

Mose Ibn Ezra (gest. 1135/8) : 'A'îrh 'ênî

Autor(en): **Maier, Johann**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **28 (1972)**

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961224>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Mose Ibn Ezra (gest. 1135/8)

'A'irāh š^enat 'ênî

Uebersetzt von Johann Maier, Köln

- 1 Aufwachend aus des Auges Schlummer
will ich meine Lieder singen,
der Zunge Ausspruch kraftvoll bringen,
und dabei meine Weisen spielen.
Den «Fels» preis ich, der mich geleitet
in Seinem Recht all meine Zeit
der mich berät auch in den Nächten,
weist mein Gewissen mich zurecht.
- 5 Er rief mich schon vom Mutterleibe,
bei Namen mich vom Mutterschoss,
dort führte mich (schon) Seine Gnade,
gab Seine Hand mir das Geleit.
Er hat mich auch ans Licht gezogen
und da Sein Auge mich erblickt,
hat Seine Güte mich geborgen
sogleich an meiner Mutter Brust.
Er schuf mich nicht, weil Er mich brauchte,
Er schuf mich nur um meiner selbst,
- 10 für meine Schöpfung Ihn zu preisen,
für alle Wundertat an mir.

Er schickte Geist mir in die Nase
und blies mir Lebensodem ein,
Er gab Sein Wort mir in den Munde,
zu deuten kluger Rede Sinn.
Dem ganzen Leib gebot er Fühlen,
obwohl er nur aus Erdenstaub
damit mit Ohren er und Lidern
der weisen Seele dienstbar sei.

15 Dem Mund bereitete Er Nahrung
in Hungersnot und dürrer Zeit,
Ihn preise ich mit meinen Liedern —
doch was bin ich? Was ist mein Lied?

Vernunft, Erkenntnis — Wunder, die Er
dem Krongut Seiner Schöpfung gab,
dass Er für sie zum Heile diene
und sie ihm als sein Eigengut.
Und nach den unbeschwerten Zeiten,
wenn sie sich Nichtiges erwählt,
behütet er sie bis ins Alter,
20 trägt sie im Greisenalter noch,
in dem die bösen Jahre kommen,
die Trauertage brechen an,
da meine Locken fahl sich bleichen,
mein Augenlicht sich dunkel trübt.

Womit, Du «Fels», soll ich dich loben
für alles, was Du mir getan,
wie Deine Gnadentaten künden,
mit denen Du mich reich bedacht?
25 Aus Deiner Herrlichkeit Erscheinung
hast Du mich mit Vernunft begabt,
aus Deiner Hoheit Ueberfülle,
hast Du die Seele mir verliehn
bis ich einst zu Dir wiederkehre —
als Sterblichen schufst Du mich ja,
so sammle Du auch meine Tränen
und tränke damit meinen Staub!

Text: Die Uebersetzung folgt der Edition des Gedichtes in H. Brody — M. Wiener, *Anthologia Hebraica*, Leipzig 1922, S. 126f., und S. Bernstein, *Mošäh 'ibn 'Äzrā*, *Šîrê haq-qodäš*, Tel Aviv 1956/7 S. 46f. (Nr. 45). Aufgeführt bei I. Davidson, *'Ošar haš-šîrāh wehap-pijjût*, I, New York, 1924 (repr. 1970) Aleph 7043.

Zur Form des Gedichtes:

Die «Selichah», ein Busslied des Einzelnen, in dem aber in der Art eines «typischen Ich» auch immer wieder Töne mitklingen, die das Geschick ganz Israels berühren, folgt dem Silbenmetrum, sie enthält 2 mal 3 Silben pro Halbzeile:

ʾāʾîrāh šenat ʿênî / leḥabber ʾät zemîrôtāj
- - - / - - - // - - - / - - -

Der Reim der Strophenschlüsse auf x-otaj führt den Endreim der 1. Strophe weiter, Str. 2 hat den Zeilenendreim x-emi, Str. 3 x-mah, Str. 4 x-ebäl, und Str. 5 x-tani. Alle Strophen haben zudem auch Innenreim, also Halbzeilenreim, Str. 1 auf x-ni, Str. 2 auf x-ani, Str. 3 x-p/fi, Str. 4 auf x-ah und die letzte Strophe auf x-dākā.

Zum Inhalt:

Der Dichter, bzw. Beter setzt mit einer Selbstaufforderung ein, er will vom Schlaf erwachen, um Gott Lob und Dank zu singen, und zwar für Gottes gütige Führung im Leben, die sogar nächtens noch erfolgt, nämlich durch die Regung des menschlichen Gewissens.

Strophe 2 (Zl. 5—10) beschreibt diese Führung bereits im einzelnen. Sie setzte schon vor der Geburt ein, erwies sich bei der Geburt als Erweis der bedingungslos zuvorkommenden Gnade Gottes, der dabei völlig selbstlos handelt, denn nach der Auffassung der mittelalterlichen Theologie kann der vollkommene Gott ja nicht etwas zu seinem Bedürfnis geschaffen haben, etwas, das ihm bis dahin erman gelt hätte. Aber gerade die Selbstlosigkeit der Schöpfung des Menschen verpflichtet diesen zu Lob und Dank.

Strophe 3 (Zl. 11—16) führt weiter aus, was Zl. 10 angeklungen war, nämlich die wunderbare Ausstattung des Menschen. Gott gab ihm Lebensgeist in die Nase, wie es im Schöpfungsbericht auch ähnlich heisst, er blies ihm die Seele ein.

Darüber hinaus legte Gott sein Wort dem Menschen in den Mund, die Offenbarung also, doch ist für einen weiteren Bereich des mittelalterlichen Denkens keine Trennung zwischen Offenbarung und Erkenntnis möglich. Die Erkenntniskraft selbst ist ja eine Gottesgabe

und «Sein Wort» dürfte hier nicht nur streng im Sinne der biblischen Offenbarung gemeint sein, sondern die Sprache als Merkmal des Denkvermögens von Gottes Reden herleiten, von seiner schöpfungswirksamen Äusserung und Mitteilung. Diese Fähigkeiten bedürfen freilich ihres Trägers, des Leibes, der an und für sich nur Staub vom Erdboden ist, durch Gottes Schöpferwillen aber mit Gefühl versehen wird, also die animalische Lebenskraft erhält, die Fähigkeiten der sinnlichen Wahrnehmung. Diese, für die hier Ohren und Augen angeführt sind, sollen denn auch der Vernunftseele (näfäš ḥakāmāh) dienstbar sein. Darum sorgt Gott auch für die leibliche Nahrung.

Strophe 4 greift noch einmal die wunderbare Gabe der Vernunft bzw. Erkenntnisfähigkeit auf. Sie ist es, die den Menschen über die anderen Geschöpfe in der Welt erhebt, den Menschen zum Sonder Eigentum Gottes macht, zur Krone der Schöpfung. Gottes Absicht war dabei, den Menschen Heil zu schenken, sie sollten sein besonderes Erbe innerhalb der Schöpfung sein. Aber dieses Ziel wird, wie der Dichter als selbstverständlich voraussetzt, nicht erreicht. Der Mensch wählt sich nach der unbeschwerten Jugendzeit, in der ihn Verantwortlichkeit und Entscheidungszwang noch nicht schicksalhaft bestimmen, das «Eitle», Nichtiges, also nicht seine schöpfungsmässige Bestimmung. Aber Gott in seiner Güte lässt ihn darum nicht im Stich, er leitet ihn bis ins hohe Alter mit all seinen Gebrechen, die schliesslich zum Ende der leiblichen Existenz führen.

Strophe 5 zieht das Fazit. Der Mensch hat allen Grund, für Gottes geduldige Führung zu danken, aber weder der Mensch an sich noch seine Loblieder vermögen den schuldigen Dank auch nur annähernd auszudrücken. Wohl ward der Mensch wunderbar ausgerüstet — noch einmal greift der Dichter auf die Gabe der Vernunft zurück und sagt über die Vernunftseele, dass sie aus dem Bereich der Gottheit selber stammte. Und zwar mig-gizrat kebôdäkā, aus seiner Kabod-Gestalt, die sich den Propheten thronend offenbart hat, bzw. aus dem Ueberfluss des göttlichen Lichtglanzes, womit der Dichter den verbreiteten Gedanken der Emanation aufgreift, um den Ursprung der Vernunftseele zu bezeichnen. Aber diese übernatürliche Gabe ist dem Menschen nur auf Zeit verliehen, denn zum Tode hin, sterblich, hat Gott ihn geschaffen, und damit kommt der Beter auf seine leiblich-sterbliche Existenz zurück, die ihm einerseits so viele Beschwer-

nisse bedeutet, andererseits aber doch eben seine persönliche Existenz ist, die mit der Lösung der Seele vom abgestorbenen Körper nicht ihr endgültiges Ende finden soll. So bittet zuletzt der Beter Gott, er möge doch die Tränen aus der Zeit leiblich-irdischer Mühsal «in Seinen Schlauch sammeln» und damit seinen Staub begiessen, um ihn wiederzubeleben bei der Auferstehung zu einem vollkommeneren Dasein. Poetisch-schweremütig klingt das Busslied aus, aber doch auch mit hoffnungsvoller Bitte, dass Gottes Führung, die vor der Geburt bereits eingesetzt hatte, mit dem Tode nicht ihr Ende findet, sondern noch einem letzten Ziel entgegenleitet.

Zu einzelnen Zeilen:

- 1 ʾāʾrāh in Ps. 57, 9 und Ps. 108, 3 wird in der exegetischen Ueberlieferung teils transitiv, teils intransitiv verstanden, beide Möglichkeiten spiegeln sich auch in den bei Davidson a.a.O. (ʾOṣar . . .) I, 319ff. aufgeführten Gedichtanfängen. Hier sind beide Auffassungen möglich, a) «Ich will erwachen (aus) dem Schlaf meines Auges», und b) «Ich will den Schlaf meines Auges aufstören, unterbrechen».
- 1b) «singen»: wörtlich leḥabber «verbinden», also wohl «aneinanderreihen», fortlaufend singen/spielen, wie S. Bernstein a.a.O. (S. 339) unter Hinweis auf Hiob 16, 4 meint. Vgl. das Targum, das für das Hif ʾil des MT das Paʿal verwendet.
- 2a) der Zunge Ausspruch: wörtlich «Frucht meiner Zunge», nîb lešônî, vgl. «Frucht der Lippen» Jes. 57, 19. Kraftvoll bringen: ʾagbîr, in der Verbindung mit lāšôn, Ps. 12, 5 in völlig anderem Sinn.
- 2b) Weisen singen: lenaggen bingînôtāj, vgl. Jes. 38, 20. Ein Teil der exegetischen Ueberlieferung verstand negînôt als Musikinstrumente, ein Teil als «Weisen».
- 3a) «Fels», šûr ist seit der Bibel, besonders aber im Pijjut, eine geläufige Gottesbezeichnung, wobei die Bedeutung der Wortwurzel šûr- «bilden» / «formen» mitgehört wurde. Die Bezeichnung šûr bedeutet daher Gott sowohl als Zuflucht wie als Schöpfer.

- 3a/b) Vgl. Ps. 5, 9.
- 4a/b) Nach Ps. 16, 7. Gewissen: wörtlich «Nieren», die schon im biblischen Sprachgebrauch neben dem Herzen das Innerste des Menschen bezeichnen, das z. B. Gott prüft (Jer. 11, 20; 17, 10; Ps. 7, 10 etc.). Daher ist hier wie so oft nicht sicher, wieweit der Ausdruck tatsächlich exakt dem des Gewissens entspricht.
- 5 Das Stichwort «Nieren» aus dem vorhin verwerteten Ps. 16, 7 führt den Dichter zu einem weiteren Psalmvers, 139, 13, den er mit den folgenden Versen nun für die neue Strophe aufgreift, jedoch nicht ausschliesslich. In 5a wird Jes. 49, 1 aufgegriffen, doch der Ausdruck *bätän* ausgetauscht gegen den Ausdruck *me'äh* aus Jesaja 48, 19, dem Vers, der 5b zugrundeliegt.
- 6 Auch hier scheint der Dichter einen solchen Austausch vorgenommen zu haben, denn 6a entspricht bis auf das *ḥasdô* (Seine Gnade) etwa dem Vers Ps. 139, 10, nur steht dort *jädkä* (Deine Hand), das wieder in 6b auftaucht, offenbar statt *ḥäsäd* in Ps. 89, 25 oder II. Sam. 15, 20.
- 7a) Offenbar nach Mi. 7, 9 bzw. Hiob 10, 18.
- 7b) Ps. 139, 16 leicht abgewandelt.
- 8 Beruht auf einer Erweiterung und Abwandlung von Ps. 22, 10. Vgl. auch Bernstein a.a.O. S. 100, Nr. 95, Zl. 1f.
- 9 Wörtl.: *leṣorkô* (zu seinem Bedürfnis) — *leṣoräk 'ašmî* (zu meinem Bedürfnis). Das Wort ist in der Bibel ein hapax legomenon (II Chr. 2, 15), aber im mittelalterlichen theologischen Schrifttum in dem hier bei Mose ibn Ezra verwendeten Sinne oft zu finden. Dies entspricht der allgemeinen anerkannten Meinung, dass anders Gott ein Mangel an seiner Existenz bzw. an seinem Wesen vor der Schöpfung nachgesagt würde.
- 10 Das Wort *ješîrah* (Bildung, Formung, Schöpfung) ist erst im talmudischen Schrifttum belegt, ein Beispiel auch dafür, wie Mose ibn Ezra da und dort die sonst in der spanischen Schule mehr oder weniger strikt eingehaltene Orientierung an der biblischen Sprache überschritt. Dies gilt auch für das in

Berakot übliche lebārek ‘al . . . und für die Verwendung des verdoppelten niflā’ ôt.

- 11 Zeile 11a erinnert dem Inhalt nach an Gen. 2, 7 und (mit rūaḥ) an Gen. 7, 22, aber das Verbum šlh — hier allerdings von den Herausgebern im Qal vokalisiert, was nicht unbedingt zutreffen muss — erinnert an Ps. 104, 30. Hingegen steht in 11b das Verbum nfḥ wie in Gen. 2, 7, wo auch nešāmāh (im Status-constructus zu ḥajjim) vorkommt.
- 12a) Diese Redewendung steht in der Bibel mehrere Male vom Prophetieempfang (Jes. 51, 16; 59, 21; Num. 22, 38; 23, 5. 12. 16).
- 12b) Der Sinn der Offenbarung (12a) wird hier verdeutlicht: lebā’er ‘imrê-mezzimmāh, vgl. ‘imrê-da‘at Prov. 23, 12, ‘imrê-bînāh Prov. 1, 2 und ‘imrê-‘āmāt Prov. 22, 21. Dabei dürften nicht bloss «Kluge Gedanken» gemeint sein, denn ‘omār wird im stat. constr. plural nicht selten für Gottes Wort verwendet (Num. 24, 4. 16; Jos. 24, 27; Hos. 6, 5; Ps. 107, 11; Hiob 6, 10) und auch das Verbum b’r bezieht sich auf Deut. 1, 5; 27, 8 und Hab. 2, 2 auf Offenbarung. Wahrscheinlich ist hier gemeint, dass die Begabung des Einzelnen den Auftrag zur Deutung der Offenbarung in sich schliesst, vielleicht auch, dass die Offenbarungsinhalte die natürlichen menschlichen Erkenntnisse erst zu klaren Ergebnissen leiten. In diesem Fall verträte Mose ibn Ezra mit vielen mittelalterlichen Theologen die Ansicht, dass die «Prophetie» (der Offenbarungsempfang) die vollkommenste Form menschlichen Erkenntnisvermögens darstellt.
- 13 Der vergänglich-materielle Leib erhält durch Gottes Schöpferwillen erst Leben und animalische Kräfte, hier mit «Er sprach / befahl zu fühlen» ausgedrückt. Er ist aber zweckgebunden geschaffen, wie die folgende Zeile darlegt.
- 14 Mit Ohren und Lidern (Augen): Mit allen Sinnen soll der Leib der anima rationalis, der «Weisen Seele» (nāfāš ḥakāmāh) dienen, die Sinne sind nur Hilfsmittel der Vernunft (Offenbarungs)erkenntnis als dem höchsten Sinn menschlicher Existenz.

- 15a) zimmen *ṭarpî‘al pî*. Für *ṭarāf* als Nahrung, die Gott schenkt, vgl. Ps. 111, 5 das Verbum *zmn* im Pi‘el ist biblisch nicht belegt, ist also wieder talmudischer Sprachgebrauch.
- 15b) Der Doppelausdruck entstammt Deut. 28, 48.
- 16a) *‘ahôdännû bešîrôtāj* — nach Ps. 28, 7.
- 17a) *Hiflî’ bešekäl wede‘āh segullat ješûrājw betebäl*.
Wörtl.: er verfuhr wunderbar durch Vernunft und Erkenntnis an dem «Eigentum von den Geschöpfen in der Welt». «Eigentum» (*segullāh*), sonst für Israel, bezieht sich hier auf den vernunftbegabten Menschen.
- 18a) Vgl. Ex. 15, 2; Jes. 12, 2; Ps. 118, 14. 21.
- 18b) Vgl. Deut. 32, 9, hier nur *ḥābāl* für *ḥābāl naḥalātô*.
- 19/22 Vgl. Koh. 12, 1—4.
- 19a) *ûbiklôt zeman marge‘āh* (Zeit der Ruhe).
- 20 Nach Jes. 46, 4 aber wieder mit Austausch der Verben in den Halbzeilen. Vgl. zum ganzen Jes. 46, 3f.
- 21a) Locken: *qewuṣṣôtāj*, in der Bibel nur Cant. 5, 2; 5, 11.
- 21b) Hebr. nur *‘ôrôtāj* (meine Lichter).
- 25 *gizrat kebôdākā*: entweder «Raum Deiner Herrlichkeit», als Bezeichnung der Stätte des himmlischen Gottesthrones, von dem nach der Haggadah die Seelen herkommen, oder «Gestalt», was parallel zum Folgenden die Emanation aus dem göttlichen Lichtglanz bedeuten würde. Dies wird gestützt durch die sonstige Verwendung von *gizrah* bei Mose ibn Ezra (vgl. Bernstein, a.a.O. S. 187, Zl. 53ff.) und durch den Text Bernstein, a.a.O. S. 76, Zl. 16: *mik-kebôd hā-‘el gezûrāh* (aus der Herrlichkeit Gottes geschnitten). In *Kol han-nefāšîm* (Bernstein, a.a.O. S. 111) heisst es: «Aus dem Lichtglanz (*ziw*) Seiner Herrlichkeit wurden die Seelen gehauen.»
- 27 Die aus Gottes Herrlichkeit stammende Seele ist mit Gott verbunden (z. B. Bernstein, a.a.O. S. 104, Zl. 8f.: *nafšî ‘ašār bekā niqšerāh*) und sehnt sich zu ihrem Ursprung zurück (vgl. Bernstein, a.a.O. S. 111. 139). Der Leib ist für sie ein Gefängnis (Bernstein, a.a.O. S. 69, Zl. 25, S. 76, Zl. 17, S. 149, Zl. 43). Aber die Vorstellung aus biblischer-talmudischer Zeit, wonach die Persönlichkeit des Menschen doch an die leiblich-seelische Ganzheit gebunden ist und die der Auferstehungs-

hoffnung zugrundeliegt, war so stark, dass die neuplatonische Seelenauffassung auch für das jüdisch religiöse Empfinden im Mittelalter noch nicht ausreichte. Von daher wird der leibliche Tod doch nicht nur als Erlösung aus dem Kerker gewertet und eine Auferstehung der leib-seelischen Gesamtpersönlichkeit erwartet.

- 28b) Die gesammelten Tränen stehen hier für den «Tau», der (im Anschluss an Jes. 26, 19 vor allem) sonst meist das Mittel der Totenwiederbelebung im Eschaton ist. Vgl. die Hinweise bei Bernstein, a.a.O. S. 340. Dort s. auch die Lesart *lehašqît bam 'abārôtāj* (mit ihnen meine Qualen zu stillen).

Verhängnis und Wende bei Friedrich Gogarten und bei Theodor W. Adorno

von Ulrich Hedinger, Steinmaur

Die Verschiedenheit der Gedankenwelt des christlichen Theologen F. Gogarten und des jüdischen Philosophen bzw. Soziologen Th. W. Adorno lässt sich nicht mit den Grenzen ihrer Fakultäten oder Religionen erklären. Sie folgt vielmehr aus der Nähe bzw. Ferne zu dem im Faschismus kulminierenden europäischen Irrationalismus. Indessen sind gewisse Begriffe und Ansatzpunkte der beiden Gedankenwelten einander ähnlich. Beide distanzieren sich sowohl von einem metaphysischen oder geschichtlich-evolutionären Optimismus als auch von einem metaphysischen oder geschichtlichen Pessimismus. Beide versuchen, dem Denken und Existieren einen Weg zu brechen, der sowohl vom Bereich des Indeterminismus als auch vom Bereich des Determinismus wegführt. Beide sind überzeugt, dass sich das Humanum nicht in einer gegenüber den Zwängen von Natur und Geschichte sturmfreien Zone entwirft und entfaltet, dass aber das Menschsein auch nicht immer und überall von den bio-

¹ Für Th. W. Adorno vgl. *Negative Dialektik*, 1966, S. 166.