

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 27 (1971)

Artikel: Aus der hebräischen Poesie
Autor: Maier, Johann
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961376>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

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

AUS DER HEBRÄISCHEN POESIE

MOSE IBN EZRA

Kol ma^ašeh ʾadonāj

Übersetzt und erklärt von JOHANN MAIER, Köln

- 1 Wie gewaltig ist das ganze Werk des Herrn!
Er selber bleibt verborgen, doch Ihn künden seine Taten
und die Sprache Seiner Wunder zeugt für Ihn:
Alles hat der Herr gemacht – um Seinetwillen!
- 5 Welche Hoffnung oder Aussicht bleibt dem Weltbewohner,
kehrt er flügellos hinfliegend heim als Hauch,
Unglück alle seine Tage, seine Nächte Trauer?
Wird im Grabe wer gerecht? Man verdorrt wie eine Motte!
Gilt je ein Mensch als rein vor seinem Schöpfer?
- 10 Träume sind des Menschen Jahre und der Tod ihr Deuter.
Noch sitzt er im trauten Heim, bricht sein Ende auf ihn ein,
voller Scham im Angesicht, mit zerriss'nem Herzen,
kommt er, um Erbarmen flehend, dass man ihn erhöere,
und er wäscht in Seiner Gnade Flecken wie in Lauge aus
- 15 an dem Tag da sich ein jeder vor dem anderen verbirgt.
- Darf ein Sohn, der Schande bringt, seine Augen noch erheben?
Und wie bringt er seine Worte vor im Anblick seines Herrn
solang ihm die Sünde ins Gesicht geschrieben steht?
Und kommt er stumm daher – sieht Er dennoch sein Sinnen,
- 20 weil Er auf des Menschen Wege Seine Augen richtet.
- Wer die Sünden lässt, dem sühnt Er seine Schuld,
wer nach dem Tau Seiner Vergebung dürstet, dem stillt Er den Durst.
Er führt zu Seinem Bethaus Seine Söhne,
entsühnt Sein Land in aller und in Seinen Augen
- 25 und lässt mich Ihn und Seine Wohnstatt schauen!

Zu Mose ibn Ezra (ca. 1065 bis nach 1135 in Spanien) vgl. bereits *Judaica* 21, 1965, S. 66; 22, 1966, S. 1, 65; 25, 1969, S. 55–61. Das hier übersetzte Gedicht, ein «Pizmon», ist Teil einer grösseren liturgischen Komposition, einer Qerobah, und blieb in einzelnen lokalen Riten im gottesdienstlichen Gebrauch, vgl. I. Davidson, *’Ôṣar haš-šîrāh weḥap-pijjûṭ* II, New York 1929 (repr. 1970), Kaf 354. Die Übersetzung folgt dem Text bei H. Brody-M. Wiener, *Anthologia Hebraica*, Leipzig 1922, S. 132f., und S. Bernstein, *Mošāh ’ibn ’Ezrā*, *Šîrê haq-qodāš*, Tel Aviv 1956/7, S. 270f. Eine ältere deutsche Übersetzung befindet sich bei L. Dukes, *Moses ben Esra*, Altona 1839, S. 45.

Das fünfstrophige Lied, in dem die Anfangsbuchstaben der Strophen 2, 3 und 4 den Namen *MŠH* (Mose) bilden, ist im Silbennetrum verfasst, d. h. es zählen nur die vollen Silben, nicht die Šwa- und Ḥateflaute. Die einzelnen Verszeilen enthalten 9 Silben, geteilt in 5 und 4. Die Strophenschlüsse reimen auf *-ehu*, die erste Strophe auf *-hu* (*-ehu*), die zweite auf *-bel*, die dritte auf *-ter*, die vierte auf *-najw*, die letzte ebenfalls auf *-najw*. Auch die Halbzeilen haben Reim. Dieser Innenreim lautet in Strophe 2 auf *-ebār*, in Strophe 3 auf *-mim*, in Strophe 5 auf *-ato*.

Vgl. z. B. Zeile 5–6:

mah tiqwāh wešebār/	lešôken tebāl
jā’ûf belî ’ebār	/ wejāšôb hābāl
– – – – –	/ – – – –

Oder Zeile 10–11:

šenôt ’ādām ḥ ^a lômîm /	ûmāwāt pôter
wejiškôn bêt šelômîm /	weqiššô ḥôter

Nur in der ersten Strophe ist der Reim des *dālāt* (der ersten Halbzeile) unterschiedlich, Zl. 1 und 4 enden auf *’adonāj*, Zeile 2 und 3 auf *-ajw*.

Im Einklang mit der überwiegenden Meinung der jüdischen Theologie des Mittelalters konstatiert der Dichter in der 1. Strophe, dass Gott selber, sein Wesen, verborgen bleibt, er also nur an seinen Wirkungen erkennbar ist. Das «nur» ist hier allerdings nicht am

Platz, denn die wunderbaren Taten Gottes sprechen eine so gewaltige Sprache, dass sich der Mensch (Str. 2) ihnen gegenüber als ein äusserst nichtiges Geschöpf vorkommt und zu einer radikal pessimistischen Einschätzung seines Daseins gelangt. Was der Mensch in seinem kurzen, aber oft an Unglück reichen Leben erlangt, ist nicht viel, und liegt er erst einmal im Grab, so hat er auch keine Möglichkeit mehr, etwas zu erreichen. Daher erhebt sich die resignierende Frage: Wer könnte vor dem Schöpfer schon als rein gelten? Der Sinn eines solchen Lebens ist schlechterdings verborgen. Erst mit dem Tod (Str. 3) erfährt das Leben seine Deutung, wie ein Traum, nachdem er ausgeträumt worden ist. So ist der Mensch ganz und gar auf Gottes Erbarmen angewiesen, wenn ihn der Tag des Gerichts ereilt. Dann tritt er (Str. 4) mit leeren Händen und beschämt vor seinen Richter, vor dem kein Leugnen oder Verhehlen nützt, weil er alles durchschaut. Aber dieser Richter ist der gerechte Gott, der die Schwäche des Menschen kennt und daher Mitleid und Erbarmen fühlt. Er kommt dem Umkehrwilligen verzeihend entgegen und führt «seine Söhne» an die verheissene Stätte des Heils, wo sie ihn «schauen» dürfen. «Seine Söhne» sind zunächst natürlich die Söhne Israels, denen die Heimführung nach Zion und der Wiederaufbau des Tempels verheissen ist, aber damit erschöpft sich die Aussage dieser letzten Strophe wohl nicht. Die traditionelle, kollektiv-heilsgeschichtliche Erfüllung, die hier auf den ersten Blick beschrieben erscheint, dürfte zugleich Metapher für die im Mittelalter weitverbreitete neuplatonisch-individualistische Heilserwartung sein, nach der es sich um die Heimkehr der Seele zu ihrem Ursprung und um eine rein «geistige» Schau der Gottheit handelt. Beide Auffassungen stehen in der mittelalterlichen Literatur häufig nebeneinander, ohne dass der Widerspruch zwischen den beiden konstatiert bzw. aufgelöst würde.

Für Mose ibn Esra vgl. z. B. das Gedicht Kol han-nefašim (Bernstein, a. a. O. 111) u. a.

Zu einzelnen Zeilen:

Zl. 1 Vgl. Ex 34, 10; Ps 66, 3.

Zl. 2 Vgl Ps 66, 5. Statt *ûmif ʿālô* lesen 3 Textzeugen (s. Bernstein,

- a. a. O., S. 400) *ʾumif ʿalājw* und den Plural *jōdī ʿāhū*, was in Str. 1, Zl. 2–3 einen Innenreim ergäbe. Die Übersetzung folgt dieser Lesart. Zur Sache vgl. z. B. Mose ibn Esras Gedicht *ʾAttāh ʾadôn* (s. Bernstein, a. a. O., S. 130), Str. 5: «Du bist verborgen, aber wirst erkannt durch Dein Werk».
- Zl. 4 Zitat Prov 16,4 (als Strophenschluss).
- Zl. 6 Vgl. etwa Hi 20,8, dort aber vom Gottlosen, hier vom verwehenden Lebenhauch des Menschen überhaupt.
- Zl. 7 Vgl. Koh 2,23.
- Zl. 8 Vgl. Hi 13,28.
- Zl. 9 Nach Hi 4,17 (als Strophenschluss).
- Zl. 10 Das Leben als Traum und der Tod als Deuter (*pôter*, vgl. Gen 40f.): S. Bernstein, a. a. O., S. 400 verweist auf das Gedicht *Bʿlebāb mār*, in seiner Ausgabe S. 43, wo in Strophe 2 die angemessene Würdigung der Werke Gottes als unmöglich bezeichnet wird, weil das Menschenleben wie ein Traum sei, dessen Deutung erst mit dem Tode sich ergibt. In etwas anderem Zusammenhang erscheint der Gedanke bereits in Samuel han-Nagids Gedicht *Jʿdīdī kol šʿnotākā*, s. Judaica 27, 1971, S. 65: «Mein Freund, all deine Jahre sind nur Schlummer und ihr Glück und Unglück Träume» – weshalb es sinnlos sei, «Verborgenen» nachzugrübeln.
- Zl. 11 Wörtlich: bricht, gräbt durch; vgl. Hi 24,16.
- Zl. 15 Nach Gen 31,49 (als Strophenschluß). Gemeint ist der Tag des Gerichts.
- Zl. 16 Schande bringt: *maḥpîr ʾumabʾiš*. Vgl. auch *ʾālohîm ʾel nōrāʾ*, Bernstein, a. a. O. S. 147ff., Zl. 19f.
- Zl. 18 Vgl. Jes 3,9. Wörtlich: Solang seine Sünde nicht von seinem Gesicht weicht.
- Zl. 19 stumm, d. h. die Sünde nicht bekennd.
- Zl. 20 Nach Hi 34,21 (als Strophenschluss); vgl. Prov. 5,21f.
- Zl. 24 Das durch Sünde verunreinigte Land wird durch den Kult entsühnt; vgl. Num 35,33 als krasses Beispiel für solche Verunreinigung.
- Zl. 25 Zitat II Sam 15,25 (als Strophenschluss).

MOSE IBN EZRA

Kol han-nefāšim

Übersetzt und erklärt von JOHANN MAIER, Köln

- 1 Alle Seelen sehnen sich nach ihrem Urgrund,
denn die Menschenseele ist ein Gotteslicht.

- Gehauen aus dem Glanze Seiner Herrlichkeit,
streben und trachten die Seelen, einzutreten in Seinen Rat,
5 sie schöpfen aus der Quelle Seiner Hand ihr Leben.

Ihr Grund ergießt als Lichtstrom sich aus Seinem Grund,
denn die Menschenseele ist ein Gotteslicht!

Text: S. Bernstein, Mošāh 'ibn 'Ezrā', Šîrê qodāš, Tel Aviv 1956/7, Nr. 102 (S. 111). Vgl. I. Davidsohn, 'Ôṣar haš-šîrāh w^ehap-pijjûṭ, II, 1929 (repr. 1970), Kaf 310. Die Zuschreibung an Mose ibn Ezra ist nicht gesichert (vgl. S. Bernstein, a. a. O. S. 368).

Ohne das Metrum der spanischen Schule, also in der Form rhythmischer Zeilen des alten Pijjut, gliedert sich das 7-zeilige Gedicht in drei durch den Reim unterschiedene Abschnitte. Zln. 1–2 haben den Endreim *x-dam*, Zl. 3–5 den Endreim *x-abu* bzw. *x-awwu*, und Zl. 6–7 wieder wie Zl. 1f. *x-dam*, da sie mit denselben Worten auslauten. Die Zeilen teilen sich ferner in Halbzeilen mit Reim, Zl. 1–2 und Zl. 7 auf *x-him*, Zl. 3–5 und Zl. 6 auf *x-do*. Sieht man davon ab, daß Zl. 2 und Zl. 7 gleich lauten, so ist kein weiteres sicheres formales Schema zu erkennen, es sei denn, dass die Silbenzahl 31 in jeder Kolumne nicht zufällig ist und daß die Zl. 3–5 jeweils 4 + 5 Silben aufweisen. Zl. 6, die ja schon durch den Reim der Halbzeile mit dem Block Zl. 2–5 verbunden ist, könnte mit der Silbenzahl 5 + 4 zu Zl. 3 im Chiasmus gesehen werden, zumal Zl. 6b im Rhythmus ganz mit 3a übereinstimmt, ebenso mit 2a und 7a.

- Zl. 1 Vgl. (zum Ganzen) auch aus dem Gedicht *'Iww^etāh nafšī* (Bernstein a. a. O. Nr. 62) die Str. 1:
 «Meine Seele verlangt nach dem Ort ihrer Ruhe,
 verzehrt nach dem Ort ihres Ursprunges sich
 und sehnt sich darnach, zu den heiligen Stätten
 hinzuwandern, bei Tag und bei Nacht.»
 «sehnen sich» (*ninhîm*), nach I Sam 7,2 nach geläufigem mittelalterlichen Sprachgebrauch.
 «Urgrund» (*j^esôd*): eigentlich nur «Grund», «Ursprung», hier aber im Sinne des letzten Ursprungs, vgl. später z. B. Jehuda Alcharizi (gest. 1230), *Tahk^emônî*, Einleitung (ed. J. Zamura, Tel Aviv 1951/2, S. 5): *hāṣab 'ôtāh min haj-j^esôd haq-qadmôn* (er meisselte sie aus dem Ur-Grund).
 Diese Rede vom «Grund» stammt aus Hiob 4,19, wo sie sich aber auf Sterbliche bezieht: *'ašār bā-āfār j^esôdām* (deren Ursprung im Staube liegt). Im Pijjut wurde dieser Vers oft zum Ausdruck der Niedrigkeit des Menschen im Vergleich zu Gott verwendet. So hat auch Mose ben Maimon (gest. 1204), der als Aristoteliker keine unsterbliche Seele anerkannte, mit dem Vers wiederholt (v. a. *Môreh Nebûkîm* III, 13) seine geringere Einstufung des Menschen im Vergleich zu den separaten Intelligenzen begründet und auf Grund dessen bestritten, dass die Schöpfung insgesamt (also auch über der Mondsphäre) um des Menschen willen geschaffen sei. Anders Abraham ibn Ezra (gest. 1163), der die neuplatonische Seelenlehre vertrat. Er deutete Hiob 4,18 auf die unkörperlichen, geistigen Wesen, «aus denen die Seelen der Menschen gehauen werden», und v. 19 auf die Körper der Menschen, die ja aus dem Staub geformt wurden (Gen 2,7).
- Zl. 2 Zitat Prov. 20,27: *ner 'ālohîm nišmat 'ādām*. Abraham ibn Ezra (z. St.) erklärt: «In übertragener Rede, denn die Seele emaniert aus Seinem Licht». Das Bild von der Leuchte (eigentlich Ausdruck für eine kultische Leuchte, vgl. I Sam 3,3) kam der neuplatonischen Emanationsvorstellung eben besonders entgegen.
- Zl. 3 *miz-zîw kebôdô nefāšîm nāh^āšābû*. Die Verbindung des (aramäischen) *zîw* mit *kābôd* begegnet zum 1. Mal Jes 66,11 und

in Qumran (1 QS 19,13,1) und ist im Pijjut geläufig. Für hier vgl. Salomo ibn Gabirol, *Ketār Malkût* XXIX (Judaica 18, 1962, S. 33):

«Wer erfasst Deine Stärke,
als Du aus Deiner Herrlichkeit Schein (*zîw*)
den reinen Glanz erschaffen,
aus dem Fels des Felsen gehauen,
aus dem reinen Steinbruch gebrochen . . . »

Die «Herrlichkeit» Gottes, der *kābôd*, ist seine lichtglanzumhüllte Selbstmanifestation, wie sie in der (kultischen) Theophanie (Jes 6; Ez 1–3 etc.) beschrieben ist, also die Erscheinung des thronenden Gottes. Der «Thron der Herrlichkeit» gilt in der Haggadah als Ursprungsort der Seelen und auch als Aufbewahrungsort für die Seelen der verstorbenen Gerechten. Vgl. dazu auch Salomo ibn Gabirol, *Ketār malkût* XXVII (a. a. O. S. 31).

«Gehauen», von *ḥāṣab*, hauen, meisseln. In der Haggadah oft für die Erschaffung der Engel, die aus Feuerflammen gehauen sind (vgl. Ps 29,7). Von da übertrug sich die Wendung auf den Ursprung der Seele, vgl. Midrasch Tanchuma, *Wajjiqrā* 8: «. . . denn die Seele des Menschen steigt empor zu dem Ort, von dem sie ausgehauen wurde». Vgl. Salomo ibn Gabirol, *Ketār Malkût* XXV (a. a. O. S. 30) über Engel, XXIX (a. a. O., S. 33) über die Seele. Für die mittelalterlichen Neuplatoniker bot sich damit eine Möglichkeit, die Zuordnung der Seele zu den unkörperlichen, geistigen Wesen auszudrücken, weshalb der Ausdruck auch in der Poesie stereotyp wiederkehrt. Vgl. Salomo ibn Gabirol a. a. O. (s. oben); Jehudah Alcharizi, a. a. O. (Zl. 1). Für Mose ibn Ezra vgl. *Middē jāmāj wēšānāj* (S. Bernstein, a. a. O. Nr. 68), Zl. 16: *mik-kebôd hā-' el gēzûrāh*. Im übrigen passte dies gut zu der geläufigen neuplatonischen Steinbruchmetapher.

Zl. 4 *wēlābô' bēsôdô jīš'afû jīt'awwû*. Zum Ausdruck vgl. etwa Gen 49,6. Die Seele strebt zu ihrem Ursprung, der auch die Quelle ihrer Erkenntnis ist, zurück, endgültig erreicht sie dieses Ziel mit dem körperlichen Tod, vorläufig in Ekstase und Traum. Vgl. dazu Mose ibn Ezras *Iwwetāh nafšī*, a. a. O.

(Zu Zl. 1, Anfang), Str. 2:

«Schaut durch Augen der Erkenntnis die Schönheit
der Herrlichkeit, wenn sie flügellos hinschwebt
zu ihr, hinstrebt zu ihr und staunend betrachtet,
im Abenddämmern, im Dunkel der Nacht.»

Zl. 5 *ûmim-meqôr jādô hajjim jiš'abû*. Unterstreicht noch einmal
mit den Bildern der Quelle und des Schöpfens den emanatorischen
Zusammenhang und zugleich auch die Abhängigkeit der Seele von ihrem
Ursprung.

Zl. 6 *wenāhār mîsôdô jûṣaq je'sôdām*. Greift einen Ausdruck in Hiob
22, 16 auf, ihn völlig anders anwendend. Wie S. Bernstein,
a. a. O. S. 368 bemerkt, spielt der Dichter mit dem Wort
nāhār, Strom, das an das ähnliche *nehārāh* (Lichtschein)
erinnert. Beides dient im Neuplatonismus als Bild für die
Emanation. Vgl. aus Mose ibn Ezras *'Ā'irāh š'nat 'ênî* (S.
Bernstein, a. a. O. Nr. 45):

«Aus Deiner Herrlichkeit Erscheinung
hast Du mich mit Vernunft begabt,
aus Deiner Hoheit Überfluss
hast Du die Seele mir verlieh'n,
bis ich einst zu Dir wiederkehre . . . »

Zl. 7 Noch einmal Zitat Prov. 20, 27.

ZU DEN URSACHEN DES ANTISEMITISMUS IM DEUTSCHEN KAISERREICH VON 1870/71

Von HERMANN GREIVE

Die folgenden Überlegungen sind einem Gegenstand gewidmet,
der in den letzten fünf und zwanzig Jahren verhältnismäßig häufig
behandelt worden ist, zumeist freilich mit dem Blick auf die Ent-