenz als nothwendig herausstellen.

Was das 4. Argument betrifft, das den Fleiß und Eifer zur Grundlage hat, so erweist es offenbar die Möglichkeit der Dinge nur ihrem eigenen Wesen nach. Gesezt z. B., daß dieser Mensch seinem eigenen Wesen nach unter der Nothwendigkeit stünde, reich zu werden, so wäre sein Eifer, Güter zu erwerben, etwas Ueberflüssiges; wenn es dagegen als möglich seinem eigenen Wesen nach, und als nothwendig in Bezug auf seine Ursache, welche eben der Fleiß und Eifer ist, gesezt wird, so wird der Fleiß und Eifer durchaus nicht überflüssig sein, sondern er wird die wesentliche Ursache für den Erwerb von Gütern sein und der Erwerb von Gütern das von ihm Verursachte. Es giebt nun keine andere Weise zu sagen, daß eine Ursache für das Verursachte überflüssig sei, als nur dann, wenn das Verursachte seitens seiner selbst, seinem eigenen Wesen nach, nothwendig wäre, — gleichviel ob die Ursache existirt oder nicht —; in diesem Falle jedoch wird es eben kein Verursachtes sein.

Was das 5. Argument betrifft, so kann es offenbar auf keinen Fall die Wahrheit ergeben. Die vernünftige Seele ist

nämlich gar nicht immateriell, sondern hylisch und wird von dem Temperament des Seeleninhabers beeinflusst. Es ist daher wohl möglich, daß die Körper der Sphären und geschweige erst ihre Bewegter auf das Temperament des Seeleninhabers einwirken und das Begehrungsvermögen in Bewegung setzen, vermittels dessen Vereinigung mit der Einbildungskraft der Wille entsteht, wie in der Schrift von der Seele ¹⁾ nachgewiesen worden. Ob nun die bewegende Einwirkung in der Richtung der Nothwendigkeit erfolgt, oder ob die Möglichkeit trotzdem bestehen bleibt, dies geht aus diesem Argument nicht hervor.

Es ist also offenbar, daß alle Argumente, welche seitens der Spekulation (beigebracht worden), Nichts enthalten, was die Existenz der Natur des Möglichen beweist, außer in Bezug auf das Wesen der vorhandenen Dinge, nicht aber in Bezug auf ihre Ursachen ²⁾.

Ebenso beweisen die Argumente, welche seitens der Torah (beigebracht werden), seine Existenz nur in Bezug auf sich selbst.

Das Argument nämlich, welches von den Geboten und Verbotten der Torah hergenommen ist (und dahin lautet): wenn die Dinge nothwendig wären, so würden die Gebote und Verbote überflüssig sein, beweist offenbar nur die Möglichkeit der

¹⁾ Das oben angeführte *De anima* des Aristoteles. — ²⁾ Kreskas löst die beim Problem der Willensfreiheit auftretenden Widersprüche in den Beweisen und Erscheinungen, welche für und wider die Existenz des Möglichen zeugen, mit der Erklärung, daß wir es hier mit verschiedenen Gesichtspunkten zu thun haben, so daß ein Ding in Bezug auf sein eigenes Wesen, d. h. für sich selbst betrachtet, möglich ist, dagegen in Bezug auf seine Ursache, d. h. vom Standpunkt der Ursache aus betrachtet, nothwendig ist. Diese Unterscheidung wird für körperliche Existenzen zuerst von Ibn Sina ausdrücklich betont. Schahrestani überf. von Haarbrücker Th. II. S. 261: „Du weißt aber, daß es unter den Existenzen Körper giebt und jeder Körper ein möglicher ist in Betreff der Existenz im Bereiche seiner selbst und daß er nothwendig wird durch ein Anderes — als — er u. s. w.“. Magasali jedoch schon benutzt diese Unterscheidung, daß jedes Ding, für sich selbst betrachtet, möglich, in Bezug auf seine Ursache nothwendig ist, um die Allwissenheit Gottes mit der Existenz des Möglichen zu vereinigen; ihm hat Kreskas diesen Gedanken entlehnt, wie Abrabanel in seinem Pentateuchkommentar zu Genesis 18, 20 bezeugt.

Dinge in Bezug auf ihr eigenes Wesen. Wären nämlich die Dinge in Bezug auf ihr eigenes Wesen nothwendig, dann wären allerdings die Gebote und Verbote überflüssig; wenn aber die Dinge in Bezug auf ihr eigenes Wesen möglich und in Bezug auf ihre Ursachen nothwendig sind, so werden die Gebote und Verbote keineswegs überflüssig sein, sondern einen wichtigen Zweck haben. Sie werden nämlich als Ursachen Dinge veranlassen, welche ihrem eigenen Wesen nach bloß möglich sind, und zwar als Ursachen, welche für das von ihnen Verursachte dieselbe Bedeutung haben, wie Fleiß und Eifer beim Erwerb von Gütern und wie das Streben nach nützlichen und das Fliehen vor schädlichen Dingen. Darum bewahrheitet es sich, daß dieses Argument Nichts enthält, was die Existenz der Möglichkeit in Bezug auf die Ursachen beweist.

Was jedoch das zweite Argument betrifft, welches von Lohn und Strafe hergenommen ist (und dahin lautet): wenn der Mensch in seinen Handlungen unfrei wäre, würde ihre Belohnung oder Bestrafung ein Unrecht im göttlichen Wesen sein, so scheint dieses Argument stark genug zu sein, um jede Nothwendigkeit zu widerlegen. Sobald wir jedoch genauer zusehen, so bietet seine Lösung keine Schwierigkeit ¹⁾. Wenn nämlich Lohn und Strafe so nothwendig aus der Befolgung und Uebertretung (der göttlichen Gebote) folgen, wie die verursachten Dinge nothwendig aus den Ursachen folgen, so kann von ihnen nicht behauptet werden, daß sie ein Unrecht sind, wie es kein Unrecht ist, daß derjenige, der dem Feuer zu nahe kommt, verbrannt wird, auch wenn die Annäherung eine unfreiwillige war. Es wird dies übrigens im dritten Traktat dargelegt werden, daß es sich mit Lohn und Strafe so verhalte, wie wir den Begriff der Ursache dort bestimmen werden.

Es ist daher erwiesen, daß alle diese Argumente, welche seitens der Spekulation und seitens der Torah (vorgebracht worden), Nichts enthalten, was die Existenz der Natur des Möglichen in Bezug auf seine Ursache beweist.

¹⁾ וְיָדוּעַ הַחֵטְא הַזֶּה עַל הַחֵטְא הַזֶּה עֲלֵי הַחֵטְא הַזֶּה entspricht dem Aristotelischen ἢ λύσις οὐκ ἔστι τῶν χαλεπῶν oder οὐ χαλεπὸν λύειν.

Ebenso, sage ich, finden wir, daß die Argumente, welche seine Existenz negiren, diese Negation nur in Bezug auf seine Ursache beweisen.

Was nämlich das 1., 2. und 3. Argument betrifft, die von den Ursachen der Dinge und von den bewegenden Mächten, die aus der Potentialität in die Aktualität überführen, hergenommen sind, — und ebenso auch das 4. hypothetische Argument, — so ist aus ihrem Inhalt klar, daß sie die Nothwendigkeit nur in Bezug auf die Ursachen ergeben, aber in Bezug auf ihr eigenes Wesen bleiben (die Dinge) immerhin möglich; z. B., die erste Materie hat in Bezug auf ihr eigenes Wesen die Möglichkeit, alle Formen anzunehmen, wenn die eine kommt, nachdem die andere gewichen ist, in Bezug auf die bewegenden Mächte dagegen ist sie nothwendig bestimmt, so daß aus dem Erz eine Streitart werden muß, in Bezug auf ihre Ursache, und dies unbeschadet ihrer Möglichkeit in Bezug auf ihr eigenes Wesen, welche nie von ihr weicht. Wenn sie daher zur Streitart geworden ist, untersteht sie einer zeitlichen Nothwendigkeit in Bezug auf ihre Ursache, d. h. einer solchen, welche wieder aufhört, und besitzt zugleich eine ewige Möglichkeit in Bezug auf ihr eigenes Wesen, welche niemals aufhört. Ebenso verhält es sich mit den Argumenten, welche von dem göttlichen Wissen der Zukunft und von der prophetischen Offenbarung zukünftiger Dinge, selbst wenn diese von der Willensfreiheit abhängen, hergenommen sind. Offenbar heben¹⁾ sie die Möglichkeit (der Dinge) in Bezug auf ihr eigenes Wesen nicht auf; vielmehr werden die Dinge immerhin möglich sein in Bezug auf ihr eigenes Wesen und nothwendig in Bezug auf ihre Ursachen, und seitens dieser ihrer Nothwendigkeit findet das Wissen von ihnen statt, bevor sie noch vorhanden sind.

Es ist also erwiesen, daß alle diese Argumente, welche seitens der Spekulation und seitens der Torah (beigebracht wurden), Nichts enthalten, was die Nothwendigkeit der Dinge in Bezug auf ihr eigenes Wesen beweist. Demnach ist es die volle

¹⁾ Wörtl.: „sie ergeben nicht nothwendig die Widerlegung der Möglichkeit u. s. w.“

Wahrheit, wie sie von der Torah und der Spekulation bestimmt wird, daß die Natur des Möglichen in den Dingen existirt in Bezug auf ihr eigenes Wesen, nicht in Bezug auf ihre Ursachen. Indes wäre ein unverhohlenes Bekanntgeben dessen von Schaden für die Menge, da diese darin eine Rechtfertigung für die Uebelthäter erblicken und nicht merken würde, daß die Strafe aus den Uebertretungen ebenso hervorgehe, wie das Verursachte aus der Ursache folgt. Es war daher Sache der göttlichen Weisheit, jene, ich meine damit die Gebote und Verbote, zu bewegenden Triebfedern und zu kräftig wirkenden Ursachen zu machen, um die Menschen zur menschlichen Glückseligkeit zu leiten, und zwar nur in Folge Seiner absoluten Liebe und Güte; und das ist die göttliche Gerechtigkeit, welche in dem Vers angedeutet ist: „Wie ein Mann seinen Sohn züchtigt, so züchtigt dich der Herr, dein Gott“ (Deuteron. 8, 5). Ist es doch bekannt, daß der Vater mit der Züchtigung seines Sohnes nicht eine Rache beabsichtigt, auch nicht die Zwecke der Gerechtigkeit, sondern nur den Nutzen seines Sohnes verfolgt; ebenso hat Gott, wenn er den Menschen züchtigt, nicht die Absicht, Rache an ihm zu nehmen, oder die Zwecke der irdischen ¹⁾ Gerechtigkeit zu verfolgen, welche nur dann berechtigt wäre, wenn der Mensch vollkommen willensfrei, ohne eine Spur von Zwang und Gewalt sein würde, sondern die Absicht geht auf das Heil für die gesamte Nation und nur dieses ist es, worauf es (dabei) mit ihm abgesehen ist. Darum ist (die Züchtigung) wohl berechtigt, selbst wenn der Mensch in Bezug auf seine Ursache einem Zwang unterliegt, denn das ist das Heil, das dem Menschen (frommt). Jedoch muß bemerkt werden, daß dieser Zwang nur in einer Weise vor sich gehen darf, daß der Handelnde sich dabei keiner Vergewaltigung und keines Zwanges bewußt wird und hierauf eben beruht das Geheimniß der Wahl- und Willensfreiheit. Bei Handlungen dagegen des Zwanges und der Vergewaltigung d. h. bei solchen, zu denen der Mensch gezwungen und gewaltsam angehalten wird und welche er nicht nach seinem Willen ausführt, ist das nicht die Handlung seiner

¹⁾ Wörtlich: „die staatliche Gerechtigkeit“.

Seele, da er ja nicht infolge einer Vereinigung seines Begehrungsvermögens mit seiner Einbildungskraft handelt, und es ist darum nicht zulässig, daß hieraus eine Strafe für ihn erwachsen dürfe. Zwangsweis erfolgende Handlungen liegen nämlich außer dem Bereich, in welchem Verbote oder Gebote dazu bewegen könnten, sie zu thun oder zu unterlassen, denn betreffs dessen, worüber der Mensch keine Macht besitzt, kann kein Gebot oder Verbot statthaben und die Strafe für Uebertretungen würde nicht zur göttlichen Gerechtigkeit stimmen, insoferne ja ein Heil daraus nicht abfolgen kann.

Wenn es jedoch durchaus nicht anders möglich sein sollte, als zu sagen: aus der Natur des Willens folge nothwendig, daß er wollen und auch nicht wollen könne ohne irgend einen von außen einwirkenden Antrieb, — und das ist der Torah zufolge die korrekte Anschauung — so ist jedenfalls möglich, daß ein Ausgleich ¹⁾ in der Richtung vorgenommen werde, die wir im ersten Abschnitt des vorliegenden Traktates eingeschlagen haben, daß nämlich ein Ding in Bezug auf sein eigenes Wesen und auf seine Ursachen ein mögliches ist, dagegen (in Bezug) ²⁾ auf das göttliche Wissen nothwendig ist. (Es verhält sich damit,) wie mit dem Möglichen, das, wenn es als existirend und erkannt gesetzt wird, in Bezug auf sein eigenes Wesen ein bloß Mögliches ist und doch in Bezug auf seine desfallige Existenz und sein Bekanntsein nothwendig ist. Nun geht allerdings das göttliche Wissen der Dinge ihrem Sein voraus, und wenn es daher scheint, daß das, was vor seinem Sein schon nothwendig gegeben ³⁾ ist, kein bloß Mögliches ist, so ist

¹⁾ Wörtlich: „daß die Theilung in die Richtung fällt, die wir genommen haben u. s. w.“; die Theilung nämlich, inwieferne ein Ding zugleich möglich und nothwendig ist. — ²⁾ Im hebr. Text heißt es hier bei sämtlichen Handschriften: כסכס, also wörtlich „infolge des göttlichen Wissens“, oder „insoferne das göttliche Wissen davon Ursache ist“, wohl weil festgehalten werden soll, daß jedes Ding nothwendig ist in Bezug auf irgend eine Ursache. — ³⁾ מוויב heißt sowohl „nothwendig folgend“, wie auch „bejaht, positiv gegeben“; Krestas läßt das Wort hier in beiden Bedeutungen schillern. Vgl. oben S. 9 Anm. 1.

es freilich kein bloß Mögliches in Bezug auf das göttliche Wissen, jedoch bleibt es ein bloß Mögliches in Bezug auf sein eigenes Wesen; da das göttliche Wissen derartig ist, daß es der Zeit nicht unterliegt, so ist das göttliche Wissen von der Zukunft genau so, wie unser Wissen von den jetzt existirenden Dingen, das Nichts von Nöthigung und Zwang im Wesen der Dinge involvirt. Sobald wir indeß daraufhin die Frage aufwerfen, ob das göttliche Wissen von den vorhandenen Dingen abgeleitet ist, wie dies in den zwei letzten Einwänden ¹⁾ oben besprochen worden, so antworten wir darauf, daß wir nicht wissen können, auf welche Art Gott weiß, da sein Wissen zugleich seine Wesenheit ist. Das ist nach unserer Auffassung die Methode des Maimonides. Indeß kann jedenfalls auch noch Folgendes hierauf geantwortet werden: Es ist offenbar, daß die Erkenntniß der erkennbaren Objekte sich nicht nach der Natur der erkennbaren Objekte richtet, sondern nach der Natur der Erkennenden. Es tritt dies deutlich bei der Erkenntniß der Sinne zu Tage; denn der Tastsinn erkennt sein Objekt, wenn es ihm nahe ist und er dasselbe betastet, und erkennt ausschließlich an der Taststelle nur Kälte oder Wärme, Härte oder Weichheit, dagegen erkennt der Gesichtssinn in räumlicher Entfernung, und die Farbe dazu, und dem analog verhält es sich mit dem Uebrigen. Sobald daher dieser Erkennende ewig, von der Zeit unabhängig ist, ist es nur natürlich, daß er seine Objekte erkennen wird seinem Rang entsprechend, welcher von der Zeit unabhängig ist, und dies überdies seiner Wesenheit nach; er wird daher, das, was nicht existirt, in ewiger Erkenntniß erfassen, als wäre es ein ewig Existirendes.

Das Resultat, das sich hieraus ergibt, ist, daß es für diesen Stoff des Möglichen und zwar für Alles, was nicht in den Bereich der Willensfreiheit fällt, keinen andern Ausweg giebt, als daß es in Bezug auf seine Ursache nothwendig und in Bezug auf sein eigenes Wesen möglich ist, — die Dinge dagegen, die in den Bereich der Willensfreiheit fallen, falls wir sagen: aus der Natur des Willens folge nothwendig, daß er

¹⁾ Es sind die beiden letzten Einwände gegen die Existenz des Möglichen und zwar das 6. und 7. Argument gemeint.

zugleich wollen und nicht wollen könne ohne irgend einen von außen wirkenden Antrieb, was nach der Torah die korrekte Anschauung ist, diese Dinge werden in Bezug auf ihre Ursache und auf ihre Wesenheit möglich, aber in Bezug auf das Wissen Gottes nothwendig sein. Da sie nun in Bezug auf ihre Wesenheit möglich sind, so ist bei ihnen der Fleiß zulässig, ebenso Gebot und Verbot, wie Lohn und Strafe für sie, insoferne das Wissen Gottes, wenn (der Mensch) das Gegentheil gewählt haben würde, eben auf das Gegentheil sich gerichtet hätte. Es bleibt dann nur noch die Frage übrig, auf welche Art Gott die möglichen Dinge erkennt, und auch hierauf haben wir bereits geantwortet, entweder nach der Anschauung des Maimonides oder nach unserer eigenen Anschauung; überhaupt da (Gott) allen anderen vorhandenen Dingen das Sein verleiht, so ist sein Wissen von ihnen eine sehr natürliche, unausbleibliche Konsequenz. Wie es sich aber auch damit verhalte, der Grundgedanke dieser ganzen Darlegung, die Möglichkeit in gewisser Beziehung und die Nothwendigkeit in gewisser Beziehung, er läßt sich durchaus nicht abweisen.

Der große Denker, der solche Fragen glücklich gestellt und glücklich gelöst¹⁾, (R. Akibah) hat bereits in einem kurzen Spruch auf alle diese dunkelen Punkte hingewiesen; er sagt: „Alles ist vorausgeschaut, aber die Wahl steht frei, in Güte wird die Welt gerichtet und Alles nach der Mehrheit der Werke“ (Aboth 3, 19). — „Alles ist vorausgeschaut“, damit lehrt er, daß alle Dinge geordnet und gewußt sind, und das ist eine gar wichtige Wurzel, an deren Wahrheit gar nicht zu zweifeln ist, in welcher manche unserer Weisen nicht festen Fuß zu fassen vermocht; und dies eben ist es, was uns veranlaßt hat, von diesem Geheimniß den Schleier zu heben, weil Viele aus unserem Volke heute jedes Maaf darin überschreiten. „Aber die Wahl steht frei“, damit weist er auf das Geheimniß der Wahl- und Willensfreiheit hin, daß der Wille jedes Menschen in Bezug auf sein Wesen frei ist, denn ein Gebieten kann auf

¹⁾ Anspielung auf Chagigah 14, b.

einen Unfreien und Gezwungenen keine Anwendung finden. „Und in Güte wird die Welt gerichtet“, damit weist er auf die göttliche Gerechtigkeit beim Gericht hin, d. h. daß Lohn und Strafe nicht da ist, zum Zweck einer Rache, auch nicht in der Absicht, um die irdische, gemeinverständliche Gerechtigkeit zu üben — und das freilich der Nothwendigkeit wegen, die von der Seite der Ursachen her (sich geltend macht), — sondern ausschließlich, um als Ursache des Guten (zu wirken), wie dies bereits erörtert worden. „Und Alles nach der Mehrheit der Werke“, damit weist er vielleicht auf die Nothwendigkeit der Ursachen hin, daß es dabei nahe und ferne ¹⁾ giebt, wie es heißt: „Denn ein Höheres hütet das Hohe“ (Eccles. 5, 7); oder er deutet einen traditionell bekannten Grundsatz an „daß die Welt nach ihrer Majorität gerichtet werde“ (Ridbuschin 40, b.); oder er deutet vielleicht den wichtigen Grundsatz an, der im sechsten Abschnitt entwickelt werden wird.

Cap. 4.

Wie sich die Anschauung von der Nothwendigkeit auch gestaltet, ob als Nothwendigkeit in Bezug auf die Ursachen oder als Nothwendigkeit in Bezug auf das göttliche Wissen, sie wird in der h. Schrift an verschiedenen Stellen angedeutet, namentlich im Buch Koheleth und in verschiedenen Aussprüchen unserer Weisen. So sagen sie: „Kein Mensch verlegt sich hienieden am Finger, ohne daß man es droben angekündigt hat“ (Chulin 7, b.). — Ferner deuten sie den Vers: „Es könnte der Fallende hinabfallen“²⁾ (Deuteron. 22, 8) in folgender Weise: „Seit dem

¹⁾ מַעֲשֵׂה kann sowohl „das Handeln“ wie „That, Werk“ bedeuten; bei der ersten Erklärung ist zu übersehen: „nach der Mehrheit des Handelns“, d. h. da jedes Handeln sich aus vielen und verschiedenen Handlungen zusammensetzt, aus denen die That zuletzt resultirt, so wird die That nach der Mehrheit der Handlungen beurtheilt, deren Resultat sie ist. —

²⁾ Der ganze Vers lautet: „Wenn du ein neues Haus bauest, so mache ein Geländer um dein Dach und laß keine Blutschuld auf dein Haus kommen, denn es könnte der Fallende hinabfallen“. —

Schöpfungsbeginn war dieser zum Hinabfallen bestimmt, denn bevor er noch gefallen, wird er von der h. Schrift als der Fallende bezeichnet, indem man spielt ein Verdienst einem Verdienstvollen und eine Mißhandlung einem Mißethäter in die Hand“ (Sabbath 32, a.). Obwohl also an Möglichkeiten so viele vorübergezogen, wie nur seit Schöpfungsbeginn verlaufen konnten, so war dieser Mensch doch zum Hinabfallen bestimmt und der Mangel eines Geländers ist hiervon nur die nächste Ursache. Dennoch wird es dem Zufall zugeschrieben und das Wissen davon ist für den Menschen unmöglich, weil ja dasselbe die Einzel- dinge ihrer Unendlichkeit wegen nicht umfassen kann, für denjenigen dagegen nothwendig, der selbst unendlich und dessen Wissen unendlich. — Was ebenfalls darauf hinweist, ist der Ausspruch: „Nicht David war jener bekannten That fähig und nicht Israhel war jener bekannten That fähig; es geschah nur, um zu lehren, daß man dem Privatmann, wenn er gesündigt, sagen könne: Handle, wie jener Privatmann! und daß man einer Gesamtheit, wenn sie gesündigt, sagen könne: „Handelt, wie jene Gesamtheit!“ (Abodah Sarah 4, b.). Dennoch aber wurden sie bestraft und diese Schwierigkeit läßt sich doch wirklich nur auf dem Wege beheben, den wir dazu gewählt haben. — Was ferner ebenfalls auf die Nothwendigkeit hinweist, ist der Ausspruch: „Zur Stunde, als Gott zu Israhel sagte: Wer gäbe, daß dieses ihr Herz ihnen immer so bliebe! (Deuteron. 5, 29) hätten sie antworten müssen: Gieb Du es, o Herr! Und auch Mose hatte es ihnen erst nach vierzig Jahren anzudeuten gewußt; hieraus sieht man, daß man in die letzten Absichten seines Lehrers erst nach vierzig Jahren einzudringen vermag“ (Abodah Sarah 5, a.). — Außer diesen giebt es noch viele andere Aussprüche, welche nach dem, was aus ihnen zu entnehmen ist, zu vielen Bedenken und Verlegenheiten Anlaß geben, aber auf diesem Wege sich lösen lassen, dem einfachen Wortsinne entsprechend. Und was darauf hinweist, daß der Eifer mit dieser Nothwendigkeit sich wohl ver- trägt, ist der Ausspruch: „Wenn ich nicht für mich bin, wer soll es denn für mich sein! und wenn ich für mich nur bin, was bin ich dann! und wenn nicht jetzt, wann denn!“ (Aboth 1, 14); noch viele andere derartige Aussprüche giebt es, welche hier an-

zuführen überflüssig ist. So heißt es: „Infolge von sechs¹⁾ Dingen tritt (als Strafe) eine Sonnenfinsterniß ein“ (Succah 29, a) und anderwärts: „Ist der Hohepriester gestorben, ehe der Prozeß (eines unfreiwilligen Mörders) entschieden worden und wurde dieser Prozeß erst dann entschieden, nachdem der Nachfolger in das hohenpriesterliche Amt bereits eingeführt war, so darf (der unfreiwillige Mörder aus der Internirung in einer Zufluchtsstadt) erst beim Ableben dieses zweiten zurückkehren“ (Makkoth 11, b.). Hierüber verbreitet sich die talmudische Diskussion folgenderweise: „Was hätte denn (seitens des neuen Hohepriesters) dabei geschehen können?“²⁾ — „Er hätte, während er noch designirt war, bei Gott Fürbitte einlegen müssen, daß der Prozeß einen günstigen Ausgang nehme, und diese Fürbitte hat er unterlassen“. Alle diese Aussprüche bleiben nicht anders zu Recht bestehen, als durch den eben geführten Nachweis, daß alle Dinge von Gott geordnet und gewußt sind, es seien natürliche oder willkürliche; und dies genügt unserm Dafürhalten gemäß.

Im sechsten Abschnitt werden noch Dinge zur Sprache kommen, welche mit dieser Anschauung übereinstimmen und zusammenpassen, da ja die Natur des Wahren sich selbst bezeugt und nach allen Seiten stimmt. Und damit ist die große Frage gelöst, deren Lösung wir im ersten Abschnitt des vorliegenden Traktates an dieser Stelle verheißen haben, in welcher viele von den Früheren festen Fuß zu fassen nicht vermochten. Sie haben es eben nicht heraus gefunden, wie die Nothwendigkeit mit der von der Torah gelehrtten göttlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen könne, und falls sie derartig ist, daß schon die irdische, gemeinverständliche Gerechtigkeit sich dagegen sträubt, — geschweige erst die Anschauung der Torah. In der That aber ist dies das Richtige, womit auch die irdische, gemeinverständliche Gerechtigkeit zusammenstimmt, suche es nur zu erkennen! Gott allein Preis und Lob!

¹⁾ In unseren Talmudausgaben heißt es: „Infolge von vier Dingen u. s. w.“ — ²⁾ Die Internirung eines unfreiwilligen Mörders in einer Zufluchtsstadt wurde nach talmudischer Anschauung als ein Unglück für den derzeitigen Hohepriester angesehen, weil die Internirten nur durch sein Ableben die Freiheit wieder erlangen konnten und daher den Tod des Hohepriesters sehnlichst herbeiwünschen mußten.

Cap. 5.

Die Darlegung dieser Anschauung, die Lösung jener bedeutsamen Frage betreffend, welche die früheren unaufhörlich beschäftigt hat, wird fortgesetzt.

In welcher Weise nämlich läßt sich die göttliche Gerechtigkeit in Lohn und Strafe mit der Nothwendigkeit vereinigen? Und falls sie sich vereinigen läßt, welcher Unterschied besteht zwischen der Nothwendigkeit, die in Bezug auf die Ursachen gilt und von keinem Bewußtsein einer Vergewaltigung und eines Zwanges (begleitet) ist und zwischen der Nothwendigkeit, welche von dem Bewußtsein einer Vergewaltigung und eines Zwanges (begleitet) ist? Man sollte doch meinen, wenn die Ausführung der Gebote und die Uebertretungen Ursachen sind, von welchen Lohn und Strafe trotz der Nothwendigkeit der Handlungen verursacht werden, da kann doch füglichweise nicht unterschieden werden eine Nothwendigkeit ohne das Bewußtsein des Zwanges und eine Nothwendigkeit mit dem Bewußtsein des Zwanges, so daß von der ersteren Lohn und Strafe wohl verursacht wird, von der letzteren dagegen nicht verursacht wird, da man durchaus in g a r k e i n e m Falle der Nothwendigkeit entgehen kann. Falls wir diesen Unterschied zugeben, daß bei dem Bewußtsein von Zwang und Vergewaltigung Lohn und Strafe nicht statt haben kann, insoferne (der Mensch) alsdann g a r n i c h t mehr im Besitz eines Willens ist, — und daß er wohl als im Besitz eines Willens bezeichnet wird, wenn er sich keiner Vergewaltigung bewußt wird, obgleich er gezwungen ist, jedoch nur so, daß er den Zwang nicht fühlt: wie kann nun bei Erkenntnissen, welche religiöse Fundamentalsätze betreffen, Lohn und Strafe stattfinden! Wollte Gott, ich wüßte es! Denn offenbar steht der Tradition zufolge eine gar schwere Strafe darauf, wie es heißt: „Aber die Sektirer, die Atheisten, welche die Torah läugnen und welche die Auferstehung der Todten läugnen, verfallen der Hölle“ (Mosch haschanah 17, a), und in der Mischnah heißt es: Folgende haben keinen Theil an der ewigen Seligkeit, diejenigen, welche behaupten, daß die Auferstehung der Todten nicht aus der Torah hervorgehe u. s. w. (Synhedrin 90, a.). Sieht man doch bei

denselben, daß der Wille und die Wahlfreiheit auch nicht den mindesten Einfluß auf sie gewinnen können und zwar aus folgenden Gründen:

1) Wäre der Wille etwas Nothwendiges in Sachen des Glaubens, so würde der Glaube seine Bedeutung nicht in der Macht ¹⁾ der Wahrheit haben. Dem Willen ist es nämlich eigen, daß er wollen und auch nicht wollen könne; nun vermögen wir doch zwei Widersprüche zu glauben, wenn das Eine kommt, nachdem das Andere gewichen ist und (darum) dies auch beständig, wenn er nur Willens ist, sie zu glauben.

2) Wäre der Wille etwas Nothwendiges zu einem Glauben, so müßte also der Beweggrund, welcher diesen Glauben erzeugt, von zweifelhafter Wahrheit sein. Ist nämlich der überzeugende Beweggrund von ganz unzweifelhafter Wahrheit, so bedarf es dabei des Willens gar nicht; ist hingegen der Ueberzeugungsgrund von zweifelhafter Wahrheit, so ist alsdann auch der Glaube selbst von zweifelhafter Wahrheit.

3) Man sieht von folgender Richtung aus, daß der Wille keinen Einfluß auf den Glauben hat. Der Glaube ist nämlich nichts Anderes, als die nothwendige Bejahung, daß ein Ding außerhalb der Seele so ist, wie es in der Seele (vorgestellt) ist. Von Etwas jedoch, das außerhalb der Seele ist, kann der Glaube, daß es so ist, nicht vom Willen abhängen; also ist der Glaube nicht vom Willen abhängig.

Nach dieser Darlegung sage ich nun, daß wer irgend einen Glauben annimmt, zumal wenn es ein auf Beweis beruhender Glaube ist, sich unmöglich anders fühlen kann, als durchaus gezwungen und genöthigt, diesen Glauben anzunehmen. Nachdem nämlich der überzeugende Beweggrund von so zwingender Gewalt

¹⁾ Sämmtliche Hdschr. zeigen hier פוהב, während das פוהב der gedruckten Ausgaben markanter erscheint und darum vorzuziehen wäre. Das Gesetz der Wahrheit erklärt zwei Widersprüche als statthaft und denkbar, aber nur, wenn sie sich nacheinander ablösen; der Wille aber, wenn er die Triebfeder des Glaubens wäre, könnte zwei Widersprüche beständig zusammen glauben und sein praktisches Vermögen auf das theoretische Gebiet übertragen. Dies aber widerspricht dem Gesetz der Wahrheit, dem der Glaube alsdann seine „Rangstufe“ nicht entlehnen könnte.

ist, daß man ihm gar nicht ausweichen kann, — und derartig ist ja der apodiktische Beweis, da wir den Glauben als einen auf Beweis beruhenden vorausgesetzt haben, — so ist die Nothwendigkeit und der Zwang als deutlich zu Tage tretend, als dem Menschen sich so fühlbar machend erwiesen, daß es seinem Denken unmöglich ist, das Gegentheil dieses Glaubens anzunehmen. Wenn daher diese Art von Zwang, derjenige nämlich, der sich (dem Menschen) fühlbar macht, Lohn und Strafe ausschließt, wie vorausgesetzt worden, so vermag ich nicht zu bestimmen, wie Lohn und Strafe in Sachen des Glaubens statthaben kann.

Was zur Lösung dieser Fragen füglicherweise gesagt werden kann, dürfte etwa Folgendes sein: Zuerst, — die göttliche Gerechtigkeit strebt beständig nach dem Guten und nach der Vollkommenheit. Da das Darbieten von Ursachen, welche zu Handlungen des Guten bewegende (Motive) sind, eben Gutes und Vollkommenheit ist, so ist es im Charakter der göttlichen Gerechtigkeit nothwendig begründet, Gebote sowohl wie Lohn und Strafe dafür darzubieten, weil sie zu Handlungen des Guten bewegende Ursachen sind. Zu bewegenden Ursachen werden sie jedoch erst dadurch, daß Lohn und Strafe daraus folgt, wie das Verursachte aus der Ursache folgt, und daraufhin bewegen sie den Willen und die Wahlfreiheit zu dem, was man füglicherweise suchen oder fliehen soll. Auf diese Weise ist (die Frage) gelöst, daß die göttliche Gerechtigkeit betreffs Lohn und Strafe sich sehr wohl mit der Nothwendigkeit vereinigen läßt.

Was jedoch den Unterschied betrifft zwischen einer Nothwendigkeit, die von keinem Bewußtsein der Vergewaltigung und des Zwanges (begleitet) ist und zwischen einer Nothwendigkeit, die von dem Bewußtsein einer Vergewaltigung und eines Zwanges ja (begleitet) ist, so ist er wohl berechtigt, wie ich sagen will. Es wird nämlich später im sechsten Abschnitt nachgewiesen werden, sowohl seitens der Spekulation, wie seitens der h. Schrift, in Uebereinstimmung mit den Aussprüchen unserer Weisen an verschiedenen Stellen, daß der bei religiösen Uebungen und Handlungen des Guten zu erstrebende Zweck die Lust und die Freude an ihnen ist, die nichts Anderes ist, als die Freudigkeit des Willens, das Gute zu wirken. Weil nämlich Gott in der

Liebe und Freudigkeit, das Gute zu spenden und zu wirken, die höchste Stufe einnimmt und die Verbindung und Vereinigung (mit ihm) also ¹⁾ darin besteht, in seinen Wegen, so weit es eben möglich ist, zu wandeln, darum entsteht, sobald diese Willigkeit und Freudigkeit in der Seele entsteht, eine Seelenthätigkeit, vermittels deren die Vereinigung oder die Trennung erfolgt; und darum war es wohl berechtigt, daß hieraus Lohn und Strafe folge, wie das Verursachte aus der Ursache folgt. Sobald nun die Seele dieser Willigkeit verlustig geht, wie es bei einem Menschen der Fall ist, der bei seinen Handlungen das Bewußtsein einer Gewalt und eines Zwanges hat, so wird eine solche Handlung nicht von der Seele ausgeführt und es wird sich aus ihr keine Vereinigung oder Trennung (mit Gott) ergeben, da ja die Handlung von jedem seelischen Willen entblößt ist, und deshalb kann sie sich ganz und gar nicht, weder zu einer Belohnung noch zu einer Bestrafung, eignen. Dieser Unterschied ist demnach aufgeklärt.

Wie ist jedoch nach Aufklärung dieses Unterschiedes Lohn und Strafe in Sachen des Glaubens zu rechtfertigen? Ist es doch unmöglich, daß Verheißungen von Lohn und Strafe dafür den Willen und die Wahlfreiheit hinsichtlich der Glaubenslehren beeinflussen und hierbei bewegende Ursachen werden könnten, nachdem festgestellt worden, daß der Mensch betreff Glaubenslehren durchaus unfrei ist und der Wille nicht den mindesten Einfluß auf sie besitzt!

Manche unserer Weisen haben sich beikommen lassen, wie man in Folge ihrer Ausführungen entnehmen kann, daß die Belohnung in Sachen des Glaubens gar nicht in den Bereich der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit fällt, insofern diese Belohnung eine naturgesetzliche ist und dem Vernunftbegriff mit Nothwendigkeit folgt. So heißt es beispielsweise von der menschlichen Seele: wenn sie von der Wahrheit der Glaubenslehren durchdrungen ist und dieselben in ihrer Vernunft sich so darstellen, wie sie außerhalb der Seele sind, so gewinnt sie durch dieselben

¹⁾ Eine Handschr. liest statt ך םס hier ך םא „ebenfalls, ferner“, was in den Zusammenhang besser paßt.

ihre Substantialität ¹⁾ und bleibt ewig dauernd, und das ist die höchste Belohnung für den Menschen. Diese Anschauung hat jedoch offenbar auf dem Gebiet der Torah gar keine Berechtigung, wie noch weiterhin nachgewiesen werden wird. Gesezt aber, dem wäre so, dann würden ja zu unserer Anleitung die wenigen Lehrsätze genügen, welche in der Torah sich finden, und wir brauchten wahrlich nicht der außerordentlichen Menge von Geboten und ihrer zahllosen Verzweigungen, außer wenn diese Menge in philosophischen Folgeätzen bestünde, von denen indeß in der Torah sich nur überaus wenige finden. Würde die Seele von den Wahrheiten der Vernunftbegriffe ihre Substantialität gewinnen, so wird, da es in den mathematischen Büchern „von den Elementen“ „von den Kegelschnitten“ überaus viele Vernunftbegriffe giebt, die Seele des Mathematikers weit mehr Wahrheit in sich befassen, als die Seele des Torahbekennters. Offenbar ist eine solche Anschauung mit der Anschauung der Torah unverträglich, wobei es überdies an sich sehr unwahrscheinlich ist, wie noch später nachgewiesen werden wird, daß die Belohnung in der ewigen Fortdauer der Vernunftbegriffe allein bestehen sollte. Wollte Gott, ich wüßte dann, ob in einer Seele, welche den im Buch „von den Elementen“ bewiesenen Vernunftbegriff, daß die Winkel eines Dreiecks gleich zweien rechten sind, in sich aufgenommen hat und Nichts weiter, dieser Vernunftbegriff allein schon Substantialität gewinnt und ewig fort dauert? Gesezt er dauert fort, geschieht dies in der Weise einer Seele, welche von einem anderen, dort ebenfalls bewiesenen Vernunftbegriff Substantialität gewonnen, daß nämlich das Quadrat der Hypothenuse gleich ist der Summe der Quadrate der beiden Schenkel, oder von sonst einem anderen Vernunftbegriff? Und wenn eine Verschiedenheit vorhanden ist, worin besteht diese Verschiedenheit? All dies jedoch ist Thorheit und Trug der Phantasie! Es hat eben Aristoteles, dessen Augen vom Licht der Torah nicht aufgehellert waren und der andererseits von starken Anzeichen, welche für die

¹⁾ Es ist dies die bekannte arabisch-aristotelische Anschauung, wonach die Seele ein bloßes Vermögen ist und erst durch die Aufnahme von wahren Gedanken substantielles Sein gewinnt.

Fortbauer der Seele sprechen, sich gedrängt sah, Phantastereien erfunden und Theorien ausgedacht, um diesen Anzeichen gerecht zu werden, obwohl dieselben sich auf das Aeußerste von der Vernunft, geschweige erst von der Torah, entfernen.

Wir wollen daher diesen Weg verlassen und Folgendes sagen. Nachdem erwiesen worden, daß der Wille auf Sachen des Glaubens keinen Einfluß üben kann, sondern der Glaubende den Zwang fühlt, der ihm darin wird, daß er glauben muß, so ist offenbar kein anderer Ausweg vorhanden, als daß wir die Wahlfreiheit und den Willen in ein Moment verlegen, welches mit den Glaubenslehren in so enger Verbindung steht, daß es auf diese Beziehung von ihnen abgesehen ist, und das ist die Freude und das Wohlgefühl, das wir empfinden, sobald Gott uns mit seinem Glauben begnadet, und der Eifer, dessen Wahrheit zu erkennen. Und dies ist sicherlich ein spontanes, freiwilliges Moment; denn man kann sich ja die Wahrheit eines Glaubens denken, ohne daß der Gläubige eine freudige Regung darüber empfindet, daß er im Besitz dieses Glaubens sich befindet. Es ist daher klar, daß die Regung der Freude und der Eifer im Nachdenken über seine Wahrheit Momente sind, welche aus dem Willen und der Wahlfreiheit fließen, in Anbetracht deren die Frage von Lohn und Strafe gelöst ist, wie noch späterhin nachgewiesen werden wird.

Ferner sage ich, wenn wir die Handlungen genau betrachten, so wird dadurch bestätigt, daß die Vergeltung sich nicht ursprünglich auf die Substanz der Handlung bezieht, sondern auf die Wahl der Handlung, sobald der Handelnde sie ausführt. Der Mensch nämlich, der eine Handlung ausführt, hat bereits dasjenige, was potentiell in seiner Wahl lag, für die beiden Glieder eines sich widersprechenden Gegensatzes in gleicher Weise (sich entscheiden zu können), zu dem E i n e n von ihnen aktuell entwickelt. Weil nun offenbar das, was aktuell geworden, nicht mehr potentiell und möglich in der Richtung ist, in der es aktuell ist, sondern nothwendig und gezwungen, so folgt daraus unbedingt, daß Lohn und Strafe, welche von Seiten der Wahlfreiheit und des Willens erfolgen, nicht auf die Handlung selbst Bezug haben, wenn sie ausgeführt wird, sondern auf die Wahl der Handlung, wenn sie ausgeführt wird.

Wie schön stimmt hierzu der Ausspruch unserer Weisen: „Das Gedankenspiel mit der Sünde ist schlimmer, als die Sünde“ (Toma 29, a). Insoferne nämlich die Sünde sich aus zwei Momenten zusammensetzt, einestheils aus der eigentlichen Handlung, andertheils aus der Wahl und dem Entschluß zu ihr, und da die Strafe, welche sie trifft, nur von Seiten des Willens und des Entschlusses (herfließt), welcher in diesem Ausspruch als „Gedankenspiel“ bezeichnet wird, so ist offenbar das Schlimmere von Beiden der Wille, d. i. das Gedankenspiel. Dies wird auch schon dadurch bestätigt, daß man einmal jedes für sich besonders sich vorstelle, die Handlung ohne Gesinnung und Willen wie z. B. eine gewaltsam erzwungene Handlung, oder den Willen ohne die Handlung; es wird alsdann den Menschen für die Gesinnung und den Willen sicherlich Strafe treffen, wie die wahre Tradition in dem Ausspruch erklärt: „Das Ganzopfer sühnt die sündhaften Gedanken des Herzens“ (Wajikra rabbah §. 7), während ihn für die (bloße) Handlung gar keine Strafe treffen wird, wie es bei uns Grundsatz ist: „Nothstand macht nach göttlichem Recht straflos“. Jedoch heißt es „schlimmer“¹⁾, weil ohne Zweifel der Wille, zu dem die Handlung hinzutritt, schwerer bestraft wird, als der bloße Wille, sobald keine Handlung zu ihm hinzutritt, was eben lehrt, daß die Strafe auch von Seiten der Handlung (herfließt), die (schwerere und) „schlimmere“ jedoch von Seiten des Willens, und insonders, wenn die Handlung zu ihm hinzutritt. Es ist dies eine Wahrheit, die über jeden Zweifel erhaben ist. Damit ist also die wichtige Frage gelöst und aufgeklärt, daß Lohn und Strafe in Sachen des Glaubens von Seiten des Wohlgefühls und der Freudigkeit (erfolgt), welche wir dabei empfinden, und von Seiten des eifrigen Strebens, dieselben zu erfassen. Das eben ist's, was wir nachweisen wollten.

¹⁾ Es wird dies daraus geschlossen, weil in dem rabbinischen Spruch der Komparativ „schlimmer“ gebraucht ist, also der Gedanke gegen die eigentliche Handlung abgewogen wird.

Cap. 6.

Darlegung, daß das hier seitens der Spekulation Nachgewiesene mit der Anschauung unserer Lehrer übereinstimmt.

Was nämlich hier erwiesen worden, sind zwei Punkte: 1) daß der Glaube in Sachen der Erkenntniß unabhängig vom Willen erworben wird, 2) daß Lohn und Strafe auf den Willen (gesezt sind), der Lohn einerseits auf das regsame Streben und die Freude, grade dieser Glaubenspartei anzugehören, die Strafe andererseits auf das Gegentheil hiervon. Diese zwei Punkte sind nun in einem Ausspruch angedeutet, der sich im Cap. N. Akiba (Sabbath 78, a) befindet. Dort heißt es:

„Sie standen unterhalb des Berges (Exodus 19, 17). „Dies lehrt, daß Gott den Berg, wie einen Bottig, über sie gestürzt habe, (mit den Worten:) so ihr die Torah übernehmet, „ist's gut, wo nicht, werdet ihr hier lebendig begraben. Hier- „auf meinte Raba: da wäre ja eine vortreffliche Ausflucht „gegen die (Verbindlichkeit der) Torah gefunden! Man ant- „wortete ihm: später haben sie dieselbe in den Tagen des „Ahasverus übernommen, denn es heißt da: Die Jehudim „bestätigten und übernahmen (Esther 9, 27), d. h. sie be- „stätigten, was sie längst übernommen hatten“¹⁾. —

Folgendes wird demnach die Erklärung dieses Ausspruches sein. Da ja erwiesen worden, daß auf den Glauben, welcher nur mittels Grundsätze der Vernunft oder gar mittels einer Inspiration, wie eine solche in jener erhabenen Situation stattfand, erworben wird, der Wille auch nicht den mindesten Einfluß besitzt, so mußten (die Israeliten) also glauben, sie mochten wollen oder nicht wollen; folglich waren sie betreff des Glaubens gezwungen. (Der Begriff) dieses Zwanges wird nun bildlich veranschaulicht, daß Gott gleichsam den Berg, wie einen Bottig, über sie gestürzt, damit sie wider ihren Willen (die Torah) übernehmen, wo nicht, daß sie auf der Stelle sterben müßten,

¹⁾ Wenn auch der Hinweis auf die Torah dieser Stelle fern liegt, so ist doch die Auffassung der Worte keine spitzfindige Deutung, sondern eine dem hebräischen Sprachgebrauch geläufige.

was eine unverkennbare Bergewaltigung und ein augenscheinlicher Zwang ist. Ingleichen hatten sie in Folge der Fülle von außerordentlichen Wundern, denen jene Situation (am Sinai) das Siegel aufdrückte, an die Nothwendigkeit der Torah geglaubt, und daß jede Abweichung von ihr sie von der richtigen Straße und von dem Wege des Lebens abführen würde, was durch „Tod“ und „Grab“ ausgedrückt ist. Darum meinte jener Weise: „Da wäre ja eine vortreffliche Ausflucht gegen die (Verbindlichkeit der) Torah gefunden!“ Denn wiewohl sie die reine Wahrheit ist, nachdem jedoch der Glaube für (die Israeliten) ein nothwendiger, jeden Einfluß des Willens ausschließender war, so haben sie (die Torah) vielleicht gar nicht aus freiem Willen und Entschluß übernommen, der allein uns zu ihr mit allen ihren Konsequenzen verpflichtet. Es ist nämlich offenbar, daß trotzdem der Glaube ein wahrer, über jeden Zweifel erhabener ist, doch eine so überaus schwere Strafe, wie sie es ist, wenn wir (den Glauben), um uns zu ihm mit allen seinen Konsequenzen zu bekennen, aus eigenem freien Willen übernommen haben, ganz unzulässig wäre, falls wir ihn nicht übernommen haben. Darum erfolgt die Antwort: „Später haben sie dieselbe in den Tagen des Ahasverus übernommen, denn es heißt: die Jehudim bestätigten und übernahmen“; das besagt, nachdem sie ersichtlich vermittlels der Freude, welche sie über die ihnen zu jener Zeit geschene, wunderbare Errettung kundgaben, das bestätigten, was sie früher übernommen hatten, ist jede Ausflucht von selbst hinfällig geworden, denn das Wohlgefühl und die Freudigkeit, von welcher die Vergeltung in Sachen des Glaubens abhängt, war bereits zur Bervollständigung¹⁾ in den Tagen des

¹⁾ Dieser Passus kann auch so übertragen werden: „denn das Wohlgefühl und die Freudigkeit . . . ist in vollkommener Weise in den Tagen des Ahasverus zum Ausdruck gekommen“. Aber auch in dieser Uebersetzung kann er nur den Sinn geben, daß die in jener Zeit geäußerte Freude die Freiwilligkeit der Torahübernahme bei der ersten Verfolgung und Rettung beweist, selbst wenn sie am Sinai von den eigenthümlichen Umständen erzwungen war. Mit dem Augenblick, wo man sich den Genuß, den man aus der Torah schöpfte, gefallen ließ, war die Verbindlichkeit der Torah nach allen Seiten hin rechtskräftig geworden, weil sie aus

Maßverus eingetreten. (Unsere Weisen) haben hier durchwegs in einer Allegorie das dargestellt, was wir in unserer Erörterung erwiesen haben, daß einerseits der Glaube in Sachen der Erkenntniß vom Willen unabhängig ist und daß anderseits die Vergeltung dem Willen und der Freude, diesem Glauben anzu gehören, gilt, so daß diese Freude als ein Behagen und Genuß für die Gläubigen zu Tage tritt. Und da es Grundsatz bei uns ist, daß der Mensch hienieden keinen Genuß hinnehmen dürfe, ohne Gott dafür zu danken (Berachoth 35, a), so haben auch für diesen unsere Weisen die Danksprüche formulirt: „Gepriesen sei, der mich nicht geschaffen zu einem Ungläubigen, zu einem Sklaven, zu einem Weib!“

Damit ist's jezt genug, unserem Grachten gemäß!
 Gott allein Preis und Lob, der über jeden
 Preis und Dank erhaben ist!

demjenigen Moment des freien Willens hervorgegangen war, welches in Sachen des Glaubens das einzig mögliche ist, und dadurch klar gestellt ist, daß die Uebernahme aus eigenem freien Willen erfolgte.



Uebersicht und Erläuterung.

Die vorliegende Untersuchung ist keine Monographie, sondern ist dem „Gotteslicht“ entnommen, in welchem Buche Chasdai Kreskas ¹⁾ zum ersten Mal den kühnen Versuch unternimmt, die Fesseln des Aristotelismus, welcher, durch die Autorität des Maimonides in die jüdische Gedankenwelt hineingezogen, zu allerlei ungehörigen, mit dem Judenthum nicht vereinbaren Theorieen geführt hatte, auf philosophischem Wege zu brechen und den Beweis anzutreten, daß das Aristotelische System in seinen Argumentationen eine wissenschaftliche Kritik nicht aushalte und in den meisten seiner Lehrsätze auf falscher Fährte sich befinde. In dem genannten Buch bildet dieser Abschnitt „von der Willensfreiheit“ einen integrierenden Bestandtheil des zweiten Traktates, welcher die dogmenartigen Fundamentalsätze der jüdischen Religion philosophisch beleuchtet und auch die Lehre vom freien Willen, da dieselbe von Kreskas zu den Glaubensartikeln des Judenthums gezählt wird, in den Kreis seiner Erörterung zieht. Wenn demnach das religiöse Interesse an der Betrachtung dieses Gegenstandes überall zum Vorschein kommt und dasselbe niemals völlig außer Sicht gelassen wird, so thut dies doch keineswegs der streng philosophischen Behandlung und Entwicklung des Problems irgend welchen Eintrag; dieselbe wird so genau und gewissenhaft, so voraussetzungslos und frei von jeder Voreingenommenheit durchgeführt, so weit es überhaupt einem Denker möglich ist, der, aus der Schule der arabisch-jüdischen Scho-

¹⁾ Vgl. über Chasdai Kreskas: Graeb, Geschichte der Juden B. VIII. Cap. 2 S. 32 und Note 2; Joel, Don Chasdai Kreskas' religionsphilosophische Lehren.

lastik hervorgegangen, bei allem Hinausstreben über dieselbe, doch nie seinen Ursprung ganz verläugnen kann. Wir finden wenigstens bei keinem andern Religionsphilosophen den Gegenstand tiefer und gründlicher behandelt, als in dieser Abhandlung und es ist wohl keine Uebertreibung, wenn wir behaupten, daß Kr. in der Lösung seiner Aufgabe bis an die äußerste Grenze dessen, was für jene Zeit erreichbar war, auch wirklich vorgebrungen ist.

Die Abhandlung selbst zerfällt in zwei Theile, deren Scheidung schon äußerlich dadurch markirt ist, daß unmittelbar hinter jeder der beiden Partieen zum Zeichen ihres Abschlusses die Ausführung von der durchgängigen Einstimmigkeit folgt, in der die daselbst vorgetragenen Lehren mit der Anschauung des klassischen Rabbinismus sich befinden. Der erste Theil (**Cap. 3**) erledigt die eigentlich philosophische Seite des Problems, die nach jeder Richtung klar gestellt wird und in dem Nachweis gipfelt, wie die willkürlichen Handlungen des Menschen mit der Allwissenheit Gottes sich vereinigen lassen; der zweite Theil (**Cap. 5**) trägt einen vorwiegend theologischen Charakter und läuft in der Frage aus, mit welchem Recht der Unglaube bestraft wird, überhaupt Lohn und Strafe auf Ueberzeugungen gesetzt werden kann. Eröffnet wird die Untersuchung von zwei einleitenden Stücken (Cap. 1 und 2), welche den entscheidenden Streitpunkt der Frage, ob der Begriff des Möglichen eine reale Existenz hat, antithetisch begründen, von denen das erste die Gründe dafür, das zweite die Gründe dagegen aufzählt und entwickelt.

Ehe wir jedoch dem Gedankengang des Verfassers folgen, wollen wir auf die Voraussetzungen hinweisen, welche der Erörterung zu Grunde liegen, obwohl dieselben nicht in ihren Mittelpunkt gestellt sind, wahrscheinlich weil Kr. im Anschluß an die philosophische Methode seiner Zeit von höheren, allgemeineren Gesichtspunkten ausgehen zu müssen glaubt, um seine Entscheidung zu treffen. Wie erklärt nämlich Kr. die psychologische Entstehung und den Begriff des Willens? und was läßt sich hieraus für die Auflösung des Problems gewinnen?

Der Wille wird von Kr. dahin bestimmt, — wobei er sich mit der von Aristoteles in *de anima* angeblich gegebenen De-

inition ¹⁾) einverstanden erklärt, — daß er ein seelischer Vorgang ist, der dadurch entsteht, „daß das Begehrungsvermögen eine Verbindung mit der Einbildungskraft eingeht“. Unter Begehrungsvermögen ist das sogenannte Bestrebungsvermögen zu verstehen, der sinnliche Trieb, das Angenehme zu suchen und das Schädliche zu fliehen; unter Einbildungskraft das Vorstellungsvermögen überhaupt. Die Verbindung dieser beiden Seelenkräfte muß, als eine Mischung und Veränderung der bis dahin indifferenten psychischen Elemente, eine Ursache haben, ein Drittes, das sie zu gegenseitiger Annäherung veranlaßt und in Bewegung setzt. Dies kann allerdings wiederum ein anderer Willensakt sein; von diesem zweiten gilt jedoch wieder dasselbe, daß er ebenfalls eine Ursache erfordert, er wird also wieder auf einen dritten Willensakt hinweisen u. s. w. Da dies jedoch nicht in's Unendliche gehen, ebenso wenig eine Verbindung aus sich heraus ohne jeden treibenden Grund eintreten kann, so muß stets ein letzter Beweggrund vorhanden sein, der als äußerer oder innerer Impuls die ganze Kette von Willensakten, oder auch den betreffenden Willensakt allein, hervorgerufen hat. Sobald ein genügend starker Beweggrund wirksam wird, muß daher die Verbindung des sinnlichen Triebes mit dem Vorstellungsvermögen sich unausbleiblich vollziehen und sobald diese Verbindung sich vollzogen hat, ist damit der Wille aktiv geworden und nach seiner Richtung determinirt. Die psychologische Analyse des Willens ergibt also seine Unfreiheit oder mindestens eine wesentliche Beschränkung seiner Freiheit ²⁾). — Ferner ist der Mensch auch in seinen seelischen Aeußerungen an kosmische und somatische Ein-

¹⁾ De anima III, 10; wenn sich auch dort keine ausdrückliche Definition findet, so sind die Stellen gemeint, wie *Ἡ γὰρ βούλησις ὁρεξις und ὁρεπτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας*, ferner *ἡ φαντασία δὲ, ὅταν κινῆ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὁρέξεως*. — ²⁾ Cap. 2. Argum. 3 (Text S. 3, Uebers. S. 6). Wir haben darin die eigene Meinung von Aristoteles vor uns, obwohl dieselbe eigentlich den Gegnern der Willensfreiheit zugeschrieben wird; denn einerseits erkennt er in Cap. 3 dieses Argument als richtig an, wenn auch nur „in Bezug auf die Ursache“, und andererseits stimmt das in Cap. 3 über den Willen Geäußerte damit überein.

flüsse, an die Disposition seines Naturells gebunden. Man denke sich einmal zwei völlig gleich geartete und gleich erzogene Menschen, welche in allen diesen Lebensbedingungen mit einander kongruiren ¹⁾; würde nicht die Wahlentscheidung zweier solcher Individuen, einem und demselben Ding gegenübergestellt, ganz gleich ausfallen müssen? Ein von einander abweichendes Verhalten des Willens müßte denn doch seine Ursache haben; dort, wo die Ursachen für den Willen liegen, kann dieselbe nicht gesucht werden, da eine durchgängige Identität aller Bedingungen vorausgesetzt wurde, anderwärts aber läßt sich schlechterdings eine solche nicht finden. Es wird also eine identische Willensentscheidung Beider erfolgen müssen, mithin ist der Wille nicht frei, oder mindestens ist seine Freiheit durch kosmische und somatische Einflüsse oder durch die Disposition des individuellen Naturells eingeschränkt. Die unmittelbare Empfindung von Freiheit und Unabhängigkeit, welche der Mensch bei bewußtem Handeln in seinem Selbstbewußtsein hat, beweist nicht, daß sein Wille ein völlig freier, nach allen Seiten unabhängiger ist, sondern nur, daß der Mensch sich dabei keines Zwanges bewußt wird, daß er den Druck der vorhandenen Abhängigkeit nicht fühlt. Darin eben besteht „das Geheimniß der Willensfreiheit“, daß dem Menschen die Nothwendigkeit, der sein Wille und sein Handeln jedenfalls bis zu einem bestimmten Grade unterliegt, nicht fühlbar und bewußt wird.

So klar und unzweideutig diese psychologische Deduktion von Kr. hervorgehoben wird, so tritt sie doch nicht, wie man vielleicht hätte erwarten können, in den Vordergrund; sie wird nur nebenher, wie eines der anderen Beweismomente, in die Wagschale der Diskussion geworfen. Den Kern des Problems, ob der Wille frei ist oder nicht, erblickt Kr. vielmehr, wie die gesammte arabisch-jüdische Philosophie überhaupt, in der Frage,

¹⁾ Cap. 2 Argum. 4. (Text S. 3, Uebers. S. 7). Auch für dieses Argument gilt das in der vorigen Note Bemerkte. — Merkwürdig ist, daß Schopenhauer sich eines ganz ähnlichen Arguments bedient, um den „angeborenen Charakter“ zu beweisen. Vgl. „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ S. 54 der 1. Aufl. („Der Charakter des Menschen“ 4).

ob das reale Wesen ¹⁾ des Möglichen existirt oder nicht. Das Mögliche, dessen Begriff nach seinem Umfang nicht scharf genug begrenzt erscheint, so daß bald darunter nur das Reich des Zufälligen verstanden wird, bald selbst die gesammte Erscheinungswelt darin Raum findet, wird noch überdies durch den Gebrauch der Aristotelischen Terminologie, in der es bekanntlich eine metaphysische Potenz darstellt, nicht wenig verdunkelt. Die übliche Definition, die dafür aufgestellt wird, lautet, daß es Etwas ist, dessen Sein angenommen werden kann, ohne daß aus dieser Annahme nach irgend welcher Seite hin ein Widerspruch erwächst ²⁾; dieselbe ist von Kr. bei einer früheren Gelegenheit ³⁾ acceptirt worden, sie wird hier nicht mehr wiederholt, geschweige erläutert, sondern „das Mögliche“ als Etwas vorausgesetzt, das eben so sehr sein, als auch nicht sein kann. Von diesem Punkt und dieser Voraussetzung aus wird in die Untersuchung eingetreten. Er stellt zuerst in Cap. 1. die These auf, „daß das reale Wesen des Möglichen existirt“ und bringt dafür fünf spekulative ⁴⁾ und zwei religiöse Beweise bei. Von den spekulativen Beweisen werden bei der schließlichen Entscheidung (Cap. 3) drei als Trugschlüsse zurückgewiesen und nur zwei als stichhaltig nach einer bestimmten Richtung hin anerkannt, und zwar der dritte, welcher die Existenz des Möglichen von

¹⁾ **זן האפשרי**, wie es stets heißt, soll **טבע** wahrscheinlich das reale Wesen bezeichnen, im Gegensatz zum rein logischen Begriff. — ²⁾ **שכאשר** הונה נמצא לא יקרה מהנחה בטור, vgl. Gersonides, *Milchamoth* Trakt. III. cap. 4 (Ausgabe Leipzig S. 145). — ³⁾ „Gotteslicht“ Trakt. II, Abschn. 1. cap. 4. — ⁴⁾ Von diesen fünf Beweisen finden sich die drei mittleren überall wieder, während der erste, — der die Möglichkeit der Ursachen annimmt und daraus auch die Wirkungen als möglich folgert, — und der fünfte, — der aus der Immateriellität der Seele schließt, daß kein materielles Ding auf sie wirken kann, sie mithin frei ist, — bei keinem anderen Religionsphilosophen sich in dieser bestimmten Form nachweisen lassen. Möglicherweise sind diese beiden Argumente der im Jahre 1361 erschienenen Schrift des Mose Narboni **מאמר הבחירה** entnommen. Diese Schrift, bisher noch unbekannt, nur als Handschrift vorhanden (Paris, biblioth. imp. fonds de l'Oratoire Nr. 40) trat als Replik gegen eine andere, die Willensfreiheit läugnende, **אגרת הגזירה**, auf; ihre Kenntniß würde wohl manches Licht über diese Abhandlung hier verbreiten. —

der allgemein angenommenen Existenz des Zufälligen ableitet und der vierte, welcher von der menschlichen Fürsorge und Betriebsamkeit hergenommen ist, da diese keinen Sinn hätte, wenn man das Mögliche ganz und gar in Abrede stellen wollte. Nach derselben Richtung hin wird den beiden religiösen Argumenten volle Beweisraft zugeschrieben; von ihnen beruft sich das eine auf die religiösen und sittlichen Verordnungen, welche unberechtigt und unverständlich wären, wenn es keinen freien Willen gäbe, das zweite auf Lohn und Strafe, welche als ungerecht nicht bestehen könnten, wenn die menschlichen Handlungen unfrei wären.

Cap. 2 stellt alsdann die Antithese auf, „daß das reale Wesen des Möglichen nicht existiren kann“ und führt dagegen sieben spekulative Beweise und einen religiösen auf. Von den spekulativen Beweisen sind zwei der Kausalität entlehnt; der erstere von diesen ist allgemein gehalten, daß jedes Ding eine Ursache erfordert, der zweite hängt mit der Aristotelischen Theorie vom Werden zusammen, wonach zum Uebergang eines Dinges aus dem Nichtsein in das Sein ein anderes ursächliches Moment nöthig ist. Zwei Beweise gehen dann auf den psychologischen Hergang des Willens zurück; es sind dieselben, die bereits oben dargelegt worden. Drei Beweise endlich knüpfen an die göttliche Allwissenheit an und beruhen darauf, daß dieselbe zu den willensfreien Handlungen des Menschen in einem irrationalen Verhältniß steht. Wird die Präsciens festgehalten, so sind die menschlichen Handlungen, wenn auch nicht causativ dadurch bestimmt, doch nach ihrer Richtung vorweggenommen, in der sie sich später vollziehen müssen, sie sind also nicht frei. Wird hingegen die Unentschiedenheit der menschlichen Handlung festgehalten, so kann das göttliche Wissen von ihr, da sie erst durch den wirklichen Eintritt entschieden wird, nur aus der Handlung selbst geschöpft sein, das göttliche Wissen wäre in diesem Fall ein abgeleitetes, was undenkbar ist; ja, eine solche Handlung würde von Gott gar nicht erkannt werden können, da zur Erkenntniß einer solch losgelösten Einzelheit eine materielle Kraft erforderlich ist, welche man Gott nicht zuschreiben kann. Auch der religiöse Beweis

geht von der göttlichen Allwissenheit aus, die sich der Torah zufolge selbst auf zukunftsferne menschliche Entschliessungen erstreckt. Diese sämmtlichen Beweise werden, wenn auch nur in gewisser Beziehung, für richtig erklärt, und man kann sich dabei des Eindrucks gar nicht erwehren, als wenn Kr. mit seinen Sympathien auf Seiten der Antithese stände.

Indeß entscheidet er sich in Cap. 3, wo die Untersuchung auf ihrem Höhepunkt anlangt, ausdrücklich dafür, daß These wie Antithese die gleiche Berechtigung haben und daß sie eine Antinomie bilden, deren Widerstreit ein scheinbarer ist. Die Dinge sind möglich und nothwendig zugleich, sind Beides nur relativ, in gewisser Beziehung möglich und in gewisser Beziehung nothwendig; es handelt sich jedoch darum, — und das ist eine fast unauflöbliche Schwierigkeit, — diese Beziehungen genau zu bestimmen und den Punkt zu fixiren, wo die Möglichkeit aufhört und die Nothwendigkeit beginnt. Maßgebend hierfür ist der Standpunkt, von dem aus die Dinge betrachtet werden. Für sich selbst betrachtet, ist jedes Ding bloß möglich, — vom Standpunkt der Ursache betrachtet, ist jedes Ding nothwendig. Gemeint ist wohl damit, daß für kein Ding eine *i n n e r e* Nöthigung zur Existenz vorhanden ist, wohl aber für jedes existirende eine *äußere* Nothwendigkeit. In dem Beispiel, mit dem Kr. seine Behauptung näher erläutert, erinnert er unwillkürlich an den Kantischen Gesichtspunkt, daß die Freiheit dem Ding an sich zukomme, während die Nothwendigkeit nur für die Erscheinung gilt; er verweist nämlich auf die *Urmaterie*, welche — natürlich im Aristotelischen Sinne — die pure Möglichkeit ist und bleibt, auch wenn sie durch die vorhandenen Ursachen gezwungen ist, zeitweilig als Erz die Gestalt eines Schwertes anzunehmen; die Möglichkeit erscheint hier wohl gebunden und latent, nichtsdestoweniger ist sie ewig vorhanden und zu Grunde liegend.

Aber dieser Scheidungspunkt läßt sich mit absoluter Sicherheit nicht überall festhalten; er trifft beim menschlichen Willen nicht zu und muß hier gleichsam höher hinaufgeschoben werden. Nicht etwa, weil der Mensch sich in seinem Wollen frei fühlt, dies beweist nur, daß er sich des Zwanges, wie er von einer Ursache ausgeht, nicht bewußt wird, sondern weil die Willens-

freiheit ein Postulat der jüdischen Lehre ist, welche selbst eine derartige Nothwendigkeit, die nur in Bezug auf die Ursache besteht, nicht gelten zu lassen scheint. Gleichwohl kann auch im menschlichen Willen das Moment der Nothwendigkeit nicht ganz eliminirt werden; einer schrankenlosen Freiheit und Willkür desselben steht die göttliche Allwissenheit entgegen, welche die einzelne Handlung alsdann nicht erreichen könnte. Der kritische Punkt, welcher die Möglichkeit von der Nothwendigkeit scheidet, wird demnach für den menschlichen Willen so zu verschieben sein, daß der Mensch, für sich selbst und vom Standpunkt der Kausalität betrachtet, frei ist, hingegen in Bezug auf das göttliche Wissen einer Nothwendigkeit unterliegt, während alle übrigen Dinge an sich selbst wol möglich, jedoch schon in Bezug auf die Kausalität nothwendig sind.

Die göttliche Allwissenheit in ihrem Verhältniß zur menschlichen Willensfreiheit bildet eine stehende, vielbesprochene Rubrik bei allen Religionsphilosophen von Saadiah bis Abrabanel. Die Meisten suchen Beides aufrecht zu halten und begegnen den daraus entstehenden Schwierigkeiten mit der Erklärung von dem gänzlich unfassbaren Charakter des göttlichen Wissens, das nach keiner Seite hin irgend welchen Schluß verstatte. Es fehlt jedoch nicht an gewichtigen Stimmen, welche die göttliche Allwissenheit beschränkten, um die menschliche Selbstbestimmung zu retten. So erklärte Abraham ibn Daud, Gott habe zu Gunsten des Menschen, um ihm seine That frei zu geben, wie auf einen Theil seiner Allmacht, so auch auf einen Theil seiner Allwissenheit verzichtet; Abraham ibn Esra und Gersonides behaupten, daß Gottes Wissen sich auf Einzelnes, insofern es ein Einzelnes ist, überhaupt nicht erstrecken könne, daß Gott vielmehr das Einzelne nur aus dem gesetzmäßigen Zusammenhang des All erkenne, und daß demnach willkürliche Handlungen, welche dieser gesetzmäßigen Grundlage entbehren, sich dem göttlichen Wissen entziehen. Diese Anschauung scheint namentlich zu Kreskas' Zeit überwogen und allgemeine Verbreitung gefunden zu haben; um so nachdrücklicher betont er daher die allseitige Unbeschränktheit der göttlichen Allwissenheit, vor deren Unendlichkeit die menschliche Willkür auf das rechte Maas zurückzu-

führen ist. Schon in Bezug auf die Ursache betrachtet, scheint die menschliche Freiheit sich nicht recht behaupten zu können; wird diese trotzdem zugestanden, so hält sie keinesfalls der göttlichen Allwissenheit Stand. Alle Dinge, auch der Wille des Menschen, sind zu gleicher Zeit in gewisser Hinsicht möglich und in gewisser Hinsicht nothwendig, darüber kann kein Zweifel bestehen; nur die Grenze, an der sich diese Scheidung vollzieht, läßt sich nicht mit apodiktischer Gewißheit und Sicherheit feststellen.

Wenn jedoch das menschliche Handeln einer gewissen Nothwendigkeit, welcher Art sie auch immer sei, unterliegt, wird alsdann nicht die Strafe für eine verletzte oder unterlassene Pflicht, als im jus talionis, im Vergeltungsrecht begründet, jegliche Berechtigung verlieren, da ja eine solche nur unter der Voraussetzung eines völlig freien und spontanen Willens als zulässig erachtet werden kann? Woher sonst wird das irdische, wie göttliche Strafrecht sein Prinzip ableiten? Das selbe emanirt aus der göttlichen Liebe. Diese ist ausschließlich darauf aus, vermittels sittlicher und religiöser Gebote das Wohl und Heil der Menschen herbeizuführen, welches als Lohn aus der Befolgung dieser Gebote fließt; um nun diesen Geboten den nöthigen Nachdruck und die ausreichende Kraft zu ertheilen, damit sie als genügend starke Motive auf den Willen wirken, mußte, wie auf ihre Befolgung ein Lohn, so auf ihre Uebertretung eine Strafe gesetzt sein und Beides mit einander eng und unausbleiblich verbunden werden. Die Strafe ist daher mit der Sünde genau so verknüpft, wie die Wirkung mit der Ursache, so daß auf die sündhafte Handlung, auch wenn sie nicht aus voller Spontaneität hervorgegangen, die Strafe doch ebenso unvermeidlich folgen muß, wie z. B. auf eine selbst unwillkürliche Annäherung an das Feuer der Brandschaden nicht ausbleiben kann. Hierbei fällt natürlich jeder Einwand einer Ungerechtigkeit fort, denn die Tendenz ist nicht die Strafe, sondern die menschliche Glückseligkeit, welche als Lohn aus guten und heilbringenden Handlungen ebenso nothwendig folgt, wie aus dem Gegentheil die Strafe, oder wie aus der Ursache die Wirkung.

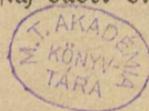
Mit dem letzteren Punkt sind wir bereits auf das theologische Gebiet des Problems übergetreten und haben den ersten Gegenstand desselben schon hier vorweggenommen, weil auch Kr. nicht umhin kann, diese Frage bereits bei der philosophischen Erörterung zu besprechen, und er später das Resultat der Besprechung der systematischen Vollständigkeit und Deutlichkeit wegen nur kurz zusammenfaßt. Hiermit ist die philosophische Aufgabe der Abhandlung erschöpft und sie erhält ihren formellen Abschluß in dem Nachweis, der in Cap. 4 geführt wird, daß die gefundene Lösung, vornehmlich was das Verhältniß der göttlichen Allwissenheit zu den menschlichen Handlungen anbelangt, die Intentionen des rabbinischen Judenthums getreu wiedergiebt.

Die nunmehr in Cap. 5 folgende, theologische Partie bringt drei Punkte zur Sprache, welche als Konsequenzen der von Kr. entwickelten Theorie von der Willensfreiheit einer weiteren Klarstellung bedürfen.

1. Wenn dem menschlichen Willen eine allseitige, uneingeschränkte Freiheit abgesprochen werden muß, wie ist die göttliche Gerechtigkeit in Lohn und Strafe für gute oder böse Handlungen damit in Einklang zu bringen?

Die Antwort ist bereits oben ertheilt worden, daß die göttliche Gerechtigkeit nicht die Strafe, sondern die höchste Glückseligkeit im Auge hat, welche sie vermöge ihrer Gebote dem Menschen zuwenden will. Zu diesem Behuf mußte Lohn und Strafe mit dem menschlichen Handeln so eng verknüpft werden, wie die Wirkung mit der Ursache, so daß Beides auch dann gerechtfertigt erscheint, wenn ein gewisses Maaß von Nothwendigkeit dabei mitunterläuft. Nur darf die Nothwendigkeit nicht zu einer Gewalt anwachsen, welche als solche dem menschlichen Bewußtsein sich aufdrängt und als äußerer Zwang gefühlt wird.

2. Mit welchem Recht aber wird zwischen bewußter und unbewußter Nothwendigkeit so sehr unterschieden, daß die erstere als straffrei ganz wirkungslos bleibt, während die letztere als verantwortlich die Strafe so unbedingt, wie eine Ursache die Wirkung, nach sich zieht, wenn einmal die Nothwendigkeit überall vorhanden ist und es sich dabei vielleicht nur um ein Mehr oder Minder handelt?



Die Antwort, die hierauf gegeben wird, ist nicht ganz ohne mystischen Anflug und lautet: das seelische Gefühl der Spontaneität, welche das Handeln mitveranlaßt oder begleitet, ist das Entscheidende, das als verantwortliches Element betrachtet wird. So lange die Seele sich frei fühlt, erkennt sie durch das Gefühl freudiger Beistimmung die That als die ihrige an; sobald sie hingegen den Druck eines äußeren Zwanges empfindet und sich bei einer That als unfrei fühlt, so lehnt sie durch ein entgegengesetztes Gefühl die Theilnahme ab, oder es ist überhaupt jede seelische Spontaneität dabei ausgeschlossen. Da nun die seelische Spontaneität es ist, vermöge deren der Mensch seine Erhebung zu Gott, seine Glückseligkeit bewirkt, so konnte nur auf diese, die allerdings erst durch die eingetretene That völlig perfekt wird, Lohn und Strafe gegründet werden. Der Unterschied zwischen bewußter und unbewußter Nothwendigkeit ist also kein bloß quantitativer, sondern durch das seelische Moment, das der Wille hineinträgt, ein wesentlich qualitativer.

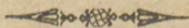
3. Mit welchem Recht steht alsdann Lohn und Strafe, wie die Bekenntnißschriften unzweifelhaft lehren, auf Meinungen und Ueberzeugungen des Glaubens, und wird der religiöse Unglaube so schwer bestraft, da hierbei die Nothwendigkeit als eine bewußte auftritt? Fühlt doch der Mensch unverkennbar den Zwang, den die Denkgesetze auf ihn üben, als einen solchen, dem er sich gar nicht entziehen kann und bleibt doch dem Willen auf dem Erkenntnißgebiet nichts Anderes übrig, als den passiven, unthätigen Zuschauer dabei zu spielen!

Nach Widerlegung der von Maimonides eingeführten Theorie antwortet Kr. hierauf: der Wille ist selbst bei Erkenntnissen kein ganz passiver, völlig unthätiger Zuschauer. Allerdings wirkt er dabei nicht kausativ mit, aber er reagirt auf die gewonnene Erkenntniß durch einen freudigen und gehobenen, oder einen widerwilligen und ablehnenden Gemüthszustand und durch die aus diesen verschiedenen Seelenzuständen hervorgehenden Entschliefungen. Das seelische Moment, von dem Lohn und Strafe, wie von einer Ursache die Wirkung bedingt wird, wirkt daher bei Meinungen und Ueberzeugungen in gewisser Richtung ebenfalls mit, und darum ist Lohn wie Strafe auch auf diesem

Gebiete zulässig. Eine Darlegung, welche in Cap. 6 nachweist, daß der Talmud dieselbe Anschauung betreff des Glaubens theilt, wonach einerseits Erkenntnisse und Ueberzeugungen unabhängig vom Belieben des Willens gewonnen werden und anderseits Lohn und Strafe auch auf diesem Gebiete die dabei stattfindende Reaktion des Willens treffen, beschließt die religiöse Partie des Problems und damit die ganze Abhandlung.

Schon aus dieser Abhandlung allein läßt sich die Tendenz, wie die bedeutende Eigenart des Chasdai'schen Geistes und Wortes genügend erkennen. Chasdai Kreskas, der in der zweiten Hälfte des 14. und am Anfange des 15. Jahrh. zu Saragossa wirkte, übertrifft alle Religionsphilosophen, Maimonides nicht ausgenommen, an Klarheit, Schärfe und Energie der philosophischen Abstraktion. Auch sein Styl zeigt ein originelles und interessantes Gepräge; bei einer glänzenden Trockenheit, welche jeden Redeschmuck verschmäh't, und bei einer merkwürdigen Knappheit im Ausdruck ¹⁾, welche die Schwerfälligkeit nicht scheut, versteht er es, jeden Gedanken scharf zu nuanciren und in einer bis auf den tiefsten Grund durchsichtigen Klarheit hervortreten zu lassen. Die Tendenz, die ihn leitete, war eine religiöse, er wollte das vermeintliche Wissen jener Zeit in seine Schranken zurückweisen, um dem Glauben Raum zu schaffen, den er über Alles hoch hielt, als dessen eifrigen Verfechter er sich stets erwies.

¹⁾ Im Codex Halberstamm befindet sich eine Marginalie, welche von einem Schüler Chasdai's herrührt. Derselbe erzählt, daß Ch. Kr. philosophische Vorlesungen gehalten, bei denen er sich ebenso kurz zu fassen pflegte, wie in seinem 1410 veröffentlichten „Gotteslicht“. Der Schüler bemerkt nämlich bei einer Gelegenheit: כלמדי לפני הרב ו"ל לא ירדתי לסוף דעתו בזה . . . והנה הרב ו"ל היה מדבר גם כותב בקצור מופלג . . . „Als ich die Vorlesungen des seligen Chasdai hörte, war ich in den eigentlichen Sinn hierbei nicht eingedrungen. . . . Der selige Chasdai pflegte sich sowohl beim Sprechen, wie beim Schreiben merkwürdig kurz zu fassen“.



B

571.

Die Willensfreiheit

von

Chasdai Kreskas.

[Fünfter Abschnitt des zweiten Traktates aus
dessen „Gotteslicht“.]

Nach handschriftlichem Material
revidirt, übersetzt und erläutert

von

Dr. Philipp Bloch,

Rabbiner der isr. Brüder-Gemeinde zu Posen.

München.

Theodor Ackermann.

1879.