

Regina Grundmann

„Die Knochen Ḥiwis, des Hündischen, sollen zermahlen werden.“

Die fundamentale Traditionskritik des Ḥiwi al-Balkhi

Abstract: In the ninth century, Ḥiwi al-Balkhi challenged the fundamentals of Jewish belief with 200 questions and objections which became an important document of rationalist criticism in the intellectual history of Judaism. This chapter deals with Ḥiwi's criticism of Jewish tradition and its reception. It will be demonstrated that Ḥiwi's questions and arguments deny not only the authority of the Bible but also of rabbinic exegesis. Moreover, it will be argued that Ḥiwi's criticism became a crucial impetus for the reinterpretation of Jewish tradition undertaken by his main opponent, Saadia Gaon, in his *Book of Beliefs and Opinions*. In terms of reception, Ḥiwi's criticism of tradition in the end became part of Jewish tradition itself.

Das im 9. und 10. Jahrhundert im Kalifat von Bagdad herrschende intellektuelle Klima begünstigte das Entstehen von Heterodoxie. Auf der Grundlage eines philosophischen Rationalismus wurden die überlieferten Traditionen auf den Prüfstand gestellt und Vertreter der verschiedenen Religionen und religiösen Strömungen führten in Bagdad miteinander öffentliche Diskussionen über Glaubensinhalte.¹ Dieser Rationalismus bedeutete im Kalifat von Bagdad auch für das Judentum² eine Herausforderung, wenn nicht eine Bedrohung, wovon die Traditionskritik des Ḥiwi al-Balkhi und ihre Bekämpfung durch rabbinische und karäische Gelehrte ein bedeutsames Zeugnis geben.

1 Für diese Diskussionen in Bagdad sei beispielhaft der Bericht eines muslimischen Reisenden aus Spanien aus dem 10. Jahrhundert angeführt: "At the first meeting there were present not only people of various [Islamic] sects, but also unbelievers, Magians, materialists, atheists, Jews and Christians, in short, unbelievers of all kinds. Each group had its own leader, whose task it was to defend its views, and every time one of the leaders entered the room, his followers rose to their feet and remained standing until he took his seat. In the meanwhile, the hall had become overcrowded with people. One of the unbelievers rose and said to the assembly: we are meeting here for a discussion. Its conditions are known to all. You, Muslims, are not allowed to argue from your books and prophetic traditions since we deny both. Everybody, therefore, has to limit himself to rational arguments. The whole assembly applauded these words." Zit. nach Septimus, "A Prudent Ambiguity", 249.

2 In Bezug auf den Islam vgl. insb. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*.

Im Folgenden soll die Traditionskritik des Ḥiwi al-Balkhi im Hinblick auf die Frage nach dem Zusammenhang von Traditionskritik und einer Weiterentwicklung und Neu-Definition von ‚Tradition‘ untersucht werden. Dazu wird zunächst eine thematische Systematisierung der Traditionskritik Ḥiwis vorgenommen, und, auf dieser Grundlage, nach dem Verhältnis seiner Traditionskritik zu der rabbinischen Auslegungstradition gefragt. Anschließend werden exemplarische Antworten des Hauptgegners Ḥiwis, Saadia Gaon (882–942), auf Ḥiwis Traditionskritik angeführt, und es wird die Frage nach der Bedeutung der Traditionskritik Ḥiwis für die Entwicklung der Religionsphilosophie Saadias und seiner Bestimmung von ‚Tradition‘ gestellt. Abschließend wird Ḥiwis Nachwirken in der jüdischen Tradition über die Jahrhunderte hinweg skizziert und die Stellung Ḥiwis und seiner Traditionskritik innerhalb der jüdischen Tradition erörtert.

I Ḥiwi al-Balkhi und die Überlieferung seiner Traditionskritik

Über das Leben des Ḥiwi al-Balkhi sind nur sehr wenige Details bekannt. Sein Beiname deutet auf seine Herkunft aus der in der Region Khorasan gelegenen Stadt Balkh hin, die eine Durchgangsstation für die Handelskarawanen auf dem Weg nach China war. Im 9. und 10. Jahrhundert setzte sich die im multiethnischen und multireligiösen Khorasan³ lebende jüdische Bevölkerung aus Rabbaniten und Karäern zusammen. Die Rabbaniten in Khorasan unterstanden zwar der Akademie von Pumbedita, folgten jedoch einem *Minhag Khorasan*.⁴ Darüber hinaus muss es auch unter den Juden in Khorasan ‚von den Söhnen Israels Abgetrennte‘⁵, d. h. religiöse Dissidenten, gegeben haben. Ḥiwis religiöse Entwicklung lässt sich nicht rekonstruieren, jedoch ist aus seiner Traditionskritik zu schließen, dass Ḥiwi sich zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Traditionskritik weder

3 Vgl. Fischel, „The Jews of Central Asia (Khorasan)“, 30–31.

4 „Although the Jewish communities of Khorasan officially and formally were under the influence of the Academy of Pumbedita which used to send Dayyanim to them, the Rabbanite Jews of Khorasan followed in halakic and ritual matters a course of their own [...].The gaonic sources speak repeatedly of a special Minhag Khorasan in matters of Kiddushin, Jewish calendar, fixing of the festivals etc.” (Fischel, „The Jews of Central Asia (Khorasan)“, 45).

5 So die Bezeichnung für diese heterogene Gruppe in einer in Babylonien oder Persien verfassten polemischen Schrift aus dem 10. Jahrhundert. Vgl. Mann, „An Early Theologico-Polemical Work“, 422–423, 430–431; Fischel, „The Jews of Central Asia (Khorasan)“, 46. Vgl. auch Brody, *The Geonim of Babylonia*, 84–85.

mit dem rabbinischen noch mit dem karäischen Judentum identifiziert hat.⁶ Der Wirkkreis Ḥiwis und seiner Traditionskritik war sehr wahrscheinlich primär das damalige Zentrum jüdischer Kultur, Babylonien.⁷

Ḥiwi legte seine Traditionskritik in einer Schrift mit 200 Fragen und Einwänden dar, die er auf Hebräisch und in gereimten Strophen mit jeweils vier Versen verfasste.⁸ Damit ist Ḥiwis Traditionskritik das erste bekannte Beispiel einer mittelalterlichen nicht-liturgischen Dichtung in hebräischer Sprache.⁹ Der Abfassungszeitpunkt der traditionskritischen Schrift Ḥiwis ist nicht bekannt, aber einem Hinweis in Saadias *Sefer ha-Galuy* ist zu entnehmen, dass Ḥiwis Schrift um 875 bereits verbreitet war.¹⁰ Ḥiwis Schrift selbst ist nicht überliefert, bis auf ein Fragment aus der Kairoer Geniza, das drei seiner Fragen enthält.¹¹ Abgesehen von diesen drei Fragen lassen sich Ḥiwis Fragen und Einwände – mit gebotener methodologischer Vorsicht – nur über die Repliken seiner Gegner rekonstruieren. Während verschiedene Gelehrte auf einzelne Fragen Ḥiwis Bezug genommen haben,¹² hat Ḥiwis Hauptgegner Saadia Gaon, vermutlich zwischen 926 und 927,¹³ eigens eine Schrift verfasst, in der er Ḥiwis 200 Fragen und Einwände zu widerlegen versucht hat. Saadias Polemik gegen Ḥiwi ist nur fragmentarisch überliefert. Das Fragment dieser Polemik aus der Kairoer Geniza hat Israel Davidson 1915 herausgegeben.¹⁴ Zwei weitere, später entdeckte Blätter der Polemik hat Haim Schirmann 1965 veröffentlicht.¹⁵ Das von Davidson herausgegebene Fragment der Polemik, die Saadia in hebräischer Sprache und Reimen abgefasst hat, umfasst 73 Strophen mit jeweils vier Versen; die von Schirmann herausgegebenen zwei zusätzlichen Blätter des Fragments beinhalten 36 ½ weitere Strophen mit jeweils

6 Vgl. die Abschnitte II und III dieses Beitrags.

7 Vgl. Yehoshua, “Did Ḥiwi al-Balkhi Live and Write in Balkh?”, 313–314.

8 Vgl. Zucker, “Notes and Completions”, 1–3; Fleischer, “A Fragment of Ḥiwi al-Balkhi’s Criticism”, 52–57.

9 Vgl. Sklare, *Samuel ben Ḥofni*, 125.

10 Vgl. Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, 147, 177.

11 Dieses Fragment der Traditionskritik Ḥiwis wurde von Ezra Fleischer (“A Fragment of Ḥiwi al-Balkhi’s Criticism”, 53) veröffentlicht. Zudem wurden in Japheth ben Elis Kommentar zu Gen 3,8 sowie in einem anonymen Kommentar zur Parascha *Wa-yishlah* jeweils zwei kurze Zitate aus Ḥiwis Schrift gefunden. Vgl. Zucker, “Notes and Completions”, 1–3; Fleischer, “A Fragment of Ḥiwi al-Balkhi’s Criticism”, 52.

12 Vgl. Abschnitt IV dieses Beitrags.

13 Vgl. Baron, “Saadia’s Communal Activities”, 48.

14 Das Geniza-Fragment der Polemik Saadias gegen Ḥiwi haben zudem Samuel Poznanski 1916 und Solomon A. Wertheimer 1925 veröffentlicht.

15 Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 31–41.

vier Versen. Der Gesamtumfang der Polemik Saadias gegen Ḥiwi lässt sich auf der Grundlage der Fragmente nicht rekonstruieren.¹⁶

Umstritten ist, ob die zwölf gegen die Autorität der Bibel gerichteten Einwände, die Saadia am Ende des dritten Kapitels des *Kitāb al-Amānāt wa'l-I'tiqādāt* (hebr. Titel: *Sefer ha-Emunot we-ha-De'ot*; *Buch der Glaubenslehren und Meinungen*), zu widerlegen versucht,¹⁷ Ḥiwi zuzuschreiben sind.¹⁸ Tatsächlich nennt Saadia Ḥiwi namentlich nur im ersten Kapitel des *Kitāb al-Amānāt* in dem Verweis auf seine polemische Schrift gegen Ḥiwi,¹⁹ während er die Kritikpunkte im dritten Kapitel ohne expliziten Verweis auf den oder die Urheber anführt. Zwar gibt es vage Berührungspunkte zwischen den durch das Fragment der Replik Saadias rekonstruierbaren Fragen und Einwänden Ḥiwis und drei der zwölf Einwände²⁰ sowie zwischen der Frage, die Salmon ben Yeruḥim Ḥiwi in seinem Kommentar zu Koh 7,16 zuschreibt,²¹ und dem sechsten der zwölf Einwände, aber dieser Befund erlaubt es nicht, Ḥiwi diese vier Einwände mit Gewissheit zuzuschreiben oder alle zwölf Einwände auf Ḥiwi zurückzuführen.²² Mit Sicherheit lässt sich lediglich zwischen der Frage, die Saadia Ḥiwi im *Kitāb al-Tamyiz* zuschreibt und die Judah ben Barzillai in seinem Kommentar zum *Sefer Yeḏira* zitiert,²³ und dem fünften der zwölf Einwände eine inhaltliche Übereinstimmung feststellen.

16 Nach Davidson, der davon ausgeht, dass Saadias Schrift insgesamt ca. 460 Strophen umfasst hat, liegt mit dem von ihm herausgegebenen Fragment ungefähr ein Sechstel der Schrift vor. Vgl. Davidson, *Saadia's Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 34. Vgl. dagegen Rosenthal, „Ḥiwi al-Balkhi“, *JQR* 38, 321 und Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 479–480.

17 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 144–149; Saadia, *Beliefs*, 173–179.

18 Rosenthal („Ḥiwi al-Balkhi“, *JQR* 38, 340), Stein („Ḥiwi al-Balkhi“, 221), Davidson (*Saadia's Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 22) und Malter (*Saadia Gaon*, 210) schreiben Ḥiwi die zwölf Einwände insgesamt zu; Graetz (*Geschichte der Juden*, 534) und Guttmann („Die Bibelkritik des Chiwi Albalchi“, 298) den ersten bis zehnten Einwand; Poznanski (*Teshuvot Rav Se'adya Ga'on*, 12–13) den vierten, siebten und elften der zwölf Einwände.

19 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 40; Saadia, *Beliefs*, 45.

20 Vgl. Strophe 28 des Fragments und den vierten Einwand, Strophe 41 und den siebten Einwand, Strophe 67 und den elften Einwand.

21 Vgl. Poznanski, „Miscellen über Saadja“, 732.

22 In Abschnitt II dieses Beitrags wird auf die Einwände 1–4 und 6–12 daher nur als Vergleichspunkte verwiesen.

23 Vgl. Davidson, *Saadia's Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 83.

II Ḥiwis Kritik an der Bibel

Die durch die Fragmente der Replik Saadias rekonstruierbaren Fragen und Einwände Ḥiwis²⁴ lassen sich wie folgt thematisch systematisieren:

1. Widersprüche zwischen zwei biblischen Stellen

Nach Ḥiwi gibt es einen Widerspruch zwischen Gen 22,17 und Dtn 7,7,²⁵ zwischen Ex 3,19 und Ex 6,1²⁶ sowie zwischen 1 Kg 7,13–14 und 2 Chron 2,12–13²⁷.

2. Unverständliche biblische Erzählungen

Was ist die Bedeutung der zerteilten Tiere in der in Gen 15 überlieferten Vision Abrahams?²⁸

3. Rational nicht nachvollziehbare Gebote

Für Ḥiwi ist die Beschneidung eine Verstümmelung.²⁹

4. Rationale Erklärung biblischer Wunder

Ḥiwi erklärt den Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer mit Moses Kenntnis von Ebbe und Flut.³⁰ Das Manna ist nach Ḥiwi die Wüstenpflanze Terenjabin.³¹ Ḥiwi liest das Wort קרן in Ex 34,29 nicht als *karan* (strahlen), sondern als *keren* (Horn): Bei seinem Abstieg vom Berg Sinai sei Moses Haut vom Fasten derart

24 Soweit nicht anders angegeben, beziehen sich die Stellenangaben im Folgenden auf Davidsons Edition des Fragments der Polemik Saadias gegen Ḥiwi.

25 Vgl. Strophe 43. Vgl. auch den zweiten und dritten der zwölf Einwände im dritten Kapitel des *Kitāb al-Amānāt*, nach denen sich 2 Sam 24,9 und 1 Chron 21,5 sowie 2 Kön 8,26 und 2 Chron 22,2 widersprechen.

26 Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 41, Vers 72; Zucker, “Notes to the New Fragments”, 332.

27 Auf diesen Widerspruch hat Ḥiwi nach einem anonymen Kommentar zu 1 Kg 7,13–14 aus dem 10. Jahrhundert hingewiesen. Vgl. Davidson, *Saadia’s Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 98.

28 Vgl. Strophe 44.

29 Vgl. Strophe 41. Vgl. auch den siebten der zwölf Einwände im dritten Kapitel des *Kitāb al-Amānāt*, der gegen die Beschneidung gerichtet ist, sowie den ersten Einwand, nach dem die biblischen Gebote nicht eingehalten werden müssen, da viele von ihnen nicht hinreichend begründet werden, und den zehnten Einwand, der das Gebot vom Genickbrechen eines Kalbes hinterfragt, wenn ein Leichnam aufgefunden wird, dessen Mörder unbekannt ist (vgl. Dtn 21,1–7).

30 Vgl. Abraham ibn Ezras langen Kommentar zu Ex 14,27 (*Perushe ha-Tora*, II, 94).

31 Vgl. Abraham ibn Ezras langen Kommentar zu Ex 16,13 (*Perushe ha-Tora*, II, 103). Vgl. auch seinen kurzen Kommentar zu Ex 16,15 (*Perushe ha-Tora*, II, 273).

ausgedorrt gewesen, dass sie einem ausgetrockneten Horn geglichen habe.³² Die Zauberer des Pharaos waren in der Lage, die wundersamen Handlungen des Mose und Aaron nachzuahmen,³³ d. h., sie beherrschten dieselben Zaubertricks.³⁴

5. Die Bibel lässt sich nicht mit einem rationalistischen Naturbild vereinbaren. Die Strafen, die Gott Adam, Eva und der Schlange auferlegt, sind für andere Geschöpfe der natürlichen Zustand. So gibt es neben der Schlange auch andere Tiere, die kriechen, und nicht nur die Frauen gebären unter Schmerzen.³⁵

6. Die biblischen Attribute Gottes

6.1 Anthropomorphismen

Ĥiwi führt die folgenden biblischen Anthropomorphismen an: Nach Ex 31,17 ruhte Gott sich nach vollbrachter Arbeit am siebten Tag aus; nach Gen 17,22 ging Gott hinauf, nach Gen 11,5 und Ex 19,20 stieg er herab,³⁶ nach Gen 18,8 aß Gott Fleisch und Brote.³⁷ Zudem werden Gott in der Bibel Affekte wie Freude,³⁸ Traurigkeit³⁹ und Zorn⁴⁰ zugeschrieben.⁴¹

6.2 Gott ist ungerecht

Warum verfluchte Gott die Erde wegen der Taten des ersten Menschen?⁴² Warum nahm Gott Abels Opfergabe an, nicht aber die Kains?⁴³ Warum wurden durch die Flut nicht allein die Menschen, sondern auch die Erde, die Vögel, das Gewürm und das Vieh vernichtet?⁴⁴ Warum ließ Gott aus der Generation der Flut Noah überleben?⁴⁵ Warum bestrafte Gott Sodom und Gomorra derart hart? Worin waren die Bewohner Sodoms und Gomorras frevelhafter als die Gebaliter, Ammoniter,

32 Vgl. Abraham ibn Ezras langen Kommentar zu Ex 34,29 (*Perushe ha-Tora*, II, 225).

33 Vgl. Ex 7,10–8,3.

34 Vgl. Fleischer, „A Fragment of Ĥiwi al-Balkhi’s Criticism“, 53, Vers 9–12.

35 Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 37, Vers 43–44.

36 Vgl. Strophe 21. Vgl. auch Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 39, Vers 26–27 und Ex 3,8.

37 Vgl. Strophe 51.

38 Vgl. Ps 104,31.

39 Vgl. Gen 6,6.

40 Vgl. Ps 30,6.

41 Vgl. Strophe 21.

42 Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 36, Vers 30–33; Gen 3,17.

43 Vgl. Strophe 5; Gen 4,3–5.

44 Vgl. Strophe 25; Gen 6,7.13.

45 Vgl. Strophe 26.

Amalekiter, Philister, Moabiter und Edomiter?⁴⁶ Warum bestrafte Gott die Nachkommen Lots für den Inzest, den er selbst zuließ, indem er die Aufnahme der Moabiter und Ammoniter in die Kultgemeinschaft untersagte?⁴⁷ Warum machte Gott die Nachkommen Esaus wohlhabender und zahlreicher als die Jakobs?⁴⁸ Warum erwählte Gott nur Israel? War ihm der Rest der Menschheit gleichgültig?⁴⁹

6.3 Gott ist nicht allwissend

Warum fragte Gott Kain, wo sein Bruder Abel sei, nachdem Kain Abel erschlagen hatte?⁵⁰ Wenn Adam nicht auf die Frage Gottes, wo er sei, geantwortet hätte, hätte Gott ihn nicht gefunden.⁵¹ Warum hielt Gott es für notwendig, Abraham einer Prüfung zu unterziehen?⁵²

6.4 Gott ist nicht allmächtig

Gott fürchtete sich vor Adam, nachdem dieser vom Baum der Erkenntnis gegessen hatte, und stieg deshalb herab, um ihn zu suchen.⁵³ Warum hat Gott Abel nicht vor Kain beschützt?⁵⁴ Warum hatte Gott vor den Erbauern des Turms zu Babel Angst?⁵⁵ Wenn JHWH bekannt und mächtig ist, warum fragt Pharao dann „Wer ist JHWH“?⁵⁶

6.5 Gott ist zornmütig

Der Ausdruck ⁵⁷אֵלֵינוּ אֵלֵינוּ bedeutet für Ḥiwi, dass Gott zornmütig ist.⁵⁸

⁴⁶ Vgl. Fleischer, “A Fragment of Ḥiwi al-Balkhi’s Criticism”, 53, Vers 1–3; Ps 83,7–8.

⁴⁷ Vgl. Fleischer, “A Fragment of Ḥiwi al-Balkhi’s Criticism”, 53, Vers 4–7. Vgl. Gen 19,30–38; Dtn 23,4.

⁴⁸ Vgl. Strophe 65.

⁴⁹ Vgl. Strophe 37.

⁵⁰ Vgl. Strophe 6; Gen 4,9.

⁵¹ Vgl. Abraham ibn Ezras langen Kommentar zu Gen 3,9 (*Perushe ha-Tora*, I, 169). Vgl. auch Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 36, Vers 18–21.

⁵² Vgl. Strophe 63.

⁵³ Diesen Einwand Ḥiwis zitiert der Karäer Japheth ben Eli in seinem Kommentar zu Gen 3,8. Vgl. Zucker, “Notes and Completions”, 1–2; Fleischer, “A Fragment of Ḥiwi al-Balkhi’s Criticism”, 52. Vgl. auch Strophe 1–3 der Replik Saadias.

⁵⁴ Vgl. Strophe 7.

⁵⁵ Vgl. Strophe 32.

⁵⁶ Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 40, Vers 46–47; Ex 5,2.

⁵⁷ Ex 34,6; Num 14,18; Joel 2,13; Jona 4,2; Ps 86,15.

⁵⁸ Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 35, Vers 1–2.

6.6 Gottes Pläne und Werke sind unvollkommen

Warum hat Gott geplant bzw. zugelassen, dass Jakob vier Frauen hatte und damit den Grund für den Streit zwischen den Stämmen gelegt? Denn wenn die zwölf Stämme Israels nur eine Mutter gehabt hätten, so wie sie einen Vater hatten, wären sie dann nicht weniger eifersüchtig aufeinander gewesen?⁵⁹ Warum hat Gott den Menschen aus den vier Elementen geschaffen, die auseinanderstreben?⁶⁰ Warum hat Gott den Menschen nicht mit einem reinen Körper geschaffen?⁶¹ Warum hat Gott die menschliche Seele in einem Körper eingesperrt?⁶² Warum lebt der Mensch nicht ewig?⁶³

6.7 Gottes Entscheidungen sind nicht nachvollziehbar und widersprechen dem gesunden Menschenverstand

Warum weilt die Schechina unter den Menschen und nicht unter den reinen Engeln?⁶⁴ Warum hat Gott Mose ausgewählt, als sein Gesandter zum Pharao zu gehen, und keine höhergestellte, bedeutendere Person?⁶⁵ Nachdem Mose beim Pharao vorgesprochen hatte, verschlechterte sich die Situation der Israeliten in Ägypten.⁶⁶ Warum verhärtete Gott das Herz des Pharao?⁶⁷

59 Vgl. Strophe 69.

60 Diese Frage wird Hiwi in dem Genesis-Kommentar des Karäers Jacob al-Kirkisani zugeschrieben. Vgl. Zucker, “Notes and Completions”, 3–4.

61 Vgl. Strophe 16.

62 Diese Frage wird Hiwi in Jacob al-Kirkisanis Genesis-Kommentar zugeschrieben. Vgl. Zucker, “Notes and Completions”, 3–4.

63 Vgl. Strophe 12.

64 Vgl. die Frage, die Saadia Hiwi im *Kitāb al-Tamyīz* zuschreibt und die Judah ben Barzillai in seinem Kommetar zum *Sefer Yeẓira* zitiert (Davidson, *Saadia’s Polemic against Hiwi al-Balkhi*, 83) und den fünften der zwölf Einwände im *Kitāb al-Amānāt*. – Vgl. auch den achten Einwand, nach dem rational nicht nachvollziehbar ist, warum durch die Asche der roten Kuh jemand, der unrein ist, rein werden kann und gleichzeitig jemand, der rein ist, unrein. Vgl. Num 19.

65 Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 39–40, Vers 28–33; Zucker, “Notes to the New Fragments”, 330–331.

66 Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 41, Vers 60.

67 Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 41, Vers 62–63; Ex 7,3; 7,13–14; 7,22; 8,11; 8,15; 8,28; 9,7; 9,12; 9,34–35; 10,1; 10,20; 10,27; 13,15; 14,4.

6.8 Gott unterstützt das Böse

Warum hat Gott den Menschen mit schlechten Eigenschaften geschaffen,⁶⁸ ihm frevelhafte Gedanken eingepflanzt⁶⁹ und ihn nicht vom bösen Trieb befreit?⁷⁰

6.9 Gott bedient sich der Magie

Die Änderung des Namens „Abram“ in „Abraham“⁷¹ ist für Ḥiwi Namensmagie.⁷²

6.10 Gott lässt Leid zu

Warum gibt es Hunger, Krankheit, Furcht, Gewalttätigkeit, Zerstörung, Hitze und Kälte?⁷³ Warum hat Gott nicht vom Richten und Vergelten abgelassen?⁷⁴ Warum bürdete Gott den Nachkommen Abrahams, die keine Sünden begangen hatten, die Knechtschaft in Ägypten auf,⁷⁵ und warum mussten die Israeliten während der Knechtschaft in Ägypten so viel leiden?⁷⁶ Warum musste Jakob so großes Leid ertragen, z. B. den Tod Rachels und den vermeintlichen Tod Josefs?⁷⁷ Hat die Geburt Jischmaels die Unterdrückung Israels nicht verdoppelt, d. h.: Wenn Jischmael nicht geboren worden wäre, hätte Israel dann nicht bedeutend weniger gelitten?⁷⁸

6.11 Gott ist unbeständig und inkonsequent

Obwohl Gott Adam verkündete, dass er sterben werde, wenn er vom Baum der Erkenntnis esse,⁷⁹ starb dieser nicht, nachdem er von der Frucht des Baumes gegessen hatte.⁸⁰ Warum setzte Gott nur eine Feindschaft zwischen der Schlange und der Frau fest?⁸¹ Gott setzte die Schlange und den Menschen einander entgegen, schuf aber eine Verbindung zwischen beiden über den Staub: Er ordnete an,

68 Diese Frage wird Ḥiwi in Jacob al-Kirkisanis Genesis-Kommentar zugeschrieben. Vgl. Zucker, “Notes and Completions”, 3–4.

69 Vgl. Strophe 19.

70 Vgl. Strophe 30.

71 Vgl. Gen 17,5; Neh 9,7.

72 Vgl. Strophe 42.

73 Vgl. Strophe 10.

74 Vgl. Strophe 24.

75 Vgl. Strophe 47.

76 Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 38–39, Vers 1–15.

77 Vgl. Strophe 70.

78 Vgl. Strophe 50.

79 Vgl. Gen 2,17.

80 Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 35, Vers 14–17; Zucker, “Notes to the New Fragments”, 329.

81 Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 38, Vers 66; Gen 3,15.

dass die Schlange alle Tage ihres Lebens Staub fressen solle,⁸² und vom Menschen heißt es: *Denn Staub bist du und zum Staub sollst du zurückkehren* (Gen 3,19)?⁸³ Gott schuf den Menschen, bereute jedoch später, ihn geschaffen zu haben.⁸⁴ Gott hatte Abraham versprochen, dass er seinen Nachfahren Kanaan geben werde. Warum schwor er später, dass er sie das Land nicht betreten lassen werde?⁸⁵ Gott segnete seine Geschöpfe zunächst, damit sie sich die Erde untertan machen.⁸⁶ Später hingegen war er ihnen nicht mehr gewogen und vernichtete sie mit der Flut.⁸⁷ Gott hat seinen Schwur, dass Abrahams Nachkommen unzählig wie der Staub auf der Erde und die Sterne am Himmel sein werden,⁸⁸ gebrochen, denn tatsächlich sind die Israeliten mehrfach gezählt worden.⁸⁹

6.12 Gott mag Blut und Opfer

Warum nimmt Gott den Geruch der Opfer als Wohlgeruch an und lässt sich durch ihn beschwichtigen?⁹⁰ Warum fordert Gott Opfer, wenn er keine Nahrung braucht; warum fordert er Schaubrote, wenn er nicht isst, und warum schreibt er das Anzünden von Kerzen vor, wenn er Prunk nicht nötig hat?⁹¹ Gott ist bestechlich: Nachdem Abraham ihm Fleisch und Brot vorgesetzt hatte, verkündete Gott ihm, dass Sarah einen Sohn gebären werde.⁹²

82 Gen 3,14.

83 Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 37, Vers 38–41; Zucker, “Notes to the New Fragments”, 330.

84 Vgl. Strophe 20; Gen 6,6.

85 Diese Frage wird Ḥiwi in einem anonymen Kommentar zu Numeri aus dem 10. Jahrhundert zugeschrieben. Vgl. Davidson, *Saadia’s Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 95–96. Vgl. Gen 12,7; Num 14,23.

86 Vgl. Gen 1,28.

87 Vgl. Strophe 22; Gen 7,23.

88 Vgl. Gen 13,16; 15,5.

89 Diesen Einwand Ḥiwis zitiert ein anonymes Kommentar zur *Wa-yishlah*. Vgl. Zucker, “Notes and Completions”, 2–3. Vgl. auch Strophe 43 der Replik Saadias.

90 Vgl. Strophe 28; Gen 8,21. Vgl. auch den vierten der zwölf Einwände im dritten Kapitel des *Kitāb al-Amānāt*, der gegen die Opfervorschriften gerichtet ist.

91 Diese Frage schreibt Salmon ben Yeruḥim Ḥiwi in seinem Kommentar zu Koh 7,16 zu. Vgl. Davidson, *Saadia’s Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 94–95. Vgl. auch den sechsten der zwölf Einwände im *Kitāb al-Amānāt*, der gegen die Vorschriften für das Stiftszelt gerichtet ist.

92 Vgl. Strophe 51; Gen 18.

6.13 Die Bibel lässt die Existenz mehrerer Götter zu

Die Formulierung „JHWH, der Gott der Hebräer“⁹³ beinhaltet für Ḥiwi die Aussage, dass die anderen Völker eigene Götter haben.⁹⁴ Gott hat die Nationen zwischen sich und seinem Teilhaber aufgeteilt.⁹⁵ Der biblische Gott ist nicht der einzige Gott oder die höchste Gottheit, da der vom biblischen Gott nicht auserwählte Teil der Menschheit eigene Götter hat.⁹⁶ Gott ist mit den in Gen 18,1–22 erwähnten drei Männern identisch.⁹⁷

6.14 Gott hat die Welt nicht aus dem Nichts erschaffen

Nach Ḥiwi sind das *Tohu* und *Bohu* das Material, aus dem Gott die Welt erschaffen hat.⁹⁸

III Ḥiwis Traditionskritik im Spiegel der rabbinischen Tradition

Einige der Fragen und Einwände, die Ḥiwi im 9. Jahrhundert gegen die Autorität der Bibel vorgebracht hat, waren in der jüdischen Tradition durchaus nicht neu, sondern finden sich zu einem Teil bereits in rabbinischen Auslegungen als exegetische Probleme, die mit Hilfe der rabbinischen Hermeneutik gelöst werden. Nur einige Beispiele seien dazu genannt:

Zu 6.1 und 6.13:

Nach bBM 86b waren die drei Männer, die nach Gen 18,2–22 Abraham besucht haben, die Engel Michael, Gabriel und Rafael,⁹⁹ die nur den Anschein erweckt hätten, als äßen oder tranken sie.¹⁰⁰

93 Ex 3,18.

94 Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 40, Vers 40–41.

95 Diese Auslegung von Dtn 32,9 wird Hiwi in Samuel ben Ḥofnis Kommentar zur Parascha *Ha'azinu* zugeschrieben. Vgl. Ben-Shammai, “New Findings”, 316–317.

96 Vgl. Strophe 37.

97 Vgl. Strophe 50.

98 Ḥiwis Kritik an der Vorstellung einer creatio ex nihilo lässt sich rekonstruieren aus der Strophe 65, Saadia, *Amānāt*, 40; Saadia, *Beliefs*, 45, und Pseudo-Baḥyas *Kitāb Ma'ānī al-Nafs* (vgl. Davidson, *Saadia's Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 99).

99 Vgl. auch SifDev § 38, BerR 48,9.

100 Vgl. auch BerR 48,14.

Zu 6.2:

Die Frage, warum die Tiere gemeinsam mit den Menschen durch die Flut vernichtet wurden, wird in bSan 108a mit einem Gleichnis beantwortet:

Und er vernichtete alles Wesen, das auf dem Erdboden war. (Gen 7,23)

Worin hat das Vieh gesündigt, wenn der Mensch gesündigt hat?

Im Namen des R. Jehoschua ben Qarcha wird gelehrt:

Ein Gleichnis über einen Mann, der für seinen Sohn einen Hochzeitsbaldachin gefertigt und alle möglichen Speisen für das Festmahl vorbereitet hatte. Als sein Sohn nach [einigen] Tagen starb, stand er auf und stieß den Hochzeitsbaldachin um. Er sagte: Dies alles habe ich nur für meinen Sohn gemacht. Was soll ich nun, wo er gestorben ist, mit dem Baldachin? Ebenso sprach der Heilige, gepriesen sei er: Dies alles, Vieh und Wild, habe ich nur für den Menschen geschaffen. Was soll ich nun, wo der Mensch sündigt, mit Vieh und Wild?

Zu 6.8:

Der böse Trieb wird in bBer 61a mit dem Argument gerechtfertigt, dass er – wie der gute Trieb – Teil der Schöpfung sei und damit wie alles von Gott Geschaffene letztlich gut sei:

R. Nahman bar R. Chisda legte aus:

Warum ist [in dem Vers] *Und der Herr, Gott, bildete den Menschen* (Gen 2,7) [das Wort ‚bildete‘ [ייצר]] mit zwei Jod geschrieben?

Weil der Heilige, gepriesen sei er, zwei Triebe [im Menschen] geschaffen hat, einen guten Trieb [יצר רע] und einen bösen [יצר טוב].

Als Mittel gegen den bösen Trieb hat Gott nach bQid 30b die Tora geschaffen.¹⁰¹

Zu 6.9:

Die Änderung des Namens „Abram“ in „Abraham“ wird in bBer 13a folgendermaßen erklärt: „Zunächst war er Vater von Aram, später wurde er Vater der ganzen Welt.“¹⁰²

Zu 6.12:

Hinsichtlich der Frage Hiwis, warum Gott Opfer fordere, wenn er keine Nahrung brauche, ist insbesondere bMen 110a von Bedeutung:

Vielleicht sagst du, dass er [Gott] [das Opfer] zum Essen benötigt.

Die Bibel lehrt:

101 Vgl. auch BerR 9,7, bSuk52a/b.

102 Vgl. auch tBer 1,12.

Wenn ich hungerte, bräuchte ich es dir nicht zu sagen, denn mein ist der Erdkreis und seine Fülle. (Ps 50,12)

Zudem heißt es:

Denn mein sind alle Tiere des Waldes, das Vieh auf tausend Bergen. Ich kenne jeden Vogel der Berge, und, was sich auf dem Feld bewegt, ist bei mir. Soll ich [etwa] das Fleisch von Stieren essen oder das Blut von Böcken trinken? (Ps 50, 10–11,13)

Ich habe euch nicht geboten, Opfer darzubringen, damit ihr sagt: Ich werde seinen Willen erfüllen, damit er meinen Willen erfüllt. Nicht um meinetwillen bringt ihr Opfer da, sondern um euretwillen, wie es heißt:

Zu eurem Wohlgefallen sollt ihr es opfern. (Lev 19,5)¹⁰³

Auch wenn offen bleiben muss, wie fundiert Ḥiwis Kenntnisse der rabbinischen Literatur waren,¹⁰⁴ ist – gerade weil sein Wirkkreis sehr wahrscheinlich vorrangig Babylonien war¹⁰⁵ – davon auszugehen, dass Ḥiwi zumindest mit der Lehre von der Einheit von schriftlicher und mündlicher Tora sowie mit der Existenz einer spezifisch rabbinischen Hermeneutik vertraut war und wusste, dass in der rabbinischen Exegese auf der Grundlage der rabbinischen Hermeneutik Widersprüche innerhalb der Bibel harmonisiert sowie Unverständlichkeiten und Unklarheiten aufgelöst werden. Indem Ḥiwi die rabbinischen Auslegungen vollständig übergeht und seine Fragen stellt, ohne die rabbinischen Auslegungen zu berücksichtigen, macht er implizit deutlich, dass für ihn die rabbinische Auslegungstradition insgesamt keine Gültigkeit besitzt. Es ist daher zu kurz gegriffen, in Ḥiwi nur einen radikalen Bibelkritiker zu sehen – er ist auch ein Kritiker der rabbinischen Tradition.¹⁰⁶

103 Vgl. auch SifBam § 143.

104 Nach Baron war Ḥiwi “deeply indebted to the Jewish Aggadah”: “In fact, he often presupposed a rabbinic interpretation of the biblical stories as if it were part and parcel of the Bible itself. In his question, for example, as to why Isaac so willingly submitted to his intended sacrifice, he evidently assumed, with the rabbis, that Isaac was a grown man (according to some traditions aged thirty-seven) and fully aware of the danger.” (*A Social and Religious History of the Jews*, 299–300) Baron geht dabei, wie Davidson (*Saadia’s Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 72, Anm. 235) und Gil (*Ḥiwi ha-Balkhi*, 95) davon aus, dass die Strophen 61 und 62 der überlieferten Polemik Saadias gegen Ḥiwi auf Isaak zu beziehen sind. Es erscheint aber plausibler, die beiden Strophen auf Abraham zu beziehen: Warum widersetzte sich Abraham nicht Gottes Gebot, seinen Sohn zu opfern? Vgl. Poznanski, *Teshuvot Rav Se’adya Ga’on*, 36; Rosenthal, “Ḥiwi al-Balkhi”, *JQR* 38, 338. Selbst wenn man die beiden Strophen auf Isaak bezieht, bleibt dennoch offen, wie fundiert Ḥiwis Kenntnisse der rabbinischen Tradition waren.

105 Vgl. Abschnitt I dieses Beitrags.

106 Jakob Guttman kommt in seinem Aufsatz „Die Bibelkritik des Chiwi Albalchi“, in dem er Parallelen zwischen den ersten zehn der zwölf Einwände am Ende des dritten Kapitels des *Kitāb al-Amānāt* und der rabbinischen Literatur nachweist, zu dem Schluss: „Ein besseres Mittel, um seine eigene Autorität zu heben, konnte Chiwi nicht leicht finden, als indem er sich mit der Auto-

IV Saadias polemische Replik auf Ḥiwi

Zu Saadias zahlreichen polemischen Schriften, die vornehmlich gegen die Karäer gerichtet sind,¹⁰⁷ gehört auch seine zwischen 926 und 927 verfasste Replik auf Ḥiwis 200 Fragen und Einwände. Dass sich Saadia noch nach mehr als 60 Jahren nach dem Beginn der Verbreitung der Schrift Ḥiwis herausgefordert fühlte, alle 200 Fragen und Einwände Ḥiwis zu widerlegen, ist ein Beleg für die breite Rezeption, die Ḥiwis Traditionskritik erfahren haben muss.¹⁰⁸ Im Folgenden wird Saadias Antwort auf je eine Frage Ḥiwis aus jedem Themenkomplex exemplarisch angeführt. Dabei werden auch argumentative Parallelen zu Saadias 933 verfasstem *Kitāb al-Amānāt* berücksichtigt, seinem durch den mutazilitischen Kalām geprägten religionsphilosophischen Hauptwerk.¹⁰⁹ Dieses Werk habe er mit dem Ziel verfasst, so Saadia in der Einleitung, die innerhalb des zeitgenössischen Judentums existierenden Zweifel an der jüdischen Religion zu zerstreuen und den Glauben insgesamt zu stärken.¹¹⁰

Zu 1:

Für Saadia besteht kein Widerspruch zwischen Gen 22,17 und Dtn 7,7, da die Nachfahren Abrahams zwar so zahlreich wie die Sterne gewesen seien, in ihren eigenen Augen aber am geringsten unter allen Völkern. Zudem seien niemals alle Nachfahren Abrahams vollständig gezählt oder verzeichnet worden.¹¹¹

Zu 2:

Nach Saadia symbolisieren die zerteilten Tiere in der Vision Abrahams die Auferstehung der Toten.¹¹²

rität des Talmud und Midrasch zu decken suchte.“ (267) Abgesehen davon, dass diese zehn Einwände Ḥiwi nicht mit Sicherheit zuzuschreiben sind (vgl. Abschnitt I dieses Beitrags), lässt sich Guttmanns Schlussfolgerung auch nicht auf die 200 Fragen und Einwände Ḥiwis übertragen, denn Ḥiwi hätte seine Schrift nur dann mit Hilfe der rabbinischen Tradition zu legitimieren versucht, wenn er diese affirmativ einbezogen und nicht in ihrer Gesamtheit unberücksichtigt gelassen hätte.

107 Vgl. Malter, *Saadia Gaon*, 260–267.

108 Von der breiten Rezeption der Traditionskritik Ḥiwis zeugt auch der Bericht eines Schülers Saadias. Vgl. Zucker, *Rav Saadya Gaon's Translation of the Torah*, 20–21. Zu der Rezeption Ḥiwis vgl. auch Abschnitt IV dieses Beitrags.

109 Vgl. hierzu insb. Stroumsa, “Saadya and Jewish Kalam”, 71–90.

110 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 7; Saadia, *Beliefs*, 9.

111 Vgl. Strophe 43.

112 Vgl. Strophe 44–45.

Zu 3:

Saadia rechtfertigt die Beschneidung mit dem Argument, dass sie den Mann von etwas Hinzugefügtem befreie.¹¹³ Dieses Argument führt Saadia auch im dritten Kapitel des *Kitāb al-Amānāt* an,¹¹⁴ in dem er die religiösen Gebote rational zu begründen versucht und in Vernunftgebote einerseits und Offenbarungsgebote andererseits unterteilt. Zu den Vernunftgeboten zählt Saadia die rational begründbaren Vorschriften, deren Erfüllung der Mensch allein auf der Grundlage der Vernunft für notwendig hält. Zu den Offenbarungsgeboten, die nach Saadia die Vernunftgebote ergänzen, gehören die Vorschriften, die nicht rational begründbar, sondern ausschließlich durch die Offenbarung gerechtfertigt sind, wobei Saadia versucht, letztlich auch den Offenbarungsgeboten einen mit der Vernunft übereinstimmenden Sinn zu verleihen.¹¹⁵ Nicht Gott, der die Befolgung der Gebote belohnt, ist nach Saadia auf ihre Erfüllung durch den Menschen angewiesen, sondern die Erfüllung der Gebote dient einzig dem Wohl des Menschen selbst.¹¹⁶

Zu 4:

Es ist nicht überliefert, wie Saadia in seiner Replik auf Ḥiwis rationale Erklärung der biblischen Wunder eingegangen ist. Jedoch betont Saadia im *Kitāb al-Amānāt*, dass sich die Überlieferung in Bezug auf die Wunder nicht irren könne. Übernatürliche Wunder seien notwendig als göttliche Fingerzeige und Bekräftigung der Offenbarung. Sie lehrten den Menschen Erkenntnisse, zu denen er sich allein gar nicht oder nur langsam vorarbeiten könne.¹¹⁷ Das Manna ist für Saadia im *Kitāb al-Amānāt* das größte aller biblischen Wunder, da es kein einmaliges, sondern ein fortdauerndes Wunder gewesen sei. Die Erzählung über das Manna hätte sich

113 Vgl. Strophe 41.

114 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 147; Saadia, *Beliefs*, 177. Der Einwand gegen die Beschneidung, den Saadia im *Kitāb al-Amānāt* zu entkräften versucht, zielt allerdings in eine etwas andere Richtung als der von Ḥiwi vorgebrachte. Wie kann es sein, so der Einwand im *Kitāb al-Amānāt*, dass der Körper des Menschen, wenn er auf die Welt kommt, nicht vollkommen ist und erst dadurch, dass etwas von ihm weggeschnitten wird, vollkommen wird?

115 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 118–119, 120–122; Saadia, *Beliefs*, 140–141, 143–45.

116 Dies versucht Saadia u. a. mit dem folgenden Vergleich zu verdeutlichen: “Reason [...] deems it proper for a wise man to give employment to an individual who performs a certain function and to pay him a wage for it, merely in order to confer a benefit upon him, since this is something that redounds to the benefit of the worker without hurting the employer.” (*Amānāt*, 117; *Beliefs*, 139).

117 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 26–29; Saadia, *Beliefs*, 29–33.

nach Saadia nicht in der Überlieferung halten können, wenn sie nicht wahr wäre, gerade weil sie so unglaublich sei.¹¹⁸

Zu 5:

Saadia argumentiert, dass die Skorpione den Menschen schon vor der Schlange gebissen hätten und dass das Vieh schon unter Schmerzen geboren habe, als die Frauen noch keinen Geburtsschmerz gekannt hätten. Indem Gott die Schlangen mit den Skorpionen und die Frauen mit dem Vieh auf eine Stufe gestellt habe, habe er beide bestraft.¹¹⁹

Zu 6.1:

Saadia bestreitet, dass Gott in der Bibel menschliche Eigenschaften zugeschrieben würden. Die von Ĥiwi als Anthropomorphismen angeführten Verben deutet er kausativ: „Er [Gott] ruhte und schöpfte Atem“¹²⁰ ist nach Saadia als ‚er ließ ruhen und Atem schöpfen‘ zu verstehen; „er [Gott] stieg hinauf“¹²¹ und „er stieg herab“¹²² als ‚er ließ hinauf- und herabsteigen‘.¹²³ „Er freute sich“¹²⁴ bedeutet nach Saadia, dass Gott ‚erfreute‘.¹²⁵ Analog sind nach Saadia auch die auf Gott bezogenen Ausdrücke wie „sein Zorn“¹²⁶ zu interpretieren.¹²⁷

Ausführlich behandelt Saadia die biblischen Anthropomorphismen im zweiten Kapitel des *Kitāb al-Amānāt*, in dem er die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes zu beweisen versucht, und, als notwendige Konsequenz daraus, einen von Anthropomorphismen gereinigten Gottesbegriff entfaltet. Auch hier deutet er die biblischen Anthropomorphismen um, allerdings nicht mehr, wie in der Polemik gegen Ĥiwi, im Sinne einer kausativen Interpretation. Stattdessen erklärt er die konkreten Ausdrücke in der körperlichen Rede von Gott als Allegorien.¹²⁸ Ent-

118 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 26; Saadia, *Beliefs*, 29–30.

119 Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 37–38, Vers 54–57.

120 Ex 31,17.

121 Gen 17,22.

122 Gen 11,5.

123 Vgl. Strophe 21.

124 Ps 104,31.

125 Vgl. Strophe 21.

126 Ps 30,6.

127 Vgl. Strophe 21.

128 “Such statements [...] are instances of the usage of language and its extension, each of them pointing to some idea [in connection with God]. As for their interpretation, it is such as we find it to be matters other than those pertaining to the Creator. Thus we know that it is really of the nature and the peculiarity of language thus to extend and transfer meanings and employ figures of speech.” (Saadia, *Amānāt*, 100; Saadia, *Beliefs*, 117).

sprechend bezeichnet z. B. der auf Gott bezogene Ausdruck „Haupt“¹²⁹ nach Saadia die Erhabenheit Gottes, wobei er darauf verweist, dass in der Bibel selbst diese allegorische Deutung bereits angelegt sei, sich auf Ps 3,4 [Du, Gott, bist] meine Ehre und der Erhöher meines Hauptes berufend.¹³⁰ Um die biblischen Anthropomorphismen als bildhafte Rede zu erweisen, entwickelt Saadia anhand der zehn aristotelischen Kategorien sein Bild eines unkörperlichen, ewigen, überzeitlichen, nicht räumlichen und nicht lokalisierbaren Gottes. Gott wirkt nach Saadia nicht durch körperliche Bewegung, sondern allein durch sein Wollen.¹³¹ Auf diese Weise erklärt Saadia im *Kitāb al-Amānāt* auch, anders als in seiner Replik auf Ḥiwi, den biblischen Ausdruck „und er [Gott] ruhte“.¹³²

Zu 6.2:

Auf Ḥiwis Frage, warum durch die Flut nicht allein die Menschen, sondern auch die Erde, die Vögel, das Gewürm und das Vieh vernichtet worden seien, antwortet Saadia, dem Gleichnis in bSan 108a ähnlich,¹³³ dass die Erde, die Vögel, das Gewürm und das Vieh zur Ehre des Menschen geschaffen worden seien und dieselben Anlagen wie dieser hätten. Aus diesem Grund habe die Erde und alles, was auf ihr lebte, vernichtet werden müssen.¹³⁴

Ḥiwis Behauptung der Ungerechtigkeit Gottes versucht Saadia in ihrer Gesamtheit mit dem Verweis auf die zwei Welten und die Belohnung bzw. Vergeltung in der kommenden Welt zu entkräften. Saadia argumentiert, wie auch ausführlich im fünften und neunten Kapitel des *Kitāb al-Amānāt*, dass der Mensch auf Grund der Gerechtigkeit Gottes in der kommenden Welt für seine Taten belohnt oder bestraft werde.¹³⁵

Zu 6.3:

Die Prüfung Abrahams ist nach Saadia kein Beweis dafür, dass Gott nicht allwissend sei: Gott wisse alles, was geschehen werde, deshalb bedürfe er keiner Prüfungen um seiner selbst willen, sondern Prüfungen seien nur um der Menschen willen notwendig.¹³⁶ Der Ausdruck „Nun weiß ich [ידעתו] [, dass du gottesfürch-

129 Jes 59,17.

130 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 101; Saadia, *Beliefs*, 118.

131 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 108–109; Saadia, *Beliefs*, 127.

132 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 109; Saadia, *Beliefs*, 127–128.

133 Vgl. Abschnitt III dieses Beitrags.

134 Vgl. Strophe 25.

135 Vgl. Strophe 7–9. Vgl. auch Strophe 72.

136 Vgl. Strophe 63.

tig bist]¹³⁷ ist nach Saadia zu verstehen als „[Nun] habe ich bekannt gemacht [הודעתי] [,dass du gottesfürchtig bist].“¹³⁸

Zu 6.4:

Hiwis Behauptung, dass Gott sich vor Adam gefürchtet habe, versucht Saadia mit dem Argument zu entkräften, dass Gott Adam hätte sterben lassen, wenn er sich vor ihm gefürchtet hätte.¹³⁹

Zu 6.5:

Hiwis Interpretation von ארך אפים als ‚zornmütig‘ hält Saadia entgegen, dass dieser Ausdruck im Gegenteil bedeute, dass Gott mäßigend und langmütig sei.¹⁴⁰

Zu 6.6:

Hiwis Argument für die Unvollkommenheit von Gottes Plänen und Werken, dass die zwölf Stämme miteinander in Frieden gelebt hätten, wenn sie nur eine Mutter gehabt hätten, hält Saadia entgegen, dass Jakob und Esau zwar von einem Vater und einer Mutter abstammten, aber dass Esau dennoch an Jakob Rache nehmen und ihn töten wollte.¹⁴¹

Zu 6.7:

Auf Hiwis Frage, warum Gott das Herz des Pharaos verhärtete, antwortet Saadia, dass Gott Pharaos und sein Volk durch die Pest unmittelbar hätte vernichten können, wenn er es gewollt hätte. Die Plagen, die als Folge von Pharaos Verhalten aufgetreten sind, sollen nach Saadia allen, die Gott leugnen, als mahnendes Beispiel dienen.¹⁴²

Zu 6.8:

Den bösen Trieb rechtfertigt Saadia, wie bBer 61a,¹⁴³ als essentiellen Bestandteil der Schöpfung. Mit seiner Frage, warum Gott den bösen Trieb nicht beseitigt habe, fordere Hiwi, so Saadia, letztlich die Abschaffung der Ge- und Verbote.¹⁴⁴

137 Gen 22,12.

138 Strophe 64.

139 Vgl. Strophe 2–3.

140 Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 35, Vers 3–5.

141 Vgl. Strophe 69; Gen 27,41–42.

142 Vgl. Schirmann, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*, 41, Vers 62–73. Vgl. auch Saadia, *Amānāt*, 164; Saadia, *Beliefs*, 198–199.

143 Vgl. Abschnitt III dieses Beitrags.

144 Vgl. Strophe 30.

Zu 6.9:

Gott hat nach Saadia den Namen ‚Abram‘ in ‚Abraham‘ geändert, weil ihm Abram teuer gewesen sei und er ihm daher mit der Namensänderung eine Gunst erweisen wollte. Gegen Ḥiwis Deutung der Namensänderung als Magie wendet Saadia ein, dass Gott keine Zauberei betreibe, wofür er als Beleg den Namenswechsel von ‚Jakob‘ zu ‚Israel‘ anführt, indem er Num 23,23 zitiert: *Es ist keine Zauberei in Jakob und keine Wahrsagerei in Israel.*¹⁴⁵

Zu 6.10:

Auf Ḥiwis Frage nach dem Warum des menschlichen Leids antwortet Saadia, dass Gott seine Geschöpfe nur zu ihrem Besten züchtige. Saadia vertritt in seiner Replik auf Ḥiwi, wie auch im *Kitāb al-Amānāt*,¹⁴⁶ die Ansicht, dass Gott die Menschen leiden lasse, damit sie den Schmerz der Züchtigungen kennen und daher davon abließen, zu sündigen. Die Menschen wüssten nicht, was eine Züchtigung ist, wenn Gott ihnen Leid ersparte.¹⁴⁷

Zu 6.11:

Dass Gott seine Geschöpfe zunächst gesegnet hat, damit sie sich die Erde untertan machen, sie jedoch später mit der Flut, die er über die Generation Noahs brachte, vernichtet hat, lässt Saadia nicht als Beleg für Gottes Unbeständigkeit und Inkonsistenz gelten: Gott hat, nach Saadia, seine Geschöpfe gesegnet, damit sie sich die Erde untertan machen, obwohl er wusste, dass sie später sündigen würden. Nach Saadia sollte ihr Schicksal eine Mahnung für alle Zeiten sein, damit sich der Gläubige, wenn er an das Schicksal der Generation der Flut denke, mit dem Begehen von Sünden zurückhalte.¹⁴⁸

Zu 6.12:

In Bezug auf die Opfer argumentiert Saadia mit Lev 17,11, wo es heißt, dass die Seele des Fleisches im Blut sei. Die Menschen müssten daher Blut als Sühneopfer auf dem Altar darbringen, um sich zu vergegenwärtigen, dass sie selbst Fleisch sind, eine Einsicht, die sie demütig machen und züchtigen soll.¹⁴⁹ Zur Verteidigung der Opfer führt Saadia dieses Argument im *Kitāb al-Amānāt* breiter aus: Das Tieropfer solle den Menschen erkennen lassen, dass seine Seele im Blut sei, damit

145 Vgl. Strophe 42.

146 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 153–154; Saadia, *Beliefs*, 184–185.

147 Vgl. Strophe 11.

148 Vgl. Strophe 22.

149 Vgl. Strophe 29.

sich der Mensch besinne und nicht sündige und so verhindere, dass sein Blut ebenso vergossen und sein Fett ebenso verbrannt werde.¹⁵⁰ Zudem hält Saadia dem gegen das Opfern von Tieren vorgebrachten Einwand, dass die Tiere durch das Schlachten Schmerzen erlitten, eine mutazilitische Lehre entgegen, nach der die Schmerzen der Tiere in der kommenden Welt vergolten würden.¹⁵¹

Zu 6.13: *Gottes

Ĥiwis Gleichsetzung* mit den drei Männern aus Gen 18,1–22 stellt für Saadia eine Lüge dar, da es, so Saadia, der rabbinischen Auslegung folgend, ausdrücklich heiÙe: „Und die Engel Gottes wandten sich und gingen, Abraham aber stand noch vor Gott.“¹⁵² Die Erscheinung Gottes, die Abraham als erstes gesehen hat, ist nach Saadia nicht mit den drei Männern identisch,¹⁵³ da Abraham nach Gen 18,22 immer noch vor Gott stand, nachdem diese bereits gegangen waren.¹⁵⁴ Daher sei auch Ĥiwis Behauptung unzulässig, dass Gott getrunken und gegessen habe.

Zu 6.14:

Saadias Entgegnung auf Ĥiwis Kritik an der Vorstellung einer *creatio ex nihilo*, auf die Saadia auch im *Kitāb al-Amānāt* verweist,¹⁵⁵ ist in den überlieferten Fragmenten der Polemik nicht enthalten. In dem ersten Traktat des *Kitāb al-Amānāt*, dem Traktat über die Schöpfung, bringt Saadia jedoch philosophische und exegetische Argumente für eine *creatio ex nihilo* und gegen die konkurrierenden Theorien vor. Gen 1,2 beschreibt nach Saadia lediglich den unmittelbaren Zustand nach der durch den vorangehenden Vers zum Ausdruck gebrachten Schöpfung aus dem Nichts. Alle anderen Aussagen bezeichneten nur die weiteren Schritte.¹⁵⁶

V Fazit zu Saadias Replik auf Ĥiwis

Die exemplarisch angeführten Antworten Saadias auf Ĥiwis Fragen und die Parallelen im *Kitāb al-Amānāt* lassen klar erkennen, dass sich wesentliche Argumente des religionsphilosophischen Hauptwerkes Saadias bereits in seiner Polemik

150 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 145; Saadia, *Beliefs*, 175–176.

151 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 145; Saadia, *Beliefs*, 175.

152 Strophe 52. Vgl. Gen 18,22.

153 Vgl. Gen 18,1–2.

154 Vgl. Strophe 52–53. Diese Deutung von Gen 18,1–22 gibt Saadia auch im *Kitāb al-Amānāt*. Vgl. Saadia, *Amānāt*, 94; Saadia, *Beliefs*, 108.

155 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 40; Saadia, *Beliefs*, 45.

156 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 59–60; Saadia, *Beliefs*, 68–69.

gegen Ḥiwi finden. Insbesondere Saadias durch den mutazilitischen Kalām beeinflusste Überzeugung von der ontologischen Einheit Gottes und seiner absoluten Gerechtigkeit sowie die Verbindung zwischen göttlicher Gerechtigkeit und der Vergeltung in der kommenden Welt sind bereits in seinen Antworten auf Ḥiwi erkennbar. Vor dem Hintergrund ihrer Ausführungen im *Kitāb al-Amānāt* gewinnen Saadias Argumente in seiner Replik auf Ḥiwi an Schärfe.

Saadias Argumente gegen Ḥiwis Traditionskritik und die Entfaltung dieser Argumente im *Kitāb al-Amānāt* zeigen deutlich, dass Ḥiwis Kritik an der überlieferten Tradition – ebenso wie die Auseinandersetzung mit den Karäern – als wesentlicher Impuls, wenn nicht sogar als Ausgangspunkt für Saadias Neuinterpretation des Judentums gewirkt hat. Die rationalistische Neuinterpretation des Judentums, die Saadia mit seinem gleichzeitigen Anliegen, als Apologet der rabbinischen Tradition zu wirken und diese vor Kritik zu bewahren, in Einklang zu bringen versucht hat, impliziert im *Kitāb al-Amānāt* auch eine Neuinterpretation des Traditionskonzepts. In der Einleitung unterscheidet Saadia zwischen vier menschlichen Erkenntnisquellen: Die erste Quelle ist die sinnliche Wahrnehmung, die zweite die Vernunft, die dritte die logische Schlussfolgerung und die vierte schließlich die Tradition:

As for ourselves, the community of monotheists, we hold these three sources of knowledge to be genuine. To them, however, we add a fourth source, which we have derived by means of the [other] three, and which has become for us a further principle. That is [to say, we believe in] the validity of authentic tradition, by reason of the fact that it is based upon the knowledge of the senses as well as that of reason [...].¹⁵⁷

Die Gültigkeit der religiösen Überlieferung ist für Saadia durch historisch bezeugte Wunder erwiesen.¹⁵⁸ Während es in den ersten drei Erkenntnisquellen zu menschlichen Irrtümern kommen könne,¹⁵⁹ sei die Zuverlässigkeit der religiösen Überlieferung unbestreitbar. Zu den ersten drei Erkenntnisquellen stehe die religiöse Überlieferung nicht im Widerspruch.¹⁶⁰ Sollten biblische Aussagen den aus den ersten drei Quellen gewonnenen Erkenntnissen widersprechen, seien die Bibelstellen metaphorisch aufzufassen.¹⁶¹ Saadia hält damit an dem rabbinischen Konzept von ‚Tradition‘, das sich auf der Lehre von der Offenbarung der

157 Saadia, *Amānāt*, 15; Saadia, *Beliefs*, 18.

158 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 24–29; Saadia, *Beliefs*, 28–33.

159 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 17–23; Saadia, *Beliefs*, 19–26.

160 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 15–16; Saadia, *Beliefs*, 18–19.

161 Vgl. Saadia, *Amānāt*, 87; Saadia, *Beliefs*, 100.

schriftlichen und mündlichen Tora am Sinai gründet,¹⁶² uneingeschränkt fest. Gleichzeitig interpretiert er das rabbinische Traditionskonzept jedoch neu, indem er die Offenbarung am Sinai nicht als die einzige Erkenntnisquelle darstellt und beschreitet damit einen neuen Weg in der jüdischen Theologie.

Sowohl Ḥiwis traditionskritische Schrift als auch Saadias Werk stellen in der jüdischen Religions- und Geistesgeschichte ein Novum dar und spiegeln die einschneidenden Umbrüche innerhalb des Judentums im islamischen Herrschaftsbereich im 9. und 10. Jahrhundert wider. Ḥiwi, der Traditionskritiker, und Saadia, der Apologet der Tradition, sind gleichermaßen durch den Rationalismus ihrer Zeit beeinflusst und wenden diesen – mit unterschiedlichen, ja konträren Zielsetzungen – auf die jüdische Tradition an.

Auf den Zusammenhang von Traditionskritik einerseits und Weiterentwicklung und Neu-Definition der Tradition andererseits, der sich im Falle Ḥiwis und Saadias deutlich manifestiert, verweist indirekt Maimonides in seinem 1172 verfassten Brief an die Juden im Jemen:

Zu seiner [Saadias] Zeit herrschte [...] bei den Leuten eine Vielzahl von Meinungen sowie Unsicherheiten der Gesetzeslage vor, so daß das göttliche Gesetz fast verschwunden wäre, hätte nicht er – sein Andenken zum Segen – sichtbar gemacht, was verborgen gewesen war und gestärkt, was schwach geworden war. So verbreitete er [das Gesetz], machte es öffentlich bekannt und ordnete es in Wort und Schrift.¹⁶³

Maimonides' Worte lassen sich auch als Zeugnis für die Nachhaltigkeit der Traditionskritik eines Ḥiwi al-Balkhi lesen, die Saadia u. a. zur Erneuerung der jüdischen Tradition und ihrer Anpassung an die Zeitumstände und damit letztlich zu ihrer ‚Stärkung‘ veranlasste.

VI „Ḥiwi ha-Kalbi“ – „Ḥiwi, der Hündische“: Ḥiwis Nachwirken in der jüdischen Tradition

Nicht nur Saadia hat sich durch Ḥiwis Traditionskritik provoziert gefühlt, sondern auch andere Gelehrte, die versucht haben, einen oder mehrere seiner Einwände zu entkräften. Ḥiwis Traditionskritik hat dabei Anhänger des rabbinischen und

162 Das rabbinische Traditionskonzept fasst prägnant die in mAv 1,1–2,8 überlieferte Traditionskette zusammen, über die das rabbinische Judentum direkt mit der Offenbarung am Sinai verbunden wird.

163 Maimonides, *Der Brief in den Jemen*, 62.

des karäischen Judentums in gleicher Weise zu Widerlegungen herausgefordert.¹⁶⁴ An den überlieferten Auseinandersetzungen mit Ḥiwi sowohl von rabbinischer als auch von karäischer Seite fällt insbesondere der scharfe polemische Ton auf, der sich mit zunehmender zeitlicher Distanz keineswegs abschwächt.

Im 10. Jahrhundert spricht der Karäer Salmon ben Yeruḥim in seinem Kommentar zu Kohelet die Bitte aus, dass Gott Ḥiwi verfluchen möge. Er stellt Ḥiwi in seinem Kommentar zu Koh 7,16 (*Mache dich nicht zu weise*) als Skeptiker dar, der die biblische Tradition in Frage gestellt und ‚sich zu weise gemacht hat‘. Dem Wunsch, dass Gott Ḥiwi verfluchen möge, schließt sich Samuel ben Ḥofni in seinem Kommentar zur Parascha *Ha’azinu* an.¹⁶⁵ Zudem wird Ḥiwi in diesem Kommentar über Jes 37,23/2 Kg 19,22 – *Wen hast du gelästert und gehöhnt[, und gegen wen hast du die Stimme erhoben und deine Augen emporgerichtet? Gegen den Heiligen Israels]* – und über Ps 73,9 – *Sie [die Frevler] versetzen ihren Mund in den Himmel, und ihre Zunge ergeht sich auf der Erde* – zum Archetypus des Gotteslästerers und Frevlers.¹⁶⁶

Im 12. Jahrhundert zählt Mose ibn Ezra in seinem Werk *Arugat ha-Bosem* Ḥiwi zu den ‚Abtrünnigen‘ (*kofrim*).¹⁶⁷ In seinen langen Genesis- und Exodus-Kommentaren leitet Abraham ibn Ezra seine Bezugnahmen auf Ḥiwi mit Fluchformeln wie „Die Knochen Ḥiwis, des Hündischen, sollen zermahlen werden“¹⁶⁸ und „Der Name Ḥiwis soll verfaulen“¹⁶⁹ ein. In einer polemischen Umdeutung bezeichnet Abraham ibn Ezra Ḥiwi al-Balkhi erstmals als Ḥiwi ha-Kalbi, Ḥiwi den Hündischen, eine Bezeichnung, die sich für Ḥiwi konsequent in den weiteren aus dem 12.-17. Jahrhundert überlieferten Quellen findet.

Von diesen Quellen ist im Hinblick auf die Rezeption und Wirksamkeit von Ḥiwis Traditionskritik insbesondere Abraham ibn Dauds *Sefer ha-Kabbala* aus dem 12. Jahrhundert von Bedeutung. Nach ibn Daud, der Ḥiwi zu den Häretikern

164 Saadias polemische Schrift gegen Ḥiwi ist nicht die erste überlieferte Replik auf Ḥiwi. In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts hatte der Karäer Abū ‘Imrān al-Tiflīsī bereits versucht, Einwände Ḥiwis zu widerlegen. Diese Widerlegungen sind nicht überliefert. Vgl. Davidson, *Saadia’s Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 82.

165 Vgl. Ben-Shammai, „New Findings“, 316.

166 Vgl. Ben-Shammai, „New Findings“, 316–317.

167 Vgl. Davidson, *Saadia’s Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 100.

168 Abraham ibn Ezras langer Kommentar zu Gen 3,9 (*Perushe ha-Tora*, I, 169) und Ex 14,27 (*Perushe ha-Tora*, II, 94). In seinem langen Kommentar zu Ex 34,29 (*Perushe ha-Tora*, II, 225) und seinem kurzen Kommentar zu Ex 16,15 (*Perushe ha-Tora*, II, 273) heißt es: „Die Knochen Ḥiwis, des Frevlers, sollen zermahlen werden“, wobei der Kommentar zu Ex 16,15 noch den Zusatz „und aller, die ihm nachhuren“ enthält.

169 Abraham ibn Ezras langer Kommentar zu Ex 16, 13 (*Perushe ha-Tora*, II, 103).

und Leugnern der Tora zählt, die Saadia erfolgreich bekämpfte, hat Ḥiwi „eine Tora erfunden“¹⁷⁰, die bis zum Einschreiten Saadias zum Unterrichten in Elementarschulen verwendet worden sei,¹⁷¹ eine Aussage, deren Glaubwürdigkeit nicht grundsätzlich anzuzweifeln ist.¹⁷² Im Hinblick auf die Frage, was mit ibn Dauds Formulierung, dass Ḥiwi „eine Tora erfunden“ habe, gemeint sein könnte, erscheint die zuerst von Schechter geäußerte These am plausibelsten, nach der es sich um ein Tora-Exemplar gehandelt haben könnte, aus dem alle mit Ḥiwis Ansichten nicht zu vereinbarenden Stellen entfernt worden waren.¹⁷³ Diese „neue“ Tora Ḥiwis dürfte wohl nicht allzu umfangreich gewesen sein.

Insbesondere ist an den angeführten Quellen hervorzuheben, dass sie Ḥiwi nicht als Anhänger einer anderen Religion bezeichnen. Verschiedene Wissenschaftler haben sich bemüht zu belegen, dass Ḥiwi sich zu einer anderen Religion als dem Judentum bekannt habe. So wurde versucht nachzuweisen, dass Ḥiwi Anhänger des Zoroastrismus,¹⁷⁴ des Marcionismus,¹⁷⁵ des Manichäismus,¹⁷⁶ eines Christentums gnostischer Prägung¹⁷⁷ oder eines Christentums nicht-agnostischer Prägung¹⁷⁸ gewesen sei.¹⁷⁹ Als Beleg für die Zuschreibungen Ḥiwis zum Christentum einerseits und zum Zoroastrismus andererseits wurde von Davidson

170 „בדה מלבו תורה“ (ibn Daud, *Sefer ha-Kabbala*, 66).

171 Vgl. ibn Daud, *Sefer ha-Kabbala*, 66.

172 Vgl. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 481, Anm. 94.

173 Vgl. Schechter, „Geniza Specimens“, 354–355. Von den fünf weiteren überlieferten Quellen aus dem 14.-17. Jahrhundert, die auf Ḥiwi Bezug nehmen, lesen sich drei Quellen zu einem Teil wie eine Kopie von ibn Dauds Passage über Ḥiwi und bieten inhaltlich nichts Neues (Samuel ibn Zarza, Simeon ben Zemaḥ Duran und David Conforte). In Saadia ibn Danans *Ma’amar al Seder ha-Dorot* findet sich die Hinzufügung, dass Ḥiwi ein „Philosoph“ und „Zauberer“ gewesen sei. Eine kurze Erwähnung Ḥiwis („in den Tagen Ḥiwi ha-Kalbis, die Knochen sollen zermahlen werden“) enthält zudem ein Responsum ibn Danans. Vgl. Davidson, *Saadia’s Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 103–104.

174 Vgl. Davidson, *Saadia’s Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 28–29. Vgl. auch Poznanski, *Teshuvot Rav Se’adya Ga’on*, 13; Menasce, *Une apologétique mazdénne du IX^e siècle*, 180–181. Nach Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, 44, sind die Quellen der Kritik Ḥiwis „vermutlich im Zoroastrismus“ zu suchen.

175 Vgl. Stein, „Ḥiwi al-Balkhi“; Guttmann, „The Sources of Ḥiwi al-Balkhi“.

176 Vgl. Ventura, *La Philosophie de Saadia Gaon*, 45–49.

177 Vgl. Rosenthal, „Ḥiwi al-Balkhi“, *JQR* 38, 322; ders., „Ḥiwi al-Balkhi“, *JQR* 39, 79–94; ders., „Khivi ha-balkhi“, 245, 259.

178 Vgl. Davidson, *Saadia’s Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 30–31; Poznanski, *Teshuvot Rav Se’adya Ga’on*, 14.

179 Zudem wurde mehrfach ein Vergleich Ḥiwis mit dem muslimischen Freidenker aus dem 9. Jhd. Ibn al-Rāwandī vorgenommen. Vgl. dazu exemplarisch Vajda, „Judæo-Arabica“, 88–90; van Ess, „Ibn ar-Rēwandī“, 12, 19.

angeführt, dass Saadia in seiner Polemik gegen Ḥiwi diesen als Anhänger der Trinitäts- und Eucharistielehre¹⁸⁰ und Pseudo-Baḥya im 11. Jahrhundert Ḥiwi als „follower of the Magi“¹⁸¹ dargestellt habe. Dass sowohl Saadias als auch Pseudo-Baḥyas einander widersprechende Äußerungen Bestandteil ihrer Polemik gegen Ḥiwi sind und es sich daher bei diesen Äußerungen um ein rhetorisches Mittel handeln könnte, mit dem Ḥiwis fundamentale Kritik an der jüdischen Tradition diskreditiert und ihre weitere Verbreitung verhindert werden sollte, wurde dabei nicht berücksichtigt. Zudem beachteten die Versuche, Ḥiwi als Anhänger einer anderen Religion darzustellen, zu wenig, dass Ḥiwi seine Traditionskritik in Form von *Fragen* und *Einwänden* formuliert hat. Es ging Ḥiwi mit seiner traditionskritischen Schrift also keineswegs darum, eine wie auch immer religiös geartete Doktrin systematisch zu entwickeln,¹⁸² die aus seiner Sicht an die Stelle des jüdischen Glaubens treten sollte, sondern er hinterfragte von seinem rationalistischen Standpunkt aus die überlieferte jüdische Tradition. Die vorliegenden Quellen geben jedenfalls keinen Anhaltspunkt dafür, dass Ḥiwi seine Leser von einer alternativen religiösen Doktrin überzeugen wollte.

Es ist nicht auszuschließen, dass Ḥiwis Traditionskritik durch Quellen unterschiedlicher religiöser Provenienz beeinflusst worden ist, ohne dass sich Ḥiwi mit einer dieser Quellen im dogmatischen Sinne identifiziert hätte. Um aber die Frage nach Einflüssen anderer Religionen sicher beantworten zu können, würde eine Fassung von Ḥiwis Traditionskritik benötigt, in der die Polemik seiner Gegner noch keinen Niederschlag gefunden hat. Selbst wenn sich solche Einflüsse auf Ḥiwis Traditionskritik nachweisen ließen, würde dies nicht die Originalität seines Werkes schmälern und die Tatsache, dass Ḥiwis rationalistische Traditionskritik eine Neuheit in der jüdischen Religions- und Geistesgeschichte darstellt, unbedeutender machen. Ḥiwis Entscheidung, seine traditionskritische Schrift auf Hebräisch zu verfassen, spricht jedenfalls dafür, dass er mit seiner Traditionskritik primär in den innerjüdischen Diskurs eingreifen wollte.

Saadias Polemik gegen Ḥiwi, die er in einer eigenen, rhetorisch ausgefeilten Schrift formuliert hat, und die Bezugnahmen weiterer jüdischer Gelehrter auf Ḥiwi noch Jahrhunderte später zeugen von der Nachhaltigkeit und der innerjüdischen Wirksamkeit seiner Traditionskritik und damit von Ḥiwis Stellung *inner-*

180 Vgl. Strophe 50–51 und 54 der Polemik Saadias gegen Ḥiwi und Davidson, *Saadia's Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 30–31, 68, Anm. 223. Vgl. auch Poznanski, *Teshuvot Rav Se'adya Ga'on*, 14; Rosenthal, „Ḥiwi al-Balkhi“, *JQR* 39, 79.

181 Davidson, *Saadia's Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 18. Vgl. auch Davidson, *Saadia's Polemic against Ḥiwi al-Balkhi*, 28–29. Vgl. auch Guttmann, „Schrift“, 246–247; Rosenthal, „Ḥiwi al-Balkhi“, *JQR* 38, 419.

182 Vgl. Urvoy, *Les penseurs libres dans l'islam classique*, 137–138.

halb der jüdischen Tradition. Mit der Tradierung der Traditionskritik Hiwis durch die Jahrhunderte hindurch in Polemiken, Bibelkommentaren und Chroniken ist Hiwis Traditionskritik selbst traditionsbildend und Teil der Tradition geworden.

Literaturverzeichnis

- Baron, Salo W., "Saadia's Communal Activities." In *Saadia Anniversary Volume*, hrsg. v. Boaz Cohen, 9–74, Texts and Studies 2. New York 1943.
- Baron, Salo W., *A Social and Religious History of the Jews*, VI, 2. Aufl. New York 1958.
- Ben-Shammai, Haggai, "New Findings in a Forgotten Manuscript: Samuel b. Hofni's Commentary on *Ha'azinu* and Sa'adya's 'Commentary on the Ten Songs'." *Kiryat Sefer* 61 (1986): 313–332. [hebr.]
- Brody, Robert, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*. New Haven u. a. 1998.
- Davidson, Israel, *Saadia's Polemic against Hiwi al-Balkhi. A Fragment edited from a Genizah Ms*, Text and Studies of the Jewish Theological Seminary of America V. New York 1915.
- Fischel, Walter J., "The Jews of Central Asia (Khorasan) in Medieval Hebrew and Islamic Literature." *Historia Judaica* 7 (1945): 29–50.
- Fleischer, Ezra, "A Fragment of Hiwi al-Balkhi's Criticism of the Bible." *Tarbiz* 51 (1981/82): 49–57. [hebr.]
- Gil, Moshe, *Hiwi ha-Balkhi ha-kofer mi-Hurasan*. Merhavia 1965.
- Graetz, Heinrich, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, V, 4. Aufl., Reprint d. Ausg. letzter Hand, Leipzig 1909. Berlin 1998.
- Guttmann, Jakob, „Die Bibelkritik des Chiwi Albalchi nach Saadia's Emunoth we-deoth.“ *MGWJ* 28 (1879): 260–270, 289–300.
- Guttmann, Jakob, „Eine bisher unbekannte dem Bachja Ibn Pakuda zugeeignete Schrift.“ *MGWJ* 41 (1897): 241–256.
- Guttmann, Julius, "The Sources of Hiwi al-Balkhi." In *Alexander Marx Jubilee Volume (English Section)*, hrsg. v. Saul Liebermann, 92–102. New York 1950.
- Harkavy, Abraham, *Studien und Mittheilungen aus der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg*, V, St. Petersburg 1891.
- Ibn Daud, Abraham, *Sefer ha-Kabbala*. In *Medieval Jewish Chronicles and Chronological Notes*, hrsg. v. Adolf Neubauer, 47–84, I, Oxford 1887.
- Ibn Ezra, Abraham, *Perushe ha-Tora*, hrsg. v. Asher Weiser, I–II, Jerusalem 1976.
- Maimonides, Moses, *Der Brief in den Jemen: Texte zum Messias*, hrsg., übers. u. kommentiert v. Sylvia Powels-Niami unter Mitwirkung v. Helen Thein. Berlin 2002.
- Malter, Henry, *Saadia Gaon. His Life and Works*. Philadelphia 1921. Nachdr. Hildesheim u. a. 1978.
- Mann, Jacob, "An Early Theologico-Polemical Work." *HUCA* 12–13 (1937–38): 411–459.
- Menasce, Pierre Jean de, *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle: Škand-Gumānik Vičār. La solution décisive des doutes*, Collectanea Friburgensia 30. Fribourg 1945.
- Poznanski, Samuel, *Teshuvot Rav Se'adya Ga'on al she'elot Hiwi ha-Balkhi*. Warschau 1916.
- Poznanski, Samuel, „Miscellen über Saadja.“ *MGWJ* 51 (1907): 718–732.
- Rosenthal, Judah, "Khivi ha-balkhi, a yidisher tanakh-kritiker fun nayntn y"h." *YIVO-Bleter* 26 (1945): 241–260.

- Rosenthal, Judah, “Ḥiwi al-Balkhi: A Comparative Study.” *JQR* 38 (1948): 317–342, 419–430; *JQR* 39 (1948): 79–94.
- Saadia, *Amānāt* = Saadia Gaon. *Sefer ha-Nivḥar ba-Emunot u-va-De’ot; Kitāb al-Mukhtār fi’l-Amānāt wa’l-I’tiqādāt*, hrsg. und ins Hebräische übers. v. Yosef Qafiḥ. Jerusalem 1970.
- Saadia, *Beliefs* = Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, übers. v. Samuel Rosenblatt. New Haven u. a. 1948. Neuaufl. 1976.
- Schechter, Solomon, “Geniza Specimens. The Oldest Collection of Bible Difficulties, by a Jew.” *JQR* 13 (1901): 345–374.
- Schirmann, Haim, *Shirim ḥadashim min ha-Geniza*. Jerusalem 1965.
- Septimus, Bernard, “A Prudent Ambiguity in Saadya Gaon’s ‘Book of Doctrines and Beliefs’.” *HThR* 76 (1983): 249–254.
- Simon, Heinrich, und Simon, Marie, *Geschichte der jüdischen Philosophie*. München 1984.
- Sklare, David E., *Samuel ben Ḥofni and His Cultural World*, *EJM* 18. Leiden u. a. 1996.
- Stein, Menachem, “Ḥiwi al-Balkhi, the Jewish Marcion.” In *Joseph Klausner Jubilee Volume*, hrsg. v. Harry Torczyner (Naftali Herz Tur-Sinai) et al., 210–225. Tel Aviv 1936–37. [hebr.]
- Stroumsa, Sarah, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden u. a. 1999.
- Stroumsa, Sarah, “Saadya and Jewish Kalam.” In *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, hrsg. v. Daniel H. Frank und Oliver Leaman, 71–90. Cambridge 2003.
- Urvoy, Dominique, *Les penseurs libres dans l’islam classique. L’interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*. Paris 1996.
- Vajda, Georges, “Judaeo-Arabica.” *Revue des Études Juives* 99 (1935): 68–91.
- Van Ess, Josef, “Ibn ar-Rēwandī or the Making of an Image.” *Al-Abḥāth* 27 (1978/79): 5–26.
- Ventura, Moïse, *La Philosophie de Saadia Gaon*. Paris 1934.
- Wertheimer, Solomon A., *Sefer Ge’on ha-Ge’onim*. Jerusalem 1925.
- Yehoshua, Benzion D., “Did Ḥiwi al-Balkhi Live and Write in Balkh?” *Tarbiz* 51 (1981/82): 313–14. [hebr.]
- Zucker, Moshe, *Rav Saadya Gaon’s Translation of the Torah. Exegesis, Halakha, and Polemics in R. Saadya’s Translation of the Pentateuch*. New York 1959. [hebr.]
- Zucker, Moshe, “Notes to the New Fragments of ‘R. Saadya Gaon’s Polemic against Ḥiwi ha-Balkhi’.” *Tarbiz* 35 (1966): 329–332. [hebr.]
- Zucker, Moshe, “Notes and Completions to the Questions of Ḥiwi ha-Balkhi.” *PAAJR* 40 (1972) (Hebrew Section): 1–7. [hebr.]