

BESTIMMUNG, HEIMAT UND ALTER DER SYNAGOGALEN POESIE

VON

RAFAEL EDELMANN

Als vor etwa hundert Jahren Rappoport, Zunz und andere das Alter der synagogalen Poesie ermitteln wollten, waren sie geneigt, den Pijut als ein verhältnismäßig spätes Produkt der jüdischen Geistestätigkeit anzusehen und seine Blüte in das 10.¹, ja sogar 11.² Jh. zu verlegen. Die Geniza-Funde zwingen, die Zeit des Pijut wesentlich heraufzusetzen, und der heutige Stand der wissenschaftlichen Untersuchung setzt für den in der bekannten Sa'adja-Stelle³ als ältesten mit Namen benannten Paitan Jōse ben Jōse eine Lebenszeit um 600—650 und für den Höhepunkt der synagogalen Poesie mit Ele'azar ha-Kalir die Zeit um 750 an⁴.

Alle Datierungsversuche können sich aber höchstens auf die Lebenszeit Jannais und Kalirs, das heißt auf den Höhepunkt des eigentlichen Pijut erstrecken, während Jōse ben Jōse eine ältere Periode der Dichtung vertritt, für die eine Datierung nicht möglich ist, da uns Anhaltspunkte dafür fehlen. Zwischen den Dichtungen Jannais, die in ihrer Entwicklung nur von Kalirs Kompositionen überboten werden, und denen Jōse ben Jōses ist ein großer Unterschied. Während nämlich Jannais Gedichte poetische Elemente wie Reim, Alliteration, Namensakrostichon und ähnliches in hoher Entwicklung aufweisen, sind die Dichtungen Jōse ben Jōses nicht gereimt und zeigen nur die Form der älteren Poesie: das alphabetische Akrostichon. Auch durch die einfache Sprache, den klaren Inhalt und die

¹ So S. L. Rappoport in *Bikkure ha-Ittim*, X (1929), S. 96.

² So W. Heidenheim in seiner Einleitung zum *Mahzor*.

³ *Agron* ed. Harkavy, S. 1 (81).

⁴ Vgl. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Frankfurt 1924. S. 307 u. 316.

ungekünstelte Form wie überhaupt durch ihr ganzes Wesen unterscheidet sich die ältere Dichtung von den Poesien Jannais und seiner Nachfolger. Die Stücke der alten Poesie, die uns erhalten sind¹, abgesehen von den 'Abōdas², scheinen in sich abgeschlossene Gedichte zu sein. Jannais und Kalirs Dichtungen dagegen sind immer Kompositionen aus mehreren einzelnen Gedichten, nach einem strengen Schema geordnet.

Auf der einen Seite haben wir also die ältere, einfachere Dichtung und auf der anderen Seite die auf höchster Entwicklungsstufe stehende Dichtungsart Jannais und Kalirs. Von einer Zwischenstufe, die dieses Verhältnis voraussetzt, ist uns keine Spur erhalten.

Wie läßt es sich nun erklären, daß von der Stufe in der Entwicklung der hebräischen Poesie, die die Anfänge des Reims und der anderen im Pijut ausgeprägt vorhandenen poetischen Formen enthält, keine Spur übriggeblieben ist? Dafür kann man, wie mir scheint, zwei Gründe anführen: Einerseits bestand ein religiöses Verbot gegen die Niederschrift von Gebeten, das sich in den Worten **כותבי ברכות כשורפי תורה** ausdrückte. Dieses Verbot wurde so streng genommen, daß, wie im Talmud³ berichtet wird, R. Ismael persönlich einen Mann aufsuchte, von dem er erfahren hatte, daß er Gebete niedergeschrieben hätte, und dieser dann das ganze Schriftenbündel mit den Gebeten ins Wasser warf. Die Dichter trugen selbst als Vorbeter im Gottesdienst ihre Dichtungen vor⁴, und so war die Niederschrift zu gottesdienstlichen Zwecken nicht notwendig.

Andererseits ist zweifelsohne auch sehr viel von der alten jüdischen Literatur aus Palästina verlorengegangen, und das meiste von dem, was übriggeblieben ist, ist zu uns auf dem Umweg über Babylon und die unmittelbar von Babylon abhängigen Gemeinden gekommen. So wäre es erklärlich, daß so

¹ Vgl. S. D. Luzzatto, **מבא** (beigedruckt der Mahzor-Ausgabe), Livorno 1856, S. 1 ff.; L. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, 1867, S. 11 ff.; M. Sachs, *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien*, Berlin 1911, S. 174 ff.; I. Elbogen, *Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes*, Berlin 1907, S. 20; *Gottesdienst*, S. 271 ff.

² Vgl. Elbogen, *Studien*, S. 49 ff.

³ *Tosefta*, *Sabbat XIV, 4*; *jer. Sabb. 15c (XVI, 1)*; *bab. Sabb. 115b*.

⁴ Vgl. Rappoport, a. a. O., Note 24; Zunz, *Synagogale Poesie des Mittelalters*, 61; Elbogen, *Gottesd.* 489.

wenig von der synagogalen Poesie der ältesten, und nichts von der der Übergangsperiode erhalten ist. Dazu kommt die dem Pijut gegenüber ablehnende Haltung, die im allgemeinen in Babylon herrschte. Und wenn uns die Poesie der Blütezeit in solcher Fülle erhalten ist, so bedeutet das einen Sieg der palästinensischen Kreise im Westen über die halachischen Bedenken der Babylonier, Bedenken, die sich hauptsächlich auf die Rolle des Pijut im Gottesdienst bezogen¹. Und Sa'adia Gaon, der sich, selbst Dichter, mit der Theorie und Geschichte der hebräischen Poesie beschäftigt und als erster Namen von Dichtern angeführt hat, weiß bereits nichts mehr von einem Dichter zwischen Jōse ben Jōse und Jannai. Und eine Poetik aus der Schule Sa'adias² kann für die Stufe in der Entwicklung der Poesie, die zwischen der Dichtungsart Jōse ben Jōses, dort arab. al-Ḥuṭab (d. h. rhetorische Ansprachen) genannt, und der Jannais, mit as-Sağ' bezeichnet, steht, nur ein paar Bibelverse (Hi. 28, 16; Hi. 21, 4; Jes. 49, 1) anführen, und nicht etwa irgendeine nachbiblische Dichtung, die diese Zwischenstufe illustrieren könnte. Dazu kommt, daß die Geniza-Funde, bei denen doch soviel Literatur aus sehr alter Zeit zutage gefördert wurde, so gut wie nichts enthalten, was zu dieser Zwischenstufe gehört.

Man könnte sich nun die Geschichte der synagogalen Poesie als eine fortlaufende normale Entwicklung denken, von der uns, aus den oben angeführten Gründen, einiges aus der ältesten Zeit und sehr viel aus der Blütezeit erhalten ist. — Seit frühester Zeit werden aber Angaben gemacht über gewaltsame Eingriffe von außen, die auf die synagogale Poesie eine entscheidende Wirkung ausübten. Innere Kriterien wie auch eine Reihe anderer Momente bezeugen, daß diese Entwicklung nicht normal und gradlinig verlaufen sein kann. Es bieten sich uns also eine Reihe von Fragen, zu deren Beantwortung die folgende Untersuchung beitragen soll.

Das Material, das uns über die Zustände und Ereignisse in

¹ Siehe darüber Näheres weiter unten S. 24.

² Nach W. Bacher, *The Jewish Quarterly Review* (= *JQR.*) XIV (1902), S. 743; von dieser Poetik ist nur ein Fragment erhalten, veröffentlicht von S. Schechter in *Saadyana*, Cambridge 1903, Nr. LI, S. 136f., deutsche Übersetzung und Erläuterungen von W. Bacher, a. a. O., S. 742f.

den jüdischen Zentren Vorderasiens, besonders Palästinas, im frühen Mittelalter unterrichten soll, ist an und für sich schon recht spärlich, und direkte Zeugnisse, die uns über die Entstehung des Pijut und über andere damit zusammenhängende Fragen unterrichten, besitzen wir gar nicht. Nur dem Kampf für und gegen den Pijut, der in der gaonäischen Zeit einsetzte und bis ins späte Mittelalter hinein andauerte¹, verdanken wir einige Anhaltspunkte zur Aufstellung von Vermutungen über diese Dinge.

Das älteste Dokument, in dem man eine Erwähnung des Pijut, seiner Rolle im Gottesdienst und seiner Heimat findet, besitzen wir in der Schrift des **פרקוי בן באבוי**². Diese Schrift³, überhaupt die älteste aus der gaonäischen Zeit, die uns in unveränderter Form erhalten ist⁴, hat zum Verfasser einen Schüler eines Schülers des Jehudai Gaon (760), der gegen Ende des 8. Jh.s an die Gemeinden in Nordafrika (und Spanien) diese Schrift richtete, um sie den palästinensischen (und vielleicht darüber hinaus den karäischen) Einflüssen zu entziehen und sie zur Anerkennung der Autorität des babylonischen Talmud und zur Annahme babylonischer Riten zu bewegen.

Es wird in dieser Schrift im Namen des Jehudai Gaon berichtet, „daß man Religionsunterdrückung ausübte gegen die Juden in Palästina, so daß sie nicht das Šema'-Gebet rezitieren und nicht die Tefilla beten durften. Man erlaubte ihnen aber, am Sabbatmorgen zusammenzukommen, um Ma'ama-döt⁵ zu sagen und zu singen. Sie sagten im Morgengebet am

¹ Vgl. Elbogen, *Gottesd.*, 301ff.; s. weiter unten S. 24.

² Daß **פרקוי** ein Personennamen ist, hat J. N. Epstein in *Tarbiz*, Vol. II, Juli 1931, S. 411f., überzeugend dargelegt.

³ Ein Verzeichnis der Stellen, an denen Stücke aus dieser Schrift veröffentlicht sind, bringt B. M. Lewin, *ibid.*, S. 383. Die ganze Schrift, soweit sie bis dahin bekannt war, hat L. Ginzberg mit einer ausführlichen Einleitung abgedruckt in *Ginze-Schechter II*, S. 504—573 u. S. 638—39. Weitere Stücke edierte B. M. Lewin, a. a. O., S. 383—405.

⁴ Vgl. Ginzberg, a. a. O., S. 505.

⁵ D. h. pijutische Kompositionen. I. N. Epstein will in *Revue des Études Juives* (= *REJ*) 75 (1922), S. 183, Anm. 2 **מעמד** definieren als „un piut ou une série de piutim intercalés dans les trois premières bénédictions de la Amida“, also = **קרובה**. Er stützt sich auf *Seder Rab 'Amram*, ed. Warschau, S. 47b unten: **ויוורד שליה צבור ואומר במגן ומחיה והמלך הקדוש מעמד שיש בו ריצוי וסליחה** und verweist auf S. 48b: **ואם רצה לומר קרובה אומר במגן ומחיה וקודם קדושה** („un peu plus loin, 48b, on a l'équivalent **קרובה**“). — M. E. kann man aber die beiden Begriffe

Sabbat Ma'amad, aber das Trishagion und Šema' im geheimen. Sie taten dies unter Zwang. Aber jetzt, da Gott das Reich Edoms (= Byzanz) vernichtet und seine Restriktionen aufgehoben hat, und die Araber gekommen sind und ihnen erlaubt haben, sich mit der Tora zu befassen, das Šema'-Gebet zu rezitieren und die Tefilla zu beten, ist es verboten, (anders) zu sagen, als daß alles, was zu sagen ist, an seiner (richtigen) Stelle (gesagt wird), nach der Anordnung der Weisen: Bibelverse an ihrer Stelle, Halacha an ihrer Stelle, Tefilla und Šema'-Gebet an ihrer Stelle, und jede Benediktion und alles, was zu sagen ist, nach der Anordnung der Weisen: an seiner Stelle und zu seiner Zeit¹⁴.

nicht zusammenstellen. מעמד scheint nach 'Amram eine Komposition zu sein, deren Einfügung in das Stammgebet wegen des jeweils gegebenen Themas („ein solches Ma'amad, in dem sich findet [Bitte um] Besänftigung und Vergebung“) vorgeschrieben ist, während der Aufbau dem Dichter bzw. dem Vorbeter freigestellt bleibt (ולא דבר של חובה הוא להרבות או להמעיט ... אבל סליחות ורחמים חובת היום הוא). Bei קרובה dagegen, die nur für die ersten drei Benediktionen bestimmt ist, ist das Thema freigestellt (ואומר בהללו שלש ברכות כל מה שירצה) und die Einfügung in das Stammgebet nicht vorgeschrieben (ואם רצה לומר קרובה). — Ferner hat Elbogen in *Hebrew Union College Annual* (= *HUCA*) IV (1927), S. 405 ff., eine piḡutische Ne'ila von Kalir veröffentlicht, die in der Überschrift als Ma'amad bezeichnet wird. מעמד scheint also durchaus nicht dasselbe zu sein wie קרובה. Jedenfalls hat מעמד in vielen Geniza-Fragmenten nicht die Bedeutung von „Litanei“, speziell Buß- und Fastengebet. Epstein, a. a. O., weist auf Ma'amadōt für Sabbate und andere festliche Gelegenheiten hin, an denen aus wesensmäßigen wie auch aus halachischen Gründen Litaneien nicht gesagt werden können. Diese Ma'amadōt befinden sich handschriftlich in der Bodleiana (die von E. angeführten Nummern 2705, 13; 2712, 18 u. 2714, 9 sind מערבות). (Für קרובה findet sich in alten Texten oft die Bezeichnung קדושתא (od. קדושתה), vgl. z. B. Davidson, *Ginze Schechter* III, S. 16 u. 24; die Fragm. der Bodl. Libr. hebr. d. 41, fols. 39 (קדושת וזור) [= hebr. e. 36, fol. 29b], ebenso hebr. f. 38, fol. 24b), 44, 49b u. 55b; hebr. f. 36, fol. 1; hebr. d. 42, fols. 7b u. 10b und hebr. d. 55, fol. 3ff.).

¹ Ginzberg, a. a. O., S. 551f. (vgl. auch *Tarbiz* II, S. 398): וכן אמר מר יהודאי ז"ל שגזרו שמד על בני ארץ ישראל שלא יקראו קרית שמע ולא יתפללו והיו מניחין אותן ליכנס שחרית בשבת לומר ולומר מעמדות והיו אומרים בשחרית בשבת* מעמד וקדוש ושמע בגניבה** והיו עושים דברים הללו באונס ועכשיו שכולה ה'ק'ב'ה מלכות אדום וביטל גזרותיה ובאו ישמעלים*** והניחום לעסוק בתורה ולקרא קרית שמע ולהתפלל אסור לומר אלא דבר דבור במקומו כתיקון ח'כ'ז'ל' תורה במקומה ואסור והתר במק' ותפילה וקריית שמע במק' וכל ברכה וברכה וכל דבר ודבר כתיקון ח'כ'ז'ל' במק' ובזמנו.

* Das Fehlen von בשבת bei Ginzberg, a. a. O., S. 552, ist sicherlich als ein Druckfehler anzusehen; das Wort findet sich bei Ginzberg, a. a. O., S. 523, und bei Mann, a. a. O., S. 253. Das Wort גם, das Lewin, a. a. O., S. 390, dafür in Klammern bringt, ist vermutlich ein erklärender Zusatz von ihm selbst. Nach dem ganzen Zusammenhang würde aber m. E. רק besser passen.

** So Lewin, a. a. O., S. 398, vgl. ebenda S. 390, Anm. 3, u. *JQR.*, Juli 1931, S. 38.

*** Lewin: ישמעאלים.

Eine Analyse dieses Berichts ergibt: 1. daß die Byzantiner den Juden in Palästina verboten hatten, die Stammgebete zu beten, es blieb aber den Juden erlaubt, Gottesdienst abzuhalten. 2. Da die Juden die Stammgebete nicht beten durften, blieb ihnen die religiöse Dichtung (Ma'amadōt) übrig, die sie schon von früher her zur Ausschmückung des Gottesdienstes pflegten, und zwar in der Form von Responsorien¹. 3. Da sie aber doch die Stammgebete nicht aufgeben wollten, nahmen sie verstohlenerweise wichtige Sätze daraus in die Responsorien auf. — 4. Gleichzeitig mit dem Verbot gegen die Stammgebete bestand ein Verbot gegen die Beschäftigung mit der Tora², und man nahm daher auch Bibelverse³ und halachische Lehrsätze und Midrašim⁴ unauffällig in die Responsorien auf.

Wie verhält es sich nun mit der Zuverlässigkeit des Berichtes? Über die Lage der Juden in Palästina weiß man, daß sie sehr ungünstig war. „On ne leur laissera donc que le minimum strictement nécessaire à l'existence de leur religion et on apportera des entraves à cette existence, on la rabaîssera et l'avilira“ sagt J. Juster⁵. Das gilt für die offizielle, gesetzgeberische Behandlung der Juden von seiten des Staates. Daß die Verhältnisse in Wirklichkeit, besonders in Palästina, noch schlimmer waren, und daß Eingriffe in den jüdischen Gottesdienst, wie sie Pirkoi anführt, denkbar sind, zeigt z. B. die Handhabung der Gesetze über die Zerstörung und Beschlagnahme der Synagogen, seit römischer Zeit strafbare Handlungen, in byzantinischer Zeit aber oft ungestraft geübt und von den Behörden sogar unterstützt⁶. An Klagen über christenfeindliche Stellen im jüdischen Gottes-

¹ לומר ולומר.

² Dieses erwähnt der Bericht nur nebenbei, da es sich hier um die Stammgebete handelt; über das Verbot gegen das Torastudium spricht Pirkoi in anderem Zusammenhang, vgl. Ginzberg, a. a. O., S. 561 u. 143.

³ תורה. Es sind dies die Bibelverse, die in den pijutischen Kompositionen zitiert werden, vor allem diejenigen Bibelverse, die aus der Perikope (und vielleicht aus der Haftara) des betreffenden Tages stammen (vgl. z. B. Davidson, *Mahzor Yannai*, XXVIff.). Vgl. dagegen J. Mann, a. a. O. S. 253, Anm. 20 Siehe auch weiter unten.

⁴ הגדה, vgl. Ginzberg, a. a. O., S. 546.

⁵ *Les Juifs dans l'Empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914, Bd. I, S. 250.

⁶ Vgl. Juster, S. 462ff.

dienst hat es nicht gefehlt¹, und so hat man die Juden am Beten der inkriminierten Gebete gehindert², ohne aber den gesamten Gottesdienst als solchen von Staats wegen zu verbieten. Daß die Juden unter solchen Verhältnissen sich auch nicht der Beschäftigung mit religiösen Schriften in größerem Kreise hingeben konnten, liegt auf der Hand, und wenn Kaiser Justinian im J. 553 die bekannte Novelle 146 erläßt, so ist das die allgemeine Legalisierung von Eingriffen in das religiöse Leben der Juden, die seit längerer Zeit von seiten der kirchlichen Behörden üblich waren. Daß Pirkoi sich nicht auf eine bestimmte Verordnung bezieht, sondern ganz im allgemeinen von einem in Palästina herrschenden Zustand spricht, ergibt sich aus seinen Worten: *וּעַכְשָׁיו חֲמִשָּׁה מֵאוֹת שָׁנָה שֶׁנִּזְרָו שְׂמֹד עֲלֵיהֶם שְׁלֹא יִתְעַסְקוּ בַּתּוֹרָה*³, d. h. daß der Zustand der religiösen Bedrückung in Palästina zur Zeit Konstantins des Großen eingesetzt haben muß, was mit den bekannten historischen Tatsachen übereinstimmt⁴. L. Ginzberg will⁵ die Angaben Pirkois, daß die Abweichungen der palästinensischen Halacha und der palästinensischen Riten von denen der Babylonier durch religiöse Bedrückung entstanden sind, widerlegen und sie als eine besondere Tradition der Palästinenser erklären. Da aber die Grundlage für die Palästinenser dieselbe war wie für die Babylonier, und die Beeinflussung von außen auf das religiöse Leben der Palästinenser bereits kurz nach dem Abschluß der Mischna einsetzte und ein paar, für die Ausbildung der Halacha so entscheidende Jahrhunderte andauerte, so ist gegen die Richtigkeit von Pirkois Angaben mit Ginzbergs Einwand nichts gesagt.

Das wesentlich Neue an der Aussage Pirkois ist, daß der Pijuṣ zum Ersatz für die verbotenen Stammgebete in Gebrauch genommen wurde. Dadurch nämlich befindet sich diese Quelle im Gegensatz zu den bisher von der Forschung herangezogenen Quellen, die alle bis frühestens ins 11. Jh. zurückreichen und auf einer alten Tradition beruhen, und die

¹ Vgl. Juster, Bd. II, S. 209, Note 1.

² Vgl. hierzu Mann, a. a. O., S. 253, Anm. 15.

³ Vgl. Lewin, a. a. O., S. 397.

⁴ Vgl. Juster, I, S. 249ff.

⁵ A. a. O., S. 527, 535 u. 544.

den Pijut als einen Ersatz für den verbotenen gottesdienstlichen Vortrag ausgeben¹. Jacob Mann, der auch auf den Wert der Aussage Pirkois als Quelle für die Geschichte des Pijut aufmerksam macht², will auch in ihr eine Bestätigung sehen dafür, daß der Pijut den gottesdienstlichen Vortrag ersetzen sollte. M. E. ist dieses aber aus dem Bericht Pirkois durchaus nicht zu ersehen. Der Bericht spricht im Gegenteil deutlich von einem Verbot der Stammgebete und der Möglichkeit des Vortrages religiöser Poesien in der Form von Responsorien, die dann für die Stammgebete eingesetzt wurden. Mit dieser Angelegenheit hatte aber das bestehende Verbot gegen das Tora-studium nichts zu tun. Dieses Verbot wird erst dann im Bericht erwähnt, wenn von der religiösen Befreiung durch die Araber die Rede ist, wobei alle religiösen Verbote aufgehoben wurden.

Hatte man erst einen Ausweg gefunden, wie man das Verbot gegen die Stammgebete umgehen konnte, so lag es nahe, den verbotenen gottesdienstlichen Vortrag, der einen so wesentlichen Bestandteil des synagogalen Gottesdienstes bildet, zur Geltung zu bringen, und das geschah dadurch, daß die Dichter das an dem betreffenden Tage durchzunehmende Thema in die Poesien, die die Stammgebete ersetzen sollten, hineinarbeiteten. So kommt es, daß die älteren Pijutim überladen sind mit halachischem und midrašischem Stoff, daß die betreffende Perikope im Schema der pijutischen Kompositionen ihren bestimmten Platz einnimmt³, und daß der ganze Stil des Pijut sich durch eine reiche Verwendung von umgedichteten Bibelzitaten und Anspielungen an solche auszeichnet. All dies wird man auch in Pirkois Bericht ausgedrückt finden.

Meine Ansicht, daß dieser Bericht tatsächlich wie oben ausgeführt, aufzufassen ist, wird auch von einer Anzahl Geniza-Fragmente liturgischen Inhalts gestützt. Es sind das Fragmente

¹ So Jehuda ben Barzillai aus Barcelona (um 1100) in seinem *Sefer ha-'Ittim*, ed. Schorr, Krakau 1902, S. 252, und Josef ibn Plaṭ (12. Jh.) im Namen seines Vorfahren Benjamin ben Samuel in dem Raši zugeschriebenen *Sefer ha-Pardes*, Warschau 1870, 43d (Nr. 174), (vgl. Epstein in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (= *MGWJ.*) 44 (1900), S. 295f.). Vgl. unten S. 24, Anm. 6.

² A. a. O., S. 281; vgl. auch Lewin, a. a. O., S. 390.

³ Vgl. oben S. 21, Anm. 3.

mit 'Amīdōt, in denen der rezipierte Text durch pijutische Stücke ersetzt ist¹, was übrigens wahrscheinlich bei allen pijutischen Kompositionen nach palästinensischem Ritus der Fall war². Ferner scheint mir die Tatsache den Bericht zu stützen, daß, während Jōse ben Jōses Dichtungen alle außerhalb der Stammgebete ihren Platz hatten³, Jannais und Kalirs Kompositionen dagegen auf die einzelnen Bestandteile der Stammgebete bauen. Sollte nun von vornherein nur der gottesdienstliche Vortrag ersetzt werden, wäre es nicht leicht verständlich, wie das gerade in poetischer Form innerhalb der Tefilla⁴ geschehen mußte, und erst recht unverständlich wäre es, daß der Pijut in Palästina sogar wohl den rezipierten Text der Stammgebete verdrängen konnte.

So ist auch der Kampf der Gaonen gegen den Pijut erklärlich, der einsetzte, als die Religionsverfolgungen, die seine Entwicklung so sehr beeinflussten, aufhörten. Dieser Kampf der Gaonen galt aber, wie L. Ginzberg nachweist⁵, dem Pijut nur dann, wenn er an die Stelle einer rezipierten Benediktion trat oder auch nur deren Wortlaut wesentlich änderte. Wenn der Pijut dagegen der Benediktion nur angehängt war, ohne ihre rezipierte Fassung anzurühren, wurde er im allgemeinen auch weiterhin geduldet. Aber noch bis in verhältnismäßig späte Zeit hat sich der Brauch, pijutische Stücke an die Stelle der festgelegten Fassung der Stammgebete treten zu lassen, erhalten. Das geht hervor aus der polemischen Schrift „*Iḥām al-Jahūd*“ (Das Zumschweigenbringen der Juden), die im J. 1163 von dem zum Islam übergetretenen Samau'al ibn Jahjā al-Magribī verfaßt wurde⁶. Samau'al beschreibt den Brauch, den Pijut an die

¹ Vgl. Elbogen in *הגות* Bd. 10, Berlin 1928, S. 87ff.; vgl. auch unten Anm. 6.

² Vgl. unten S. 25, Anm. 3.

³ Vgl. Elbogen, *Gottesd.* S. 307.

⁴ Vgl. Jehuda ben Barzillai, a. a. O.

⁵ A. a. O., S. 508ff.

⁶ Diese Schrift ist auszugsweise abgedruckt, und der Inhalt ist frei wiedergegeben von M. Schreiner in *MGWJ* 42 (1898), vgl. auch M. Steinschneider, *Arabische Literatur der Juden*, § 149. Auch nach Samau'al soll der Pijut, veranlaßt durch Religionsverfolgungen im persischen Reiche, an Stelle der verbotenen Pflichtgebete getreten sein.

Stelle des rezipierten Textes bei der lauten Wiederholung der 'Amida durch den Ḥazan treten zu lassen¹, während die Gemeinde die leise 'Amida in der überlieferten Fassung betete, ein Brauch, der in Babylon bereits in gaonäischer Zeit², und wahrscheinlich schon früher, geübt wurde und der sich schließlich von dort aus überall durchsetzte, während nach ursprünglichem palästinensischen Brauch die 'Amida gleich von der Gemeinde laut gebetet³ und die rezipierte Fassung so ganz vernachlässigt wurde. Und auch dann, wenn der Pijut nur bei der Wiederholung durch den Ḥazan den festgelegten Wortlaut verdrängte, wird er von den Rabbinen bekämpft. So schreibt R. Ḥanan'el aus Kairuwān (erste Hälfte des 11. Jh.s): Die Vorbeter, welche die festgelegte Fassung der Benediktionen weglassen und Kerōbōt sagen, handeln nicht richtig⁴. Dieser Brauch konnte sich deshalb so einbürgern und sich so zäh halten, weil der Pijut die Rolle einnahm, die er von vornherein in Palästina als Ersatz für das Stammgebet bekommen hatte.

Mit dem Aufhören des Religionszwanges schwand auch das Bewußtsein von der Rolle des Pijut als Ersatz für das Stammgebet, und da der Paiṭan jedenfalls während des Religionszwanges die Rolle des Daršan mit übernommen hatte, so wird sich das Bewußtsein eingebürgert haben, daß der Pijut nur ein Ersatz für den gottesdienstlichen Vortrag und nie etwas anderes gewesen war. Dazu kam, daß die Gelehrsamkeit im Volke geschwunden war⁵, und man bewußt das Volk in poetischer Form belehrte, und zwar aus alter Übung im Rahmen der Tefilla⁶. So wird sich der Ausspruch des Gaon R. Naḥšōn erklären: „Man soll nicht einen Ḥazan, der Pijut weiß, in der Synagoge anstellen,

¹ A. a. O., S. 219f., vgl. auch Ḥarizi, *Taḥkemōni*, *Maḳame* 24, ed. Lagarde, S. 108ff.

² Vgl. *Seder Rab 'Amram*, z. B. fol. 28a u. 47b.

³ Vgl. bei Lewin a. a. O., S. 389, Anm. 1: אנשי מורה מתפלל אדם י"ח ברכות רם בלחש ובני ארץ ישראל בקול רם.

⁴ *Šibbale ha-Leḳeṭ*, ed. Buber, § 28 (S. 24): ואלו החונן שמניחין משבע הברכות ואומרין קרובות לאו שפיר עבדי.

⁵ Vgl. Ḥarizi a. a. O. Nach Ḥarizi war es sogar mit der Gelehrsamkeit des Paiṭans sehr schlecht bestellt.

⁶ So ist der Passus נועם ריגוג הקרובה הלכה גמורה ובמקום דרשה אני אומר im *Maḥzor Yannai*, S. 45, zu verstehen.

und eine Gemeinde, die Pijut sagt, stellt sich selber das Zeugnis aus, daß (ihre Mitglieder) nicht Schriftgelehrte sind¹. Und so ist es zu verstehen, wenn Benjamin ben Samuel² und Jehuda ben Barzillai³ den Pijut ausschließlich die Rolle der halachischen Belehrung übernehmen lassen.

Auch auf die Frage nach der Heimat des Pijut findet man in Pirköis Bericht eine ziemlich deutliche Antwort, und auch darin wird der Bericht von dem vorhandenen pijutischen Material selbst unterstützt. Bereits der Verfasser des „*Mahzor Vitry*“ (den der Verfasser des „*Šibbale ha-Leket*“ übrigens an dieser Stelle als Quelle benutzt), weist auf Grund einer halachischen Analyse an Pijutim von Kalir nach, daß dieser Dichter in seinen Poesien aus palästinensischen Quellen schöpfte⁵. Rappoport⁶ und Zunz⁷ haben auf weitere Kriterien für den palästinensischen Ursprung des Pijut hingewiesen. Die neu durch die Geniza-Funde hinzugekommenen Poesien liefern eine Reihe weiterer Belege für die Wahrscheinlichkeit von Pirköis Bericht. Als die wichtigsten können erwähnt werden, daß die Poesien größtenteils dem palästinensischen Ritus angepaßt sind, einem Ritus, den man seinerseits zum Teil erst aus den Geniza-Fragmenten kennenlernt; der in Jannais Kompositionen verarbeitete Bibelstoff ist nach den Sedarim des dreijährigen Zyklus, der in Palästina üblich war, eingeteilt⁸. Daß so viele Pijut-Fragmente

¹ REJ. 75 (1922), S. 184: ואין מכניסין לבית הכנסת חזן שיודע פיוט ובית הכנסת שאומרים פיוט מעידים על עצמם שאינם תלמידי חכמים.

² A. a. O.: ולפי שכבר דלה חכמה ונתמעטה עמדו במקום מדרש קרובות ופיוט הענין.

³ A. a. O.: ... להזכיר ולהזהיר לעמי הארץ הלכות חג בחג. ... Daß Benjamin b. Samuel und Jehuda b. Barzillai auch beide die Substitution des gottesdienstlichen Vortrages durch den Pijut mit Bezugnahme auf denselben Bibelvers (Ps. 119, 126) gutheißen, wird kein Zufall sein.

⁴ Wohl so zu lesen, nach Sach. 4, 12.

⁵ Vgl. *Mahzor Vitry*, S. 363f.: כי רוב דבריו לפי תלמוד ירושלמי ובימיו היו מקדשין על פי הראייה ... ובהרבה דברים חולק על תלמוד שלנו ותופס לו שימת תלמוד ירושלמי. Diese Stelle scheint die Quelle zu sein zu *Šibbale ha-Leket*, ed. Buber, § 28 (S. 26).

⁶ A. a. O., Note 28 u. 33.

⁷ *Literaturg.*, S. 23f. u. 33, vgl. auch Luzzatto, a. a. O., S. 5.

⁸ Nachdem der einjährige Zyklus überall durchgedrungen war, konnte man die Kompositionen nicht mehr verwenden, und so erklärt es sich, daß sie fast gänzlich verschwanden (vgl. Davidson, *Mahzor Yannai*, S. XXIV) und erst in der Geniza wieder entdeckt werden mußten.

mit palästinensischer Vokalisation versehen sind, spricht auch dafür, daß die Pijutim in palästinensischen Kreisen besonders stark verbreitet waren¹. So wird die Erkenntnis von der palästinensischen Heimat des Pijut immer mehr befestigt².

Genau so findet die Angabe im Bericht Pirkois, daß die Religionsverfolgungen vom christlichen Byzanz ausgingen, in den vorhandenen Poesien ihre Bestätigung³ und besonders in den neu bekannt gewordenen Pijutim Jannais und anderer alter Dichter⁴. Andererseits spricht aus dem Inhalt der Pijutim kein

¹ Daß Beziehungen bestanden haben zwischen den Dichtungen, die das Zodiakalsystem als Motiv verwenden, wie z. B. Kalirs Gedichte **יפתח ארץ לישע** und **אלים ביום מחסן**, und den Mosaiken in palästinensischen Synagogen aus byzantinischer Zeit, wo dasselbe Motiv verwendet wird (vgl. Sukenik in *Tarbiz* I, 1930, S. 111ff.; die Synagoge in Bet Alfa wird nicht die einzige gewesen sein, die ein solches Mosaik gehabt hat, vgl. auch *Bulletin of the American School of Oriental Research*, Nr. 37, Febr. 1930, S. 17), scheint mir sehr wahrscheinlich. Welcher Art diese Beziehungen waren, vermag ich nicht festzustellen.

² S. auch Davidson in **מדעי היהדות**, Bd. I, Jerusalem 1926, S. 189.

³ Vgl. Rappoport, a. a. O., Note 5 (vgl. dazu S. Cassel in der *Zeitschrift f. d. religiösen Interessen des Judenthums* 3 [1846], S. 225) und Zunz, *Literaturgeschichte*, S. 33 und *Synagogale Poesie*, S. 453—461.

⁴ Vgl. z. B. a) Davidson, *Maḥzor Yannai*, S. 4, Z. 34ff., wo die gedrückte Stimmung unter der byzantinischen Herrschaft zu Worte kommt, und S. 34 III. — Daß Jannai wirklich Byzanz meinte und nicht unterdrückende Völker überhaupt, geht hervor aus

b) Kober, *Zum Maḥzor Yannai*, Frankfurt 1929, S. 17, Z. 2: **ותוש נא מאדמה** und **מלכות דומה ותיפול רומה על כל אומה**, „Rotte doch aus von der Erde das Reich Duma (d. i. Byzanz), und es falle Roma zu allem Volke.“ In der Hs. sind die Worte **ותפיל אימה** und **ותפיל רומה** (und laß fallen Furcht) geändert worden. Kober vermutet als Motiv für die Korrektur eine zu deutliche Byzantinerfeindlichkeit des Textes. Derartige Änderungen aus einem solchen Motiv sind aber sonst aus alter Zeit nicht bekannt und wurden erst seit der Einführung der Zensur im späteren Mittelalter gebräuchlich. M. E. wurde die Korrektur deshalb vorgenommen, weil die Feindlichkeit, die zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Gedichtes begründet und verständlich war, durch Aufhebung der byzantinischen Herrschaft gegenstandslos geworden war und sich auf die Völker des Exils überhaupt beziehen sollte; vgl. weiter unten S. 30f.

Besonders deutlich sind die Anspielungen an das christliche Byzanz in

c) Kahle, *Masoreten des Westens I*. Stuttgart 1927: Christenfeindliche Stellen: S. יא Z. 1: **להכניע כורעי לאצבים** [unter „Götzenbilder“ sind Kruzifix und Ikone zu verstehen]; S. יז I ג: **ואוכליו (כלה)** (und die es [das Schwein] essen); S. יא V א: **אוכלי** (und die es [das Schwein] essen); S. יז VI א: **אום אוכלי רמסים ושקצים**; S. יא VI א: **בשר החזיר** (die Beschneidung, die dem zwanzigsten Geschlecht [d. i. Abraham] gegeben wurde, sie verhöhnen die Lasterer); S. כ Z. 4: **סבורה לעברו קיצים** (die, welche glaubt, daß die Endtage schon vergangen sind, d. h., daß der Messias schon gekommen ist); S. כב Z. 10: **ונצרים לפוציץ באי לצורים**

einziges Moment gegen diese Feststellung. Kein einziges Mal wird in den Poesien Jannais und Kalirs auch nur irgendeine Anspielung auf den Islam und die Araber gemacht¹, nicht der geringste Einfluß der arabischen Sprache wie in der späteren Poesie ist in der alten Dichtung zu verspüren.

So findet sich in allen Punkten eine Übereinstimmung zwischen dem Bericht Pirkois und den uns erhaltenen Poesien der alten Dichter selbst. Auch in der Tradition, wenn man sie mit

(um die Christen zu zerschmettern, die, welche kommen zu den Felsen); S. VI כב: נצרים ומינים בימנת כוסם תרביץ (Christen und Minim mögest du beim Anteil ihres Bechers [vgl. Anm. zur Übers. z. St.] sich lagern lassen). — Byzanz und die Byzantiner: S. VI יא: בן המדתא מ. Ia, II ו; א. אדום. S. III יח: דומה: S. VI יז: אום משולת חויר. ב. V יו: בני יוונים. ר. IV יג: ריבבות נוסע דרום. א. I יז: אום משולת חויר. ב. V יו: בני יוונים. ר. IV יג: ריבבות נוסע דרום. ת. ר. ק. IV, ס, III י, II יח: התחור (ומשוליו). ג. I יז: גרה לא יעלה. ו. יט: זונה. V יט: בוצרה. ג. V יט: הר הזדון. צ. III יח: צוערים. ח. VI, VII יט: נתוש החור ממכנתו נתון נוה: S. III יח: ת. IV כא: תלמיד ורב קודש לערתו möchte ich übersetzen: Rotte aus das Schwein von seiner (des Mamleah) Stätte, gib den heiligen Wohnplatz seiner (des Mamleah) Gemeinde.

Diese Zusammenstellung kann als Ergänzung dienen zu den Listen bei Zunz, *Synagogale Poesie*, S. 453—461, in denen die Ausdrücke verzeichnet sind, die in der älteren Poesie das oströmische Reich bezeichnen. Eine flüchtige Durchsicht zeigt schon, wie häufig ein Dichter wie Kalir in diesen Listen vorkommt.

¹ A. Marm'orstein veröffentlicht in *REJ.* 73 (1921), S. 83f. eine Šib'ata, die er wegen ihrer Ähnlichkeit mit kalirischen Šib'atas geneigt ist, Kalir zuzuschreiben. Abfassungszeit der Šib'ata soll das Jahr 618 sein. Diese Zahl ergibt sich aus der Angabe in der 6. Beracha (S. 84), daß die Herrschaft Roms 550 Jahre (von der Zerstörung des zweiten Tempels ab) gedauert habe (חמש מאות וחמשים שנה). Nun heißt es aber weiter in der siebenten Beracha (S. 85) (ביר עשו אבי אדום שקויי חמש מאות וחמשים שנה). Es ist hier also, wie übrigens auch schon in der ersten Beracha (S. 84) (ביר אדום וישמעאל נפשי ונוחה) von einer Herrschaft der Araber die Rede. Dieses zeigt nun, daß die Šib'ata erst nach dem Vordringen der Araber verfaßt sein kann. Im Jahre 618 war aber bekanntlich davon noch keine Rede. Die Angabe 550 kann m. E. nur als eine runde Zahl aufgefaßt werden. Wie lange nach dem Vordringen der Araber die Šib'ata gedichtet wurde, kann damit noch nicht angegeben sein. Und nur die Ähnlichkeit der Šib'ata mit kalirischen Šib'atas allein kann als Beweis für die Autorschaft Kalirs nicht genügen. Rappoport, a. a. O., Note 5, wollte in einem Vers in Kalirs Gedicht אנסיכה מלכי מורח מלכיות עובדי משכיות טמאו חמד שכיות בגאווה (das lästigste der Reiche, die Götzendiener, sie haben den Tempel entweiht, um in Übermut zu herrschen). Es handelt sich hier aber, wie sich auch aus dem ganzen Zusammenhang im Gedicht ergibt, viel eher um das römische Reich, das den Tempel zerstört hatte und noch als Byzanz die Herrschaft besaß, als um Araber oder gar Türken, wie Rappoport erläutert (vgl. oben S. 27, Anm. 3).

S. Krauss, *Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte*, Leipzig 1914, S. 129, Anm. 5, lehnt diese Deutung als „sehr schief“ ab, übernimmt sie aber trotzdem auf S. 127 von Rappoport als Tatsache!

Vorsicht in oben ausgeführtem Sinne heranzieht, hat der Bericht eine Stütze. Und so erhalten wir in ihm eine Antwort auf fast jede Frage, die sich auf Heimat, Alter und Rolle des Pijut bezieht. Es wird im Bericht ausgesagt, daß der Pijut in Palästina als Folge von Religionsverfolgungen von seiten der christlichen Byzantiner seine Rolle als bloße Ausschmückung des Gottesdienstes aufgab und zum Ersatz für die verbotenen Stammgebete erhoben wurde. Solange wir keine andere zuverlässige Nachricht über Heimat, Alter und Rolle des Pijut besitzen oder anderes Material, das uns befriedigend über diese Fragen unterrichtet, können wir die behandelte Stelle aus Pirkois Bericht als ziemlich maßgebliche Quelle von weit größerem Wert als die Quellen, die uns bisher zur Verfügung standen, betrachten.

Wir besitzen nun eine Möglichkeit, u. a. die so umstrittene Frage nach der Datierung der Blütezeit des Pijut mit großer Wahrscheinlichkeit zu beantworten und somit auch die Lebenszeit der Paiṭanim dieser Zeit, Jannais und Kalirs, zu bestimmen, und zwar ergibt sich aus der obigen Untersuchung eine Zeit, die spätestens um 600 und jedenfalls vor der Eroberung Palästinas durch die Araber (636) liegt. Kalir muß also spätestens um 600 und Jannai entsprechend früher¹ gelebt haben.

Die Nachrichten, die wir über Jannai und Kalir besitzen, stellen dieser frühen Datierung nichts in den Weg. Der Karäer Kirķisāni berichtet, daß der Begründer des Karäertums, 'Anan, die Liturgien Jannais als halachische Quelle benutzt habe², d. h., daß Jannai im 8. Jh. bereits Autorität genoß, und für Sa'adja sind Jōse ben Jōse, Jannai, Kalir, Josua und Pinḥas alte Dichter im Gegensatz zu den Dichtern, die ihm zeitlich nahe waren³.

¹ Vgl. Davidson, *Maḥzor Yannai*, S. XLIX. In allen alten Quellen, in denen Jannai und Kalir zusammen genannt werden, steht Jannai vor Kalir, vgl. ebenda, S. XLIIIff. Auch in ihren Poesien läßt sich eine Entwicklung von Jannai zu Kalir feststellen. Kalirs Lebenszeit ist übrigens auch schon von S. Cassel, a. a. O., S. 226, um 600 herum datiert worden.

² Vgl. Davidson, *Maḥzor Yannai*, S. XLIVff.

³ Vgl. *Agron*, ed. Harkavy, S. 1.

Nach dem oben Ausgeführten scheint also alles für eine so frühe Datierung zu sprechen. Das einzige Bedenken dagegen könnte durch das Vorhandensein so hoch entwickelter poetischer Formen wie Reim, Verseinteilung, Namensakrostichon und ähnliches mehr in den Poesien Jannais, Kalirs und anderer alter Dichter entstehen. Dieses Bedenken scheint mir insofern berechtigt, als man in anderen Literaturen jener Zeit, etwa in der syrischen, byzantinischen oder arabischen, diese poetischen Formen nicht festgestellt hat, jedenfalls nicht in der Art, in der Fülle und in der Vollkommenheit wie im Pijut. Dieses Bedenken war für die Pijutforschung bisher so bestimmend, daß man seinetwegen alle Momente, die für eine frühe Datierung sprechen, ignoriert hat, und zwar, weil man allgemein annimmt, daß die Paitanim den Reim von den Arabern übernommen hätten. Die Versuche, die gemacht werden, um zu erklären, wie man zur islamischen Zeit noch immer als Feind und Unterdrücker das christliche Byzanz hinstellen konnte, während nicht die geringste Andeutung auf eine islamische Umgebung in den alten Poesien zu spüren ist, scheinen mir wenig einleuchtend. So begründet H. Grätz¹ es damit, daß die „schon“ in Talmud und Midraš vorkommenden Bezeichnungen für und Anspielungen auf Edom-Rom (Byzanz), das als Typus konzentrierter Judenfeindlichkeit galt, von den Dichtern übernommen und auf den Islam bezogen wurden, und zwar, weil sie nicht vermochten, „Ismael als Islam in die biblisch-prophetische Ökonomie einzureihen“. Nun zeigen aber diejenigen Poesien, die tatsächlich in islamischer Zeit gedichtet wurden, daß die Dichter sehr wohl Ausdrücke und Bilder für die Araber und den Islam finden konnten², und besonders deutlich zeigt es ein Midraš wie Pirke de R. Eli'ezer. Ferner wären in einer islamischen Umgebung die Pijutim mit ausgesprochener, einseitiger, polemischer Tendenz gegen das Christentum und die unterdrückenden Christen (Byzantiner)³, und nicht etwa gegen die Araber oder die Nichtjuden im allgemeinen, nicht zu verstehen. Daß eine Polemik, die nicht mehr aktuell ist und dar-

¹ *MGWJ.* 8 (1859), S. 410.

² Vgl. M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur*, S. 293ff.

³ Vgl. z. B. oben S. 27, Anm. 4 unter c).

um von der Mehrzahl nicht verstanden, dichterisch bearbeitet wird, und dies zu liturgischen Zwecken, ist schwer denkbar. Ein alter, nicht mehr aktueller Stoff zeigt in der Überarbeitung auch nicht die Eindringlichkeit, das starke Empfinden, die Aktualität, die aus den alten Pijutim spricht¹. Und wenn Jannai wünscht, daß רומה fallen möge zu den drei anderen Reichen, die ihm vorausgegangen sind², so meint er wirklich Rom (für ihn Byzanz). Das zeigt die Korrektur in der Hs., man möge sie auslegen wie Kober es tut, oder wie ich sie auffassen möchte. Als Jannai die betreffende Keroba verfaßte, waren die Byzantiner noch Herren in Palästina.

Es scheint also, daß man berechtigt ist, den Pijut so früh anzusetzen, wie oben geschehen. Freilich bleibt die oben erwähnte Schwierigkeit ungelöst. Man muß eben zugestehen, daß wir über die Herkunft der poetischen Formen, wie man sie in der synagogalen Poesie der Blütezeit findet, nichts Näheres wissen. Deswegen aber die Momente für die Frühdatierung, die sich in den Pijutim selbst und in anderem Material finden, auf mehr oder weniger künstliche Weise erklären zu wollen, scheint mir nicht berechtigt.

¹ Ein besonders schönes Beispiel dafür ist die Ordnung 17, Hezir Mamleah, in Kahle, *Masoreten des Westens*, I, S. 1—2 (vgl. oben S. 27, Anm. 4c).

² Vgl. oben S. 27, Anm. 4 unter b).