

# Der Erlösungsgedanke in der "Königskrone" des Salomo Ibn Gabirol

Autor(en): **Greive, Hermann**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **26 (1970)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961048>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# DER ERLÖSUNGSGEDANKE IN DER «KÖNIGSKRONE» DES SALOMO IBN GABIROL

Von HERMANN GREIVE, Köln

Der Dichter und Philosoph Ibn Gabirol<sup>1</sup>, dessen religiöse Lyrik – der Hauptbestandteil seines dichterischen Werkes – so sehr jüdisch-traditionellem Geiste verpflichtet erscheint, daß viele seiner Lieder in die synagogale Liturgie aufgenommen wurden, dessen philosophisches Hauptwerk dagegen, die «Lebensquelle», der religiösen Tradition des Judentums so beziehungslos gegenübersteht, daß es von jüdisch-gläubiger Seite wenig beachtet oder gar kritisiert und schließlich vergessen wurde, ist ob dieser – wie es

<sup>1</sup> Salomo ibn Gabirol wurde 1021–1022 in Malaga geboren, lebte in Saragossa und starb zwischen 1052 und 1058 in Valencia. Sein poetisches Werk ist von H. N. Bialik und J. H. Rawnitzki gesammelt und unter dem Titel: *Šîré Šelomo bân Jehûda ibn Gabirol*, Berlin/Tel-Aviv 1924–1932, III Bände (7 Bücher), veröffentlicht wurden. Die «Königskrone» (*Kâtâr Malkût*) findet sich im II. Band dieser Ausgabe, S. 62–78. Der Text der Dichtung ist häufig gedruckt worden. Es sei hier lediglich auf zwei weitere Editionen hingewiesen: H. Schirmann, *Haš-šîrah ha-‘ibrît biSfarad ûbe Provence I*, Jerusalem/Tel-Aviv<sup>2</sup> 1961, S. 257–285, und J. A. Seidmann, *Rabbi Šelomo ibn Gabirol, Kâtâr Malkût*, Jerusalem 1950 (mit längerer Einleitung). Die «Königskrone» wird in den folgenden Ausführungen in der Regel deutsch zitiert, und zwar – wenn nicht anders vermerkt – nach der Übersetzung von Johann Maier: Die «Königskrone» des Salomo Ben Jehuda Ibn Gabirol, in: *Judaica XVIII* (1962), S. 1–55 (Einführung, Übersetzung und Anmerkungen). Zur Interpretation der Dichtung vgl. neben den Einleitungen und Anmerkungen der genannten Ausgaben u.a.: H. Simon, Der philosophische Gehalt von Gabirols Kether Malkhut im Verhältnis zu seinem Fons Vitae, in: *Wiss. Ztschr. d. M.-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Gesellsch. u. sprachwiss. Reihe*, X (1961), S. 1351–1354, und J. Abi-Tiqwah, «*Meqôr Hajjâm*» we «*Kâtâr Malkût*», in: *Šanah bešanah* 1960, S. 200–219. Das ursprünglich arabisch abgefaßte philosophische Hauptwerk Ibn Gabirols, die «Lebensquelle» (*Meqôr Hajjâm*), ist nur in lateinischer und – teilweise – in hebräischer Übersetzung überliefert. Vgl. Cl. Baeumker (Ed.), *Avencebrolis (Ibn Gabirol) Fons Vitae*, Monasterii 1892–1895, und A. Zifroni (Hrsg.), *Rabbi Šelomo bân Gabirol, Sejâr Meqôr Hajjâm*, Tel-Aviv 1964, S. 433–532: *Q’ta‘îm nittargemû ... ‘al jedê R. Šem Tôb bân Palqîrah* (Falaqera).

scheint – so fundamentalen Verschiedenheit seiner dichterischen und philosophischen Schöpfungen für die religions- und philosophiegeschichtliche Forschung noch immer ein Rätsel. Wie verhält es sich in Wahrheit mit seinen dichterischen und philosophischen Werken? Stehen sie wirklich mehr oder weniger unverbunden nebeneinander, ja vielleicht sogar, und zwar in wesentlichen Punkten, zueinander im Widerspruch, oder sind sie letztlich nur unterschiedliche Ausformungen einer vorgängig einheitlichen Geistigkeit?

Diese Frage sollte nicht voreilig von der unterschiedlichen Rezeption dieser Schriften her beantwortet werden. Denn die unterschiedliche Haltung der traditionsbewußten Juden gegenüber dem dichterischen und dem philosophischen Werk zeigt möglicherweise nur deren Unfähigkeit oder Unwilligkeit, den tiefer liegenden Intentionen des Dichterphilosophen zu folgen. Um die Frage verbindlich zu beantworten, ist nicht in erster Linie von der Haltung der jüdischen Gemeinde gegenüber Person und Werk Ibn Gabirols auszugehen, erst recht nicht von den Stellungnahmen späterer Generationen, die sich in einer gewandelten geschichtlichen Situation befanden, sondern von der Person und dem Werk selbst sowie den zeitgeschichtlichen Bedingungen, denen sie unterstanden.

In den folgenden Überlegungen soll in einem allerersten Schritt die «Königskrone» im Hinblick auf die angedeutete Fragestellung diskutiert werden. Es liegt nahe, mit ihr den Anfang zu machen, da sie die dichterische und die philosophische Komponente in sich vereinigt. Sie ist zugleich ein Werk des Dichters und des Philosophen Ibn Gabirol, und zwar sein bedeutendstes dieser Art.

Wenn die «Königskrone» hier unter dem Gesichtspunkt der *Ge'ulah*, als Lied von der Erlösung, von der Sehnsucht nach Befreiung aus Sünde, Leid und Not der irdischen Welt behandelt wird, so geschieht das nicht zufällig oder willkürlich. Auch nicht allein deswegen, weil eine Untersuchung gerade dieses Komplexes besonders geeignet erscheint, zumindest eine Teilantwort auf die gestellte Frage zu erhalten. Es hat seinen Grund vielmehr darin, daß der Erlösungsgedanke ein zentrales Thema des Liedes ist.

Das Werk beginnt mit einem Lobpreis des über alle Himmel erhabenen Gottes der Fülle des Seins und der Kraft und mündet über die Darstellung der Sphärenwelt in ein Gebet des heils- und

hilfsbedürftigen Menschen. Es handelt von der Kluft, die Himmel und Erde trennt, und zugleich von der Brücke, die sie verbindet, vom Menschen, der trotz seiner Niedrigkeit mit dem Wissen seiner Seele Gott nahe sein kann, wie schon gleich zu Anfang erinnert wird<sup>2</sup>, und von Gott, der sich trotz seiner Erhabenheit als Erlöser dem Menschen zuwendet. Nicht zufällig schließt das Lied mit dem Ausruf: «mein Fels und Erlöser».

Die traditionelle jüdische Auffassung von der Erlösung ist besonders durch zwei Züge charakterisiert: durch die heilsgeschichtliche Orientierung und den Bezug auf das Volk. Die Erlösung ist für den gläubigen Juden mit historischen, insbesondere endzeitlichen Ereignissen verknüpft, die zuerst und zumeist das Volk Israel betreffen und über das Volk erst den einzelnen wie schließlich auch die anderen Völker und eventuell den ganzen Kosmos. Die «kommende Welt» ist in der Tat ganz vordringlich eine erst – am Ende der Tage – «kommende», mag auch der Ausdruck bereits in den Pseudepigraphen und in der Literatur der talmudischen Zeit gelegentlich die himmlische Welt der Seelen bezeichnen<sup>3</sup>.

Daß diese charakteristischen Züge jüdisch-traditionellen Geschichts- und Weltverständnisses in der «Lebensquelle» des Philosophen Ibn Gabirol keine Rolle spielen, braucht hier nur am Rande vermerkt zu werden. Doch wie verhält es sich damit in der «Königskrone»? Stehen hier Motive unterschiedlicher Herkunft und Struktur nebeneinander, ohne zu einer wirklichen Einheit verschmolzen zu sein, oder wird trotz der Verwendung von Vorstellungen und Formulierungen verschiedener Provenienz eine grundsätzlich einheitliche Konzeption angeboten und – trifft dies zu – welcher Art? Dies ist die Frage der folgenden Ausführungen.

### *I. Die kosmologische Konzeption*

Das Grundschema der Dichtung ist kosmologisch. Nicht das Jetzt und Einst, sondern das Unten und Oben sind seine bestimmenden

---

<sup>2</sup> «Wunderbar sind Deine Werke, meine Seele weiß es wohl» (I, 1).

<sup>3</sup> Vgl. A. Altmann, *Olam und Aion*, in: Festschrift Dr. J. Freimann, Berlin 1937, S. 10f.

Dimensionen. Daß nach dem Lobpreis Gottes die Schilderung des Weltbaus beim Erdball beginnt, entspricht dem soteriologischen Charakter des Werkes. Es geht um die Erlösung des Menschen, dessen Wohnsitz die Erde ist. Bereits der erste Gesang führt die vertikale Dimension eindrucksvoll vor Augen, freilich mit Betonung des obersten Oben, das alles trägt. Er handelt von der Größe und Unvergänglichkeit Gottes, von dem, «was am höchsten steht», vom «Thron, der über alles Höchste erhaben», von der «Wohnstatt, in geheimnisvoller Höhe verborgen», und erinnert zugleich – kontrastierend – an die Vergänglichkeit der dem Höchsten untergeordneten Wesen<sup>4</sup>.

*‘Olam hab-ba’*

In der Höhe erscheint das göttliche Licht, «auf dem Berge des Herrn», «in dieser Welt ist es verborgen»<sup>5</sup>. An dieser Stelle des siebten Gesanges steht das traditionelle Begriffspaar «diese Welt» und die «kommende Welt» – hier *‘olam nir’äh* – in einem Zusammenhang, der keinen erkennbaren Bezug zur Heilsgeschichte hat, sondern eindeutig lichtmetaphysisch orientiert ist. Von daher liegt es nahe, auch das frei angewandte Schriftwort: «auf dem Berge des Herrn erscheint (es)» (Gen. 22, 14), als einen Verweis auf die räumliche Dimension des Verhältnisses dieser Welten zueinander zu lesen.

Klarer ist indessen eine Aussage des siebenundzwanzigsten Gesanges. Dort wird die «kommende Welt» direkt mit der Welt der Seelen unter dem Throne der Herrlichkeit identifiziert. Diese Identifikation erhält dadurch besonderes Gewicht, daß sie in einer von heilsgeschichtlichen Perspektiven freien Schilderung des Gesamtaufbaus der Welt, wie der zweite Teil der Königskrone sie darstellt, auftaucht. Die dem Begriff der «kommenden Welt» von der traditionellen Verwendung her eigene heilsgeschichtliche Konnotation tritt damit noch mehr in den Hintergrund.

Es bleibt jedoch zu untersuchen, ob die aufgezeigte Auffassung,

---

<sup>4</sup> Vgl. Vers 7 und 18.

<sup>5</sup> In Johann Maiers Übersetzung lautet die Stelle: «Du bist das verborgene Licht in dieser Welt, das offenbare (Licht) in der kommenden Welt, (am Berge des Herrn wird es erscheinen)» (VII, 3–5).

die besonders klar an der zuletzt besprochenen Stelle zum Ausdruck kommt, in der «Königskrone» durchgehalten wird.

Eine gewisse Schwierigkeit bieten zwei Verse des ersten Gesanges. Dort heißt es: «Dein [sind] beide Welten, zwischen die Du eine Grenze gesetzt: die erste (Welt) für die Werke, die zweite für die Vergeltung<sup>6</sup>.» Der Satz scheint – zumindest abgetrennt betrachtet – heilsgeschichtlich gemeint zu sein. Der engere und weitere Zusammenhang sprechen jedoch für ein anderes Verständnis. Es ist eine Grundregel der Interpretation, im Zweifelsfalle vom Zusammenhang her zu erklären. Dabei ist bis zum Erweis des Gegenteils davon auszugehen, daß das zu interpretierende Werk ein einheitliches Ganzes bildet. Von Inkonsistenz oder Widersprüchlichkeit kann erst dann gesprochen werden, wenn ein übergreifendes Verständnis nicht möglich ist. Die Berufung auf diesen Grundsatz ist auch in einer Untersuchung wie der vorliegenden, die die Konsistenz eines Werkes überhaupt erst erweisen soll, keine *petitio principii*. Denn der Aufweis der Konsistenz besteht im Sinne dieser Überlegungen – und wohl immer – lediglich darin, – negativ – auf die Feststellung von Ungereimtheiten und Widersprüchen hinauslaufende Interpretationen als nicht zwingend darzutun und – positiv – deutlich zu machen, wie zwanglos ein übergreifendes Verständnis möglich ist. Geht man – diesen Grundsatz berücksichtigend – davon aus, daß die «kommende Welt» an den zuvor besprochenen Stellen die *obere* Welt, der Aufenthaltsort der Seelen ist, so erscheint es naheliegend, auch hier eine räumliche Anschauung vorauszusetzen, die an dieser Stelle genannten Welten folglich nicht als zeitlich aufeinander folgende Perioden, sondern als kosmische Räume aufzufassen und die Grenze zwischen ihnen als räumliche Grenze. So ordnen sich die Verse in das Ganze des Werkes zwanglos ein.

Das angezeigte kosmologisch-soteriologische Verständnis erscheint um so ungezwungener, als im dritten Teil der Dichtung die Erlösung oder Befreiung des Menschen (bzw. seiner Seele) eindeutig als ein Aufstieg beschrieben wird. Entsprechend der den gesamten Aufbau der Welt nachzeichnenden Darstellung des zweiten Teiles und der Identifizierung der «kommenden Welt» mit dem Aufenthaltsort der Seelen ist der Weg zum besseren Leben nicht ein Weg durch die Geschichte auf die messianische Zeit zu, sondern ein Weg

aus den Niederungen der irdischen Bereiche zu den Höhen des Himmels. An entscheidender Stelle – im Schlußgesang – stehen die aufschlußreichen Zeilen:

führ mich zur rechten Zeit aus dieser Welt  
und bring mich in Frieden ins Leben der kommenden  
Welt.  
Ruf mich *nach oben* [ʿäl ʿal tiqraʿeni]  
und setze mich unter die Frommen,  
zähl mich zu den Erwählten aus der Welt, die ihr Teil  
im Leben haben,  
reinige mich, zu leuchten im Lichte deines Angesichts,  
belebe mich aufs neue  
und *führe mich wieder herauf*  
*aus den Tiefen der Erde*<sup>7</sup>. –

Die Erlösung wird hier ganz unzweifelhaft als ein Aufstieg betrachtet, und dies liegt auch durchaus in der Konsequenz des Werkes, ganz besonders des ersten und zweiten Teiles.

### *Galūt*

Die Sehnsucht nach oben entspricht der leidvollen Erfahrung des Daseins hier in der unteren, sublunaren Welt. Es ist die Welt der zahllosen Einwirkungen aus den Bereichen der Sphären. Zwar üben die Sterne ihre guten und bösen Einflüsse stets und nur im Einklang mit dem Willen des Schöpfers aus, wie immer wieder betont wird<sup>8</sup>, doch das bedeutet keineswegs die Aufhebung der leidvollen Gottesferne der sublunaren Welt, sondern einzig, doch auch das ist schon viel, den Ausbruch aus einem hoffnungslosen astrologischen Fatalismus. Dies steht übrigens in vollkommenem Einklang mit der überragenden Bedeutung, die dem göttlichen Willen in der

<sup>6</sup> I, 23f.

<sup>7</sup> XL, 32–40; Hervorhebungen H.G.

<sup>8</sup> Vgl. XI, 14; XII, 35–38; XIII, 12; XIV, 8; XV, 15f.; XX, 12f.; XXI, 17f.

«Lebensquelle» zugeschrieben wird. Mag auch die grobsinnliche, körperliche Welt keineswegs als schlechthin böse bezeichnet werden, der menschliche Körper sogar eine Anzahl positiver Funktionen haben<sup>9</sup>, schließlich und letztlich geht es hier doch nur um «die Säume [die äußersten Enden] Deiner Wege»<sup>10</sup>, der Wege Gottes, an denen – zugespitzt formuliert – Heil nur insofern ist, als es von dort her gewonnen werden kann. Darum gilt es zu den mächtigen Anfängen<sup>11</sup> zu gelangen, «denn sie bedeuten Leben für jene, die sie finden»<sup>12</sup>, zurückzukehren zum Ort des Ausgangs: «Wohl mir, wär ich noch dort», singt der Dichter, «bevor ich auszog, Sünde zu häufen und Schuld<sup>13</sup>!»

Diese Welt der Sünde und Schuld, «das Land der Ruhelosigkeit»<sup>14</sup>, ist der «Schmelzofen der Verbannung»<sup>15</sup>. Es wird an dieser Stelle kaum zufällig der Ausdruck «*Galût*» gewählt, obwohl eigentlich nichts (als dieses Wort selbst) auf Israels Zerstreuung unter den Völkern hinweist. Hier scheint *Galût* ganz einfach die Verbannung des Menschen in der irdischen Welt der Mühsal zu sein. Ob diese Auffassung von der *Galût* in Ibn Gabirols religiösen Dichtungen bestimmend ist oder nur beiläufig auftritt, kann nur im Rahmen einer umfassenden Analyse des dichterischen Gesamtwerkes entschieden werden. Es sei lediglich auf zwei Bemerkungen Karl Dreyers hingewiesen, der für seine Arbeit «Die religiöse Gedankenwelt des Salomo ibn Gabirol», Leipzig 1930, die religiöse Lyrik des Dichters durchgegangen ist. Die eine dieser Bemerkungen lautet: «Wichtiger noch als das ‚Gälüt-Problem‘ ... ist das Verständnis der Gälüt-*Stimmung*,

<sup>9</sup> Vgl. XXXII, 1 ff.

<sup>10</sup> XXXII, 11.

<sup>11</sup> XXXII, 12.

<sup>12</sup> XXXII, 13.

<sup>13</sup> XXXVII, 13/14.

<sup>14</sup> XXXVIII, 28. Der Ausdruck «*'äräs nód*» entstammt Gen. 4, 16. Dort heißt es: «Kain zog von SEINEM Antlitz hinweg und wurde erst seßhaft im Lande Nod, Schweife, östlich von Eden.» (Übersetzung: Buber-Rosenzweig, Köln und Opladen 1956.)

<sup>15</sup> XXXVIII, 29. Wie Kain aus der Gottesnähe hinwegzog und im gottfernen Lande Nod seßhaft wurde (siehe Anm. 14), so kommt der Mensch (bzw. die Seele) aus der Gottesnähe der oberen Welt und wohnt in der gottfernen irdischen Welt.



die über alle seine Dichtungen gebreitet ist, der ‚Gālūt-Welt‘, in die sich alles andere einordnet, von der aus alle übrigen Gedanken und Probleme verstanden und beurteilt werden wollen<sup>16</sup>.» Im Schlußwort des Buches heißt es sodann: «auch die *Sünde* ist eine Gālūt. Auch sie ist ein Sumpf, dessen zäher Schlamm sich an den in ihr Befangenen heftet und die Erhebung hindert<sup>17</sup>.» Dreyer hat hier wohl etwas Wesentliches gesehen. Doch er unterläßt es – leider –, den bezeichneten Problemkreis anhand von Gabirol-Texten näher zu beleuchten. Was zum Beispiel im Abschnitt *Sünde* dazu gesagt wird, ist ziemlich unergiebig. Auch der Abschnitt über die *Galût* ist in diesem Punkte unbefriedigend. Er ist viel zu sammelnd-synthetisch gearbeitet. Die Analyse kommt zu kurz. Eine eingehende Untersuchung der *Galût*-Ideen bei Ibn Gabirol dürfte in hohem Maße geeignet sein, das Besondere und Charakteristische der religiösen Grundposition des Dichters deutlich zu machen.

## II. Die individualistische Tendenz

Nach jüdisch-traditioneller Auffassung sind *Galût* und *Ge'ûlah* wesentlich auf das Volk Israel bezogen. Es ist von ausschlaggebender Bedeutung für die Interpretation der «Königskrone» als Gesamtwerk – und damit zugleich auch für die bereits besprochenen Züge – daß dieses «völkische» Moment ganz und gar zurücktritt. Es spricht und singt nicht das Volk, sondern der einzelne, das Individuum Salomo ibn Gabirol. Die «Königskrone» ist eine Dichtung des Ich und Du, nicht des Wir und Er (bzw. Du). Die Suffixe der ersten und zweiten Person Singular bestimmen in vielen Abschnitten selbst die Reimbildung. Mit dieser individuell-subjektiven Orientierung steht sowohl die mangelnde Volksbezogenheit als auch das Zurücktreten heilsgeschichtlicher Perspektiven in Zusammenhang. Die Heilsgeschichte des Volkes schrumpft gewissermaßen zur «Heilsgeschichte» des einzelnen, die bloß von der Geburt bis zum Tode reicht.

---

<sup>16</sup> S. 49.

<sup>17</sup> S. 156.

Nur einmal ist ausdrücklich vom Volke die Rede<sup>18</sup>, doch auch hier «mit individualistischer Motivierung»<sup>19</sup>. An derselben Stelle findet sich auch ein Hinweis auf die Trümmer des Heiligtums, die Gott wieder aufrichten möge, also eine heilsgeschichtliche Reminiscenz. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, daß und wiefern eine solche Äußerung einen legitimen Platz in der Dichtung hat und den Rahmen ihrer Grundkonzeption nicht sprengt.

Es ist von größter Bedeutung, daß dem betonten Individualismus des Werkes ein komplementärer Universalismus zugeordnet ist, wenn dieser auch lediglich angedeutet wird. Im achten Gesang heißt es: «denn *alle* wollen zu Dir gelangen»<sup>20</sup>, in wörtlicherer Übersetzung: «die Intention (das Streben) aller ist (darauf gerichtet), zu dir zu gelangen». Dies steht in bester Übereinstimmung mit dem kosmologisch-kosmogonischen Grundcharakter der Dichtung und zudem mit einer ausführlicheren und klareren Aussage der «Lebensquelle»<sup>21</sup>.

Welche Bedeutung und welches Gewicht hat angesichts der zitierten Stelle die sich anschließende Unterscheidung zwischen den «Blinden», die trotz grundsätzlich richtiger Tendenz (*kawwanah*) ihr Ziel verfehlen, und den «Sehenden», «deinen Knechten», die den rechten Weg einschlagen? Der nähere Kontext gibt keinen Hinweis darauf, wer unter diesen Gottesknechten zu verstehen ist. Berücksichtigt man jedoch die späteren Ausführungen über den «vollkommenen Glauben», das Gesetz und die Propheten<sup>22</sup> und die positive Funktion all dessen, so ist zu vermuten, daß mit diesem Ausdruck zumindest an erster Stelle die Israeliten, genauer jene, die dem Gesetz und den Propheten folgen (die gläubigen Juden also), gemeint sind. Hier wird deutlich, daß und in welchem Sinne die religiöse Überlieferung in der «Königskrone» eine durchaus gewichtige Größe bleibt, obwohl Welt- und Erlösungsauffassung der Dich-

---

<sup>18</sup> XXXIX, 16.

<sup>19</sup> Maier, «Königskrone» (siehe Anm. 1), S. 15 (Einführung).

<sup>20</sup> VIII, 8; Hervorhebung H.G.

<sup>21</sup> Der entscheidende Satz lautet: «inquirere factorem primum et moueri ad illum inditum est omnibus» (Fons Vitae [siehe Anm. 1], V, 34; S. 319, 16/17; vgl. auch den Falaqera-Text in Zifroni [siehe Anm. 1], V, 52; S. 519).

<sup>22</sup> XXXV, 42–45.

tung sich nicht wenig von den herrschenden Vorstellungen der rabbinischen Tradition unterscheiden. (Innerjüdisch sind sie noch am ehesten mit der mystischen Überlieferung in Zusammenhang zu bringen, in der Heilsgeschichte und Schöpfungsgeschichte miteinander verknüpft werden<sup>23</sup>.)

Erlösung ist vordringlich Erlösung des einzelnen und vollendet sich in dessen Rückkehr zu den Anfängen. Doch zu dieser Rückkehr bedarf es der Vorbereitung. «Hab Geduld mit mir», betet der Dichter, «und führ nicht meinen Tag herbei, bis ich Zehrung bereitet, um an meinen Ort zurückzukehren<sup>24</sup>.» Die Rückkehr vollzieht sich also nicht in einem blinden Prozeß.

Der Freiheit und Herrschaft Gottes, wie sie in der «Königskrone» besonders durch die wiederholte Betonung der Abhängigkeit der Sterne vom Willen des Schöpfers zum Ausdruck gebracht wird, entspricht ein Freiheitsspielraum des Menschen, den dieser durch ein seinem himmlischen Ziel entsprechendes, die Rückkehr zu Gott vorbereitendes Verhalten auszufüllen hat. Es ist nirgends gesagt, daß die menschliche Erkenntnis prinzipiell unfähig ist, unabhängig von der religiösen Tradition über die richtige Weise dieser Vorbereitung ins klare zu kommen. In der «Lebensquelle» scheint eine solche Fähigkeit vorausgesetzt zu werden. Doch um diese geht es hier nicht. Nach der «Königskrone» enthalten – zumindest auch – das Gesetz und die Propheten die richtige Anleitung zur Verfolgung des einen wesentlichen menschlichen Zieles. Hierin besteht somit die positive Funktion der religiösen Überlieferung: Richtschnur rechter Vorbereitung auf den Auszug aus dieser Welt und die Rückkehr zur kommenden Welt zu sein. In diesem Sinne ist und bleibt die Torah verbindlich. Ihre Propheten waren Sehende, die ein zuverlässiges Wissen um Welt- und Schöpfungsordnung hatten. Diese Vorstellung scheint an bestimmte traditionelle Auffassungen anzuknüpfen. Die Torah wurde in nachtalmudischer Zeit nicht nur als Rechtsordnung und als «Mittel der heilsgeschichtlichen Verwirklichung», sondern auch als Weltordnung betrachtet. «Die Erfüllung der Torah ist somit ein Verhalten, das der Weltordnung entspricht»,

---

<sup>23</sup> Maier, «Königskrone» (siehe Anm. 1), S. 15 (Einführung).

<sup>24</sup> XXXVIII, 16f., vgl. auch XXXVII, 4ff.

schreibt Johann Maier<sup>25</sup>. Diese Auffassung dürfte den Hintergrund der erwähnten Aussagen der «Königskrone» bilden. Zumindest sind so am ehesten die spärlichen Äußerungen zu diesem Thema mit den übrigen Vorstellungen der Dichtung in Einklang zu bringen. Damit ist zugleich gesagt, daß die ausgesprochenen Vermutungen sich weniger auf diese Äußerungen selbst stützen (sie lassen keine so weittragenden Schlußfolgerungen zu) als auf ihre Einordnung in den Kontext des Gesamtwerkes.

Die angezeigte Funktion wird in der «Königskrone» ganz vorherrschend unter dem Gesichtspunkt individuellen Heilswillens und Heilstrebens gesehen. Nicht die Zugehörigkeit zum Volke Israel, sondern die Einrichtung des Lebens im Sinne des Gesetzes und der Propheten scheint entscheidend zu sein. Dies läßt vermuten, daß mit den Gottesknechten des Verses: «Deine Knechte aber sind Sehenden gleich»<sup>26</sup>, letztlich nicht *ausschließlich* Israeliten gemeint sind, sondern alle, die sich in einem der Wahrheit des Gesetzes und der Propheten konformen Sinne auf die kommende Welt vorbereiten. So behält die vorausgehende Aussage, daß «aller Intention» darauf geht, zu Gott zu gelangen, ihr Gewicht. Anders wird sie zur Farce, zur sinnleeren Floskel.

Angesichts der dargestellten Bedeutung der Torah kann es trotz individualistisch-universalistischer Grundkonzeption widerspruchlos wünschenswert sein, daß – in wörtlichem Verständnis – die Trümmer des Heiligtums wieder aufgerichtet werden<sup>27</sup>. Die Torah weist im wesentlichen, das heißt in dem, was für Gabirol ihr Wesentliches ist, den richtigen Weg zum Heile und ist somit ein großes, für alle jene, denen kein anderer Weg zur Wahrheitsfindung offen steht, und dies gilt für den Großteil des jüdischen Volkes, sogar ein unabdingbares Gut, das in höchstem Maße der Erhaltung und Erneuerung wert ist.

Wie zuvor gezeigt worden ist, folgt hieraus nicht, daß ihr Wesent-

---

<sup>25</sup> Johann Maier, «Gesetz» und «Gnade» im Wandel des Gesetzesverständnisses der nachtalmudischen Zeit, in: *Judaica* XXV (1969), S. 70; vgl. zu dem Gesagten den ganzen Abschnitt S. 70–71, dem auch das vorausgehende Zitat entnommen ist.

<sup>26</sup> VIII, 15.

<sup>27</sup> Vgl. XXXIX, 16–23.

liches Israel allein zugehört. Vielmehr ist die Tendenz unverkennbar, die Enge der Eingrenzung heilsrelevanten Wissens und heilswirksamen Tuns auf das Volk Israel zu sprengen. Die Neigung des Dichterphilosophen, neben jüdisch-traditionellen auch philosophische Inhalte und Ausdrucksmittel zu verwenden (in der «Lebensquelle» ausschließlich), liegt in der Konsequenz dieser Zielsetzung.

### *Zusammenfassung*

Die Erlösungslehre der «Königskrone» ist ausgesprochen kosmologisch-kosmogonisch orientiert. Erlösung ist Aufstieg und dieser Rückkehr zum Ort der Herkunft. Zugleich ist sie betont individualistisch mit einem Zug ins Universale. Der einzelne, und zwar jeder einzelne ist zur Umkehr und Rückkehr aufgerufen, ja von allem Anfang an grundlegend auf sein himmlisches Ziel ausgerichtet. Dieses Ziel zu erreichen, bieten das Gesetz und die Propheten eine zuverlässige Richtschnur. Ob die dort niedergelegten unabdingbaren Wahrheiten und Vorschriften dem Menschen auch auf anderem Wege als über die jüdisch-religiöse Tradition zugänglich sind, bleibt unerörtert.

In diesen Vorstellungskomplex ordnen sich die verschiedenen Anschauungen und Aussagen der «Königskrone» – die jüdisch-traditionellen wie die neuplatonisch-philosophischen – durchweg zwanglos ein. In ihm verbinden sich die unterschiedlichen Elemente der Dichtung zu einer Einheit.

Darüber hinaus entsprechen die dargestellten Ideen in ihren wesentlichen Zügen auch den Theorien des Philosophen der «Lebensquelle». Von der positiven Funktion der Torah, die die «Königskrone» lehrt, ist dort zwar keine Rede. Doch wird sie auch nicht bestritten. Diese letzte Frage kann jedoch im Rahmen dieser Überlegungen nicht verbindlich beantwortet werden. Sie bedarf einer eingehenderen Erörterung, die nur in einer eigenen Untersuchung erfolgen kann.