

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 64 (2008)

**Artikel:** "Schlafend auf den Flügeln des Umherirrens" : Exilsmetaphorik bei Jehuda Halevi  
**Autor:** Gutmann-Grün, Meret  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-960671>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 19.04.2026

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

# „Schlafend auf den Flügeln des Umherirrens“ Exilsmetaphorik bei Jehuda Halevi

von Meret Gutmann-Grün\*

„Schlafend auf den Flügeln des Umherirrens“ – so beginnt die 1. Z. des liturgischen Liedes (פיוט) Nr. 98<sup>1</sup> von Jehuda Halevi,<sup>2</sup> Er hat diesen *Piyyuṭ* als *Me'ora*,<sup>3</sup> wahrscheinlich<sup>4</sup> für den Morgengottesdienst an *Simchat Tora*, verfasst. Der *Piyyuṭ* ist als Gürtellied geschrieben, eine Form, die aus der weltlichen arabischen Poesie stammt und von den Dichtern in al-Andalus in die synagogale Dichtung übernommen wurde.<sup>5</sup>

- 1 Schlafend auf den Flügeln des Umherirrens,  
betäubt am äussersten Rande des Gefängnisses  
2 wohne ich, meine Pracht ist sehr gesunken,  
schweigend mit zornigem und verstörtem Herzen<sup>6</sup>.

---

\* Dr. Meret Gutmann-Grün, Käferholzstrasse 111, CH-4058 Basel.

<sup>1</sup> Jehuda Halevis *Piyyuṭim* von werden zitiert nach der Ausgabe von DOV JARDEN (ed.), *שירי הקודש לרבי יהודה הלוי*, 4 Bde, Jerusalem 1978-1985 (keine wissenschaftliche Ausgabe, eine neue wissenschaftliche Ausgabe des Diwans Jehuda Halevis wird vorbereitet von Josef Yahalom, Jerusalem).

<sup>2</sup> Geb. um 1075 in Tudela an der Grenze des moslemischen zum christlichen Herrschaftsbereich), lebte bis 1090 in Granada, danach in Toledo, gest. 1141, rund zwei Monate nach seiner Ankunft im Land Israel (so JOSEF YAHALOM, *של ר' יהודה הלוי לארץ ישראל במראה ובחידותעלייתו*, in: JIZCHAQ BEN ZVI [ed.], *שלם. מהקרים בתולדות ארץ ישראל ויישוב היהודי*, Bd. VII, Jerusalem 2002, S. 33-45).

<sup>3</sup> *Me'ora* (מאורה) genannt, weil er für die erste Beracha im Morgengottesdienst gedichtet ist, die Gott als „Schöpfer der Lichte“ (יוצר המאורות) preist.

<sup>4</sup> Dies ist die Meinung Dov Jardens.

<sup>5</sup> In al-Andalus schreiben die jüdischen Dichter des Goldenen Zeitalters (um 950-1150), dazu zählen u. a. Shmuel Ha-Nagid, Shlomo b. Gabirol, Mose b. Esra, Jehuda Ha-Levi und Abraham b. Esra) Lieder für das gesellschaftliche Hofleben ebenso wie *Piyyuṭim*. In welchem Masse die sog. „weltlichen“ Lieder Form, Sprache und Motive des *Piyyuṭ*s beeinflusst haben, habe ich am Beispiel des Frauenbilds *Zion* gezeigt (*Zion als Frau. Das Frauenbild Zions in der Poesie von al-Andalus auf dem Hintergrund des klassischen Piyyuṭs*, Bern etc. 2008). Die Gürtelliedform ist im 11. Jh. aus dem weltlichen Lied zum ersten Mal von Shlomo b. Gabirol in den *Piyyuṭ* übernommen worden.

<sup>6</sup> „Zornig und verstört“ (זועף ומר): Ausdruck nach 1. Kön 21,4.

— 0 — — 0 — —  
 נְרָדָם בְּפִאֲתֵי מֶאֶסֶר  
 הַיָּמָם בְּלֵב זֹעֵף וְסֹר  
 רוּחֵי בְקִרְבֵי הַדָּשָׁה  
 גָּאָה וְגֵאוֹן אֶלְבָּשָׁה  
 לֹא חוּג וּמִוָּצֵק אֶרְשָׁה  
 הֵם יָד לְכֶסֶא הַיָּקָר  
 מִה יַעֲשֶׂה מֶלֶךְ וְשׂוֹר  
 מִה לְפִתְנֵי יַחֲדָר  
 יִפְחַד בְּאֵדִירִים יָרֵד  
 וּבְצֵל כְּבוֹדוֹ מַעֲמֵד  
 לְבֵי וְגִבִּין מִחֻקָּר  
 מִלְכֵי בְרַעְיוֹן נֶאֱדָר  
 אֵף הוּא נִתְנַנֵּי בְבוֹר  
 אִם אֶעֱבֹד אוֹ אֶעֱצֹר  
 יִשְׁלַח פְּדוּת אוֹ יַעֲצֹר  
 אֶשְׁחַק לְיוֹם מְצוּק וְצָר  
 לֹא חֵן וְכְבוֹד אֶחֱסֹר  
 לְשֹׁכֵן בְּהֵיכַל קְדוֹשׁךָ  
 לֹא לֶאֱכֹל צוּף דְּבִשְׁךָ  
 רַק לַעֲבֹד מִקְדָּשְׁךָ  
 הַיָּסוּד וּבוֹ אֵישׁ נֶאֱדָר  
 הַפֶּל וְאוֹר לֹא נֶעְדָּר.

— 0 — — 0 — —  
 יִשׁוֹן בְּכַנְפֵי הַנְּדוּד  
 אֶשְׁכֹּן וְהוֹדֵי רֵד מְאֹד  
 הַיּוֹשֵׁב לְבָבִי לְצַבִּי  
 אֶסִּיר בְּלוּיֵי הַשָּׁבִי  
 5 אֶמְצֵא בְּלִבִּי אוֹהֲבֵי  
 בֵּינֹת בְּתָרֵי יַעֲמֹד  
 מִה לִּי לְאָח קָרוֹב וְדוֹד  
 וְאֲשֶׁר בְּיָדוֹ הַצָּרֵי  
 וְמִה לְקוֹל צֶאֱן וּמְרִיא  
 10 יֵשׁ לִי בְּסִתֵּר יוֹצְרֵי  
 מִי זֶה אֲשֶׁר יָבוֹא בְּסוּד  
 יִשְׁבִּית סַעֲפֵי מַעֲבָד  
 דוֹדֵי לְרוֹדֵי נִצְפָּנוּ  
 לוֹ מִחֻשְׁבוֹתַי נִתְּנוּ  
 15 אֵלָיו עֲלִילוֹת נִתְּפָנוּ  
 חִפְשֵׁי אָנִי כִּי אֶעֱבֹד  
 לֹא הוּד מְלוֹכָה אֶחֱמֹד  
 הִנֵּה לְתֹאבָה אֶכְסָפָה  
 לַעֲמֹד לְשֶׁרֶת אֶשְׁאַפָּה  
 20 וּנְגִיד בְּרִית לֹא אֶרְדָּפָה  
 יִשְׁעֵי וְכָל חִפְץ יָסוּד  
 הוּא כָּל וּמֵאֲתוֹ כְּבוֹד



- 17 Keine Pracht von Königtum begehre ich, /  
keine Gnade noch Ehre vermisse ich.
- 18 Siehe, vor Verlangen sehne ich mich /  
zu wohnen in der Halle Deines Heiligtums,  
19 zum Dienen mich hinzustellen begehre ich, /  
nicht den Nektar Deines Honigs zu essen.
- 20 Und nach einem König<sup>17</sup> trachte ich nicht, /  
nur zu dienen in Deinem Heiligtum.
- 21 Meine Hilfe und all mein Verlangen ist die Grundlage /  
der Grundlage,<sup>18</sup> deretwegen<sup>19</sup> ein Mann erhaben ist.
- 22 Er ist alles und von Ihm ist die Ehre /  
von allem und das Licht fehlt (Ihm) nicht.

Die Grundstimmung des Textes ist nicht freudig, wie man erwarten könnte, falls der Piyyut wirklich für das Tora-Freudenfest geschrieben wurde: es folgen sich hintereinander starke negative Gefühle (zornig, verstört, sich fürchten und ängstigen, Todesgrube, Not). Dazu kommen vehemente Ablehnungen von normalerweise positiven Werten.<sup>20</sup> Umgekehrt wird dem Negativen (dem Tod und dem Exil) mit Gleichmut begegnet (Z. 13-15), und der so aufgebaute Protest gipfelt in der paradoxen Aussage in Z. 16 „ich bin frei, da ich diene“.

In meinem Beitrag will ich zeigen, wie der Piyyut Nr. 98 das Thema „Exil und Befreiung“ in einer Weise darstellt, die typisch ist für Jehuda Halevi, d.h. der Text lässt sich dank seiner Metaphorik auf zwei Ebenen interpretieren. Meine These ist die, dass das sprechende Ich im Text Universales und Partikulares, nämlich eine mystische/philosophische Sphäre mit einer traditionell jüdischen Sphäre, zu verbinden sucht. Auf den Leser wirkt die doppelte Ebene des Piyyuts zuerst verwirrend, weil die Identität des Sprechers anfangs offen bleibt. So gehe ich in einem ersten Abschnitt zuerst auf das Verwirrspiel des Piyyuts ein und ich werde zeigen, dass der Grund für die doppelte Verständnisebene in der Mehrdeutigkeit vor allem dreier Metaphern liegt. Im Abschnitt 2 und 3 gehe ich auf diese Metaphern ein. Wir werden sehen, dass sie sich so-

---

<sup>17</sup> Nach Dan 11,22 נגיד ברייה (Angabe Jardens).

<sup>18</sup> „Grundlage der Grundlage“ ist ein Appellativ für Gott.

<sup>19</sup> בו als Relativpronomen bezieht sich auf die „Grundlage der Grundlage“, also Gott; andere Deutungsmöglichkeiten sind: „auf dem“ (Gott) oder „auf welcher“ (Grundlage).

<sup>20</sup> Viermal steht (Z. 7-9) die rhetorische Frage „was soll ich ..., was brauche ich...?“ und fünfmal (Z. 5 und Z. 17-20) die Verneinung „nicht“, mit denen gerade Positives abgelehnt wird.



Ist hier die Rede von der Rückkehr aus dem Exil, in dem sich der Sprecher, wie wir vermuteten, soeben noch befand? Hat diese Rückkehr schon stattgefunden? Inhaltlich ist klar vom Ende der Gefangenschaft die Rede, und das Wort „umgekehrt“ respektive „zurückgebracht“ (הושב) assoziiert die Rückkehr (שבות) aus dem Exil. Es scheint, dass sich diese Rückkehr und die Befreiung aus der Gefangenschaft, ausgedrückt mit der Metapher des Kleiderwechsels,<sup>23</sup> in dem Moment ereignet haben, in dem das Ich des Sprechers zum Geliebten umgekehrt / zurückgebracht worden ist. Wer hat den Sprecher zurückgebracht? Wenn das Exil des Volkes gemeint ist, ist die Frage banal, und es ist Gott als Handelnder anzunehmen wie z.B. in Jehuda Halevi Nr. 331, Z. 18. Dort betet der Sprecher zu Gott, Er möge das Volk, das in die Verbannung ging, ins Gebetshaus zurückbringen (ישיב). Handelt es sich aber wirklich um das Exil des Volkes? Wer ist der Sprecher, der sagt, sein Herz sei umgekehrt/zurückgebracht worden? Er spricht als Individuum, aber daraus kann man nicht zwingend auf die Stimme eines Einzelnen schliessen, da in den Piyyuṭim auch das Volk Israel in *einer* Person verkörpert auftreten kann, weiblich als die Zionsgestalt (= die Gemeinde Jisrael) oder männlich z.B. als Ja‘aqov. Auch wenn der Sprecher daher von seinem Herzen redet, das „zum Geliebten“ (das ist im Piyyuṭ Gott) umgekehrt worden ist, so könnte dennoch metaphorisch die Rückkehr des Volkes aus dem Exil gemeint sein. Aber stutzig macht der Zusatz „mein Geist ist erneuert worden“, was offenbar direkt mit der Rückkehr zusammenhängt. Dies lenkt den Blick vom Volk Israel weg auf das innere „Herz“ eines Individuums. Ist hier von „Busse“ (תשובה) die Rede? Der Leser, der mit den Piyyuṭim vertraut ist, die von der Seele handeln, kann tatsächlich auf diese Fährte geleitet werden und bei „Rückkehr“ Busse assoziieren, wie dies z.B. in den ersten drei Versen von Jehuda Halevis Piyyuṭ Nr. 384 (יהודה שובי) der Fall ist:

Einzig (= Seele), kehre um und hab keine Angst,  
 von Sünde und Bosheit und Verbrechen wende dich ab,  
 und in den Zelten des Felsens (= Gottes) wohne immer.

Der Anklang an diese Lieder an die Seele, auf die ich unten zurückkomme, ist aber nur scheinbar. Hier in Nr. 98 kehrt das Herz sich ja nicht aktiv in Busse zu Gott um, sondern ist passiv (vom Geliebten?) umgekehrt worden.

---

<sup>23</sup> In Jehuda Halevi Nr. 331, 2. Gürtel, klagt die Sprecherin Zion: „Wann kleidet mich wieder mein Schmuck? Mit Trauerkleidern hat Er meine Schönheit vertauscht!“

Bei Z. 5 angelangt sehen wir also, dass der Piyyut in seiner Doppeldeutigkeit verschleiert, was sein eigentliches Thema ist. Verunsichert kehrt der Leser nochmals zur ersten Z. zurück und fragt sich, von welchem Umherirren und welcher Gefangenschaft die Rede ist. Nicht nur die Metapher der „Rückkehr des Herzens zum Geliebten“ ist mehrdeutig, auch die Metaphorik des „Schlafens auf den Flügeln des Umherirens“ in der ersten Z. ist nicht eindeutig. Wenn man genauer hinsieht, ist gerade diese Metapher in sich selbst sogar widersprüchlich: wie kann die Person, sei sie ein Individuum oder das Volk, zugleich schlafen und umherirren?

Es lohnt sich nun, die Metaphern „Schlafen“, „Umherirren“ und „im Herzen des Liebenden wohnen“ in ihrer Vielschichtigkeit zu untersuchen, weil der Text gerade ihre Mehrdeutigkeiten benützt, um das Exil und die Befreiung daraus in mehr als nur einem Aspekt darzustellen. Dabei stelle ich in der Analyse der drei Bildfelder methodisch folgende Fragen:

Welches sind die literarischen Quellen, aus denen der andalusische Piyyut Metaphern gewinnt und wie schafft der Dichter daraus Neukombinationen?

Welches ist das Bedeutungspotenzial der Neukombinationen für die Deutung des Exils?

## 2. Die beiden Metaphern „Schlafen“ und „Umherirren“

Der erste Begriff der Doppelmetapher „Schlafend auf den Flügeln des Umherirens“, das Wort Schlafen, ist als Metapher schon fast ein Codewort für „im Exil befindlich“, das sich aus dem Hohenlied (= HL) 5,2 herleitet: „Ich *schlafe* und mein Herz ist *wach*. Die Stimme meines Geliebten, der anklopft.“ Dies ist die klassische Stelle, die in ShirR 5,3 (S. 128<sup>24</sup>) auf das Exil Israels hin ausgelegt wird: „Ich schlafe vom (Warten auf das) Ende – mein Herz ist wach zur Erlösung. Ich schlafe vor (Warten auf die) Erlösung – und das Herz des Heiligen, gesegnet sei Er, ist wach, mich zu erlösen.“ Das Exil wird hier als ein Schlafen verstanden mit der Konnotation von „Gleichgültigkeit, Verzweiflung und Niedergeschlagenheit“.<sup>25</sup> Steht schlafen im Piyyut als eine Meta-

---

<sup>24</sup> Zitiert nach: שיר השירים רבה, ed. SHIMSHON DUNSKY, Tel Aviv 1980.

<sup>25</sup> SCHULAMIT ELIZUR, שירה של פרשה, Jerusalem 1999, S. 116 zu Kallirs *Qedushta* zum *Shabbat ha-Hodesh* (zu Ex 12,2) 1. Piyyut, Z. 11: Dort heisst es von Gott „...Er sehnt sich und klopft an die Tür der Schlafenden, um sie zu befreien am ersten der Monate des Jahres.“

pher für „im Exil leben“, so wird oft entsprechend auch die Befreiung aus dem Exil mit dem Bild des Aufweckens ausgedrückt wie in Jehuda Halevi Nr. 179, 2. Strophe: „Bedrückt war ich von meinen Peinigern, ich *schief* und mein Geliebter *weckte* mich, zu Liebesstunden hat Er mich bereitgemacht.“<sup>26</sup>

Der zweite Begriff der Doppelmetapher (גודג) meint konkret das Umherirren und Flüchtigsein des Volkes im Exil gemäss Hos 9,17. In al-Andalus wird das Wort גודג in seiner Doppelbedeutung von „Umherirren und Weggehen“ zum *terminus technicus*,<sup>27</sup> um in den Freundschaftsliedern metaphorisch den unruhigen „umherirrenden“ (גודג) Freund zu beschreiben, der sich nach seinem weggezogenen, „flüchtigen“ (גודג) Partner sehnt. Sie benützen das gleiche Wort auch im Piyyut für das Volk Israel und erweitern das Bildfeld durch das Bild der „umherirrenden, flüchtigen Taube“, das verschiedene Bibelstellen kombiniert,<sup>28</sup> aber auch Anleihen aus dem weltlichen Lied macht.

Besonders Jehuda Halevi liebt es, für das Volk Israel, weiblich in der Zionsfigur verkörpert, das Bild der Taube, die Metapher für die Geliebte im HL, zu verwenden, um die Paradoxie ihres Weggehens und ihres nach Gott suchenden Umherirrens darzustellen, wie z.B. in Nr. 357: „Taube der Ferne, sie ist in die Wälder *geirrt* / *geflüchtet* (גודג), sie strauchelte und kann sich nicht mehr befreien ... sie schwebt vom Sturm bewegt immer um ihren Liebling (Gott) herum.“ Die Metaphorik der irrenden Taube ist der Grund, warum das Umherirren hier in Nr. 98 geradezu als Vogel personifiziert wird, der den Sprechenden auf seinen Flügeln trägt.<sup>29</sup> Der ins Exil Verbannte ist dadurch, dass er auf

---

<sup>26</sup> Zum Bildfeld „schlafen“ gehört auch die Nacht. Auch sie ist eine Metapher für das Exil, die aus dem HL stammt: ShirR 3,1 (S. 80) deutet den Vers HL 3,1 „auf meinem Lager in den Nächten“ auf die verschiedenen Exile hin, die Israel erlebte. Entsprechend dieser Metaphern ist die Erlösung die Morgenröte nach der Nacht (ShirR 6,16 zu HL 6,10, S. 147).

<sup>27</sup> Zur Metaphorik des Umherirrens siehe meine Dissertation (oben Anm. 5), S. 444ff. Schon Kallir braucht das Vogelbild aus Jes 16,2 als Vergleich in seiner *Qina* zu *Tish'a beAv*: „Ich irre umher wie ein flüchtiger Vogel – und Du lässt uns jammern.“ (s. *Die Trauergesänge für Tischah beab*, ed. S. BAMBERGER, Rödelheim 1983, S. 105.)

<sup>28</sup> „flüchtiger Vogel“ (Jes 16,2), „o hätte ich Flügel wie Tauben, ich flöge weit weg...“ (Ps 55,7) und „die stumme Taube der Ferne“ (Ps 56,1).

<sup>29</sup> Die Metapher „Flügel des Umherirrens“ braucht Jehuda Halevi auch im weltlichen Kontext, im Freundschaftslied an Mose und Isaak b. Esra, Nr. 24, Z. 39, ed. BRODY, Bd II, S. 243 (Jehuda Halevis nicht-liturgischen Lieder

den „Flügel des Umherirrens“ getragen wird, noch passiver dargestellt. Die Metapher konterdeterminiert das biblische (Ex 19,4) positive Bild der Adlerflügel, auf denen Gott Israel trägt, und zwar gerade nicht *im* Exil, sondern umgekehrt *aus* dem Exil Ägyptens.

Soweit scheint die Doppelmetapher im Piyyuṭ Nr. 98 eindeutig darauf hinzuweisen, dass der Sprecher, der „in der Gefangenschaft am äussersten Rand“ schläft und zugleich umherirrt, das Volk Israel im Exil ist. Aber, wie schon bemerkt, enthält die Doppelmetapher einen inneren Widerspruch. Obwohl schlafen und umherirren beides Metaphern (oder fast schon Codewörter) sind für den Exilszustand, ist die Kombination seltsam. Versuchen wir aber die Wörter im Kontext der „Lieder an die Seele“ zu verstehen, so gibt ihre Kombination eine neue, zusätzliche Einsicht.

Die Lieder an die Seele<sup>30</sup> sind eine in al-Andalus neu aufkommende Gattung von Piyyuṭim, in denen die Seele als literarische Figur von einem anonymen Sprecher angesprochen wird. In ihnen kommt nie das Volk als Textfigur vor, nur Gott und die anonyme Stimme eines nicht definierten Sprechers, der seine Seele gleichsam als sein Spiegelbild anredet. In solch einem Piyyuṭ von Jehuda Halevi, Nr. 290, gibt die Seele, was übrigens höchst ungewöhnlich ist, dem Sprecher auch eine Antwort (Z. 8.9): „Wenn du<sup>31</sup> mich (die Seele) als verwirrt anschaust, so wisse, dass mein Herz *wach* ist, auch wenn ich *schlafe*. Ich bin *weggestossen* (גודד) von den Höhen und *eingesperrt* im Jammertal und dem Tode hingegeben. Der mächtige Gott möge schnell kommen und mir Ruhe geben, und ich werde im Bündel des Lebens eingebunden sein, verborgen.“ Die philosophisch gebildeten Dichter in al-Andalus beschäftigten sich in dieser Textsorte mit dem Wesen der Seele, und auch Jehuda Halevi benützte die philosophischen Termini des Neoplatonismus, auch wenn er die Weisheit der Philosophie nicht als Rettung aus dem Exilsdasein des Volkes betrachtete.<sup>32</sup> Gemäss der neoplatoni-

---

werden zitiert nach CHAYYIM BRODY [ed.], *Diwan des Abu-l-Hasan Jehuda Halevi*, 4 Bde, Berlin 1894-1930)

<sup>30</sup> Beispiele von Liedern eines Individuums an die eigene Seele und der Seele zu Gott s. die Anthologie hebräischer Gedichte mit englischer Übersetzung und Interpretationen von RAYMOND P. SCHEINDLIN, *The Gazelle. Medieval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul*, Philadelphia 1991.

<sup>31</sup> Gemeint ist der Mensch, der sich mit seiner Seele auseinandersetzt.

<sup>32</sup> So kann man aus Jehuda Halevis Schrift *Ha-Kuzari* schliessen (*Das Buch Kusari von Jehuda Ha-Levi nach dem hebräischen Texte des Jehuda Ibn-Tibbon herausgegeben, übersetzt und mit einem Commentar ... versehen von*

schen Philosophie wird die Seele in den Piyyuṭim, kurz zusammengefasst, so dargestellt: solange der Mensch lebt, ist sie oft schlafend, vertrieben von ihrem Ursprung (= Gott), umherirrend und eingesperrt in der Welt und im sterblichen Körper. Sie kennt aber den Ort, woher sie wesensmässig herkommt,<sup>33</sup> und dorthin zurückzukehren sehnt sie sich während ihres lebenslangen Umherirrens. Ihr Wunsch ist, beim Tod des Körpers Ruhe beim Throne Gottes zu finden.<sup>34</sup> Wegen ihrer Sehnsucht nach Gott ist sie „wach“ trotz ihres „Schlafes“ im Körper. Wenn sie nicht wach ist, sollte sie „aufwachen“<sup>35</sup> und sich wecken lassen. Aufwachen ist eine Metapher für das geistige Wachsein, womit bei Jehuda

---

DAVID CASSEL, Leipzig <sup>2</sup>1869 [Frankfurt/M. <sup>4</sup>1922]). Das Buch *Ha-Kuzari*, das Jehuda Halevi nach ROSS BRANN, *The Compunctious Poet. Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*, Baltimore 1991, S. 98, 1125/26 bereits in einem Brief erwähnt, ist nach Brann, *The Compunctious Poet*. S. 87, in der Forschung neben andern Interpretationen als „antiphilosophical“ (in Anführungszeichen) Verteidigung des traditionellen Judentums verstanden und für Jehuda Halevis nationale und religiöse Sensibilisierung nach der Invasion der Almoraviden (1086) in al-Andalus geltend gemacht worden. S. dazu ROSS BRANN, Jehuda Halevi, in: MARIA .ROSA MENOCA / RAIMOND SCHEINDLIN & MICHAEL SELLS (eds.), *The Literature of Al-Andalus*, Cambridge 2000, S. 278: Jehuda Halevi habe die neoplatonische Methode angewendet, um die im Kuzari spezifische Sicht der jüdischen Tradition auszudrücken.

<sup>33</sup> Shlomo Ibn Gabirol Nr. 158 (zit. nach DOV JARDEN [ed.], *שירי הקודש לרבי*, שלומה אבן גבירול, Jerusalem 1971/2), 2. Strophe (über das Geheimnis des Wesens der Seele): „Ein verständiges Herz bemüht sich, das Geheimnis zu erfassen ... aber wie soll ich erfassen diejenige, die aus dem Wohnsitz der Herrlichkeit kommt?“ Dann wird die Seele in der 3. Strophe beschrieben als „Stätte des Verstehens, ganz wie Saphir selbst, eine hellweisse Gestalt ... und doch wohnt sie im Körper“.

<sup>34</sup> Shlomo b. Gabirol Nr. 102, *Reshut* zum 1. Tag Pessach, Z. 3ff: „Er (Gott) ist deine Sicherheit, wenn Du dein Fleisch verlässt, hat Er nicht vor Seinem Angesicht dir die Ruhe bereitet und unter Seinen Thron deine Wohnung gesetzt?“ Ähnlich *Reshut* Nr. 147, Schlusszeile.

<sup>35</sup> So in Jehuda Halevi Nr. 253: „Schlafender, wann wachst du auf aus der Lust deiner Finsternis?“ Nr. 169 Z. 1: „Es weckten mich die Gedanken an Deinen Namen und haben mir Deine Gnadenerweise vor Augen gestellt.“ Nr. 148: „Es weckten mich meine Gedanken und das Geheimnis meines Herzens und sein Wunsch, die Worte meines Flehens auszusprechen im Lied an Gott und Ihn zu preisen.“ Nr. 252: diese *Selicha* beginnt mit dem reellen Schlaf und Aufwachen und geht dann über zum spirituellen Aufwachen: „Schlafender, gib dich nicht dem Schlaf hin ... Wach auf, Seine Himmel zu sehen und die Werke Seiner Hände.“ Darauf folgt das langsame Erkennen Gottes.

Halevi Doppeltes gemeint ist: Weisheit suchen und sich betend zu Gott hinwenden.<sup>36</sup> Das Schicksal der „verbannten, umherirrenden“ Seele wird von den Dichtern von al-Andalus<sup>37</sup> mit derselben Metaphorik beschrieben wie das des verbannten, umherirrenden Volkes Israel; Ziel der Seele ist ihre ursprüngliche Heimat bei Gott, Ziel des Volkes ist Zion als ursprüngliche Heimat. Beide, Volk und Seele, sind von Sehnsucht getragen.

Weil die analoge metaphorische Darstellung des Volkes Israel und der Seele den Lesern damals bekannt war, kann auch der Sprecher im Piyyut oft bis zu einem gewissen Grad zugleich das Volk Israel sein und die „Seele“ jedes Individuums.<sup>38</sup> Die Metapher in Nr. 98, „schlafend auf den Flügeln des Umherirrens“, kann also das Volk und die Seele eines Individuums meinen.

Es ist gerade diese Doppeldeutigkeit, weswegen das Thema Exil und Befreiung bei Jehuda Halevi besonders in Piyyut Nr. 98 (und Nr. 318, s. u. 5. Abschnitt) wie ein Hin- und Herlavieren des Sprechers zwischen den zwei Polen „Befreiung Israels aus dem Exil“ und „Erlösung der ruhelosen Seele“ erscheint. Im 4. Abschnitt werden wir untersuchen, ob

---

<sup>36</sup> Ein Beispiel dafür, dass Beten und Weisheit-finden die lebenserhaltende Tätigkeit der Seele sein soll, ist Jehuda Halevi, ed. BRODY Bd. II, S. 306, Nr. 89:

- 1 Meine Seele nach dem Hause / Gottes sehnte sich, / auch verschmachtete sie,
- 2 um auch in den Träumen / Ihn zu sehen, / stieg sie hinauf;
- 3 sie stieg hinauf und nicht / fand sie Heilung, / denn ein Traum
- 4 heilt nicht / eine Seele, die beim / Wachen krank ist.
- 5 Sie wird krank am Tag, / an dem sie nicht anfleht / das Antlitz (Gottes),
- 6 denn ohne Seine Herrlichkeit / und Pracht / reibt sie sich auf.
- 7 Sie reibt sich auf, um / sich zu erneuern und / bemüht sich wieder aufzusteigen.
- 8 Denn nicht zur Leere (tohu) / ist sie in die Verbannung gegangen,  
am Tag, da sie verbannt wurde.
- 9 Sie wurde verbannt, aber / die Tore der Quelle öffnete sie und auch
- 10 ihre Augen nach dem tiefen Wasser / richtete sie.
- 11 Sie hängte sie an / den festen Pfeiler (= Weisheit) /  
und gelobte ein Enthaltungsgelübde,
- 12 dass sie nicht verlasse / die Weisheit und sie sprach den Schwur aus.

<sup>37</sup> Shlomo Ibn Gabirol und Abraham Ibn Esra lehnen die Metaphorik der nach Gott suchenden Seele ausschliesslicher an den Neoplatonismus an als Jehuda Halevi. Jehuda Halevi kombiniert damit immer die die religiöse Praxis der jüdischen Tradition, wie ich in Abschnitt 4 zeigen werde. Zum Unterschied ihrer religiösen Haltungen s. auch RAYMOND P. SCHEINDLIN, *Contrasting Religious Experience in the Liturgical Poems of Ibn Gabirol and Judah Halevi*, in: *Prooftexts* 13 (1993), S. 141-162.

<sup>38</sup> Dazu RAYMOND P. SCHEINDLIN, *The Gazelle*, S. 43.

und wie dem Sprecher im Piyyuṭ eine Synthese der Erlösungswünsche gelingt oder ob er auch die Erfüllung des einen ohne das andere für möglich hält. Zuerst nun aber zur Metapher des „Im Herzen des Liebenden Wohnen“.

### 3. Die Metapher „der Geliebte wohnt im Herzen des Liebenden“

In der 5. und 6. Z. des Piyyuṭs Nr. 98 folgt die Metapher „Ich finde in meinem Herzen meinen Geliebten“. Das Bild stammt aus dem Freundschafts- und Liebeslied. Wie die populärphilosophische Sprache in den Liedern an die Seele eröffnet auch die Metaphorik der Freundschafts- und Liebeslieder neue Horizonte im Piyyuṭ von al-Andalus, die es im klassischen Piyyuṭ noch nicht gab. Das Bild, dass man im Herzen des Geliebten wohnen kann, ist zwar bereits im HL 8,6 vorhanden: „leg mich wie ein Siegel auf dein Herz“.

Im Piyyuṭ von al-Andalus wird aber dieses Bild amplifiziert durch die neuen Freundschafts- und Liebeslieder, in denen „das Wohnen im Herzen“ zu einem Motiv der Sehnsucht nach dem/der wegziehenden Geliebten ausgebaut ist. In diesen neuen Liedern brennt der Sprecher, der verlassene Freund oder Liebhaber, im Feuer der Trennung, das der/die Weggezogene in seinem Herzen entzündet hat. Mehr noch: der/die Wegziehende hat sein Herz sogar gefangen mitgenommen.<sup>39</sup> Als Trost führt der Sprecher darauf jeweils die Gegenmetapher an, dass der Freund oder der/die Geliebte gar nicht fern sei, sondern in seinem eigenen Herzen wohnt.<sup>40</sup> Diese Paradoxie des „fernnahen“ Freundes gibt es auch in der Troubadourlyrik.<sup>41</sup> Die Metapher kommt auch im

---

<sup>39</sup> Dies ist die Paraphrase des Anfangs des Freundschaftslieds von Mose b. Esra Nr. 110 (Mose b. Esras weltliche Lieder werden zitiert nach CHAYYIM BRODY [ed.], *משה אבן עזרא: שירי החול*, 2 Bde, Berlin/Jerusalem 1934/5). Weitere Beispiele s. die Sammlung der Stellen durch Brody im Kommentar zu Mose b. Esra Nr. 21, 3. Ein Beispiel für ein Liebeslied ist Jehuda Halevi, *מה לך צביה*, ed. BRODY, Bd. II, Nr. 4, S. 7.

<sup>40</sup> Mose b. Esra Nr. 110,6 BRODY: Die Freunde haben ihre Zelte im Innern des zurückgelassenen Freundes aufgeschlagen, Nr. 74,4 BRODY: Die Freunde Abun und Josef wohnen in seinem Herzen. Ebenfalls Nr. 7,4 BRODY (dort in der Anmerkung Belegstellensammlung).

<sup>41</sup> MIRJAM SCHNEIDER, *Federico Garcia Lorca und der islamische Orient. Die literarische Gestaltung einer kulturellen Fernbeziehung*, Würzburg 2005 (= Epistemata, Würzburger wissenschaftliche Schriften, Bd. 538), S. 120. Sie interpretiert Federico Garcia Lorcas Gedicht *Gazela primera: Del amor imprevisto* und zeigt darin die mystische Liebe nach dem *loinprès*. Zu diesem

Lustlied vor, hat dort aber nicht denselben Sinn der Intimität.<sup>42</sup> Welche Bedeutung bekommt nun die Metapher des „Im Herzen Wohnens“ im Piyyuṭ von Jehuda Halevi?

Wie die Metapher des Schlafens und Umherirrens in der 1. Z., so hat auch die des „Wohnens im Herzen“ in den Liedern an die Seele eine spezifische Bedeutung gemäss der neoplatonischen Philosophie. Ohne auf das neoplatonische Welt- und Menschenbild<sup>43</sup> weiter einzugehen, will ich hier nur auf die Pragmatik hinweisen, die die Metapher „Gott wohnt im Menschen“ in den „Seelenliedern“ im Allgemeinen hat. Dass Gott im Herzen der Menschen zu finden sei, gehört zum schon erwähnten mythischen Modell der Herkunft der Seele von Gott. Die Seele verlangt zu Gott zurückzukehren; ihre Verbindung zu Ihm bemüht sie sich im Gebet und im Denken (in der Weisheit<sup>44</sup>) zu finden, und so entdeckt der Mensch, solange er lebt, den fernen Gott paradoxerweise in sich selbst. Diese Erkenntnis des „fernnahen“ Gottes hat bei Jehuda Halevi die Pragmatik eines Bekenntnisses zu Gott als fester Zuflucht, wie er sich z.B. in Z. 21 von Nr. 98<sup>45</sup> und in den folgenden ersten 4 Z. von Nr. 97 ausdrückt:

---

Begriff erklärt sie in der Anmerkung: „Dieser Begriff geht auf die Troubadourlyrik zurück.“

<sup>42</sup> Jehuda Halevi, חמה בעד תקיעת, ed. BRODY Bd. II, S. 324: „Wenn auch das Schicksal dich mir verweigert, so hast Du doch in meinem Herzen einen Sitz gewonnen.“

<sup>43</sup> Die Lehre von der Herkunft der Seele aus Gott und ihrer Rückkehr zu Ihm entwirft eine Körper-Seele-Geist Anthropologie, bei der der Mikrokosmos des Menschen dem Makrokosmos der Welt mit ihren verschiedenen Sphären entspricht. Gott wohnt im Herzen aller Menschen: Shlomo b. Gabirol Nr. 158 *Ahava*: (1. Strophe) „Deine Anwesenheit (שכינה) wohnt im Herzen Deiner Auserwählten... und ich bin voll mit Glanz in meinem Herzen ...“

<sup>44</sup> Die Verbindung von „Weisheit suchen“ und Gebet ist typisch für Jehuda Halevi: s. o. Anm. 38 und weiter Jehuda Halevi Nr. 384,1-5: „Einzig ... in den Zelten des Ewigen wohne immer! ...Hänge (דבקי) deinem lebendigen Erlöser an Tag und Nacht“ (דבקי verweist auf die *Devequt*, einen Begriff der jüdischen Mystik und des Sufismus, der damals eine Seite des Neoplatonismus war). Zur „Weisheit“: Jehuda Halevi Nr. 301,15: „Und siehe den Weg des Geheimnisses der Seele, erforsche sie und in ihr erhole dich. Er (Gott) wird dir Verstand geben (ישכילך) und du wirst Freiheit finden, denn du bist ein Gefangener und die Welt ein Gefängnis. Setze das Wissen (דעת) als Angel zwischen Ihm und dir.“

<sup>45</sup> Zu Z. 21 (meine Hilfe und mein Verlangen ist die Grundlage der Grundlagen) gleich unten im Text.

- 1 Ewiger, wo finde ich Dich? Dein Ort ist erhaben und verborgen!
- 2 Und wo finde ich Dich nicht? Deiner Herrlichkeit voll ist die Welt.
- 3 Er, der sich in den Innersten (Herzen) befindet,  
hat die Enden der Welt geschaffen,
- 4 Er ist Zuflucht für die Nahen und Zuversicht für die Fernen.“

Wie ein philosophischer Glaubenssatz dient dies Jehuda Halevi und andern dazu, sich in gewissen Piyyuṭim an die „Seele“ zu wenden, um diese aufzumuntern, sich spirituell zu reinigen, damit sie Wohnung Gottes werden kann.<sup>46</sup>

In Z. 5 und 6 des Piyyuṭ Nr. 98 ist aber die Pragmatik der Metapher „Gott wohnt im Herzen“ anders als in Z. 21 und in Piyyuṭ Nr. 97, denn sie erinnert an den ursprünglichen Kontext der Freundschaftslieder, aus dem sie stammt:

Jehuda Halevi stellt die Aussage „Gott wohnt im Herzen“ hier in Nr. 98 nicht als philosophisch erwiesenen Glaubenssatz hin, sondern bringt ihn in Z. 5 als persönliche Entdeckung des Sprechers, der vorher (Z. 1-2) verstört umhergeirrt ist und nun emotional vollständig umgestimmt wird<sup>47</sup>, genau so wie der verlassene Freund im Freundschaftslied zuerst ruhelos umherirrt und schliesslich den fernen Freund im Herzen findet. Auch die Metapher des „Im Herzen Wohnens“ selbst ist hier in Nr. 98 mit der Erotik der Freundschaftslieder aufgeladen und verstärkt die Erotik, die im neoplatonischen Modell einer Seele, die sich nach Gott sehnt, genuin vorhanden ist. Der Sprecher bezeichnet Gott explizit als „meinen Liebhaber“. Auch implizit hat der folgende Vers 6 mit dem Bild des „gesprungenen Herzens“, zwischen dessen Teilen „mein Geliebter“, Gott, steht, eine deutliche Liebeskonnotation: Zwischen meinen Teilen, hebräisch בין ביתרי, assoziiert den Hügel von Betar, der als Wohnort der Gazelle in HL 2,17 vorkommt.<sup>48</sup> Ein weiterer biblischer Intertext ist die Vision Abrahams „zwischen den Teilen“ (בין ביתרים) in Gen 15,10. So wie Gott dem Abraham zwischen den Opferstücken

---

<sup>46</sup> Nach Jehuda Halevi (Nr. 301,5-7) bedingt das Finden eine innere Reinigung: Entferne aus deinem Innern das Verlangen, du wirst deinen Felsen (Gott) in deinem Innern finden.

<sup>47</sup> Dieselbe Abfolge von Suchen und Finden zeigt auch der Beginn von Piyyuṭ Nr. 298:

Von Deiner Hand kam in mein Herz / mein Geist in meinem Innern.  
 Am Tag, da ich suche, ob es Gott gibt,  
 da Er zu hoch erhaben ist, um gesehen zu werden,  
 kehrte ich um zu meinem Herzen und meinen Gedanken  
 und fand Deinen Thron für ewig in mir / verborgen in meinem Innern.

<sup>48</sup> Vgl. Jehuda Halevi, Nr. 401 Z. 11.

erscheint, so erscheint der Thron Gottes hier metaphorisch zwischen den Teilen des Herzens. Dadurch bekommt die Metapher den Aspekt des Heiligen, der im Piyyuṭ von al-Andalus oft mit dem Erotischen verbunden ist. Genauer gesagt, die „Herzensteile“ haben nun auch die Konnotation einer Opfergabe an Gott, was die Hingabe des Sprechers an Gott betont. Der Sprecher gibt sich an Gott / an den Geliebten hin, gleichzeitig wird er dadurch erhöht, da sein Herz selbst zum Heiligtum wird.<sup>49</sup>

Die Entdeckung Gottes im eigenen Herzen bedeutet für den Sprecher nichts weniger als den lebensrettenden Trost, der ihn aus seinem Umherirren und dem Elend seiner Gefangenschaft befreit.<sup>50</sup> In verkleinerter Dimension ist das Trostpotehtial dieser Aussage vergleichbar mit dem Trost des Sprechers in den Freundschaftsliedern, der die Ferne von seinem Freund beklagt und sich dann mit dem Satz tröstet „aber er wohnt in meinem Herzen“.

Den Aspekt der Erotik abschliessend, will ich noch zwei weitere Stellen erwähnen, welche die Interaktion der Liebespoesie von al-Andalus mit dem Piyyuṭ zeigen:

Der Sprecher in Nr. 98 hütet es als Geheimnis, dass der Geliebte im eigenen Herzen wohnt (Vers 11). Das ist auch im Lustlied sehr wichtig. Die Umwelt darf nichts von der Liebe merken, sonst fängt sie an, den Liebenden zu kritisieren: dies ist der Topos der unverständigen, den Liebespaaren gegenüber feindlichen Gesellschaft. Hier in Nr. 98 ist es nicht nur der Schutz vor Feindschaft, sondern das Geheimnis betont die mystische Intimität zwischen Gott und dem Sprecher. Auch das Wort „dienen“ assoziiert den Liebeskontext: der Liebende ist immer der Diener (Sklave) des Geliebten, er gibt sich ihm bis zum Sterben hin. Auch dies ist im Piyyuṭ Nr. 98 die Haltung des Sprechers (Vers 13), denn „meine Liebe ist für meinen Geliebten aufbewahrt, auch wenn Er mich tötet“<sup>51</sup>. Das Verb „aufbewahren“ assoziiert wegen der gleichen Wort-

---

<sup>49</sup> Die Erhöhung des Menschen (hier allgemein) auf der „Grundlage“ (Gott) ist explizit in Vers 21 ausgesagt, ein Vers, auf den Z. 6 bereits verweist.

<sup>50</sup> Beispiele dafür auch bei Abraham b. Esra Nr. 65: „Meine Seele ist durstig nach Dir, Gott, und in Dir wird sie auch gesättigt, und immer, wenn sie sich nach Dir verzehrt, lebt sie auf.“ Ebenso Nr. 37: „Nach Gott verzehrte sich meine Seele (Ps 84, 3), ich denke an Ihn, und meine Seele wird leben.“ Dazu erklärt Abraham b. Esra zu Ps 84, 3: Sie verlangte התעוּתָהּ und hat sich beinahe verzehrt in ihrem Verlangen.

<sup>51</sup> Die Hingabe an den Geliebten / die Geliebte im Lustlied ist vergleichbar mit der Hingabe an Gott im Piyyuṭ; in der arabischen Sufi-Mystik wird die

wahl (נצפ) die Liebesgaben, welche die Geliebte des HL 7,14<sup>52</sup> für ihren Freund aufbewahrt.

Die Liebesaspekte dieses Piyyuṭs und vieler anderer andalusischer Piyyuṭim sind aber nicht nur sprachlicher Art, sondern zeigen, wie intim die Beziehung von Israel und Gott aufgefasst wird, sodass der Sprecher in einem Piyyuṭ sich wie der Sprecher in einem Liebesgedicht ausdrücken kann. Für beide ist der Liebesdienst radikal und beide stellen sich als Textfigur mit ihrem Ideal / ihrer Religion abseits von einer Gesellschaft, die ihre Liebe nicht verstehe. Der Unterschied der beiden Textsorten liegt nur darin, dass für den Dichter, der in al-Andalus ein Liebesgedicht verfasst, gerade diese fiktive „unverständige, liebesfeindliche“ Gesellschaft sein begeistertes Lesepublikum ist, das dieselben Ideale teilt, während derselbe Dichter als Verfasser eines Piyyuṭs, wenn er von der Ausschliesslichkeit der Liebesbeziehung von Gott und Israel redet, sich tatsächlich von seiner nicht-jüdischen Umgebung im Exil abgrenzen will.

#### **4. Gefangen und umherirrend im Exil – und frei? – im Herzen? – in Zion?**

Gottes Thron ist in Jehuda Halevi Nr. 298 Z. 5 „ewig in meinem Herzen“ – auch in Nr. 98 ist das Herz der Ort für den Thron Gottes. Die Idee des festen Verankert-seins wird damit ausgedrückt, so dass der Sprecher keinen weiteren „festen Ort“ (Z. 5) sucht. Der Vers verweist auf die komplementäre Aussage am Schluss des Piyyuṭs, dass Gott die „Grundlage der Grundlage“ für den Menschen ist. Damit stellt der Text die Gegenwelt dar zur Welt des Umherirrens, mit der der Piyyuṭ begann. Die Stossrichtung des Piyyuṭs führt also von der Welt des Irrens / des Exils zur inneren Sicherheit und Gewissheit bei Gott, und nur bei Ihm.

---

Hingabe sogar zur Selbstaufgabe, zum „Sterben“, zur Verschmelzung des Subjekts mit dem Objekt der Liebe (*fanā*): s. MICHAEL SELLS, Love, in: MENOCAL / SCHEINDLIN & SELLS (eds.), *The Literature of Al-Andalus*, S. 150ff. Siehe auch die mystische Hingabe bei Jehuda Halevi Nr. 32 נגדך כל תאוותי אדוני und Abraham b. Esra Nr. 142 אהלי אני חלקך und Nr. 161 אמות ולא מת „Ich sterbe – und vor mir ist noch kein Liebhaber an der Liebeskrankheit gestorben...“. (Die Piyyuṭim von Abraham b. Esra werden zitiert nach der Ausgabe ISRAEL LEVIN (ed.), *The Religious Poems of Abraham Ibn Esra, Critical Edition with Introduction and Commentary*, 2 Bde, Jerusalem 1975, <sup>2</sup>1998).

<sup>52</sup> HL 7,14 (über die Früchte) die habe ich dir, mein Geliebter, aufbewahrt.

Ein zweites Gegensatzpaar ist Gefängnis und Freiheit. Dieses wird paradox in Z. 16 so ausgedrückt: „Frei bin ich, da ich diene.“ Das Wort „dienen“ (עבד) ist in seiner Doppeldeutigkeit das Schlüsselwort des Piyyuṭ: Dienen als Gefangener im Exil ist in dem Moment, da der Sprecher Gott dient, kein Dienen mehr.<sup>53</sup> Mit dieser Umwertung des Begriffs im neuen Zusammenhang des Gottesdienstes drückt der Sprecher seine Befreiung vom Exil aus. Diese ist gleich einer Befreiung von weltlichen Massstäben überhaupt, denn der Sprecher nennt ein ganzes Spektrum von Vorstellungen, von denen er sich im Verlauf des Piyyuṭ befreit (Angst vor der Macht in Person eines König, Angst vor Bösem im Bild der Schlange) oder die er ablehnt, weil er sie nicht braucht (keinen Bruder, kein Königtum Israels, keine Ehre noch Gnade, kein „Honig“ Gottes): dies ist eine radikale Zurückweisung von allem, was ihn nicht mit Gott verbindet. Die Welt, die Gefangenschaft im Exil und sogar der Wunsch nach Befreiung aus dem Exil (Z. 15) ist aufgehoben, da er bereits die Freiheit gefunden habe im Dienst an Gott, gleichsam ein Gottesdienst im Herzen. Diese Freiheit respektive diesen Dienst erklärt er in Z. 15 als Unterwerfung unter den Willen Gottes, dass er alles akzeptiere, was Er schicke. Die Sprache ist die eines philosophisch, mystisch, asketisch denkenden Individuums, aber sicher drückt sie nicht die Befreiungssehnsucht des Volkes Israel aus, weil der Sprecher sich in Z. 15 und 20 explizit von der Sehnsucht nach nationaler Befreiung, nach Königtum und Ehren (Z. 17 und 20) distanziert.

Aber diese Interpretation des Piyyuṭ geht nicht ganz auf, weil der Text in Z. 18 dem bisher Gesagten (scheinbar) widerspricht. Die Dramatik der Befreiung führt in Z. 17 zum Höhepunkt, dass der Sprecher sagt, er diene Gott und vermisse kein Königtum (Israels). Wie getragen vom Schwung der Hingabe an den Dienst Gottes, fällt er dann in Z. 18 zum ersten Mal in die direkte Anrede an Gott und bekennt sein Verlangen, „in den Hallen Deines Heiligtums“ wohnen und Gott dienen zu dürfen. Mit diesen Hallen ist wegen des Begriffs (היכל) konkret der

---

<sup>53</sup> Nach Abschluss meines Beitrags habe ich gesehen, dass das Dienen Gottes als zentrale Idee Jehuda Halevis ausführlich (ohne Piyyuṭ Nr. 98, dafür andere zitierend) behandelt ist bei RAYMOND P. SCHEINDLIN, *The Song of the Distant Dove. Judah Halevi's Pilgrimage*, Oxford / New York 2008, S. 17-21. Er weist S. 18 neben der biblischen Tradition der *Avoda* und des Begriffs des „Knechtes Gottes“ („to express the worshiper's dependence on God“) auf eine religiöse Haltung hin, die der Frömmigkeit von Jehuda Halevi näher stehe, nämlich „the Islamic usage according to which man is seen as completely subject to God's will“.

Tempel gemeint und nicht etwa das Herz des Sprechers. Nun wäre dieser Wunsch tatsächlich genau die Lösung des primären Notzustands des Sprechers, der laut Z. 2 im Gefängnis wohnt, und das gleiche Wort für wohnen verweist auch dorthin zurück. Dennoch stellt sich die Frage, warum der Sprecher diesen Wunsch doch noch formuliert, nachdem er sich in Z. 15 als frei bezeichnet hat, weil er Gott diene.

Ich habe zu Beginn angenommen, dass sich in Piyyuṭ Nr. 98 das Thema Exil und Befreiung auf zwei Ebenen verstehen lässt, auf der Ebene des Individuums und der des Volkes Israel. Nun scheint mir, dass sich für die Sprechfigur im Piyyuṭ die beiden Ebenen folgendermassen verbinden: Er zieht den Schluss, dass die Freiheit seiner Seele nur im ursprünglichen Land des Volkes Israel möglich sei. Über sich als Individuum redend sagt der Sprecher zwar in Z. 21 „meine Hilfe und mein Verlangen ist Gott (die Grundlage der Grundlage), auf dem *der Mensch* erhöht ist“, und meint damit, er sei durch den „Gottesdienst im Herzen“ aus der Erniedrigung befreit und wohne im Schutz der Herrlichkeit Gottes (Z. 10). Dies ist eine spirituelle Vorstellung von Befreiung, die universal, d.h. für jeden einzelnen Menschen gilt. Andererseits sehnt er sich in Z. 18-20 nach einem Gottesdienst im Heiligtum Gottes, d.h. im Tempel in Zion, wie wenn erst dort sich die wahre Befreiung realisieren würde. Was ist in Zion / in Jerusalem wahrer, so dass erst der Gottesdienst dort die rechte Befreiung vom Exil bedeutete? Wünscht der Sprecher die Befreiung auf nationaler Ebene? Spricht er hier als Volk Israel? Sein Ziel ist Zion, aber nicht im Sinne eines nationalen Wiederaufbaus des Landes oder des Tempels. Entscheidend ist, dass neben dem Schlüsselwort des Dienens auch zweimal, Z. 18 und 20, „Dein Heiligtum“ als Ort seines (individuellen) Gottesdienstes genannt ist. Es ist sicher nicht möglich, das Thema des „Heiligen“ und des Gottesdienstes bei Jehuda Halevi in Kürze auszuführen, und ich will auch nicht den Piyyuṭ mit Deutungen strapazieren, die ich von anderen Schriften Halevis herbeiziehe. Aber was die Bedeutung von Israel und Jerusalem als Ort für den Gottesdienst und die Erfüllung der Gebote überhaupt betrifft, gibt das Buch *Ha-Kuzari* von Jehuda Halevi eine klare Aussage, die als persönliches Bekenntnis von Jehuda Halevi gewertet werden kann: Er sagt,<sup>54</sup> dass das Herz jedes einzelnen Juden,

---

<sup>54</sup> *Ha-Kuzari*, ed. CASSEL, 5,23. Die Aussage, die ich zusammengefasst habe, ist die Antwort des *Haver* auf die Frage des Chasarenkönigs, warum er denn noch nach Jerusalem auswandern wolle, da ja „die Annäherung an Gott

auch wenn Gott unsichtbar schon im Exil darin wohnt, erst im Land Israel richtig „rein und lauter“ werde, um die Gebotserfüllungen, speziell auch den Gottesdienst im Heiligtum, zur Vollendung zu bringen. In dieser Sicht sind die scheinbar widersprüchlichen Aussagen von Nr. 98 verständlich: der Sprecher ist innerlich vom Exil befreit, indem er sich als Individuum als „Wohnung Gottes“ empfindet, aber gerade wegen dieser spirituellen Nähe zu Gott wächst sein Wunsch, das rein Geistige mit Taten (Gottesdienst in Zion) zu realisieren und zu vervollkommen. Er befindet sich in einem ambivalenten Zustand von Befreitsein und Nichtbefreitsein, weil seine Auffassung von Freiheit eine Dialektik ist von philosophischem / universalem und traditionellem / partikularem Denken.

### 5. Fazit: Das „fernahe“ Wohnen Gottes im Exil

Die Piyyuṭim von Jehuda Halevi sind zwar nicht einlinig in ihrem Aussagegehalt, aber diese oben dargestellte Dialektik von Universalem und Partikularem, von Gottes Wohnen im Herzen der Menschen und im fernen Zion, ist typisch für seine Piyyuṭim, wie ich abschliessend und zugleich zusammenfassend mit einem Blick auf Piyyuṭ Nr. 318 zeigen will.

Piyyuṭ Nr. 98 und Nr. 318 sind sich in der Struktur sehr ähnlich. Auch im Verlauf von Nr. 318 schwenkt der Sprecher am selben Punkt, nämlich in der 4. Strophe, über zu einer Anrede an Gott, nachdem er vorher in drei Strophen nur in 3. Person über Ihn geredet hat. Ich übersetze zunächst nur Strophe 1 und 2 von Jehuda Halevis *Me'ora* (Nr. 318) ים סוף וסיני:

- Schilfmeer und Sinai, lehrt mich den Weg,  
den Weg, den Er ging, mein Geliebter. //  
Zum Haus meines Herrn mach ich mich auf, /  
in des Lieblings Schoss mich zu legen.
- 1 Den Gottesberg frag ich, ob meinem Propheten (Mosche) /  
im Strauch Er sich wohl offenbart hat, //  
„Seiner Füsse Schemel“, Sein Land, ich durchwandre, /  
„Seinen Thron“, doch niemand gibt Antwort. //  
Vielleicht im Gefängnis, in meiner Haft, /  
vielleicht lagert Er in meinem Innern! //
- Bis in meiner Wohnstatt ich lagern Ihn fand:  
Wie ein Freund ist Er mir, wie ein Bruder.

---

überall durch Reinheit des Herzens und starkes Verlangen erlangt werden kann“.



Das philosophisch-mystische Finden Gottes im eigenen Herzen – eine universalmenschliche Sicht – ist bei Jehuda Halevi nur die eine Seite seiner Erlösungsvorstellung. Zur Realisierung der Erlösung braucht es nach seiner dialektischen Sichtweise, die er in den beiden Piyyuṭim Nr. 98 und Nr. 318 klar ausdrückt, die Rückkehr ins Land Israel als den alleinigen Ort, wo Herz und Seele desjenigen, der die Gebote Israels erfüllt, vollendet „rein und lauter“ sind.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Zitat aus *Ha-Kuzari* 5,23. Jehuda Halevi qualifiziert im darauf folgenden Satz das Land Israel so (Übersetzung nach CASSEL): „... ein Ort, von dem man weiss, dass er ganz besonders für Gott bestimmt ist, und wäre es auch nur bildlich und vergleichsweise, um wie viel mehr, da es doch wahr ist ...“. Die Deutung dieser Aussage wäre eine gesonderte Abhandlung wert.

PS nach Abschluss des Artikels: Eine die Quellen kombinierende Interpretation von „Jehuda Halevi’s Pilgrimage“, die Piyyuṭim, den *Kuzari* und die Briefe aus der Geniza berücksichtigend, hat soeben RAYMOND P. SCHEINDLIN vorgelegt, (s. Anm. 53.) Weitere bibliographische Angaben zu diesem Thema bei MOSHE HALLAMISH & AVIEZER RAVITZKI (eds.), *ארץ ישראל בהגות היהודית*, בימי הביניים, Jerusalem 1998.