

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 66 (2010)

Artikel: Dichterfürst und Philosoph : Shelomo ben Jehuda Ibn Gabirol
Autor: Dolna, Bernhard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961680>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

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

Dichterfürst und Philosoph: Shelomo ben Jehuda Ibn Gabirol

von Bernhard Dolna*

Shelomo ben Jehuda Ibn Gabirol (שלמה בן יהודה ابن גבירותי), mit seinem arabischen Namen *Abū Ayyūb Sulaimān ibn Yaḥyā Ibni Ḥabīrūl* und lateinisch *Avencebron* oder *Avencebrol(is)* genannt (ca. 1022-1057), gehört zu den kühnsten und ungewöhnlichsten Dichtern¹ und Denkern² der mittelalter-

* Dr. Bernhard Dolna, International Theological Institute, A-3292 Gaming, Austria.

- 1 Ausgaben seiner Dichtungen u. a.: HAYYIM NAHMAN BIALIK & YEHOSHUA HANA RAWNITZKY (eds.), *שירי חול ושירי קדש מקובצים על פי שלמה בן גבירותי*, 6 Bde, Tel Aviv 1927-1932; HAIM BRODY & JEFIM SCHIRMAN (eds.), *ספרים וכתבייד שלמה בן גבירותי*, Berlin 1934 [repr. Jerusalem 1975]; DOV JARDEN (ed.), *שירי הקודש לרבי שלמה בן גבירותי*, 2 Bde, Jerusalem 1971-1973 (21977-1979); DOV JARDEN (ed.), *שירי החול לרבי שלמה בן גבירותי*, 2 Bde, Jerusalem 1975/1976 (21984); ZE'EV BREUER, *שירת הקודש של שלמה בן גבירותי*, Jerusalem 1993.
- 2 Zur Literatur: JACOB GUTTMANN, *Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol*, Göttingen 1889 [repr. Hildesheim 1979]; DAVID KAUFMANN, *Studien über Salomon Ibn Gabirol*, Budapest 1899 [repr. Westmead / Farnborough 1972]; MICHAEL WITTMANN, *Zur Stellung Avencebrolis im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie*, Münster 1905; JOSEPH KLAUSNER, Shelomo ibn Gabirol, der Mensch, der Philosoph (hebr.), in: [IBN GABIROL:] YA'AQOV BLUVSHTAIN, Jerusalem 4686 (= 1925/6) [25721 (= 1960/1)], S. 4-85; KARL DREYER, *Die religiöse Gedankenwelt des Salomo ibn Gabirol*, Leipzig 1930; ABRAHAM HESCHEL, Der Begriff der Einheit in der Philosophie Gabirols, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 80 (1938), S. 11-84; HAYYIM SCHIRMAN, *מחקרים על חייו של שלמה בן גבירותי*, Tel Aviv 1946/47; ARJE MUR, *שלומה בן גבירותי – האיש ושירתו*, Tel Aviv 1956; HEINRICH SIMON, Das Weltbild Gabirols – seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität* 5 (1956/57), S. 199-205; FREDERICK BARGEBUHR, *Salomon Ibn Gabirol – Ostwestliches Dichtertum*, Wiesbaden 1976; JAQUES SCHLANGER, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol. Étude d'un néoplatonisme*, Leiden 1968 [engl.: *The Philosophy of Solomon Ibn Gabirol*, Jerusalem 1979]; ZWI MALACHI (ed.), *Studies in the work of Shlomo Ibn Gabirol*, Tel Aviv 1985; ISRAEL LEWIN, *הסוד והיסוד: מגמות של מיסתורין בשירתו של שלמה בן גבירותי*, Tel Aviv / Lod 1986; RAPHAEL LOEWE, *Ibn Gabirol*, London / New York 1989; LENN E. GOODMAN, *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany 1992; FERNAND BRUNNER, *Méta physique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, Aldershot 1997; HAYYIM (JEFIM) SCHIRMAN, *תולדות השירה העברית בספרד*, Jerusalem 2000.

lichen jüdischen Religionsphilosophie. Einen auch für diese Ausführungen entscheidenden Charakterzug formuliert Sarah Pessin, wenn sie sagt, dass Ibn Gabirol einer der bedeutendsten jüdischen Neuplatoniker war, der „den tiefen Einfluss der islamischen Kultur auf die jüdische Philosophie dieser Periode bezeugt“.³ Der hochbegabte Ibn Gabirol war früh verwaist und nannte nach dem Tod seines Vaters den Verstand seinen einzigen Freund. Schon bald war er sich seiner intellektuellen und dichterischen Fähigkeiten bewusst: „Ich bin ein Fürst – und das Lied mein Sklave“, so beginnt eines seiner Gedichte. Und es endet mit den Worten: „Siehe, ich mit meinen sechzehn Jahren – und mein Herz ist weise wie ein achtzigjährig Herz“.⁴ Von Jugend an chronisch krank, war er als Mensch schwierig und polemisch. Als sein philosophisches Hauptwerk gilt das im Original arabische, jedoch nur in einer lateinischen Übersetzung aus dem 12. Jahrhundert (*Fons Vitae*),⁵ und einer fragmentarischen hebräischen Übersetzung aus dem 13. Jahrhundert erhaltene *Kitāb yanbū' al-hayyāt* (hebräisch סְפִיר מָקוֹר חַיִם, „die „Lebensquelle““), ein in platonischen Dialogen angelegtes fünfteiliges Werk, das in Methode und Inhalt ebenso originell wie konsequent ist: Kein einziges Mal zitiert der Autor darin aus der Bibel oder der rabbinischen Literatur, und weil Ibn Gabirol in seinem Werk auf die jüdische Tradition nirgends Bezug nahm, ging das ursprünglich in arabischer Sprache verfasste Buch im Judentum beinahe verloren, jedenfalls geriet es unter Juden fast in Vergessenheit.⁶ Andererseits schrieb Ibn

³ המוסלמית, ed. EZRA FLEISCHER, Jerusalem 1995, S. 257-345; SARAH PESSIN, Jewish Neoplatonism: Being above Being and Divine Emanation in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Isaeli, in: DANIEL H. FRANK & OLIVER LEAMAN (eds.), *Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge 2003, S. 91-111; MAURICE RUBEN HAYOUN, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Darmstadt 2004, S. 81-103; MÁRIA MIČANINOVÁ, The synthetic thinking of Solomon Ibn Gabirol, in: *Studia Judaica* 11 (2008), S. 216-231.

⁴ 3 SARAH PESSIN, Jewish Neoplatonism, S. 92.

⁵ 4 JOHANN MAIER, Die Königskrone des Salomo ben Jehuda ibn Gabirol, in: *Judaica* 18 (1962), S. 1-55, dort S. 5. – Die hier verwendeten Zitate aus der *Königskrone* sind der Übersetzung von Johann Maier entnommen.

⁶ 5 *Avencebrolis (ibn Gabirol) Fons Vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, ed. CLEMENS BAEUMKER, Münster 1895 [repr. Münster 1995] – ferner zitiert als *FV*. – Deutsche Übersetzung: SALOMON IBN GABIROL, *Die Lebensquelle*, übers. ORM LAHANN, hrsg. SABINE S. GEHLHAAR, Cuxhaven 1989.

⁷ 6 Die mittelalterlichen jüdischen Autoren waren wohl mit seiner Philosophie vertraut, und selbst im 15. Jhd. war er noch Isaak Abravanel bekannt, der ihn unter dem Namen „Albenzubron“ zitiert.

Gabirol mit **כתר מלכות** („Krone des Königtums“) eine glühende, vom Neuplatonismus inspirierte religiöse Dichtung, die Aufnahme in die synagogale Liturgie fand, und zwar in die Liturgie für die Nacht des Versöhnungstages, und von daher intensiv rezipiert worden ist.⁷ Mose ibn Esra (1055-1135) schrieb über den Dichter:

In jenen Tagen lebte Abū Ayyūb Sulaimān Ibn Gabirol von Córdoba, geboren in Málaga und aufgewachsen und ausgebildet in Saragossa. Er arbeitete mit besonderem Eifer an seinem Charakter, bildete seine Natur und mied irdische Begehrungen. Er widmete sich gänzlich den höheren Dingen. Nachdem sich seine Seele von der Krankheit der Begierden gereinigt hatte, nahm sie entsprechend ihrer Begabung, Erlesens aus Philosophie, Mathematik und Ethik in sich auf [...]. Ibn Gabirol war der Jüngste unter den Dichtern seiner Generation. Aber er übertraf sie alle durch seine poetische Ausdruckskraft. Die meisten seiner Zeitgenossen waren berühmte Dichter, ihre Poesie waren gefällig, und ihre Sprache angenehm [...]. Abū Ayyūb aber war ihnen allen überlegen: ein vollendet Künstler, mit einer erhabenen Ausdruckskraft, der zum Meister über das wurde, was sich die Poesie als höchstes Ziel setzt [...]. Sein Genre war das subtile Lied, ähnlich den zeitgenössischen muslimischen Dichtern. Man nannte ihn Fürst des Wortes, Meister der Lieddichtung. Den Worten war eine Zartheit und Milde eigen, und es lag eine Grazie in deren Inhalten, dass aller Augen auf ihn gerichtet waren, und ihn bewunderten. Er war der erste unter den jüdischen Dichtern, der sich bei der Lieddichtung einer Methode bediente und damit Staunen erregte. Die nach ihm kamen, gingen in seinen Spuren. Das wird in weiterer Folge klar werden, wie es bereits demjenigen klar ist, der seine Gedichte liest und sich in das Geheimnis ihrer Absichten vertieft. In seinen Gedichten präsentierte er grundlegende Gedanken, die den Verordnungen der Tora entsprechen, und denen es geziemt, von uns angenommen zu werden.

Doch übte Mose ibn Esra auch Kritik (wenn auch keine vernichtende) an seinem Stil und Charakter:

Dieser junge Mann dichtete Lob- und Trauergedichte (**קינות**) und erreichte die höchste Vollendung in seinem (philosophischen) Meditationen. Er schrieb Lobsongs, Liebesgedichte voll von Zärtlichkeit und moralische Poesie, mit der er sich einen Namen schuf. Aber er verfasste auch zarte Reue- und scharfzüngige Spottlieder. Obwohl er seiner Natur und seiner Bildung nach zu den Philosophen gezählt wurde, herrschte sein cholericisches Gemüt über seinen Verstand, und er konnte diesen Dämon in sich selbst nicht zügeln. Es war ihm ein Leichtes, die Grossen zu verspotten und gegen sie Schmähgedichte zu verfassen. Dieser junge

7 Kritische Edition: ISRAEL LEVIN, *כתר מלכות לרבי שלמהaben גבירותול*, Tel Aviv 2005. Übersetzungen u. a.: MAIER, Königskrone (Anm. 4), S. 1-55; BARGEBAUER, *Salomon Ibn Gabirol*, 541-617; EVELINE GOODMAN-THAU, *Salomo. Ibn Gabirol, die Krone des Königtums*, Berlin 1994; *Solomon Ibn Gabirol: A Crown for the King*, transl. DAVID R. SLAVITT, New York 1988; *The Kingly Crown by Solomon Ibn Gabirol*, trans. BERNARD LEWIS, Notre Dame 2003.

Mann, sein Andenken zum Segen, starb in jungen Jahren [kaum dreissig Jahre alt] in Valencia, wo er auch begraben liegt. Manche, die seine Dichtungen kritisierten, fanden Schwächen in den von ihm ausgeübten Stilkategorien [Prosa und Gedicht]. Aber der Verständige findet für ihn eine Entschuldigung in der Unerfahrenheit seines Alters und in seiner jugendlichen Blindheit. Mir steht es nicht an, die Rede über seine Fehler hier auszubreiten und ihn wegen derselben zu tadeln.“⁸

Ibn Gabirol selbst besang mit Stolz seine künstlerische Begabung, die seiner menschlichen Reife voraus war.

אני השר – והשיר לי לעבד,
אני כינור לכל שרים ונוגנים,
ושירי כעתה למלכים,
ומגבעות בראשי הסגנים.
והינוי בשש עשרה שנותי –
⁹
וליבי בן כלב בן השמוניים!

Ich bin ein Fürst - und das Lied mein Sklave
ich bin die Harfe aller Sänger und Spieler.
Mein Lied bedeutet, was für Könige die Krone,
was die Hüte auf den Häuptern der Wesire.
Siehe, ich mit meinen sechzehn Jahren –
und mein Herz ist weise wie eines

Achtzigjährigen Herz!¹⁰

Während dieser Zeit stand er unter dem Schutz von Jequiel ibn Hasan al-Muttawakil ibn Kabrun, einem hohen jüdischen Beamten am Hofe al-Mundhirs II. (Ibn Yahyā ibn al-Mundhir Mu‘izz ad-Daula) von Saragossa (1029-1039), den Ibn Gabirol väterlich verehrte. 1039, infolge eines Aufruhrs (einer Familienintrige), wurde Jequiel inhaftiert und zum Tode verurteilt. Ibn Gabirol beweinte ihn mit einem Trauerlied, das mit folgenden Versen beginnt:

בימי יקוטיאל אשר נגמרו
אות כי שחקים להלוּף יוציאו!

שמעו לבככם, תדעו כי הזמן
יכין לעם שיחות ולא נוצרו.

Die Tage des Jekutiel, die vollendet, sind ein
Zeichen, dass die Himmel um zu vergehen
geschaffen sind!

Merkt auf und wisset: Es ist die Zeit, die Unter-
gang dem Volk bereitet, bevor es noch geschaffen.

Wie bereits erwähnt, Ibn Gabirol war Vollwaise, ohne Erbschaft, ein stets kranker junger Mann. Seine Krankheit dürfte auch der Grund dafür gewesen sein, dass er unverheiratet war. Er beklagt auch, dass er nicht in der Lage ist, an synagogalen Veranstaltungen teilzunehmen, was für ihn, den Dichter synagogaler Poesie, gewiss von Bedeutung war. All das lässt zu-

8 MOSHE BEN YA‘AQOV IBN EZRA, *Kitāb al-Muḥādara wal-Mudhākara – Liber Discussionis et Commemorationis (Poetica Hebraica)*, ed. ABRAHAM S. HALKIN, Jerusalem 1975, S. 68-71. Siehe auch SALOMON MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1955 (= nouvelle edition), S. 263f.

9 Siehe SCHIRMAN, מחרקים על חיילומה בן גבירול (Anm. 2), S. 192.

10 Siehe MAIER, Königskrone (Anm. 4), S. 5.

11 Siehe SCHIRMAN, מחרקים על חיילומה בן גבירול (Anm. 2), S. 196.

gleich auf eine soziale Randposition schliessen.¹² Sein einziger Besitz waren seine intellektuellen und dichterischen Fähigkeiten. Bis zu einem gewissen Grad besass er aber auch die Begabung, sich in den kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rahmen seiner Zeit zu integrieren. Dazu verhalfen Ibn Gabirol zum einen die Aristokraten von Saragossa, die Kunst und Dichtung förderten, und zum anderen jüdische Hofbeamte, die ihm Schutz boten. Neben dem genannten Jequtiel war es vor allem Shemuel ha-Nagid (1027-1056), der am Hofe von Granada diente und ihn nach seinem Weggang von Saragossa (1046) aufnahm und unterstützte. Vor allem in der *Königskrone* wird Schmuel ha-Naggids Einfluss deutlich. Bevorzugt verwendet Ibn Gabirol dort solche talmudischen und midraschischen Zitate, die mystische Traditionen beinhalten.¹³ So heisst es dort von Gott, er habe die Kraft, die die Welt aus dem Nichts erhält. „Der Ausdruck für ‘Nichts’, *belima*, ist bewusst der mystischen Tradition entnommen, die im *Sepher Jezira* I,8 aufbewahrt ist. Gleich zu Beginn der ‘Königskrone’ führt Ibn Gabirol die Namen der Sephirot zum Lobpreis Gottes an, allerdings nicht in der üblichen Reihenfolge.“¹⁴

Auch die Beziehungen zwischen Ibn Gabirol und der islamischen Gemeinschaft ist im Kontext zu betrachten. Die Juden pflegten zur regierenden islamischen Umgebung hauptsächlich wirtschaftliche Beziehungen. Und wenn die Angesehenen unter ihnen auch eine naturgemäß höhere Verpflichtung zum Umgang mit den Herrschenden wahrzunehmen hatten, gingen auch sie nicht über das Übliche hinaus. Dabei war der kulturelle Austausch unter den Gebildeten eine gleichsam institutionalisierte Kommunikation. Diese diente aber in der Hauptsache der Bestätigung des Vorrangs

12 SALOMON IBN GABIROL, *Fons Vitae Kapitel I und II*, übers. OTTFRIED FRAISSE, Freiburg i. Br. 2009, S. 10.

13 Vgl. ISAAC MYER (*Qabbalah. The philosophical writings of Solomon ben Yehudah Ibn Gabirol, or Avicenzon, and their connection with the Hebrew Qabbalah and Sepher ha-Zohar*, Philadelphia 1888 [repr. New York 1970], S. 6f): “Can we wonder if we find, that Ibn Gabirol living under the influences and learning of so great a scholar, had at the basis of his philosophical knowledge, an acquaintance with the ancient Midrashim treating on the Sod of Mysteries, the Secret Learning, afterwards termed the Tradition or Qabbalah, and which we believe, were afterwards redacted into the Zohar and the Zoharic books? Is it surprising that we find him in his *Megor Hayyim*, Source of Life , and in the *Kether Malkhut*, anticipating many of the statements subsequently to be found in the *Zohar* and *Zoharic* writings, if he received a knowledge of these ancient writings in there early, disconnected, Midrashic form, before they were collected and redacted?”

14 KURT SCHUBERT, *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, Freiburg 1955, S. 115.

der arabischen vor der hebräischen Kultur.¹⁵ Begegneten einander Philosophen und Gelehrte beider Religionen, dann war es selbstverständlich, dass Dichtung, Wissenschaft, Philosophie etc. aus arabischer Perspektive und in arabischer Sprache gepflegt wurden. In dieses kulturelle Umfeld reiht sich auch Ibn Gabirols Werk ein, das in seiner Art sowohl von der islamischen Liedform der Epoche¹⁶ inspiriert als auch den jüdischen Philosophen des Mittelalters¹⁷ nahesteht. In der Philosophie las man unter anderem die arabische Übersetzung der sogenannten *Theologie des Aristoteles*,¹⁸ die arabische Übersetzung des *Liber de causis* (*Kalām fī mahd al-hair* / „Abhandlung über das reine Gute“),¹⁹ das Empedokles von Akragas (um 495-435) zugeschriebene *Buch der Fünf Substanzen*,²⁰ ferner die Werke von Abū Ya‘qūb ibn Iṣhāq al-Kindī (um 800-873), Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī (um 870-950) und

15 SCHLANGER, *Philosophie de Ibn Gabirol* (Anm. 2), S. 8.

16 Religiöse Poesie war vor dem Islam ein sehr wichtiger Zweig der hebräischen Literatur gewesen; aber dank des Einflusses des Arabischen entstand die säkulare hebräische Poesie, wurde sie gepflegt und aufgezeichnet. „Also war es der Einfluss des Arabischen auf das Hebräische, der den Aufstieg der mittelalterlichen hebräischen Poesie möglich machte“ (SHMUEL DOV GOITEIN, *Jews and Arabs*, New York 1964, S. 46).

17 Wie Isaak Israeli (Ende 9. / Anf. 10. Jh.), Baīya ibn Paquda (Ende 11./Anf. 12. Jh.), Josef ben Ja‘aqov ibn Zaddiq (12. Jh.), Abraham bar Ḥiyya (1. Hälfte 12. Jh.) und Abraham Ibn Esra (1089-1167), einschliesslich Jehuda Ha-Lewi (1075-1141). Gemeinsam ihnen allen der Neoplatonismus eines Plotin und eines Proclus, neugelesen und uminterpretiert im Lichte der islamischen religiösen Tradition und mittels einiger Ideen des Aristoteles. Siehe dazu: COLETTE SIRAT, *History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1985 [1990], S. 57f.

18 Die arabische Version der *Theologie des Aristoteles* war in Bagdad bereits im 9. Jh. bekannt. Siehe: ALAIN DE LIBERA, *Die mittelalterliche Philosophie*, übers. v. Therese Schwager, München 2005, S. 17, 80-84. Diese *Theologie* besteht aus drei Teilen: Prolog, Überschriften der Fragen und Plotins *Enneaden* IV-VI. Siehe dazu: FRITZ W. ZIMMERMAN, The Origins of the So Called Theology of Aristotle, in: JILL KRAYE ET AL. (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The “Theology” and other Texts*, London 1986 (= Warburg Institute Surveys and Texts, Bd. 11), S. 110-240, dort S. 110-111.

19 OTTO BARDENHEWER (ed.), *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, arab. und dt., Freiburg i. Br. 1822; *Das Buch von den Ursachen - Liber de causis*, übers. ANDREAS SCHÖNFELD & ROLF SCHÖNBERGER, Hamburg 2003 (?2005) (= Philosophische Bibliothek, Bd. 553); DMITRIJ GUTAS, *Greek thought, Arabic Culture*, London 1999, S. 120.

20 DAVID KAUFMAN, Pseudo-Empedocles als Quelle Salomon Ibn Gabirols, in: DERS., *Studien über Salomon Ibn Gabirol*, Budapest 1899 (= Jahresbericht der Landesrabbinerschule Budapest) [repr. Westmead / Farnborough 1972].

Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh Ibn Sīnā’ (981-1037).²¹ Es ist anzunehmen, dass Ibn Gabirol in diesem *intellectual and cultural milieu* seine ganz eigene Synthese geschaffen hat.²² Aber auf Grund dieser Atmosphäre und der Tatsache, dass er in Arabisch schrieb, sollte man nicht vorschnell von einer kulturellen „jüdisch-arabischen“ Symbiose sprechen.²³ Wenn Essays, Untersuchungen und wissenschaftliche Arbeiten nicht in Hebräisch, sondern in Arabisch verfasst wurden, dann hat das seinen Grund auch darin, dass die arabische Sprache die *lingua franca* war, die überdies über ein reiches und hochentwickeltes Repertoire an Ausdrucksmitteln verfügte, das der jüdisch-islamischen Welt zur Verfügung stand. Die Juden schrieben Arabisch, weil dies einerseits die Sprache ihrer Kultur war, und weil andererseits die hebräische Sprache nicht so geeignet war, die verschiedenen poetischen, wissenschaftlichen und philosophischen Nuancen in Formulierungen auszudrücken und zu vermitteln.²⁴ Die grossen jüdischen Theologen wie R. Sa‘adja b. Josef al-Fayyūmī (Saadja Gaon; 892-942) oder R. Mose b. Maimon (1138-

21 Nach Isaac Husik (*A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York 1969, S. XXXIX) waren diese Autoren auch eine besonders wichtige Quelle für Bahya ibn Paquda, Josef Ibn Zaddiq, Jehuda ha-Lewi, Mose Ibn Esra und Abraham b. Meṭbir Ibn Esra.

22 MIČANINOVÁ, The synthetic thinking (Anm. 2), S. 231.

23 Z. B. zeigt Stefan Schreiner überzeugend, dass die Geschichte von „Al Andalus im allgemeinen und die Geschichte der Juden im islamischen Spanien im besonderen [...] bis heute nur allzu oft und gerne als *convivencia*, als Modell eines gelungenen Zusammenlebens von Muslimen, Juden und Christen beschrieben wird und das Bild des *judío feliz*, des ‘glücklichen Juden’ hervorgebracht hat.“ Dem entgegen stellt Schreiner „das Bild eines ambivalenten, ebenso friedlichen Miteinanders wie feindlichen Gegeneinanders, zumeist aber emotionslosen Nebeneinanders [...], und zwar sowohl unter muslimischer wie christlicher Herrschaft“ (Neue Studien zur *convivencia* – zur muslimisch-jüdisch-christlichen „Symbiose“ im mittelalterlichen Spanien, in: *Verkündigung und Forschung* 53/2 [2008], S. 73-80; dort S. 74 und 76).

24 Siehe SCHLANGER, *Philosophie de Ibn Gabirol* (Anm. 2), S. 6. Siehe dazu auch den beeindruckenden ungefähr hundert Jahre später geschriebenen Brief des Maimonides an seinen Übersetzer Shemuel b. Jehuda ibn Tibbon (um 1160-um 1232), in dem er den Reichtum und die Schönheit der arabischen Sprache und die Überlegenheit der arabisch-islamischen Kultur und Wissenschaft preist; abgedruckt in: [Mose b. Maimon:] **איגרות הרמב"ם**, ed. ISAAK SHAILAT, 2 Bde, Jerusalem 5747-5748 [1987-1988], Bd. I., S. 108f.(arab.), S. 160 (hebr.); dt. Übersetzung: MOSES MAIMONIDES, *Der Brief in den Jemen. Texte zum Messias*, übers. S. Powels-Niami, Berlin 2001, S. 78. STEFAN SCHREINER, Irrtum, Torheit oder falsche Religion – Christentum und Islam nach dem Urteil Moshe b. Maimons’, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 32 (2005), S. 22-52, dort S. 28.

1204) schrieben ihre Hauptwerke in Arabisch, obwohl sie für die jüdische Gemeinschaft bestimmt waren. Umgekehrt ist daraus nicht zu schliessen, dass ein jüdischer Autor, der Arabisch schreibt, für die gesamte arabischsprachige Community geschrieben hätte. Wenn ein bestimmtes Buch z. B. sich mit religiösen Fragen beschäftigte, dann war es immer für eine religiöse Gemeinschaft bestimmt, zumeist sogar nur für die Gebildeten innerhalb dieser, hier also der jüdischen Gemeinschaft. Aus der Begegnung mit muslimischen Intellektuellen hat Ibn Gabirol sicherlich viel Anregung erfahren, wohnten sie doch ja sozusagen mit ihm Haus an Haus, aber der erklärte Adressat seiner Schriften war die jüdische Gemeinschaft.²⁵

Um das zugegebenermassen „fragmentarische“ Bild seiner Persönlichkeit abzurunden, ist eine kurze Hinwendung zu seiner „weltlichen“ Lyrik hilfreich. Dort erscheint er als ein stolzer, cholerischer, seine Umgebung geringschätzender Mann. Er sucht die Absonderung und eifert nach Weisheit. Von Krankheit gequält, erscheint das Antlitz des Dichters, wie er sich selbst in einem seiner Gedichte zeichnet. Aber gegen diejenigen, die sich über ihn klagen, antwortet er:

עדין אין תריבון איש אשר רבבו חרמיו
ושכח מאכל רגע שארו ועצמו מאכל לחמו ומימיו
ולא ישכח להש��ות עץ אהבים ולא ימנע ולא ירגע גשמיו!
ישלם הידידות בידידות – וימטיר אש מלחתת לקמיו
ועת יתר לבבו בהרי אף – שחקיקים ירעשו מעוז רעמיו
²⁶ איני נגבי יענה לך ויישח ונפל בעצומיו.

Wie lange noch streitet ihr wider einen Mann, der reich an Plagen?
Und er vergisst zu nähren sich, beraubt sich seiner Speise, seines Tranks
Nicht aber vergisst er, den Baum der Liebenden zu tränken,

- weder hindert, noch mindert er sein Reifen.

Freundschaft vergilt er mit Freundschaft – aber auf die Aufstehenden gegen ihn
lässt er glühend Feuer regnen.

Entflammt sein Herz im Zorn, dann toben Himmel von seines Donners Macht.
Ich bin nicht wie einer, der sanfte Antwort gibt, sich beugt, vor seinen Herrschern niederfällt.

Seine Sehnsucht nach dem abgeschiedenen Leben, sein Verlangen nach Weisheit, das sind die Themen, die sich immer wieder finden.

ואל תחתה באיש כמה בשרו להציג מעלות חוכמה ויכול -
והוא נפש אשר הגוף תסובב. והוא גלגל אשר יסוב עליי כל .

25 SCHREINER, Irrtum, Torheit oder falsche Religion (Anm. 24), S. 7.

26 Siehe SCHIRMAN, *מחקרים על חי שלומה בן גבירול* (Anm. 2), S. 191.

Sei nicht verwundert über den, der in seinem Fleisch sich danach sehnt,
die Höhen der Weisheit zu erklimmen, - und er hat's vermocht –
Er ist (wie) die Seele, die den Leib umgibt, und (wie) die Sphäre,
die über Allem kreist.²⁷

In seinem Gedicht „Ich der Mann“ beschreibt er seine tiefe Sehnsucht, der Weisheit würdig zu sein und seinen Kampf mit seiner durch seine Krankheit eingeschränkten und bedrohten Lebenszeit:

אני האיש אשר שגם אשורו ולא ירף עדי יקים אמרו ונפשו מאסה לשכון בשרו ובחר בתבונה מנעווריו ואם כור הזמן שבע בחרו. ויחרום כל אשר יبني, ויתוש אשר יטע, ויפורוץ את גדרו - וקניתי תמול שמצ' תבונה והשכימים הזמן לדירוש מהירו. ²⁸	Ich bin der Mann, der seine Lenden hat gegürtet, der nicht ablässt, bis er sein Gelübde hat erfüllt, dessen Seele ablehnt, in seinem Fleisch zu wohnen, der sich Einsicht hat erwählt von seiner Jugend an, auch wenn „Schmelzofen Zeit“ ihn siebenfach geprüft und alles einreisst, was er baut und ausreisst, was er pflanzt und seinen Zaun durchbricht. - Gestern erwarb ich etwas Einsicht mir, da stand frühmorgens schon die Zeit, zu fordern ihren Preis. ²⁹
--	---

Eine permanente Beeinträchtigung in seinem Dichterberuf war, dass er von der Gnade der Geldgeber abhing, und Kompromisse eingehen musste, die seiner dichterischen Intention und seinem Schaffen entgegenstanden. Auch weckte sein Können Neid unter den Dichterkollegen. Er reagierte auf Unannehmlichkeiten oft mit Stolz und Verachtung und schuf sich dadurch Feinde. Das dürfte auch ein Grund für Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und seinem Gönner Shemuel ha-Nagid gewesen sein.³⁰ Die Spannungen, die er überall auslöste, erreichten ihren Höhepunkt in Saragossa, wo man ihn aus Wut gegenüber seinen sarkastischen Spötteleien und auch auf Grund seiner permanenten Kritik und seines Zynismus aus Saragossa vertrieb.³¹ Dieses entscheidende Ereignis in seinem Leben findet eine Würdigung in einem seiner schönsten Gedichte.

נחר בקראתי גרוני דבק לחייב לשוני
היה לבבי סחרחר מרוב כאבי ואוני ,

27 Siehe SCHIRMAN, *מחקרים על חי שלומה בן גבירול*, (Anm. 2), S. 186.

28 *שירי שלומו בן יהודה בן גבירול* (Anm. 1), Bd. I, S. 6.

29 Siehe MAIER, Königskrone (Anm. 4), S. 4.

30 Siehe SCHLANGER, *Philosophie de Ibn Gabirol* (Anm. 2), S. 9.

31 SCHLANGER, *Philosophie de Ibn Gabirol* (Anm. 2), S. 9.

גָּדֵל יְגֹונִי וְחַדֵּל מִתְתַּנּוֹמָה לְעַנִּי ,
 כַּמָּה אִיחָל וְכַמָּה יַבָּעֶר כַּמָּו אֲשׁ חֲרוֹנִי?
 אֲלֹ מֵי אֲדָבָר וְאֲעִיד וְלִמֵּי אֲסָפָר יְגֹונִי ?
 לוֹ יִשְׁ מְנַחֵם מְרַחֵם עַלִי וַיָּחֹזֵ יְמִינִי ,
 אַשְׁפּוֹךְ לְבָבֵי לִפְנֵי, אֲגִיד קַצְתּ עַצְבּוֹנִי
 אָוְלִי בְּזַוְכּוֹרִי יְגֹונִי יְשָׁקּוֹת מַעַט מַשְׁאוֹנִי
 שָׁוָאֵל שְׁלוֹמִי, קָרְבֵּנָא וְשָׁמְעֵן כַּמָּו יִם הַמוֹנִי.
 עַם—נְמָאָסָוּ לִי אֲבוֹתָם מְהִיּוֹת כְּלָבִים לְצֹוֹנִי .
 לֹא יַאֲדִימָוּ פְנֵיָם כִּי אִם צְבֻעוֹם בְּשָׂנִי!
 הַמְּכֻנְקִים בְּעֵינֵם הַמְּחַגְּבִים בְּעַנִּי !
 בְּשָׁאת מְשַׁלִּי יְרִיבּוֹן עַמִּי כַּמָּו עַם יוֹנִי ...
 אָוְיִ לְתַבּוֹנָה וְאָוְיִ לִי, כִּי גּוֹי כַּמָּו זֶה שְׁכַנִּי
 מָה לִי עוֹד בְּתַבֵּל לְוָלִי שָׁאת עָוָרִים ?
 נְפָשִׁי בְּמוֹתִי תְּרִנֵּן לוֹ מֵצָאה צָור מְעוֹנִי .
 אַקּוֹץ בְּחַיִי וְאַמְּאָס לְהִיּוֹת בְּשָׁרֵי מְכוֹנִי .

כִּי יּוֹם שְׁשׁוֹנִי אַבְסּוֹנִי – וּבְיוּם – אַסּוֹנִי שְׁשׁוֹנִי.³²

Vom Rufen ausgetrocknet war die Kehle - die Zunge klebte mir am Gaumen.
 Vom Übermass des Schmerzes und der Trauer war aufgescheucht mein Herz.
 Gross war mein Kummer- verwehrte Schlummer meinen Augen.
 Wie sehr klagte ich, brannte nicht feuergleich mein Zorn?
 Wem sollt` ich sagen und bezeugen, wem erzählen meinen Kummer?
 Wär` da ein Tröster, der meiner sich erbarmt und fasst nach meiner Rechten, -
 ich würd` vor ihm mein Herz ausgiessen, ein wenig meines Leids ihm mitteilen.
 Vielleicht, beim Erinnern meiner Trauer würd` leiser werden doch mein Toben.
 Nah` dich doch, der du mir Gutes willst, vernimm mein Klagen,
 gleich dem Meeresbrausen.
 Ein Volk – ihre Väter sind überdrüssig mir, selbst die Hunde meiner Herde
 nur zu sein,
 Ihr Antlitz, nie errötet es – nur, wenn purpurn sie es färben.
 Sie selbst betrachten sich als Riesen – Heuschrecken sind sie meinen Augen.
 Beim Vortrag meiner Reime streiten sie wider mich, wie mit einem Griechen [goj].
 Weh der Einsicht, wehe mir! Ein Volk wie dieses ist mein Nachbar.
 Was bleibt mir noch auf dieser Welt, ausser meine Blindheit zu ertragen?
 Meine Seele, bei meinem Tod, da wird sie jubeln, wenn sie doch fände
 den Felsen meiner Wohnstatt.
 Überdrüssig bin ich meines Lebens – Mir ist es Abscheu,
 in meinem Fleisch zu wohnen.
 So denn ist Jubeltag Unglück mir – und am Tag meines Unglücks – ist Jubel mir.

32 Siehe SCHIRMAN, *מחקרים על חייו שלומה בן גבירול*, (Anm. 2), S. 207.

Noch im Jahr 1045 in Saragossa schrieb er sein (ursprünglich arabisches) *Sefer Tiqqun Middot ha-Nefesh* (*Kitāb Islāḥ al-ahlāq*);³³ doch nachdem er von dort vertrieben war, verlieren sich seine Spuren. Das von Mose Ibn Esra mitgeteilte Alter Ibn Gabirols von etwa 30 Jahren scheint ebenso wenig zuzutreffen wie das bei Jehuda b. Shelomo al-Ḥarīzī (1170-1235) im *Sefer Taḥkemoni*³⁴ genannte von 29 Jahren. Raphael Loewe weist darauf hin, dass die zwischen 1060 und 1065 fertiggestellte Alhambra in Granada in einem von Ibn Gabirols Gedichten erwähnt wird, und daher eher das von Josef ibn Zaddiq (gest. 1149) überlieferte Sterbedatum anzunehmen ist, der das Jahr 5430 (1070) angibt.³⁵ Über seinen Tod, der immer wie ein Schatten über seinem Leben und seinem Schaffen hing, entsetzte er sich sein Leben lang. Nicht, dass er den Tod fürchtete. Das blosse Entschlafen wäre die Erlösung von aller Pein.³⁶

Bald nach seinem Tod wurden allerlei Legenden über Ibn Gabirols tragisches und zugleich Geschichte schreibendes Leben erzählt. Eine davon berichtet, dass er von einem Muslim getötet worden sei, der ihm sein grosses dichterisches Talent neidete. Der Mörder soll ihn dann unter einem Feigenbaum in Ibn Gabirols Garten begraben haben. Dieser brachte das folgende Jahr besonders süsse Früchte hervor. Das kam dem König zu Ohren und er rief den „neuen“ Besitzer des Gartens und befragte ihn so lange, bis der seine Schandtat zugab. Daraufhin liess der König den Mörder an dem Feigenbaum aufhängen.³⁷

Das neuplatonische Emanationssystem des Ibn Gabirol als Ausgangspunkt und Rahmen seines Denkens

Vorerst völlig anders zeigt sich Ibn Gabirol beim ersten Hinblick als Philosoph, wobei nach tieferem Eindringen in das Gesamte seiner Persönlichkeit und seines Schaffens das Wechselspiel von weltlicher/religiöser

33 תיקון מידות הנפש, תרגום עברי חדש, העORTH ופתחות, ed. NOAH BAR’ON, Tel Aviv 5711 (= 1950/1); [SHELOMO IBN GABIROL:] *The Improvement of Moral Qualities. An ethical treatise of the eleventh century by Solomon ibn Gabirol, printed from an unique Arabic manuscript, together with a translation, and an essay on the place of Gabirol in the history of the development of Jewish ethics*,, ed. STEPHEN S. WISE, New York 1902 [repr. New York 2009].

34 JEHUDA ALHARIZI, *The Book of Taḥkemoni. Jewish tales from medieval Spain*, transl., explicated, and annotated DAVID SIMHA SEGAL, London [u. a.] 2001, S. 30.

35 LOEWE, *Ibn Gabirol* (Anm. 2), S. 105f.

36 Siehe MAIER, Königskrone (Anm. 4), S. 3f.

37 Siehe GEDALJA B. JOSEF IBN YAHYA, *ספר שלשלת הקבלה*, Warschau 4637 (= 1877); Jerusalem 5722 (= 1961/2).

Dichtung und Philosophie evident wird, sozusagen zwei Seiten einer Medaille, die zusammengehören. In seinem spekulativen Denken ist er dem Neuplatonismus verpflichtet, wie in seinem *Fons Vitae* (*FV*) offensichtlich ist. In dessen Emanationssystem gründet die Vielheit in der unergründbaren und nur durch ihre Folgen in Erscheinung tretenden Einheit. Sie gestaltet die Vielheit und drängt diese zugleich zur Wiederauflösung in der Ursprungseinheit.³⁸ Das Schöpfungswerk spielt sich demnach als einzige Wirklichkeit zwischen den zwei Polen von oben und unten auf verschiedenen Stufen ab.³⁹

Alles Untere verhält sich zum Oberen, dass es in ihm der Möglichkeit nach enthalten ist und durch die dem Oberen innwohnende Kraft erhalten wird. Je weiter sich der Emanationsprozess von seinem Ausgangspunkt entfernt, desto geringer wird die ursprüngliche Kraft und desto differenzierter die entgegengesetzte Vielheit. Je schwächer die Kraft des einen wird, desto dichter und grösser wird das dem nur bewegenden Einen Entgegengesetzte, bis schliesslich als äusserster Gegensatz ein nur mehr Bewegtes erreicht wird.

Die zusammengesetzte, körperliche Welt ist ein Nachbild der einfachen geistigen Welt und jede einzelne, tiefere einfache Welt ist ein Nachbild einer höheren, bis man zur wahrhaft ganz einfachen Welt gelangt.⁴⁰

In *FV* I,7 werden die eigentlichen Anfangsgründe der Schöpfung angeführt; sie zerfallen in drei Teile: in die von Materie und Form, vom Willen und von der ersten Essenz (Substanz).⁴¹

An oberster Stelle des Systems steht Gott, die *essentia prima*, die transzendent und selbst unbewegt, bewegt, d. h. schafft, ohne selbst geschaffen zu sein. Sie ist jenseits von Zeit und Raum und dem Denken und der Spekulation unzugänglich und kann nur im von ihr Erschaffenen mit dem Verstand geahnt werden.⁴² Das Wesen dieser *essentia prima* ist Einheit, wodurch sie die

38 Siehe HERMANN GREIVE, *Studien zum jüdischen Neuplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Esra*, Berlin / New York 1973, S. 53f; LENN E. GOODMAN, *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York 1992. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch MYER, *Qabbalah. The philosophical writings of Solomon ben Yehudah Ibn Gabirol* (Anm. 13). Er sieht in Gabirols philosophischem Werk kabbalistisches Gedankengut, dort S. 17, 157.

39 *FV* I, 35: *Unitas vincit omnia et est diffusa in omnibus et est retentrix omnium.*

40 Siehe *FV* IV, 16.

41 *Partes scientiae tres sunt: Scilicet scientia de materia et forma, et scientia de voluntas et scientia de essentia prima.*

42 In *FV* I, 4 heisst es: *Hoc est impossibile, scilicet scire essentiam primam absque his facturis quae ab ea generata sunt, possibile autem hoc est, scilicet scire eam, sed non nisi ex*

gesamte Schöpfung erhält.⁴³ *FV* III,6 erklärt, dass der unbewegte Ersterschaffer mehrerer Zwischenstufen bedarf, um Bewegtes zu erzeugen.⁴⁴ Die höchste Zwischenstufe ist der Wille Gottes.⁴⁵ durch die die unzugängliche Transzendenz im Verlauf des Schöpfungsvorganges sich im intellektuell und sinnlich Wahrnehmbaren offenbart. Das eigentliche Schöpfungswerk beginnt für Ibn Gabirol mit dem Heraustreten des Willens aus der Gottheit: *voluntas procedit a prima origine*.⁴⁶ Der Wille ist der Schöpfungsimpuls Gottes, der die Form affiziert, mit der gleichzeitig die Materie entsteht, und erst durch die Materie kann die Form vom Willen unterschieden werden.⁴⁷ Er ist aber auch die Kraft der Einheit, *virtus unitatis*,⁴⁸ die Kraft des Schöpfers.⁴⁹ Der Anfang der Schöpfung ist daher folgendermassen zu beschreiben: „Die Form steht vermittelnd zwischen Materie und dem Willen. Also erhält die Form vom Willen und gibt der Materie, weil der Wille aus der ersten Quelle

suis operibus quae ab ea generata sunt („Es ist unmöglich, das Wesen der ersten Eszenz ohne das von ihr Geschaffene zu erkennen, sondern man kann von ihr nur wissen durch ihre Werke, die von ihr geschaffen wurden“). Und ähnlich, in poetischer Sprache im *Keter Malkhut* 26: „Wer dringt bis zu deiner Wesenheit, da du über die Sphäre der Vernunft den Thron der Herrlichkeit erhoben hast, dort, wo verborgene Wohnstatt ist und Pracht, und dort Geheimnis ist und Grund, bis dorthin die Vernunft gelangt und stille steht? – und darüber schwebest Du, und bist erhaben auf deines Wesens Thron- und keiner steigt mit dir hinauf“ (MAIER, Königskrone [Anm. 4], S. 25).

43 So heisst es z. B. im *Keter Malkhut* X: „Und diese Elemente ihrer vier: ihnen ist ein Grund, und einer ist ihr Ausgang.“

44 [...] *substantia quae sustinet praedicamenta a primo factore non recipit substantialitatem nullo mediante [...] non est possibile ut factor primus sit motor substantiae nullo mediante* (*FV* III, 6, 36; 37). In *FV* III, 1-10 gibt er 58 Beweise dafür, dass zwischen dem *primus factor* und dem *ultimum factum* Zwischenstufen bestehen. Damit verbindet der Autor aristotelisches mit neuplatonischem Verständnis.

45 In diesem Zusammenhang muss auf den geistigen Einfluss hingewiesen werden, den Ibn Gabirol auf die Kabbala ausübte, was in dieser Arbeit nur am Rande erwähnt wird; siehe dazu MYER, *Qabbalah. The Philosophical Writings of Ibn Gabirol* (Anm. 13). Offensichtlich ist die Ähnlichkeit zur Willensvorstellung im *Zohar*. Auch dort ist der Wille der schöpferische Aspekt in Gott, und einzige und allein durch den alles schaffenden Willen kann auf den jeder Erkenntnis unzugänglichen König geschlossen werden. *Zohar, Bereshit* 1,15a: „Am Anfang grub der Wille des Königs Formen in den oberen Äther.“

46 *FV* V, 39.

47 *FV* V, 28: *Certe distinguere formam a voluntate difficile est, quia distinctio non est nisi propter materiam.*

48 *FV* V, 37.

49 *FV* V, 31.

hervorgeht.“⁵⁰ Da der Wille die Veranlassung des Schöpfungswerkes ist, wird er in der *Königskrone* „Schatten Gottes“ genannt, und „unter Anspielung auf Prov 8,3 zum Werkmeister bei der Weltschöpfung Gottes im Anschluss an die analoge Gleichsetzung von Weisheit und Tora und deren Mittelfunktion bei der Weltschöpfung.“⁵¹

In *FV* wird der Wille bisweilen als schöpferisches Wort bezeichnet, da er aus der schöpferischen *essentia prima* ausgeht und wie sie – in Wesensgleichheit – unendlich ist. Hinsichtlich der Wirkkraft aber ist der Wille nicht wesensgleich: „Der Wille [...] ist in Bezug auf die von ihm ausgehende Wirkung endlich aber in Bezug auf die Essenz unendlich.“⁵² D. h.: der Wille ist eine Mittelinstanz zwischen Gott (*essentia*) und der ersten Substanz (Form)⁵³ und hat an beiden teil: an der Unendlichkeit Gottes und an der Endlichkeit der Form. Hinsichtlich seines Wesens ist er unendlich, wie die Gottheit selbst, hinsichtlich seines Wirkens endlich, worin er dem Bewirkten gleicht. Der Wille ist also, bevor er will, unendlich wie die Gottheit selbst. Wenn er aber ein Wollen durchführt, ist er begrenzt, denn ein Wollen bewirkt eine Tat und eine solche hat einen Anfang.⁵⁴ – Die Relation von Gottes Willen und Gottes Wesen schafft demnach innerhalb der Gottheit, die eine wahre Einheit ist, sozusagen dennoch zwei Aspekte. Einerseits das unveränderliche ewige Wesen, andererseits sein Wille, der zunächst gleich unendlich ist, aber im Wollen endlich wird. Da aber Gott absolute Einheit⁵⁵ ist, ist sein Wollen wesentlich und von seinem Wesen nicht unterscheidbar, erst in der wollenden Wirkung wird es verschieden. Überdies setzt Ibn Gabirol kon-

50 *FV* 5, 39; Mit dem Konzept eines Willens, der aus der ersten Quelle, dem Primus Faktor, hervorgeht und der Form, aus der die Materie empfängt, gelingt es Ibn Gabirol problemlos das aristotelische Form/Materie-Prinzip und den Neuplatonismus mit dem Schöpfungsgedanken zu verbinden.

51 Siehe: BerR 1; *Keter Malkhut* IX: „Du bist weise, als lebendiger Quell ergiesst sich die Weisheit aus Dir, vor deiner Weisheit steht der Mensch als Tor. Du bist weise, früher als alles Frühe, und die Weisheit war Zögling bei dir.“

52 *FV* III, 51: *Voluntas [...] finita est secundum effectum et non finita secundum essentiam.* – Die Funktion des Willens bei Ibn Gabirol ist dem philonischen Logos nicht unähnlich. Vgl. JOSEPH KLAUSNER, Einleitung zu Ya‘aqov Bluvshteins hebräischer Übersetzung der *Fons Vitae* (Anm. 2), S. 20.

53 *FV* IV, 19: ... daher ergibt sich also die Notwendigkeit, dass der Wille in der Mitte zwischen der obersten Essenz und der Form steht, die aus ihr hervorgegangen ist.“

54 Siehe *Keter Malkhut* IX: „Und aus deiner Weisheit hast du zeithafte (vorbestimmten) Willen ausgegossen.“

55 Siehe *Keter Malkhut* II: „Bist Eines Du. Deine Einheit nimmt weder ab noch zu, zeigt nicht Mangel noch Überfluss.“

stant den Willen mit Licht gleich, denn Licht ist das allumfassende Prinzip des Kosmos, und im göttlichen Willen ist Licht.⁵⁶ Dieses „In sein“ des Lichtes im Willen ist aber kein akzidentielles Attribut sondern das Wesen des göttlichen Lichtes: der göttliche Wille „ist“ Licht.⁵⁷ Das ist vielleicht der höchste Ausdruck, den Ibn Gabirol in seinem Lichtkonzept gebraucht, nämlich: Das Licht, das sich in den Materie findet, emaniert von jenem Licht, das der göttliche Wille ist, der in Gottes Wesen wurzelt. Und das ist der eigentliche Ausgangspunkt, von dem eine Analyse der Ontologie des Kosmos und seiner ontologischen Beziehung zu Gott auszugehen hat.⁵⁸

Er unterscheidet „formal“ zwischen Licht in der Materie (*FV* IV,20), *lumen secundum*, und Licht ohne Materie *lumen primum* (*FV* IV,20): Licht in sich (*in se*), der göttliche Wille, und Licht *in actu*, das die „dunkle – aufnahmebereite“ Materie erleuchtet. Das *lumen primum* ist das *lumen emanans*, das göttlich und unendlich ist. Dieses ist zugleich das *lumen secundum*, das *lumen emantum* oder *defluxum*, das *secundum effectum* endlich ist.⁵⁹ Die Quelle jeglichen Lichts aber ist der göttliche Wille, aus dem das *lumen secundum* mittels Emanation als nicht Erschaffenes hervortritt (*FV* IV,19 u. 20).

Dieser göttliche Wille, das *lumen primum*, das zuweilen auch mit dem Begriff der *Form* (bei der Entstehung des Kosmos) gleichgesetzt wird, ist bei Ibn Gabirol ontologisch identisch mit der Essenz Gottes. Und nur dann, wenn man sich auf Gott bezieht als einer, der in einen göttlichen Akt involviert ist, kann man vom göttlichen Willen als einer Realität sprechen, die von der göttlichen Essenz verschieden ist.⁶⁰

56 *FV* V, 17: *Lumen quod materia acquisivit ex voluntate minimum est comparatione eius quod in voluntate est.*

57 *FV* IV, 20: *Dubitras quod lumen infusum in materia ad defluxum ab alio lumine quod est in essentia virtutis agentis? Et hoc es coluntate.*

58 Alles Licht ist wesentlich von ein und derselben göttlichen Natur. *FV* IV, 14: *Constat quod lumen in se unum est; et inferior pars eius talis est in essentia, qualis superior.* Demnach etabliert das Licht im Kosmos eine ontologische Ähnlichkeit zwischen Gott, der Quelle des Lichtes und der Materie. Und Partizipation am Licht ist Partizipation an der göttlichen Natur. Siehe auch VINCENT CANATRIO, Ibn Gabirol's Metaphysics of Light, in: *Studia Islamica* 25 (1975), S. 49-71: „Light does not have the value of a metaphorical term. It is not a symbol, but an expression of an ontological reality, namely, that of the Divine itself“ (dort S. 71).

59 *FV* III, 57: *Voluntas enim, id est virtus efficiens has substantias: finita est secundum effectum et non est finita secundum essentiam: et cum hoc ita est, effectus eius erit finites, sed voluntas non est finita secundum effectum nisi quia actio habet initium et ideo sequitur voluntatem, et est non finita secundum essentiam, quia initium non habet.*

60 *FV* V, 37: *Quia voluntas, remota actione ab ea, ipsa et essentia sunt unum, et considerata cum actione, erit alia ab essentia.*

Ebenso erhält die universale Materie ihre Form vom Willen, in dem die Form der Potenz nach enthalten ist,⁶¹ wobei er das Verhältnis der drei zueinander mit dem Willen als *actor*, die Form als *acta* und die *materia* als *subjecta illis* (im Vergleich mit einem Schreibenden, Geschriebenen und dem, worauf geschrieben wird) beschreibt.⁶² Die universale Materie gibt allen unteren Stufen Seins kraft mit, durch die sie mit ihnen verbunden und in ihnen enthalten ist.⁶³ Diese sind die „universale Intelligenz“, die „universale Seele“ und die „universale Natur“. Die oberste Stufe des sinnlich Wahrnehmbaren ist die *substantia, quae sustinet novem praedicamenta*.⁶⁴ So werden auch die intelligiblen Substanzen von der universalen Materie und der universalen Form abgeleitet und sind materiell⁶⁵ (nicht nur die sinnlichen Substanzen⁶⁶).

Das hat auch Auswirkungen auf die Engelwelt, die bei Ibn Gabirol aus Materie und Form besteht.⁶⁷ Da nun alles von der obersten Spitze bis

61 FV V, 17: *Materia propria formae intelligentiae, id est extremitas sublimior materiae universalis, recipit formam intelligentiae, quae sustinet omnes formas, a voluntate, in qua est omnis forma plene et perfecte, et que est totum et totum in ipsa.*

62 Vgl. FV V, 38.

63 FV 1, 10: *Ideo quia, cum sit sustinens omnia, necesse est ut sit in omnibus, et cum fuerit existens in omnibus, necesse est, ut det essentiam suam et nomen omnibus.*

64 FV 5,24.

65 Die Materialität der intelligiblen Substanzen wurde in der christlichen Theologie des Mittelalters im Hinblick auf die Engellehre zum theologischen Streitpunkt zwischen Franziskanern (z. B. Johannes Don Scotus), die Ibn Gabirol folgten und den Dominikanern (Albertus Magnus, Thomas von Aquin), die ihn ablehnten. Vgl. GUTTMANN, Philosophie des Ibn Gabirol (Anm. 2), S. 54-65.

66 „[...] so müssen auch die sinnlichen Sphären aus den Intelligiblen entströmt sein, und daraus wieder folgt, dass ebenso wie die sinnlichen Sphären aus Materie und Form zusammengesetzt sind, auch die intelligiblen aus Materie und Form zusammengesetzt sind“ (JULIUS GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Neuauflage Berlin 2000, S. 175).

67 Dagegen polemisierte Thomas von Aquin in der Schrift *de substantiis separatis seu angelorum natura*, Kap. 5, wo er die Lehre von Materie und Form als den beiden Grundprinzipien alles geschaffenen Seins bei Ibn Gabirol wiedergibt und auch den Grundirrtum Ibn Gabirols genau fasst, indem er die nur begriffliche Zusammensetzung aus Genus und Differenz auf das reale Sein übertragen hat und so zur Annahme einer wirklichen Zusammensetzung aller Dinge aus Materie und Form gelangt ist. Thomas spricht sich für die Immateriellität der Engel aus. So haben doch bereits die Himmelskörper nicht dieselbe Materie wie die sublunaren Dinge, um wie viel weniger darf daher das materielle Element in die rein geistigen Wesen hineingetragen werden (GUTTMANN, *Philosophie des Judentums* [Anm. 66], S. 60).

zum untersten Seiendem aus Materie und Form besteht,⁶⁸ kann der Mensch mittels der fünf Sinne und der Kraft des Verstandes die Spuren des Schöpfers verfolgen, was jedoch darüber ist, ist dem menschlichen Wahrnehmen unzugänglich. Die Methode der Deduktion, um die Schöpfungsordnung einsichtig zu machen, bedeutet aber für Ibn Gabirol nicht, den Glaubensakt zu ignorieren. Sie ist vielmehr der Weg, um mittels des Verstandes an die Grenzen des Erschliessbaren zu stossen, wo das unzugänglich Erhabene anfängt, das der menschliche Verstand zwar versteht aber nicht erfassen kann, und das umgekehrt eher ihn erfasst und den Verstand dadurch krönt. Verstand und Glaube sind folglich reziprok - komplementär aufeinander zugeordnet, wobei der Glaube die Krönung des Verstandes darstellt.⁶⁹

Das Wechselspiel von Philosophie und religiöser Dichtung

In der *Königskrone* wird der Verstand als in den Glauben integriert beschrieben und tritt somit in den Hintergrund. Hier bricht die Sprache der Erhabenheit und des lobpreisenden Glaubens durch, die die Grösse Gottes rühmt und den Verstand in der Schöpfung die Handschrift der Weisheit Gottes ahnen lässt. Auf diesem Weg wird der Verstand in die Harmonie mit dem Glauben geführt. Die Beschreibung der Grösse und Herrlichkeit der Schöpfung ist für Ibn Gabirol ein legitimer Weg über Gott zu sprechen, denn an den Werken Gottes „können dich alle, die sie vernehmen, erkennen, wenn sie auch nicht das Antlitz seiner Herrlichkeit geschaut haben. Wer aber nichts von deiner Macht vernommen, wie sollte er deine Gottheit erkennen.“⁷⁰ Ibn Gabirol nimmt in der *Königskrone* als religiöser Dichter die philosophische Argumentation auf. So meint er in Strophe 7, dass der Verstand des Menschen wohl Gott nachstreben aber nicht ihn erfassen kann (1) „Das Auge des Verstandes sehnt sich nach dir und staunt – sieht doch einen Zipfel nur, schaut nicht das Ganze.“ Selbst die Weisen wissen nicht, was seine Einheit ist (2): „Du bist Einer, über das Geheimnis deiner Einheit erstaunen die Weisen, weil sie nicht wissen, was sie ist.“ Gott steht über den

68 FV IV, 6: *Post factorem primum nihil est nisi materia et forma... Constat per hoc quod totum quod est ab initio extremi superioris usque ad extremum infimum est etiam compositum ex materia et forma.*

69 FV V, 40: Der Schüler fragt den Meister: *Ergo doce me scientiam de creatione quantum mihi possibile est scire, et da mihi exemplum, quomodo creator altus et sanctus creavit esse compositum ex materia et forma, ut sit mihi hoc auxilium ad erigendum me ad scientiam quod est ultra materiam et formam.*

70 *Keter Malkhut*, 32 (Maier, *Königskrone* [Anm. 4], S. 34).

Kategorien der durch die Sinne wahrnehmbaren körperlich – räumlichen Welt, über „wie“, „warum“ und „wo“ (3): „Du bist, doch erreicht Dich nicht Hören noch Schauen, über dich herrscht nicht das Wie, Warum und Wo.“ Gott ist ausser Raum und Zeit (3): „Du bist und warst vor aller Zeit, hast ohne Raum gelagert.“ Die Tatsache, dass die grössere Sonne es sich gefallen lassen muss, vom wesentlich kleineren Mond beschattet zu werden, ist für ihn bereits ein Zeichen vom Vorhandensein eines Herrn und Schöpfers, der mit souveränem Willen den Gang der Natur leitet und regelt. So weist für Ibn Gabirol alles auf den einen Schöpfer und Gott hin, das Wahrnehmbare mündet für ihn im Glauben. Die Schöpfung dient als Möglichkeit einer positiven Gotteserkenntnis, wie es die Auffassung des Mittelalters war (*theologia naturalis*). Für den Zusammenhang von Fons Vitae und der *Königskrone* kann die Lichtmetaphysik Ibn Gabirols als das bindende Element aufgezeigt werden. Sie ermöglicht das Wechselspiel von Philosophie und Dichtung. In der *Königskrone* dichtet er:

אתא אור עלין וענני כל נפש זכה ירוואך.
וענני עונים מעניה יעלימור.
אתא אור נעלם בעולם הזה
ונגלה בעולם הנראה.
בהר יי' יראה.
אתא אור עולם
ועין הshall לך תכשוף ותשתחאה.
⁷¹ אפס קצחו תראה וככלו לא תראה.

Du bist das höchste Licht, jeder reinen Seele Augen schauen Dich,
aber der Sünden Gewölk verbirgt Dich vor ihren Blicken.

Du bist das verborgene Licht in dieser Welt,
das offensbare in der kommenden Welt,
‘am Berg des Herrn wird es erscheinen’

Du bist das ew’ge Licht, das Auge der Vernunft sehnt sich nach Dir und staunt –
⁷² Und sieht doch einen Zipfel nur, schaut nicht das Ganze.

In *FV* argumentiert er, dass im Kosmos das Licht eine ontologische Ähnlichkeit zwischen Gott, der Quelle des Lichtes, und der Materie konstituiert. Folglich ist Partizipation am Licht eine Art Teilnahme an der göttlichen Natur: *Inter materiam et primum esse non est similitudo, nisi secundum modum quo materia acquirit lumen et splendorem ab eo quod est in essentia voluntatis.*⁷³

71 SHELOMO IBN GABIROL, *כתר מלכות*, ed. Seidman, Jerusalem 1950, S. 14.

72 Siehe MAIER, Königskrone (Anm. 4), S. 20.

73 *FV* V, 32.

Die philosophischen Schriften Ibn Gabirols mühen sich um eine mehr formaltheoretische Erkenntnis,⁷⁴ seine Lyrik aber legt diese in ihrer persönlich existenziellen Bedeutsamkeit dar. Dort ist er ein Metaphysiker, der mittels der Vernunft an die Grenzen der Vernunft stösst, in der *Königskrone* ist er Shelomo b. Jehuda Ibn Gabirol persönlich. „Der Gott der Philosophen blieb fern, unerreichbar und unbewegt, den Gott der Väter fleht er an, um ihn zum Erbarmen zu bewegen! Und dieser Gott ist sein Gott, der ihn von klein auf bewahrt und geleitet hat, wie ein Vater.“⁷⁵

74 Mária Mičaninová betont wohl den neuplatonischen Ursprung in Gabirols Werk, nicht aber die Lichtmetaphysik als das einigende Band darin. Sie spricht von einer intellektuellen (logisch aufgebauten) Mystik Ibn Gabirols: „In conclusion, it is typical for intellectual mysticism to think of all created beings in logical way. It is characteristic of the *Fountain of Life*, as well as of *The Royal Crown* and *The Improvement of the Moral Qualities*. Differences can be found in terminology. In the *Royal Crown* there is God, Wisdom and Will, but in the *Fountain of Life* there is The First Essence, The Will, and (universal) matter and (universal) form, which helped to place the *Fountain of Life* in the line of general philosophical tradition of the Middle Ages. Nevertheless, all three works have the same Neoplatonic origin“ (MIČANINOVÁ, Synthetic thinking of Ibn Gabirol [Anm. 2], S. 228).

75 MAIER, Königskrone (Anm. 4), S. 16.