

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Salomo Ibn Gabirol – Dichter und Philosoph” by Karl Erich Grözinger

was originally published in

Salomo Ibn Gabirol: Krone des Königtums / Keter malkût by Eveline Goodman-Thau and Christoph Schulte (Eds.). Berlin/Boston: Akademie Verlag (1995), 159-175.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783050069814>

This article is used by permission of Publishing House [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Karl Erich Grözinger

Salomo Ibn Gabirol – Dichter und Philosoph

Salomo Ibn Gabirol stand als Poet ganz im Dienste der liturgischen Tradition mit Liedern zu den verschiedenen Teilen der synagogalen Liturgie und zu allen Feiertagen. Er schrieb aber auch weltliche Gesänge zu Wein und Liebe, Gedichte voller Polemik und mit Schmeicheln, mit Spott und Sarkasmus. Kurz, er hat kein Thema ausgelassen, das einem mit der spanisch-muslimischen Kultur getränkten und religiösen Juden seiner Tage zu Gebote stand. In seiner religiösen Poesie, in den Liedern zum öffentlichen Gebet war er ganz Träger der biblischen und altjüdischen Literaturtradition, hat sie hebräisch geschrieben unter Ausschöpfung der verborgensten Hapaxlegomena, in seinem philosophischen Denken dagegen, arabisch geschrieben, fast kein Wort und kein Gedanke der Tradition, pure neoplatonische Philosophie. Sein *Lebensquell*, lange nur in seiner lateinischen Übersetzung als *Fons vitae* für das Werk eines Muslimen oder gar Christen gehalten, wurde erst 1846 von Salomon Munk aufgrund der hebräischen Epitome des Schem Tov Falaquera als das Werk eines Juden identifiziert.¹ Sein ethischer Traktat, *Tikkun Middot HaNefesch*, „Die Ordnung der Seeleneigenschaften“, wiewohl von Jehuda Ibn Tibbon ins Hebräische übersetzt und mit reichlichen Zitaten aus der Bibel gestützt, bleibt doch reine philosophisch-physiologisch-physikalische Ethik ohne Rekurs auf die typisch biblisch-rabbinischen Gedanken. Die Autorschaft der ebenfalls arabisch verfaßten und hebräisch übersetzten Sentenzensammlung *Mivchar Pninim*, „Perlenauswahl“, ist umstritten und für Ibn Gabirol nicht konstitutiv, da dies nur eine Sammlung arabisch-griechischer, aber auch rabbinischer Denksprüche ist.

Ibn Gabirol selbst, im Umgang mit Freunden und Gönnern und vor allem mit Gegnern voll Arroganz, mit kaum erträglichem Hochmut und Selbstbewußtsein, ist in den geistlichen Liedern gebrochen, ganz Demut und Selbsterniedrigung, stets klagend über die eigene Sünde, bewußt der Nichtigkeit des Menschen vor Gott.

Dieser nicht viel älter als dreißig Jahre gewordene (ca. 1021–58) Dichter und Philo-

¹ Innerjüdisch ist das Werk indessen noch bis ins 16. Jh. herein als Ibn Gevirol zugehörig bekannt gewesen. Ausdrücklich nennen ihn als Autor Abraham Ibn Daud (gest. um 1180), Moses Ibn Esra (gest. nach 1131), Abraham Ibn Esra (gest. 1164), Schem Tov Ibn Falaquera (1290–1224), Elija Ben Josef Habbilo (2. Hälfte d. 15. Jh.) und Josef Ibn Zaddik (gest. 1149), Leone Ebreo (ca. 1460–1523).

soph, aus armen Verhältnissen als frühes Waisenkind, elend und krank, war schließlich in die Gunst von hohen geachteten Männern am Hofe der muslimischen Herrscher von Saragossa und Granada gelangt, dem Freund und Gönner Jekutiel Ben Jizchak Ibn Hassan sowie Samuel HaNaggid (993–1055), Wesir am Hofe der Berberfürsten von Granada und unbestrittener Führer der spanischen Juden, der selbst ein Poet gewesen ist. Salomo Ibn Gabirol, ein hin und her gerissener Mensch, war, wie Josef Klausner² einmal sagte, gewiß ein sehr „polarischer Charakter“. Wie sein äußeres Leben in Extremen verlief, so sein Gemüt, seine Beziehung zu Menschen und seine Art zu denken, als lebte er in zwei getrennten Welten.

Nur hier, in seinem weitgreifenden Lehrgedicht, *Keter Malchut*, wohl eines seiner letzten, sind einmal zwei der gabirolschen Welten kurz zusammengetroffen, nicht verschmolzen, eher verknüpft, jüdische Tradition und Philosophie. Dies ist es wohl, was diesem Text, der bei weitem nicht so kunstreich, nicht in gleichen Metren und in eine ebennmäßige Form gegossen ist wie seine andern Lieder, eine dennoch herausgehobene Stellung sicherte. Im Gegensatz zu den meisten seiner andern geistlichen Gedichte war dieses wohl nicht als Teil der Liturgie bestimmt, ist aber schließlich doch in die meisten Gebetbücher eingegangen an verschiedenen Stellen zum Jom Kippur, dem großen Buß- und Sühnetag, gewiß dank des letzten Teiles, der ein weit ausladendes Buß- und Bittgebet darstellt.

Die Größe Salomo Ibn Gabirols als Poet ist vor allem darin zu sehen, daß er die Verwendung der arabischen Metren zwar nicht in die hebräische Poesie eingeführt hat – dieses Verdienst gebührt Dunasch Ibn Labrat (Mitte 10. Jh.) – sie aber doch zur höchsten Blüte brachte und das Vorbild aller späteren Dichter wurde.³ Auch bricht er zunehmend die Tradition der alten Pajtanim, die oft nur Midrasch in dichterischer Form gestalteten, und öffnet den Weg zu neuer religiöser Lyrik, die an die großen Lieder des biblischen Psalter und auch an die aus Qumran erinnern. Hier schafft sich in neuer – alter – Weise die individuelle Frömmigkeit ein Medium, dies auch gerade da, wo Gabirol das Sprachgewand der Bibel und der Tradition, bis hinein ins wörtliche Zitat, gebraucht, die allesamt völlig verwandelt sind. Etwa, wenn aus den *Benej Noach*, den Noachiden, Noachsöhnen, unversehens die „Söhne der Ruhe“ werden jene, die in das Heil vor die Gottheit eingegangen sind⁴, oder wenn der Abstieg Gottes auf den Sinai (Ex 19,18) nun den Abstieg der göttlichen Seele in den Leib bedeutet⁵ und schließlich das von den Kundschaftern ausgespähete Land, das vor Milch und Honig

² Rabbi Schlomo Ben Gabirol, HaAdam HaMeschorer HaPhilosoph, in: Sefer Mekor Chajim, übs. von J. Bluvstein, Jerusalem 1926.

³ Vgl. Ezra Fleischer, Schirat HaKodesch HaJvrit BiJemej HaBenajim, Jerusalem 1975, insbes. S. 333 ff.

⁴ Lied XXVII.

⁵ Lied XXIX.

fließt (Num 13,27), zum Orte der Seligen wird, wo man die „süße Frucht der Vernunft genießt“.⁶

Dieser Umgang mit der alten Sprache, mit ihren konkreten Gegenständen und ihren Bildern ist es, die das schillernde Changieren der *Königskrone* zwischen Tradition und Philosophie erlaubt. Auch die philosophischen Requisiten tragen hier die Masken der alten Sprache, so daß man im Zweifel bleiben kann, ob man nun poetische Bilder oder philosophische Metaphern liest. So wird man ohne Kenntnis der philosophischen Texte Gabirols die philosophische Komponente der *Königskrone* kaum wahrnehmen, und dies wird wohl vielen Betern, welche dieses Lehrgedicht und sein Bekenntnis am Versöhnungstage lesen, so geschehen. Dem vorzubeugen dient eine kurze Skizze des philosophischen Denkens von Gabirol, die weiter unten folgen wird.

Das ganze Lehrgedicht besteht, was die Gattung anbelangt, aus zwei Teilen. Der erste ist das Gotteslob, Lied I–XXXII, der zweite ist das Bekenntnis und die Gnadenbitte, XXXII–XL, die ganz am Ende nochmals zum Gotteslob ausholt. Voraus geht ein kurzes Exordium zur Hinführung auf das Gedicht.

Es ist die Größe Gottes und seines Werkes (erster Teil), die dem Beter seine eigene Nichtigkeit vor Augen führt, seine Sündhaftigkeit und seinen Undank angesichts der Gottesgaben in der Schöpfung. Diese aber schenken ihm zugleich den Mut, aus seiner Sündhaftigkeit erneut die Gnade Gottes herbeizuflehen.

Der erste Teil des Gedichts, das „Gotteslob“, ist selbst wieder dreigliedert: Gott (I–IX), Schöpfung (X–XXVIII) und Mensch (XXIX–XXXII).

Die Beschreibung der Größe und Herrlichkeit der Schöpfung ist auch und gerade für den mittelalterlichen Philosophen die einzig legitime Weise, über Gott zu sprechen, denn an den Werken Gottes „können Dich alle, die sie vernehmen, erkennen, wenn sie auch nicht das Antlitz Deiner Herrlichkeit geschaut. Wer aber nichts von Deiner Macht vernommen, wie sollte er Deine Gottheit erkennen?“⁷

Dennoch gibt der religiöse Dichter in Ibn Gabirol nach, auch über Gott selbst zu sprechen, seine Attribute zu benennen. Aber gerade hier fügt er beständig die philosophischen Vorbehalte solchen Redens ein: Der Verstand des Menschen kann zwar Gott nachstreben, ihn aber dennoch nicht ganz erfassen (VII.I). Selbst die Weisen wissen nicht, was Seine Einheit ist (II). Gott steht über den Kategorien der körperlich-räumlichen Welt, über „wie“, „warum“ und „wo“ (III), ist außer Raum und Zeit (II.III). Sein Leben ist nicht empfangenes Leben, nichts zweites, seinem Wesen zugefügtes. Seine Attribute sind nur menschliche Redeweisen, in Wahrheit sind sie alle eins: „Du bist Gott, es ist kein Unterschied zwischen Deinem Gottsein/Gottheit, Deiner Einheit, Deiner Ewigkeit, Deinem Sein, denn alles ist nur *ein* Geheimnis, selbst wenn jedes mit verschiedenen Namen benannt wird. Alles geht doch an einen Ort“ (VIII),

⁶ Lied XXVII.

⁷ Lied XXXII, Übers. v. J. Maier, *Judaica* 18 (1962), S. 34.

d. h. die göttlichen Attribute und Sein Wesen sind eins, Unterschiede macht allein die menschliche Rede.

Vor diesem philosophischen Hintergrund ist auch das Schöpferwirken Gottes zu verstehen, das im zweiten Teil des Gotteslobes geschildert wird. Auch das Wirken Gottes in der Schöpfung tut seiner Einheit und Unveränderlichkeit keinen Abbruch. Denn das Wirken des Schöpfers entspringt nicht Gottes einzig unveränderbarem Wesen, sondern seinem „Willen“, dem *chefeẓ mesumman*, dem „zeitbezogenen Willen“ (IX), wie man philosophisch korrekt vielleicht übersetzen sollte (s. u.)⁸. Zum Verständnis der im ersten, theologischen und im anthropologischen Teil angedeuteten philosophischen Topoi ist es dienlich, eine kurze zusammenfassende Darstellung der wichtigsten Lehren Ibn Gabirols zu Gott, Schöpfung und Mensch zu geben.

Philosophische Grundlinien Ibn Gabirols

Gott

Gott ist dem Neoplatoniker Ibn Gabirol, ganz entsprechend dieser Tradition, „Das Eine“. Etwa wenn er in seinem philosophischen Hauptwerk, dem *Lebensquell* (*Fons vitae*), zur Entstehung der universalen Form erklärt:

[Die in der Materie existierende Form ist eine Einheit], „die herkommt von der ersten Einheit (*prima unitate*), [...] von der ersten wahren Einheit (*prima unitate vera*), die weder Anfang noch Ende, noch Veränderung oder Verschiedenheit (*mutationem nec diversitatem*) besitzt.“⁹

Diese Einheit Gottes ist form- und grenzenlos¹⁰, sie ist ewige Substanz (*essentia aeterna*) und ohne Ende (*infinita*). Es ist diese Grenzenlosigkeit des göttlichen Wesens, die es ihm auch nicht ermöglicht, sich mit irgend etwas zu verbinden, mit irgend etwas in Beziehung zu stehen: *non est iuncta alicui substantiae*¹¹, d. h. die *essentia prima* ist unerkennbar, nicht verbunden mit dem Menschen und seinem Wissen, worauf auch

⁸ Gegenüber der Zeitlosigkeit der Essenz Gottes hat der Wille Teil an den zu einem bestimmten Zeitpunkt ins Dasein tretenden Substanzen, an deren Endlichkeit bzw. Anfänglichkeit, und er hat darum Teil an der Zeit – im Gegensatz zum Wesen Gottes (dazu unten). Correll übersetzt den Begriff als „wohlbestimmt Wollen und Wunsch“.

⁹ Avencebrolis (Ibn Gabirol) *Fons Vitae*, ed. C. Baeumker, Münster 1895, II, 20, S. 76 (Abk. hier: FV).

¹⁰ FV, III, 6, Nr. 35.

¹¹ FV, III, 9, S. 96.

Keter Malchut hinweist: „Du bist da/ unerfaßt vom Ohrenhören und von der Augen Sicht“¹².

Trotz dieser Unerkennbarkeit, dieser Unendlichkeit und Beziehungslosigkeit ist auch für den Philosophen Ibn Gabirol die Gottheit nicht bedeutungslos für diese Welt. Denn immerhin ist dieses „Eine“ der „erste Wirker“, *factor primus*.¹³ Gelegentlich nennt Ibn Gabirol Gott darum auch in aristotelischer Diktion den „unbewegten Bewegung“: „Der erste Wirker ist ohne Bewegung“¹⁴, aber er ist es, der die bewegten Substanzen bewegt.¹⁵

Viel typischer für den Neoplatonismus ist die andere Redeweise, nämlich die von der Emanation, in *Keter Malchut* mehrfach angesprochen¹⁶. Hier wie im *Fons vitae* gibt es ein Schwanken, wo die Emanation beginnt. Mehrfach spricht er im *Lebensquell* davon, daß der Strom des Lebens in der Gottheit selbst beginnt, wiewohl er andernorts wieder sagt, daß die ersten beiden Substanzen, Materie und Form, aus dem „Nichts“ *erschaffen* wurden.¹⁷

Hören wir zunächst die eindeutigen Aussagen, nach denen der Strom der Emanation in der Gottheit selbst beginnt. So belehrt der Meister den Schüler im dritten Traktat des Werkes:

„Der Erste Wirker, der erhabene und heilige, er ist großzügig/freigiebig (*largus est*) mit dem, was er bei sich hat, d. h. alles, was ist, ist aus Ihm hervorgeflossen (*quia omne quod est ab eo effluens est*). Und weil der Erste Wirker verschwenderisch ist mit der Form, die bei Ihm ist, hindert er nicht, daß sie ausfließt (*effluat*) und hier ist die Quelle, die alles Existierende zusammenhält, umgibt und vereinigt.“¹⁸

Dasselbe mit der Licht-Terminologie, die in *Keter Malchut* im siebten Lied¹⁹ angesprochen wird:

„Die niedrigen Substanzen erhalten das Licht von den höheren, aber alles erhält das Licht vom Ersten Wirker, dem erhabenen und heiligen, wie schon deutlich wurde, als wir vom Ausfluß (*de fluxu*) der Substanzen auseinander sprachen.“²⁰

¹² *Keter Malchut* III (Abk.: KM).

¹³ FV, III, 2, S. 75.

¹⁴ FV, III, 7, S. 92, „factor primus non est mobilis.“

¹⁵ FV, III, 7, (Nr. 41), S. 93.

¹⁶ azal, KM, IX.XXIX; maschach, IX; „Lebensquell“, IX.

¹⁷ III, 3, S. 79; 25, S. 139; vgl. KM, IX.

¹⁸ III, 13, S. 107.

¹⁹ Die Vorstellung, daß die nachfolgenden Stufen aus dem Schatten des Lichtes wurde, ist schon bei Isaak Israeli und seinen Quellen bezeugt, vgl. A. Altmann u. S. M. Stern, Isaac Israeli, Oxford 1958, S. 176 ff.

²⁰ III, 45, S. 181.

Häufig verwendet Ibn Gabirol das Bild vom Licht der Sonne, die ihre Strahlen unablässig aussendet und doch selbst nicht geringer wird.²¹ Aber auch das Bild von der Wasserquelle dient ihm gelegentlich²², wie auch in *Keter Malchut*: „Weise bist Du, als lebendiger Quell (Lebensquell) ergießt sich die Weisheit aus Dir“ (IX).

Der folgende Text aus dem *Lebensquell*, in dem das Bild von der Sonne zur Darstellung des Emanationsstromes dient, führt zugleich eine Einschränkung ein, die den im neoplatonischen Denken angelegten Gedanken des Pantheismus abwehren soll, was indessen nur bis zu einem gewissen Grad gelingt. Dies wird zum einen dadurch bewerkstelligt, daß zwischen dem unendlichen Wesen des Ersten Wirkers oder Emanators und dem der Emanierten unterschieden wird und zum anderen dadurch, daß an die Stelle des „Ersten Wirkers“ als Emanationsquelle offenbar der „Wille“ tritt:

„Die Wesenheiten (*essentiae*) der einfachen Substanzen²³ fließen nicht hervor, sondern nur deren Kräfte und deren Strahlen. Sie sind es, die strömen (*defluunt*) und sich ergießen (*effunduntur*). Denn das Wesen jeder dieser Substanzen ist begrenzt und beschränkt und sie reichen nicht ins Unendliche. Es sind nur ihre Strahlen, die aus ihnen hervorströmen und ihre Grenzen überschreiten und sprengen. Denn sie sind enthalten im uranfänglichen (ersten) Ausfluß (*fluxus*), der aus dem WILLEN hervorströmt (*effluit*) wie das Licht, das sich aus der Sonne in die Luft ergießt. Dies überschreitet die Grenzen der Sonne und breitet sich in der Luft aus, die Sonne aber überschreitet nicht ihre Grenze [...].“²⁴

In einem weiteren Durchgang stellt der Meister allerdings klar, daß die oben gemachte Aussage, daß die Essenzen der einfachen Substanzen nicht selbst emanieren, nur bedeuten soll, daß die nächst niedrigeren Substanzen sich in der Stufe von der höheren unterscheiden und die Emanierten eben doch ihre je eigene Essenz und ihr Substanzsein vom jeweiligen Emanator erhalten.²⁵ Dies zu betonen ist wichtig, da gerade dadurch nur die Wesens-Ähnlichkeit aller Weltstufen untereinander verbürgt ist, nicht aber pantheistische Identität. Dies ist eine andere Redeweise für den geläufigen neoplatonischen Gedanken von der hierarchischen Qualitätsminderung mit der Entfernung von der Emanationsquelle.²⁶ Man darf mithin sagen: Nicht alles Existierende ist Gott, oder ist identisch mit ihm, aber doch dies: Die unteren Seinsstufen sind den höheren Seinsstufen ähnlich.

Diese Ähnlichkeit ist aber nicht nur eine äußerliche Abbildlichkeit wie etwa das

²¹ FV 13, S. 108; 16, S. 112; 18, S. 121; 25, S. 141; 52, S. 196; 54, S. 200; Licht, III, 34.35, S. 159; 45, S. 181; V, 30, S. 313.

²² FV, II, 20, S. 63.

²³ D. h. Universalmaterie, Form und Intellekt, dazu s. u.

²⁴ FV, III, 52, S. 196; u. vgl. IV, 19, S. 252.

²⁵ FV, II, 53, S. 198.

²⁶ Vgl. FV, II, 14, S. 48; III, 23, S. 133; 55, S. 200; IV, 14, S. 244; 15, S. 246.

Spiegelbild vom Original (wiewohl auch Ibn Gabirol dieses Beispiel gebraucht²⁷). Diese Ähnlichkeit ist begründet in einer, wenn auch begrenzten, Essenzweitergabe der höheren Substanzen auf die niedrigeren. Dieser Glaube an die göttliche Präsenz in den niedrigeren Seinsstufen wird nun auch bei Ibn Gabirol in einer Weise formuliert, die später in der Kabbala und im osteuropäischen Chassidismus zur Standardformulierung der göttlichen Immanenz in der Welt werden sollte, nämlich, daß kein Ort in der Welt leer von Ihm ist. In den hebräischen Exzerpten aus dem *Mekor Chajim* des Schem Tov Falaquera lautet sie:

„Die einfachen Substanzen und überhaupt alle Substanzen bewirken das, was sie bewirken dank des Ersten Wirkers, der alles bewegt und alles durchdringt. Und von da her erkennt man, daß die Erste Kraft und die Kraft des zuerst Gewirkten alles Existente durchdringt. Denn wenn die Kraft der einfachen Substanzen und überhaupt die Kraft alles Existierenden in alles hineingeschickt, in alles gesenkt und alles durchdringend ist, um wieviel mehr die Kraft des Ersten Wirkers, Er sei gesegnet. Und darum sagt man, daß der Erste Wiker, Er sei gesegnet, in allem zugegen ist und kein Ding leer von Ihm ist.“²⁸

Ein weiteres Mal sagt dort Gabirol:

„et propter hoc fuit substantia intelligentiae infusa et penetrans interiora rerum. quanto magis ergo secundum hanc considerationem debet esse virtus dei sancti penetrans omnia, existens in omnibus, agens in omnibus sine tempore.“
„darum ist auch die Substanz des Intellekts in das Innere der Dinge gegossen und durchdringt sie. Um wieviel mehr muß also, nach dieser Erwägung, die Macht (Kraft) des heiligen Gottes alles durchdringen, muß in allem existieren, in allem handeln, ohne Zeit.“²⁹

In der *Königskrone* lesen wir entsprechend: „Du bist ein verborgnes Licht in dieser Welt und offenbar in der Welt des sichtbar werdenden.“³⁰

Ein weiteres Mal wird hier das Schwanken zwischen einer Immanenz des Ersten Wirkers und der „Kraft“ des „Ersten Wirkers“ deutlich, wie dies noch an mehreren

²⁷ Vgl. FV, ed. Baeumker, Index s.v. speculum.

²⁸ Die hebräischen Exzerpte des Schem Tov Ibn Falaquera aus Ibn Gabirols *Mekor Chajim* zitiere ich nach dem Anhang in der hebräischen Übersetzung des Lebensquell durch J. Bluvstein, Jerusalem 1926, S. 223 ff. [Ursprünglich ediert von S. Munk, in seinem: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859]; Exzerpte zu III, 15, ed. Bluvstein, S. 237. Der lateinische Text, III, 16, S. 114.

²⁹ FV, III, 16, S. 111.

³⁰ KM, VII; Correll übersetzt: „Du: Licht, dem Blick verstellt in dieser Welt/scheinst auf in der, die wir bestellt zu sehn.“

Stellen des *Lebensquell* sichtbar wird³¹. Besonders deutlich in Falaqueras Zusammenfassung:

„Und darum sagt man, daß der SCHÖPFER, Er sei gesegnet, in allem zugegen ist, denn der WILLE, der seine Kraft ist, ist in alles hineingeschickt und dringt in alles ein und nichts ist leer von Ihm, denn in Ihm ist die Existenz und das Bestehen jeglicher Sache begründet.“³²

Das heißt, der Schöpfer ist in allem, weil sein Wille in allem ist. Die Einfügung des Willens zwischen Schöpfer und den Ersten Substanzen, so zentral und typisch für Ibn Gabirol, kannte schon Isaak Israeli (850–950) und der mittelalterliche Pseudo-Empedokles³³, wird dort aber nicht systematisch erörtert, was Ibn Gabirol vorbehalten blieb. Was ist nun nach ihm das Verhältnis von Schöpfer und Willen?

Der Wille des Schöpfers

„Du bist weise, aus deiner Weisheit strahltest Du den vorbestimmten Willen aus,/ als Schaffenden und Künstler:/ Um die Last des Seins aus dem Nichts zu ziehn [...]“ (Maier) „Weise bist Du/ Entstrahltest Deiner Weisheit wohlbestimmt Wollen und Wunsch/ Zum Werker und Meister gesetzt:/ Aus dem Nichts des Seiens Zug zu ziehen [...]“ (Correll).³⁴

Das Verhältnis von Schöpfer und Willen zeigt sich zunächst daran, daß der Wille, wie die Gottheit selbst, unbeschreibbar ist³⁵. Der Schöpfer und der Wille gelten gleichermaßen als der Emanator schlechthin. Vom Willen wird wie vom Ersten Wirker gesagt, daß er Materie und Form bewirkt und in sie vergossen ist. Der Wille ist die göttliche Kraft, die Materie und Form macht und sie verbindet: „virtus divina, faciens materiam et formam et ligans illas“³⁶, er ist die „Kraft der Einheit“, „virtus unitatis“³⁷, kurz, er ist die Kraft des Schöpfers³⁸, die aus dem ersten Ursprung hervorgeht: „voluntas procedit a prima origine“.³⁹ Der Anfang der „Schöpfung“ ist darum wie folgt:

³¹ FV, V, 39, S. 327.

³² Falaquera § 62, S. 263; vgl. V, 39, S. 327.

³³ Vgl. die Edition von D. Kaufmann, Pseudo-Empedokles als Quelle Salomon Ibn Gabirols, in: Studien über Salomon Ibn Gabirol, Budapest 1899 (Neudruck bei Gregg 1972), S. 20. 21. 24. 31.

³⁴ KM, Lied IX.

³⁵ FV, 38, S. 326.

³⁶ FV, 38, S. 326; vgl. Falaquera, Exz. zu V, Nr. 60, S. 262.

³⁷ FV, V, 37, S. 325.

³⁸ FV, V, 31, S. 327.

³⁹ FV, V, 39, S. 328.

„Die Form steht vermittelnd zwischen der Materie und dem WILLEN. Also erhält die Form vom Willen und gibt der Materie. Und weil der Wille aus der ersten Quelle hervorgeht [...].“⁴⁰

Der Wille ist demnach die Mittelinstanz zwischen der ersten Essentia (Gott) und der universellen Form. Die Vermittlung des Willens zwischen der Gottheit und der ersten Substanz (der Form) hat nun zur Folge, daß der Wille an beiden teil hat, an der Unendlichkeit Gottes auf der einen Seite und an der Endlichkeit der Form auf der anderen. Und zwar derart, daß der Wille hinsichtlich seines Wesens unendlich und damit der Gottheit gleich ist, hinsichtlich seines Wirkens aber endlich, worin er dem Bewirkten gleicht.⁴¹ Der Wille ist also, bevor er will, unendlich wie die Gottheit selbst, d. h. er ist Gott. Erst wenn er ein Wollen vollführt, ist er begrenzt, denn ein Wollen bewirkt eine Tat und eine solche hat einen Anfang. Darum sollte man den *chefez mesumman* in Lied IX der *Königskrone* vielleicht in diesem Sinne übersetzen: Der Wille, der zu einer bestimmten Zeit wirkt, ihr unterliegt, also etwa „zeithafter Wille“. Dieser Zeitbegriff würde allerdings nicht mit dem aristotelischen übereinstimmen, nach dem die Zeit mit der Bewegung von Körpern im Kreise (d. h. der Sphären) gesetzt ist. Hier würde Zeit zunächst als Gegensatz zur göttlichen unendlichen Dauer, als Gegensatz zu seiner Überzeitlichkeit verstanden werden, also als Zeit auch schon oberhalb der Körperbewegung. Zeit als Beginn der Emanation, die im Sinne einer Schöpfungstheologie einen Anfang besitzt und nicht wie der Emanator selbst ewig ist⁴².

Die Relation von Wille und Gottes Wesen schafft demnach innerhalb der Gottheit, die eine wahrhafte Einheit ist, dennoch gleichsam zwei Aspekte. Da ist zum einen das unveränderliche ewige Wesen und zum anderen sein Wille, der zunächst gleich unendlich ist, aber im Wollen endlich wird. Da aber Gott die absolute Einheit ist, ist sein Wollen wesentlich und nicht von seinem Wesen unterschieden, verschieden wird es erst in der wollenden Wirkung.

Mit dieser Zweiheit in der Einheit hat Ibn Gabirol eine theologische Begründung für die Zweiheit allen Seins als Dualität von Materie und Form gefunden.

Materie und Form

Es ist schon lange als eine Besonderheit der Gabirolschen Philosophie gesehen worden, daß er auch die intelligiblen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt sein läßt und nicht erst die sensiblen. Das heißt, schon der von Plotin als erste Emanation genannte *Nous* oder *Intellekt* ist nach dieser gabirolschen Vorstellung aus Materie und

⁴⁰ FV, V, 39, S. 328; vgl. noch I, 7, S. 9, 24; 10, 4.

⁴¹ FV, III, 57, S. 205, 23; 206, 2; Falaquera, III, 39, S. 242.

⁴² Correll übersetzt hier: „wohlbestimmt Wollen und Wunsch“.

Form zusammengesetzt, die also dem Intellekt vorangehen. Zuvor vertrat diese Meinung schon Isaak Israeli und ein pseudoaristotelischer Platoniker, von A. Altmann als Ibn Chasdajs Neoplatonist benannt.⁴³ Alles Sein, angefangen vom *Intellekt*, ist demnach durch diese Dualität von Materie und Form bestimmt und je weiter man in der Seinshierarchie herabsteigt, desto getrennter erscheinen sie und umgekehrt.

Diese Dualität scheint nun, nach den oben gemachten Aufstellungen, ihr letztlisches Urbild in der Gottheit selbst zu haben, in der sie allerdings in absoluter Einheit bleibt, nämlich als Gottes Wesen und als wesenhafter Wille Gottes. Damit nicht genug. Die Trennung von Materie und Form scheint nach Auffassung von Ibn Gabirol nicht nur ein Abbild dieser ursprünglichen göttlichen Dualität zu sein, sondern die Trennung in Materie und Form erscheint von diesen beiden innergöttlichen Aspekten geradezu verursacht. Es ist das 42. Kapitel im fünften Traktat des *Fons vitae*, der diese erstaunliche Aussage macht. Schon oben hatten wir gesehen, daß sich die Form aus dem Willen ergießt. Hier nun, in diesem Kapitel wird gesagt: So wie die Form aus dem Willen hervorgeht, so geht die Materie aus dem Wesen hervor:

„ergo oportet ut materia fiat ab essentia, et forma a voluntate, id est sapientia“.⁴⁴
„also folgt, die Materie entsteht aus dem Wesen und die Form aus dem Willen, das ist die Weisheit“

Dasselbe scheinen die schon angeführten Worte in Lied IX zu meine, wo es heißt: „Du bist weise und aus deiner Weisheit hast Du den vorbestimmten/zeithaften Willen emaniiert“. Es scheint, daß diese Weisheit der noch wesenhafte Wille ist, bevor er als zeithafter, wollender Wille hervorgeht. Allerdings ist auch bei dieser Deutung die Diskrepanz zu der Aussage aus *Fons vitae* nur annähernd aufgehoben.

Also, die Materie entstand oder entsteht aus dem Wesen, der *essentia* der Gottheit, und die Form aus Gottes „Eigenschaft“, d. h. aus dem Willen: „quod materia sit ab essentia et forma a proprietate.“⁴⁵ In *Keter Malchut* treffen wir auf Materie und Form in Lied I und XXVI als *jesod* und *sod* (bei Correll als „Fundament“ und „geheimer Ratschluß“). Der Thron, von dem da die Rede, scheint gleichfalls die Materie zu meinen, wie man aus *Fons vitae* V, 42 schließen darf.:

„darum sagt man, daß die Materie der Thron des Einen ist, und der Wille, der Spender der Form, sitzt auf ihr und ruht auf ihr.“⁴⁶

⁴³ Vgl. A. Altmann u. S. M. Stern, Isaac Israeli, Oxford 1958, S. 95.

⁴⁴ FV, V, 42, S. 335. Die hier genannte *sapientia*, *chochma*, darf nicht mit der KM XXIV.XXXV erwähnten 10. Sphäre, dem Intellekt (*sechel*), verwechselt werden. Dieser entsteht aus der Verbindung von Materie und Form.

⁴⁵ FV, V, 42, S. 334, 24.

⁴⁶ FV, V, 42, S. 335, 22.

Ist die Materie nun aus der Essenz der Gottheit geworden, ist sie dann ewig wie Gott, vergleichbar dem Willen, der seinem Wesen nach ewig ist? Ibn Gabirol schiebt dieser pantheistischen Konsequenz indessen einen Riegel vor. Zwar rührt die Materie aus der göttlichen Essenz wie die Form aus dem Willen, aber die Materie der Schöpfung ist nicht dieselbe wie jene, die aus der Gottheit hervorging. Denn die geschöpfliche Materie hat nur Existenz, wenn sie mit der Form verbunden ist. Ihr Dasein erhält sie erst durch die Verbindung mit der Form – und diesen Vorgang nennt Ibn Gabirol den Schöpfungsakt, die *creatio ex nihilo*. Das, was im Wesen der Gottheit vor diesem Schöpfungsakt vorhanden war, war nur die Möglichkeit für die geschöpfliche Materie. Oder wie Ibn Gabirol mehrfach sagt: Die Materie war zuvor nur im Wissen der Gottheit vorhanden, als Möglichkeit, die geschaffen werden kann.⁴⁷ Also nicht die konkrete Materie ist ewig, sondern die Möglichkeit ihrer Existenz im Wissen Gottes. Diese Lösung, um dem Pantheismusvorwurf zu entgehen, ist jedoch in ihren verschiedenen Formulierungen dennoch so sehr in der Schwebe geblieben, daß z. B. Jaques Schlanger⁴⁸ glaubt, Gabirol vor diesem Vorwurf verteidigen zu können, während Julius Guttmann⁴⁹ nicht zögert, Ibn Gabirol einen Pantheisten zu nennen.

Das Weltbild

Das von Ibn Gabirol in *Keter Malchut* gezeichnete Weltbild ist das ptolemäisch geozentrische, bestehend aus der Erde im Zentrum und, sie gleich Zwiebelschalen umgebend, die sieben Planetensphären, gefolgt von der Fixsternsphäre, zu welcher auch der Zodiak gehört, und schließlich die alles umgebende neunte Sphäre, welche sich in 24 Stunden einmal dreht und Tag und Nacht bewirkt.

Zuvor nennt Ibn Gabirol die vier Elemente, aus denen nach mittelalterlicher Vorstellung alle sublunaren Körper zusammengesetzt sind, Erde, Wasser, Luft und Feuer, sowie die ihnen zugrunde liegende gemeinsame Materie: „aus Einem Grund/ gehn aus von einem Ort“ (Correll, X). So weit die den mittelalterlichen Aristotelikern und Platonikern gemeinsame Auffassung von der sensiblen Welt.

Hinsichtlich des *mundus intelligibilis* bestehen sodann bezeichnende Unterschiede. Die Aristoteliker, vertreten etwa durch Abraham Ibn Da'ud und Maimonides, reden von zehn separaten Intelligenzen (Intellekten), welche je eine Sphäre und zuzüglich die Erde lenken. Der letzte Intellekt, der zehnte, d. h. der unterste, ist über die Welt gesetzt und heißt „Aktiver Intellekt“. Er ist nicht zu verwechseln mit dem *Galgal HaSechel*, der

⁴⁷ FV, V, 10, S. 274, 10–22.

⁴⁸ Jaques Schlanger, *Le Philosophie de Salomon ibn Gabirol*, Leiden 1968, Hebräische Version, *HaFilosofia schel Schlomo Ibn Gevirol*, Jerusalem 1980, S. 263. 229.

⁴⁹ *Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol*, Göttingen 1889 (Neudruck Hildesheim 1979), S. 5. 65.

Intellektssphäre, die Ibn Gabirol in *Keter Malchut* als Zehnte Sphäre über der neunten, der Tag-und-Nacht-Sphäre, nennt (XXIII). Diese zehnte Sphäre des Gabirol ist vielmehr der oben schon genannte, aus Materie und Form entstandene Weltintellekt der Platoniker. Ihm folgt gewöhnlich auf dem Wege der Emanation die Weltseele bzw. die drei Weltseelenstufen, rationale, animalische und vegetative Weltseele, die Gabirol im *Lebensquell* gleichfalls nennt, hier in *Keter Malchut* aber nur noch andeutet. Die „Weltseele“ figuriert hier korrekterweise als Emanation aus dem Intellekt in Gestalt eines Glanzes der Seelen, welche die Engel sind (XXV). Die nächste Emanation der mittelalterlichen Platoniker, die auch von Isaak Israelis neoplatonischer Quelle genannt wird, nämlich die Natur, wird von Gabirol in der *Königskrone* anscheinend übergangen, wiewohl er sie im *Lebensquell* neben den Welt-Seelen aufführt.⁵⁰

Der Einfluß der Gestirne auf das irdische Leben

Bei der Behandlung der Gestirne weist Ibn Gabirol mehrfach auf deren Wirken in der Welt hin. Vom Mond heißt es z. B. „Von Neumond zu Neumond, macht er erstehen/ Geschehn und Neuerungen der Welt/ Ob Gutes, ob Schlecht, es geschieht/ Nach Willen Des, der ihn schuf, zu künden den Menschen seine gewaltige Macht“ (XI). Ähnlich beim Merkur, der Streitigkeiten verursacht, Macht verleiht. Die Venus schafft Ruhe und Freude, die Sonne rettet Könige, bringt Frieden oder Krieg etc.

Glaukt Ibn Gabirol an die Astrologie? Schon im Talmud (bSchabbat 156a) wird von einer Debatte zu diesem Thema berichtet. Rabbi Chanina sagt da: Der Glücksstern (Masal) macht weise und reich und auch Israel hat einen Glücksstern.“ Demgegenüber bestreitet R. Jochanan, daß Israel einem Glücksstern unterliegt. Es ist demnach für diese talmudischen Gelehrten keine Frage, ob die Sterne auf die Geschehnisse der Menschen wirken, sondern alleine, ob auch Israel dieser Wirkung unterliegt. Der Midrasch Pesikta Rabbati und seine Parallelen bringen die zwölf Tierkreiszeichen und die sieben Planeten in verschiedener Weise mit dem Geschick der Menschen und Israels in Verbindung. Dort wird gesagt, daß der Tagesstern und der Stundenstern Einfluß auf die Geschehnisse der Menschen haben.⁵¹

Die talmudische Debatte um das Maß des Gestirn-Einflusses ist auch im jüdischen Mittelalter nicht abgebrochen, sondern wurde in gleicher Schärfe fortgeführt, jedoch

⁵⁰ FV, II, 24, S. 69; III, 27, S. 144. Eine deutsche Übersetzung des platonischen Weltbildes der Pseudoaristotelischen Quelle Israelis findet sich bei K. E. Grözinger, „Neoplatonisches Denken in Hasidismus und Kabbala“, FJB 11 (1983), S. 62f.

⁵¹ Vgl. dazu K. E. Grözinger, Ich bin der Herr, dein Gott, Eine rabbinische Homilie zum Ersten Gebot (PesR 20), (Lang) Frankfurt/Bern, 1976, S. 30ff. 66f. Dort S. 66 weitere Literatur zur Astrologie bei den Juden, außerdem L. Wächter, „Astrologie und Schicksalsglaube im rabbinischen Judentum“, in: Kairos 11 (1969), S. 181–200.

nie in dem Sinne, daß die Sterne Götter seien, welche eigenwillig die Geschicke der Welt steuern könnten. Aber doch so, daß die Gestirne in Gottes Dienst stehen und Er durch sie auf die Erde wirkt.

So schreibt Abraham Ibn Esra (gest. 1164) zu Dtn 4,19–20, wo die Verehrung der Gestirne verboten wird:

„Es ist eine erprobte Tatsache, daß jedes Volk einen bestimmten Stern und Glückstern hat, so auch jede Stadt. Aber der Herr gab Israel eine hohe Stufe, nämlich daß Er selbst und nicht ein Stern ihr Berater sei, denn Israel ist das Erbe des Herrn“.⁵²

Allerdings sagt Ibn Esra an anderer Stelle, daß Israel nur so lange vom Einfluß der Gestirne befreit ist, solange sie die Gebote der Tora halten.⁵³ Auch der Aristoteliker Levi Ben Gershom (1288–1344) meint, daß die mittlere Welt, insbesondere die Tierkreiszeichen, auf unsere untere Welt wirken, daß der Mensch allerdings unter anderem durch Befolgen der Tora sich diesem Einfluß entziehen kann.⁵⁴ Ibn Gabirol ist mithin in guter Gesellschaft, insbesondere wenn er mehrfach betont, daß das Wirken der Sterne mit dem „Willen des Schöpfers“⁵⁵ geschieht, auf seinen Befehl, denn sie sind wie „Diener vor ihrem Herrn“.⁵⁶ Ibn Gabirol weist eigens anhand von Sonnen- und Mondfinsternis darauf hin, daß die Gestirne nicht über unabhängige Macht verfügen, sondern unter der Herrschaft Gottes stehn.⁵⁷ Diese Auffassung von den Gestirnen als den Werkzeugen Gottes zur Weltlenkung paßt denn auch viel organischer in das mittelalterliche Weltbild gerade der jüdischen Philosophen als in jenes der talmudischen Gelehrten. Sehen doch die mittelalterlichen Denker, Aristoteliker wie Platoniker gleichermaßen, Gottes Wirken in eine Kausalkette eingebunden, an deren oberster Stelle die Gottheit steht und in deren Mitte die Gestirnsphären als wesentliche Mittelursachen dienen. Im Rahmen dieses Denkens gewinnt der Gestirns Glaube die Gestalt eines Glaubens an die kausale und mechanistische Wirkweise Gottes in der Welt. Deutlich formuliert dies der Aristoteliker Abraham Ibn Da’ud (gest. 1180), sonst ein vehementer Kritiker Ibn Gabirols:

„Jedoch gehen einige Dinge ursprünglich unmittelbar, und andere durch Vermittlung, oder Vermittlungen von ihm [nämlich Gott] aus. Zu der ersten Klasse zählt man füglich die gewaltigen Erscheinungen, als die Schöpfung des Himmels und der Erde; zur

⁵² Ibn Esra zu Dtn 4,19–20, zit. nach J. A. Seidman, R. Salomo Ibn Gabirol, Keter Malchut, Jerusalem 1950, S. 12.

⁵³ Vgl. J. Heinemann, Ta’amej HaMitzwot BeSifrut Jisrael, 1959 (4), S. 68; bei Seidman (Anm. 52), S. 12.

⁵⁴ Heinemann (Anm. 53), S. 98.

⁵⁵ KM, XI.XIV.XV.XX.XXI.

⁵⁶ XIII.XX.

⁵⁷ XII.

zweiten die Vorgänge in der niederen Welt, die Veränderungen der Reiche, und um so mehr die Verhältnisse des einzelnen Menschen [...]. Denn das rührt nicht von der Mischung [der irdischen Wesen] her, [...] und auch nicht unmittelbar aus Gott; sondern von jenen Wesen, die durch den Willen Gottes die Formen emanieren [...]. Gott wußte alle allgemeinen und besonderen Dinge voraus, und setzte dienstbare Geister ein, welche dieselben von ihrer Potenz [Möglichkeit] in die Wirklichkeit befördern. Von diesen werden einige ‚seine Engel‘ [...] genannt [...]. Was die Stellung der Gestirne betrifft, so sind dieselben gleich ursprünglich so bestimmt worden, daß einer jeden künftigen Stellung derselben eine entschiedene Wirkung entspreche. Wer sich daher mit Astrologie beschäftigen will, jedoch mit dem ausdrücklichen Vorbehalte, daß die Gestirne als Diener Gottes von diesem über andere Geschöpfe eingesetzte Wesen seien, der mag dies immerhin tun; doch darf er ihrer Bedeutung keinen unveränderlichen Schicksalspruch unterlegen und vielmehr Gott eifrig und mit reinem Herzen bitten, daß er das etwa durch sie bedrohte Unglück abwende oder die Ursachen desselben verbanne. Die feste Überzeugung, daß Gott dieses vermöge, darf ihn hiebei nie verlassen.“⁵⁸

Das Bild vom Menschen

Der Mensch, bestehend aus Körper und Seele samt dem hinzutretenden Intellekt, hat eine dem Kosmos analoge Zusammensetzung. Auch dieser besteht aus einem intelligiblen und einem sensiblen Teil. Mithin ist der Mensch ein Mikrokosmos. An sich selbst kann er demnach die Erkenntnis des Alls gewinnen, welche zur Gotteserkenntnis nötig ist, wie Gabirol auch in *Keter Malchut* (XXIII) eigens betont. Im *Lebensquell* sagt darum Ibn Gabirol:

„Diejenige Erkenntnis, nach der man in besonderem Maße streben muß, ist, daß man sich selbst erkenne. Denn dadurch erkennt man auch alles was außerhalb seiner ist.“⁵⁹

Denn

„Der Mikrokosmos ist hinsichtlich [seiner] Anordnung das Abbild des Makrokosmos. Die Substanz des Intellektes, die einfacher und erhabener ist als alle Substanzen im Mikrokosmos, ist nicht mit dem Körper verbunden, vielmehr vermitteln die Seele (anima) und der [Lebens-]Geist (spiritus) zwischen ihnen. Und weil man die Anordnung im Makrokosmos ebenso sieht, folgt daraus, daß die einfachere und höhere Substanz [d. h. der Weltintellekt; vgl. KM, XIV.XV] nicht mit dem [Welt-]Körper verbunden ist.“⁶⁰

⁵⁸ Das Buch *Emunah Ramah* oder *Der erhabene Glaube*, verfaßt von Abraham Ben David Halevi, ins Deutsche übersetzt und herausgegeben von Simson Weil, Berlin 1919 [zuvor Frankfurt a. M. 1852], S. 109f.

⁵⁹ FV, I, 2.

⁶⁰ FV, III, 2, S. 77.

Es ist der Kosmos, der hier letztlich das Abbild des Menschen ist und nicht der Mensch ein Bild des Kosmos:

„Wenn du Dir den Aufbau des Alls vorstellen willst, d. h., den allgemeinen Körper und die geistigen Substanzen, die ihn umfassen, dann blicke auf den Bau des menschlichen Körpers, der wird dir als Beispiel dienen: Der Körper des Menschen entspricht dem allgemeinen Körper [d. h. Erde und Gestirnsphären]. Die geistigen Substanzen [des Menschen], die den Körper bewegen, sie entsprechen den allgemeinen [umfassenden] Substanzen, die den allgemeinen Körper bewegen. Die jeweils untere von diesen Substanzen ist der höheren unterworfen und unterlegen, bis die Bewegungs[ursache] schließlich beim Intellekt anlangt. Und du findest, der Intellekt ist es, der alles ordnet, der alles beherrscht. So findest du, daß alle Substanzen, die den Körper des Menschen bewegen, dem Intellekt nachfolgen und ihm unterliegen. Der Intellekt ist es, der über sie herrscht.“⁶¹

In *Keter Malchut*:

„Die Sphäre des Intellekts [...] sie ist die Sphäre, erhaben über alles Höchste, die kein Gedanke faßt“ (XXIV).⁶²

Mit diesen Aussagen ist die anthropologische Hierarchie klar definiert. Es ist der Intellekt des Menschen – wie im Kosmos – der an höchster Stelle steht, nicht aber mit dem Körper direkt verbunden ist. Die Seele (dreiteilig als rationale, animalische und vegetative) ist es sodann, die den Kontakt zwischen Intellekt und Körper ermöglicht, wobei zwischen Seele und Leib noch ein weiteres Zwischenglied tritt, nämlich der im Blut beheimatete, vitale *Spiritus*.

Mit dieser Skizze ist jedoch nur die statische Hierarchie beschrieben, die noch nicht genügend über das Menschsein aussagt. Erst wenn man dieser statischen Beschreibung die Zweckbestimmung des menschlichen Daseins beifügt, wird das Wesen des Menschen wirklich deutlich. Weil der erkenntnisfähige Teil des Menschen, der Intellekt, die höchste Stufe im Menschen einnimmt, ist das Hauptziel des Menschen, Erkenntnis zu erlangen, und zwar insbesondere die Kenntnis des Kosmos samt seiner ihn überragenden intelligiblen Stufen. Diese Erkenntnis ist es, die die menschliche Seele, die rationale, zu ihrer Rückführung und Verbindung mit den oberen Instanzen führt. Dies ist der Grund, warum in Ibn Gabirols Lehr- und Besinnungsgedicht, *Keter Malchut*, die Kosmologie einen so zentralen Platz einnimmt.

Die aufsteigende Erkenntnis führt den Menschen schließlich zu dem ihm bestimmten Ziel. Welches dies ist, fragt der Schüler seinen Meister im *Lebensquell*:

⁶¹ FV, III, 58.

⁶² Correll: „Erhaben über Was sonst zuhöchst ist diese Sphär/ Die unerreicht von Denkens Schau“.

„SCHÜLER: Was ist also das Ziel (causa finalis) des menschlichen Daseins?

MEISTER: Das Haften seiner Seele an der oberen Welt, denn auf diese Weise kehren beide zu dem ihnen Ähnlichen zurück.

SCHÜLER: Und wie gelangen wir dazu?

LEHRER: Durch die Erkenntnis und die Tat. Denn durch die Erkenntnis und die Tat verbindet sich die Seele mit der oberen Welt. Die Erkenntnis führt zur Tat und die Tat hält die Seele fern von dem, was ihr Gegenteil ist und von dem, was sie vernichtet, und führt sie zu ihrer Natur und ihrem Wesen (substantia) zurück. Überhaupt: Die Erkenntnis und die Tat befreien die Seele vom Gefängnis der Natur und reinigen sie von ihrer Verunreinigung und Finsternis. Und dann kehrt die Seele in die obere Welt zurück.“⁶³

In der *Königskrone* wird dieser selige, unitiv mystische Zustand gerade noch in den Worten des IV. Liedes angedeutet: „Du lebst/ Und wer nun Dein Geheimnis faßt [wer zu deinem Geheimnis (*sod*, Universale Form?) gelangt], der findet ewge Freud/ Er isst und lebt auf ewig.“ Und in Lied XXX:

„Wer erreicht Deine Weisheit, daß Du der Seele die Kraft der Erkenntnis geschenkt, die in sie eingesenkt. So daß die Wissenschaft/Erkenntnis die Quelle für Ihre Verherrlichung ist. Darum herrscht nicht die Vergänglichkeit über sie, und sie bleibt gemäß ihrem Seinsgrund bestehn. Dies ist ihr Wesen und ihr Geheimnis. Die weise [gewordene] Seele wird den Tod nicht sehen.“

Das Ziel der menschlichen Existenz ist demnach die Befreiung der Seele aus dem Gefängnis der Natur und der Körperlichkeit und deren Rückkehr in die Welt der intelligiblen Substanzen, der Weltseele, Art von ihrer Art. Der Weg dahin führt über die Erkenntnis, eine Erkenntnis, die nicht von der Offenbarung, der Tora, vermittelt wird, sondern von der intellektuellen Erforschung des Kosmos und seiner Ursachen. Das Tun, das dabei gefordert wird, hat rein kathartische Funktion, soll die Seele aus dem Materiellen befreien. In der *Königskrone*, in der Ibn Gabirol die Tradition mit der Philosophie verbindet, tritt neben die reine philosophische Tugend der Seelenreinigung die der Tradition, der Gehorsam wider die Gebote der Tora beziehungsweise dessen Verkehrung in der Sünde des Ungehorsams – in Lied XXXIV nicht zufällig in enger Anlehnung an das traditionelle Sündenbekenntnis der Synagoge eingefügt.

Die Übertragung dieses traditionellen Sündenbekenntnisses aus dem Plural der ersten Person in den Singular ist symptomatisch für die Individualisierung der Frömmigkeit wie auch der Heilserwartung des Philosophen. Für ihn ist nicht die Ankunft des Messias und die Befreiung aus dem Exil der ersehnte Heilszustand, wovon die übrigen geistlichen Lieder Gabirols, die nichtphilosophischen, voll sind.

Die philosophische Heilserwartung ist vielmehr diese:

⁶³ FV, I, 2, S. 4.

„Es ist unmöglich [in seiner Erkenntnis] bis zur ersten Substanz aufzusteigen. Aber auch der Aufstieg zu dem, was sogleich nach dieser Substanz folgt, ist überaus schwierig. Darum sage ich: Die Materie und die Form sind zwei verschlossene Tore des Intellekts, die dem Intellekt sehr schwer zu öffnen und in sie einzudringen sind, weil der Intellekt unter ihnen steht, und er aus ihnen zusammengesetzt ist.

Aber der, dessen Verstand/Intellekt geläutert ist, so daß es ihm möglich ist, in diese Tore einzutreten, der ist an das oberste Ziel gelangt und er wird geistig und göttlich (divinus) und erfreut sich, denn er ist nahe dem vollkommenen Willen. Dann ist sein Streben zur Ruhe gekommen und seine Freude (delectatio) dauernd.“⁶⁴

Man mag die Frage stellen, ob dieser erkenntnishafte Aufstieg des Menschen nur eine Metapher für die höchste Erkenntnis ist, ohne daß damit ein wirklich ontologisch-mystischer bzw. eschatologischer Aufschwung gemeint wäre. Aber es gibt eine Stelle im *Lebensquell*, die eine deutliche Sprache spricht, die in philosophisch-mystischer Diktion das aussagt, was die traditionelle Wendung in Lied IV mit dem Essen und ewigen Leben meint. Wenn der Mensch zur höchsten Stufe der Erkenntnis voranschreitet, ist er gleichsam von der irdisch körperlichen Substanz völlig entkleidet

„und dann sind die geistigen Substanzen in deine Hand gegeben, du stellst sie dir vor Augen und schaust auf sie, die dich umfassen und höher sind als du, und du siehst dein Wesen als seiest du von gleicher Substanz. Und zuweilen denkst du, daß du nur ein Teil von ihnen bist, wegen der Verbindung zwischen dir und zwischen der körperlichen Substanz, und zuweilen denkst du, du seiest die Summe all dieser Substanzen und es gäbe keinen Unterschied zwischen dir und zwischen ihnen, wegen der Vereinigung (unitio) zwischen deinem Wesen (essentia) und ihrem Wesen und dem Haften (adjunctio) deiner Form an ihren Form.“⁶⁵

Die *Königskrone* sagt das mit den Worten:

„Und wer nun Dein Geheimnis fasst, der findet ewige Freud/ Er isst und lebt auf Ewigkeit“ (IV).

Vieles von diesen philosophischen Gedanken hat Ibn Gabirol in dieses weit ausladende Gedicht hineingewoben, oft hinter den Formulierungen der Tradition verborgen, so daß oft nur der „Verständige versteht“, wie die mittelalterlichen Kabbalisten sagen würden.

⁶⁴ FV, V, 35, S. 322.

⁶⁵ FV, III, 56, S. 204.