

dominierenden völligen Unempfänglichkeit der Gelehrten für die Ergebnisse meiner Sagenforschungen ganz nutzlos, wollte ich hier meine Behauptungen etwa durch Paralleltabellen zu erweisen suchen. Diese Dinge müssen vor der Hand Zukunftsmusik bleiben, wie so manche andere einschlägige Dinge von gleicher oder größerer 5 Wichtigkeit: Die Buddha-Sage<sup>1)</sup> ein Absenker einer älteren Gestalt unserer Jesus-Sage als der uns bekannten; dasselbe oder ähnliches von mehreren bekannten vorderasiatischen Sagen geltend: einer Sage von Ephrem Syrus und einer von Izates von Adiabene; die griechische, aus Süd-Israel stammende Sage ein zwingendes 10 Zeugnis für die Richtigkeit und Folgerichtigkeit unserer bisherigen Ergebnisse über die alt- und neutestamentlichen Sagen<sup>2)</sup>. Überlassen wir dem Apodiktivismus und Dogmatismus der Greßmann und seiner wie er unbelehrbaren Kollegen ruhig den Kampfplatz. Wir können warten, ja uns ist auch ein Wechsel auf die Zu- 15 kunft nachgerade Hekuba. Nach uns kommt schließlich auch eine Zeit. Und brächte auch sie den Sieg der Gerechtigkeit nicht — wir dürfen der Überzeugung leben, unseren ureigensten und mit fast niemandem geteilten geistigen Besitz um wichtige neue Tat- sachen bereichert zu haben. Und das bringt uns eine beneidens- 20 werte Genugtuung, um die wir wahrlich nicht ärmer sein möchten.

P. Jensen.

*Al-Hidāja 'ilā Farā'id al-Qulub des Bachja ibn Jōsēf ibn Paqūda aus Andalusien. Im arabischem Urtext zum ersten Male nach der Oxforder und Pariser Handschrift 25 sowie den Petersburger Fragmenten herausgegeben von Dr. A. S. Yahuda. Leiden, E. J. Brill, 1912. XXVIII + 113 + 407 (arab.) SS. gr. 8°.*

Durch das Erscheinen dieser Arbeit ist ein längst gehegter Wunsch aller, die an der jüdisch-arabischen Kultur und Literatur 30 interessiert sind, endlich in dankenswerter Weise in Erfüllung gegangen. Man hat bisher das klassische Werk des R. Bechaji (ich ziehe diese Lautung des Namens vor) über die „Pflichten der Herzen“ in der hebräischen Übersetzung des Jehūda ibn Tibbōn gelesen, dessen Übersetzungen arabischer Werke selbst unter 35 den arabisch sprechenden Juden so viel Beifall fanden, daß sie die

1) Zu indischen *Gilgamesch*-Sagen ist, wie mein Schüler Ehelolf erkannte, wohl auch die im *Mahābhārata* erzählte Geschichte *Uttāṅka's* zu zählen; doch ist mir deren Einordnung noch nicht möglich.

2) Vgl. dazu meine als Manuskript gedruckten „Leitsätze und Tabellen zu einem Kolleg über Die babylonisch-palästinensischen Ursprünge der griechischen Heldenägeln“, Marburg 1912/13. Wer ein wirklich ernstes Interesse an diesen Dingen nimmt, dem stelle ich gern ein Exemplar davon zur Verfügung.

Originale fast in den Hintergrund drängten. Auch der arabische Text der „Herzenspflichten“ ist vor der hebräischen Übersetzung sehr früh der Vernachlässigung anheimgefallen. Im Orient gehören Handschriften derselben zu den Seltenheiten; einiges davon ist nach 5 europäischen Bibliotheken gerettet worden, die Bodleiana in Oxford (O) und die Nationalbibliothek in Paris (P) besitzen je ein vollständiges Exemplar, die Kais. Bibliothek in St. Petersburg aus den Erwerbungen Firkowitz' fünf in sehr beschädigtem Zustande erhaltenen Fragmente des arabischen Urtextes. O und P bieten vielfach von einander abweichende Textgestaltungen dar; nicht immer bloße Wortvarianten, sondern, namentlich in den vorderen Teilen des Werkes bis zum vierten Kapitel, radikale zuweilen auf umfangreiche Teile sich erstreckende Verschiedenheiten des Textgefüges. Wir stimmen dem Herausgeber (S. 14) nicht bei, wenn er diese 10 Verschiedenheiten von eifrigen Lesern und Abschreibern herführen läßt, die in den Text ihrer Vorlage glossierend und variierend eingriffen. Es ist eine an arabischen Werken überaus häufig zu erfahrende Erscheinung, daß eingreifende Textverschiedenheiten desselben Werkes die Verfasser selbst zu Urhebern haben, die bei 15 verschiedenen Gelegenheiten der unterrichtenden Mitteilung ihres Textes die Überarbeitung selbst vornahmen. Dadurch konnten variierende Archetypen entstehen, die jedoch allesamt dem Verfasser angehören. Auf jüdisch-arabischem Gebiete bietet hierfür ein Beispiel das siebente Kapitel des *Kitāb al-amānāt* des Sa'adja, 20 das in zwei vom Verfasser herrührenden, jedoch unter einander gründlich verschiedenen Gestaltungen erhalten ist.

Schon 1904 hat Y. in seiner Straßburger Dissertation „*Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-Hidāja usw.*“ nebst Edition des ersten Kapitels des Werkes 25 veröffentlicht. In dieser Schrift hat er grundlegende methodische Beobachtungen zur jüdisch-arabischen Handschriftenkunde, zur Erkennung ihrer Heimat aus den idiomatischen und orthographischen Eigentümlichkeiten, ihrer Nutzbarmachung für die Kritik der Texte dargelegt, die in der Behandlung jüdisch-arabischer Texte fortan als Richtschnur dienen können und die er hier in der Gesamtausgabe des Werkes zur Anwendung bringt. In einem der einleitenden Abschnitte zu derselben (S. 1—15) kommt er auch hier auf dies Thema zurück, um die Frage der Provenienz von O (Jemen) und P (Magrib), ihr Verhältnis zu einander, sowie die Stellung der 40 Petersburger Fragmente zu den beiden Archetypen zu beleuchten.

Yahuda hat seiner Ausgabe die Rezension O zugrunde gelegt, die auch dem hebräischen Übersetzer (T) vorgelegen hat und die die ältere Anlage des Buches darzustellen scheint. Die Abweichungen des P und der aus beiden Rezensionen kontaminierten Fragmente 45 sind, soweit sie nicht bloß auf Unwissenheit oder Oberflächlichkeit der Abschreiber beruhen (vgl. die richtige Bemerkung in der Einleitung S. 11 Anm. 1), im Apparat treulichst mitgeteilt und

beurteilt oder, wo sie sich auf größere Textstücke erstrecken, neben O in gegenüberstehenden Kolumnen im Zusammenhang reproduziert.

Unter den Werken jüdisch-arabischer Theologen, ist wohl keines von islamischen Einflüssen so durchdrungen, wie das asketische System des B. Sowohl die Motivierung des Werkes, als auch seine Disposition, sowie viele Bausteine, die zum Ausbau verwendet werden, spiegeln die asketisch-süfische Literatur des Islams wieder. (Vgl. Schreiner, *Der Kalām in der jüdischen Literatur* [Berlin 1895] 24—27.) Nur in der ersten Pforte (über das Einheitsbekenntnis) betätigt B. Kalām-Gesichtspunkte mit Beimengung philosophischer Elemente. Hier ist er zumeist Schüler des Sa'adja, dessen Ideengang er popularisiert, dessen Theorie von den Erkenntnisquellen er sich aneignet und durch das ganze Werk immer wieder in Anwendung bringt. In der Rezension P tritt freilich das Bestreben, der Darstellung ein mehr scholastisches Gepräge zu verleihen, hervor. B. bekennt in seiner Einleitung (26, 10 ff.) frei, daß er seine moralischen Lehren nicht nur aus jüdischen Elementen aufbaut, sondern auch, „soweit seine Kenntnis reicht, die Aussprüche der Weisen aller Klassen verwertet, von denen er voraussetzt, daß sich die Seelen dabei beruhigen und die Herzen sich zu ihnen hinneigen, wie z. B. interessante Sprüche der Philosophen, Morallehren der Asketen und ihre ländlichen Lebensgewohnheiten.“ Die Berechtigung dazu begründet er mit talmudischen Lehren.

Auch wo B. nicht in bewußter Weise rezipiert, sind ihm ganz unbeabsichtigt islamische, selbst koranische Ausdrucksweisen geläufig (vgl. Beispiele schon in meiner Anzeige der Prolegomena, REJ.

XLIX, 159); z. B. 314, 11, der Gegensatz von **مُحَكَّم** **الاسماء الحسنى** und 340, 12 (beides koranisch). So entlehnt er mit der Terminologie der islamischen Theologie auch den besonders im Schiiten-tum<sup>1)</sup> gangbaren Gedanken, daß in jeder Generation der Menschen eine lehrende Persönlichkeit anwesend ist, die den Menschen gegenüber das „Argument Gottes“ vertritt (292, 17).

Indem er den aus dem Koran stammenden ethischen Terminus **الامر بالمعروف والنهي عن المنكر**, der bereits früher (Sa'adja, *Amārāt ed. Landauer* 256, 3 v. u.) in die jüdische Literatur eingedrungen war, selbst häufig verwendet (Yah. S. 45 Anm.), knüpft er daran, ohne dies als Entlehnung zu kennzeichnen, mit Anwendung passen-

1) Aber auch in der sunnitischen Orthodoxie, jedoch nicht im Zusammenhang mit Imāmtheorien; z. B. *Ibn Tjemijja, Maǵmū'at al-rasā'il* (Kairo 1324)

فان الأرض لن تخلو من قائم لله بحاجة لكيلا تبطل حجج: II, 155: الله وبيناته.

der Bibelverse, die in einem verbreiteten *Hadīt* (Muslim I, 136, Abū Dāwūd I, 113) erörterte Umschreibung der stufenmäßigen Erfüllung dieser moralischen Pflicht, die auch Ḥazālī als القُطْبَ مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا (Iḥjā II, 288) kennzeichnet: *الاعْظَمُ فِي الدِّينِ* فَلَمْ يَسْتَطِعْ فِي لَسَانِهِ فَانِ لَمْ يَسْتَطِعْ فِي قَلْبِهِ<sup>5</sup> die-selben drei Stufen bei B. 272, 8 (wo in der hebräischen Übersetzung übergegangen ist) und 330 ult. Auch die Übernahme des islamischen Begriffes und Terminus الشُّوكُ الْخَفِيُّ (90, 4; 148, 16; 250, 8; Yah. S. 85) und die Ablehnung tiefgehender metaphysischer Untersuchungen unter dem Gesichtspunkt des ترك ما لا يعنىة (191, 19; 361, 8) — wie sie orthodoxe islamische Theologen gewöhnlich aus dem *Hadīt* من حُسْنِ الْمُرْءَ تُرْكَهُ ما لا يعنىة (Muh. Studien II, 157) folgern — sind Beweise dafür, wie heimisch ihm Gedanken der muhammedanischen religiösen Bildung waren und wie er sie oft gar nicht mehr als fremde Elemente empfand.

Darum können wir ihm jedoch Originalität nicht absprechen. Denn zunächst sind ja die Entlehnungen immer nur Einlagen seiner im ganzen doch selbständigen Darstellung, denen sie als Illustrationen dienen. Dann folgt er, wo er es tut, seinen islamischen Vorbildern nicht sklavisch, sondern mißt den Wert ihrer Lehren an den traditionellen Auffassungen des Judentums ab, wie dies z. B. Yah. (S. 108 der Einleitung) an seiner Begriffsbestimmung des *Zuhd* nachweist, dem er nicht den übertreibenden Umfang geben mag, den ihm islamische Asketen (auch Ḥazālī) anweisen. Freilich ist es ihm schwer geworden 206, 10 ff. mit jüdischen Anschauungen in Einklang zu bringen. Endlich verleiht die individuelle Verarbeitung der aus der Fremde entlehnten Materialien, ihre Anpassung an Bibelstellen und rabbinische Sprüche, die den Charakter des Buches bildet, demselben auch von dieser Seite den berechtigten Anspruch als selbständiges 30 Werk zu gelten.

Yah. hat in der positiven Nachweisung der fremden Elemente die Bechaji-Forschung um einen erheblichen Schritt weitergefördert. Seine vorzügliche Kenntnis der einschlägigen islamischen Literatur hat ihn befähigt, der wichtigen Frage nach den Quellen der von B. anonym zitierten Sprüche in der *Hadīt*- und der Sūfiliteratur näherzutreten. Damit hat schon Schreiner (a. a. O. 25 ff.) auf Grund der hebräischen Übersetzung einen Anfang gemacht; in viel weiterem Umfang hat der Verfasser auf Grund des arabischen Wortlautes im dritten Abschnitte seiner Einleitung (S. 53—110: „die 40 islamischen Quellen des al-Hidāja“) sich mit dieser Aufgabe beschäftigt, indem er zugleich (S. 12) die graphischen Ursachen dar-

legt, die hin und wieder eine Abweichung der Texte in den Zitaten des B. von ihren islamischen Quellen verursacht haben. Die Nachweise Y.'s erstrecken sich auf die Literatur des Hadīt, auf Chalifen und „Genossen“ zugeschriebene Sprüche (darunter Pseudo-‘Alī), auf evangelische Lehren und apokryphe, in der Sūfiliteratur wiederkehrende Jesus-Sprüche, endlich auf die von berühmten Sūfīs zitierten ethischen und asketischen Lehren. Auf die Zuweisung irgend eines Spruches an einen bestimmten Namen ist in dieser Literatur natürlich nicht viel zu geben. Die Urhebernamen wechseln in verschiedenen Berichten, die mit einander das bequeme Bestreben 10 gemeinsam haben, später entstandene Lehren durch die Anhängung an anerkannte ältere Autoritäten zu legitimieren. Chalifen werden wohl solchen Lehrsprüchen ganz fern stehen. Waren sie aber einmal zu asketischen Grüblern metamorphosiert, so hat man sie auch für Träger sūfischer Lehrsprüche als geeignet befunden, um den 15 Pomp der frommen Sätze zu erhöhen. Aus Chalifenmunde gewinnt ja eine weltentsagende Lehre an Wichtigkeit und Bedeutung. Ein Musterbeispiel hierfür ist der Abū Bekr-Spruch S. 88 Anm. 4, der auch sonst viel Verbreitung in der jüdischen Literatur gefunden hat (Parallelen bei Dukes, קדרומי נחל 49 nr. 31; vgl. dazu noch 20 Jehuda ha-Lewi, ed. Brody, III. Gottesdienstl. Lieder nr. 100 v. 12: רואיך יגבר אשר חבר | במי טפה ודם נדה). Derselbe wird sonst ganz wörtlich wohl am passendsten dem Ḥasan Baṣrī zugeschrieben (Bajhakī, ed. Schwally 105, 14), aber auch von Ahnaf (b. Ḳajs), von dem ja sehr viel Weisheitssprüche (s. nur Index zum Kāmil 25 s. v.) kursieren (er war احمد للكماء الدهماء العقلاء, Usd al-ḡāba I, 55, 15) zitiert ('Ujūn al-achbār, ed. Brockelmann 320, 10 v. u.), ja sogar als Spruch des Sāfiī angeführt (Sūjūtī, Anīs al-ḡalīs [Stambul 1311] 188). Vgl. zu مبایل فی مبایل den ‘Alī-Spruch bei Damīrī s. v. بحل II, 404, 5 v. u. 30

Mit Recht lehnt Y. den früher von D. Kaufmann angenommenen direkten Einfluß der Schriften der Ichwān al-ṣafā auf B. ab (S. 70—71). Reminiszenzen an letztere reduzieren sich auf Phrasen und Anschauungen, die Gemeingut aller islamisch-asketischen Literatur sind, die weder zu allererst noch zu allerletzt von den Ichwān ausgesprochen wurden und die B. in der von ihm benutzten sonstigen Literatur reichlich vorfand. Es wäre überhaupt eine ganz unrichtige Bewertung des B., ihn unter die konsequenten Neuplatoniker zu stellen, wenn er auch indirekt durch das Sūfitum von ihren Anschauungen beeinflußt ist. Er warnt vielmehr vor 40 Spekulationen, wie sie von den Vertretern dieser philosophischen Richtung getrieben wurden, in ganz unzweideutiger Weise; darauf bezieht sich ja seine Warnung 191, 19: فلا يطلب ما لا يدركه بعقله مثل أمور الابتداء والانتهاء, die ich bereits

bei anderer Gelegenheit (WZKM., XXII, 207) mit als Beweis dafür anführen konnte, daß B. unmöglich der Verfasser des ihm früher mit Unrecht zugeschriebenen neuplatonischen Buches *Ma'ānī al-nafs* sein könne. Dies schließt aber, bei der eklektischen Tendenz 5 B.'s nicht aus, daß er sich manche neuplatonische Theorie zu eigen gemacht habe und daß er auch im Neuplatonismus gangbare Anschauungen verwerte, die seiner asketischen Tendenz förderlich sind. Sie erscheinen bei ihm jedoch nicht als Glieder eines bewußten, geschlossenen Systems, sondern als gelegentlich angebrachte, in aske-10 tischen Kreisen allgemein in Umlauf befindliche Gedanken, die ihm sehr willkommen waren und die er sich willig angeeignet hat. Bei dem großen Gewicht, das er als Moralist auf den Gedanken der Vervollkommnung der Seele und der Geringschätzung der Materie legt, verwendet er gern die Definition des Intellektes als „einer 15 feinen geistigen Substanz, die der Oberwelt entnommen“ (vgl. 107, 2 ff.) und „ein Fremdling ist in der Welt der dichten Körper“ (131, 15), sowie überhaupt den Gedanken der Fremdheit der Seele in der irdischen Welt 205 غربة النفس في هذا العالم (9), in die sie zur Prüfung 191, 3 f.), Übung und Vervollkommnung 20 herabgesandt wurde (355, 12 ff.; 379, 16 ff.)<sup>1)</sup>. Ja sogar einem von den Arabern auf Plato zurückgeführten und auch sonst von Neuplatonikern gerne betonten Gedanken über die Entstehungsmotive des Menschen (s. *Ma'ānī al-nafs*, Anmerkung zu 60, 22) begegnen wir bei B. (355, 19). Aber alles dies steht nicht etwa im 25 Zusammenhang mit emanatistischer Weltkonstruktion, sondern leistet, von aller Systematik frei, seinen Dienst zur Kräftigung der asketischen Betrachtung der irdischen Dinge.

Zu den meist bemerkbaren Quellen des B. gehören die Schriften des *Ĝazālī*. Auch manches der *Šūfī*-Zitate wird er wohl erst sekundär 30 ihnen entnommen haben. Besonders die in der Einleitung entwickelten grundlegenden Gesichtspunkte des B. über die Minderwertigkeit der kasuistischen Übungen der Gesetzwissenschaft gegenüber der Erforschung der „inneren Pflichten“ (vgl. auch 145, 12 ff.), sowie auch auffallende Übereinstimmung in den mit diesem Prinzip 35 zusammenhängenden Einzelheiten in Gedanken und Ausdruck haben schon früher darauf geführt, die Abhängigkeit des B. von den Werken des *Ĝazālī* anzunehmen und die Entstehungszeit der *Hidāja* im Sinne dieses Abhängigkeitsverhältnisses festzustellen. Der terminus a quo bestimmt sich durch die frühesten Zitate, in denen auf das 40 Werk des B. Bezug genommen wird. Es wird zuerst von Abraham ibn Ezra zitiert im Deuteronomiumkommentar (vollendet 1156, vgl. Yahuda, Prolegomena 12) und im *Jesōd Mōrā* (1158; vgl. REJ. a. a. O. 155 Anm. 1). Die zeitlich nächstfolgende Bezug-

1) Auch in der hebräischen *Tōkhāchā* des B. Vgl. *Studies in Jewish Literature* .. in honor of .... K. Kohler 129.

nahme auf das Buch des B. geschieht in dem aus Südarabien stammenden Werke *Bustān al-'uṣūl* (ed. D. Levine, New York 1908), dessen Abfassungszeit der Herausgeber desselben (p. X) in sicherer Weise auf das Jahr 1165 festgesetzt hat und dessen Verfasser (Text 24, 12 ff.) eine Charakteristik der Tendenz der *Hidāja* <sup>5</sup> bietet. (Vgl. meine Anzeige der Ausgabe in *WZKM.*, XXII, 207). Die Abfassungszeit der *Hidāja* wäre also in den Zeitraum zwischen *Ĝazālī* (st. 1111), dessen Werke schon während seines Lebens in weiten Kreisen große Wirkung übten und der Mitte des 12. Jahrhunderts, etwa im ersten Drittels desselben, anzusetzen. Diese Zeit- <sup>10</sup> bestimmung hat auch Yah. (Proleg. 26) gegenüber der früheren, die die Lebenszeit B.'s um ein Jahrhundert hinaufrückte, näher begründet und wir finden keine Ursache dafür, daß er bei Wiederaufnahme dieser Frage (S. 64) den früheren Resultaten sich mit einiger Skepsis gegenüberstellt. In dieser neuen Arbeit hat er ja <sup>15</sup> selbst die Gründe für die Annahme des erwähnten Abhängigkeitsverhältnisses noch um einiges vermehrt. Dazu rechne ich zunächst, außer den zahlreichen von ihm nachgewiesenen Parallelen zum *Iḥjā*, die Übereinstimmungen B.'s mit einem bisher weniger berücksichtigten ethischen Traktat des *Ĝazālī*, dem *Mizān al-'amal* <sup>20</sup> (S. 70), den wir früher in der hebräischen Übersetzung des Abraham b. Chasdai (s. interessante Beobachtungen über dieselbe S. 55 Anm.), seit einiger Zeit im arabischen Original benutzen können. Dann fällt doch auch schwer ins Gewicht die bereits in den Prolegomena angedeutete, hier weiter ausgeführte und an den Texten zweifellos <sup>25</sup> demonstrierte Entdeckung Yah.'s von der wörtlichen Übereinstimmung großer Strecken des zweiten *bāb* der *Hidāja* <sup>25</sup> وجوه الاعتبار بالملحقين (وهو المعنون بالجع) <sup>25</sup> شعر البهينة = الخ <sup>25</sup> لِكَمْةٍ فِي مَخْلوقاتِ اللَّهِ; so sehr, daß der Text des B. zur <sup>30</sup> Ergänzung der Lücken und zur Emendation der Unebenheiten des *Ĝazālī*-Textes herangezogen werden konnte (S. 64 ff.). So weitgehende Identität läßt sich schwerlich durch die Annahme beiden Schriften gemeinsamer Quellen begründen, so sehr das teleologische Thema in der arabischen philosophischen Literatur auch früher<sup>1)</sup> gern <sup>35</sup>

1) Wir erwähnen beispielsweise des *Abū Bakr al-Rāzī* (st. ca. 923—932) كتاب في أن للإنسان خالقاً متقدناً حكيمًا وفية دلائل من التشريح <sup>35</sup> *Ibn abī Uṣejbi'a* I, 315 (wohl von dem unter dem Titel منافع الأعضاء الخ <sup>35</sup> ins Arabische übersetzten περὶ χρείας τῶν ἐν ἀνθρώποις σώματι μορίων, Wenrich 245, angeregt; über Beziehungen darauf in der jüd. Literatur s. Steinschneider, Hebr. Bibliogr. XIII, 16; Übersetzungen 651, Anm. 8; Jech. Pisa, ed. Kaufmann 86), des *Abū Sahl al-Masīhī* (Zeit-

behandelt worden ist<sup>1)</sup>. In derselben Weise wie nur um ein wenig später (ca. 1140) der Toledaner *Jehuda ha-Lewi* in seinem *Chazari*-Buch sich unter den Einfluß der Polemik des *Gazali* gegen die Philosophie stellte, hat sich B. durch die religiös-ethischen 5 Gesichtspunkte des auch in der andalusischen Islamwelt hochberühmten Theologen anregen lassen. Es ist nicht anzunehmen, daß beispielsweise das *Küt al-ḳulüb*, dem *Gazālī* viele seiner Ideen entnahm, unmittelbaren Einfluß auf B. geübt haben sollte; dies Werk ist in der Heimat B.'s kaum in weite Kreise gedrungen, 10 während gerade in Adalusien, wo sich gegen Ende des 11. Jahrhunderts ein erbitterter Kampf für und gegen *Gazālī* entfaltete (die *Fakīhs* von Cordoba übergaben ja das *Ihjā* dem Scheiterhaufen; andere empörten sich gegen diese Maßregel, ZDMG. 53, 619 Anm. 2), seine Werke die Aufmerksamkeit empfänglicher Leute auch außerhalb des Islamkreises auf sich ziehen konnten.

B. lehnt es von vornherein ab, seine Darstellung auf spekulative Beweisführung zu gründen (26, 5 ff.); er sucht vielmehr dem populären Verständnis durch Bibelstellen und Sprüche der Altvorderen, sowie durch Erzählung von lehrenden Exempeln nahezukommen. 20 Gegen die Unterschätzung seiner Fertigkeit im schönen arabischen Ausdruck (28, 3 ff.) dürfen wir ihn gegen sich selbst in Schutz nehmen. Seine Diktion ist vielmehr stets gehoben, würdig und eindrucksvoll, dem Ernst des Gegenstandes angemessen, häufig von rhetorischem Schwung getragen, ohne in Schwulstigkeit zu verfallen. 25 Sie reiht sich der besten arabischen Prosa an. Wir verweisen beispielsweise auf 221, 2 ff.; 328, 16 ff.; 358, 1 ff. und die *Sag'*-Stellen 323 ult.; 354, 15 ff.

Es kann zum Lobe des hebräischen Übersetzers gesagt werden, daß er sich bestrebt hat, sich möglichst auf der Höhe seiner Ur-30 schrift zu bewegen. Er hat auch im Einzelnen viel gewissenhafte Sorgfalt in der Lösung seiner Aufgabe an den Tag gelegt. Seine Arbeit, in deren Einleitung er die Erfordernisse eines kompetenten Übersetzers auseinandersetzt, weist aber trotzdem nicht wenige Mängel auf. Er hat auch in diesem Übersetzungswerk Mißverständnisse 35 und Irrungen nicht vermieden, an denen stellenweise wohl auch die Mangelhaftigkeit seiner Vorlage Schuld trägt (z. B. 261, 10 das der Übersetzung [חריז] zugrundeliegende טַבָּא לְפָנָא אֶלְפָנָא, אֶלְפָנָא אֶלְפָנָא, die jedoch auch vielfach aus Verlesung und Verkennung der richtigen Vorlage entstanden sind. Als Beispiel der

genossen des *Ibn Sīnā* اَظْهَار حِكْمَةِ اللَّهِ فِي خَلْقِ الْاِنْسَانِ *Ibn Uṣejb*, I, 327.

1) Nach Bechaji schrieb der Bibelerklärer *Tanchūm Jerūšalmī* ein كتاب الفکر في المخلوقات واعتبار حکمة الصانع في الموجودات, auf das er in seinem Kommentar zu *Köhel*. 3, 10 verweist (Magazin für jüd. Gesch., XV, 11 unten).

Übersetzungsfehler letzterer Art kann folgende Stelle dienen: 197, 3  
 וְתַּדְּבֹר מִזְוָנָךְ לְעַצְמָוֶךְ<sup>1)</sup> was T. übersetzt درزق غذائیه لقوته ولباسه الخ  
 und, indem er לְקוֹרָה (für seine Nahrung) als קָרָה (für seine Kraft) mißverstanden hat.

Ähnliche Flüchtigkeiten sind wie in den späteren Übersetzungsarbeiten des Jeh. ibn T. auch in dieser nicht selten. Bisher sind wohl vereinzelte Versuche zur Kritik der TB.-Übersetzung veröffentlicht worden (s. bei Steinschneider, Hebr. Übers. d. Mittelalt. 377). Auf das ganze Gebiet sich erstreckend hat hier Yah. in den Fußnoten der Ausgabe auf solche Versehen und ihre graphischen Veranlassungen mit Umsicht hingewiesen und außerdem einen besonderen Abschnitt seiner Einleitung (S. 19—52), wo er die Übersetzungsmethode T.'s, aber auch den Wert seiner Arbeit für die Kritik des arabischen Urtextes, als dessen Zeuge sie jedenfalls gelten kann, charakterisiert, der ausführlichen Darstellung dieser Fragen gewidmet. Mit einer reichen Auswahl kennzeichnender Beispiele, werden die Strauchelungen T.'s illustriert. Die lebendige Vertrautheit Yah.'s mit der hebräischen Sprache hat ihn dabei veranlaßt, Proben einer neuen, dem Geist und Wort des Originals treuer entsprechenden hebräischen Übersetzung vorzulegen, deren Bewertung jedoch außerhalb des Kreises gegenwärtiger Anzeige liegt. Jedenfalls wird auch durch diese Nachweisungen die dringende Notwendigkeit dieser Ausgabe, sowie die Tatsache demonstriert, daß ein Verständnis der Gedanken B.'s auf Grund der hebräischen Übersetzung allein nur in mangelhafter Weise erreicht werden kann. 25

Der Verfasser hat in den Anmerkungen zu den einleitenden Abschnitten manche hübsche Bemerkung über einige mit dem Thema des Werkes eng zusammenhängende Fragen gegeben. Wir heben hervor S. 32. 51 über Nachbildung arabischer Verbformen und Wortbedeutungen in der hebräischen Übersetzungsschule (vergleiche dazu JQR. XIV, 722—724); S. 74—75 (und auch sonst) über Parallelen zwischen Haditsprüchen und Agādā. Hingegen möchte ich der Annahme (S. 61 Anm. 1) nicht Raum geben, daß Maimūni in Tam. fuṣ. c. VII Widerspruch gegen B. beabsichtigt; zu einem solchen gab übrigens der angeführte Passus des letzteren — wie ja auch aus der Darstellung Yah.'s ersichtlich ist — gar keine Veranlassung. Jedoch kann beobachtet werden, daß die mu'tazilische Fassung des Dogmas von der Sündlosigkeit der Propheten hier und da (nicht oft) Spuren ihres Einflusses auf mu'tazilischen Ideen zugängliche jüdische Denker aufweist. Auf ein Beispiel (den Karäer Jepheth b. 'Alī) habe ich gelegentlich in *Der Islam*, III, 238 Anm. 3 hingewiesen. Dazu kann auch Sa'adja, Amānāt, ed. Landauer 176

1) Nicht **לְעַצְמָוֶךְ** wie z. B. die Übersetzung von Fürstenthal voraussetzt: „seine eigene Nahrung.“

(= hebr. *Slucki* 88) gestellt werden, wo S. sich alle Mühe gibt, die Annahme der Unmöglichkeit menschlicher Sündlosigkeit zu widerlegen und den Bibelvers *Köhel.* 7, 20, der diese Annahme unterstützt, durch künstliche (aber wieder mu'tazilitische) Deutung, 5 im Sinne der *istiṭṭā'a*, als zu solcher Unterstützung ungeeignet zu erweisen.

Trotz der, vom Verfasser freilich weit überschätzten Beziehung, in der ich zu der Textedition stehen durfte, hoffe ich mich keiner Mißdeutung auszusetzen, wenn ich der Editionsarbeit Yah.'s nur 10 alles Rühmliche nachsage. Er hat die durch die Buntheit der Abweichungen und Mißverständnisse der handschriftlichen Vorlagen von Schritt auf Schritt sich darbietenden Schwierigkeiten und Klippen mit methodischem Sinne überwunden und einen, strengen philologischen Forderungen entsprechenden Text geboten, welcher 15 „der Urhandschrift der Hidāja am nächsten stehen dürfte, wohl noch näher als die T.-Übersetzung“. Die Richtigkeit der Konstruktion

الواحد لفظ, die er mit Recht beibehalten hat (Einleitung 9, Anm.)

wird auch dadurch erwiesen, daß sie die in der philosophischen Literatur feststehende Form ist; s. Alfārābī's Philosoph. Abhandlungen (ed. Dieterici) 24, 10. 12; Liber de Causis (ed. Bardenhewer) 65, 8; Theolog. Aristot. (ed. Dieterici) 111, 5 v. u. — 200, 3 wäre trotz der Übereinstimmung der Handschriften das dem Sinne nicht entsprechende ليس zu streichen, das auch dem T. in der Tat nicht vorgelegen zu haben scheint (St. 218, 3 v. u.).

25 — Völlig belanglose Druckfehler sind noch im Text 88<sup>b</sup>, 11; 147, 20; 148, 9; 197, 19; 200, 1; 212, 19, in der Einleitung S. 59, Anm. 2 (l. Qāhir), 103, Anm. 10 stehen geblieben. Der Eigenname S. 103, 10 lautet richtig Muṭarrif; TA. s. v. VI,

180, 25 determiniert ihn كمحدث, wohl = كمحدث. — 215, 8  
so (Text) verändert Yah. (mündl. Mitteilung) mit den MSS. gegen Gl. O. zu مِنْ شَاكِلَةِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ. — Es ist zu hoffen, daß die verdienstliche Arbeit Yahuda's als Anregung zum vergleichenden Studium der verwandten Literatur dienen wird.

I. Goldziher.

35 *Abū Ḥanīfa ad-Dīnawerī. Kitāb al-abbār at-tiwal. Préface, Variantes et Index publiés par Ignace Kratchkovsky.* Leide, E. J. Brill. 82 + ፲ S. 1912. M. 6.—.

Der gute Petersburger Arabist, Professor Wladimir Girgass (Vladimir Guirgass) hatte gerade noch vor seinem vorzeitigen Tod,