

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 68 (2012)

Artikel: So Gott will : IM YIRSEH HA-SHEM - IN Š ALLH
Autor: Jospe, Raphael / Milo, Yonatan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961598>

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: 19.04.2026

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

So Gott will: *IM YIRṢEH HA-SHEM – IN ŠĀ' ALLĀH*

Von *Raphael Jospe und Yonatan Milo**

Einleitung

In einem Artikel in der hebräischen Zeitung *Haaretz* behauptete Ben-Zion Fischler, dass die Quelle der von observanten wie nicht-observanten Juden häufig gebrauchte Redewendung 'אם ירצה ה' *im yirṣeh ha-Shem* (*so Gott will*, wörtlich: *wenn Gott will*) wohl im Neuen Testament liege.¹ Wir werden auf die neutestamentlichen Quellen noch zurückkommen, möchten aber schon jetzt einen anderen Ursprung für die hebräische Redewendung nahelegen, nämlich die parallele arabische Redewendung *إن شاء الله* *in šā' Allāh*.² Wenngleich, soweit wir wissen, der älteste Text, in dem wir eine solche Redewendung finden, tatsächlich das Neue Testament ist, ist es doch eher unwahrscheinlich, dass er der Ursprung der späteren jüdischen Redewendung ist, da über Generationen nur wenige Juden im Neuen Testament oder den späteren lateinischen Texten in Europa bewandert waren, ganz im Gegensatz zu den Juden in den arabischen Ländern, die in der arabischen Sprache zuhause waren und unter denen zumindest die Intelligenz mit arabischer Literatur und islamischer Kultur vertraut gewesen ist. Zieht man dazu noch den islamischen Determinismus in Betracht, ist der arabische Ausdruck *in šā' Allāh* in der islamischen Kultur weit stärker vorherrschend, als es der parallele lateinische Ausdruck *Deo volente* im christlichen Europa je war, in dem deterministische Vorstellungen, wie zum Beispiel im Calvinismus, weit weniger verbreitet waren.

Mit Ausnahme des Neuen Testaments, einem Zitat aus dem *Alphabet des Ben Sira* (in dem die Redewendung jedoch 'אם יגזור ה' *im yigzor ha-Shem*, nicht 'אם ירצה ה' *im yirṣeh ha-Shem* lautet) und einem Zitat aus Bahya ibn Paqudas *Anleitung zu den Herzenspflichten* sind alle von Fischler zitierten Texte spät, d. h. sie stammen alle aus der Zeit nach dem Tod Mose b.

* Prof. Dr. *Raphael Jospe & Jonatan Milo*, Dept. of Jewish Heritage, Ariel University, P. O. Box 4649, IL-91044 Jerusalem, Israel. – Übersetzt von *Stefan Schreiner*, Tübingen.

1 BEN-ZION FISCHLER, אבל בוא אבוא אליכם בזמן קרוב – מרצישם, in: *Haaretz* vom 27. April 2005.

2 Dies ist auch die Ansicht des „Philologus“ in seiner englischen Glosse in *The Jewish Daily Forward*, 19. September 2008, „Public Displays of Piety Are in Fashion, Thank God.“

Maimons (1204) bis zum 19. Jahrhundert. Fischlers frühe Belege hingegen, vom Neuen Testament abgesehen, stammen sämtlich aus der islamischen Zeit und arabischen Ländern. Alle späteren, nach-maimonideischen Belege, gehen auf eine Zeit zurück, in der Juden im christlichen Europa Zugang zu hebräischen Übersetzungen judäo-arabischer Werke hatten. Im Lichte all dieser Beobachtungen scheint es nicht einleuchtend anzunehmen, dass das *im yirṣeh ha-Shem* o. ä. aus christlich-europäischen Quellen stammt; vielmehr scheint uns die Annahme weitaus plausibler, dass die tatsächliche Quelle die parallele arabische Redewendung *in šā' Allāh* ist, die sich mit der Zeit, im Laufe von Generationen, über die hebräischen Übersetzungen judäo-arabischer Literatur unter den Juden im christlichen Europa eingebürgert hat.

Es ist wahrscheinlich, dass Juden heute, die gewohnt sind, eine Entscheidung oder Absicht unter den Vorbehalt *im yirṣeh ha-Shem* zu stellen, diese islamische Quelle nicht kennen und okkasionalistischen Vorstellungen, die von verschiedenen islamischen Gruppierungen vertreten werden, am deutlichsten von Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058-1111), sicher nicht beipflichten werden.³ Die okkasionalistische Theorie vertritt, ja, verlangt Konditionierungen wie *in šā' Allāh*. Wie wir noch sehen werden, geht der Okkasionalismus mit der Leugnung natürlicher Kausalität und Gesetzmässigkeit einher. Folglich kann nichts geschehen und nichts Bestand haben ohne unmittelbaren Eingriff Gottes in jedem denkbaren Augenblick. So gesehen, meint der Bedingungssatz *in šā' Allāh* durchaus etwas anderes als das allgemeinere *בְּעֶזְרַת ה'* *be-'ezrat ha-Shem* (mit Gottes Hilfe) oder dessen aramäische Entsprechung *בְּסִייעָתָא דְשַׁמַּיָא* *be-siya'ata di-šemayya* (wörtlich: *mit der Hilfe des Himmels*),⁴ die nicht impliziert, dass alles von Gottes Willen unmittelbar abhängt, sondern nicht mehr zum Ausdruck bringt als die Bitte eines Glaubenden um göttlichen Beistand vor dem Geschehen oder dessen Dank für solchen Beistand nach dem Geschehen.

3 al-Ghazālī, Jurist, Philosoph und Ṣūfī, legt in seinem *Maqāṣid al-falāsifa* (*Die Absichten der Philosophen*) die Ansichten al-Farābīs (um 870-950) und Ibn Sīnās (Avicennas) (980-1037) dar. Sein *Tabāfut al-falāsifa* (*Die Inkohärenz der Philosophen*), das unter anderem Jehuda ha-Lewi beeinflusste, erläutert die rationalen Argumente der Widersprüche zwischen den Philosophen und dem Islam sowie den Philosophen untereinander. In Erwiderung darauf schrieb Ibn Rušd (Averroes) (1126-1198) sein *Tabāfut at-tabāfut* (*Die Inkohärenz der Inkohärenz*).

4 Der Ausdruck *בְּסִייעָתָא דְשַׁמַּיָא* begegnet im Talmud, zum Beispiel in bBB 55a, im Namen Rav Ashis, wo ein Mann durch göttliche Hilfe von der Zahlung einer bestimmten Steuer befreit worden ist. Von einem Vorbehalt oder einer Konditionierung ist an dieser Stelle nicht die Rede.

Formulierungen wie *im yirṣeh ha-Shem* (oder ähnliche) kommen in der Hebräischen Bibel nicht vor. Als sich Jonathan, der Sohn König Sauls, mit David verabredete, sagte er: „Morgen ist Neumond. [...] Am dritten Tag aber geh hinab an den Ort, an dem du dich [...] versteckt hattest, und setz dich neben den Stein dort. Ich werde dann drei Pfeile in seine Nähe schießen [...]“⁵ ohne damit den Vorbehalt zu verbinden, dass das Treffen vom Willen Gottes oder göttlicher Hilfe abhängt.

Im Folgenden werden wir verschiedene Redewendungen in einer Reihe von Talmud- und Midraschtexten untersuchen, aber soweit wir bis jetzt sehen, sind sie eher die Ausnahme als die Regel. Mehr noch, diese Redewendungen lassen an keiner Stelle so etwas wie Okkasionalismus erkennen. Als Rabban Gamli'el (Oberhaupt des Sanhedrin) hörte, dass R. Joshua b. Ḥananja⁶ mit dem für Rosh ha-Shana bestimmten Datum nicht einverstanden war, liess er R. Joshua ausrichten: „Ich verlange von dir, dass du an dem Tag, den du für Jom Kippur bestimmt hast, mit deinem Personal und deinem Geld zu mir kommst“, ohne den Zusatz, dass dies vom Willen Gottes oder seiner Hilfe abhängig wäre. Selbst die Geschichte von der Meinungsverschiedenheit zwischen R. Eli'ezer und den Weisen bezüglich einer bestimmten Art Ofen⁷ enthält keinen solchen Vorbehalt, obwohl R. Eli'ezer auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung ausrief: „Wenn die Halacha so ist, wie ich behaupte, soll es der Himmel beweisen“, und daraufhin eine Himmelsstimme (בת קול *bat qol*) erscholl. An keiner Stelle der verschiedenen Stufen der Auseinandersetzung liess sich R. Eli'ezer mit den Worten vernehmen: „wenn die Halacha so ist, wie ich behaupte, möge dies und das geschehen, *so Gott will*“ oder „*mit Gottes Hilfe*“.

Der erste Beleg für *im yirṣeh ha-Shem* – im Neuen Testament

Wie Fischler gezeigt hat, ist ein dem *im yirṣeh ha-Shem* ähnlicher Ausdruck erstmals im Neuen Testament belegt. An einigen Stellen steht dabei im griechischen Text der Begriff κύριος (Herr, lateinisch: *Dominus*, syrisch: מריא), an anderen finden wir das griechische θεός (Gott; lateinisch: *Deus*; syrisch: אלהא). In 1 Kor 4,19 schreibt Paulus: „Ich werde aber bald zu euch kommen, *wenn der Herr will*.“⁸ An anderer Stelle heisst es von Paulus, der

5 I Sam 20,18-20.

6 R. Joshua b. Ḥananja war ein *Tanna*, ein Mischnalehrer der zweiten Generation. Erwähnt wird die Geschichte in mRH II,8-9.

7 bBM 59b.

8 Griechisch: ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ; lateinisch (Vulgata): *si Dominus voluerit*; und in der syrischen Peshitta: אלהא אן מריא צבא.

sich in einer Synagoge ausdrücklich an Juden wandte:⁹

Sie gelangten nach Ephesus. Dort trennte er (Paulus) sich von den beiden; er selbst ging in die Synagoge und redete mit den Juden. Als sie ihn baten, doch länger zu bleiben, lehnte er ab; beim Abschied von ihnen sagte er: „Ich werde wieder zu euch kommen, *so Gott will*“.

An dieser Stelle spricht Paulus von θεός, nicht κύριος.¹⁰ An einer dritten Stelle¹¹ finden wir wiederum κύριος: „Ihr solltet lieber sagen: *‘Wenn der Herr will, und wir leben, werden wir dies oder das tun’*.“ Paulus und zumindest einige seiner Zuhörer waren Juden (oder Judenchristen); so scheint es plausibel anzunehmen, dass diese Formulierungen nicht notwendigerweise deren neuen Glauben an Jesus als den Christus reflektieren, sondern in ihren Kreisen gebräuchliche jüdische Redensarten waren. Paulus und die anderen hatten einen neuen Glauben, dennoch ist es unwahrscheinlich, dass ihr Sprachgebrauch ebenfalls neu war (abgesehen freilich von Begriffen, die unmittelbar auf ihren neuen Glauben Bezug hatten).

Das Zeugnis des Josephus

Paulus' Zeitgenosse Flavius Josephus (37-nach 100) schrieb am Ende seiner *Jüdischen Altertümer* (XX,267):¹² „Hiermit beschliesse ich meine Altertümer [...], und so Gott will, erzähle ich später in kurzer Darstellung den Hergang des Krieges und meinen eigenen Lebenslauf bis auf den heutigen Tag.“ Hinzufügen ist allerdings, dass Josephus im Griechischen von κἄν τὸ θεῖον ἐπιτρέπη spricht, was wörtlich *wenn Gott erlaubt* heisst, nicht jedoch *so Gott will* oder *wenn Gott will*. Mit anderen Worten, Josephus verwendet nicht das griechische θελήση des Neuen Testaments, sondern ἐπιτρέπη (> ἐπιτρέπω, erlauben). Einige Zeilen weiter sagt Josephus: „Ich habe die Absicht, auch noch vier Bücher über die Lehre der Juden von Gott und seinem Wesen nach althehrwürdiger Überlieferung zu schreiben“,¹³ ohne hier jedoch einen konditionierenden Vorbehalt damit zu verbinden. Nicht

9 Apg18,19-21.

10 Griechisch: τοῦ θεοῦ θέλοντος; lateinisch: *Deo volente*; syrisch: ܘܢ ܐܠܗܐ ܢܨܒܐ.

11 Jak 4,15 (= *conditio Jakobea*); griechisch: ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ καὶ ζήσομεν; lateinisch: *si Dominus voluerit et vixerimus*; syrisch: ܕܐܢ ܡܪܝܐ ܢܨܒܐ.

12 Griechischer Text: *Flavii Josephi opera*, ed. BENEDIKT NIESE, 7 Bde, Berlin 1885-1895, Bd. IV, S. 320. Hier zitiert nach: *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer*, übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von HEINRICH CLEMENTZ, Wiesbaden 1998, S. 677. In der hebräischen Übersetzung (Jerusalem, S. 374) heisst es richtig: ܘܐܡ ܝܪܫܢܝ ܐܠܘܗܝܡ.

13 Zitiert nach: *Jüdische Altertümer* (wie Anm. 12), S. 678; griechischer Text: *Flavii Josephi opera* (wie Anm. 12), Bd. IV, S. 320.

klar ist, was der Unterschied ist zwischen *wenn Gott will* und *wenn Gott erlaubt*. Vielleicht haben wir es hier mit einer Unterscheidung ohne Unterschied zu tun; eindeutig ist aber, dass Josephus seinen Plan nicht von Gottes Willen (oder Erlaubnis) abhängig macht.

Philon

Bei Philon,¹⁴ einem anderen hellenistisch-jüdischen Autor, der eine Generation vor Paulus und Josephus auf Griechisch schrieb, finden wir keine derartigen Vorbehalte oder Konditionen, auch keine Formulierung, die an *wenn Gott will* oder *mit Gottes Hilfe* erinnert, obwohl Philon explizit den Glauben an die göttliche Vorsehung teilt: „Von den beiden von mir erwähnten Umständen abgesehen, gibt es einen dritten, den – wie mir scheint – die göttliche Vorsehung (θεία πρόνοια) bewirkt hat.“¹⁵

Philon spricht von seiner Absicht oft ohne konditionierenden Vorbehalt. Um nur einige Beispiel zu zitieren: In seinem *In Flaccum* schreibt er: „Einen Punkt in den zu dieser Zeit vollbrachten Taten erwähne ich nur mit einigem Zögern.“¹⁶ In seiner *Legatio ad Gaium* heist es: „Es ist recht, dass ich beides berichte, das, was wir sahen und das, was wir hörten, wenn wir aufgefordert waren, an der Verhandlung über unser Bürgerrecht teilzunehmen.“¹⁷ An den zahlreichen Stellen in seinen Schriften, die wir untersucht haben, haben wir keine einzige gefunden, an der Philon den Vor-

14 Zu Philon siehe HARRY A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 Bde, Cambridge, Mass. 1947. Hinzuzufügen ist, dass in MOSHEH MEISELS hebräischer Übersetzung (Jerusalem 1970), die sonst zuverlässig ist, der Titel geändert worden ist in *Philo: Grundlagen der jüdischen Philosophie*. Diese Änderung jedoch ist irreführend, weil Philo nach Wolfson der „first synthetic philosopher“ und „archetype“ aller westlichen Religionsphilosophie in Judentum, Christentum und Islam war. Diese Philosophie ist „philonisch“, unabhängig davon, ob sie in ein hebräisches, lateinisches oder arabisches „Gewand“ gekleidet war oder ist, denn alle versuchten, wie Philon (von dem die meisten nie gehört hatten) eine Synthese von Offenbarung und Vernunft zu schaffen. Diese philonische Struktur existierte gut 17 Jahrhunderte, bis Spinoza sie zerstört hat die Philosophie aus ihrer Knechtschaft unter der Offenbarung „befreit“ hat. – Philons Werke: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. LEOPOLD COHN, PAUL WENDLAND & SIEGFRIED REITER, 7 Bde, Berlin 1896-1930 (= 1962-1963); deutsche Übersetzung: LEOPOLD COHN, ISAAK HEINEMANN, MAXIMILIAN ADLER & WILLY THEILER (Hg.): *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung*, 7 Bde, Berlin 1909-1938 und 1964 (Bd. 7).

15 PHILON, *In Flaccum* 125.

16 *In Flaccum* 78.

17 *Legatio ad Gaium* 349 und 323.

behalt macht, dass er dies oder das tun würde, *wenn Gott will, bestimmt* oder *erlaubt*.¹⁸

Wie wir gesehen haben, verwendet Philon Formulierungen wie *wenn Gott will* oder *mit Gottes Hilfe* nicht. Im Gegenteil, er verweist auf die Unterstützung durch „wissenschaftliches Studium (, das) nötig war“ in einem ausgesprochen menschlichen Kontext:¹⁹

Mit diesen Bemerkungen haben wir die Wunsch oder Gelüste betreffende Dinge so angemessen, wie es uns möglich ist, erörtert und damit unseren Überblick über die Zehn Worte (d. h. den Dekalog) und die darin enthaltenen Einzelgesetze abgeschlossen. [...] Um die Sache richtig zu begreifen, *war wissenschaftliches Studium nötig*, mit dessen Hilfe ich einem jeden der Zehn Worte (κεφάλαια) zugeordnet habe, was von der Einzelgesetzgebung zu ihm gehört.

Vermieden haben mag Philon Formulierungen wie *wenn Gott will* oder *mit Gottes Hilfe*, weil er im Gegensatz zur Theorie des Okkasionalismus, wie sie Jahrhunderte nach seinem Tod im islamischen Denken entwickelt worden ist, von einer natürlichen Kausalität ausging oder, um mit den Worten der Talmudweisen zu reden, weil „die Welt nach ihrer Weise funktioniert“ (עולם כמנהגו נוהג) *‘olam ke-minhago nobeg*.²⁰ Mit anderen Worten, die Welt funktioniert entsprechend einer „festen Ordnung“, wie er in seiner *Legatio ad Gaium* schrieb:²¹

Wie lange noch sollen wir, die Alten, wie Kinder sein, hinsichtlich unserer Leiber grau geworden, aber Kinder hinsichtlich unserer Seelen durch Willen und Sinne, indem wir das Schicksal (τύχη), das Veränderlichste von allem, für das Unveränderlichste halten, die Natur (φύσις), das Beständigste hingegen für das Unbeständigste?

Um es noch einmal zu sagen: Philon vertritt die Lehre von der göttlichen Vorsehung. Glauben an die göttliche Vorsehung finden wir auch an zahlreichen Stellen bei Josephus.²² Dennoch gibt es keinen inhärenten Wider-

18 Siehe zum Beispiel: *De vita contemplativa* 1; *De vita Mosis* I,1-15; II,8, 246 und 275; *De Abrahamo* 3, 60, 119; *De Josepho* 28 und 80; *De decalogo* 1, 20, 32, 50; *De specialibus legibus* I,98; *De specialibus legibus* I,226; II,1; III,7; IV,1; *De virtutibus* 1; *De praemiis et poenis* 3; *De posteritate Caini* 32.

19 *De specialibus legibus* 132. – In der hebräischen Übersetzung der Werke Philons, כתבים, ed. SUZANNE DANIEL-NATAF, 4 Bde, Jerusalem 1986, Bd. III (= ספר המצוות, Teil II), S. 163, steht dafür מיומנות (Fertigkeit, Fähigkeit).

20 bAZ 54b.

21 *Legatio ad Gaium* 1.

22 An verschiedenen Stellen seiner Darstellung der jüdischen Sekten der Zeit des Zweiten Tempels spricht Josephus von „Schicksal“ (griechisch: εἰμαρμένη; lateinisch: *fatum*). Indessen kann er damit auch die göttliche Vorsehung gemeint haben. Nach Josephus haben die Pharisäer alles „dem Schicksal und Gott“ zuge-

spruch zwischen beiden, dem Glauben an die göttliche Vorsehung und die Annahme einer unveränderlicher Natur, solange Vorsehung nicht als Negation natürlicher Kausalität und Gesetzmässigkeit verstanden wird, im Gegensatz zur okkasionalistischen Verneinung solcher Kausalität und Gesetzmässigkeit, die damit zugleich ein unmittelbares göttliches providenzielles Eingreifen in allem Geschehen und zu jeder Zeit voraussetzt.

In summa, die einzige eindeutige Entsprechung, die wir für *im yiršeh ha-Shem* oder ähnlich in der hellenistisch-jüdischen Literatur haben, steht im Neuen Testament. Josephus ist diesbezüglich nicht ganz eindeutig und überzeugend, da er an einer Stelle zumindest eine ähnlich lautende Formulierung verwendet (*wenn Gott erlaubt*), an anderer Stelle hingegen keine solche Bedingung nennt. Philon ist da eindeutiger; er macht keinen Vorbehalt und erbittet nicht einmal Gottes Hilfe. Vielleicht überrascht es nicht, dass Paulus – durch und durch ein religiöser Denker – die Redewendung *wenn Gott will* benutzt, während Josephus – der Historiker – in Sachen abstrakten Glaubens so eindeutig nicht war, und Philon – der Philosoph – durchweg die natürliche Ordnung und Gesetzmässigkeit bemüht, ohne eine göttliche Konditionierung zuzulassen, obwohl er an die göttliche Vorsehung glaubte. In jedem Falle scheint es daher plausibel anzunehmen, dass Paulus' Gebrauch der Redewendung, insbesondere im Umgang mit jüdischen Zuhörern, ein Beleg dafür ist, dass diese Redewendung unter Juden, oder zumindest in gewissen griechisch-sprachigen jüdischen Kreisen am Ende der Zeit des Zweiten Tempels gebräuchlich war.

Belege aus Talmud und Midrasch

Im Babylonischen Talmud fanden wir eine auf den ersten Blick an *im yiršeh ha-Shem* erinnernde Formulierung in der Geschichte von R. Joshua b. Lewi, wie er am Eingang zu R. Shim'on bar Yoḥais Grab dem Propheten Elija begegnete.²³

R. Joshua b. Lewi traf Elija, der am Eingang zu R. Shim'on bar Yoḥais Grab stand. Da fragte er ihn: „Werde ich Anteil an der zukünftigen Welt haben?“ Er antwortete: „*Wenn dieser Herr will.*“ R. Joshua b. Lewi entgegnete: „Ich habe zwei gesehen und die Stimme von dreien gehört.“

schrieben, aber den freien Willen zugelassen; die Sadduzäer insistierten allein auf dem freien Willen; die Essener hingegen lehrten, „man müsse alles dem Willen Gottes anheimgeben“. Vgl. *De bello Judaico* II,119-166; *Antiquitates* XVIII,171-173. Andererseits verwendet Josephus an einigen Stellen (*Antiquitates* X,276-278) auch das griechische πρόνοια, „Vorherwissen, Vorsehung“.

23 bAZ 54b.

Wer ist *dieser Herr* (הַאֲדוֹן הַזֶּה)? Nach Raschi „war die göttliche Gegenwart (שְׂכִינָה *šekhina*) bei ihnen“. Und was ist *die Stimme von dreien*, die R. Joshua b. Lewi hörte? Nach Raschi „war die göttliche Gegenwart unter ihnen“. Die Idee, dass die göttliche Gegenwart eine dritte Gegenwart zwischen zwei Menschen bildet, lässt sich auch in der Auslegung von Lev 5,21 finden. Dieser Vers behandelt zum ersten Mal im Buch Leviticus das Vergehen eines Menschen gegen seinen Mitmenschen (בֵּין אָדָם לְחֵבֵרוֹ *ben adam le-ḥavero*). Warum bezieht sich dieser Vers dann auf „ein Vergehen gegen den Herrn“? Nach Raschi, der R. Aqiva aus Sifra zitiert: ²⁴

R. Aqiva sagte: Was bedeutet „und beging ein Vergehen gegen den Herrn“? Wer immer leiht, borgt oder Geschäfte macht, tut dies stets unter Zeugen und mit einem Vertrag. Daher, wenn er es leugnet, leugnet er die Zeugen und den Vertrag. Doch wer etwas deponiert bei seinem Gefährten, möchte nicht, dass jemand davon weiss, ausgenommen der Dritte unter ihnen. Darum, wenn er es leugnet, leugnet er den Dritten unter ihnen.

Dennoch erinnert der Hinweis auf das *wenn dieser Herr will* nicht wirklich an die Redewendung *wenn Gott will*. Üblicherweise ist damit gemeint, dass keine Entscheidung endgültig ist, es sei denn: *Gott will* es. Mit anderen Worten, Gott muss eine jede menschliche Entscheidung garantieren, jede menschliche Entscheidung ist *eo ipso* vorläufig. In der Geschichte von R. Joshua b. Lewi jedoch trifft er keine solche Entscheidung, weder für sich selbst noch für irgendjemand anderen. Im Gegenteil, er fragt nur den Propheten Elija, ob er Anteil an der kommenden Welt haben wird. Auch ist nicht klar, ob sich der merkwürdige Begriff *dieser Herr* (הַאֲדוֹן הַזֶּה) auf Gott bezieht, oder wie das deutsche *Herr* oder *Meister* auf ein menschliches Wesen, den Messias vielleicht, wie wir einer anderen Geschichte von R. Joshua b. Lewi in bSanh 98a entnehmen können. In der er fragt, wann der Messias kommen wird.

Eine andere aggadische Quelle verwendet ebenfalls den Ausdruck *im yiršeh*. Im *Midraš Aggada* zu Num 22,19 lesen wir:²⁵

24 Raschi zu Lev 5,21, mit Bezug auf Sifra *Hova* XXII,4.

25 Vgl. SALOMON BUBER (ed.), *מדרש אגדה על חמישה חומשי תורה*, Wien 1894, S. 134 zu Num 22,19. – Buber edierte dieses Werk nach einer von ihm in Aleppo erworbenen Handschrift. Nach Buber kannte der Autor oder Editor dieses Midrasch Raschis Kommentar zur Tora, den Midrasch *Leqah Tov* und andere Midraschim. Daraus schliesst Buber, dass der Autor im 12./13. Jahrhundert gelebt hat. Ein spätes Redaktionsdatum muss jedoch nicht zugleich auch ein spätes Entstehungsdatum bedeuten. Folglich haben wir hier keinen Anhaltspunkt für die Datierung des Midrasch oder der Redewendung *im yiršeh ha-Shem*.

Und nun bleibt auch ihr hier. Da sagte Bileam zu ihnen „So werde ich erkennen, was der Herr weiter mit mir reden wird, *wenn Er will* (אם ירצה) dass ich mit euch gehe oder nicht. [...]. Aber ich möchte sein Wort nicht verletzen.

Auch hier sehen wir, dass Bileam keine Entscheidung trifft, sondern weitere Weisungen Gottes abwartet, ob er das Volk Israel verfluchen solle, wie Balaq, der König Moabs, verlangt hatte. Mit anderen Worten, in beiden von uns zitierten aggadischen Texten ist das *wenn Er [Gott] will* (אם ירצה) keine Parallele zu unserer Redewendung. In einem weiteren Midrasch wird das *wenn Er will* (אם ירצה) gleichfalls erwähnt.²⁶

Darauf spricht der Heilige, gepriesen sei Er, zu den Gerechten: „Tretet ein ins Paradies und esst das Mahl, das für euch bereitet ist, und trinkt den Wein, der für euch aufbewahrt wurde.“ Und sie sprechen zu Ihm: „Herr der Welt, gibt es ein Mahl, bei dem sein Hausherr nicht dabei ist? Wenn es dem Heiligen, gepriesen sei Er, unserm Herrn, gefällt, so lasse Er Seine Gegenwart (*šekhina*) unter uns weilen.“ Und David spricht vor dem Heiligen, gepriesen sei Er: „Herr der Welt, schenke uns ein Zeichen deiner Güte und setzt dich zu uns.“ Sogleich tritt der Heilige, gepriesen sei Er, ein und nimmt Platz bei den Gerechten, während David ihm gegenüber sitzt“.

Einmal mehr sehen wir, dass der Ausdruck *wenn Er will* in diesem Text keine Fügung anzeigt und keine Bedingung nennt. Es ist nicht mehr als eine an Gott gerichtete Bitte, aus Gründen des Respekts in der dritten Person. *In summa*, die drei rabbinischen Texte, die wir hier zitiert haben, liefern keinen Beleg für *im yiršeb ha-Shem*, weil in allen Fällen das, was wir gefunden haben, eine Bitte darstellt, keine konditionierte Entscheidung.

Belege aus der nachtalmudischen Literatur: *Alphabet des Ben Sira* und Midrasch *Or 'Olam*

Die erste eindeutige Parallele zu *im yiršeb ha-Shem*, die wir gefunden haben, findet sich im nachtalmudischen *Alphabet des Ben Sira* (אלפא ביתא דבן סירא), das vermutlich aus der gaonäischen, d. h. islamischen Zeit stammt.²⁷ In

26 *Pesiqta Hadeta* zu Shavu'ot, in: *Bet ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur*, ed. ADOLF JELLINEK, 6 Bde, Leipzig / Wien 1853–1877, Bd. VI, S. 36-70, dort S. 47; abgedruckt ist der Midrasch auch in: *אוצר המדרשים*, ed. JULIUS (JEHUDA DAVID) EISENSTEIN, 2 Bde, New York 1915, Bd. II, S. 486-498, dort S. 491; deutsche Übersetzung: *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim: Neue Pesikta und Midrasch Tadsche*, zum ersten Male ins Deutsche übersetzt von AUGUST WÜNSCHE, 5 Bde, Leipzig 1907-1910, Bd. V/2, S. 25.

27 Vgl. JOSEPH DAN, *הסיפור העברי בימי הביניים: עיונים בתולדותיו*, Jerusalem 1974, S. 69-78; JOSEPH DAN, Art. *Ben Sira, Alphabet of*, in: *Encyclopaedia Judaica*² Bd. III, Sp. 375-376.

diesem Text steht jedoch nicht *im yiršeh ha-Shem*, sondern *אם גוזר ה'* *im gozer ha-Shem* beziehungsweise *אם יגזור ה'* *im yigzor ha-Shem* (*wenn Gott [es so] fügt beziehungsweise fügen wird*).

Stets sage ein Mensch nichts anderes als „So Gott will“ [wörtlich: *durch Gottes Fügung* (בגזירת המקום) – Sch.]. Einer fluchte. Er sagte: „Wehe, morgen werde ich mich mit meiner Verlobten verbinden.“ Man sagte zu ihm: „Sage, ‘So Gott es will’ [wörtlich: *wenn Gott es fügt* (אם גוזר המקום) – Sch.].“ Er sagte [zu ihnen]: „Ob er es will [wörtlich: *fügt* – Sch.] oder nicht, werde ich mich morgen mit ihr verbinden.“ Und er setzte sich mit ihr ins Hochzeitszimmer. Sie gingen zu Bett, und er wollte zu ihr kommen, und sogleich starben beide. [...] Daher: Alles, was ein Mensch am Tage tun will, [geschieht unter dem Vorbehalt des:] „So Gott will“ [wörtlich: *wenn Gott es fügt* (אם גוזר המקום) – Sch.]; denn man weiss nicht, was vom Abend bis zum Morgen geschehen wird.²⁸

Hier finden wir zum ersten Mal etwas, das an Okkasionalismus erinnert, denn ein Mensch „weiss nicht, was ihm in dieser Welt vom Abend bis zum nächsten Morgen geschehen wird“. Die Ungewissheit in unserer Geschichte mag jedoch rein subjektiv sein – der Mensch weiss nicht – und keine objektive Bedingung, will sagen, dass die Ungewissheit daraus resultiert, dass es keine natürliche Abfolge von Ursachen und Wirkungen gibt, dass vielmehr alles von Gottes Willen oder Fügung abhängt. In diesem Zusammenhang sollten wir festhalten, dass der hebräische Begriff גזר *gazar* dem arabischen قدر *qadar* (göttlicher Ratschluss, Vorherbestimmung, Prädestination) und قدرة *qudra* (göttliche Allmacht) entspricht.

Ein weiterer mittelalterlicher Midrasch betont ebenfalls die Notwendigkeit, alle Absichten unter den Vorbehalt *durch Gottes Fügung* (בגזירת המקום) zu stellen. Im Midrasch, der als *Or ‘Olam*²⁹ (*Licht der Welt* oder *Ewiges Licht*), beziehungsweise *Midraš le-‘Olam*³⁰ bekannt ist, weil er mehrere Beispiele dafür enthält, was der Mensch „stets“ (לעולם) sagen oder tun soll, stehen die folgenden Sätze:

Der Mensch soll niemals sagen, dass er etwas tun will, es sei denn *durch Gottes Fügung* (בגזירת המקום), wie es heisst (Prov 19,21): „Viele Gedanken fasst das Herz des Menschen, / doch nur der Ratschluss des Ewigen (עצת ה') hat Bestand.“ „Im-

28 *Alphabet des Ben Sira* § 20, hier zitiert nach: DAGMAR BÖRNER-KLEIN, *Das Alphabet des Ben Sira: Hebräisch-deutsche Textausgabe mit einer Interpretation*, Wiesbaden 2007, S. 232-234. In diesem Text wird die Notwendigkeit der Konditionierung *wenn Gott [es so] fügt* in mehreren Geschichte wiederholt.

29 *Or ‘Olam*, in: ISRAEL B. JOSEF AL-NAQAWA, ספר מנורת המאור, ed. HILLEL GERSHOM ENELOW, 4 Bde, New York 1929-1932, Bd. IV, S. 509. Al-Nakawa fiel 1391 in Toledo einem Mordanschlag zum Opfer.

30 *Midraš le-‘Olam*, in: *Bet ha-Midrasch* (wie Anm. 26), Bd. III, S. 109-120, 115-116; in: *אוצר המדרשים* (wie Anm. 26), Bd. I, S. 270-275, dort S. 273.

mer sei der Mensch gottesfürchtig im Herzen, er bekenne die Wahrheit, spreche Wahrheit im Herzen etc.“³¹

Diese beiden Passagen erinnern an eine Aussage in Baḥya ibn Paqudas moralphilosophischem Werk *Einführung in die Herzenspflichten*, dem wir uns noch zuwenden. Da wir nicht wissen, wann und wo das *Alphabet des Ben Sira* und der Midrasch *Or 'Olam* verfasst oder redigiert worden sind, können wir auch nicht sagen, welche Verbindung, wenn überhaupt, zwischen ihnen und Baḥya ibn Paquda (oder Baḥya ibn Paquda und ihnen) besteht. Bei Baḥya ibn Paquda, dessen Buch – wie die meisten Werke jüdischer Philosophie bis in die Zeit des Maimonides – auf Judäo-Arabisch geschrieben ist, ist die Beziehung zur arabisch-islamischen Kultur offensichtlich und unbestritten. Hingegen ist bei den beiden anderen hier zitierten Werken, die frühestens aus der gaonäischen Zeit stammen, ein Bezug zur arabisch-islamischen Kultur nicht mehr als möglich.

Das Bisherige zusammenfassend: Mit Ausnahme des Neuen Testaments finden wir keinen eindeutigen Beleg für das *אם ירצה ה'* oder ähnliche Formulierungen in der jüdischen Literatur vor der islamischen Zeit. Alle deutliche Bezugnahmen auf solch eine unter Juden gebräuchliche Formel lassen sich nur bei Juden finden, die in arabischen Ländern lebten und von islamischer Kultur beeinflusst waren.

Mit Gottes Hilfe (be-'ezrat ha-Shem) versus So Gott will (im yirṣeh ha-Shem)

Heutzutage neigen viele Leute dazu, beide Redewendungen zu verwenden – *בעזרת ה'* *be-'ezrat ha-Shem* (*mit Gottes Hilfe*) und *אם ירצה ה'* *im yirṣeh ha-Shem* (*so Gott will*) –, und zwar austauschbar. Nach unserem Verständnis jedoch besagen die beiden nicht dasselbe. Einerseits, wenn ein Mensch einen Willen oder eine Absicht mit dem Vorbehalt *so Gott will* verknüpft, bedeutet dies – unabhängig davon, ob der / die Betreffende sich dessen bewusst ist und es intendiert hat –, dass er / sie nicht in der Lage ist, eine endgültige Entscheidung zu treffen oder aus eigener Vollmacht zu handeln, weil alles von Gottes Willen abhängt. Diese Auffassung hat ihren nachhaltigsten Ausdruck im Okkasionalismus gefunden, wie wir gesehen haben und

31 „Immer sei der Mensch gottesfürchtig im Herzen etc.“ – aus dem täglichen Morgengebet nach *Tanna de-ve Eliyahu* 21 (in: *Tanna DeBe Eliyyahu: The Lore of the School of Elijah*, transl. from the Hebrew by WILLIAM G. BRAUDE & ISRAEL J. KAPSTEIN, Philadelphia 1981, S. 296). Hier zitiert nach: *סדור שפת אמת* – *Sidur Sefat Emet*, mit deutscher Übersetzung von SELIG BAMBERGER, Basel 1982, S. 6.

im Folgenden noch *en détail* erörtern werden. Andererseits, wenn ein Mensch *mit Gottes Hilfe* sagt, impliziert dies keine Leugnung menschlicher Handlungsfähigkeit, sondern drückt nicht mehr aus als die Hoffnung auf oder Bitte um göttlichen Beistand beim Erreichen eines angestrebten Ziels. *Mit Gottes Hilfe* verweist demzufolge auf eine Partnerschaft von Gott und Mensch. Ein solcher Mensch glaubt nicht nur, dass er göttlichen Beistands bedarf, sondern dass die Partnerschaft von Gott und Mensch auch in die entgegengesetzte Richtung wirken kann, nämlich, dass Gott menschliche Unterstützung braucht um ein Ziel zu erreichen.³²

So heisst es im Deboralied (Ri 5,23): „Denn sie kamen dem Ewigen nicht zu Hilfe, / zu Hilfe dem Ewigen gegen die Mächtigen.“ Auf derselben Linie liegt Ps 127,1: „Wenn der Ewige nicht das Haus baut, mühen sich seine Bauleute umsonst; wenn der Ewige nicht die Stadt bewacht, wacht der Nachtwächter umsonst.“ Beide Verse scheinen einen Anhaltspunkt für die Formel *so Gott will* zu liefern, besagen nach unserem Verständnis aber das Gegenteil und bekräftigen die aktive Rolle des Menschen als Partner Gottes beim Bauen oder Wachen. Ausdrücklich spricht von der aktiven Rolle des Menschen in dieser Partnerschaft Ps 128,1-2: „Wohl dem, der den Ewigen fürchtet und ehrt / und auf seinen Wegen wandelt. Wenn du genießt, um das deine Hände sich gemüht haben, / wird es dir wohl sein, und es wird dir gut ergehen.“

Nicht gezögert haben daher jüdische Denker im Mittelalter, die in islamischen Ländern lebten und um die Implikationen des Okkasionalismus wussten, die sie geradeswegs zurückwiesen und auf menschlicher Willensfreiheit bestanden, Redewendungen wie eben *mit Gottes Hilfe* zu verwenden, nicht jedoch Formulierungen wie *so Gott will*. Sa'adja b. Josef al-Fayyūmī Gaon (892-942) zum Beispiel beendet sein Vorwort zum Tora-kommentar mit den Worten:

Dort, wo es mir möglich war, ein Wort oder einen Buchstaben hinzuzufügen, um die Sache und die Intention denen deutlich werden zu lassen, denen eine Anspielung anstelle einer klaren Aussage genügt, habe ich es getan. *Gott möge mir helfen* bei allen meinen guten Absichten in Sachen des Glaubens ebenso wie in weltlichen Dingen.³³

32 Diese Ansicht ist explizit von ABRAHAM JOSHUA HESCHEL vertreten worden, u. a. in seinem *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, Philadelphia 1956; deutsche Übersetzung: *Gott sucht den Menschen – Eine Philosophie des Judentums*, übersetzt und bearbeitet von RUTH OLMESDAHL, Neukirchen-Vluyn 1980 (= Information Judentum; Bd. 2); Neuausgabe: Berlin 52000.

33 תורת חיים, ed. MORDECHAI L. KATZENELBOGEN, 7 Bde, Jerusalem 1986-1993, Bd. I, S. 4. übersetzt von YOSEF D. QĀFIḤ, in: תורת חיים, ed. MORDECHAI L. KATZENELBOGEN, 7 Bde, Jerusalem 1986-1993, Bd. I, S. 4.

Die Einschränkung *so Gott will* hat er jedoch nicht gemacht, als er seine Absichten formulierte. Zum Beispiel:

Nachdem ich Wesen und Bedeutung der Ordnung beschrieben habe, ist es meiner Meinung nach angebracht, die Regeln zu erwähnen, die den Kern und das Fundament bilden, auf denen die Tora ruht.³⁴

Weiterhin werde ich vier (Arten von) Gleichnissen vorstellen und mit Beispielen belegen und sagen etc.³⁵

Nachdem ich vollendet habe, was ich mir vorgenommen hatte, nämlich, eine allgemeine Einleitung in die ganze Tora, halte ich es für angemessen, auf die Dinge einzugehen, die eine spezielle Einleitung in ihren ersten Teil darstellen, und sagen etc.³⁶

Nicht immer konsequent hingegen war Maimonides trotz der scharfen Kritik, die er in seinem *Moreh Nevukhim* am islamischen *Kalām* hatte (an der eher moderaten rationalistischen *Mu'tazila* sowie mehr noch an der „orthodoxen“ *Aš'arīya*, zu deren zentralen Lehren der Okkasionalismus gehörte). Einerseits erwähnt er in seiner *Einleitung in die Mischna* an vielen Stellen, an denen er auf seine Absichten zu sprechen kommt, keinerlei Konditionierung, zum Beispiel:

An dieser Stelle scheint es mir angemessen, diesen Grundsatz zu erläutern.³⁷ [...] Danach werden wir uns befassen mit der Einteilung der Gegenstände in der Ordnung *Festzeiten* (der Mischna).³⁸ [...] Danach werden wir uns befassen mit der Einteilung der Gegenstände in der Ordnung *Frauen* (der Mischna).³⁹ [...] Danach werden wir uns befassen mit der Einteilung der Gegenstände in der Ordnung *Schäden* (der Mischna).⁴⁰ [...] Danach werden wir uns befassen mit der Einteilung der Gegenstände in der Ordnung *Heilige Dinge* (der Mischna).⁴¹ [...] Danach werden wir uns befassen mit der Einteilung der Gegenstände in der Ordnung *Reinheit* (der Mischna).⁴²

Andererseits änderte er aber im Verlauf seiner *Einleitung* seinen Stil:

Ein Mensch kann diese Ordnung (*Reinheit*) nur mit grossen Schwierigkeiten und Mühen auslegen, mithilfe der *Tosefta* und der *Baraitot*, und durch Sammlung der

34 *Saadya's Commentary on Genesis*, Arabic text with Hebrew translation by MOSHE ZUCKER, New York 1984, Introduction, S. 167.

35 *Saadya's Commentary on Genesis* (wie Anm. 34), S. 191.

36 *Saadya's Commentary on Genesis* (wie Anm. 34), S. 207.

37 משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון מקור ותרגום, ed. YOSEF D. QĀFIH, 6 Bde, Jerusalem 25729 / 1968, Bd. I, S. 4.

38 משנה עם פירוש הרמב"ם (wie Anm. 37), S. 26.

39 משנה עם פירוש הרמב"ם (wie Anm. 37), S. 27.

40 משנה עם פירוש הרמב"ם (wie Anm. 37), S. 28.

41 משנה עם פירוש הרמב"ם (wie Anm. 37), S. 31.

42 משנה עם פירוש הרמב"ם (wie Anm. 37), S. 32.

daraus im Talmud zitierten Gesetze (*halakbot*), und durch Ableitung der allgemeinen Prinzipien seiner Traktate und ihrer Gegenstände aus jenen Gesetzen, wie du ersehen wirst aus unserem Kommentar zu jener Ordnung, *so Gott will* (arabisch: *in šā' Allāb*).⁴³

Danach kehrt Maimonides zu seinem üblichen, nicht-konditionierten Stil zurück:

Dann entschloss ich mich, ein notwendiges Werk über die ganze Mischna zu schreiben, wie ich am Ende dieser Worte erläutern werde.⁴⁴ [...] Als ich diese Dinge bedachte, entschloss ich mich, ein Werk zu schreiben, das ich initiiert habe. Darin ist es meine Absicht, die Mischna zu kommentieren.⁴⁵ [...] Ich entschloss mich, zehn Kapitel zu zitieren, bevor ich mit meinem Kommentar anfang.⁴⁶ [...] Damit ist der Gegenstand, den ich mit einem Vorwort zu versehen mich entschlossen habe, vollendet, und jetzt beginne ich den Kommentar, wie ich angekündigt habe.⁴⁷

Wie ist Maimonides' ungewöhnlicher Gebrauch der Redewendung *in šā' Allāb* hier zu verstehen, und warum hat er andernorts seine Entscheidungen und Absichten nicht unter diesen Vorbehalt gestellt? Der Unterschied zwischen diesem Abschnitt und all den anderen mag darin begründet sein, dass Maimonides seine eigene Intention durchgängig nicht-konditioniert formuliert hat, während er hier, in diesem Abschnitt nicht auf sich selbst und seine Intention Bezug genommen hat, sondern auf den Leser, der Schwierigkeiten haben mag, die Ordnung *Reinheit* der Mischna zu verstehen. Auf der anderen Seite erklärt dieser Unterschied jedoch nicht, warum der Leser nur „in unserem Kommentar zu jener Ordnung nachsehen möge, *so Gott will* (*in šā' Allāb*)“, es sei denn, Maimonides sah es bei seiner direkten Anrede an den Leser in der zweiten Person als angemessen an, diese übliche Redewendung zu gebrauchen. Wenn dem so ist, könnte Maimonides' Gebrauch der arabischen Formulierung an dieser Stelle eine Art Lippenbekenntnis sein, wenn er im Blick auf seinen Leser mit einer gebräuchlichen Redewendung aufwartet in einem Werk, das für alle geschrieben ist (im Gegensatz zu seinem *Moreh Nevukhim*, der nur für die intellektuelle Elite gedacht war).⁴⁸

43 אמ ירצה ה' (wie Anm. 37), S. 46. Qāfiḥ übersetzt hier: אמ ירצה ה'.

44 משנה עם פירוש הרמב"ם (wie Anm. 37), S. 47.

45 משנה עם פירוש הרמב"ם (wie Anm. 37), S. 48.

46 משנה עם פירוש הרמב"ם (wie Anm. 37), S. 49.

47 משנה עם פירוש הרמב"ם (wie Anm. 37), S. 58.

48 In einem Gespräch mit mir über dieses Thema meinte auch Prof. Paul Fenton (Paris), dass wir es hier mit "standard expression and mere lip service" zu tun haben, und dass Maimonides' Worte nicht wörtlich genommen werden sollten.

Keinen solchen Vorbehalt, weder *so Gott will* noch *mit Gottes Hilfe*, gibt es in Maimonides' Einleitung zum *Buch der Gebote*, in der die folgenden nicht-konditionierten Sätze zu finden sind:

Auch habe ich mich entschlossen, eine Sammlung zusammenzustellen, die alle Gebote der Tora umfasst, und nichts aussen vor lässt.⁴⁹ [...] Aus diesem Grunde habe ich beschlossen, in der Einleitung zu diesem Buch notwendigerweise zuerst alle Gebote aufzulisten und durchzuzählen.⁵⁰ [...] Ich will jetzt beginnen, indem ich die Regeln erwähne, die man bei der Aufzählung der Gebote anzuwenden hat.⁵¹ [...] Ich werde viele Beispiele der zweiten Art aus beiden Teilen anführen.⁵² [...] Jetzt will ich beginnen, alle Gebote zu nennen, eins nach dem anderen, und sie erläutern [...], wie ich am Beginn meiner Worte angekündigt habe; denn das ist der Zweck dieser Abhandlung.⁵³ [...] Wiederum, wenn ich die Gebote nenne, die für Frauen nicht verbindlich sind etc.⁵⁴

Erst ganz am Ende der Einleitung – vielleicht weil es die letzten Worte vor dem Hauptteil des Buches sind – schrieb Maimonides: „Ich will jetzt beginnen, Gebot für Gebot aufzuführen, *mit des Allmächtigen Hilfe* (בעזרת שדי *be-'ezrat Shadday*).“⁵⁵ Auch in seiner Einleitung in seinen grossen hebräischen enzyklopädischen Kodex *Mishneh Tora*, erwähnt Maimonides niemals eine Kondition, wenn er von seinen Absichten spricht:

Ich habe mich entschlossen, dieses Werk nach Gesetzen (הלכות) entsprechend ihrem jeweiligen Gegenstand zu gliedern, und die Gesetze (הלכות) in Kapitel (פרקים), die zum selben Gegenstand gehören, und Kapitel für Kapitel gliedere ich in kleinere Paragraphen (הלכות קטנות), so dass sie geordnet memoriert werden können.⁵⁶

Im weiteren Verlauf der Einleitung schreibt Maimonides im Zusammenhang mit der Aufzählung der vierzehn Bücher, in die der Kodex gegliedert ist: „Ich habe mich entschlossen, dieses Werk in vierzehn Bücher zu gliedern“⁵⁷ und dann, zu Beginn eines jeden Buches, „Ich will in ihm alle Gebote aufnehmen“ – ohne jegliche Konditionierung. Hingegen beendet er seine Einleitung in den hebräischen Kodex mit derselben Redewendung

49 מקור ותרגום – ספר המצוות להרמב"ם, ed. YOSEF D. QĀFIḤ, Jerusalem ²1994, S. 1.

50 ספר המצוות להרמב"ם (wie Anm. 49), S. 4.

51 ספר המצוות להרמב"ם (wie Anm. 49), S. 7.

52 ספר המצוות להרמב"ם (wie Anm. 49), S. 38.

53 ספר המצוות להרמב"ם (wie Anm. 49), S. 55.

54 ספר המצוות להרמב"ם (wie Anm. 49), S. 56.

55 ספר המצוות להרמב"ם (wie Anm. 49), S. 57. Die hier kursiv gesetzten Worte sind auch im arabischen Text hebräisch geschrieben.

56 משנה תורה הוא היד החזקה, ed. MORDEKHAI D. RABINOWITZ, SHMUEL T. RUBINSTEIN et al., 17 Bde, Jerusalem ^{6 u.7}5741-1745/1981-1985, dort Bd. I, S. 15-16.

57 משנה תורה (wie Anm. 56), S. 17.

בעזרת שדי (*mit des Allmächtigen Hilfe*), mit der er auch seine Einleitung in das arabisch geschriebene *Buch der Gebote* beendet hatte:

Und jetzt will ich beginnen, alle Satzungen (כל משפטי מצוה ומצוה) eines jeden Gebotes darzulegen und alle Gesetze (כל הדינים), die darin enthalten sind, entsprechend der Ordnung der Gesetze (הלכות), *mit Gottes, des Allmächtigen, Hilfe* (בעזרת אל שדי *be-‘ezrat El Shadday*).⁵⁸

Maimonides' Einleitungen in seinen arabisch geschriebenen *Moreh Nevukhim* zeichnen sich ebenfalls durch nicht-konditionierte Sprache aus. Seine Einleitung zu Teil I endet mit den Worten: „Nach diesen Vorerörterungen beginne ich mit der Anführung der Wörter, auf deren richtige Bedeutung an jeder Stelle, je nach dem Gegenstande, der dort besprochen wird, aufmerksam gemacht werden soll.“⁵⁹ Ähnlich schliesst die Einleitung zu Teil II: „Nachdem ich die Prämissen vorangeschickt und mich zu ihnen bekannt habe, versuche ich darzulegen, was aus ihnen folgt.“⁶⁰ Auch am Ende von Teil III, wo Maimonides den Leser in der zweiten Person direkt anspricht (wie er dies im ganzen Werk oft getan hat), schreibt er, ohne eine Konditionierung zu erwähnen:

Nach dieser Vorbemerkung richte dein Augenmerk auf die Kapitel, in denen ich diesen erhabenen, ehrwürdigen und wichtigen Gegenstand bespreche, denn dieser ist der Pfeiler, der das Ganze zusammenhält, und die Säule, auf der das Ganze ruht.⁶¹

Doch im Gegensatz zu Maimonides' direkter Anrede an den Leser in seiner *Einleitung in die Mischna* nennt er hier, wie gesehen, den Vorbehalt nicht, den er dort mit den Worten *in šā' Allāh* hinzugefügt hat. Erst ganz am Ende des letzten Kapitels seines *Moreh Nevukhim* finden wir Maimonides sagen:

Dies ist es, was ich für wichtig gehalten habe in dieses Buch zu stellen, und ich hoffe, dass es deinesgleichen sehr nützlich sein wird. Von dir aber erwarte ich,

58 משנה תורה (wie Anm. 56), S. 19.

59 מורה נבוכים – מקור ותרגום, ed. YOSEF D. QĀFIḤ, 3 Bde, Jerusalem 5732 / 1972, Bd. I, S. 21; englisch: *The Guide of the Perplexed*, transl. SHLOMO PINES, introduction LEO STRAUSS, 2 Bde, Chicago 1963 (³1974); Bd. I, S. 20. Hier zitiert nach: *Führer der Unschlüssigen*, übers. von ADOLF WEISS, hrsg. von JOHANN MAIER, 3 Tle in 2 Bde, Hamburg 1972 (= Philosophische Bibliothek, Bd. 184 a-c), Bd. I, S. 25.

60 מורה נבוכים, ed. QĀFIḤ (wie Anm. 59), Bd. II, S. 263; *Guide of the Perplexed*, transl. PINES (wie Anm. 59), Bd. I, S. 241. Hier zitiert nach: *Führer der Unschlüssigen*, übers. WEISS (wie Anm. 59), Bd. II, S. 19.

61 מורה נבוכים, ed. QĀFIḤ (wie Anm. 59), Bd. III, S. 451; *Guide of the Perplexed*, transl. PINES (wie Anm. 59), Bd. II, S. 416. Hier zitiert nach: *Führer der Unschlüssigen*, übers. WEISS (wie Anm. 59), Bd. III, S. 4.

dass du mit Gottes Beistand [wörtlich: *mit Gottes Hilfe, erhoben sei Er* (במעונה אללה) *bi-ma'ūnat Allāh, ta'ālā*] – Sch.] bei aufmerksamer Lektüre alles verstehen wirst, was ich darin aufgenommen habe. [...] Vollendet ist der dritte Teil *mit Gottes Hilfe* (בעון אללה) *bi-'aun Allāh*), und mit seiner Vollendung ist der *Moreh Nevukhim* vollendet.⁶²

Bleibt festzuhalten, dass Maimonides am Ende von Teil I des *Moreh Nevukhim*⁶³ schrieb: „Dann will ich mich mit den Philosophen darüber auseinandersetzen, was diese über das Nichterschaffensein der Welt behaupten – *mit dem Beistand des Allmächtigen* (*be-'ezrat Shadday*).“ Ähnlich schrieb er am Ende von Teil II:⁶⁴ „Das Bisherige umfasst alles, was ich dir in diesem Buche über den genannten Gegenstand sagen wollte, und nun wollen wir *mit dem Beistand des Allmächtigen* (*be-'ezrat Shadday*) mit anderen Gegenständen beginnen.“ In beiden Fällen verwendet Maimonides im arabischen Text die hebräische Formulierung.

Sa'adja Gaon und Maimonides, die beide mit dem arabischen Okkasionalismus vertraut waren, verwenden gleichermassen hebräische Redewendungen wie *be-'ezrat ha-Shem* und *be-'ezrat Shadday* oder ähnliche arabische. Wenn man indessen ihre Vertrautheit mit dem Okkasionalismus einerseits und ihre Opposition gegen ihn andererseits bedenkt, können solche Redewendungen keinen okkasionalistischen Beiklang haben, wie ihn das *im yiršeh ha-Shem* nahelegen könnte, sondern scheinen *a priori* ein Ausdruck der Hoffnung, einer Bitte oder eines Gebetes um beziehungsweise *a posteriori* eines Dankes für göttlichen Beistand zu sein. Ein deutlicher Beleg dafür ist Maimonides' Brief an R. Yefet, den *Dayyan* (Richter) von Eretz Israel. Darin erörtert Maimonides seine Reise nach Eretz Israel und beschreibt seinen Besuch der Höhle Machpela bei Hebron:⁶⁵

Am ersten Tag der Woche (Sonntag), am neunten Tag des Monats (Ḥešwan), verliess ich Jerusalem Richtung Hebron, um die Gräber meiner Vorfahren in der

62 מורה נבוכים, ed. QĀFIḤ (wie Anm. 59), Bd. III, S. 695-696; *Guide of the Perplexed*, transl. PINES (wie Anm. 59), Bd. II, S. 638. Hier zitiert nach: *Führer der Unschlüssigen*, übers. WEISS (wie Anm. 59), Bd. III, S. 369. Der Schluss („Vollendet ist etc.“) fehlt in Weiss' Übersetzung.

63 מורה נבוכים, ed. QĀFIḤ (wie Anm. 59), Bd. I, S. 251; *Guide of the Perplexed*, transl. PINES (wie Anm. 59), Bd. I, S. 231. Hier zitiert nach: *Führer der Unschlüssigen*, übers. WEISS (wie Anm. 59), Bd. I, S. 394.

64 מורה נבוכים, ed. QĀFIḤ (wie Anm. 59), Bd. II, S. 436; *Guide of the Perplexed*, transl. PINES (wie Anm. 59), Bd. II, S. 412. Hier zitiert nach: *Führer der Unschlüssigen*, übers. WEISS (wie Anm. 59), Bd. II, S. 313 (Kursivierungen von mir – Sch.).

65 אגרות הרמב"ם, ed. Y. SHAILAT, 2 Bde, Jerusalem 5747-5748 / 1987-1988, Bd. I, S. 225, mit Bezug auf Ps 116,14.

Höhle zu küssen. An jenem Tage stand ich in der Höhle und betete, indem ich Gott für alles lobte. Ich gelobte, dass diese beiden Tage, der sechste und siebente Ḥešwan, für mich Festtage wären, Tage des Gebets und der Freude an Gott, des Essens und Trinkens. *Möge Gott mir in allem helfen und an mir erfüllen: „Ich will meine Gelübde halten dem Ewigen, Amen.“* Da ich das Verdienst hatte, an ihrer Ruine zu beten, mögen ich und ganz Israel bald ihre Tröstung sehen, Amen.

Baḥya ibn Paquda – ein Sonderfall

Baḥya ibn Paquda (Spanien, 2. Hälfte 11. Jahrhundert) war unter den jüdischen Denkern des Mittelalters eine atypische Gestalt. Er kann keiner Denkschule zugeordnet werden und war ein Eklektiker, der Anleihen an einem breiten Spektrum von Werken nahm, Ṣūfis und al-Ghazālī eingeschlossen.⁶⁶ Sein *Buch der Anleitung zu den Herzenspflichten* (*Kitāb al-bidāya ilā farā'id al-qulūb*)⁶⁷ umfasst zehn „Pforten“ (Abschnitte), die den Leser von der Pforte „über die Einheit Gottes“ bis zur Pforte „über die Liebe zu Gott“ führen. In deren vorletztem Kapitel beschreibt Baḥya die „Zeichen“, die für die Liebe zu Gott und Ehrfurcht vor Ihm charakteristisch sind.

Ein weiteres Zeichen der Liebe zu Gott ist, dass der Mensch den Willen Gottes (*bi-mašī'at Allāb*) zur Bedingung all seines zukünftigen Redens oder Tuns macht, und wenn er jemandem etwas verspricht, selbst wenn [er es] in Kürze [erfüllen will, sollte er] dies tun, und zwar aus zwei Gründen: Erstens, aus Furcht vor einem plötzlichen Tod, weil [er sterben könnte], bevor er sein Versprechen erfüllen kann; und zweitens, weil er nicht wissen kann, was Gott diesbezüglich bereits vorab beschlossen hat (*bi-mā sabaqa fī qadar Allāb min nafad dālika*).⁶⁸

66 Zu seinem ideologischen Hintergrund, siehe RAPHAEL JOSPE, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Boston 2009, S. 132-174, und die dort erwähnten Abhandlungen von Hava Lazarus-Yafeh, Georges Vajda, Menachem Mansoor, Amos Goldreich, David Kaufmann, und jetzt DIANA LOBEL, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's Duties of the Heart*, Philadelphia 2006.

67 Jüngste arabische Ausgabe: *al-Hidāya ilā farā'id al-qulūb wa'l-tanbih ilā lawāzīm al-damā'ir*, ed. AḤMAD SHAḤLĀN, Rabat 2010. – Ins Hebräische übersetzt wurde das Buch um 1160/61 von Jehuda ibn Tibbon (1120-1190) unter dem Titel: ספר חובות הלבבות (zahllose Ausgaben, zuletzt von GAD VILNER, 2 Bde, Jerusalem 2012/11), und von YOSEF D. QĀFIḤ (1917-2000) unter dem Titel: מקור ותרגום – ספר תורת חובות הלבבות (Jerusalem 1973).

68 חובות הלבבות, ed. QĀFIḤ (wie Anm. 67) Pforte X, Kap. 6, S. 421-422. – Das Buch ist oft und in mehrere Sprache übersetzt worden, so u. a. aus dem Arabischen ins Englische von MENAHEM MANSOOR, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, London / Portland, Oregon 1973 (2004), Zitat S. 437; und aus Jehuda ibn Tibbons hebräischer Übersetzung ins Englische von MOSES HYAMSON (1862-1949), *Duties of the Heart*, 2 Bde, New York 1925-1947 (Jeru-

Was Baḥya hier meint, ist nicht ganz klar. Einerseits verweist er explizit auf Gottes Willen und Vorherbestimmung. Andererseits ist der göttliche Ratschluss vorab gefasst und enthält daher keine göttliche Intervention in einem bestimmten Augenblick (wie im Okkasionalismus al-Ghazālīs und anderer). Daher mag es scheinen, dass Baḥya keine Verneinung natürlicher Kausalität impliziert, d. h. kein objektives, systemisches Fehlen einer Ordnung und Kausalität in der Welt, sondern lediglich die subjektive Unsicherheit, die für einen Gott liebenden und fürchtenden Menschen charakteristisch ist, der nicht wissen kann, ob seine Absicht mit dem göttlichen Willen und vorausgehenden Ratschluss übereinstimmt.

Baḥya geht demzufolge von der Existenz eines *a priori* göttlichen Ratschlusses aus; eines Menschen Leben liegt letztendlich nicht in seiner Hand. Ein Mensch kann die Länge seiner Tage nicht bestimmen, und oft auch nicht seine Gesundheit. Dennoch, trotz göttlicher Vorherbestimmung, und trotz des Glaubens der Menschen, dass Gott vorherbestimmt, was für sie am besten ist, müssen sie wählen nach besten Kräften, welches Gut erreichbar ist:⁶⁹

Trotz seiner klaren Gewissheit, dass seine Sache den Ratschlüssen des Schöpfers, erhoben sei Er, anheimgestellt ist (*ilā aqdāri l-Ḥāliq ta'ālā*), und was immer der Schöpfer für ihn wählt, die beste Wahl ist, muss er sich auch um sein Wohlergehen kümmern und die Mittel wählen, die ihm die besten scheinen, während Gottes Sache die Ausführung des zuvor Beschlossenen ist (*tanfīd mā sabāqa bi-hā l-qadar*).

Im Gegensatz zur okkasionalistischen Verneinung des freien Willens, haben die Menschen nach Baḥya dennoch einen freien Willen, zumindest bis zu einem gewissen Grade und im Rahmen der göttlichen Prädestination.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass wir bislang eine gewisse Inkonsistenz im Gebrauch der Redewendungen *so Gott will, mit Gottes Hilfe* und *wenn Gott [es so] fügt* haben feststellen können. Ihre genaue Bedeutung ist unklar. Offenbar ist es ihre Intention, in den meisten Fällen zumindest, wenn nicht in allen, eine subjektive Unsicherheit hinsichtlich der Zukunft zu artikulieren, *a priori* eine Bitte um göttlichen Beistand zum Erreichen eines

salem ²1970); YAAKOV FELDMAN, *The Duties of the Heart*, Northvale, NJ 1996, und DANIEL HABERMAN, Jerusalem / New York 1996, sowie ins Deutsche von RAPHAEL JACOB FÜRSTENTHAL (1781-1855), *Hovot ha-levavot oder Über die Herzenspflichten*, Breslau 1836, Zitat Bl. 291a, und MAX EMANUEL STERN (1811-1873), *Sefer Torat Hovot ha-levavot – Lehrbuch der Herzenspflichten zur Veredlung der religiösen und sittlichen Denk- und Handlungsweise*, Wien 1856.

69 הוֹבוֹת הַלֵּבָבוֹת, ed. QĀFIḤ (wie Anm. 67) Pforte IV, Kap. 4, S. 210; *Direction to the Duties of the Heart*, ed. MANSOOR (wie Anm. 68), S. 244.

Ziels oder *a posteriori* einen Dank für ein erreichtes Ziel zum Ausdruck zu bringen. Mit Ausnahme des Neuen Testaments waren in allen Fällen diejenigen, die diese Redewendungen gebraucht haben, in arabischen Ländern lebende Juden, die mit islamischer Kultur vertraut waren und keinerlei Berührung mit christlichen Quellen oder christlich-europäischer Kultur hatten. Trotz des islamischen Kontexts der jüdischen Redewendungen finden wir unter den Juden (von Bahya ibn Paquda möglicherweise abgesehen) dennoch keinerlei Echo auf den islamischen Okkasionalismus.

***In šā' Allāh* im Qur'ān**

Im Qur'ān begegnet *in šā' Allāh* mehrmals. In zwei Suren finden wir *in šā'a* ohne expliziten Bezug zu Gott, obwohl er sich ganz klar aus dem Kontext ergibt.⁷⁰ In anderen Suren hingegen steht der volle Wortlaut der Redewendung *in šā' Allāh*.⁷¹ Zum Beispiel:⁷²

Wahrlich, Gott hat Seinem Gesandten das Traumgesicht Wirklichkeit werden lassen. Ihr werdet gewiss – *so Gott will* – in Sicherheit in die heilige Moschee eintreten [...].

Der häufige Gebrauch der Redewendung *in šā' Allāh* und der verbreitete Glaube an die Prädestination (القدر *al-qadar*) haben ein modernes Phänomen hervorgebracht – einen dekorativen Aufkleber mit den Worten *mā šā' Allāh, was immer Gott will*, auf arabischen Autos. Infolge des Einflusses des Arabischen finden wir ähnliche Redewendungen wie *ojalá* im Spanischen, *oxalá* im Portugiesischen oder *jalla* im Maltesischen.

Doch zurück zur Bedeutung der Redewendung im islamischen Okkasionalismus.⁷³

Al-Ghazālīs Okkasionalismus

Die okkasionalistische Theorie beruht auf zwei Prämissen, eine ist auf die Welt bezogen, die andere auf Gottes Allmacht. Die kosmologische Prä-

70 Sure 6,41: „Nein, Ihn allein sollt ihr anrufen; dann wird Er hinwegnehmen, weswegen ihr (Ihn) anruft, *wenn Er will* [...].“

71 Vgl. Sure 2,70; Sure 12,99; Sure 18,69; Sure 28,27; Sure 37,102.

72 Sure 48,27.

73 Zur okkasionalistische Theorie siehe HARRY A. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass. 1976; HARRY A. WOLFSON, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* (Cambridge, Mass. 1979); MAJID FAKHRY, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958; BARRY KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Albany 1985. Zu al-Ghazālī siehe HAVA LAZARUS-YAFEH, *Studies in Al-Ghazālī*, Jerusalem 1975.

misie ist von Maimonides in seiner Diskussion der zwölf Prinzipien des *Kalām* beschrieben (*Moreh Nevukhim* I,73).⁷⁴ Die Welt besteht aus Atomen (*ağzā' sağira*; Shemuel ibn Tibbon übersetzte *Atom* mit *'ešem pardi*, Jehuda al-Harizī mit *'ešem niḥrad*), auch die Zeit ist in unteilbare Teilchen, Momente, geteilt. Atome und ihre Akzidenzien besitzen nicht die Fähigkeit, von sich aus von einem Moment zum nächsten zu überdauern, vielmehr verlangt ihre Dauer nach einer äusseren Ursache. Mit Maimonides' Worten:⁷⁵

Die Prämissen, die sie (Mutakallimūn) trotz ihrer Meinungsverschiedenheiten und Mannigfaltigkeit ihrer Methoden aufgestellt haben und deren sie zum Beweise dessen, was sie in betreff jener vier Fragen zu erweisen trachten, bedürfen, sind zwölf an der Zahl. [...] Sie lauten:

Die erste Prämisse: Ihr Gegenstand ist, dass sie behaupten, dass die Welt als ganze – ich meine, auch jeder Körper in ihr – aus Teilchen zusammengesetzt ist, die ihrer Kleinheit wegen keiner weiteren Teilung unterliegen.

Die dritte Prämisse. Sie behaupten, dass [...] ebenso die Zeit aus nicht mehr teilbaren Partikeln zusammengesetzt ist [...].

Die sechste Prämisse. Sie behaupten, dass ein Akzidenz nicht zwei Zeiteinheiten Bestand hat.

Die theologische Prämisse geht davon aus, dass es, wenn Gott in jeder Hinsicht wahrhaft allmächtig ist, keine Möglichkeit irgendeiner anderen Macht, anderen Fertigkeit oder Fähigkeit gibt als Gott. Jede unabhängige Macht würde Gottes Allmacht einschränken und mit ihr unvereinbar sein. Daher stellen jedes Kausalsystem und von sich aus wirkende Naturgesetze, selbst die Fähigkeit der Atome, von einem Moment zum nächsten zu bestehen, selbst wenn sie ihren Ursprung in einer gottgewollten Schöpfung haben, eine undenkbare Verletzung von Gottes Allmacht dar. Jedes Ereignis (selbst das Fortbestehen eines Atoms von einem Moment zum nächsten)⁷⁶ muss das Ergebnis von Gottes unmittelbarem Eingreifen sein. Mit anderen Worten, alles ist von Gottes Willen abhängig – *mā šā' Allāb* (*was immer Gott will*) – und nichts geschieht, es sei denn *in šā' Allāb* (*so Gott will*). Letztlich ist Gott allein das einzig wahre Seiende. Nach Majid Fakhry:⁷⁷

74 Ein kurze Darstellung des *Kalām* als Hintergrund Sa'adja Gaons bei RAPHAEL JOSPE, *Jewish Philosophy in the Middle Ages* (wie Anm. 66), S. 45-53.

75 מורה נבוכים (wie Anm. 59), I,73; *Guide of the Perplexed* (wie Anm. 59), Bd. I, S. 194-200; *Führer der Unschlüssigen* (wie Anm. 59), Bd. I, S. 315-332.

76 Vgl. WOLFSON, *Philosophy of the Kalam* (wie Anm. 73), S. 526. Weil Akzidenzien von sich aus keinen Bestand haben, es sei denn, Gottes Eingreifen verleiht ihnen Bestand, hören sie auf zu existieren.

77 FAKHRY, *Islamic Occasionalism* (wie Anm. 73), S. 14.

By the end of the tenth century the occasionalist metaphysics of atoms and accidents had become enshrined in Islam as a fundamental prerequisite of orthodoxy. This metaphysics, with its discontinuous conception of reality, its notion of “continuous creation” and its repudiation of the efficacy of the creature in any guise or form, have left an indelible mark upon the soul and mind of Islam throughout its whole subsequent history. Fundamentally, the fatalism of Islam [...] received the stamp of authority [...] in this occasionalist world-scheme.

Der Okkasionalismus wurde insbesondere mit der (im Gegensatz zur gemässigeren rationalistischen mu‘tazilitischen Richtung als „orthodox“ geltenden) aš‘arischen Richtung innerhalb des *Kalām* gleichgesetzt und am deutlichsten und überzeugendsten von Abu Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī vertreten.⁷⁸ In seiner *Nische der Lichter* (*Miškāt al-anwār*) schrieb er:⁷⁹

Von hier aus steigen die Gnostiker aus der Niedrigkeit der Metapher zu der Höhe der Wahrheit. Sie vervollkommen ihren Aufstieg, und so sehen sie mit eigenen Augen, dass es in der Existenz nichts anderes gibt als den erhabenen Gott, dass „alles dem Untergang geweiht (ist), ausser seinem Angesicht (Aspekt)“ (Sure 28,88). Nicht, dass Er zu irgendeiner Zeit vergänglich wäre – vielmehr ist Er derjenige, der vergänglich macht, immer und ewig wird Er nur so vorgestellt. Denn jedes ausser Ihm ist – wenn man sein Wesen als Wesen betrachtet – reines Nichts. [...] So ist das Existente nur der Aspekt des erhabenen Gottes.⁸⁰

Majid Fakhry meint:

His (Al-Ghazali’s) repudiation of causality and his stripping the creature of every power or efficacy appears as the natural outcome of this intense mystical experience of God’s presence in all things—an experience which leaves no room for the efficacy, nay the existence, of anything save God.⁸¹

Ähnlich argumentiert al-Ghazālī in seiner Schrift *Die Inkohärenz der Philosophen* (*Tabāfut al-falāsifa*),⁸² nämlich, dass wir zwar wahrnehmen, dass Feuer ein Stück Wollstoff, wenn es mit ihm in Berührung kommt, verbrennt und in schwarze Asche verwandelt, dies aber nicht heisst, dass das Feuer dies von sich aus, aus eigener Wirkmächtigkeit tut; vielmehr ist das, was geschieht, Ergebnis göttlichen Eingreifens. Wir sind hier nicht Zeu-

78 Siehe Anm. 3 oben.

79 AL-GHAZĀLĪ, *The Niche of Lights / Miškāt al-Anwār. A parallel English and Arabic Text*, by DAVID BUCHANAN, Provo 1998 (= Islamic Translation Series), S. 16; hier zitiert nach: *Die Nische der Lichter*, übersetzt, mit einer Einleitung, Anmerkungen und Indices von ‘ABD-ELŠAMAD ‘ABD-ELḤAMĪD ELSCHAZLI, Hamburg 1987 (= Philosophische Bibliothek, Bd. 390), S. 22-23.

80 Auch zitiert bei FAKHRY, *Islamic Occasionalism* (wie Anm. 73), S. 72.

81 FAKHRY, *Islamic Occasionalism* (wie Anm. 73), S. 15.

82 AL-GHAZĀLĪ, *The Incoherence of the Philosophers*, Arabic text with English translation by MICHAEL MARMURA, Provo 1997, II, 17,5–6, S. 171.

gen einer Kausalität, d. h. dass das Stück Wollstoff wegen des Feuers verbrennt und schwarz wird. Was wir wahrnehmen, ist entweder eine Abfolge oder eine Parallelität von zwei Ereignissen: ein Feuer und ein Stück Wollstoff, das in schwarze Asche verwandelt wird. Einen Kausalzusammenhang zwischen beiden nehmen wir jedoch nicht wahr. Mit al-Ghazālīs Worten:⁸³ „So ist klar geworden, dass Existenz *an* einer Sache (*al-wuġūd ‘inda ‘l-šai*) nicht beweist, dass sie *dadurch* existiert (*mauġūd bi-hā*).“ Die bloße Abfolge, dass etwas *an* etwas anderem existiert, ist kein Beweis dafür, dass es *dadurch* beziehungsweise *deswegen* existiert.⁸⁴

Wie kann al-Ghazālī nun erklären, was wir empirisch beobachten, nämlich, dass wir jedes Mal wahrnahmen, wenn wir Wollstoff brennen sehen, dass er in schwarze Asche verwandelt wird? Al-Ghazālīs Erklärung ist, dass alles möglich (*ممکن mumkin*), aber nicht notwendig (*واجب wāġib*) ist. Doch es gibt eine „Regel“ beziehungsweise einen „Habitus“ oder eine „Gewohnheit“ (*عادة ‘āda*) von Ereignissen, die auf sich wiederholende Weise geschehen.

Aber der fortgesetzte Habitus ihres Geschehens bestärkt wiederholt, Mal für Mal, in unseren Köpfen unerschütterlich den Glauben daran, dass ihr Geschehen vorangangemem Habitus (*العادة الماضية al-‘āda al-māḍiya*) folgt.⁸⁵

Nach Harry A. Wolfson ist die Idee der „Regel“ beziehungsweise des „Habitus“ bereits bei den Aš‘ariten vor al-Ghazālī zu finden.⁸⁶ Solche „Regel“ oder „Gewohnheit“ impliziert jedoch keinen notwendigen Zusammenhang zwischen zwei Dingen oder Ereignissen; zudem kann Gott gegen die Regel verstossen. Wie al-Ghazālī später schrieb:⁸⁷ „Der Zusammenhang von in ihrer Existenz zusammenhängenden Dingen entsteht nicht aus Notwendigkeit, sondern [...] habituelle [Regeln] können durch-

83 AL-GHAZĀLĪ, *Incoherence of the Philosophers* (wie Anm. 82), S. 171.

84 Siehe die Diskussion bei KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (wie Anm. 73), S. 92-93.

85 AL-GHAZĀLĪ, *Incoherence of the Philosophers*, ed. MARMURA (wie Anm. 82), II, 17,30, S. 174.

86 WOLFSON, *Philosophy of the Kalam* (wie Anm. 73), S. 544-545. Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (wie Anm. 73), S. 44: „Averroes takes note of the fact that al-Ghazali’s arguments coincide with those of the Ash‘arite theologians, who deny both that fire is an agent and that man is the author of his acts in the sense that either exerts influence on existing things [...]. Causal efficacy for al-Ghazali, he is suggesting, resides exclusively in God“.

87 AL-GHAZĀLĪ, *Incoherence of the Philosophers*, ed. MARMURA (wie Anm. 82), II, 20, 48, S. 226.

brochen werden, womit diese Dinge durch Gottes Macht (قدر *qadar*) hervorgebracht werden ohne Vorhandensein ihrer Ursachen.“

Darum ist es allein Gott, der Macht (قدرة *qudra*, lateinisch: *posse*) hat, wenngleich al-Ghazālī die Existenz von Mittlern wie Engeln oder Propheten zugesteht, die aber nicht mehr sind als Instrumente zur Ausführung des göttlichen Willens, von sich aus aber keine Wirkmächtigkeit besitzen.⁸⁸ Letztlich stellt die Abfolge aufeinander folgender Ereignisse somit eine Reihe neuer Schöpfungen dar und ist folglich eine Art optischer Täuschung. Mit Barry Kogans Worten:⁸⁹

What appears to us to be the subsequent sequence of the same effect really amounts to a series of continuous creations, annihilations and renewal of its existence *ex nihilo*, until it is finally eliminated at the agent's wish. All this, of course, assumes the appearance of continuity in the successive objects created. Still, such continuity is merely an appearance, a kind of perceptual illusion masking ontological discontinuity.

„Regel“ ist daher keine ontologische Kategorie. Oder anders, sie beschreibt keine Wirklichkeit, sondern eher das willentliche, ewige und fortgesetzte Handeln Gottes in festen und regulären Bahnen.⁹⁰ So wie Gott durch seinen Willen einen gewissen Habitus bestimmt hat, so kann er durch seinen Willen gegen ihn verstossen und ihn ändern, denn letztendlich ist alles am göttlichen Willen unmittelbar abhängig.

Zusammenfassung

Wie Harry A. Wolfson (gest. 1974) in seinen beiden posthum veröffentlichten Büchern über den *Kalām: The Philosophy of the Kalam* und *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*⁹¹ schrieb, kann es keinen kulturellen „Einfluss“ einer „gebenden“ Kultur geben, ohne dass bei der „nehmenden“ Kultur die Bereitschaft vorhanden ist, diesen Einfluss in sich aufzunehmen. Darum nannte er das zweite Werk zum *Kalām* nicht *Influences, Einflüsse des Kalām auf die jüdische Philosophie*, sondern *Repercussions, Echos des Kalām in der jüdischen Philosophie*. Wenn man „Einflüsse“ diskutiert, beschreibt man die gebende Kultur, diskutiert man hingegen die „Echos“, dann beschreibt man die nehmende Kultur.

Wenn folglich unsere Annahme zutrifft, dass der Ursprung der hebräischen Redewendung *im yirṣeh ha-Shem* im parallelen *in šā' Allāh* liegt, be-

88 Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (wie Anm. 73), S. 78-79.

89 Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (wie Anm. 73), S. 58-59.

90 Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (wie Anm. 73), S. 138-139.

91 Siehe Anm. 73 oben.

deutet dies, dass es eine jüdische Bereitschaft gegeben hat – und noch gibt –, diese Redewendung zu übernehmen. Der Gebrauch einer ähnlichen griechischen Formulierung im Neuen Testament liefert zudem einen Beleg für eine diesbezüglich frühe Bereitschaft, zumindest in gewissen jüdischen Kreisen. Im Mittelalter, infolge der Begegnung mit der arabisch-islamischen Kultur übernahmen Juden die hebräische Redewendung nicht, weil sie an islamischen Okkasionalismus glaubten, sondern weil sie in ihren Augen mit dem traditionellen jüdischen Glauben an die göttliche Vorsehung vereinbar war, einem Glauben, der bis in die Hebräische Bibel zurückreicht, in der der persönliche „Gott Abrahams“ (um Jehuda ha-Lewis treffenden Begriff zu verwenden) an der Welt, die er geschaffen hat, aktiven Anteil nimmt, im Gegensatz zum unpersönlichen „Gott des Aristoteles“, der sich gegenüber der Welt, deren erste Ursache er ist, völlig teilnahmslos verhält. So ist die Redewendung *im yiršeh ha-Shem* zwar aus fremden Quellen übernommen worden, der Glaube an die göttliche Vorsehung aber, ohne den es die Bereitschaft, sie zu übernehmen, nicht gegeben hätte, hat sein Wurzeln in den frühesten jüdischen Quellen.

Dennoch ist zu betonen, dass das, was übernommen worden ist, nur die hebräische Entsprechung zur arabischen Formulierung war, nicht jedoch der ihr zugrunde liegende islamische Okkasionalismus, der Kausalität und Naturgesetze verneint, die freilich ebenfalls aus göttlichem Schöpfungsakt hervorgegangene sekundäre Ursachen darstellen können.