

Salomon ibn Gabirol

Lebensquelle I–II

**Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Matthias Lutz-Bachmann,
Alexander Fidora, Andreas Niederberger

Band 21

Salomon ibn Gabirol

Fons vitae
Lebensquelle I–II

Lateinisch
Deutsch

Salomon ibn Gabirol

Fons vitae

Lebensquelle
Kapitel I und II

Lateinisch
Deutsch

übersetzt und eingeleitet von
Ottfried Fraise

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2009
Hermann-Herder-Str. 4, 79104 Freiburg
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Bei Fragen zur Produktsicherheit
produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise, Föhren

Printed in Germany
ISBN 978-3-451-28704-6

Inhalt

Einleitung	7
Charakterisierung der Zeit und Person Salomon ibn Gabirols	7
Werke des Salomon ibn Gabirol	11
Inhalt des <i>Meqor ḥajjim/Fons vitae</i>	15
Quellen und Versionen des <i>Meqor ḥajjim/Fons vitae</i>	34
Wirkungsgeschichte des <i>Meqor ḥajjim/Fons vitae</i>	38
Bibliographie in Auswahl	49
Text und Übersetzung	51
Lebensquelle	52
Erstes Kapitel	54
Zweites Kapitel	98
Personenregister	187

Einleitung

Charakterisierung der Zeit und Person Salomon ibn Gabirols

Salomon ibn Gabirol gehört einer Phase der spanischen Geschichte an, in der die Zukunft des europäischen Kontinents durch das Zusammenleben von Muslimen und Christen vorgezeichnet zu sein schien. Wie manifestierte sich dies im politischen und geistigen Klima im Südspanien des 11. Jahrhunderts?¹

Die Bekehrung des Königs der Westgoten, Rekkared, zum Katholizismus im Jahre 587 führte wegen der darauf folgenden Zwangstaufen zu einer Verschlechterung der Situation der Judenheiten in Spanien.² Die Ankunft arabischer Eroberer in Gibraltar im Jahr 711 haben viele spanische Juden daher als Befreiung empfunden. In der Tat wurden die jüdischen Hoffnungen nicht enttäuscht, da die muslimische Dynastie der Umayyaden, die seit ʿAbderrahman I. über 250 Jahre bis 1009 in Spanien herrschte, statt Araber eher Juden und Christen zu ihren persönlichen Vertrauten wählte. Umgekehrt zeigte sich, dass sich die Umayyaden auf die jüdische Solidarität verlassen konnten. So fällt in die Zeit der Herrschaft ʿAbderrahman III. (912–961) der Beginn der so genannten kulturellen Epoche des Goldenen Spaniens – ungeachtet eines weiterhin asymmetrischen Machtverhältnisses zwischen Muslimen einerseits und Juden und Christen andererseits. Córdoba mit einer Bevölkerung von mehr als einer viertel Million Einwohner wurde zur größten Stadt Europas und die Integration aller ethnischen Gruppen war das erklärte Ziel ʿAbderrahman III. Ein be-

¹ Die folgende Darstellung stützt sich u. a. auf Raphael Loewe, *Ibn Gabirol*, New York 1989, Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994 (*Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter*, München 2005) und David Levering Lewis, *God's Crucible. Islam and the Making of Europe, 570–1215*, New York 2008, 333–366.

² Die frühesten Zeugnisse jüdischer Besiedlung in Spanien gehen auf das 3. Jahrhundert n. u. Z. zurück.

redtes Zeugnis jüdischer Solidarität und muslimischen Integrationswillens ist die herausragende Position, die der jüdische Minister, Arzt und Diplomat Ḥasai ibn Shaprut (ca. 915–ca. 970) unter ʿAbderrahman III. bekleidete.

Durch die Kunde von ibn Shapruts einflussreicher Position wählten zahlreiche jüdische Gelehrte aus Palästina und dem Irak den Weg nach Spanien. Der hohe Standard der arabischen Wissenschaften dort im Allgemeinen und der arabischen linguistischen Studien im Besonderen befruchteten die jüdische Gelehrsamkeit auf eben diesen Gebieten. So fällt in die Zeit des 11. Jahrhunderts das Wirken des Philosophen Bahja ibn Paquda (2. Hälfte des 11. Jahrhunderts) und die Tätigkeit einer langen Reihe von jüdischen Lexikographen und Dichtern wie Jona ibn Ḡanaḥ (ca. 990–1050), mit dem der junge ibn Gabirol noch Kontakt hatte, Menaḥem ibn Saruq (ca. 920–ca. 970), Dunash ibn Labrat (920–990), Jehuda ibn Ḥajjuḡ (ca. 945–ca. 1000), Moshe ibn Ezra (ca. 1055–nach 1138) und Jehuda Halewi (ca. 1075–1141).

Schließlich löste sich das durch Nachfolgestreitigkeiten geschwächte spanische Kalifat der Umayyaden in Teilkönigtümer auf. Einzelne arabische Stämme brachten die größeren Metropolen in ihre Gewalt. Saragossa wurde durch den Stamm der Banū Ḡanwar, Granada durch den Stamm der Banū Zīri und Málaga, der Geburtsort Salomon ibn Gabirols, durch den Stamm der Banū Ḥammud beherrscht. Jedoch erlebten unter Ḥabbus ibn Maqṣam und seinem Sohn Badis Granada und – das inzwischen durch Granada annektierte – Málaga einen neuerlichen kulturellen Höhepunkt. Beiden Herrschern diente Shmuel ha-Nagid (993–1055/6) als Wesir, der nicht nur selber einer der bedeutendsten jüdischen Dichter war, sondern auch ein Patron Salomon ibn Gabirols.

Über das Leben Salomon ibn Gabirols sind nur wenige gesicherte Fakten bekannt. Sein arabischer Name lautet Abū Ajjūb Sulaimān ibn Jahja ibn Ḡebīrūl, sein hebräischer Shlomo ben Jehuda ibn Gabirol. Er wurde 1021/2 in Málaga geboren. In Saragossa erhielt er eine gründliche jüdische Ausbildung und Vertrautheit mit den Quellen der arabischen Philosophie. Schon früh zeigte sich sein dichterisches Talent. Moshe ibn Ezra, selber ein herausragender Dichter, sagte über Salomon ibn Gabirol in seinem *Kitāb al-muḥāḍara wal-mudhākara* (»Buch der Diskussion und Erinnerung«):

»Obwohl er jünger war als die Dichter seiner Generation, alle – in unterschiedlichen Graden – Meister der schönen Sprachführung und des poetischen Ausdrucks, weshalb die Gemeinsamkeit des schönen Ausdrucks und der treffenden Anspielung zum Kennzeichen einer Schule wurde, ragte er [unter ihnen noch] als glänzender Poet und vollkommener Dichter heraus.«

Jedoch hat uns Moshe ibn Ezra auch seine Kritik an ibn Gabirols Stil nicht vorenthalten und ausgehend von diesem auch die weniger positiven Eigenschaften der Persönlichkeit ibn Gabirols angedeutet:

»Dieser jugendliche Dichter komponierte Lobreden obgleich sich der Übertreibung hingebend, Preis- und Trauerlieder dabei ebenfalls der Übertreibung frörend, Liebesgedichte, in welchen er sich selbst zu sehr erniedrigte. Er ging in seiner persönlichen Askese zu weit; seine Gedichte der Entschuldigung und des Bedauerns stellen Schmeicheleien dar und seine Satire hat die Grenzen des Anstands überschritten. Trotz seiner Berufung zur Philosophie und der Gelehrsamkeit, die er sich angeeignet hatte, beherrschte sein ungezügelter Temperament seinen Intellekt und er konnte den Dämon in sich selbst nicht zügeln. All zu leicht verspottete er die Großen mit Salven von Hohn und Spott.«³

Nicht nur den jüdischen Dichter Shmuel ha-Nagid (und Wesir des Königs Ḥabbus von Granada) erwähnt ibn Gabirol als seinen Patron, sondern auch den Namen eines weiteren jüdischen Patrons, nämlich Jequtiel ibn Ḥasan al-Mutawakkil ibn Kabrūn, der ansonsten unbekannt ist. Er wurde im Jahr 1039 infolge einer Familienintrige gegen Mundhir II. von Saragossa als Hundertjähriger durch dessen Neffen ʿAbdullah ibn Ḥakam ermordet. Sein Tod bedeutete für ibn Gabirol einen tiefen Einschnitt in seinem Leben. Ein aus diesem Anlass seinem verstorbenen Patron geweihtes Gedicht enthält die Zeilen: »Meine Lippen zittern – frag mich nicht warum/Denn der Schirm meines Hauptes, der mir Schatten gab, liegt zerschmettert da/Jekutiel ist tot, sein Reichtum erkaufte die schwindenden Kräfte/mit ihm stellte er sie wieder her und sie erstarkten.«⁴

Diese Zeilen zeugen von einer Krankheit ibn Gabirols und davon, dass er deshalb auf kostspielige Medikamente angewiesen war. Möglicherweise handelte es sich bei seiner Krankheit um Furunkeln oder

³ Vgl. A. S. Halkin, *Kitāb al-muḥāḍara wal-mudhākara*, Jerusalem 1965, 70.

⁴ Jarden, *Shirei ha-ḥol*, 290 f., Nr. 156, übersetzt nach Loewe, *Ibn Gabirol*, 67 bzw. 73.

Tuberkulose der Haut.⁵ Diese Krankheit könnte auch der Grund dafür gewesen sein, dass es in ibn Gabirols Werk keinen Hinweis darauf gibt, dass er verheiratet war. Wenn er weiterhin in einem seiner Gedichte seine Unfähigkeit bedauert, an synagogalen Veranstaltungen teilzunehmen, was für ihn in seiner Funktion als liturgischem Dichter auch von beruflicher Bedeutung gewesen wäre, könnte dies ein Hinweis darauf sein, dass er sich in einer sozialen Randposition befand. Ibn Gabirols stürmischer Charakter in Verbindung mit den sozialen Folgen seiner Hautkrankheit mögen ihn zu einer asketischen Vereinzelung getrieben haben. Schließlich wurde er bei den muslimischen Autoritäten denunziert wegen angeblicher häretischer Ansichten, worauf er (wahrscheinlich um 1045) tief verletzt Saragossa verließ. In seinem Gedicht *Shir teluna* (»Zanklied«) hat er für diesen Schicksalsschlag seine Mitbürger verantwortlich gemacht und scharf verurteilt. Wohin er sich daraufhin wandte, ist unklar. In einem seiner Gedichte spricht er davon, Spanien verlassen zu haben, um nach Palästina zu reisen.⁶ Hierfür gibt es aber keine Beweise. Als dichtender Pressereferent seines neuen Patrons, Shmuel ha-Nagid, musste er sich doch wohl in oder zumindest in der Nähe von Granada zu dessen Verfügung halten. Jedoch lassen manche Gedichte von ibn Gabirol erkennen, dass es auch mit Shmuel ha-Naigd zu Reibungen, vielleicht auch zum Bruch, gekommen war.

Das durch Moshe ibn Ezra mitgeteilte Alter Salomon ibn Gabirols von etwas über 30 Jahren oder auch bei Jehuda ben Salomon al-Ḥarizi (1170–1235) in seinem *Tahkemoni* von nurmehr 29 Jahren scheint deutlich untertrieben. Wie Raphael Loewe gezeigt hat, spricht die Tatsache, dass ibn Gabirol in einem Gedicht die – zwischen 1060 und 1065 fertiggestellte – Alhambra in Granada beschrieben hat und in seinen Gedichten Hinweise auf den tausendsten Jahrestag der Zerstörung des Tempels 70 n. u. Z. zu finden sind, eher für das von Joseph ibn Zaddiq (gest. 1149) mitgeteilte Sterbedatum im Jahr 5430 des jüdischen Kalenders, d. h. im Jahre 1070 n. u. Z. Als Sterbeort wird bei Moshe ibn Ezra Valencia überliefert.

⁵ Zu den Symptomen dieser sehr schmerzhaften Krankheit vgl. das Gedicht Jarden, *Shirei ha-ḥol*, Nr. 38, 65 f.

⁶ Jarden, *Shirei ha-ḥol*, Nr. 122, 233 f.

Werke des Salomon ibn Gabirol

Selbst wenn ibn Gabirol nicht nur etwa 30, sondern knapp 50 Jahre alt geworden sein sollte, ist der Umfang seines Werkes beachtlich. Die letzte Edition seiner Gedichte umfasst 538 Texte. Für seine liturgischen Lieder (*Shirei ha-qodesh*), die zum Teil Eingang in das jüdische Gebetbuch gefunden haben, wie z. B. sein Lehrgedicht *Keter malkhut* (»Krone des Königtums«) oder seine *Azharot* (»Ermahnungen«), eine Präsentation der 613 Gebote in Gedichtform, und für seine weltlich-soziale Dichtung (*Shirei ha-hol*), die sowohl Lieder zu Freundschaft, Wein, Selbstpreisung, Natur und Liebe enthält, als auch zu Trennung, Selbstmitleid, Spott, Klage und Askese, behielt er sich die hebräische Sprache vor.⁷ Seine philosophischen Werke dagegen schrieb er auf Arabisch, weil diese Sprach zu diesem Zeitpunkt im Vergleich zum Hebräischen ein für philosophische Erörterungen weitaus entwickelteres Vokabular besaß.⁸

Unter seinen kleineren philosophischen Werken wurde vor allem der wahrscheinlich 1045 geschriebene Traktat *Kitāb iṣlah al-akhlāq* (hebräische Übersetzung im Jahr 1167 durch Jehuda ibn Tibbon als *Tiqqun middot ha-nefesh* oder dt. »Verbesserung der Seeleneigenschaften«) bekannt.⁹ In diesem sich großer Beliebtheit erfreuenden Werk, das Salomon Munk als »ein populäres Handbuch der praktischen Sittenlehre« bezeichnet hat, nimmt ibn Gabirol eine typologische Einteilung aller ethischen Eigenschaften vor und zwar ist sein Ziel, durch die Zuordnung aller Tugenden des Menschen zu den fünf Sinnen, eine Analogie zwischen der physischen und der geistigen Welt

⁷ Umstritten ist ibn Gabirols Autorschaft der arabisch verfassten »Perlenauswahl« (*Muḥtar al-ġawahir*), die auch hebräisch vorliegt (*Mivḥar ha-peninim*) und eine Sammlung von arabisch-griechischen, wie auch rabbinischen Sprüchen und Erzählungen darstellt. Es lässt sich in ihr manche Reminiszenz an das *Meqor ḥajjim* nachweisen. Weiterhin könnte es sein, dass die von Abraham ibn Ezra in seiner Auslegung von Gen. 2,8 und 28,12 unter dem Namen von ibn Gabirol angeführten Exegesen einem umfassenden exegetischen Werk ibn Gabirols entstammen, das aber dann nicht erhalten geblieben wäre.

⁸ Erst ab dem 12. Jahrhundert wurde v. a. beginnend mit Jehuda ibn Tibbon durch die sich über drei Generationen erstreckende Übersetzungstätigkeit der Familie der Tibboniden ein entsprechendes philosophisches Vokabular auch im Hebräischen geschaffen.

⁹ Vgl. die arabische Edition und englische Übersetzung durch Stephen S. Wise, *The Improvement of the Moral Qualities*, New York 1902.

aufzuzeigen. Jedem der fünf Sinne des Menschen werden vier ethische Eigenschaften zugeordnet, die wiederum den vier Säften des Körpers und letztlich den vier Elementen der materiellen Welt entsprechen. Auf diese Weise steht der Mikrokosmos Mensch über einen Komplex von zwanzig Charaktereigenschaften mit dem Makrokosmos Welt in direkter Verbindung. Dem (am höchsten stehenden) Gesichtssinn ordnet er die Eigenschaften Hochmut und Bescheidenheit, Schüchternheit und Dreistigkeit zu; dem Gehör Liebe und Hass, Barmherzigkeit und Grausamkeit etc.

Auffällig ist die Wahl des den Sinnen folgenden Prinzips der Darstellung seiner Ethik statt ihrer Entwicklung aus dem rabbinischen Denken der jüdischen Traditionsliteratur. Philosophisch gesehen erhalten dadurch in ibn Gabirols Ethik die sinnlichen Kräfte, die in der antiken und mittelalterlichen Psychologie in dem vegetativen und animalischen Vermögen der Seele lokalisiert werden, gegenüber dem rationalen Vermögen der Seele ein überproportional großes Gewicht. Gleichwohl hält ibn Gabirol als Ziel für die vom Menschen zu erstrebende Vollkommenheit an der Unterwerfung seiner sinnlichen Triebe unter die Vernunft und an der Verbindung der Vernunft mit der Welt der Intellekte fest. Dieser »materialistische« Weg auf der Suche nach Vollkommenheit, der im mittelalterlichen jüdischen Denken durchaus keine Seltenheit ist, hat auch sein *Meqor ḥajjim*¹⁰ geprägt, wie sich zeigen wird.

Um der jeweiligen Verbindung einer Charaktereigenschaft mit einem bestimmten Sinnesorgan Nachdruck zu verleihen, verwendet ibn Gabirol – im Unterschied zum *Meqor ḥajjim* – neben philosophischen Zitaten und Versen arabischer Dichter vor allem auch Bibelverse. Dies macht einerseits deutlich, dass das *Kitāb iṣlah al-akhlaq* anders als das *Meqor ḥajjim* bewusst für ein jüdisches Publikum geschrieben worden war. Andererseits muss die Verortung der ethischen Eigenschaften des Menschen in dessen körperlichen und seelischen Veranlagungen als eine Kritik an der Unverzichtbarkeit des Religionsgesetzes für das Wohlverhalten der Menschen aufgefasst werden. In diesem Sinn kann das *Kitāb iṣlah al-akhlaq* als eine kritische Auseinanderset-

¹⁰ Da der arabische Titel von ibn Gabirols Hauptwerk nicht überliefert ist (vielleicht *Kitāb janbuʿ al-ḥajāt*), gebraucht die vorliegende Einleitung im jüdischen Kontext die hebräische Formulierung *Meqor ḥajjim*, mit der ibn Falaquera seine hebräische Zusammenfassung des Werks überschrieben hat (s. u.).

zung mit Sa'adia Gaons (882–942) fest auf biblisch-halachischem Boden stehenden Ethik aufgefasst werden, wie er sie im zehnten Buch seines *Al-amānāt wa-l-ītiqādāt* (hebr. *Sefer emunot we-dé'ot* oder dt. »Buch der Doktrinen und Glaubensauffassungen«) niedergelegt hat.

Für die moderne Wissenschaft sind die Divergenzen in Adressierung, Inhalt und Sprache in ibn Gabirols Werk ein Problem. Am Verhältnis zwischen seinem liturgischen Gedicht *Keter malkhut* und seinem philosophischen Hauptwerk, das *Meqor ḥajjim*, mag beispielhaft sichtbar werden, dass diese Einheit möglicherweise mehr in einer Komplementarität der einzelnen Werke als in ihrer inhaltlichen und formalen Identität zu suchen ist. Das *Keter malkhut* enthält durch die Wendung *meqor ḥajjim* (in der 9. Strophe) nicht nur an zentraler Stelle eine Anspielung auf das – sehr viel umfangreichere – *Meqor ḥajjim*, sondern es steht mit ihm auch anderweitig in sowohl analogen als auch komplementären Beziehungen. Analog verhält sich das *Keter malkhut* zum *Meqor ḥajjim* insofern als beide Texte durch das neuplatonische Emanations-Schema (einschließlich der dominanten Lichtmetaphorik) ihre Struktur als »Erzählung« erhalten haben. Jedoch stehen sie insofern in einem komplementären Verhältnis zueinander, als das *Keter malkhut* die Abwärtsbewegung der Emanation ausgehend von Gott zur Erde (und zurück über die Seele des Menschen zu Gott) erzählt, das *Meqor ḥajjim* aber vor allem die Aufwärtsbewegung aus der Materie zu ihrem Ursprung in die Transzendenz Gottes. Analog verhalten sich beide Werke insofern als ibn Gabirol auch in seinem synagogalen Gedicht, dem *Keter malkhut*, für die Vermittlung von Gott und Welt von seinen zentralen philosophischen Lehrstücken vom göttlichen Willen (9., 11., 14., 20. Strophe etc.) und von der Entstehung der Materie aus der göttlichen Weisheit (9. Strophe etc.) Gebrauch macht;¹¹ komplementär verhalten sie sich dagegen insofern, als die Wahl der Sprache beider Texte, Hebräisch oder Arabisch, durch ihre unterschiedlichen Adressaten bestimmt ist: für einen gläubigen Juden im Fall des *Keter malkhut* bzw. für einen auch Nicht-Juden einschließenden »universalen« Leser im Fall des *Meqor ḥajjim*. Letzterer Umstand sollte für die Wirkungsgeschichte der »Lebensquelle« von entscheidender Bedeutung werden.

Vielleicht darf aus der Komplementarität der Werke ibn Gabirols gefolgert werden, dass das religiös-traditionelle Thema des *Keter*

¹¹ Loewe, Ibn Gabirol, 124, 126, 129, 134.

malkhut, nämlich die Neigung des Menschen zur Verfehlung, aber auch seine Möglichkeit durch den freien Willen und Reue wieder in Einklang mit seiner Bestimmung zu kommen, in einer abstrakteren Form auch ein Thema des *Meqor ḥajjim* ist. Wie schon Jacques Schlanger herausgestellt hat, sollte nämlich nicht übersehen werden, dass es sich in beiden Werken um denselben Gott handelt, der nur das eine Mal in der Sprache der religiösen Wahrheit, das andere Mal in der Sprache der philosophischen Wahrheit affirmiert wird – mag auch die Essenz beider Gottesbegriffe nicht deckungsgleich sein.¹² Anders gesagt entspringt die moderne Verwunderung darüber, dass derselbe Autor einerseits ein Werk geschrieben haben soll, das *Keter malkhut*, das in das Innerste der jüdischen Liturgie, nämlich zum Jom Kippur, Eingang gefunden hat, andererseits aber auch ein Werk, das scheinbar seinen jüdischen Ursprung verleugnet, das *Meqor ḥajjim*, eher der modernen Unterscheidung von religiös und säkular. Das jüdisch-arabische Mittelalter sträubt sich gegen eine derartige Schematisierung – wie z. B. auch in nicht unbeträchtlichen Teilen der jüdischen Poesie philosophische Probleme erörtert werden. Als ein Beispiel möge das folgende Gedicht ibn Gabirols dienen, an dessen Stelle auch Gedichte Moshe oder Abraham ibn Ezras, Jehuda Halewis oder Lewi ben Abrahams (1235–nach 1305) genannt werden könnten. Es spielt auf eine zentrale Überzeugung des *Meqor ḥajjim* an, nämlich dass das Urelement des Daseins, die Materie, unmittelbar aus Gott selber hervorgegangen sei (in der Übersetzung David Kaufmanns):

»Mein Einz'ger du, in Lieb verwandt,
 Nimm Herz und Seel' und Gut zum Pfand
 Des Gotteswirkens Räthsel sucht,
 Zu lösen wacker dein Verstand.
 Das ist so tief und reich so weit,
 Dass darin Niemand kommt zu Rand.
 Du forsche weiter auf den Grund,
 Vernimm was ich bei And'ren fand:
 Der Weisen Spruch: Des Allseins Grund,
 Stammt sammt dem All aus Gottes Hand,
 Dem Schein in Sein sehnt er sich hin,

¹² Jacques Schlanger, *La philosophie de Salomon ibn Gabirol. Étude d'un néoplatonisme. Études sur le judaïsme médiéval* 3, Leiden 1968, 37–42 (zitiert nach Loewe, Ibn Gabirol, 106).

Als wenn er Freundeslieb empfand,
 Vielleicht meint dies des Sehers Wort,
 Dass Gott zur Ehr' die Welt erstand,
 Dies meine Antwort, dein Beweis
 Giebt neuen Halt ihr und Bestand.«¹³

Inhalt des *Meqor ḥajjim/Fons vitae*

Die Etikettierung von Salomon ibn Gabirols Denken als neuplatonisch ist sicher zutreffend, aber letztlich nicht wirklich aussagekräftig. Sie kann die Dynamik, Konsequenz und Brüche nicht würdigen, die ibn Gabirols Neuplatonismus erst zu einem kreativen Denkansatz machen.¹⁴ Sicher vereint ihn die Betonung der Transzendenz einer ersten Essenz, die Weltentstehung durch ein Überströmen dieser ersten Essenz und durch das schrittweise Hinabsteigen vom Weltgeist zur Weltseele bis zur Natur und der Sinnenwelt mit Plotin. Genauso verbindet ihn mit Plotins Neuplatonismus das Zusammengesetzt-Sein alles Geschaffenen – des körperlichen wie des geistigen – aus Materie und Form, wie auch der methodische Rückschluss von der materiellen Welt auf die Welt der Intellekte wegen der Annahme ihres analogen Verhältnisses.¹⁵ Um aber die Spezifik von ibn Gabirols »Lebensquelle« in den Blick zu bekommen, ist es hilfreicher, seine Philosophie auch aus einer Innensicht zu bestimmen.

¹³ Kaufmann, Salomon ibn Gabirol, 123.

¹⁴ Vgl. hierzu die Charakterisierung des *Meqor ḥajjim* durch Julius Guttmann: »Seine [ibn Gabirols] Selbständigkeit liegt nicht in den einzelnen Lehrstücken seiner Philosophie, sondern in der systematischen Energie, mit der er das neuplatonische Weltbild aus seinen letzten Voraussetzungen aufbaut und ableitet. Er übernimmt es nicht, wie die sonstigen arabischen und jüdischen Neuplatoniker, die wir kennen als etwas Fertiges und Gegebenes, sondern sucht in ruheloser, immer neu ansetzender Dialektik seine Grundlagen zu sichern und Rechenschaft über seine Voraussetzungen abzulegen« (Seidel, Die Philosophie des Judentums von Julius Guttmann, 130).

¹⁵ Man trifft im *Meqor ḥajjim* gelegentlich auch auf typisch aristotelische Elemente, wie die Beschreibung der Materie als Potentialität und der Form als das aktualisierende Prinzip – ungeachtet der entgegengesetzten Wertung in ibn Gabirols gewöhnlichem Gebrauch der Begriffe Materie und Form als Träger und Getragenes (*Fons vitae* I 13; V 10; die mit *Fons vitae* bezeichneten Stellenangaben beziehen sich für die Kapitel 1 und 2 auf die vorliegende bzw. für die Kapitel 3 bis 5 auf Baeumkers Edition des Textes).

Zu den wenigen erkennbar jüdischen Elementen der »Lebensquelle« gehört der Titel des Werks. Seine hebräische Variante *meqor hajjim* ist ein Zitat aus dem Psalm-Vers 36,10, der das ganze Buch in einem Satz zusammenzufassen vermag: **כִּי עִמָּךְ מְקוֹר חַיִּים בְּאוֹרְךָ נִרְאָה אֱוִיר** (»Denn bei dir ist der Quell des Lebens, in deinem Licht sehen wir Licht«).¹⁶ In der Bildlichkeit dieses Schriftverses lässt sich unschwer eines der wichtigsten philosophischen Konzepte der »Lebensquelle« erkennen, nämlich das neuplatonische Konzept der absteigenden Inklusion, was bedeutet, dass die höchste Seinsstufe alle niedrigeren wie eine überströmende Quelle aus sich entlässt und umfasst. Es gibt sogar einzelne Exegeten, die die in der »Lebensquelle« außerordentlich dominante Licht-Metaphorik als real deuten.¹⁷ Dann würde es sich bei dem Bild der Lichtquelle und dem Licht, wenn das *Meqor hajjim* von der Sonne und ihren Strahlen spricht, nicht nur um ein Bild für die neuplatonische Emanation handeln, sondern ibn Gabirol verstünde das Licht als eine (ontologische) Realität, welche mit der göttlichen – jegliche körperliche und geistige Materie formenden – Kraft identisch wäre. Für einen Dichter, dessen Werk von der Visualität der Sprache lebt, könnte dies eine attraktive Vorstellung gewesen sein. Auf diese Weise ließe sich das – von manchem modernen Interpreten beklagte – schroffe Nebeneinander des »religiösen« Dichters ibn Gabirol und des »säkularen« Philosophen ibn Gabirol verständlicher machen.

Die Denkbewegung in der »Lebensquelle« ist weniger darauf gerichtet, ein abgeschlossenes, philosophisches System zu präsentieren. Ibn Gabirol umreißt zwar ein ausgedehntes Forschungsfeld: »Insgesamt gibt es drei Erkenntnisbereiche, nämlich die Wissenschaft von Materie und Form, die Wissenschaft vom Willen und die Wissenschaft von der Ersten Essenz.«¹⁸ Jedoch behandelt die »Lebensquelle« in ihren fünf Kapiteln, wie der Untertitel des Buchs deutlich macht, nur den ersten Teil von ibn Gabirols Forschungsprogramm: »Zum ersten Abschnitt der Weisheit: Die Wissenschaft von der universalen Form und Materie.« Es gibt keinen Hinweis darauf, dass ibn Gabirol

¹⁶ Der Ausdruck fällt in Buch V zum ersten und einzigen Mal und zwar in der Antwort auf die Frage des Schülers nach dem Resultat der vorliegenden Erörterung.

¹⁷ Vincent Cantarino, »Ibn Gabirol's Metaphysic of Light«, in: *Studia Islamica* 26 (1967), 49–71.

¹⁸ *Fons vitae* I 7.

die verbleibenden Teile tatsächlich ausgeführt hat. Er gibt uns zwar in der »Lebensquelle« eine hinreichende Vorstellung vom Ganzen seines Weltbildes, jedoch erhalten seine Argumente ihre Dynamik nicht durch ihre Deduktion aus oder Position in einem Systemganzen. Ibn Gabirol induziert vielmehr aus den Eigenschaften eines hypothetischen »quantitativen Teils« an sich (*pars quantitatis*; I 16 ff.), sozusagen aus einem Staubkorn, das Ganze der Welt. Gleichwohl strebt ibn Gabirol danach, die Teilergebnisse seiner Erörterungen als Resultate strenger Deduktion zu präsentieren. Da er aber, wie er gleich zu Beginn bemerkt, sich auf Begriffsdefinitionen nur in Ausnahmefällen einlassen möchte, »weil uns eine derartige Erörterung nur von unserem Ziel ablenken würde«, haben ibn Gabirols Deduktionen einen eher illustrativen als stringenten Charakter.¹⁹ Metaphorisch gesprochen ist ibn Gabirol kein Baumeister, der ein möglichst solides Gebäude errichten möchte, sondern ein Maler, der pointilistisch unzählige kleine Vignetten entwirft, in denen sich das Ganze spiegelt.

Was ist dann aber ibn Gabirols Ziel? Sein Ziel ist eine Antwort auf die Frage zu geben: »Warum wurde der Mensch erschaffen?«²⁰ Zur Beantwortung dieser – durchaus jüdischen, auf Genesis 1–5 verweisenden – Frage gibt ibn Gabirol seiner »Lebensquelle« eine dialogische Form. Häufig wird von modernen Lesern der »Lebensquelle« kritisiert, dass ibn Gabirols dialogische Philosophie platonischen Ansprüchen nicht genüge. Die Art der Ausführung seiner Dialoge präsentiert sich aber als eine schlüssige Einheit von Form und Inhalt. Es ist richtig, dass der Schüler kein ebenbürtiger, intellektueller Kontrahent für den Lehrer ist, auch wenn er hin und wieder sehr effektive und scharfsinnige Einwürfe macht. Aber die von ibn Gabirol gewählte Frage lautet auch nicht »warum wurde der intelligente Mensch erschaffen«, sondern »warum wurde der Mensch erschaffen«. In der Tat handelt es sich – im Unterschied zu Platon – um ein wirkliches Lehrer-Schüler-Verhältnis, in dem der Lehrer sich ganz auf die Bedürfnisse seines Schülers einstellt und selber keine eigenen Erkennt-

¹⁹ *Fons vitae* I 1: »Doch wenn es uns bei irgendeiner der wissenschaftlichen Fragen zufällig geschieht, dass wir sie nach Maßgabe einer dialektischen Denkfigur einordnen können, dann werden wir dies doch tun, ohne in eine [grundsätzliche] Erörterung der [logischen] Ordnung der Begriffe in [Form von] Propositionen [einzutreten], weil uns eine derartige Erörterung nur von unserem Ziel ablenken würde.«

²⁰ *Fons vitae* I 1.

nisinteressen verfolgt. Der Lehrer sieht seine Aufgabe ausschließlich darin, die philosophischen Gehversuche des Schülers durch das selbstgefundene Argument zu unterstützen. Es ist dies auch eine Mäeutik, jedoch ohne die philosophische Kritik wie im Falle des Sokrates. Vielleicht darf man in der Formgebung seines Dialogs folgendes philosophische Kalkül vermuten, wenn ibn Gabirol dem Lehrer zwar einen wissbegierigen, aber nicht zur Abstraktion neigenden Schüler gegenübergestellt hat. Dieser Schüler, der es vorzieht, stets vom Sichtbaren auszugehen, und oft um eine veranschaulichende Wiederholung des Arguments bittet, ermöglicht es ibn Gabirol, auf geschickte Weise die überragende Bedeutung der Materie und des Sichtbaren für den philosophischen Ansatz der »Lebensquelle« sinnfällig zu machen.

Wie schon angedeutet, stehen ibn Gabirols lokale Deduktionen in einer gewissen – jedoch unausgesprochenen – Spannung mit überkuppelnden, neuplatonischen Argumentationsstrukturen. Offensichtlich besitzen sie für ibn Gabirol eine höhere ontologische Wertigkeit, die die Deduktionen des Menschen nicht tangieren. Dabei begnügt er sich nicht mit den »klassischen«, neuplatonischen Konzepten wie dem Makrokosmos-Mikrokosmos-Modell oder der Idee vom himmlischen Urbild und irdischen Abbild.²¹ Eine von ibn Gabirol extensiv eingesetzte Argumentationsfigur ist das – durch den platonischen Dualismus zwischen geistiger und körperlicher Sphäre verursachte – Prinzip der Vermittlung. Das ganze dritte Buch – *nota bene* das mittlere der »Lebensquelle« – behandelt in 56 Beweisen die Notwendigkeit der Existenz vermittelnder Substanzen zwischen dem Schöpfer einerseits und der untersten Substanz andererseits, die die neun Kategorien (wie Quantität, Farbe, Gestalt etc.) trägt. Nachdem ibn Gabirol festgestellt hat, dass es nur drei Größen bzw. Erkenntnisbereiche gebe, nämlich die Materie und die Form, den Willen und die Erste Essenz, fährt der Schüler fort:

²¹ Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Bernard McGinn, »Ibn Gabirol: The Sage Among the Schoolmen«, in: Lenn E. Goodman (Hg.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York 1992, 77–109, Karl Erich Grözinger, *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik*, Frankfurt 2004, 525–553 und Julius Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, Berlin 1933 (Neuausgabe hrsg. v. Esther Seidel: *Die Philosophie des Judentums von Julius Guttman*, Berlin 2000).

»*Schüler*: Aus welchem Grund gibt es in der Wirklichkeit nur diese drei [Größen]?

Lehrer: Der Grund dafür ist der, dass alles Geschaffene einer Ursache und irgendeiner Vermittlung dazwischen bedarf. Die Ursache einerseits ist die Erste Essenz, das Geschaffene andererseits sind Materie und Form und das Vermittelnde [zwischen] ihnen ist nun aber der Wille.«

Wegen der Transzendenz und vollkommenen Einheit des Schöpfers können die niedrigeren Substanzen nicht direkt aus ihm hervorgegangen sein, sondern bedürfen eines Mittlers. Dies Prinzip gilt auf allen Seinsstufen, so dass die Form stets erst durch den vermittelnden Willen die Fähigkeit erhält, auf die Materie einzuwirken bzw. verursachendes Prinzip zu sein: »Die Form erhält aus dem Willen die Kraft, um durch sie die Materie festzuhalten.«²² Der Wille hat damit kraft seiner vermittelnden Funktion sowohl an der Unendlichkeit Gottes als auch an der Endlichkeit der Formen Teil – wobei aber der Wille nur insofern das verursachende Prinzip für die endlichen Formen ist als er der Materie jeweils die Kraft zu ihrer Formgebung verleiht, nicht aber die Essenz selber. Letztere erhält sie vielmehr »nur« von der Substanz auf der nächst höheren Seinsstufe, so dass ibn Gabirol die Vorstellung entwickeln kann, dass die Essenzen, je tiefer sie sich befinden, sich im Vergleich zur Ersten Essenz stets weiter »abschatten«. Dieses Verhältnis von Essenz und Kraft wird von ibn Gabirol wiederholt mit dem Verhältnis von Sonne und Licht verglichen.²³ Beide Aspekte, die Einschaltung des vermittelnden Willens zwischen Schöpfer und Schöpfung und der nicht unmittelbare Ausfluss der Essenzen aus dem Schöpfer, haben den Effekt, die dem neuplatonischen Denken innewohnende Tendenz zum Pantheismus abzuschwächen.²⁴

Ein zweites Konzept neuplatonischer Metaphysik, das ibn Gabirol verfeinert und durch seine konsequente Anwendung profiliert hat, ist die schon erwähnte absteigende Inklusion. Der Aspekt, der ibn Gabi-

²² *Fons vitae* V 39, 327.

²³ Vgl. eine Auswahl dieser Stellen bei Karl Erich Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 1, 529.

²⁴ Wie Grözinger hervorhebt, wurden ibn Gabirols Versuche, die jüdische Schöpfungsvorstellung vor den Folgen des neuplatonischen Pantheismus zu bewahren, bei seinen Lesern in unterschiedlichem Maß gewürdigt. Während Jacques Schlanger ibn Gabirol diesbezüglich verteidigte, zögerte Julius Guttman nicht, ibn Gabirol einen Pantheisten zu nennen (Karl Erich Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 1, 536).

rol hierbei besonders interessiert, ist die Tatsache, dass alle Dinge in den höheren Seinsstufen schon mit enthalten sind und aus ihnen emanieren:

»[...] die Form enthält die Materie, wie auch der Intellekt die Seele enthält und die Seele den Körper; der Wille wiederum enthält die Form, genauso wie eine jede von ihnen jeweils eine andere enthält; und Gott, erhoben und geheiligt sei Er, enthält den Willen und alles, was an Materie und Form in ihm enthalten ist, wengleich in unvergleichlicher Art und Weise.«²⁵

Dieses Konzept erzeugt die Dynamik des in der »Lebensquelle« allgegenwärtigen Arguments, dass die niedrigeren Formen stets die höheren imitieren. Im zweiten Teil stellt der Lehrer folgenden Grundsatz auf:

»Da es unsere Absicht war, vom untersten Ort dessen, was existiert, bis zum obersten Ort davon aufzusteigen und jedes Ding, das im unteren Bereich [der Seins-Ordnung] Existenz besitzt, vom oberen Bereich abstammt, so können wir alles, was immer wir im unteren Bereich finden, als Maßstab zur Bestimmung dessen gebrauchen, was im oberen Bereich existiert, weil das Untere stets das Abbild des Oberen ist. All das nämlich, was von etwas anderem abstammt, ist ein Abbild dessen, wovon es abstammt. Deshalb, weil das Untere aus dem Oberen emaniert, muss es ein Abbild des Oberen sein.«²⁶

Hierdurch legitimiert ibn Gabirol eines seiner wichtigsten hermeneutischen Instrumente, nämlich den Schluss vom Sichtbaren auf das Unsichtbare:

»Wir legen daher für den Verfolg dieser Untersuchung fest, dass das Untere [stets] aus dem Oberen emaniert; und wenn es sich weiterhin dabei so verhalten wird, wie wir behaupten, und wir das verbindende Maß beider Bereiche erkennen, dann wird die Erkenntnis des Unsichtbaren mit Hilfe des Sichtbaren unzweifelhaft sein.«²⁷

Umgekehrt sind damit die »unsichtbaren« (abstrakten) Begriffe reale Repräsentanten eines konkreten Dings. Dieser sogenannte Begriffsrealismus hat mitunter zur Folge, dass ein einzelnes körperliches Ding der Träger mehrerer abstrakter Begriffe bzw. substantieller Formen sein kann: etwa wird die Seele durch die ihr zugeschriebene Vielzahl von seelischen Vermögen zum Träger einer Mehrheit von Formen. Ibn

²⁵ *Fons vitae* V 19, 293.

²⁶ *Fons vitae* II 7.

²⁷ *Fons vitae* II 7.

Gabirols aristotelische Kritiker, für die die Seele nur eine einzige Form darstellt, werden später bemängeln, dass die Begriffe verschiedener Vermögen oder Substanzen nicht real unterschiedene Formen bezeichnen, sondern dass es sich bei ihnen lediglich um gedankliche Vorstellungen handelt, die nach dem Modell von Gattung und Differenz abzustufen seien. Es ist evident, dass der Begriffsrealismus für einen Dichter eine hohe Attraktivität besitzt, weil hierbei die Sprache fest im Strom der Wirklichkeit verankert ist und jedem Begriff eine eigene, spezifische Realität zugeordnet wird.

Die folgenden beiden Konzepte drei und vier sind auch neuplatonischen Ursprungs, haben aber durch ibn Gabirol eine eigene, erkennbar jüdische Färbung erhalten: das Verhältnis der Zweiheit zur Einheit und der göttliche Wille. In der Auffassung Plotins bringt die Eins eine zweite Wesenheit hervor, das Sein oder den *Nous*, welche einerseits noch eine Eins ist, andererseits aber in Potenz bereits eine Vielheit darstellt. Die Aktivität dieses *Nous* wird dann zum differenzierenden Prinzip für alle niedrigeren Seinsebenen. Um die Transzendenz Gottes zu stärken, modifiziert ibn Gabirol diesen fließenden Übergang von dem Einen zum Vielen. Er legt dar, dass aus der Eins stets nur eine Zwei hervorgehen könne, d.h. keine Eins und keine Drei oder Vier. So gelangt ibn Gabirol zu dem Konzept, dass die gesamte Schöpfung aus zwei Wurzeln entstanden sei, nämlich Materie und Form.²⁸ Folglich ist die Verhinderung, den Schöpfer in irgendeiner Form als Ursprung der Vielheit in Anspruch zu nehmen, mit ein Grund für ibn Gabirols so charakteristischen Hylemorphismus, d.h. die Behauptung, dass die gesamte Wirklichkeit – die körperliche wie auch die geistige – aus Materie und Form zusammengesetzt sei.

Um aber der Entstehung von Materie und Form den Charakter einer mechanischen Emanation zu nehmen und ihr den biblischen Charakter einer Schöpfung aus dem Nichts zu verleihen, hat ibn Gabirol die Entstehung von Materie und Form und die transzendente Einheit Gottes durch die Einfügung des göttlichen Willens voneinander entkoppelt. Damit nimmt bei ibn Gabirol der Wille die Position ein, die etwa bei Philo oder Plotin der *Nous* bzw. die platonische Welt der Ideen einnimmt. Dadurch kann nicht nur die Entstehung der Welt auf eine Willensentscheidung zurückgeführt werden, sondern ibn Gabirol kann dem jüdischen Verbot jeglicher »speculation on

²⁸ *Fons vitae* IV 6, 224–226.

what the nature of the ›scientia factoris primi‹ might be and what role the Ideas play in it ...« ein noch stärkeres Gewicht verleihen.²⁹ Gleichwohl verlagert sich aber damit nur das logische Problem des Ursprungs der Vielheit von der Einheit in den Willen. Er erhält nun sowohl die Qualifikation, eine absolute Einheit mit Gott zu bilden, als auch die, das aktive Prinzip der Schöpfung zu sein, das sowohl die Zweiheit von Materie und Form hervorbringt als auch alle Formen der Welt aktiviert.³⁰ Er ist der Ursprung der Vielheit insofern er einer ist. Um derartig logische Spannungen zu mildern, gibt es Passagen, in denen ibn Gabirol daher den Ursprung der Materie unmittelbar in das Wesen Gottes verlagert und nur den Ursprung der Form mit dem Willen in Zusammenhang bringt, den er dann als Wort oder Weisheit Gottes deutet: »[...] also folgt, dass die Materie aus dem Wesen [Gottes] entsteht und die Form aus dem Willen, das ist die Weisheit.«³¹ Durch diese Verortung von Materie und Form in zwei verschiedenen Aspekten der göttlichen Einheit, nämlich dem göttlichen Wesen und seinem Willen, erhält aber das Verhältnis des Willens zur Schöpfung eine gewisse Nähe zum christlich-neuplatonischen Konzept des Logos als schöpferischem Prinzip. Die Einheit Gottes zu wahren und doch Gott als Wurzel für die essentielle Differenz zwischen Materie und Form in Anspruch nehmen zu wollen, erwies sich als ein unlösbares Problem. »Rooting matter and form in two aspects of God explains their essential difference, but it also highlights the unresolved problems in Ibn Gabirol's thought about the relation of the Divine Essence and the Divine Will.«³²

Da in die vorliegende Übersetzung nur die beiden ersten Kapitel des *Meqor ḥajjim/Fons vitae* aufgenommen wurden, erfolgt hier eine Inhaltsangabe des gesamten Werks:

²⁹ McGinn, *Ibn Gabirol: The Sage Among the Schoolmen*, 90.

³⁰ *Fons vitae* III 32, 153.

³¹ *Fons vitae* V 19, 293 oder 42, 333.

³² McGinn, *The Sage Among the Schoolmen*, 91 f. (vgl. auch Seidel, *Die Philosophie des Judentums von Julius Guttman*, 143). Von der schöpferischen Tätigkeit des christlichen Logos, wie McGinn herausstellt, unterscheidet sich ibn Gabirols Wille aber insofern als er nur auf dem Niveau der geistigen Substanzen als *verbum* wirke, auf dem Niveau der körperlichen Substanzen jedoch als *motus* (*Fons vitae* V 36–37, 323–325).

Kapitel I: Ziel des Menschen ist Erkenntnis, und zwar Welterkenntnis durch Selbsterkenntnis. Die wichtigste Leitfrage dabei ist zu erkennen, wozu der Mensch geschaffen wurde, nämlich zur (Wieder)Vereinigung der Seele mit der oberen Welt. Dies geschieht durch Erkenntnis und durch ein – nicht näher spezifiziertes – Tätig-Werden. Hierdurch befreit sich die Seele aus dem Gefängnis der Natur und beseitigt jegliche Trübung ihrer Substanz.

Die Erkenntnis hat drei Gegenstandsbereiche: Erkenntnis von Form und Materie, Erkenntnis des Willens und Erkenntnis der Ersten Essenz. Die Erste Essenz ist die Ursache für alles Geschaffene, das durchgängig aus Form und Materie besteht. Der Wille ist dabei stets die vermittelnde Instanz zwischen Erster Essenz und dem Geschaffenen. Der Wirklichkeit nach ist der Anfang der Erkenntnis die Erste Essenz, jedoch der menschlichen Erkenntnis nach sind es Materie und Form. Dies bedeutet, dass der Mensch die Erste Essenz nur mit Hilfe der aus ihr hervorgegangenen Schöpfung erkennen kann. Aus diesem Grund steht am Anfang der »Lebensquelle« die Analyse von Materie und Form. Voraussetzung aber für die Erkenntnis des Verhältnisses von Materie und Form ist die Erkenntnis der Seele, nämlich der Rang ihrer Substanz und ihres intelligiblen Vermögens.

Die eine universale Materie, die für alle Dinge existiert, ist durch folgende von ihr nicht abtrennbaren Eigenschaften charakterisiert: Existenz durch sich selbst, besitzt nur eine spezifische Essenz, eint die Verschiedenheit der Dinge und hat die Fähigkeit, allen Dingen ihre Essenz und ihren Namen zu geben. Die universale Form dagegen ist durch folgende ihrer spezifischen Eigenschaften charakterisiert: während die Materie stets trägt, wird die Form (von der Materie) stets getragen, verwirklicht die Potentialität der individuellen Materie, in der sie gründet, und verleiht ihr Existenz. So wie die verschiedenen individuellen Materien durch eine universale Materie geeint werden, so erhalten auch die sich gegenseitig widerstreitenden Eigenschaften der vier Elemente ihren Zusammenhalt durch die universale Form. Dass die (universale) Materie das einheitgebende Prinzip und die (universale) Form das diversifizierende Prinzip ist, wird durch den Hinweis auf verschiedenartige goldene Schmuckgegenstände verdeutlicht, die sich in ihrer Form alle unterscheiden, aber im Material gleich sind.

Kapitel II: Nach der Behandlung der natürlichen Materie folgt nun die Analyse der geistigen Substanz. Die von ihr getragene Form ist die Körperlichkeit der Welt. Wenn man sich die Wirklichkeit als eine Abfolge von Stufen vorstellt mit einer obersten und einer untersten Stufe, dann stellt die oberste Stufe die universale Materie dar, die alles umfasst und ausschließlich trägt, und die unterste Stufe besteht aus den sinnlich wahrnehmbaren Formen, die ausschließlich getragen werden. Dazwischen ist das Höhere und Feinere stets die Materie für das Niedrigere und Größere. Insgesamt ergibt sich damit folgende Abfolge: die partikulare, natürliche Materie (1) gründet in der universalen, natürlichen Materie (2), welche wiederum in der universalen, himmlischen Materie (3) gründet; letztere gründet in der universalen, körperlichen Materie (4) und diese schließlich in der universalen, geistigen Materie (5), welche alles umfasst und trägt. Eine analoge Stufenfolge ergibt sich für die Formen: die partikulare, natürliche Form (1) gründet in der universalen, natürlichen Form (2), welche wiederum in der universalen, himmlischen Form (3) gründet; letztere gründet in der universalen, körperlichen Form (4) und diese schließlich in der universalen, geistigen Form (5).

Um die Korrektheit der menschlichen Wahrnehmung zu verdeutlichen, die die geistigen Substanzen im Intellekt als getrennte wahrnimmt, obwohl die körperlichen Substanzen in der Wirklichkeit einen kontinuierlichen Zusammenhang bilden, stellt ibn Gabirol nun folgende Überlegung an. Der Intellekt vermag die Form der Wahrheit durch sich selbst zu erkennen, weil die dabei benutzten Begriffe in ihm selber gründen. Wegen der Nähe der (rationalen) Seele zum Intellekt versteht auch sie noch die Form der Wahrheit, jedoch schon die animalische Seele versteht diese nicht mehr in einer vollkommenen Wahrnehmung. Sofern der Intellekt doch noch wahrnimmt, was sich über ihm befindet, nimmt er die Ursache nur durch das Verursache wahr, nicht – wie es bei einem wirklichen Verständnis der Fall wäre – das Verursachte aus der Ursache. Weil der Intellekt eine sehr feine geistige Substanz darstellt, die selber keine eigene Form besitzt, kann er alles, was sich unter ihm befindet und was er umfasst, in vollkommener Weise erkennen. Wenn also in einem derartigen Intellekt die Formen der Dinge als geschieden erkannt werden, dann müssen sie tatsächlich auch geschieden sein, auch wenn sie in ihrer aktuellen Existenz dem Auge als nicht geschieden erscheinen.

Im Verfolg untermauert ibn Gabirol dieses Konzept, dass stets das Sichtbare ein Abbild des Verborgenen sei. So wie die körperliche Substanz der Quantität die Akzidentien trägt, so ist die universale Materie der unsichtbare Ort, der ebenfalls nichts anderes trägt als die (neun aristotelischen) Kategorien. Die universale Materie ist somit die scheidende Grenze zwischen den sinnlichen und den intelligiblen Dingen. Hierdurch ist die Substanz der Quantität, die die neun Kategorien trägt, der Schlüssel für die Erforschung dessen, was sich außerhalb der Reichweite der Sinne im Bereich der Intellekte befindet. Der Mensch existiert zu keinem anderen Zweck außer dem, dass seine Vernunft vom Augenblick seiner Geburt an durch die Erkenntnis der sinnlich wahrnehmbaren Dinge wächst, indem er die Eindrücke in der sinnlichen Wahrnehmung sich feiner und einfacher auch in das Vorstellungsvermögen einprägen lässt und nochmals feiner und einfacher in die (rationale) Seele übernimmt. Aus diesem Grund vergleicht ibn Gabirol das Verhältnis der Sinne zur Seele wie das eines Buchs zum Leser. Im Moment des Lesens erinnert der Leser sich, worauf die Buchstaben eigentlich verweisen.

So wie die Materie, die die neun Kategorien trägt, von der ersten universalen Materie abstammt, so ist auch die Form der Quantität eine Kopie der universalen Form. Stets bilden beide Enden der Stufenfolge des Seins eine Analogie. Wie die Form des Intellekts die höhere Materie bekleidet und umgibt, so bekleidet analog die Form der Quantität die untere Materie etc. Dabei ist die Substanz oder die Unterlage stets das passive Prinzip und die Form das Prinzip, das diese aktiviert, – von ihr aber gehindert wird, wie die Sonne, die in ein Hindernis eindringt. Die universale Form verhält sich also zur Quantität wie der Sonnenkörper zu den Strahlen, die sich auf der Erdoberfläche brechen. Letztlich ist es der Wille, der die Potentialität der Substanz aktiviert und der Substanz ihre Form auferlegt.

Die Substanz, die die Form der Quantität trägt, bedarf keines Ortes; gleichwohl haben die Qualitäten der Substanz ihren Ort in ihr. Diese Aussage ist zulässig, weil es eine Abfolge von Orten gibt. Sie beginnt im Wissen Gottes als dem geistigen Ort und endet (sich immer weiter verdichtend) bei den körperlichen Orten. Wo befindet sich dann aber die Essenz der Substanz? Ist sie innerhalb der Form der Substanz, der Quantität, oder außerhalb von ihr? Um diese Frage zu beantworten, arbeitet ibn Gabirol im Rest des Kapitels heraus, welche Eigenschaften überhaupt einen quantitativen Teil (der Substanz der

Welt) auszeichnen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass dieser Teil teilbar und aus Substanz und Akzidenz zusammengesetzt ist, wobei die Quantität in die Totalität dieses Teils ausgegossen ist, ohne dessen Substantialität zu verdrängen. Dieser Teil bildet eine Einheit, die letztlich aus der Ersten Einheit hervorgegangen ist. Da sie aber im Unterschied zur Ersten Einheit verursacht ist, ist sie nicht unveränderlich. Je näher diese Einheit sich aber an der Ersten wahren Einheit befindet, umso einheitlicher und einfacher ist sie. Aus diesem Grund ist die Einheit, die der Materie des Intellekts ihre Existenz verleiht, einfacher und einheitlicher als die Einheiten aller übrigen Substanzen. Im Übergang zur Materie der Seele bis hin zur Quantität der Substanz der Welt vervielfältigt sich diese Einheit immer weiter – wie das Wasser einer sprudelnden Quelle, das stets langsamer und dunkler wird, je weiter es sich von seinem Ursprung entfernt. Die in den nach unten abgestuften Substanzen befindliche Quantität kann als eine mathematische Vervielfältigung von Einheiten beschrieben werden. Daher sind hier die Kontinuität (im Begriff der Substanz) und die Diskontinuität (des quantitativ Zählbaren) gleichbedeutend.

Unterhalb der allumfassenden Himmelssphäre, d. h. innerhalb der Schöpfung, kann die Substanz nie ohne Quantität angetroffen werden. Dabei sind auch die intellektuellen Substanzen – sowohl die universalen (wie der Intellekt) als auch die partikularen (wie die Natur oder die dreigeteilte Seele) – stets aus Materie und Form zusammengesetzt. Das Verhältnis der körperlichen, universalen Substanzen zu den geistigen, universalen Substanzen, das im nächsten Kapitel genauer untersucht werden soll, kann mit dem Verhältnis von Körper und Seele verglichen werden. Das körperliche Prinzip nimmt jeweils das geistige in sich auf und trägt es, ohne mit ihm organisch verbunden zu sein, wie in der Verbindung von Licht und Luft.

Kapitel III: Die Untersuchung über die Substanz der Kategorien im zweiten Kapitel reichte bis an die Grenze der intelligiblen Welt. Im dritten Kapitel schreitet ibn Gabirol – von unten nach oben aufsteigend – nun weiter fort in das eigentliche Gebiet des Intelligiblen. Mit 56 Argumenten führt er den Nachweis, dass es zwischen der Substanz der Kategorien und dem Schöpfer noch weitere vermittelnde Substanzen gibt. Die Extreme wie das Über-der-Ewigkeit-Stehen der Existenz der Ersten Essenz einerseits, die weder als möglich noch als wirklich definiert werden kann, und das In-der-Zeit-Sein der Substanzen bzw.

die Passivität ihrer Existenz andererseits können nicht unmittelbar aufeinander treffen. So wie es einen Mittler zwischen der Seele und dem Körper gibt, nämlich den Lebensgeist, gibt es auch zwischen dem Schöpfer und der Substanz einen Mittler, nämlich die Weltseele. Der Mittler muss daher stets sowohl Geschaffenes als auch erneut Schaffendes sein. Im direkten Gegenüber zwischen Schöpfer und der Substanz der Kategorien kann nicht einmal eine Relation behauptet werden, weil Begriffe wie »Gattung«, »Substanz« und »Differenz« Bestimmungen sind, die auf das Wesen des ersten Schöpfers schlechterdings keine Anwendung finden. Die vom Schöpfer gemachten Aussagen sind nur affirmativ, d. h. auf sein Wirken, oder negativ, d. h. im privativen Sinn, gemeint.

Eine zweite Beweiskette für die Notwendigkeit eines Mittlers zwischen dem Schöpfer und der Substanz der Kategorien geht von den Wirkungen aus, welche uns von den intelligiblen Substanzen in der Welt des sinnlich Wahrnehmbaren erreichen. Ziel ist, aus den Wirkungen auf die Ursache zurückzuschließen. Der Grund dafür, dass es überhaupt Wirkungen gibt, die auf einen Schöpfer schließen lassen, ist die Tatsache, dass der Schöpfer bzw. der Wille dasjenige, was er in sich hat, nicht zurückhält, sondern weitergibt. Die ihm am nächsten stehende Form nimmt seine Emanation auf und überträgt sie auf die nachfolgenden Substanzen, solange bis sie eine zur Aufnahme der Emanation geeignete Materie findet. Hierbei ist die Form das Wirkende Prinzip, so dass auch die einfachen Substanzen wirkend sein müssen. Je einfacher, feiner und leuchtender die Substanz ist, desto stärker und durchdringender wird die von ihr ausgehende Wirkung sein. Die körperliche Substanz schließlich ist wegen der Dichte und Dunkelheit der Quantität nicht im Stande, ihr Wesen mitzuteilen. Der Grund also dafür, dass die universelle Seele und die Substanz der Intelligenz über die ganze Welt ausgebreitet sind, ist die Feinheit, die Kraft und das Licht dieser beiden Substanzen. Alle sinnlich wahrnehmbaren Formen in der körperlichen Substanz stammen demnach aus Einwirkungen der intelligiblen, geistigen Substanz; sinnlich wahrnehmbar werden diese Formen deshalb, weil die sie aufnehmende Materie der Körperlichkeit sehr nahe steht. In der geistigen Substanz sind diese Formen jedoch einfacher, als sie in der Materie sind. So gelangt man letztlich zur Erkenntnis, dass die alle Formen tragende, universelle Materie auch eine Kraft in sich aufgenommen haben muss, welche der Wille ist.

