

Geschichtlicher Überblick über die Anfänge der synagogalen Liturgie und ihre Entwicklung [Fortsetzung]

Autor(en): **Hruby, Kurt**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **19 (1963)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961266>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

JUDAICA

BEITRÄGE ZUM VERSTÄNDNIS DES JÜDISCHEN SCHICKSALS
IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

GESCHICHTLICHER ÜBERBLICK ÜBER DIE ANFÄNGE DER SYNAGOGALEN LITURGIE UND IHRE ENTWICKLUNG

Von KURT HRUBY, Paris

Fortsetzung

Untersuchung einiger Einzelprobleme der liturgischen
Entwicklung

I. Die Teilnahme der Gemeinde am Tempeldienst

Es ist gewiß für die Kenntnis der Entwicklung im synagogalen Bereich von Interesse, sich die Frage vorzulegen, wie es nun eigentlich mit der Teilnahme der Gemeinde am liturgischen Geschehen im Tempel selbst bestellt war, mit der Einschaltung in den liturgischen Rahmen der im Vorhof versammelten Volksmenge, die nicht direkt, wie die Priester und Leviten, eine ausübende Funktion bei den Kulthandlungen innehatte.

Das Vortragen der die Opferhandlung begleitenden Gesänge war die wesentliche Aufgabe der Leviten. Die Tradition sieht übrigens alles, was sich auf den Tempelgesang bezieht, als göttliche Einrichtung an, und sie dehnt dann diesen Begriff auf jeden liturgischen Gesang aus. Im Traktat Archin 11a lesen wir: «R. Jehudah sagt (im Namen) von R. Schemuel: Woher (wissen wir), daß die

Grundlage des (liturgischen) Gesanges auf die Torah zurückgeht? Weil geschrieben steht (5 Mos. 18,7): «Und er (der Hohepriester) verrichte den Dienst im Namen Jahwes, seines Gottes, wie alle seine Brüder, die Leviten, die vor Jahwe stehen.» Welches ist nun der Dienst, bei dem der Name Gottes (in ganz besonderer Weise angerufen wird)? Die Antwort muß lauten: «Es ist der Gesang.»

Neben seiner Eigenschaft als Gotteslob ist der Zweck des Gesanges, die Andacht der Gemeinde beim Gebet zu fördern. So sagte R. Meir (Archin, ib.): «Der Gesang hält das Opfer zurück», das heißt, er ist ein absolut notwendiger Bestandteil des Opferdienstes, der niemals ausfallen darf und ohne den das Opfer Gott nicht angenehm sein könnte. Der Talmud (Pes. 117a) sagt hinsichtlich der Gesänge, die die Darbringung der Trankopfer begleiten: «Das Volk war in freudiger Stimmung und fühlte die Gegenwart der Schechinah.»

Obwohl das Volk für gewöhnlich nicht in die von den Leviten vorgetragenen liturgischen Gesänge eingestimmt zu haben scheint, dürfte eine Teilnahme dieser Art aber doch bei gewissen Gelegenheiten existiert zu haben, da die Mischna verschiedentlich davon spricht (vgl. Schebu'ot II, 2 und Tamid VII, 4).

Anläßlich der Wallfahrt nach Jerusalem sang das Volk Lieder unter Flötenklang; vgl. hiezum Jes. 30, 29: «Dann werdet ihr Gesänge anstimmen, wie in der Nacht der Festesheiligung, und euer Herz wird freudig sein, wie das des Pilgers, der zieht bei Flötenklang zum Berge Jahwes, zum Fels Israels.» Es scheint jedoch nicht, daß es sich dabei um einen Brauch handelt, der im Innern des Heiligtums geübt wurde, denn eine Baraita (Schebu'ot 15b) führt aus, daß man in Jerusalem allenthalben Dankesgesänge hörte, begleitet von Saitenspiel und anderen Musikinstrumenten.

Die Priester begleiteten den Gesang mit Posaunenschall; sie bedienten sich dazu silberner Trompeten (4 Mos. 10, 8). Zur Zeit Davids gab es 120 posaunenblasende Priester (II Chron. 5, 12). Die Mischna (Tamid VII, 3) sagt, daß Priester und Leviten beim Gottesdienst einträchtig zusammenwirkten, «um den Herrn zu loben und ihm Dank zu sagen».

Dazu muß noch bemerkt werden, daß man im Tempel nicht nur die Psalmen und Hymnen, sondern auch die Gebete und

Segensprüche sang. So sangen die Aroniden täglich den Priestersegen und der Hohepriester das von ihm am Versöhnungstag verrichtete Gebet (vgl. Qid. 71 a). Dieser Brauch wurde später von der Synagoge übernommen, wo die Gebete gleichfalls in Gesangsform vorgetragen werden.

Das Responsorium

Die wirkliche Teilnahme des Volkes an den Gebeten der Priester und Leviten geschieht durch das Responsorium. R. Tanchuma definiert folgendermaßen die Wechselbeziehung zwischen Gebet und Responsorium (j. Ta'an. III, 1): «Es gibt weder ein Responsorium, das sich nicht auf eine Lesung (aus der Hl. Schrift, das heißt auf eine ins Gebet eingeschaltete Schriftstelle), noch eine Lesung, die sich nicht auf ein Responsorium stützt, wie geschrieben steht (Jes. 65, 24): «... bevor sie rufen, antwort' ich schon.»

Freudig bewegt durch die Gesänge der Leviten und den Posauenenklang der Priester, brach das Volk am Ende des Gesanges in Hallelujarufe aus. Das Wort «halleluja» bringt die Idee des Gotteslobes zum Ausdruck, enthält einen Gottesnamen (*jah*) und ist schon für sich allein ein Gebet. Vgl. Pes. 117 a: «Was bedeutet ‚halleluja‘»? fragt R. Jehoschu'a b. Levi. (Man gibt ihm zur Antwort): Lobet den Herrn mit verschiedenen Lobpreisungen. (Das Wort) «halleluja» enthält einen (Gottes)namen und (bringt die Idee des Gottes)lobes (zum Ausdruck).» Vgl. auch j. Schab. XVI, 11: «Nach jedem Hallelvers antwortet die Gemeinde «halleluja», im ganzen 123mal.»

Anläßlich des Versöhnungstages lesen wir (Joma I, 8), daß «der Vorhof (des Tempels) schon vor dem ersten Hahnenschrei voll Menschen war». Der Hohepriester verrichtete den Festgottesdienst, und wenn er dabei den geheimnisvollen Gottesnamen, das Tetragrammaton, aussprach, warf sich die Menge nieder und rief: *baruch schem kevod malchuto le-'olam wa-'ed*, «Gelobt sei der Name der Herrlichkeit seines Reiches in Ewigkeit» (Joma IV, 2).

Die Gebetsformel: *baruch schem kevod* . . . war das gebräuchlichste Responsorium im Tempel. Am Morgen rezitierten die Priester das Schema' in der Quadernhalle, die der Versammlungsort des

Synhedrions war; das Volk nahm daran teil und fiel, nachdem die Priester das Schema' gesungen hatten, mit lauter Stimme ein: *baruch schem kevod* . . .

Zum Schluß des Morgengottesdienstes erteilten die Priester den Segen, auf den die Gemeinde neuerdings mit denselben Worten antwortete, wie dies übrigens für jede im Tempel gesprochene Segensformel der Fall war.

Das häufigste Responsorium war nun freilich «amen», doch muß dazu bemerkt werden, daß es nur *außerhalb des Tempels* gebraucht wurde. Innerhalb der Umfassungsmauer des Heiligtums sagte man stets: *baruch schem kevod* . . . (vgl. Ta'an. 16 b).

In I Chron. 16,36 finden wir «amen» als Responsorium auf die bei der Übertragung der Bundeslade nach Jerusalem gebrauchten Segensformeln: «Gepriesen sei Jahwe, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und das ganze Volk möge sprechen: Amen!»

Die religiöse Bedeutung des Wortes «amen» ist dieselbe wie die von *baruch schem kevod* . . . : die Verpflichtungserklärung der Gemeinde, das *'ol malchut ha-schamajim*, das «Joch des Himmelreichs» auf sich zu nehmen. Vgl. Ber. VIII, 8: «Man antwortet ,amen' wenn ein Israelit einen Segen spricht. Die Erklärung dafür ist, daß derjenige, der den Segen spricht, mit *baruch atah adonai*, ,Gelobt seist du, Herr', beginnt, und die anderen dann ,amen' antworten, um ihren Glauben an den Herrn der Welt zu bezeugen.» Vgl. auch Deut. R. 7: «R. Jehudah b. Sima sagte: Das Wort ,amen' enthält drei Erklärungen: 1. eine Verpflichtung; 2. ein Auf-sich-Nehmen und 3. einen Akt des Glaubens.»

Die Weisen schätzten das Wort «amen» sehr hoch ein. Resch Laqisch sagt (Schab. 119 b): «Demjenigen, der mit ganzer Inbrunst ,amen' spricht, öffnen sich die Pforten des Paradieses, wie geschrieben steht (Jes. 26,2): Öffnet die Tore, daß einziehe gerechtes Volk, das die Treue bewahrt (*schomer emunim*)»: Lies nicht *schomer emunim* sondern *sche-omrim amen* (die «amen» sprechen). Was bedeutet denn «amen»? R. Chanina sagte: (Es ist eine Abkürzung von) *el melech neëman*, «Gott ist wahrhaft König». Midrasch Tanchuma, *zaw*, 7: «R. Jehudah sagte: Wer in dieser Welt ,amen' spricht, erwirbt (dadurch) das Verdienst, es (auch) in der kommenden Welt sagen zu dürfen, wie geschrieben steht (Ps. 106,48):

Gepriesen sei Jahwe, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit, und alles Volk spreche: Amen! Halleluja!» Amen auf dieser Welt, amen in der kommenden Welt.»

II. Opfer und Gebet

Die Gewohnheit, den Kampf der Propheten gegen den Opferdienst als eine Art «heiligen Krieg» anzusehen, hat es mit sich gebracht, daß man die Opfer für eine niedrigere Stufe der Gottesverehrung hält, die im Gegensatz zur höheren Stufe, dem reinen Gebetsgottesdienst, steht.

Eine solche Scheidung, die übrigens, wenn überhaupt, nur rein religionsgeschichtlich gesehen berechtigt wäre, ist gewiß fehl am Platz wenn es sich, wie im Falle der Propheten, um ein bereits ziemlich weit entwickeltes religiöses System handelt, bei dem sich die einzelnen Gottesdienstformen nicht ausschließen, sondern eher ergänzen.

Die Propheten lehnen sich nicht so sehr gegen den Opferdienst als solchen auf, der auch in ihren Augen, ebenso wie in den Augen der späteren Geschlechter, auf göttlicher Offenbarung fußt und von ihr geregelt wird, sondern gegen seine zu einseitig äußerliche Einschätzung, gegen einen seelenlosen Ritualismus, der ein wesentliches Element des Opferdienstes unbeachtet läßt, nämlich seine enge Verbindung mit dem Gebet.

Seit jeher bestanden engste Beziehungen zwischen Opfer und Gebet. So sieht zum Beispiel die Torah drei Arten von Sündopfern vor: 1. das *qorban chatat* oder eigentliches Sündopfer; 2. das *qorban ascham* für ein Vergehen und 3. das Opfer am Versöhnungstag. Alle diese Opfer werden zur Sühne und Vergebung dargebracht (vgl. 3 Mos. 5, 10) und stehen notwendigerweise in Verbindung mit einem *Sündenbekenntnis* (4 Mos. 5, 7). Um die enge Beziehung zwischen Opfer und Schuldbekenntnis zu unterstreichen, stützt derjenige, der es darbringt, seine Hand beim Sündenbekenntnis auf das Haupt des Opfertieres (3 Mos. 4, 15, 24, 29; Versöhnungstag: ib. 16, 21, 34).

Das Schuldbekenntnis ist die *Bedingung* für die Vergebung der Sünden. Eine Baraita (Joma 36a) erklärt folgendermaßen die

Stelle in 3 Mos. 16,11: «Und er (der Hohepriester) soll es (das Opfer des Versöhnungstages) darbringen für sich und sein Haus»: Es handelt sich dabei um die Vergebung durch die Worte (des Schuldbekenntnisses). Vgl. hiezu auch Schebu'ot II,7: «So wie das über den Sündenbock gesprochene Schuldbekenntnis die Sühne für Israel bewirkt, so bewirkt auch das Bekenntnis über den Farren die Vergebung für die Priester».

Auch die Überbringung der Erstlinge (4 Mos. 26), deren Transport übrigens von öffentlichen, außerhalb des Tempels verrichteten Gebeten begleitet war (Bik. III,2), war mit einem Schuldbekenntnis verbunden. Der Tradition zufolge ist der Sinn dieses Bekenntnisses folgender (j. Qid. I,7): «Wenn wir unsere Erstlinge, Opferspenden und Zehentgaben darbringen, so tun wir es nicht mit einem Gefühl des Selbstvertrauens, selbst wenn wir stets treu die Gebote über die Feldarbeit . . . wie auch die übrigen Vorschriften (über das Verhalten) gegen Gott und den Nächsten beobachtet haben, wie ‚die Hungrigen speisen und den Durstigen zu trinken geben‘. (Wir bringen im Gegenteil unsere Gaben dar) im Vertrauen auf Gott, den Urheber alles Guten.»

Das Sündenbekenntnis stützt sich auf verschiedene, in der Hl. Schrift enthaltene Bekenntnisformeln (David: Ps. 106,6; Salomo: I Kön. 8,47; Daniel: 9,5; Esra: 10,1) und lautet (Tos. Joma II,1): «Ich habe gesündigt, habe frevelhaft gehandelt, habe (die Gebote) übertreten und habe diese und jene (schlechte) Handlung begangen; aber ich kehre um zu dir (o Herr), in Buße, (und bringe) diese (Gabe dar), zur Vergebung meiner Sünden.»

Auf diese Art erscheinen Bekenntnis und Buße eng miteinander verknüpft. «Wer seine (Missetaten) bekennt und läßt, der wird Barmherzigkeit erlangen», sagen die Sprüche Salomos (28,13). Und in der Tosefta (Joma IV,10) lesen wir: «Das Sündopfer und das Schuldopfer bewirken die Vergebung nur in Verbindung mit (wahrer) Buß(gesinnung).» In Sifre (zu 3 Mos. 28,27) finden wir folgenden Satz: «Wie das Sünd- und das Schuldopfer die Sühne nur für diejenigen bewirkt, die Buße tun, so bewirkt auch der Versöhnungstag die Vergebung nur für die Bußfertigen.» Deut. R. 82: «Die Tore des Gebets sind bald geöffnet, bald geschlossen, aber die Tore der Buße stehen jederzeit offen.» Tos. Ta'an. I,8: «Wer (seine Sünden)

bekannt und nicht umkehrt (zu Gott durch die Buße), ist mit einem Menschen zu vergleichen, der ein (rituelles) Tauchbad nimmt und dabei ein Kriechtier in Händen hält (sich also im Augenblick selbst neuerdings verunreinigt).»

Die Tradition faßt übrigens nur das zusammen, was schon die Propheten verkündet haben. Gewiß, wenn man die Worte der Propheten, die sich je nach den Anlässen, bei denen sie gesprochen wurden, auf verschiedene Aspekte des Gottesdienstes beziehen, aus ihrem Zusammenhang reißt, so mag man den Eindruck gewinnen, daß sie die Opfer ablehnen, ja selbst verdammen. Doch erheben die Propheten in Wirklichkeit ihre Stimme nur gegen den Mangel an rechter Intention bei denen, die in den Tempel gehen, um dort ihr Opfer darzubringen. Denn viele Israeliten waren dem Baaldienst ergeben und taten alles erdenkliche Böse, kamen aber gleichzeitig auch in den Tempel und «traten vor das Angesicht Jahwes» um dieselben Hände, die alle Greuel verüben und «voll mit Blut» sind, in einer Gebetsgebärde zum Himmel zu erheben.

Diese Doppelzüngigkeit ist es, gegen die die Propheten zu Felde ziehen. Hören wir doch Jeremia (7, 9 ff.): «Was, nachdem ihr gestohlen, gemordet, die Ehe gebrochen, falsch geschworen, dem Baal geräuchert habt und anderen Göttern, die ihr nicht kennt, nachgelaufen seid, so kommt ihr hernach und tretet vor mein Angesicht in diesem Hause . . . und sprecht: ‚Wir sind geborgen!‘ damit ihr alle diese Greuel verüben könnt!» Und weiter (ib. 11): «Ist denn dieses Haus, das nach meinem Namen genannt ist, in euren Augen zu einer Räuberhöhle geworden?» Und Jesaja sagt (1, 15): «. . . wenn ihr auch noch soviel betet, höre ich doch nicht; denn eure Hände sind voll Blut!» Und weiter (ib. 13): «Bringt nicht mehr vergebliches Speiseopfer; Räucherwerk ist mir ein Greuel!», denn (Sprüche 15, 8): «Der Gottlosen Opfer ist Jahwe ein Greuel.»

Die Tradition weist zu wiederholten Malen darauf hin, daß jeder Mangel an rechter Gesinnung, ja sogar jeder ungehörige Gedanke das Opfer wertlos macht (vgl. Menachot I, 3). Die *Pesiqta sutra* interpretiert folgendermaßen 3 Mos. 1, 3: «. . . er soll ein fehlerloses (*tamim*) männliches Tier darbringen». . . : Das Opfer eines (moralisch) nicht einwandfreien Menschen (der nicht *tamim* ist), wird von Gott nicht angenommen.»

Auch bei den Propheten tritt der Buß- und Sühnegedanke immer wieder in Erscheinung, so zum Beispiel bei Jesaja (55,7): «Der Gottlose verlasse seinen Weg und der Übeltäter seine Gedanken und kehre um zu Jahwe, so wird er sich seiner erbarmen, und zu unserem Gott, denn er vergibt viel.»

In der Endzeit, nachdem Israel in aufrichtiger Buße zu seinem Gott zurückgefunden hat, wird gemäß dem so unzählige Male geoffenbarten Willen Gottes geopfert und gebetet werden. Vgl. Jes. 56,6–8: «. . . alle, die darauf achten, den Sabbat nicht zu entheiligen, und die an meinem Bund festhalten, die will ich zu meinem heiligen Berge führen und sie in meinem Bethaus erfreuen; ihre Brandopfer und Schlachtopfer sollen angenehm sein auf meinem Altare; denn mein Haus soll ein Bethaus heißen für alle Völker.» Und Maleachi sagt (3,4): «Und das Speiseopfer von Juda und Jerusalem wird dem Herrn wohlgefallen, wie in der Vorzeit und wie in den längst vergangenen Jahren.»

Stets gingen Opfer und Gebet Hand in Hand, und in diesem Sinn faßt die Tradition auch das Gebot über die Einsetzung des Opferdienstes auf. Es muß ein Altar errichtet werden, um auf ihm die vorgeschriebenen Opfer darzubringen und gleichzeitig im Gebet den Namen Gottes anzurufen, wie geschrieben steht (2 Mos. 20,24): «Einen Altar von Erde sollst du mir machen, darauf du deine Brandopfer und deine Dankopfer . . . darbringst. An jedem Ort, wo ich meines Namens Gedächtnis stifte, daselbst will ich zu dir kommen und dich segnen.» Und im Ps. 105,1 lesen wir: «Danket Jahwe, ruft seinen Namen an, unter den Völkern tut seine Taten kund!»

Flavius Josephus, der zur Zeit des zweiten Tempels lebte, stammte aus einer priesterlichen Familie und hatte selbst in seiner Jugend noch im Heiligtum Dienst getan. Er spricht auch von der Haltung des Israeliten beim Darbringen der Opfer und schreibt dazu (Ant. II,23): «Bei der Darbringung der Opfer muß ein jeder beten, zu allererst für den Frieden der Volksgemeinschaft. Wir bitten Gott nicht, uns Wohltaten zu erweisen, denn Gott tut das Gute nach seinem Willen und legt es in die Hände der Geschöpfe. Wir verlangen nur, er möge uns die Stärke verleihen, seine Gnaden zu empfangen und sie auch zu bewahren.»

III. Das Gebet der Priester beim täglichen Morgenopfer (*tamid*)

Eines der ältesten Beispiele einer Gebetsliturgie, die wohl noch mit dem Opferdienst in Verbindung steht, sich aber doch andererseits schon von ihm loszulösen beginnt, ist das Gebet der Priester zur Zeit des *Tamid*, des täglichen Morgenopfers.

Die Mischna (*Tamid* IV, 3) sagt darüber folgendes: «(Die Priester) gehen hinunter (vom ‚Heiligen‘, wo sie das Opfer darbrachten) zur *lischkat ha-gasit*, um (dort) das Schema' zu lesen. Der Vorsteher sagt zu ihnen: Sprecht jetzt einen Segen! Und sie sprechen einen Segen und lesen die Zehn Gebote und das Schema' (5 Mos. 6, 4–9), *we-haja 'im schamo'a* (ib. 11, 13–21) sowie *wa-jomer* (4 Mos. 15, 37–41, die Stelle über die Schaufäden). Auch sprechen sie drei Segensformeln über das Volk: *emet wa-jaziv* (d. h. den auf das Schema' folgenden Segenspruch), *'avodah* (das Gebet für den Tempeldienst) und den Priestersegens. Am Sabbat fügen sie noch einen Segen für den Mischmar hinzu (d. h. für die Priesterklasse, die ihren Wochendienst beendet).»

Bei dieser Mischnastelle handelt es sich um die *qeriat schema'*, die Lesung des Schema' beim Mischmar der Priester. Die Frage der Segensformeln, von denen der Text spricht, ist nicht ganz klar. Für gewöhnlich gehen der Lesung des Schema' am Morgen zwei Segensprüche voran. Der Text spricht allerdings nur von einem einzigen. Um welchen Segenspruch handelt es sich dabei? Auch hinsichtlich des Priestersegens ist die Sache fraglich; man sieht nicht recht, ob er nun gleich nach dem Schema' gegeben wurde oder erst später, nach Beendigung des Rauchopfers. Und dann: wie kommt ein aus der Tefillah stammender Segenspruch an diese Stelle?

Um das Problem zu lösen, muß man nachlesen, was die Kommentatoren darüber zu sagen haben. Die Schwierigkeit dabei ist wieder, daß sie einer so viel späteren Zeitepoche angehören und nicht unbedingt eine authentische Tradition wiedergeben.

Nach Raschi und Maimonides ist die Segensformel, die die Priester vor dem Schema' sprachen, tatsächlich identisch mit dem Gebet, das in der Liturgie das Schema' einleitet. Bezüglich des

Priestersegens meinen die Tossafisten (mittelalterliche Talmudkommentatoren), daß es sich dabei um den 4 Mos. 6, 22–24 erwähnten Segen handelt, während Maimonides an das Gebet *sim schalom* denkt, den letzten Segenspruch des Achtzehngebetes, weil ja doch die Priester den Segen nach anderen Quellen erst spendeten, nachdem sie die Fettstücke am Altar verbrannt hatten. Andere Kommentatoren sagen, indem sie sich auf eine Tradition der Geonim, der babylonischen Schulhäupter, stützen, daß die in der Mischna erwähnten drei Segensprüche ganz einfach die drei ersten oder aber die drei letzten Gebetsstücke der Tefillah sind. Das würde allerdings voraussetzen, daß diese Gebete zu dem Zeitpunkt, von dem der Text spricht, bereits als solche vorhanden waren, ohne daß man allerdings genau sagen kann, um welche Zeitepoche es sich eigentlich handelt. Der Ritus ist gewiß alt und die Gewohnheit, das Schema' in der Quadernhalle zu sprechen, wird wohl bis zur Zerstörung des Tempels geübt worden sein.

Wie dem auch sei, geht aus den Quellen hervor, daß die Priester das Schema' nicht an der Altarstätte selbst sprachen, sondern sich dazu in die Quadernhalle begaben, wo sich auch, nach dem Zeugnis anderer Texte, die auf dem Tempelgelände selbst eingerichtete Synagoge befand (Joma VII, 1; Sotah VII, 7).

Die Wahl der drei nach dem Schema' von den Priestern verrichteten Segensprüche erklärt sich aus dem Gesamtzusammenhang. Im *emet we-jaziv* bezeugen die Priester in Gegenwart des Volkes den ewigen Wert und Bestand der Schriftworte, die im Schema' und in den Zehn Geboten enthalten sind. Der erste Segenspruch klingt mit *gaal jisrael* aus, «der Israel errettet hat», weil es eben wieder derselbe Gott ist, der einst Israel aus Ägypten geführt hat, der sein Volk auch in Zukunft und vor allem in der Endzeit erretten wird.

In der *'avodah*, dem Segenspruch für den Tempeldienst, bitten die Priester Gott, er möge das Opfer, das sie im Namen Israels dargebracht haben, gnädig annehmen (vgl. Bar. Ta'an. 27b).

Der Priestersegens endlich bringt zum Ausdruck, daß die Söhne Arons nicht nur die Vertreter des Volkes Gott gegenüber, sondern auch die Gesandten Gottes in Israel sind (Joma 19b); ihr beständiges Gebet ist, «daß es dem Heiligen, gepriesen sei er, gefallen möge, sein Volk Israel mit Frieden zu segnen».

Was nun die Einschaltung mancher Teile der Tefillah in das Gebet der Priester anbetrifft, so könnte man diese Erscheinung so erklären, daß das Volk in einer weit zurückliegenden Zeitepoche noch nicht imstande war, die Gebete richtig zu formulieren, und daß sie so die Priester in seinem Namen verrichteten. Und das hauptsächlichste Gebet war nun seit jeher die *berachah*, der Segensspruch. So heißt es doch schon II Chron. 30,27: «Dann erhoben sich die levitischen Priester und segneten das Volk, und es ward gehört auf ihre Stimme, und ihr Gebet kam zu seiner heiligen Wohnung, zum Himmel.»

Auch die anderen von der Mischna erwähnten Gebete waren ursprünglich solche, die von den Priestern *'al jisrael* verrichtet wurden, das heißt anstelle und im Namen Israels. Das Volk begann erst nach und nach, sich selbst eine Gebetssprache zurechtzulegen, und es ist somit nicht ausgeschlossen, daß die in der Mischna erwähnten Segensprüche, deren Wortlaut der Text ja nicht mitteilt, später die Grundlage für die ersten und letzten Gebete der Tefillah abgaben.

IV. Mischmarot und Ma'amadot

Besonders zwei von der Mischna (Ta'an. IV, 1–4) erwähnte Einrichtungen waren für die Bildung einer vom Tempel unabhängigen Gebetsliturgie von ausschlaggebender Bedeutung: die Mischmarot und die Ma'amadot.

Wie es so häufig der Fall ist, erlauben uns die Traditionsquellen nicht, uns ein genaues Bild vom Ursprung dieser Institutionen zu machen. Gehen sie auf die Zeit des ersten Tempels zurück? Oder sind sie erst nach der babylonischen Gefangenschaft richtig institutionell geworden?

Es steht jedenfalls fest, daß man mit der Erbauung des Tempels, unter Salomo, verschiedene Maßnahmen ergreifen mußte, um das Volk an das Zentralheiligtum zu gewöhnen und es von den alten Opferhöhen abzubringen. Wir wissen durch die Bibel selbst, daß viele dieser Opferhöhen bis zur babylonischen Gefangenschaft bestanden. Ihre Anziehungskraft auf das Volk variierte mit der Hal-

tung der verschiedenen Könige von Juda und ihrem mehr oder minder ausgeprägten Eifer für das Heiligtum von Jerusalem. Bereits mit dem Ausbruch des Schismas, nach dem Tode Salomos, wurde die Frage der Einheit des Kultortes für das Reich Israel mehr als problematisch, weil man ja dort aus politischen Gründen dem alten Heiligtum von Beth El eine offizielle Stellung zuerkannte.

Andererseits konnte aber auch die Einrichtung der *regalim* oder Wallfahrtsfeste den religiösen Bedürfnissen nur teilweise Genüge leisten, da ja nicht alle Leute die Möglichkeit hatten, regelmäßig in die Hauptstadt zu kommen, um dort am Tempeldienst teilzunehmen.

Nach der für die weitere Entwicklung der religiösen Vorstellungen so bedeutungsvollen Exilszeit, die gleichzeitig eine Besinnung auf die wahren, in der Offenbarung niedergelegten Werte zur Folge hatte, wurde die Einheit des Kultortes nicht mehr in Frage gestellt. Auch empfand jetzt das Volk immer stärker das Bedürfnis, aktiv am Gottesdienst im Tempel teilzunehmen, der in seinem Namen von den Priestern verrichtet wurde. Was lag da näher, als die *Ma'amadot* oder «Standmannschaften» zu schaffen oder, falls sie bereits vor dem Exil bestanden haben, neu zu beleben? War es doch ihre Aufgabe, das Volk offiziell am Heiligtum zu vertreten.

Die Tradition hält die Einteilung von Priestern und Leviten in acht, Mischmarot genannte Klassen für eine auf Moses zurückgehende Einrichtung (Tos. Ta'an. III, 4). Das Wort *mischmeret* findet sich übrigens schon in der Bibel (4 Mos. 8, 26).

Dieselbe Tradition schreibt die Einteilung von Priestern und Leviten in nunmehr vierundzwanzig Klassen den «ersten Propheten» zu. An der Spitze der einzelnen Klassen standen die *sarim* oder Fürsten (vgl. I Chron. 24, 5); jeder Mischmar umfaßte sechs *bate avot* oder Vaterhäuser, das heißt Priesterfamilien, nach den sechs Wochentagen, und an der Spitze jedes «Vaterhauses» standen die *rosche avot* oder Familienhäupter (ib. 6). Jeden Tag verrichtete ein anderes *bet av* den Dienst im Heiligtum, doch am Sabbat waren alle zusammen anwesend (Menachot 107 b). Die Ablösung geschah jede Woche (I Chron. 9, 25). Die Mischna (Ta'an. IV, 2) sagt diesbezüglich: «Wenn der (dafür vorgesehene) Augenblick gekommen war, zogen die Priester und Leviten (des diensttuenden Mischmar)

nach Jerusalem hinauf», und eine Baraita (Ta'an. 27a) fügt hinzu: «Die Hälfte (der diensttuenden Priester) zog nach Jerusalem, aber die andere Hälfte begab sich nach Jericho, um dort die Versorgung der in Jerusalem weilenden (Mitglieder des Mischmar) sicherzustellen.»

Jeder Mischmar war von einer Volksabordnung begleitet. Zu diesem Zweck war das ganze Land ebenfalls in vierundzwanzig Kreise eingeteilt worden, und mehrmals im Jahr begaben sich Abordnungen desselben Kreises nach Jerusalem, um dort als «Abgesandte des Volkes Israel» (j. Ta'an. IV, 2) an den täglichen Opfern teilzunehmen.

Als biblische Grundlage dieser Einrichtung betrachtet die Tradition eine Stelle in 4 Mos. 28, 2: «Meine Speiseopfer, die verbrannt werden zu lieblichem Wohlgeruch, sollt ihr bedacht sein darzubringen zur festgesetzten Zeit.» Sifré zur Stelle erklärt den Ausdruck «ihr sollt bedacht sein» mit: «Priester, Leviten und (einfache) Israeliten müssen daran teilnehmen.»

Die Ablösung der Ma'amadot geschah, ganz wie die der Mischmarot, ebenfalls jede Woche. Nur ein Teil des Ma'amad zog übrigens jeweils nach Jerusalem, während sich die Mitglieder des anderen Teiles in ihrem Herkunftsort zu Gebet und Schriftlesung versammelten (Ta'an. IV, 2). So war, zumindest grundsätzlich, das ganze Volk mit dem Tempeldienst verbunden.

Die Traditionsliteratur enthält verschiedene Hinweise über den anlässlich der Ma'amadot, sei es in Jerusalem oder am Herkunftsort der Abordnungen, abgehaltenen Gottesdienst:

1. «Viermal am Tag erteilen die Priester den Segen für die Mitglieder der Ma'amadot» (Ta'an. IV, 1). Das bedeutet, daß man viermal am Tag zusammenkam um zu beten und daß die Priester am Ende dem Volk den Segen gaben.

2. «Die Israeliten desselben Ma'amad (das heißt diejenigen, die nicht nach Jerusalem gezogen waren) versammeln sich an ihren (Herkunfts)orten und lesen die Schöpfungsgeschichte» (Ta'an. IV, 2).

3. «Die Mitglieder des Ma'amad fasten vier Tage in der Woche, von Montag bis (inklusive) Donnerstag. Sie fasten nicht am Vorabend des Sabbat und am Sabbat selbst, aus Angst daß sie, anstatt,

(den Sabbat) in Ruhe und Freude zu feiern, erschöpft seien und sterben» (Ta'an. IV, 3).

Der anlässlich der Ma'amadot abgehaltene Gottesdienst umfaßt demnach drei Elemente; Gebet, Torahlesung und Fasten.

1. *Gebet*. Die Mitglieder aller Orte des betreffenden Kreises versammeln sich im Hause des *rosch ha-ma'amad*, des Oberhauptes der Standmannschaft (Tamid V, 6).

Ihre bevorzugten Gebets- und Versammlungsorte waren die *rechohot ha-'ir*, die «Stadtplätze», die manchmal eine Umzäunung hatten. Dort kamen übrigens auch die Jerusalempilger zusammen sowie die Leute, die zum Tempel zogen um die Erstlinge darzubringen (Bik. III, 2). Diese Plätze dienten ebenfalls zur Abhaltung der öffentlichen Gottesdienste an Fasttagen (Ta'an. III, 1). Später haben die *rechohot ha-'ir* dann den Synagogen Pate gestanden. In Meg. 26a heißt es diesbezüglich: «Diese (Plätze) haben Heiligkeitscharakter, weil das Volk dort anlässlich der Ma'amadot und Fasttage betet.»

Der Mischna zufolge verrichtete man täglich vier Gebete an den Fasttagen, anlässlich der Ma'amadot und am Versöhnungstag (Ta'an. IV, 1). Diese Gebete waren Schacharit, Mussaf, Minchah und Ne'ilah. Demzufolge hätte man also das Mussafgebet auch an gewöhnlichen Wochentagen gesprochen. So wird die Sachlage übrigens auch vom Jerusalemer Talmud und von manchen mittelalterlichen Autoren dargestellt.

Was war nun der Inhalt der anlässlich des Ma'amad verrichteten Gebete? In einer Baraita (Ta'an. 22b) lesen wir darüber folgendes: «Wenn zu reichlich Regen fällt, so lassen die Leute des Mischmar (hier ist mit diesem Ausdruck die Standmannschaft gemeint, die in Jerusalem an den Opfern teilnimmt) denen des Ma'amad (die sich in ihren Herkunftsorten zum Gebet versammeln) sagen: Wendet eure Augen euren Brüdern in der Diaspora zu (und betet), auf daß ihre Häuser nicht zu Gräbern werden (wegen der durch die Regengüsse hervorgerufenen Einsturzgefahr).» Und ib. 27b: «Die Leute des Mischmar beten für das Opfer ihrer Brüder, auf daß es (von Gott) wohlgefällig aufgenommen werde. Die Mitglieder des Ma'amad (hingegen) versammeln sich in der Synagoge (ihres Herkunftsortes) und halten vier Fasttage (in der Woche): Montag für

die (Reisenden) am Meer, Dienstag für die (Reisenden) in der Wüste, Mittwoch für die (Abwendung der) Diphtherie(gefahr) für Kleinkinder, und Donnerstag für die schwangeren und die stillenden Frauen: für die schwangeren, damit sie keine Fehlgeburt machen und für die stillenden, damit sie ihre Kinder nähren können.»

So beteten die Mitglieder des Ma'amad für alle Volksschichten und so erklärt sich auch der große Zulauf von Menschen, der bei diesen Gebetsversammlungen zu verzeichnen war. Alle Leute aus der Nachbarschaft eilten herbei, um am Gebete der «Reinen und Gottesfürchtigen» teilzunehmen und sie um ihr Gebet in besonderen Anliegen anzugehen.

Nach jedem der täglichen Gebete erteilten die Priester den Segen (Ta'an. IV, 1). Am Sabbat allerdings, an dem man sowieso ein Zusatzopfer darbrachte (Mussaf) und ein Gebet gleichen Namens sprach, wurde im Rahmen der Ma'amadot kein solches Gebet verrichtet (Ta'an. IV, 1).

Wir kennen auch noch andere besondere Gebete, die die diensthabenden Priester des Mischmar «für das Opfer des Volkes Israel verrichteten, auf daß es (von Gott) wohlgefällig aufgenommen werde»; sie beteten auch noch für diverse andere Anliegen (Tamid V, 1; Joma VII, 1; Sotah VII, 7, 8).

2. *Torahvorlesung.* Man kann annehmen, daß die Torahvorlesung anlässlich der Ma'amadot, wie es der Gewohnheit zur Zeit des zweiten Tempels entsprach, ebenfalls von einem Targum begleitet war. Sie fand zu Schacharit und Mussaf statt. Zu Minchah las man auswendig, wegen der durch das Fasten verursachten Ermüdung (um die verhältnismäßig schweren Schriftrollen nicht handhaben zu müssen). Am Freitag kam man wegen der Sabbatvorbereitungen nicht zum Minchahgebet zusammen (Ta'an. IV, 3).

Nach Ta'an. IV, 2 las man die Schöpfungsgeschichte (1 Mos. 1–3). Diese Perikope war in sechs Sektionen eingeteilt und man las jeden Tag eine, wofür jeweils drei Personen aufgerufen wurden (Ta'an. IV, 3).

3. *Fasten* Alle Mitglieder des Ma'amad fasteten, die nach Jerusalem gezogen waren so gut wie die zu Hause gebliebenen. Selbst die Mitglieder des Synhedrions nahmen an diesem Fasten teil (j. Ta'an. IV, 4).

Nach und nach gewöhnte sich das Volk an diese Gebetsversammlungen, die ursprünglich nur anlässlich der Ma'amadot stattgefunden hatten, dann aber zur täglichen Einrichtung wurden. Die Ma'amadot erhielten sich übrigens solange der Tempel bestand, und sogar nach 70 n. Chr. hörten sie, nunmehr natürlich nur mehr außerhalb Jerusalems, nicht sogleich auf. Sie haben jedenfalls einen entscheidenden Einfluß auf weite Teile der synagogalen Liturgie ausgeübt.

V. Die Fasttage

Zu den ältesten liturgischen Feiern zählen die Fasttage.

Schon die Bibel überliefert uns, daß das Volk seit jeher gewohnt war, in Zeiten der Prüfung den Herrn anzurufen und zu fasten. So lesen wir, daß die Israeliten zur Zeit der Richter, als die Philister und Ammoniter Einfälle in das Land Israel unternahmen, «zu Jahwe schrien und sprachen: Wir haben gesündigt wider dich, denn wir haben unseren Gott verlassen und dem Baal gedient» (Richter 10, 10). Als der Kampf zwischen Benjamin und den anderen Stämmen ausbrach (ib. 20, 26) «zogen alle Israeliten und das ganze Volk hinauf nach Beth-El. Sie weinten dort indem sie vor Jahwe saßen und fasteten denselben Tag bis zum Abend».

Zur Zeit Samuels (I Sam. 7, 6) «versammelten sich die Kinder Israels in Mizpah . . . fasteten an jenem Tag und sprachen: Wir haben gegen Jahwe gesündigt . . .». Als Achab und Jezabel über Israel regierten, ließ letztere den Ältesten des Volkes wegen des Weinbergs Nabots sagen (I Kön. 21, 6): «. . . Ordnet ein Fasten an . . .» Auch die Leute von Ninive riefen unter dem Eindruck der Strafpredigt des Propheten Jona ein strenges Fasten aus (Jona 3, 5–8). Jesaja warnt das Volk: das Fasten allein genügt nicht; es muß mit einer aufrichtigen Umkehr zum Herrn verbunden sein (Kap. 58). Und Joel sagt (2, 15–16): «Stoßt in die Posaune zu Zion, bereitet ein Fasten, . . . versammelt das Volk!»

Im Exil zu Babylon weinen die Israeliten, wenn sie Zions gedenken (Ps. 137, 1). Nach dem Zeugnis Daniels (9, 3) fasten sie auch häufig: «Da wandte ich mein Antlitz zum Herrn, Gott, um Gebet und Flehen zu verrichten in Fasten, Sack und Asche.» Sacharja

spielt ebenfalls auf einen im Exil geübten Brauch an, wenn er (8, 19) vom «Fasten des vierten, des fünften, des siebenten und des zehnten (Monats)» spricht.

Nach der Rückkehr aus dem Exil, als die Israeliten auf den Widerstand der Samaritaner stießen, fuhr man fort, Fasttage zu halten; vgl. Neh. 9, 1–3: «Am vierundzwanzigsten Tage dieses Monats versammelten sich die Söhne Israels in Fasten und Sack, mit Erde auf (ihren Häuptern) . . . Sie standen auf ihrem Platz und lasen im Buche des Gesetzes Jahwes, ihres Gottes . . . bekannten (ihre Sünden) und warfen sich nieder vor Jahwe . . .» Die ähnliche Beschreibung eines Gemeindefastens findet sich in 1 Makk. 3, 45 ff. Man erzählt uns dort, daß sich das Volk, als die Stadt Jerusalem verwüstet lag und die Tempelfestung in den Händen der Fremden war, in Mizpah versammelte, «weil dort einst eine Gebetsstelle für Israel gewesen ist». Die Israeliten fasteten, hüllten sich in Säcke, streuten Asche aufs Haupt und zerrissen ihre Kleider. Dann öffneten sie das Buch des Gesetzes, bliesen die Posaune und stießen laute Wehrufe aus.

Die bei Nehemia und im ersten Makkabäerbuch beschriebenen Szenen enthalten die wichtigsten, bei den Gemeindefasten beobachteten Gebräuche, wie sie dann später die Mischna (Ta'an. II) zusammenfaßt:

«Wie ist die (Gottesdienst)ordnung an Fasttagen? Man bringt die Lade (mit den Torahrollen) auf den Stadtplatz, streut Holz-asche auf den Deckel der Lade, aufs Haupt des Nassi (Präsidenten) und des Vorsitzenden des Gerichtshofes. (Dann) streut sich jeder (selbst Asche) aufs Haupt. Der Älteste unter ihnen spricht (darauf) in ihrer Gegenwart Worte der Reue: ‚Brüder!‘ (Wenn die Schrift) von den Bewohnern Ninives spricht, so sagt sie nicht: Und Gott sah auf die Sack(kleidung) (in die sie sich gehüllt hatten) und auf die Asche (die sie auf ihr Haupt gestreut hatten), sondern (Jona 3, 10): ‚Gott sah auf ihre Werke, daß sie (nämlich) den Weg des Bösen verlassen hatten . . .‘, und bei den Propheten steht geschrieben (Joel 3, 13): ‚Zerreißt euer Herz, und nicht eure Kleider‘ . . .»

(Dann) betet man die Tefillah. Man wählt (dazu) als Vorbeter einen bejahrten Mann, (der die nötige) Übung hat. Er muß Kinder haben, aber sein Haus muß leer sein (d. h. seine Kinder müssen

schon selbst eine Familie gegründet haben), damit sein Herz beim Gebet ganz bei der Sache sei. Er rezitiert in ihrer Anwesenheit vierundzwanzig Segensprüche, (und zwar) die täglichen achtzehn (der Tefillah), denen man sechs (weitere) hinzufügt: die *sichronot*, die *schofarot* (und die Psalmen): «Zu Jahwe in meiner Not ruf' ich, und er erhört mich» (Ps. 120); «Ich erhebe meine Augen zu den Bergen: (von wannen wird mir Hilfe kommen?)» (Ps. 121); «Aus den Tiefen ruf' ich dich, Jahwe; (Herr, höre auf meine Stimme)» (Ps. 130) und «Gebet eines Bedrückten, der da schmachtet (und vor Jahwe seinen Kummer ausschüttet)» (Ps. 102). R. Jehudah sagt, daß es nicht notwendig ist, die *sichronot* und *schofarot* zu rezitieren; man soll statt dessen (folgende Bibelstellen) sagen: «Wenn eine Hungersnot aufgetreten ist im Lande, oder die Pest . . .» (I Kön. 8,37) und «Das Wort Jahwes, das erging an Jeremia gelegentlich der Dürre» (Jer. 14,1). (Nach jeder dieser Schriftstellen) wird eine Schlußformel gesprochen.

Nach dem ersten (Segenspruch) sagt er (der Vorbeter): «Der Abraham am Berge Moriah erhört hat, er erhöere (auch euch) und vernehme die Stimme eures Flehens an diesem Tage. Gelobt seist du, Herr, der Israel erlöst!» Nach dem zweiten (Segenspruch sagt er): «Der unsere Väter am Schilfmeer erhört hat . . . Gelobt seist du, Herr, der der vergessenen (Dinge) gedenkt!» Nach dem dritten: «Der Josua in Gilgal erhört hat . . . Gelobt seist du, Herr, der den Posaunenschall hört!» Nach dem vierten: «Der Samuel in Mizpah erhört hat . . . Gelobt seist du, Herr, der die Stimme unseres Rufens hört!» Nach dem fünften: «Der Elia am Berg Karmel erhört hat . . . Gelobt seist du, Herr, der das Gebet erhört!» Nach dem sechsten: «Der Jona im Bauche des Meerungeheuers erhört hat . . . Gelobt seist du, Herr, der uns erhört zur Zeit der Prüfung!» Nach dem siebenten: «Der David und seinen Sohn Salomo in Jerusalem erhört hat . . . Gelobt seist du, Herr, der sich des Landes erbarmt!»

Im Traktat Ta'anit erklärt die Mischna in allen Einzelheiten, an welchen Tagen man öffentliche Fasten abhalten muß und wie man fasten soll, denn die Strenge der Fasttage variiert je nach dem Anlaß, aus dem sie veranstaltet werden. Da nun der regelmäßige Regen besonders in Palästina von vitalstem Interesse ist, behandelt die Tradition vor allem die Frage der Regenfasten.

In Hinblick auf das Posaunenblasen sagt die Mischna (Ta'an. III, 8): «Wegen jeder Plage, die nicht über uns kommen möge, bläst man die Posaune . . .». Das Lärmblasen ist ein bereits von der Torah erwähnter Brauch. So heißt es in 4 Mos. 10, 9–10: «Wenn ihr auszieht zum Krieg gegen den Feind, der gegen euch streitet, so sollt ihr die Posaunen blasen, und es wird euer gedacht werden vor Jahwe, eurem Gott, auf daß ihr gerettet werdet aus den Händen eurer Feinde. An euren Freudentagen, Festtagen und Neumonden sollt ihr die Posaunen blasen bei euren Brand- und Friedopfern, daß sie euch zu einem Gedächtnis vor eurem Gott seien . . .»

Im Traktat Rosch ha-shanah (III, 4) finden wir nähere Angaben über das Schofar (Widderhorn), auf dem man an Fasttagen bläst: es ist gebogen, und die Öffnung ist silberbeschlagen. Der Schofarbläser nimmt zwischen zwei Posaunenbläsern Platz; das Schofar ertönt einmal kurz, die Posaunen einmal lang. Im Talmud (ib. 26 b) wird bemerkt, daß das an Fasttagen geblasene Schofar deshalb gebogen ist, weil es symbolisch ausdrücken soll, daß auch der Beter sein Gebet mit zur Erde gebeugtem Antlitz verrichtet. Schofar und Posaunen standen gleichzeitig nur im Tempel in Gebrauch, auf Grund einer Interpretation von Ps. 98, 6: «Mit Posaunen und Schofarklang, jubelt vor dem König, Jahwe!» Außerhalb des Heiligtums diente das Schofar nur für das Blasen am Neujahrstag (Rosch ha-schanah), während man sich an Fasttagen mit Posaunenklang begnügte.

VI. Die birkat ha-kohanim oder der Priestersegen

Wie so viele andere Elemente der synagogalen Liturgie, war auch der Priestersegen ursprünglich dem Gottesdienst im Tempel zu Jerusalem vorbehalten. Schon die Hl. Schrift trägt Aron und seinen Söhnen auf, das Volk zu bestimmten Gelegenheiten zu segnen (4 Mos. 6, 22–27):

«Jahwe redete zu Moses und sagte: Sprich zu Aron und seinen Söhnen folgendermaßen: So sollt ihr die Kinder Israels segnen: Es segne dich Jahwe und behüte dich! Es lasse leuchten Jahwe sein Antlitz über dir und sei dir gnädig! Es wende Jahwe sein Antlitz

dir zu und gebe dir Frieden! Sie sollen meinen Namen über die Kinder Israels anrufen, und ich werde sie segnen.»

Die Tradition steht auf dem Standpunkt, daß diese Schriftstelle ein positives göttliches Gebot darstellt und es den Priestern zur Pflicht macht, das Volk zu segnen. So lesen wir (Sotah 38b), daß «jeder Priester, der den Segen erteilt, selbst gesegnet ist, während derjenige, der ihn nicht erteilt, seiner auch nicht teilhaftig wird,» wie geschrieben steht (1 Mos. 12,3): «Ich werde diejenigen segnen, die dich segnen.» R. Jehoschu'a b. Levi sagte: «Jeder Priester, der nicht die Tribüne besteigt (um den Segen zu erteilen), verstößt sich gegen drei positive Gebote: ‚So sollt ihr die Kinder Israels segnen‘, ‚Sprich zu ihnen . . .‘ und ‚Sie sollen meinen Namen über die Kinder Israels anrufen . . .‘ (ib.).»

Wenn die Tradition auf diese Weise die Pflicht der Priester, den Segen zu erteilen, so sehr in den Vordergrund rückt, so vergißt sie doch nicht, darauf hinzuweisen, daß die Aroniden dabei bloß Werkzeuge Gottes, des Urhebers jeglichen Segens, sind. So schreibt Sifre zu 4 Mos. 6,27: «Damit (einerseits) die Priester nicht sagen: Wir sind es, die Israel segnen, steht geschrieben (5 Mos. 15,6): «Denn Jahwe, dein Gott, wird dich segnen, wie er es dir verheißen hat»; und die Priester segnen «im Namen Jahwes» (ib. 21,5). Damit aber nun (andererseits) Israel nicht sagen kann: Der Segen Gottes hängt von den Priestern ab, steht (an einer anderen Stelle: 4 Mos. 6,27): «Und *ich* werde sie segnen.» Der Midrasch (Numeri R. 11 und Tanchuma) bemerkt dazu: «In der Stunde, als der Heilige, gepriesen sei er, zu Aron und seinen Söhnen sprach: ‚So sollt ihr die Kinder Israels segnen‘, sagte Israel zum Heiligen, gepriesen sei er: Herr der Welt! Den Priestern sagst du, sie mögen uns segnen? Brauchen wir denn etwas anderes als *deinen* Segen, den Segen deines Mundes? Denn so steht es geschrieben (5 Mos. 26,15): ‚Blick hernieder von der Wohnstätte deiner Heiligkeit, vom Himmel, und segne dein Volk Israel!‘ Da antwortete ihnen der Heilige, gepriesen sei er: Wenn ich auch den Priestern aufgetragen habe, euch zu segnen, so bin ich (doch) an ihrer Seite (wenn sie den Segen sprechen), um euch zu segnen.» Die Funktion der Priester hat zwei Aspekte: einerseits sind sie die Abgesandten Israels, um Gottes Segen zu erflehen (Joma V,1), andererseits sind sie aber auch die Beauftrag-

ten Gottes, denen es obliegt, das Volk zu segnen (ib. 19a), wie es heißt (4 Mos. 6, 27): «Sie sollen meinen Namen über die Kinder Israels anrufen . . .»

Der Priestersegen im Tempel. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß dieser Segen der Mischna (Tamid VII, 2) zufolge jeden Tag nach dem täglichen Morgenopfer, und zwar nach der Darbringung des Räucherwerks, erteilt wurde. Er wurde von den Stufen des *ulam* aus gegeben, der Vorhalle zwischen dem Priestervorhof und dem «Heiligen». Die anderen Einzelheiten, von denen die Mischna spricht (ib. IV, 3), scheinen sich eher auf die Eulogie *sim schalom* der Tefillah zu beziehen.

Der Segen außerhalb des Tempels. Schon ziemlich früh scheint der Priestersegen auch bei den Gebetsversammlungen außerhalb des Heiligtums gegeben worden zu sein. Unter den gottesdienstlichen Einrichtungen, die die Mischna in diesem Zusammenhang aufzählt (Ta'an. IV, 1), sind auch die von uns schon besprochenen Ma'amadot. In der Tosefta, Sotah VII, 8, lesen wir hierüber: «So wie (die Priester) die Hände (im Tempel zum Segen) erheben, tun sie es auch außerhalb.»

Um nun einen Unterschied zu machen zwischen den beiden Formen der Segensspendung, im Tempel und außerhalb, hat die rabbinische Tradition einige Regeln aufgestellt.

So wurde die dreiteilige Segensformel im Tempel in einem Atemzug gesprochen, ohne daß man nach jedem Vers «amen» antwortete (und zwar schon deshalb, weil man im Tempel überhaupt nie «amen» sagte). In den Provinzorten sprachen die Priester den Segen in drei Abschnitten, und die Gemeinde antwortete jedesmal mit «amen». Im Tempel sprachen die Priester dabei auch den vierbuchstabigen Gottesnamen aus, und das Volk antwortete nach Beendigung der Segensworte: *baruch schem kevod malchuto le-'olam wa-'ed*. In der Provinz hingegen war es überhaupt verboten, den Gottesnamen auszusprechen (Sotah 38a). Im Tempel erhoben weiter die Priester die Hände über den Kopf (mit Ausnahme des Hohenpriesters, der sie nur bis zum Kopfbund erhob), während sie in der Provinz dabei die Schulterhöhe nicht überschritten (vgl. Tamid VII, 2 und Sotah VII, 6).

Die Traditionsquellen sagen, daß die Priester seit dem Tode

Simons des Gerechten (um 200 v. Chr.) auch im Tempel beim Segen das Tetragrammaton nicht mehr laut aussprachen (vgl. Sotah XIII, 8 und Joma 39b). Im Traktat Qidduschin (71a) heißt es diesbezüglich: «Seitdem sich die Zuchtlosen, (die damit Mißbrauch trieben), vermehrten, vertraute man den Gottesnamen nur mehr den Frommen unter der Priesterschaft an, und diese verschluckten ihn (d. h. sprachen ihn nur leise aus), wenn ihre Brüder, die (anderen) Priester, (den Segen) sangen.» Eine Baraita (ib.), die aus der Zeit vor der Tempelzerstörung stammt, bewahrt darüber eine ähnliche Aussage: «R. Tarfon sagte: Eines Tages stieg ich hinter dem Bruder meiner Mutter auf die Tribüne und hörte aufmerksam hin nach der Seite des Hohenpriesters, bemerkte aber, daß er den Gottesnamen beim Segen nicht laut aussprach» (vgl. auch Num. R. 11, Ende). In j. Joma III, 7 wird festgestellt, daß sich die von R. Tarfon erzählte Geschichte am Versöhnungstag zutrug, im Verlaufe der *'avodah*, wenn der Hohepriester das Tetragrammaton aussprach. Für die *'avodah* am Versöhnungstag gilt übrigens dieselbe Vorschrift wie für den Priestersegens; in beiden Fällen wird das Tetragrammaton ausgesprochen, und das Volk antwortet: *baruch schem kevod . . .*

Wann spenden die Priester den Segen? Im Tempel fand der Priestersegens, wie schon erwähnt, ausschließlich am Morgen statt. Am Abend unterließ man ihn «wegen der Gefahr der Berauschung» (Ta'an. 26b), denn dann hatten die Priester bereits gegessen und getrunken. Der Talmud ('Erubin 64a) sagt, daß «ein berauschter Mensch nicht beten soll, und wenn er es dennoch tut, dann nur ganz kurz». An den Fasttagen allerdings, am Versöhnungstag und anlässlich der Ma'amadot gaben die Priester täglich viermal den Segen, auch im Tempel, denn es bestand ja dann keine Berausungsgefahr.

Die Vorbereitung der Aroniden. «R. Jehoshu'a b. Levi sagt: Ein Priester, der sich nicht die Hände gewaschen hat (bevor er die Tribüne betritt), darf auch nicht die Hände (zum Segen) erheben, denn es steht geschrieben (Ps. 134, 2): «Erhebet eure Hände in Heiligkeit, und preiset Jahwe!» (Sotah 39a). Es war auch verboten, mit Schuhwerk an den Füßen das Heiligtum zu betreten (. . .) Ber. IX, 5). Nach der Tempelzerstörung ordnete R. Jochanan b. Sakkai an, «daß die Priester nicht mehr das Recht haben, beschuht die Tribüne

(der Synagoge) zu betreten» (Sotah 40a). Der Priester muß die Tribüne betreten, bevor der Vorbeter den siebzehnten Segenspruch der Tefillah beendet hat: «Er verläßt seinen Platz während (des Segenspruchs für den) Tempeldienst (*'avodah*) und begibt sich vor die Lade (mit den Gesetzesrollen), um dort folgendes Gebet zu sprechen: «Es sei dein Wille, Herr, unser Gott, dein Volk Israel zu segnen, damit es nicht Gefahren und Versuchungen ausgesetzt sei.» (Der Priester) zieht dieses Gebet (in die Länge), bis die Gemeinde auf den Danksegen (*hodaah*) (des Vorbeters) mit «amen» geantwortet hat. Dann ruft der Vorsänger aus: *kohanim* (Priester)! und (der Priester) wendet sich (nun mit dem Gesicht zur Gemeinde)» (Sotah 39a/b).

Der Priestersegen heißt auch *nessiat kapajim* («Erheben der Hände»), weil die Aroniden dabei, getreu der in 2 Mos. 9,22 gegebenen Vorschrift, die Hände zu einer Segensgebärde erheben (vgl. Sotah 38a). «Während (die Priester) das Volk segnen, halten sie die Finger ausgestreckt; nach (dem Segen) schließen sie die Fäuste wie alle Leute» (Sotah 39b). Aus diesem Grund «darf ein Priester, der an den Händen einen Leibesfehler hat, nicht den Segen erteilen» (Meg. IV, 7). «Ein Mensch in abgerissenen Kleidern darf den Segen nicht geben» (ib. IV, 6). R. Jochanan sagt: «... (Ein Priester), der einen Mord begangen hat, darf den Segen nicht erteilen, weil geschriebensteht (Jes. 1, 15): «Eure Hände sind voll Blut» (Ber. 32b).

Der Segensritus. «Die Priester sprechen beim Segen: (Gepriesen seist du, Herr, unser Gott, König der Welt), der uns geheiligt hat mit der Heiligung Arons und uns geboten hat, die Kinder Israels in Liebe zu segnen!» (Sotah 39a). Die Priester dürfen mit dem Segen nicht beginnen, bevor der Vorsänger den vorhergehenden Segenspruch beendet hat (siehe oben). Die Gemeinde wiederum darf nicht «amen» antworten, bevor die Priester den Segen beendet haben, und die Priester selbst dürfen ihrerseits keinen neuen Segenspruch der Tefillah beginnen, bevor die Gemeinde auf den Segen «amen» geantwortet hat (ib.).

Der Segen wird ausschließlich in hebräischer Sprache erteilt, und die Priester stehen dabei (Bar. Sotah 38a). Auch singen sie die Segensformel, wie bereits weiter oben hinsichtlich des Ritus im Tempel gesagt wurde.

Der Vorbeter selbst antwortet nicht «amen» auf den Priestersegen, um die Tefillah nicht zu unterbrechen. Wenn er der einzige Aronide der versammelten Gemeinde ist, so erteilt er den Segen nicht (um seinen Platz nicht zu verlassen) (Ber. V, 4). «Rab Simlai sagte: Wenn in einer Synagoge nur Aroniden anwesend sind, so müssen sie alle die Tribüne besteigen (um den Segen zu erteilen). Wen (aber) segnen sie (dann eigentlich)? R. Sira sagt: Ihre Brüder auf dem Feld» (Sotah 38b).

Die Haltung der Gemeinde während der Segenssendung. «R. Jizchaq sagte: Man muß immer der (versammelten) Gemeinde Ehrerbietung erweisen; (darum) wenden auch die Priester (beim Segen) das Gesicht der Gemeinde zu und kehren der Schechinah den Rücken» (Sotah 40a). «Diejenigen, die ihren Platz (in der Synagoge) hinter (der Tribüne haben, von wo) die Priester (den Segen erteilen), haben an dem Segen keinen Anteil» (ib. 38b), weil sie sich nicht die Mühe genommen haben, ihren Platz zu verlassen. Wer an den Seiten der Aroniden steht, hat Anteil am Segen (j. Ber. V, 5).

Nach Sotah 39b und j. Ber. I, 1 sprach das Volk während des Priestersegens Bibelverse, aber dieser Brauch stieß auf Widerstand. So behauptet zum Beispiel R. Chijja bar Abba (Sotah 40a): «Wer außerhalb des Tempels (beim Priestersegen Bibelverse rezitiert), begeht einen Irrtum.» Er will damit sagen, daß diese Bibelverse nur im Zusammenhang mit dem Tetragrammaton ihre Berechtigung haben, das man außerhalb des Tempels nicht aussprechen darf. «R. Chanina bar Papa sagt: Man rezitiert (diese Bibelverse) selbstredend auch im Tempel nicht, denn wo gibt es einen Knecht, der nicht aufmerkt, wenn ihn (sein Herr) segnet?» (ib.).

In Ber. 55a/b rät man demjenigen, der einen bösen Traum gehabt hat, beim Priestersegen ein besonderes Gebet zu sprechen, damit dieser Traum eine gute Vorbedeutung erhalte. «R. Chisda sagt: Ein nicht gedeuteter Traum ist wie ein ungelesener Brief.» «Wer einen Traum gehabt hat und noch nicht weiß, was er bedeutet, soll (in die Synagoge) gehen, wenn die Priester den Segen erteilen und dabei (folgendes Gebet) sprechen: Herr der Welt! Ich bin dein, und meine Träume sind dein. Ich habe einen Traum gehabt und weiß nicht, was er bedeutet . . . Er muß sein Gebet gleichzeitig mit den Priestern beenden, damit die Gemeinde (darauf) ,amen‘ sprechen kann.»

Man gibt den Gläubigen auch den Rat, die Priester beim Segen nicht anzusehen. «R. Jehudah b. Nachmani, der Dolmetsch von Resch Laqisch, sagt: Wer die folgenden drei Dinge ansieht, dessen Augen werden trüb: den Regenbogen, den Fürsten und die Priester . . . zur Zeit als das Heiligtum noch stand und sie sich auf der Tribüne befanden, um das Volk mit dem Gottesnamen zu segnen» (Chag. 16a). Nach j. Meg. IV, 8 gilt dieses Verbot auch außerhalb des Tempels, wo man den Gottesnamen nicht ausspricht.

DIE EVANGELISCHE THEOLOGIE UND DIE JUDEN

Von ROBERT BRUNNER, Zürich

Es ist in gewissen christlichen Kreisen in Mode gekommen, über die Haltung, die Kirche und Theologie von Anbeginn bis in die neueste Zeit hinein dem Judenvolk gegenüber eingenommen haben sollen, mit allgemeinen Schlagworten zu operieren, daß es um der Sache willen geboten scheint, einmal etwas Rückschau zu halten und zu fragen, was denn eigentlich war? Selbstverständlich sind dabei einige Beschränkungen notwendig, wenn man nicht während Jahrzehnten hinter eine solche Arbeit sitzen und ein mehrbändiges Werk schreiben will. Die erste Einschränkung soll darin bestehen, daß wir uns auf die sich konsolidierende evangelische Kirche unter Weglassung ihrer Gründungszeit einstellen, und das Verhalten der sogenannten katholischen Kirchen nicht in Betracht ziehen. Und die zweite Beschränkung ist bereits in der Formulierung des Themas enthalten: wir fragen nicht nach der Haltung, welche das Kirchenvolk da und dort den Juden gegenüber eingenommen hat. Wir wollen im wesentlichen bei der Theologie und den theologischen Äußerungen verantwortlicher kirchlicher Gremien bleiben, und auch diese sollen zur Hauptsache nur registriert werden. Kurz, eine Art Inventar soll aufgenommen werden über die Äußerungen von Theologie und Kirche im Blick auf das Judenvolk. Wir folgen