

Zion als umherirrende Geliebte : die andalusische Umdeutung des Exils

Autor(en): **Gutmann-Grün, Meret**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **64 (2008)**

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-960666>

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.

Zion als umherirrende Geliebte: die andalusische Umdeutung des Exils

von Meret Gutmann-Grün*

Eine der literarischen Hauptfiguren in der hebräischen liturgischen Poesie ist die Zionsfigur. Obwohl sie so zentral ist und ihre Darstellung ein authentisches Zeugnis des jeweiligen jüdischen Selbstverständnisses ist, blieb sie als literarische Gestalt im Piyyut (פיוט), der liturgischen Poesie, bis jetzt wenig erforscht.¹ In meiner Dissertation² untersuchte ich in motivvergleichender Methode die Charakterisierungen der Zionsgestalt in der klassischen Epoche und im „Goldenen Zeitalter“³ von al-Andalus (ca. 950-1150).

Das Ergebnis meiner Untersuchung zeigt, wie sehr sich der Aussagegehalt dieser Figur in der andalusischen Epoche verändert hat. Im klassischen Piyyut hat Zion wie in der Bibel die Funktion, Stadt und Volk als weibliche Personifikation zu repräsentieren, z.B. in den Piyyutim zu Pesach und Schawuot als Verlobte und als Braut Gottes. In den andalusischen Piyyutim aber tritt zum ersten Mal in der hebräischen Literatur eine Zionsgestalt auf, die das Exil als Problem der Beziehung zwischen Gott und Israel in all seinen Aspekten von Klage, Anklage, Liebesklage, Sehnsucht ausdrückt. Denn erst in al-Andalus bekommt die Zionsfigur auf der ganzen Bandbreite ihrer Personifikationen in den Piyyutim eine

* Dr. Meret Gutmann-Grün, Käferholzstrasse 111, CH-4058 Basel. – Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines auf dem XXX. Deutschen Orientalistentag im September 2007 in Freiburg i. Br. gehaltenen Vortrags.

¹ Einzig BENZION DINURS (hebräische) Untersuchung דמותה של ציון וירושלים בהכרתו ההסטורית של ישראל (Die Gestalt Zions und Jerusalems im historischen Bewusstsein Israels), in: *Zion. A Quarterly for Research in Jewish History* 16 (1951), S. 1-17, ist zu nennen.

² *Zion als Frau. Das Frauenbild Zions in der Poesie von al-Andalus auf dem Hintergrund des klassischen Piyyuts*, Phil.-Diss Basel 2006 (erscheint 2008 im Verlag Peter Lang).

³ FRANZ DELITZSCH, *Zur Geschichte der jüdischen Poesie*, Leipzig 1836, S. 44-45, nennt das 10. Jh. (940-1040) „das goldene Zeitalter“ und das 11. Jh. (1040-1140) „das silberne Zeitalter“.

Sprechrolle: sie spricht nicht nur als verlassene Ehefrau und kinderlose Mutter, sondern auch als Geliebte und Liebende, als Verlobte und Braut und als (verlassene) Ehefrau.⁴ Die subjektive Sprache einer individuellen Sprecherin, der Zionsgestalt, benützend verschieben die Piyyutim von al-Andalus das Exilsproblem des Volkes Israel psychologisierend auf die menschliche Ebene. Das weibliche Geschlecht der Sprechfigur Zions in diesen zum Teil als Dialog mit Gott gestalteten Piyyutim ist ideal, weil sie – anders als „Israel, Mein erstgeborener Sohn“ (Ex 4,22)⁵ – zu Gott in der erwähnten Beziehungsvielfalt eines Liebes- und Eheverhältnisses steht. Sie kann als weibliche Figur in al-Andalus sogar zum Spiegelbild der Seele und zur Identifikationsfigur für das Individuum werden.⁶

⁴ Im klassischen Piyyut (in den Piyyutim zu Pessach und Schawuot) ist sie in der Gestalt der Verlobten und Braut eine stumme Figur ohne Sprechpart. In der klassischen Periode hat sie nur in Piyyutim mit klagender Thematik eine Sprechrolle: Hier spricht sie als verlassene Frau und Mutter, die ihre Kinder verloren hat.

⁵ Zur biblischen Darstellung des Volkes Israel in Bildern einer männlichen Gestalt und Identifikationsfigur s. ILANA PARDES, *The Biography of Ancient Israel. National Narratives in the Bible*, Berkeley, CA 2000 (= *Contraversions*; Bd. 14).

⁶ Die Lieder an / über die Seele benützen eine Metaphorik, um das „Exil“ und die Gefangenschaft der Seele in der Welt respektive im Körper auszudrücken, die genau der Darstellung des Exils und der Gefangenschaft Zions / Israels unter den Völkern der Welt entspricht. Einzelne Dichter benützen Zion als Identifikationsfigur für ihr literarisches Ich: Mose b. Esra stilisiert sich als *poeta exul*, indem er dieselbe Metaphorik des „Umherirrens“ und „Gefangenseins“ benützt wie bei der Darstellung der exilierten Zionsfigur. Selbst das Sündenbekenntnis „wegen meiner Sünden“ bezieht er auf sein eigenes Schicksal: s. ROSS BRANN, *Constructions of Exile in Hispano-Hebrew and Hispano-Arabic Elegies* (hebr.), in: T. ROSEN & R. TSUR (eds.), *Studies in Hebrew Literature – Israel Levin Jubilee Volume*, 2 Bde, Tel Aviv 1994, Bd. I, S. 45-61, dort S. 51-54. Jehuda Halevi stellt seine fiktive Rückkehr nach Jerusalem (*Zionslieder* Nr. 401 Z. 11; 403 Z. 3; 405 Z. 7) mit ähnlicher Sprache dar wie die Rückkehr der Zionsgestalt nach Jerusalem. Zionslied Nr. 401 Z. 11: „O hätte ich doch Flügel, so dass ich weit weg flöge! (nach Ps 55,7) Ich würde umherwandern und mein Herz zwischen den Hügeln von Betar zerspringen lassen.“ Ähnlich spricht die Zionsgestalt in seinem Piyyut Nr. 75 Z. 7: „Möge Er mir doch Flügel geben wie einem Sperling, um zu meinem Hügel (Jerusalem) zu fliegen und mir Freiheit auszurufen!“ – Jehuda Halevis weltliche Lieder werden hier zitiert nach *Diwan des Abul-Hasan Jehuda Halevi*, ed. H. BRODY, Bd. I-III: שירי החול (mit Anmerkungen), Bd. IV: שירי הקדש (Anmerkungen nicht mehr gemacht), Berlin 1894-1930 [reprint: ed. A. M. HABERMANN, Farnborough 1971] und seine Piyyutim nach: שירי הקדש לרבי יהודה הלוי, ed. D. JARDEN, 4 Bde, Jerusalem 1978-1985.

Im folgenden Beitrag soll in einem ersten Abschnitt kurz der literaturgeschichtliche Hintergrund der von mir untersuchten Zionsfigur skizziert werden. Der zweite Abschnitt zeigt das literarisch Neue der andalusischen Zionsgestalt am Bild der umherirrenden Taube. Der zentrale dritte Abschnitt illustriert meine These zur andalusischen Umdeutung des Exils am Beispiel des Piyyuts Nr. 206 (ed. JARDEN) von Jehuda Halevi. Als Anhang bringt der vierte Abschnitt einige Textvarianten dieses Piyyuts als Beispiel dafür, dass eine wissenschaftliche Ausgabe der Piyyutim immer noch aussteht und nötig ist.

1. Die Zionsgestalt

Die „Frau Zion“ ist schon in der Bibel eine Personalmetapher für die Stadt Zion und für das Volk Israel.⁷ Auf dem Hintergrund biblischer Texte und im Vergleich mit exemplarischen Piyyutim der klassischen Piyyutdichtung von Eretz Jisrael (Jannai, 6. Jh., und Kallir, 7. Jh.) treten die neuen Charakterisierungen der Zionsgestalt klar hervor. Es stellt sich nun die Frage, wo die literarische Herkunft der neuartigen Zionsfigur zu suchen ist. Verkürzt gesagt, gilt als Grund für den erwähnten Paradigmenwechsel die bekannte Tatsache, dass in der Mitte des 10. Jahrhunderts am Hof von Chasdai b. Shaprut, dem jüdischen Wesir des Kalifen Abd ar-Rahmāns III. (912-961), der jüdische Dichter Dunash b. Labrat als erster in der arabischen quantitativen Metrik hebräische Lieder über weltliche Themen schrieb. Die Übernahme arabischer Metren und Themen setzte sich trotz Widerstand Ende des 10. Jahrhunderts durch, und in den neuen Texten, vor allem in den Liebesliedern und panegyrischen Liedern an den Patron und / oder den Freund, wurden nun zum ersten Mal seit dem biblischen Hohenlied auch die Frau und die Liebe wieder ein Thema. Das Lob der weiblichen Schönheit⁸ und die nuancierte Dar-

⁷ „Zion“ ist eine Personalunion in dem Sinn, dass „Stadt“ metonymisch für „Volk“ steht. Solche weiblichen Metonymien sind im Mittelmeerraum der Antike üblich (z.B. ist *Chryse* bei Sophokles, *Philoktet*, v. 270 und 1327, sowohl *Nymphe* als auch *Insel*). DINUR (דמוחה של ציון), S. 4) verweist auf yTaan 6,2 zu Jes 51,16: „um Zion zu sagen: du bist Mein Volk - das ist Israel“. Als Antwort darauf die Worte von R. Chanina bar Papa: „Wir sind die ganze Bibel durchgegangen und haben nicht gefunden, dass Israel Zion genannt werde, ausser diesem: *um Zion zu sagen: du bist Mein Volk*“. Auch ShirR 1,30 zu HL 1,4 thematisiert die Appellative für „Israel“: Es gebe 10 Namen der Freude für Israel, dabei wird in der Aufzählung der „prooftexts“ Israel gemäss jeweiligem biblischen Zitat *Bat Zion, Israel, Jerusalem* oder *Knesset Jisrael* genannt.

⁸ Das Lob ist ambivalent, weil nur Schönheit (oder Hässlichkeit) einer Frau

stellung von Liebe, Treue und Sehnsucht in einem Freundschaftsverhältnis sind neue Themen, die auch die Darstellung der „Frau Zion“ im Piyyut verändern. Denn dieselben Dichter, Shlomo b. Gabirol, Isaak b. Gijjat, Mose b. Esra, Jehuda Halevi, Abraham b. Esra, schrieben im 11. und 12. Jahrhundert ja nicht nur für die Synagoge, sondern auch Lustlieder (שירי חשק) und Lob- und Freundschaftslieder für den Hof. Die „weltliche“ hebräische Poesie ging mit der traditionellen synagogalen Dichtung eine Verbindung ein, aus welcher der Piyyut nicht nur neue Motive gewann, sondern auch eine neue Metaphorik.

2. Das Bild der umherirrenden Taube und das Motiv der Sehnsucht

Die Bildersprache, in der Zion als Geliebte und Liebende beschrieben wird, nährt sich in al-Andalus aus zwei Quellen: der judäo-arabischen Liebes- und Freundschaftspoesie und der Bibel, vor allem dem Hohelied (ferner: HL). Dank diesem Kontakt mit der weltlichen Poesie wird die Sprache des HL in ihrer Erotik wieder belebt, anders als dies dem klassischen Piyyut möglich war. Wenn nämlich der klassische Piyyut sich auslegend auf eine Bibelstelle bezieht, so steht der Intertext immer im Dienst der liturgischen Aufgabe des jeweiligen Piyyuts. Deshalb wird ein Zitat aus dem HL, sei es in der Bibel metaphorisch oder wörtlich gemeint, immer mit den traditionellen rabbinischen Deutungen beladen, so dass der Bildempfänger oft wichtiger wird als der Bildspender.⁹ Im andalusischen Piyyut hingegen tritt die sinnliche Sprache

in dieser männlichen Perspektive wichtig ist, die Gefühle der Frau hingegen nie ein Thema sind. TOVA ROSEN (*Unveiling Eve. Reading Gender in Medieval Hebrew Literature*, Philadelphia 2003) hat gezeigt, in welchen gesellschaftlichen Kontext von misogynen Frauendarstellung im Mittelalter dieses Schönheitsideal einzuordnen ist. In meinem literarischen Kontext der Piyyutim ist die Schönheit der Frau, also Zions respektive der Gemeinde Israel, hingegen ein spiritueller Wert und verweist auf Heiliges.

⁹ So wird HL 8,5 („unter dem Apfelbaum habe ich dich [mask.] geweckt“) im klassischen Piyyut nach ShirR 8,5 ed. DUNSKY S. 168 („unter dem Apfelbaum – das ist der Sinai“, vgl. ShirR 5,2 zu HL 5,2 ed. DUNSKY S. 127) auf Israels Erlösung durch Gott hin ausgelegt und das Geschlecht der Personen entsprechend vertauscht: *Ich* ist Gott und *dich* (weiblich) ist Israel. In al-Andalus hingegen betont das „Wecken“ neben dem traditionellen Bildempfänger der Erlösung auch den Bildspender des „Weckens zur Liebe“ in Anspielung auf HL 5,2: Jehuda Halevi Nr. 179, *Me'ora* für Schawuot, 2. Strophe: „Ich schlief und mein Geliebter weckte mich, zu Liebesstunden machte Er mich bereit.“

des HL in Interaktion mit der reichen Metaphorik der neu entstandenen Liebes- und Freundschaftspoesie. Die Metaphorik des HL wird durch die Neukombination mit den „Liebesmetaphern“ aus dem Lustlied und der Panegyrik erweitert. Diese Amplifizierung nennt man neue Kohärenzbildung.¹⁰

Das Bild der Taube im HL 2,14, das in ShirR 2,30¹¹ traditionell auf Israel ausgelegt wird, ermöglicht nun eine der interessantesten neuen Kohärenzbildungen. Im Piyyut wird nämlich die *Knesset Jisrael* im Exil zu einer „in den Felsspalten *aus Liebe umherirrenden Taube*“:

In Mose b. Esra¹² (ed. BERNSTEIN) Nr. 11 קומי בת ולכי 11 beginnt die erste Strophe:

¹⁰ „Neue Kohärenzbildung“ ist ein Begriff aus der Metapherntheorie von RUBEN ZIMMERMANN (*Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis, Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfeldes in Urchristentum und antiker Umwelt*, Tübingen 2001, S. 46-49) für das Phänomen, dass traditionelle Bildspender wie „Taube“ in der metaphorischen Interaktion neue Bildsegmente bekommen und das Bedeutungspotenzial des Bildempfängers erweitern. Beispiele für Amplifizierungen der Metaphern aus dem HL durch Bedeutungstransfer aus dem Vokabular der andalusischen Poesie: der blühende Garten als Bild für Erlösung Zions als Stadt und Volk wird positiv verstärkt durch das Gartenbild im Lust- / Weinlied und im Einleitungsteil (*Nasīb*) der Panegyrik (dort Metapher für Genuss, Vergnügen, Jugend, Freundlichkeit des Patrons). Der schlecht gehütete Weinberg (HL 1,6), der von den Füchsen zerstört wird (HL 2,15), respektive die Trümmerstätte Jerusalems als Bild für Israel im Exil verschmilzt mit dem Bild des zerstörten Liebeslagers (*Aṭlāl*) in der *Qaṣīda* (dort Metapher für Sehnsucht nach vergangener Freundschaft und Liebe). Die schöne Stimme der Taube als Stimme Israels beim Beten wird verstärkt durch das andalusische Bild der Taube für die schöne Sängerin. Ihre klagende Stimme wird verstärkt durch das Bild der klagenden Taube, einer Identifikationsfigur für das Ich des Sprechers in der andalusischen Liebesklage. Die lange Nacht als Bild für das Exil bekommt ein neues Bildsegment der Sehnsucht durch den Topos der Schlaflosigkeit und des Zählens der Sterne in der Nacht im andalusischen Liebeskontext. Das Liebesfeuer, das durch Wasser nicht gelöscht werden kann, als Bild für die Treue Israels zu Gott trotz des Hasses der Feinde wird verstärkt durch die Metaphern „Feuer der Liebe“ und „Wasserbäche des weinenden Liebeskranken, die das Feuer nicht löschen können“ im Lustlied und in der Panegyrik.

¹¹ Diese Auslegung stammt aus MehkY *be-šallah* par. B ed. HOROVITZ & RABIN S. 94.

¹² Mose b. Esras weltliche Dichtungen werden zitiert nach: שירי החול, ed. H. BRODY, 2 Bde, Berlin / Jerusalem 1934/5-1941/2; die religiösen Dichtungen nach: שירי הקדש, ed. Sh. BERNSTEIN, Tel Aviv 1956/7.

Steh auf, Meine Tochter, und geh, kehr zurück in deine Städte als Dritte.¹³

Siehe, Ich sende euch den Elija.

Vor Liebe krank ist meine Taube in den Felsspalten umhergeirrt (נוודדה¹⁴).

Das Bild der „Taube in den Felsspalten“ ist Zitat aus HL 2,14. Es wird hier kombiniert mit dem Zitat aus HL 2,5, der Beschreibung der Geliebten als „liebeskrank“. Diese Kombination wird vom Dichter durch die Idee des Umherirrens erweitert, die aus HL 3,1.2 stammt: „Des Nachts auf meinem Lager suchte ich, den meine Seele liebt. Ich suchte ihn, doch ich fand ihn nicht. So will ich aufstehen und in der Stadt umhergehen, auf den Gassen und Plätzen, und suchen den, den meine Seele liebt...“. Die literarische Quelle dieser Erweiterung ist im Kontext der Lob- und Freundschaftslieder zu finden, wo der Begriff des Umherirrens mit dem Verb נווד als *terminus technicus* zentral ist:

Das Lob- und Freundschaftslied in der altarabischen Form der *Qaṣīda* beginnt in seinem Einleitungsteil (dem *Nasīb*) oft mit der Liebesklage über das Weggehen des Freundes. Die sprechende Figur ist der verlassene Mann, der umherirrt, weil sein Freund und Geliebter weggegangen ist. Die Sprache, mit der die Sehnsucht nach dem Freund ausgedrückt wird, benützt die Metapher des „Herzens“¹⁵, das suchend umherirrt“. Aus einer Menge von Beispielen zitiere ich folgende drei aus Mose b. Esras und Jehuda Halevis Diwan:

- Mose b. Esra¹⁶ bezeichnet die Trennung vom Freund als *ofel hanedod* (אופל הנודוד). Dieser Begriff kann hier Doppeltes heissen: „Dunkelheit des Fernseins und Dunkelheit des Umherirrens“.

¹³ Nach Jes 19,24; nach einer Anmerkung des Herausgebers (Bernstein) ist mit dem Ausdruck „als Dritte“ im Piyyut hier gemeint: kehr zum 3. Mal zurück, nämlich aus dem 2. Exil.

¹⁴ נוודדה „umherirrend“ ist das feminine Partizip von נווד.

¹⁵ Das Herz zieht hinter dem Freund her: als Beispiel unter vielen s. Mose b. Esra (ed. BRODY), Nr. 110 Anfang. Zusammenstellung der Belege durch Brody in seinem Kommentar zu Lied Nr. 21 Z. 3. Ebenso in Jehuda Halevis Piyyut Nr. 184. Statt des Herzens kann es auch das Auge sein, das auf den Spuren des Freundes umherirrt: z. B. bei Jehuda Halevi (ed. BRODY) Nr. 94 עין נדיבה („freigebiges Auge“), Freundschaftslied an Shlomo Ibn Ghiyyat (Zusammenfassung des Anfangs): Das Auge zieht wie eine Händlerin umher, freigebig seine Tränen als verflüssigte Kristalle gegen Schlaflosigkeit eintauschend. (Fortsetzung, Z. 5-8, in Übersetzung:) „Weinend geht es über die Trümmer der Liebesstätte, die seine Stimme nicht hören und nicht antworten. Die Hand der Trennung / des Umherirrens (נווד) begnügte sich nicht, die Stätte zu zerstören: sie erschütterte durch das, was mir geschah, auch die Wände meines Herzens.“

¹⁶ (ed. BRODY) Nr. 64,2 und 66,12.

- In Anspielung auf Kains Schicksal fasst Mose b. Esra im Brief an Abraham b. abī Alfarǧ¹⁷ seine Verlassenheit von Freunden so zusammen: „Ich wohne im Land des Umherirrens“ (ארץ נוד, Gen 4,6).

- Auch Jehuda Halevi¹⁸ beginnt sein Freundschaftslied an Isaak und Mose b. Esra mit dem Motiv der Trennung von seinen Freunden: „Wenn ich mich an seine Freundschaft erinnere, so werden die Pflöcke meines Herzens ausgerissen und sie schlagen das Zelt auf den Flügeln des Umherirrens (נודים) auf.“ Hier meint *nedod* das Umherirren, das mit der Suche nach dem wegziehenden Geliebten konnotiert ist.¹⁹

Mose b. Esra verwendet in seinen arabischen Überschriften im *Sefer ha-ʿAnaq*²⁰ in Entsprechung zum hebräischen *nedod* den arabischen Begriff *firāq* (فراق). *Firāq* bedeutet „separation, disunion, or abandonment“,²¹ das hebräische *nedod* hat aber die zusätzliche Bedeutungskomponente des Umherirrens, wie die semantische Untersuchung zeigt²². Eben diese polyvalente Bedeutung macht nun das Wort *nedod* respektive *nod*,²³ das aus dem Vokabular der Lob- und Freundschaftslieder²⁴ stammt, zu einem Schlüsselbegriff, der eine neue Deutung des Exils eröffnet.

Auch die traditionelle Deutung des Exils²⁵ hängt am Begriff des *nedod*, das als Umherirren unter den Völkern verstanden wird gemäss Hos 9,17: „Mein Gott wird sie verwerfen, weil sie nicht auf Ihn hörten: sie werden Umherirrende (נודים) sein unter den Völkern.“

In al-Andalus hat das Umherirren die neue Konnotation des Umherir-

¹⁷ (ed. BRODY) Nr. 195,20, ebenfalls in Nr. 40,42.

¹⁸ Jehuda Halevi (ed. BRODY) Bd. II Nr. 24 S. 243 Z. 39f. Das Zitat assoziiert den Vers Jes 33,20: „Schau Zion an ... seine Pflöcke werden nicht mehr ausgerissen werden“.

¹⁹ Das Bild „Flügel des Umherirrens“ bedeutet, dass der Liebende hinter dem Geliebten herzieht.

²⁰ *Sefer ha-ʿAnaq = Kitāb zahr ar-riyād* in: ed. BRODY, Bd. I S. 297-404.

²¹ So Edward W. Lane & Stanley Lane-Poole (eds.), *An Arabic-English Lexicon*, 8 Bde, London 1863-1893, Bd. I,6, S. 2385.

²² Siehe den semantischen Exkurs in meiner Dissertation: Teil III 6.2.3.

²³ Beides sind Infinitive der Wurzel נ-ד-ד.

²⁴ Das Wort kommt auch in den Lustliedern vor, hat dort aber eine andere Bedeutung: in der Bedeutung von „sich entziehen, weggehen“ charakterisiert es die grausame Geliebte / den grausamen Geliebten, die / der sich dem Liebhaber verweigert. Im Lustlied hat der Begriff *nedod* als „Feuer des Weggehens“ die Funktion, die Liebe im Schwung zu halten, ohne die Konnotation von Sehnsucht.

²⁵ EkhaR ed. BUBER S. 36 zu Ekha 1,8: „Schwer hat Israel gesündigt, deshalb ist sie zur Nidda (נדדה), zur unreinen Frau, geworden: Zum Umherirren (לטלטול).“

rens auf den Spuren des wegziehenden Geliebten: die Zionsfigur irrt auf der Suche nach Gott umher, wie der verlassene Freund fiktiv die Spuren des weggezogenen Partners sucht. Hervorgehoben ist die Konnotation des Umherirrens aus Liebe, wo die Zionsfigur nach HL 5,2; 6,9 als „Meine Taube, Meine Unschuldige“ (יונה תמתי) dargestellt wird, die umherirrt, wie oben im Zitat aus Mose b. Esra Nr. 11. Zum Bildfeld der Taube und des Vogels überhaupt gehört das Nest, das ebenfalls als Liebesort konnotiert ist. In den Hochzeitsliedern ist die Taube, die ins Nest fliegt, die Braut, die zu ihrem Bräutigam fliegt, und im Piyyut ist die Zionsfigur die Taube, die zu Gott als ihrem Geliebten oder nach dem Land Israel / Jerusalem zurückfliegt²⁶. Schon die traditionelle Auslegung von Dtn 22,6 assoziiert das Nest mit dem Land Israel, aber gerade hier liegt der Unterschied zwischen klassischem und andalusischem Piyyut: Jannai und Kallir benützen beide²⁷ für die Zionsgestalt, die sich im Exil befindet, das Bild des aus dem Nest verstossenen (Jes 16,2) respektive weggeschickten²⁸ (Dtn 22,6) Vogels. Jannai nennt ihn sogar „die unschuldige Taube“. Aber bei beiden irrt dieser Vogel deshalb umher, weil er nun im Exil von wilden Tieren oder dem Sturm verfolgt und geplagt wird, und nicht, weil er nach dem Geliebten sucht. Das Umherirren im Exil ist deshalb im klassischen Piyyut ein Flüchten vor Feinden und erst in al-Andalus wird dies in vielen Piyyutim umgedeutet zu einer Gottessuche.

²⁶ Beispiele für den Piyyut: Jehuda Halevi Nr. 381 „Taube der Ferne (Ps 56,1), zu deinem Liebhaber fliege zurück, bis du es findest, Sein Zelt, und dort lass dich nieder.“ Nr. 324 *Ahava* (an die Taube der Ferne) „Siehe, es rief dich dein Gott ... wend deinem Nest dich zu, deinem Zelt, nach Zion.“ Dieses Motiv ist typisch für Jehuda Halevi (s. Nr. 75 und seine *Zionslieder* Nr. 401 Z. 11; 403 Z. 3; 405 Z. 7).

²⁷ Jannai, *Meshallesh* der *Qerova* zu Dtn 22,6 (מחזור פיוטי רבי ינאי) - *The Liturgical Poems of Rabbi Yannai according to the Triennial Cycle of the Pentateuch and the Holidays*, ed. Z. M. RABINOVITZ, 2 Bde, Jerusalem 1985-1987, Bd. II, S. 168) (Z. 2 und 3): „Wir glichen dem umherirrenden Vogel (Jes 16, 2) und dem einsamen Vogel (Ps 102, 8): aus dem Nest weggeschickt (Jes 16,2) finden wir kein Nest. Die unschuldige Taube wäre genommen worden als Mutter über den Jungen (Dtn 22,6), wäre nicht Dein Mitleid gewesen wie ein Vater über die Kinder.“ Kallir, *Qina* zu *Tish'a be-Av*: „Wohin wir auch zogen, zerriss uns das Wild des Waldes, wohin kann ich vor Deinem Geist fliehen, Dein Sturm reibt uns auf; ich irre umher (אגוד) wie ein umherirrender Vogel (Jes 16,2)“ (*Qinoth für Tischah be-Ab, nebst allen dazu gehörigen Gebeten*, ed. S. BAER & S. H. BAMBERGER, Rödelheim [reprint Basel 1983], S. 105).

²⁸ Dtn 22,6: das Gebot, die Vogelmutter, die auf ihren Eiern oder ihren Jungen sitzt, wegzusenden und nicht sie, nur die Eier zu nehmen (שילוח האם).

Die Rückkehr zu Gott und nach Zion wird auch im klassischen Piyyut erhofft, und für dieses Thema der Erlösung braucht Kallir²⁹ z.B. auch die Vogelmetapher. Aber er nimmt dabei als Bild für die Gemeinde Israel die Tauben im Plural und beschreibt die Sammlung und den Rückflug der ganzen Vogelschar, während es im andalusischen Piyyut die spezifische Taube aus dem HL ist, die zum Ort ihres Geliebten zurückfliegt.

Das Motiv der aus Liebe umherirrenden Taube mit seinem neuen Potential für die Deutung des Exils soll nun am Piyyut Nr. 206 von Jehuda Halevi gezeigt werden.

3. Jehuda Halevi Nr. 206

Ahava für Shabbat vor dem 9. Av: יונה נכאבה

- Gürtel: 1 Der Taube wurde Schmerz zugefügt, ihre Seele schmachtet,
das Heiligtum dessen, der ‚in den höchsten Höhen‘ (ערבות) wohnt,
umkreist sie Tag für Tag.
- (1) 2 Sie gurr mit ihrer Stimme, / fleht zum Geliebten (לדוד).
3 Es ist bekannt, dass sie in sich / die Flamme des Brandes trägt.
4 Denn ihr Fels und ihre Hoffnung / ist lange fern geblieben
(הרבה הנדוד).
- Gürtel: 5 Nach Ihm verlangte sie, indem sie das Gesetz aufschrieb,
und in ihren Augapfel und Pupille grub sie ihren Geliebten ein.
- (2) 6 Und wie lange noch soll / mit abgeschnittenem Flügel sein
7 Deine Taube, zertreten / von den Feinden, Gott,
8 mein Geliebter, wie kann sie verstossen / sein von ihrem Nest?
- Gürtel: 9 So sehr begehrt sie nach der Aue, die sie verlassen hat,
und nun siehe, im Land der Wüste (ערבות) liegt sie!
- (3) 10 Die Türen zu ihren Freuden / sind vor ihr verschlossen.
11 In ihrem Herzen das Getöse der Zerstörung / dröhnt und wird
immer schlimmer,
12 bring ihr schnell die Tröstungen, von denen einst die Rede war!
- Gürtel: 13 Die Freude ist untergegangen (ערבה): Deine Tora, die angenehme
(ערבה), musste auf die Strassen hinausgehen, als die Sonne unterging.
- (4) 14 „Teure Tochter, / steh auf, sitz,
15 du Schöne, Licht ist über dir, Tochter des Glanzes,
16 das Schiff hat übergesetzt, du bist nicht mehr in Gefangenschaft,
- Gürtel: 17 denn alle Wasser von Sheva und Seva können nicht die Liebe
auslöschen.“

²⁹ Kallir, *Silluq* der *Qedushta le-ḥatan*: „Wenn Ich mich offenbaren werde ... so werden Meine Tauben aus weiter Ferne zu ihrer Hochzeit fliegen“ (zit. nach EZRA FLEISCHER, שירת הקדש העברית בימי הביניים [Liturgical Poetry in the Middle Ages], Jerusalem 1975, S. 164).

—ו—	—ו—	—ו—	—ו—
יום יום סובבה	היכל דר ערבות	נפשה דאבה	יונה נאבה
תתחנן לדור להב היקוד הרפה הקרוד	הומיה בקולה כודע פי בכסלה פי צורה נכסלה		
צורה חצבה	ובאישון וכבות	על דת פתבה	5 לו התעגבה
אבר תהיה צרים, אהיה	והמתי קצוצת יונתה, רצוצת		
קנה תהיה	דודי, איך בפוצת		
הנה שכבה	ובארץ ערבות	לקנה עונה	למאר תאבה
פערה סגור יהמו יחמור לה אז נדבר	דלתי הששונים ובלבה שאונים תחיש תחכונים		10
את שאהבה	להוציא אל רחובות	שמשה ערבה - דתך פתבה	
קומי נא שבי לך! פת הצבי לא תהיה שבי	הבת היקרה יפעת לך, נהרה עברה העברה		15
את האהבה	לא יוכלו לכבות	פי כל מי שבא גם מימי סבא	

Der Piyyut ist für den Schabbat vor dem 9. Av bestimmt. Es ist ein Gürtellied mit 4 Strophen und 5 Gürteln. Der Text des 2.³⁰ und 4. Gürtels³¹ und des Schlusses ist in verschiedenem Wortlaut überliefert. Aber der Fokus des Gedichts, das Bild der Zionsfigur in ihrem Aspekt der

³⁰ Der 2. Gürtel beginnt in der Version Jardens mit לו, das ich aber gegen den Druck bei Jarden nicht mit *Shureq*, sondern mit *Cholem* punktiere. Dazu s. unten am Schluss des 4. Abschnitts.

³¹ Den 4. Gürtel habe ich nach der Version der Handschrift Ms Adler 3286 Bl. 16, übersetzt, nicht nach Jardens Druck: statt שמה „ihre Sonne“ steht dort שמחה, statt כתבה steht ערבה, statt להוציא (was metrisch zu lang ist) steht לצאת, und statt את שאהבה steht שמה ערבה.

Gemeinde Israel, die als Taube auf der Suche nach Gott und nach dem Tempel umherirrt, ist davon nicht berührt, sodass eine Interpretation der oben übersetzten Textvariante dennoch einen Sinn macht.

Das Taubenbild mit der im HL vorhandenen Konnotation der geliebten Frau ist ins Gegenteil verkehrt: sie hat abgeschnittene Flügel,³² ist vom Nest verstossen und liegt zertreten in der Wüste. Ab der 3. Strophe ist die Figur der Taube verschwunden, aber das böse Wasser der Feinde evoziert unter anderem das Wasser der Sintflut und den suchenden Flug der Taube über dem Wasser, wie ich zeigen werde.

Wo befindet sich die Taube? Laut dem 3. Gürtel liegt sie in der Wüste, voller Sehnsucht nach der Aue, die sie verlassen hat, womit Zion gemeint ist. Im 1. Gürtel aber umkreist sie voll Verlangen das Heiligtum Gottes, der „in den höchsten Höhen wohnt“. Dieses Paradox wird hervorgehoben durch die Homonymie: dasselbe Wort ערבות bedeutet „Wüste“ und „höchste Höhen“³³. Eine ähnliche paradoxe Homonymie wiederholt sich mit dem Wort ערבה im 4. Gürtel in der Bedeutung von „untergehen“ und „angenehm“.

Mit den widersprüchlichen Metaphern aus dem Bildfeld der geflügelten Taube ist die Dialektik von Ferne und Nähe der Knesset Jisrael zu ihrer Heimat Zion und zu Gott aufgebaut: Der primäre Widerspruch ist der, dass die Taube im 1. Gürtel fliegt, aber laut Strophe 2 ihre Flügel abgeschnitten sind. Ebenfalls ambivalent ist der Ort, an dem sie sich befindet: Sie ist im Exil, in der Wüste, weit weg von ihrem „Nest“ und ihrem unerreichbaren Geliebten, andererseits ist sie in Gedanken in Zion und nahe bei Ihm, indem sie immer den Tempel umkreist. Dieses Fliegen ist aber ein erfolgloses Umherirren: Die Taube, die den Tempel immer umflattert, aber nie landen kann, hängt bildlich „in der Luft“. Die Metaphorik des unruhigen Suchens und Irrrens drückt die Dialektik des Exils aus: Je weiter sie von Zion und ihrem Geliebten entfernt ist, desto mehr versetzt sie sich in Gedanken an den Ort ihrer ehemaligen Liebe und desto mehr irrt sie umher und sucht die Nähe dessen, der „im höchsten Himmel wohnt“. Klanglich ist dieser Widerspruch in der 1.

³² Diese Metapher hat wahrscheinlich Bialiks Bild der bitter weinenden Shekhina als Vogel mit gebrochenem Flügel beeinflusst (so in seinem Gedicht לבדי; CHAJIM NACHMAN BIALIK, שירים (*Poems*), with Introductions, Notes and Supplements, ed. AVNER HOLTZMAN, Tel Aviv 2004, S. 227ff.).

³³ „Der in den höchsten Höhen wohnt“ (Ps 68,5): Zu dieser Deutung von ערבות als Himmel s. Mose b. Maimon, *Moreh Nevukhim* I,70 (in der Übersetzung von FRIEDLÄNDER, S. 105-107).

Strophe in den beiden Reimwörtern *dod*, Geliebter (דוד), und *nedod*, umherirren (הרבה נדוד), hervorgehoben.

Am schärfsten ist das Paradox von Ferne und Nähe aber in der Sprechsituation ausgedrückt: Wer ist der Sprecher des Piyyuts? Die Taube, die *Knesset Jisrael*, ist ja den ganzen Piyyut hindurch stummes Objekt, über das ein anonymer Sprecher zu Gott redet, ihre Not und ihre Liebe schildernd. Aber genau bei der entsetzlichen Aussage in der 2. Strophe, wo der Sprecher zu Gott sagt „Deine Taube ist von den Feinden zertreten, mein Geliebter“, scheint sie nicht mehr als 3. Person fern und abwesend zu sein, denn die Anrede an Gott mit „mein Geliebter“ ist viel eher ihre Stimme als die des anonymen Fürbitters. „Mein Geliebter“ ist im Piyyut immer die Anrede der *Knesset Jisrael* an Gott, nie die des anonymen Sprechers. Hier scheint sie Ihm ein einziges Mal nahe zu sein, indem sie Ihn anredet, dann ist sie wieder fern, indem über sie geredet wird, bis Gott sich am Schluss wie in einer *Kharġa*³⁴ an sie wendet.

Wie wird der Umschwung von Trennung zur Vereinigung herbeigeführt? Im Verlauf des Piyyuts nimmt ihre Entfernung von Ihm und ihr Elend immer mehr zu, bis im 4. Gürtel mit dem Bild des Untergangs der Freude und der Sonne der Tiefpunkt erreicht ist: der Untergang der Sonne meint die Nacht des Exils. Das Schicksal der Tora, die auf die Strassen hinausgeht, möglicherweise als Ritus eines Fast- und Trauertages (mTaan II,1), hat auch die Konnotation des Fremdseins und Umherirrens und erinnert in der Wortwahl an die Geliebte im HL, die nachts auf den Strassen nach ihrem Geliebten sucht (HL 3,2). Der Umschwung setzt genau an diesem Tiefpunkt ein: Gott spricht, dass Er das Licht über ihr wieder aufgehen lasse und sie jetzt dank des rettenden Schiffs aus der Gefangenschaft befreit sei.

Hier taucht nun als Bild für das, was Gott und die *Knesset Jisrael* trennte, das Wasser auf, denn die Rettung der *Knesset Jisrael* aus dem Exil ist metaphorisch wie eine Überfahrt mit dem Schiff dargestellt, was trennendes Wasser impliziert. Dass Gott Israel durchs Wasser hindurch an ein sicheres Ufer hinüberbringt, ist eventuell eine Anspielung auf den Exodus. Das Wasser und die Überwindung des Wassers hat aber für das Bild der *Knesset Jisrael* als umherirrende Taube noch ein weiteres Bedeutungssegment: man wird an die Taube erinnert, die

³⁴ *Kharġa*: die umgangssprachliche (Arabisch oder Romance) Schlusszeile eines Gürtelliedes, in der die während des ganzen Liedes angesprochene stumme Geliebte ihre Einstimmung zur Liebe gibt.

„keine Ruhe fand für ihren Fuss“ (Gen 8,9), solange das Wasser der Sintflut da war. Sowie die irrende Taube nach der Flut schliesslich doch landen kann und Noah mit dem Ölblatt das Zeichen der Rettung bringt, so wird sie hier umgekehrt von Gott gerettet, der ihr die Überwindung des trennenden Wassers (Bild des Exils) und eine „Landung“ ermöglicht. Das Wasser ist auch im Kontext der Panegyrik und der Liebeslieder das böse, trennende und gefährliche Element³⁵. Einen weiteren, wieder biblischen Aspekt des trennenden Wassers bringt der Schlusssatz des Piyyuts mit dem anzitierten Vers aus HL 8,7: „viele Wasser können die Liebe nicht löschen“.

Das „viele Wasser“ wird in ShirR VIII,7 als das „Wasser der feindlichen Völker“ gedeutet, hier als das Wasser von Sheva und Seva. Warum ausgerechnet Sheva und Seva? Diese Namen kommen an der betreffenden Midraschstelle nicht vor, aber sie bestätigen, dass ein Aspekt des Wassers, das die *Knesset Jisrael* überwindet, tatsächlich das Wasser der Sintflut respektive Wasser des Noah sein kann: Sheva und Seva sind nämlich in Gen 10,7 als Nachkommen von Kusch, des Enkels von Noah, genannt. Das Wasser von Sheva und Seva ist nicht nur eine Metapher für das Trennende des Exils, sondern drückt als Wortspiel im Hebräischen fast dasselbe aus wie das Wasser der Gefangenschaft, des *shevi*: Denn *Sheva* (שבא) klingt an das Wort *shevi* (שבי) „Gefangenschaft“ an, das in der vorhergehenden Zeile steht; beide Wörter sind endbetont.

Das Wasser, das die Liebenden im Freundschafts- und Liebeslied trennt und das die *Knesset Jisrael* von Gott trennt, bekommt aber wegen der Anspielung auf HL 8,7 einen weiteren Aspekt: es ist nicht das Schicksal wie in der weltlichen Poesie, das die Partner trennt, sondern es ist das metaphorische Wasser der persönlichen Feinde beider Liebenden³⁶, die dem Liebespaar übel gesinnt sind und dessen gemeinsame

³⁵ Z.B. Mose b. Esra (ed. BRODY) Freundschaftslied Nr. 66 Z. 28: „Ich begehrte, mit ihm zu reden, aber das Meer des Fernseins / Weggehens (ים נדוד) ist stürmisch, und wer kann seine Wellen beruhigen?“ Jehuda Halevi (ed. BRODY) *מה לך צביה*, Bd. II Nr. 4 Z. 7: „Sowie deine Gestalt in meinem Traum hindurchzieht, so möchte ich in deinen Träumen hindurchziehen. Zwischen dir und mir wogt ein Meer von Tränen.“ Vergleichbar mit dem Meer ist im Piyyut Nr. 163 von Shlomo b. Gabirol (hier zit. nach *גבירול אבן שלמה*, ed. D. JARDEN, 2 Bde, Jerusalem 1971/1972) der Sumpf, in dem das Schiff der *Knesset Jisrael* stecken bleibt, „und keinen Ruderer gibt es, der es herauszieht“. Vgl. auch Mose b. Esra (ed. BRODY) Freundschaftslied Nr. 91 Z. 7: „Ich giesse vom Blut meiner Tränen Ströme aus, so dass kein Segler sie überqueren kann.“

³⁶ Die Liebenden müssen sich gegen gemeinsame Feinde wehren: s. Abra-

Liebe auslöschen wollen. Der Vers HL 8,7, der im HL als Liebesbekenntnis der Frau gesagt wird, wird nun hier Gott in den Mund gelegt.³⁷ Der Vers bekommt dadurch eine neue Perspektive: Gott schliesst sich gleichsam ihrer Aussage im HL an, sodass das Feuer der Liebe nun auch Seine Liebe zur *Knesset Jisrael* meint, zu der Er sich wie in einer *Khargā* am Schluss des Piyyuts bekennt.

Die Stossrichtung des Piyyuts zielt natürlich, wie es für eine *Ahava*³⁸ üblich ist, von der Trennung und vom Fernsein zur Vereinigung. Überblicken wir nochmals den ganzen Piyyut, so beginnt er mit Bildern, die eventuell implizieren, dass das Exil für die „Taube“ eine Strafe bedeutet, die Gott über sie verhängt hat: Gott hat „das Fernbleiben ausgedehnt“, sie ist nun „mit abgeschnittenem Flügel“ in der Wüste, „von den Feinden zertreten“ und „vom Nest verstossen“. Das Schlussbild hingegen stellt das Exil Israels im Nachhinein als Schicksal einer Liebenden dar, die umherirrt auf der Suche nach Gott, ihrem Geliebten, und schliesslich von Ihm vor der Bosheit der Feinde gerettet wird.

Das Exil wird also innerhalb des Piyyuts umgedeutet und die Frage, warum Israel im Exil ist, wird ganz neu gesehen:

Die traditionelle Antwort auf das „Warum“ lautet ja מִפְּנֵי חַטֵּאֵינוּ גְּלִינוּ („wegen unserer Sünden sind wir aus unserm Land verstossen“).³⁹ Hier im Piyyut aber entsprechen Gott und Israel am Schluss einem Liebespaar, das wie in der damaligen Liebespoesie gemeinsam gegen die Feinde der Liebe – Hasser und Kritiker – ihre Liebe bewahrt haben.

Aus der Perspektive des Schlussbildes erscheint nun auch der Schmerz der Taube, der in den ersten drei Strophen beschrieben wird, doppeldeutig: einerseits wird die Taube von den Feinden verletzt, nachdem sie ins Exil verstossen wurde, andererseits leidet sie die Qualen einer Liebenden, die von ihrem Geliebten getrennt ist, und der Text verschweigt, warum Er sich von ihr getrennt hat. Dass Trennungen von Freunden nicht begründet werden, ist im Plot der Freundschaftslieder die übliche Situation: die Trennung wird dort jeweils als ein nicht be-

ham b. Esra Nr. 139 (*The Religious Poems of Abraham b. Esra, Critical Edition with Introduction and Commentary*, ed. I. LEVIN, 2 Bde, Jerusalem²1998).

³⁷ Derselbe Vers steht auch als Schlusssatz der *Knesset Jisrael* in Jehuda Halevi Nr. 330.

³⁸ Gattungsbegriff für Piyyutim, die die Beracha *Ahava*, die vor dem *Shma^c Jisrael* gesagt wird, poetisch bearbeiten.

³⁹ Im Mussafgebet zu Rosch haSchana, Jom Kippur, Pessach, Schawuot und Sukkot. Diese Sicht des Exils beruht auf der Darstellung in Ez 39,23.

gründbarer, vom Verlassenen unverschuldeter Schicksalsschlag angesehen. Weil nun auch in Piyyut Nr. 206 von Jehuda Halevi gemäss dem hier abgedruckten Text die Frage nach einer Schuld Zions als Grund für die Trennung gar nicht aufkommt, weist der Piyyut in doppelter Hinsicht eine neue Deutung der Exilsproblematik auf:

1) Das Umherirren der Zionsgestalt im Exil muss nicht als Flucht vor Feinden verstanden werden, sondern kann auch eine Suche nach Gott sein wie die Suche nach dem Freund in den Lob- und Freundschaftsliedern.

2) Ebenso kann nach dem Muster der unverschuldeten Trennung von Freunden in diesen panegyrischen Liedern die Schuldfrage Zions im Piyyut offen bleiben.⁴⁰

Gerade in diesem 2. Punkt, bei der Frage nach der Schuld Zions, gibt es nun aber eine Textvariante, die im 2. Gürtel des Piyyuts genau das Gegenteil aussagt. Welche der Versionen überlieferungsgeschichtlich die bessere ist, kann erst entschieden werden, wenn es endlich eine wissenschaftliche Ausgabe der Piyyutim von Jehuda Halevi gibt.⁴¹ Aber der Vollständigkeit halber soll der andere Wortlaut des 2. Gürtels doch kurz erwähnt werden.⁴²

4. Anhang: Wichtige andere Textvarianten

Ich habe den Piyyut oben bis auf den 4. Gürtel⁴³ gemäss dem bei Jarden abgedruckten Text übersetzt, habe aber seine Punktierung von לָלֹא zu Be-

⁴⁰ Nur in wenigen Piyyutim wird die Schuld ganz ausgeklammert. Die Mehrzahl verbindet das neue Motiv des Umherirens der Zionsfigur auf der Suche nach dem Geliebten mit dem traditionellen Schuldbekennnis.

⁴¹ Laut Auskunft von Shulamit Elizur (sie leitet das *Ezra Fleischer Institute for Research of Hebrew Poetry in the Genizah – the National Academy of Sciences* in Jerusalem und ist Herausgeberin klassischer *Paytanim*, Dichter) arbeitet Josef Yahalom, Jerusalem (sein Forschungsgebiet ist auch die klassische, aber vor allem spanische Epoche des Piyyuts unter Einbezug des jeweiligen geistes- und sozialgeschichtlichen Hintergrunds) an einer wissenschaftlichen Ausgabe der weltlichen Lieder Jehuda Halevis. Für die Piyyutim Jehuda Halevis gibt es Vorarbeiten von EZRA FLEISCHER, חומרים ועיונים לקראת יהודים הלוי' מהדורה עתידית של שירי ר (Materialien und Studien im Blick auf eine zukünftige Ausgabe der Lieder von R. Jehuda Halevi), in: *Asufot - Sefer Shana le-Madda'e ha-Yahadut shel Yad ha-Rav Nissim* 5 (1991), S. 103- 181.

⁴² Ausser dem 2. Gürtel ist auch die Z. 13, der 4. Gürtel, in zwei Versionen überliefert. Wie schon angemerkt, habe ich dort die Version des Ms Adler 3286 Bl. 16 übernommen. Ebenfalls teilweise, soweit lesbar, hat dieses Ms auch für die Zeilen 14-16 eine andere Version. Auf all diese Varianten gehe ich aber nicht ein, da sie mein Thema nicht wesentlich berühren.

⁴³ s. obige Anmerkung.

ginn des 2. Gürtels nicht übernommen (dazu s. u. Punkt 4). Seine Version beruht auf der Ausgabe Davidsons aufgrund der Handschrift Ms Parma, Sammlung De Rossi 1192, p. 177.⁴⁴ Eine Handschrift der Kairoer Geniza (Ms Adler 3286 Bl. 16) hat nun aber andere Lesarten:

(1) Der 2. Gürtel beginnt mit לָהּ (ihr) statt לוֹ (ihm). Dies wirkt sich auf die vorgehende Zeile in der 1. Strophe aus, die in dieser Version so übersetzt werden muss:

Zeile 4 Denn ihr Fels und ihre Hoffnung hat lange ausdehnen lassen ihr
Zeile 5 für sie (לָהּ), d. h. Er hat sie lange umherirren lassen. [Umherirren

Diese Lesart ist ebenso möglich wie die Lesart nach der bei Davidson und Jarden abgedruckten Version: „Er hat Sein Fernbleiben ausgedehnt“. *Nedod* hat, wie oben erklärt, beide Aspekte, die des Fernbleibens, der Trennung, und die des Umherirrens.

(2) In der Version des Ms Adler verändert sich nun aber durch den Wegfall des Pronomens Ihm (לוֹ) auch die Bedeutung des Wortes „sie hatte Lust“ (הַתְּעַגְבָּה) in der 5. Zeile: das Objekt der Lust ist nicht mehr Gott (an Ihm לוֹ hatte sie Lust) wie in der Version von Davidson, sondern „sie hatte Lust am (עַל) Gesetz, das sie schrieb“. Die Bedeutung dieses Satzes muss nun aber negativ sein, weil er den Grund angibt, warum Er ihr das Umherirren ausgedehnt hat. Folglich ist das Gesetz, das sie schrieb, in der Version des Ms Adler nicht als Sein Gesetz aufzufassen, sondern als Gesetz, das sie sich offenbar selbst geschrieben hat in der prägnanten Bedeutung von „sie befolgte ihre eigenen Gesetze und nicht die von Gott“. Diese Version ist rein sprachlich gesehen deswegen besser, weil „Lusthaben an etwas“ biblisch (Ez 23,5.7) und auch bei Shlomo b. Gabirol mit עַל und nicht mit der Präposition לִּי verbunden wird.⁴⁵

(3) Der 2. Gürtel ist in der Version des Ms Adler im Unterschied zu Davidsons Version also eine Kritik an Israel, die Zeile ist mit Zeile 4 zusammen folgendermassen zu übersetzen:

Zeile 4 Denn ihr Fels und ihre Hoffnung / hat lange umherirren lasse

⁴⁴ Dies schliesse ich aus dem Abdruck des Liedes (mit Kurzkommentar) bei EPHRAIM HAZAN, הפיוט "יונה נכאבה" לרבי יהודה הלוי, in: *Sinai* 80 (1977), S. 10-13), der genau dem Text in Jardens Ausgabe entspricht. Einzig die Punktierung des Wortes zu Beginn des 2. Gürtels ist anders: Jarden liest לוֹ, Hazan לוֹ.

⁴⁵ Auf dieses Problem wies mich Shulamit Elizur hin, Ez 23,5.7 zitierend: „Sie hat Lust nach ihren Liebhabern“: das Verb עַגַב steht im pa'al mit עַל verbunden. Shlomo b. Gabirol verwendet es auch im hitpa'el, aber ebenfalls mit עַל verbunden (lt. Wörterbuch von Eliezer Ben-Yehuda).

Zeile 5 sie (לה), weil sie Lust hatte am Gesetz, das sie geschrieben hatte, und mit ihrem Augapfel und Pupille (באישון ובבות) hohlte sie Brunnen aus.

Der Wortlaut der 5. Zeile ist auf Hebräisch:

לה כי עגבה על דת כתבה באישון ובבות בורות הצבה

Die Lesung ist bis auf das undeutliche Beth bei בורות dank der Mithilfe von Prof. Shulamit Elizur gesichert, aber die Bedeutung ist dennoch nur schwer verständlich. Nach ihrer Vermutung spielt der Vers auf Jer 2,13⁴⁶ an, sodass das Aushöhlen der Brunnen, als leere Brunnen aufgefasst, eventuell wieder das selbstherrliche Aufschreiben fremder Gesetze meint. Die Wörter „Augapfel und Pupille“ können als Blick⁴⁷ verstanden werden und gemäss Ez 23,5.7 den lüsternen Blick Israels auf andere Gesetze oder Religionen meinen.

4) Jarden punktiert das לו in der 5. Zeile mit *Shureq*, sodass der Sinn ist: „Hätte sie doch Lust gehabt am Gesetz, das sie aufschrieb.“ Weiter interpretiert er das Wort צורה (ה mit *Mappiq*) nicht als „ihr Fels“, also Gott, sondern sieht es als spezielle Form des Wortes „ihre Gestalt“ (צורה statt צורתה) an⁴⁸. Nach Jarden bedeutet der Vers also in Anspielung auf Dtn 32,10 „Er (Gott) hütete ihn (das Volk) wie Seinen Augapfel (אישון (עינו))“: „Hätte sie doch ihre Lust gehabt am Gesetz, das sie geschrieben hatte, und daran, dass ihre Gestalt als Augapfel (Gottes) geformt war (wörtlich: gehauen war).“⁴⁹ Ich ziehe hier aber, wie meine Übersetzung des Piyyuts zeigt, die Interpretation von Hazan⁵⁰ vor: „sie hat Ihn in ihren Augapfel eingegraben“, weil dies ohne die Konjektur von צורה als „ihre Gestalt“ auskommt, und zweitens ist das Wohnen des Geliebten im Auge oder Herzen der Liebenden ein Topos der Liebespoesie.⁵¹

⁴⁶ Jer 2,13 „Zwei Übel hat Mein Volk gemacht: sie verliessen Mich, die Quelle lebendigen Wassers, um sich Brunnen zu graben, zerbrochene Brunnen, die das Wasser nicht halten.“

⁴⁷ Auge im Sinn von „Blick“ ist, wie ich gesehen habe, möglich: z.B. braucht Mose b. Esra (ed. BRODY) Nr. 185 Z. 18, den Ausdruck „Die Blüten (auf den Wangen des Geliebten) mit dem Augapfel pflücken (ביד אישון)“ (ähnlich in Nr. 179 Z. 4).

⁴⁸ Er verweist für die ungewöhnliche Form auf Ps 49,16 und auf den Kommentar von Saadja Gaon, man müsse dort צורם als צורתם lesen.

⁴⁹ Das andere Wort für Augapfel/Pupille (בבת עין), das Jehuda Halevi im Plural braucht, stammt aus Sach 2,12.

⁵⁰ So in seinem Kurzkomentar zum Piyyut (*Sinai* 80 [1977], S. 10-13).

⁵¹ Mose b. Esra (ed. BRODY) Nr. 74 Z. 4 und Nr. 7 Z. 4 (dort in der Anmerkung Belegstellensammlung).