

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Studien über Salomon Ibn Gabirol

Kaufmann, David

Budapest, 1899

Salomon Ibn Gabirols philosophische Allegorese.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-1810

früchte verbreitete, Excerpte anlegte, wird Schemtob Ibn Falaquera auch das angebliche Buch des Empedokles, wie er selbst mit der „Lebensquelle“ Ibn Gabirols verfuhr, nicht vollinhaltlich, sondern nur in ausgehobenen Fragmenten aus seiner arabischen Vorlage hebraeisch übersetzt haben.

Salomon Ibn Gabirols philosophische Allegorese.

Salomon Ibn Gabirol erscheint uns im Bilde der Hermen mit dem Doppelangesicht. Der Denker in ihm steht dem Bekenner, der voraussetzungslose Philosoph dem synagogalen Dichter gegenüber. Je unvereinbarer uns aber heute der Gegensatz erscheint, den diese zwei Seiten seines Wesens zeigen, desto unabweisbarer drängt sich die Frage auf, wie wohl Ibn Gabirol selber, in dem kein Misston Zerrissenheit und innere Spaltung verräth, den Widerspruch zwischen Denknothwendigkeit und Bibelglauben, Ueberzeugung und Ueberlieferung ausgeglichen haben werde. Hat der rücksichtslos entschlossene Forscher, der es zu Stande gebracht hat, in seinem Denken von seinem Glauben abzusehen, in seinem philosophischen Hauptwerke, eine wahrhaft einzige Erscheinung im Mittelalter, auch nicht den Schatten seines Bekenntnisses zu verrathen, auch in seinem Glauben von seinem Denken abgesehen und die Scheidung zwischen diesen Grundmächten seiner Seele scharf und reinlich durchzuführen vermocht? Das hiesse die Lehre von der zweifachen Wahrheit, von der Gleichberechtigung der Ueberzeugungen in der Philosophie und in der Religion, an der wir drei Jahrhunderte später Isak Ibn Albalag¹⁾ festhalten sehen, vorwegnehmen und ohne Spur einer Nachweisbarkeit in Ibn Gabirol hineintragen. Aber ebensowenig dürfen wir

¹⁾ החלוץ VI, 90, 93. Vgl. M. Steinschneider, die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters p. 299—306.

Bestreitung oder vollends Lägung des Inhaltes der Glaubensurkunden bei ihm voraussetzen. Die Harmonie, die uns aus seinen religiösen Dichtungen entgegentönt, bürgt uns dafür, dass sein gläubiges Herz von keinem Hauche von Abtrünnigkeit oder Selbstzerfallenheit auch nur berührt gewesen ist. Wenn aber die Verwerfung des Lehrgehaltes der Offenbarung dem Bekenner, seine bedingungslose Annahme dem Denker unmöglich gewesen ist, dann bleibt nur die Möglichkeit übrig, dass auch Ibn Gabirol zu der einzigen Rettung aus diesem Dilemma, zur alten Brücke dieses Abgrunds, zur Umdeutung und Anpassung des Bibelwortes, zur Allegorese, seine Zuflucht werde genommen haben.

Man müsste dies vermuthen, wenn man nicht auf Grund eines ausdrücklichen litterarischen Zeugnisses es behaupten könnte. Salomon Ibn Gabirol war auch darin ein Bahnbrecher in der jüdischen Litteratur des Mittelalters, dass er die Ausgleichung der heiligen Schrift mit den Ergebnissen des strengen Denkens, die Durchleuchtung ihrer Auslegung mit den Gedanken der Philosophie, mit Einem Worte die philosophische Exegese selbstständig schuf und durchführte. Gewohnt, den entgegenstehenden Schein der Dinge den Wahrheiten seiner Erkenntniss unterzuordnen, von dem Wortlaut gleichsam der Wirklichkeit, von der Aussage der Oberfläche sich frei und unabhängig zu machen, drang er auch in der Betrachtung der Schrifttexte unerschrocken unter die Hüllen der Worte, auf den Sinn in der Tiefe, auf den Kern hinter der Schale. Das Buch, in dem er die „Geheimnisse“ der heiligen Schrift, die Früchte gleichsam hinter dem Blätterwerk, dem Laubversteck der Worte hervorholte, ist für uns verloren, aber fast hundert Jahre nach seiner Entstehung hat es auf den Geist Abraham Ibn Esra's einen so tiefen Eindruck gemacht, dass er, der sonst der Allegorese so wenig hold war¹⁾, nicht umhin konnte, die Perlen dieser Auslegung in den Tagen der Wanderung seinen

¹⁾ Vgl. Rosin, Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra p. 57 f.

Commentarien einzuweben¹⁾. Wenn nach den wenigen aus der Fassung gerissenen, noch dazu aus dem Gedächtnisse mitgetheilten Einzelheiten — Ibn Esra wird das Buch so wenig wie die Bibliothek von Autoren, die er anführt, ins Abendland mitgenommen haben — ein Urtheil gestattet ist, dann muss das Buch die auffallendsten und unbegreiflichsten Erzählungen der h. Schrift mit seinen allegorisirenden Erklärungen in seinen Kreis gezogen haben. Aus der damals noch allgemeinen Anwendung der arabischen Sprache für wissenschaftliche Darstellungen bei den Juden Spaniens, aber auch aus einzelnen Anführungen, die noch die Färbung des Originals wiederzugeben scheinen, dürfte die Folgerung zu ziehen sein, dass dieses Buch Ibn Gabirols wie seine philosophischen Hauptwerke arabisch geschrieben war. Das werthvollste Stück, das Abraham Ibn Esra uns daraus aufbewahrt hat und das nach dem Untergange des Werkes allein genügt hat, auf Geschlechter hinaus die folgenreichsten Anregungen zu verbreiten, ist das sogenannte „Geheimniss vom Paradiese“. Im fragmentirten Commentar Ibn Esra's zum

¹⁾ Für Geiger, Salomo Gabirol und seine Dichtungen p. 93 sind dies freilich „nur mehr mündliche Erörterungen, gesprächsweise einem Freunde mitgetheilt und sorgsam überliefert als Ueberreste aus einer besonderen Schrift.“ Vgl. auch p. 94, wonach Ibn Gabirol „einem gläubigen Jünger . . . eine solche Illustration mitgetheilt haben mag.“ Auf eine verlorene exegetische Schrift Ibn Gabirols deutet auch unzweifelhaft die von Ibn Esra שפת יתר N. 67 (ed. Letteris p. 28) angeführte Erklärung zu Cant 4, 4: וְרֵי שְׁלֵמָה בְּרִי יְהוּדָה אָמַר שְׁאִין לוֹ . . . לתלפיות . . . , vielleicht als Metathese von תפליית aus פלא aufgefasst. Man könnte als Quelle an ענק denken, weil Ibn Esra im Commentar zu Cant. 4, 4 bemerkt: וְטַדְקִים אָמַר אֵין לוֹ דוּמָה, allein in dieser grammatischen Schrift, von der Ibn Esra 200 Verse mehr als wir besass, da er sie in der Einleitung zu מאונים als aus 400 Versen bestehend angiebt והוא ארבע מאות חרוזים — vgl. Sen. Sachs, Ha-Techijjah II, 20 n. und Monatschr. 34, 335 f.— haben Worterklärungen wohl kaum eine Stelle gefunden, von Glossen zu den eigenen Gedichten, wie Geiger a. a. O. 146 will, fehlt uns vollends jede Spur. Auf verlorene exegetische Schriften Ibn Gabirols folgert Sen. Sachs שיר השירים p. סה* aus der, wie er annimmt, deutlich als Citat bei Mose Ibn Esra (Zion II, 119) erhaltenen Erklärung zu Job 17, 16: בְּרֵי שְׁאוּל.

1. Buche Moses¹⁾ erhalten, giebt es uns gleichsam nur die springenden Punkte der Auslegung an, in die Ibn Gabirol die tiefsten Gedanken der Erzählung vom Garten Eden zusammengefasst hat. Wohl wäre es für uns wichtiger gewesen, den Philosophen den Schöpfungsbericht umdeuten zu hören, den Leugner eines Schöpfungsactes in der Zeit, für den Stoff und Form, diese ewigen Gedanken Gottes, diese Arbeitsfelder seines Willens, keinen Augenblick getrennt und unvereinigt bestanden haben können²⁾, mit den Angaben über das Sechstageswerk sich auseinandersetzen und ringen zu sehen. Allein das Glanzstück von Isak Ibn Albalag's philosophischer Allegorese³⁾, der die Lehre von der Weltewigkeit in die Schöpfungsurkunde hineindeutet, entschädigt uns hier für den Verlust, der uns den Lösungsversuch Ibn Gabirols entgehen liess. Abraham Ibn Esra, der verschämte und zaghafte Adept der Lehre von der Ewigkeit der Welt⁴⁾, hat diesen Theil von Ibn Gabirols Auslegung übergehen zu müssen geglaubt. Um so erschöpfender, so weit dies bei einer aus dem Gedächtniss schöpfenden kurzen Wiedergabe möglich war, ist seine Darstellung vom Geheimnisse des Gartens Eden.

Dass wir es hier aber mit echtem Gedankengute Salomon Ibn Gabirols zu thun haben, das beweist neben den deutlichen einleitenden Worten Ibn Esra's⁵⁾ der Charakter

Herausgegeben von L. Dukes Orient XI, 615, von Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala II, 30, f., von M. Mortara in Ozar Nechmad II, 218, von M. Steinschneider in A. Berliner's ספריים p. 46 (vgl. Geiger's Jüdische Zeitschrift 6, 126) mit besseren Lesearten von M. Friedländer, Essays on the writings of Ibn Esra p. 40 und D. Rosin in Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums 42, 483 f.

²⁾ V, 34: ועל כן לא תמצא [הצורה] כהרף עין ריקה מן היסוד = p. 307₅: et ideo non est materia sine ictu oculi; V, 43: ולא נמצאו מפורקים = p. 314₁₈: cum non sint separatae ictu oculi und p. 334₀: materia non fuit absque forma ictu oculi.

³⁾ החלוי'ן VI, 85—94.

⁴⁾ Rosin a. a. O. 31.

⁵⁾ והנה עתה אנלה לך ברמו סוד הגן והנהרות והכתנות ולא מצאתי לאחד

der ganzen Anführung, die nach Sprache und Zusammenhang sich als Entlehnung darstellt. Ibn Esra erklärt, bei keinem seiner Vorgänger einen Schlüssel zu dem wahren Inhalte der Erzählung vom Paradiese gefunden zu haben als bei R. Salomo Ibn Gabirol, der eben allein mit der wahren Erkenntniss, der tiefsten und geheimsten Einsicht, die der Seele des Menschen verliehen ist, sich vertraut gezeigt hat. Dieser „im Geheimniss der Seele¹⁾ so grosse Weise“ soll sein Führer in der Deutung dieser dunklen Schriftstellen sein, die er in der Hauptsache, in der Bezeichnung des *ἀλλο*, des Anderen und Tieferen, das er unter der Oberfläche der Texte aufweist, möglichst mit den eigenen Worten seines Meisters wiederzugeben scheint. Daher der rissige, gleichsam stockende und stammelnde Charakter dieser Darlegung, der in dem sonst ebenmässigeren und glätteren Flusse der Auseinandersetzung gerade im fragmentarischen Commentar Ibn Esra's besonders auffällig und beachtenswerth erscheint.

Die Wonne des reinen, vollkommenen, von keiner Sehnsucht bewegten Seins, die für Ibn Gabirol die Gottheit zum Quellpunkte aller durch die Welten strömenden und zum Zielpunkt aller zu ihr zurückfluthenden Bewegung macht hat ihn wohl in dem Worte Eden (1. Mos. 2, 8) die Bezeichnung der Gottesnähe oder, wie er mit einem arabischen Worte

הגדולים [הנאונים: Orient 11, 615] זה הסוד רק לר' שלמה בן גבירול ז"ל בעבור שהיה חכם גדול בסוד הנפש.

¹⁾ Wohl sagt Ibn Gabirol V, 5: 264, =: quicumque voluerit scire principia et omnino quicquid est, debet diligenter speculari substantiam intelligentiae, mit seiner Fähigkeit zur Allegorese kann aber diese seine Hervorhebung der Geistesforschung Nichts zu thun haben. Nicht von der „Psychologie“ Ibn Gabirols, wie A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele p. 51 und Bacher, Die Bibalexegese der jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimuni p. 48 annehmen, die Ibn Esra übrigens auch nicht so bezeichnet haben würde, sondern von der Wahrheit und Tiefe seiner Philosophie ist hier die Rede, die ihn auch den wahren geheimen Sinn der Schrift entdecken liess.

es benannt haben wird¹⁾, der höchsten oder Oberwelt erblicken lassen. Der Garten, den Gott nach dem knappen Berichte der Schöpfungsurkunde im Eden hat aufspriessen lassen, enthält, wie Ibn Gabirol im Hinblick auf die Bedeutung des Gartens oder Paradieses in der Gnosis²⁾ angenommen haben dürfte, die Fülle, wie der arabische Ausdruck die Engelwesen³⁾ bezeichnet, oder wie Ibn Esra er-

1) In dem absolut gebrauchten העליון, dass man selbst das Recht hätte, Gott zu übersetzen, scheint das arabische אלעליא hindurchzuschimmern, das im Gegensatze und nach Analogie zu אלדניא, der Niederwelt die obere bezeichnet; vgl. Grünebaum, Z. D. M. G. 42, 276. Eine Analogie für diesen absoluten Gebrauch eines elliptischen Ausdrucks nach dem Muster des Arabischen bietet der Gebrauch von בואת ובאחרת im Sinne der beiden Welten, das Ibn Gabirol im 3. Verse seines grammatischen Gedichtes ענק = ענקה = ענקה = ענקה anwendet.

2) Chagiga f. 14b.

3) Jellinek חמר כרם 8, 159 hat die Worte: והגן המלא ההמון כמו als sinnlos bezeichnen zu müssen geglaubt, für המלא ההמון vollends das unmögliche: כמו אילן zu lesen vorgeschlagen. In der That ist die gewöhnliche Erklärung dieser Worte unhaltbar, wie es am Besten die von Geiger, a. a. O. p. 94 gewagte Uebersetzung beweist: „Der Garten, die von ihr sich ergiessende Verdichtung, wie Pflanzen aus dem Boden hervorwachsen“. Es kann hier natürlich nur von der Engelwelt, nicht, wie Munk p. 166 und Bacher p. 46 annehmen, von der sichtbaren Niederwelt die Rede sein. Was aber wäre es, selbst wenn wir diese Annahme zu geben, für eine Charakteristik dieser Welt, sie als המלא ההמון, von dem unmöglichen Hebräisch abgesehen, zu bezeichnen? Nur der aus dem Koran: 37, 8 u. 38, 69 geläufige Ausdruck אלמלא, der als המלא allgemein in das mittelalterliche Hebräisch übergieng, kann in diese Worte Licht bringen. Vgl. über המלא, für das auch Juda Ibn Tibbon bereits wie hier Ibn Esra ההמון als Uebersetzung verwendet, meine Geschichte der Attributenlehre p. 211 n. 191 und 506. Abraham Bibago gebraucht das Wort דרך דרך f. 42 a Z. 14 v. u.; vgl. Stein Schneider Monatschrift 32, 144. Schemtob Ibn Schemtob דרשות f. 40 a bemerkt: המלא והוא המלא: המלא והוא המלא, Joël Ibn Schoeib עולת שבת f. 89 a: המלא והוא המלא, Salomo b. Isak Halewi f. 89 d: המלא והוא המלא, 110 b, הענינים האלהיים הנמצאים במלא העליון: המלא והוא המלא, 90 c: המלא והוא המלא, 307 a: המלא והוא המלא. Von dem Lichtglanze, mit dem die Seele in dieser Schaar der Himmlischen leuchtet, sagt Ibn Maskuweih im ויסתנור באלנור אלאהו מקים ברוחאניתה בין תהדיב אלאכלאק אלמלא אלאעלי. Wie, wenn das vielbesprochene Wort in Dante's Paradiese VII, 3: felices ignes horum malahoth, in dem Philalethes מלאה zu

klärend hinzufügt, die Schaar der gleich Pflanzungen Gottes seinen Garten bevölkernden Lichtgebilde und Himmelsgeister. Hier war somit die Stelle gefunden, in der die sonst im Schöpfungsberichte mit keinem Worte erwähnten Engel¹⁾ untergebracht werden konnten. Es wird uns aber hier nicht nur die Entstehung der Geisterwelt, sondern auch die der Körperwelt angegeben. Der Strom, der aus dem Eden ausgeht (ib. 10), ist gleichsam die Mutter aller Körper, die Urmaterie, die allgemeine Körpermaterie²⁾, die in die „vier Häupter“³⁾ oder Elemente alles Daseienden sich spaltet. Unschwer erkennt man in dem Bilde des Hervorströmens der Materie aus der Gottesnähe das Gleichniss, unter dem Ibn Gabirol, getreu der Lehre von der Emanation, das zeitlose Hervorgehen der Welt aus der Quelle alles Ueberflusses und alles Daseins angesehen und anschaulich gemacht hat. Inwiefern vielleicht noch bestimmtere Züge in dieser Allegorie an sein eigenes System erinnern haben, wie er z. B. die Materie aus dem ersten Wesen selber, die Form aus seinem Willen hervorgehen lässt⁴⁾, das wird bei der Dürftigkeit des Auszuges an allen Einzelheiten der Durchführung nicht mehr mit Sicherheit auszumachen sein.

erkennen vorschlägt, diesen ursprünglich arabischen und später völlig hebraisirten Terminus für die Engelschaaren wiedergäbe? Vgl. meine Mittheilung, *Revue des études juives* XXXVII, 255.

¹⁾ Ibn Esra bemerkt im fragm. Commentar zur Genesis (Ozar Nechmad II, 210): עיב לא הזכיר המלאכים הקדושים.

²⁾ ודנהר כאם לכל הננויות וארבעה ראשים הם השרשים. In dem Vergleiche der Materie mit der Mutter dürfte sich der Einfluss der romanischen Bezeichnung wirksam erwiesen haben. Für Ibn Gabirol, in dessen System sie als das tragende und empfangende Princip besonders hervortritt, ist dieser Vergleich daher durchaus begründet. Der Zusatz: והוא ההוילי, den Munk, *Melanges* p. 166 n. 1 anführt, ist, obwohl sicherlich spätere Glosse, dem Sinne nach richtig. Vgl. dagegen Rosin p. 485 n. 1.

³⁾ Noch Mose Hamon sagt vom Zerfall des Leibes in die vier Elemente: והיה לארבעה ראשים s. *Orient* 1844 L. B. 777. Vgl. *Dukes Orient* XI. 616 n. 3, Rosin a. a. O. 485.

⁴⁾ V. 67 = p. 333₄.

Neben dem Ursprung der Geister- und Körperwelt ist hier aber auch das Dasein der drei Seelen, die in allem Organischen uns entgegentreten, angedeutet. Adam bedeutet die Vernunft- oder Menschenseele, die in der Scheidung der Begriffe, in der Namengebung für alles Vorhandene (ib. 19) sich kennzeichnet¹⁾. Chawwa, die Lebenbringerin (3, 20) ist, wie der Name schon besagt, die Lebens- oder Thierseele. Die Schlange (3, 1) bezeichnet die begehrlische oder die Pflanzenseele, die unterste Stufe der Beseelung, weshalb auch die tiefdeutige hebräische Sprache die Aeuserungen dieser Stufe, wie die instinctiven Regungen und Ahnungen, denen noch die Helle des Bewusstseins der oberen Stufen mangelt, mit einem von dem Hauptworte für Schlange (נחש) hergenommenen Zeitworte ausdrückt²⁾. Vielleicht erinnert in dieser Deutung, abgesehen von der Abstufung der Seelen, in denen die folgende die vorgehende voraussetzt, wie bei Ibn Gabirol stets die niederere Form die zunächst höhere als ihre Materie zur Trägerin und Grundlage hat, auch noch ein ausdrücklich hervorgehobener Zug an sein System. Er, der das Lückenlose, in sanftem Uebergang Ineinanderfliessende des Naturganzen in seiner Philosophie so stark betont und hervorhebt³⁾, sieht auch von der h. Schrift diesen Zug im Schöpfungsbilde als absichtlichen und leitenden Gedanken Gottes hervorkehren. Das Wort, dass der Same Chawwa's dem der Schlange aufs Haupt treten, dieser aber jenem auf die Ferse stossen werde (3, 15), illustriert nur an einem einzigen Beispiele den engen und ununterbrochenen Aneinanderschluss der Naturreiche und Kräftebezirke. Wo die Thierseele endet, beginnt das Reich der Pflanzenseele⁴⁾, unmerklich geht Thier in Pflanze über, eine Wahrnehmung, die im

1) והאדם החכמה שקראה שמות; vgl. Rosin 485.

2) Anders Rosin 487; vgl. Bacher p. 47 n. 2.

3) Vgl. M. Loewe in Revue des études juives XXXV, 179.

4) וזרע האשה ישוף הראש העולה וסוף החי ראש הצומח. Eine ethisirende Deutung, wie sie Rosin 488 f. vorschlägt, scheint der Zusammenhang der rein philosophischen Allegorese auszuschliessen.

ganzen Bereiche des Geschöpflichen sich wiederholt, dass die Grenzen zusammenfließen, die Gebiete untrennbar aneinanderstossen.

Die Schlange als die Pflanzenseele hat im Staube ihre Nahrung¹⁾ (3, 14); ihr Reich, ihre Welt ist der Boden der Erde. Sie aber auch als die begehrlische, die Triebseele hat den ursprünglich mit den Engeln für die Gottesnähe bestimmten, von jeder fleischlichen Sinnlichkeit freien Menschen zur Geschlechtslust verleitet und herabgestossen, in der aber auch durch das Wunder, die Schöpferkraft der Generation, „die Frucht des Gartens“, der metaphysische Einfluss der Oberwelt, sich verräth²⁾.

Erst durch dieses Herabsinken zur Stufe der Leiblichkeit ist der Mensch ein körperliches Wesen geworden, was die h. Schrift (3, 21) bildlich durch die Bekleidung mit den Gewändern von Haut ausdrückt³⁾.

Dieses Ausscheiden des Menschen aus der Engelsphäre ist die Vertreibung aus dem Garten, wie die Schrift (3, 24) es nennt. Fortan ist der Arbeitsbereich des Menschen die Erde. Aber die Rückkehr zur Gottesnähe ist ihm nicht ganz benommen. Es giebt einen Weg zum Baum des Lebens, in dem Ibn Gabirol nur die Erkenntnis des Höchsten versinnbildlicht sieht, wie denn die h. Schrift sich selber, die Wahrheiten der Offenbarung, als Baum des Lebens (Prov. 3, 18) bezeichnet⁵⁾. Von jenem Ziele

1) והנה הצמח בעפר.

2) ועץ הדעת המשגל ומן הגן כחו. Dieser Zusatz allein, der sonst wie bei Bacher 47 inhaltslos wird, beweist schon hinlänglich, dass der Garten unmöglich die sichtbare Welt sein kann, Rosin 488 denkt an den Einfluss der Gestirne, die Nativität. Vgl. über die Spiegelung des Lichtes der oberen Substanzen in den niederen und ihre Einwirkung bei Ibn Gabirol V, 27 = 181₁₀.

3) וכתנות עור מפורש שהוא הגוף.

4) ועץ החיים דעת עליון וכתוב עץ חיים היא למחזיקים בה.

5) Den besten Beweis, dass dieses ganze Stück nur ein Referat Ibn Esras über Ibn Gabirols Deutung enthält, ergiebt der Umstand, dass er im ausführlichen Commentar zu 1. Mos. 3, 24 diesen Zug bestreitet. והמפרשים — כי על השמש דיבר ואיננו — so lauten die Worte nach meiner Handschrift —

aller Erdensehnsucht, vom Garten der Gottesnähe her leuchten die einstigen Gespielen des Menschen, die Cherubim wie die Schrift hier die Engel benennt, und das flammende Schwert mit seinen Umdrehungen, d. i. nach Ibn Gabirol die Sonne, die grosse Quelle des Lichtes, des Reinsten und Uebersinnlichsten inmitten unserer Leiblichkeit. Nicht Abweh- rer und Zurückdränger, sondern Führer und Leitsterne auf dem Wege zum Lebensbaume sind die Wächter des Gartens, aus dem der Mensch entsprossen und hervorgegangen ist, sein Trieb, nicht sein Vertriebener¹⁾.

„Wie sie stand im himmlischen Gefild,

Die Gespielin seliger Naturen“, so kann die Seele nach ihrem Erdenwallen, ihrer Lebensarbeit dereinst wieder zur Gottesnähe sich erheben. Mit Recht konnte daher Abraham Ibn Esra seine nur in flüchtigen Andeutungen hingeworfene Skizze dieser Gedanken Ibn Gabirols mit den Worten²⁾ schliessen: „Wir sehen also aus diesem Geheimniss, dass die Seele dessen, der die Erkenntniss des Höchsten erreicht, bleibend am Throne der Herrlichkeit in der Wonne, ob des höchsten und erhabensten Wesens verweilen wird, dass sein Erdenleben zwar eine bestimmte Frist hat, sein wahrer Dienst aber ewig ist, indem er dauernd darin verharren wird.“

So tönt aus diesen Worten der h. Schrift das Echo des Kern- und Schlussgedankens der Philosophie Ibn Gabirols uns entgegen, von der Erlösung des Menschen aus den Trübnissen und Finsternissen, aus der Gefangenschaft

אמת [1 = arab. 5]. Der ausführliche Commentar Ibn Esra's ist an dieser Stelle offenbar nur von den Abschreibern an den fragmentirten angeschweisst worden. Vgl. die Auslegung Isak Ibn Latifs im המלך ed. Jellinek c. 25 (כוכבי יצחק ed. M. E. Stern 32. 9).

¹⁾ Vielleicht ist Ibn Gabirol der grosse spanische Gelehrte, der 1. Mos. 3, 23: וישלחהו durch geleitete übersetzte, wie Ibn Esra zur Stelle berichtet: ולא כאשר אמר חכם גדול ספרדי שהוא לשון כבוד.

²⁾ והנה נראה בסוד הזה כי נשמת יודע דעת עליון עומדת עם כסא ונהנה נראה בסוד הזה כי נשמת יודע דעת עליון עומדת עם כסא כ"ב. שירי השירים p. 10. הכבוד מתענגת על השם הנכבד והנורא.

der Natur durch Wissen und durch Arbeit¹⁾. Aus dem System seiner Weisheit wie aus der Schöpfungsurkunde klingt es übereinstimmend²⁾:

sie redit anima ad suum saeculum altius.

Wenn wir in der Allegorie vom Paradiese durch die Knappheit der Wiedergabe Ibn Esra's, in der die Worte mehr die Siegel als die Schlüssel der Gedanken bilden, der wahren Meinung Ibn Gabirols nur tastend und mit zweifelhaften Vermuthungen uns zu nähern vermochten, so dürften wir in einem anderen Fragmente, das Ibn Esra uns von ihm überliefert hat, des wahren Sinnes seiner Worte sicherer sein. Es ist die Deutung des Traumes Jakobs, die Auslegung der Himmelsleiter (I. Mos. 28, 12), die uns die allerdings nicht minder knappen Worte bieten: „R. Salomo der Spanier sagt, dass die „Leiter“ eine Hindeutung auf die erhabene Seele enthalte und die „Engel Gottes“ die Gedanken der Weisheit seien³⁾.“ Trotz aller Kürze reicht dieser Bericht durch seine Schärfe vollkommen aus, den Gedanken Ibn Gabirols nahezu mit Gewissheit erkennen zu lassen. Das Bild von der Leiter, die auf der Erde aufsteht und mit ihrer Spitze in den Himmel reicht, erscheint dem philosophischen Ausleger des Bibelwortes als das erhabenste Gleichniss für die Erde und Himmel,

¹⁾ ובידיעה והמעשה תדבק הנפש בעולם העליון. Vgl. meine Attributenlehre p. 311 n. 156. Dieser Satz Ibn Gabirols, den die lateinische Uebersetzung p. 4₂₇: quia per scientiam et operationem conjungitur anima saeculo altiori wiedergiebt, citirt Isak Albalag החלוץ VII, 168 als מאמר החכם בחכמה ובמעשה תדבק הנפש בעולם העליון, Isak Ibn Latif im בדעת ובמעשה תדבק הנפש בעולם העליון: רב פעלים (Kochbe Jizchak 25, 8): וכבר וכו' im מקור חיים f. 43 d: Samuel Çarça im גנוי המלך ib. 33, 9, Isak Aboab im הפילוסופים שבמעשה ובמדע תדבק הנפש בשכל הפועל בזה הסכימו הפילוסופים האלהיים שאמרו כי במדע: נהר פישון p. 115: ומנורת המאור תדבק הנפש עם העולם העליון, der Verfasser des הפילוסופים האלהיים באמרו: ומנורת המאור תדבק הנפש עם העולם העליון (vgl. Zunz, Ritus p. 208) f. 46 b: וידוע ששלמות הנכבד הוא בהשכלה ומעשה: VII, 1, 1 שלום.

²⁾ F. V. p. 5₄.

³⁾ Nach meiner Handschrift: רב שלמה הספרדי אמר כי שלם רמז לנשמה: העליונה ומלאכי אלהים מחשבות החכמה —

Offenbares und Verborgenes, Nieder- und Oberwelt verknüpfende Macht der uns verliehenen Intelligenz. In ihr ist uns das Mittel gegeben, wie auf sicher tragenden und leitenden Sprossen vom Bekannten zum Unbekannten, von der untersten Stufe der körperlichen Welt bis zu den fernsten Säumen der reinen Geisterwelt emporzuklimmen und wiederum absteigend das Hervorgehen des Niederen aus dem Höheren, das Herabströmen der Dinge aus der Gnadenfülle des Willens zu verfolgen. In unserem Geiste besitzen wir die Leiter¹⁾, auf der die Gedanken der forschenden Erkenntnis den Gang der wachsenden Vereinfachung, Verfeinerung und Vergeistigung der Dinge nach oben und ihrer zunehmenden Zusammensetzung, Vergrößerung und Verkörperung nach unten verfolgen können. Hätte Salomon Ibn Gabirol in seiner „Lebensquelle“ sich nicht gewaltsam jedes Bildes aus den Religionsurkunden des Judenthums enthalten, man würde dem Gleichnisse von der Himmelsleiter als dem treffendsten und deckendsten Ausdrucke der von ihm als das Mittelglied der beiden Welten, in dem alle ihre Formen wohnen, verherrlichten und über Alles gepriesenen Intelligenz öfter zu begegnen haben sicher sein können.

Die philosophische Richtung des verlorenen Bibelcommentars Ibn Gabirols wird uns durch zwei weitere Anführungen kenntlich, bei denen Ibn Esra sich damit begnügte, nur die Tendenz seiner Auslegung anzugeben, ohne diese selbst mitzuthemen. In fast übereinstimmenden Worten erwähnt er sowohl bei den Reden der Schlange (1. Mose

¹⁾ Des Bildes Ibn Gabirols hat Ibn Esra im kurzen Commentar zu 2. Mos. 33, 23 sich bedient, vgl. Rosin 503 n. 2. Mir scheint aber in den Worten Ibn Esra's: להתאחד בצורות שאין עצם להם כי הם הסלם לעלות אל הנשגב vollends eine sichere Entlehnung aus der Lebensquelle vorzulegen, denn hier heisst es III, 27: ופעם תחשוב שאתה כללם — Ibn Esra im ausführlichen Commentar zu 2. Mos. 33, 23: והנה משה שב כללי — מפני התאחד עצמך בעצמיהם ודבקות צורתך בצורותיהם ואם עלית . . . במדרגות העצמים המושכלים . . . = p. 205, eleuau me per gradus substantiarum intelligibilium et deambulau in amoentatibus eorum floridis. Vgl. oben p. n.

3, 1) wie bei denen der Eselin Bileams (4. Mos. 22, 28), dass der Gaon Saadja die wörtliche Auffassung dieser Schriftstellen bestritten habe, weshalb der Gaon Samuel Ibn Chofni gegen ihn aufgetreten sei, während Salomon Ibn Gabirol¹⁾ zu seiner Auffassung sich bekannt oder seine Vertheidigung übernommen habe. Von dem Gedankengange Saadja's hat Ibn Esra wenigstens so viel angegeben, dass die Sprache als der auszeichnende Vorzug des Menschen vor allen Lebenwesen von der h. Schrift unmöglich Thieren zugeschrieben werden könne, deren scheinbare Rede daher so ausgelegt werden müsse, dass ein Engel es war, der aus ihnen redete. Aber weder von dem Widerlegungsversuche Ibn Chofnis²⁾, noch von der Vertheidigung Ibn Gabirol's hat Ibn Esra auch nur ein Wort uns mitgetheilt. Es wird uns jedoch auch aus diesem seinem Berichte jedenfalls so viel zu schliessen gestattet sein, dass Ibn Gabirol auch hier den Wortsinn der Schrift zu Gunsten der Forderungen des Denkens umzudeuten die Entschlossenheit besass und in seiner Auffassung und Auslegung des Bibeltextes keinen Augenblick dem Rechte seiner philosophischen Ueberzeugung Etwas vergab. Für die Charakteristik des verlorenen Werkes³⁾ können wir diesen Anführungen aber auch den Zug entnehmen, dass es nicht etwa, wie man nach den gleichsam stossweise und abgebrochen auftretenden Fragmenten der Edenallegorese vermuthen könnte, in epigrammatischen Räthselworten abgefasst war, sondern ausführliche Darlegungen und sogar polemische Ausführungen enthalten haben muss.

1) Auch in meiner Handschrift des Ibn Esra-Commentars lautet es richtig: [Cod. 53 Breslau: השקולים] בעל השירים הספרי בעל השירים. חשב להציל הנתפש.

2) Vgl. A. Harkavy, Studien und Mittheilungen III, 12 n. 15.

3) Sen. Sachs התחיה II, 9 hat aus der Ausführung Josef Salomo del Medigo's מצרף לחכמה f. 30b, der Ibn Gabirol nur aus den Scholastikern kannte und für einen Araber hielt, fälschlich geschlossen, die Aeusserungen über die Schlange und die Eselin seien von Ibn Esra der »Lebensquelle« entnommen worden.

Den anschaulichsten Beweis dafür, dass Salomon Ibn Gabirol die philosophische Exegese, auf die wir ihn allein unter allen jüdischen Denkern des Mittelalters in seinem Hauptwerke verzichten sehen, in seinem Bibelcommentar mit Eifer und Erfolg angebaut hat, bietet eine Mittheilung Abraham Ibn Esra's¹⁾ in seiner Erklärung dem Verse zu Jes. 43, 7: „Alles, was nach meinem Namen benannt ist und zu meiner Verherrlichung, ich habe es geschaffen, gebildet und gestaltet“. In dieser Dreiheit von Bezeichnungen für Gottes Hervorbringen hat Ibn Gabirol den Schriftbeweis für seine philosophische Aufstellung der Principien der Welterschöpfung erblickt. Wohl hat hier Ibn Esra die Deutung selber, da sie ihm durch den Zusammenhang der Stelle widerlegt schien, unterdrücken zu sollen geglaubt, allein er vermochte ihrem blendenden Scheine sich so wenig zu entziehen, dass er unbedenklich sich ihr anschliesst und bei einer anderen Gelegenheit sie verwerthet. Denn nichts Anderes als der Kern von Ibn Gabirols Gedanken dürfte es sein, was Ibn Esra im Eingang des fragmentirten Commentars wie eine exegetische Thatsache vorträgt²⁾, dass im Sinne von Jes. 43, 7 **בְּרָא** die Potentialität in den Dingen, **יָצַר** die Form, **עָשָׂה** die Gestaltung bedeutet. Hier erführen wir somit, was uns bei dem Mangel jeder Anführung aus der Erklärung Ibn Gabirols zur Erzählung vom Sechstageswerk sonst hätte entgehen müssen, wie er das Grundwort des Schöpfungsberichtes im Sinne seiner philosophischen Lehre umzudeuten unternommen hat. Von einem Hervorgehen des Daseins aus dem Nichts ist in der h. Schrift keine Rede³⁾. Die Dreiheit ihrer Benennungen für den

¹⁾ וְרִי שְׁלֹמֹה בַּעַל הַשִּׁירִים הַשְּׂקוּלִים זֶל פִּי כִי זֶה סוּד הָעוֹלָם

²⁾ וּלְכַבְּדוֹ בְּרֵאשִׁיתוֹ שֶׁהוּא הַכֹּחַ בְּעֵצָם וְאֲחִיכּוּ יִצְרָתוֹ שֶׁהוּא הַצּוּרָה וְאֲחִיכּוּ עֲשִׂיתוֹ שֶׁהוּא הַתִּיקוּן. Vgl. Rosin 68 f. Jellinek a. a. O. II, 27 hat hier mit Unrecht die kabbalistischen Manifestationsformen erblickt. Vgl. auch Sen. Sachs **הַמְנִיד** 18, 123.

³⁾ Allerdings heisst es auch F. V. p. 79₁₈: *Facere factoris primi est creare aliquid ex nihilo* und p. 139₂₄: *sed creator ex nihilo non est nisi factor primus altus et sanctus.*

Schöpfungsact beweist vielmehr, dass sie in Uebereinstimmung mit der Philosophie sich ihn in drei Momente zerlegt denkt. Es ist vor Allem das Auftreten der Möglichkeit, des Rahmens gleichsam dieser Welt, der Urmaterie Ibn Gabirols, das zeitlose Hervorströmen des Trägers und der Grundlage aller Erscheinungen, des Stoffes, aus dem Gnadenquelle des Schöpfers, von dem an der Schwelle der Schöpfungsurkunde uns berichtet wird. Was diese Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebt, im Spiegel¹⁾ gleichsam die Erscheinungen, aus der Stimme, diesem endlosen Urgrund, die Tongebilde der Worte mit ihrem Klang und ihrer sinnvollen Bedeutung hervorzaubert²⁾, das ist die Form, die eigentliche bildnerische Thätigkeit im Schöpfungsacte, welche die hebräische Sprache auch deckend darum als ein Formen bezeichnet. Diesen Grundbedingungen alles Hervorgehens und Wirklichwerdens schliesst sich im Gestalten das letzte Moment der Schöpfung an, die Entstehung der Einzeldinge in ihrer Unendlichkeit, das ewige Hervortauschen und Versinken, das Werden und Vergehen aller Erscheinungen dieser Welt.

Wie sehr Ibn Gabirol die Auslegung der h. Schrift vertieft und oft selbst unscheinbare Wendungen die erhabensten Gedanken offenbaren zu lassen verstanden hat, davon zeugen die Erklärungen zu den Psalmen, die Ibn Esra von ihm überliefert. So hat er offenbar, wenn wir die kurze Andeutung Ibn Esra's richtig verstehen, in das Psalmwort 143, 10: „Denn du bist mein Gott, dein Geist ist Wohlthat“ den Grundgedanken seines Systems von der aus Gott und seinem Willen strömenden Gnade des Seins

1) V, 65 = p. 330₄.

2) Auch diesen Gedanken scheint Ibn Esra der „Lebensquelle“ selbst entlehnt zu haben. Seine Worte zu 2. Mos. 3, 2: **כִּי הָשֵׁם עוֹשֶׂה** — **תָּמִיד הַכֹּל וְעַמִּידָם כְּהִנֵּה הַיּוֹצֵא מִפִּי הָאָדָם** — vgl. Rosin p. 31 — stimmen wörtlich mit denen Ibn Gabirols überein. V. 71: **וְעוֹד תִּרְמָה** = p. 336₄: *Creatio assimilatur uerbo quod loquitur homo.*

hineingetragen¹⁾. Sein ist, wie er es nennt²⁾, Gut und Glück und Wonne, die Kraft, die auf alles Bestehende aus dem erhabenen Geiste, dem Willen oder der Weisheit³⁾ sich herabergießt.

Eine sprachliche Auffälligkeit im Schlussverse des Psalters wird für ihn die Veranlassung, das Buch der Psalmen gleichsam in den Weltenpsalm, in den Preis, den die Allseele zur Verherrlichung des Schöpfers von einem Saume des Seins bis zum andern anstimmt, ausklingen zu lassen⁴⁾.

Salomon Ibn Gabirol hat also gleich seinen Vorgängern und Nachfolgern in der Religionsphilosophie des Mittels der Allegorese und der Umdeutung sich bedient, um die Unterordnung unter die Schrift mit der unter das Denken zu vereinigen. Wo das Bibelwort keine Schranke an dem Machtgebote seiner philosophischen Ueberzeugung findet, steht er ihm gläubig und unbedingt aufnahmefreudig gegenüber. Darum finden wir ihn, wiederum nach dem ausdrücklichen Zeugnisse Ibn Esra's⁵⁾, selbst in der Reihe derje-

¹⁾ וְרִי שְׁלֵמָה סִפְרֵי ז' ל' אִמִּי כֹחַ מִהֲרוּחַ הָעֲלִיּוֹנָה.

²⁾ F. V. 320₁₄: oportet, ut materia prima sit desiderans recipere formam primam, ut acquirat bonitatem, quae est esse; V. 46: השתוקק היסוד להשיג הטוב והתענוג בשמקבל הצורה = p. 316₁₈: appetitum materiae ad recipiendum bonitatem et delectationem, dum recipit formam.

³⁾ F. V. 335₅: a voluntate, id est a sapientia. Nach Munk, Melanges p. 267 n. 5 wären die Worte Ibn Esra's zu Eccl. 12, 10: דברי חפץ היא החכמה העליונה im gleichen Sinne zu verstehen.

⁴⁾ ורבי שלמה הספרדי אמר כי זה רמז לנשמה העליונה שהיא בשמים. Vgl. Kaufmann, Die Spuren al-Batlajusi's (העגולות הרעיונות) p. 8) p. 27 n. 4. Auf diese Erklärung Ibn Gabirol's deutet auch der sonst farblose und matte Schlussvers in seinem religiösen Gedichte שחי לאל (שירי קרבי ברכו תמיד ed. Sen. Sachs p. קי"א und המניד 16, 395): שאי עין וברוך את אדני כמו (שירי השירים) 12, 357): בל הנשמה לו תברך. Vgl. M. Sachs a. a. O. p. 38.

⁵⁾ Dan. 11, 32: גם דברי רבי שלמה בן גבירול רצה לקשור הקץ במחברת הגדולה (ע) [ש]ל שני הככבים העליונים. So lautet die Leseart bei Asarja de Rossi מאור עינים c. 43, f. 142a (ed. princ.) Vgl. Zunz, Ges. Schriften III, 94 n. 8 und D. Cahana השלה ed. U. Ginzberg l. 227 n. ב. Von einem „Zusammenstoß der höheren Welt-

nigen, die Daniels Weissagung von der Endzeit wörtlich nehmen und sehen ihn sogar das Eintreffen dieses Wendepunktes mit den Mitteln der Astronomie vorherberechnen.

Abraham Ibn Daúd's Kritik der „Lebensquelle“.

Mehr als hundert Jahre waren ins Land gegangen, seit Salomon Ibn Gabirol in Valencia¹⁾ an der Schwelle der Dreissigerjahre²⁾ sein Grab gefunden hatte, alle Stimmen des

Körper“, wie Geiger a. a. O. 146 n. 106 vermuthen möchte, ist hier keinesfalls die Rede; *מחברת* bedeutet ihre astrologisch bedeutsame Conjunction. Sen. Sachs, Ha-Techijjah II, 21 und 39 n. 5 nimmt an, dass Ibn Gabirol seinen Anschauungen über das »Ende« (*קץ*) eine besondere Schrift gewidmet habe. Der Endzeit gedenkt Ibn Gabirol besonders häufig und sehnsüchtig in seinen religiösen Dichtungen, so *שירי השירים* ed. Sen. Sachs p. נ"ד: *תם בכם יה נחתם פתוחי*: נ"ד. *הקץ נסתם עד צאת איש תם בכם יה נחתם פתוחי*: נ"ד. *חיתם קדש* und *לנחם צאן וקץ קיצון ויום רצון קרא להן*: ק"י. *חיתם קדש* oder *ib. p. ק"י*. *הקץ אשר נחתם הוסיף עלי מכאוב לבי ואין מבין לי ואני בער*: קכ"ט. p. *אשר נחתם הוסיף עלי מכאוב לבי ואין מבין לי ואני בער*: קכ"ט. p. auch Sen. Sachs *ib. p. ק"י*.

¹⁾ Mose Ibn Esra überliefert dies ausdrücklich: *אכתצר איצא ללה*: *אכתצר איצא ללה*, s. Munk p. 264 und 517. Vgl. dagegen die Angabe einer Handschrift bei M. Sachs, die religiöse Poesie der Juden in Spanien p. 245 n. 2: *החכם הגדול הפלוסוף רבינו שלמה בן גבירול בעל השירים אשר עיר מולדתו סרגוסטא במלכות ארגון וכבוד מנוחת קבורתו באוקניא* [Ocana =]. *בגליל ספרד העליון תנצבה*.

²⁾ Der frühe Tod Ibn Gabirols ist nach den übereinstimmenden Angaben des arabischen Geschichtsschreibers Säid und Mose Ibn Esra's nicht länger zu bezweifeln. Aus den von Neubauer (Monatsschrift 36 490) mitgetheilten Worten Säid's: *סלימן בן יחיי אלמערוף באבן גביר מן סאכני מדינה סרקסטא וכאן מולעא בצנאעה אלמנטק לטיף אלהן חסן אלנטר א(ח) [l. 1.] תצר ות(ח) [l. 1.] פי וקד ארבי עלי אלתלתין קריבא מן מנה כמסין* geht hervor, dass nach der Ueberlieferung der Zeitgenossen Ibn Gabirol im Alter von »etwas über dreissig Jahren« nahe dem J. 450 H. = 1057, also etwa 1055 oder 1056 verstorben war. Ganz dasselbe besagt die Angabe Mose Ibn Esra's: *וכאן כד ארמי עלי אלתלתין* (s. Munk a. a. O.) Charisi hat den arabischen Ausdruck: *ארבי עלי* oder *ארמי עלי* für: kaum erreichten genommen und Ibn Gabirol vor erreichtem 30. Lebensjahre sterben lassen. Seine Worte in der 18. Ma-