Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 20 (1906)

Artikel: Philosophische-theologische Schriften des Paulus al-Râhib, Bischofs von Sidon

Autor: [s.n.]

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761878

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.07.2025

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

theologische liegt darin, daß der Ratschluß der Erlösung selber noch nicht eine Rücksichtnahme auf die Verdienste Christi importiert; er veranlaßt nämlich diese wie das Werk der Erlösung selbst; dem entspricht nun das Subjektive im Akt der Contritio; insofern die Verdienste Christi erscheinen, tritt die volle Satisfaktion, die satisfactio secundum rigorem iustitiae auf, die alles wieder herstellt; und dem entspricht die Contritio nach ihrer sündetilgenden und gnadeeingießenden Kraft, nach der sie schon selbst von der Gnade informiert ist. Das philosophische Fundament aber liegt in folgendem Satze von Thomas: „Plura requiruntur dispositive ad remotionem formae contrariae et ad introductionem formae simul, quam ad solam formae introductionem" de verit. q. 28 a. 8 „ad quintum dicendum quod dispositio".

PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE SCHRIFTEN DES PAULUS AL-RÂHIB, BISCHOFS VON SIDON.

Aus dem Arabischen übersetzt von

Dr. GEORG GRAF.

Vorbemerkungen.

Unter dem Namen des Paulus al-Râhib al-Antâkî, Bischofs von Sidon (Saida), sind folgende Werke überliefert:

I. Kompendium der Theologie oder „Methaphysischer Traktat über den Schöpfer, sein Wort und seine Attribute". Hss.: Vat. ar. 111, fol. 1–20 (saec. 15); 112 p. 1–45 (scr. 1543 D); 147, fol. 21—58 (scr. 1571 D). Bodl. Uri (Christ.) 42[2], hiervon Abschrift: Nicoll 25 p. 1—57; Uri 51[3]. Upsal 489[4] (scr. 1756). Ediert in Al-Mašriq IV (1901) 961—968; 1022—1229 nach Hss. in der orientalischen Bibliothek der Jesuiten in Beirut.

II. Kurze Auslegung des christlichen Dogmas von der Einheit und Trinität Gottes und der Inkarnation auf Bitten eines befreundeten Scheich. Hss.: Vat. ar. 111, fol. 55—56^{r}; 112, p. 124^{v} sqq; 147, fol. 135—138^{r}. Ediert in Al-Mašriq I (1898), 840—842 nach orientalischen Hss.

III. Antwort auf Einwürfe desselben Scheich gegen die Trinität und die Inkarnation: Cod. Vat. ar. 112, p. 143—146.

IV. Widerlegung eines moslimischen Philosophen, welcher behauptete, es gebe nichts Bößes ohne Gutes und umgekehrt. Cod. Vat ar. 147, fol. 138^{v}—140^{r}. Ed. in Al-Mašriq VIII (1904), 313 f. nach orientalischen Hss.

V. Antwort auf die Behauptung eines Philosophen, die Erzählungen von den Wundern Christi seien metaphorisch aufzufassen: Codd. Vat. 113, p. 147—150; 147, fol. 140^{v}—143^{r}. Ed. a. a. O. S. 374 f. nach or. Hss.

VI. Antwort an denselben über die Prädestination: Codd. Vat. ar. 112, p. 151—171; fol. 143^{v}—152. Ed. a. a. O. S. 376—379.

VII. Historisch-dogmatische Dissertation über den Unterschied der christlichen Nationen in Sachen des Glaubens und der Disziplin, worin er die Irrtümer und die Riten der „Sekten" darlegt und die Lehren und kirchlichen Disziplinen der Gräco-Melchiten gegen Nestorianer, Jakobiten, Maroniten und Lateiner verteidigt: Codd. Vat. ar. 111 fol. 46^{v}—54; 112, p. 116—124^{r}; 147, fol. 115—134.

VIII. Kürzere Abhandlung über die christlichen Sekten: Cod. Vat. ar. 141, fol. 68^{v}—85^{r}. Ed. a. a. O. S. 702—709 nach orientalischen Hss. — Wahrscheinlich hiermit identisch „Professio fidei orthodoxae contra omnes haereses": Codd. Vat. ar. 111, fol. 59—65; 112, p. 172—183.

IX. Brief an einen mohammedanischen Freund in Saida, worin er darlegt, was die Christen des Abendlandes von Mohammed und dem Koran halten, und das Christentum verteidigt. Hss.: Vat. ar. 83, fol. 126—135 (saec. 16.); 111, fol. 34^{v}—46^{r}; 112, p. 82—115; 147, fol. 87—114. Bodl. Uri 51^{2}. Ed. in Revue de l'Orient Chrétien. VIII (1903), 413—425.

X. Über das Heidentum und Judentum: Codd. Vat. ar. 111, fol. 21—34^{r}; 112, p. 46—81; 147, fol. 59—86. — Ansprache gelegentlich der Konversion einiger Juden in Saida: Cod. Par. 156^{4} (nach Catal. éd. 1739).

Der erste Traktat des „Theriak der Geister über die

Wissenschaft der Grundlehren" des Rašîd Abû-'l-Chair, trägt den Namen des Paulus al-Râhib und ist vielleicht identisch mit einer der schon angeführten Schriften: Codd. Bodl. 38; 50. Par. fond anc. 97; 102[1] (vgl. M. Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache. Leipz. 1877. S. 37.)

Der sub IX genannte Brief gibt uns einen Anhaltspunkt zur Bestimmung der Zeit, in welcher unser Autor gelebt hat. Es hat nämlich gegen denselben ein bekannter moslimischer Polemiker, Taqi al-Dîn Abû-'l-Abbas Aḥmed b. Teimîja al-Ḥarrânî, der 1261—1328 lebte, eine Gegenschrift verfaßt, worin er die einzelnen Behauptungen des Paulus aufführt und zu widerlegen sucht (Hss. Bodl. Nicoll. 45; Leyd. 583).[1]

Eine noch präzisere Bestimmung ist uns aus VIII möglich, wo unter den christlichen „Sekten" auch die Maroniten aufgeführt werden. Zwar findet sich in der Textausgabe dieser Name nicht, aber der Herausgeber hat mir brieflich mitgeteilt, daß überall statt des im gedrukten Text in Parenthese gesetzten Wortes „Monotheleten" die Hs. „Maroniten" hat, und daß diese Substituierung mit Rücksichtnahme auf die äußerste Empfindlichkeit der Maroniten in Sachen ihrer Geschichte[2] geschehen ist. Dem Verfasser sind also die Maroniten, die er doch aus nächster Nähe — in Antiochien und in Saida am Fuße des Libanon — kennen mußte, nur als Monotheleten bekannt. Zum wenigsten muß der weitaus größere Teil derselben monotheletisch gewesen sein. Allgemein war dies noch der Fall vor der ersten Union der Maroniten mit der römischen Kirche unter dem lateinischen Patriarchen Haimerich (1142—1187). Weder diese noch eine zweite Union i. J. 1230 war allgemein und andauernd, erst von 1290 an, d. i. nach Absetzung des monotheletisch gesinnten maronitischen Patriarchen Lukas II., war und blieb die Vereinigung mit Rom vollständig. Weil nun einerseits kein Grund zur Annahme vorliegt, daß Aḥmed b. Teimîja gegen einen mehr als ein Jahrhundert vor ihm lebenden christlichen Schriftsteller polemisiert, — das wäre der Fall, wenn Paulus al-Râhib vor der ersten Union der

[1] S. Steinschneider a. a. O. S. 32. Andere Streitschriften gegen die Christen von demselben ebd. SS. 36. 66. 89. 104. 108.

[2] Sie wollen bekanntlich von jeher orthodox und treue Söhne der römischen Kirche gewesen sein.

Maroniten gelebt hätte —, und weil es anderseits auffallend wäre, daß in letzterem Falle Ebedjesu (gest. 1318) und Abû-'l-Barakât (gest. 1365) ihn in ihren Schriftstellerkatalogen nicht erwähnten, wie sie es tatsächlich unterlassen, so bleibt nur übrig, ihn, bezw. seine schriftstellerische Tätigkeit dem 13. Jahrhundert und zwar der Zeit vor dem J. 1290 zuzuweisen, mit anderen Worten ihn als älteren Zeitgenossen des Ahmed b. Teimîja, des Ebedjesu und des Abû-'l-Barakât zu erklären.

Sonst ist aus seinem Leben nichts bekannt, als daß er in Saida Bischof des melchitischen Ritus und zuvor, wie aus seinem Beinamen zu schließen, Mönch in oder aus Antiochien war. Aus IX geht noch hervor, daß er eine Reise nach Konstantinopel, in die Länder der „Franken" und nach Rom unternommen hat.

Seine Schriften, die durchwegs den Charakter der Apologie und einer sehr milden Polemik tragen und mehr Aufklärung als Bekehrung bezwecken, geben ihm das Zeugnis philosophischer Schulung, dialektischer Gewandtheit und gründlicher Kenntnis auch der arabisch-moslimischen Philosophie und Theologie, Eigenschaften, die ihn berechtigten, an der im Orient unter Juden, Mohammedanern und Christen vor ihm noch allgemeiner als zu seiner Zeit auf der Tagesordnung stehenden Erörterung der Probleme von der Weltschöpfung, von Gott, seinen Attributen und seinem Verhältnis zur Welt sich zu beteiligen.[1] Sein Stil ist im allgemeinen einfach und klar, besonders beim syllogistischen Beweisverfahren, selten weitschweifig und schwer verständlich, seine Sprache reich an Provinzialismen.

Im folgenden sind die bis jetzt (Dez. 1904) in Al-Mašriq erschienenen Schriften übersetzt.[2]

---

[1] Des näheren gedenke ich mich über die Philosophie und Theologie des Paulus al-Râhib in einer eigenen Arbeit über die Apologetik des christlichen Orients im späteren Mittelalter zu verbreiten.

[2] Eine sehr freie und zuweilen ungenaue französische Übersetzung von IX. ist dem arabischen Text in Revue de l'Orient Chrétien VIII, 391—412 beigegeben.

I.

Metaphysischer Traktat[1] über die Existenz des Schöpfers, sein Wort und seine Personen.

1. Kap. Die Existenz des Schöpfers.[2] — Lob sei Gott, dem weisen und lebendigen, wissenden und mächtigen, milden und freigebigen, gütigen und barmherzigen, jeglichen Dinges Ersinner und Beginner, alles Lebendigen Ertöter und Beleber, des Raumes Urheber und Existenzgeber, der Zeit Erschaffer und Abschaffer, den die Orte und Welten nicht einsperren, den die Nacht und der Tag nicht mindern und mehren,[3] den die Zeiten und Ewigkeiten nicht aufzehren. Wir loben ihn wegen der Huld uns erwiesener Wohltaten, und danken ihm für die Menge der empfangenen Gnaden.

Nun beginne ich die Beweisführung von Kapiteln, welche verschiedene Gegenstände umfassen, um damit die Meinungen derjenigen abzutun, welche von uns falsche Ansichten haben und mit wenig Kenntnis unserer Meinung behaupten, daß wir Polytheisten seien und keine Einsicht in unsere Religion und kein Bedürfnis zu einem Beweise für sie aus uns selbst hätten. Wenngleich ich arm an Wissen und mit Fehlern überladen bin, sehe ich doch, daß ich mit der Rede[4] von der Existenz des Schöpfers den Anfang zu machen habe, gemäß des Befehles Gregorius' des Theologen,[5] indem er nämlich sagt: Mache Gott zum Anfange und zum Ende deiner Sache![6]

---

[1] Ar. risâla 'aqlîja.

[2] Die der arabischen Schreibweise eigentümlichen appositionellen Zusätze bei der Nennung Gottes: „Der erhaben ist" u. dgl. lasse ich in der Übersetzung stets weg. Ferner berücksichtige ich nicht die bedeutungslosen Varianten und als Glossen unverkennbaren Zusätze der einen oder der anderen Hs. Die in Parenthese ( ) gesetzten Worte sind erläuternde Zusätze von mir.

[3] Wörtlich: „nicht ändern."

[4] Ar. kalâm; s. f.

[5] Eigentlich: „Das Mutakallim in der Theologie." Derselbe Titel ist dem hl. Gregor von Nyssa in einer Hs. der Orientalischen Bibliothek der Jesuiten in Beirut gegeben, welche die arabische Übersetzung einer ihm zugeteilten Schrift „Über die geschaffenen Dinge" enthält; s. Al-Mašriq VII (1904), S. 1066. — Die Mutakallimûn, „die mit sich reden Lassenden", sind ursprünglich überhaupt alle, welche eine religionsphilosophische diskutierbare Behauptung, einen kalâm, aufstellen, besprechen und verteidigen; mit der Zeit wurden damit nur mehr die orthodoxen Theologen bezeichnet.

[6] Diese Einleitung fehlt in einer Hs.

Wir, die Gemeinschaft der gläubigen Christen, wissen: Das Seiende[1] ist einem anderen Seienden nur wegen einer der folgenden Eigenschaften (sic) dienstbar[2] entweder zum Entgelt für eine Wohltat, die ihm erwiesen wurde, oder aus Verlangen nach Belohnung in der Zukunft, oder weil es genötigt ist, ihm zu dienen. Wir sehen, daß die Sonne, der Mond, die Sterne, die Wolken und das übrige im Ätherraum und alles, wessen sich der Mensch, sei es von der Erde oder auf ihr, zu seinem Nutzen bedient, weder dem Menschen zum Dank verbindlich sind, noch von ihm in der Zukunft Lohn anstreben, noch von ihm gezwungen werden können, ihm zu dienen. Da keine dieser drei Eigenschaften vorhanden ist, müssen sie notwendig einen Nötiger haben, der sie zwingt, dem Menschen zu dienen; und damit haben wir die Existenz des Schöpfers erwiesen.[3]

2. Kap. Die Uranfänglichkeit des Schöpfers und seine zeitliche Schaffung der Welt. — Wir behaupten, daß er uranfänglich (vorzeitlich) und ewig ist und (erst) in der Zeit der Welt die Existenz gab, wegen der Harmonie der sich entgegengesetzten Dinge, von der wir Zeugen sind, wie des Feuers und des Wassers, der Luft und der Erde, und wegen der Zusammensetzung der Himmelssphäre aus Körpern, die in ihrer Anordnung und Bewegung verschieden sind.[4] Dies beweist, daß es einen Ordner gibt, der zeitlich früher ist und der an Rang höher steht als das, worüber er Macht hat, und daß es einen früheren gibt, der ihm voranging und es ordnete und weiser als sein Werk ist; denn jegliches Werk, dem nicht zeitlich derjenige vorangeht, der ihm die Existenz gibt, ist ein Unding.

3. Kap. Der Schöpfer hat keinen Körper. — Wir behaupten, daß er unkörperlich ist. Denn wenn er einen Körper hätte, würde ihm irgend eine Begrenzung inhärieren, sei es Länge, Breite, Tiefe oder etwas anderes, womit ein Körper begrenzt wird. Auch würde er, wenn

[1] Ar. šei' = res, ens reale.

[2] Die Hss. haben noch: „und fürchtet es", wozu der Hsg. ein ? setzt.

[3] Ist diese Variation des teleologischen Gottesbeweises von unserem Autor originell?

[4] cf. J[oannes] D[amascenus], De fide orth. I cap. 3 (Migne, gr. t. 94, p. 796): *πῶς γὰρ ἂν αἱ ἐναντίαι φύσεις, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος, ἀέρος καὶ γῆς, εἰς ἑνὸς κόσμου συμπλήρωσιν, ἀλλήλοις συνεληλύθασι, καὶ ἀδιάλυτοι μένουσιν, εἰ μή τις παντοδύναμος δύναμις ταῦτα καὶ συνεβίβασε καὶ ἀεὶ τηρεῖ ἀδιάλυτα.*

er einen Körper hätte, einen Ort beanspruchen und ein Accidens annehmen; und beanspruchte er einen Ort, so begrenzte ihn ein Raum.[1]

4. Kap. Der Schöpfer ist einzig. — Es ist nur einer, den keine Begrenzung umschließt und nichts anderes beschränkt. Denn wären es mehr als einer, so müßte einer vom anderen abgesondert sein. Die Absonderung des einen vom anderen beweist aber, daß er beschränkt ist. Alles Beschränkte ist begrenzt,[2] alles Begrenzte hat einen Anfang, was einen Anfang hat, ist erschaffen, das Erschaffene ist nicht ewig.[3] Denn daß das Ewige mehr als in der Einzahl vorhanden ist, kann nicht sein.

5. Kap. Der Schöpfer ist eine einfache, nicht zusammengesetzte Substanz. — Wir behaupten, daß er eine Substanz ist. Denn unter dem Existierenden gibt es ein Seiendes nur entweder als Substanz oder als Accidens. Was immer wir nämlich beobachten, ist entweder etwas durch sich selbst Subsistentes, und dies ist die Substanz, oder es bedarf zu seiner Existenz eines anderen, und dies ist das Accidens. Eine dritte Gruppe kann es nicht geben. Das Edlere von beiden ist aber das durch sich selbst Bestehende und nicht das zu seiner Existenz eines anderen Bedürftige.[4] Da aber der Schöpfer das edelste aller seienden Dinge ist, weil er die Ursache aller ist, so muß er auch das erhabenste der Dinge sein, und das erhabenste und edelste von ihnen ist die Substanz. Darum sagen wir, er sei eine Substanz; jedoch nicht gleich den erschaffenen Substanzen, wie wir auch sagen, er sei ein Seiendes, (aber) nicht gleich den erschaffenen seienden Dingen; sonst müßte seine Subsistenz durch etwas anderes bedingt sein und er eines anderen zu seiner Existenz bedürfen. Es ist aber verwerflich, vom Schöpfer zu

---

[1] cf. I. D. l. c. cap. 4 (Migne p. 797): *Πῶς γὰρ σῶμα, τὸ ἄπειρον, καὶ ἀόριστον, καὶ ἀσχημάτιστον, καὶ αναφές, καὶ ἀόρατον, καὶ ἁπλοῦν, καὶ ἀσύνθετον; Πῶς γὰρ ἄτρεπτον, εἰ περίγραπτον;*

[2] cf. I. D. l. c. cap. 5 (Migne p. 801): *Πῶς δὲ καὶ πολλοῖς οὖσι τὸ ἀπερίγραπτον φυλαχθήσεται; Ἔνθα γὰρ εἴη ὁ εἷς, οὐκ ἂν εἴη ὁ ἕτερος.*

[3] Ergänze: Der Schöpfer ist aber ewig, muß also einer sein.

[4] cf. I. D. Dialect. cap. 4 (Migne p. 536 sq.): *Τὸ οὖ . . . διαιρεῖται εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκός. Οὐσία μὲν οὖν ἐστὶ τὸ κυριώτερον, ὡς ἐν ἑαυτῷ καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ. . . . Οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον, καὶ μὴ δεόμενον πρὸς ὕπαρξιν. Συμβεβηκὸς δέ ἐστι, τὸ μὴ δυνάμενον ἐν ἑαυτῷ εἶναι, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὕπαρξιν.*

behaupten, er sei ein Accidens. Auch muß er notwendig eine einfache Substanz sein [ja die einfachste der einfachen, weil er der Erschaffer der einfachen Substanzen ist], und ohne Zweifel ist er das Einfachste von dem, was er macht. Wäre er zusammengesetzt, so hätte ihn ein anderer zusammengesetzt. Es ist nicht angängig, (zu sagen,) daß das Zusammengesetzte sich selbst zusammensetzt.

6. Kap. Die Welt hat einen Ordner, der sie zusammengefügt hat und der sie erhält. — Nachdem wir also davon Augenzeugen sind, daß die Welt aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt und aus gesonderten Substanzen verbunden und aus ungleichen Dingen zusammengefügt ist — und wegen ihrer Verbindung aus verschiedenen Dingen hat sie ja die Bezeichnung Welt (Universum)[1] auf Grund der Gegensätze, die in ihr sind —, und da wir sehen, daß die Himmelssphäre[2] mannigfaltig in der Anordnung und in den Bewegungen ist — man heißt sie das fünfte, weder warme noch kalte, weder feuchte noch trockene Element — so erkennen wir, daß ein anderer sie zusammengefügt und in Ordnung gebracht hat und sie auch erhält, indem er fortwährend bei dem weilt und nicht von dem sich abwendet, was er zum Universum gefügt hat, solange als er, der Zusammensteller und Zusammensetzer davon, es will.

7. Kap. Die Welt ist nicht, wie der Schöpfer, uranfänglich. — Da wir außer dem Schöpfer nicht eine einzige, einfache, unzusammengesetzte Substanz kennen, die uranfänglich und unkörperlich ist, so wissen wir nicht bloß, daß er es ist, welcher dem Universum seine Ordnung gegeben hat, und (= sondern auch) daß unmöglich etwas, was an Elementen so mannigfaltig und aus gesonderten Substanzen und unterschiedlichen Arten zusammengesetzt ist, die Uranfänglichkeit des einen Einfachen, Unzusammengesetzten, besitzen kann. Durch dieses Argument steht fest, daß der Schöpfer uranfänglich, ewig, anfangslos, das Universum aber in der Zeit entstanden ist und einen Anfang hat. Was einen Anfang hat, muß aber auch ein Ende haben.

---

[1] D. V. denkt wohl zunächst an die pythagoreische und platonische Erklärung von κόσμος „Schmuck", „Ordnung"; im ar. ʿâlam ist das Wissen und die Weisheit Gottes mit ausgedrückt.

[2] D. i. der Ätherraum mit seinem Inhalt.

8. Kap. Wiederlegung der Philosophen, welche sagen, Gott und die Welt verhalten sich wie Form[1] und Ton.[2] — Damit[3] ist auch eine Meinung von Philosophen abgetan, welche behaupten, die Welt und der Schöpfer seien wie die Form und die Tonerde, und er gehe ihr, wie sie meinen, nur dem Range nach voraus, wie die Form dem Tone[4] voraus ist. Verhielte es sich mit dem Schöpfer wirklich so — das liegt ferne seiner Majestät –, dann müßte er (selbst) samt der Welt (wieder) einen Schöpfer haben, welcher die Wirkursache beider ist, wie der Former[5] die Wirkursache der Form und des Tones ist. Es ist dies aber ohne Zweifel der Schöpfer, der mit Notwendigkeit einen anderen weder vor sich noch neben sich haben kann. Jedermann weiß auch, daß die Form und der Ton gemacht sind und beide einen Verfertiger haben, der beiden vorausgeht, nämlich der Former. Ebenso ist auch die Welt gefertigt und hat einen Verfertiger, nämlich den Schöpfer. Unmöglich kann der Verfertiger und das Verfertigte beisammen sein, sondern es geht vielmehr der Verfertiger dem Verfertigten voraus, wie der Former der Form und dem Ton(gebilde) vorausgeht.

9. Kap. Die zeitliche Schaffung nach (vorausgegangener) Zurückhaltung[6] ist kein Accidens am Schöpfer. — Sodann behaupten sie, nämlich die Philosophen, die zeitliche Schaffung nach (vorausgegangener)

---

[1] Ar. nuqra „Höhlung", „Hohlheit", von naqara „aushöhlen, hohlmachen"; hier ist die Form, das Modell gemeint, dessen sich der Töpfer zur Anfertigung der Geschirre bedient. Die hier widerlegte Ansicht der Philosophen ist die von Gott als der ewigen Form der ewigen Weltmaterie, die auch von den arabischen Aristotelikern angenommen wurde, z. B. Ibn Sîna (s. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters. Mainz 1865. II. S. 28 ff.). Vgl. den platonischen Dualismus, wonach Gott der Bildner oder Former der ewigen Materie ist.

[2] So ar. tîn, in einer Hs.; in der anderen, wie auch im gedruckten Text, durchwegs tanîn = „Metallton", „Schall". Die Variante ist so zu erklären: Ein Kopist dachte bei dem vokallos geschriebenen Wort n q r h an naqqâra(h), eine paukenartige Trommel, welche im Orient vorzüglich bei Prozessionen verwendet wird (vgl. E. W. Lane, Manners and Customs of the modern Egyptians. Lond. 1890. S. 333). Mit tîn wußte er dann nichts mehr anzufangen und hielt es für einen Schreibfehler statt tanîn.

[3] D. i. mit dem im vor. Kap. gelieferten Beweis der zeitlichen Entstehung der Welt.

[4] D. i. der zu bildenen Tonfigur.

[5] Ar. nâqir, eig. „Aushöhler".

[6] Thomistisch ausgedrückt: Mundus habet esse post non esse.

Zurückhaltung sei kein Accidens.[1] Deshalb machen sie es nicht notwendig, daß der Schöpfer der Welt die Existenz gab, nachdem er sich (zuvor) davon enthalten hatte. Denn dies setzt, meinen sie, eine von folgenden drei Eventualitäten voraus: entweder ist es ein Hindernis, das ihn hinderte, sie ins Dasein zu setzen, und als dieses Hindernis aufhörte, hat er sie erschaffen; oder es ist ein Bedürfnis, welches ihn die Welt fordern ließ, so daß er sie wegen seines Bedürfnisses nach ihr erschaffen hat.[2] Da nun aber einerseits die Vernunft, welche wie ein Prüfstein und ein Maßstab ist, und anderseits die durch ihre Zusammensetzung aus entgegengesetzten Dingen (zu einem richtigen Urteil) zwingende Welt selbst es sind, welche beide durch sich selbst zu dem Schlusse nötigen, daß die Welt in der Zeit entstanden ist, und welche durch metaphysische Argumente dies beweisen und erhärten, so erübrigt nur noch, daß wir die Behauptung jener abtun, welche der Ansicht sind, die zeitliche Schaffung nach (vorhergehender) Zurückhaltung sei ein Accidens am Schöpfer. Wir erwidern, daß das Insdaseinsetzen nach (vorherigem) Verzicht ein Accidens bei uns ist, die wir geschaffen sind, beim Ersten, Einen, Unkörperlichen, Unzusammengesetzten, Einfachen aber Weisheit; denn er ist weise und wollend und hat die Welt erschaffen, wann er wollte und womit er wollte, und wird sie vergehen lassen, wann er will und wie er will, ohne daß ein Accidens ihm inhärent wird. Denn die Accidentien inhärieren nur materiellen[3] Körpern, unmateriellen[4] aber inhäriert kein Accidens (sic), weder ein dauerndes noch ein aufhörendes. Der Accidentien gibt es nämlich zweierlei, bleibende wie die Schwärze des Negers, das Weiß des Schnees, die Stumpfheit (der Nase) bei den Stumpfnäsigen und das Blau der Blauäugigen, und aufhörende Accidentien, nämlich die Blaßheit des Gesichtes, das Rot der Schamröte, das Sitzen, Stehen, Schlafen und die Schlaflosigkeit, und was dergleichen noch vorkommt. Der Schöpfer jedoch ist ausgenommen von den Accidentien, den bleibenden

[1] Zu denen, welche mit konsequenter Betonung der Accidenslosigkeit Gottes die Einigkeit der Welt behaupten, gehört unter den arabischen Aristotelikern vor allem al-Farâbî.

[2] Gegen diesen Haupteinwurf der „Philosophen" kämpft auch al-Gazzâlî, s. Stöckl a. a. O. S. 198.

[3] eig. „dicken, groben". — [4] eig. „feinen, geistigen".

wie den vorübergehenden, den Qualitäten wie den Quantitäten, weil dies alles (nur) den materiellen Substanzen zukommt. Wir sehen ja Substanzen, welchen kein Accidens inhäriert, wie soll da gesagt werden (können), daß dem Schöpfer der einfachen, materiellen und zusammengesetzten Substanzen ein Accidens inhäriert? Das sei ferne seiner Majestät und Erhabenheit, daß solches behauptet würde!

10. Kap. Wozu die Behauptung derjenigen führt, welche meinen, der Schöpfer setze nichts ins Dasein, wenn er sich vorher davon enthalten hat. — Diese Behauptung führt zu der Folgerung, daß der Schöpfer weder die Welt und Adam erschuf, noch die Sintflut schickte, noch Feuer über Sodom und Gomorrha regnen ließ, noch den Propheten Moses und die Israeliten aus der Knechtschaft der Ägypter befreite, noch sein Wort, Christus den Herrn, sandte, noch einen Propheten schickte, daß er weder gnädig ist noch straft, weder regnen läßt noch Regen entzieht, noch hilft und verläßt, noch Leben und Tod gibt, noch auferweckt und (zum Gerichte) versammelt, noch (überhaupt) auf die Welt einen Einfluß ausübt; denn dieses und ähnliches ist ein Erscheinenlassen nach (vorausgegangener) Zurückhaltung. Wenn dem so wäre — aber Gott behüte! —, dann brauchte es kein Festhalten am Glauben, kein Fasten, Gebet und Almosen, keine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit und keine Wachsamkeit vor der Sünde. Denn dieses alles und das ähnliche Gute wird von Gott gefordert als ein Erscheinen nach (vorhergehender) Enthaltung,[1] wie die Verzeihung nach dem Zorne. Wenn es aber keine Entrüstung und keine Verzeihung gibt, dann hört auch Furcht und Hoffnung auf. Die Philosophen sagen aber trotzdem insgesamt, daß das Endziel der Philosophie die Nachahmung Gottes sei, soweit es das Geschöpf vermöge.[2] Wenn sich nun aber Gott nicht barmherzig und edelmütig zeigt und nicht verzeiht, weil dieses und ähnliches ein Erscheinen

[1] D. i. ein Übergehen von dem Zustande der Untätigkeit in den der Tätigkeit.

[2] Fast wörtlich der wiederholende Ausspruch der lauteren Brüder: „Das höchste Ziel der Philosophie ist, wie in der Definition derselben festgestelt wird: sie sei das Ähnlichwerden mit der Gottheit, soweit dies dem Menschen möglich ist.“ Ebenso al-Farâbî und die jüdischen Philosophen (s. Kauffmann a. a. O. S. 255 A. 3.) nach Platon, Theätet 167 a: *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.*

nach Erhaltung ist, worin soll denn das Geschöpf Gott nachahmen? Wir gläubigen Christen jedoch haben Zuversicht und Vertrauen zu Gott und glauben, daß er das All gemacht und erschaffen hat, und um so mehr Vollender, substanzbildend und Ordner ist. Sodann glauben wir, daß (bei ihm) Leitung und Lenkung des Geistes ist, um das All zusammenzufassen und festzuhalten, denn notwendigerweise ist der Erschaffer der Dinge auch ihr Lenker. Sonst gliche das All, wenn etwas in der Leitung auf Grund des Zufalls geschehe, einem Schiffe ohne Lenker, das die Stürme dorthin werfen, wohin ihre Richtung geht, und das bald zerbricht und zerschellt, da auf ihm nicht die geringste Harmonie und Ordnung ist.

11. Kap. Die Meinung der Philosophen über ihre Enthaltsamkeit in den Dingen der Welt. — Wenn man sagt, die Philosophen, welche jene Ansicht haben, seien enthaltsam und täten das Gute und hielten sich vom Unerlaubten fern,[1] so erwidere ich, daß dies ihr Gutestun in einem der folgenden drei Fälle seinen Grund hat: entweder haben sie jene Ansicht gar nicht, welche ihnen vindiziert wird, oder sie haben zwar diese Meinung, aber sie enthalten sich (trotzdem) von den Dingen der Welt, um ihren Herzen vor der Sorge um die weltlichen Angelegenheiten Ruhe zu verschaffen, weil Gutestun Pflicht und Gebot für jeden Menschen ist, da er sich von den anderen Kreaturen durch Geist und Verstand unterscheidet, oder sie suchen darin das Lob der Menschen.

12. Kap. Widerlegung der Philosophen, welche die Attribute Gottes für Qualitäten halten und darum nicht sehen, daß die Benennung mit den Prädikaten lebendig, redend, mächtig und dergleichen, womit sein Wesen benannt wird, auf der Sprachweise seiner Propheten beruht. — Was jene Philosophen betrifft, welche behaupten, wir legten dem Schöpfer Qualitäten bei, und er trete in die Kategorie des Wie und Wieviel, weil wir ihm die Prädikate lebendig, redend, hörend, sehend, mächtig, edelmütig, barmherzig geben, so wissen sie nicht, daß die Eigenschaften (nur) für die körperhaften und quantitativen Geschöpfe, denen für Accidentien empfängliche Begrenzungen inhärieren, Qualitäten sind. Aber die dem Schöpfer zugeteilten Begrenzungen (sic! soll heißen „Eigen-

[1] Wie eben der zum Mystizismus und zur Aszese geneigte Farâbî.

schaften") sind keine Qualitäten, sondern vielmehr Andeutungen seiner Existenz und Hinweise darauf, daß er der eine anbetungswürdige Gott ist, und die Gottheit des Schöpfers erhält in seinen von ihm geoffenbarten Büchern durch den Mund seiner Propheten und Apostel jene Attribute nur mit Rücksicht auf uns und unsere Fassungsgabe, nicht mit Bezug auf seine Majestät und Hoheit, damit die Erkenntnis seiner Größe uns Irdischen möglich gemacht wird. Denn wir kennen als Machthaber nur einen König, als einen mit (zur Freigebigkeit) ausgestreckter Hand nur einen Edelgesinnten, als Erbarmer nur einen Barmherzigen. Der Schöpfer läßt die Größe seiner Macht zu unserer Armseligkeit herabsteigen, und seine Gottheit wird mit diesen Namen benannt mit Rüksicht auf uns, damit wir sie verstehen aus dem, was uns gewohnt ist. Es ist geradeso wie bei dem, der sich einem Stummen gegenüber deutlich ausdrückt: wenn er sich mit ihm unterhalten will, gibt er ihm Zeichen mit der Hand und deutet durch Bewegungen derselben auf ihn hin mit Rücksicht auf den Angeredeten, nicht mit Rücksicht auf (sich) den Sprechenden. (Es geschieht jene Prädikatsbelegung) aber auch wegen der von ihm beschlossenen Erscheinung seines Wortes, das ist seines Logos (natq), welches außerzeitlich erzeugt ist, gleich der Erzeugung des Lichtes durch die Sonne, des Wortes durch den Intellekt, der Wärme durch das Feuer ohne gegenseitige Absonderung und ohne Teilung, damit jene, welche dies sehen oder hören, nämlich den Begriff „sein Wort", sich freuen, es nicht verleugnen und von ihm sich nicht abwenden, da es vom höchsten, erhabensten Schöpfer vorausverkündet wurde in seinen von ihm geoffenbarten Büchern durch den Mund seiner Propheten und Apostel, wo seiner Gottheit Eigenschaften der Geschöpfe attribuiert sind, und damit sie sich begnügen, ihm die Prädikate zu geben, welche ihm (in den heiligen Schriften) gegeben sind. Sofern sie ihm aber die Eigenschaften absprechen wollen, weichen sie vom rechten Wege ab. Wir aber sagen, daß die Gemeinsamkeit der Prädikate beim Schöpfer und seinen Geschöpfen lediglich eine Übereinstimmung in den Namen ist, die Bedeutung ist bei ihnen nicht die gleiche.

13. Kap. Zeit und Raum. — Bisher haben wir die Existenz des Schöpfers besprochen, dessen Namen heilig und dessen Wohltaten groß sind, weshalb der Verstand

ihn nicht ableugnet und der Vernunftbegabte ihn nicht abweist; wir haben bewiesen, daß er uranfänglich, einer, unkörperlich und eine einfache Substanz ist und die Welt in der Zeit geschaffen hat, ohne daß ihm ein Accidens inhäriert, daß er ausgenommen ist von den Kategorien des Wie, Wieviel und Wann, daß die zeitliche Daseinserscheinung der Welt notwendig ist, weil sie wegen der Mannigfaltigkeit und der Zusammensetzung ihrer Elemente geschaffen sein muß, daß sie einen Anfang hat, und was einen Anfang hat, zweifelsohne auch ein Ende haben muß; ferner daß die Existenzschaffung nach (vorheriger) Enthaltung kein Accidens bei Gott ist, wie es bei den Geschöpfen der Fall ist, gleichwie der Befehl für denjenigen, der unter jemand steht, ein Befehl, für denjenigen, der über ihm steht, aber eine Bitte ist.

Nun erübrigt es noch, daß wir über Zeit und Raum ein kurzes Wort reden, so Gott will, denn ein Mutakallim sagt: Viele Worte machen den Hörer ärgerlich. Wir sagen, daß der Ausdruck Zeit nach vielen Beziehungen gebraucht wird; so (sagt man) die Zeit des Herbstes, die Zeit des Winters, des Frühlings, des Sommers.[1] Und wenn einer von einem anderen einige Tage abwesend war, sagt er zu ihm: Ich habe dich eine Zeitlang nicht gesehen; und: ich gehe auf lange Zeit fort. Auch redet man von guter und schlechter Zeit. Die Zeit hat weder eine immaterielle noch eine materielle, für eine Begrenzung (Dimension) empfängliche Substanz, sondern sie ist vielmehr die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht und der Lauf der Tage und Nächte. Dies ist die Zeit. Das Maximum der Zeit(abschnitte) sind die Jahre, das Minimum die Tage. Die Zeit ist nichts anderes, als was wir gesagt haben. Was aber den Raum betrifft, so ist es der Himmel und die Erde, und was über und unter ihnen ist.

14. Kap. Antwort für jene, welche fragen, wo der Schöpfer vor dem (Entstehen des) Raume(s) war. — Man mag sagen: Wenn du aus der Vernunft, welche wie ein Prüfstein und ein Maßstab ist, und aus der Welt selbst, insofern sie aus verschiedentlichen Elementen zusammengesetzt und aus gesonderten Substanzen gebildet ist, die Folgerung ziehst, daß sie (erst) in der Zeit ins Dasein trat, wo war dann der Schöpfer des Raumes

[1] Nach syrischer Rechnung beginnt das Jahr mit dem Herbst.

vor dem Raume? Darauf erwidern wir: Aus (dem Beweise) der Vernunft und aus der Welt selbst geht hervor, daß sie etwas Zusammengesetztes ist. Alles Zusammengesetzte hat aber einen Zusammensetzer, und es ist unmöglich, daß das Zusammengesetzte und der Zusammensetzer zugleich sind, vielmehr geht dieser jenem vorher, nicht Jahre und nicht Monate oder Wochen und Tage, was die Zeit ist, vielmehr hat der Anfang der Zeit mit dem Anfang des Raumes begonnen. Und wie aus dem Beweise des vernünftigen Denkens die notwendige Folgerung sich ergibt, daß der Schöpfer einer, uranfänglich, unkörperlich, nicht zusammengesetzt und nicht gebildet, und daß er eine einfache Substanz und zwar die einfachste der einfachen ist, so ergeht eben daraus auch die Folgerung, daß der Schöpfer nicht auf einen Raum angewiesen ist; denn die Notwendigkeit, an einen Raum gebunden zu sein, ist eine Schwäche, der Schöpfer ist aber nicht schwach. Auf einen Raum angewiesen ist nur die materielle Substanz und der zusammengesetzte, aus verschiedenen Elementen und gesonderten Substanzen gebildete Körper. Wir sagen sogar, daß der Raum in der Macht des Schöpfers liegt, und wäre der Schöpfer vom Raum eingeschlossen, dann träte an ihn irgend eine Begrenzung, denn (auch) den immateriellen Geschöpfen, wie den Engeln, Geistern und Seelen, eignen zwei Begrenzungen: Die Begrenzung des Anfangs und die des Raumes, da kein Engel und kein Satan und keine Seele zu derselben Zeit an zwei Orten zugleich sein kann, sondern ein jedes von ihnen sich von einem Orte zum anderen bewegt. Die materiellen Geschöpfe aber haben drei Begrenzungen: Die Begrenzung des Anfanges, die Begrenzung des Raumes und die Begrenzung der äußeren Formen. Der Schöpfer ist ausgenommen von allen Begrenzungen, womit das Immaterielle und Materielle begrenzt ist. Deshalb sagen wir: er ist nicht an den Raum gebunden, vielmehr ist der Raum in seiner Macht.

15. Kap. Darüber, daß wir sagen: Vater, Sohn und Heiliger ist ein Gott. — Vielleicht sagt einer: Deine im Vorausgehenden ausgesprochene Erklärung der Einheit des Schöpfers widerspricht eurem Glauben; denn die Christen sagen, Gott sei Vater, Sohn und Heiliger Geist, diese Behauptung aber bestimmt drei und nicht einen, weil der Vater ein anderer als der Sohn,

und der Sohn ein anderer als der Vater, und der Heilige Geist ein anderer als Vater und der Sohn ist, und deshalb erklären wir, daß euere Behauptung mit euerem Glauben in Widerspruch steht. Wenn ihr aber etwas habt, was die Meinung eines jeden Gegners eurer Religion, nämlich daß ihr den Glauben an drei Götter bekennet, aufhebt, so laß es uns wissen, damit wir vor allem erkennen, ob nach euerem Glauben sowohl der Vater wie der Sohn und der Heilige Geist vollkommen Gott ist.

Ich erwidere in diesem Punkte unter Anrufung des Beistandes Gottes folgendes: Wenn wir, die Gemeinschaft der gläubigen Christen, die existierenden Dinge betrachten, erkennen wir, daß es ein Seiendes gibt, das ein anderes (außer ihm stehendes) in die Existenz gerufen hat, weil es unmöglich seine Existenz aus sich selbst haben kann wegen des in ihm herrschenden Gegensatzes und Wechsels. Wir erklären aber, daß es (außerdem noch) ein Seiendes gibt, welches nicht wie die geschaffenen seienden Dinge ist, da es der Schöpfer alles Seienden selbst ist, und zwar (sagen wir so,) um von ihm die Nichtexistenz zu negieren. Wir sehen das Seiende zweifach geteilt: Das lebende und das nichtlebende Seiende; wir prädizieren von ihm das Edlere der beiden und sagen: (er ist) lebend, um von ihm die Sterblichkeit zu negieren. Das Lebende sehen wir wieder zweifach geteilt: das vernünftige[1] Lebende und das nicht vernünftige Lebende; wir prädizieren von ihm das Bessere der beiden und sagen: (er ist) vernünftig (nâtiq), um von ihm die Unvernunft zu negieren. Die drei Namen sind ein Gott, der nicht geteilt und nicht geschieden ist. Er ist nicht drei in dem Sinne, wie er einer ist, d. h. er ist nicht drei Wesenheiten, sondern nur eine Wesenheit, und er ist nicht einer in dem Sinne, wie er dreifach ist, d. h. er ist nicht ein Prädikat, sondern drei Prädikate. Die Wesenheit ist aber das, was nach unserer Auffassung der Vater als das Seiende, der Sohn als die Vernunft (natq), der Heilige Geist als das Leben ist. Dies ist unsere Ansicht, und dies bedeutet es, wenn wir sagen: der Schöpfer ist ein Gott, und wenn wir ihm drei wesentliche Attribute beilegen. Und wenn wir sagen:

[1] Das ar. natq, wie das syr. melethā dem griech. λόγος entsprechend, bedeutet „Wort", Ausspruch, sofern es das Produkt der Vernunft und der Denkfähigkeit ist; nâtiq, syr. melīlā ist das der Sprache fähige Vernunftwesen, der Vernünftige.

Vater, Sohn und Heiliger Geist, so wollen wir damit ausdrücken, daß er ein lebendiges, vernünftiges Seiende ist. Es ist geradeso, wie wenn man redet von der Flamme des Feuers, dem Lichte des Feuers und der Wärme des Feuers, es ist nur ein Feuer und nicht drei Feuer; oder wenn man redet von der Scheibe der Sonne, dem Lichte der Sonne und der Wärme der Sonne, es ist nur eine Sonne und nicht drei Sonnen; oder wie wenn wir reden vom Geist ('aql) des Menschen, dem Wort (natq) des Menschen und vom Leben des Menschen, es ist nur ein Mensch und nicht drei Menschen.

16. Kap. Vaterschaft und Sohnschaft. — Wenn wir von Vater und Sohn und von Vaterschaft und Sohnschaft reden, so geschieht es in zweifacher Weise: entweder (meinen wir) eine materielle Vaterschaft und Sohnschaft durch (fleischlichen) Umgang und Zeugungsakt und Priorität des Vaters vor dem Sohne und Posteriorität des Sohnes nach dem Vater, wie die des Zeid nach seinem Vater, oder eine immaterielle Erzeugung ohne (geschlechtlichen) Umgang und Zeugungsakt und ohne Priorität und Posteriorität, wie die Erzeugung des Wortes (natq) durch den Intellekt, die Erzeugung des Lichtes durch die Sonnenscheibe und die der guten Geister durch das Seiende, durch welches sie erzeugt sind. An diese Bedeutung denken wir, wenn wir von Vater und Sohn reden, und nicht an den (geschlechtlichen) Umgang und die Zeugung. Was aber den Heiligen Geist anlangt, so ist er das Leben des Schöpfers, denn er ist nicht worterzeugend (nâtiq), nur lebend. Dies ist es also, was die Meinung über uns aufhebt, als würden wir, wenn wir Vater, Sohn und Heiliger Geist sagen, Gott einen Sohn aus (geschlechtlichem) Umgang und aus (menschlicher) Zeugung geben, oder als ließen wir den Vater vor dem Sohne und den Sohn nach dem Vater sein, wie es bei den Vätern und Söhnen ist. Davor bewahre Gott! Unser Glaube ist vielmehr der, daß Gott immerfort Vater, d. h. worterzeugend (nâtiq) ist, und daß der Sohn immer Sohn, d. h. sein Wort ist.

17. Kap. Der Vater ist vollkommen Gott, der Sohn ist vollkommen Gott, der Heilige Geist ist vollkommen Gott, aber es sind nicht drei Götter, sondern nur ein Gott. — Bezüglich dieser unserer Behauptung geht es wie bei einem, der drei goldene Stücke hat, z. B. ein Siegel, einen Ring und ein Armband. Wir

behaupten von jedem der Stücke, daß es vollkommen Gold ist, und nicht daß die drei Stücke drei Gold seien, vielmehr sind die drei Stücke nur ein Gold. Denn das Setzen in die Zweizahl und in die Vielheit berührt nicht die Substanz, sondern nur die äußeren Erscheinungsformen.

18. Kap. Es ist nicht notwendig, daß alle Attribute, die Gott gegeben werden, Personen seien. — Es mag einer sagen: Der Schöpfer wird bezeichnet als sehend, hörend, mächtig, sich erbarmend, freigebig, gütig, barmherzig, und was dergleichen Attribute sind, und alle diese Attribute kommen noch zu den vorhingenannten Attributen hinzu, so daß es also dreißig und mehr werden.[1] Da erwidere ich aber: Wir beschränken uns auf die erwähnten drei Prädikate mit Ausschluß der anderen, weil sie essentielle (substantielle) Attribute sind. Welches Attribut man auch immer außer den dreien anführen mag, es fordert für sich als Objekt eine außerhalb des Schöpfers liegende Substanz. Z. B. wenn wir sagen „freigebig", so fordert es für sich als Objekt jenen, an dem die Freigebigkeit geübt wird. Wenn wir sagen „hörend", so fordert es als Objekt denjenigen, von dem gehört wird, u. dgl. Wenn wir aber sagen: Der Schöpfer ist ein Seiendes, so verlangt es für sich keine außer ihm liegende Substanz als Objekt, ebenso wenn wir sagen „Wort erzeugend" („vernünftig", nâtiq) und „lebend". Diese drei Prädikate sind substantiell, jedes von ihnen ist nicht das andere, und Gott ist einer. Die übrigen Prädikate hingegen sind relative, nicht substantielle.

19. Kap. In welchem Sinne heißt Christus, der Herr, Sohn Gottes? — Wenn man sagt: Wie nennst du Christus, den Herrn, Sohn Gottes, da er doch einen Leib hat, dem die Accidentien und die Begrenzungen inhärieren, mit denen die Menschen begrenzt sind? so erwidere ich: Christus der Herr ist nach unserem Glauben uranfänglich und in der Zeit erschienen, der Uranfängliche als das Wort, das aus der Wesenheit dessen vor allen Zeiten erzeugt ist, welcher die (absolute) Intelligenz ist, und von welchem alle sichtbaren und unsichtbaren, materiellen und immateriellen Dinge geschaffen sind, nämlich als der Logos

[1] So macht z. B. Saadja den Christen den Vorwurf der Inkonsequenz, weil sie nicht auch diese Attribute hypostasieren. S. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, Gotha 1877, S. 40 f.

(natq), durch welchen Himmel und Erde, und was innerhalb ihrer ist, erschaffen wurde, der in der Zeit Erschienene aber als der aus der Herrin Maria Geborene, der einen Anfang hat, dem Begrenzungen anhaften und der Accidentien annimmt. Er ist Gott, insofern er uranfänglich, ewig ist, und ist er Mensch, insofern er der Sohn der Herrin Maria ist. Er wirkte die Wunder durch seine Gottheit und bekundete die Schwachheit durch seine Menschheit, und beide Aktionen eignen dem einen Christus dem Herrn. Ähnlich sagen wir: Zeid ist gestorben, entschwunden mit seinem Leibe, und Zeid ist noch da, nicht gestorben und nicht entrückt mit seiner Seele; beide Aussagen berühren nur einen Zeid. Und ähnlich ist es mit dem Eisen, das der Schmied am Feuer erhitzt, bis es (selbst) Feuer wird, und das er streckt und biegt und zerstückelt; das Brechen und Zerstückeln und Biegen kommt nur der Natur des Eisens zu, die Natur des Feuers aber bleibt davon unberührt. Es bewirkt vielmehr nur das, was ihm speziell zukommt, nämlich das Licht, die Wärme und die Verbrennung. Entsprechend dieser Analogie haben wir unsere Ansicht über Christus, den Herrn, seine Geburt, sein Heranwachsen und seine Leiden. Mit der Offenbarung des Uranfänglichen nach außen in dem in der Zeit Erschienenen geht es aber geradeso wie mit der zeitlichen Erscheinung der Welt: sie ist (ein Akt der) Freigebigkeit und Güte seitens des Schöpfers.

20. Kap. Wie ist Christus, der Herr, Gott, da er uranfänglich und zeitlich ist? — Wenn einer sagt: Wie möget ihr behaupten, daß Christus, der Herr, Gott ist, obwohl er aus zwei Naturen, einer uranfänglichen und einer zeitlich geschaffenen, zusammengesetzt ist? so erwidern wir: Wir sagen, daß Christus, der Herr, Gott ist, obwohl er aus zwei Naturen, einer uranfänglichen und einer zeitlichen, zusammengesetzt ist, weil, wenn Höherstehendes mit Niederstehendem oder Immaterielles mit Materiellem zu eins verbunden ist, die Nennung des Höheren der des Niederen und (die Nennung) des Immateriellen der des Materiellen vorangeht. So spricht man auch, wenn Feuer und Holz beisammen sind, nicht von Feuer und Holz, sondern (schlechthin) von Feuer, ebenso sagt man „zehn Seelen“, wenn es zehn Menschen sind, und nicht „zehn Körper“. Desgleichen wenn man auf ein Evangelienbuch oder ein Psalterium schwört oder eines

von ihnen küßt, so gilt der Schwur und der Kuß dem Inhalte und nicht dem Blatt und der Tinte; die Ehrenbezeugung der Tinte und dem Blatte gegenüber geschieht, weil sich Gottes Wort mit ihnen vereinigt hat, und weil sie zusammen ein Buch ausmachen. Ebenso ist es, wenn einer von einem anderen, der über ihn große Macht besitzt, ein Schreiben bekommt: er küßt es und drückt es an seine Augen; diese Respektierung und Ehrfurchtsbezeugung gilt dem Inhalt, die Ehrung des Schreibens aber geschieht, weil sich das Wort seines Absenders mit ihm verbunden hat, ohne Trennung vom Intellekte, der das Wort erzeugte.

21. Kap. Über die Behauptung der Philosophen, der Schöpfer sei die Ursache der Ursachen. — Nachdem wir dargelegt haben, was zu erklären wir uns vornahmen, und Beweise gebracht haben, die nicht zurückgewiesen werden, so wollen wir noch ein kurzes Wort (kalâm) bringen über die Behauptung der Philosophen, daß der Schöpfer die Ursache der Ursachen sei, und wir sagen:[1] Sie verstehen darunter nicht, daß er eine Ursache für die Welt ist. Denn sie behaupten, die Ursache sei etwas, was irgend eine Intelligenz[2] zur Folge hat, ohne daß ihr in dieser Intelligenz eine freie Wirksamkeit zukommt, und ohne daß die Intelligenz die Ursache notwendig macht und sie als Folgerung fordert, und deshalb

[1] Inhalt und Gedankengang dieses Kapitels ist: Mit „Ursache der Ursachen" bezeichnen die Philosophen (d. s. die arabischen emanatistischen Peripatetiker) Gott nicht als die unmittelbare Schöpfungsursache der Welt, sondern als den ersten Einen, von welchem die lange kontinuierliche Reihe von emanierten Mittelwesen, Intelligenzen, ausgeht, welche den Zusammenhang Gottes mit der Welt vermitteln, indem aus ihnen selbst wieder die Weltsphären mit den Weltseelen emanieren, und zwar von Ewigkeit her (so Al-Farâbî, Ibn Sîna und ähnlich die lauteren Brüder von Basra). Die erste Ursache, Gott, wirkt auf die emanierten Intelligenzen nicht weiter ein, und es findet auch ihrerseits auf den ersten Einen keine Rückwirkung statt. Die Falschheit dieser Theorie ergibt sich aber aus dem schon gelieferten Beweis der in der Zeit geschehenen Erschaffung der Welt. Wenn überhaupt von etwas ewig von Gott Verursachtem die Rede sein kann, so sind es die Personen in Gott, die in ihrer persönlichen Verschiedenheit gegenseitig frei sind. Für die Welt aber ist Gott die schöpferische Wirkursache, nicht eine solche, aus der als einer Substanz oder einem Wesen die Welt, wenn auch bei noch so vielen Mittelwesen, emaniert.

[2] Daß mit „Intelligenz" das im Text stehende hukm = iudicium, sapientia, scientia, ratio nicht genau wiedergegeben ist, bin ich mir bewußt. Daß aber nichts anderes gemeint sein kann, ergeht aus dem Ganzen: Daß der Autor das gebräuchliche 'aql, nicht beibehalten hat, hat seinen Grund wahrscheinlich darin daß er damit immer die menschliche Vernunft und den Verstand versteht, wie sogleich im folgenden Satz.

müsse die Welt uranfänglich sein. Wir haben aber mittels der Vernunft, welche wie der Prüfstein und der Maßstab ist, und aus der (Betrachtung der) Welt selbst klar erwiesen, daß sie in der Zeit entstanden und aus gesonderten Substanzen zusammengesetzt ist, und die Vernunft erbringt nicht den Beweis, daß das Zusammengesetzte und an Arten und Substanzen Mannigfache uranfänglich mit der Uranfänglichkeit des einen Einfachen, Unzusammengesetzten ist. Da es uns klar ist, daß die Welt nicht von allem Anfang an mit der Uranfänglichkeit der ersten Ursache verursacht ist, so bleibt bloß übrig, daß wir erklären, was das mit der Uranfänglichkeit dieser (ersten) Ursache von allem Anfang an Verursachte ist, und wir sagen, daß es das Wort (natq) und das Leben ist, in welch beiden dem Schöpfer (soll heißen „das Seiende", d. i. der Vater) keine freie Wirksamkeit zukommt.[1] Was aber die Welt betrifft, so ist der Schöpfer ihre wirkende (aktuelle) und bildende Ursache, aber nicht ihre substantielle.

22. Kap. Die Auferstehung und Auferweckung nach dem Vergehen und Verschwinden. — Nachdem wir mit metaphysischen Gründen, dialektischen Argumenten und philosophischen Repliken die Existenz, Einzigkeit und Uranfänglichkeit des Schöpfers, und was sonst im Vorausgehenden erwähnt wurde, erklärt haben, erübrigt noch, daß wir noch etwas Weniges, Genügendes über die Auferweckung und Auferstehung und die Vergeltung der guten Handlungen und den Entgelt der bösen Taten anführen. Wir sagen also: Da von allen Menschen die einen rechtschaffen, die anderen böse sind, und da wir sehen, daß

[1] Derselbe Gedanke ist weiter ausgeführt in dem umfangreichen, meist unter dem Titel Causa causarum bekannten „Buch von der Erkenntnis der Wahrheit", aus dem syrischen Grundtext übersetzt von Karl Kayser. Straßburg 1893. S. 79: „Weil wir nun erkannten und uns aus der Natur und dem Verstande überzeugten, daß er nur einer ist und ein ewiges Wesen, das beständig ist, vor dem keiner war und auch keiner sein wird . . ., so ist er also wirklich und ohne Zweifel die Ursache aller Ursachen und der Schöpfer aller Geschöpfe, zuerst indem er lebendig und denkend ist, weil er alles, was da lebt und denkt, nebst anderen Geschöpfen schuf. Er ist die große Vernunft, und die Vernunft ist Ursache des Worts oder Gedankens und der Lebendigkeit, die da ist der lebendige Geist, nicht so, daß sie erst nach ihm waren, denn Vernunft kann nicht ohne Wort und Geist sein, sondern in ihm und mit ihm sind sie natürlich und wesentlich . . . Der Vater, der die Vernunft ist, wird Ursache, der Sohn, der da ist das Wort, und der lebendige Heilige Geist werden Verursachte genannt, von und mit der Ursache bestehend."

nicht jeder Rechtschaffene in glücklicher Lage und nicht jeder Böse in mißlichen Verhältnissen sich befindet, aber auch nicht sämtliche Gute in gedrückten Verhältnissen und nicht sämtliche Schlechte in glücklichen Umständen sind, da wir vielmehr beobachten, daß die Verhältnisse des einen Guten glückliche und die Umstände des einen Bösen mißliche, die Verhältnisse eines anderen Rechtschaffenen hingegen gedrückt und die Lage eines anderen Bösen glücklich sind, so erkennen wir, daß Gott dies nach seiner Weisheit so gemacht hat. Denn wären alle Guten in ausgezeichneten Verhältnissen und sämtliche Schlechten in schlimmen Umständen, dann würden die Menschen sagen, der diesseitige Aufenthalt sei der Ort der Entschädigung und Vergeltung, und im Jenseits gebe es nichts zu erhoffen und nichts zu befürchten, und nach diesem Vergehen und Verschwinden komme kein Auferwecken und Auferstehen und kein Entgelt und keine Vergeltung. Wären alle Schlechten in annehmbaren Verhältnissen und glücklichen Umständen und sämtliche Guten in gedrückten Verhältnissen, dann würden die Menschen insgesamt schlecht, indem sie in der vergänglichen Welt kaum das anstreben würden, was ihnen in der zukünftigen sicher ist. Gott hat jedoch die Dinge in dieser schönen Ordnung zugelassen, damit wir uns überzeugen, daß jenseits ein mächtiger Gott ist, der beschenkt, wen er will, und daß darin eine treffliche Leitung und vorzügliche Fügung liegt, und daß nicht diese Welt die Welt der Entschädigung und Vergeltung ist, sondern eine andere. Wenn sich dies nicht so verhielte, so wäre der (absolute) existierende, uranfängliche Gott, welcher die Welt, ohne daß er ihrer bedurfte, aus bloßer Güte, Huld und Gnade gegen den Menschen in der Zeit erschuf, ungerecht, und das sei fern seiner Majestät! Im Gegenteil beweisen die Verhältnisse selbst und die Vernunft seine Gerechtigkeit und Billigkeit, daß er weder etwas Kleines, auch wenn es (noch so) gering ist, vergißt, noch etwas Großes, auch wenn es (noch so) wichtig ist, vernachlässigt, und daß er deshalb nicht zuläßt, daß sich der Mensch in den Abgrund der Finsternis und Gottlosigkeit stürzt. Aber man sagt: Wie kann der Mensch wieder zurückkehren, wenn er Staub geworden und in gesonderte Teile aufgelöst, und wenn er in den Überresten der Vögel und den Eingeweiden der

Tiere ist?[1] Dafür liefert aber Gott Beweise, welche der Verstand nicht zurückweist. Er macht die Palme und läßt sie wachsen samt allen anderen Bäumen und groß werden aus einem kraftlosen Dattelkern. Er macht den Anfang des Menschen und läßt seinen Körper sich entwickeln und seine Unterscheidungsgabe, seinen Verstand und seine Vernunft samt seinem Gesicht und Hörsinn aus einem kernlosen Tropfen; ebenso den Seidenwurm, der sich von einem Zustand in den anderen verändert, bis er fliegt, indem er sich aus einem winzigen Samen in seiner Feinheit entwickelt, und die Hanf- und Senfstaude aus einem Körnchen, das keine Größe hat, damit der Mensch, wenn er diese und dergleichen Dinge sieht und das Werk des Schöpfers in rechter Weise beschaut, erkennt, daß dem Mächtigen nichts unmöglich ist, auch wenn es in unseren Augen (noch so) groß ist, und daß es dem Schöpfer noch leichter ist, das Existierende, nachdem es zerstört ist, wieder erscheinen zu lassen, als dasselbe aus dem Nichts ins Dasein zu setzen.

Wenn man nun sagt: Warum hat es Gott so eingerichtet, daß die einen Tiere die anderen aufzehren, und daß das eine Tier unter das andere gestellt, dieses geliebt, das andere gehaßt ist, und warum hat er auch den einen Menschen arm, den andern reich, diesen fröhlich, jenen traurig gemacht? so entgegnen wir: Dies tut er nach seiner Weisheit. Denn er gab der unbeseelten Tierwelt verschiedene Formen und unterschiedliche Arten und machte sie teils zu Feinden des Menschen, teils zu Gehilfen und Nutzbringern, teils zu Schmerzverursachern, teils zum Heilmittel für ihn, damit der Mensch die Huld und Güte des Schöpfers gegen ihn daraus abnehme und erkenne, sowie daß er sich von allen Tieren und sämtlichen Kreaturen durch die Vernunft und die Sprache unterscheidet, und damit er sich an die Ausführung des begonnenen Guten macht, Gott lobend und von dem sich fern haltend, was nicht gut ist. Der unbeseelten Tierwelt hat aber Gott keine Wiederkehr und keine Vergeltung gegeben, sondern sie wie das Gras gemacht, das man zaglos niedertritt und ungescheut abmäht und verbrennt. Ja er hat sogar unter dem Grase solches gemacht, das etwas gilt

[1] Leugner der Auferstehung auf Grund der mannigfachen Kombinationen, welche die Körperteile nach der Auflösung eingehen müssen, war u. a. Ibu Sîna, s. Stöckl a. a. O. S. 49.

und ausgewählt wird, und solches, das weggeworfen wird. Diese und dergleichen Dinge hat aber der Schöpfer bloß deshalb so eingerichtet, damit man erkennt, daß sie einen Schöpfer und Verfertiger haben, oder daß sie nicht aus sich selbst geworden sind. Zudem sehen wir, daß der Töpfer Gefäße teils zur Wohlfeilheit, teils zur Kostbarkeit macht, und wenn die kostbaren Gefäße vernünftig wären und redeten, würden sie dem Töpfer für die Schönheit ihrer Ausstattung und ihre Bevorzugung vor den anderen danken. Wenn dem aber so ist, ist es dann uns, die wir die (Gabe der) Sprache haben, und die der Schöpfer, der Gewaltige, Weise und Mächtige, über alle seine Geschöpfe erhoben und bevorzugt hat, erlaubt zu sagen: warum und wie und so und so? Gewiß nicht. Vielmehr sollen wir seine Güte und Huld gegen uns einsehen, das tun, was ihm nach dem Zeugnisse der Vernunft gefällt, und meiden, was uns erzürnt, wenn auch für ihn (Gott) aus dem Guten, das der Mensch vollzieht, kein Nutzen kommt, und aus dem Bösen, das er vollführt, kein Schaden ihn trifft. Aber der Gehorsam gegen den Obern ist etwas Edles und die Befolgung der Befehle des Gebieters etwas Hohes. Würde jedoch der Schöpfer, da ihm kein Nutzen aus dem Gehorsam des Gehorchenden und kein Schaden aus der Widersetzlichkeit des Widerspenstigen erwächst, jenes nicht bestrafen, bezw. vergelten, so wäre er wie ein steinernes Idol, auf einen Eckstein gestellt, das die Verehrung seines Verehrers und die Verachtung seines Verächters nicht berührt. Und zu all dem: Hätte Gott alles, was von ihm erschaffen ist, so gemacht, daß nichts Größeres unter sämtlichen Tieren gäbe, und nichts Geringeres als vernünftige, redende Menschen, und hätte er auch die Menschen (insgesamt) reich und mächtig gemacht, so wäre die schöne Ordnung der Welt dahin und ihre großartige Einrichtung zerstört. Gott hat aber das eine zum Bedürfnis und zum Nutzen für das andere gemacht, damit diese Stätte bewohnt bleibt, und seine Kraft und seine Macht erkannt wird, damit ferner jener Reiche dem Armen Gutes tue, so daß er mit der Seligkeit im künftigen Paradiese belohnt wird als Zugabe zu dem vergänglichen Reichtum, den er erhalten hat, und damit jener Arme für die auf ihm lastende Not Gott danke, so daß er ebenfalls mit der endlosen Seligkeit des anderen Lebens belohnt wird, indem der Reiche seinen Reichtum nur zu dem obengenannten

Guten benutzt, das er etwa tut, und wovon der Anfang das Lob Gottes ist, und indem der Arme seine Armut nur als das Übel ansieht, das er sich vielleicht selbst zugezogen hat, und das die Erbitterung und Mangelhaftigkeit des Dankes nur größer machen würde; denn der Schöpfer hat den Tod als das Ende der Armen (der Armut) gemacht.

Vielleicht sagt einer: Wenn der Mensch die lebendige, vernunft- und sprachbegabte Seele, der Körper aber nur ein Werkzeug ist, gleich dem Werkzeug des Arbeiters, indem wir ja sehen, daß der Leib nach der Trennung der Seele von ihm hingestreckt bewegungs- und aktionslos bleibt, dann muß auch die Bestrafung und Belohnung der Seele zukommen und nicht dem Leibe, und wenn dem so ist, so braucht es keine Wiederkehr und Auferstehung des Leibes. Wir erwidern: Wenn der Schöpfer dies tun würde, nämlich nur die Seele bestrafen und belohnen mit Ausschluß des Leibes, so wäre es Ungerechtigkeit, und das sei ferne seiner Majestät, Größe und Gerechtigkeit! Dann stände es der Seele zu, zu sagen: Du, o Herr, hast mich erschaffen als ein immaterielles Geschöpf und mich mit einem materiellen Körper zusammengebracht, der fünf Sinne hat: Geschmack, Gehör, Gesicht, Geruch und Gefühl, auch einen Bewegungstrieb und Begierlichkeit, er hat mich zu seinen Leidenschaften hingezogen und mich seinem Willen unterjocht, und da willst du mich bestrafen ohne ihn? Er war der Veranlasser, daß wir Verbrechen begingen oder solide Taten vollbrachten, ist es da Gerechtigkeit von dir, wenn du von dem einen ohne den anderen sei es seine Belohnung oder seine Bestrafung haben willst? Darum sagen wir: Die Gerechtigkeit des Schöpfers verlangt es, daß die Leiber auferweckt werden, damit jede Seele ihren eigenen Körper bekomme, mit dem sie beisammen war, und durch den sie das Gute und Böse tat, und damit beide die Vergeltung haben, wie auch beiden die Handlung eigen war. Ferner ist notwendig, daß es immaterielle (eig. „feine") Leiber sind, nicht materielle, sonst brauchten sie ja Speise, Trank, Kleidung und dergleichen, was sie in der bestehenden, verdorbenen Welt nicht entbehren konnten. Vielmehr ist der (All-) Mächtige, dem nichts ferne liegt, auch wenn es groß ist, vermögend genug, sie bei ihrer Wiederkunft vom Zustand des Materiellen in den des Immateriellen zu versetzen. Der Gerechte wird in unbeschreiblichen und unbegreifbaren

Freuden leben, wovon das Vorzüglichste und Höchste die Nähe bei Gott ist, der Sünder aber wird in der Strafe des Feuers sein, das nicht erlischt, und wo der Wurm nicht stirbt und Finsternis und kein Licht ist, das Ärgste davon ist aber das Fernsein von Gott. Denn der Sünder wurde von Gott nicht als Sünder und nicht gezwungen erschaffen, sondern gut und mit freiem Willen, aber er hat mit seiner Freiheit den Weg der Gottesfurcht aufgegeben und mit seinem Willen sich seiner bösen Leidenschaft ergeben, und darum mußte für ihn die Strafe kommen, die kein Ende hat, ebenso wie für den Gerechten, der den rechten Weg wandelte, die endlose Ruhe.

Gott dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, geeint in der Wesenheit, dreifach in den Prädikaten, gebührt Preis, Ehre, Dank und Lob jetzt und immerdar und in Ewigkeit.

DAS DEKRET DES PAPSTES INNOCENZ XI. ÜBER DEN PROBABILISMUS.

Ein Wort zur Abwehr.

Von P. FRANZ TER HAAR C. SS. R.

Am 26. Juni 1680 hat die allerhöchste Congregatio S. Officii auf Befehl des Papstes Innocenz XI. ein Dekret erlassen inbezug auf den Probabilismus. In dem ersten Teile dieses Dekretes wird verordnet, daß der damalige Professor an der Universität von Salamanca, der Jesuitenpater Thyrsus Gonzalez, „frei und unerschrocken die opinio probabilior mit Wort und Schrift verteidige und entschieden die Meinung jener bekämpfe, welche lehren, man dürfe der weniger wahrscheinlichen Meinung folgen, wiewohl sie einer andern gegenübersteht, welche man mit Bestimmtheit als mehr wahrscheinlich erkennt. Zugleich solle ihm die Versicherung zugehen, alles, was er zur Verteidigung der wahrscheinlicheren