

Zur

Kenntniß der neuhebräischen
religiösen Poesie.



Ein Beitrag zur Literaturgeschichte, nebst hebräischen
Beilagen

von

Leopold Dukes.

Frankfurt am Main.

Gedruckt in der Bach'schen Buch- und Steindruckerei.

1842.

Associação Cultural

Associação Cultural

Associação Cultural

Associação Cultural

V o r w o r t.

Es ist eine alte Sitte die Momente der Geschichte an große Ereignisse, welche bedeutende Kraftanstrengung gekostet und sich äußerlich weithin bemerklich machten, anzureihen. Es ist dies die äußere Geschichte. Es giebt aber auch eine innere Geschichte, welche die Thaten in der Welt des Gedankens zu verzeichnen hat. Reihen sich die äußern Momente der Geschichte an geschlagene Schlachten, an geschlossene Verträge u. s. f. so bilden Bücher und Aussprüche großer Männer, welche auf der Höhe der Menschheit standen, die innere Chronologie der geistigen Entwicklung, wornach die Jubeljahre der Menschheit zu zählen sind.

Die Geschichte der Israeliten ihrer äußern Erscheinung nach ist ein großes Golgatha, welches zeitlich und räumlich die größtmöglichen Strecken ausfüllt. Leichesteine über verkümmerte Generationen, sind die Ruhepunkte, worauf das Auge des Forschers weilt. Ein trauriger Anblick. — Aber auch die Israeliten haben eine innere Geschichte, auch sie haben Mannigfaltiges gedacht und empfunden, und diese geistige Thätigkeit ihrer begabtesten Geister sind in ihren Werken niedergelegt.

Die Betrachtung dieser Werke, die geschichtliche Auffassung und Ordnung aller dieser Bestrebungen, würde zu gar manchen Dingen nütze sein, die einen allgemeinen und speciellen Nutzen gewähren könnten. Es wäre eine allgemeine Ergänzung zur Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes überhaupt, eben so interessant als belehrend, zu sehen, wie gewisse Ideen in der Menschheit ihren Kreislauf nehmen und durch Zeit und Umstände ihre eigenthümliche Gestalt erhalten. Es würde ferner einen tiefern Blick in das innere Leben einer Glaubensgesellschaft thun lassen, welche seit Jahrtausenden das Unglück hat, daß man ihr ihr Daseyn nicht verzeihen wollte. Für die Israeliten selbst wäre es von der größten Wichtigkeit, ihre eigene Literatur übersehen zu können und die Ursachen ihrer Fort- und Rückschritte in verschiedenen Zeiten und Ländern durch Selbstanschauung kennen zu lernen. Das Urtheil, welches bis jetzt wie die Kenntniß der Literatur nur fragmentarisch ist, würde dadurch an Vollständigkeit gewinnen und gar manches, welches bis jetzt ganz rathlos und schwankend betrachtet wurde, würde sich dadurch eine andere Betrachtungsweise erringen. Der oft übersehene Unterschied zwischen philosophischer und historischer Begründung, welche Momente in der Geschichte der Menschheit nicht immer friedlich nebeneinander, sondern öfter feindlich sich gegenüberstehen, würde dadurch klar hervortreten, wodurch viele schiefe Urtheile verschwinden müßten.

Die Neuzeit, in welcher geschichtliche Forschungen aller Art sich einen breiten Boden gewannen, hat in

der jüdischen Welt ebenfalls, wie in vielen andern Dingen, ihre Einflüsse geltend gemacht. Man sah einige historische Forschungen auftauchen, welche aller Beachtung werth sind. Die Namen Kappoport und Zunz sind es, um welche sich alle historische Thätigkeit in der jüdischen Welt gruppirt. Vereinzelte Untersuchungen, Nachweisungen und Mittheilungen aller Art lieferten auch die seit einigen Jahren erscheinenden periodischen Schriften. Trotz dieser einzelnen Arbeiten fehlt noch gar viel. Eine allgemeine Geschichte der neuhebräischen Literatur ist jetzt ein dringendes Bedürfnis, und auch eine schlechte hätte man Ursache freundlichst zu begrüßen. Ein solches Werk ist bis jetzt nicht erschienen. Daß dies bis jetzt nicht geschah ist in mannigfachen in einander eingreifenden Verhältnissen begründet, deren Auseinandersetzung leicht zu einer Abhandlung anwachsen könnte. Daß aber solche Verhältnisse obwalten, ist sehr beklagenswerth.

Der Verfasser dieser Blätter welcher seit Jahren die Geschichte der Liturgie in ihren innerlichen und formellen Erscheinungen sich zur Aufgabe machte, und welcher — im Vorbeigehen sei es gesagt — sich jetzt durch dieselben das literarische „Dreikinderrecht“ erwirbt, hält es für nothwendig für den Leser sowohl als für künftige Beurtheiler dieser Blätter einige Worte zur Verständigung voranzuschicken.

Der Gegenstand dem diese Blätter gewidmet sind, wurde bis jetzt nie in seinem ganzen Zusammenhange betrachtet. Specielle Vorarbeiten fehlten ganz und allgemeine

waren nur in geringer Anzahl vorhanden. Das Unternehmen gehört literarisch betrachtet zu den sehr schwierigen. Denn eine gute Geschichte der Liturgie ist zugleich eine Geschichte der Dogmatik und Philosophie. Die Dogmatik ist der Boden worin alle Liturgie wurzelt, die Philosophie tritt vermittelnd hinzu. Da aber eine Geschichte der jüdischen Philosophie und Dogmatik bis jetzt nicht existiren, da die Quellen kaum gesichtet sind, so mußte jede aus diesen Fächern hiehergehörige Notiz aus den Quellen selbst geholt werden, welches die Arbeit sehr erschwert. Diese allgemeinen literarischen Schwierigkeiten theilen wir mit allen Bearbeitern jüdischer Literatur. Manche dieser Schwierigkeiten haben wir durch mehrjähriges Sammeln überwunden.

Aber eine Schwierigkeit anderer Art, außerhalb der Literatur liegend, haben wir bis jetzt nicht überwinden können. Wir haben jetzt so wie bei frühern Gelegenheiten, das Mißverhältniß, welches zwischen dem uns zu Gebote stehenden literarischen Material und den äußern Mitteln stattfindet schwer zu beklagen. Dieses Mißverhältniß wirkte jetzt sehr hemmend, da die allgemeinsten Momente in ihrem größtmöglichen Umfang gegeben werden sollten, und obwohl Ausführungen aller Art literarisch erheischt wurden, gebot anderseits die Nothwendigkeit die größte Kürze. Rechts und links mußte daher gar Vieles unerörtert bleiben, manches konnte nur in größter Kürze angedeutet werden, manches mußte für jetzt gänzlich bei Seite gelegt werden. Der Text, die Notizen, die hebräischen Beilagen, alle litten unter der Schere des Verfassers selbst.

Diese mißlichen Umstände wirkten auch auf die Form dieser Blätter nicht sehr vortheilhaft.

Der Character dieser Blätter ist rein literaturhistorisch, die Heraushebung der practischen Seiten, welche eine derartige Entwicklung darbietet, ist andern, welche durch ihre Stellung mehr Beruf dazu haben, gerne überlassen. Verschiedene philosophische und dogmatische Begriffe werden erst bei einer andern Gelegenheit, in ihrem organischen Zusammenhang geschichtlich entwickelt werden können.

Frankfurt a. M. im August 1842.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erstes Hauptstück.

Gebete im Talmud, Seite 1. — Gebete in der geonäischen Periode, 5. — Ursprung der Piutim, 6. — Verbreitung und Kreislauf derselben, 11. — Kreislauf derselben, 12. — Einflüsse, welche bei der Bildung derselben wirksam waren, 16. — Rückwirkung der Piutim auf die Literatur der Israeliten, 29. — Benennungen der Piutim, 31.

Zweites Hauptstück.

Inhalt und Arten der Piutim, Seite 39. — Gedichte nationalen Inhalts. — Piutim didactischen Inhalts, 42. — Asharoth, 43. — Einzelne versifizierte Gebote, 45. — Halachitische Tempelerinnerungen. — Seder Akwoda, 47. — Seder Tamid, 50. — Piutim dogmatischen Inhalts, 51. — Historische Piutim, 55. — Piutim biblisch-historischen Inhalts, 56. — Opferung Isaaks, 57. — Auszug aus Aegypten, 58. — Ertheilung des Gesetzes, 59. — Moses Tod, 60. — Geschichte des Jona, 61. — Purim, ebend. — Das Lampenfest, 62. — Historische Gedichte tragischen Inhalts, 63. — Die zehn Martyrer, 66. — Die Frau mit den sieben Kindern, 67. — Syrische Piutim, 68. — Ehrenpreis Jerusalems, 69. — Sehnsucht nach Befreiung, 72. — Elias Lieder, 78. — Allegorie, 80. — Piutim allgemeinen Inhalts, 83. — Die Ermahnung, 84. — Ursprüngliche Reinheit der Seele, 94. — Vergänglichkeit des Lebens, 96. — Künftiges Gericht, 98. — Sündenbekenntniß, 100. — Hymne, 102. Dfan, 107.

Drittes Hauptstück.

Ursprung des Musikstils, Seite 112. — Wesen desselben, 116. — Entwicklung desselben, 118. — Geschichtliches desselben, 131. — Noten und Belege, 136. — Hebräische Beilagen, 157.

Verzeichniß

der

Herren Subscribenten.

Altona.

Herr Dr. Steinheim.

Amsterdam.

Herr S. P. Daniells.

„ S. Mulder, Inspektor der israel. Schulen.

Berlin.

Herr Dr. Junz, Director des israel. Seminars.

Bingen.

Herr Dr. Sobernheim, Rabbiner.

„ Sigismund Friedberg.

Breslau.

Herr B. Bloch.

„ Jonas Fränkel.

„ M. Friedenthal.

„ Dr. A. Geiger Rabbiner.

„ A. Gerstenberg.

„ Dr. Günsburg.

„ Sigmund Heß.

„ H. Joachimsohn.

„ L. Lasker.

Herr Jonas Kemp.

„ H. Lust.

„ S. Nissen.

„ H. Rubensohn.

„ B. L. Schweiger.

„ N. Sington.

Darmstadt.

Herr Dr. Auerbach, Rabbiner.

„ Flehinger, Religionslehrer.

Detmold.

Herr Treuenfels, Cand. der jüdischen Theologie.

Frankfurt a. M.

Herr B. M. Adler.

„ J. S. Adler.

„ M. Beyfus.

„ B. M. Bonn.

„ P. A. Cohn.

„ J. Doctor.

„ Leopold Doctor.

„ Dr. jur. Ellisen.

„ Dr. med. Emden.

„ A. M. Fulb.

Herr G. L. Geß.
 " M. L. Geß.
 " H. Geiger.
 " B. H. Goldschmid.
 " H. H. Goldschmid.
 " J. Goldschmid.
 " M. B. Goldschmid.
 " Nathan Goldschmid.
 " M. Haarbleicher.
 " Dr. Heß.
 " J. Johlsohn.
 " Dr. Jost.
 " Eduard Kann.
 " Jakob Hirsch Kann.
 " Philipp Kann.
 " Z. Königswärth.
 " K. S. Kirchheim.
 " Dr. Kreuzenach.
 " Dr. G. H. Lippmann.
 " Dr. jur. S. Maas.
 " Adolph Maas.
 " Dr. Mollitor.
 " Raphael Moses.
 " Dr. Neukirch.
 " B. Niederhofheim.
 " de la Penna.
 " Baron A. M. v. Rothschild.
 " Dr. S. Scheyer.
 " S. Schnapper.
 " Dr. med. Schwarzschild.
 " J. Speyer.
 " Dr. Weil.

Hamburg.

Herr A. Auerbach.
 " John Beit.
 " Dr. med. M. A. Cohn.
 " Eduard Cohn, Lehrer.
 " L. Dellbanko.
 " A. Dyrenfurth.
 " Dr. M. Fränkel.
 " Martin Fränkel.
 " Dr. Frankfurter, Prediger im
 israel. Tempel.
 " Dr. med. Gerson.
 " M. Goldschmid.
 Mad. Gobert.

Herr M. B. Goldschmid.
 " M. M. Haarbleicher.
 " Dr. med. Hahn.
 " J. A. v. Halle.
 " Elias Heine.
 " Gustav Herz.
 " J. M. Hirsch.
 " Dr. S. L. Hoffmann.
 " Horwitz.
 " J. Jessel.
 " Dr. M. J. Isler.
 " Elkan Jonas.
 " S. Israel.
 " Dr. Kley, Director der israel.
 Freischule.

Madame Lorette Leo, geb. Berend.

Herr Samuel Lewy.

" Julius Lazarus.
 " Jacob Liben.
 " Z. H. May.
 " Simon May.
 " M. J. Michel.
 " E. Michaelis.
 " L. B. Mayer.
 " P. Nathan.
 " Jacob Oppenheim.
 " J. P. Ree.
 " Dr. G. Riesser.
 " Siegmund Robinon.
 " A. Saalfeld.
 " Dr. G. Salomon, Prediger im
 israel. Tempel.
 " Dr. med. H. Salomon.
 " Dr. med. M. G. Salomon.

Mad. Sophie Warburg.

Herr Dr. jur. M. Wolfson.

" Dr. med. Una.
 " N. N.
 " N. N.

Hannover.

Herr Dr. Adler, Rabbiner.
 " Adolph Berend.
 " K. Berend.
 " J. Berend.
 " A. Cohen.

Herr Dr. jur. M. Cohen.
" Sal. Cohen.
Mad. Lea Cohen, geb. Sampson.
Herr Simon Coppel.
" L. Coppel.
" S. Frensdorf, Oberlehrer der
israel. Schule.
" J. Jacobsohn.
" Adolph Maier.
" S. Meyer, Candidat der jüdi-
schen Theologie.
" J. Simon.
" J. E. Simon.

Heidelberg.

Herr Sigm. Homburger, med. cand.

Karlsruhe.

Der großherzogliche israel. Oberrath.
Herr L. E. Ettlinger.
" M. Westheimer, Pädagog.
" B. Willstädter. " "

Raubheim.

Herr M. Sänger, Cand. der jüd.
Theologie.

Leipzig.

Herr Dr. Julius Fürst, Privat-
docent. 10 Exempl.

London.

Sir Moses Montefiori. F. R. S. 10 Ex.
Mylady Montifiori. 6 Ex.
Herr Maier Joseph.
" Dr. Löwe, Orientalist Seiner
Königl. Hoheit des Her-
zogs v. Suffer. 2 Ex.

Mainz.

Herr Dr. Gahn, Religionslehrer.
" J. Nachmann.

Herr M. M. Stirn.
" Sal. Süßkind, Cand. der jüd.
Theologie.

Manheim.

Herr Berlin.
" Dr. jur. Eller.
" G. Hirschhorn.
" J. Hohenemser.
" Dr. jur. Ladenburg.
" H. Ladenburg.
" Samson Otterburg.
" H. Wagner, Klausrabbiner.

München.

Herr H. Aub, Rabbiner.
" Netre.

Oberdorf.

Herr S. L. u. Schwabacher, Cand.
der jüd. Theologie.

Offenbach.

Herr Dr. Formstecher, Rabbiner.

Posen.

Herr Susmann. 3 Exempl.

Schwerin.

Herr Dr. Holdheim, Rabbiner.

Seesen.

Herr Dr. Wohlwill, Director der
israelitischen Schule.

Stuttgardt.

Die königliche israelitische Ober-
Kirchenbehörde.

Herr M. Benedict.
" J. v. Kaulla.
Comerzienrätthin Kaulla.
Herr Leopold Kaulla, Rechtscon-
sulent. 3 Exempl.
" Rudolph Kaulla. 3 Exempl.
" Sal. Mayer Kaulla.
" Hofagent Sal. Jacob Kaulla.
" J. Löwenstein.
" M. Pfeifer, Hofrath. 2 Exempl.
" Kollegial-Assessor Dr. Weil.

Tübingen.

Herr Professor Dr. H. Ewald, Rit-
ter 2c. 2c.

Worms.

Herr Dr. Adler, Religionslehrer.
" B. Cahn.
" Moses Fulda.
" C. Schneider.

Erstes Hauptstück.

1. Gebete im Talmud.

An die Psalmen — welche alle Beziehungen des Menschen sowohl als des Israeliten zu Gott aussprechen, die wahrscheinlich frühzeitig schon zum allgemeinen gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt wurden, und wovon manche derselben der Talmud besonders empfohlen hat — schlossen sich nach einer Reihe von Jahrhunderten, über deren geistiges Leben die Geschichte uns leider wenig Auskunft gegeben hat, einzelne bestimmte Gebete an zum täglichen Gebrauch. Die erste Zeit des zweiten Tempels hat nach talmudischen Ueberlieferungen bereits einige solche Gebete gehabt, welche aber nicht auf uns gekommen sind. Alles was von Gebeten des zweiten Tempels uns bekannt geworden ist, beschränkt sich bloß auf einige Stücke des Hohenpriesters, die derselbe am Versöhnungstage (כפורים) beim Gottesdienste im Tempel verrichtete, und von denen nicht mit Sicherheit zu bestimmen ist, ob wir sie wörtlich besitzen. Vermuthungsweise ist anzunehmen, daß ein Theil der Gebete des Hohenpriesters für den Versöhnungstag, von Simon dem Frommen, Johanan, und Ismael ben Pabi herrührten. Diese waren, nach der talmudischen Ueberlieferung, die gelehrtesten drei Hohenpriester des zweiten Tempels, und die auch am längsten functionirten. (Joma S. 9.) Eins dieser Gebete ist ein Sündenbekenntniß (ויניח), welches er im Tempel ablegen mußte. Dieses Stück ist sehr einfach und besteht bloß aus einigen Worten. Die Mischna (Joma S. 35.) hat es aufbewahrt.

Ein anderes Gebet desselben für denselben Tag, war für das Wohl der Nation bestimmt, enthielt aber auch einige Specialitäten, die Bewohner Saron's betreffend. Auch dies ist im babylonischen Talmud (Toma S. 53 b) und mit einigen Veränderungen im jerusalemischen (Toma Abschnitt 5 Halacha 2) und Bajikra rabba (Cap. 20) aufbewahrt, woraus zu entnehmen wäre, daß dieses Gebet nicht wörtlich auf uns gekommen ist. Beide Gebete sind auch in alle spätern Liturgien übergegangen, in der sogenannten Ordnung des Tempeldienstes (סדר עבודה). Aus einer andern Stelle des Talmuds scheint hervorzugehen, daß der Hohepriester zuweilen auch selbstverfaßte Gebete im Tempel vortrug. Von diesen Gebeten ist ebenfalls keins auf uns gekommen.

Zu Ende des zweiten Tempels wurden auch bestimmte Gebete fürs Volk zum täglichen Gebrauch abgefaßt, und zwar in hebräischer Sprache, welche damals zum Theil noch eine lebende war, und welche später, nach der Zerstörung des Tempels, das allgemeine Band wurde zwischen Israeliten aller Länder. Die Verfasser dieser Gebete werden im Talmud verschieden angegeben.

Die sogenannte große Synode (כנסת הגדולה) soll, nach einer Angabe, Verfasser dieser Gebete seyn; nach einer andern Ueberlieferung (Berachoth 28 b) aber soll Simon Bekuli (שמעון בפקולי), ein Zeitgenosse des alten R. Gamliel, der Verfasser derselben seyn; er soll sie in Jabne unter den Augen des R. Gamliel verfertigt haben, oder wie der Talmud sich selbst emendirt, sie waren vergessen und er hat sie erneuert (שכחום וחורו ויסדום). Die Vorstellung von bloßer Erneuerung, eine Ansicht welche im Talmud öfter vorkommt, hat für uns ihre Schwierigkeiten; denn da die Mitglieder dieser Synode in einem Zeitraum von mehr als 120 Jahren lebten, so würde dadurch die Einheit in der Abfassung ermangeln. Es wäre besser den erwähnten Simon Bekuli für den wirklichen Verfertiger zu halten, und zwar nach allgemeinen Ideen, welche die große Synode in Umlauf setzte. Diese Gebete, wovon die Rede ist, sind die sogenannten achtzehn Segensprüche (י"ח ברכות), welche lange vor Abfassung der Mishna, nebst einigen Psalmen und andern Gebeten, den festen Punkt in der jüdischen Liturgie bildeten.

Der Talmud hat uns übrigens nur die Zahl derselben, aber nicht die Gebete selbst aufbewahrt. Die Zahl derselben ist geblieben, aber es sind verschiedene Veränderungen damit vorgegangen. Verschiedene derselben lassen sich documentiren; so war z. B. der Schluß (שקראו לה) zur Zeit des Talmuds noch nicht ganz fest. Es scheint noch ein anderer mit den Worten (אדר המלוכה) in Gebrauch gewesen zu seyn. (Jerusalemischer Talmud Tractat Joma Abschnitt 4.) Aus derselben Stelle erhellt auch, daß das שקראו לה üblicher war, und im Talmud nicht zum täglichen Gebrauch erlaubt war, sondern nur für das Musaf des Neujahrfestes. So war ferner der Schluß des Segensspruchs השר nicht nur zur Zeit des Tempels anders als der jetzige, sondern selbst zur Zeit der Abfassung des Midrasch Baichullu war dieser ältere Schluß noch üblich. (Zunz Vorträge S. 368.)

Diese 18 Segenssprüche erschöpften alle Beziehungen der Glaubensgesellschaft zu Gott und die Wünsche derselben für die Zukunft. Die 3 ersten und letzten Segenssprüche enthielten den Preis Gottes von nationalem Standpunkt aufgefaßt, und die mittlern 12 enthielten Bitten um die Befriedigung geistiger und körperlicher Bedürfnisse. Aus den ersten 3 Segenssprüchen geht hervor, daß die Idee der Unsterblichkeit — das Postulat der practischen Vernunft — so wie auch die Idee der Auferstehung, schon damals Gemeingut des israelitischen Volkes war, welche sich aus Ezechiels Allegorie (Cap. 37.) allem Anschein nach herausgebildet, oder an dieselbe angelehnt hat. Die Sprache dieser Segenssprüche ist rein und schmucklos, ohne alle rhetorische Zuthat, wodurch sie geeignet wurden für alle faßlich zu seyn.

Die innere Ursache der Abfassung dieser Gebete ist nirgends überliefert worden, aber sie ist leicht zu finden. Es war das Bedürfniß fühlbar, allgemein gültige Gebete zu besitzen, um dadurch Einheit in die religiösen Bestrebungen der Zeit zu bringen, und einen festen Punkt für die religiöse Belehrung des Volkes zu haben. Als Vermuthung mag hier auch ausgesprochen werden, daß manche Gebete vielleicht den sogenannten Minim דימי (Abtrünnige) gegenüber, verfaßt worden seyn konnten. Diese Minim haben wir uns als Separatisten vorzustellen, welche Manchem

was damals allgemein angenommen war, ihre Protestation entgegenstellten, und ihren Ansichten wurde durch Gebete entgegenge-
arbeitet die im Munde des Volkes waren, wodurch die Discussion
darüber, in die Hände der Gelehrten gespielt wurde. Diese Er-
scheinung kann nicht befremden, denn sie wiederholt sich in allen
Religionsgesellschaften. Daß man sehr auf sie Rücksicht nahm,
erhellet aus verschiedenen Stellen des Talmuds. Es wurde Mehreres
abgeschafft z. B. das Lesen der 10 Gebote in dem Gebete, da-
mit sie nicht behaupten sollten, diese 10 Gebote allein machten das
mosaische Gesetz aus (Berachoth S. 12). Manche neue Formeln
wurden eingeführt z. B. das מן היום ועד היום , damit sie nicht
zur Annahme geneigt würden, daß es kein Jenseits gebe (Bera-
choth letzte Mischna). In den 18 Segensprüchen ist ein eigener
von Samuel abgefaßt, der eine Art Excommunication enthält,
welcher unter dem Namen ברכת המינים bekannt ist.

An diese 18 Segensprüche, von welchen Samuel einen
Auszug verfertigte, welcher auf uns gekommen ist und הבינו an-
fängt (Berachoth S. 29,) reihen sich noch einige andere Ge-
bete (Zunz a. a. D. Seite 369 f.) welche ebenfalls theils Hymne
sind, theils historische Stoffe zum Inhalt haben, welche ebenfalls
zum allgemeinen Gebrauch bestimmt wurden, und welche von
Seiten der Sprache ebenfalls rein und schmucklos waren. Bei
außerordentlichen Gelegenheiten z. B. bei Unglücksfällen wurden
auch öffentlich eigens dazu bestimmte Gebete recitirt, welche den
Character von Litaneyen haben z. B. das auch auf uns gekom-
mene und gebrauchte $\text{מי שענה לאברהם וכו'}$, welches der Talmud
(Taanith 15 a) erwähnt. Ferner das אבינו מלכנו , welches schon
R. Ekiba kannte, welches in späterer Zeit erweitert wurde und
auch jetzt in den Bußtagen (ימי תשובה) in der Synagoge recitirt
wird. Für die Fasttage (תעניתים) waren ebenfalls Gebete
bestimmt, die etwas von der Geschichte des Tages (מעין המאורע)
enthielten. Im jerusalemischen Talmud (Taanith Absch. 2 Ha-
lacha 2) ist bereits das ויני erwähnt, so wie auch das נהם
für den Jahrestag der Zerstörung Jerusalems (ט' באב), welches
sich erhalten hat und noch heute in der Synagoge an diesem
Tage recitirt wird.

Im Laufe der Zeit fühlten einige Talmudisten sich bewogen, verschiedene andere Gebete für sich zu verfertigen z. B. Rab und Samuel, welche beyde Lehrer waren an babylonischen Academien, und viele andere noch (Rappoport: Kalir Nummerung 20. Junz a. a. D. S. 373). Von einigen Talmudisten wird sogar erzählt, daß sie täglich ein neues Gebet oder einen neuen Segensspruch vortrugen. (Jerusalemischer Talmud Tractat Berachoth Abschnitt 4). Diese Talmudisten pflegten diese Gebete zu Ende der gewöhnlichen Gebete für sich zu recitiren. Manche dieser Gebete sind im Talmud sehr hoch angeschlagen. So heißt das in unsern Ritualien aufgenommene Gebet *וַיְהִי* „eine Perle,“ ohne daß es einzusehen ist, wodurch dasselbe zu diesem Ehrennamen gekommen ist. Der Inhalt dieser Gebete ist größtentheils ganz allgemeiner Natur, nur wenige davon sprechen nationale Bezüge aus. Der stylistische Werth dieser Gebete ist sehr gering. Diese Gebete nebst einigen Leichenreden (Ehrensäulen S. 3) und einigen andern kleinen Darstellungen sind die einzigen stylistischen Documente der damaligen Zeit, welche wir besitzen. Manche derselben enthalten Ideenkeime, welche eine spätere Zeit ausgebildet hat. Diese Gebete sind in dem babylonischen und jerusalemischen Talmud zerstreut, und mit den Namen ihrer Verfasser aufbewahrt, deren Bestimmung, wie es scheint, schon damals etwas unsicher war, da öfter ein und dasselbe Gebet verschiedenen Verfassern zugeschrieben wird. (vergl. Kritische Studien. Vom Rabbiner Marco Mortara. Jost's Annalen 1840 S. 209, 216, 224.)

2. Gebete in der geonäischen Periode.

In der geonäischen Periode (von 691 — 1055), wo die litterarische Thätigkeit, welche seit dem Schluße des Talmuds schlummerte wieder erwachte, wo überhaupt manches bis dorthin Schwankende, festgestellt wurde, manches Aeltere ein dauerhaftes Gepräge erhielt, und deren Einfluß überhaupt bis auf die Neuzeit reichhaltig nach wirkte, fasten mehrere Gebete festen Fuß in der jüdischen Liturgie und finden sich noch heute darin (Rappoport

Kalir Anmerkung 21). Manches jedoch blieb noch nach den Geonim schwankend, setzte sich erst viel später fest und differirte auch in verschiedenen Gemeinden z. B. die Zahl der Segensprüche am Neujahrsfest (Vergl. darüber Serachia in seinem Buche *Samaor* (בְּעַמּוּד הַמַּאֲוֵר) zu Ende Rosch haschana). Amram Gaon bar Schischna hatte sich das Verdienst erworben die Gebete zu ordnen. Er schickte sein Gebetbuch, bekannt unter dem Namen סִדְרָא דְּרַבְרַב (bei Manhig סִדְרָא דְּרַבְרַבִּי genannt) nach Spanien, von wo aus es sich sehr weit verbreitete. Der Verlust dieses Werkes ist aus vielen Rücksichten für uns sehr beklagenswerth. Auf uns sind nur die Auszüge gekommen, welche sich in Manhig, Orchoth Chajim, Kol bo, Abudraham u. a. m. befinden. Die specielle Angabe der Gebete, die dieser Periode ihren Ursprung verdanken, findet sich bei uns in den einzelnen Rubriken enthalten, weshalb sie hier übergangen sind.

Im Laufe der Zeit, noch vor dem erwähnten R. Amram, entstanden, außer den verschiedenen Bibelversen welche man in die Gebete einflocht, die theils zur Gattung der Hymne gehörten, theils auf die Schicksale der Israeliten im Allgemeinen Bezug hatten, noch verschiedene andere Gebete für die Fest- und Fasttage, welche in den täglichen Gebeten eingeschaltet wurden. Diese Gedichte, welche sich sehr merklich durch Inhalt und Form von den andern Gebeten unterschieden, hießen Piutim oder Krobeth, und ihre Verfasser wurden Peitanim genannt. (Vergl. über das Etymologische dieser Worte: Zunz Vorträge S. 380 und S. 8 unseres Werkes.)

3. Ursprung der Piutim.

Fragen wir nach der Zeit in der dieselben entstanden sind, so ist mit großer Wahrscheinlichkeit zu antworten, daß dies etwa die 2te Hälfte der geonäischen Periode sey. Im Tractat Sofrim (מִסְכַּת סוֹפְרִים), dessen Redaction, eben so wie die der andern, unter dem Namen „kleine Tractate“ (מִסְכְּתוֹת קְטָנוֹת) bekannten talmudischen Abschnitte, nicht vor den Anfang der geonäischen Periode gesetzt werden kann, und welches nach dem

Talmud die ältesten liturgischen Normen enthält, findet sich keine Spur von Piutim; eben so wenig in dem Halachoth Gedoloth (תורה גדולה), welcher um 741 abgefaßt ist. Der erwähnte Amram Gaon mag einer der ersten seyn, der diese Piutim erwähnt. Fragen wir ferner nach dem Orte ihrer Entstehung, so sind allerdings 2 Länder zu nennen in denen sie zuerst verfaßt wurden, aber nur eins dieser Länder ist mit Bestimmtheit anzugeben, nämlich Irak Arabi. Saadiah, der Repräsentant der Geonim, lebte bekanntlich in der Nähe von Bagdad. Kalirs Vaterland ist unbekannt. Nach Rapports gelehrten Vermuthungen soll er in Italien, nach andern aber in Griechenland gelebt haben. (Jost's Annalen 1841 S. 295.) Diese 2 Autoren waren die Begründer der Piutim, aus deren Schöpfung sich später zwei ganz eigenthümliche Behandlungsarten der Piutim entwickelt haben.

Kalir, welcher vor Saadiah lebte, und von demselben auch citirt wird, (Annalen a. a. D. 76.) ward in Italien, Deutschland und Frankreich sehr bekannt und diente den Peitanim dieser Länder als Vorbild. Saadiah influirte später auf die maurisch-span. Peitanim. Dazu gesellten sich noch einige andere, weiter unten zu nennende cultur-historische Momente.

Wenn wir Kalir und Saadiah als die ersten Peitanim einführten, so ist dies nicht im strengen Wortsinn zu nehmen. Der Zeit nach waren sie nicht die ersten, sie hatten Vorgänger; sie waren aber die ersten deren Namen auf uns gekommen sind, denn die Namen ihrer Vorgänger hat die Geschichte nicht aufbewahrt, und ihre Productionen geriethen durch die ihrer Nachfolger in Vergessenheit. Kalirs Vorgänger war sein Lehrer R. Janai, dessen Vaterland ebenfalls nicht bekannt ist, und dessen Name überhaupt nur sehr selten auftaucht. Alles was wir von ihm wissen ist, daß er der Verfasser eines Piut ist, welcher im deutschen Ritual für Schabbath hagadol sich befindet, anfangend אני פטרי רחמים. Von Saadiah Vorgängern ist keiner mit Namen angeführt.

Er selbst aber hat in seinem Buche Emunoth Bedeoth, die Anfänge einiger Gedichte uns aufbewahrt. Amram Gaon, welcher 50 Jahre vor ihm lebte, erwähnt ebenfalls im Allgemei-

nen schon die Piutim, ohne weder den Namen eines Peitan, noch den Anfang eines Gedichtes anzuführen.

Fragen wir nach dem innern Grunde der Entstehung dieser Piutim, so bietet sich Mannigfaches dar, wovon Manches nur vermuthungsweise ausgesprochen werden kann. Denn wir müssen gestehen, daß sich bey älteren Schriftstellern über den Ursprung derselben, nichts Historisches darüber aufgezeichnet findet, eben so wenig als von den innern Gründen der Entstehung der täglichen Gebete.

Bei dem ersten Peitanim mochte ohne Zweifel — wie früher bey den Talmudisten, welche Gebete verfertigten — innere Anregung die erste Ursache gewesen seyn, und die Piutim welche sie zur Ehre Gottes verfertigten, waren wahrscheinlich zu ihrem eignen Gebrauch bestimmt. Diese Gebete konnten dann in den Orten wo die Peitanim wohnten, leicht in die Synagoge eingeführt werden, vielleicht gar ohne Hinzuthun der Verfasser selbst. Es konnte dieser Fall um so mehr eintreten, wenn die Verfasser dieser Piutim im Rufe der Heiligkeit und der großen talmudischen Gelehrsamkeit standen, welches bey den meisten wirklich der Fall war. Manche berühmte Rabbinen, welche sich in ihren Gemeinden Autorität genug zutrauten, mochten vielleicht auch einige Piutim gleich zum Gebrauch für die Gemeinde verfertigt haben, theils um den Gottesdienst dadurch abzurunden und zu vervollständigen, so wie auch manche Belehrungen dem Volke dadurch zuzuführen; theils aber mochte durch diese Piutim bezweckt werden, den gemeinen Haufen, welchen der Müßiggang an den Festtagen zu manchen allzu weltlichen Beschäftigungen verleitete, worüber schon im Talmud geklagt wird, durch die längere Anwesenheit in der Synagoge davon abzuhalten. So heißt es im jerusalemischen Talmud: R. Jehuda hanasi sagte: „fände ich jemand der sich mir anschlöße, so hätte ich das Arbeiten an den Festtagen erlaubt. Denn die Schrift hat dieselbe nur verboten, damit man dem Studium des Gesetzes obliegen soll, und sie beschäftigen sich jetzt nur mit eiteln Dingen.“ Manche mochten sich auch dem Anhören der öffentlichen Vorträge, welche die Rabbinen an den Festtagen hielten, entziehen, und so traten

theilweise die Piutim an die Stelle derselben. Dies Alles zusammengenommen mochte auch die Ursache seyn, warum die Piutim in die Gebete selbst eingeschaltet, und so integrirende Theile der Liturgie wurden, welches sogar hier und da unter den spätern Rabbinen Veranlassung gab zu Streitigkeiten.

Ein anderer bis jetzt wenig beachteter Grund der Entstehung der Piutim, mag folgender Umstand seyn, welcher besonders bey spanischen Peitanim seine Gültigkeit haben mochte.

Die Araber nämlich hatten einen bedeutenden Ueberfluß von Liedern, welche nicht des erbaulichsten Inhalts waren und mit gewissen Melodien im Munde des Volkes circulirten. Isak Alphesi (דסק דר) erwähnt solche in seinen Responsen (No. 218). Jüdische, fromme Peitanim mögen solche Melodien auch häufig singen gehört haben, und könnten leicht auf den Gedanken gekommen seyn, den profanen Melodien heilige Lieder unterzulegen, und so die arab. Lieder aus dem Munde des Volkes zu verbannen. Daß dieses in späterer Zeit wirklich der Fall war, bezeugt Israel Megara im Vorworte zu seinem Semiroth Israel. Dem Sinne nach, lauten seine Worte daselbst wie folgt: „Der Mund der Lügner und derjenigen welche Liebeslieder singen wird verschlossen werden, wenn sie die Gedichte sehen werden für den König des Friedens (Gott), die in wohlgeordneten Reihen sein Lob besingen, und seine Macht preisen mit lieblichen Worten. Sie werden gerne den Stab der Herrlichkeit festhalten, denn man kann mit Gewißheit voraussetzen, daß niemand das Erlaubte verschmähen wird um von dem Unerlaubten Gebrauch zu machen; besonders wenn die Melodien unverändert bleiben, werden sie sich nicht in den Schlingen fremder Sprachen verstricken.“

Wirklich ist auch in diesem Buche von dem Verfasser bei jedem einzelnen seiner Gedichte, das profane Gedicht nebst dessen Melodie, nach dem das hebräische verfertigt wurde, genau angegeben. Es ist übrigens merkwürdig, daß sich in der christlichen Welt im 3ten Jahrhundert etwas Aehnliches ereignet hat (Kambach Anthologie der Kirchengesänge Th. 1 S. 46).

Zu den Rabbinen welche Piutim dichteten gesellten sich auch noch die Chasanim (Vorsänger), welche in frühern Zeiten gewöhnlich talmudisch gelehrt waren, und zum Theil rabinische Functionen ausübten. Man sah auch sehr auf ihre Gelehrsamkeit und zog einen talmudisch gelehrten einem unwissenden vor. Die Geonim haben bereits entschieden, daß gelehrte Chasanim den bloß schön singenden vorzuziehen seyen, (Mordecha Chullin Abschnitt 1) und es blieb dies wahrscheinlich recht lange Sitte. Erst später scheint dies sich verändert zu haben, und Rabenu Ascher (Responsen Hauptstück 4, No. 22) klagt sehr darüber. Diese Chasanim, welche überhaupt manchen Einfluß auf die Liturgie ausübten, verfertigten auch verschiedene Gebete. Manche derselben waren ebenfalls zu ihrem eignen Gebrauch bestimmt, und zwar in der Qualität eines Vorsängers, welches durch verschiedene Anspielungen ersichtlich ist. Im deutschen Ritual findet sich dies häufig (Rappoport: Kalir Anmerkung 24). Seltener ist dies im span. Ritual der Fall, obwohl sich hie und da ebenfalls derartige Spuren vorfinden z. B. in einem Gebet von Moses ben Esra, anfangend אָערוך מדברי דת (für den Versöhnungstag), wo folgende Stelle hieher zu ziehen ist: נטלתי רשון עי נגוהים. נפשי בער כלהם תהים „ich nahm mir die Erlaubniß von dem erleuchteten Volke, mein Inneres ist für sie alle tief bewegt“. Es muß hier noch bemerkt werden, daß man für das Neujahrfest und den Versöhnungstag, nach talmudischen Bestimmungen, gerne einen Talmudisten als Vorbeter hatte, und daß viele Talmudisten und große Rabbinen an diesen Tagen die Gebete öffentlich verrichteten als Vorsänger.

In der ältern Zeit haben die Chasanim, allem Anscheine nach, die Gebete öffentlich laut recitirt und die Gemeinde hat in stiller Andacht zugehört, so wie überhaupt am Neujahrs- und Versöhnungstage zu den Zeiten des Talmuds, nach der Meinung Einzelner, der Vorsänger für die Gemeinde betete und sie nur still zuzuhören brauchte, wenn sie nicht bewandert war in den Gebeten. (Rosch haschanah S. 34) Einige Piutim waren so eingerichtet, daß der Vorsänger und die Gemeinde Vers um Vers wechselten, oder daß die Gemeinde einen Refrain des Gedichtes

wiederholte. Einige Gebete die auf uns gekommen sind lassen dieses vermuthen z. B. das אמה מבין (Ehrensäulen S. 95) und verschiedene andere Gebete im deutschen Ritual, die noch heute so vorgetragen werden z. B. das $\text{אמר להים, מלך עליין, האמהו, כד}$, u. s. w.

Aus dem Tractat Sofrim (Abschnitt 14 §. 4) erhellt übrigens, daß man auch andere Gebete wechselweise recitirte z. B. einen Theil der Gebete der Haftora.

4. Verbreitung und Kreislauf der Piutim.

Die Verbreitung dieser Piutim mochte durch die Schüler der Rabinen, deren Ruf oft aus fernen Ländern viele Jünglinge herbeizog, ziemlich befördert worden seyn; da diese, wieder nach Hause zurückgekehrt, gewiß nicht unterlassen haben werden, die Piutim ihrer Lehrer in Abschriften zu vervielfältigen und dieselben in ihrer Heimath einzuführen. Auch wandernde Vorsänger mochten das Ihrige vielleicht beygetragen haben zur Verbreitung der Piutim, und konnten auch die Melodien derselben mit verpflanzen wo sie sich einfanden.

Schon im geonäischen Zeitalter waren die Piutim sehr verbreitet und zu bedeutendem Ansehen gelangt. Sie wurden für heilig gehalten gleich den canonischen Schriften. In den Responzen der Geonim (תשובות הגאונים) (Ausgabe Prag. No. 225) findet sich die Frage aufgeworfen: ob der Schwur bey einer solchen Gebetsammlung so zu betrachten sey, als hätte man bey der Gesezrolle selbst geschworen? und diese Frage wird bejahend beantwortet. Auch mag als Beweis dienen, wie sehr diese Gebete in Ansehen standen, daß die größten Talmudisten es nicht verschmähten, ausführliche Commentare dazu zu schreiben. Im Laufe der Zeit scheint besonders in Spanien, wo die Poesie im Allgemeinen sowohl von den Mauren, als von den Israeliten sehr geschätzt wurde, das Verfertigen der Piutim sehr üblich geworden, und sogar als Sache der Mode betrachtet worden zu seyn. Wir glauben dies aus einer Stelle des Chomoth Hallewawoth (Pflichten des Herzens) des frommen Bechai ben

Joseph entnehmen zu können, welcher dies sehr tadelte. „Wir sagen auch — dies sind seine Worte — daß diejenigen, welche bey ihrem Vorbeten, oder die Verfertiger neuer Piutim, welche andern Beyfall als den des Himmels damit erstreben wollen, deren Gebet ist dem Schöpfer nicht angenehm“. Trotz dem wuchs die Zahl der Peitanim von Tag zu Tag, und Aerzte, Philosophen, Astronomen und Theologen wetteiferten bey den Spaniern in Verfertigung der Piutim.

5. Kreislauf der Piutim.

In der Gegend von Bagdad, wo unter dem Chalifat des El-Mamun die Wissenschaften eifrig gepflegt wurden, war später auch, wie bereits erwähnt, der Ursprung der Piutim, und Saadiah war der Repräsentant dieser Zeit. Es ist oben bereits bemerkt, daß die Namen der Peitanim dieser Periode nicht auf uns gekommen sind. Diese erste Epoche der Piutim — welche die babilonische vorzugsweise genannt werden kann — ist die Zeit der Begründung derselben. Reinheit der Sprache, aber ohne Musikstyl (vergl. diesen Artikel weiter unten) characterisiren diese Epoche. Man kann den Styl dieser Periode den Naturstyl nennen. Das Geistreiche der spätern Peitanim hat sich noch nicht herausgebildet.

Zur Zeit des Hai Gaon (gestorben 1037) wurden sie nach Spanien verpflanzt, wo Joseph ben Awitor, der arabische Uebersetzer des Talmuds, als Repräsentant zu betrachten ist. In Spanien setzten sich die Piutim fest und gelangten daselbst, zwischen 1070 — 1170, zur höchsten Blüthe. Salomo ben Gabirol, Isack ben Giath, Moses ben Esra, Jehuda Hallewi und Abraham ben Esra sind die Namen, welche den Glanzpunkt der Piutim bezeichnen, welche zu erreichen das Ziel aller spätern Peitanim war, was aber beinahe Niemanden von ihnen gelungen ist. Das Beste war nun geleistet. Das Geistreiche des Ausdruckes und das Kunstvolle in der äußern Form characterisirt diese zweite Periode, welche vorzugsweise die spanische zu nennen ist. Diese Periode ist die wichtigste in der

ganzen Literaturgeschichte überhaupt. Diese Beitanim waren Lehrer des Kunststils für die späteren Zeiten, sowohl für die Beitanim als für weltliche Stylisten.

In Persien und Griechenland gab es ein halbes Jahrhundert später — zur Zeit des bekannten Alcharisi — viele Dichter, worunter sich ohne Zweifel auch Beitanim befanden, deren Productionen aber nicht auf uns gekommen zu seyn scheinen, welches wir indes nach dem Urtheile des Alcharisi (Tachkemoni Cap. 18) für keinen Verlust zu betrachten haben.

In der Provence, wohin um diese Zeit span. Wissenschaft nebst span. Formen verpflanzt wurde, lebten viele weltliche Dichter, welche Immanuel rühmt, und auch Beitanim, obwohl wir keinen einzelnen zu nennen wissen, der die Beitanim repräsentiren könnte. Jedoch nennen wir zwei Männer, zwischen welchen ein Zeitraum von 100 Jahren liegt, und welche viele Beachtung verdienen. Serachia Hallevi aus Lüneville zwischen 1100 — 1160, und Joseph Hasobi aus Perpignan, ein Zeitgenosse des Salomo ben Adereth zwischen 1249 — 70.

In Italien lebten, nach dem Verfasser des Schebet Jehuda, um 1260 — 90 mehrere Dichter, welche sich mit denen der Provence messen konnten, deren Werke aber nicht auf uns gekommen sind. Die Geschichte hat nicht einmal ihren Namen aufbewahrt. Allem Anscheine nach waren auch Beitanim darunter. Von den Beitanim der damaligen Zeit, sind wohl R. Johanan, R. Benjamin und Joab ben Jehiel, ein Zeitgenosse und Rival des Immanuel aus Fermo, die bekanntesten.

Algier bot, als die Juden 1391 einen Theil von Spanien verlassen mußten, eine Zuflucht für viele jüdische Gelehrte, worunter viele waren, die der Quantität nach in der religiösen Poesie viel leisteten, welche jedoch keineswegs eine Vergleichung mit den Productionen ältrer span. Beitanim aushalten können. Simon ben Zemach Duran kann als Repräsentant hier erwähnt werden. Sein Sohn Salomo Duran und Ruben ben Isak nebst einigen andern schlossen sich ihm an.

In der Türkei, Griechenland und Aegypten treffen wir zwischen 1500 — 30 eine Reihe von Beitanim, als deren

Repräsentant Elias Hallewi aus Konstantinopel zu nennen ist. Salomo Alefkar und David ben Simra, beide in Aegypten, schließen sich ihm an.

In Gaza (777) lebte um 1560 der letzte Repräsentant der span. Beitanim. Es war Israel Megara, welcher in geschickter Handhabung der mannigfaltigsten Metra beinahe die ältern Beitanim überflügelte, bei welchem man aber ihre Gluth vermisst. Seine religiösen Poesien sind in seinem Buche Semiroth Israel *שמירוֹת ישראל* (die Gefänge Israels) gesammelt. Dieses Buch ist, trotz mehrerer Mängel, eine der merkwürdigsten Erscheinungen der neu-hebräischen religiösen Poesie.

In Algier und seiner Umgegend treffen wir, mit Megara gleichzeitig, abermals einen Kreis von Dichtern, welche auch für die religiöse Poesie thätig waren, obwohl sie vielleicht nichts Ausgezeichnetes leisteten. Mandel Simra ist hier zu nennen, von dessen Gedichten vielleicht nur der kleinste Theil auf uns gekommen seyn mag. Die Familie Gawison, Großvater und Enkel, muß hier auch genannt werden.

In Italien treffen wir um 1590 abermals eine zahlreiche Genossenschaft von Beitanim, deren Productionen sehr unerquicklich sind. Chananja Eljakim Nieti aus Mantua muß hier zuerst genannt werden. Joseph Jedidia Karmi schließt sich an den Vorhergehenden an; er lebte nur einige Jahrzehende nach demselben.

In Corfu lebte Moses Cohen, welcher ebenfalls sehr viele religiöse Gedichte producirte, von denen aber bis auf einzelne Stücke, nicht anzugeben ist, ob sie sich erhalten haben. Er ist als Repräsentant der griechischen Beitanim damaliger Zeit zu nennen.

Dieser hier angegebene Kreislauf der Piutim, bezeichnet mit einigen Modificationen die innern Perioden ihrer Blüthe und ihres Verfalls, welchen später specielle Betrachtungen gewidmet seyn werden. Bey allen diesen genannten Beitanim ist, trotz der verschiedenartigen Corruptionen, welche bey manchen derselben sich finden, und trotz der Dürre, welche bei manchen auf eine nicht sehr angenehme Weise uns entgegentritt, den-

noch das Bestreben nicht zu verkennen, wenigstens die ältern spanischen Formen zu reproduciren, und sie gehören in sofern geistig, wenn auch nicht geographisch, zu den spanischen Peitanim.

Der Kreislauf den die deutsch-französischen Piutim durchmachten, erstreckte sich bloß auf diese Länder selbst. Aus Italien stammt ihr Vorbild, und daselbst so wie in Deutschland, Frankreich und Catalonien waren sie vor und nach den Kreuzzügen einheimisch. Kalirs Piutim verbreiteten sich nämlich in diese Länder. Alle diese Peitanim, Kalir ausgenommen, lebten in einem Zeitraum von 250 Jahren, etwa von 1040 bis 1293, und da die Piutim in diesen Ländern sich beinahe gleich blieben, so giebt es in den Piutim derselben keine eigentliche, innere Perioden. Es blieb ziemlich Alles so, wie man es bei Kalir vorfand. Sehr wenige dieser Peitanim machten eine Ausnahme, und besleißigten sich eines reinen hebräischen Ausdrucks, mit Vermeidung allzuhäufigen Gebrauches seltener talmudischer Wörter. Bei einigen jedoch ist der Einfluß spanischer Formen nicht zu verkennen. Der Cyclus der deutsch-französischen Piutim ward um 1286 geschlossen. Mair ben Baruch, ein durch seine talmudische Gelehrsamkeit und sein trauriges Ende berühmter Rabbiner in Mainz, ist als letzter Peitan zu nennen. Alles Nachfolgende ist nicht von Belang und beschränkt sich nur auf einige, bei öffentlichen Calamitäten verfaßte Gedächtniß-Selichoth, die in Deutschland und auch in Polen auftauchten z. B. von Abraham Cosfeld, Sabathai Cohen u. a. m.

Als Ausnahme verdienen Avigdor Kara und R. Ekiba Frankfurt genannt zu werden. Ersterer lebte 1389 in Prag. Es erhielten sich von demselben, außer seiner Selicha bei der Verfolgung der Juden in Prag, noch einige andere Gebete allgemeinen Inhalts, welche merkwürdigerweise eine Ausnahme in einem handschriftlichen spanischen Nachsor (Bib. Hamb. Cod. 205) fanden. Letzterer lebte um 1590 in Frankfurt am Main, und ist derjenige spätere deutsche Peitan, welcher sich den spanischen Formen näherte in Gebrauch eines strengen Metrums und einiger stylistischer Kunststücke, obwohl das Eindringliche der spanischen Peitanim bey ihm ebenfalls vermist wird.

6. Einflüsse, welche bei der Bildung der Piutim wirksam waren.

Zwei Elemente bilden die Bestandtheile aller Piutim. Das eine wirkte von innen heraus, und das andere von außen hinein. Beide verschmolzen aber bald mit einander so innig, daß sie nicht mehr zu trennen sind. Diese zwei Elemente heißen: Talmud und maurisch-spanische Cultur.

Der Talmud mit seinem eigenthümlichen Encyclopädismus, womit er allenthalben in das Leben und die Denkweise der Israeliten eingriff, verfehlte seinen Einfluß auch nicht auf die Piutim, und da ein Theil derselben nationalen Inhalts ist, konnten sie sich auch seinem Einfluß nicht entziehen. Ganze Satzungen der Piutim haben ihren Ursprung einzelnen Aussprüchen desselben zu danken z. B. Seder Awoda (vergl. S 14), und der Inhalt gar vieler besteht aus seinen Aussprüchen und Ueberlieferungen. Der Einfluß des Talmuds auf das Leben und die Denkweise der Israeliten ist eben durch den Encyclopädismus begründet, welcher wie ein Netz über Alles ausgebreitet ist, was das Leben umfaßt, wodurch er nicht nur auf den Israeliten als solchen, sondern auch als Menschen einwirkte. Dem Israeliten bot er, außer den Bestimmungen über das Ceremonialgesetz, welches seine Hauptaufgabe war, noch geschichtliche Ueberlieferungen und Allegorien, an die Gebote geknüpft. Dem Menschen bot er schöne Sentenzen, Parabeln, philosophische Aussprüche und Ansichten aller Art, welche theils aus ältern Quellen entnommen waren z. B. aesopische Fabeln, die in den Vorträgen passend benutzt wurden (vergl. unsere Notiz in Jost's Annalen 1839 S. 100), theils ihm eigenthümlich waren. Er wußte oft auf eine geistreiche Weise beide zu vereinigen und das allgemein Menschliche an nationale Momente zu knüpfen. Er versäumte überhaupt keine Gelegenheit, Bibelstellen als Grundlage für Traditionen zu machen, welche ursprünglich nicht in dem Sinn dieser Verse liegen. Der Talmud blieb Jahrhunderte lang das alleinige Bildungsprincip der Israeliten.

Sein Einfluß war längst begründet und in das Blut der Israeliten übergegangen, als die maurisch-spanische Cul-

tur — eine Tochter der griechischen — sich noch dazu gesellte. Auch sie wirkte mächtig nach allen Richtungen hin auf das geistige Leben der Israeliten, und ihre nachhaltigen Wirkungen erstrecken sich beinahe bis auf die neuere Zeit herab, indem Maimonides, der Inbegriff der maurisch-israelitischen Cultur, sichtbar auf Moses Mendelssohn — die Wurzel der neuen deutsch-israelitischen Bildung — folgereichen Einfluß ausübte.

Der Talmud enthält viele philosophische Gedanken, aber ohne philosophische Methode. Er stellt gewisse philosophische Ansichten hin, ohne den Weg zu zeigen auf den er dazu gelangt ist. Es finden sich in demselben viele Gedanken zerstreuet, welche spätere Systeme näher specificirten z. B. der Optimismus, den Leibniz später ausbildete, (Reinhold Geschichte der Philosophie Theil 2 S. 392) wozu allerdings die Grundlage sich in der Bibel findet. Eben so findet sich Leibnitz's Idee, daß es keine 2 ganz gleiche Dinge in der Welt gebe, (Reinhold a. a. O. S. 378) im jerusalemischen Talmud (Tractat Sanhedrin Abschnitt 4); dort heißt es „Rabi Jizchak sagte, es gibt keine 2 Feigen, selbst keine 2 Weizenkörner die sich vollkommen gleich sind,“ u. a. m. Die Dialectik arbeitete beim Talmud nur im Dienste des Ceremonialgesetzes, und zwar, wie bekannt, auf eine sehr überschwengliche Weise.

Eine Beweisführung für das Dasein Gottes findet sich unseres Wissens nicht im Talmud. Dies wird vorausgesetzt und bei etwaiger Discussion darüber an Bibelstellen gelehrt. So wird auch die Einheit Gottes behandelt. (Breschith rabba Cap. 8) Auch bei der Durchführung der Idee von Unsterblichkeit und Auferstehung ist dies der Fall. Die Durchführung dieser Ideen wurden durch Gespräche der Talmudisten mit den Freigeistern der damaligen Zeit veranlaßt, welche letztere Beweise verlangten, über die im Judenthume angenommenen Ansichten.

Die Talmudisten welche solche Gespräche führten waren folgende: R. Gamliel (Sanhedrin 39 a. Awoda sara 54.); der Fragende war der Feldherr Agrippa. Auch mit dem Feldherrn Proclus (Vergl. Aruch Artikel אבירא) hatte derselbe eine Unter-

redung. (Awoda Sara S. 44 b.) R. Josua ben Chananja (Chulin 59); Derselbe unterhielt sich mit einem Caesar und dessen Tochter, die aber nicht genannt sind. R. Mair (Sanhedrin 90 a.); er unterhielt sich mit einer Königin Cleopatra, welche mit der aegyptischen gleichen Namens nicht zu verwechseln ist. R. Ekiba, welcher einige Unterredungen mit einem gewissen Turnus Rufus hatte. (Tanchuma 'פ תורי ע' S. 54 c.) Elasar, welcher mit dem Feldherrn Agrippa einige Unterredungen hatte (Tanchuma 'פ ה' ה' ע' S. 8). Aquila (עקילא); er unterhielt sich mit Kaiser Hadrian (Ebends. 'פ בראשיה ע' S. 2.). Gebiha ben Besifa (Sanhedrin 91 a.). R. Jehuda hanassi (Sanhedrin 39 a.); er hatte auch verschiedene Unterredungen mit seinem Freunde Antoninus (Tanchuma 'פ מקי ע' S. 18 a. Sanhedrin 91 a.). R. Jose (Schmoth rabba Cap. 4). R. Ame (Sanhedrin 91 a.). R. Tanchum (ebends.). Amemar (ebends.), welcher sich mit einem Magier (מגוס) unterhielt. R. Simlai (Jalkut B. M. 1 §. 14.).

Die Namen der streitenden Personen aus der andern Parthey sind selten genannt. Sie werden eingeführt, mit den allgemeinen Formeln:

„es sagte ein Cofer“, (Freigeist, wörtlich ein Lügner) „ein Epicuräer“, welches im Talmud einen Freigeist überhaupt bezeichnet, und die Rede ist daher sowohl von jüdischen Freigeistern (אפיקורוס ישראל) als von nichtjüdischen (אפיקורוס נכרי); „es fragte ein Min, Seducäer“, u. s. f. Auch Damen führten solche Gespräche mit den Talmudisten, die aber auch nicht genannt sind; es heißt bloß „eine Matrone fragte“ u. s. f. Es scheint, daß solche Gespräche zuweilen in großer Versammlung gehalten wurden. So heißt es (Awoda Sara S. 54. Jalkut B. M. 2 §. 288) „die Philosophen fragten die (jüdischen) Ältesten in Rom“ u. s. f.

Diese Gespräche der Talmudisten mit den Minim sind nicht geeignet, daß die Philosophie besondern Nutzen daraus schöpfen konnte. Manche Fragen der Minim waren herzlich albern (Chulin S. 60. Jalkut Psalm. §. 862) und sind daher mehr als ein müßiges Gespräch zu betrachten, welches Zeitvertreib bezwecken sollte, denn als wirkliche Erörterung. Und so sind

die Antworten der Talmudisten ebenfalls nach dieser Art. Manche Fragen dieser Minim, welche größtentheils Heiden und in dem größten Materialismus befangen waren, ohne daß derselbe zur Reflexion gekommen war, liegen jenseits aller möglichen Erfahrung, wodurch eine Antwort unmöglich gemacht wird; manche wieder liegen jenseits des gesunden Verstandes; manche derselben waren an und für sich nicht unbedeutend, sind aber schlecht gestellt und dadurch entkräftet.

Die Gespräche erinnern oft an ähnliche dieser Art, welche in späterer Zeit jüdische und christliche Gelehrte hielten, welche ebenfalls jeder festen historischen und philosophischen Grundlage entbehrten, und wo ebenfalls die oberflächliche Betrachtung einiger Bibelstellen, die nicht selten aus ihrem Zusammenhange gerissen sind, den Grund und Boden aller Polemik ausmachte, wodurch, wie sich von selbst versteht, kein festes Resultat zu erzielen war.

Bei allen diesen Gesprächen der Talmudisten mit den Minim, hielten sich erstere im Gebiet des Gleichnisses, ohne in die eigentliche philosophische Dialectik überzugehen (Sanhedrin S. 90 b. 91 a.). Ihre Schüler selbst deuteten oft im vertrauten Kreise darauf hin, daß die Antworten die sie den Minim gaben, bloß dieselben zum Schweigen bringen sollten, ohne daß sie an und für sich selbst einen besondern Werth hätten, was die Lehrer auch stillschweigend eingestanden. (Sanhedrin 91 a.)

Eigentliche metaphysische Untersuchungen begannen im Judenthum erst zur Zeit der arabischen Herrschaft, unter dem Chalifat von Bagdad, wobei wieder Saadiah zu nennen ist als der erste jüdische Philosoph. Im Talmud findet sich unseres Wissens keine einzige Stelle, welche griechisch-philosophische Einflüsse verriethe. Nicht einmal genannt wird ein alter Philosoph, selbst Philo nicht, woraus auf die gänzliche Unbekanntschaft mit demselben zu schließen ist. Der Talmud war der griechischen Weisheit (חכמה יוונית), worunter die griechische Litteratur überhaupt zu verstehen ist und nicht irgend ein System eines einzelnen Philosophen, im Ganzen nicht sehr hold, obwohl es an Talmudisten nicht fehlte, welche sich mit Philosophie und

Naturwissenschaften beschäftigten, z. B. R. Jochanan ben Sakai, welches im Talmud ohne Lob und Tadel bloß erzählt wird (Baba Bathra S. 134 a.). Bei Saadiah erst ist die griechische Philosophie — durch das arabische Medium — sichtbar. Und einmal eingeführt, blieb sie später die geliebte Pflegetochter im Schoße des spanischen Judenthums, obwohl es ihr an Feinden nicht fehlte.

Die Araber beschäftigten sich mit Philosophie und studirten den Aristoteles in Uebersetzungen. Der menschliche Geist ward analysirt, und auf dem Wege der Analyse suchte man die höchsten Fragen der Menschheit zu lösen. So wie der Talmud früher allgemeine Ansichten an Bibelstellen knüpfte, so schmiegte sich später die philosophische Reflexion an Stellen aus dem Talmud, und dieselben erhielten dadurch eine allgemeine Bedeutung. Manche Stellen des Talmuds, welche beim ersten Anblick durch ihre Seltsamkeit überraschen, und die dem gesunden Verstand des Lesers ein Recht geben dagegen zu protestiren, verwandelten sich in den Händen spanisch-jüdischer Gelehrten in Allegorien, und gaben die Hülle her zu allgemein anerkannten philosophischen Aussprüchen; eine Operation, welche dem menschlichen Geiste von den ältesten Zeiten her eigen ist, und welche bei den Israeliten von vielen philosophischen Köpfen auf eine sehr sinnreiche Weise vollzogen wurde, wobei der Talmud sowohl als die Ausleger gewannen; ersterer, indem er der buchstäblichen Auslegung entzogen ward, welches bei manchen Stellen allerdings nothwendig war, wenn sie nicht dem Spott zur Zielscheibe dienen sollten, und letztere, indem sie ihre Meinung durch einige der vielen heildunkeln Talmudstellen begründet sahen und Manches hineinbrachten, welches ohne diese Stütze nicht leicht aufgenommen seyn würde, und so kam es, daß dicht in den Talmud hinein aristotelische Aussprüche aller Art verpflanzt wurden. Maïmonides hat oft Gebrauch von dieser Art der Auslegung gemacht und hat sie auch empfohlen. (Vergl. dessen Einleitung zu Schelek). Diese Reflexion ist es, welche den Hauptbestandtheil der maurischen Cultur ausmacht, und welche den Talmud mit der Philosophie theilweise versöhnt. Bei den Mauren ge-

stellte sich dieser Liebe zur Reflexion noch die Liebe zur Systematik bei und die Sitte, selbst in strengwissenschaftlichen Werken geistreiche Verse einzuflechten, wie dies Algazali und andere thaten. Diese Sitte influirte auch auf die Israeliten, und dadurch auch auf die Piutim.

Man kann den Talmud das inhaltliche, und die maurisch-spanische Cultur das formelle Element der Piutim nennen. Das Ueberwiegen des einen oder des andern, begründet den innern Unterschied zwischen den Productionen der deutsch-französischen und der maurisch-spanischen Peitanim.

Das allgemeine Verhältniß, welches zwischen der christlichen und maurisch-spanischen Bildung des Mittelalters statt fand, machte sich auch bei den in diesen Ländern wohnenden Israeliten bemerklich. Denn durch die äußere Stellung waren die Israeliten gezwungen, die geistige Form der Völker anzunehmen unter denen sie lebten; theilt ja auch in der physischen Welt die Preße dem zwischen ihren Räumen sich befindenden Gegenstände, ihre Form mit. Dieses Verhältniß äußert sich in allen litterarischen Erscheinungen der Israeliten dieser Länder, und nicht minder auch in den Piutim derselben.

In den christlich-europäischen Ländern, wo im Mittelalter wenig Wissenschaft existirte, scholastische Theologie ausgenommen, wo der menschliche Geist schwere Fesseln trug, die Aberglaube für ihn schmiedete, machten sich ähnliche Erscheinungen bei den Israeliten dieser Länder ebenfalls bemerklich. Der Talmud war als einziges Bildungsmittel bekannt; er enthielt, nach der Ansicht der damaligen Zeit, alles Wissenswürdige, und es war, als Talmudist zu glänzen, die Ehre nach der alle strebten. Jehuda ben Tibbon sagt ausdrücklich (im Vorwort seiner Uebersetzung des Chowot hallemawoth des Bechai ben Joseph): „in den christlichen Ländern gab es (unter den Juden) seit alten Zeiten große Männer, sie beschäftigten sich aber nicht mit andern Wissenschaften, weil sie sich ausschließlich mit dem Talmud beschäftigten, und weil sie ferner keine Bücher über andere Wissenschaften besaßen“ Aus einem Gedichte Eben Esras (Kerem Chemed Th. 4 S. 140) scheint so gar hervorzugehen, daß man

in den christlichen Ländern den spanischen Gelehrten nicht sehr hold war. Doch diese Stelle läßt es unbestimmt, ob dies nur von Juden in den christlichen Ländern zu verstehen sei oder überhaupt. Der Talmud allein war ihr Trost für die Unbill der Zeit. Alles Denken bezog sich auf theologische Casuistik, alle Aussprüche des Talmuds wurden ohne viele Reflexion als buchstäblich hingenommen, von Allegorie hatte man keine Ahnung; Philosophie existirte nicht, und dadurch ward jedes Heraustreten aus einer beengten Anschauung, und jede ideelle Erhebung zum allgemein Menschlichen beinahe unmöglich gemacht. Eine Vergleichung der *Chowoth hallemawoth* des Bechai mit dem Buche *Chasidim* des R. Jehuda hachasid, bietet in dieser Hinsicht sehr lehrreiche Betrachtungen dar. Wir werden später Gelegenheit haben, dem Leser über diese 2 Werke Näheres mitzutheilen.

Die Auslegung des Talmuds von der Bibel, wurde, selbst wo nicht von Ceremonialgesetzen die Rede ist, als allein gültig betrachtet. Der Wortsinne wurde in den Hintergrund gestellt und theilweise von der theologischen Auslegung verdrängt. Unter solchen Umständen ist leicht einzusehen, daß das Sprachstudium leiden mußte, welches ohne dies durch den Mangel an Grammatiken und Wörterbüchern sehr erschwert war. Der finstere Geist des Mittelalters, welcher dasselbe überhaupt characterisirt, theilte sich auch den Israeliten mit. Die allgemeine Unwissenheit der Beherrscher lastete auch schwer auf den Beherrschten. Da ferner das wenige Wissen selbst welches die damalige Zeit besaß, nur in den Händen der Geistlichkeit war, und die Schulen mit der Kirche in einer mehr als nothwendigen Verbindung standen, da ferner die Liebe zur Polemik — unterstützt von der Gewalt — damals in der schönsten Blüthe stand, so hätten die Israeliten von den Klosterschulen, selbst wenn sie darin aufgenommen worden wären, auch vielleicht keinen Gebrauch machen können, aus Furcht die Jugend würde antimosaische Begriffe hier empfangen. Auch der Umstand, daß alle Erudition damals nicht in der Landessprache, sondern in der lateinischen vorgetragen wurde, ja, daß die Kenntniß dieser

Sprache selbst schon einen Theil der Erudition ausmachte, mochte mit beigetragen haben, daß die Israeliten in den Wissenschaften zurückblieben. Die unglücklichen socialen Verhältnisse in denen die Israeliten damals lebten, trugen auch das Ihrige dazu bei, daß sie allein am Buchstaben des Gesetzes hielten und daß sich überhaupt die Anschauungsweise festsetzte, welche den Menschen im Israeliten aufgehen ließ, wie in der christlichen Welt des Mittelalters, der Christ den Menschen absorbirte.

Dies Alles finden wir auch in den Piutim der deutsch-französischen Peitanim wieder. Denn aus der Art und Weise wie der Mensch mit Gott spricht, und wie er ihm vorträgt, erkennt man seine Bildungsstufe, und Kirchengesänge sind daher der Maßstab für die Intelligenz der Völker, Zeiten und Religionsparteien. In den deutsch-französischen Piutim begegnen wir nur allzuoft Mangel an Sinn für schöne Form und Wohlklang. Das Aufthürmen von Hagadbergen ohne rechte innere Verbindung, Anhäufungen von schweren, unverständlichen Wortbildungen zu deren Verständnis mehr Divinationsgabe als Bibelkenntnis gehört, charakterisiren ihre Productionen. Jedes beliebige Stück von Kalir — dem Urheber aller dieser Corruptionen — liefert Belege in Fülle zu dem Gesagten, nicht minder die Piutim von Salomo dem Babylonier, Meschullam ben Kalonymus und Simon ben Isak.

In den maurisch-arabischen Ländern, wo Cultur jeder Art einheimisch war, wo seit dem fünften Jahrhundert der Hegira Academien blühten, (vergl. Die Academien der Araber und ihre Lehrer. Von F. Wüstenfeld. Göttingen 1837. 8.) wo der Gesichtskreis durch das Studium der Philosophie und der Naturwissenschaften bedeutend erweitert wurde, fielen auch erleuchtende Strahlen auf die dort wohnenden Israeliten herab. Sie eigneten sich Alles an, was die Araber zu Tage förderten, waren auch die Vermittler zwischen der arabischen und christlichen Welt, und erwarben sich dadurch Verdienste um das gesammte Europa der damaligen Zeit; Verdienste, welche bis jetzt wenig gewürdigt worden sind.

Die Araber cultivirten die Philosophie, und so wie ihre Philosophen Aristoteles mit dem Coran zu vereinigen strebten, so machten sich jüdische Denker zur Aufgabe, den Stagiriten mit Moses und den Propheten in freundliche Beziehung zu setzen, und diese zwei so feindlichen Mächte miteinander zu versöhnen, wodurch Manches eine andere Gestalt erhielt. An Saadias, welcher auf dieser neuen Bahn rühmlichst voranging, schlossen sich später Salomoben Gabirol, Moses ben Esra, Joseph ben Zadik, Jehuda Hallelwi, die sämmtlich später von Maimonides überstrahlt wurden, was wohl Mitursache war, daß manche Werke der Genannten entweder ganz verschwanden, oder selten wurden.

Die Araber hatten eine reiche Sprache, deren Regeln sie in wohlgeordneten Grammatiken vortrugen, deren Wortschatz sie in guten Wörterbüchern niederlegten; sie schrieben in keiner fremden Sprache und benutzten die schöne Zeit, welche die christliche Welt auf die Sprache eines fremden Volkes verwenden mußte, zum Studium ihrer eignen Sprache.

Die Israeliten unter ihrer Herrschaft verfertigten nach arabischen Mustern hebräische Grammatiken und Wörterbücher, wodurch der materiellen Kenntniß der Sprache bedeutender Vorschub geleistet, und das Bibelstudium sehr gehoben wurde. Ohne ihre Arbeiten wäre die hebräische Sprache vielleicht ganz vergessen worden. Die Namen Jona ben Genach, Saadias Gaon, Jehuda Chug, Samuel Hanagid, Hai Gaon, Salomoben Gabirol, welcher die hebräische Grammatik in Versen vortrug (Ehrensäulen S. 101), Salomo Parchon, welcher außer seinem Lexicon auch noch das Wörterbuch des R. Jona aus dem Arabischen übersezte (wie aus einem Epigraph in Cat. Bib. Vatican. Urbinates Nr. 54 erhellt.) u. a. m. bezeichnen die Begründung und Entwicklung des Sprachstudiums vor Kimchi, welcher in der Grammatik und Lexicographie alle andern ebenso überstrahlte, als Maimonides in der Philosophie.

Arabische Schriftsteller beobachteten die Regeln des Wohltauts in ihren Werken in Prosa und Versen. Reim und

M e t r u m schmückten ihre dichterischen Productionen, worin sich geistreiche Gedanken mit der kunstvollsten Form paarten. Die spanischen Israeliten lauschten der arabischen Muse ihre poetischen Geheimnisse ab, und ließen die hebräische Muse Gedichte ächt hebräischen Inhalts in arabischen Formen vortragen. Ja, die hebräischen Dichter hielten es später, als sie sich bereits die gehörige Gewandtheit angeeignet hatten, für einen Ehrenpunkt, daß die hebräische Muse der arabischen nicht nachstehen durfte, und je schwieriger die arabischen Formen waren, je mehr Anregung war es für sie, sich mit gelungenen Nachbildungen ihnen zur Seite zu stellen, und so die Ebenbürtigkeit derselben zu bewähren. Diesem Wettstreit hat die hebräische Literatur viel zu danken, sowohl Uebersetzungen als eigene Productionen. Verbreitung des wissenschaftlichen Geistes überhaupt und das Handhaben der Sprache im Allgemeinen, waren die wohlthätigen Folgen davon. Denn die Beschäftigung mit der Wissenschaft, ward Veranlassung den Gebrauch der hebräischen Sprache zu erweitern und Manches derselben anzupassen, was früher unbekannt war. Es waren bei den Uebersetzungen große Schwierigkeiten zu überwinden. Denn das biblische Hebräisch wollte nicht allein hinreichen die philosophische Terminologie wiederzugeben, und die Uebersetzer sahen sich genöthigt arabische Wörter aufzunehmen und sich auch mit Umschreibungen zu behelfen, wodurch allerdings dem Leser dieser Schriften Schwierigkeiten mancher Art bereitet wurden. Trotz dem sind die Vortheile nicht zu verkennen. Die Scheidewand welche zwischen der alten Sprache und den neuen philosophischen Begriffen war, wurde dadurch entfernt. Das Verdienst der Uebersetzung philosophischer Werke, welches nicht vor 1167 geschah, knüpft sich ehrenvoll an die Familie T i b b o n aus Granada. Vater, Sohn und Enkel bereicherten die hebräische Literatur mit vielen schätzbaren Uebersetzungen. J e h u d a b e n T i b b o n erhielt den Ehrennamen „Vater der Uebersetzer“ (אבי המורכבים). Nicht minder berühmt ist sein Sohn S a m u e l, der Zeitgenosse und Freund von M a i m o n i d e s und Uebersetzer seines M o r e N e b u c h i m. Sein Sohn M o s e s übersezte auch fleißig und seine Werke bewahren verschiedene Bibliotheken noch. Verschiedene an-

dere Uebersetzer haben sich später an sie angeschlossen. In der poetischen Literatur weltlichen Inhalts, erwarben sich als Uebersetzer große Verdienste, Jehuda Alcharisi durch Uebersetzung der Makamen des Hariri (Ehrensäulen S. 30) und Abraham ben Chisdai, so wie auch Kalonymus ben Kalonymus u. a. m.

Auch die socialen Verhältnisse waren für die Isracliten in Spanien zu verschiedenen Zeiten günstiger, als in den christlichen Ländern, welches sie eifrig benutzten. Die Schulen, welche zwar auch bei Moscheen bestanden (Wüstenfeld a. a. D. S. 5.), aber nicht so eng mit ihnen verbunden waren, und ein mehr selbstständiges Leben führten, standen ihnen offen; alle Bildungsanstalten durften sie gemeinschaftlich mit den Arabern benutzen, ja, man fand es damals nicht anstößig, ausgezeichnete Männer von Fach einen Lehrstuhl besteigen zu lassen. Ueberhaupt übte der Islam damals, in seiner höchsten politischen und geistigen Blüthe, mehr Toleranz aus als in späterer Zeit, wo die Blüthe des Staates abnahm, und die Zahl der litterarischen Zierden sich ebenfalls verminderte. Das Leben selbst wurde von den Isracliten der maurisch-spanischen Länder von einem freieren Gesichtspunkte betrachtet; man stand mehr in Berührung mit demselben und schmückte es durch ideale Genüsse. Alles dies zusammengenommen gab die Gesamtansicht, daß der Israclit durch den Menschen gehoben werden könne und müsse. Dies wirkte auch auf die Piutim im Allgemeinen. Reinheit der Sprache, wohlgeuogene Formen, Wohlklang das Ohr erfreuend, ausgebildeter Sinn für Schicklichkeit und gehöriges Maas, schöne Verschmelzung der Reflexion mit Phantasie characterisiren dieselben. Daher kommt es auch, daß mehrere Gattungen von Piutim nur bei spanischen Poetanim sich finden und in schöner Vollendung dastehen, während wir sie bei den deutsch-französischen Poetanim auf der untersten Stufe finden z. B. Ermahnungen und Hymnen (Vergleiche § 34, 39). Die Hymnen der letzteren sind mehr als Litaneien zu betrachten. Ihre Verfasser zogen durch eine Pforte allein zur Erkenntniß Gottes hinein, es war die Pforte der Tradition; die Außenwelt blieb ihnen fremd, sie maßen Alles mit dem Maas-

stabe der Ueberlieferung. Den spanischen Peitanim öffnete sich außer der Ueberlieferung, noch eine andere Pforte der Erkenntniß, die der Philosophie. Durch diese Bergesellschaftung der traditionellen und begrifflichen Erkenntniß geleitet, sprachen sie große Gedanken mit Wärme, Anschaulichkeit und innerem Aufschwunge aus, Eigenschaften welche bei deutschen Peitanim vermißt wurden. Viele Gedichte der spanischen Peitanim würden jeder Litteratur zur Zierde dienen.

Die freiere Berührung mit dem Leben, gab den spanischen Peitanim mehr Kenntniß des menschlichen Herzens und sie gebrauchten diese Kenntniß im Dienste der Frömmigkeit. Die erbau-lichen Poesten derselben dringen tief in das Gemüth, sie treffen den rechten Fleck. Moses ben Ezra und Jehuda Hallewi, deren religiöse Gedichte eine Zierde aller Ritua-lien sind, beide kannten die Welt, sie kannten die Empfindun-gen der menschlichen Brust, sie liehen Worte diesen Empfindun-gen, wovon man in Deutschland keine Ahnung hatte. Sie dach-ten rein menschlich, sie feierten in jungen Jahren Festtage der Lie-be, verherrlichten weibliche Reize wie wenige hebräische Dichter nachher konnten; aber ihr Sinn war immer nach dem Jenseits gerich-tet. Sie pflückten im Vorbeigehen manche süße Blüthen des Le-bensbaumes dieser Welt, aber es war nur im Fluge; ihr Sinn war nur nach dem Baum des ewigen Lebens gerichtet. Der Vers des Predigers (Kohethe 11, 9): „Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend, wisse aber daß Gott dich über dieses zu Ge-richt führen wird“ stand mit feurigen Zügen vor ihrer Seele. Sie benutzten ihr Talent zu gottesfürchtigen Zwecken, aber sie wuß-ten auch mit der Welt ihre Sprache zu sprechen. Sie wußten die ver-wundbaren Seiten des Menschen zu treffen, sie drangen tief mit der Sonde des Wortes in die Wunden des Herzens, welche durch das unablässige Sagen nach Sinnlichkeit verursacht werden. Dies ist's was ihren Ermahnungen einen außerordentlichen Reiz giebt. Die deutsch-französischen Peitanim haben auf diesem Gebiete eben-falls nichts geleistet. Die wenigen Gedichte dieser Art im deut-schen Ritual entbehren, trotz einiger geistreichen Stellen, das Ein-dringliche und lassen den Leser kalt.

Nicht minder offenbart sich ein bedeutender Unterschied zwischen den Peitanim beider Länder, in der Bearbeitung ganz nationaler Stücke. Bei den erzählenden Piutim (vergl. § 17 f. f.) hielten sich die maurisch-spanischen Peitanim an die Bibel allein, die deutsch-französischen hingegen verslochten viele Saggadoth hinein. Ein Blick auf Jehuda Hallewis Behandlung der Purim-Geschichte (unter dem Namen $\text{יְהוּדָה הַלְלֵוִי}$ bekannt), verglichen mit der ähnlichen im deutschen Ritual, bestätigt das Gesagte. Bei den Gebeten um materielles Wohlsein, welche bei keiner Religionsgesellschaft fehlen, bemerkt man bei spanischen Peitanim ein leises Auftreten mit Anstand, bei den deutsch-französischen Peitanim hingegen macht sich ein stärkeres Pochen auf traditionelle Momente vernehmlich. Als Beleg dazu mögen die Gebete um Thau ($\text{לְבַרֵּן הַדָּשָׁן}$) und um Regen ($\text{לְבַרֵּן הַשָּׁמַיִם}$) dienen, welche sich, auf alte Erinnerungen in Palestina fußend, in beiden Ritualien für den ersten Tag des Ostersfestes (הַפֶּסַח) und den siebenten des Laubhüttenfestes ($\text{שִׁבְעָת הַסֻּכּוֹת}$) finden. Bei den Gebeten um Befreiung — ein Gegenstand welcher bei den Peitanim beider Länder häufig vorkommt (vergl. § 30) — finden wir die Gedichte der spanischen Peitanim von einem zarten elegischen Hauch angeweht, auf Allegorie sich stützend und durchdrungen von der innersten Sehnsucht. Es ist die Geliebte welche sich bei dem Geliebten über Vernachlässigung beklagt. — Bei den deutschen Peitanim spricht sich zuweilen eine außerordentliche Verbheit aus, der Schmerz macht sich unumwunden Luft, die schöne Form übersehend, zwar ebenfalls an Allegorien sich lehrend, aber ohne Geist dieselben zu durchdringen. Es ist das Weib welches dem Ehegemahl Vorwürfe über Vernachlässigung macht.

Bei den Karäern, welche frühzeitig in Spanien sich niederließen und zahlreiche Gemeinden daselbst bildeten, waren im Allgemeinen dieselben maurisch-spanischen Einflüsse wirksam wie bei den Rabaniten. Auch sie beschäftigten sich mit Philosophie und haben eine reiche, aber bis jetzt wenig bekannte Literatur. Ihr Sinn für Wissenschaft hat sich bis auf die neuere Zeit herab erhalten. Ihre Piutim sind größtentheils in einer rein

hebräischen Sprache abgefaßt, und viele derselben zeichnen sich durch Wohlklang und Erbaulichkeit sehr vortheilhaft aus. Ihre Verfasser haben die spanischen Piutim der Rabaniten als Vorbilder benutzt. Bei vielen derselben lassen sich die Gedichte nachweisen nach welchen die ihrigen gearbeitet sind, welches bei den einzelnen Autoren später auch geschehen wird. Es sind auch verschiedene Piutim von spanischen Autoren in ihrem Rituale aufgenommen, welches das Hinneigen zu ihren Formen deutlich beurfundet. Schon Joseph del Medigo in seinem *Michtab achus* (in *Melo Chofnaim* von Dr. Geiger Berlin 1840 S. 15) hat ihre Piutim gelobt und gebührend anerkannt.

7. Rückwirkung der Piutim auf die Literatur der Israeliten.

Daß die Piutim auf die damalige Zeit einen bedeutenden Einfluß ausübten, dürfte zu den unbestrittenen Thatsachen gehören, denn Kirchenlieder übten damals überhaupt mehr Einfluß aus als jetzt. Wir glauben aber ihnen mehr Einfluß zuschreiben zu müssen, als man gewöhnlich einzuräumen geneigt ist. Ihr Einfluß war gedoppelter Art. Sie wirkten nicht nur auf die Juden als solche, sondern auch auf den Menschen überhaupt. Der Einfluß auf die Juden als solche war ebenfalls zweifacher Natur. Sie erhielten erstens die nationalen und confessionellen Bezüge zu Gott in lebhafter Erinnerung. Was die Tradition und die Philosophie nur einem kleinen Kreise der Glaubensgesellschaft bot, das verbreiteten die Piutim bei der größeren Masse des Volks. Sie ergänzten die Vorträge welche die *Darschanim* (Prediger) in der Synagoge hielten und bereiteten die Zuhörer auch zu diesen Vorträgen vor. Wir möchten dies den dogmatischen Einfluß nennen. In sofern diese Gedichte in hebräischer Sprache abgefaßt wurden, trugen sie wesentlich zur Erhaltung und Verbreitung der Kenntniß dieser Sprache bei. Wir möchten dies den philologischen Einfluß nennen. Der Einfluß gewisser Piu-

tim auf die Israeliten als Menschen überhaupt, ist in die Augen springend. Denn eine nicht unbedeutende Anzahl dieser Gedichte enthalten Ideen, welche zu verwirklichen die Aufgabe aller Religionen ist, welche demnach der Menschheit im Allgemeinen angehören.

So verschieden nun die Elemente waren aus denen die Piutim bestanden, so verschieden waren auch ihre Einflüsse. Die französisch-deutschen Piutim welche sich mehr an die Tradition hielten, ohne philosophische Elemente in sich aufzunehmen, wirkten auch mehr national und confessionell. Sie setzten viel Hagada in Circulation, welches ältere französische rabbinische Autoritäten sehr lobten und sie deshalb dringend empfahlen. Diese Piutim waren es eigentlich, welche die verschiedenen, vom Talmud an die Bedeutung der Festtage geknüpften Geheimnisse und Ideen in Umlauf setzten, nebst vielen biblischen Geschichten mit den nöthigen moralischen Nutzenanwendungen, welches für die damalige Zeit gewiß sehr wohlthätig wirkte. Dadurch daß sie an heiliger Stätte recitirt wurden als integrirende Theile der Liturgie, erhielten sie in den Augen des Volkes schon zu den Zeiten der Geonim (vergl. oben S. 11.) einen sehr bedeutenden Werth und es zog reichliche Belehrung daraus. Dieser moralische Vortheil, wenn er auch den guten, reinen Styl nicht ersetzen konnte, muß doch von der Geschichte anerkannt werden. Der philologische Einfluß der deutsch-französischen Peitanim auf die Sprache war bloß negativ, d. h. sie trugen nach ihrer Art dazu bei eine gewisse Regsamkeit in der Sprache zu erhalten, sie verursachten daß die praktische Handhabung derselben nicht vergessen ward, ohne übrigens eine geschickte Handhabung derselben zu befördern, sie lehrten vielmehr wie man die Sprache nicht handhaben sollte.

Der dogmatische Einfluß der maurisch-spanischen Peitanim ist nicht minder bedeutend als der ihrer deutsch-französischen Collegen; ihr Einfluß aber auf Reinheit der Sprache und auf das Bibelstudium ist von der größten Bedeutung und war tief eingreifend, verdient auch deshalb die dankbarste Anerkennung der Geschichte. Sie ergänzten durch ihre Piutim ihre lexicallischen und grammatischen Arbeiten; zeigten sie durch diese practisch den

Weg zum Verständniß der althebräischen Denkmale, so lehrten sie durch jene die geschickte Handhabung der todten Sprache, welche unter ihren Händen aufhörte eine todte Sprache zu sein; sie ward belebt für einen nicht kleinen Kreis, denn wer die Bibel verstand, verstand auch ihre Piutim. Der Musiystyl dessen sie sich bedienten, wirkte auch zurück auf das Bibelstudium. Diese Wechselwirkung ist es, welcher man so viel verdankt.

Es dar ferner nicht unerwähnt bleiben, daß durch die spanischen Peitanim auch Kenntnisse anderer Art in Umlauf gesetzt wurden. Denn die spanischen Peitanim, welche viel philosophisches und naturhistorisches Wissen besaßen, legten auch mehres davon in ihren Piutim nieder, woraus dann sehr viele Leser Belehrungen mannigfacher Art holten. Gar manche Leser mochten sich aus Ben Gabirol's Cheter Malchuth die ersten philosophischen und astronomischen Begriffe geholt haben. Beiläufig gesagt, viele Gedichte der berühmtesten spanischen Peitanim gehören eben so gut zur Geschichte der Philosophie als zur religiösen Poesie, und ein Geschichtschreiber der jüdischen Philosophie würde bedeutende Unkenntniß an den Tag legen, wenn er nicht auf solche Gedichte sein Augenmerk richten wollte. Es ist nicht selten, daß Stellen dieser Gedichte von späteren Autoren citirt werden, theils als Belege für philosophische Meinungen anderer, theils aber zur Ergänzung aus den anderweitigen Werken dieser Autoren selbst, denn die bedeutendsten Peitanim schrieben auch selbständige philosophische Werke z. B. Ben Gabirol, Moses ben Esra, Jehuda Hallewi u. a. m.

8. Benennungen der Piutim.

a. Allgemeine Benennungen.

Die ganze Masse aller Piutim zerfällt ihrer Benennung nach in drei Hauptabtheilungen. Sie sind entweder:

1. Festgebete, welche im engeren Sinne Piutim heißen. Sie sind für die Festtage bestimmt, nämlich für das Osters- Pfingst- und Laubhüttenfest, so wie für den Neujahrs- und Versöhnungstag. Auch für gewisse Sabbathe sind solche Gebete bestimmt.

Diese Gebete heißen auch Keroboth (קרובות). Dieser Ausdruck ist aus dem biblischen Zeitwort קרב gebildet. Da dieses Wort in der Bibel sowohl „opfern“ als „sich nähern“ heißt, so ist der Sinn des talmudischen Ausdrucks קרב בערנו zweifelhaft. Es kann „gehe und nähere dich“ übersetzt werden, wo man sich ein passendes Wort noch hinzuzudenken hätte, etwa לבימה (zu dem Platz des Vorbeters), oder לה' (zu Gott) welches auch im Midrasch (Breschith Rabba Cap. 49) so erklärt wird. Es kann aber auch „gehe und opfere für uns“ übersetzt werden. Der Midrasch erklärt es einmal wirklich so (Zunz Vorträge S. 380), welches mit dem Vorhergehenden nicht im Widerspruch steht und nur beweist, daß man damals schon den Sinn dieses Wortes nicht mehr genau kannte. Die Bedeutung dieses Wortes hängt mit andern Aussprüchen des Talmuds zusammen. Es ist die Ansicht von den Talmudisten ausgesprochen, daß das Gebet in einem gewissen Verhältniß zu den Opfern stehe, daß die Gebete den Opfern correspondiren und daß jetzt das Gebet für das Opfer sei. Einige Talmudisten stellen das Gebet höher noch als das Opfer, weil das Gebet eben an keinen bestimmten Ort geknüpft ist. (Brachoth S. 32).

2. B u ß g e b e t e. Ihr späterer hebräischer Name ist Selichoth (סליחות) von dem hebräischen Zeitwort salach סלח, (verzeihen). Der Ausdruck Selicha ist sonderbar gebildet. Es heißt buchstäblich „Verzeihung“, sollte aber heißen „Bitte um Verzeihung“ (בקשת הסליחה). Dieser Ausdruck wird trotz seiner Son- derbarkeit am häufigsten gebraucht, und kommt schon im ge- näischen Zeitalter vor. Seltener ist der Ausdruck Maamad מאמאד vom hebräischen Zeitwort amad אמד (stehen). Dieser Ausdruck bezeichnet das Aufstehen am frühen Morgen, welches die Tageszeit ist, wo diese Gebete in der Synagoge recitirt werden. Auch wird durch dieses Wort die Stellung bezeichnet worin man diese Gebete recitirte, nämlich stehend. Dieses Wort ist alt, schon Amram Gaon braucht es bei Manhig (Schibole halefet: Hilchoth Jom hakipurim § 59). Seine Worte lauten: „der Vor- sänger sagt ein Maamad, welches Gebet um Versöhnung (רצון) und Verzeihung (סליחה), Lobgesang (שבח), Dankgebet (הודיה) und

die Erwähnung des Verdienstes der Patriarchen (הזכרת זכות) enthält.“ Derselbe scheint demnach hier unter Maamad die Gesamtheit der Gebete für den Versöhnungstag zu verstehen. Von Joseph ben Awitor sagt Alcharisi daß er der erste gewesen sei, welcher in Spanien für den Versöhnungstag ein Maamad verfertigt habe. (Tachkemoni Cap. 3.). Im Machsor von Tripolis (שפת רננה) sind die Gebete für diesen Tag überschrieben מעמד לצומא רבא. Diese Bußtage selbst vor dem Neujahrsfest, wo diese Gebete recitirt wurden, heißen auch Maamadot (מעמדות), wie aus verschiedenen Stellen des Buches Tanja erhellt. In Machsor von Tripolis befindet sich ein Cyclus dieser Gedichte von Isak ben Giath. Sie sind für 23 Tage des Monats Ellul bestimmt. Sie sind sämtlich מרמזים überschrieben weil es noch Nacht ist wenn sie gebetet werden. Sämtliche Stücke sind nummerirt, und zwar nicht bloß äußerlich sondern die Gebete selbst enthalten die Zahl der Tage wie oft man schon aufgestanden ist zu diesem frommen Zwecke, welches gewöhnlich durch geistreiche Anwendung einer Bibelstelle geschieht.

Die deutsche Synagoge hat eine solche besondere Sammlung, welche, da sie zum practisch-liturgischen Gebrauch bestimmt ist, oft gedruckt, commentirt, und übersetzt worden. In neuerer Zeit geschah dieses durch R. Fürstenthal in Breslau und S. Cohen in Hamburg. Sehr schöne alte handschriftliche Selichoth besitzt die Hamburger Stadtbibliothek (Cod. 15, 16 u. a. m.)

Das spanische Ritual enthält sehr wenige Selichoth.

3. Klagegesänge, wofür der ächtbiblische Ausdruck *Kinnoth* קינות gebraucht wird. Sie werden am Jahrestage der Zerstörung Jerusalems (ב' ט' באב) in der Synagoge recitirt. Die deutsche und spanische Synagoge haben ganz verschiedene Sammlungen. Die Sammlung der ersten ist oft gedruckt, commentirt und übersetzt.

b. Specielle Benennungen.

Die oben angeführten Benennungen bezeichnen die Gattungen der außerordentlichen Gebete überhaupt. Außerdem füh-

ren einzelne Stücke allerlei Benennungen, welche von mannigfachen Ursachen herrühren. Manche bezeichnen die Tageszeit wann dieselben recitirt werden z. B. Abend- und Morgengebete (מערכות שחרית). Die Abendgebete für die Festtage finden sich nur im deutschen Ritual und fehlen im spanischen gänzlich. In der deutschen Synagoge werden jetzt an allen Festtagen, das Neujahrsfest ausgenommen, solche Abendgebete recitirt. In alten Handschriften finden sich auch Abendgebete für das Neujahrsfest. Auch im romanischen Siddur sind einige solche gedruckt. Das Morgengebet שחרית für die Festtage heißt im portugiesischen Ritual gewöhnlich Amidá עמידה.

Einige dieser Piutim erhalten ihre Benennung von dem Orte, wo sie in den täglichen Gebeten eingeschaltet werden, ohne Rücksicht auf ihren Inhalt. Dahin gehören folgende, welche wir hier nach der Ordnung wie die Gebete aufeinander folgen hersehen:

Nischmath (נשמת). Eine Art Introduction in das für Sabbath und Festtage bestimmte Stück כל חי נשמת. Diese Introductionen finden sich nur in spanischen Ritualien. Ihr Inhalt ist verschieden, sie nehmen manches von der Bedeutung des Tages auf wofür sie bestimmt sind z. B. das נשמת שרורים im gewöhnlichen spanischen Ritual für den 3ten Sabbath vor dem 9ten Ab, welcher nach dem Anfangsworte der Haftora (Jeremias 1) auch שבת דברי heißt, u. a. m. die in verschiedenen Ritualien zerstreut sind.

Barchu (ברכו) Vor dem für alle Tage bestimmten Segensspruch ברכו את ה' המבורך. Der Inhalt ist gewöhnlich hymnenartig.

Kadisch (קדיש). Eine Introduction zu dem bekannten Gebet, anfangend יתגדל ויתקדש שמיא רבא וגו'. Dieses Gebet selbst ist alt und wird theilweise im Tractat Sofrim (19, 12) erwähnt. Dies Gebet ist chaldäisch abgefaßt. Der wahrscheinliche Grund für die chaldäische Abfassung desselben findet sich Tosafoth Berachoth (S. 3 anfangend וענין). Viel Unwahrscheinliches darüber findet sich im Buche Tanya (S. 5) Das Gebet gewann in der späteren Zeit, als es in der Synagoge zum Seelenheil der

Verstorbenen recitirt wurde, sehr an Ansehen. Diese Introduction ist größtentheils hymnenartig und befindet sich nur in spanischen Ritualien.

S o z e r (יוצר). Nach dem täglichen Gebete אור יוצר. Es wird der Ausdruck **S o z e r** übrigens auch als Collectivum gebraucht und ist identisch mit **K e r o b o t h** (vergl. § 8), zuweilen auch als Gegensatz von **M u s a f** und Abendgebet. (Tractat Sofrim 19, 7.)

D f a n (אופן) Vor dem täglichen Gebete והאופנים והיוה הקדש. Vergl. §. 38.

M e o r a h (מאורה) Vor dem Segensspruch אור הדש על אור חאר. Der Inhalt dieses Festgebetes ist verschieden, zuweilen Gebet um Befreiung und was damit zusammenhängt, z. B. das שני זמים נכרתים im deutschen Ritual für Sabbath **C h a n u f a**; zuweilen hymnenartig z. B. אמרות האל טהורות im deutschen Ritual für **S c h e b u o t h**.

A h a b a (אהבה). Vor dem täglichen Segensspruch הכוהר באהבה. Vergl. weiter unten: Lyrische Piutim (§ 27).

S u l a t h (זולת) nach אין אלהים זולתך. Die meisten Festtage haben solche Stücke, Neujahrs- und Versöhnungstag ausgenommen. Im **R o f e a c h** (§. 200) findet sich die Ursache davon, nach cabbalistischen Principien.

G e u l l a (גאולה). Vor dem täglichen Segensspruch גאל ישראל. Gewöhnlich Anspielungen auf den Auszug aus Aegypten und Gebet um Befreiung z. B. das יום ליבשה im deutschen Ritual.

K e d u s c h a קדושה in dem Segensspruch אהה קדוש. Im Talmud heißt diese קדושת היום im Gegensatz von קדושת היום, worunter das für die Festtage bestimmte בהרתנו verstanden wird (**R o s c h h a s c h a n a** Abschnitt 9 **M i s c h n a** 6). Vergl. § 38.

Im spanischen Ritual sind die Festgebete für die drei ersten Segenssprüche der 18, welche im Talmud קדושת גבורות heißen, מן מחיה משלוש genannt.

Im portugiesischen Ritual heißt die **K e d u s c h a** für das **M u s a f**gebet der Festtage, **C h e t e r** (כתר). Sie beginnt mit den Worten לך יתנו „Die Krone reichen dir“ und f. f. Im deut-

fchen Ritual beginnt die Keduscha für das Mußafgebet mit den Worten *נקדישך ונעריצך*, welches schon im Tractat Sofrim (Abschnitt 16 Halacha 11) erwähnt ist. Der erwähnte Anfang des portugiesischen Rituals steht mit talmudischen Stellen in Verbindung, wo besonders für die Hymne der metaphorische Ausdruck gebraucht ist „dem Schöpfer die Krone aufsetzen“. (Vergl. Pirke drabi Eliezer Abschnitt 23. Drachoth von Josua Eben Schoaib. S. 60.)

Manche bekommen ihre Benennung von den Anfangswörtern des Gedichtes selbst z. B.

Mi ch a m o c h a (מ כ מ ח). Jehuda Hallewi verfasste einige Stücke dieser Art, welche historischen Inhalts sind. Das für Purim ist das bekannteste und befindet sich im spanischen Ritual.

H o s c h a n a חושנה. Gebete verschiedenen Inhalts, theils historisch, theils hymnenartig. Die deutsche und spanische Synagoge haben zwei von einander verschiedene Sammlungen. Diese Gebete werden im Mußafgebet des Laubhüttenfestes recitirt. Der siebente Tag dieses Festes, welcher *H o s c h a n a r a b b a* חכה חושנה „das große Hosana“ genannt wird, wird besonders durch viele dieser Gebete gefeyert. Das Ceremoniell dieses Tages ist viel späteren Ursprungs und steht mit cabbalistischen Ansichten in Verbindung. (Vergl. Bechai ben Ascher חכה עה S. 51 d)

Manche bezeichnen ein örtliches Verhältniß zu den Piutim z. B. *R e s c h u t* (רשות), Einleitungen welche verschiedenen Piutim vorangeschickt werden. So giebt es Einleitungen zu Seder *A w o d a*, zu den *A s h a r o t h*. Vergl. diese Artikel weiter unten.

Auch für andere Gebete giebt's solche Einleitungen z. B. für das *ש א מ ר ב ר וך*, wovon sich mehrere im gewöhnlichen portugiesischen Ritual finden für die Sabbathe vor dem 9. Ab. u. a. m. Simon ben Zemach Duran erwähnt ein Gedicht, anfangend *אשר אשר דוק והלך* welches er commentirt hat. Dieses ist im *Machzor* von Montpellier ebenfalls als *רשות לברוך שאמר* angeführt.

In alten deutschen handschriftlichen *Machzorim* befindet sich eine solche Introduction für die zehn Gebote welche am Pfingst-

festes vorgelesen werden, von R. Maier, anfangend ארעא רקדא
(Cod. Hamb. Nr. 240 und sonst noch). Dieses Gedicht ist in
chaldäischer Sprache abgefaßt. Daran schließt sich ein ähnli-
ches, in demselben Idiom von demselben Verfasser, das bekannte
אקדמו. Auch für Simchath Torah findet sich im deutschen
Ritual eine solche Introduction für denjenigen der die Tora endigt
(חתן תורה) und für den der die Torah wieder beginnt (חזן בראשית)
welcher diese Einleitung recitirt bevor er den Segen über die
Gesetzesrolle spricht. Auch die Chasanim haben aus Respect vor
dem Publicum eine solche kurze Introduction gebraucht, bevor sie
die Gebete begonnen haben; es ist dies das bekannte מסוד חכמים
ונבונים. Der Ursprung aller dieser zuletzt genannten Introduc-
tionen möchte vielleicht eine Nachbildung der Reschut sein, wel-
che die Darschanim (Predner) recitirten bevor sie die Predigt be-
gannen. Es war dieser Reschut der Prolog ihrer Rede.

P e t i c h a פתיחה. Wie das Vorhergehende. In der deutschen
Selichothsammlung heißt die erst Selichah mit der man die Gebete
beginnt ebenfalls פתיחה.

S i l l u k (סילוק). Beschließt die Piutim und geht der Ke-
duscha voran. In den spanischen Ritualien sehr selten. Vergl.
weiter unten Historische Piutim (§ 16).

Manche dieser Gedichte erhalten ihre Benennung von ih-
rem Inhalt z. B. A s h a r o t h § 11. S e d e r A w o d a § 13.
S e d e r T a m i d § 14. A k e d a § 18. W i d u i § 37. u. s. f.

Bei manchen ist die äußere Form des Gedichtes z. B.
שניה שלישה Ursache der Benennung; öfters auch ganz zu-
fällige Ursachen, z. B.

S a l m o n i t h (שלמונית), welches bloß auf den Namen
des Verfassers hindeutet. Von allen Gedichten welche diesen
Namen führen, hieß der Verfasser S a l o m o. Bei der großen
Menge der Beitanim, welche diesen Namen führten, läßt sich
nicht angeben, wer der Verfasser ist.

Manche Benennungen sind aus fremden Sprachen entnom-
men z. B.

P i s m o n (פיסמון). Zunz (Vorträge S. 383.) erklärt dieses
Wort für das französische „Pseume“, welcher Meinung R a p =

poport, in einem Briefe an den Verfasser dieses, beistimmt. Rokeach, Imanuel von Fermo kennen das Wort, Alcharsi erwähnt es nie. Aber es war frühzeitig schon in Spanien bekannt. Joseph Eben Migas erwähnt es schon in seinen Responsen und giebt eine Erklärung davon. Nach ihm stammt es aus dem Griechischen her. Vergl. auch Tischbi von Elias Levita Art. פום. Bei Schibule haleket S. 39 b findet sich der Ausdruck פומן שלמוניה.

Rehutah (רהוטה). Ist ebenfalls dunkeln Ursprungs. Es findet sich in alten deutschen Handschriften z. B. Cod. hebr. Bibl. Hamb. Nr. 17, welches Herr H. J. Michael in den Zusätzen zu Heidenheims Einleitung zu den Piutim (Hanover 1839) bereits angeführt hat. Das im deutschen Ritual für den Versöhnungstag befindliche לא יראך ובכן מי לא יראך ist רהיטי überschrieben. Der Verfasser des Schibule haleket kennt auch diesen Ausdruck. Er erwähnt ihn auf dem letzten Blatte seines Werkes. Auch Simon ben Zemach Duran erwähnt zu Ende seiner Responsen diesen Namen. Es ist schwer anzugeben, ob das talmudische Zeitwort רהט (laufen) die Grundlage dieses Ausdrucks ist, wo dann das Wort רהוטה entweder auf das Abwickeln eines Bibeltextes hindeutet, wie dies bei dem erwähnten Gedichte לא יראך ובכן מי לא יראך der Fall ist, oder auf den wiederkehrenden Refrain eines Gedichtes.

Folgende Namen ferner, deren Ursprung und Bedeutung uns bis jetzt ganz unbekannt ist, kommen nur im spanischen Ritual vor: מחרך, עסטריוטא, מסחגאב רהבא, אלכרוג, אלמרתיה. Letzteres bedeutet ein Klagesied, das hebräische מר (bitter) ist in die Augen springend, die Form dieses Wortes ist arabisch. Aus den Responsen des R. Isaaß bar Scheschet (תשובות ריב'ש) erhellt daß man die Gedichte die man bei dem Leichenbegängniß großer Männer recitirte, (ein Gebrauch welcher in Aegypten schon zur Zeit des Maimonides üblich war), ebenfalls אלמרתיה nannte. Derselbe erzählt nämlich (Responsen Nr. 60), daß er bei dem Grabe des R. Aßtruf Hakohen an der Spitze der Leidtragenden ein אלמרתיה recitirte.

Zweites Hauptstück.

9. Inhalt und Arten der Piutim.

Alle Gebete im gewöhnlichen Siddur (Gebetsammlung), lassen sich ihrem Inhalte nach auf Stellen in den Psalmen zurückführen; so wie alle Piutim sich auf Stellen in dem Gebetbuche reduciren lassen, folglich auch auf die Psalmen. Die täglichen Gebete sind inhaltliche Auszüge aus den Psalmen, und die Piutim schlingen sich um die Gebete, wie duftende Zierblumen um einen schönen, kräftigen Baum.

Die Psalmen sprechen das allgemein Menschliche mit einer Stärke aus, wie es vielleicht in keiner Nation und in keiner Religionsparthei je geschehen ist. Was die menschliche Brust bewegen kann, alle Abstufungen der geistigen Freuden und Leiden, welche der Mensch hienieden zu empfinden fähig ist, sind in ihnen mit einer Wahrheit und Kraft ausgedrückt, welche mit Recht die Bewunderung aller Zeiten sich erworben haben. Der Grund dieser Erscheinung ist allein im Monothetismus zu suchen und in der Ansicht von der Reinheit und Erhabenheit des höchsten Wesens, welche aus dem Monothetismus entspringt, wodurch sich das Verhältniß des Menschen zu Gott eigenthümlicher und inniger gestaltet hatte als im Heidenthume. Sie wurden auch deshalb das Handbuch aller Andächtigen, nicht nur bei den Juden, sondern auch bei andern Religionsgesellschaften. Diesen allgemein menschlichen Bezügen zu Gott gesellten sich in den Psalmen noch die israelitischen bei. Das specielle Verhältniß derselben zu Gott, wie es auf Ueberlieferungen beruhte,

ward bei verschiedenen Anlässen in vielen dieser Psalmen besprochen. Dankend für empfangene Wohlthaten und klagend über erlebtes Mißgeschick näherte sich der Verfasser derselben immer dem Gott seiner Väter. Dadurch sind sie den Israeliten aller Zeiten werth und wichtig geworden. Spätere Zeiten erlebten abermals den Inhalt der Psalmen — denn es giebt nichts Neues unter der Sonne, und die Weltgeschichte wiederholt nur alte Begebenheiten — und in solchen Zeiten der Freude und der Noth fand man die Verhältnisse schon ausgesprochen in denselben, und klammerte sich auch an dieselbe.

Dieses zweifache Element des Menschlichen und Nationalen, welches die Psalmen enthalten, begegnet uns wieder in den gewöhnlichen Gebeten, wie ja überhaupt, so weit die historische Kunde reicht, die Menschheit noch nicht für sich allein bestanden hat, sondern immer nur in Particularitäten, wo dann entweder die Geographie oder die Confession die Scheidelinie gezogen hat. Was die Gebete nur andeuteten in wortfärger Beschränktheit, das führten die Piutim weiter aus, und man könnte die täglichen Gebete das Gerippe der Piutim nennen, so wie letztere die Musculatur der ersten. —

Der Inhalt der Piutim ist so mannigfaltig wie ihre äußere Form, und er mußte es auch seyn. Vermittlung zwischen dem Talmud und dem Volke, Verbreitung historischer Ueberlieferungen, deren Kenntniß für jede Religionsgesellschaft theilweise von absoluter Nothwendigkeit ist, so wie allgemeiner moralischer Ansichten, war der Hauptzweck derselben. Die Verfasser dieser Gedichte wollten das Volk belehren über die Vergangenheit, die zugleich für die Gegenwart trostbringend seyn sollte; sie wollten ferner sein Gemüth zu guten Vorsätzen anregen, kurz, sie wollten den Juden und den Menschen von der Erde zum Himmel hinaufziehen, und so mußten sie nothwendig alle Verhältnisse des jüdischen Lebens mit ihren Gedichten umschlingen. Die Synagoge, welche allen Verhältnissen des Lebens eine höhere Weihe zu geben bemüht ist, nahm diese Piutim mit Vergnügen an und erkannte dieselben als brauchbare Mittel zu löblichen Zwecken.

Manche dunkle Vorstellung, welche über die Piutim überhaupt und über ihre Stellung zur Literatur und zum Volksleben der Israeliten obwaltet, rührt daher, daß theils eine durchgreifende Cultur- und Literaturgeschichte derjenigen Periode, worin diese Piutim entstanden und sich entwickelten, bis jetzt gänzlich fehlt, welche man auch vielleicht für immer wird entbehren müssen, da viele Hauptwerke dieser Zeit für uns verloren sind; theils aber auch eine übersichtliche Darstellung ihres verschiedenartigen Inhalts bis jetzt fehlte, wodurch Verirrungen mancher Art entstehen mußten.

Wir versuchen jetzt zum erstenmal dem Leser eine solche Classification der Piutim nach ihrem Inhalt zu liefern, wodurch ihre Stellung zur Liturgie und ihr inneres Wesen klarer hervortreten muß.

Betrachten wir die große Masse aller auf uns gekommenen Piutim, so unterscheiden wir bald wie in den Psalmen und in den täglichen Gebeten, zwei Hauptgattungen derselben, nämlich

I. Piutim nationalen	}	Inhalts
II. — allgemeinen		

Die erste Gattung, welche auf Bibel und Tradition beruhet, und deshalb nur für Israeliten als solche Werth hat, geht in 2 ganz verschiedene Unterabtheilungen auseinander, die unter sich in keiner Verbindung stehen und nur durch das allgemeine Band des Nationalen vereinigt werden. Diese Unterabtheilungen bilden die Piutim.

A. didactischen	}	Inhalts
B. historischen		

Die Gesezkunde und die Geschichte der Glaubensgesellschaft werden durch diese 2 Arten repräsentirt. Die Gesezkunde ward hierdurch aus den Händen der Talmudisten von Fach in die des Volkes gelegt, es ward der Inhalt der Gebote demselben dadurch bekannt, wenn auch die Kenntniß der besondern Bestimmungen immer nur durch ein ausgedehntes Studium erworben werden konnte. Diese Gattung ist der jüdischen Liturgie eigenthümlich, so wie es auch die Geseze selbst sind. Das Hinweisen auf

die historische Vergangenheit der Glaubensgesellschaft, ist ihr mit allen andern Religionspartheien eigen. Denn ihnen sämmtlich sind die Begründer und Entwickler der Glaubensansicht Symbole, welche zugleich die Zukunft der ganzen Gesellschaft in sich enthalten, wenn dies auch nicht für alle Augen sichtbar ist.

Die Ideen welche der Menschheit überhaupt wichtig sind z. B. Gott, Unsterblichkeit, Weltgericht n. s. f. sind der Inhalt der zweiten Gattung. Sie haben selbstständigen Werth und erleiden keine Beschränkung durch confessionelle Rücksichten. Die Piutim allgemeinen Inhalts umfassen.

A. die Ermahnung.

B. die Hymne

I. Gedichte nationalen Inhalts.

10. A. Piutim didactischen Inhalts.

Das Belehren ist der Hauptzweck dieser Gedichte. Sie wollen etwas Gegebenes vor dem Beschauer ordnen und zurechtlegen. Aber diese Belehrung kann, wie das Gesetz selbst, welches eine äußere und eine innere Seite hat, ebenfalls zweifacher Art seyn. Das Außere des Gesetzes ist die bloße That ohne Zutreten der Reflexion, das Innere derselben ist der Sinn den man der That beilegt, dies ist ein Product des Nachdenkens. Diese Piutim können nun entweder auf das rein Talmudische der Gebote sich beziehen, auf das Außere der Gesetze; wir nennen sie didactisch=talmudische; oder sie beziehen sich mehr auf Glaubensartikel und den innern Sinn der Gesetze, insofern dadurch gewisse Ideen versinnbildlicht werden, und sie können dogmatisch=allegorische genannt werden.

a. Didactisch=talmudische Piutim.

Diese Gedichte enthalten versificirte Gesetzbestimmungen Halachoth (הלכות) und man könnte sie auch halachische Piutim nennen. Diese Gedichte stehen im engsten Zusammenhange mit dem Talmud, und sind eine der jüdischen Liturgie eigen-

thümliche Erscheinung. Die Beitanim haben hierdurch dem Talmud Eingang bei dem Volke verschafft und viel zu seiner Verbreitung beigetragen. Es wurden sowohl sämtliche Gebote versificirt, welche Asharoth heißen als auch einzelne Gebote mit ihren nähern Bestimmungen auf diese Weise behandelt.

11. Asharoth. אזהרות

Als der Talmud sich allmählich verbreitete und die theologischen Academien (Teschiboth שיבות) beschäftigte, und dies geschah bald nach Abfassung desselben, gelangte man bald zur Ueberzeugung, daß derselbe in seiner jetzigen Gestalt, theils seines Umfangs, theils der ihm eigenthümlichen Dialektik halber, nie Gemeingut des Volkes werden könne. Frühzeitig fielen daher jüdische Gelehrte auf den Gedanken, zweckmäßige Auszüge aus demselben zum Gebrauche junger Theologen zu machen, worin die Syllogismen, welche im Talmud wie eine Pyramide sich aufthürmen, weggelassen wurden. R. Achai und R. Simon Kairo, (beide um 740) waren die ersten welche solche Compendien lieferten. Ersterer ordnete sein Werk nach den in der Synagoge üblichen Wochenabschnitten des Pentateuchs (סדרות). Sein Buch heißt Scheeltoth (שאלות), weil es in Fragen eingetheilt ist. Der zweite ordnete sein Buch nach bestimmten Rubriken, es ist unter dem Namen הלכות גדולות bekannt. Letzterer nahm in sein Buch nur solche Gebote auf, welche heutzutage noch bindend sind, mit Uebergehung aller solchen, deren Befolgung nur in Palestina geboten ist (מצוות התלויות בארץ)

Der Talmud spricht öfter von 613 Geboten, welche in der Bibel enthalten sein sollen, ohne sie jedoch namentlich aufzuführen, welches später Streitigkeiten verursachte. Es war leicht vorauszusehen, daß sich jemand das Aufzählen derselben zur Aufgabe machen würde. Der erste welcher dies that war der erwähnte Verfasser des Halachoth Gedoloth; er that es ohne alle Auseinandersetzung und ohne irgend eine Deduction zu geben. Später wurden diese Gebote sämtlich versificirt und diese heißen Asharoth.

Zur Zeit der Geonim, lange vor Saadiah, waren diese Stücke schon bekannt. Amram Gaon (bei Abudraham Hilchoth Schbuoth מוצות הלכות) erwähnt sie schon, ohne Angabe des Verfassers. Saadiah ist der erste Verfasser von welchem wir sichere Nachrichten haben. Er verfertigte die Ascharoth in Reimen. Die Merkwürdigkeit dieser Erscheinung wird dadurch noch erhöht, daß darin alle 613 Gebote aus dem Decalog selbst deducirt werden, eine Idee welche in philosophischer Hinsicht höchst beachtenswerth ist, und welche in späterer Zeit unter jüdischen Gelehrten mehrere Nachahmer fand, z. B. von Bechai ben Ascher in seinem Buche דר הקמה (Artikel שבועות, תורה) und von dem ungenannten Verfasser des Mussar haskel (מוסר השכל). Raschi und Abraham ben Esra citiren diese Ascharoth des Saadiah; leider aber sind dieselben nicht auf uns gekommen, welches in vielen Beziehungen sehr bedauerlich ist. Es scheint übrigens daß, außer Saadiah, noch andere Ascharothdichter diese erwähnte Idee desselben ausführten. (Vergl. Deraschoth von Josua Eben Schoaib S. 60 d.)

Als dieser Weg eingeschlagen war, als die Muse sich einmal bequemt hatte die Halacha versificirt vorzutragen, fehlte es an Nachfolgern nicht. Spanische und französisch-deutsche Peitanim wetteiferten darin, Ascharoth zu verfertigen. Diese wurden schon sehr früh, wie noch jetzt, am Pfingstfeste (שבועות), als dem Jahrestage der Gesetzgebung auf Sinai (מתן תורה), in der Synagoge recitirt. Der erste Peitan spanischer Abstammung welcher Ascharoth verfertigte, die auch auf uns gekommen sind, war Salomo ben Gabirol. Isaa'ak ben Ruben aus Barzellona, Moses ben Nachman aus Girondi, Isaa'ak Kimchi aus der Provence, Menachem ben Moses Tamor, Menachem Egusi, Elias Bilbi, Elias Hedni Josua Benvenisti haben sich ihm angeschlossen.

Von den deutsch-französischen Peitanim ist Elias der Alte zuerst zu nennen, welcher ein älterer Zeitgenosse des ben Gabirol war. Einige Ungenannte haben sich ihm angeschlossen.

Die bis jetzt genannten Autoren gehören den Rabaniten an, aber auch die Karäer blieben nicht zurück. Die Idee des Saadiah, alle Gebote aus dem Decalog zu deduciren, führte bey ihnen Jehuda ben Elias Hadassi aus, ein Zeitgenosse des Abraham ben Esra (Drach Zadikim S. 14.). Dieses Werk, welches wir aus eigener Ansicht kennen, hat mit der Idee des Saadiah nur den Plan gemeinschaftlich, denn das genannte Werk ist großen Umfangs und ist mehr als große umfassende Encyclopädie der mosaischen Geseze zu betrachten, und die Confusion welche in diesem Werke vorherrschend ist, verringert den Werth desselben gar sehr.

Eigentliche Ascharoth, nach dem Muster der rabanitischen, besitzen die Karäer von ihrem gelehrten und berühmten Peitan R. Elias Beschizi, welche sich im caräischen Ritual befinden.

12. Einzelne versificirte Gebote.

An diese Ascharoth, welche die Gesamtmasse der Gebote übersichtlich geben, schließen sich andere Gedichte an, deren Verfasser es sich zur Aufgabe machten, gewisse Specialitäten einzelner Gebote nach talmudischen Bestimmungen vorzutragen.

Sowohl spanische als deutsch-französische Peitanim haben solche Gedichte verfertigt, wobei wohl das Merkwürdigste ist, daß die meisten derartigen Stücke der spanischen Peitanim sich im deutschen Ritual befinden, während sie aus den spanischen Gebetbüchern gänzlich ausgeschlossen sind. Die Zahl dieser Gedichte ist nicht unbedeutend, und wir sind nicht Willens sie hier sämmtlich anzuführen. Erst im speciellen Theile unseres Werkes soll dies bei der Besprechung der einzelnen Autoren geschehen.

Der Ursprung dieser Gedichte — deren erster Verfasser, für uns wenigstens, der erwähnte Salomo ben Gabirol ist — ist durch verschiedene Aussprüche des Talmuds allem Anscheine nach veranlaßt. Es wird nämlich im Talmud (Bechoroth S. 58) darauf gedrungen, daß die Geseze der Festtage an dem Festtage selbst oder kurze Zeit vorher schon, dem Volke bekannt

gemacht werden sollten. (Vergl. auch Talkut zum hohen Liede S. 982). Daher kam es daß man die Gesetze, welche sich auf das Ofterfest beziehen, am Sabbath vorher recitirte, welcher Sabbath auch der große Sabbath (שבת הגדולה) heißt; eine Benennung, welche mehereren Lesern aus der Kirchengeschichte bekannt sein dürfte (vergl. Neander's Geschichte der Kirche Th. 2 S. 365). Diese Benennung kömmt in Midraschim vor, welche nicht auf uns gekommen sind. Die Ursache derselben läßt sich nun nicht mehr bestimmt angeben; Bei Eben Schoaib (a. a. D.) finden sich deren mehrere. Spanischer Seits hat Jehuda Hallewi ein Gedicht für diesen Sabbath verfertigt. Eben Schoaib (a. a. D.) spricht im Allgemeinen von Ascharoth für diesen Sabbath, ohne aber einzelne Autoren zu nennen. Französischer Seits ist Joseph Tob Elem zu nennen. Mehrere Ungenannte, deren Gedichte in verschiedenen Ritualien zerstreuet sind, schließen sich beiden Genannten an.

Verschiedene andere Gedichte dieser Art werden in der Synagoge an demjenigen Sabbath recitirt, wo dieses Gebot in der Sabbath-Vorlesung des Pentateuchs enthalten ist, z. B. das Gedicht von Ben Gabirol über die Schaufäden (רצף) für Sabbath ח' ח' so auch das Gedicht von Jehuda Hallewi über die Denfriemen (פלה) für Sabbath ע' ע' (א' ע'). Von einem Ungenannten ist die Versification der Gesetze des Lampenfestes (הנוכה) vorhanden, u. a. m. von genannten und ungenannten Autoren, welche allenthalben zerstreuet sind.

Manche dieser Gedichte sind wohlklingend, worin auch ihr ganzer Werth besteht, denn eigentliche Poesie läßt sich weder bei ihnen, noch bei den Ascharoth erwarten. Wie sollte es auch anders sein? 613 Gebote, des verschiedenartigsten Inhalts, durch Nichts innerlich verbunden als durch das lose Band des Beieinanderstehens in einem Abschnitte der Bibel, durch Nichts äußerlich zusammengefügt als durch das lose Band des Reimes, wie sollten diese den Weg finden zum Gefühl? wie sollten einzelne Ceremonialgesetze mit ihren detaillirten Bestimmungen, die nur dem Verstand Beschäftigung darbieten, mit dem Hauche der Dichtung sich vereinen? — Allerdings hätten die Ascharoth

füglich mit der Parabel, und die einzelnen versificirten halachitischen Gedichte mit der Allegorie verwebt werden können; aber dadurch wäre die Kürze — das erste Bedürfnis dieser Gattung für den Gebrauch in der Synagoge — verloren gegangen und damit auch die Erreichung ihres eigentlichen Zweckes. So wie diese Gedichte jetzt sind, kann man ihnen nur den Werth der Gedächtnisverse zugestehen, von welchem Standpunkte aus spätere Gelehrte sie wirklich betrachtet zu haben scheinen z. B. Moses ben Chawiw in seinem Buche Darke Noam, und hier ist ihnen der Nutzen durchaus nicht abzuspreehen.

b. Halachitische Tempelerinnerungen.

13. Ordnung des Gottesdienstes im Tempel zu Jerusalem.

a. Seder Awodah. סדר עבודה.

War der Zweck der bis jetzt betrachteten Productionen bloß dem Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen, das schnelle Erlernen der Gebote zu befördern, oder das Wiederholen derselben zu erleichtern; so gesellt sich den jetzt zu betrachtenden Stücken außer dem halachischen, noch ein anderes Element bei, welches das elegische genannt werden kann, nämlich die wehmüthige Erinnerung an verschiedene Zustände einer verschwundenen Zeit. Es ist die Aufgabe dieser Art von Gedichten, diese Zeit dem Gedächtnisse vorzuführen und dieselbe zu bestimmten Zwecken lebendig im Gemüthe der Glaubensgesellschaft zu erhalten.

Die Ordnung des Gottesdienstes am Versöhnungstage, wie sie angedeutet ist in der Bibel (B. M. 3 16.) und welche Stellen der Hohepriester selbst an diesem Tage im Tempel vorlas, (Joma S. 18.) ist im Talmud nebst allen sich darauf beziehenden Einzelheiten mit großer Genauigkeit der Nachwelt überliefert (Tractat Joma), und diese Specificirung ist der Inhalt des allem Anscheine nach schon zu den Zeiten des Talmuds üblichen Seder Awoda. Spätere Beitanim bemächtigten sich frühzei-

tig dieses Stoffes. Diese von den Beitanim versificirten Stücke wurden später ein integrierender Theil der Liturgie des Versöhnungstages, die in den verschiedenen Ritualien allenthalben zerstreut sind.

Der Ursprung aller dieser Bearbeitungen, ist ohne Zweifel in einer Stelle des Talmuds zu suchen (Taanith S. 27. b.), wo es heißt „daß jetzt, wo kein Opferdienst stattfindet, das Lesen der Opferabschnitte in der Bibel eben so segensreich sei als das Opfer selbst“. Diese talmudische Stelle findet ihre Stütze an einem Bibelvers (Hosea 4, 3.) wo es heißt „wir wollen die Opferstiere mit unsern Lippen ersetzen“ (ונשלמה פרים שפתינו).

Das Lesen dieser Stücke soll auch an jene Zeiten erinnern, wo Gottes Huld, nach der talmudischen Ueberlieferung, offenbare Beweise der Vergebung der Sünden gab, durch das Verwandeln des rothen Fadens am Ziegenbock welcher nach Asafel geschickt wurde (B. M. 3. 16, 26.) in einen weißen, womit eine spätere Zeit die Verse Jesaias (1, 17.) in Verbindung brachte „wenn eure Sünden roth sind wie Purpur, werden sie weiß werden wie Wolle.“

Diese Ideen liegen allen Seder Awoda's zu Grunde, und die Bearbeitung derselben ist von den Beitanim vielleicht mehr als Mittel denn als Zweck gebraucht. Aus manchen Stellen des Talmuds ist diese Ansicht auch zu begründen. Ist ja nach denselben die Symbolik des Opfers selbst keine andere, als das Erheben des Israeliten zu Gott, nachdem der Mensch in ihm sich zuvor durch innere Reue und durch kräftiges Gebet von dem Irdischen zum Himmel erhoben hat.

Solche Seder Awoda's gab es bereits im geonäischen Zeitalter (Ehrensäulen S. 5.). Aus einer Stelle des Nachmanides (Soma), wo er von einem „babilonischen Seder Awoda“ (סדר עבודה הבבל) spricht, wäre vielleicht zu entnehmen, daß zu seiner Zeit noch ein Seder Awoda aus der talmudischen Epoche existirte. Mit Bestimmtheit sagt derselbe ferner, daß Kalir ebenfalls einen solchen schrieb, welches auch bei der Regsamkeit dieses Beitans, alle jüdische Festtage mit einem Netze von Piutim zu überziehen, sehr wahrscheinlich ist. Das erste jedoch,

den Seder Awoda aus der Zeit des Talmuds betreffend, ist nicht ganz sicher, da die von Nachmanides angeführte Stelle auch einen andern Sinn zuläßt; er könnte vielleicht die Awoda von Salomo dem Babylonier im Sinn gehabt haben. Ueber den ersten Verfasser eines Seder Awoda nach Kalir ist nichts Näheres bekannt; jedenfalls aber darf vermuthungsweise angenommen werden, daß derselbe in Babylon lebte. Spanische und deutsche Peitanim verfertigten später mehrere solche Stücke. Auch besitzen wir mehrere Gedichte dieses Inhalts von Peitanim, deren Vaterland eben so unbekannt ist als ihr Zeitalter. Jose ben Jose und Simon Gose sind hieher zu zählen (vergl. über letztern Kerem Chemed Th. 3. S. 202).

Von spanischen Peitanim ist Joseph ben Awitor zuerst zu nennen, dem sich Isaaß ben Giath angeschlossen hat. Ob Salomo ben Gabirol ebenfalls einen solchen verfertigte, ist ungewiß; auch von Moses ben Esra kann man es nicht mit Bestimmtheit behaupten. De Rossi (Cod. 61.) erwähnt einen Seder Awoda von ben Esra und läßt es unbestimmt, ob darunter Moses oder Abraham zu verstehen sei.

Von deutschen Peitanim begegnet uns zuerst Salomo der Babylonier, dem sich Meschullam ben Kalonymus anschließt und ein Ungenannter in der deutschen Selichothsammlung, denn das daselbst befindliche $\text{כִּי מִלֶּךְ בְּנֵי מִלְּכָה}$ muß hieher gezählt werden. Auch muß hier R. Jochanan der Alte erwähnt werden, dessen Vaterland, allem Anscheine nach, Italien war und dessen Seder Awoda sich im italiänischen Ritual befindet, welcher aber geistig in der engsten stylistischen Verwandtschaft mit den deutschen Peitanim steht.

Der Bau aller dieser Gedichte, bleibt sich in allen Liturgien gleich. Eine Einleitung, das Lob Gottes enthaltend, so wie auch versificirte biblische Geschichten nebst sonstigen Reflexionen, steht an der Spitze dieser Gedichte. Solche מִזְמֹרֹת existiren auch von Salomo ben Gabirol und Moses ben Esra im gewöhnlichen portugiesischen Ritual. Hierauf folgt der eigentliche Seder Awoda, welcher die Einzelheiten der hohepriesterlichen Functionen am Versöhnungstage darstellt, streng an die talmu-

dischen Ueberlieferungen sich haltend. Dieses ist der halachische Theil dieser Gedichte. Der darauffolgende enthält die elegischen Elemente dieser Gedichte, nämlich die Beschreibung der Herrlichkeit des Hohepriesters wenn er den Tempel verließ, welche gewöhnlich mit den Worten anfängt, „wahrlich wie gar herrlich war der Hohepriester wenn er das Heiligthum verließ „(אמת מה נהדר כהן גדול בצאתו) und wie Kappoport (Kalir: Anmerkung 20) bereits bemerkt hat eine Nachbildung von Sirach (Cap. 20 N. 4 — 9) ist. Eine Fortsetzung dieses Stückes ist das unmittelbar darauf folgende, mit den Worten beginnend „heil dem Auge, welches dieses Alles gesehen hat“ (ראתה כל אלה). Die Peitanim überbieten sich in Beschreibung der alten Herrlichkeit, welche ehemals das Gesicht aller vor Freude strahlend machte, woran sie das Traurige der Gegenwart knüpften, wo dieses Alles entbehrt wird. Solche Stücke sind vorhanden von Salomo ben Gabirol, Moses und Abraham ben Esra und von Jehuda hallewi. Den Beschluß des ganzen Seder Awoda machen Gebete aller Art, um Befriedigung geistiger und körperlicher Bedürfnisse, um baldige Erbauung des Tempels u. s. f.

Es liegt in der Natur der Sache daß der innere Werth der Seder Awoda nicht bedeutend ist, die elegischen Stücke ausgenommen.

14. Ordnung des täglichen Gottesdienstes im Tempel.

Seder Tamid. סדר תמיד.

Denselben Grund der Entstehung und denselben Werth beinahe wie das Vorhergehende, haben auch die hier zu betrachtenden Piecen. Sie stellen nach talmudischen Ueberlieferungen den täglichen Gottesdienst im Tempel zu Jerusalem dar.

In diesen Gedichten tritt mehr der halachische Character hervor, das elegische Element ist wohl angedeutet, tritt aber nicht so bestimmt heraus wie in der vorhergehenden Gattung. Diese Erscheinung ist auch dadurch zum Theil erklärlich, daß sie

fämmtlich von französisch-deutschen Beitänim herrühren, bei denen das Elegische nicht zum Durchbruch kommen konnte. Unseres Wissens existirt von einem spanischen Beitän kein Gedicht dieser Art.

Der erste von welchem ein solches Gedicht auf uns gekommen ist, dürfte wohl Mair ben Isaaß der Vorsänger (מ"ו נאם 'ר) sein, welchem sich Rabenu Efraim, Baruch ben Samuel, David ben Kalonymus und Nathanael aus Ghinon angeschlossen haben.

15. Piutim dogmatischen Inhalts.

An die didactischen Gedichte, welche bloß versificirte Halacha (Gesetzbestimmungen) enthalten, schließen sich Gedichte dogmatischen Inhalts. Wir verstehen darunter im weiteren Sinne des Wortes alle Gedichte welche entweder Glaubenssätze enthalten, oder die Symbolik der Gesetze. Die halachisch-didactischen Piutim geben ein Skelet der Gesetze ohne innere Belebung, man könnte sie biblische categorische Imperative nennen. Sie betäuben den Menschen durch ihre Menge und bewältigen ihn, ohne daß er sich mit ihnen in ein Verhältniß setzen kann. Die dogmatisch-allegorischen hingegen wirken belebend auf dieses Gerippe. Der Mensch kann sich damit in Verbindung setzen und kann sich ein inneres Verständniß davon verschaffen, indem er die Ideen, welche durch solche Symbolisirung verkörpert werden sollen, schon in sich trägt.

Diese Symbolik tritt schon im Talmud hervor. Schon damals war man bestrebt manche Gebote als Hülle für allgemeine Ideen zu betrachten, von vielen Specialitäten derselben sind sinnbildliche Auslegungen gegeben, ohne daß durch die sinnbildliche Betrachtungsweise der Gesetze die specielle Befolgung derselben aufgehoben wurde. Der Buchstabe des Gesetzes besteht für sich, und die Allegorie ebenfalls. Das Gebiet der Gesetze ist durch die Tradition ein für allemal abgeschlossen, der Buchstabe ist alleiniger Beherrscher desselben. Das Gebiet der Symbolik hingegen hat Raum für Alles, was die Phantasie des Einzel-

nen darin sucht und findet. Die Combination beherrscht dieses Gebiet und viele Allegorien können, selbst wenn sie sich gegenseitig aufheben, dennoch freundlich neben einander bestehen. Eine spätere Zeit folgte auf der von den Talmudisten vorgezeichneten Bahn und spann manches noch weiter aus.

Diese Symbolik der Gesetze ist, wie alle allegorische Erkenntniß, für den zersetzenden Verstand durchaus nicht hinreichend, denn so lange der Verstand thätig ist, kann er das Verhältniß von Ursache und Wirkung nicht aufgeben. Die Allegorie ist für die Phantasie, was ein Gedächtnißvers für den Verstand ist.

Von den meisten Festtagen ist in der Bibel ihre Ursache angegeben, der Talmud brauchte bloß einige Allegorien an das Bestehende zu knüpfen. Von einem Festtage jedoch steht in der Bibel sehr wenig und er verdankt seine Bedeutung einzig und allein der Tradition. Es ist hier die Rede von dem Neujahrsfeste (חג השואה). Die Tradition hat die Idee des Gerichts an diesen Tag geknüpft. (יום הדין). Diese Idee, welche in der Bibel häufig vorkommt, nebst der Idee von den Büchern Gottes worin die Handlungen der Menschen verzeichnet werden, so wie die Bücher des Lebens und anderes zu diesem Ideenkreis Gehörendes, hat der Talmud sämmtlich mit diesem Feste in Verbindung gebracht, es ward daher ein sehr ernstes und beinahe der Andacht allein gewidmetes. Die Idee des Gerichts, welche allen Religionen als Schlußstein des moralischen Lehrgebäudes eigen ist, ward an diesem Tage verkörpert. Das Ahnungsvolle der Zukunft, die Ungewißheit dessen was sie dem Menschen bringt, ist in der Idee des Gerichts ausgedrückt. An der Schwelle des neuen Jahres steht der Mensch erwartungsvoll, den unbekanntem Ereignissen entgegensehend. Diese Ereignisse aber sind nicht ein Werk des Zufalls, wodurch der Mensch allen Halt und alle moralische Selbstständigkeit verlöre, sondern sie sind ausgetheilt von dem Lenker des Alls, dessen unerforschliche Weisheit die Schicksale des Einzelnen wie die des Weltalls leitet. „Alle Ankömmlinge der Welt — so lauten die Worte des Talmuds (Rosch haschana 16 a) — gehen an diesem Tage vor ihm (Gott) vorüber wie die Heerde vor dem Hirten und er

bestimmt ihr Schicksal“. Die Handlungen des Menschen welche verbindend und trennend zwischen Gott und ihm treten können, müssen streng beobachtet werden, gute Vorsätze müssen nicht nur gefaßt sondern auch ausgeführt werden, und die Anhänglichkeit an Gott muß sich aber dadurch bethätigen.

In der Bibel ist das Blasen mit einem Widderhorn für das Neujahrsfest angeordnet, die näheren Specificationen sind im Talmud angegeben. An dieses Blasen schlossen sich in der talmudischen Zeit auch Gebete, welche die Hauptideen entwickelten von welchen die Menschheit getragen wird. Das Dasein Gottes ist der Grundstein worauf dies Moralische der Menschheit ruht. Ist diese Idee gefunden, so knüpft sich leicht daran das Verhältniß desselben Gottes zur Welt, ausgesprochen durch das Wort *B o r s e h u n g*. Diese allgemein menschlichen Ideen soll der Neujahrstag mit seinem Ritus verkörpern. Die Gebete welche für diesen Tag bestimmt waren enthielten diese Ideen. In der Sprache des Talmuds sind sie mit den Worten bezeichnet *מלכות* (Malchuth) *זכרון* (Sichronoth) *שופרות* (Schoferoth). Gott ist König der Welt (*מלכות*) der auch der Handlungen der Menschen gedenkt (*זכרון*); das Blasen mit dem Horne (*שופרות*) tritt als Verbindungsmittel zwischen diesen Ideen. Es enthält historische und allegorische Beziehungen, welche im Talmud zerstreut sind und welche *S a a d i a s* sehr brauchbar für moralische Zwecke ausgebeutet hat. Seine Worte mögen hier in worttreuer Uebersetzung einen Platz finden.

Der hebräische Text befindet sich in *Abudraham* (*סדר תפלות*) ohne Angabe des Werkes worin *Saadias* dieses schrieb, und im *Mefor Chaim* (*מפורח*) befindet sich diese Stelle ohne Angabe des Verfassers. Auch hat *Heidenheim* denselben in seinem *Machsor* abgedruckt. *Saadias* giebt 10 Ursachen an warum man am Neujahrstage mit einem Widderhorn blasen müsse:

1. Weil Gott an diesem Tage die Welt erschuf und sich zum König darüber machte. Auch irdische Könige lassen den Antritt ihrer Regierung durch Trompetenschall verkündigen, und wir erkennen an diesem Tage vorzugsweise seine Herrschaft an.

2. Dieser Tag ist der erste der Bußtage. Wir blasen, als wollten wir damit andeuten: möge jeder seine Sünden bereuen, und wenn er es unterläßt beklage er sich nachher nicht, wenn ihm Unglück widerfährt. Auch irdische Könige lassen ihre Gesetze unter Trompetenschall bekannt machen und nehmen von den Uebertretern derselben keine Entschuldigung an.

3. Uns an das Stehen am Berge Sinai zu erinnern, wo sich ebenfalls starker Posaunenschall hören ließ, damit wir auch ferner das auf uns nehmen, was unsere Vorfahren damals thaten.

4. Um uns die Worte der Propheten ins Gedächtniß zurückzurufen, welche mit dem Posaunenschall verglichen wurden.

5. Um uns an die Zerstörung des Tempels zu erinnern und an den Lärm welchen die feindlichen Posaunen damals machten. Beim Hören derselben mögen wir Gott um die Wiederaufbauung des Tempels bitten.

6. Die willige Hingebung Isaaks uns dadurch zu vergegenwärtigen. Wir sollen auch selbst zur Heiligung des göttlichen Namens mit eigener Aufopferung beitragen.

7. Dieses Blasen soll uns vor Gott demüthigen, denn es liegt schon in der Natur des Posaunenschalls, daß er erbeben macht.

8. Wir sollen uns dadurch den großen Gerichtstag zu vergegenwärtigen suchen.

9. Uns an das Sammeln Israels aus der Zerstreung zu erinnern und Sehnsucht danach zu fühlen.

10. Das Andenken an die Auferstehung zu beleben und daran zu glauben.

Das Mussafgebet für das Neujahrsfest enthält den größten Theil dieser Ideen. Es ist sehr wahrscheinlich anzunehmen, daß dieses mit dem, im Talmud unter dem Namen *תפילת ראש השנה* vorkommenden Gebet identisch ist. Im *Bajikra rabba* (Abschnitt 29) sind einige Stellen daraus aufbewahrt. Diese Gebete sind sehr rein und gehören unstreitig zu den besten stylistischen Denkmälern der talmudischen Zeit (vergl. auch *Alfeda Pforte* 67 Abschnitt 5).

da sie auf geschichtlichem Boden ruhen, zur historischen Gattung gehören.

Epische Piutim.

Folgende 2 Klassen dürften diese Gattung erschöpfen. Nämlich Piutim

- | | |
|----------------------------|------------|
| 1. biblisch = historischen | } Inhalts. |
| 2. tragischen | |

a. 17. Piutim biblisch = historischen Inhalts.

Daß die biblischen Geschichten von den Peitanim bearbeitet wurden, liegt in der Natur der Sache. Sie sind ja der Boden woraus alle Verhältnisse der jüdischen Glaubensgesellschaft erwachsen, und worauf man immer zurückkommen mußte zu allen Zeiten. Diese Erzählungen wurden vielfach behandelt. Manche der Peitanim hielten sich streng an die Bibel, manche benutzten auch den Schmuck, womit die Hagada diese Erzählungen umgab. Ersteres geschah von spanischen Peitanim, letzteres von den deutsch = französischen. Dieselben haben auch für alle Festtage (ימים טובים) die Geschichte derselben weitläufig erzählt, zuweilen in gereimter Prosa und leichtem Style als die übrigen Productionen. Diese Erzählungen führen zuweilen den Namen Silluk und wir haben anderwärts (Moses ben Ezra S. 75) schon angedeutet, daß sie die Brücke bildeten zwischen der historischen Tradition und dem Volke. Aber außer diesen Sillukim haben die Peitanim auch andere Gelegenheiten benutzt, in selbstständigen Gedichten verschiedene biblisch = geschichtliche Stoffe zu behandeln. Diese Stücke wurden dann in die Liturgie aufgenommen für den Tag, wo die Geschichte sich zutrug, zuweilen wurden sie einige Zeit vorher recitirt, um gleichsam diesem Ereigniß als Ankündigung zu dienen.

Sowohl spanische, als deutsch = französische Peitanim haben solche historische Stücke in Ueberfluß hinterlassen. Wir lassen die von denselben behandelten Stoffe in derselben Ordnung hier folgen, wie sie in der Bibel vorkommen.

18. Opferung Isaaks (Akeda אקידה).

Diese allbekannte Geschichte wurde durch die Tradition sehr verherrlicht. Die historische und ethische Hagada theilten sich in Ausschmückung dieses Stoffes (vergl. Bereschith Rabba Cap. 55 und 56). Die erste wollte manche Specialität wissen, welche in der Bibel selbst nicht vorkommt, die andere pries diese Handlung als das Höchste, was die Menschennatur leisten kann. Diese Handlung ward auch für die Nachkommen heilsam betrachtet, das Verdienst derselben sollte den spätern Geschlechtern zu Gute kommen. Die dogmatische Idee, daß fremdes Verdienst (זכות) auch andern heilsam sein könne — eine Ansicht welche sich in allen Religionen wiederholt und wiederholen muß, um den Zusammenhang zwischen Gegenwart und Vergangenheit festzuhalten — ist in der Bibel selbst öfter ausgesprochen, und im Talmud weiter ausgeführt. Die Auseinandersetzung, traditionelle Entwicklung und Gestaltung dieser Idee im Judenthum, fällt einer Geschichte der jüdischen Dogmatik anheim. Viele Gebete sprechen diesen Gedanken im Allgemeinen aus. Bei der Opferung Isaaks ist in dem gewöhnlichen Gebetbuch die Idee ausgesprochen: wie Abraham sein väterliches Mitleid bezwang, um Gottes Befehl zu vollstrecken, so möge Gott sein Erbarmen vorwalten lassen, selbst zu Zeiten, wo die strenge Gerechtigkeit harte Ahndungen erfordern möchte. Diese Idee, die aus dem Talmud entnommen ist, ist die innere dogmatische Grundlage aller Darstellungen dieser Art.

In der gewöhnlichen Gebetsammlung ist die Opferung Isaaks nur beiläufig erwähnt, in dem Mussafgebet des Neujahrsfestes mit den Worten: „Möge die Opferung Dir rememberlich sein, die unser Vater Abraham mit seinem Sohne Isaak auf dem Altare vornahm, und wie er sein Erbarmen bezwang deinen Willen zu vollführen mit ganzem Herzen, so möge auch Dein Erbarmen Deinen Zorn bewältigen.“

Die Behandlung dieses Stoffes war den spanischen Peitanim sowohl, als den französisch-deutschen sehr geläufig, und es ist auf uns keine unbeträchtliche Anzahl derselben gekommen.

Diese Gedichte heißen nach ihrem Inhalt ebenfalls Akeda. Von den spanischen Peitanim ist Salomo ben Gabirol zuerst zu nennen. Ob in der geonäischen Periode schon ähnliche Gedichte vorhanden waren, ist nicht bestimmt anzugeben. Ihm schließen sich Isaaß ben Giath, Jehuda Samuel Abas und verschiedene Ungenannte an.

Die deutsch-französischen Peitanim bearbeiteten dieses Thema sehr fleißig, und ihre Werke finden sich in den Selichothsamm- lungen des deutschen Rituals. Wir besitzen solche Gedichte von Maier ben Isaaß, Kalonymus ben Jehuda, Baruch bar Samuel, Isaaß und von einigen Ungenannten.

Diese Stücke werden gewöhnlich in den 10 Bußtagen re- citirt.

19. Auszug aus Aegypten (יציאת מצרים).

Obwohl die Hagada dieses Factum reichlich mit Schmutz versah, und obwohl bei den Peitanim selbst allenthalben Anspie- lungen auf dieses Ereigniß vorkommen, so finden sich doch wenig einzelne Gedichte, die diesen Gegenstand behandeln. Spanische Peitanim haben hier wenig gethan. Im gewöhnlichen portugie- sischen Machsor für das Ostersfest — wofür eigentlich diese Ge- dichte bestimmt sein müssen — findet sich gar nichts und selbst diejenigen Gedichte, die sich in handschriftlichen Machsorim und andern Werken dieser Art zerstreut finden, sind mehr allgemeinen Inhalts ohne auf specielle Geschichten sich einzulassen. Einige Gedichte des Jehuda Hallewi gehören hieher.

Von Seiten der deutsch-französischen Peitanim ist hierin mehr geschehen, unter Benutzung der talmudischen Traditionen; so z. B. hat das Gespräch, welches Moses mit dem Meer hielt, an Maier ben Isaaß einen Bearbeiter gefunden. Im Silluf für den 8. Tag des Ostersfestes im deutschen Ritual hat der Verfasser desselben alles zusammengestellt, was sich im Midrasch über diesen Gegenstand findet.

20. Ertheilung des Gesetzes (מרתן מרתן).

An das Wunderbare, welches sich nach Erzählung der Bibel bei diesem Ereignisse zutrug, lehnte der Talmud mannigfache Erzählungen, die theils hyperbolischer theils sinnbildlicher Natur sind z. B. „als Gott die 10 Gebote gab ward die Welt mit Wohlgeruch erfüllt“, (Tallut zum hohen Liede § 984) welcher Ausspruch geistig aufzufassen ist, den innern Werth des Monothismus darzustellen. Sirach (24. 14) läßt die Weisheit, wenn er sie redend einführt, ebenfalls die Bilder des Wohlgeruchs von sich gebrauchen, welches vielleicht Veranlassung war zum erwähnten rabbinischen Ausspruch, und ähnliche mehr. Für das Pfingstfest (שבועות) als den Jahrestag dieses Ereignisses, wurden in der Synagoge verschiedene Gedichte recitirt, welche diesen Gegenstand zum Inhalt haben.

Im spanischen Machsor findet sich nichts dieser Art für diesen Tag. Einzelne Piutim, die hie und da zerstreut sind, sind mehr allgemeiner Natur, sie streifen mehr an das Philosophische, die Wichtigkeit und Göttlichkeit der Lehre hervorzuheben. Manche dieser Gedichte haben zum Theil den Charakter der Hymne. Von Jehuda Hallewi besitzen wir ein solches Gedicht. Joseph Hasobi ist der einzige spanische Dichter, welcher die historischen Momente nach der talmudischen Tradition in einem Gedichte vortrug. Auch ein Gedicht von Serachia gehört hierher. Im deutschen Ritual finden sich von einigen Ungenannten Stücke dieser Art, die als versificirte Hagada zu betrachten sind.

In der gewöhnlichen Gebetsammlung sind diese Gegenstände nicht besonders berührt. Die Feiertage מרתן, nämlich das Osterfest (פסח), das Pfingstfest (שבועות) und das Laubhüttenfest (סוכות) haben gemeinschaftliche Segenssprüche, wo die einzelnen Festtage nur eingeschaltet sind an passenden Orten, in dem Gebete לרתן ולרתן und in עלה ורתן. Die übrigen Gebete sind allgemeinen Inhalts. Das Mussafgebet enthält einen Passus um Befreiung nämlich גלה כבוד מלכותך, welches in Tractat Sofrim (Abschnitt 19 § 7) vorkommt, und daselbst קילוס (Lob) heißt. Eben so das erwähnte עלה ורתן und ורתן.

21. Moses Tod. פטירה משה.

So wenig in der Bibel selbst etwas Näheres über die letzten Lebensmomente des Moses sich findet, so geschäftig war die Phantasie späterer Geschlechter viele wunderbare Einzelheiten über dessen Tod zu erzählen. Schon Philo kennt manche Sage z. B. daß Engel den Moses begruben u. s. f. Ein eigener Tractat aus späterer Zeit, genannt Ptirath Mosche פטירה משה (Vergl. Junz Vorträge S. 146), hat diesen Gegenstand zum Inhalt. Die Erzählungen in diesem Buche sind dramatisch gehalten. Dialoge zwischen Gott, Moses und den Engeln bilden einen Theil dieses Buches. Die Hauptidee die uns aus diesem Tractat entgegentritt, und die uns nach Abzug alles Phantastischen bleibt, ist die: daß der Tod dem Menschen als Naturgesetz erscheinen muß, dem die begabtesten Menschen sich fügen müssen, welchem aber eben dadurch das Beruhigende abzugewinnen ist, daß der Mensch durch den Tod in Verbindung mit höheren Wesen tritt. „Moses starb — sagt der Beitän — wer sollte dann nicht sterben!“

Die Beitanim haben diesen Stoff vielfach bearbeitet, und in der Synagoge werden diese Stücke an Simchath Torah (שמחת תורה) recitirt. Dieser Tag wurde deshalb zum Recitiren derselben gewählt, weil an demselben in der Synagoge der Abschnitt von Moses Tod vorgelesen wird. Sein eigentlicher Sterbetag war nach der talmudischen Tradition am 7ten Adar. Alle diese Gedichte halten sich an der Hagada, da die Bibel selbst gar nichts über diesen Gegenstand darbietet. Zu den Zeiten des Abraham ben Esra waren solche Gedichte schon im Schwunge. Derselbe sowohl (B. M. 1, 46, 23) als sein caräischer Zeitgenosse R. Jehuda Hadassi (in אשכול הכופר) erwähnen solche Gedichte.

Ältere spanische Beitanim scheinen diesen Gegenstand nicht bearbeitet zu haben. Joseph Hasobi ist hier zu nennen, und ein Ungenannter.

Von deutsch-französischen Beitanim finden sich auch nicht viele Stücke dieser Art. Wir kennen 2 Stücke dieser Art von

2 Ungenannten. In der Gegend von Narbonne scheint dieser Gegenstand von vielen Peitanim bearbeitet worden zu sein, jedoch sind von diesen Bearbeitungen auf uns keine gekommen. — Im italiänischen Ritual befindet sich ebenfalls ein solches Gedicht von einem Ungenannten.

In den gewöhnlichen Gebeten ist keine Spur von diesen Gegenständen vorhanden, und die Peitanim stehen hier in directer Beziehung mit der Hagada.

22. Geschichte des Jona.

Diese Geschichte, welche die wohlthätige Wirkung der Reue darstellt und daher auch am Versöhnungstage (יום הכפורים) als Haftora in der Synagoge vorgelesen wird, fand bloß an Moses ben Ezra einen Bearbeiter, welcher sich streng an die Bibel hielt, obwohl die Hagada auch diese Geschichte reichlich bedachte und ein eigener Midrasch (Zunz! Vorträge S. 270) für Jona existirt.

23. Purim. פורים.

Dieser Tag, dessen Ereignisse im Buche Esther erzählt werden, ist kein eigentliches Fest, sondern wird nur durch das Vorlesen des Buches Esther in der Synagoge gefeiert. Im gewöhnlichen Gebet ist das *הגדה* eingeschaltet, und nach dem Vorlesen des Buches Esther wurde schon zur Zeit der Abfassung des Tractat Sofrim (Abschnitt 14 § 4) das Gebet *היה אה רינו* recitirt. Eben- daselbst (Abschnitt 18 § 2) wird auch erwähnt, daß man an diesem Tage gewisse Psalmen recitirte. Das Gebet *אשר הגיא* gehört dem späteren geonäischen Zeitalter an; ebenso das *אשר בגלל אבות*, welches Amram Gaon zuerst erwähnt (Zunz Vorträge S. 378 Anmerkung d).

Unter den spanischen Peitanim bearbeitete Jehuda Halewi zuerst diesen Stoff und hielt sich auch sehr streng an die Bibel, mit Auslassung aller Hagada welche in Midrasch

Esther und im Tractat Megilla in Fülle sich darbieten. Kleinere Gedichte dieses Inhalts finden sich von Isak ben Siath, Moses ben Esra, Abraham ben Esra und Joseph Kimchi.

Von den deutsch-französischen Peitanim sind die Arbeiten bekannt. Ihr Muster hierin war Kalir.

Von den italiänischen Peitanim des 16. Jahrhunderts sind Chananja Eliakim Rieti und Moses Kohen aus Corfu zu nennen.

24. Das Lampenfest חנוכה.

Dieses Fest, wovon die Einzelheiten im Buche der Macabäer zu lesen sind, hat sich bei den Israeliten erhalten. Es wird nicht als wirklicher Feiertag betrachtet, alles was zur Erhaltung des Andenkens dieser Begebenheit geschieht, ist bloß daß in der Synagoge das Hallel gesagt, und daß in den 18 Segenssprüchen eine kurze Erzählung dieser Begebenheit eingeschaltet wird. Dieses Gebet ist unter dem Namen היום הזה bekannt und wird schon im Tractat Sofrim (Abschnitt 20 § 8), in einer etwas veränderten Lesart erwähnt. Ebendasselbst (Abschnitt 18 § 2) wird auch der Psalm erwähnt, welcher in der Synagoge recitirt wurde. Es ist merkwürdig, daß gerade diese 2 späteren Ereignisse so früh von der Synagoge piutimar-
tig in einigen Gebeten gefeiert wurden.

Von spanischen Peitanim findet sich unsers Wissens keine ausführliche Bearbeitung dieses Stoffes, obwohl sich einzelne Anspielungen darauf vorfinden. Die hiehergehörigen Arbeiten der deutschen Peitanim finden sich im deutschen Ritual und sind bekannt. Von den italiänischen Peitanim des 16. Jahrhunderts ist der bereits erwähnte Chananja Eliakim Rieti zu nennen.

Die Karäer besitzen in dieser Gattung ebenfalls verschiedene Gedichte von Moses ben Elias Hallewi, Elias Deviza, R. Ahron, Moses Hallewi.

b. 25. Historische Gedichte tragischen Inhalts.

Die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem (חרבן בית המקדש) ist der Mittelpunkt aller dieser Gedichte, von welchem alles Uebrige wie Radian ausläuft. Was die Zerstörung Troja's für griechische Rapsoden war, dies war die Zerstörung Jerusalems für jüdische Psalmen. Aber es ward für sie noch etwas mehr. Die griechischen Sängler trugen das Wehe ei- Stadt vor, mit welcher weder sie noch ihre Zuhörer in Verbindung standen und beide hatten mit dem Verlust der Stadt nichts verloren. Die Dichter reproducirten in sich den Schmerz der Zerstörung, ihre Phantasie nahm das Weh dieser Stadt in sich auf, und ihre Kunst der Darstellung belebte den Vortrag. Die Zuhörer waren bloß Neugierige, welche an dem schönen Vortrag sich ergöhten. Anders war das Verhältniß der Zerstörung Jerusalems zu den Psalmen sowohl, als zum Leserkreis dieser Psalmen. Beide, Mitglieder des unglücklichen Volkes, hatten den Jammer dieser Stadt und dieses Landes immer gegenwärtig. Denn obwohl bei der Abfassung dieser Psalmen die Trümmer des alten Jerusalems nicht mehr rauchten, und zum Theil nicht mehr existirten, obwohl die meisten der Psalmen und Leser selbst nicht an Ort und Stelle waren, um mit eigenen Augen sich das ehemalige Glend der Stadt vergegenwärtigen zu können, so hat jeder von ihnen eine Zerstörung Jerusalems im Kleinen gesehen oder die Kunde von einem Augenzeugen erhalten. Denn die Psalmen lebten beinahe sämmtlich zu einer Zeit, wo nach dem Glauben des Volkes, der Weg zum Paradiese über zertrümmerte Synagogen und Reichenhaufen gemordeter Israeliten ging. Und so stand jede neue Calamität, die ein Tag um den andern brachte, mit dem alten Schmerz in Verbindung und ward durch diesen neu- belebt.

Die Zerstörung des Tempels lebt im Talmud, als der Quelle aller nationellen Tradition, in doppeltem Andenken. Wirkliche Geschichten und Allegorieen boten in der Hagada sich die Hand, das Gemüth der spätem Nachwelt zu erschüttern. Es sind Scenen aus dieser Periode der Zerstörung aufbewahrt, welche das geistige Eingreifen der Existenz des Tempels in

höhere Regionen andeuten sollten. Sehr sinnige, an die Dichtung streifende Erzählungen, sind mit kühner Phantasie vorgetragen. Es wurde in vielen Stellen des Talmuds der Gedanke ver-sinnbildlicht, daß der Tempel in einem höheren Zusammenhange der Dinge stehe, und nicht nur der Erde allein angehöre, sondern auch als geistiger Durchgangspunkt für den Himmel zu betrach-ten sei. Die Geistigkeit des Volkes dem er gehörte, die Geistig-keit des Monotheismus, der soviel ausschließt was bei andern Völkern als Grundlage arger Entstellungen der Wahrheit diente, war nach der Ansicht des Talmuds in eine Kette höherer Wesen verschlungen, wobei der Tempel das Verbindungsmittel war.

Diese Ansicht rief die Erzählungen des Talmuds hervor, welche auf Bibelstellen sich stützen, daß die Engel bei der Zer-störung des Tempels weinten, daß die Patriarchen zu den Ruinen kamen und ebenfalls in Thränen zerflossen (Talkut Jeremiaß No. 288), welche letzte Erzählung zu den rührendsten und kühn-sten der ganzen Hagada gehört, woran sich noch andere ähnli-cher Art anschließen.

Die wirklichen Erzählungen sind oft mit einem Zusatz des Wunderbaren gepaart, der seine außerordentliche Wirkung nicht verfehlt. Es gehört hieher die Erzählung von der priesterlichen Jugend (Talkut Jesaja No. 289), welche, als der Tempel brannte, das Dach desselben bestieg und die Schlüssel des Tempels gen Himmel warf. Herr der Welt! sagten die Knaben, wir waren nicht so glücklich Vorsteher des Tempels zu werden, wir geben dir die Schlüssel desselben zurück. Eine Hand — so be-richtet die Ueberlieferung — kam vom Himmel herab und nahm die Schlüssel in Empfang, während die Knaben sich vom Dache herabstürzten.

Die Erzählungen wirklicher Begebenheiten sind reich an erschütterndem Inhalt und liefern Beispiele von seltener Selbst-verleugnung und Hingebung, von merkwürdigen Begebnissen und Verkettungen. Der Midrasch zu Echa ist überreich an solchen Erzählungen aller Art, auf welche wir den Leser verweisen müssen.

Der 9te Ab als der Jahrestag der Zerstörung des Tem-pels, wurde von den Peitanim reichlich mit Klagliedern bedacht.

Nach der Ueberlieferung des Talmuds ist der erste Tempel auch an diesem Tage zerstört worden. Die Synagoge hat diesen Tag schon zur Zeit als der 2te Tempel noch stand, der Trauer bestimmt und man widmete demselben eine wehmüthige Erinnerung, denn nach talmudischen Ueberlieferungen war der 2te Tempel dem ersten nicht ganz ebenbürtig und entbehrte Manches, was dem ersten zur besondern Auszeichnung diente. Nach Zerstörung des zweiten wurden verschiedene Kasteiungen eingeführt, die mit derselben Strenge beobachtet wurden wie die am Versöhnungstage.

Die Gedichte für diesen Tag, welche *Kinnoth* *נופ* heißen, enthalten manche Erzählungen des Talmuds und es drängt sich in ihnen auch mehres zusammen, was auf die Zerstörung des ersten Tempels Bezug hat. Hieher gehört ein Gedicht von Jehuda hallewi und von einem Ungenannten. Manche dieser Erzählungen die in den *Kinnoth* verarbeitet sind, stehen nur theilweise mit der eigentlichen Zerstörung des Tempels in Verbindung, wurden aber doch mit dem 9ten *Ab* bearbeitet und recitirt, weil dieser Tag, woran sich so viel Unglück zusammendrängte, für passend gehalten wurde alle Erinnerungen an ehemaliges Ungemach zu erwecken.

Diese *Kinnoth* wurden frühzeitig verfertigt, obwohl von der letzten Hälfte der geonäischen Periode keine auf uns gekommen sind. Von der ersten Hälfte der geonäischen Periode wissen wir sicher, daß man sich mit dem Vorlesen der Klaglieder des Jeremias begnügte, welche ebenfalls *נופ דוד* hießen (Tractat *Sofrim* Abschnitt 18 §. 4.). Das deutsche Ritual besitzt die meisten Sachen von Kalir und diese sind bekannt. Nach den Kreuzzügen *גירת תת"ו* hat man auch Klaglieder über die Calamitäten dieser Zeit verfertigt und ebenfalls in der Synagoge recitirt. Das spanische Ritual besitzt solche Klaglieder von Ben Gabirol, an die sich ähnliche von Jehuda hallewi, Abraham ben Esra und a. anschließen.

Die Zahl der *Kinnoth* die bloß Allgemeines enthalten, ohne auf einzelne Geschichten einzugehen, ist groß. Minder bedeutend sind die allegorischen Stücke. Wir besitzen solche von einem

Ungenannten und von Efraim ben Jakob aus Bonn, welche zugleich ein historisches Document der damaligen Unglücksfälle der Juden sind.

Die Kinnoth welche specielle Geschichten enthalten sind zum Theil Martyrologien, welche die innere Glaubensstärke frommer Männer und Frauen dem Gedächtnisse der Nachwelt preisend übergeben sollen. Diese Erzählungen sind vom Talmud überliefert und die Peitanim haben sie ohne Zusatz verarbeitet. Der Talmud selbst hat diese Erzählungen ganz einfach vorgetragen ohne übertreibenden, phantastischen Schmuck, wohl wissend daß solcher Heldenmuth, so viel für seine innere Ueberzeugung zu ertragen, keines weiteren Schmuckes bedarf. Diese Erzählungen zeichnen sich eben durch das Walten des rein Menschlichen darin sehr vortheilhaft aus. Der Himmel legte sich nicht ins Mittel und ließ dem Weltlauf seinen freien Gang. Dies ist das Characteristische, welches diese Erzählungen vor andern ähnlichen bei verschiedenen Völkern und Glaubenspartheien unterscheidet. Zu dieser Classe gehören

1. Die Geschichte der 10 Märtyrer.

2. Die Geschichte der Frau mit ihren 7 Kindern.

Außer der Erinnerung an diese gottesfürchtigen Menschen, liegt auch noch eine andere Ursache dogmatischer Natur der Recitation dieser Gedichte zu Grunde, die Idee des Zugutkommens fremden Verdienstes für spätere Geschlechter, (vergl. o. S. 57) welche Idee sich in viel engeren Schranken hielt als bei andern Glaubensgesellschaften.

26. Die zehn Märtyrer. עשרה הרומי מלכות.

Die zehn Märtyrer lebten nicht zu einer Zeit, obwohl sie immer bei einander genannt werden, sondern in einem Zeitraum von etwa 70 Jahren und wurden von verschiedenen Machthabern hingerichtet. Die Erzählung davon kommt im Talmud häufig vor und sie wurden von demselben sehr hochgestellt. Die letzten Momente dieser gottbegeisterten Männer bilden

den Inhalt des Midrach Eleh eskera אלה אוכרה (Zunz Vorträge S. 142).

Verschiedene Peitanim haben sich dieses Stoffes bemächtigt und die Liturgie machte zu verschiedenen Zeiten Gebrauch davon. Wir besitzen solche von Rabenu Menachem, von Zehuda, von Joseph Hasobi, Mathathia ben Joseph Sarnes und von verschiedenen Ungenannten.

27. Die Frau mit den sieben Kindern.

Diese Geschichte, worauf im Talmud auf verschiedenen Stellen angespielt, und welche im Talmud Scha (S. 10, 18 — 19) ausführlich erzählt wird, gehört zu den rührendsten in der ganzen Hagada. Besonders ist der Schluß dieser Erzählung sarcastisch wehmüthig und außerordentlich ergreifend. In gedrängtester Kürze mag diese Geschichte hier einen Platz finden:

Ein Wüthrich — sein Name ist nicht genannt — wollte die Kinder einer Frau — deren Namen verschieden angegeben wird, sie heißt in einigen Stellen Chana, in andern wird sie Mirjam die Tochter des Tanchum genannt — überreden, sich vor einem Gözenbild zu bücken. Einer nach dem Andern schlug es ab und citirte eine passende Bibelstelle um das Sträfliche dieser Handlung darzuthun. Einer nach dem andern mußte auch auf dem Schaffot seine Hartnäckigkeit mit dem Kopfe bezahlen. Die Reihe kam endlich an den 7ten, den jüngsten Sohn dieser Frau; auch er widerstand den lockendsten Versprechungen des Wüthrichs. Gewähre mir den Wunsch — sagte die Mutter desselben — meinen jüngsten Sohn noch einmal zu küssen. Diese Bitte ward ihr gewährt. — Mein Sohn! — sprach sie zu demselben indem sie ihn umarmte — kömmt du heute zu unserm Erzwater Abraham, so sage ihm in meinem Namen: sei nicht stolz, du hast einen Altar gebaut, ich habe deren sieben errichtet. Der jüngste Sohn mußte auch für seinen Ungehorsam bluten und die Mutter stürzte sich vom Dache herab. — Eine himmlische Stimme (בן קול) ließ die Worte vernehmen „es freut sich die Mutter sammt den Kindern“ (Psalm 113, 9).

Die Peitanim haben auch diesen Ausspruch der Frau öfter benutzt und den Tod der Märtyrer mit der Opferung Isaaks verglichen und die erwähnte Wendung angewandt. Es ist übrigens sehr merkwürdig, daß diese Geschichte sehr wenig bearbeitet wurde; wir finden sie bloß in 2 Bearbeitungen von Ungenannten.

28. Ehrliche Piutim.

Die Abgeschiedenheit in welcher die Juden des Mittelalters von den sie umgebenden Völkern lebten, die Schwere mit welcher der Name *Jude* wie ein Verbrechen auf ihnen lastete, wogegen die Außenwelt kein Heilmittel bot, veranlaßte edle Naturen, die zugleich Meister des Worts waren, sich in die Vergangenheit zu versenken und darin Trost für die Gegenwart zu suchen. Unwillkürlich verkörperten sich die Empfindungen in Worte mit welchen sie sich Gott naheten, welcher ihnen nicht nur als Schöpfer des Weltalls, sondern auch durch die Ueberlieferung als Gott ihrer Urväter bekannt war, der so viele Verheißungen für die Zukunft versprochen, von denen das Tröstliche sich noch nicht verwirklicht hatte. Leise erinnerten sie in ihren Piutim daran, die zugleich Schilderungen ihrer schlimmen Lage enthielten, und ergaben sich in den unerforschlichen Willen der Allmacht.

Die Gegenwart bot nur Elend aller Art, sie fasten daher die Vergangenheit und schöpften Trost aus der Erinnerung an ehemalige Herrlichkeit. Sehnsuchtsvoll richteten sie ihren Blick nach der Zukunft und stärkten sich mit Hoffnungen auf kommende Zeiten, welche Ersatz für so viel Erduldetes geben sollten. Jerusalem und Messias hießen die zwei Punkte worauf ihr geistiger Blick ruhte. Der Schutthausen, welcher den Platz bezeichnete worauf einst Jerusalem stand, erhob sich in ihrer Phantasie zu unbeschreiblicher Schönheit, wenn sie auch für ein profanes Auge verborgen blieb. Das Erscheinen des Messias lag ihnen sehr nahe, obwohl in der Wirklichkeit sich keine Spur davon zeigen wollte. Sie sahen ihn im Geiste schon her-

anziehen und die Verheißungen der Propheten erfüllen; sie begrüßten ihn freudig in schönen Gedichten.

Betrachtet man die Masse dieser Gedichte, so lassen sie sich in drei besondere Gruppen sondern, obwohl in einem inneren Zusammenhang stehend. Sie enthalten:

- a. Ehrenpreis Jerusalems.
- b. Sehnsucht nach Befreiung.
- c. Allegorien.

Die Gedichte dieser Art sind die Blüthe der nationalen Pütim und ihre Zahl ist nicht unbedeutend. Alle diese Gedichte rühren von spanischen Peitanim her. Bei den deutsch-französischen konnten solche Gefühle nicht auf eine so schöne Weise zum Durchbruche kommen, obwohl ihre Sehnsucht nicht minder groß und ihr Glaube nicht minder stark war, und sie wahrlich oft Gelegenheit gehabt hätten, Gebrauch von beiden zu machen. Die Gabe des Wortes war ihnen nicht verliehen, sie konnten nur weinen. Die spanischen Peitanim haben ihre Thränen in schönen Gefäßen aufbewahrt.

29. Ehrenpreis Jerusalems.

Palestina, Jerusalem und der Tempel sind seit Jahrtausenden von ideellem Glanz umstrahlt, welchen ihnen die alles zerstörende Zeit nicht rauben konnte. Die Psalmen, welche den Ehrenpreis Jerusalems zum Inhalte haben, sind bekannt. Verschiedene Stellen des Talmuds knüpfen sich daran. Sie deuten sämmtlich den hohen Werth dieser Plätze an, woran sich so viele Erinnerungen aus der grauesten Vorzeit knüpften. Höher begabte Naturen — nicht nur bei Juden, sondern auch bei Christen und Mahomedanern (vergl. d'Herbelot Bib. orient. Art. Gods) — fühlten sich innerlich gedrungen diese Orte, ob sie schon keine Kunstgebilde wie Griechenlaud dem Beschauer darbieten, zu besuchen und ein heißes Gebet gen Himmel zu richten.

Der geistige Blick der Israeliten blieb auf Palestina gerichtet, welches durch manche Handlungen symbolisch ausgedrückt

wurde. So z. B. das in Daniel (6, 11) schon angedeutete Hinwenden des Gesichts nach Jerusalem, welches auch später als Observanz beim Gebete von denen festgehalten wurde, welche in Palestina waren, während diejenigen die außerhalb dieses Landes sich befanden sich demselben zuwandten (Schir haschirim rabba 4, 4. Berachoth S. 30 a). Manche Gebete waren ursprünglich nur für Palestina bestimmt z. B. diejenigen um Thau und Regen, welche sich aber auch außerhalb dieses Landes im Gebrauch erhielten. Manche Stellen des Talmuds haben den Ursprung dieser Gebete veranlaßt. Mit diesen stehen auch die Züge einzelner frommer Israeliten nach Palestina in Verbindung.

Diese Züge der Israeliten nach Palestina waren zu den Zeiten des Talmuds nicht selten, durch manche Aussprüche desselben, die sich an Bibelstellen lehnen, zum Theil hervorgerufen. Diese Züge welche zuerst ein Act der reinsten Pietät waren, mochten später in Mißbrauch ausgeartet sein, indem der Unverstand einzelner Unberufenen manche talmudische Aussprüche die hyperbolisch klangen vielleicht zu wörtlich nahm, weshalb sich manche tadelnde Stimme im Talmud selbst darüber vernehmen ließ. Auch in der christlichen Welt war dies der Fall. (Michaud Histoire des Croisades Th. 1, S. 309). Trotz des Mißbrauchs aber, blieb Jerusalem für höhere Menschen dennoch der Mittelpunkt mannigfacher geistiger Anschauungen, als der Ort wo göttliche Ideen sich verkörperten — heilig, als classischer Boden des Monothetismus — ein Magnet für den inneren Sinn.

Der im Talmud vorkommende Ausdruck „das himmlische Jerusalem“ (ירושלים של מעלה) bezeichnet die höchste Vergeistigung dieses Ortes. Spuren dieser Ansicht, ohne daß der Ausdruck selbst vorkommt, finden sich bereits im Buch der Weisheit (9, 8. Vergl. die Gutmannische Uebersetzung. Altona 1841). Daraus ist dies Bild in die Offenbarung Johannis übergegangen (3, 12) und findet sich im Talmud häufig (Taanith S. 5. Bamidbar rabba Cap. 4, 12). Im Talmud und in den Midraschim ist diese Idee noch weiter ausgesponnen. Es ist auch die Rede von einem „himmlischen Tempel“ — בית המקדש של מעלה —

(Vergl. Schir haschirim rabba zu 3, 9 und 4, 4. Tanchuma 's פקודי משפטים). Alle diese Ausdrücke bezeichnen die geistige Beziehung in welcher Jerusalem mit dem Himmel stand. Es war das geistige Band zwischen Gott und den Menschen. Diese Allegorie findet sich auch bei Philo. Ihm ist Aegypten Sinnbild des Leibes und Canaan der Frömmigkeit. (Gfrörer Geschichte des Urchristenthums Th. 1, S. 89). In diesem Sinne sagt auch Jehuda Hallewi von Palestina „Seelenlust ist die Lust dieses Landes“ (חיי נשמות אור ארצך).

Das Gesagte bildet den Inhalt vieler Kinnoth welche für den 9ten Ab in der Synagoge aufgenommen sind, und die man auch Lyrische Kinnoth nennen könnte. Der innere Werth derselben ist sehr verschieden. Der Chorführer dieser Gattung ist Jehuda Hallewi, welcher selbst nach Palestina zog, und in seiner berühmten Zionide alles was in der Bibel und im Talmud sich über diesen Gegenstand findet, nicht nur ausgesprochen, sondern durchempfunden und mit einem unnachahmlichen Zauber der Sprache vorgetragen hat. Verschiedene Stellen in dessen Buche Cusari (Abschnitt 2 S. 8, 16, 22, 23) sind als Commentar zu diesem Gedichte zu betrachten.

Audere Peitanim, welche nicht in Palestina persönlich erscheinen konnten, versetzten sich im Geiste dahin und priesen in weiter Ferne die ehemalige Herrlichkeit dieses Landes in ihren Liedern.

Jehuda Hallewi welcher zum Preis Palestina's manche wehmüthige Lieder gesungen hat, die in verschiedenen Ritualien zerstreut sind, hat in seiner Zionide sich selbst übertroffen. Dieses Gedicht ist von innig-süßer Melancholie durchdrungen und hätte allein seinem Verfasser die Unsterblichkeit sichern können. Die Nachbildungen dieses Gedichtes sind zahlreich, ohne daß nur einziges im entferntesten damit zu vergleichen wäre. Alle diese Gedichte beginnen mit dem Worte Zion und heißen deshalb auch Zioniden. Wir besitzen solche Gedichte von Elasar ben Jehuda aus Worms, Jehuda ben Senior, Joseph Gekatilia, Menachem ben Tamar, Abraham Salome.

30. Sehnsucht nach Befreiung.

Die Vergleichung des geselligen Zustandes in der Wirklichkeit und seiner mannigfachen Gebrechen mit dem Ideal welches die Vernunft von demselben entwirft, dessen Verwirklichung zu befördern sie für ihren Beruf hält und welches sie nie aufgeben kann, hat die Idee des goldenen Zeitalters und die des Messias hervorgerufen. Die Menschheit wird so mit einem Januskopf bedacht, der in die Vergangenheit und in die Zukunft zugleich schauet.

Heidnische Dichter, welche, wie die ganze heidnische Welt, den Blick auf die Gegenwart richteten und mit der Zukunft überhaupt weniger in Beziehung standen als die jüdische Welt, sahen in die Vergangenheit zurück und wußten viel von der Herrlichkeit des goldenen Zeitalters zu singen. Sie hielten es als einen Spiegel ihrem Geschlechte vor, worin denkende Köpfe gewiß den leisen Vorwurf über die Entfernung von dem Ideal merkten, welcher in diesen Beschreibungen enthalten ist. So angenehm sich auch diese Beschreibungen lesen lassen, und so ergötzlich für die Phantasie die Vorstellung dieser entschwundenen Urzustände ist, so trostlos wird dem Leser, welcher zu dieser Lectüre auch die Reflexion mitbringt, dabei zu Muth, eben weil diese Zeit einmal entschwunden ist und nie wiederkehren soll, und den Nachgeborenen nichts übrig bleibt, als zu beklagen daß sie Nachgeborene sind.

Die jüdische Anschauungsweise, welche überhaupt mehr den Blick nach der Zukunft richtete, stellte den Messias in die entfernteste Zukunft hin, als das letzte Ziel aller menschlichen Bestrebungen, worauf die ganze Weltgeschichte in ihrem trägen Gange seit Jahrtausenden hingearbeitet hat. Somit konnte jedes Geschlecht dieses wichtige Ereigniß zu erleben hoffen. Wer ins Grab stieg ohne dies erlebt zu haben, konnte wenigstens die Hoffnung mitnehmen, daß seine Nachkommen glücklicher sein würden.

Das goldene Zeitalter war, weil es für immer entschwunden, auch keiner weiteren Modification fähig, und die Vorstel-

lung konnte sich nur historisch mit demselben verbinden, ohne daß die Reflexion sich in nähere Beziehung damit setzen konnte. Die Idee des Messias konnte, eben durch ihre zu erwartende Verwirklichung in der Zukunft, Gegenstand der mannigfachsten Modification werden, und war fähig die Trägerin verschiedenartiger Reflexionen zu sein. Ganze Zeitalter sowohl als einzelne Individuen konnten sich die Zukunft nach ihrer Art ideell gestalten, und so blieb der Phantasie sowohl als dem Verstande ein großes Gebiet zur Thätigkeit geöffnet.

Hiermit steht ferner in Verbindung, daß die Beschreibungen der heidnischen Dichter von dem goldnen Zeitalter, eben nur von Dichtern herrühren, ohne weitere Grundlage irgend einer vom Glauben sanctionirten Meinung zu haben. Diese Beschreibungen waren dichterische Spielereien, die nur so viel reellen Werth hatten, als es jedem einzelnen Leser derselben ihnen zuzuschreiben beliebte. Die Idee des Messias hingegen ward von Männern ausgesprochen, die in ihrem Kreise als Gottgesandte betrachtet wurden, in dessen Namen und durch dessen Eingebung sie diese Worte sprachen.

Hätte die Nachwelt mehrere und bessere Nachrichten von den Propheten, über die Art und Weise wie sie ihre Vorträge hielten, und wie sie von ihren Zeitgenossen aufgenommen und beurtheilt wurden, so hätte man klarer den Ursprung dieser hier zu besprechenden Idee in sich aufnehmen und genau beurtheilen können, in wiefern die Nachwelt von der Ansicht der Mitwelt der Propheten abgegangen ist. Da dieses aber nicht der Fall ist, und da ferner keine Aussicht ist dieses je zu erfahren, so muß man auf diese Erkenntniß gänzlich verzichten, und es bleibt einer späteren Zeit nichts anders übrig, als sich an die Worte der Propheten selbst zu halten, und die Ueberlieferungen des Talmuds damit zu verbinden.

Die Idee des Messias hat eine doppelte Seite, eine allgemein menschliche und eine specielle, die besonders für Israliten, als diejenigen für welche die Worte des Propheten zunächst bestimmt waren, von großer Bedeutung war. Die israelitische

Glaubensgesellschaft hat die specielle Seite frühzeitig in sich aufgenommen um sich damit zu beruhigen in drangvollen Zeiten. Die Idee des Messias ward am Ende des zweiten Tempels, als das jüdische Reich der römischen Herrschaft zu erliegen drohte, häufig in der Brust frommer Israeliten angeregt, und erhielt sich seit dieser Zeit ununterbrochen als stille Hoffnung, als frommer Wunsch. Hoffst ja der Mensch so viel in seinem Leben, ohne daß er immer einen Grund angeben kann. Dieses psychologische Hoffen, welches der Menschenbrust eigen ist, hatte bei den Israeliten einen festen Grund im Glauben an hierauf sich beziehende Aussprüche der Propheten, die sie mit ihren Hoffnungen übereinstimmend auslegten.

Die Stellen in den Propheten worauf diese Hoffnungen gestützt wurden, sind zum Theil problematisch für eine spätere Zeit. Denn sie konnten auf eine Zukunft hindeuten, die längst schon zur Vergangenheit geworden ist. Manche talmudische Autorität hat dieses angedeutet, ohne sich auf Specialitäten darüber einzulassen, was allerdings zu bedauern ist. Der Spruch des Hillel (Sanhedrin 99 a) „die Israeliten haben keinen Messias mehr zu erwarten, sie haben ihn zu den Zeiten des Hiskiah schon gehabt“ ist bekannt. Ebenso bekannt daß diese Meinung singulär dasteht, ohne daß sie bei seinen Zeitgenossen oder bei den späteren Geschlechtern in ihrem ganzen Umfange Anklang gefunden hätte. Viele Stellen der Propheten aber sind, selbst wenn man ihren hyperbolischen Character anerkennt, dennoch von der Art, daß sie nur auf eine ferne Zukunft zu deuten sind, weil die Geschichte bis jetzt nicht berichtet hat, daß diese Aussprüche in Erfüllung gegangen sein. Das Hoffen auf den Messias hängt allerdings mit der Art der Auslegung der Aussprüche der Propheten innigst zusammen, aber nur der specielle Theil. Der allgemeine Theil dieser Idee ist von den Aussprüchen der Propheten unabhängig und kann, wie die Idee von Unsterblichkeit, als ein Postulat der practischen Vernunft gelten. Für diejenigen die auf dem Gebiete der geoffenbarten Religion dem Messias entgegenharren, raubt die bis jetzt nicht erfolgte Erfüllung dieser Idee ihr nichts von ihrer Wahrhaftigkeit, da eben die

Propheten, welche die geistige Herrlichkeit des Messias aussprechen, zugleich das lange Ausbleiben desselben verkündigten; ebenso aber auch für diejenigen die sie bloß als Postulat der praktischen Vernunft betrachten, da jeder kommende Tag — und wäre es auch ein Tag Gottes, welcher nach den Rabbinen 1000 Jahre dauert — das in Erfüllung bringen könnte, was der vorhergehende nur hoffen ließ.

Dieses Aufnehmen der Messiasidee war zu den Zeiten des zweiten Tempels ein Act des Gemüths, ein moralisches Ueberzeugtsein, ohne daß es den Stempel des Dogma's an sich trug. Auch der Talmud spricht vom Messias als von einem künftigen Factum, ohne es als einen stricten Glaubensartikel hinzustellen, wie überhaupt der Talmud nichts von Glaubensartikeln weiß, in dem Sinne wie sich die Ansicht davon in andern Glaubensgesellschaften entwickelte.

Der specielle Theil der Messiasidee lehnt sich an Bibelstellen, wo die Rede ist von Regenten aus dem Hause David's, von dem kräftigen Emporblühen der Stadt Jerusalem, von der inneren Selbständigkeit des Reiches Palestina u. s. f. und so nennt der Talmud den Messias immer schlechtweg nur „der Sohn Davids“. Der Talmud spricht öfter, ebenfalls gestützt auf viele Bibelstellen, von manchen Specialitäten der Ereignisse welche dem Erscheinen des Messias vorhergehen werden, z. B. Drangsale und sonstige Erscheinungen die theils in der Natur, theils in der Gesellschaft sich zeigen werden. Dies alles ist im Talmud unter dem Namen *Gheble Meschiah* *הבלי משיח* „die Wehen (oder die Loose) der messianischen Zeit“ bekannt (Vergl. Sanhedrin 98 b). Ohne uns auf die Erklärung oder Auseinandersetzung dieser Specialitäten einzulassen, steht nichts im Wege anzunehmen, daß das Allgemeine, welches, nach Abzug aller Hyperbeln die in der Bibel und in dem Talmud nicht selten sind, diesen Aussprüchen bleibt, auf die Wehen hindeutet, welche der Verwirklichung aller großen Ideen in der Menschheit, wie bei der physischen Geburt, immer vorhergehen. Es sind die Kämpfe des Alten und Neuen, die um den Besitz der Welt ringen. Diese Specialitäten wurden schon

zu den Zeiten des zweiten Tempels größtentheils wörtlich genommen und lebten im Volke.

Obwohl im Talmud viel von dem Messias die Rede ist, und obwohl diese Idee sich von Tag zu Tag mehr im Glauben der israelitischen Gesellschaft festsetzte, so ist sie doch nicht in der Form eines Glaubensartikels hingestellt, dessen Nichtannahme zur moralischen Ausstoßung aus der Glaubensgesellschaft qualificirte. Die Festsetzung dieser Idee im Glauben war durch practische Ursachen zum Theil veranlaßt. Das Hervortreten des Gegenfazes bei einer andern Glaubensgesellschaft, der die Annahme daß der Messias bereits erschienen sei Grund ihres Glaubens ist, veranlaßte auf der andern Seite dies aufs Bestimmteste zu verneinen, und diese Verneinung so oft es thunlich war auszusprechen. Saadiah, der erste jüdische Philosoph, hat das achte Hauptstück seines Emunoth Wedeoth diesem Gegenstand gewidmet, worin er sich bemühet, nicht nur die Wahrscheinlichkeit der Erscheinung des Messias, sondern seine Gewißheit darzuthun, und das Festhalten dieser Idee gegen eine negative Auslegung mancher hierhergehöriger Bibelstellen zu schützen. Aber auch er hat es nicht als directen Glaubensartikel hingestellt. Maimonides (in seiner Einleitung zu Schelef) thut dies zuerst, welcher Annahme übrigens Joseph Albo in seinem bekannten Buche Ikarim (Hauptstück 1 Abschnitt 1, 2) sehr erhebliche Gründe entgegen stellte.

Als die Israeliten nach der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem sich nach allen Enden der Welt zerstreuten, nahmen sie einen Talisman aus dem alten Lande mit, welcher, wenn er auch nicht vor allen Uebeln schützen konnte, so doch die Last derselben bedeutend zu erleichtern vermochte. Es war die Hoffnung daß es einst besser werden wird, welche den Namen Messias trug. Diese Hoffnung war das Schibboleth aller Israeliten in ihrer Demüthigung in der Zerstreung, und sie that Wunder. Eine solche Idee war auch nothwendig zur Aufrechthaltung der Glaubensgesellschaft in verschiedenen Zeiten, welche um Gott wohlgefällig zu sein großartige Menschenopfer brachten.

Die Hoffnung wurde fixirt in Gebeten. Die 18 Segensprüche enthalten einige die den Wunsch um Befreiung aus-

sprechen. In den andern Gebeten finden sich auch mehr oder minder verschiedenartige Anspielungen auf diesen Gegenstand. Der Talmud hat zwar das allzuhäufige Beten um das Erscheinen des Messias untersagt. Dieses Verbot ist von den Talmudisten an eine Bibelstelle geknüpft. Den Worten des Hohenliedes (2, 7) „erwecket und erregt nicht die Liebe bis sie selbst will“ wurde sinnbildlich die Bedeutung untergelegt, nicht allzusehr auf die Erscheinung des Messias zu pochen. Die Zeit der Erscheinung des Messias ist nirgends angegeben. Der Talmud (Sanhedrin 98 a.) legte folgende geistreiche Wendung dem Propheten Elias in dem Mund. Derselben wurde einst gefragt, wann der Messias wohl erscheinen würde? Heute — erwiderte derselbe — die Worte des Psalm (95, 7) hinzufügend „heute wenn ihr meiner Stimme gehorcht.“ — Wie der menschliche Geist es immer liebt gerade die verborgensten Dinge am ersten erforschen zu wollen, so hat sich hier auch in späterer Zeit ein Grübeln kund gethan, die Zeit der Messiaserscheinung durch Hülfe einiger dunkeln Talmudstellen und schwacher Tradition zu bestimmen. Solche Berechnungen waren selbst zu den Zeiten des Talmud nicht unbekannt (Sanhedrin 97 b), und einsichtsvolle Talmudisten haben diese Versuche sehr gemißbilligt. (Vergl. auch: die Messiasberechnungen in Jost's Annalen 1840 S. 22. u. f. f.).

Den Kreuzzügen, denen das gesammte Europa so viel Unglück verdankte, danken auch sehr viele Gedichte dieses Inhalts ihren Ursprung. Diejenigen welche dem Arm des Fanatismus entrannen, beteten. Die Peitanim haben nur Worte geliehen dem Schmerz, welcher jeden Vernünftigen beim Lesen dieser Geschichten ergreift. Es ist der Schreckensruf der entsetzten Menschheit über Thaten, worüber Tiger und Hyänen in Mitleid zerfließen würden. Verlassen von Menschen, zertreten, gehöhnt, klammerten sie sich an Gott. Menschenohr blieb für ihre Klagen verschlossen, sie trugen sie der Allmacht vor. In der Synagoge waren sie frei; dort vergaßen sie was die Welt draußen ihnen bot.

Befreiung war es worum sie flehten, die Verheißungen der Propheten mit eignen Augen in Erfüllung gehen zu sehen,

Zurückkehr nach Palestina, Erbauung des Tempels, dies war die Arie worum ihre inbrünstigsten Gebete sich drehten. Einige Anspielungen auf diesen Gegenstand enthalten die meisten ihrer Gebete, selbst wenn sie im Ganzen andern Inhalts sind.

Der Ton dieser Gedichte ist sehr verschieden. Die Stimme der Verzweiflung und die der ruhigsten Ergebung in Gottes Willen sind die äußersten Punkte derselben, zwischen welchen eine Menge der verschiedenartigsten Nuancen liegen. Viele derselben sind sehr eindringlich, viele sehr zart gehalten. Wir besitzen mehrere Gedichte dieser Art von Salomo ben Gabirol und einigen Ungenannten.

Die Peitanim haben oft als reproducirende Propheten dem Volke Trost zugerufen und zum Ausharren ermahnt. Sie sprengten die beengenden Fesseln der Gegenwart und schwingen sich empor auf den Flügeln kühner Phantasie fernen Zeiten entgegen, wo die Menschheit der Idee des Messias Genüge leisten wird, wo andere Verhältnisse als die jetzigen allgemein beglückend auf die Menschheit einwirken werden.

Viele Gedichte dieser Art führen den Titel Ahaba (אהבה) — vergl. oben S. 35 — und schildern die Liebe Gottes zu Israel in lieblichen Bildern. Von den größten spanischen Peitanim besitzen wir solche Stücke z. B. von Isaak ben Giath, Jehuda Hallewi, Abraham ben Esra, u. a. m. In stylistischer Hinsicht gehören sie zu den besten in der Literatur der Piutim. Dem Inhalte nach schließen sich andere Stücke an im deutschen Ritual für verschiedene Sabbathe, welche wahrscheinlich auch von spanischen Peitanim herrühren.

31. Elias-Lieder.

An diese Gedichte schließen sich die sogenannten Elias-Lieder. Der Prophet Elias ist bekanntlich als der Vorläufer des Messias genannt (Malach. 3, 23.). Auch nach ihm richteten sich sehnsüchtig die Blicke der Peitanim, auch ihn begrüßten sie freudig in der Idee. Diese Eliaslieder mochten vielleicht in dem

geonäischen Zeitalter oder etwas später nicht unbekannt sein, obwohl aus dieser Periode keine auf uns gekommen sind. Ein Jahrhundert später etwa scheinen sie schon sehr verbreitet gewesen zu seyn. Der Verfasser des *Manhig* erwähnt ihrer schon als sehr bekannt (*Hilchoth Schabat* § 71.). Auch *Abraham ben David* (bei *Schibule Haleket* S. 5) kennt sie. Aus demselben Buche (*Hilchoth Schabbath* S. 71) erhellt, daß sie in allen jüdischen Gemeinden recitirt wurden. Auch *Abudrham* (S. 8) erwähnt ihrer und sagt, daß sie in seiner Vaterstadt *Sevilla* in der Synagoge recitirt wurden. Verschiedene talmudische Aussprüche waren Veranlassung daß man dieselben am Ausgang des *Sabbaths* (כבש יצא) recitirte.

Einige dieser Gedichte sind historischen Inhalts, indem sie nach der Bibel die Thaten des Propheten *Elias* zum Inhalte haben z. B. das von einem Ungenannten und von *Salomo Luria*, wo auch die Erzählungen des *Talmud's* von *Elias* auf eine höchst unerquickliche Weise verarbeitet sind.

Die meisten dieser Gedichte aber sind lyrischer Natur, wozu mehrere im gewöhnlichen portugiesischen *Machsor* befindliche Stücke von einem Ungenannten für *Simchath Torah*, ferner einige von *Jehuda Hallewi* gehören. Auch im *Machsor* von *Kochin* befindet sich ein Stück ähnlichen Inhalts, dessen Verfasser *Abraham* hieß, aber schwerlich *ben Esra* ist.

Fragen wir die Geschichte, welchen Einfluß dieses Herumtragen der *Messiasidee* bei den *Israeliten* gehabt hat? so erhalten wir zur Antwort: daß es den *Israeliten* ihre Leiden leichter zu ertragen half, ohne daß sie dadurch in *Zwietracht* mit dem praktischen Leben geriethen. In den Zeiten und in den Ländern, wo ihr Glückstern heller leuchtete, trat diese Idee, wie alle Ideale des Menschen, in die geheimsten Falten des Herzens zurück und weilte dort als theoretischer Gedanke. Das Hoffen auf den *Messias* hat, soweit nicht anderweitige Gründe dem engen Anschließen der *Israeliten* an andere Völker hemmend entgegen traten, erstere durchaus nicht abgehalten, in denjenigen Staaten wo sie vorläufig wohnten, die Pflichten die der Staat auferlegte zu er-

füllen. Die Idee des Vaterlandes war, wo sie eins hatten, mit feurigen Buchstaben in ihrem Herzen eingeschrieben, und man vergaß über die Zukunft durchaus nicht die Gegenwart. Es ist ja nichts seltenes, daß in der Menschenbrust das Ideal und die Wirklichkeit freundlich gepaart sind. Ist ja das ganze Leben hienieden nur zu einem vorläufigen Aufenthalt bestimmt, nur eine Pilgerreise. Aber so weit die Geschichte reicht wissen wir, daß die Menschen eben diese kurze Zeit ihres Aufenthalts, welcher 70 — 80 Jahre dauert, so benutzten, als dauerte dieser Aufenthalt eine volle Ewigkeit. So konnte der Israelit auch Bürger des Staates seyn welchen er bewohnte, und ohne die Pflichten gegen denselben zu verletzen auch die Idee des Messias in seiner Brust hegen.

Der Staat war ihm heilig, die Bibel lehrte dieses bereits. Die Talmudisten haben nach derselben dies öfter ausgesprochen; „bete um das Wohlbefinden des Staates — heißt's in Aboth (Abschnitt 3 Mischna 2) — wäre keine Herrschaft, so hätte einer den andern lebendig verschlungen“. Nicht nur theoretisch wurde dies ausgesprochen, auch practisch hat die Liturgie dies gethan. An den Sabbathen wurden öffentlich in den Synagogen Gebete für das Wohl des Herrschers vorgetragen. Im Semag wird (Gebote § 206) aus dem Tractat Sofrim ein solches Gebet für Schemini Azereth (חמיני אצרת) erwähnt, welches sich jedoch in unsern gedruckten Exemplaren des letzten nicht findet. Es geht daraus hervor, daß dies schon sehr frühzeitig in die Liturgie aufgenommen wurde, und es mochte vielleicht älter sein als das Gebet für die Chalifen bei den Mahomedanern. Solche Gebete finden sich in allen Ritualien und sind bis zur Stunde üblich.

32. Allegorie.

Haben die historischen Gedichte das spectielle Verhältniß Gottes zu Israel, wie es sich in der alten Zeit darstellte, zum Inhalte, sprechen die Lyrischen theilweise die Empfindung dieses Verhältnisses aus, welche an gewisse materielle Gegenstände geknüpft

ist, so enthalten diejenigen Gedichte, welche wir jetzt mit dem Namen Allegorie belegen, die höchste Vergeistigung dieser Idee. Sie sprechen die Vereinigung Gottes mit den einzelnen Israeliten sowohl, als mit dem ganzen Volke aus. Die Peitanim versenkten sich in die Gottheit in der Qualität als Israeliten, und be rauschten sich in den stärksten Empfindungen dieses Zustandes. Man könnte es nationalen Suffismus in gewisser Beziehung nennen.

Das Vehikel zur Darstellung dieses Zustandes ist das Hohelied, dessen allegorische Auffassung schon die ältesten Talmudisten lange vor Abfassung der Mischna empfahlen. Diese Auslegungsgart des berühmten Gedichts mochte vielleicht bald nach der Zerstörung des zweiten Tempels entstanden seyn. Dieses Gedicht versinnbildlicht nach dieser Auslegungsgart das Verhältniß des Judenthums in seiner Gesammtheit zu Gott.

Diese Gesammtheit heißt bei den Talmudisten *כנסת ישראל*, und das Gedicht schildert unter dem Bilde der Liebe die ehemaligen so wie auch die künftigen Ereignisse der Nation. Gott ist der Bräutigam, Israel die Freundin, die Braut, die Taube, die Gazelle. Es enthält den Beginn der göttlichen Liebe zu dem Vater Abraham und den übrigen Patriarchen, welche die Erkenntniß Gottes und sein Verhältniß zur Welt bekannt machten, bevor die Lehre ertheilt ward. Die Vermählung, von der in diesem Liede die Rede ist, deutet auf die Ertheilung der Lehre (*מרתן תורה*). Die Trennung, welche die Geliebte in diesem Gedichte beklagt, ist die Zerstörung des Tempels, die Zerstreuung Israels nach allen Enden der Welt. Der Bräutigam zog von dannen, ward lange unsichtbar — aber mit unverrücktem Blick schaut die Braut hoffnungsvoll nach ihm hin, sie bewahrt ihm ihre Liebe ungeschmälert. Dies sind die Grundzüge dieser Auslegung.

Die spanischen Peitanim ergingen sich in diesem Ideenkreis und bemächtigten sich in ihren Gedichten dieser Anschauungen. Alle ihre Gedichte dieser Art sind angehaucht von der süßesten Wehmuth und duften wie die Rose im Thale. Die Zahl dieser auf uns gekommenen Gedichte ist nicht sehr groß, und nur die

größten der spanischen Peitanim verfertigten solche. Wir besitzen solche Gedichte von Ben Gabirol, Jehuda Hallewi, Moses ben Esra, Isaaß ben Siath. Unter den Spätern ist Israël Megara mit Auszeichnung zu nennen. Manche fließen mit den im vorigen Capitel characterisirten zusammen, da am Ende ein und dieselbe Idee zu Grunde liegt.

Diese Erotik des Hohenlieds, welche der Grundton aller dieser Gedichte ist, mochten einige Dichter vielleicht zu weit getrieben haben. Bei Joseph Kimchi finden sich Spuren von Tadel über den Mißbrauch der Dichter von manchen Wörtern, jedoch hat derselbe keinen Dichter namhaft gemacht. Menachem Lonsano hat in seinem Buche *מורה נבוכים* seinen Tadel über Israël Megara ausgesprochen. Es hat sich dasselbe ereignet, was auf dem Gebiete der Mystik bei allen Nationen sich wiederholt, welche von Liebe spricht und sinnliche Bilder als Hülle für geistige Anschauung braucht, die zu beurtheilen ebenfalls ein Versetzen auf den Standpunkt des Dichters erheischt, weshalb auch die Beurtheilungen so verschieden ausfallen. So z. B. lobt Isaaß Luria die Gedichte von Israël Megara, und wir zweifeln nicht, daß es grade diejenigen sind, die Lonsano so hart tadelt.

Diese ganze Gattung, welche wir mit dem Namen Allegorie bezeichneten, weil wir keinen bessern Ausdruck hatten, hat im Hebräischen gar keinen Namen. Abraham Gaviſon ist der erste, der sie dem Wesen nach erwähnt und einige theoretische Worte darüber sagt, welche diese Art der Darstellung rechtfertigen sollen, und sich zugleich auf ältere Vorgänger bezieht, die nicht gar lange vor ihm lebten, z. B. Saadiah Eben Danon, dessen Gedichte aber auf uns nicht gekommen zu sein scheinen.

Diese Ideen des Hohenliedes von Vermählung Gottes mit Israël durch das Gesetz, welches Bild auch von den Propheten gebraucht wurde (Hosea 2, 22), hat einige Peitanim veranlaßt dieses Verhältniß etwas weiter auszuspinnen und in Form eines Ehecontracts (*כתובה*) darzustellen. Ruben ben Isaaß, in der Einleitung (*פתחה*) zu den *Ascharoth*, hat den Anfang dazu

gemacht. Israel Negara in seinem Semiroth Israel hat dieses weiter ausgeführt. Außer in dem angeführten Werk befindet sich dieses Stück auch in einigen Ausgaben des portugiesischen Machsor für das Wochenfest.

Im deutschen Ritual finden sich ebenfalls verschiedene Stücke dieser Art, aber sie sind sämmtlich ohne Werth. Die Stellen aus dem Hohenlied sind nur mechanisch zusammengestellt, ohne innern Zusammenhang. Das caräische Ritual besitzt verschiedene Gedichte dieser Gattung von Abraham, Aron, Isaak, Samuel und von einem Ungenannten.

II. 33. Piutim allgemeinen Inhalts.

Gefühle sind gefangene Monarchen,
Die in der Worte Kerker sich verbergen;
Tritt das Unendliche ins Herz des Weisen,
Muß flugs hinab er zum Verstande reisen.

Eholuf Blüthensammlung orientalischer Mystik S. 216.

Mit diesem Ausdruck sind diejenigen Gedichte bezeichnet, deren Aufgabe es ist auf den Menschen überhaupt zu wirken, abgesehen von allen confessionellen Rücksichten. Diese Gedichte gehören zwar der Sprache nach worin sie verfaßt sind der hebräischen Poesie, dem Inhalte nach aber gehören sie der ganzen Menschheit an. Sie führen den Menschen zu sich und zu Gott zurück, und leihen nur den Empfindungen Worte, welche zu allen Zeiten und bei allen Nationen die Brust wahrhaft frommer Menschen bewegten. Die Schranken der Confessionen sind gefallen; die Creatur tritt kühn hin zum Schöpfer um sich an ihn anzuklammern. Diese ganze Gattung wäre auch erbauliche Poesie im engern Sinne zu nennen.

Es ist bereits oben (S. 42) bemerkt, daß die Piutim dieser Gattung aus 2 verschiedenen Arten bestehen, nämlich:

A. Die Ermahnung.

B. Die Hymne.

Der Zweck dieser beiden Arten ist das Menschliche über das Thierische in ihm zu erheben, und sie ergänzen sich daher

gegenseitig. Die Ermahnung faßt den Menschen bei seinem Innern und endigt nothwendig, wenn sie auf Gott gekommen ist, mit einer Hymne. Die Hymne schwingt sich zu Gott empor und ihr Resultat für den Menschen ist die Ermahnung.

34. A. Die Ermahnung.

kehrt der Mensch in sein Inneres zurück, fängt er an seine Bestimmung zu ahnen, die er mit seinem gewöhnlichen Treiben nicht erfüllt, so drängen sich ihm in ernstesten Stunden manche Fragen auf, die nicht abzuweisen sind. Das „woher und wohin“ stürmt mit Allgewalt auf ihn ein. Er wird zum Nachdenken getrieben und durch Reflexionen dieser Art veranlaßt, für seinen inneren Menschen eine Stütze zu suchen, sich vertrauter mit seinem bessern Ich zu machen und auf Mittel zu sinnen sich geistig zu stärken, daß er nicht untergehe im Kampfe mit der äußeren Welt. Die Perle einer solchen Erkenntniß liegt in seinem Innersten verborgen, im Schlamme grober Sinnlichkeit, und er muß wie ein geschickter Taucher sich in sein Innerstes versenken um diese Perle herauszuholen. Diese Idee bildet die Grundlage aller Asketik, welche überhaupt folgende drei Momente umfaßt:

1. Ursprüngliche Reinheit der Seele.
2. Vergänglichkeit des Lebens.
3. Tod und künftiges Gericht.

Diese 3 Momente sind es auch, welche den Inhalt derjenigen Gedichte ausmachen, die unter dem Namen *Tochacha* (Ermahnung) *תוכחה* bekannt sind und in allen Ritualien sich finden.

Die Talmudisten gaben ihre Ansichten über Asketik in aphoristischer Form und in zerstreuten Aussprüchen, ohne logisch-systematische Aufeinanderfolge. Die arabischen Philosophen hingegen trugen ihre Ansichten in geordneten Werken, sowohl in Prosa als in Versen vor. Systematische Reflexion bildete die Grundlage ihrer Werke, wozu die Rhetorik auch zu Hülfe ge-

nommen ward. Sinnige, schlagende Gleichnisse und geistreiche Erzählungen gaben den moralischen Geboten mehr Anschaulichkeit. Dieser Behandlungsweise schlossen sich jüdische Philosophen an und verbreiteten diese Ansichten, theils durch Uebersetzung arabischer Werke, theils in Originalwerken z. B. Bechai ben Joseph in seinem schätzbaren Buche „die Pflichten des Herzens“ *הובות הלבבות*; ein Buch welches in der hebräischen Literatur von Bedeutung ist, und worauf wir öfters Gelegenheit haben werden zurückzukommen.

Die Aussprüche des Talmuds, woraus sich ein Ascetik bilden ließe, sind im Allgemeinen sehr gemäßigter Natur. Sie halten die Mitte zwischen gedankenloser Selbstverläugnung und grober Anhänglichkeit an das Sinnliche.

Die talmudische Weltanschauung ist eine ernste — wie sie es in allen Religionen ist und sein muß, da eine solche Ansicht die Grundlage aller Moral ist und bleiben wird — aber sie läßt diese Welt auch als Etwas bestehen, sie negirt sie nicht gänzlich. Sie lehrt nicht, sich in eine gänzliche Apathie zu versenken und die Welt als einen verpesteten Ort zu fliehen, die unschuldigsten Genüsse von sich zu weisen und sein Innerstes in willenslose Selbstvernichtung aufzulösen. Sie lehrt vielmehr irdische Genüsse mit Beharrlichkeit zu bekämpfen, und das Menschliche, als das Vergängliche, dem Göttlichen, als dem bleibenden, unterzuordnen. So heißt es im Tractat Aboth (Absch. 4.): „Eine Stunde des geistigen Vergnügens in der künftigen Welt, ist besser als das ganze Leben hienieden.“

Das Verhältniß des Menschen zu Gott ist in der Bibel bereits in unzähligen Stellen festgestellt, und dadurch ist auch das Verhältniß des äußern zum innern Menschen gegeben. Es ist im Ganzen ein philosophischer Hauch über diese Aussprüche verbreitet. In gewisser Beziehung könnte man es mit dem Ausdruck gemäßigter religiöser Stoicismus bezeichnen, der im Theismus seinen Grund und Boden hat. Was die Weisheit bei dem Stoiker vermag, dies thut die Gottesidee bei dem Frommen. Der Stoiker verehrt seine Vernunft, der Gläubige

seinen Gott; Gott ist die letzte Quelle aller Erkenntniß, aller Gnade, aller Beruhigung; Gott ähnlich zu werden, die Aufgabe des Menschen. Die Bibelstelle „du sollst in seinen Wegen wandeln“ wird von den Talmudisten ausgelegt: „wie er barmherzig ist, sei du es auch u. s. f.“ Alle Handlungen des Menschen müssen durch die Idee Gottes die Weihe erhalten, welches der Talmud mit den Worten ausdrückt „alle deine Handlungen müssen in Gottes Namen geschehen.“

Der Genuß ist als solcher nicht verboten, so lange er sich in den Schranken hält, welche Vernunft und Gesetz ziehen. Ueberflüssige Kasteiungen sind gerade nicht absolut verboten, doch auch nicht als verdienstlich dargestellt. Es ist ein merkwürdiger Ausspruch des jerusalemischen Talmuds (Kiduschin am Ende) „daß der Mensch einst Rechenschaft wird geben müssen für jeden Genuß den er sich zu verschaffen unterlassen hat.“ Die aristotelische Ansicht von der Tugend, daß sie die Mitte zwischen zwei Extremen sey, scheint auch die Ansicht des Talmuds gewesen zu sein. Musste ja, nach der talmudischen Auslegung, der Nasir (4 B. M. 4, 6) deshalb ein Opfer bringen, weil er sich den Wein versagte, den die Schrift nicht verboten hat; „es ist hinreichend — heißt es bei dieser Gelegenheit — wenn du dich von dem enthältst, was die Schrift wirklich verboten hat“ (ר"ן מה שאסרה התורה). Der Genuß selbst ist veredelt durch die Beziehung desselben zu Gott. Der Segensspruch (ברכה), welcher nach der talmudischen Ansicht jedem Genuß vorhergehen muß, (Berachoth 35 a) erhebt ihn über den bloß viehischen.

Das beschauliche Leben besteht darin, Alles mit Gott in Verbindung zu setzen, alles von ihm ausgehend zu betrachten, das Gute wie das Böse mit Dank hinzunehmen. „Man muß — so lehrt der Talmud (Berachoth 54) — für das Schlimme eben so gut danken, als für das Gute.“ Viele Segenssprüche sind zum Ausdruck dieser Idee, zur Anerkennung des göttlichen Waltens hienieden, vom Talmud für den allgemeinen Gebrauch bestimmt worden. So z. B. muß der Jude bei der Nachricht von dem Tode eines Nahestehenden oder von sonstigen Unglücksfällen, bevor er seinen Schmerz menschlich ausdrückt,

die gewichtigen Worte sprechen: „Gepriesen sei der wahre Richter“ (ברוך דין אמא).

Das beschauliche Leben konnte dennoch mitten im bürgerlichen geführt werden. Die Beschaulichen bildeten keinen abgesonderten Stand, sie blieben unter dem Volke und mit demselben in immerwährender Gemeinschaft. Der Mensch mußte immer kämpfen und durfte nicht, sich selbst aufgebend, allen Kampf beseitigen und in die Wüste ziehen um ein Heiliger zu werden und die Krone der Gottergebenheit zu erreichen; er konnte und mußte sogar in der Familie bleiben und hier sich üben in Gottesfurcht und in Erfüllung der Pflichten, welche sie auslegt. Die Familie ward als die Wurzel alles Guten betrachtet, der sich kein Stand entziehen durfte; die Ehe nicht nur keinem Stande verboten, sondern allenthalben gepriesen und es ward sogar für sündlich gehalten, ehelos zu bleiben. Das Weib ward in moralischer Hinsicht höher gestellt, als es in andern Religionsgesellschaften geschah, und ihre Bemühung um die Erziehung der Kinder sogar von den Talmudisten ehrend anerkannt; das bürgerliche Leben ward überhaupt nicht so gering angeschlagen, als daß man sich demselben ganz entziehen durfte. Dieses alles mußte nothwendig wohlthätig zusammenwirken, und für immer die Pforten mancher Inconsequenzen verschließen. Diese Ansichten wurden von spätern jüdischen Philosophen babylonischer und spanischer Abstammung z. B. Saadiah und Bechai ben Joseph festgehalten, und haben ihre kostbaren Früchte in reicher Fülle getragen.

Es steht die Ascetik nicht abgesondert von dem Ceremonialgesetz. Das Studium und die Erfüllung desselben ist auch als Mittel zur Erlangung der höchsten Vollkommenheit empfohlen. Es knüpft sich überhaupt in allen Religionen die Ascetik an das jedesmalige Ceremonialgesetz und lehrt nur es zu vergeistigen dasselbe nicht als Zweck, sondern als Mittel zu gebrauchen. Der höchste Grad der Ascetik, welcher zur speculativen Mystik sich erhebt und wenigstens theoretisch den Werth aller Ceremonien annullirt, wovon der persische Dichter sagt: „Wer die

Wurzel hat, begehrt der Aeste nicht" (Tholuf a. a. D. S. 82) — ein Punkt wo die entschlossenste Freigeisterei mit dem überschwenglichsten Gottesrausch sich begegnen — findet sich unseres Wissens nicht im Talmud, wie es überhaupt auch nicht die Meinung aller Sufi's war. Die Befolgung der Gesetze schien ihnen auch nachher höchst nothwendig zur höchsten Vollkommenheit.

Die Liebe zu Gott, die Sehnsucht nach dem geistigen Besitz desselben, das Versenken in überschwengliche Geheimnisse, hielt sich in der jüdischen Welt an diese Idee der Außerweltlichkeit Gottes, welche das Grundprinzip des Judenthums, so wie aller geoffenbarten Religionen ist. Das Aufschwingen zu Gott durch Abstraction, und das Weilen im Zustande der Ecstase, war den Talmudisten nicht unbekannt. Manche Aussprüche derselben deuten auf diesen Zustand des Heraustretens aus sich selbst, aus der körperlichen Beschränktheit, und das Aufnehmen der höchsten geistigen Ideen in sich. Die bekannte Stelle (Chagiga S. 14 b) „vier Männer gingen in Pardes" ארבע הנכנסו לפתח verdient, sowohl durch ihre Präcision als Dunkelheit, die größte Beachtung, wobei die Ausleger zu benützen sind.

Von manchen Talmudisten wird erzählt, der Prophet Elias sei ihnen erschienen, welches nach jüdischen Philosophen ebenfalls der sinnbildliche Ausdruck für höhere Erkenntniß ist, die durch Zurückziehen in sich und durch Einsamkeit, wodurch die Thätigkeit der Einbildungskraft erhöht wird, zu erreichen ist. (Vergl. Abarbnel in Teshuoth Meschicho ישועות משיחו S. 13 a.) Auch der talmudische Ausdruck „die Schechina ruht auf ihm" (שרתה עלי שכינה) bedeutet dasselbe. Von Manchem heißt es „er wäre würdig gewesen daß die Schechina auf ihm ruhe, allein das Zeitalter war nicht würdig dazu", welches den Zusammenhang des einzelnen Individuums mit seiner Zeit bezeichnet, daß der einzelne Mensch gehoben und getragen wird von den Ideen die in seinem Zeitalter circuliren.

Das gesammte höhere Wissen von göttlichen Dingen, soweit es für die Beschränktheit des Menschen zu erkennen ist, mochte der Talmud vielleicht mit dem Ausdruck Maase Mercoba

(מעשה מרכבה) bezeichnen. Ein Ausdruck, welcher im Talmud oft vorkommt, ohne erklärt zu werden. Die Erkenntniß in diesem Leben ist beschränkt, und der Talmud verbot das Grübeln über gewisse Gegenstände, welche jenseits der menschlichen Erkenntniß liegen. Es wird als Frechheit betrachtet, wenn jemand in Regionen dringen will, wo dem menschlichen Geiste der Eintritt versagt ist; von einem solchen heißt es „es wäre besser wenn er nicht geboren worden wäre“. In diesem Sinne sagt auch Jehuda hallewi in einem Gedichte.

חקור פעליו רק אליו אל חשלה ידיר
כי תרוש בסוף בראש במופלא ובמכוסה

„Erforsche seine (Gottes) Werke, doch nach ihm selbst strecke die Hand nicht aus, wenn nach Ende und Urbeginn du forschest im Verborgenen und Unerkennbaren“.

Die höchste Stufe der Erkenntniß von göttlichen Dingen ist nach der jüdischen Ansicht die Prophetie (נבואה). Die Propheten schauten höhere Dinge geistig an, aber sie konnten es nicht aussprechen; das Wort reichte nicht hin das Geschaute zu bezeichnen und sie konnten sich nur eines Gleichnisses bedienen. Der Talmud hat den merkwürdigen Ausspruch gethan „Groß ist die Kraft der Propheten, sie vergleichen die Zura (das geschaute Bild) seinem Schöpfer“, welcher Ausspruch die größten jüdischen Denker beschäftigt hat (More Nebuchim Th. 1 Cap. 45. Afeda Cap. 8, 76).

Unter den Propheten selbst ist Moses der größte. „Alle Propheten — sagt der Talmud — sahen nur in einen nicht hell polirten Spiegel, Moses allein sah durch einen hellen.“ Aber auch Moses, welcher sich Gottes Herrlichkeit zu sehen erbat, konnte nur das Rückwärts aber nicht die Vorderseite sehen. Dieses וראית את אחורי ופני לא יראו wird von den jüdischen Philosophen dahin ausgelegt, daß der Mensch überhaupt nur die Wirkungen sehen kann, die erste Ursache bleibt ihm verborgen. Die Stufen der Erkenntniß sind mannigfach. Das Emporschwingen zu Gott ist das Höchste zwar, aber es hat auch seine bestimmte Grenzen, über die der Sterbliche nicht hinaus kann. Das

höchste Emporschwingen kann nur ein dunkles Bild, ein dunkles Ahnen dem Menschen geben, immer aber bleibt eine unübersteigliche Scheidewand zwischen dem Menschen und dem höchsten Wesen. Die Ansicht der gänzlichen Identificirung des Menschen mit Gott, nach der Vorstellung der arabischen und persischen Sufi*), konnte sich im Judenthum durchaus nicht geltend machen. Die Grundlehren des Mosaismus waren einer solchen Ansicht entgegen. Diese Ansicht wurde übrigens auch von großen arabischen Philosophen für unvereinbar mit dem Coran befunden, und Algazali (מגן מנוח S. 35) hält Aussprüche der Sufi wie „ich bin die Wahrheit“ oder „jener ist ein halber Gott“ für gotteslästerlich. —

Ein großer Theil der arabischen Philosophen hatte die moralische Weltanschauung des Talmuds. Auch sie lehrten, daß der Mensch sich zum Himmel erheben könne und diese Welt nur gering anschlagen müsse. Sie nahmen Manches an von den Sufi, aber sie wußten es zu modificiren. Der Ausspruch der Sufi „daß der Mensch bei seinem Leben schon manches erkennen kann, welches die Seele nach ihrem Verlassen des Körpers erreicht“ (Meosne Mischpat S. 25), ward in moralischer Hinsicht angenommen, und auf dem Wege der Abstraction zu erreichen gesucht. Der Körper steht im Wege, er muß bezwungen werden. Ein Zustand der Extase wird empfohlen und der Weg dazu psychologisch angedeutet. Genau konnte dieser Zustand nicht beschrieben werden, denn das Unausprechliche kann nicht durch Worte bezeichnet werden, und wer diesen Zustand nie erfahren hat, der kann sich wie der Blinde von der Farbe, nie einen

* Ueber die Sekte der Sufi ist manche gute Belehrung zu holen aus Algazali Meosne Mischpat מגן מנוח (Leipzig 1839). Hammer Burgstall Geschichte der persischen Redekünste S. 340. Tholuck Blüthen der persischen Mystik Berlin 1825. Letztere 2 Schriften beschränken sich nur auf persische Schriftsteller. Es wäre sehr wünschenswerth, daß arabische Documente über diesen Gegenstand bekannt gemacht würden. Folgende Artikel verwandten Inhalts aus D'Herbelot Bibl. orient. gehören hierher: Eschak Allah, Hallaga, Aulia. Wir werden bei einer andern Gelegenheit darauf zurückkommen.

Begriff davon machen; für einen solchen sind auch alle Beschreibungen dieses Zustandes unnütz, für denjenigen aber, der diesen Zustand aus eigener Erfahrung kennt, für den sind die Beschreibungen überflüssig. Ein Fingerzeig kann dem Anfänger nützlich sein, und solche Fingerzeige finden sich bei Algazali (a. a. D.) und in Hai ben Jokton, welches Werk die hebräische Literatur sich durch Uebersetzung angeeignet hat und welches oft commentirt wurde.

Hebräische Philosophen haben ebenfalls auf diese ideellen Zustände oft hingedeutet, und sie als moralisches Heilmittel gegen den allzugewaltigen Andrang der Sinnlichkeit empfohlen. Salomon ben Gabirol that dies oft in seinem Buche Mefor Chaim. Wir geben hier einige übersezte Stellen daraus. Der hebräische Text befindet sich in unsern Ehrensäulen S. 106.

„Das Verhältniß des Körperlichen zum Geistigen — so lauten seine Worte — ist wie das Verhältniß des Körpers zur Luft. Abstrahirt der Mensch seinen Verstand von den körperlichen Dingen, und streift in die höhern Regionen und denkt von diesem Standpunkt aus über das was unten ist nach, so wird ihm die Geringsfügigkeit alles Körperlichen im Verhältniß zum Geistigen klar. Es ist dies mit Himmel und Erde zu vergleichen. Stelle dir vor du stehest in der Mitte des höchsten Himmels und siehest auf die Erde hinab, so wird sie dir, obwohl sie doch an und für sich groß ist, nur wie ein kleiner Punkt erscheinen.“

„Was du wissen mußt — fährt er daselbst fort — ist, daß das Nachdenken über die einfachen Wesen und das Verweilen bei dem was zu erkennen nützlich ist, der Seele das größte Vergnügen und die größte Ruhe gewährt. Nach dem Maaß ihrer diesfalsigen Erkenntniß, ihres Umherstreifens und Verweilens bei diesen Vorstellungen und Eigenthümlichkeiten und des Erkennens ihrer Merkmale und Wirkungen, ist auch ihre Kraft in der Erkenntniß der göttlichen Herrschaft und der Anhänglichkeit an derselben (דביקות). Bestrebe dich eine vollkommne Erkenntniß der einfachen Wesen zu erreichen, besonders von den Wesen der Seele, denn sie sind die Grundlage aller Dinge. Diese Anhänglichkeit darf nur ideell statt finden (כי דביקות יהיה ברמות).“

„Trenne dich — sagt er ferner — von dem Sinnlichen, dringe tief in das Geistige ein, wende dich zum Spender des Guten. Befolgst du dieses, so wird er auf dich herab sehen und dir Gutes erweisen.“

Dies alles ist psychologisch begründet, und spricht das Höchste aus, welches die Philosophie dem Menschen zur geistigen Beglückung sagen kann. Eine spätere Zeit, als die Cabala etwas festeren Fuß unter den Juden faßte, sah diese erwähnten Ideen ausarten. Es wurde viel Außerordentliches hinein gebracht, welches weder im Mosaismus noch in der Philosophie Wurzel hatte. Die meisten Ideen erlagen dem Beiwerk fremdartiger Gegenstände, welche ein geheimnißvolles Dunkel umhüllte. Spätere, nicht allgemein bekannte hagadische Schriften, bildeten die Grundlage dieser ganzen Geistesrichtung, welche überhaupt der Theosophie näher als der Philosophie stand, und daher auch auf den practischen Werth verzichten mußte.

Die Peitanim, besonders die ältern spanischen, haben ihre Gedichte zur Brücke zwischen der practischen Philosophie und dem Volke gemacht, sie haben den philosophischen Anstrich dieser Ideen beseitigt, und bloß das allgemein Nützliche beibehalten. Sie haben diese Ideen popularisirt, und dadurch als moralische Lehrer viel gewirkt.

Die Peitanim haben diese Ideen oft einzeln, oft im Zusammenhange, vorgetragen, denn ihrem innersten Wesen nach hängen sie sämmtlich zusammen. Der Vortrag dieser Ideen war größtentheils ohne alle Beimischung von nationalen und confessionellen Anspielungen, und selbst da, wo sich solche finden, sind sie so allgemein gehalten, daß sie ihren allgemeinen Character durchaus nicht verlieren. Der Ton dieser Gedichte ist sehr eindringlich und salbungsvoll. Sie drücken die Sehnsucht nach dem Himmlischen aus, und nach Befreiung von der Sinnlichkeit welche zur Sünde reizt. Die Worte des persischen Dichters: „Sinn für Jenseits ist die Treppe zum Himmelszelt“ können als Refrain dieser Gedichte dienen. Der stylistische Werth der meisten dieser Gedichte ist sehr bedeutend, manche darunter gehören zu den besten der ganzen Literatur. Alle diese Piutim gehören den spanischen

Peitanim an. Die deutschen waren in dieser Gattung — wie in vielen andern — nicht glücklich.

Die Synagoge hat die meisten dieser erbaulichen Gebete für die heiligen Tage bestimmt, nämlich für die Zeit vor dem Neujahrsfest und die 10 Bußtage (עשרת ימי תשובה), welche zwischen dem Neujahrsfest und dem Versöhnungstag sind, und die besonders — nach verschiedenen Aussprüchen des Talmuds — der Andacht und der Einkehr in sich selbst gewidmet sein sollten. Seit dem geonäischen Zeitalter war der Monat Ellul, in einigen Ländern, der Andacht bestimmt und wurden schon am frühen Morgen viele Gebete in der Synagoge recitirt. Hai Gaon (bei Abudrham S. 56 d) bemerkt, daß man in seiner Wohnstadt nur an den 10 Bußtagen Frühgebete verrichtete. In der Wohnstadt des Isak ben Giath (a. a. D.) stand man den ganzen Monat Ellul hindurch früh auf, um in der Synagoge die Gebete zu verrichten (vergl. auch oben S. 32 Artikel סליחות). Eine spätere Zeit, welche sich darin gefiel manches längst Begründete durch Deuteleien in der Bibel zu finden, fand auch die Wichtigkeit des Monats Ellul in den Worten des Hohenliedes *אני לרורי ורורי לי* „ich gehöre meinem Freunde und mein Freund gehört mir“, wo die Anfangsbuchstaben der hebräischen Worte *היא* geben. Ueber den moralischen Werth dieser Gedichte hat sich Saadiah in seinem Emunoth Wedeoth (Ausgabe Amsterdam S. 29 b) sehr günstig ausgesprochen.

Die Ideen welche diese Gedichte enthalten, waren auch das Lieblingsthema weltlicher Schriftsteller. Es finden sich in ihren Werken gar viele derartige Stellen zerstreut, welche einen ehrenvollen Platz in der Liturgie finden könnten. Viele Gedichte des Moses ben Ezra in seinem Buche Tarschisch gehören hierher, so wie manche Gedichte des Alcharisi, in seinem nichts weniger als gottseligen Buche Tachkemoni. Letzterer mochte einige dieser erbaulichen Gedichte als moralisches Gegengewicht für einige allzuweltliche Gedichte seines erwähnten Buches betrachtet haben. Reflexionen dieser Art waren damals allgemein im Schwunge. Das berühmte Buch Bechinat Olam des Jedaja Bidraschi hat diesen Gegenstand zum Inhalt, und streift mehr

an das Philosophische. Es sind diese Ideen in diesem Buche mit unnachahmlicher Schärfe und Präcision ausgesprochen. Auch Kalonymus ben Kalonymus und Immanuel aus Fermo haben in ihren Werken diese Ideen auf sehr geistreiche Weise ausgesprochen.

Es sei nun erlaubt den Inhalt dieser Piutim einzeln zu betrachten.

35. Ursprüngliche Reinheit der Seele.

„Seelenkerker eng und schwarz ist diese Welt

Wie zur Heimath fleuch zur Flur hin jener Welt.“

(Eholuk a. a. D. S. 62.)

Die Seele — so lehren die Weisen aller Zeiten und das alte Testament ging hier voran — ist eine Tochter des Himmels, welche früher mit Wesen höherer Art in überirdischen Regionen Umgang gepflogen hat, und nachher in den finstern Körper herab sank. Die Seele ist der Spiegel der Gottheit, mit welcher sie in gewisser Beziehung Aehnlichkeit hat; „Gott ist unsichtbar — so heißt es (Berachoth S. 10 a) — sie ist es auch, Gott trägt die Welt, sie trägt den Körper u. s. f.“ Das Himmlische und Irdische im Menschen geräth oft in Conflict miteinander. Diese zwei Gegensätze bezeichnet der Talmud mit dem Ausdrucke *Jezer tob* „guter Sinn“ (יצר טוב) und *Jezer hara* „böser Sinn“ (יצר הרע). Ersterer ist die unverdorbene Menschennatur in ihrer Reinheit, noch ungetrübt von Leidenschaft, sie thut Gutes weil es gut ist, in ihr spiegelt sich der Himmel. Letzterer bezeichnet die sinnliche Lust, welcher die Befriedigung das Höchste ist; der Himmel ist ihr fern, ihr Blick unverrückt auf die Erde gerichtet. Das Verhältniß beider, so wie die Art ihrer Wirkungen, sind in verschiedenen Stellen des Talmuds psychologisch treu gezeichnet. Das Bild des Kampfes bezeichnet den Conflict beider, und der Bezwinger der Leidenschaft ist der wahre Held.

Die Seele sehnt sich nach Oben, es ist ihre Heimath, denn sie ist nur als Gast im Körper. Dieses Bild, welches schon in der Bibel von dem Menschen überhaupt angedeutet ist, findet

sich im Talmud und Midrasch häufig benutzt. So lesen wir (Wajikra rabba Cap. 34) folgendes parabolische Geschichtchen. „Die Schüler des Hillel fragten ihren Lehrer einst, wo er hin gehe? „einem Gast eine Gefälligkeit zu erweisen“ war seine Antwort. Hast du denn jeden Tag Gäste? „Ist denn das arme Seelchen — erwiederte der Lehrer — nicht auch ein Gast des Körpers, heute ist es hier, morgen nicht.“ (Vergl. Sfeda Abschnitt 69). Der Körper findet Vergnügen an der Erde, er gehört ihr allein an. Die Seele als himmlisches Princip sollte dominiren, sehr oft aber unterliegt sie der Oberherrschaft des Körpers. Ein unbekannter Dichter drückte dieses mit den Worten aus:

הלא רקם תמונת אלהים בתחתות ונפח כי נשמה
והנה כוננה אברהם לשרה ובזרונה נתתיה לאמה
(עקידה שער ע"ו)

„Er (Gott) hat das göttliche Bild mit dem irdischen verwebt, hauchte mir eine Seele ein. Zur Herrin hat der hohe Vater sie bestimmt, muthwillig machte ich zur Sclavin sie.“

Beide Welten — diese und jene — streckten ihre Arme aus nach dem Menschen, er kann sich nur für eine allein entscheiden. „Beide Welten sind Nebenbuhlerinnen, welche man nicht zugleich lieben kann, jede davon ist eifersüchtig, wenn man der andern zugethan ist.“ Dieses schöne Gleichniß, welches Mohamed zuerst gebraucht haben mochte (Borda übersetzt von Rosenzweig S. 26), machte nachher die Runde bei arabischen und hebräischen Schriftstellern.

Die sämtlichen hier angedeuteten Ideen trugen die Peitanim sehr oft vor, theils in der Form von Anreden an die Seele eingekleidet, theils in Form der Reflexionen. Ein Theil des Ben Gabirol gehört hierher, so wie auch ein Theil des schönen Gebetes des Moses ben Esra (M. b. E. S. 79 f. f.); die Tochacha des Bechai ben Joseph und einige Gedichte des Jehuda Hallewi gehören zur Gattung der Anrede. Die Zahl der reflectirenden Gedichte ist ebenfalls nicht unbedeutend und dieselben sind allenthalben zerstreut.

36. Vergänglichkeit des Lebens.

Gestern ist gestorben, Morgen
ist noch nicht geboren, und heute
liegt in Geburtschmerzen und
in den letzten Zügen.“

Spruch des Cholit ben Achmet.
Encyclopädie des Orients S. 689.

Hat der Mensch, aus dem Wesen seiner Seele, ihre hohe Abkunft erkannt, so folgt bald darauf die Einsicht von der Nichtigkeit dieses Lebens. Die Nichtigkeit und Flüchtigkeit des Lebens ist in der Bibel oft ausgesprochen, nicht minder oft machte der Talmud den Menschen darauf aufmerksam. „Die Zeit ist kurz, die Arbeit ist lang.“ Arabische Dichter und Philosophen haben dieses dem Menschen oft in Erzählungen und schönen Gleichnissen vorgeführt, es war ihr Lieblingsthema, worauf sie gern zurück kamen. Einige dieser Aussprüche mögen hier einen Platz finden. „Ich habe — sagt Sadi in seinem Gulistan — diese Worte mit goldenen Buchstaben an dem Gewölbe des gerechten Nuschirwan gesehen. Bruder! die Welt ist für niemanden eine bleibende Besizung; hänge dein Herz nur an den Schöpfer derselben; verlasse dich nicht auf täuschende Güter, welche die Welt dir anbietet, denn sie hat Tausende von Menschen wie dich mit ihren Gunstbezeugungen überhäuft und dann in das Grab gestürzt. Wenn die Seele im Begriffe steht den Körper zu verlassen, dann liegt wenig daran, ob man sie dem Throne oder dem Staube zurückgibt.“ (Neueste Beiträge zur Kunde der asiatischen Türkei. Mitgetheilt von Sylvestre de Sacy, deutsch von Ehrmann. Weimar 1809. S. 10. Im Mi bchar Peninim פירוש מועה"י sind ebenfalls einige solche Grabschriften mitgetheilt.)

„Was ist das Geringste — fragte man einst einen Weisen — welches Gott erschuf? es ist diese Welt, war seine Antwort, und wer sie für wichtig hält, ist noch geringer als sie.“ (D'Herbelot Bibliothéque orientale Artikel Duna).

„Diese Welt ist nur eine Brücke über welche man geht, wo man sich aber nicht niedersezt. Sie ist nur eine Herberge, wo der Reisende nur kurze Zeit verweilt, das Ziel der Reise

ist Oben. Die Reise dorthin währt lange, man mag sich mit Borrath dazu versehen. Der Borrath besteht in guten Werken. Dieses Bild liegt sehr nahe und es wurde daher oft von arabischen und jüdischen Schriftstellern gebraucht.

Der Genuß dieser Welt straft mit Unerfättlichkeit, die Befriedigung eines jeden Wunsches ruft einen anderen hervor. „Die Lust zu dieser Welt — sagen arabische und jüdische Weisen — gleicht demjenigen der Salzwasser trinkt, je mehr er trinkt, je stärker wird der Durst“ (Bergl. Zion Jahrgang 2, S. 99, Nr. 12). Während der Mensch von der Befriedigung eines Wunsches zum andern eilt, schleicht unvermerkt das Alter heran, welches den Menschen lebendig auflöst, und mit eisigen Armen faßt der Tod, der unerbittliche, den Menschen und legt ihn ins Grab. Nur edle Thaten sind es, die der Mensch bei seiner Reise nach Jenseits mitnehmen kann, diese allein begleiten ihn, wenn ihn alles verläßt, und verwandeln sich, nach einer geistreichen talmudischen Parabel, in lichte Engel, um ihn vor den Thron der Allmacht zu führen (Tanchumah נשן 'ד, S. 13 b).

Ein schönes hierher gehöriges Gleichniß des Bechai ben Joseph mag den Beschluß dieses Capitels machen.

„In einer der entfernten Inseln Indiens herrschte die Sitte unter den Bewohnern, sich alljährlich einen König aus der Fremde zu holen, welcher nach Ablauf dieser Zeit das Land nebst seinem Königsthron verlassen mußte, um zu seinen alten Verhältnissen zurückzukehren. Oft wählten die Bewohner einen Thoren, der mit den Verhältnissen des Landes gänzlich unbekannt war. Er baute Palläste, sammelte sich auch bedeutende Reichthümer, nach Ablauf des Jahres aber wurde er entlassen, ohne das Geringste mitnehmen zu dürfen, selbst nicht das, was er aus seiner Heimath mit gebracht hatte. Von allem entblößt, hatte er jetzt Gelegenheit zu bereuen, daß er nur für Andere gesammelt. Einer wurde endlich gewählt, welcher die Verhältnisse genau durchschaute. Dieser sandte das Kostbarste aus dem Lande hinaus, und schwebte dadurch die ganze Zeit seiner Regierung zwischen Freude und Trauer. Die Kürze seines Aufenthaltes machte ihn mißmuthig, denn ein längerer Aufenthalt daselbst hätte ihm Gelegenheit

verschafft, noch mehr Reichthümer zu sammeln. Die Aussicht aber, daß er in Zukunft das Gesammelte ruhig werde genießen können, machte ihm jetzt schon Freude. Es ward ihm daher, nach Ablauf des Jahres, vor der Stunde des Abschieds nicht bange, er unterhielt sich mit dem Volke und ward auch sehr ehrenvoll entlassen. Er erreichte hiermit, indem er einem bleibenden Glücke entgegen ging, einen doppelten Zweck." (Chowat hallemawoth, Hauptstück 3 Abschnitt 9). Die Anwendung dieses Gleichnisses ist nicht schwer zu finden.

Anderere Gleichnisse dieser Art sind allenthalben zerstreut, worunter das von den 3 Freunden, in dem Buche „der Königssohn und der Nasiräer“ (בן המלך והנזיר), sich durch Geist und schönen Vortrag besonders auszeichnet. (Abschnitt 11). Angedeutet ist dieses Gleichniß, ohne allen rhetorischen Schmuck, in Talkut zu Psalm 85, 14.

Gedichte derartigen Inhalts besitzen wir von Salomo ben Gabirol, Moses ben Esra, Jehuda hallemi, Isaaß ben Siath, Abraham ben Esra, Isaaß ben Jehuda ben Nathanael, Isaaß ben Meschullam, Joseph, Mordechai ben Isaaß, Sabathei Elnathan hafohen, Moses ben Ehta, Moses Hamon, Israel Regara, Jehuda Chasid und von einigen ungenannten Autoren.

37. Künftiges Gericht.

Die Idee des Gerichts kömmt im alten Testamente oft vor, und im Talmud ist auf allen Seiten die Rede davon. Der Dualismus von Körper und Seele, welcher in diesem Leben so räthselhaft erscheint, könnte, wenn er dialectisch aufgefaßt und festgehalten würde, einen Theil dieser Idee zerstören. Obwohl dies immer für den menschlichen Geist ein Räthsel bleibt, dessen Auflösung jenseits seiner Gränzen liegt, versuchte der Talmud die Schwierigkeit dieser Auffassungsart, annäherungsweise wenigstens, durch ein Gleichniß zu lösen.

Die Stelle des Talmud welche wir hier im Sinne haben, ist folgende:

„Antoninus — so heißt in Sanhedrin (S. 91 a) — sagte einst seinem Freunde R. Jehuda Hanasi, dem Redacteur der Mischna: Körper und Seele können sich einst von den Strafen des Gerichts befreien. „Ich bin ganz unschuldig — könnte der Körper sagen; — die Seele belebte mich und sie allein war es auch, welche mich zu so vielen bösen Handlungen verleitete, seitdem sie mich aber verließ, liege ich wie ein Stein da.“ „Alle Schuld ist nur dem Körper beizumessen — erwiederte die Seele hierauf — seitdem ich seiner entledigt bin, schwebe ich in höheren Regionen umher.“ Darauf antwortete Jehuda Hanasi: „Gott setzt abermals Körper und Seele zusammen und richtet sie dann gemeinschaftlich.“ Er benutzte dabei zur Veranschaulichung das Gleichniß von dem Blinden und Lahmen, welche gemeinschaftlich vom Baume stahlen und dann gegenseitig die Schuld aufeinander schoben.“ (Vergl. Jfarim Hauptstück 4, Abschnitt 34).

Dieser Idee bemächtigten sich die Peitanim und trugen sie in ihren Piutim auf eine geistreiche Weise vor. Wir besitzen Gedichte dieses Inhalts von Salomo ben Gabirol (Ehrensäulen S. 70, Nr. 2), dem sich Isaaq Hallewi ben Serachia aus Gironi, Salomo ben Joseph, Moses ben Joseph, Abbas und einige Ungenannte angeschlossen haben.

Die Karäer zeigen sich in dieser Gattung, wie überall, als treue Schüler der spanischen Peitanim. Sie haben für diese Gattung viele rein hebräische Gedichte geschrieben, wovon manche sehr salbungsvoll sind. Einige erkennt man leicht als Nachbildungen von bekannten spanischen Piutim.

Die Gedichte dieses Inhalts, welche wir von Jehuda Maruli, Sabbathei ben Glas, Caleb ben Elia, R. Aron, Abraham ben Jehuda und Jehuda Tischbi besitzen, sind mit Achtung zu nennen. Ihre Gedichte sind sämmtlich in der Form von Anreden an die Seele abgefaßt.

Zur Gattung der reflectirenden Ermahnungen gehören verschiedene Gedichte von R. Aron, Jehuda ben Schemarja, David und Caleb.

38. Sündenbekenntniß. **Widui.**

Das Sündenbekenntniß abzulegen ist von der Bibel bereits vorgeschrieben. Es mußte jedem Opfer, welches im Tempel zu Jerusalem dargebracht wurde, vorhergehen. Am Versöhnungstage mußte der Hohepriester ein dreifaches Sündenbekenntniß ablegen, für sich, für seine priesterlichen Collegen und für die ganze israelitische Gesammtheit. Für diesen Tag ist das Sündenbekenntniß vom Talmud auch für spätere Zeiten bestimmt worden, welcher Gebrauch bis auf den heutigen Tag in Kraft blieb.

Schon am Tage vor dem Versöhnungstag (ערב יום כפורים) mußte man, nach talmudischer Sagung, ein Sündenbekenntniß ablegen (Joma S. 87). Im jerusalemischen Talmud (Joma Absch. 8) findet sich eine Formel dieses Sündenbekenntnisses, welche kurz und sehr einfach ist.

Im Talmud (Joma a. a. O.) finden sich Anfangsworte verschiedener Gebete, die hierher gehören, und wovon sich einige erhalten haben z. B. das אלה יהוה ידע ויחיי, andere aber, z. B. das von Samuel verfaßte ממי קיי הוה, verlorengegangen sind. Diese Sündenbekenntnisse wurden in späterer Zeit, vielleicht von einzelnen Geonim, in alphabetischer Ordnung aufgestellt. Manches dürfte wohl erst viel später hinzugefügt worden sein. Im Talmud ist bloß das ונחננו חננו erwähnt, wo nicht zu entscheiden ist, ob nur diese und einige ähnliche Worte darunter verstanden sind, oder ob dies auch das Gebet in sich begreift, welches wir besitzen und das mit den erwähnten 3 Worten endigt; das erstere ist jedoch wahrscheinlicher. Die spätere alphabetische Abfassung des Sündenbekenntnisses ist, trotz dem Widerspruche des Verfassers von Ittur (vergl. Orchoth Chajim S. 106), dennoch in allen Ritualien, mit sehr wenig Abweichungen, aufgenommen worden.

Die Peitanim haben ebenfalls solche Stücke verfaßt, die mit allerlei hierhergehörigen Reflexionen verwebt sind. Und so schließen sich diese Sündenbekenntnisse, ihrem innern Wesen nach, an die Ermahnungen an. Saadiah mochte vielleicht der erste gewesen sein, welcher ein solches Sündenbekenntniß verfertigte, dem sich ben Gabirol angeschlossen hat, denn ein Theil seines

Cheter Malchuth gehört hierher. Schem Tob Arbutiel und Isaak ben Israel sind hier zu nennen. Ihre Gedichte, die sich im portugiesischen Ritual befinden, zeichnen sich durch Geist und Salbung sehr vortheilhaft aus. Auch von einigen Ungenannten besitzen wir einige Gedichte dieser Art.

Viele Gebete, deren Inhalt Bitte um Vergebung der Sünden ist, stehen mit den Sündenbekenntnissen in innerer Verbindung. Sie sind gewöhnlich sehr allgemein gehalten und fußen auf biblischen Ideen. Ihre Zahl ist nicht bedeutend.

Der Werth der Reue ist in der Bibel häufig ausgesprochen. Es ist dem Menschen oft der Gedanke vorgesührt, daß er nur einen Schritt zu thun brauche, und die himmlische Gnade ihm dann entgegen komme. Die Worte des Propheten (Malach. 3, 2) „kehrt zu mir und ich kehre zu euch zurück“ (שובו אלי ואשובה אליכם) sprechen dies klar aus und lassen für die Ansicht von Prädestination durchaus keinen Raum. Verschiedene Stellen in den Midraschim wiederholen die biblische Ansicht. So heißt es im Midrasch Rabba Hohenlied (8, 12) „Gott sagte zu Israel: meine Kinder! öffnet mir nur ein kleines Pförtchen zur Reue, so groß wie ein Nadelöhr, und ich will euch eine Pforte eröffnen, daß Wagen durchziehen können.“ In diesem Sinne findet sich bei Algazali (Meosne Mischpat S. 36) eine ähnliche Stelle. Ein Weiser sagte — heißt es daselbst — „jede Nacht läßt sich eine himmlische Stimme zu den Völkern vernehmen: wenn jemand mich anruft, so will ich ihm antworten, sucht jemand Barmherzigkeit, so will ich mich seiner erbarmen; ist die Lust der Menschen groß zu mir, so ist meine Lust zu ihnen noch viel größer. Hat sich jemand mir eine Spanne breit genähert, so nähere ich mich ihm eine Elle breit; wer langsam zu mir kommt, dem komme ich schnell entgegen.“ In diesem Sinne sagt auch Jehuda hallewi in einem seiner Gedichte

אם לקראתך יצאתי • לקראתי מצאתך •
 „wenn ich dir entgegen eilte, fand ich dich auch mir entgegen kommend.“

Das Gesagte ist der Inhalt mehrerer Gedichte, worunter eines von Baruch ben Samuel besonders zu nennen ist,

welches eine Zusammenstellung der Erzählungen von reinigen Personen aus der Bibel und dem Talmud enthält. Das Gedicht findet sich im Cod. heb. Bib. Hamb. Nr. 15.

Auch das caräische Ritual ist reich an Sündenbekenntnissen, und es besitzt solche von Aron ben Joseph, Abraham ben Jehuda, Elias Beschizi, Jehuda ben Schemaria, Joseph ben Sabathei, David und Caleb.

39. B. Hymne.

Wirft der Mensch einen betrachtenden Blick auf die Wunder der Schöpfung, so wird er hingerissen zur Bewunderung des Unerforschlichen, dessen Wille diese hervorgerufen hat — er stammelt eine Hymne. Die Hymne ist so alt, wie die Menschheit; die erste Regung des Staunens war auch die erste Hymne. Je weiter der menschliche Geist in der Cultur vorrückte, je mehr sein Blick in die innere Werkstätte der Natur drang, je mehr ward er ergriffen und je heißer ward sein Streben diese Empfindungen in Worte einzufleiden, obwohl ihm dann noch verborgen blieb, daß alle Worte nicht des Schöpfers Lob erschöpfen können.

Die Psalmen — deren Inhalt Eigenthum der gebildeten Menschheit geworden ist — sprechen dieses oft aus. „Schweigen ist dir Lob“ ruft der Sänger derselben (65, 2) in tiefer Begeisterung aus. Der Talmud hat den Sinn dieser Stelle durch verschiedene Gleichnisse dem gemeinen Menschenverstand veranschaulicht. Der Mensch soll nicht glauben, daß seine Worte hinreichend wären das Lob Gottes zu erschöpfen, oder daß er mit seinen Worten das Wesen Gottes ausdrücken könne; kein Wort kann das Unausprechliche fassen, kein Lob kann Gottes Weisheit ergründen. Das Beginnen des Menschen, Gottes Lob erschöpfen zu wollen, gleicht, nach dem Talmud (Berachoth 33 b), dem eines Mannes, der einen König seines Reichthums halber preist, indem er angiebt dieser König besäße hunderttausend Silberstücke, während derselbe hunderttausend Goldstücke besitzt. Das vermeintliche Lob, welches man diesem Könige spendete, giebt

demnach keinen wahren Begriff von seinem wirklichen Reichthum, und das unwürdige Lob kann nur durch die Unwissenheit des Preisenden entschuldigt werden. Dieses und ähnliche Gleichnisse sprechen für den gemeinen Verstand, dem die Abstraction fremd ist und der sich nicht zu den Höhen der philosophischen Dialectik erheben kann, die Idee der Erhabenheit Gottes über alle menschliche Begriffe klar aus; es läßt sich von ihnen der talmudische Ausspruch anwenden „ein großer Gegenstand lehnt sich oft an einen kleinen.“ דבר גדול נרדף בדבר קטן.

Anderer Aussprüche dieser Art, mehr entscheidend als vergleichend, finden sich ebenfalls im Talmud z. B. der etwas seltsam klingende Satz „wer Gottes Lob allzuviel erzählt, wird der Welt entrissen“ (Megilla S. 18 a), d. h. wer die Meinung hegt, das Wesen Gottes in Worten ausdrücken zu können, der muß nothwendig in der Vorstellung befangen sein, als hätte er hiermit Gott genug gethan, welches zur Selbstvergötterung würde. (Vergl. More Nebuchim 2 Th. Abschnitt 59).

Arabische Philosophen haben dasselbe auf geistreiche Weise ausgesprochen. Die Hymnendichter aller Zeiten haben diesen Gedanken, die Unmöglichkeit das Lob Gottes mit Worten zu bezeichnen, an die Spitze ihrer Gedichte gestellt, gleichsam als Entschuldigung für sich selbst und als Warnung für den Leser. Auch die hebräischen Peitanim haben dies allenthalben gethan; aber hingerissen von dem unwiderstehlichen Drange, entströmten ihrem Inneren Worte des Dankes in reicher Fülle, und Tausende von Andächtigen haben in ihren Gesängen den Ausdruck für ihre eignen Empfindungen gefunden und freudig aus der fremden Quelle geschöpft, wozu sie selbst nur die Thränen der Andacht hinzufügen konnten.

Im gewöhnlichen Gebetbuch (Sidur סידור) finden sich verschiedene Gebete, die zur Gattung der Hymne gehören z. B. das קראתה לראי, welches nach Rappoport (Kalir Anmerkung 20 zu Ende) die Essäer zu Verfassern hat, die mit den im Talmud öfters vorkommenden Bethikim (בתיקין) identisch sein sollen; eine Meinung, welche sich weder begründen noch wider-

legen läßt. Das bei uns übliche $\text{שְׁתַּחֲוֵי לַיהוָה הַכֹּל}$ ist bereits im Tractat Sofrim (Absch. 14 § 4) erwähnt. Hierher gehört auch das sogenannte Kadisch der Rabinen (קדיש רבנן), welches a. a. D. (Abschnitt 19 § 12) ebenfalls erwähnt ist. Diese Formel, welche im deutschen Ritual nur bei bestimmten Gelegenheiten gebraucht wird, ist im portugiesischen die gewöhnliche. (Vergl. auch S. 34). Sie enthält auch einige nationale Momente, z. B. Gebet um Befreiung. Alle diese Gebete sind sehr einfach und rühren zum Theil aus der talmudischen Zeit her. Das schöne Gebet Nischmath נשחמח (vergl. S. 34) ist zwar unbekanntes Zeitalters, rührt aber ohne Zweifel aus der geonäischen Periode her. Es gehört zu den schönsten Gebeten, sowohl seines eindringlichen Inhalts, als seiner schmucklosen und reinen Sprache wegen.

Diesen Gebeten schließen sich die eigentlichen Piutim gleichen Inhalts an; die Zahl derselben ist groß und ihr innerer Werth sehr verschieden. Die meisten Gedichte dieser Art und die besten rühren von spanischen Peitanim her.

Diese Gedichte — welche Schebach שבח heißen — sind zuweilen ganz allgemeinen, zuweilen aber speciellen Inhalts. Im letzten Fall streifen sie entweder in das Gebiet der Philosophie hinüber, oder in das der Naturwissenschaften, und erhalten dadurch einen didactischen Anstrich.

a. Philosophische Hymnen.

Diese Gattung der Hymne huldigt der Gottheit im Namen und mit der Ausdrucksweise der Philosophie. Sie spricht dasjenige aus, was der Mensch von Gott erkannt hat z. B. seine Existenz, seine Einheit, Allweisheit, Allmacht u. s. f. nach der Analyse, welche die Philosophie von diesen Gegenständen gegeben hat. Der Inhalt dessen was die Philosophie aussprach, war dem gesunden Verstande längst bekannt; sie lieh diesen Gedanken ihre Form und sprach sie bestimmt aus. Der gesunde Verstand erkannte Mehres ohne Zergliederung der Begriffe, theilweise wurde ihm Manches frühzeitig durch Offenbarung zugeführt z. B. die Existenz Gottes, welche Idee die

Trägerinn der Menschheit ist. Andere Begriffe sind ebenfalls in der Bibel ohne Analyse ausgesprochen z. B. die Einheit Gottes. Das „Gott ist einzig und sein Name ist einzig“ (אֱלֹהִים יְהוָה אֱלֹהִים יְהוָה) ist die Grundlage der Philosophie und ging ihr lange voran. Die Bibel hat dieses als Factum ausgesprochen, die Philosophie hat die innere unbeweisbare Nothwendigkeit dieses Begriffes aufgefaßt, und außerdem noch zergliedert und näher bestimmt, indem sie Gottes Einheit mit andern Einheiten verglichen hat, und dadurch zu dem negativen Resultat für diesen Begriff sowohl, als für viele andere gelangt ist, daß man an Gott nur sehen kann was er nicht ist, nicht aber was er eigentlich ist.

Die spanischen Peitanim haben diese Analyse des Begriffes auch in ihre Hymnen übertragen. Daß sie, wie die jüdischen Philosophen, auf Gottes Einheit stark den Accent legten, ist aus begreiflichen Gründen leicht einzusehen. Ihre Gedichte sind genau genommen als versificirte Philosophie zu betrachten, das Geistreiche des Vortrags benimmt der Dialectik ihre Trockenheit.

Die merkwürdigsten Stücke dieser Art sind von Ben Gabirol, sein Cheter Malchuth gehört zum Theil hieher. Kleine Gedichte von Moses ben Esra, Jehuda Hallewi, Abraham ben Esra u. a. m. giebt es viele und einige darunter sind sehr werthvoll.

Das Schir hajichud שִׁיר הַיְחֻד, welches gewöhnlich dem R. Jehuda hachasid zugeschrieben wird, muß hier besonders genannt werden. Von spätern Peitanim sind Joab ben Jehiel und Moses Cohen (Moses ben Esra S. 108 No. 10) zu nennen. Ben Gabirol's Gedicht bleibt die Grundlage für alle Productionen dieser Art. Manche Peitanim haben sich in ihrer rhetorischen Uebersülle hinreißen lassen, einige Worte nicht in dem Sinn der Schulphilosophie zu gebrauchen, und luden sich dadurch den Tadel der strengen Philosophen auf.

Aus dem geonäischen Zeitalter sind uns keine piutim-artige Hymnen bekannt. Saadiah hat eine oder mehrere solcher geschrieben, die in verschiedenen Handschriften bei De Rossü sich befinden. (Vergl. Moses ben Esra S. 109 zu Ende).

b. Naturhistorische Hymnen.

Die Hymnen mit naturhistorischen Details, denen verschiedene Psalmen als Muster dienen, die sich aber nur an das Allgemeine hielten, sind ihrer Natur nach mehr populair, indem sie sich mit Beschreibung concreter Gegenstände befaßten, welche theils mehr bekannt, theils auch leichter zu fassen sind. Was die Naturwissenschaft damals besaß, sprechen diese Hymnen aus. Die Wunder des Weltgebäudes sowohl, als die des menschlichen Körpers in anatomischer und philosophischer Hinsicht, bilden den Inhalt derselben.

Die Namen der berühmtesten Beitanim glänzen an der Spitze dieser Art von Gedichten. Manche derselben sind allgemein gehalten und geistreich abgefaßt, manche jedoch sind nur versificirte Naturgeschichte und ihre Verfasser verstanden nicht immer das rechte Maas zu halten. Auch in dieser Gattung ist Salomo ben Gabirol zuerst zu nennen; ein Theil seines Cheter Malchuth gehört hieher (Ehrensäule S. 58 — 65).

Von Isaaq ben Siath besitzen wir im Nachsor von Tripolis einen Cyclus von naturhistorischen Gedichten in Form der Hymne, die aber mehr des Verfassers Kenntniß der Astronomie und Anatomie, als seinen guten Geschmack beurfunden. Verschiedene andere Gedichte von Jehuda hallemi und Isaaq ben Serachja schlossen sich diesem an.

Beide Arten dieser Gedichte sind zuweilen in einem einzigen verschmolzen, wo der philosophische Theil als Einleitung dient, und die naturhistorischen Details sodann folgen.

Die deutsch-französischen Beitanim, denen, wie bereits bemerkt wurde, die Philosophie fremd und die Lehre vom Dasein Gottes ein Glaubensartikel war, dessen philosophische Demonstration sie aus dem Bereiche ihrer Untersuchung ausschlossen, haben in ihren Hymnen, welche besser Litaneyen zu nennen sind, gewöhnlich in alphabetischer Ordnung, ohne verbindende Reflexion, die verschiedenartigsten Dinge und alles was in der Bibel und Talmud über das allgemeine Verhältniß Gottes zum Menschen sich findet, zusammengestellt.

Dasselbe ist auch bei ihren naturhistorischen Hymnen der Fall. Auch hier hielten sie sich an biblische Aussprüche im Allgemeinen, da die Darstellung specieller Naturbetrachtungen ihnen nicht geläufig war.

40. **Ofan** **וּפָאן** und **Keduschah** **קְדוּשָׁה**.

Manche dieser Gedichte enthalten nach der Bibel (Jesaja 6. Ezechiel 1.) Details über die himmlischen Heerschaaren, über ihre Rangordnung und über ihr Verhältniß zu Gott. Ansichten über diesen Gegenstand enthalten die späteren biblischen Bücher, woran sich Werke aus der talmudischen Zeit angeschlossen haben, welche es sich zur Aufgabe gemacht haben, derartige biblische Texte zu exponiren und die himmlische Hierarchie so genau als möglich zu beschreiben, was zuweilen ins Ueberschwengliche hinausging.

Der Name Ofan und Keduschah rührt, wie oben (S. 35) bemerkt wurde, von dem Orte der Einschaltung her. Das Gebet **וּפָאן וְהַיְיָ וְהַקָּדוֹשׁ** selbst wird schon im jerusalemischen Talmud (Berachoth Abschnitt 5) erwähnt.

In der Bibel ist oft im Allgemeinen die Rede von Engeln. Im Talmud ist die Engellehre sehr ausgebildet. Die alexandrinische Philosophie, sich ebenfalls an biblische Stellen lehrend, war von wesentlichem Einfluß auf die Angologie des Talmud's. Bei genauer Betrachtung der talmudischen, auf diesen Gegenstand bezüglichen Stellen, ergiebt sich, daß nach der Ansicht des Talmud's 2 Hauptgattungen derselben zu unterscheiden sind. Es werden zuweilen im Allgemeinen die wirkenden Kräfte der Natur unter dem Ausdruck „Engel“ verstanden, die das Universum und Theile desselben beherrschen und die spätern Productionen hervorbringen. Wenn daher im Talmud von „den Engeln einer Sache“ **מַלְאָךְ הַמְּטוּנָה עַל וְגו'** die Rede ist, so ist das innere Lebensprinzip einer Sache darunter zu verstehn. So lange man sich mit den Naturwissenschaften nicht unmittelbar befaßte und daher die Ursachen vieler Erscheinungen nicht anzugeben wußte, glaubte man Manches durch das Eingreifen höherer Wesen erklären zu können. Daß dadurch nichts erklärt wird, hat eine spätere Zeit, welche mit der Natur sich mehr in

unmittelbare Berührung setzte, wohl eingesehen. Aber streng genommen, hat die Erklärungsweise der frühern Zeit nicht mehr und nicht weniger Werth als andere aus der spätern, wo ein Wort, eine Redensart, an die Spitze einer Reihe von Erscheinungen gestellt wurde, woraus die Erklärung derselben fließen sollte. Das Räthselhafte des Lebens wird nicht mehr und nicht minder erklärt, wenn man von einem Engel des Lebens spricht, als wenn von einer „vis vitalis“ die Rede ist. Im Talmud kommen Engelnamen für gewisse Naturgegenstände vor, wo freilich die Namen selbst sehr wenig zur Sache thun.

Im Talmud werden auch verschiedene Wesen höh'rer Art namentlich angeführt, deren Functionen allgemeiner Natur sind; oft sind diese Beziehungen sehr dunkel. Dieser Engel Namen sind theils hebräischen Ursprungs und der Etymologie nach nur Adjective mit dem Worte $\text{El } \text{ל} \text{א} \text{ל}$, (Gott) z. B. Michael מִיכָאֵל (wer ist wie Gott) und a. m. (vergl. Nachmanides zu B. M. 1, 33, 23); theils griechischen Ursprungs z. B. Metatron מֵטַטְרוֹן (Vergl. Kerem Chemed Th. 4 S. 197), und drückend ebenfalls etwas Allgemeines aus. Metatron heißt: der dem Throne Gottes nahe stehende.

Von manchen ist auch die Etymologie unbekannt z. B. Sandalfon (סַנְדַלְפוֹן). Es ist im Talmud auch die Rede von einem Engel der Gebete $\text{מַלְאַךְ שְׁהוּא בֹמְנָה עַל הַתְּפִלָּה}$ (vergl. Salfut zu Psalm. § 840). Diese Idee fand sich bereits bei den Alexandrinern (Gfrörers Geschichte des Urchristenthums Th. 2 S. 376). „Dem Schöpfer die Krone aufsetzen“ ist der allgemein metaphorische Ausdruck für Gebete zum Preis Gottes. Von Sandalfon heißt es (Chagiga 13 b.) vorzugsweise, „er setze seinem Schöpfer Kronen auf“ ($\text{קוֹשֵׁר כְּתָרִים לְקוֹנוֹ}$).

Die Rangordnung der Engel ist ebenfalls an Bibelstellen gelehnt, denn der Mensch pflegt irdische Zustände auch in den Himmel zu versetzen. Die Beschreibung solcher irdischen Zustände ist unter andern in dem Buche Pirke Hechaloth ($\text{פְּרֻקֵי הַיְכָלֹת}$) zu finden (vergl. darüber Zunz Vorträge S. 167), welches aber keine philosophische Grundlage hat, und nur Details über die himmlische Hierarchie enthält, daher auch dem Buche Je-

zirah sehr nachsteht, welches, wenn auch für uns unverständlich, dennoch das Bestreben des Verfassers beurfundet, gewisse Principien festzuhalten und so manche Lehren daraus herzuleiten.

Ältere Beitanim haben zuweilen einen sehr mäßigen Gebrauch von diesen Werken gemacht, und dieses ist in ihren, unter dem Namen *Ofan* und *Keduschah* bekannten Gedichten enthalten, welche ihrem Inhalte nach zur Gattung der Hymne gezählt werden müssen.

Der Inhalt aller dieser Gedichte läßt sich auf folgende 2 Ideen reduciren; nämlich, daß auch die Engel, deren Erkenntnisvermögen höher ist als das der Menschen, sich nur mit Bangen dem Throne der Herrlichkeit (*כבוד נכבד*) nahen, um die Allmacht dessen zu preisen, dessen Wesen auch ihnen unbegreiflich ist; eine Ansicht welche in der Bibel oft ausgesprochen ist. Die zweite Idee, welche diese Gedichte aussprechen, ist die: daß die Israeliten in ihrer geistigen Bedeutung manchen Vorzug vor den Engeln haben (Vergl. *Ukeda* Cap. 65). Diese Idee, welche allgemein menschlich aufgefaßt werden muß, ist ein Sporn für die geistige Thätigkeit des Menschen, ohne ihn zum Hochmuth zu verleiten. *Saadia* hat ebenfalls unumwunden die Meinung ausgesprochen, daß der Mensch höher stehe als die Engel (*Eben Esra* z. B. M. 1, 1.). Allem Anscheine nach war diese Idee im Talmud auch allgemein ausgesprochen, wurde aber unvermerkt auf confessionellen Boden übertragen und der Ausspruch galt dann von Israeliten allein.

Diese Idee des Vorzugs des Menschen vor den Engeln, steht mit manchen Stellen des Talmuds in Verbindung, wo von der Perfectibilität der menschlichen Natur die Rede ist, und der größte Werth darauf gelegt wird. Besonders hervorgehoben wird der Kampf den der Mensch mit seiner sinnlichen Natur führen muß, um das Gute zu thun, welches bei den Engeln, deren Natur anders organisirt ist, nicht der Fall ist. In diesem Sinn sind auch verschiedene Aussprüche des Talmuds zu nehmen; z. B. „daß die Frommen den Vorzug vor den Engeln haben“ (*Talkut Joel* § 524); „daß die Seele eines Frommen die ganze Welt aufwiegt“ (*Sanhedrin* S. 103). u. a. m. Alle diese

Aussprüche sind mit der Idee von Prädestination, nach welcher Ansicht Gott einige zur Verdammniß, andere aber zur Seligkeit erwählt, durchaus nicht vereinbar.

Manche dieser Gedichte sind dunkel; indem die Verfasser sich in Geheimnisse vertieften, welche nicht jedem zugänglich sind; zuweilen verbreiten sie auch manche Ideen, die der Cabbala eigen sind, welche aber in früherer Zeit mehr mit der Philosophie in Zusammenhang standen, als dies später der Fall war. Das Buch *Jezirah* scheint von älteren Autoren zuweilen benutzt worden zu sein, es finden sich Anflänge aus diesem Buche in ihren Gedichten, obwohl nicht anzugeben ist, in welchem Sinne sie dasselbe auffaßten, da der älteste Commentar — der des Saadiah — obwohl er noch in einer Uebersetzung existirt, für uns so gut als verloren ist. Bei Abraham ben Ezra sind die Geheimnisse, die er in die Schrift und in talmudische Stellen hineinträgt, mehr philosophisch-astrologischer Natur. Einige Jahrzehne später wurden alle Geheimnisse nur auf aristotelische Principien basirt, so z. B. bei Maimonides und David Kimchi. (Vergl. seine Erklärung zu Ezech. 1 welche in der Bomberg. Bibel abgedruckt ist). Bei Nachmanides hat die Cabbala selbst einen sehr philosophischen Austrich. (Vergl. z. B. dessen Commentar zu B. M. 1, 24, 1). Zu dieser Zeit wurden einige philosophische Begriffe in cabbalistische Ausdrücke gehüllt, wodurch sie eine ganz andere Gestalt erhielten. In älteren Werken finden sich jedoch wenig Spuren von diesen Dingen.

Die Zahl dieser Gedichte, welche Gleichnisse aller Art enthalten, ist nicht unbedeutend, und es finden sich solche sowohl im spanischen als im deutsch-französischen Ritual, worin sich auch derselbe Unterschied offenbart wie bei den eigentlichen Hymnen. Der sprachliche Werth dieser Gedichte ist bei den spanischen *Peitanim* zuweilen sehr bedeutend, und der Bau derselben gewöhnlich sehr kunstvoll. Einige deutsche *Peitanim* suchten sich diese Formen anzueignen. Der Inhalt ist bei den spanischen *Peitanim* größtentheils philosophisch. In manchen dieser Gedichte kommen auch Engelnamen vor, die nicht in der Bibel, sondern nur im Talmud und späteren Werken erwähnt sind.

Im deutschen Ritual finden sich diese Gedichte, sowohl für verschiedene Sabbathe, als für die Festtage, welche letztere größtentheils von Kalir herrühren und gewöhnlich ganz ungenießbar sind. Kalir mag auch vielleicht der erste gewesen sein, welcher Engelnamen einführte, worin ihm die deutschen Peitanim folgten, wovon aber die spanischen weit seltener Gebrauch machten.

In spanischen Ritualien finden sich solche Gedichte von Salomo ben Gabirol, Moses ben Ezra, Isaak ben Giath, Jehuda hallewi, u. a. m.

Es existiren außerdem noch cabbalistische Hymnen, welche mit den Ansichten, die im Buche Sohar vorgetragen sind, in einem engen Zusammenhang stehen. Es gehören hierher verschiedene Gedichte von Joseph Eben Bokar, David ben Simra, Isaak Luria, Moses Sakuta u. a. m. Manche Gedichte dieser Classe sind untergeschoben; so tragen einige derselben den Namen des R. Mechunja ben hakanah an der Stirne, einige sind sogar dem Propheten Elias zugeschrieben. Der stylistische Werth dieser Gedichte ist sehr unbedeutend.

Der größte Theil aller Gedichte, welche den Namen Kadisch Barchu führen (vergl. S. 34), gehört ebenfalls zur Gattung der Hymne, eben so ein Theil der Gedichte, welche den Namen Bakascha נשקד führen. Sie sind rein menschlich und sprechen das Verhältniß des Menschen zu Gott aus. Wir besitzen solche Stücke von Salomo ben Gabirol, Moses ben Ezra, Bechai ben Joseph, Abraham ben Ezra und Jehuda hallewi. Alle diese Stücke rühren von spanischen Peitanim her und sind in sprachlicher Hinsicht bedeutend.

Die Karäer besitzen in der Gattung der Hymne schätzbare Stücke von Jehuda Marli, Abraham ben Jehuda und R. Ahron.

Drittes Hauptstück.

Der Musikstyl.

41. Ursprung des Musikstils.

Wir halten es für angemessen, bevor wir diesen Gegenstand erörtern, einige Worte über das äußere Verhältniß der Bibel zum Talmud voran zuschicken.

Die Bibel — das Buch woran drei Religionsparteien die Fackel ihrer religiösen Erkenntniß anzündeten — läßt eine zweifache Betrachtungsweise zu, eine innere und eine äußere, d. h. die Betrachtung wendet sich entweder dem zu was sie enthält, oder wie sie es ausspricht. Die erste Art ist der Boden, woraus der Baum der Tradition entsproßt, mit seinem reichen Gezweige von Gesetzauslegungen und dogmatischen Bestimmungen. Diese liegt uns jetzt ferne. Die zweite Art allein nimmt hier unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Die Bibel als Sammlung von Geschichten und Situationen, in wohlklingende und anmuthige Formen gekleidet, verschafft dem fleißigen Leser derselben reichen Vorrath von Gedanken und Bildern, welche mit Nutzen bei passenden Gelegenheiten anzuwenden sind. Etwas hat die Bibel vor andern Büchern dieser Art voraus, nämlich daß die handelnden Personen von einem göttlichen Nimbus umstrahlt, und die Empfindungen darin als von dem höchsten Wesen eingegeben betrachtet sind. Dieses war Ursache, daß die Bibel die stäte Begleiterinn der Glaubensgenossen in jedem Lebensalter ward. Sie wurde dem Knaben in die Hände gegeben und er ergözte

sich an die darin enthaltenen Geschichten. Er lebte sich hinein in die alttestamentliche Welt, und kannte alle darin handelnden Personen gleichsam von Angesicht zu Angesicht. Im gereiften Alter nahm sie der Mann zur Hand, er fand den Lauf der Welt darin abgespiegelt; die handelnden Personen waren nicht mehr Individuen, sie erhoben sich zu allgemeinen Characteren. Er fand darin den Kreis gezeichnet, in dem der Mensch sich vor Jahrtausenden bewegte, und in dem er, so lange die Bedingungen seines jetzigen Daseins sich nicht ändern werden, sich auch später bewegen wird. Er lernt daraus, „daß nichts Neues ist unter der Sonne“, und wendet den Ausspruch des Talmuds „was den Vätern widerfuhr, widerfuhr den Nachkommen“ *מה שאירע לאבות אירע לבנים*, in seiner größten Allgemeinheit an. Der, welcher Geheimnisse sucht, geht zur Bibel, um entweder verschiedene über den Gesichtskreis der Menge erhabenen Ansichten darin zu finden, oder die Bestätigung für solche, die er schon inne hat, zu erlangen. Für diesen sind die darin handelnden Personen, weder Individuen noch Characteren, sondern Chiffer womit überschwängliche Wahrheiten ausgedrückt sind. Die Daršanim (Prediger, Volkslehrer) gehen endlich zu diesem Buche, um die Moral welche sie dem Volke lehren daran zu lehnen, dadurch zu sanctioniren, und die Erzählungen moralisch fruchtbar zu machen.

Der Unterricht der Bibel in der Ursprache begann frühzeitig, und die Methode, nach welcher unterrichtet wurde, war eine sehr einfache. Grammatik gab es damals noch nicht; man lernte den Text und entwickelte dabei was man von Grammatik wußte. Das Kind wußte im vierzehnten Jahr beinahe die ganze Bibel auswendig, und lernte dadurch den ganzen hebräischen Wortschatz kennen, und auch der Gebrauch desselben war dadurch sehr erleichtert. Durch diese Methode fand ein wechselseitiges Verhältniß zwischen dem eigentlichen sprachlichen Unterricht und der Kanzel statt; der Daršon spielte auf Bibelstellen an, weil sie bekannt waren, und man bestrebte sich Kenntniß der Bibel zu erwerben, um den Daršon zu verstehen. Dieses Bestreben, von der Bibel so oft als möglich Gebrauch zu machen, äußerte sich auf mannigfaltige Weise, und überall war die Ursache,

den Zuhörer zur Urquelle aller Tradition — zur Bibel selbst — zurück zuführen.

Nicht nur liebten die Talmudisten traditionelle Gesetzerklärungen an Aussprüche der Bibel zu lehnen, wenn auch die Stelle selbst mit der fraglichen Sache grade nicht in der engsten Verbindung stand, wobei sie den Ausdruck gebrauchten „die Bibelstelle ist ein bloßer Anlehnungspunkt“ (Jebamoth 21) אָרָא (אָרָא אָרָא אָרָא, sondern sie liebten sogar ganze Phrasen aus der Bibel anzuwenden, wo es sodann heißt, „er hat einen Bibelausdruck gewählt“ (לְשׁוֹן אָרָא אָרָא אָרָא). Auch ist ihre Vorliebe nicht zu verkennen, allenthalben Anspielungen auf biblische Bilder zu machen.

Sie liebten ferner in einen Bibelvers, welcher etwas Allgemeines enthält, etwas specielleres hinein zutragen; z. B. (Brachoth 18 a) „wer einem Leichenzug begegnet und sich demselben nicht anschließt, von dem heißt es: wer des Armen spottet lästert seinen Schöpfer“ Sprüchwörter 13, 15.)

Manchmal ward eine Bibelstelle sehr passend bei einer Gelegenheit angewandt und einem höhern Wesen in den Mund gelegt; so heißt es z. B. Sanhedrin 104 b. „Die Weisen wollten auch einen Andern (König Salomo) in die Zahl derjenigen aufnehmen, welche des ewigen Lebens verlustig sind, da ließ eine Tochterstimme (בַּת קוֹל) die Worte vernehmen, (Hiob 34, 33): wird er dein Rath einholen, ob du es vermochtest, ob du es wünschst.“

Sie liebten überhaupt alle Ergebnisse, Beziehungen und Erfahrungen mit der Bibel in Zusammenhang zu bringen, selbst wenn dieses nur durch Herausreisen der Stelle aus ihrem innern Zusammenhang geschehen konnte. Selbst für Sprichwörter, welche im Munde des Volkes lebten, bestrebten sie sich entsprechende Bibelstellen zu finden, nicht etwa um solche zu begründen, denn diese sind ja durch ihre innere Wahrheit begründet, sondern um den Nutzen der Bibel anschaulich zu machen, um dazuthun, daß in derselben manches enthalten ist, welches man nicht gleich beim ersten Anblick sieht. Und so sind die im Talmud öfter wiederkehrenden Phrasen, „wo steht dies

in der Bibel?“ (מאי קרא) oder „dies ist ja ein Bibelvers
 „(הא קרא הוא), oder „dieser wandte folgende Bibelstelle darauf
 an“ (קרא עליו המקרא הזה), zu erklären. So wird, z. B.
 einmal im Talmud erzählt: (Sabbath 10 a.) es wurde die
 Frage aufgeworfen, wie lange sind die Richter verbunden bei
 Gericht zu sitzen? R. Scheschet antwortete: bis zur Mittags-
 stunde. Darauf fragte R. Choma: wo ist dies in der Bibel
 angedeutet? darauf erfolgte die Antwort, es heißt: Weh dir,
 o Land! dessen König ein Knabe ist und die Fürsten des Mor-
 gens schon schwelgen (Kohethe 10, 16)“

„R. Jeremia saß einst bei R. Sera, sich mit dem Ge-
 setz beschäftigend. Die Zeit des Abendgebets war ziemlich vor-
 gerückt und R. Jeremia beeilte sich sehr es zu verrichten. Da
 wandte R. Sera die Stelle (Sprüche 28, 9) auf ihn an: wer
 sein Ohr abwendet, daß er Lehre nicht vernehme, dessen Beten
 selbst ist ein Gräul“ (Sabbath 19 a.) Rabba sagte zu Rabba
 dem Sohn des Mare, woher kömmt das Sprichwort: hast du
 einen Fehler so sage es selbst — weil es heißt: Elieser sagte:
 ich bin der Diener Abraham's. (B. M. 1, 24, 34.) (Baba
 Kamo 92 b.)

Mancher Talmudist bediente sich einer Phrase als Lieb-
 lingsausdruck bei gewissen Gelegenheiten. So z. B. wird von
 R. Tarfon erzählt, daß er, wenn ihm jemand etwas Geis-
 reiches sagte, die Worte „eine Blume und ein Knopf“ (2 B.
 M. 25, 32) zu sagen pflegte (כפתור ופרח); war aber das
 Gesagte nicht nach seinem Geschmacke, so pflegte er die Worte
 (1 B. M. 42, 38.) zu gebrauchen“ mein Sohn zieht nicht
 mit euch“ (לא ירד בני עםכם) (Breschith rabba Cap. 91).

Besonders liebte es R. Joseph ganze Bibelstellen passend
 anzuwenden (Pesachim 52, 53, Sufah 26, Sebachim 61).

Wir finden oft Spiele des Wizes, wo die doppelte Be-
 deutung eines Wortes Stoff zu einer Bemerkung giebt. Auch
 die Lautähnlichkeit wird zu verschiedenen Reflexionen benutzt,
 welches mit der bekannten Phrase ausgedrückt wird, „lese nicht
 so, sondern —“ (אל תקרי); die Meisten dieser Art finden

sich im babilonischen Talmud und in den Midraschim, im Erstern allein, an 65 Stellen.

Auch als Gedächtnißvers wurde der Gleichlaut manches Wortes benutzt. So z. B. wird Baba Mezia 86 a) das geschichtliche Factum, daß R. Abina einer der letzten Begründer des Talmuds war, mit dem Bibelvers (Psalm 73, 17) אבִינָה לֹא חָרַרְתִּים ausgedrückt.

Der Talmud hat überhaupt für mnemonische Zeichen eine gewisse Vorliebe, und empfiehlt sie beim Unterricht sehr oft. (Sabbath 104. Erubin 21, 50).

Biblische Personen wurden auch generalisirt und sprichwörtlich gebraucht; z. B. „er handelt wie Simri und will belohnt sein wie Pinhas“ (Sotah 22 b.)

Aus denselben Ursachen, wie in der talmudischen Periode, ist bei den neuhebräischen Stylisten das Bestreben hervorgegangen, alles an die Bibel anzuknüpfen, und dieses Bestreben, nebst einigen andern, gleich zu entwickelnden Momenten, begründeten und erhielten die Vorliebe zu derjenigen Art der Ausdrucksweise, welche *Musivstyl* heißt.

42. Wesen des Musivstils.

Die Art der neuhebräischen Stylisten, ihre Gedanken in ein Gewebe von Bibelstellen einzukleiden, ist mit dem Ausdruck *Musivstyl* bezeichnet, weil derselbe mit den kunstreichen Mosaikarbeiten zu vergleichen ist, wo unzählige ungleiche Stücke zu einem schönen Ganzen sich verbinden. Es ist dieser Ausdruck deshalb gewählt, weil sich kein besserer und bezeichnender fand und weil ferner im Hebräischen selbst kein eigener Ausdruck sich dafür findet. Diese Art des Stils existirte längst, bevor er von einem Theoretiker erwähnt wird, und auch dort ohne bestimmte Bezeichnung.

Was Jean Paul irgendwo von seinem eigenen Style sagt, „er copulire verschiedene Ideen und lasse sie in wilder Ehe zusammenleben“, dies läßt sich auch von dem neuhebräischen Mu-

stylyle sagen. Die neuhebräischen Schriftsteller copuliren die verschiedenartigsten Bibelstellen zusammen, und lassen dieselben in der glücklichsten Ehe mit einander leben.

Dieses Einflechten von Bibelstellen in die eignen stylistischen Arbeiten, entstand zuerst aus bloßen Reminiscenzen aus der Bibel, und es wurden daher ganze Verse unverändert eingerückt. Es war leicht, mit fertigen Phrasen, nach denen man nur die Hand auszustrecken brauchte um sie benutzen zu können, zu schreiben, welches außerdem noch den Vortheil hatte sich als bibelfest zeigen zu können. Bald aber bemächtigten sich dieser Ausdrucksweise bedeutende stylistische Talente und sie gaben dadurch ihren Gedanken Glanz und scharfes Gepräge. Diese Ausdrucksweise ist es, welche den Productionen der neuhebräischen Literatur ihre eigentliche Farbe und einen Anstrich von Originalität giebt, selbst wenn die vorgetragenen Gedanken nicht neu sind. Die epigrammatischen Spizen begegnen uns allenthalben, und Jean Pauls Ausspruch von der französischen Poesie, daß sie nur ein längeres Epigramm sei, läßt sich auch im vollsten Maße auf die neuhebräische anwenden.

Der Leser würde sich sehr irren, wenn er sich dieses als ein bloß mechanisches Zusammenstellen der Bibelverse denken wollte; es ist ein chemisches Durchdringen des Gedankens vermittelt der Bibelverse, welches nach der Zusammensetzung nur mit Zerstörung der innersten Eigenthümlichkeit oder Eleganz des Styls getrennt werden kann. Es sind allerdings nur allgemeine bekannte Bibelstellen, woraus dieses alles zusammengesetzt ist, aber wenn ein geistvoller Stylist Gebrauch davon macht, so hören diese Stellen auf der Bibel anzugehören und werden sein Eigenthum, mit dem er nach Belieben verfahren kann. So kunstvoll sind diese Stellen zusammengesügt, und so ganz natürlich kommt diese Zusammensetzung dem Leser vor, daß sich ihm die Ueberzeugung aufdringt, der Autor hätte seine Gedanken ohne sie nicht ausdrücken können. In diesem Style zu glänzen wird ein bedeutendes Talent und einen gewissen Grad von Originalität der Anschauung erfordert, welches durch Regeln nicht zu erlernen und zu begränzen ist.

Es sind diese eingeflochtenen Stellen liebliche wohlduftende Blumen, welche uns beim ersten Anblick, auf unserm eigenen Boden gewachsen zu sein scheinen, bei näherer Betrachtung findet sich's aber; daß wir dieselben in dieser Gestalt nie gesehen, und daß der Boden woraus sie entsprungen auch nicht unser Eigenthum ist. Dieses Herumhüpfen des Autors von einer Bibelstelle zur andern, dieses leise Dahinschweben über dieselben, ohne sie recht zu berühren, hat für den Leser seine Vortheile und Nachtheile. Es giebt dem Ausdruck Farbe, Leben, Beweglichkeit, und erfreut den Leser oft mit den geistreichsten Einfällen, mit den wichtigsten Wendungen. Andererseits ist aber nicht zu läugnen, daß diese Ausdrucksweise zuweilen Dunkelheiten in ihrem Gefolge hat, wodurch der Leser nicht selten auf das Errathen angewiesen wird; denn zuweilen schimmert der Gedanke nur durch den Ausdruck hervor, der aber jenen nicht ganz erschöpft, und einmal ist ein Wort zu viel, einmal ein Wort zu wenig. Aber auch dieses halbe Erkennen, dieses bloße Ahnen des Lesers, hat seine angenehme Seite, und überrascht gleich dem gefundenen Schlüssel zu einem schwierigen Räthsel. Die glückliche Combinationsgabe, welche von Seiten der Dichter dazu gehört immer den passenden Bibelvers zu seinen Gedanken herbeizuschaffen theilt der Leser mit denselben, wenn er den Zusammenhang auffaßt, und in die Worte den richtigen Gedanken legt. Hat der Schriftsteller das Verdienst zu produciren, so bleibt dem Leser das Verdienst zu reproduciren und in sich aufzunehmen. Es liegt in der Natur dieser Ausdrucksweise eine Fülle von Humor und Geist, und es ist schwer zu entscheiden, ob dieser Styl die Liebe des Juden zu Calembourgs entstehen ließ, oder umgekehrt. Aber so viel ist gewiß, daß man bei einer mäßigen Darstellungsgabe in diesem Style mehr leisten und geistreicher sich ausdrücken kann, als in irgend einer andern Sprache.

43. Entwicklung des Musivstils.

Die Ursachen der Entstehung und Entwicklung dieses Stils sind theils innere, theils äußere. Jene gingen aus der

Nothwendigkeit der Sprache selbst hervor, diese aus der Methode des Unterrichts in derselben. Diese Methode und was damit zusammenhängt, obwohl sie theilweise auch aus einer innern Nothwendigkeit hervorgegangen ist, ist bei Entstehung des Styls dennoch nur als etwas äußeres zu betrachten. Zu den äußern Ursachen rechnen wir auch die Einflüsse der arabischen Eloquenz im Allgemeinen, welche ebenfalls das Anspielen auf Stellen des Corans liebte, und wobei ebenfalls die Methode des Unterrichts das Ihrige dazu beitrug.

Bevor wir zur Auseinandersetzung des Gesagten schreiten, sei es uns erlaubt, über das Verhältniß lebender und todter Sprachen zu den Stylisten, einige Bemerkungen voraus zu schicken.

In einer lebenden Sprache können sich Stylisten ihre Worte selbst bilden, denn die lebende Sprache trägt als solche den Keim ihrer Entwicklung in sich. Das Genie der Einzelnen bereichert sie immerfort, sowohl mit neuen Zusammensetzungen nach der Analogie fremder Sprachen, oder nach ihrer eigenen, als auch mit formellen Vorbildungen, welche nach innern Gesetzen der Sprache geschaffen sind, so daß, was bis heute gänzlich unbekannt war, morgen schon allgemein bekannt sein kann. Alle Spracherweiterung dreht sich ja in den Zirkel herum, daß große Schriftsteller erst ein Wort gebrauchen, und die Sprache es dann, eben weil sie es gebrauchten, in sich aufnimmt. Die Dichter und Stylisten nehmen dem hartneckigen und eigensinnigen Sprachgebrauch seine Starrheit, sie geschmeidigen ihn durch ihr Genie und erhalten ihn jugendlich. Der Deutsche kann hier zunächst an Rückert denken, der allein für die deutsche Sprache mehr gethan hat, als früher die Dichter mehrerer Generationen. Aber nicht nur neue grammatische Wortbildungen kann die lebende Sprache in sich aufnehmen, sondern auch der Gebrauch der Bilder — Verkörperungen der Ideen — verschiedenartigster Natur, aus allen Zeiten und Ländern, stehen ihr zu Gebote. Der Stylist kann sich frei bewegen, in Griechenland und Rom, im glücklichen Arabien und in Grönland; allenthalben kann er sich umsehen, die gewonnenen Anschauungen als sein Eigenthum betrachten und

sie in der Form von Gleichnissen und Bildern als Hüllen für seine Gedanken brauchen. Ihm sind Anspielungen erlaubt, sowohl auf die Vergangenheit als auf die Gegenwart; denn eine Vergangenheit wird im Kreise, wo man mit ihr vertrauet ist, lebendig, und schmiegt sich der Gegenwart an. Ja der Gebrauch manches Alten längst Entschwundenen, ist gleichsam durch einen stillschweigenden Vertrag, wenn gerade nicht befohlen, doch durch eine gewisse Nothwendigkeit gut geheissen; wie z. B. die Benennung der Gestirne nach griechischen mythologischen Namen. Obwohl es sich nicht läugnen läßt, da der innere Zusammenhang zwischen der Neuzeit und der Mythologie gänzlich fehlt, diese Benennungen als etwas Neuzeres, Unbestimmtes und Angelerntes erscheint.

Ebenso kann der Stylist Zustände anderer lebender Nationen in den Kreis seiner Anschauungen hineinziehen, denn das Leben schlingt ein gemeinschaftliches Band um alle Nationen und Zustände. Die Bilder wechseln wie die Zustände, und veraltern auch mit ihnen. „Mit jedem Jahrhundert — sagt Jean Paul — verliert eine Flur von Dichterblumen ihre lebendige blühende Gestalt und vermodert zu todter Materie. Aber eben dieses tägliche Aussterben der Sprüchblumen muß uns größern Spielraum zur Nachsaat anweisen. Rede-Blumen müssen gleich den Tulipanen — wovon man vor 200 Jahren nur die gelbe kannte jetzt aber 3000 Abarten — sich durch ihr gegenseitig Bestäuben immer vielfarbiger austheilen.“ (Vorschule der Aestetik § 82.)

Eine todte Sprache ist ein abgeschlossener Raum, sowohl in Hinsicht der Wortbildung, als der Bilder und Tropen; sie ist das Vermächtniß einer entschwundenen Zeit, ein Fidecomiß, welches nur zu benutzen, aber nicht zu veräußern ist. Eine alte Sprache mit Worten und sonstigen sprachlichen Formen bereichern zu wollen, ist unter den überflüssigen Dingen gewiß das Ueberflüssigste; es müßte denn dieser Bereicherer ernstlich den Gedanken gefaßt haben, eine neue Sprache zu erfinden. Wer in einer todten Sprache schreibt, muß sich, wenn er nicht einen idellen Anachronismus begehen will, streng an die Anschauungen halten, welche sie darbiethet. Er muß sich das

Volk, in deren Sprache er schreibt, als Leser und Zuhörer denken, denen die Anschauungen und Anspielungen einer spätern Zeit gänzlich fremd sind, welche daher auch von dem Schreiber gemieden werden müssen. Die Darstellung neuer Zustände und Anschauungsweisen kann nur durch entsprechende Ausdrücke, die dem Wesen nach eine gewisse Aehnlichkeit mit den neuen Ideen haben, bezeichnet werden. Die neue Idee wird in einem Behälter des alten Ausdrucks vorgeführt, und wird dadurch alterthümlich angeschauet. Der neue Leser ahnt den Zusammenhang, und der alte, wenn er da wäre, würde keinen Anstoß finden. Diese alterthümliche Anschauung eines neuen Gegenstandes ist das Kriterium für den richtigen Ausdruck, und birgt für die Wahrheit desselben. Was nicht in einem alten Ausdruck gegeben werden kann, muß, wenn es nicht ganz allgemeinen Inhalts ist, gänzlich unterbleiben. Die Gränzlinie des Ausdrucks, wo das Alte aufhört und das Neue anfängt, genau zu bestimmen, ist theoretisch unmöglich und muß nothwendig dem praktischen Talent des Autors selbst überlassen werden.

Das Studium der Sprachdenkmale eines alten Volkes ist nothwendig, sowohl in sprachlicher Hinsicht, zur Kenntniß der grammatischen Formen und Constructionen, als auch, in höherer Hinsicht, zur Kenntniß der Tropen und Figuren, und des Kreises ihrer Anschauungen, in den sie sich bewegt haben. Dieses festzuhalten und gehörig zu benutzen ist die Aufgabe des neuern Stylisten in der alten Sprache.

Für jüdische Stylisten ist die Bibel ihr Alles, sowohl in sprachlich = grammatischer Hinsicht, als in ideller Beziehung. Er lernt daraus den Wortschatz und die Construction kennen, so wie auch den Kreis von Bildern, welcher ihr eigenthümlich ist. Die Kenntniß der Bibel ist absolut nothwendig zum Schreiben, und man kann annehmen, daß von 2 Stylisten mit gleicher Darstellungsgabe begabt, derjenige, dem die Bibel am geläufigsten ist, auch am besten schreiben wird.

Zwei außerordentliche Schwierigkeiten stellen sich der Stylistik der hebräischen Sprache entgegen. Die eine ist allgemeiner Natur, es ist die außerordentliche Kluft, welche zwischen unsern

Anschauungen und denen der hebräischen Vorzeit ist; eine Schwierigkeit, welche sich nicht auf gleiche Weise, bei andern todten Sprachen bemerklich macht. Die zweite Schwierigkeit gehört in einem gewissen Grade der hebräischen Sprache allein an, es ist die Armuth derselben. Diese Schwierigkeiten werden durch den Musivstyl gehoben.

Wenn wir hier von der Armuth der hebräischen Sprache reden, so ist dies relativ, d. h. für uns ist die Sprache arm, weil wir sie nur aus einigen Denkmälern können, in deren Natur es liegt, daß tausend Dinge nicht gesagt worden sind und daß die Bezeichnungen für sie fehlen, z. B. viele körperliche Gegenstände, eben so geistige Zustände, die der Natur nach bekannt waren, oder abstracte Hauptwörter wovon das Zeitwort üblich war; z. B. Glaube, in der Bedeutung wie wir es nehmen, fehlt in der Bibel, obwohl das Zeitwort oft vorkommt. Eben so ist das Wort Gemüth im hebräischen schwer zu geben, obwohl manche corespondirende Ausdrücke dafür vorhanden sind u. a. m. Über den Reichthum oder Armuth der Sprache an und für sich selbst, steht uns jetzt, aus Mangel an Denkmälern, kein Urtheil zu. Die Bibel enthält nur einen kleinen Theil des hebräischen Wortschatzes; im Talmud hingegen finden sich noch andere Reste der Sprache, sowohl Worte als ganze Redensarten, die auch mit gehöriger Auswahl benutzt werden könnten. Wenn dies nicht immer geschehen ist, so rührt es davon her, daß der Talmud viel ferner lag als die Bibel, und weil es auch einen gewissen Tact erfordert, die verschiedenen Nüancen der Wörter zu unterscheiden, und die rein hebräischen, von denen welche fremdartig sein könnten, zu trennen.

Die Kluft zwischen unsern Anschauungen und den der Vorzeit ist allerdings bedeutend, und durch den Mangel an Ausdruck noch vergrößert. Die Reflexion und das genaue Betrachten der Wurzel der Ideen selbst, die ausgedrückt werden sollen, lehrt hier allein die Modification des Ausdrucks. Es ist idelles Uebersetzen. Wenn wir hier vom idellen Uebersetzen reden, so betrachten wir es als Gegensatz vom wörtlichen Uebersetzen, welches sich nur an den Buchstaben hält, unbekümmert, ob der Gedanke

des Originals in der Uebersetzung hervortritt oder nicht. Das idelle Uebersetzen hält sich an die Analogie, welches das Kriterium für die Richtigkeit und Eleganz des Styls ist.

In der hebräischen Sprache hat diese Analogie sich an die Bibel zu halten, und die Imitation der Bibelstellen wird sowohl in formeller Hinsicht, zur Stellung und Ordnung des Satzes, als zum Gebrauch der Tropen, Gleichnissen und Anspielungen aller Art gebraucht. Diese Imitation ist das Spielzeug der Stylisten.

Der Gebrauch biblischer Bilder ist der Prüfstein für die richtige idelle Anschauung. Er ist nicht das Costüm der Gedanken, er ist das Lebenszeichen derselben. Die Anspielungen auf jüdische Geseze, Gebräuche und Geschichten sind eine Symbolik der Gedanken. Es werden oft auf diese Weise hebräische Eigennamen zu Begriffen erhoben und auf Zustände angewendet, was der Phantasie ein angenehmes Spiel gewährt.

Diese Ausdrucksweise bedienen sich meistens die Humoristen und Epigrammisten, und ist das Eigenthum einer jeden Sprache, besonders der Hebräischen, die eine reichliche Fülle klanggleicher und gleichlautender Worte für Begriffe und Eigennamen besitzt.

Dieser Musikstyl, hervorgegangen aus der lebendigen Bergegenwärtigung des hebräischen Sprachschazes, wirkte wieder zurück auf das Studium der hebräischen Sprache und somit auch auf das Bibelstudium; denn ohne die genaueste Kenntniß der Bibel ist es nicht möglich einen späteren neuhebräischen Stylisten zu verstehen, und das Geistreiche der Wendungen aufzufassen, obwohl das wörtliche Verstehen, durch eine mäßige Bekanntschaft mit der hebräischen Sprache im allgemeinen zu erlangen ist. Hat man aber die Bibel im Kopfe, so ist die Lectüre dieser Autoren eine Recapitulation und ein Flüssigwerden derselben. Sie ist nicht mehr ein todttes nutzloses Besizthum des Gedächtnisses, welches man besitzt wie der Geizige sein Vermögen, ohne es zu verwenden, sondern es wird freies Eigenthum, womit man nach Belieben schalten kann. Man lernt von den neuhebräischen Stylisten die schwere Kunst der Deconomie, weil sie mit wenig Ma-

terial viel zu leisten verstanden haben. Neben der Kenntniß der Bibel selbst, war sie auch das einzige Mittel sich hebräischen Styl anzueignen; denn theoretische Lehrbücher des Styls gab es damals noch nicht, sie tauchten erst in einer viel spätern Zeit auf. Es war damals alles practisch, und man lernte durch den mündlichen Unterricht und die Vorbilder die man benutzte. Es ist kein Zweifel, daß der im Talmud (Kiduschin 30, Ketuboth 58) vorgezeichnete Weg des Unterrichts in der Bibel beibehalten wurde, und zur Bildung des Styls viel beitrug.

Eine Kritik, im heutigen ästhetischen Sinn des Wortes, gab es damals auch nicht unter den Juden, und wir können überhaupt nicht angeben, ob selbst die Araber eine solche hatten. Man sah im allgemeinen auf sprachliche Reinheit, jedoch ohne allzugroße Ängstlichkeit. Das halten an Bibelausdrücken, schloß den Gebrauch neuer, nach Analogie geformten, oder von der Philosophie hergenommenen Ausdrücken, welche durch die Uebersetzer verbreitet und schon von ältern Stylisten gebraucht wurden nicht aus. Das Geistreiche des Styls, die witzigen Anspielungen, war ein Hauptgegenstand, worauf man sah und wornach man die Güte eines Products beurtheilte. Man sah überhaupt mehr auf das Ganze, als auf das Einzelne. Außer Alcharisi ist uns kein anderer Kritiker bekannt, und genau genommen, sind seine Urtheile über Dichter mehr *Bon mots*, als wirklich kritische Urtheile. Er motivirt nicht dieselben, sondern spricht tadelnd und lobend in Bibelversen, wendet, wenn es grade der Name des Dichters erlaubt, eine auf diesen Namen bezügliche Bibelstelle an, oder ergeht sich in allgemeine Aussprüche, die nach orientalischer Weise mit vielen Phrasen ausgeschmückt sind, denen der Leser nicht immer etwas Bestimmtes entnehmen kann. In dem Anspielen auf die Namen der Autoren und in der Anwendung passender Bibelstellen ist er unübertrefflich, und wir können uns in seinem, der Kritik gewidmeten Capitel der Ehtid, genau davon überzeugen. So z. B. heißt es Tachkemoni (Kap. 18) von einem Dichter R. Schilo: „derselbe hat die Poesie zur Braut gewählt — sie blieb immer eine Jungfrau und ward nie mit ihm vermählt — drob mochte sie bittere

Klage erheben — sie sah, daß Schilo heranwuchs und sie ihm nicht ward zur Frau gegeben."

Nichtsdestoweniger sind seine, wenn auch nicht motivirte Urtheile richtig und sprechen das Urtheil seiner Zeit aus, welches besonders, bei Erwähnung der Dichter, deren Werke auf uns gekommen sind, von einem Geschichtschreiber der Poesie sehr berücksichtigt werden müssen. Die ästhetischen Urtheile können so wenig wie Gesetze eine rückwirkende Kraft haben, und die Productionen jeder Zeit müssen nach dem Maßstabe der Zeit ihrer Entstehung gemessen werden.

Da die Theorie eine Tochter der Kritik ist, indem jene nur allgemein ausspricht, was diese durch das Beziehen auf Einzelnes entwickelte, so ist der Mangel einer Theorie, bei den ältern Schriftstellern erklärlich; z. B. bei den ebengenannten Alcharisi finden sich flüchtig hingeworfene Gedanken, ganz allgemeinen Inhalts (Ehrensäule S. 52), welche daher sehr gering angeschlagen werden können. Die ästhetische sprachliche Betrachtungsweise der Bibel war unbekannt; David Kimchi war vielleicht der erste, der auf den Parallelismus aufmerksam machte (Jesaias 19, 8), er bezeichnet denselben mit dem Ausdruck: כפל פני במלה שונה, und nach ihm macht Levi ben Gerson darauf aufmerksam; er heißt es קראת העזרה: „Elegante Ausdrucksweise“ und bemerkt, daß er bei den Arabern auch üblich sei. Dergleichen Bemerkungen wurden nur im Vorbeigehen gemacht, und waren vielleicht nur Wenigen bekannt. Auch an eine Theorie der Uebersetzung fehlte es, und man begnügte sich mit dem, was nur einige practische Uebersetzer im Allgemeinen darüber gesagt haben; z. B. Jehuda ben Tibon in dem Vorworte zu seiner Uebersetzung der Cowoth Halwooth von Bachai. Derselbe spricht in größter Kürze manches Durchdachte aus, aber mehr andeutend als motivirend, woran sich sein Sohn Samuel, mit einigen kurzen Bemerkungen anschloß.

Kehren wir zum Musivstyl zurück. Das Bedürfnis den ächt biblischen Ausdruck zu erhalten gab diesem Style seine Entstehung; er bildete die Brücke zwischen der alten und neuen Anschauungsweise. Die Stylisten waren wie Schiffer, welche das Meer

befahren, die aber gerne die Küste im Angesicht behalten wollen. Man schrieb viel und behielt immer die Bibel im Auge, durch deren gehörige Benutzung man eine reichliche Fülle von Ausdrücken gewann, ohne allzu oft zu den talmudischen, oder zu Nachbildungen der Araber, welche vielleicht den Genius der hebräischen Sprache zuwider gewesen wären, seine Zuflucht nehmen zu müssen. Wir sagen allzu oft, denn hie und da geschah es doch, daß talmudische Ausdrücke benutzt oder einige Arabismen hebräisirt wurden, was zuweilen mehr aus Bequemlichkeit, als aus innerer Nothwendigkeit geschah. So viel von der inneren Ursache der Entwicklung des Musivstyls. —

Forschen wir nach der Erklärung, wie es möglich ward, daß bei so wenigen Hülfsmitteln, die die damalige Zeit besaß, dennoch so viele die hebräische Sprache handhaben konnten, und worunter nicht Wenige waren, die dies auf eine sehr ausgezeichnete Weise thaten. Fragen wir, wie es möglich ist, daß sogar ohne Lehrbücher über den Syntax überhaupt geschrieben werden konnte? — denn im Vorbeigehen müssen wir hier bemerken, daß die größten jüdischen Grammatiker nur über die Wortforschung schrieben — so glauben wir, die Erklärung dieser befremdeten Erscheinung, in der Methode des Sprachunterrichts selber zu finden, und diese Methode ist als die äußere Ursache der Entwicklung des Musivstyls zu betrachten.

Die Methode des Sprachunterrichts wich bedeutend von der jetzigen ab, und ohne entscheiden zu wollen, welche Methode die bessere ist, wollen wir hier die Resultate darstellen, die aus der alten Art und Weise des Unterrichts hervorgingen. Wir könnten manchem zugestehen, daß die ältere Methode vielleicht nicht einmal Methode zu nennen sei, wenn man darunter eine sichere auf Regeln begründete Anleitung versteht, welche den Lernenden in den Stand setzen soll, bei vorkommenden Fällen mit Sicherheit Gebrauch davon machen zu können; aber vermuthungsweise könnte jemand auch die Meinung aufstellen, daß die Regel als Einheit für das Mannigfaltige, ein Mannigfaltiges voraussetzt, welches eben geordnet werden sollte, und daß derjenige, der im Besitz des Mannigfaltigen ist, sich eher die Ein-

heit dazu verschaffen kann, als umgekehrt. Mit einem Worte, es könnte jemand, der die Classiker einer Sprache kennen gelernt hat, sich die etwa ihm fehlenden Regeln, aus eigener Erfahrung eher verschaffen, als die Classiker zu den Regeln.

Die Bibelfkenntniß ward als Selbstzweck des Unterrichts, ihr geistiger Besitz als etwas Positives betrachtet, und man beeilte sich dieses sobald als möglich zu erreichen. Man lernte nicht erst hebräisch um die Bibel zu verstehen, man lernte die Bibel um hebräisch zu verstehen. Man hielt sich nicht lange im Vorhof auf, man ging gleich in das Innerste. Die wichtigsten Regeln der Grammatiker wurden dem Kinde beigebracht — es mag auch Zeiten gegeben haben wo auch dies nicht geschah — und unverweilt gieng zur Bibel selbst, wodurch dem Kinde nach und nach der ganze Wortschatz eingeprägt wurde, mit allem was die Bibel sonst noch enthält. Die Bibel ward vorläufig als Vocabularium betrachtet, welches der Schüler, durch vielfältiges Wiederholen, nicht durch eigenes dazu bestimmtes Auswendiglernen, sich eigen machte. Das innere Wesen der Bibel, als geoffenbarte und dargestellte Ausflüsse des göttlichen Willens, blieb erst den reifern Jahren vorbehalten.

Es näherte sich diese Methode einigermaßen der Hamiltonischen. Der Lehrer übersezte wörtlich die Bibel, und bei etwas Talent und etwas Fleiß, konnte der Schüler nach einer gewissen Zeit, die halbe Bibel in der Ursprache gelesen haben und dadurch in den Stand gesetzt seyn, einen leichten Comentar im Nothfalle selbst zu lesen, und man verschmähet es nicht dem Schüler solche Commentare in Hände zu geben, die sprachlich waren. Hatte der Lehrer nur irgend Kenntnisse von hebräischem Style, so konnte er leicht dem Schüler Anleitung geben, den erlangten Sprachschaz nüzlich zu verwenden. Es gab allerdings viele, welche die Bibel sehr genau kannten, ohne dennoch hebräisch schreiben zu können; dies kam theils durch den Mangel an Uebersetzungen her, theils aus Mangel an Darstellungsgabe überhaupt. Zwischen dem Erlernen der Sprache und der Kenntniß der Denkmale selbst lag nichts in der Mitte, und das etwaige Uebersetzen eines Schülers, welches jetzt die Brücke bildet, zwi-

ſchen dem Studium der Grammatik und des Claſſikers, war nach der Methode der Juden, nicht Vorbereitung zum Bibelſtudium, ſondern es ging aus Kenntniß der Bibel hervor, und beurkundete daſ in ſich Aufgenommene und richtig Aufgefaßte des Gelehrten. Der Schüler legte dadurch eine Probe ſeiner Beurtheilungs- und Combinationsgabe ab, welches mehr in daſ Aeſthetiſche hinüberſtreifte. Der Schüler, welcher nach dieſer Methode oft in 13 — 14 Jahren die ganze Bibel in der Ueſprache wußte, ward beim Ueberſetzen auf ſich ſelbſt angewieſen, weil es damals noch keine Wörterbücher gab, welche die fremde Wörter in hebräiſche überſetzten. Genau betrachtet können ſolche Wörterbücher manchmal mehr ſchaden als nützen, da man nicht ſicher iſt ob alle Phraſen — in ſofern ſie nicht urſprünglich in der Bibel ſo gebraucht ſind — von dem Lexicograph richtig aufgefaßt ſind. Der Beſitz deſ ganzen Wortschatzes, durch daſ Erlernen der Bibel ſelbſt erzielt, erſparte auch manches andere zu lernen, z. B. Archöologie, welche der Schüler ſchon implicate wußte und deſhalb nie als etwas Eigenes betrachtet, ſondern im Commentar mit einigen Worten abgefertigt wurde.

Zu dieſer Methode deſ Unterrichts trug auch ſehr viel die immerwährende Identität deſ hebräiſchen Textes bei, d. h., daß der Text ſelbſt nicht durch die Muthmaßungen der Philologen auß ſeinen Angeln gehoben wurde. Daher konnten ſelbſt ſolche Stellen, welche verſchiedene Auslegungen zuließeſ und auch wirklich erhielten, beim practiſchen Gebrauche keine Schwierigkeiten darbiethen; denn entweder die Stelle wurde nach der allgemeiſten Auslegung commentirt, oder ſie wurde instinctmäßig von den Schriftſtellern für irgend eine correſpondirende Idee gebraucht, und eben ſo instinctmäßig von dem Leſer verſtanden. Dieſe Bewahrung der Identität deſ Textes, hat ihren Grund in den religiöſen Anſichten deſ Zeitalters über Cregeſe. Die Bibel wurde als ein göttliches Buch, worin nichts zu ändern iſt, betrachtet, durch die Meſſora längſt controllirt, und gegen dieſelbe konnte rechtlich kein Creget die Bibel deuten, oder gar mit deren Worten nach Belieben verfahren. Man nahm die Bibel hin, wie ſie den frühern Geſchlechtern überliefert wurde, man betrachtete ſie als ein ererb-

tes Depositum, welches man wohl benutzen, aber nicht veräußern darf. Man ließ daher alles beim Alten, und suchte Sinn in die Worte hineinzulegen wie sie einmal standen.

Dichter und Prosaisten bedienten sich dieses Styls sowohl in weltlichen als religiösen Werken; erstere liebten eine Strophe mit einer Bibelstelle zu beendigen, wodurch sich die ganze Fülle des Gedankens auf die Spitze einer epigrammatischen Wendung concentrirte. In vielen religiösen Gedichten ist der geistreiche Humor des Ausdrucks mit einer Wärme gepaart, welche außerordentlich ergreifend ist und tief in das Gemüth eindringt. Man könnte den, bei einer andern Gelegenheit, gebrachten Ausdruck des Talmuds darauf anwenden: „er bohrt sich bis zum Abgrund durch“ (נוקב ויורד עד התהום). Dem Gemüthe werden dadurch Eindrücke zugeführt, die es mit zauberhafter Gewalt erfassen. Bei weltlichen Stylisten sind solche Stellen scharfe Pfeilen und bilden ebenfalls den Kern der geistreichsten Einfälle und der glücklichsten Ausdrücke für verschiedene Anschauungen. Der glückliche Gebrauch solcher Stellen entscheidet über den stylistischen Werth eines Schriftstellers, und dieses ist es auch, was das Uebersetzen dieser Gedichte so sehr erschwert; denn der angenehme Duft des Originals verflüchtigt sich in der Uebersetzung.

Die religiösen Dichter haben auf ähnliche Weise Gebrauch von der Bibel gemacht. Zuweilen endigen alle Strophen eines Gedichtes mit Bibelstellen von gleichen Schlagwörtern; so z. B. das bekannte Gedicht von Abraham ben Esra, anfangend ה' לאלהים אלהים , wo das Ende jedes Verses eine Bibelstelle mit dem Worte ה' ist. u. a. m.

Oft werden Bibelstellen in einem figürlichen Sinne gebraucht, wo aber der eigentliche Sinn leicht errathen wird. So gibt es z. B. mehrere Gedichte, die mit dem Worte יהו endigen, worunter viele Stellen sind, die in der Bibel ursprünglich einen andern Sinn im Zusammenhange haben. In neuern Gedichten aber werden diese Stellen gewöhnlich von Gott gebraucht, welcher vorzugsweise der König heißt. Die Peitanim stützten sich hier auf den ähnlichen talmudischen Gebrauch dieses Wor-

tes. Es heißt öfters in ihren allegorischen Auslegungen mehrerer Bibelstellen, wo das Wort מלך „König“ vorkommt, „der König ist der König der Welt“ (מלך זה מלכו של כל). Diese Art des Gebrauches findet sich häufig bei den Peitanim; z. B. bei Ben Gabirol in seinem Ether Malchuth (Ehrensäulen S. 16,) u. a. m.

Dieses Schlagwort, und ähnliche andere, stehen in enger Verbindung mit der Idee, welche das Gedicht selbst ausspricht, oder mit dem Tage und mit der Stunde, wofür das Gedicht bestimmt ist; das Auge erkennt hierdurch schon beim bloßen Anblick des Gedichts seinen Inhalt. So gibt es z. B. eigene Gedichte für das Neujahrsfest (ראש השנה), worin, wie in den gewöhnlichen Gebeten für diesen Tag, von dem himmlischen Königthum, (מלכות) von der Erinnerung Gottes an seine Geschöpfe (זכרון), die Rede ist und von den Posaunen (שופרות) wo dann jede Strophe eines solchen Gedichts auch mit den Worten שופר, זכרון, מלך endigt. Eben so haben manche Abendgebete am Ende einer jeden Strophe eine Bibelstelle mit dem Worte Mincha (מנחה), welches Wort sowohl Geschenk als Abend heißt. Ähnliche Gebete finden sich für andere Festtage, die ebenfalls am Ende jeder Strophe Bibelverse haben, die mit dem Inhalte des Gebetes etwas Gemeinschaftliches haben. So endigen z. B. manche Piutim für den zweiten Tag des Laubhüttenfestes (שמיני עצרת) mit dem Worte מים, weil an diesem Tage um Regen gebetet wird. Im allegorischen Sinn werden öfters, sowohl einzelne Worte als Eigennamen gebraucht, deren Doppeltinn auf eine geistreiche Weise benutzt wird. Einzelne Peitanim, besonders aus der deutsch-französischen Schule, haben sich auch in ihren Piutim Anspielungen auf Talmudstellen erlaubt, und zwar zum Verdruss vieler Leser, denen der Talmud minder geläufig als die Bibel ist. Die Peitanim genannter Schule bewegten sich ganz im Talmud, so daß die Anwendung desselben sich ihnen von selbst darbot. Bei ältern spanischen Peitanim kommen solche Anspielungen gar nicht vor; erst nachdem das Talent und der Geschmack verschwunden war, tauchte auch bei denselben Ähnliches auf, aber dennoch sehr selten.

Weltliche Stylisten haben ebenfalls bei jeder Gelegenheit, sowohl in Prosa als in Versen, Gebrauch von solchen eingeflochtenen Bibelstellen gemacht, und ein besonderes Talent darin entwickelt. Auch hierin waren die ältern spanischen Schriftsteller Meister.

Von prosaischen Schriftstellern sind hier vorzugsweise, Alcharisi, Jehuda ben Schabathai Hallevi, welcher mit dem Verfasser des Gufari nicht zu verwechseln ist, Kalonimus ben Kalonimus, Jedaja Bedraschi und Imanuel aus Fermo, zu nennen. Sie sind der Glanzpunkt der geistreichen neuhebräischen Prosa; sie sprudeln über von Geist, Witz und Humor, und sind sowohl als nachahmungswürdige Muster für den Gebrauch des Musivstyls, als für die Kenntniß des damaligen Culturzustandes im Allgemeinen, nicht genug zu empfehlen. Bei allen genannten Schriftstellern wird die Antithese sehr kunstreich gebraucht, deren Anwendung durch den Musivstyl sehr erleichtert wird. Jede Idee bekommt dadurch, selbst wenn sie allgemein ausgesprochen ist, sprachlich wenigstens eine concrete Begränztheit.

Weltliche Dichter haben ebenfalls zu Ende der Strophe gern eine Bibelstelle angebracht, wodurch dieselbe einen epigrammatischen Fall erhält. Die besten Gedichte des Alcharisi und Imanuel verdanken sehr viel diesem Umstande. Manche dieser Epigramme haben einen parodirenden Character. Das Anwenden der Bibelstellen in Prosa und Versen scherzhaften Inhalts hatte bei den ältern Schriftstellern nichts Verfängliches. Manche dieser Gedichte haben auch eine talmudische Stelle als Pointe, wo zuweilen der Doppelsinn der Worte sehr viel beiträgt das Piquante zu erhöhen (Vergl. z. B. Moses ben Esra S. 27 in der Anmerkung).

44. Geschichtliches über den Musivstyl.

Es ist bereits am Anfang dieses Abschnittes bemerkt worden, daß der Musivstyl keinen hebräischen Kunstausdruck hat; Alcharisi war vielleicht der erste, welcher diese Art des Aus-

drucks zum Lobe eines Dichters erwähnt. Er sagt von Isaak ben Ruben, bei Gelegenheit der Erwähnung seiner Ascharoth, „er hat Bibelverse ihnen angeschmiegt — als hätte der heilige Geist sie zusammengefügt.“

וישמם בפסוקים דבקים, וכאלו הם ברוח הקדש חקיקים (תכמוני ער ג').

Damals war es auch Sitte, daß wie bei uns die Improvisatoren Endreime, die hebräischen Dichter sich gegenseitig Bibelstellen aufgaben, welche das Ende des Verses bilden mußten. Alcharisi hat uns dieses (Tachmoni Capitel 9) mitgetheilt, und dieses ganze Capitel ist eine Verherrlichung des Cheber Hakeni — des Helden des Tachmoni. Dreißig Dichter sammelten sich um denselben, von denen jeder ein Bibelvers aufgab, den derselbe zum größten Erstaunen und zur vollsten Zufriedenheit der Gesellschaft als Endstrophe künstlich anwendete. Auch Imanuel ahmte dies nach. Aus seinem Nachberoth (Cap. 6) ist ersichtlich, daß auch in Italien diese Sitte herrschte und daß man ebenfalls großen Werth darauf legte. Imanuel selbst war der Repräsentant dieser Periode. Mehr als 300 Fragen des verschiedenartigsten Inhalts, ernster und komischer Natur, wurden zur Beantwortung aufgegeben, die alle, nach dem Wunsche der Gesellschaft, mit einer Bibelstelle beantwortet werden mußten. Manche dieser Fragen sind ganz ohne Sinn, und nur die Antwort hebt sie ein wenig. Manche der Antworten sind ebenfalls werthlos, viele sehr geistreich, einige gerade kein Muster der Decenz. Es ist das ganze Capitel eine Art von Frag- und Antwortspiel.

Die Liebe zu dieser Ausdrucksweise nahm sehr spät ab; aber das Talent, sie geistreich zu handhaben, verschwand viel früher. Die spätern spanischen Schriftsteller verlernten den Styl ihrer Vorgänger, und seit dem 14ten Jahrhundert lebte kein bedeutender Stylist, welcher es mit den ältern hätte aufnehmen können, obwohl es an einzelne geistreiche Productionen nicht fehlte; z. B. das Mischle Efer (רנן ישן) von einem Ungenannten, welches auch unter dem Namen Meliza Lemaskil מליזה למסקיל bekannt ist. Weltliche Poesten kamen gar nicht mehr zum

Vorschein, höchstens einige Epigramme und Gelegenheitsgedichte, und die religiöse Poesie hatte, außer Israel Negaro, keinen bedeutenden Namen aufzuweisen. Der ganze Character der Literatur änderte sich im 14ten Jahrhundert, und viel Fremdartiges ward in ihr aufgenommen; es ist dies sowohl in der Exegese als in der Philosophie sehr merklich. Eine der Hauptursachen des Verfalls der Literatur bei den spanischen Juden, ist das Abnehmen derselben bei den Mauern in Spanien.

Seit der Vertreibung der Juden aus Spanien, im Jahr 1492, floh der schöne Geist der Poesie, welcher sie bis jetzt ausgezeichnet hat, auf immer von ihnen. Sie hatten wohl gelehrte Männer von Verdienst, welche nützliche Werke, in verschiedenen Fächern schrieben, diese waren aber bloß brauchbare Handbücher, wo das Ältere benutzt, gesammelt und geordnet wurde, die Productionskraft hingegen war verschwunden. Es lebten zwar Stylisten und Versificatoren, aber sie ahmten bloß äußern Zufälligkeiten nach, das belebende Princip — das Talent — fehlte gänzlich. Und so verschwand auch der Gebrauch des Musivstyls, in dem Sinne der ältern Schriftsteller, z. B. eines ben Gabirol und Bedraschi, beinahe gänzlich, und was darnach auftauchte diente nur als Beweis, daß Talent und Geist verschwunden sind. Gezwungene Verdrehungen von Bibelstellen und allzuhäufiges Einflechten von Talmudstellen, war alles was man jetzt unter Musivstyl verstand. Unter den spätern Deutschen ist R. David Oppenheim, der ehemalige Besitzer der nach ihm benannten Bibliothek, als Muster des Ungeschmacks zu nennen. Die Documente seiner Stylistik sind zerstreut in Vorreden und Gutachten, (הסכמות) welche er schrieb. Da wimmelt es allenthalben von ineinander geflochtenen Talmudstellen, ohne Inhalt, ohne Geist und ohne Zusammenhang. Dem Bibelfundigen nützte zu deren Verständlichkeit der erlangte Wortschatz der Bibel nichts, und nur der im Talmud Bewanderte vermag sich aus dem Dornengebüsch des Sprachwirrwars heraus zu arbeiten. Azulai scheint dies für etwas schönes gehalten zu haben, er nennt ihn: „einen großen Stylisten, eine zusammengefügte Kette von Talmudstellen“ (מליץ גדול שלשה חלה גדולה מלשון תלמוד).

Moses Chaim Luzzato der Verfasser des *לישרים תהלה*, welcher in der spätern Zeit, als Restaurateur des neuhebräischen Styles, betrachtet werden muß, und welcher sich auch durch sein *למורי* Verdienste um die Theorie der Stylistik erworben hat, hat den Musivstyl aus seinen Werken verbannt, und hält sich bloß an den biblischen Parallelismus, den er mit erstaunlicher Fertigkeit handhabte. Italiänische Dichter, seine Zeitgenossen und Nachfolger, ahmten ihm hierin nach. Ueberhaupt ward damals die Abnahme des arabischen Einflusses merklich. Die moderne Einflüsse machten sich geltend, sowohl im Ausdruck als in der Form. Das Sonnet, welches früher bei den Italiänern z. B. bei Immanuel, sehr sparsam gebraucht wurde, ward jetzt beinahe die allgemeine beliebteste Form. Der berühmte Verfasser des *שירי הפארה*, der correcteste Schriftsteller der Neuzeit, an den sich die neue poetische Stylistik lehnt, folgte in seinen Gedichten ebenfalls Luzzato, und machte beinahe gar keinen Gebrauch von dem Musivstyl, der auch jetzt nur in der Prosa üblich ist, und auch da nicht so oft wie früher.

Die Urtheile spätern Gelehrten über den Gebrauch des Musivstyls sind sehr verschieden, manche haben ihn sehr gelobt, andere wieder sehr getadelt. Die Wahrheit liegt in der Mitte.

Moses ben Chawiv, in seinem schätzbaren Werkchen *Darke Noam*, ist der Lobredner dieses Styls. Er hält das Einflechten von Bibelstellen im wörtlichen und figürlichen Sinne, für einen Vorzug der hebräischen Sprache, welches keine andere nachahmen kann. Der durch seine Gelehrsamkeit berühmte Joseph del Medigo, läßt sich in seinem Buche *Nobloth Chochmah* tadelnd darüber aus, wobei das Merkwürdigste ist, daß sein Urtheil ebenfalls so ziemlich im Musivstyl abgefaßt ist. „Ich sah — so lauten seine Worte — ein sehr schlimmes Uebel bei den Schriftstellern meiner Nation. Sie schreiben nicht so verständlich wie die Schriftsteller anderer Nationen, deren Werke man versteht, sobald man ihre Sprache kennt, und die man leicht in eine andere Sprache übersetzen kann. Die jüdischen Schriftsteller theilen sich in 2 Klassen; die eine vermischt Bibel- und Talmudsprache unter einander. Wer es hört, dem klingen die

Ohren, und selbst der Anblick schon ist fremdartig. Die andere, welche sich mit ihrer Eleganz brüstet, spricht in prophetisch dunkeln Worten, verdreht die Bibelstellen, schiebt den Worten fremde Bedeutungen unter, durch und durch punktiert, so daß ihre Productionen trotz der größten Mühe, für eine andere Sprache unübersetzbar bleiben, als wären diese Werke für Juden allein geschrieben. Es haben daher jüdische Schriftsteller so wenig Geltung bei andern Völkern." —

Es versteht sich von selbst, daß dieses Urtheil — welches seines Mustystyls halber ebenfalls nicht wörtlich, sondern nur dem Inhalt nach zu übersetzen ist — nur in Beziehung auf die, von uns erwähnten Productionen späterer Schriftsteller seine Richtigkeit hat. Männer wie Bidraschi, Immanuel und Kolonimus können nicht darunter begriffen sein.

Samuel Arkewolti in seinem Buche Arugoth habossem (Ed. Venedig 1504 S. 96) spricht auch von diesem Style, und warnt, daß man sich der Bibelstellen nicht zu profanen Zwecken bedienen solle (er mochte hier Immanuel im Sinne gehabt haben); daß man ferner den Bibelstellen, beim Gebrauch derselben, nicht Zwang anthun soll, sie so weit als möglich nur ihrem einfachen Wortsinn nach und in gehörigen Zusammenhang mit seinen eignen Gedanken gebrauchen solle. Er empfiehlt ferner sich vor Sprachmengerei in Acht zu nehmen, und chaldäische Ausdrücke enfernt zu halten; übrigens erlaubt er dennoch einige talmudische Stellen mit Maas einzuflechten, denn auch dieses gereiche nach seiner Meinung dem Style zur Zierde.

Der bereits erwähnte Moses Chaim Luzzato hat, am Ende seines Buches Leschon Limudim, einige belehrende Worte, mit großer Klarheit, über diesen Gegenstand gesprochen, ohne ein Urtheil über den Werth oder Unwerth dieses Styls zu fällen.



Noten und Belege.

- (1) Zu Seite 1, Zeile 6.
כל האומר תהלה לדוד בכל יום מוצטח לו שהוא בן עולם הנא. (ברכו' דף 7.)
- (2) Ebendasselbst.
Das Sündenbekenntniß des Hohenpriesters lautet.
אנא השם עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי אנא השם כפר נא לעוונתי ולפשעים ולחטאים שעויתי ופשעתי וחטאתי לפניך אני וביתי ככתוב בתורת משה עבדך כי ביום הזה יכפר עליכם וגו'. (יומא דף ל"ה.)
- (3) Zu Seite 2.
וכך היתה תפלתו של כ"ג בזאתו בשלום מן הקדש:
יהי רצון מלפניך ה' אלוהי ואלוהי אבותי שלא תנא עלינו גלות לא ביום זה ולא בשנה הזאת ואם ינא עלינו גלות ביום זה או בשנה זאת תהי גלותינו למקום של תורה. יהי רצון שלא תנא עלינו חסרון ואם ינא עלינו חסרון יהי חסרונינו בחסרון של מצוות שיהא השנה הזאת שמונה וגו'. (ירושלמי יומא פרק ה' הלכה ב.)
- (4) Seite 3, zu Ende. Minim.
Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieses Wort מינים das zusammengezogenen מיאנים (Widerspenstige) ist, es heißt לשמוע (Widerstrebend). רבר ה' ספרי מינים שמטילין איבה בין ישראל ובין אביהם שבשמים. Vergl. eine andere Erklärung dieses Wortes in Aruch Artikel מן נרו. 5. Vergl. auch Geiger in Kerem Chemed Th. 5, S. 102. f. f. und Jost Annalen 1841, S. 45.
- (5) Zu Seite 5.
ר' אלעזר היה מתפלל תפלה חדשה בכל יום. ר' אבהו היה מברך ברכה חדשה בכל יום. (ירושלמי ברכות פרק 7.)
Andere Stellen im babylonischen Talmud stehen mit der angeführten in enger Verbindung z. B. העושה תפלתו קבע אין (ברכות כ"ט ע"ב.) welches im Talmud das. mit den Worten erklärt wird:
רבה ור' יוסף דאמרי תרווייהו כל שאינו יכול לחדש בה דנד.

(B)

Zu Seite 5.

Wir geben hier einige Gebete der Talmudisten zur Probe.

בְּשֵׁר כְּרִיךְ אֲדָם לֹמַר: מוֹדָה אֲנִי לְפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵי וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתַי שֶׁהוֹצֵאתָנִי מֵאֶפְרַיִם לְאוֹרֵהָ — בְּמַנְחָה וְגו' מוֹדָה אֲנִי לְפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵי וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתַי כִּשְׁם שׁוֹכֵתִי לְרֵאוֹת הַחַמָּה בְּמוֹרָח כֶּךָ תֹּזְכֵנִי לְרֵאוֹת בְּמַעֲרַב — בְּעֶרְב כ"ל יִהְיֶה רְצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵי וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתַי כִּשְׁם שֶׁהֵייתִי בְּאֶפְרַיִם וְהוֹצֵאתָנִי לְאוֹרֵהָ כֶּךָ תוֹפִיֵאֵנִי מֵאֶפְרַיִם לְאוֹרֵהָ. (ירושלמי ברכות דף י"ג ע"ב.)

ר' נְחוֹכִיָּה בֶן הַקְּנָה הִיא מִתְּפַלֵּל וְגו' בְּכַנִּיסְתּוֹ וְגו' יִהְיֶה רְצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵי וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתַי שֶׁלֹּא אֶקְפִּיד כְּכַגְד חֲבִירִי וְלֹא חֲבִירִי יִקְפְּדוּ כְּכַגְדִּי שֶׁלֹּא נִטְמָא אֶת הַטְּהוֹר וְלֹא נִטְהַר אֶת הַטְּמֵא שֶׁלֹּא כְּאִסּוּר אֶת הַמּוֹתֵר וְלֹא נִתִּיר אֶת הַאִסּוּר וְנִמְנָאתִי מִתְּבִיִּישׁ לְעוֹלָם הַזֶּה וְלְעוֹלָם הַבָּא. וְצִיָּוִיתוּ מֵהָ אֹמֵר, מוֹדָה אֲנִי לְפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵי וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתַי שֶׁנִּתְּתָה חֻלְקֵי מִיּוֹשְׁבֵי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְבִתֵּי כְּנַסְיוֹת וְלֹא נִתְּתָה חֻלְקֵי צְבֹתֵי טְרֵטִיאוֹת וְקִרְקָסִיוֹת שֶׁאֲנִי עֹמֵל וְהֵן עֹמְלִים אֲנִי שֶׁקֵּד וְהֵן שׁוֹקְדִין אֲנִי עֹמֵל לִירֵשׁ גֵּן עֵדֶן וְהֵן עֹמְלִין לְבָאֵר שֶׁחַת וְגו'. (דף ט"ו ע"א.)

(Im babylonischen Talmud Berachoth 28 ist dieses Gebet den Worten nach ganz anders.)

ר' פֶּדַת בָּשָׂם ר' יַעֲקֹב בֶּר אִידִי ר' אֲלֵעֶזֶר הִיא מִתְּפַלֵּל ג' תְּפִלוֹת לְאַחַר תְּפִלְתּוֹ מֵהוּ אֹמֵר יִהְיֶה רְצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵי וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתַי שֶׁלֹּא תַעֲלֶה שְׂנֵאתָנוּ עַל לֶב אֲדָם וְלֹא קִנְאֵת אֲדָם תַּעֲלֶה עַל לִבָּנוּ וְלֹא תַעֲלֶה קִנְאֵתָנוּ עַל לֶב אֲדָם וְלֹא קִנְאֵת אֲדָם תַּעֲלֶה עַל לִבָּנוּ וְתִהְיֶה תוֹרַתְךָ מִלֵּא בְּתִיבּוֹ כֹּל יְמֵי חַיֵּינוּ וְיִהְיֶה דְבָרֵינוּ תַחֲנוּנִים לְפָנֶיךָ.

ר' חִיָּא בֶר אֲבָא מוֹסִיף וַיִּתְיַחַד לְבַצִּינוּ לִירְאָה אֶת שַׁמַּךְ וְתִרְחִיקֵנוּ מִכָּל מַה שֶׁנִּשְׁנֵאת וְתִקְרַבֵנוּ לְכָל מַה שֶׁאֵהָבֵת וְתַעֲשֶׂה עִמָּנוּ כְּדָקָה לְמַעַן שַׁמַּךְ. (ס.ס.)

דְּבִית ר' יִנְאִי אֲמַרִי הַנוֹעֵר מִשְׁנֵתוֹ כ"ל בְּרוּךְ אַחַה ה' מִחֵיה הַמֵּתִים. רְבוּנֵי חֲטָאתִי לֶךְ יִהְיֶה רְצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵי שֶׁתֵּן לִי לֵב טוֹב חֻלְק טוֹב חֲבֵר טוֹב שֶׁס טוֹב עֵין טוֹבָה וְנֶפֶשׁ טוֹב וְנֶפֶשׁ שְׁפֵלָה רוּחַ נְמוּכָה. אֵל יִתְחַלֵּל שַׁמַּךְ בָּנוּ וְאֵל תַּעֲשֵׂנוּ שִׂיחָה בְּפִי כָל הַבְּרִיּוֹת וְאֵל תְּהִי אַחֲרֵיתָנוּ לְהַכְרִית וְלֹא תִקְוֹתָנוּ לְמַפֵּס נֶפֶשׁ וְאֵל תִּזְרִיכֵנוּ לִידֵי מִתְנַת בָּשָׂר וְדָם וְאֵל תִּמְסוֹר מוֹזִיכֹתֵינוּ צִדֵי בָשָׂר וְדָם שֶׁמִּתְנַתֵּם מֵעוֹתָה וְחִרְפַתֵּם מֵרֹבָה וְתֵן חֻלְקָנוּ בְּתוֹרַתְךָ עִם עוֹשֵׂי רְצוֹןךָ בְּנֵה צִיתְךָ הַיְכַלְךָ עֵירְךָ וּמִקְדָּשְׁךָ בְּמַהֲרָה. (ס.ס.)

ר' חִיָּא בֶר ווֹא מַזְלֵי יִהְיֶה רְצוֹן מ"ד א' ו"א שֶׁתֵּן בְּלִבָּנוּ לַעֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה שְׁלִימָה לְפָנֶיךָ שֶׁלֹּא נִבּוֹשׁ מֵאֲבוֹתֵינוּ לְעוֹלָם הַבָּא. (ס.ס.)

ר' תַנְחוּם בֶר אֲסַכּוּל סְטִיקֵי מַזְלֵי יר"מ ד' א"א שֶׁתַּשְׁבֵּר וְתַשְׁבֵּר עוֹלוֹ שֶׁל יֶזֶר הַרַע מִלְּבִיבּוֹ שֶׁכֶךָ בְּרֵאתָנוּ לַעֲשׂוֹת רְצוֹןךָ אֶת חֶפְזָנוּ וְאֵל חֶפְזֵינוּ וְמִי מַעֲבֵב שְׁאוֹר שְׂבַעֲסָה גְלוּי וַיְדוּע לְפָנֶיךָ שֶׁאֵין בָּנוּ כַח לַעֲמוּד בּוֹ אֵלֵא יר"מ ד' א"א שֶׁתַּשְׁבִּיתָהוּ מֵעֲלֵינוּ וְתַכְנִיעֵהוּ וְנַעֲשֶׂה רְצוֹןךָ בְּרֵכוּנוּ בְּלִבָּב שֶׁלֵם. (ס.ס.)

ר' יוֹחָנָן הִיוּ מַזְלֵי יר"מ ד' א"ל ו' א' שֶׁתַּשְׁכּוּן בְּפוֹרֵיֵינוּ אֶהְבֶּה וְאֶחֱסֶה שְׁלוֹם וְרַעוּת וְתַנְלִיחַ סוֹפִינוּ אַחֲרֵית וְתִקּוּהָ וְתִרְבֶּה גְבוּלָנוּ בְּתַלְמִידִים וְנַשִּׁים בְּחֻלְקָנוּ בְּגֵן עֵדֶן וְתִקְנֵנוּ לֵב טוֹב וְחֲבֵר טוֹב וְנַשְׁכִּים וְנִמְנָא יִיחּוּל לְבַבָנוּ וְתַבּוֹא לְפָנֶיךָ קוֹרוֹת נֶפְשָנוּ לְטוֹבָה. (ס.ס.)

(Dieses Gebet befindet sich im babylonischen Talmud Berachoth 15 und ist אלעזר ר' zugeschrieben.)

(7)

Zu Seite 8.

א"ר בא בר ממל אינו היה מי שיומנה עמי וגו' והיתרתי שיהיו עושין מלאכה
 בחולו של מועד וגו' כלום אסרו לעשות מלאכה בזה"מ אלא כדי שיהיו אוכלין
 ושותין ויגיעין צתור' ואיכון אכלין ושותין ופחזין. (ירושלמי מ"ק פ' ב' הלכה ג').
 Hiernach ist die Uebersetzung im Texte zu berichtigen, wo
 es statt „Festtage“ heißen muß „halbe Festtage.“ Die Ueber-
 setzung im Texte wurde nach einem unvollkommenen Citat im
 romanischen Sidur gemacht.

Folgende Stelle ist ein Seitenstück zu der angeführten:

אימור דר"ש בן יוחאי כדהוי משתעיא מותר מלין בצבתא הוה אמר לה
 שבחא היא והות שתקא. (ויקרא רבה פרשה ל"ד).

(8)

Zu Seite 9.

Israel Regara's Worte lauten in der Ursprache:

פי דוברי שקר ודובנים שירי עגבים יסכר ושירי אהבים לא יעלו על לבם
 ועל לב שכלם לעולם בראותם האירים אשר לשלמה מלך שהשלים שבו איש על
 דגלו ישירו תהלתו ואליו יעריצו בדברי נועם הקוטפים מלוח לבם שיח נגופים
 והגיונם הנה ישאו בשמחה ויתמכו מטה עז מקל תפארה פי חזקה על כל איש
 ואיש לא שביק התירא ואכל אכורא ובפרט זהות הנגונים בלתי משחנים לא
 יוכל להנקש בלשון עם זר לפת ולמוקש ויכחו מלבקש ד' ולומר דברי המזדקים
 אשר ערכתיו כשלתן ערוך לפנייהם נזכרים ונעשים בזמניהם ובמועדיהם אין בהם
 כפתל ועקש בצדק כל אמרי פי. —

In seinem gereimten Vorworte zu dem Semiroth Israel heißt es ebenfalls:

לשון זר שנאחתי. ושירם בחלתי. כבדים הם אחי. כמאש על כתפי.
 ובחרתי שירה. למרצה המשרה. ושאר אעירה. ואף אם דל אלפי.
 צרית קדש אקים. ובטלתי חקים. לשונות כל חושקים. אשר חמדו יופי.

(9)

Zu Seite 10.

ובתשובות הגאונים עם הארץ שקילו ערב והעם חפנים צו ות"ס ואין קולו
 ערב איזה מהם קודם והאיצו דת"ס קודם כי הוא יודע מה מדבר. — (מרדכי
 חולין פרק א').

Rabenu Alfcher sagt:

אבל בתרעמתי כי חוני הארץ הזאת (ספרד) הם להנאתם לשמיע קול ערב
 ואפילו הוא רשע גמור אין חוששין רק שיהי נעים זמירות והקצ"ה אומר כתנה
 עלי בקולה וגו' (תשובות הראש כלל ד' סימן כ"ב)

(10)

Seite 10 zu Ende.

אמרו לר"ג לדברין למה צבור מתפללין אמר להם כדי להסדיר ש"ן
 לתפלתו אמר להם ר"ג לדבריהם למה ש"ן יורד לפני תיבה א"ל כדי להפניא ת"ת
 שאינו בקי (ר"ה דף ל"ד).

(11) Zu Seite 11.

שאלה. מי שתפס ספר של תחנונים או של תפלות ונשבע בה השנועה
ם לה התרה או לא? תשובה. השנועה ההיא נשנועה בנקיטת ספר תורה
ואין לה הפרה לעולם.

Das Ganze befindet sich auch in den Responsen des *Mair
bar Baruch* No. 120 ohne Angabe der Quelle.

(12) Zu Seite 12.

Bechai's Worte lauten:

וכן נאמר בכל מי שמכווין בתפלות מהמתפללים בנצור ובעלי החזון בפיושים
החדשים למצוא תן בעיני אדם מבלעדי האל יתברך שאינו מקובלת אצל הנזיר
(שער יסוד המעשה פרק ה').

(13) Zu Seite 13.

והיו בשראנא ובארנא ונאפולים אנשים חשובים מאד בידיעה ונפרט
מליצים ומסוררים לא נמצא כמותם בארץ לבד מאנשי פרובינצא אשר גברו בזה
(שנת יהודה. אמטערדס תק"ט דף כ"ג).

(14) Zu Seite 16.

In unsern Ehrensäulen S. 2 haben wir bemerkt daß die
Mischle Schualim מעלי שועלים eigentlich aesopische Fabeln
sind. Wir haben auch daselbst eine Erklärung der *Mischle
Cobsim* מעלי כובסים gegeben. Der berühmte Talmudist Herr
Ahron Fuld in Frankfurt am Main machte uns auf folgende
Stelle des Rabenu Nissim aufmerksam.

ואמרו בהגדה: אם יעלה חמור לסולם תמצא דעה בכובסין. אם ידור
נדי עם כמר תדור כלה עם חמותה. אם תמצא עורב לבן תמצא כשרה בנשים.
(סידושי ר"ן על חולין זולכבאך דף ק"ד).

Aus dieser Stelle würde hervorgehen, daß man sich unter
etwa schnurrige Geschichten nach Art der *Galles-
burger* zu denken hätte.

(15) Zu Seite 33.

הוצרכתי לכתוב קודם מעניני התשובה לפי שנאותן מעמדות שאנו קורין
ימי תחנונין שלפני ר"ה מתחילין בני אדם לשב לאל בנזים (תניא דף ק"א ע"ג).

Bei *Josua Eben Schoaib* heißt:

וכהנו תחלה לישב כשאומרין פסוקי דרנני ורחמים ואח"כ עומדים כשמתחילים
הסליחות (דרשות דף פ"ח ע"ג).

Im Tractat *Sofrim* (Abschnitt 13, Halacha 10) werden
schon gewisse Gebete erwähnt, die theils sitzend theils stehend
recitirt wurden und die Observanz war in den Ländern verschie-
den. Es heißt daselbst von den Segenssprüchen nach der *Haf-
tora*:

זה אשר ממחלוקת בני מורק ובני מערב שבני מורק עוכין אותה בישיבה
ובני מערב בעמידה וכו'.

(16) Zu Seite 37. Schalmolith.

Herr H. J. Michael in Hamburg theilte uns mit, daß der berühmte R. Jakob Emden diese Ansicht bereits aufstellte. Wir fügen noch hinzu, daß in dem Hamb. Cod. No. 17 zuweilen der Ausdruck שלמונית, סליחה שלמונית sich findet woraus die adjective Bedeutung des Wortes hervorgeht. Etwas Aehnliches findet sich in einem andern Cod. derselben Bibl. No. 240, wo ein Piut überschrieben ist קרובה שמעונית ויוחנית d. h. Keroba von Simon glänzend und anmuthig.

Herr Rappoport theilte uns vor Jahren seine Meinung mit, daß שלמונית das italienische Salmo sei. Unser Freund Herr R. m ist der Ansicht, daß der Name von dem hebräischen Worte שלם (vollkommen) herstamme, weil nämlich alle Gedichte, welche diesen Titel führen vierzeilig sind und gewöhnlich zwei und dreizeilige (שניה ושלישיה) ihnen vorhergehen.

(17) Zu Seite 38. Pismom.

באור מלת פיוט עקרה מלשון שירה מלשון יון שקורין למשורר פייטנא וכן מלת פומון הוא הדבר שחורין לאמרו פעמים רבות וזה שנעלי לשון זה קוראים את האיש החוזר לשנות פעם אחר פעם וחוזר על הדבר פעמים רבות פומאנא וכן הפומון להיותו לעולם סובב וחוזר על כל צית ובית מבתי השיר קראוהו פומון.

ואמנם קוקלר אמרו שהוא כגזר מענין הסובב והוא נופל על כל הדברים הסובבים לעולם וע"כ השירים שיש להם סיבוב לתנועות סובבת ישמרו סיבובם קראו אותם קיקלארא. (שו"ת ר' יוסף ׳ן מיגש שלוביק תקנ"א סי' כ"ד.)

Herr L. Rosenthal in Hannover machte uns auf diese Stelle aufmerksam.

(18) Zu Seite 44.

Eben Schoaib's Worte lauten:

והנה עשרת הדברים אבות לכל אלו הג' חלקים וכלם נכללו בהם וכל התרי"ג מצוות יוצאות מהם. וכבר תכרו הגדולים אוהרות ובררו האיק יונאין כל המצוות מהן.

(19) Ebendasselbst.

Die Asharoth des Salomo ben Gabirol, welche mit den Worten שמור לבי מענה beginnen, sind in allen portugiesischen Ritualien abgedruckt. Schon zu Abudrham's Zeiten waren diese Asharoth allgemein üblich. Es heißt bei ihm

וכהגין בכל המקומות לקרוא בב' ימים של שבעות אוהרות החכם ר' שלם' בן גבירול שעשה על מנין המצוות. ביום א' קורין מצוות עשה ובשני לא תעשה ורוב שלומי נבזר אומרין אותה כשחורין תפלת מוסף כשמגיעין על ידי משה ענדך. וכן כתוב בסדר ר' עמרם ורבינו סעדיה. (הלכות שבעות.)

Aus den letzten Worten geht hervor daß schon vor Amram Gaon solche Asharoth existirten. Salomo ben Gabirol schrieb auch eine Einleitung zu seinen Asharoth, welche der gelehrte S. D. Luzzato im 2ten Jahrgang des Zion S. 145 bekannt machte. Im gewöhnlichen portugiesischen Machsor befindet sich eine Einleitung dazu von David ben Bakoda.

Die Asharoth des Isaaß ben Ruben sind in Livorno und Amsterdam gedruckt und sind sehr selten. Sie beginnen mit den Worten אי זה מקום בינה. Eine Einleitung (רשוה), anfangend עלה משה לראש הר סיני, geht voran, worauf ein Bismon folgt, beginnend יום זה הוריד לבן שריר. Die Asharoth desselben haben sich in Algier und dessen Umgegend heimisch gemacht und werden daselbst recitirt. Sie sind von Moses Mueti und Jacob Hagis comentirt, welche Comentarien uns aber nie zu Gesicht gekommen sind.

Die Asharoth des Moses ben Nachman kennen wir nur aus dem Citat Asfulai's (Baad lachachamim S. 10 § 19). Eben so die Asharoth des Josua Benvenisti (Schem hogdolim Th. 2. S. 3).

Isaaß Kimchi's Asharoth befinden sich im Machsor von Avignon, in welcher Stadt sie auch recitirt werden. Die Asharoth des Elias Hedni, welche in dem Oppenh. Catal. (No. 253 8°.) אי זה מקום אלהות של אנשי הורו heißen, sind in Amsterdam 1688 erschienen und werden in der Synagoge zu Cochín recitirt. Gesehen haben wir bis jetzt diese Asharoth nicht.

Die Asharoth des Menachem Tamar, (anfangend משה מאלהים מאר נעלה, des Menachem Egusi (anfangend קרב משכיל ושמע מני אשאלה) und des Elias Bilbi (anfangend אמרות), befinden sich sämmtlich im romanischen Sidur. Die des erstgenannten befinden sich auch in Leyden handschriftlich; die des zweiten sind nach der Ordnung des Maimonidischen Werkes Sad hachfaka aufgezählt und der Verfasser nannte sie, auf seinen Namen anspielend, פרח גן אגוז „Blüthe des Nußgartens“.

Die Asharoth des R. Elias dem Alten אליה הוקן, anfangend אמת יהנה חכי, befinden sich bei De Rossi (No. 325, 751) und in der Opph. Bib. Sie sind sehr selten. Die Verfasser der andern Stücke dieser Art im deutschen Ritual, nämlich אהה הנחלה und אהרת ראשית sind nicht bekannt. In Cod. heb. Bibl. Hamb. No. 240. ist ersteres mit den Worten אהרות דרכנין und letzteres mit אהרות דמתיכה קרישא דרכנין überscriben.

(20)

Zu Seite 47.

(18)

Außer diesen liturgischen Stücken giebt's noch einige andere, welche unseres Wissens nie zu einem liturgischen Gebrauch bestimmt waren. Dahin gehören die Asharoth von Josua Ben-

venisti, welche Asulai (Schem Hagdolim Th. 2 S. 3) erwähnt; ferner die unter dem Titel דרישן ווי (6 Pforten) von Salomo Casportas (Amsterdam 1627 8°). Diese Asharoth sind nur eine Spielerei und durch die allzugroße Kürze ganz unverständlich.

Auch Gerschom Chenez ein talentvoller Jüngling der an. 1700, im 17 Jahre seines Lebens starb, verfertigte Asharoth, welche in der ersten Ausgabe seines דמרין 7 abgedruckt sind. Dieselben sind nach Maimonides Sad Chasaka geordnet, und sind nicht übel. In der 2ten Ausgabe des Sad Charusim fehlen diese Asharoth und einige andere Piecen.

Auch der berühmte R. Jonathan Eibeschiß versificirte die 613 Gebote in 4 zeiligen Versen. Es erschien in einem eignen Werkchen Prag 1760 8° und ist ohne Werth. Der Letzte welcher ein solches Werk schrieb war Chaim Hirsch Berlin. Sein Werk führt den Titel החכמה קצרה , Rödelheim 1804 4°, (die Quelle der Weisheit) und ist mit einem ausführlichen talmudisch gelehrten Comentar versehen. Das Werk hat zwar keinen poetischen Werth, ist aber dennoch in vielen Beziehungen sehr beachtenswerth.

Es darf hier nicht unerwähnt bleiben daß zu verschiedenen Zeiten ganze talmudische Tractate versificirt wurden, deren nähere Betrachtung einer künftigen Geschichte der Methodologie des Talmudstudiums anheimfallen wird. Der letzte Gaon — R. Hai — war der erste welcher ein solches Werk verfaßte. Er wählte sich die Lehre vom Eide und dem Prozesse zu seinem Thema (Schem Hagdolim Ausgabe 1798 Th. 1 S. 83 No. 2). Schem Lob Palkeira versificirte den Tractat Cholin. (Mewakesch (der Suchende) S. 7 b.) Moses ben Chawiv erzählt in seinem Buche Darke Noam, daß er diesen Tractat versificirt gesehen, habe aber den Namen des Autors vergessen; vielleicht war dies dieselbe des Palkeira. Mordechai ben Hillel versificirte die Schlachtgesetze הוראות וחיוב , welches Werk nach Sabatei in Venedig gedruckt seyn soll.

R. Simon ben Samuel Jeruschalmi unternahm gar alle Gesetze bis in ihre kleinsten Details zu versificiren. Das Buch heißt דרישן דרישן (Decken aus Ziegenhaar) Venedig 1525 4°. Unter dem Titel דברי רבנו sind die Cerimonialgesetze, welche in dem Jore Dea enthalten sind, ebenfalls versificirt (Asualat Waad lachachamim S. 4 No. 47).

(21)

Zu Seite 48.

Es scheint aus einer Stelle in Joma selbst hervorzugehen, daß zu den Zeiten des Talmuds schon Seder Awoda üblich war. Es heißt daselbst (S. 56.):

האי דנתיב קמיה דרנבא אמר ינא ורמימו על כן שני פנהיכל בעל דס
הפר והכיח דס השעיר אמר ליה קדא כרננין וקדא בר' יהודה וגו'.

Der berühmte Talmudist Herr Aron Fulda in Frank-
furt a. M. theilte mir seine Vermuthung mit, daß der hassachi-
sche Theil des אהה כוננה von Jose ben Jose, vielleicht mit der
im Talmud angeführten Seder Awoda identisch sein könnte. Jeden-
falls aber ist die Einleitung zu אהה כוננה nicht aus der talmudi-
schen Zeit. Aus Orchoth Chaim gehört folgende Stelle hierher:

ואת"כ מתקיל הקון לומר סדר היום מן העבודה שהיה עושה כ"ג ביום"כ
וכן מנהג כל ישראל וכן היה מנהגן של רז"ל אחר החרבן כ"כ בעל העטור
ז"ל. (אורחות חיים הלכות מוסף יום"כ דף ק"ז.)

(22) Zu Seite 49.

Die Seder Awoda des Joseph ben Awitor befindet
sich im Nachsor von Montpellier (bei Herrn H. J. Michael
in Hamburg) und beginnt mit den Worten: אבואה ברשיין מהוללי

Die des Isaaq ben Giath befindet sich (ebenfalls im
Besitz desselben) im Nachsor von Tripolis, anfangend אכון להלות
אכון להלות. Die von Salomo dem Babylonier befindet sich im
romanischen Sidur, anfangend אדרת הלבושה, wornach Ehren-
säulen S. 23 No. 42 zu berichtigen ist. Die des R. Jochan-
nan befindet sich im italienischen Nachsor, mit den Worten
anfangend אוכר סלה לשם פה לאדם.

(23) Zu Seite 50.

Es mag hier gelegentlich bemerkt werden, daß die Anfangs-
buchstaben des Stückes ורכן נהדר, in dem gewöhnlichen portugie-
sischen Nachsor, die Worte אני יוסף בן יצחק geben, nur ein einziger
Buchstabe fehlt. Wer der Verfasser ist, ist nicht anzugeben. Joseph
ben Awitor dessen Vater ebenfalls Isaaq hieß, hat in seinem
Seder Awoda ein andres Stück dieses Inhalts.

(24) Zu Seite 50. Seder Tamid.

Von Mair ben Isaaq ist das im deutschen Ritual be-
findliche תפלה תקח תהנה תבחר. Von Rabenu Efraim gehört
ד' שומרי לביהך נאורה (Bibl. Hamb. No. 15); es ist aber nicht zu be-
stimmen, ob es dem R. Efraim aus Regensburg oder aus
Bonn gehört. Ebendf. befindet sich auch בחר לך עליין von Baruch
ben Samuel. Das Gedicht von David ben Kolonymus
beginnt דברך האמן למקדש שמם (in Cod. heb. Bibl. Hamb. No. 59.)
Von Nathanael aus Chinon befindet sich der Seder Tamid
bei De Rossi No. 963. Der Anfang ist nicht angegeben. Ge-
legentlich mag hier bemerkt werden, daß das סדר מערכת של ה' welches sich in der Uffenbachischen und der Oppenheimischen
Bibliothek befindet, bloß eine Sammlung von Bibelstellen, nach
Art des מעמדה ohne die geringste stylistische Zuthat ist. Es befindet

sich im Cod. Hamb. 182 a.). Wir haben es nachher auch in Karlsruhe bei Herrn Jacob Weil in einem handschriftlichen Nachsor gefunden, welches im Jahr 1308 geschrieben ist. —

(25) Zu Seite 55.

Die Stelle des Moses Abudienti kennen wir nur aus dem Citat des Jakob Babani (ר' יעקב באבאני), in seinem Buche ישרש יעקב (Nürnberg 1768 S. 22). Seine Worte lauten:

והמזורר ר' משה בן גרעון אבודיענטי ז"ל בסוף ספר הדקדוק אשר חנר
בלשון ספרד אמר שהבית האחרון של פזמון יגדל אלהים חי אינו מהמחבר ומי
שהוסיפו לא היה צקי במלאכת השירים כי עות המשקל ואלו תקנו באופן זה
„אלו י"ג עקרים הן הן יסוד דת אל" לא נודעה התוספת.

Diese letzte Strophe, wovon die Rede hier ist, befindet sich nur im span. Ritual und lautet:

אלה שלש עשרה הם עקרים. יסוד תורת משה ונבואתו.

Im deutschen Ritual fehlt sie.

(26) Ebendasselbst.

Folgende Stelle gehört hierher:

... והציא לראיה שמצא במנהגי האר"י ז"ל תלמיד הכותב ז"ל גם מורי
לא היה ספן צאס פזמון או פיוט מאותם שחברו האחרונים רק מן הראשונים
כמו תפלת ר' עקיבה ר' ישמעאל ור' אלעזר בן ערך ור' אליעזר הקליר.
שהוא העיד עליו שהיה לו איזה התייחסות עם ר' אלעזר בר שמעון ודוגמתם
לכי שנתקנו על דרך האמת אך לא אחרונים שלא ידעו דרך הקבלה ואינם יודעים
מה שאומרים וטועים צסדר דבורם צלי ידיעה כלל ועקר ולא היה אומרם כלל
וצפרט יגדל אלהים חי וודוי אשמנו באומר ובפעל וכל שאר וודויים דרצינו
נמים וארדוטיאל וכיוצא לא היה רוצה לאומרם כלל. — (הקדמה לספר כנף
רננים.) מר' יוסף יודיה קרמי וויכיציא 4° 1626.)

Das Alter des יגדל und des ארון יולם wissen wir nicht anzugeben. In verschiedenen Handschriften der Hamburger Bibliothek fehlen gerade die ersten Blätter. In einem Nachsor Manusc. auf der großherzoglichen Bibliothek in Karlsruhe, welches im Jahr 1336 geschrieben ist, findet sich das ארון יולם aber nicht das יגדל. Es scheint, daß zu den Zeiten des Jakob Levi (מה"י"ל) es auch Gedichte ähnlichen Inhalts in deutscher Sprache gegeben hat, wie aus folgender Stelle erhellt, woraus auch die Ansicht dieser Rabbinen über den innern Werth dieser Gedichte klar wird. Wir setzen die Worte hierher:

אמר (מהר"ל) חרות ומשקולות שבוטין בלשון אשכנז על היסוד ועל י"ג
עקרים הלואי שלא יעשו מפני שרוב עמי הארץ סבורים שזו תלוי כל המצוות
ומתיישבים מכמה מצוות עשה ולא תעשה צאותן חרות רמות רק עיקר אמונת
ישראל ולא אחד מתרי"ג מצוות ישראל מצווים עליהם וכו'. (מהר"ל. ליקוטים.)

(27) Zu Seite 56. יציאת מצרים.

Das Gedicht von Jehuda hallewi befindet sich in אילת השחר, anfangend עמרם בן עמרם. Es ist, wie das bekannte dieses Verfassers, allgemeinen Inhalts.

Das Gedicht von Mair ben Jsaak beginnt mit den Worten וקם על ימא und befindet sich ebenfalls in dessen Einleitung zu den 10 Geboten. (Cod. Hamb. 240.)

(28) Zu Seite 57. Afeda

Die im Texte übersezte Stelle aus dem Gebetbuch hat ihre Grundlage in folgender Stelle des Midrasch

ר' יוחנן אמר. אמר לפניו (אברהם אבינו) רבון עולמים בנעם אמרת לי קח את בנך את יחידך והיה לי מה להשיב אתמוול אמרת כי זינחק יקרא לך זרע ועכשיו קח את בנך ונו' קם ושלוס לא עשיתי כן אלא כבשתי רחמי לעשות רצונך יהי רצון מלפניך ד' אלתנו בנעם שיהיו זכיו של ינחק זאים לידי עבירה ומעשים רעים תהא זכר להם אותה העקידה ותתמלא עליהם רחמים — (בראשית רבה פרשה כ"ו.)

Wobei auch folgende Stelle zu betrachten ist

ורבנין אמרי. רואה אפרו של ינחק כאלו זכור על גבי המזבח (ויקרא רבה פרשה ל"ו).

Die Afeda von ben Gabirol beginnt mit den Worten או בהר מור דץ יונת אלם und befindet sich im deutschen Ritual; die von ben Giath הושתה בקדש הושתה im Machsor von Tripolis bei Herrn H. J. Michael in Hamburg, und die von Jehuda Samuel Abbas להפתח רצון לעשות im gewöhnlichen portugiesischen Machsor. Von Ungenannten gehören hieher יונת אלם מוח האור im Machsor von Montpellier; ferner אנה לאב המון כרוב גדלו ונא זכור נא יום העקידה im Machsor von Tripolis.

Von Mair ben Jsaak אברהם אבינו, in der Einleitung zu den 10 Geboten (Cod. Bib. Hamb. No. 240.) Von Kalonymus ben Jehuda בסבך נאחו. Von Baruch ben Samuel אנה נהרם. Von Jsaak אברהם אבינו. Von einem Ungenannten anfangend אברהם אבינו, welche Stücke sich sämmtlich in Cod. Bibl. Hamb. No. 15 befinden.

(29) Zu Seite 59. מחן חורה

Von Jehuda hallewi gehört das Gedicht hierher אמרוט טהורות האל, welches sich im deutschen Ritual befindet. Das Gedicht des Joseph Hasobi, anfangend אנה חסרי האל, befindet sich in אילת השחר. Das Gedicht von Serachaja beginnt יום יצאה כלת ערנים, und befindet sich im Machsor von

Montpelleir, bey Herrn H. J. Michael in Hamburg. Simon ben Zemach Duran zu Ende seiner Responfen (השובות רשב"ץ) erwähnt es mit dem Bemerkten, daß er dasselbe comentirt habe.

(30) Zu Seite 60. פטירת משה

Der Anfang des Gedichtes wovon Eben Esra einen Vers citirt, ist צעקה יוכבד בקול מר וקשה, סיני סיני איה משה. Dieses Gedicht befindet sich in einem portugisischen Gebetbuch Amsterdam 1612 12°, so wie auch im Machsor von Avignon.

Das Gedicht von Joseph Hasobi befindet sich im אילת השחר, mit den Worten beginnend או מראש מקדמי עולמים. In einem handschriftlichen Machsor, bei Herrn H. J. Michael in Hamburg, befindet sich, von einem Ungenannten, ein Gedicht anfangend או בקרוב עת אומן. Im italiänischen Machsor Ms. Cod. Bib. Hamb. 179 b beginnt ein ganzer Cyclus ähnlicher Gedichte mit den Worten. או מרחם אמי בחנת הומי.

(31) Zu Seite 61 § 22.

Das Gedicht des Moses ben Esra befindet sich im Machsor von Montpellier und beginnt mit den Worten: חי אני המים דעים.

(32) Ebendasselbst § 23.

Das כמור ואין כמור מי des Jehuda hallevi ist bekannt. Im romanischen Sidur befinden sich kleinere Gedichte dieser Art von Isak ben Giath, anfangend יום בהמן אף אל חרה; von Abraham ben Esra anfangend יום בשם בן יאיר קרא. Im spanischen Machsor, Manusc. bei Herrn H. J. Michael, befindet sich ein Gedicht von Moses ben Esra, anfangend שיר אהבה. Das Gedicht von Chananja Eljakim Nieti befindet sich in בימי אחשורוש ומרדכי הראש אילת השחר, anfangend משה Cohen aus Corfu bearbeitete diese biblische Geschichte in 414 Terzinen, welches auch in der Synagoge zu Corfu am Sabbath vor Purim (שבת זכור) recitirt wird. Das Gedicht selbst ist unter dem Titel שיר משה in Venedig 1612 gedruckt, welches Büchlein sehr selten aber ohne innern Werth ist.

(33) Zu Seite 62 § 24.

Das Gedicht des Chananja Eljakim Nieti befindet sich in אילת השחר und fängt an אל ארון על כל המעשים.

(34) Zu Seite 65.

ז"ט בלח קרב הבית בראשונה ובשניה (ר"ה דף י"ח).

Die Unebenbürtigkeit des zweiten Tempels mit dem ersten ist in folgender Stelle ausgesprochen.

ושדים אין לה. אלה תמטה דברים שהיה צית אחרון חסר מן הראשון
ואלו הן אש של מעלה, ושמן המשחה, ארון, רוח הקדש, ואורים ותומים (שיר
השירים רבה על זה הפסוק).

(35) Ebendasselbst.

Das Gedicht des Jehuda hallevi befindet sich im spanischen Ritual für den 9 ten Ab, anfangend יום אכפי הכברתי
Ein andres Gedicht, anfangend מה לך מקוננה befindet sich
Cod. Bib. Hamb. Nro. 205).

(36) Zu Seite 66 § 26.

Daß die 10 Märtyrer nicht zu einer Zeit lebten ist bereits von Bechai ben Ascher und von dem Verfasser des Suchasin bemerkt. Ersterer sagt:

ויש לך לדעת שלא היו בזמן אחד ולא נדונו כלן ביחד וגו' (צחיי פ' מקץ).

Bei Letzterem heißt es:

וזכור שלא תטעה במעשה דהרוגי מלכות ומקנות שכתובים במחזורים
שנראה מהם שהיה (ר' עקיבה) עם ר' גמליאל בזמן אחד ואינו כן כי רש"ג
שהוא הראשון נהרג ביום החורבן ור' עקיבה קרוב מס' שנים אחריו וה' האחרונים
בזמן שנתפס ביתר ע"ג שנים אחר החורבן הבית ר"ל ר' יהודה בן בבא ור'
חנינא בן תרדיון ור' סימאי ור' חזקיה ור' ישבב הסופר (יוחסין חלק א' דף
ל"א דפוס זלקוי).

Das Gedicht des Rabenu Menachem beginnt mit den Worten אל אלהים אצעקה במילולי (Cod. Bib. Hamb. Nro. 15).
Von Jehuda befindet sich das mit אזכרה אלה anfangende Gedicht im spanischen Ritual. Joseph Hasobi's Stück beginnt mit den Worten מקדם ורשפי יגון בכסלי אבעיר und findet sich in einem handschriftlichem Nachsor bey Herrn H. J. Michael. Von Mathatia ben Joseph haparnes beginnt das Gedicht מנעי יחירה רוע פעלך und findet sich im romanischen Sidur. Von Ungenannten finden sich folgende in Cod. Hamb. No. 15 — אודך כי אנפת בי — אודה עלי פשעי — אביע כחם עוני —
אשהה במר נפשי — אזכרה אלהים — ואהמיה —

(37) Zu Seite 68.

Von den zwei Bearbeitungen beginnt das eine mit ברא עמי תייליל ביגוניה und befindet sich im portugiesischen Ritual. Das andere יונחא בכן תרים Cod. Hamb. 205., in chaldäischer Sprache.

Eine schöne deutsche poetische Bearbeitung dieses Stoffes hat Herr Ludwig Liber (Lesser) in Berlin geliefert in der Z. d. J. 1838 Seite 47.

(38) Zu Seite 70.

Der Ausdruck „himmlisches Jerusalem“ gieng auch zu den muhamedanischen Mystikern über. Diese bezeichneten das ewige Leben mit diesem Ausdrucke. (Tholhuf S. 83). a. a. D.

(39) Zu Seite 71.

Jehuda hallewi's Gedicht *ציון הלא השאלי* ist allbekannt. In der deutschen Synagoge recitirt dieses Gedicht der Bornehmste

ובסיומם הקנות התחיל המופלא וכן עשה מהר"י סג"ל ואומר ציון הלא
תשאלי (מהר"ל הלכות ט' באב)

Gleichen Inhalts sind einige andere von ihm; z. B. *יונה* וישן בכנפי הנרוד und *מה חהגי* welche sich im portugiesischem Rituel für Simchath Torah befinden. Es gehört auch das Gedicht in dessen Divan hieher, anfangend *פגרים היוכלו* (Bethulath bath Jehuda Seite 67). Eine schöne deutsche Uebersetzung dieses Gedichts von Dr. Kirschbaum befindet sich im Literaturblatt des Orients 1841 S. 638.

Elasar ben Jehuda aus Worms ist Verfasser des Gedichts *עלוביק לשלום השאלי* und Jehuda ben Senior's Gedicht beginnt *ירידק לשלום השאלי*. Beide in Cod. hebräische Bibliothek Hamburg No. 130. Joseph Gefatilia's Gedicht beginnt *עיר נעובה איך היית עיר נעובה* und befindet sich ebendasselbst No. 205. Menachen Tamar's Gedicht beginnt *הרעי לבורא אביליק* und befindet sich in romanischen Sidur. Das Gedicht des Abraham Salome (*ר' אברהם סלמה*) anfangend *יקרה חמדה* ist in vielen portug. Gebetbüchern abgedruckt. Der Verfasser des Buches *Charedim* (ספר הרדים) schreibt dies Gedicht fälschlich dem Jehuda Hallewi zu.

(40) Zu Seite 76.

Verschiedene Stellen des Saadiah gehören hierher.

ואחר הפירושים האלה אדבר על מה שהגיעני כי יש אנשים שנקראים יהודים מושגים כי אלה המועדים ואלה הנחמות היו כלם בבית שני ולא נשאר מהם דבר והוא שמו שרשים מופקדים וזכו עליהם דברים וגו' (אמונות ודעות דף ל"ט ע"ג) ואלה הענינים כלם מורים ראיה גמורה על שהנחמות האלה לא היו עדיין (שם דף מ' ע"א).

Abarbnel hat in sehr harten Worten Joseph Albo über seine Auslegungen der Messiasstellen getadelt. Wir setzen seine Worte hierher.

. צפרק חלק אין להם משיח לישראל וגו' והנה בעל ספר העקרים צפ' הראשון עשה מזה הר גבוה ותלול להוכיח ממנו שאין ביאת משיח עיקר מעיקרי דת משה כדברי הרב המיימוני וגו' וכן פירש כבואות אחרות מהעתידות על גלות שני וגם שלא יר במראות דניאל וגלה בהם פנים שלא כהלכה ועם היות

זוכר זה בשם אחרים כמחנא רוח אין ספק שהיתה דעתו מסכמת בזה לדעתם שכל הפוסל במומו פוסל וגו' מידי תבקשנו במאמר אחר שאעשה אחר חתימת זה המאמר אקראנו משמיע ישועה ושם יתבאר ביאור כגלה לעפרא בפומיה של זה המספר כי יש להם הכרח גדול וגו' ושם אשיב על חלומותיו ועל דבריו (ישועות משיחו 77 ט"ו ע"ב).

Bedenkt man die Zeit in welcher Abarbuel sein Buch schrieb, nämlich 6 Jahre nach der Vertreibung der Juden aus Spanien, so sind die harten Worte zu entschuldigen.

(41) Zu Seite 79. §. 31

ומה שמורדין בכל גבול ישראל מאליה הכזיא במוצאי שנת לפי שהוא המבשר לפני מלך המשיח וגו' (מכהיג הלכות שנת סימן ע"א).

Von Jehuda ha Lewi gehört hieher ein Gedicht, anfangend בשרנו יהיש חביא אה אליה, in einem Leipziger Cod. Aus dem gewöhnlichen Gebetbuch, so wie auch aus סינגילי, gehört hieher das Gedicht, anfangend בשרנו יהיש חביא אה אליה (Benedig 1602 12°), welches Gedicht ebenso wie die ganze Sammlung keinen Werth hat. Von ungenannten Autoren gehören die Gedichte משיח וגם איה ומתי מתי השלה יה hieher. Beide befinden sich im portugiesischen Machsor für Simchath Torah. Im Machsor von Cochin befindet sich ein Gedicht dieses Inhalts, anfangend אלי אליה הנביא הבא נא, von einem gewissen Abraham, welches aber nicht ben Esra ist.

(42) Zu Seite 81.

ואמר ר' עקיבה שאין כל העולם כלי כדאי כיום שנתנה בו שיר השירים שכל התורה קדש ושה"ש קדש קדשים (שיר השירים רבה).

Gegen den profanen Gebrauch des Hohenliedes hat sich der Talmud sehr nachdrücklich ausgesprochen.

Es heißt davon הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר וגו' (סנהדרין ק"א ע"א).

(43) Zu Seite 82.

Die allegorischen Liebesgedichte von ben Gabirol sind in verschiedene Stellen zerstreut, z. B. שאלי יפפיה — שוכב עלי, שחר עליה עלי דודי, ממות זהב — שחר עליה עלי דודי. In Cod. Hamb. Nro. 37 befindet sich שלמית חולה אהבה. Im gewöhnlichen portugiesischen Machsor שוכנת בשדה — שובי — שער אשר נסגר.

(44) Ebendasselbst

וכתב א"א ז"ל כי כל עגב הנמנא בלשון הזה הוא בענין חשק הזנות ועל כן טעו הפייטנים שטמו המלה הזאת בענין חשק האל יתברך (רד"ק יחזקאל כ"ג ג').

(45)

Zu Seite 88.

... וכן חכמי ישראל פעמים היו מדברים בדרך הזה והיו קוראים אליה גם למדת ההתבודדות העליון להיות המדע המגיע אליהם בהדבק רוחם ושכלם בדברים האלוקיים אנושי מכל אחד וכדל ורוחני מכל אחד והיו מפני זה מכנים אותו בשם אליהו להדמות אליו ענינו ועושין הספור כאלו אליה הכניא עומד לפניו ומשיב דברים נכוחים וגו' (ישועות משיחו דף י"ג ע"א).

(46)

Zu Seite 90.

.. כי כבר הגיע הדבר הזה בכת מהכתות עד אשר בראו מלכס הדבקות אחרי הקרוב. ואמר קצתם ממי ששגב בעצמו שקרוב אליו ישתבח מה נכבד מקומי ואמר אחד אני האמרה ואמרו אחרים בהדבקם בשכינה והאמינו אחרים דבקות התאחדות האלהות באישות אשר אמרו פלוני הוא שכי האל. יתעלה האל ממאמר המורדים והפושעים עליו גדול. (מאזני משפט דף ל"ה).

Das Das ben Gabirol (S. 91 letzte Zeile) halten wir dem hier erwähnten באישות entgegengesetzt, welches nach der Lehre der Sufi's die persönliche Identificirung mit Gott ausdrücken soll.

(47)

Zu Seite 95.

Die Tohacha des Bechai ben Joseph ist in dessen Chomoth Hallewamoth abgedruckt. Von Jehuda Hallewi gehört das ברכי אצולה hieher, wovon Herr Dr. Sachs eine schöne deutsche Uebersetzung geliefert hat, (Literaturblatt des Orients 1840 S. 344) ferner יקרה מיקר יוצרך לקוהה.

Es gehören auch hierher die zwei Gedichte, welche in Moses ben Esra (S. 106, 107) mitgetheilt sind. Ferner ל שובי von Abraham (schwerlich ben Esra), in einem Mspt. bei Herrn H. J. Michael. Von einem Ungenannten in אילת u. a. m. נפשי רעייתי אם אני חדל אישים ונבוה.

(48)

Zu Seite 98.

Folgende Gedichte gehören hierher. Von Salomo ben Gabirol, מה אדם הלא בשר ודם — שכחי יגונך נפש, auch ein Theil des Cheter Malchuth. von Moses ben Esra, החרשים שמעו מפי נוראות, und viele andere Gedichte, welche in unserm Buche gleichen Namens sich befinden; von Jehuda Hallewi, יצו האל לדל שואל (im gewöhnlichen portugisischen Nachsor) und ימן מתי תקיץ מחשק נשפך (im Nachsor von Tripolis). Von Jsaak ben Giath — מה יתרון לאדם — אהפש ימותי למצוא נהו, im Nachsor von Tripolis. Von Abraham ben Esra אין מלה בלשוני (im gewöhnlichen portugisischen Nachsor) im Nachsor von Tripolis. Ferner יאך חמו מאוי — אריב עם רעינינו (im Nachsor von Montpellier). Von Jsaak ben Jehuda ben Nathanael, יהירה החטאה, im Nachsor von Tripolis. Von Jsaak

ben Meschulam יצרי ודרן לבי, im romanischen Sidur. Von Joseph, יראתי מאימה משפט מלך, im Machsor von Tripolis. Von Mordechai ben Isaaq, אני הגבר בזכרי דדוני, im romanischen Sidur. Sabathei בחייך רמה אנוש רמה ebds. Von Clanthan Sakhohen, אם יאמר לי קוני — אל יסיתך נפשי ebds. Von Moses ben Chia, את פני מבין צפוני ebds. Von Moses Hamon אנוש בינה משפט הארץ ebds. Von Israel Begara, außer verschiedenen einzelnen Gedichten, in dessen Semiroth Israel, gehört vorzüglich sein משחק בתבל hieher, welches sich ebenfalls zu Ende der erstgenannten Werkes findet.

Von Ungenannten אשרי איש — אוכיה כפי רוחי — את רוחי אוכיה — שם על לבו — מה נפש נוכחה — איך יתגאה בתבל — welche Gedichte sämmtlich im Machsor von Tripolis enthalten sind. welches sich im Machsor von Montpellier befindet. Ferner אדם אשר יסודו ונורתו דם ומרה, im spanischen Machsor (Ausgabe Amsterdam 1642 32°) abgedruckt ist.

Von deutschen Beitanim gehört hieher das dem R. Jehuda Chasid zugeschriebene מוהי יום אזכרה welches in dem Büchlein אור קדמון Venedig 16° sich findet.

(49)

Zu Seite 99.

Folgende Gedichte gehören hierher. Von Isaaq ben Serachia aus Girondi, יחידה עקיבך כרוך Cod. Bib. Hamb. No. 41 a, auch im Machsor von Avignon. Von Salomo ben Joseph, נפשי מה תהגי ebendaselbst. Von Moses ben Joseph אלי יצורי אלו, im Italienischen Machsor. Bib. Hamb. No. 179 b. Von Abas משמרת עלי יחידתי im romanischen Sidur (diese Idee ist hier nur angedeutet). Von Ungenannten — איום ונורא — ארעה ואפחדה im angeführten italienischen Machsor וחלתי וחלתי מאד חלתי וחלתי im Machsor von Tripolis.

Von caräischen Dichtern gehören hierher, zur Gattung der Anrede, von Jehuda Maruli רוע נפשי על רוע אויה לך נפשי על רוע, welches dem bekannten נפשי ברכי von R. Bechai ben Joseph nachgebildet ist. Von Sabathei ben Elia ברכי אילה שלוהה. Von Galeb ben Elia אצולה מהרי בשמים ברכי אצולה. beide sind Nachbildungen von Jehuda Hallewi's אצולה ברכי אצולה. Endlich von R. Aron קדוש אצולה ממקום קדוש.

(50)

Zu Seite 100 a.

Das Sündenbekenntniß am Tage vor dem Versöhnungstag (ערב יוה"כ) lautet

רצוני חטאתי והרע צעניך עשיתי ונדעת רע הייתי עומד ובדרך רחוקה הייתי מהלך וכסס שעשיתי איני עושה יהי רצון מלפניך שתכפר לי על פשעי וגו'.

נואלתי ואשר קטאתי כי אכבי קטאתי אשמתי בנדתי וגו' ועל כלם סלח לי מחל לי סרתני ממנוותיך וממשפטך הטובים וישר העויתי ולא שיה לי ואתה נדיק על כל הנא עלי וגו'.

(51) Zu Seite 102.

Das Gedicht des Baruch ben Samuel beginnt בטרם נולדו הרים ונכראו, ברואה הרפואה החשובה.

Von caräischen Dichtern gehören hierher die Gedichte von Aron ben Joseph איכה אשא ראש לפני ארים — אלה בוכרי אלה — אפלה נא ביד ד' אלהי, רוב מעללי — Bon Abraham ben Jehuda, חשועתי — לא בצדקתי עמדתי לערוך חין פילולי — Bon Elias Beschizi ר' מה אדם ותרעהו Beschizi — Bon Jehuda bar Schmarja יחילו אמנם אלוהינו חטאנו. Bon Joseph ben Schabatei בי דרכי — אחלי לבכי לשוב לנורא ואיום אמנם אלוהינו Bon Caleb בכסא אה עונינו.

(52) Zu Seite 105.

Den Namen Schir Hajichud führen verschiedene Gedichte. Im Vatican (No. 320) befindet sich ein שיר ה'יהוד אעירה שחר על דברך von R. Samuel Hanagid, anfangend אקיצה משנתי לספר גבורותיך, welches Herr Dr. L. Löwe in London bei seinem Aufenthalte in Rom die Güte hatte für uns zu copiren. Wir fanden nachher dieses Gedicht mit einigen veränderten Lesarten im Nachsor von Tripolis (שפתי רננה), in einer Sammlung Gedichte von Isaaß ben Giath und endlich in einem Asmורה הבקר (Amsterdam 1741 8°). Dieses Gedicht ist allgemeinen Inhalts und hat keinen sprachlichen Werth. Es mag hier gelegentlich bemerkt werden, daß das unter dem Namen שיר הבני משה bekannte Gedicht ganz werthlos ist. Es ist abgedruckt in einem deutschen Gebetbuch (Venedig 1645), und beginnt mit den Worten:

ברוך כבוד מלכותו של מלך מלכי המלכים הק"ה המושג ומעוט ומוכתר זכתי כתרים זכתי מלכותו כל עולמים וגו'.

Es ist in 7 Abtheilungen für die 7 Tage der Woche abgetheilt. Die Ueberschrift des Gebets ist

שיר היסוד אשר תקנו בני משה מעבר לנהר סמבטיון ומס הובא אל ארץ ספרד ע"י סוחר אחד.

Daß dieses Gebet von einem unbedeutenden Menschen zusammengestoppelt ist, ist klar.

Eben so werthlos ist ein Gebet, welches man dem in der Mischna oft vorkommenden R. Elieser ben Arach untergeschoben hat. Es beginnt

זשם האל המיוסד. גדול אתה וגדול שמך בגבורה. אלא זשם הנכבד והנורא המהודר והמפואר המקודש והמוזמן והמבורך הזומן הסוקר המאוסר המכולל המכנס הנשגב המעולה וגו'.

und befindet sich in den Büchlein Imre Noam (Amst. 1629).

Aus dem Vorwort des כנף רננים geht hervor daß R. Isaaß Euria Wohlgefallen fand an einem Gebet das R. Elieser ben Arach, es ist aber der Anfang daselbst nicht angegeben (Vergl. Note No. 26).

Das Gedicht des Joab ben Jechiel beginnt יה נמצא und befindet sich in סדר שומרים (Frankfurt a. D. 1714.)

Von der Hymne des Saadiah bemerken wir gelegentlich, daß die Stelle des Abraham ben David והרי תפלת ר' (Schibule Lefet § 8) auf das תחברך anspielen kann. Im portugiesischen Gebetbuch (Amsterdam 1661 bei Etias) findet sich unter der Unterschrift תפלת השחר, wovon אתה ה' לברך אחר מתנשא das Gebet לר' סעדיה גאון ו'ל' das תחברך ein Theil ist. Dies תחברך ist auch im erwähnten Imre Noam abgedruckt, mit der Ueberschrift תחברך — לר' סעדיה גאון.

(53) Zu Seite 111.

Bei Bartolozzi Th. 1 S. 192 ist aus einem Vaticanischen Codex ein Gedicht abgedruckt, welches voll von Engelnamen und in diesem Cod. dem Kalir zugeschrieben ist. Es beginnt mit den Worten ארוממך שם הנכבד והנורא. Dasselbe befindet sich auch auf der Hamburger Bibliothek (No. 13.), jedoch ohne Angabe des Verfassers.

Von Salomo ben Gabirol gehören hieher die Gedichte שנאנים שאננים, im gewöhnlichen portugiesischen Machsor für den Versöhnungstag, worin auch Engelnamen erwähnt sind; ferner לך שרי, in einer Handschrift, im Besitz des Herrn B. Niederhofheim in Frankfurt a. M. Ideen des Buches Jezira sind vorgetragen in dessen Gedicht, anfangend, ר' שם איום ונורא, im romanischen Sidur für die 10 Bußtage. Isaaß ben Giath hat Aehnliches in einem Gedichte vorgetragen, welches sich im Machsor von Tripolis für den Versöhnungstag befindet und mit den Worten beginnt או כסאך טרם הרומך חכנת. Von Abraham ben Esra gehört ein Gedicht gleichen Inhalts im Machsor von Montpellier hieher, anfangend אחר לברו באין. Diese 3 Gedichte, obwohl sie nicht den Titel Dfan führen, gehören dem Inhalte nach hieher und sind für die Geschichte der Geheimlehre von Bedeutung. Von Moseß ben Esra gehört hieher der Dfan מלאכים מכורכים, im romanischen Sidur u. a. m. Von Jehuda hallewi gehören hierher אלהים אל מי אמשילך und ein Theil des התפורה והתפורה im gewöhnlichen portugiesischen Machsor, יקר — יקר גרלו, beide im romanischen Sidur; ferner יקר גרלו, im erwähnten M's des Herrn יקר ארון הנפלאות — יקר ארון הנפלאות

(54)

Zu Seite 135.

ועוד רעה חולה ראיתי אצל רוב המחזרים מזכני עמינו שאינם כותבים בלשון נח כדרך כל האומות להיות כל איש מדבר בלשון עמו אשר שפתותיהם ברור מללו והמבין באותו לשון יבין לאשורו ויתרגמהו בלשון אחר עד שירון הקורא בו זקנים עם נערים אלא נחלקו לב' כתות קצתם יערבו לשון המקרא עם לשון הגמרא כל השומע תגלכה שני אזכיו והיו בעיניו לזרא וקצתם והם המתפארים במליצותם כל דבריהם דברי נביאים עלימו תטוף מלתם יעקמו הכתובים והמלה זרה כלם נקודים וברודים ולפידים בתוך הכדים א"א להעתיק בלשון אחר כמו שהם אפילו אם חשימם במגזרות הברזל בחריצים ובמגרה כאלו לא נכתבו הספרים ההם אלא ליהודים האומללים שה פזורה על כן לא היו למחזרי בני עמי בין הגויים חלק ונחלה וזכירה וגו' — (נובלת חכמה דף)

(55)

Ebendasselbst.

וידעת שאם אין להשתמש דרך חול מתמונת כתב המקודש כל שכן שאין לחלל יפעת הכתובים בדברי כבול ואהבת נשים וגו' ולכן די והותר להשתמש מהכתובים הנופלים כפי פשוטם בדבריך הנעימים וגו' עבר וארם ילכו נמדים ברחובות אמרותיך וגו' אמנם אם בין שורותיך יזהירו מאמרי דבתינו גם המה יהיו ענקים לגרררותיך — (ערוגת הבסס לר' שמואל ארקוולטי וויכיציא דף ז"ו.)

Hebräische Beilagen.

I. פיוטי.

שַׁחַר עֲלֵה אֱלֹהֵי הַיּוֹדֵי וְלֵךְ עִמִּי
כִּי צָמְאָה נַפְשִׁי לְרֹאוֹת בְּנֵי עַמִּי. —
לֵךְ אֶפְרוֹשׁ מִטּוֹת זָהָב בְּאוֹלָמִי
אֶעְרוֹךְ לֵךְ שְׁלַחַן אֶעְרוֹךְ לֵךְ לַחֲמִי. —
מִזְרֵק לֵךְ אֶמְלֵא מֵאֲשַׁכְּלוֹת בְּרַמִּי
וְשִׁיחָה בְּטוֹב לֵבָב יִיטֵב לֵךְ מִטְּעָמִי. —
הִנֵּה בִּךְ אֶשְׂמַח שְׂמַחַת נְגִיד עַמִּי
בֶּן עֲבָדֶיךָ יֵשִׁי רֹאשׁ בֵּית הַלְּחָמִי. —

(¹) השיר הזה וז' האחרים המה מר' שלמה בן גבירול ונמצאו בקובץ לייפניג כ"י. והראשון נדפס ג"כ במחזור סנגילי א"ד תקי"ג וגם במחזור אויכיון. אמר המוציא לאור. ראיתי להניב לפניך קורא נעים דברי בעל שתי ידות הוא הגאון חהר"ם לונזאנו ז"ל (בספרו דף קמ"ג) וז"ל והנה מנאנו בשיר השירים דברי אהבה בין הקצ"ה וצין כנסת ישראל כדברי חתן וכלה אבל לא צעזעל זה הותרה הרצועה ונתנה תורה לכל אחד ואחד בידו להכניס בין הקצ"ה וכנסת ישראל כל הדברים שהנואף והנואפת אומרים זה לזה. הנה צמאים עדי כי כשהביאני ההכרח בשירי הנדפס לעיל בדף ע"ז המתחיל מרומם על כל ברכה וגו' ואמרי והוא אדום ונח הכני לבי לפי ששינתי מלשון הפסוק שאומר נח ואדום שר"ל רובו נח ונתחבר לו מעט אדום פי' רובו חסד ומיעוטו דין וזה אמת אבל אדום ונח משמע להפך רוב אדום דין ונטפל לו מעט נח דהיינו חסד ואחר הסכמתי בדעתי לתקן ולומר והוא אדום עם נח כי בזה אדום נטפל לנח. ראה עד היכן הגיע עניני להזהר בדברי. ואולם ראיתי לבעל זמירות ישראל שאינו חוש כלל ונתפס בענין זה יותר מדי להתיר לעצמו לומר לש"י מנד כנסת ישראל או לכנסת ישראל מנד הש"י כל מה שהנואפים אומרים זה לזה וגו' (במקום אחר אם אדבר משירי ר' ישראל כגרא אעריך לעיני הקורא שירים רבים מספרו זמירות ישראל ואניג גם ההשגות ממהר"ם לונזאנו עליהם למען ירא הקורא וישפוט לפי ראות עיני שכלו) והנה צמם הגדולים חלק ב' אות ז' סימן י' נמצא וז"ל וכתבו משם רבינו האר"י כי שירותיו (של ר"י כגארא) חשובות צמאים עכ"ל. פקח עיניך ג"כ על דברי בעל ספר החרדים

II. פיוט.

שְׁאֵלִי יִפְסִיחַ מֶה תִּשְׁאַלֵנִי מִנִּי
 כִּי קוֹל הַמּוֹנֵחַךְ נִשְׁמַע בְּאַזְנוֹי —
 לְבִיא פְּגִשְׁנִי בְּאֵ אַחֲרָיו נָמַר
 וְאַבְרָחָה מֵהֶם וְאַעֲזוּב בְּנֵי —
 מִדֵּי עֲבוֹר אֱלֹה הִנֵּה דְמוּת פְּרָא'¹
 קָם בְּהַצּוֹת לַיִל יֹשֵׁב עָלַי בְּנֵי —
 הָאֵל קָרָא אֵלַי בְּקִרְוֹא עָלַי אָמִי
 רוֹצֵי וְשׁוֹבֵי אֵל עֲפָרָה וְהַחֲכֵנִי:

III. פיוט.

שׁוֹכֵב עָלַי מִטּוֹת זָהָב בְּאַרְמוֹנֵי
 מַחֵי יִצְוְעֵי יְהִי תְּכִינ לְאַדְמוֹנֵי —
 לְמָה צָבִי נִחְמַד הִישָׁן וְהִשְׁחַר
 עָלָה בְּנֶם עַל רֹאשׁ הָרִי וְקִנְמוֹנֵי —

וז"ל דרך החושק לשורר וכיוון שאהבת יוצרנו כפלאה מאהבת נשים האוהב אוהו
 בלב שלם משורר לפניו יתברך כאשר שרו משה ובני ישראל ומרים וגו' ובתוקף
 החשק האכל יתברך הראשונים גם האחרונים שרו לפניו ר' יהודה הלוי ור'
 יהודה הססיד ור"צ"ע וחציריהם ז"ל וגו'.

והא לך ג"כ דברי בעל. עומר השכחה (דף קל"א) אשר יהיו לך לעינים
 בקריאת השירים האלה אשר אתן פעת לפניך. וז"ל.

אמר אברהם. ראיתי הפיוט הנחמד שחבר המשורר הגדול מה"ו מכדיל
 אבי זמרה המתחיל "מה תעשי ותלבשי" ובקשו ממני ידידי וחברי ליסד ג"כ
 כמה במסקלה ומנעתי פן יחסדני שומע לאמור זה נער בחור עדיין לא נשא
 אשה ויחד בעינים כמו אלה בעינים הגופיים הנקרא אל הזלי גם נקרא
 אל דאתי ולא יעשה כן בישראל המשורר המופיא מרגליות נפיו ציחודו יתברך
 או שיר ושבת לתורה התמימה או שיר לכשמה וכדומה ואח"כ יוציא מפיו דברים
 גופיים שירע גנותו על הנשים ומפגל מחשבתו הקדושה כמנאתי חוטא ויוקו
 רבים על ידי צחיי ובמותי כי כל החושד בכשרים וגו' ע"כ כמנעתי. אח"כ ראיתי
 כי הרב הגדול ר' סעדיה בן דאכאן בעל הערוך כי נראה מתוכו שלא
 הניח מקרא ומשנה תלמוד רבה ותנחומא שלא למד גם עשה שרשים על כל
 הכ"ד ואעפ"י כן מנאתי בשרי כמה וכמה דברים הדומים לגופיים וגם הרב
 ר' אברהם רב כמוהו שלם משלימי ישראל ואעפ"י כן מנאנו ראינו ז"ל בשיריו
 מהדברים הגופיים והתנכל בתחלה על עצמו קודם עשותו כי כן אמר גם
 לא יזיק לנפשות הקדושות וגו' וסלילה ליחס הקדושים הללו שום חשד כנראה
 מפשוטי דבריהם כי כל החושד בהם ראוי לקברו צחיי ושיר השירים קדש קדשים
 וגו' עכ"ל. עיין במחברתי דף פ"ב.

¹ המשורר ירמוז על ד' מלכיות בדכיאל.

כַּעַל פְּרָאִים סוֹרָה וְנִטָּה לַיַּעֲלֵת חֵן
הִנְנִי לְכַמוֹךָ גַּם אֶתָּה לְכַמוֹנִי
הִבָּא בְּאַרְמוֹנִי יִמְצָא בְּמִטְמוֹנִי
עֲסִים וְרַמּוֹנֵי מוֹרִי(1) וְקַנְמוֹנִי

IV. אהבה לפסח(2)

הַיְדַעְתֶּם יְדִידֵי
הַצְבִּי בְּרַח מְמַלּוֹנִי!
מַחִי יָשׁוּב מְעוֹנִי? —

יְגִיד לְכֶם בְּרוֹבִי(3), אַחֲרֵי נִשָּׂא לְבָבִי, אֵיךְ אִשָּׂא מְעַצְבִּי,
לֹא יָדַע בְּעַת שֶׁהֵעֵלָה עִמּוֹ כֹּל שִׁשּׁוֹנִי
עַל מִי נָטַשׁ יְבוֹנִי. —

צַר לִי עַל גְּדוּדוֹ. סוּר מֵעָלַי כְּבוֹדוֹ. אֹזֵר יִסְפְּעֵתוֹ וְהוֹדוֹ
אִי(4) לְיָמִים שֶׁפָּתְיוֹ יִטְסוּ נֹפֶת עַל לְשׁוֹנִי
וְעַנְקָיו עַל גְּרוֹנִי. —

חֲנוּתִי אֵיךְ שִׁכְחָם. שֶׁעֲשׂוּעֵי אֵיךְ זָנְחָם. וַיְדִירוּת בֵּין בְּנֵי חָם.
הִרְאָה לִי בְּאֲמוֹן(5) עַת אֲשֶׁר מוֹסְפְתִיו שָׁח בְּמוֹנִי
וַיּוֹצֵא אֶת הַמוֹנִי:

קָרַע יָם סוּף לְפָנָי, הִרְאָה אֹזְרוֹ לְעֵינָי, דִּבֶּר דוֹדָיו בְּאֲזָנָי
וְלַחֲדָר אוֹתְבִי סָר אֵלַי חֵין קוֹל פְּעַמּוֹנִי
וַלְרִיחַ קַנְמוֹנִי.

עֲבָרֵי חֲקִים וְעֵדוּת. הֶעֱבִיר מִמֶּנִּי יְדִידוֹת. נִכְבְּדוֹת וְחַמּוּדוֹת,
הָשִׁב לִי שִׁשּׁוֹן יִשְׁעָךְ וְאִם עֵבֵר רֹאשׁ זְדוֹנִי
נָא הֶעֱבֵר אֶת עוֹנִי.

(1) כמו אריתי מורי (סיר השירים ה' א').

(2) כמלא במחזור כ"י ראיתי אלל הנגיד החכם ר' חיים מיכעל כ"י
צעיר האמבורג. ומחברו רי"ץ בן גיאוח.

(3) נקהלתכם. ואולי נ"ל במסיני כלומר יגיד לכם המגיד והוא המשורר
אשר ידבר מעצמו בלשון נסתר.

(4) כמו איה. ופירושו איה הימים אשר שפתיו וגו'.

(5) במנרים אשר בה הוא אמון עיר מלכותה (ירמיה מ"ו כ"ח).

רבות מיום נדודך, נשאתי על כבודך, ובכל זאת אעבדך
עד עולם, לצאת מעמך אין רצוני
אהבתי את אדוני.⁽¹⁾

V. פזמון לשבועות⁽²⁾.

יוצאת אל החרבה מים סוף ומיד מענים,
היית כתומר נצבה יפת אשכלות וסנסנים,⁽³⁾
ולמה תהי נעצבה יעלת חן במקום חנים?
מה דודך חולת אהבה היושבת בגנים?

דודך דגול מרבבה

הרועה בשושנים! —

אני יושבת אהלים אֲשֶׁר נטיו כנחלים.
בגנות נטועים ואהלים⁽⁴⁾ יפו פעמי בנעלים.
גדידי בעד הרחלים ברבבות קדש נדגלים,
דגלים ומינים ושמאלים חופפו עלי כצללים,

הנה קול דודי זה בא

בהמון חיות ואופנים.

ומה לבנות עמדי כי שאלתי מה דודי
זרות נשאו את רידי ובביתם מה לרידי.
חמדו לקחת כבודי להעמיד להם חוץ סודי⁽⁵⁾
טעו כי נשאו עדי וחותרם דודי על ידי.

⁽¹⁾ ובסגנון הזה יאמר ה' שלמה בן גבירול ז"ל. באחד משיריו הכמאל
כ"י לייפציג הנזכר לעיל.

יש נגזרו לצאת עבד פדות רועה
ושני עבודתי אין סוף ואין קצה
(ב' מרוזים יחסרו)

האין פדות עמי הנני לקחני
אהיה לך עבד עולם ולא אצא.

⁽²⁾ השיר הזה מר' יהודה הלוי ושמו בתוכו בנית הראשון. והשאר על
דרך א"ב ומסר האות האחרון. השיר הזה מיוסד על פסוקי שיר השירים כאשר
יראה הקורא בעינו. וכמאל באור ספרי האמבורג במחזור ספרדי כ"י. 205. ס.

⁽³⁾ פמו אומזה בסנסניו (שיר השירים ז' ע').

⁽⁴⁾ מלשון כאהלים כטע ד' (במדבר כ"ד).

⁽⁵⁾ המשכיל יבין ענין הבית הזה ועל מה אדכיו הטבעו. גזירות תתכ"ו
עמדו לכגד עיני המשורר.

ימינו אָחֹר לֹא שָׁבָה
וּדְבָרָיו לֹא מִשְׁתַּנִּים.

אֲחֵרֵי נְאוֹם ¹ פָּנִים בְּפָנִים,	כָּתַב לִי לֹחֹת אֲבָנִים
וּמִיָּמִי מִצֹּר נִתְּנִים,	לְחַמֵּי מִשְׁמֵי מְעֹנִים
וְעַמּוּדִים נוֹסְעִים וְחֹנִים,	מְעֹנֵי הַדָּךְ שֶׁבָּעָה עֲנָנִים
בִּינֹת קִלְעִים וְאֲדָנִים,	גֵּרוֹת פָּנָיו לִי שֹׁנִים
הִרְאוּ כֹזֵאת בְּזִמְנִים.	שִׁיחוּ שְׂאֵלוֹ קִדְמוֹנִים

.....².....

בָּנִים סוּד אֵל מִמֶּתוֹקִים ³ ,	עוֹדֵם בְּתַמָּם מִחֹזִיקִים
וּמִשְׁפָּטִים הַצְּדִיקִים.	פְּקוּדִים פְּקוּדִים ⁴ וְחֻקִּים
עַל שׁוֹשְׁנַת הָעֵמְקִים,	צוּרֵי סִכְתֵּף תְּקִים
הַשׁוֹכֶבֶת מֵעֵמְקִים.	קָרָא יוֹנָת אֶלֶם רְחוּקִים ⁵
וּשְׁתִּי מֵעֲדָנֵי הַשָּׁמַיִם	רְדִי מִדְּבַשׁ מִמֶּתִקִּים

דוֹדְךָ דָּגוּל מִרְבֵּבָה
הַרוּעָה בְּשׁוֹשְׁנִים

VI. אהבה לפרשת זכור⁶.

לְפָלִיטָה בֶּן בְּכוֹר. אֲהַבֶּת כָּל־לֵה⁷ זְכוֹר:

אָבִי הַתְּשׁוּשׁ בְּנֵי. אִיתָן⁸ וְלֹא תַעֲנֶה. בְּנֶךְ וְהוּא נֶעְנֶה⁹. שׁוֹר כִּי זֶה הַבְּכוֹר:
 בְּכוֹרִי! וְאִם אֲבִי אֲנִי. אִיזֶה כְבוֹד מְעַנִּי. בָּאתִי לְמַעַנְךָ אֲנִי. וְהִכַּתִּי כָּל בְּכוֹר:
 רְחוּמֶיךָ אֲנִי. דָּחַךְ וְאִם שָׁכַחוּ. כַּפְלִים לְקַחוּ. כִּי זֶה מִשְׁפַּט הַבְּכוֹר:
 כִּמְעֵין יִשׁוּעָה שָׂאֵב וְלִקְץ פְּדוּתֵי תֹאֵב. וְתִשְׁיַמְנִי לְאֵב. וְאֲנִי אֲשׁוּמְךָ בְּכוֹר.

¹ אחרי אשר דבר עמי פנים אל פנים מלשון וינאמו כאום (ירמיה כ"ג ל"א).
² כנראה יחסרו פה ב' תרזים.
³ כנו כמתיק סוד (תהלים כ"ה ט"ו).
⁴ מלשון פקודי ד' ישרים (תהלים י"ט) פירוט מצוות.
⁵ כנוי לכנסת ישראל.
⁶ כמנא צסדור רומני. והשיר הזה הוא וויכוח צין כנסת ישראל וצין
 אניה בשמים הטור הא' והג' דברי כנסת ישראל והטור הב' והד' דברי הקב"ה.
 ונחות לשון השיר הזה יעיד כי מחברו הראצ"ע ז"ל.
⁷ כמו אהבת כללותיך (ירמיה ב' ב').
⁸ בני אברהם יצחק ויעקב שנקראו איתני העולם.
⁹ מלשון כגש והוא כענה (ישעיה כ"ג ג').

VII. רשות לשבועות⁽¹⁾.

ישן ולבו ער • בוער ומצטער • קומה והנער • ולכה באור פני
 קומה צלח ורכב • דרך בק כוכב • ואשר בבור שכב • יעל לראש סיני
 אל העלוז נפשם • חאומרים השם • ציון והנה שם • לבי ושם עיני
 אגל ואסתר • אקצוף ואעתר • מי יחמול יותר • מני עלי בני •

VIII. מאורה להוצאת ס"ת⁽²⁾.

הסתיו ארח ⁽³⁾ ,	ארח מעצבי
עץ פרי פרח,	פרח גיל לבבי
נחני ריח,	יחדיו הנרדים,
צץ וצמח,	פרדם המגדים,
שש ושמה,	בהם לב יודים •
שוב צבי מרח ⁽⁴⁾	ברח מכרוכי,
בא שיהה רקח	ייני עם חלבי •
חלפו חוגות,	יום חלפו ערוגות ⁽⁵⁾
בהדם סוגות ⁽⁶⁾ ,	ברקמות ארוגות,
מבלי פוגות	נסו הדאגות •
מגדלות מרקח,	נוטפות מזר סביבי,
האגוז סרח ⁽⁷⁾ ,	דלוז ⁽⁸⁾ על מסובי •
ועצי חמדה,	נטו בין צללים,
משמאל קדה,	מימין אהלים ⁽⁹⁾ ,
כום בעין פטדה,	וכמעשה גלולים ⁽¹⁰⁾ •

(1) נמצא במקור כ"י בבית הנגיד המשכיל ר' חיים מיכעל נ"י בעיר האמצורג. והשיר הזה דברי הקצ"ה אל כנסת ישראל.
 (2) נמצא במקור כ"י בבית החכם הנגיד ר' חיים נ"י בעיר האמצורג. וגם בכ"י אחר בבית הנ"ל אשר אקראהו קונן מאראקא. ונכ"י הב' חסר המרוז האחרון. וכדפס ג"כ בספר אמרי נועם מר' יוסף שלום בן שלום גלייכו א"ד שפ"ט. ומרוז אחד יחסר שם.
 (3) הלך. כמו וארח לחברה (איוב ל"ד ס').
 (4) והוא כנוי להקצ"ה.
 (5) ביום אשר חלפו השדות לזוטם אשר היו להם בימי השלג.
 (6) כמו סוגה בשוטנים (שיר השירים ז' ג').
 (7) מלשון וסרח העודף (שמות ה"ו י"ב).
 (8) עכפיו. כמו לפנות דליותיו (יחזקאל י"ז ו') ולפירוט הרד"ק בשרשיו (שורה דלה) גם יזל חיס מדליו במדבר כ"ד) הוא מענין הזה.
 (9) כמו כאהלים נטע ד' (במדבר כ"ד ו').
 (10) כמו גלילי זהב (שיר השירים ה' י"ד)

מִסוּךְ מְרִבִּי,	יִין בְּעֵין אֶקְדָּה,
הַטָּמוֹן בְּחִבִּי.	רִישׁ וְאוֹן אֶשְׁבַּח,
רוּעָה בֵּין עֶפְרַיִם,	מָה לְדוֹד הָיָה
לְשִׁכּוֹן בֵּין הַיְעָרִים?	לְעֹזֹב קְרִיָּה,
תַּעֲטוּף לְךָ בְּשִׁירִים,	בָּאוּ לְחִיק רַעֲיָה,
לִי גַר מְעַרְבִי,	הַעֲלָה דוֹד צַח
יָגַה אוֹר שְׂבִיבִי.	בְּךָ פְּרוּב מִמֶּשֶׁךְ ²

IX. גאולה לשמיני עצרת³.

קָמְשׁוֹן יִמַּל וְקָמַל	נִרְדַּד וְכִרְכּוֹס צָץ בְּגִנִּי
הַהָדָם הַנֶּץ וְגָמַל.	וְעֵלִי יִבְלִי נְחָלִים
וְשִׁשׁוּ מִהַדָּר זִיו מַחְלְצוֹתָם,	חֲלָפוֹת אֶלְמָנוּתָם ⁴ כָּל עֲצֵי עֵדֶן
וְסִים עַל מִשְׁמְרוֹתָם.	עֲלוּ דוֹדִים וְעֲלוּ תוֹר
שֵׁם יִתְנוּ עוֹ לְקוֹנִי,	פָּעְרוּ פִּיהֶם וּפְצוּ
עַל עַרְבִים בֵּין צִלְלִים,	זֶה בְּמִצְהַל וְזֶה בְּצִלְצוֹל
מִעֲטָה ⁵ הוֹד סוֹת מְאָדָם,	צִפְצְפוּ שִׁיר וּמַהֲלָל
שֵׁשׁ וּבַד לָבָן אֲדָמָדָם,	וְעֲרוּגוֹת הַוִּירָדִים
יַעֲלוּ בּוֹ עַר וְנִרְדָּם.	עַל צְעִיף רִמּוֹן רִדִּידִים
הַבְּשָׂמִים יִזְלוּ טַל,	יִגִּילוּן בּוֹ אִזּוּ יִדִּידִים
טַל יִשְׁבַּח רִשׁ וְעָמַל.	בְּעֲלוֹת רוּחַ צְפוֹנִי
בָּא מְאוֹר שְׂמִשׁוֹ וְוָרָח,	טַל לְהַרְגִיעַ עַמְלִים
צָץ שְׁתִּיל רַעֲנָן כְּאוֹרָח,	מִפְּאֵת מוֹרָח לְעֵינֵי
צָץ לִישׁוֹ צִיץ וּפְרָח.	מִעֲצֵי עֵדֶן בְּגִנִּי
וְעֵינֵי עַל מְעוֹנוֹ חָם וְחָמַל,	אֶשְׁמָעָה קוֹרָא בְּאֹזְנִי
אֵל אֶסִּיר הַקּוֹה נְגָאֵל:	אוֹתִבִּי רָאָה וְעֵינֵי ⁶
	בָּא דְרוֹר וְזִמְן גְּאוּלִּים

(¹) מזוג צמים כמו כרביצים עלי עשנ (דברים ל"ב ז').
 (²) (יחזקאל כ"ט י"ד).
 (³) צבית ובכ"י הנ"ל כשיר הקודם לו.
 (⁴) צקובץ מראקא סלכו סות.
 (⁵) צקובץ מאראקא תעטה סות סן.
 (⁶) צקובץ מאראקא הגירסא הנכונה בעניי.

X. הברלה לפסחי

כָּל עֵץ יַעַר צוֹמֵחַ. מִתְעַרָּה יִבֵּשׁ חֲצִיר. וְגַפְנִים נִתְּנוּ רֵיחַ.
 מֵה יוֹעִילוּ עֵת וּזְמַנִּים. עַל לֵב רָע אֹר שָׁר שׁוֹרִים
 אֵיךְ יִשִּׁישׁ וְיֹשֵׁב אֲשַׁמְנִים. מִמֶּשֶׂא מֶלֶךְ שָׂרִים.
 שָׁמֶשׁ שׁוֹאֵף זֹרֵחַ. כָּלָה קִיץ עֵת בְּצִיר. וְצָרוּ אֵין לִי שׁוֹלַח.
 תְּעִיר אֵלַי לִבְבִּי נֶעְלָם. תִּשְׁקוּט לְבוֹת הַזְּמִינֹת.
 תִּשָּׁיב אֹתִי כִימֵי עוֹלָם. וְכִשְׁנִים קִדְמוֹנִיּוֹת.
 אֲשַׁכּוֹן כְּכַפִּיר בּוֹטַח. וּבְבֵיתִי יִשָּׁר הַשִּׁיר. בְּנִגְיֹנוֹתַי לְמִנְצִיחַ:

XI. תוכחה ליום הכפורים⁽²⁾.

שָׁכַחִי יְגוֹנֶךָ נֶפֶשׁ הַזְּמִינִי. לָמָּה תִּפְחָדִי מִמִּצְוֵי נְשִׂיָה.
 טוֹהַר גּוֹפֶךָ יִשְׁכּוֹן תַּחְתֵּיךָ. הַכֹּל נִשְׁבַּח בְּאֵלֹי לֹא הָיָה
 בְּשִׁשִּׁי הַזְּחִילִי. וּמִמּוֹת חִילִי. אֹרְלִי הוֹעִילִי. וְנִפְשֶׁךָ תִּצְוִלִי.
 בְּשׁוֹבֶךָ אֵל קוֹנֶךָ. יוֹם תִּצְפִּי פְּעֵלֶת קִנְיֶנְךָ.

לָמָּה וּלְמָה. נֶפֶשׁ נִרְדָּמָה. תִּלְבְּשִׁי שְׂמָמָה.
 עָלִי הַבֵּל אֲדָמָה. בְּצֵאת הַנִּשְׁמָה. גְּוִיָּה נֶאֱלָמָה.
 בְּשׁוֹב אֵל יִסְדָּרְךָ. לֹא תִשָּׂאֵי בִידְךָ. מְאוּמָה מְכַבֹּדְךָ
 יוֹם יַחִישׁ נִידְךָ. כְּצַפּוֹר אֵל קִנְךָ: יוֹם וְגו'.

כִּי לָךְ נְבוּכָה. בְּאֶרֶץ לֹא מְשׁוּכָה. אֲשֶׁר הִיא מְלוּכָה.
 תִּהְיֶיךָ מְבוּכָה. תִּדְמָה אֲרוּכָה⁽³⁾ וְהִיא קִשְׁת דְּרוּכָה.
 כָּל יִקְרָה אֲכֹזֵב. וְכָל טוֹבָה כָּזֵב. וְהִיא נִמְס וְזֵב.
 וּלְאַחֲרִים גְּעֹזֵב. וְמֵה יוֹעִיל הַזְּנֶיךָ: יוֹם וְגו'⁽⁴⁾.

(1) צנית ובמחזור הכ"ל.
 (2) כדפס צלילה מחזורי מנהג ספרד.
 (3) כמו מדוע לא עלתה ארוכה (ירמיה ס' כ"ב) לשון רפואה.
 (4) וקרוב לזה יאמר ר' משה בן עזרא ז"ל בשיריו הנקראים דיוואן
 חבל כאשת פתיות
 חסתיק אמרים ואכן
 סכל עצתה אחי בין
 חושה וחתן לצמיתות
 ספר כריתות בידהי —
 השיר הזה נשלח אלי מידידי החכם שד"ל כ"י עם שירים אחרים מהדיוואן
 אשר אפיננס בישראל בזמן אחר.

דַּחֲוִי גַּפְנוֹהַמּוֹת בּוֹצֵר. וּכְאֲשֶׁר יִלְךְ צַעְדֵי הוּא נוֹצֵר. שׁוֹבֵי נַפְשׁוֹ לְבַקֵּשׁ הַיּוֹצֵר
 הַיּוֹם קָצֵר. וְרַחֲוִק הַחֶצֶר.
 נֶפֶשׁ שׁוֹבְבָה. דִּי לָךְ בִּפְתַח חֲרִיבָה
 וְשִׁכְחִי מַעֲצָבָה. וְגִירֵי יוֹם דִּינֵךְ: יוֹם וְגוֹ.
 חֲרָדִי כִּיּוֹנָה. עֵנְיָה אֲבִיּוֹנָה. זְכָרִי בְּכָל יַעַת מְנוּחָה עֲלִיּוֹנָה,
 קָרְאִי מְעוֹנָה. בְּכָל רִגַע זְעוֹנָה.
 בְּכִי תָמִיד לְפָנָיו. וְהִתְחַנְנִי לְעֵינָיו. וְהִפְיִקִי רְצוֹנָיו.
 וְאִז מִלְּאֲבֵי מְעוֹנָיו. יְבִיאֶנְךָ אֶל גִּנְךָ: יוֹם וְגוֹ.

XII. פּוֹמּוֹן לַיּוֹם הַכַּפּוּרִים (1).

יְמוֹנֶךָ נוֹשֵׂא עֵינָי	פְּשׁוּטָה לְקַבֵּל הַשׁוֹבָה
אֲבָל בִּידֶךָ רַעִיוֹנִי	וּכְמָה עֲצָתִי חֲשׁוּבָה,
שֶׁלַח נָא אֶזְרֶךָ לְעֵינָי	וְרַפָּא לִי מִמְשׁוּבָה ² ,
הַשִּׁיבֵנו דָּ' אֵלֶיךָ וּנְשׁוּבָה	

וְקָרָה נַפְשְׁכֶם עָלַי	וְהָמוּ מֵעַי עֲלֵיכֶם
וְטָרַם יוֹם תְּגַמּוּלִי	הִזְהַרְתִּי גּוֹלֵיכֶם
קוֹל קוֹרֵא בְּהִיכְלוֹ	לְהֵטִיב מֵעֲלֵיכֶם ³
שׁוּבוּ אֵלָי וְאֲשׁוּבָה אֵלֵיכֶם	

הַיְרִיחֵנוּ דָּתְךָ	לֹא נַחֲלִיפְנוּ וְלֹא נִמּוּר,
שְׂמַחִים בְּעִבּוֹדְךָ	וְשִׂמְךָ לְבַד נִאֲמִיר ⁴ ,
וְלָמָּה מָתִי חֲמַדְךָ	כְּמוֹ גִרְגְרִים בְּרֵאשׁ אֲמִיר ⁵
לֹא עֲלִיהֶם ⁶ פִּחְדְךָ	כִּי רַק עָלַי תַּחֲמִיר
וּבְצַפּוֹרֵן שְׂמִיר חֲטָאת יְהוּדָה כְּתוּבָה	
הַשִּׁיבֵנו דָּ' אֵלֶיךָ וּנְשׁוּבָה	

(1) השיר הנקמח הזה מר' יהודה הלוי (ושמו בתוכו) הוא וויכוח בין
 הקצ"ה ובין האדס הישראלי. וכמלא בעיר האמבורג במחזור ספרדי כ"י No. 205
 גם בשפתי רכנות ציד הכניד החכם ר' חיים כ"י בעיר הכ"ל.
 (2) על דרך משותפת פתיים תהרגם (משלי א').
 (3) כמאמר הכתוב שזכו בנים שוננים (ירמיה ג' יד').
 (4) מלשון את ד' האמרת (דברים כו').
 (5) טור אחד נשמט.
 (6) על העמים האחרים.

מִשְׁקוּצֵי גְוִיּוֹת,	הִטְהַרוּ וְהִקְדְּשׁוּ
בְּנִפְשׁוֹת הַחַיּוֹת ^א ,	וְהִתְקַרְבוּ וְהִתְרַגְּשׁוּ
וּנְקַבְרוּ בְּבוֹר תְּחַיּוֹת,	כִּי הַגּוֹפּוֹת יִרְטְשׁוּ
בְּאֶרֶץ נְשִׁיּוֹת,	וּכְכֹלֵי יוֹצֵר יִנְטְשׁוּ
לְעֹלֹת לְמָרוֹם עֲלִיּוֹת	וְהַנְּשָׁמוֹת יִתְחַדְּשׁוּ
מִהָרֹו וְעָלוּ וְעִינְכֶם אֵל הָחֹוֹם עַל כְּלִיכֶם ^ב	
שׁוּבוּ אֵלַי וְאֲשׁוּבָה אֲלֵיכֶם:	

וְתוֹלַע יִהְיֶה כְּצֶמֶר,	וְאֵיךְ כֶּתֶם יִתְלַבֵּן
כִּלְב בֶּשֶׂר לֹא תִמַר ^ג ,	אִם אֵת לֵב הָאָבִן
הַעֲזוֹנוֹת תְּהִי שׁוֹמֵר,	וְלִפְקוֹד מֵאֵב עַל בֶּן
אֲשֶׁר הוּא בְיַדְךָ חוֹמֵר	מֵה יַחֲשׁוֹף וּמֵה יִבֵּן
וְאֵין בְּיַד אִישׁ רַק אֹמֵר ^ד	וְאֵתָה תְּהָרוֹם וְתִיבֵן
וְתוֹלַע יִהְיֶה כְּצֶמֶר,	וְאֵיכָה קֵשׁ וְחֶבֶן מִצֵּל מִלְּהַבָּה
כִּלְב בֶּשֶׂר לֹא תִמַר ^ג ,	הַשׁוּיבֵנוּ ד' אֵלֶיךָ וְנִשְׁוֹבָה

בְּנֵי אֵל בְּקַבְרוֹת תֵּאָוֶה ^ה	וְלָמָּה תְּהִיוּ קְבוּרִים
וּמִי צוֹר נַפְשְׁכֶם רְוֵה,	הֲלֹא בִלְחֶם אֲבִירִים ^ו
לְרַפְּאוֹת נַפְשׁ דְּוָה ^ז ,	וְהֵא לָכֶם כְּפָרִים
וְהַחֲזִירָה וְהַמְצִיחָה	חֲקֵי אֵל הַיִּשְׁרָיִם
אֵל בַּיִת אַחֲרִית וְתִקְוָה	צֵאוּ מִבַּיִת הָאֲסוּרִים
מִתְנַיִכֶם חֲגוּרִים וְנַעֲלִיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם,	
שׁוּבוּ אֵלַי וְאֲשׁוּבָה אֲלֵיכֶם	

רֹאשׁ דָּעָה וְיִכְלַת	דָּעָתְךָ וְיִכְלַתְךָ
וְאֵין לְבַלְהָךָ מִמְשַׁלָּת	בְּכֹל מִמְשַׁלָּתְךָ
פְּעֻלַת אִישׁ נִשְׁקַלְתָּ,	וּבִכְף מִשְׁקַלְתְּךָ

(¹) כלומר מי יתן ויהיה לכם הרגשה כי בתוך נופכם נפש חיה אשר לא תמות בגוף.
 (²) על הגוף שהוא כלי לנשמה.
 (³) מלשון לא ימיר אותו (ויקרא כ"ו).
 (⁴) האדם לא יוכל לעשות דבר רק ידבר ואתה תעשה כרכוכך מבלי שאל את פיו.
 (⁵) בעולם הזה.
 (⁶) על לשון הכתוב לחם אנזירים אכל איש (תהלים ע"ח כ"ה).
 (⁷) יום הכפורים הוא לרפאות הנשמה מנערה וכאבה על העבירות שעשה האדם בכל השנה.

ומי ארון בלתיך
 אם תנעול דלתיך
 לתקוה ולתוחלת⁽¹⁾,
 כל דלת ננעלת.
 ואם לחמלתיך אבא אנה אני בא
 השיבנו ד' אליך ונשובה

דרור קראו לנפשות
 וקחו לכם ירשות
 מעבודות הפגרים,
 חלף היוותכם גרים⁽²⁾,
 ובפתי הקברים
 בין רוחות ובשרים⁽³⁾,
 לתמוך צפירת כתרים
 בהיותכם מטהרים מכל גלויכם,
 שובו אלי ואשובה אליכם

הרחקה עם קרוביך
 ומי יעזור את עזוביך
 ומי הוא זה ושיבנו,
 ונופל ומי יקימנו,
 וגם רחם ארחמנו⁽⁴⁾,
 בצור מעוז תשימנו,
 מאשפות תרימנו.
 אל הרחק ממנו כי צרה קרובה
 השיבנו ד' אליך ונשובה

XIII. תוכחה⁽⁵⁾.

איך תמו מאויי, ויום יום ירבו חילוי,
 בחרפה הכו לחיי, נקטה נפשי בחיו:
 בני אדמה איך יגברו, אותות אמת לא זכרו,
 היותם למחר מתים, והנם אוכלים ושוחים:
 רצו ילדי אשה, אחר תאוה הדשה,
 ובהבל יגילו, על כן לא השכילו:

(1) אתה ארון לכל התקוות אשר לאדם ובלתיך לא יקוה דבר כי צידך הכל
 (2) אתם כגרים בעולם הזה.
 (3) יזקאל ל"ז.
 (4) ז"ל תרחמנו.
 (5) השיר הזה נמצא בשפתי רבנות בלונדון ספרי החכם הכניד מהר'
 ר' חיים מיכעל כ"ו בעיר האמבורג.

הִלְכוּ גִזְרֵי פָרֶץ, בְּדֶרֶךְ כָּל הָאָרֶץ,
אַחַר הִלְכוּ יָמֵי עֹנֵי, וְהִלְכְתִי גַם אָנֹכִי:
מָנְהוּ פִיהוּ יִסְתֵּר, אֲשֶׁר הַגּוֹף יוֹתֵר,
כִּצְאֵת רוּחַ מְקַרְבּוֹ, כְּכֹלִי אֵין חֶסֶךְ כּוֹ:
בְּבֵית סֹהַר הַיּוֹצֵר, אֲנוֹשׁ עֲצוֹר בְּכָל עוֹצְרוֹ,¹
אֲשֶׁר בִּצְאָתוֹ מֵרַחֵם, נִוְדַד הוּא לְלַחֵם:
רָךְ כְּעֵלָה יָבֵשׁ, מִבִּקֵּשׁ בְּנֵד לֹבֵשׁ,
סִבְבוּהוּ גִלְגָּלִיו, שֶׁלַח בְּרִשְׁתֵּי רִגְלָיו:
עָרוֹם בָּא בְּרֵאשִׁיתוֹ, בֵּן יֵלֶךְ בְּאַחֲרִיתוֹ,
אֲכַל לֶחֶם עֲצָבִים, כָּל יָמָיו מִכְּאוֹבִים:
זוֹרַע שָׂוֵא יִקְצוֹר, רוּחַ, וְאֵין כֹּחַ יַעֲצוֹר
בְּקִנְיָה וְסוּף קָמַל, בְּצִיץ יִצָּא וַיִּמָּל:
רוּחַ אִישׁ בְּלִבּוֹ, יִסּוֹד הַגּוֹף לְהִצִּיבוֹ,
הַזְמָה לְשֵׁר הַצָּבָא, כִּי הוּא יוֹצֵא וּבָא²:
זֵהִיכְלִי עֲנֵג גְּיוֹזוֹת, מִלְּאוֹת כָּל מִשְׁכִּיּוֹת,
כָּבֵא הַמּוֹת עֲלֵיהֶם, סָר צֶלֶם מֵעֲלֵיהֶם:
חֹזֵק נָחַן לִבֵּן אֲדָמָה, כַּמָּה יַעֲבֹד שָׁמָּה,
וְקִצְרִים הֵם עֲלוֹמָיו, וְכִימֵי שָׂכִיר יָמָיו:
זֵה סוּף כָּל הָאָדָם, אֲשֶׁר יִשְׁכַּם וַיִּרְדָּם,
וְנִשְׁחַת גּוֹף מֵה נָעִים, וַיָּרוֹם תּוֹלְעִים:
קָדוֹשׁ הַשֵּׁם דְּרָךְ, בְּאַלְהֵי אָמֵן יִתְבָּרַךְ,
אֲזִי יֹאמֶר אֵלֵי זֶה, מִחַזְהָ אֱלֹהִים יַחֲזֶה:

¹ כלומר האדם בצאתו מרחס אמו אל העולם (והוא צית סהר שלו אשר צו שס אותו היוצר הוא הקצ"ה) הוא נעכב בכל מיני עכובים ומכיעות אשר יסובבו אותו. עוצר לשון מעוצר וממשפט לקח (ישעיה כ"ג).

² ובסגנון זה נמצא בשיר אחד משירי המתחיל "ישכי לב מה לכם, לא תתבו ונכו לכם" (נמצא במסזור מוכטפעליער צבית הכניד ר' חיים כ"י) וז"ל.

בכם דמות עולם. דמות הדברים כלם.
ותחת ידו נפשכם. החיה אשר בלבבכם:
ראשיכם בית משכנו. ובמוח ארמונו
ובגויחכם נשמה. כמו מלך באדמה. וגו'.

ס ל י ח ה י

נִפְשֵׁי בֵי מַה תִּהְיוּ, אֲךָ לְאֱלֹהִים דְּמִי,
עַתָּה צָבֵאךָ עָלַי תִּבְלֵ, כִּי קָרְבוּ יָמַי הֶבֶל:

לְשִׁבְעִים לְאַנּוּשׁ שָׁנִים, וְאִם בְּגִבּוֹרוֹת שְׁמוֹנִים,
וְטָרַם יָבֵא יוֹמוֹ, אִם יִבְלַעְנוּ מִמִּקּוֹמוֹ:

לְצַלְעוֹ נִכּוֹן שָׁבֵר, קְבוּרַת חֲמוּר יִקְבֵר,

בְּחִשּׁוֹ בּוֹ יַעֲנֶהוּ, וְחָשַׁב עִם קוֹנֵהוּ:

כִּמְאִין לָךְ בְּרוּם מַחֲסֵה, רַע עָלַי הַמַּעֲשֵׂה,

וְאִם בְּשֵׂאוֹל תֵּאָלֵם, לֹא תוּכַל לְהַתְּעַלֵּם:

הֲלֹא זְדוֹנְךָ דַּל הֵלֶךְ, נִכְתָּב בְּשֵׁם הַמֶּלֶךְ,

בְּכֵן לְפִי רִקְבוֹן, אֲשֶׁר יִצָּאָה מִחֲשִׁבוֹן:

בְּשֵׂוֹא יַעֲנֶה גּוֹ שׁוֹחֹת, אֵל אֱלֹהֵי הָרוּחֹת,

לְיִלָּה אוֹתִי עֹזְבָה, וּבִבְקָר הִיא שָׁבָה:

נִפְשׁ בְּפִשְׁעֵי עֲלְמוֹת, הַחוּטְאֹת הִיא תָמוֹת,

וְהִגּוֹ שָׁב לְרַגְבֵהוּ, רָמָה אֶת רַעֲהוּ:

הַסִּכַּת גּוֹ מָלֵא אֲשָׁמָה, לְשׁוֹנֶךָ תִּצְמִיד מְרָמָה,

כִּי אֵין בְּדָרֵי מִטָּה, אָדָם אֲשֶׁר לֹא יִחַטָּא:

חַטָּא וּפִשַׁע הִרְבִּיתָ, אֲשַׁמְנֶת עֲבִיתָ,

שִׁבּוֹדוֹנְךָ אֱהִי לְעַיִים, לָמָּה לִּי חַיִּים:

בְּרוּם יִצְרַתְנִי גּוֹאֲלִי, אֱלֹהִים יְיָ חִילִי,

וַיּוֹם חֲלִיפּוֹת, בְּזִבּוּלְךָ, הַטְּהוֹרָה תִּקַּח לָךְ:

רְטוּשׁ חִגּוֹ בְּהִיכְלוֹ, וּמִתְלַעוֹת לְבִיא לּוֹ,

לְתוֹלְעִים יִהְיֶה נִמְסָר, וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר:

רְשָׁעִים מִשָּׁל לְנוֹטְרִים, בְּגַנְיִם חֲבָרִים,

שׁוֹמְרֵי גֵן פְּרֵי שׁוֹחִים, הָעוֹרִים וְהַפְּסָחִים:

כּוֹ שֶׁר נִכְּאָה פְּאוּרוֹת, תֵּאֲנִי הַבְּכוּרוֹת,

עוֹר נִשְׂאוֹ אַחֲרָיו, עַל חֲלָקַת צוּאָרָיו:

(1) בשיר הזה נמנע באונר ספרי האמצורג כ"י a 41. 41 ופסיר הוכ מיוסד על דברי חז"ל (סנהדרין נ"א ע"א) א"ל אנטונינוס לר' גוף וכמה יכולין עממן לפטור מן הדין וגו'.

יִשְׁבוּ לְעוֹט פְּרֵי שׁוֹחַ, בָּם עוֹר וּפְסִיחַ,
וְאַחֲרֵי מֵלֵא כְרִסְמוֹ, יִשְׁבוּ אִישׁ לְמִקוֹמוֹ:
יֵרֵד הָאִישׁ רְאוּתוֹ, אֶל גִּנַּת הַבֵּיתָן,
חָד עַל פְּרֵי בְכוֹרִים, אֲשֶׁר אָכְלוּ הַנְּעָרִים:
וַיִּקְרָא מִי עוֹת, חָרָה לִי עַד מוֹת,
זְמֵרַת פְּרֵי מַכְלוּלִים, הֲלֹא אַתֶּם הָאוֹכְלִים:
סָעַפוּ הַשִּׁיב בְּעֶרְמָה, לֹא עָשִׂיתִי מְאוּמָה,
מִנִּי פְרֵי נְעֻלָּם, כִּי עוֹר הֲלֹא אָנֹכִי:
פִּסַּח הַקְּשִׁיב קְשׁוּב, לְבָבוֹ לֹא כֵן יִחְשׁוּב,
הִיְהִיָּה נִכְה רְגָלִים, גּוֹמֵר בֵּת דְּבָלִים:
חֶבְרָם כְּאֲשֶׁר אָכְלוּ, בְּנִכְלִיהֶם אֲשֶׁר נָכְלוּ,
שִׁפְטָם כְּאֶחָד סָכָל, נוֹצֵר תְּאֵנָה יֹאכֵל:
זֶה הוּא יִפְקוֹד עֲלֵיהֶם, וְכֵן יַעֲשֶׂה לָהֶם,
אַמֶּת יִשְׁפּוֹט יוֹם מוֹעֵד, וְהַיּוֹדֵעַ וְעֵד:
קָדוֹשׁ דִּינָם יַחֲוֶה, כִּי מִלְּאֲכוֹ יִצְוֶה,
גְּבוּל הָשֵׁב וְהַפְּרַע, לְיוֹם אֶף יִחַשֶׁף רָע:
וְלִכֵּן אֶקְרָא קְדוֹשִׁי, חֲצִילָה אֶת נַפְשִׁי,
וְלֵךְ אָשׁוּב בְּחַחֲנוּן, כִּי אֵל רַחוּם וְחַנּוּן:
אֶלְיָךְ מִשְׁגָּבִי, זֹאת אָשׁוּב אֶל לְבִי,
אָשׁוּב יוֹם פְּנֵי מוֹתִי, וּמִתּוֹדָה חֲטָאתִי:
מִהָרֹו עֹזְבוּ מִבְּאִישׁ, אֲשֶׁר יַעֲלֶה עַל לֵב אִישׁ,
וְאִישׁ מִלֵּב תִּהְלָתוֹ, יִמּוֹל בְּשֶׁר עַד לָתוֹ:
צוּר עַל רַע יִתְנַחֵם, וּמוֹדָה וְעוֹזֵב יִרְחָם,
קְרוֹב לְשָׁבִי צְלוּ, אֲשֶׁרִי כָּל חוֹכֵי לוֹ:

XV פיוטי.

מַה לָּךְ יִצְרִי תָמִיד תִּרְדַּפְּנִי
וְלֹאֲוִיב לָךְ כָּל יוֹם תַּחֲשַׁבְנִי:

(¹) הזיר הזה נדפס בסדר תפלות מנהג ספרד א"ד תפ"ס, ומחברו הארי
ר' יצחק לוריא. גם נדפס בספר מרגליות טובה לר' יעקב בן יצחק
נהלון א"ד תס"א.

יוֹם לְיוֹם תִּטְמוֹן חָנָם פֶּח יִקוּשִׁים
עַד אֲשֶׁר הוֹךְ פֶּח מוֹקְשֵׁי תִלְכְּדֵנִי. מַה לְךָ וְגו'.

צַר וְאוֹיֵב לִי אַתָּה מִנְעוּרֵי
תַחְרוֹק עָלַי שֵׁן וְתִשְׁמַנֵּי. מַה לְךָ וְגו'.

חֲשָׁבָה נַפְשֵׁי לְנִטּוֹת אַחֲרֶיךָ
כִּי בִצֵּל יָדְךָ מִצַּר תִּצְרֵנִי. מַה לְךָ וְגו'.

קָדְמוּ עֵינַי לְבָכוֹת בְּאִשְׁמוֹרוֹת
כִּי בָעֵב סָכוֹת וְתִרְדַּפְנֵי. מַה לְךָ וְגו'.

אִם אֲדַמָּה כִּי תִהְיֶה לִי לְעֹזְרָה
וּבְיוֹם צָרָה אֶקְרָא וְתַעֲנֵנִי. מַה לְךָ וְגו'.

צוּף דְּבַשׁ אֲמַרִי נֹעֵם חֶכְךָ לִי
הֵן בַּחֶכְךָ עַד דָּפָא תִמְשַׁכְּנִי:

XVI. בְּרִכּוּי.

שְׂאֵי עֵין יַחֲדָתִי לְצוּרְךָ. וּזְכְּרֵי בּוֹרְאֶךָ בְּיָמַי בַּחוּרְךָ.
לְפָנָי צַעֲקֵי לַיִל וְיוֹמָם. וְלִשְׁמוֹ וּמְרִי תָמִיד בְּשִׁירְךָ.
מִנַּח חֲלִיקֶךָ וְכוֹסֶךָ בְּאֲדָמָה. וּמִבְּטַחְךָ בְּצִאתְךָ מִבְּשׂוּרְךָ.
הֲלֹא הִכִּין לְפָנָיו לָךְ מְנוּחָה. וּמִתַּחַת לְכִסְאוֹ שָׁם דְּבִירְךָ.
אֲנִי עַל כֵּן אֶבְרַךְ אֶת אֲדוֹנָי. כִּמוֹ כֹּל הַנְּשַׁמָּה לוֹ תְּבַרְךָ:

XVII. פְּיוֹט לְנִשְׁמָתִי.

שְׁחַרְתִּיךָ בְּכָל שַׁחַר וְנִשְׁפִּי. וּפְרַשְׁתִּי לָךְ כַּפִּי וְאַפִּי.
לָךְ אֶהְיֶה בְּלֵב צָמֵא וְאַכְמָה¹. כִּדְל שׁוֹאֵל עָלַי פִּתְחֵי וְסָפִי.
מִקּוֹמוֹת לֹא יִכִּילוּן שְׁבָהֶךָ. וְאוֹלָם יֵשׁ מִקּוֹמְךָ בֵּין סְעִיפֵי.
הֲלֹא אֶצְפוֹן בְּלִפְי שֵׁם כְּבוֹדְךָ. וְגִבֵּר חֲשָׁקְךָ עַד יַעֲבֹר פִּי.
וְאַלְיָךָ אֲזַמֵּר בְּעוֹד נִשְׁמַת חַי בְּאַפִּי:

¹ נמלא צסדור רומני.

² צסדר יוכרות לשבתות כ"י נכתב בשנת ס"ו צבית המשכיל ג' צבימין
כיעד ערה ספ"היים כ"י צעיר פ"פ דמיין. ככ"י האמבורג 37. סל"א נמלאו צ'
צתים מהשיר הזה והשאר יחסה. ושם נרשם עליו פיוט וקדש. והטור הב' מציר
הזה מתוקן יתר ככ"י האמבורג והכנתו פה.
³ מלאון כמה לך צשירי (תהלים ס"ג ב'). —

XVIII פיוט אחרים.

שאל להודות לך לבי ולא יכול. לו יש תבונתי רחבה כמו ברפל.
לבי הלא טרם ושכיל תהלתו. גדלו חסדיך עלי ועל הכל:
מבלתי אין לי מבטח ואיה כל. וזלתי סובל עולם כמו אשכול¹:
הן לך אני גשלק איך לא אקוה לך. וכידך נפש כל חי ורוח כל:

XIX פיוט לשים שלום.

יה אנה אמצאך? מקומך געלה ונעלם —
ואנה לא אמצאך? כבודך מלא עולם —
הנמצא בקרבים. אפסי ארץ הקים,
המבטח לקרובים. המושגב לרחוקים
אתה יושב פרוכים. ואתה שוכן שחקים,
תתהלל בצבאך. ואתה על רום מהללם
גלגל לא ישאך. ואף כי חדרי אולם:
ובהנשאך עליהם⁴. על פסא נשא ירם,
ואתה קרוב אליהם⁵. מרוחם ובשרם⁶
כי הם יעידו בהם⁷. כי אין בלתי יוצרם
מי זה לא יראך. ועול מלכותך עלם
או מי לא יקראך. ואתה נושא את כלם:
דרשתי קרבתי. ובכל לב קראתיך
ובצאתי לקראתיך. לקראתי מצאתיך⁸
ובפלאי גבורתיך. בקדש חויתיך.

(1) צבית המשכיל הנ"ל.
(2) הדמיון הזה נמצא אצל פייטנים רבים כמו ר"מ בן עזרא עיין
מחברתי תולדת המשורר הזה דף פ"ב 19 ס"ט.
(3) בפיוט הזה נמצא ציפורות לשבתות כ"י האמבורג 201 ס"ט ונמצא
ג"כ ציפורות לשבתות כ"י צבית המשכיל הקנין בנימין הנ"ל עיין מה שכתבתי
בציון מחברת סיון משנת תר"ב דף קל"ה הערה. והפיוט הזה הוא מר' יהודה
הלוי ובכ"י האמבורג נרשם עליו "מר' יהודה קסטלין" כעבור שהיה מארץ קאסטיליא.
(4) על חדרי אולם.
(5) על בני אדם.
(6) יותר מרוחם ובשרם.
(7) כלומר רוחם ובשרם של בני אדם יעידו כי אתה היוצר.
(8) וע"ד זה הוצאו דברים במאזני משפט להמכס אלגאלי נעתק
מר' אברהם בן חסדאי הספרדי נדפס לייפניג תקצ"ט ו"ל דף ל"ו: אמר

מִי יֹאמֶר לֹא רָאָהּ. הֵן שָׁמַיִם וְהוֹלָם
וַיִּגְדּוּ מוֹרָאָהּ. בְּלִי נִשְׁמַע קוֹלָם:
הָאֱמָנָם כִּי יוֹשֵׁב. אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם
וַיִּמָּה יִחְשׁוּב כָּל חוֹשֵׁב. אֲשֶׁר בְּעֶפְר יִסּוּדָם
וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב. תְּהַלּוֹתָם וּכְבוֹדָם
חַיּוֹת יוֹדוּ פְּלִאָהּ. עוֹמְדוֹת בְּרוּם עוֹלָם
עַל רְאִישֵׁיהֶם כְּסֵאָהּ. וְאַתָּה נוֹשֵׂא אֶת כָּלָם:

XX. שבת'י.

חַי מְדַבֵּר מִצִּיג. מְדַבְּרֵי שִׁיר לְפָנַי
צוּר, הַתְּחַשׁוּב הַשִּׁיג. סוּד כְּבוֹדוֹ נִעְנָה?¹
הַכְּרוֹב נִיב וְהַגִּיג. מִהֲלָלוּ תִעְנָה?
טוֹב לָךְ נוֹאֵל אִם בְּדַמִּי² הַלְּלָתוּ
מֵאֲשֶׁר עָמְלָת בּוֹ וְלֹא גִדְּלָתוּ—
יַד הַתְּרִים נִמְלָל. כְּחִצִּיר גַּג תִּאָרֵךְ³
צוּר בְּפִיָּהּ הוֹלָל, מַעֲשֵׂה אֵל בְּאֵר
אֵיךְ בּוֹאֵת תְּתַהַלֵּל. אֵיךְ בּוֹאֵת תְּחַפְּאֵר?⁴
אִם לְעֹזוֹ תְּחַתֵּי. עוֹ לְמִי הַמְּשַׁלְּתוּ?⁵
אִם מִקּוֹמוֹ תִּרְתֵּי, אֵיךְ גְּבוּל הַגְּבֻלָּתוֹ?⁶

סכס בכל לילה ולילה בת קול יוצאת ואומרת: היש קורא אלי ואענהו היש מבקש רחמים וארחמהו. אם גדול חשק הגברים אלי חשקי אליהם גדול יותר ומי שקרב אלי זרת אקרב אליו אמה ומי שיבא לקראתי בנחת אבוא לקראתו במרוצה עכ"ל.

¹ השיר הזה והבא אחריו העתקתי מלקוטי ר' מאיר ברעסלוי ז"ל והוא לא ידע צאיזה ספר מצא אותם. וגם אני לא מצאתי אותם עד עתה.

² כמו כגש והוא כענה (ישעיה כ"ג ז').

³ מלשון לך דומיה תהלה (תהלים ס"ה ב').

⁴ מלשון אריתי מורי (שיר השירים ה' א').

⁵ ודברי בעל חובת הלצנות יהיו לך לעינים בשיר הזה וז"ל וכשאל קצת

החכמים על הצורא מהו ואמר אלוה אחד אמר לו השואל ואיך הוא אמר לו

מלך גדול אמר לו ואנה הוא א"ל צנפיה א"ל השואל לא שאלתיך על זה אמר

לו שאלתני צמות האלה שמורות על מדות הראויות לכבדא ולא על צורא אך

המדות שצריך להבין מצוראנו יתעלה מה שאמרתי לך מפני שאי אפשר לנו זולת

זה (שער היסוד פרק י').

XXI. שבת.

אור כבודך האיר • צור אשוני טוהי)
 עד לבבי הכיר • פי בידך כל חי
 וּפְּאֲחֻשׁוּב הַזְּכִיר • עֶזְרָה בְּשִׁבְחִי
 וְשֵׁב וּרְאֵה חֲכִי • כִּי לְסֵפֶר חֲדָל
 חֲדָלָה נַפְשִׁי • כִּי רִאֲתָה כִּי גָדֹל:
 רַם בְּשִׁמְךָ אָרוּם • ראש לעת מוט רגלי
 כִּי אֲדוֹן הַיְצוּרוֹם • (אַתָּה) וְאַתָּה חֲבִלִי
 כַּחֲשׂוֹ בְּךָ עוֹרוֹם • הָאֲמִין בְּךָ שְׁכִלִי
 לֹא בְּמַפֵּל סְכִי • בר²) לְבָבִי נִפֵּל
 לֹא בְּמֵאֵפֶל חֲשָׁכִי • אור בריתו אפל:

XXII. ברכו לשבועות³).

יְעִירוּנִי בְּשִׁמְךָ רַעִיוֹנִי • וַיִּשְׁימוּ חֲסָדֶיךָ לְפָנָי:
 הִבְיַנְנִי דְבַר נֶפֶשׁ יִצְרָתָ • קְשׁוּרָה בִּי וְהִיא נִפְלְאָת בְּעֵינָי:
 וְלִבִּי רָאָה וַיֵּאֱמֶן בְּךָ • כִּי אֵלֹהֵי מַעֲמַד הָיָה בְּסִינָי:
 דְּרִשְׁתִּיךָ בְּחַזְוֹנִי וְעָבַר • כְּבוֹדְךָ בִּי שׁוֹכֵן מְעוֹנִי:
 הִקְיִצוּנִי סְעִיפֵי מִיִּצְוֵעֵי • לְבָרְךָ שֵׁם כְּבוֹדְךָ דָּ':

XXIII. אופן לשמחת תורה⁴).

אֵל אֲשֶׁר מַעֲשָׂיו עֲצוּמִים • מִסְּפֹר עֲצָמוֹ פְּלִאִיו
 הִלְלוּהוּ בְּמְרוֹמִים • הִלְלוּהוּ כָּל צְבָאָיו:

¹ קדרי לבני ומחשבותי. וכן יאמר ר' משה בן עזרא ו"ל וואסוכי כרדמים" עיין מחברתי תולדת המשורר הזה דף ע"ד 11 ס"ל עוסי מלשון ובעוסות חכמה תודיעני (תהלים נ"א ס').

² מלשון והזכותי צבור כפי (איוב ט' ל').

³ נמצא בסדור רומני ומחברו ר' יהודה הלוי כאשר יראה הקורא מראשי תיבות השיר.

⁴ השיר הזה נמצא במחזור כ"י בבית הנגיד המשכיל ר' חיים בן יוסף מיכעל כ"י בעיר האמבורג. ור' שלמה בן יחיא בספרו לשון למודים מזכיר השיר הזה בשם הר"א ב"ע.

בְּאֵמֶת אֵין קֶץ לְהוֹדוֹ • נִבְעֶרְהוּ (כָּל הַנְּשָׁמָה
מֵעֲמִיד עוֹלָם בְּחֶסֶדוֹ • לְחֻקּוֹר מֶה זֶה וְלָמָּה
כִּי לְמַעַן שֵׁם כְּבוֹדוֹ • שֶׁתִּרְקִיעוּ עַל אֲדָמָה
כִּי בְרוּחוֹ נִעְלָמִים • שֵׁם יִגְלֶה מִחִבּוּאָיו
שֵׁם בְּרֻקִים שֵׁם רְעָמִים • שֵׁם גְּשָׁמִיו שֵׁם נְשִׂאָיו:
רֵאשׁ וְתַכְלִית אֵין לְהוֹדוֹ • וְעֵלֵי כָּל מַהֲלַל רָם
מֶה תְּמוּנָה נִעְרוֹךְ לוֹ • כָּל תְּמוּנוֹת הוּא יוֹצֵר
וְאַיִלוֹת²) שֵׁם לְחִילוֹ • כִּי לְבָדוֹ הוּא יוֹצֵר
עַל סְפָרִים שֶׁתִּרְשׁוּמִים • כָּל אֲשֶׁר יִקַּר בְּרוּאָיו
אַךְ סְפָרָיו הֵם חֲתוּמִים • לֹא יִבְיָנוּם רַק נִבְיָאָיו:
מִמְאֹרוֹ כָּל מְאֹרִים • יַעֲרִיצוּהוּ הַמוֹנֵי
כִּי בְרוּחוֹ נִעְלָמִים • לַעֲשׂוֹת תְּמִיד רְצוֹנוֹ
מֵעַגְלִים יִשְׁרִים • עַד מְרִצַת כֶּסֶם גְּאוֹנוֹ
כֶּסֶם פְּחָדִים הוּא וְאַיִמִים • כֶּסֶם חֶסֶן נוֹשֵׂא לְנוֹשָׂאָיו
עִם דְּמוֹת אָדָם הַמְיֻמִים • שֵׁם נְשָׂרָיו שֵׁם לְבִיאָיו:

¹ (מלשון איש בער לא ידע) (תהלים כ"ב ז').
² חזוק ותוקף. כמו אילותי לעזרתי חוזה (תהלים כ"ב כ"א).

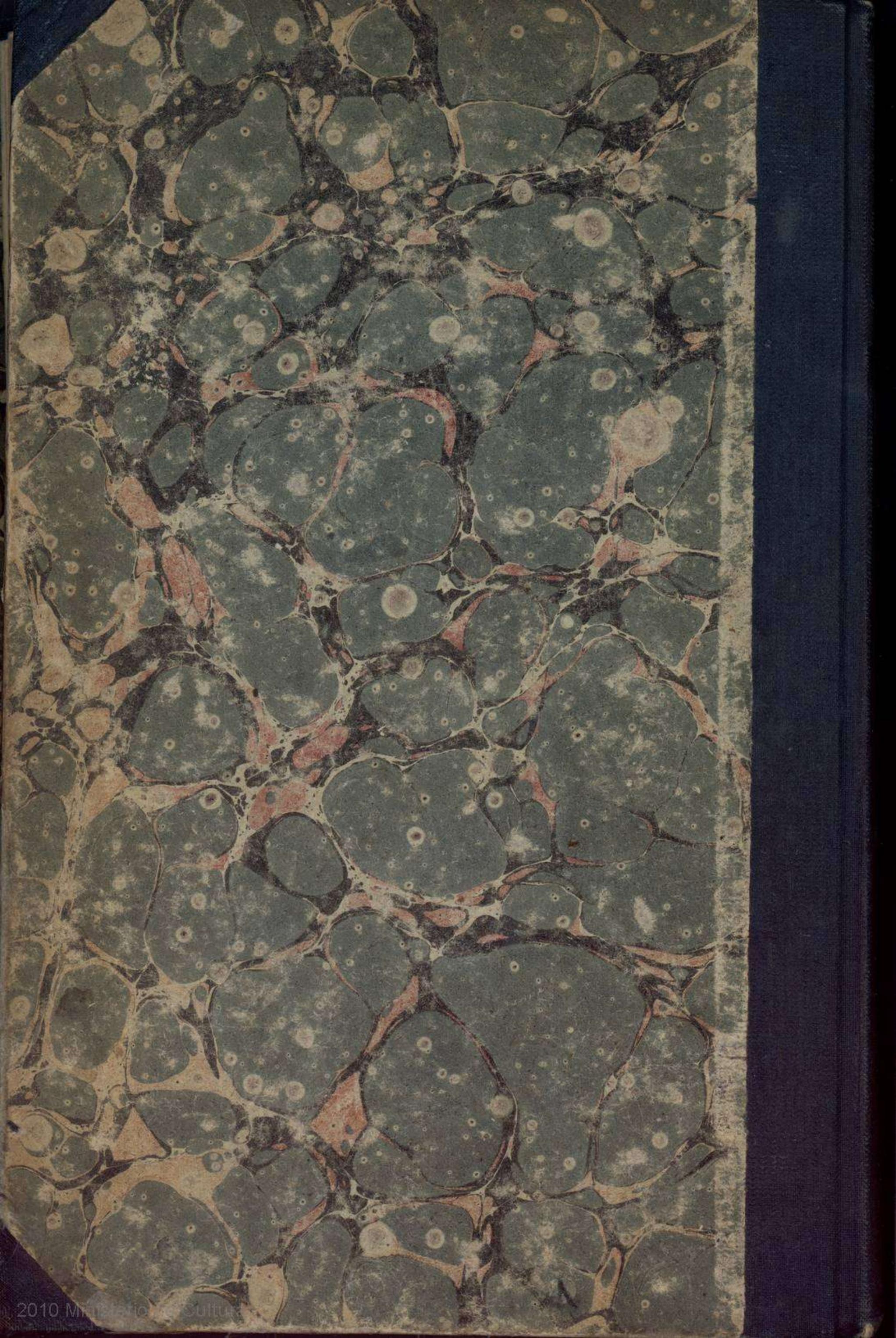


Verbesserungen.

Seite	2,	Zeile 20.	Verfasser, lies Verfasserin.
"	4,	"	20. Hymne, l. Hymnen.
"	8,	"	9. Beitanim l. Beitani.
"	10,	"	7. Mordecha, l. Mordechai.
"	21,	"	24. die Aberglaube, l. die der Aberglaube.
"	24,	"	3. v. u. als, l. wie.
"	27,	"	12. v. u. nach wisse aber fehlt ein Komma.
"	36,	"	7. Derachoth, l. Deraschoth.
"	—	"	19. הושענא רבא, l. הושענא רבא.
"	43,	"	4. nach heißen fehlt ein Komma.
"	55,	"	4. nach Kalir fehlt ein Komma.
"	—	"	7. Andre, l. Andere.
"	67,	"	10. 10, 18, l. 1018.
"	—	"	2. v. u. freuet l. freue.
"	71,	"	5. v. u. nach daß nur einziges, l. ein einziges.
"	74,	am Ende.	nach Idee, ist ihr zu streichen.
"	78,	Zeile 2.	warum, l. um die.
"	86,	"	15. v. u. דיון, l. דיון.
"	—	"	6. v. u. als für, l. wie für.
"	87,	"	5. v. u. nach zu vergeistigen fehlt ein Komma.
"	88,	"	19. nach Präcision fehlt ein Komma.
"	—	"	1. v. u. Mercoba, l. Mercaba.
"	89,	"	14. v. u. seinem, l. ihrem.
"	92,	"	8. v. u. verliren, l. verlieren.
"	95,	"	12. בתהוות, l. בתהוות.
"	—	"	6. v. u. vor den Worten Ben Gabirol ist Eheter Malchuth einzuschalten.
"	96,	"	6. Eholit, l. Ehalit.
"	100,	"	18. ממעקי, l. ממעקי.
"	105,	"	6. unbeweisbare, l. unabweisbare.
"	—	"	10. an Gott nur sehen, l. von Gott nur sagen.
"	108,	"	10. Dieser, l. Diese.
"	—	"	19. drückend, l. drücken.
"	109,	"	10. Erkenntvermögen, l. Erkenntnißvermögen.
"	116,	"	10. Erubin, l. Erubin.
"	120,	"	12. v. u. 82, l. 582.
"	122,	"	2. das Wort „nicht“ zu streichen.
"	124,	"	4. v. u. die Worte „der Ethik“ sind zu streichen.
"	125,	"	16. Ehrensäule, l. Ehrensäulen.
"	—	"	8. v. u. Gomoth, l. Gomoth.
"	126,	"	17. den Syntax, l. die Syntax.
"	133,	"	8. Mauerer, l. Mauren.

1167

San H. 17. 17.



1875

Dukes

Chron.

London

2010 Ministerio de