

MOSHE PELLI

Das Zentrum der Haskala in Deutschland schlägt einen neuen Zugang zur hebräischen Literatur vor

ונאמר לפניו שירה חדשה ...

Ein neues Lied lasst uns ihm vortragen ...

Abstract

The author argues that the newly established center of Haskalah in Germany in the 1780s, "Ḥevrat Dorshei Leshon Ever," which was later changed to "Ḥevrat Shoḥarei Hatov Vehatushiyah," was intended to create a new kind of Hebrew literature and to revive the Hebrew language for the purpose of disseminating the ideology of the Haskalah, revive Hebrew culture, and resuscitate the Jewish people, in accordance with the ideas and ideals of the European Enlightenment and the modern times.

The aim of the Maskilim was attested to in their writings and actions: the Me'asfim, the writers who participated in the journal of the Haskalah, Hame'asef, developed a new, modern aesthetics and a new theory of poetry. They fostered new or revived, and revised, literary genres, and cultivated a new style of creative writing in Hebrew, based on biblical Hebrew. It deviated from the existing rabbinic style, which they thought to be corrupt and ungrammatical. Concurrently, they re-assessed past forms of literature of Hebrew heritage, such as the piyutim, the medieval liturgical poetry, which they rejected.

In einem historischen Überblick über die wichtigen Entwicklungen in der Geschichte der neueren hebräischen Literatur ragt insbesondere das Anfang der 80er Jahre des 18. Jahrhunderts in Deutschland geschaffene literarische Zentrum heraus, das mit dem literarischen Wirken der Autoren der Zeitschrift *Ha-Me'assef* („Der Sammler“) (1783–1811) identifiziert wird, welche als ‚Generation der *me'assefim*‘ bezeichnet wurde.

Die Begründer dieses neuen Zentrums wollten eine qualitativ neue hebräische Dichtung und eine neue hebräische Literatur schaffen, eine andere Literatur; nach ihrem Selbstverständnis gingen sie mit einem neuen Zugang an die hebräische Literatur heran. Diese Herangehensweise konzentrierte sich auf das Schreiben selbst, auf einen neuen oder erneuerten Stil und auf gegenwartsrelevante Themen. Es war ihr Bestreben, die neue Literatur zu verbreiten, um die Ideologie der Haskala anzuwenden, die hebräische Kultur zu erneuern und das jüdische Volk wiederherzustellen.¹

¹ Da unser Interesse in diesem Aufsatz ihrem literarischen Selbstverständnis hinsichtlich des behandelten Gegenstandes gilt, werden wir nicht das gesamte Instrumentarium erörtern, das die *entrepreneurs* der Haskala schufen, um die hebräische Literatur zu verbreiten, die hebräische Kultur zu erneuern und das hebräische Buch mit Hilfe einer von ihnen gegründeten

An ihrem Schreiben und an ihrer Praxis sind wesentliche Aspekte einer neuen Literatur erkennbar: die Autoren von *Ha-Me'assef* entwickelten eine neue literarische Ästhetik und eine neue Theorie der Poesie. Sie förderten die Pflege neuer oder erneuerter literarischer Genres und machten sich einen neuen Schreibstil zu eigen, scharf missbilligend bezogen sie sich auf vorangegangene Literatur (so etwa ihre Ablehnung der *pijjutim*, wie im Folgenden erörtert werden wird), was gewiss zu den Merkmalen einer neuen literarischen Epoche zählt.

Die poetologischen Theorien der *maskilim*, mit denen ich mich in der Vergangenheit befasst habe,² verweisen auf die Auffassung, dass das literarische Schaffen, das nun in der Haskala entsteht, offensichtlich eine neue Literatur darstellt. Nicht das allein, vielmehr entwickelten die *maskilim* zudem eine neue Sicht und eine neue Auffassung der hebräischen Bibel, die auf einem literarisch-ästhetischen Zugang beruht. Darüber hinaus ist die Poetik der biblischen Poesie, die aus der Schule der Verfasser des *Biur* – der deutschen Übersetzung in hebräischen Lettern und des Pentateuchkommentars von Moses Mendelssohn und seinen Mitarbeitern – hervorging, keine abstrakte theoretische Auffassung, sondern war auch dazu bestimmt, eine neue Dichtung zu unterstützen, eine neue ‚moderne‘ Poesie, im Rahmen des biblischen Epos, wie etwa Naftali Herz Wesselys *Schire tiferet* („Preislieder“).³ Aus diesem Gesichtspunkt begründete das literarische Wirken der Generation der *me'assefim* eine neue Literatur, die für eine Epoche von etwa hundert Jahren andauerte.

„Die Zeit der Lieder ist da!“ –
eine neue Poetik des Gedichtes zu Beginn der Haskala

Die neue Auffassung der Poesie ist auf den Seiten von *Ha-Me'assef* sowohl in offenen und klaren Mitteilungen erkennbar, als auch darin, wie die Redaktion beim Abdruck literarischer Beiträge verfuhr, und im Gebrauch gewisser Redewendungen, die zu bekannten, in den Schriften der *maskilim* gängigen Codes wurden. Bislang haben wir einen Teil dieser Wendungen als leere Phrasen oder als erhabenen und vielleicht auch schwülstigen Stil bezeichnet. Wenn wir jedoch, um ein Beispiel zu geben, einen Ausdruck, dessen sich der *maskil* Baruch Lindau, einer der an der Zeitschrift Beteiligten und einer der Schriftsteller der Ha-

Druckerei und eine moderne Erziehung mit Hilfe von ihnen errichteter moderner Schulen zu verbreiten. Siehe dazu Moshe Pelli, *במאבקי תמורה (Struggle for Change)*, Tel Aviv 1988, S. 27–28.

² Siehe in Kapitel 1 über die Poesie in meinem Buch *דור המאספים בשחר ההשכלה (The Circle of Hame'assef Writers at the Dawn of Haskalah)*, Israel 2001, S. 29–37. Siehe ferner Moshe Pelli, תפיסת המליצה בראשית ספרות ההשכלה העברית, in: *Laschon we-'ivrit (Language and Hebrew)* 8 (Juni 1991), S. 31–48; ebenso meinen Aufsatz של לשימושה של [איכל ואחרים:], המליצה בספרות ההשכלה, in: *Bikkoret u-farschanut (Criticism and Interpretation)* 31 (Sommer 5755 [1995]), S. 53–65; in englischer Fassung: On the Role of *Melitzah* in the Literature of Hebrew Enlightenment, in: Lewis Glinert (Hrsg.), *Hebrew in Ashkenaz*, New York 1993, S. 99–110.

³ Naftali Herz Wessely, שירי תפארת, Berlin 5549 [1788/89]; שירי תפארת, Prag 5569 [1808/9]; שירי תפארת, Warschau 1840.

skala, bediente, genauer untersuchen – und zwar in seinem textuellen Kontext –, lernen wir den Code, der auf seine Bedeutung verweist, zu entschlüsseln. Als er über die Erneuerung im literarischen Wirken der *me'assefim* in dieser Zeit schrieb, stellte Lindau dem eine den ursprünglichen Sinn verändernde biblische Paraphrase voran – „עתה עת הזמיר הגיע“ („Nun ist die Zeit der Lieder da!“). Dieser Ausdruck, der wiederholt in den Schriften der *maskilim* erscheint, etwa in einem Mendelssohn zugeschriebenen Gedicht, das in *Ha-Me'assef* veröffentlicht wurde, kennzeichnet die Tendenz der Haskala zur Erneuerung der hebräischen Literatur und insbesondere die Erneuerung des hebräischen Gedichtes in dieser Zeit.⁴

In der Tat betonten die Begründer und Redakteure der Monatsschrift schon im Prospekt *Nachal ha-besor* („Der Bach Besor“) ihren neuen Zugang zum hebräischen Gedicht und eines der Ziele des neuen Periodikums: die Förderung und Anwendung der modernen Poetik des neu aufgefassten hebräischen Gedichtes. Der Verfasser von *Nachal ha-besor*, nach einer geläufigen Annahme der Redakteur Isaac Euchel, benannte missratene lyrische Erscheinungen, die die Redaktion zurückweisen würde, nämlich: unsaubere Reime („ויהרזו שור בבור, וחמור בתור“) und die Nachahmung des Metrums der Poesie anderer Völker, das in deren Sprachen gefällig ist, zur hebräischen Sprache aber nicht passt. Nach seinen Worten bilden die, die sich an die alte Poetik halten, sich „aus Unverständnis“ ein, „dass der Vorzug eines Gedichtes im Metrum der betonten, unbetonten und schwach anlautenden Silben sowie im Reim der an jedem Versende stehenden Wörter liege.“ Das moderne, das neue Gedicht hingegen ist weder gereimt noch metrisch, sondern zeichnet sich nach der Ansicht des Autors durch innere sprachliche Qualitäten aus, die sich äußern in Erhabenheit des Gedankens, Prägnanz des Ausdrucks („קוצר מאמרי“), Gedankenreichtum („ורחבת עשתנותי“) und figurativem Sprachvermögen („תארי וצירוי“), um auf die Seele des Lesers stärker als nur mit gewöhnlicher Prosa zu wirken.⁵

Mit diesem Verständnis des neuen Gedichtes eigneten die Redakteure von *Ha-Me'assef* sich die Poetik des Gedichtes der Theoretiker unter den Schrift-

⁴ Baruch Lindau, לחברת דורשי לשון עבר, אגדת [...] in: *Ha-Me'assef* 1 (5544 [1783/84]), S. 75. Die Wendung „עת הזמיר הגיע“ kehrt wieder in dem Gedicht בגן ריעו משכיל לגבר משיכל, in: *Ha-Me'assef* 1 (5544 [1783/84]), S. 130–132. Vgl. auch Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970– (im folgenden JubA), Bd. 14, S. 283–284; deutsch: Bd. 20.1, S. 381 und LXXXVII–XC. Über die Zuschreibung dieses Gedichtes an Mendelssohn siehe in meinem Buch *שער להשכלה. מפתח מועד להמאסף, כתב-העת העברי הראשון* (*The Gate to Haskalah. An Annotated Index to Hame'asef, the First Hebrew Journal*), Jerusalem 2000, S. 161, s. v. זכרון ידידות. Diesem Vers (Hld 2,12) wurde bereits im Midrasch eine esoterische Deutung zuteil. Im *Jalkut schime'oni* wird ein anderer Midrasch zu dem Vers angeführt, der den Ausdruck als auf die Tage des Messias und die Vernichtung der Frevler bezogen erklärt (*Jalkut schime'oni, Chamesch megillot, Schir ha-schirim*, [Jerusalem 5707 [1946/47]], S. 1070–1071).

⁵ *Nachal ha-besor*, zusammengebunden mit *Ha-Me'assef* 1 (5544 [1783/84]), S. 13. Zum zentralen Platz, den Poesie und Ästhetik in der Ideologie der Haskala einnehmen, siehe die Ansicht von Uzi Shavit, *שירה ואידאולוגיה* (*Poetry and Ideology*), Tel Aviv 1987, S. 25–30, 40–41. Euchel bezeugt, dass er *Nachal ha-besor* verfasste; siehe *Neuestes Gelehrtes Berlin* 1 (Berlin 1795), S. 116 – die Liste seiner Schriften ist von ihm selbst zusammengestellt. Vgl. in meinem Buch *שער להשכלה. מפתח מועד להמאסף* (*The Gate to Haskalah. An Annotated Index to Hame'asef*), S. 70, s. v. אייזיק ואחרים.

stellern und Denkern der Haskala an.⁶ Beispielsweise widmete dem einer der Theoretiker, Isaak Satanow, die Einleitung *melech ha-schir* („Dichtkunst“) zu seinem *Sefer ha-chisajon* („Buch der Vision“), in der er das hebräische Gedicht und seine Qualitäten definierte und sein Wesen erklärte. Im Wesentlichen vertrat er die Auffassung, dass eine Nachahmung der fremdsprachigen Poesie und der Versuch, ihr das hebräische Gedicht anzupassen, wie es in der Vergangenheit geschehen war, untauglich sind. Entsprechend wies er die Poetik zurück, die ein den schwach und stark anlautenden Silben gemäßes Metrum anwandte, weil „das der klaren Ausdrucksweise (”דרך צחות“) der Hebräer nicht entspricht, wie der ‚Meister‘ (”חבר“) zum Khasarenkönig sagte.“⁷

In der Tat beruhten die neuen Theorien des Gedichtes der *maskilim* teilweise, wie Satanow anmerkt, auf der im *Kusari* geführten Diskussion über die Qualitäten des hebräischen Gedichtes im Vergleich zur Lyrik anderer Nationen und den Versuch der hebräischen Dichter, Metrum und Reim der fremdsprachigen Dichtung nachzuzahlen.⁸ Diese Auffassung wird auch in der späteren Literatur angeführt, gelegentlich indem die Quelle im *Kusari* wörtlich zitiert wird. Beispielsweise führt Asarja de’ Rossi die Worte in seinem *Sefer me’or ’enajim* („Leuchte der Augen“) an, und er stützt sich bei dieser Anschauung auf den Kommentar des Abravanel zu Jesaja. Diese Quellen standen den *maskilim* zur Verfügung, und sie zitierten häufig daraus und stützten sich darauf.⁹ Also beruht

⁶ Über die Poetik dieser und anderer *maskilim* siehe das Kapitel über die Lyrik in meinem Buch *דור המאספים בשחר ההשכלה* (*The Circle of Hame'assef Writers at the Dawn of Haskalah*), S. 29–37. Über Satanows Poetik siehe im Folgenden im Text und in der folgenden Anmerkung. Ebenso siehe zu Mendelsohns Auffassung der biblischen Poesie in der Einleitung zum Meereslied (הים) (Ex 15), *Sefer netivot ha-schalom*, Exodus, Berlin 5543 [1783], 62a–66b. Vgl. JubA 16, S. 125–134. Zu Wesselys Auffassung der Poesie siehe Naftali Herz Wessely, שירי תפארת (siehe Anm. 3), פתיחת המשורר, unpaginiert. Zu Euchels Auffassung der Poesie siehe [א–א], [Eine Kritik zu Wesselys] שירי תפארת, in: *Ha-Me'assef* 6 (5550 [1789/90]), S. 210–221, 346–352, 357–362. Zu Joel (בריי"ל) Löwes Auffassung der Poesie siehe *ספר זמירות ישראל*, Berlin 5551 [1790/91], ומליצת ספרי קודש בפרט, הקדמה ראשונה מענין השירי בכלל, S. 6–7. Diese Einleitung ist nicht in der Erstausgabe des Buches, die 1783/84 in Berlin gedruckt wurde, enthalten, sondern erschien in der Ausgabe 1790/91.

⁷ Isaak Satanow, מלאכת השיר, in: ders., *ספר חיוון*, Berlin 1775, 9a. Über den *Kusari* siehe die folgende Anmerkung.

⁸ Jehuda ha-Levi, *Ha-kusari*, ed. Satanow, Berlin 5555 [1794/95]), Zweite Abhandlung, Absatz 36–38, 31a–31b. Absatz 36: „Der Kusari: Sie hat jedoch einen Vorzug vor den anderen, was die Gedichte betrifft, die [...] gemäß ihrer Betonung verfaßt sind“; Absatz 38: „Ich sehe, dass ihr, die Gemeinde der Juden, euch plagt, die Vortrefflichkeit der Dichtkunst zu erreichen und den anderen Nationen ähnlich zu werden, und ihr habt das Hebräische in ihre Metren gegossen“ (31b).

⁹ Satanow edierte eine Ausgabe des *Sefer me’or ’enajim* des Asarja de’ Rossi (Berlin 5554 [1793/94]). Siehe auch Asarja de’ Rossi, *Sefer me’or ’enajim*, Imre bina, Jerusalem 5730 [1969/70] (Nachdruck der von David Cassel besorgten Ausgabe von 1866), S. 477: „Der Verfasser des *Sefer ha-kusar* [...] sagt darüber, dass die Gedichte, die einige unserer Weisen mit wohlklingenden Versmaßen zu schmücken sich bemühten, indem sie vollständige und unvollständige Silben nach ihrer Art metrisch bildeten, soweit bekannt nicht der Natur der hebräischen Sprache gemäß sind, sondern dem Arabischen zugehören. Denn das Hebräische weist

ihre Theorie des Gedichtes zum Teil auf bereits in der literarischen Tradition getroffenen Unterscheidungen.

Die Anwendung der poetologischen Theorien auf den Umgang der Redaktion mit literarischen Texten ist daraus ersichtlich, wie sie mit einem Gedicht verfuhr, das der *maskil* Baruch Lindau zur Veröffentlichung eingesandt hatte. Die Redakteure waren mit dem Gedicht unzufrieden, und sie bemerkten, dass der Verfasser in den Spuren der Dichter wandle, die dem Metrum den Vorzug geben und der Metrik zuliebe die Vokalisation entstellen. Die Redakteure betonten, dass ihre Poetik des Gedichtes eine andere sei: „So ist es heute bei uns nicht“ ... die von ihnen gebilligten Gedichte sind solche, deren Sprache erhaben und poetisch ist und die ihrem Wesen nach „gedankenreich“ („רחבי עשׂונוׁת“) sind (*Ha-Me'assef* 1, S. 84). Diese Erklärung passt zur Definition des Gedichtes in der Auffassung Wesselys und Satanows, das heißt, das Gedicht ist – der neuen Auffassung zufolge – dazu bestimmt, die Seele zu erheben und sie zu beeinflussen. Aus diesem Grund druckten sie das Gedicht Lindaus ohne Vokalisation (bekanntlich ist eine solche Redaktion auch heute üblich ...). Die neue Theorie verknüpft die klassische Auffassung des *Kusari* mit der modernen Auffassung, die in der Literatur der deutschen Aufklärung gängig war, dass die Sprache des Gedichtes erhaben sei und unmittelbar zur Seele des Lesers spreche.

Die Redakteure kamen darauf an anderen Stellen zurück, etwa im Zusammenhang mit der Sorge um die Reinheit des Hebräischen in einer Anmerkung zu einem biographischen Aufsatz über Josef Delmedigo, in dem der Autor (ח. כ. = Chajim Köslin) ein kritisches Zitat über die Vermischung der Sprachen und Stile anführt. Dazu machten die *me'assefim* eine Anmerkung über ihre Art zu dichten und ihre Gegnerschaft zu Dichtern, „die sich auf die Gesetze der Metrik des Gedichtes und die Regeln der Reime verstehen, noch bevor sie die Wörter gründlich kennen, ihren Gedanken und ihre Bedeutung, sie rühmen sich Dichter und Sprachkünstler zu sein, noch bevor sie einen korrekten Brief schreiben können, bringen sie ihre Tage hin mit Gedichten und Reimen ...“¹⁰ Diese Worte bringen die neue aufklärerische Auffassung der Sprache des Gedichtes deutlich zum Ausdruck, dessen eigentümlicher Wert nicht in seiner äußeren Form, sondern in seinem inneren Gehalt liegt. Die Reimschmiede nach hergebrachtem Muster hingegen, so behaupteten die *me'assefim*, „gelangen niemals bis zu den Tiefen der Sprache und an ihren Grund“, die „ein Anteil des Menschen von Gott“ ist, „sein ihm von seinem Schöpfer vor allen Geschöpfen vorzüglich zugedachter Erbteil“ (*Ha-Me'assef* 1, S. 143), und deshalb verwarfen sie das metrisch nach schwach und stark anlautenden Silben gebaute Gedicht.

Ein weiteres Beispiel für die Sorge der *me'assefim* um ihren neuen Weg in der Literatur ist in einer scharfen Kritik zu finden, die sie über das Buch *Birkat Josef* („Segen Josefs“) von Salomo Dubno veröffentlichten. Dubno war den *maskilim* nahegestanden und hatte sich am Unternehmen des *Biur* beteiligt, doch seit er sie verlassen hatte und in seine Heimat zurückgekehrt war, „sprach ein anderer

sie vielmehr von sich [...] Dieser seiner Ansicht neigt auch der Weise Don Isaak [Abravanel] zu“.

¹⁰ ח. כ. [Chajim Köslin], יוסף מוהרר יוסף מקאנדיא, in: *Ha-Me'assef* 1 (5544 [1783/84]), S. 143.

Geist aus ihm“.¹¹ Am Ende seines Artikels zitierte der Kritiker als Beispiel ein Stück aus einem Gedicht, das Dubno am Ende seines Buches abgedruckt hatte, wobei er nicht nach der Poetik Wesselys verfahren war, weshalb es ohne Vokalisation zitiert wurde (*Ha-Me'assef* 1, S. 48). Der Kritiker bewertete Dubnos Gedicht als „schlichtes Gedicht“, das aus 11 Silben und 17 Strophen gebaut ist. Ihm stellte er als beispielhaftes Muster Wesselys Gedicht *Mahalal rea'* („Lob eines Freundes“) gegenüber (*Ha-Me'assef* 1, S. 47), das zu Ehren von Mendelssohns *Biur* verfasst und ihm vorangestellt worden war.¹² In dem Artikel zeichnet sich eine scharfe Kritik an einem *maskil* ab, der sich von seinen Kameraden getrennt hat und in seinem literarischen Schreiben nicht mehr auf ihren Wegen wandelt.

Die Forderungen, die die hebräische Aufklärung an die Schriftsteller der Haskala und die Mitarbeiter des *Me'assef* mit neuen Theorien des Gedichtes stellte, wurden von vielen Schriftstellern der Haskala akzeptiert und im Rahmen der von ihnen verfassten *belles-lettres* angewandt. Dieser puristischen Auffassung des Gedichtes gemäß eignete sich Isaak Satanow die Regeln der biblischen Weisheitsdichtung an und veröffentlichte die Reihe der Bücher *Mischle Assaf* („Sprüche Assafs“), die nach dem Muster der Proverbien gebaut sind. In einer der Approbationen zum ersten Band (die er nach geläufiger Annahme selbst verfasste) erklärte er sein Verfahren, in biblischer Sprache zu schreiben, was darauf abzielt, „die Reinheit (״צחות״) unserer heiligen Sprache“ zu demonstrieren:

Mit heiligem Öl hast du es [das Buch] gesalbt [nach Ps 89,21], um die Söhne Jehudas [nach 2Sam 1,18] Dichtung, Rätselspruch [nach Hab 2,6] und verständige Moral zu lehren, in reiner und vortrefflichster Überlegung und in einer Sprache, deren die Propheten sich bedienen, den heiligen Büchern hast du es wenig nachgesetzt [nach Ps 8,6] [...] Heute haben wir gesehen, dass ein Mann deinesgleichen wahrhaftig mit Propheten in den Toren der reinen Dichtung reden kann und sich nicht schämen muss.¹³

Ebenso betont er in seiner Einleitung: „Sein Mund ist sein [nach Ps 12,5] in allerreinster Rede (״בצחור[ת] מן הצחור[ת]״), in welcher die Propheten sprachen, nicht ein fremdes Wort ist auf seiner Zunge [...] alle seine Dichtworte (״מליצותיו״) sind sehr kurz [...], gleich einem der Bücher Hiob, Sprüche und Psalmen.“¹⁴ Diese Sorge

¹¹ [Anonymus], משפט על ספר חדש, in: *Ha-Me'assef* 1 (5544 [1783/84]), S. 47–48. Siehe Salomo Dubno, *ספר ברכת יוסף*, Dyhernfurth 5543 [1782/83].

¹² Wessely, מההלל ריע, in der Einleitung zu *ספר נתיבות השלום*, *ספר בראשית*, S. 4–7; *JubA* 15.1, S. 8–14; deutsch: *ŪčA* 20.1, S. 324–333. Das Gedicht beginnt mit den Worten אפל דת! אפל דת! „יפעת עולם אש דת! אפל דת! אפל דת! (״עפת עולם אש דת! אפל דת! אפל דת!״) und ist begleitet von einer Einleitung über den Niedergang der heiligen Sprache im Exil, die Abnahme des Bibelstudiums, die Vernachlässigung des Wortsinnes (*peschat*) der Schriftverse und den Mangel einer geeigneten Pentateuchübersetzung, ein Erfordernis, dem nun mit dem Erscheinen des *Biur* Genüge getan ist. Anscheinend erzürnte den Kritiker der Bezug von Dubnos Gedicht auf das Gedicht Wesselys. Dubno beginnt sein Gedicht mit ähnlichen Worten: ״שמחת עולם אש דת. תבל האיירי״ (״Ewige Freude, Feuersglut-Religion. Den Weltkreis erhelle.“) (*ברכת יוסף*, unpaginiert).

¹³ [Isaak Satanow], משלי אסף, *הקדמה*, Teil 1, Berlin 5549 [1788/89], S. 4 (meine Paginierung): ״בשמן: קודש משחתיו [משחתו] ללמד בני יהודה מליצה חידה ומוסר השכל בצחות ומיטב הגיון ולשון שהנביאים משתמשים בה, ותחסרהו מעט מספרי הקודש [...] היום ראינו כי איש אשר כמוך דבר ידבר את נביאים בשערי המליצה הצחה ולא יבוש״.

¹⁴ Satanow, משלי אסף, *ארחות יוסף*, S. 8 (meine Paginierung).

um Reinheit ist auch in den *Semirot Assaf* („Lieder Assafs“) zu erkennen, wo Satanow über den Charakter des Buches erklärt: „Sie erheben ihr Wort [nach Dtn 33,3] in reiner und lauterer Sprache (“בלשון נקיה”), ohne Vermischung der Sprachen, weshalb im ganzen Buch keine Sprache des Talmud und des Midrasch vorkommt, sondern reine hebräische Sprache (“לשון עברי נקי”), es ist darin nicht eine neue Wurzel oder eine neu gebildete Verbal- oder Nominalform zu finden.“¹⁵

Satanow zog es vor, im Rahmen der neuen hebräischen Literatur eine neo-biblische Literatur zu schaffen, und er schrieb in der Sprache der biblischen Weisheitsliteratur auch aus dem Wunsch heraus, einen in seiner Zeit nicht geläufigen Stil zu erneuern. Wie er sagt: „Ich bin ausgezogen, etwas Neues zu verhandeln, da es nämlich auf der Zunge der Weisen unserer Generation nicht geläufig ist, ein Lied des Ewigen auf fremdem Erdboden in lauterem Versen (“בצחות הכתובי[ם]“) zu dichten.“ Bekanntlich gab Satanow vor, er habe diese alten Schriften gefunden und sei nicht der Verfasser: „Ich fand, dass, was in meine Hände gekommen war, reine neue Gedichte waren.“¹⁶

Ein anderer Haskala-Schriftsteller, der sich den puristischen Zugang zum hebräischen Gedicht aneignete und sich bemühte, wieder in der Weise der biblischen Poesie zu schreiben, war Mendel Breslau in seinem moralischen Schauspiel *Jaldut u-vcharut* („Kindheit und Jugend“). Breslau, der in den ersten Jahren zu den Redakteuren von *Ha-Me'assef* zählte, eignete sich die biblische Poesie an und verwarf „das Metrum der Silben“ (“משקל התנועות“), indem er sagte: „Warum sollten wir den Weg verlassen, auf welchem die Verfasser der Bücher Hiob, Sprüche und Psalmen wandelten?“¹⁷

Nicht allein Schriftsteller, die *belles-lettres* schrieben, wandten den puristischen Stil an, sondern auch andere Verfasser. So erklärte der Rabbiner und *maskil* Jehuda Margolies in seiner Einleitung zu seinem Werk *'Aze 'eden* („Bäume Edens“), in dem er Mendelssohns in *Jerusalem* niedergelegte Lehre kritisierte, dass er sich dafür entschieden habe, sich keiner „unvertrauten Ausdrücke und fremden Wörter“ (“לשונוה הזרות ומלים הנכריות“) zu bedienen, und „sprachliche Reinheit, einen prägnanten Stil“ (“צחות לשון מליצה קצרה“) vorgezogen habe.¹⁸

Das immer wiederholte Studium der biblischen Poesie, hauptsächlich im Rahmen des *Biur* und in seinen Fußstapfen, beeinflusste also die Schreibweisen der sich erneuernden hebräischen Literatur. Der wachsende Einfluss führte im Laufe der Zeit eine neue Sicht auf die hebräische Bibel herbei, die die neue Literatur befruchtete. Die Wende in der Auffassung der Bibel fand Ausdruck in kritischen Schriften über die biblische Literatur als Literatur und über die biblische Poesie als Poesie wie in Bibelkritik überhaupt.

Unmittelbar nach dem Erscheinen des *Biur*, worin ein neuer Zugang zur hebräischen Bibel vorgeschlagen worden war, veröffentlichte der Arzt und Aufklärer

¹⁵ [Isaak Satanow], הקדמה שלישיית, אסף, זמירות אסף, 3 [Teil 3 der אסף], Berlin 1793, S. 16 (meine Paginierung).

¹⁶ Satanow, הקדמה ראשונה, אסף, זמירות אסף, 3, S. 4 (meine Paginierung): „כי מצאתי דתא לידי משמע שידים: “חדשים צחים“. Die Approbation ist unterzeichnet mit dem Namen „Josef Luzzatto aus Italien“, der sich zur Zeit in London befindet.

¹⁷ Menachem Mendel Breslau, הקדמה, זמירות אסף, זמירות אסף, 3, S. 4 (meine Paginierung).

¹⁸ Jehuda Leib Margolies, הקדמה, עצי ענן, Frankfurt a. d. Oder 5562 [1801/02], 2a.

Levison-Schnaber einen Kommentar zum Buch Kohelet. Seine Einleitung zeugt von einer Aneignung eines literaturkritischen Zugangs zur Bibel, in welcher er verschiedene Stile und verschiedene Gattungen von Büchern identifiziert:

Denn die Worte der Poesie gleichen nicht den Chroniken und den Lehren. Deshalb muss, wer die Erzählung von der Sintflut versteht, nicht das Lied des Mose am Meer [Ex 15] und das Lied *Ha'asinu* [„Höret ihr Himmel“] [Dt 32] verstehen, sind beide auch von ein und demselben Hirten gegeben. Ebenso verhält es sich mit diesem Buch [Kohelet] und mit den Büchern Psalmen, Sprüche und Hiob und dem Hohenlied, sie alle wandelten auf dem Weg der Dichter und erhoben ihre Sprache über die Sprache der Chroniken,

und so pflegten es auch die Dichter der Völker in der klassischen Literatur zu machen.¹⁹ Auch wenn in seinen Worten keine wirkliche Neuerung liegt, die von der traditionellen Exegese nicht wahrgenommen worden wäre, so fokussierte er sein Interesse doch auf den literarischen Aspekt der Bibel.

Eine umfassendere Sicht wird durch den *maskil*, Grammatiker und Exegeten Jehuda Leib Ben Seew repräsentiert, der mit kritischem Bewusstsein und mit einem klassifizierenden und analytischen Zugang an die hebräische Bibel heranging. In seine Einleitung zur Bibel aus dem Jahr 1810 nahm er außer einer historischen, kulturellen und sachlichen Analyse auch eine literarische Analyse auf, in welcher er die biblische Poesie in jeder Beziehung als Literatur untersuchte.²⁰

Die Poetik der hebräischen Bibel stand im Zentrum der von Salomo Loewisohn 1816 in seinem Buch *Melizat jeschurun* („Dichtung Jeschuruns“) geführten Diskussion. Er nahm die Vielzahl der unterschiedlichen literarischen Gattungen in der Bibel wahr, welche die Schöpfungen der Völker an Wert übertrafen:

Die heiligen Bücher [...] enthalten außer dem Erbe unserer Lehre und der Erzählungen der Begebenheiten, die der Ewige [...] unseren Vätern in uralten Zeiten geschehen ließ, auch viele und verschiedenartige Dichtungen (“מליצות”): trostreiche Visionen, die alle in den Schmuck lieblicher Dichtungen (“מליצות”) gekleidet sind, und der Liebreiz allererhabenster Sprüche, deren Pracht die Weisen der Völker verkündeten, und sie leugneten nicht, dass ihnen die besten Werke aus der Feder ihrer Dichter nicht gleichkommen können.²¹

Dieser umfassende Zugang, der die hebräische Bibel als erhabene literarische Schöpfung auffasste, die Aneignung biblischer Genres sowie die Wiederbelebung der biblischen Sprache im Rahmen des neuen Schreibens kennzeichneten also die literarische Wende, die die Tendenzen der neuen hebräischen Literatur charakterisierte.

Die Ablehnung der pijjutim im Licht der neuen literarischen Auffassung

Die neue Auffassung der neuen hebräischen Poesie kann ein neues Licht auf die scharfe Kritik der Haskala – und vieler *maskilim* – an der Literatur des *pijjut* werfen. Die Ablehnung der *pijjutim* ist nicht das Erbe der *maskilim* allein und begann

¹⁹ Mordechai Gumpel Levison [Schnaber], *ספר תוכחת מגילה, הקדמה א'*, Hamburg 1784, 1a–b.

²⁰ Jehuda Leib Ben Seew, *מבוא אל מקראי קדש*, Wien 1810, in der *הקדמה כללית* (§ 2). Siehe ferner *סגולות המליצה* in der zweiten Einleitung zu den frühen Propheten, 24b–26a.

²¹ Salomo Loewisohn, *הקדמה, מליצת ישרון*, Wien 1816, S. 3 (meine Paginierung).

natürlich nicht mit der Haskala. So zitierte Euchel etwa aus den gegen bestimmte *pijjutim* gerichteten Worten des Maimonides.²² Leone (Jehuda Arje) Modena bezog sich mit Geringschätzung auf die *pijjutim* und bezeichnete sie als „יוצרות צרות“ („armselige *jozerot*“) und „פיוטאי [ם] פטפוטאים“ („geschwätzige *pijjutim*“).²³ Auch Jakob Emden wies die „langen *pijjutim*, die zirpen und murmeln“ [nach Jes 8,19], worin alle fehlgehen“, zurück und behauptete, dass „gewiß auch die Engel die fremden und seltsamen Ausdrücke nicht kennen, die darin eingemischt sind wie stammelnde Zunge, ohne Sinn, als seien wir von einem Volk dunkler Rede gekommen [nach Jes 33,19].“²⁴ Ebenso wies er die „seltsamen, unverständlichen“ *kerovot-pijjutim* zurück, die die Gebete mitten in den Benediktionen „mit Worten, die keinen Sinn haben“, unterbrechen, auch „wegen der Sprache selbst, die nicht die Sprache der Tora ist, vielmehr ist sie befremdlich und ganz und gar unannehmbar.“²⁵

Bislang haben wir die scharfe Kritik, die die meisten hebräischen Aufklärer an den *pijjutim* übten, als auf die Sprache bezogen gelesen und verstanden; das heißt, die *maskilim* kritisierten die Verfasser des *pijjut* für die große Freiheit, die sie sich bei der Bildung sprachlicher Formen erlaubten, die nicht den grammatischen Regeln entsprechen, und dafür, dass sie vom klaren sprachlichen Ausdruck abwichen. Diese Kritik hatte überdies einen religiösen Unterton: die unverständlichen Formen des *pijjut* machten es dem Betenden und dem Leser schwer, und so wurde das Gebet unverständlich. Doch davon abgesehen verfolgten die *maskilim* meines Erachtens auch eine literarische Tendenz: die Ablehnung eines ganzen Schaffenzweigs des literarischen Erbes, die aus ihrer neuen literarischen Auffassung über das Wesen der Poesie, ihre Sprache und ihre Inhalte resultierte.

Ausdruck findet die sprachlich-literarisch begründete Gegnerschaft zum *pijjut* beispielsweise in den Schriften Isaak Satanows. Aus seinen Worten hören wir einen Widerhall ähnlicher Botschaften anderer *maskilim*, wenn er sagt, dass die Sprache im Exil aufhörte fruchtbar zu sein. Die im Exil geschaffene hebräische Dichtung habe hingegen „Frucht der Lüge“ [nach Hos 10,13] hervorgebracht. Zudem merkte er an, dass viele *pijjutim* voller „Schimpf und Schmähung“ seien – Bildungen, die dem Geist der Sprache fremd sind und gegen ihre grammatische Struktur wie die metrischen und poetischen Regeln des hebräischen Gedichts verstoßen.²⁶ Es ist also klar, dass die Kritik am *pijjut* und seine Ablehnung auf einer literarischen Anschauung beruhen. Satanow schloß, wie andere, mit dem Ausdruck der Hoffnung auf überirdische Errettung und auf eine Erneuerung der Sprache.²⁷

²² Siehe im Folgenden in Anm. 28.

²³ Jehuda Arje Modena, *בחינת הקבלה*, ed. I. S. Reggio, Jerusalem 5728 [1967/68] (Nachdruck der Ausgabe Gorizia 1852), S. 42.

²⁴ Jakob Emden, *סדור עמודי שמים*, בית יעקב, ב', Bne Brak 1966 (Nachdruck der Ausgabe Altona 5006–7 [1745/46–1746/47]), 368a.

²⁵ Emden, *סדור עמודי שמים*, פסק על אמירת שיר היחוד, 177a; *סדור היעב"ץ*, hrsg. von Josef Schalom ha-Levi Weinfeld, Jerusalem 5753 [1992/93], S. 760–761.

²⁶ משלי אסף, 1, 94a, im Kommentar zu Vers 12: „Ihre [der hebräischen Sprache] Erbauer gebaren fremde Kinder [nach Hos 5,7]; ihre Dichter lehrten gründlich den Abfall [vgl. Dt 7,26] [...] ihre Gebäude zerstörten sie; die Steine ihrer Metren verabscheuten sie; jeglichen guten Acker in der Sprachschönheit (”במליצה”) verdarben sie mit Steinen des Irrtums [nach 2 Reg 3,19].“

²⁷ Isaak Satanow, *ספר המדות*, Berlin 5544 [1784/84], 88b. Eine ähnliche Kritik wurde in *Ha-Me'assef* 4 (5548 [1787/88]), S. 82–95, im Namen seines Sohnes Scheijma Satanow abge-

An dem Kampf gegen die *pijjutim* beteiligte sich, neben anderen Schriftstellern, auch Isaak Euchel, der Redakteur des *Me'assef*, doch seine Erörterung bewegte sich hauptsächlich um das Gebet und die Edition von Siddurim, damit die Gebete den Betenden verständlich seien,²⁸ und in seinen Worten ist keinerlei literarische Erklärung in dieser Sache zu finden.

Auch Jehuda Leib Ben Seew untersuchte die *pijjutim* anhand literarischer Kriterien: des literarischen Ausdrucks und ihrer poetischen Qualitäten. Die *kerovez* oder *kerovot* genannten *pijjutim*, die in Aschkenas gebräuchlich waren, wie etwa der *pijjut* Kalirs, lehnte er ab, weil „keiner dieser *pijjutim* ein Merkmal oder eine der Eigentümlichkeiten lauterer Dichtung („מליצה צחה“) besitzt.“ Sie schmücken sich bloß mit dem Reim, der nicht zu den Qualitäten der „hebräischen Dichtung“ („המליצה העברית“) zählt. Die *pijjutim* der Sepharden hingegen akzeptierte er, weil „ihre Gedichte erhaben sind und ihre Dichtung lauter ist („ומליצתם צחה“).“ In der Billigung der *pijjutim* sephardischer Dichter ist auch er von der Poetik der Haskala beeinflusst. Von ihnen nennt er Jehuda ha-Levi, Alcharisi, Ibn Gabirol, Ibn Esra und Maimonides.²⁹

Demgegenüber erscheint die Haltung Schalom Cohens zu den *pijjutim* als positiv. Er akzeptierte die *pijjutim* im Rahmen des literarischen Erbes und brachte ihnen anscheinend keine Geringschätzung entgegen. Entsprechend äußert er sich in der Einleitung zu *Mata'e kedem 'al admat zafon* („Östliche Pflanzungen auf nördlichem Boden“), wo er seiner Wertschätzung eines Werkes von Wolf Heidenheim über die *pijjutim* Ausdruck verleiht.³⁰

druckt. Satanow verwendet gängige soteriologische Begriffe, wie etwa: „Und es keimt ein Reis aus ihrem Stamm, und ein Sprößling aus ihren Wurzeln trägt Frucht der Sprachklarheit (“ההצחות“ [nach Jes 11,1], doch benennt er die Erneuerung der Literatur nicht wirklich. Eine gegen die *pijjutim* gerichtete Kritik hat sich auch in seinen Kommentar zum *Kusari*, 31b–32a, eingeschlichen, im Zusammenhang einer im Text über die hebräische Poesie geführten Diskussion (siehe oben Anm. 8): Die *pajjanim* bildeten neue Verbalformen und maßen „neue Metren [...] was den für die heilige Sprache gebräuchlichen Gesetzen nicht entspricht“ (32a).

²⁸ Isaak Euchel, דבר אל המדברים, in: *Ha-Me'assef* 3 (5546 [1785/86]), S. 205–210. Seine hauptsächlichste Behauptung ist, dass er mit seiner Kritik nichts neues sage, sondern Worte anführe, die Maimonides selbst gegen bestimmte *pijjutim* sage, in denen sogar häretische Gedanken vorkämeñ (S. 206–207). Euchel entschuldigte sich, er habe nicht die Absicht, über die *pijjutim* zu spotten und die, die sie rezitieren, auszulachen, und er habe nicht vor, „den Brauch Israels“ zu verändern. Doch er erhob unvermittelt die Forderung, „weise und wahrhaft gottesfürchtige Männer einzusetzen, um die Angelegenheiten des Gebets zu beaufsichtigen“ (S. 208). Die *maskilim* hatten ein besonderes Interesse daran, den Siddur zu revidieren und ihn für jeden geeignet und mittels einer deutschen Übersetzung für jedermann verständlich zu machen. Daher edierten *maskilim* wie Euchel (S. 208), Satanow (*Ha-Me'assef* 2, S. 123) und Friedländer (*Ha-Me'assef* 3, S. 138) Gebete und *selichot* in neuen Siddur-Ausgaben, die eine deutsche Übersetzung enthielten. Weitere Quellen zur Diskussion über die *pijjutim* sind angeführt in meinem Buch *The Age of Haskalah*, Leiden 1979 (rev. Neuausgabe Lanham 2006), S. 40, Anm. 24, S. 42, Anm. 36, S. 80, Anm. 23, S. 187, Anm. 59.

²⁹ Jehuda Leib Ben Seew, הצעה, אוצר השרשים, 1, Wien 5567 [1806/07], S. 16.

³⁰ Schalom Cohen, deutsche „Vorrede“, מטעי קדם על אדמת צפון, Rödelheim 1807, S. iv, erwähnt in einer Anmerkung den מאמר הפיזים von Heidenheim.

In einer gewissen Distanz, mit dem wachsenden Einfluss der Wissenschaft des Judentums des 19. Jahrhunderts, ist im Verhältnis der *maskilim* der zweiten und dritten Generation zu den *pijjutim* eine gewisse Ambivalenz zu beobachten, wenigstens keine vollständige Verwerfung. So gab etwa Moses Mendelsohn aus Hamburg, auch Frankfurt genannt, einer zwiespältigen Haltung gegenüber den *pijjutim* Ausdruck. Seine Worte sind abgedruckt in seinem Buch *Pene tevel* („Des Erdenrunds Fläche“), einer bunten Sammlung von Dichtungen und Würdigungen in verschiedenen Genres, wie etwa Satiren, Kritiken, Epen und Gedichten, die 1872 posthum erschien. Die erste Fassung wurde vermutlich in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts geschrieben und das Manuskript war in den 40er Jahren desselben Jahrhunderts druckfertig.³¹ Einerseits bewertet er die Verfasser der *pijjutim* als „die Großen ihres Geschlechts auf dem Wege der Torfrömmigkeit, doch nicht auf dem Pfad des Gedichts“ (hierin widerspricht er den positiven Einschätzungen von Leopold Zunz und Salomo Jehuda Rapoport (Schir) und anderen über *pijjutim*, die nach seinen Worten „schlecht von Gestalt und mager von Fleisch“ [nach Gen 41,19] sind „und die man statt als ‚gute Dichter‘ (”מטיבי שיר“) zutreffend als ‚Verderber von Lied und Gesang‘ (”משחיתי“) (”שיר וזמרה“) bezeichnen sollte“).³² Unter den *pijjutim* kritisierte er hauptsächlich die *kinnot* zum neunten Av. Andererseits rühmte er, wie viele andere *maskilim*, die Dichter Sepharads und Italiens, die „große Sprachkünstler“ (”מליצים גדולים“) waren, „doch gleichen sie einer Myrte in der Wüste“. Seiner Ansicht nach gibt es „reine und korrekte *pijjutim* (”פייטים טהורים וישרים“), wie etwa die von R. Jehuda ha-Levi, Gabirol u. a.“, und sie sollten für kommende Generationen aufbewahrt werden, doch die schlechten *pijjutim*, so hoffte er, sollten bald verschwinden (S. 100). Wieder zeichnet sich die Tendenz ab, die wir in den Einschätzungen anderer gesehen haben, die sephardische Dichtung anzuerkennen – die Gedichte von Jehuda ha-Levi und Ibn Gabirol.³³

Eine positive Haltung zu den *pijjutim* ist in den Schriften der Autoren von *Bikkure ha-’ittim* („Erste Früchte der Zeiten“) zu erkennen. Issachar Bär Schlessinger übersetzte den *pijjut* „ארכין ה' שמיא לסיני“ („Der Herr neigte die Himmel auf Sinai“) ins Deutsche (in hebräischen Lettern), erklärte fremdsprachige Wörter und Begriffe, die darin vorkommen, und schrieb in einer Anmerkung über die diesem aramäischen *pijjut* eigene Schönheit.³⁴ Samuel David Luzzatto veröffentlichte in dieser Zeitschrift *pijjutim*, die er selbst für den Gottesdienst des Veröhnungstages verfasst hatte,³⁵ während Rapoport einen Artikel über R. Elasar

³¹ Über die Fertigstellung des Manuskripts siehe Shmuel Werses, הספר 'פני תבל' בזיקתו למסורת, *המקאמה בספרותנו* (Hayyim Schirmann Jubilee Volume), Jerusalem 1979, S. 137–138; abgedruckt in seinem Buch *מגמות וצורות בספרות ההשכלה* (*Trends and Forms in Haskalah Literature*), Jerusalem 1990, S. 209–210. Siehe ferner Noah H. Rosenbloom, משה מנדלסון, פראנקפורטר, מאחרוני המשכילים בגרמניה, in: ders., *עיוני ספרות והגות* (*Studies in Literature and Thought*), Jerusalem 1989, S. 60, Anm. 7.

³² Moses Mendelsohn aus Hamburg, *פני תבל*, Amsterdam 1872, S. 98.

³³ Über die Rezeption von Jehuda ha-Levi in der Haskala siehe Shmuel Werses, יהודה הלוי, באספקלריה של המאה התשע-עשרה, in: ders., *מגמות וצורות בספרות ההשכלה*, (*Trends and Forms in Haskalah Literature*), S. 50–90, zu Beginn der Haskala S. 50–54.

³⁴ *Bikkure ha-’ittim* 11 (5591 [1830/31]), S. 118.

³⁵ *Bikkure ha-’ittim* 6 (5586 [1825/26]), כנור נעים, S. 29–50.

Kalir und seine *pijjutim* in der in *Bikkure ha-‘ittim* gedruckten Reihe ‘Geschichte’ veröffentlichte.³⁶

*Der rabbinische Stil wird im Zuge der Erneuerung der Sprache
und Literatur zurückgewiesen*

Ähnlich wie die Ablehnung der *pijjutim* ist auch die Ablehnung des rabbinischen Stils in der Lehre der Schriftsteller der Haskala als Teil ihrer Haltung zur Erneuerung der hebräischen Literatur und im Rahmen des von ihnen angestrebten Wertewandels zu sehen. Das heißt, sie beabsichtigten, einen in der Überlieferung anerkannten und geläufigen literarischen Stil abzuschaffen und sich einen neuen literarischen Stil anzueignen, der auf der Sprache der hebräischen Bibel beruht. Dieser neue Stil erforderte es, sich der Vermengung der Sprachen zu enthalten, wie sie im Allgemeinen im rabbinischen Schreiben gängig war, das sich durch ein unklares Idiom, die Anhäufung figurativer und verspielter Redeweisen, Weitläufigkeit, gewitzte Wiederholungen und dergleichen auszeichnete.

Dieses Thema war in den Augen der *maskilim* so wichtig, dass die Redakteure des *Me’assef* ihm breiten Raum in *Nachal ha-besor* widmeten, dem erwähnten Prospekt der Zeitschrift. Daraus geht hervor, dass eines der wesentlichen Motive, das sie dazu veranlasste, die neue Monatsschrift herauszugeben, mit der Erneuerung der hebräischen Sprache und Literatur verbunden ist. Deshalb erlegten sie sich folgende sprachliche Aufgaben auf: (1) die Kenntnis der hebräischen Sprache zu verbreiten und ihren Vorzug vor den anderen Sprachen darzulegen;³⁷ (2) die leeren Floskeln im hergebrachten hebräischen Schreiben (hauptsächlich in rabbinischen Kreisen) auszujäten und zu fordern, „in einem klaren Stil (”מליצה צחה”) zu schreiben und seine Gedanken dem anderen mitzuteilen, ohne die Eigenheit der Sprache und ihre Anmut zu verderben.“ Die Redakteure lehnten den Stil ab, der die Sprache entstellt und sie durch esoterische Andeutungen und bestimmte andeutende Punkte über den Buchstaben verdirbt, „so dass sie gezeichnet, gescheckt und gespenkelt [nach Gen 31,10] aus seinem Schreiben hervorgeht.“ Ebenso verwarfen sie einen Stil, der „Schriftverse, Aussprüche unserer Weisen, gesegneten Angedenkens, Aussprüche des Sohar und Worte der Kommentatoren“ zusammensetzt, „womit er schließt, beginnt er, und womit er beginnt, schließt er; ein Mischmasch aus verschiedenen fremden Sprachen.“ Ihre Kritik hat einen scharfen Ton und wird illustriert mit einem Abschnitt aus dem „Schreiben eines bekannten Mannes“, worin Metaphern durcheinandergelassen und Versteile sprachlich entstellt und mit neunmalklugen Wortspielen eingeflochten sind. Sie schließen mit Humor: „Auf wem der Geist der Prophetie nicht ruht, der vermag den Sinn dieser Rede nicht zu fassen.“³⁸ Der Rabbiner und *maskil* Saul Berlin, um

³⁶ *Bikkure ha-‘ittim* 10 (5590 [1829/30]), תולדות רבינו נתן, S. 95–98; 11 (5591 [1830/31]), S. 92–102.

³⁷ In diesem Zusammenhang bieten sie einen kurzgefassten Überblick über die Geschichte der hebräischen Sprache, ihren Niedergang, ihr Überleben und ihre besonderen Eigenschaften, der wohlbekanntesten Lehren Ausdruck gibt, wie sie Wessely in *Divre schalom we-emet* und Mendelssohn in seiner Einleitung zu *Netivot ha-schalom* formuliert hatten.

³⁸ *Nachal ha-besor*, S. 12–13.

ein Beispiel zu nennen, übte in *Ha-Me'assef* harte Kritik an dem fehlerhaften Stil eines anderen Rabbiners, Rafael Kohens, in dessen Buch *Marpe laschon* („Arznei der Zunge“).³⁹

Im Zuge der Erneuerung der hebräischen Sprache und Literatur fuhren auch andere *maskilim* fort, an dem fehlerhaften Stil, der in der Literatur der vergangenen Generationen üblich war, scharfe Kritik zu üben. So zog etwa der Amsterdamer *maskil* David Friedrichsfeld, Verfasser einer Biographie über Wessely, in einer Erörterung über die Literatur der vergangenen Generationen mit harter Kritik gegen den von vergangenen Autoren angewandten fehlerhaften Musiv-Stil zu Felde. Seinen Worten zufolge nahmen sie Fragmente von Schriftversen und entstellten sie um eines Wortspiels und eines blumenreichen Stils willen. So „woben sie kreuz und quer und setzten ein ganzes Buch zusammen aus Teilen der Schriften des Tanach, den sie ohne Erbarmen in Stücke zerlegten.“⁴⁰ Die Entstellung von Bibelworten, um den Witz zu üben, die Vertauschung von Buchstaben, um einen Scherz zu machen und den Sinn zu verändern, war in seinen Augen zu missbilligen, und er schloss mit der Paraphrase eines Bibelverses: „כל ז'ה נק'וד וטלוא בכח'בים“ („All dies ist kleinfleckig und großfleckig unter den Schriften“) [nach Gen 30,32] (S. 4).

Die Auffassung der neuen Poesie, die Aneignung der biblischen Sprache in der Dichtung und ein neuer Zugang zur hebräischen Bibel, die Ablehnung der *pijjutim* und die Gegnerschaft der *maskilim* zum rabbinischen Stil sind also als Teil der Bemühungen der hebräischen Aufklärer in Deutschland zu sehen, die hebräische Literatur und die hebräische Sprache nach selbst gesetzten neuen Kriterien zu erneuern.

Aus dem Hebräischen von Rainer Wenzel

³⁹ אג"ח, [Eine Kritik über] מרפא לשון, in: *Ha-Me'assef* 6 (5550 [1789/90]), S. 362–370; das Zitat S. 363.

⁴⁰ David Friedrichsfeld, זכר צדיק, Amsterdam 1809, S. 6.