

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 18 (1962)

Artikel: Geschichtlicher Überblick über die Anfänge der synagogalen Liturgie und ihre Entwicklung
Autor: Hruby, Kurt
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960993>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 25.05.2025

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

GESCHICHTLICHER ÜBERBLICK ÜBER DIE ANFÄNGE DER SYNAGOGALEN LITURGIE UND IHRE ENTWICKLUNG

Von KURT HRUBY, Paris

Die vorexilische Epoche

Obwohl die jüdische Religion auf göttliche Offenbarung zurückgeht, enthält sie doch nicht nur Elemente, die ihr spezifisch eigen sind. Der Einfluß anderer, älterer und höher entwickelter Kulturen ist beträchtlich. Die Offenbarung baut auf einem schon von der Vorsehung bereiteten Grund auf.

Aufgabe der Bibelwissenschaft ist es, alle vorisraelitischen Elemente aufzuzeigen, die der Gottesdienst enthält, der im Pentateuch anläßlich der Errichtung der Stiftshütte in der Wüste beschrieben wird.

Im Interesse eines exakten Vorgehens müßte man von allem Anfang an zwischen Opferkult und Gebetsgottesdienst unterscheiden, doch bildeten diese beiden Gebiete ursprünglich sicherlich eine Einheit, und es gab kaum einen Akt öffentlicher Gottesverehrung ohne Opfer. Übrigens steht fest, daß schon in weit zurückliegenden Zeiten das Opfer stets von der jeweiligen Gelegenheit angepaßten Gebeten umrahmt war. Diese stets aus gleichen oder ähnlichen Anlässen wiederholten Gebete hatten gewiß eine ganz natürliche Tendenz, sich, wenn auch vorerst nur rein strukturmäßig, zu fixieren.

Diese archaisch-einfache Kultform hat sich bei den Israeliten sehr lange Zeit hindurch erhalten. Um uns davon zu überzeugen, brauchen wir nur ein beliebiges Buch der Bibel zu öffnen; der Kult geht ungefähr folgendermaßen vor sich: Das Opfer wird auf irgendeiner Opferhöhe dargebracht; es ist von kurzen Gebeten begleitet und wird mit dem Opfermahl abgeschlossen.

In diesem Zusammenhang müssen wir auch die Frage der Kultstätte etwas näher betrachten. Gewiß, 5 Mos. ist formell hinsichtlich der *einzigsten Kultstätte* (Kap. 12). Der Text besteht mehrmals darauf, daß die Kultakte nach dem Einzug der Israeliten ins Gelobte Land an dem Ort stattfinden müssen, «den Jahwe, euer Gott, auserwählen wird unter euren Stämmen, um seinen Namen auf ihm ruhen zu lassen und ihn zu seiner Wohnstätte zu machen».

Vom Standpunkt der biblischen Chronologie aus sind diese Vorschriften immerhin zeitlich ziemlich spät anzusetzen. Sie sanktionieren einerseits eine schon bestehende Tatsache und beschreiben andererseits einen als ideal angesehenen Zustand, der jedoch, zumindest vor der babylonischen Gefangenschaft, niemals vollständig erreicht wurde.

Nach der Eroberung des Landes Kanaan durch die Israeliten, unter Josua, wurde das Heiligtum vorerst zu Silo aufgerichtet, doch fuhr man daneben fort, überall im Lande auf den Opferhöhen Opfer darzubringen. Diese Praxis wurde auch von den Richtern und Propheten dieser Zeit geübt (vgl. z. B. Richter 17 u. a.).

Zur Zeit Davids hören wir von einem Heiligtum in Nobe. Selbst nach der Übertragung der Bundeslade nach Jerusalem (vgl. I Chron. 16) und der endgültigen Wahl einer Stätte für die Erbauung des Tempels (vgl. I Kön. 8) erwies sich der alte Brauch als äußerst zählebig. Stets mußten die Propheten ihre Stimme erheben gegen die eingewurzelte Gewohnheit, nach kananäischer Art auf den Höhen Opfer darzubringen, ohne daß jedoch diese Praxis immer eigentlich götzendienerischen Charakter trug.

Immerhin war seit der Erbauung des Tempels zu Jerusalem jede kultische Handlung außerhalb des Heiligtums offiziell untersagt. Doch auch das gilt nur für das Reich Juda. Im Reich Israel — das Schisma geht auf die Generation nach Salomo zurück, der den Tempel erbaut hatte — bestehen die Opferhöhen weiter, und einer der ersten Akte des Königs Jerobeam war die Errichtung — oder, besser gesagt, die offizielle Wiederbelebung — eines «Konkurrenzheiligtums» in Beth-El (vgl. I Kön. 13).

Mit dem Tempel beginnt ein neuer Abschnitt gottesdienstlicher Entwicklung. Wir finden dort eine genau geregelte Liturgie vor,

eine genau geregelte Ordnung für alles, was den eigentlichen Opferdienst betrifft, und auch ein eigenes Kultpersonal: Priester, Leviten und niedere Altardiener mit genau festgelegten Aufgaben.

Auch die Organisation des Tempeldienstes war sicherlich das Ergebnis einer langen Entwicklung, von der die Bibeltexte nur das Endstadium festhalten. So wollten manche Autoren in der biblischen Beschreibung der Stiftshütte in der Wüste nur eine Rückprojektion eines Idealzustandes sehen, der in Wirklichkeit niemals erreicht worden war und der den Erwartungen und Aspirationen gewisser Kreise aus der Umgebung der großen Propheten Israels entsprach. Ohne so weit zu gehen, kann man doch annehmen, daß auch die Organisation des Tempelkultes auf der Grundlage geoffenbarter Elemente dem Gesetz der Entwicklung unterworfen war.

Die nichtbiblischen Beschreibungen der Tempelliturgie werden uns entweder von Flavius Josephus geliefert, der selbst aus priesterlicher Familie stammte und in seiner Jugend noch im Tempel Dienst getan hatte, oder aber durch die talmudische Literatur. In beiden Fällen handelt es sich um Schilderungen, die den Gottesdienst *im zweiten Tempel* zum Gegenstand haben, so daß uns dabei also ein Zustand vergegenwärtigt wird, in dem die Zeremonien voll entwickelt und endgültig festgelegt waren. Diese Angaben erlauben uns also nicht, unbedingt gültige Schlüsse auf eine weiter zurückliegende Epoche zu ziehen.

Wenn wir selbst annehmen, daß zu gewissen Zeiten religiösen Eifers der Tempel zu Jerusalem wenigstens im Reich Juda die einzige wirkliche Kultstätte war (vgl. z. B. II Kön. 18: die Regierungszeit des Hiskia), so hatte doch die große Masse der Bevölkerung nicht einmal zu den wichtigsten Festen Gelegenheit, sich dorthin zu begeben. Andererseits ist es aber doch höchst unwahrscheinlich, daß man damals die Sabbate und Feste außerhalb Jerusalems ohne jede gottesdienstliche Versammlung feierte. Es hat gewiß seinen guten Grund, wenn die Feste in der biblischen Terminologie *miqrae qodesch*, «Tage heiliger Versammlung» heißen und wenn so ihr Gemeinschaftscharakter unterstrichen wird. Da wir aber keine sicheren Hinweise besitzen, bleibt alles, was wir auf diesem Gebiet über die vorexilische Periode auszusagen vermögen, notwendigerweise hypothetisch.

Die babylonische Gefangenschaft

Wie für die gesamte jüdische Theologie, ist die babylonische Gefangenschaft auch für das liturgische Leben Israels ein entscheidender Wendepunkt. Durch die Zerstörung des Tempels, im Jahre 586 v. Chr., hatte Nebukadnezar das jüdische Volk seines gottesdienstlichen Mittelpunkts beraubt. Es ist wahrscheinlich — viele Autoren sind jedenfalls dieser Ansicht —, daß man damals aus der sehr verständlichen Sorge heraus, das religiöse Erbe zu bewahren, begonnen hat, sich regelmäßig zusammenzufinden, um sich gemeinsam durch die Lesung der heiligen Schriften aufzurichten und die Ermahnungen anzuhören, die von den geistlichen Führern der Gemeinde im nationalen Unglück an das Volk gerichtet wurden. Ein anderer Zweck dieser Versammlungen war das gemeinsame Bekenntnis der großen Prinzipien des jüdischen Glaubens, die allein in stande waren, die Exulanten vor dem Aufgehen in einem kulturell viel höher entwickelten Milieu, das auf sie eine große Anziehungskraft ausübte, zu bewahren.

Nach der Rückkehr eines Volksteiles nach Palästina und dem Wiederaufbau des Tempels wurden diese Lehr- und Leseversammlungen nicht nur von den in Babylonien verbliebenen Juden fortgesetzt, sondern sicherlich auch von denen beibehalten, die in das Land der Väter zurückgekehrt waren.

Auch theologische Erwägungen spielen sicherlich bei dieser Entwicklung mit. Die Jahre der Verbannung haben wichtige Veränderungen auf dem Gebiete der religiösen Vorstellungen nach sich gezogen. Die erste und direkteste Auswirkung davon war eine Rückbesinnung auf den Wert des religiösen Erbes Israels gewesen. Andererseits hatte sich auch der allgemeine Horizont durch den zwangsläufigen täglichen Kontakt mit einer hochentwickelten Zivilisation bedeutend erweitert. Dazu kommt noch, daß das jahrelange Nichtvorhandensein des gewohnten kollektiven und institutionellen Rahmens das religiöse Leben Israels, das vor dem Exil einen stark auf die Gemeinschaft ausgerichteten Charakter trug, in persönlichere und auf innerliche Vertiefung abzielende Bahnen lenkte.

Die alte Vorstellung vom Wert der Opfer und des Tempelkults,

an dem das Volk nur als Zuschauer und gleichsam am Rande teilnahm, hatte einer anderen Haltung Platz gemacht. In Hinkunft fordert man für den einzelnen die Möglichkeit einer aktiveren Teilnahme an der Liturgie und einer engeren Verbindung mit dem gottesdienstlichen Geschehen.

Die Entwicklung einer Gebetsliturgie außerhalb des Opferkultes

Was die liturgische Entwicklung in dem Zeitraum anbetrifft, der auf das Exil folgt, so haben wir darüber keine unmittelbaren Hinweise. Immerhin fehlt es in den damals abgefaßten biblischen Büchern nicht an diesbezüglichen Andeutungen. Auch scheint es nicht abwegig zu sein, auf diesem Gebiet das Zeugnis der talmudischen Literatur heranzuziehen, die zumindest in manchen konkreten Fällen sehr alte Bestandteile enthält.

Die ersten Spuren einer täglichen Liturgie, die nicht mehr in direktem Zusammenhang mit den Opfern steht, gehn auf den Tempel selbst zurück. Nach den Angaben des Mischnatraktates Tamid (V, 1) hätten die diensttuenden Priester jeden Tag den Opferkult unterbrochen, um dem Gebete zu obliegen. Derselben Quelle zufolge bestand dieses Gebet hauptsächlich aus Bibelstellen, die sich auf die Grundlagen der jüdischen Religion beziehen, wie dem Dekalog, dem *schema' jisrael* («Höre, Israel») und anderen. Diese Texte waren von einer Einleitung und einer Schlußformel umrahmt, von denen erstere eine Dankesbezeugung gegen Gott für die Offenbarung der Torah ist, während letztere das Versprechen, stets die Gebote zu beobachten, enthielt.

Die Bewohner Jerusalems oder die Pilger, die sich anlässlich der Feste dorthin begaben, hatten stets Gelegenheit, an der Tempelliturgie teilzunehmen, sei es durch Gesten der Anbetung oder durch Einstimmen in verschiedene Teile des Psalmengesanges der Leviten. In der nachexilischen Zeit sind ja auch die Psalmen zum liturgischen Gebet schlechtweg geworden und haben diese Funktion seither sowohl im jüdischen Kultus als auch, durch seine Vermittlung, im christlichen Gebet bewahrt.

Die Ma'amadot. Um nun dem ganzen Volk die Teilnahme am

Gottesdienst im Zentralheiligtum von Jerusalem möglich zu machen, dehnte man die Einteilung von Priestern und Leviten in vierundzwanzig Klassen (I Chron. 24) auf alle Bevölkerungsschichten aus. Das ist der Ursprung der Ma'amadot. Dieses Wort ist von der Wurzel 'amad, «aufrecht stehen», abgeleitet und bedeutet im konkreten Fall «im Augenblick des Opfers neben dem Altar stehen». Es war die Aufgabe dieser Abordnungen, nach einem bestimmten Turnus die einzelnen Landesteile beim Opferdienst zu vertreten.

Wenn sie im Dienst waren, versammelten sich die Mitglieder dieser Abordnungen viermal am Tag zum gemeinschaftlichen Gebet. Während nun eine solche Delegation in Jerusalem weilte, kamen die anderen Mitglieder desselben Kreises, die nicht in die Hauptstadt gezogen waren, zu denselben Stunden in ihren Herkunfts-orten zusammen.

Der von den Fasttagen handelnde Traktat (Ta'anit) gibt uns einige Hinweise auf die bei den Ma'amadot gebräuchliche Liturgie. Die dort (Kap. IV) erwähnten Gebete gleichen denjenigen, von denen im Zusammenhang mit den Gebetsversammlungen der Priester im Heiligtum die Rede war. Es ist so gut wie sicher, daß dabei auch der Priestersegen erteilt wurde, zumindest an den Orten, an denen Arondien wohnten.

Durch den babylonischen Talmud, der unsere Mischna erläutert, wissen wir auch, daß sich die verschiedenen Bezirke zu Katastrophenzeiten an ihre Ma'amadot in Jerusalem zu wenden pflegten, um sich in ganz besonderer Weise ihrem Gebet im Heiligtum zu empfehlen. So ist das Fürbittgebet ein stehender Bestandteil der Ma'amadot-Liturgie geworden.

Öffentliche Fasttage. In diesem Zusammenhang muß gesagt werden, daß die öffentlichen Fasttage und die in Katastrophenzeiten außerhalb des Heiligtums veranstalteten Gebetsversammlungen eine sehr alte Einrichtung sind und wahrscheinlich auf die Zeit vor dem Exil zurückgehen. Auch ist es sehr gut möglich, daß die Ma'amadot dann später in ihren Rahmen alte Gebete aufgenommen haben, die ursprünglich bei derlei Gelegenheiten gesprochen wurden.

Die Bücher Esra und Daniel haben Texte überliefert, die es uns ermöglichen, uns ein Bild von den damals üblichen Gebeten zu

machen (vgl. Neh. 9, 5 ff.). Wenn wir uns die Mühe nehmen, die Hauptelemente dieser Gebete hervorzuheben, so stellen wir unter anderem fest, daß sie sich bis heute im Gottesdienst der Synagoge erhalten haben.

Koexistenz von Opferkult und Gottesdienst außerhalb des Heiligtums. Sowie diese Gebetsversammlungen außerhalb des Heiligtums einmal zu stehenden Einrichtungen geworden waren, war auch der Weg frei für ihre weitere Gestaltung.

Wir haben bereits in Kürze darauf hingewiesen, wie eng am Anfang die Verbindung zwischen den beiden Kultformen, dem Opferdienst und der Gebetsliturgie, gewesen ist. Jahrhundertlang, bis zur endgültigen Zerstörung des Tempels durch Titus, im Jahre 70 n. Chr., haben diese beiden Formen nebeneinander bestanden und sich gegenseitig ergänzt.

Es ist unwiderlegbar, daß in der Entwicklung des synagogalen Gottesdienstes sowohl in Palästina als auch in allen anderen Ländern, in denen Juden wohnten, die stete Tendenz zum Ausdruck kommt, die Gottesverehrung zu verinnerlichen und zu vergeistigen. Dieses Bestreben gehört mit hinein in ein geistiges Klima, das kennzeichnend ist für diesen Abschnitt der Geschichte Israels. Doch muß festgehalten werden, daß niemals ein echter Gegensatz bestand zwischen den beiden Kultformen. Die Synagoge — das Wort bedeutet anfänglich nichts anderes als «versammelte Gemeinde» — war nur eine Ergänzung des Tempelkultes und hatte niemals die Prätention, an seine Stelle treten zu wollen. Die wichtigsten Kulthandlungen im Leben Israels blieben stets eng mit dem Heiligtum in Jerusalem verknüpft, das allein imstande war, ihnen wahren religiösen Wert zu verleihen.

Die synagogale Liturgie während der vorchristlichen Periode

Wir sind genötigt, die verschiedenen Entwicklungsphasen, die die Gebetsliturgie außerhalb des Heiligtums von den Ma'amadot an mitgemacht hat, beiseite zu lassen und direkt zur Beschreibung ihres Zustandes zur Zeit der großen nationalen Wiedergeburt im Anschluß an die Makkabäerkriege überzugehen. Dieser Zustand ist

wesentlich derselbe, den wir dann zu Beginn der christlichen Ära kennenlernen.

Während alles, was bisher gesagt wurde, zumindest in seinen Schlußfolgerungen doch weitgehend in den Bereich der Hypothese gehört, so präzisieren sich jetzt die verfügbaren Nachrichten und stehen uns in immer reichem Maße zur Verfügung, je mehr wir uns der christlichen Epoche nähern. Die Angaben der Mischna auf dem Gebiete, das uns hier besonders beschäftigt, werden jetzt auch durch andere Autoren, Juden und Heiden, bestätigt, die uns ebenfalls wichtige Hinweise liefern über die gottesdienstlichen Verhältnisse im Judentum dieser Periode.

Außer der jüdischen Traditionsliteratur sind die wichtigsten Quellen Philo von Alexandrien und der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus.

Die Synagoge wird zur nationalen Institution. Zu der Zeit, von der wir jetzt sprechen, ist das, was man in Hinkunft allgemein «die Synagoge» nennen wird, bereits zu einer stehenden Einrichtung im jüdischen Leben geworden. Jede etwas bedeutendere Gemeinde in Palästina und in den Ländern der Diaspora besitzt jetzt ein Gebäude, wo die Gläubigen zum gemeinsamen Gebet zusammenkommen.

Die rabbinische Tradition. Die rabbinische Tradition führt die Regelung des synagogalen Gottesdienstes auf die «Männer der Großen Versammlung» zurück, das heißt auf das große Synhedrion (vgl. Ber. 33a). Die Anfänge dieser obersten gesetzgebenden Behörde liegen im Dunkeln. Flavius Josephus erwähnt sie zum ersten Male zur Zeit Antiochus des Großen, der zwischen 233 und 187 v. Chr. regierte. Wenn man annimmt, daß die liturgischen Initiativen des Synhedrions ungefähr 160 v. Chr. anzusetzen sind, so würde diese Reform zeitlich zusammenfallen mit der allgemeinen Reorganisation des jüdischen religiösen Lebens nach den Makkabäerkriegen.

Falls uns nun die Tradition in diesem Fall wirklich über eine historische Tatsache unterrichtet, müssen wir uns immerhin noch fragen, worin die Intervention des Synhedrions nun eigentlich bestand.

Es ist höchst wahrscheinlich, daß man damals ganz einfach eine ganze liturgische Entwicklung gesetzlich geregelt und so ihr Ergeb-

nis sanktioniert hat. Die Vorschriften des Synhedrions bezogen sich sicherlich weit eher auf die Gesamtstruktur und die Inspiration der Gebete als auf die Gebetstexte als solche, die, wie wir noch festzustellen Gelegenheit haben werden, noch lange Zeit hindurch weitgehend dem freien Ermessen überlassen blieben.

Die Erwähnung des Synhedrions im Zusammenhang mit den liturgischen Einrichtungen hat übrigens noch einen tieferen Grund. Wir haben in dem der Traditionsliteratur gewidmeten Teil dieser Abhandlung bereits auseinandergesetzt, daß die *torah sche-ba'al peh* in der traditionellen Vorstellung ebenfalls auf die sinaitische Offenbarung zurückgeht. Um authentisch zu sein, muß sich die Traditionskette der mündlichen Lehre bis zum Augenblick der Offenbarung selbst zurückverfolgen lassen. Zu Beginn des Traktates *Abot* («Sprüche der Väter») zählt die Mischna die Glieder dieser Traditionskette auf: «Moses empfing die Torah — hier ist mit ‚Torah‘ natürlich die mündliche Überlieferung gemeint — am Sinai und überlieferte sie dem Josua; Josua überlieferte sie den Ältesten (es handelt sich um die Ältesten des Volkes, die schon Moses zusammengerufen hatte; vgl. 2 Mos. 4, 29 und Jos. 23, 2) —; die Ältesten überlieferten sie den Propheten und die Propheten den Männern der Großen Versammlung . . .»

Auf diese Weise wird auch die Liturgie organisch mit der Tradition Israels in Verbindung gebracht, und schon Philo und Josephus sehen in ihr eine sehr alte und ehrwürdige Einrichtung. Eine vom Talmud (Ber. 26 b) dem R. Jose b. Chanina, einem palästinensischen Gesetzeslehrer der Amoräerzeit, der in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. lebte, in den Mund gelegte Überlieferung, führt die drei täglichen Gebete auf die drei Erzväter zurück, indem sie jede Gebetszeit mit einem Bibelvers in Verbindung bringt:

1. 1 Mos. 19, 27: «Abraham erhob sich des Morgens und begab sich an den Ort, wo er vor Jahwe gestanden hatte»: Einsetzung des Morgengebets, *tefillat schacharit*.

2. 1 Mos. 24, 63: «Eines Abends, als Isaak auf die Felder gegangen war, um nachzusinnen . . .»: Einsetzung des Nachmittagsgebets, *tefillat minchah*.

3. 1 Mos. 26, 11: «(Jakob) kam an einen Ort und verbrachte dort die Nacht»: Einsetzung des Abendgebets, *tefillat 'aravit*.

Wenn es sich dabei selbstredend auch nur um eine Legende handelt, so zeigt sie uns doch, wie sehr man darauf bedacht war, die liturgischen Einrichtungen auf die Zeit der Patriarchen und damit auf die Anfänge der Geschichte Israels zurückzuführen.

Der innere Aufbau der Liturgie

Soweit es möglich ist, die hauptsächlichen Bestandteile der Liturgie, die in den Synagogen in der uns hier ganz besonders interessierenden Zeitspanne abgehalten wurde, auf Grund der Angaben der Mischna zu rekonstruieren, unterscheiden wir dabei im wesentlichen zwei Teile: Die Verlesung der Hl. Schrift und das Gebet als solches.

Die Gebetszeiten. Man versammelte sich damals dreimal am Tag zum gemeinsamen Gebet, an Feiertagen sogar viermal. Es scheint, daß zur Zeit der Ma'amadot die Gewohnheit bestand, jeden Tag viermal zu beten. Wir haben es hier mit zwei verschiedenen Traditionen zu tun, die dann später irgendwie miteinander verschmolzen.

Einerseits wurden im Tempel zu Jerusalem zwei tägliche Opfer dargebracht, eines am Morgen, das andere kurz vor Sonnenuntergang. Letzteres wurde später auf den Beginn des Nachmittages vorverlegt (vgl. Pes. V). Andererseits ergaben sich drei andere Gebetszeiten aus der Beobachtung des Sonnenstandes im Laufe des Tages: Sonnenaufgang, Mittag und Sonnenuntergang. Sie sind schon im Psalm 55, 18 erwähnt: *'erev boqer we-zohorajim*, «abends, morgens und mittags» (nach der jüdischen Vorstellung beginnt der Tag immer am Vorabend). Der Brauch, dreimal am Tag zu beten, erscheint auch in Daniel 6, 11 als die Gewohnheit eines frommen Mannes.

Zur Zeit der Ma'amadot verschmolzen diese beiden Traditionen auf folgende Weise: In den Frühstunden des Tages fielen das Morgengebet, *tefillat schachar* oder *schacharit*, und das Morgenopfer zeitlich zusammen. Das Mittagsgebet ergab die *tefillat mussaf*, so genannt nach dem *qorban mussaf* oder «Zusatzopfer», das zu dieser Tageszeit bei gewissen Gelegenheiten dargebracht wurde. Dieses

Gebet wurde dann später nur mehr an den Tagen verrichtet, für die auch tatsächlich ein Zusatzopfer vorgeschrieben war: Sabbate, Festtage, Neumond usw. Am Nachmittag fiel ursprünglich das zweite tägliche Opfer, *qorban ben ha-'arbajim*, zeitlich mit dem bei Sonnenuntergang zu verrichtenden Gebet zusammen. Als dieses Opfer dann auf den Beginn des Nachmittags verlegt wurde, ergaben sich daraus zwei verschiedene Gebetszeiten: *tefillat minchah*, das «Gebet zur Zeit des Nachmittagsopfers» und *tefillat ne'ilah*, das Gebet beim Schließen der Tempeltore, das demnach zeitlich mit dem Sonnenuntergang zusammenfiel. Später erhielt es dann den Namen *'aravit* oder *tefillat ma'ariv*, «Abendgebet», während das Ne'ilah-Gebet dem Versöhnungstag vorbehalten blieb.

Wir verweilen absichtlich etwas länger bei diesen Einzelheiten, weil sich die Terminologie und die Einteilung der Gebete in der synagogalen Liturgie der Gegenwart fast unverändert erhalten hat.

Die wichtigsten Bestandteile des Gebetes. Zu der Zeit, mit der wir uns hier näher beschäftigen, bestand das Gebet aus zwei Hauptstücken: der *qeriat schema'* oder Lesung des «Höre, Israel» und der *tefillah*. Letzterer Ausdruck bedeutet «Gebet» schlechtweg; es ist das der Name einer Gruppe von Segensprüchen, die man später als *schemoneh 'essreh* oder «Achtzehngebet» bezeichnen wird, nach der Anzahl der Gebetsstücke, die es in seiner täglichen Form enthält. Man nennt es auch *'amidah*, «Aufrechtstehen», weil man es stehend verrichtet.

Das Schema' wird morgens und abends gebetet, die Tefillah am Morgen und am Nachmittag. Später erhielt dann auch das Abendgebet eine Tefillah.

Auf das Schema' folgten zwei weitere Bibelstellen: 5 Mos. 11, 13–21 und 4 Mos. 15, 37–41, wovon sich die zweite auf die *zizit* oder Schaufäden bezieht und ursprünglich abends nicht rezitiert wurde.

Das Schema' wurde im Morgengebet von zwei Segensprüchen eingeleitet und von einem dritten abgeschlossen. Einer der einleitenden Segensprüche war zugleich das ursprüngliche Morgen- bzw. Abendgebet, während der andere eine Danksagung für die Offenbarung der Torah ist.

Wie es schon der Name zum Ausdruck bringt, war die Tefillah

das Gebet schlechthin; die Einzelheiten ihrer Zusammensetzung zu der Zeit, mit der wir uns hier befassen, sind uns unbekannt. Wir wissen nur, dass sie aus drei Teilen bestand. Die Einleitung hatte hymnischen Charakter, der Mittelteil enthielt eine Reihe von Segensprüchen, und den Abschluß bildeten Dankgebete.

Die Festtage waren durch ein Mussafgebet ausgezeichnet, dessen Hauptbestandteil ebenfalls eine Tefillah war. Es scheint, daß das Mussafgebet lange Zeit hindurch nur an den Hauptorten der Bezirke, die Ma'amadot nach Jerusalem sandten, verrichtet wurde.

Was die Benützung der *Psalmen* in der synagogalen Liturgie dieser Zeit angeht, so spricht die Mischna bloß vom *Hallel*, das achtzehnmal im Jahr im Anschluß an das Morgengebet gesagt wurde.

Insofern es sich nicht ganz einfach um eine gemeinsame Rezipitation von Bibelstellen handelte, war der Wortlaut der Gebete damals noch nicht festgelegt. Der Brauch verlangte übrigens, daß ein Bibelvers im liturgischen Gebet nur in Form einer Paraphrase Verwendung fand.

Die meisten Gebete beginnen mit der überlieferten Formel: *baruch atah adonai*, «Gelobt seist du, Herr . . .». Bei längeren Segensprüchen kommt noch eine Schlußeulogie hinzu, in der das Hauptthema nochmals zusammengefaßt wird.

Das Abendgebet scheint zur Zeit des zweiten Tempels noch nicht gemeinsam verrichtet worden zu sein. Die Gebete waren damals im allgemeinen kurz gefaßt, mit Ausnahme des Jom Kippur, an dem die Liturgie praktisch den ganzen Tag in Anspruch nahm.

Die Torahvorlesung

Die Vorlesung aus der Torah und den Büchern der Propheten ist zweifelsohne einer der ältesten Bestandteile der jüdischen Liturgie und es ist anzunehmen — wir haben bereits darauf hingewiesen —, daß sie die eigentliche Grundlage der Gebetsversammlungen außerhalb des Heiligtums bildete.

Die Traditionsquellen verhalten sich zu dieser Lesung ebenso, wie wir das schon beim Gebet festgestellt haben. So lesen wir, daß

Moses die Vorlesung für die Sabbate und Festtage, Esra hingegen die an Montagen und Donnerstagen gebräuchliche eingesetzt hat. In alten Zeiten waren der Montag und der Donnerstag Markttag; bei dieser Gelegenheit hielten auch die Gerichte in den kleineren Städten ihre Sitzungen ab. Der Talmud (B. Q. 82a) erwähnt die Gebetsversammlungen und öffentlichen Verlesungen der Torah, die aus diesem Anlaß in den Synagogen stattfanden. Es scheint, daß diese zweimal wöchentlich abgehaltenen Versammlungen eine wichtige Etappe auf dem Weg darstellen, der in die täglichen Gebetsversammlungen in den Synagogen ausmünden wird.

Andere Quellen der jüdischen Tradition führen die wöchentlichen Torahvorlesungen auf die «Propheten und Ältesten» zurück, die wir bereits als Glied der Traditionskette unmittelbar vor den «Männern der Großen Versammlung» kennengelernt haben.

Schon die Mischna erwähnt Lesungen für bestimmte Tage. Am Sabbat, wie auch am Montag und Donnerstag, setzt sie das Vorhandensein eines *seder* voraus, eines Perikopenzyklus, ohne daß es jedoch möglich wäre, nähere Angaben über die Beschaffenheit dieses Zyklus zu machen. Der babylonische Talmud (Meg. 31a) hält fest, daß man den Pentateuch in Palästina innerhalb von drei Jahren liest (*dreijähriger Zyklus*), in Babylonien hingegen innerhalb eines einzigen Jahres (*einjähriger Zyklus*). Die zahlreichen, in der Traditionsliteratur enthaltenen Angaben über die Schriftlesung sind ein Beweis dafür, daß auch dieser Teil der Liturgie das Produkt einer längeren Entwicklung war, die verschiedene Phasen gekannt hat.

Die ältesten Hinweise auf eine öffentliche Schriftlesung finden sich im Pentateuch (5 Mos. 31, 10) anläßlich des Laubhüttenfestes im Jubeljahr. Neh. 8 beschreibt die von Esra bei der Rückkehr aus der Gefangenschaft abgehaltene Lesung, die dann für die liturgischen Versammlungen richtungsweisend geworden ist.

Gewiß sehr alt ist auch die Lesung am Versöhnungstag, deren Ursprung sich wohl vom Tempel herleitet, wo nach Joma VIII, 1 und Sotah VII, 7 der Hohepriester nach Vollbringung des Opferdienstes einen Abschnitt aus der Torah vorlas.

Anfänglich wählte man wohl bestimmte Perikopen für die noch verhältnismäßig seltenen Lesungen. Nach der Einführung regel-

mäßiger Lesungen an allen Sabbaten des Jahres machte sich auch die praktische Notwendigkeit fühlbar, die Länge der Perikopen genau festzulegen. Damals hat man wohl auch das Prinzip aufgestellt, daß die Torahvorlesung zusammenhängend sein muß, im Gegensatz zu den Lesungen aus den Prophetenbüchern, für die die freie Perikopenwahl die Norm bleibt.

Dieser Hinweis ist sehr wichtig für die Chronologie des Schriftkanons. Er erlaubt uns, darauf zu schließen, daß die Einrichtung einer regelmäßigen Torahvorlesung im synagogalen Gottesdienst auf eine Zeit zurückgeht, wo der Kanon der Prophetenbücher noch nicht abgeschlossen war, was uns in das 3. Jahrhundert v. Chr. hinaufführt.

Die Mischna sagt auch, daß die Perikopen ursprünglich ziemlich kurz waren. Zu einer Änderung kam es erst nach Einführung eines zusammenhängenden Zyklus, der aber sehr gut älter sein kann als die Einteilung der Torah in *Paraschot* oder Perikopen von bestimmter Länge. Man muß sich das etwa so vorstellen, daß man die Lesung Sabbat für Sabbat fortsetzte und die nächste Woche immer dort anfang, wo man das letzte Mal aufgehört hatte. Die Feiertagsperikopen blieben daneben natürlich selbständig bestehen.

Das Targum. Die synagogale Schriftlesung geschah vornehmlich zum Zweck der Unterweisung des Volkes im Gesetz. Dieses Ziel kann nun nicht erreicht werden, wenn die Gemeinde nicht versteht, was vorgelesen wird. Hier werden wir auf zwei eng mit dem liturgischen Leben verflochtene Erscheinungen geführt, und zwar auf das Targum als Schriftparaphrase in der Volkssprache und auf die synagogale Predigt.

Wir haben bereits erwähnt, daß während der Jahre der babylonischen Gefangenschaft das Hebräische als Umgangssprache zurückgetreten war. Man bediente sich jetzt mehr und mehr des Aramäischen, das mit seinen zahlreichen Dialekten die vorherrschende Sprache in den Ländern des Vorderen Orients war.

Gebet wurde nun aber auch weiterhin mit Vorliebe hebräisch, wenn man hierfür auch andere Sprachen zuließ, so vor allem das Griechische.

Der Aufbau der Schriftlesung war nun so, wie ihn Esra gehandhabt hatte (vgl. Neh. 8). Wir erfahren bei dieser Gelegenheit, daß

aus der Torah «deutlich, mit Angabe des Sinnes» vorgelesen wurde. Das heißt nichts anderes als daß man ihn, da nun eben das Verständnis des hebräischen Textes bei der breiten Masse nicht mehr vorausgesetzt werden konnte, in die Volkssprache, das Aramäische, übertrug. In den griechisch redenden Gemeinden geschieht diese Übertragung später in diese Sprache.

Es hat den Anschein, daß der Brauch, neben der Torahvorlesung eine Übertragung in die Volkssprache einhergehen zu lassen, im liturgischen Bereich fast genau so alt ist wie die Lesung selbst. Zum Vorleser gesellt sich von Anfang an der *meturgeman* oder Übersetzer, dessen Funktion später ebenfalls zu einer stehenden Einrichtung wird.

Es liegt nicht in unserer Absicht, hier zu untersuchen, ob die griechischen Bibelübersetzungen, vor allem die Septuaginta, ihr Vorhandensein ebenfalls liturgischen Bedürfnissen verdanken. Wenn dies der Fall ist, so wäre die Septuaginta jedenfalls ein sehr gutes Beispiel für einen Mitteltargum, für eine Übertragung, die die Mitte hält zwischen einer zu großen Buchstabentreue gegenüber dem hebräischen Urtext und einer Freiheit, die Gefahr läuft, am Original Verrat zu üben.

Die synagogale Predigt

Die Übertragung des Schrifttextes in eine dem Volk zugängliche Sprache konnte jedoch allein nicht genügen, wenn es darum ging, der Gemeinde die liturgischen Lesungen verständlich zu machen. Es bedurfte dazu noch einer autoritativen Erläuterung.

Mit dieser Erläuterung, von der in dem oben angeführten Nehemiatext ebenfalls die Rede ist, begeben wir uns auf das Gebiet der synagogalen Predigt.

Die zwei ältesten im Traditionsschrifttum dafür gebrauchten Ausdrücke sind *le-havin*, «zu verstehen geben», und *lamad*, «lehren». Diesem letzteren Ausdruck entspricht das griechische *διδασκεῖν*, mit dem im Neuen Testament stets die in den Synagogen gegebene religiöse Belehrung bezeichnet wird.

Das Verbum *lamad* und sein Äquivalent *hagged* werden im alten Sprachgebrauch dazu verwendet, die Verbindung einer Auslegung

mit einem Bibeltext zu kennzeichnen. Vom Verbum *hagged* kommt dann wieder *haggadah*, womit der wichtigste Bestandteil der so gegebenen Belehrung bezeichnet wird.

Neben *hagged* gebraucht man in diesem Zusammenhang auch *darasch*, «forschen». Die Hl. Schrift selbst verwendet diesen Ausdruck, um die Tätigkeit des Esra zu kennzeichnen (Esra 7,10). Von diesem Wortstamm leitet sich *midrasch* her, womit dann eine ausführlichere Erläuterung einer Pentateuchstelle gemeint ist. Auf diese Weise ist der Midrasch der Ausgangspunkt aller Zweige der rabbinischen Literatur, wenn es auch später zu einer genaueren Abgrenzung der Terminologie gekommen ist.

Die älteste Predigt schließt sich direkt an die zur Verlesung kommende Schriftperikope an. Es ist dies die *havannah*, die «Belehrung», die wir bei Esra antreffen. Manchmal ist jedoch der Ausgangspunkt der Belehrung auch die *Haftarah* oder Prophetenlesung, die gewöhnlich auf die Torahvorlesung folgte.

Es ist schwer, mit einiger Sicherheit sagen zu wollen, wie lange die Predigt so in enger Abhängigkeit vom Schrifttext geblieben ist, doch kann man wohl annehmen, daß die ersten Versuche einer freieren Gestaltung auf die Zeit zurückgehen, wo die wöchentlichen Perikopen festgelegt wurden. Als diese Perikopen länger geworden waren, ergab sich ganz von selbst die Notwendigkeit einer Auslese. Doch blieb die Predigt immer in Verbindung mit dem Schrifttext, wenn auch nur so, daß sie von ihm ausgeht, indem ihr ein Vers der zur Verlesung gelangenden Perikope zugrundegelegt wird, das Thema selbst aber dann der freien Gestaltung durch den Prediger überlassen bleibt.

So wurde denn auch die Predigt, die ursprünglich ein Bestandteil des Lesegottesdienstes war, immer unabhängiger von diesem. Gleichzeitig läßt sich eine andere Erscheinung beobachten: die Predigt verläßt den Boden der reinen *Textauslegung* und wird *erbaulich*. Oft löst sie sich in diesem Stadium völlig von der Schriftlesung — man will verhindern, daß der Gottesdienst zu lang dauert — und wird auf den Nachmittag verlegt, ja man hält sie sogar manchmal außerhalb der Synagoge, um dem Prediger so Gelegenheit zu geben, sich an eine möglichst große Volksmenge zu wenden.

Wer waren nun die Prediger? Grundsätzlich konnte jede synagogale Funktion von jedem vorgenommen werden, der dazu die nötigen Voraussetzungen mitbrachte. Die Predigt bildete dabei keine Ausnahme.

In späterer Zeit war sie dann allerdings praktisch den «Schriftgelehrten» vorbehalten, also im Studium und in der Kenntnis der Gotteslehre besonders bewanderten Männern. Dies schon deshalb, weil es ja dabei notwendig war, die miteinander in Verbindung zu bringenden Schriftstellen schnell und mit großer Geschwindigkeit zu handhaben, wozu natürlich eine große Erfahrung und Vertrautheit mit der Materie gehörte.

Es ist auch nur zu verständlich, daß sich unter den Predigern die *Haggadisten*, die die erbauliche Predigtweise übten, größerer Beliebtheit erfreuten als die *Halachisten*, die mehr nach kasuistischen Grundsätzen vorgingen.

Der Prediger saß während seines Lehrvortrages. Hier bestätigt das Neue Testament wieder einmal die Angaben der Mischna. Dort wo zu den Predigten eine große Volksmenge zusammenströmte, wie vor allem in Babylonien, wo man an Lernen und Belehrung im allgemeinen mehr Gefallen fand als in Palästina, richtete sich der Meister (überhaupt dann, wenn es sich um einen berühmten Gesetzeslehrer handelte) nicht selbst an das Publikum, sondern bediente sich eines Mittelsmannes, der ebenfalls *turgeman* heißt, weil er den Zuhörern die Gedanken des Meisters vermittelte.

Die Haftarot

Wir haben bereits angedeutet, daß auf die Torahvorlesung jeweils ein Abschnitt aus einem Prophetenbuch folgte. Diese Lesung heißt nun ihrerseits *haftarah*, vom Verbum *hifrir*, «beenden, abschließen»; hier also: Abschluß der Torahvorlesung.

Es gibt keinen sicheren Hinweis dafür, zu welcher Zeit die Prophetenlesungen im synagogalen Gottesdienst eingeführt wurden.

Bei den Haftarot konnte niemals die Frage einer kontinuierlichen Lesung auftauchen. Man kann wohl annehmen, daß sich Auswahl und Art der Haftarahlesung parallel mit der Torahvorlesung ent-

wickelten. Ein Blick in die Mischna lehrt uns, daß die Prophetenperikopen für die verschiedenen Paraschot oft wechselten. Als Grundsatz für die Auswahl der Haftarah stellt der Talmud (Meg. 29b) eine einzige Bedingung: *de-dame leh*: es muß irgendeine Ähnlichkeit, irgendein Zusammenhang bestehen zwischen der Paraschah und der Haftarah. Hinsichtlich dieses Zusammenhanges war man sehr großzügig, und dort, wo er nicht deutlich genug aus den Texten hervorging, half man zuweilen durch eine mehr als einfallsreiche Exegese kräftig nach.

Die Sekten

Wir haben bis jetzt vor allem von der Liturgie der Synagoge in Palästina und, im Anschluß daran, in Babylonien gesprochen. Die gebotene Übersicht ist aber recht unvollkommen, denn wir mußten dabei die Sekten außer acht lassen, die ein nicht zu unterschätzender Faktor im religiösen und liturgischen Leben waren. Die Welt dieser Sekten ist uns vor allem durch die sogenannte *Damskusschrift* bekannt, die 1897 in der Genisa von Alt-Kairo ans Tageslicht kam, und seit 1947 besonders durch die Handschriftenfunde am Toten Meer, die seitdem systematisch wissenschaftlich ausgewertet werden.

Durch diese ehrwürdigen Zeugen der Vergangenheit kennen wir jetzt viele Einzelheiten über das Leben der Gemeinschaft von Qumrân, deren Blütezeit sich auch mit einiger Genauigkeit datieren läßt. Wir wissen auch, daß das liturgische Geschehen in dieser Gemeinschaft einen wichtigen Platz einnahm. Unter den aufgefundenen Handschriften befindet sich übrigens auch eine Rolle mit Danksagungshymnen.

Die hellenistische Welt

Außerhalb Palästinas und Mesopotamiens, wo aramäisch gesprochen wurde, befand sich der Großteil der jüdischen Diasporagemeinden im hellenistischen, von griechischer Kultur geprägten

Raum, in dem die *κοινή*, das alexandrinische Griechisch, die Umgangssprache war.

Ganz wie in Palästina und Babylonien hatte auch dort jede organisierte jüdische Gemeinde ihre Synagoge. Die Anziehungskraft der kulturell so hochstehenden griechischen Umwelt war dementsprechend groß. Fast die Gesamtheit der Mitglieder dieser Gemeinden sprach nicht nur für gewöhnlich Griechisch, sondern verstand auch nicht mehr Hebräisch oder Aramäisch. So kam es auch, daß dort die gesamte Liturgie, und oft sogar die Torahvorlesung, in Griechisch gehalten wurde.

Wenn man Philo diesbezüglich Glauben schenken kann, so füllten die Verlesung des Gesetzes und seine Auslegung in den hellenistischen Gemeinden den Gottesdienst fast völlig aus.

Weitberühmt war im Altertum die große *προσευχή* von Alexandrien, die Philo und die rabbinische Literatur beschreiben (vgl. Tos. Suk. IV, 6). Die Gemeindemitglieder hatten dort ihre Plätze nach Berufsständen getrennt inne. Die baulichen Dimensionen dieses Gotteshauses waren so bedeutend, daß ein auf einer Tribüne des Mittelschiffes stehender Beamter den Gläubigen mit einer Fahne ein Zeichen gab, damit sie wußten, an welchen Stellen sie die Responsorien auf das Gebet des Vorbeters zu sprechen hatten.

Der Tempel von Leontopolis. In diesem Zusammenhang soll auch einer im Judentum ganz einmaligen und außergewöhnlichen Einrichtung gedacht werden, die übrigens nur auf Grund ganz besonderer Umstände und politischer Verhältnisse in Erscheinung treten konnte.

Zur Zeit der von Antiochus Epiphanes in Palästina entfesselten Religionsverfolgung hatte sich der junge Onias, der Sohn des letzten rechtmäßigen Hohenpriesters, Onias III., nach Alexandrien geflüchtet. Onias III. war 174 v. Chr. abgesetzt worden, und an seine Stelle trat der dem griechischen Einfluß freundlich gesinnte Jason. Der junge Onias war vom König Philometor sehr gut aufgenommen worden und trug sich nun mit dem Gedanken, in Ägypten anstelle des von den Syrern profanierten Tempels von Jerusalem ein Heiligtum zu errichten. Der König stellte zu diesem Zweck ein Grundstück in Leontopolis, in der Nähe von Heliopolis, zu seiner Verfügung, und Onias begann nun seinen Plan zu verwirklichen (gegen

153 v. Chr.). Der dort im Entstehen begriffene Tempel war nach dem Vorbild des Jerusalemer Heiligtums eingerichtet, und zwar nicht so sehr hinsichtlich der baulichen Gestaltung als in der Gottesdienstordnung. Die Zeremonien wurden von Priestern und Leviten verrichtet, die ebenfalls dem ungastlich gewordenen Lande Israel den Rücken gekehrt hatten.

Eine geraume Zeit hindurch war dieser Tempel ein wichtiger geistiger Mittelpunkt des ägyptischen Judentums. Man begab sich dorthin an Festtagen, brachte Opfer dar usw., aber niemals wurde diese Kultstätte, selbst von seiten ihrer eifrigsten Anhänger, als eine Konkurrenz zum Tempel von Jerusalem empfunden. Leontopolis hatte also nicht, wie der Tempel der Samaritaner auf dem Berge Garizim, einen schismatischen Charakter.

Die politischen Unruhen trugen auch die Schuld daran, daß dieser sonderbare Tempel dem Anathema der Jerusalemer Priesterschaft entging. Als in Jerusalem der Tempeldienst wieder hergestellt wurde, hatte der Oniastempel bereits eine gewisse Existenzberechtigung erworben, und man tolerierte ihn mehr oder weniger.

Hin und wieder stößt man im rabbinischen Schrifttum auf Auseinandersetzungen der Gelehrten über den Wert oder Unwert der in Leontopolis abgehaltenen gottesdienstlichen Verrichtungen, vor allem der dort dargebrachten Opfer. Die einfache Tatsache, daß es dort überhaupt Opfer geben konnte, stellte schon an sich eine Verletzung des deuteronomischen Gesetzes über die Einheit der Kultstätte dar. Im Jahre 73 n. Chr. wurde dieser merkwürdige Tempel von den römischen Behörden geschlossen.

Die Zeit nach der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr.

Das Bild, das wir, ziemlich summarisch, von den verschiedenen Entwicklungsstufen der synagogalen Liturgie seit dem Augenblick, wo sie zu einer nationalen Einrichtung geworden war, zu zeichnen versuchten, bedarf einiger Korrekturen, wenn wir nun die Zeitspanne ins Auge fassen, die auf die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. folgt.

Wenn man auch die Tragweite dieses traurigen Ereignisses kaum

überschätzen kann, so muß man sich doch in acht nehmen, ihm einen zu großen Einfluß auf das liturgische Geschehen zuzuschreiben.

Das mag auf den ersten Blick befremden, da ja doch mit der diesmal endgültigen Zerstörung des Tempels der Opferkult aufhörte, was wieder einschneidende Veränderungen im religiösen Leben Israels zur Folge hatte. Doch tritt eben damit auch die ganze Bedeutung zutage, die dem synagogalen Gottesdienst schon vorher zukam. Er war derart in der Tradition des Volkes verankert, daß er imstande war, die liturgische Kontinuität sicherzustellen und eine noch größere Umwälzung auf dem Gebiete der religiösen Gemeindeorganisation zu verhindern.

Der sogenannte «Ersatzgottesdienst». Man hat vom synagogalen Gottesdienst oft als von einem «Ersatzgottesdienst» gesprochen, als einer Art kleinerem Übel, mit dem man sich notgedrungen abfinden mußte, als der Tempel nicht mehr bestand.

Dazu muß aber gesagt werden, daß die Synagoge den Tempel nicht «ersetzt» hat. Sie hat sich ganz einfach den veränderten Gegebenheiten *angepaßt*. Diese Anpassung war infolge des schon vorhandenen soliden Rahmens verhältnismäßig leicht durchzuführen. Die Idee, daß das Gebet die Opfer ersetzt, gehört der Theologie einer späteren Zeit an.

Die Struktur der Gebete erleidet keine Veränderung. Der neugeschaffene Zustand hatte keine Veränderung in der Struktur der synagogalen Gebete zur Folge. Die Texte, die durch das Aufhören des Opferdienstes ihren unmittelbaren Zweck verloren hatten, wurden weder ausgemerzt noch abgeschafft, sondern erhielten *eine neue Sinngebung*, entweder durch Zusätze oder durch geringfügige Änderungen im Wortlaut. So wurden sie mit den nunmehrigen Verhältnissen in Einklang gebracht.

Dieses Vorgehen findet seine Erklärung in der allgemeinen Erwartung eines baldigen Wiederaufbaus des Tempels: warum etwas ändern, wenn es sich doch nur um eine vorübergehende Erscheinung handelt?

Der Streit mit den Sekten. Auch andere Elemente fanden damals Eingang in das Gebet der Synagoge, und zwar einerseits im Zusammenhang mit der immer größer werdenden Differenzierung zwischen

dem Judentum und dem jungen Christentum, andererseits aber als Folge der Auseinandersetzung mit gnostischen Strömungen.

Festlegung der Gebetstexte. Die sich mehr und mehr durchsetzende Tendenz, die Elemente der jüdischen Tradition zu sammeln und aufzuzeichnen — ein Anliegen, das vor allem den Lehrhäusern am Herzen lag —, wirkte sich nun auch im liturgischen Bereich aus. Die politische Unsicherheit war groß und blieb nicht ohne nachhaltigen Einfluß auf das ganze traditionelle Lehrsystem. So war es auf allen Gebieten notwendig, sich an möglichst sichere Traditionen zu halten.

Damals legte man unter anderem auch die Reihenfolge der Segensprüche innerhalb der Tefillah fest (vgl. Ber. 28 b). Verschiedene andere auf dieses wichtige Gebet bezügliche Verfügungen wurden ebenfalls getroffen; auch das Abendgebet erhielt damals eine Tefillah.

Der Aufstand unter Bar Kochba und seine Folgen im liturgischen Bereich

Viel nachhaltiger als die Tempelzerstörung wirkten sich auf die Gesamtheit der jüdischen Institutionen und des jüdischen Lebens die Folgen des Bar Kochba-Aufstandes aus, der von den Römern im Jahre 135 n. Chr. endgültig niedergeschlagen wurde. Der Süden Palästinas wurde völlig verwüstet und die Überlebenden flüchteten nach dem Norden, nach Galiläa, das von nun an zum Mittelpunkt jüdischer Geistigkeit wird, soweit man davon in diesen schweren Jahren überhaupt sprechen kann.

Jede Tradition, auch die liturgische, hatte durch die Ereignisse bedingt eine Unterbrechung erlitten, und viele Zeugen der Tradition waren zugrundegegangen. Jetzt mußte alles erst einmal wieder gesammelt und rekonstituiert werden, und das war eine harte, langwierige Arbeit, bei der alle einschlägigen Fragen von den Gesetzeslehrern bis in die kleinsten Einzelheiten zur Diskussion gestellt wurden. Die Halakhah, und damit die Kasuistik, bemächtigt sich jetzt des gesamten Überlieferungsgutes. Auch die Liturgie bildet dabei keine Ausnahme, und jetzt erst erhält sie einen starren, festen Rahmen.

Fortsetzung folgt