

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 58 (2002)  
  
**Artikel:** Christlicher Einfluss auf das Jahrzeit-Kaddisch?  
**Autor:** Lehnardt, Andreas  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-961571>

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 16.01.2026

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

# Christlicher Einfluss auf das Jahrzeit-Kaddisch?

von *Andreas Lehnardt*\*

Das Kaddisch-Gebet dient üblicherweise als Abschlussgebet nach den Hauptabschnitten der synagogalen Liturgie und wird auch nach der Tora-Lesung rezitiert. Daneben ist das Kaddisch vor allem als ein Gebet der Trauernden am Grab und in der Synagoge bekannt. Diese Verwendung korrespondiert allerdings nicht mit seiner originalen Applikation, wie sie aus Andeutungen in der rabbinischen Literatur zu erschliessen ist, sondern geht auf eine spätere mittelalterliche Entwicklung zurück. Wie sich bereits an der Herausbildung der vier Hauptversionen des Kaddischs – des Halb-Kaddischs, des Voll-Kaddischs, des Kaddisch *de-Rabbanan* und des Kaddisch *le(it)haddata* – zeigt, so weist jedoch auch die Verwendung des Kaddischs als Gebet der Trauernden darauf hin, dass die Deutung und der Ort der Rezipitation dieser kurzen Doxologie zu unterschiedlichen Zeiten und an verschiedenen Orten stets Veränderungen unterlag.<sup>1</sup>

Der folgende Beitrag möchte die Entwicklung des Jahrzeit-Kaddischs untersuchen, der gewissermassen spätesten Entwicklung der Verwendung des Kaddischs, eines Erinnerungsbrauches am Jahrestag des Todes der Eltern, der vermutlich erst im 13. Jahrhundert im westlichen Europa (Aschkenaz) aufgekommen ist. Meines Wissens ist der liturgische Brauch des Kaddisch-Rezitierens am Jahrzeittag, der nicht mit dem älteren und verwandten Brauch des Kaddisch *yatom*, des Waisen-Kaddischs, verwechselt werden soll-

\* Dr. *Andreas Lehnardt*, Institut für Antikes Judentum, Liebermeisterstrasse 12, D-72076 Tübingen; Privatanschrift: Quenstedtstrasse 26, D-72076 Tübingen.

<sup>1</sup> Vgl. einführend D. DE SOLA POOL, *The Old Jewish Aramaic Prayer: The Kaddish*, Leipzig 1909 [Nachdruck New York <sup>3</sup>1964]; J. HÜBSCHER, *Das Kaddisch-Gebet, dessen Sinn, Bedeutung und Tendenz erklärt und commentiert*, Berlin 1912; J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, Berlin, New York 1977 (= *Studia Judaica* 9), S. 251–275; A. LEHNARDT, *Qaddish. Untersuchungen zur Entstehung und Rezeption eines rabbinischen Gebetes*, Tübingen 2002 (= *Texts and Studies in Ancient Judaism* 87).

te,<sup>2</sup> noch nicht Gegenstand einer eigenen Studie gewesen, und das, was man in Artikeln und Büchern über jüdische Liturgie zum Jahrzeit-Kaddisch findet, ist marginal.<sup>3</sup> Dies ist nicht nur verwunderlich, weil der Brauch in jüdischen Gemeinden aller Riten bis heute praktiziert wird und der mittelhochdeutsche Terminus „iar-zit“ bzw. der jiddische „Yohrzait“<sup>4</sup> ohne Zweifel einer der bekanntesten deutschen Ausdrücke in der jüdischen Welt ist. Das geringe Interesse ist auch deswegen überraschend, weil schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts christliche und jüdische Wissenschaftler wie Gustav Dalman (1855–1941),<sup>5</sup> Israel Abrahams (1858–1924),<sup>6</sup> Moritz Güdemann (1835–1918)<sup>7</sup> und Jacob Obermeyer (1845–1935)<sup>8</sup> darauf hingewiesen haben, andere Jahrzeitbräuche wie das Anzünden eines Lichtes seien von christlichen Trauerritten „inspiriert“ worden.

Forschungsgeschichtlich ist dabei auch bemerkenswert, dass in Publikationen, die von einem jüdisch observanteren Standpunkt aus verfasst worden sind, wie z. B. in einem hebräischen Beitrag von Avraham Hoffer,<sup>9</sup> versucht

<sup>2</sup> Vgl. dazu I. M. TA-SHEMA, Some Notes on the Origins of Kaddish Yatom, in: *Tarbiz* 53 (1984/85), S. 559–568 [hebr.]; S. GLICK, *Or le-Avel. Le-hitpathutam shel igqare minhage avelut be-mesorot Yisra'el me-le-aḥar ha-qevura ad tom ha-shiva'*, Jerusalem 1991, S. 147–158; dann auch A. LEHNARDT, *Qaddish*, S. 278–295 (mit weiterer Literatur).

<sup>3</sup> Vgl. etwa E. (L.) LANDSHUT, *Vollständiges Gebet- und Andachtsbuch zum Gebrauch bei Kranken, Sterbenden und Leichenbestattungen sowie beim Besuchen der Gräber von Verwandten und Lieben*, Berlin 1867, S. LXVI [hebr.]; A. KURREIN, *Das Neschamoth=(Seelen)=Licht. Eine Abhandlung*, Frankfurt a. M. 1898, S. 27–28; K. KOHLER, Kaddisch-Gebet, Jahrzeit und Seelen-Gedächtnissfeier, in: *Jewish Reformer* V,1 Nr. 11; Y. L. AVIDA, Peraqim be-inyane ha-azkara (Jahrzeit), in: *Sinai* 25 (1949), S. 59–68.330–348; M. LAMM, *The Jewish Way in Death and Mourning*, New York 1969, S. 201–206; J. S. SPERKA, *Hayye Nesah. Eternal Life. A Digest of all Jewish Laws of Mourning. Complete Funeral, Burial and Unveiling Services, Kaddish, Yizkor and El Mohle in Hebrew, Translation and Transliteration*, New York 1961, S. 91–94; I. KLEIN, *A Guide to Jewish Religious Practice*, Moreshet 6, New York 1979, S. 294–295; J. HAUPTMAN, Death and Mourning: A Time for Weeping, a Time for Healing, in: R. M. GEFFEN (ed.), *Celebration and Renewal*, Philadelphia 1993, S. 226–251, dort S. 247.

<sup>4</sup> M. LEXER, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Leipzig 1872 [Nachdruck Stuttgart 1974], S. 1476 *sub voce*; siehe auch U. WEINREICH, *Modern English-Yiddish Yiddish-English Dictionary*, New York 1977, S. 589 *sub voce*.

<sup>5</sup> G. DALMAN, Jüdische Seelenmesse und Totenanrufung, in: *Saat auf Hoffnung* 27 (1890), S. 69–190.

<sup>6</sup> I. ABRAHAMS, *Jewish Life in the Middle Ages*, Philadelphia 1896 [Nachdruck Philadelphia, Jerusalem 1993], S. 140 Anm. 2.

<sup>7</sup> M. GÜDEMANN, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Deutschland während des XIV. und XV. Jahrhunderts*. Band III, Wien 1888, S. 132.

<sup>8</sup> J. OBERMEYER, *Modernes Judentum im Morgen- und Abendland*, Wien, Leipzig 1907, S. 126–128.

<sup>9</sup> A. Hoffer, Yesodo u-meqoro shel yom mitat ha-av we-ha-ben mi-de shana be-shana, in: *Ha-Zofeh le-Hokhmat Yisrael* 10 (1926), S. 116–121.

wird, alle jüdischen Trauerbräuche wie auch das Jahrzeit-Kaddisch vor dem Hintergrund älterer jüdischer Quellen zu erklären. So betont Hoffer, dass zumindest das Fasten am jährlichen Sterbetag ein Brauch sei, der schon in der rabbinischen Literatur belegt sei, und dass sich daher alle anderen Jahrzeitbräuche aus diesem Brauch entwickelt hätten.<sup>10</sup> In Studien von liberalen Autoren werden dagegen zumindest die Übernahme des Terminus „Jahrzeit“ und einige der mit ihm verbundenen Minhagim als das Resultat von Einflüssen der christlichen Umgebung in Aschkenaz erklärt.<sup>11</sup>

Im Bewusstsein, dass jede Untersuchung auf diesem Gebiet sowohl polemisch als auch apologetisch verstanden werden kann, kann das Ziel dieses Beitrags lediglich sein, einige Überlegungen zur Deutung und zu einer möglichen „Beeinflussung“ des Jahrzeit-Kaddischs vorzutragen. Dabei beschränke ich mich bewusst auf den liturgischen Minhag, am Jahrtag Kaddisch zu sagen, und lasse die Frage nach der Herkunft anderer ähnlicher Jahrzeitbräuche wie z. B. des Anzündens eines Lichtes ausser acht.<sup>12</sup>

### Wo und wann entstand der Brauch des Jahrzeit-Kaddischs?

Das Material zur Beantwortung dieser Frage ist äusserst dünn. Die vorhandene Fachliteratur, Lexikonartikel und wissenschaftliche Aufsätze,<sup>13</sup> kommt

<sup>10</sup> Vgl. bNed 12a; 14a; bShevu 20a; Hoffer verweist für das Alter dieses Brauches ausserdem auf das Fasten zum Gedenken an den Tod Gedaljas (*Šom Gedalya*), des letzten Statthalters Judas (vgl. Jer 40; 2 Kön 25).

<sup>11</sup> Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang bereits die Rezension von P. RIEGER zu I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1913, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 78 (1914), S. 468; siehe dann auch M. HILTON, „Wie es sich christelt, so jüdet es sich“, Berlin 2000, S. 200.

<sup>12</sup> Siehe dazu I. ABRAHAMS, *Jewish Life*, S. 140 Anm. 2; S. OPPENHEIMER, *The Yearzeit Light*, in: *Journal of Halacha and Contemporary Society* 37 (1999), S. 101–116; S. L. SILVER, *An Investigation into the Origins of Yearzeit Practices*, Rabbinic Thesis, Hebrew Union College 1984.

<sup>13</sup> Vgl. J. D. EISENSTEIN, *Jahrzeit*, in: I. SINGER (ed.), *The Jewish Encyclopaedia*. Band VII, New York, London 1904, S. 63–64; J. D. EISENSTEIN, *Ozar Dinim u-Minhagim. A Digest of Jewish Laws and Customs in Alphabetic Order*, New York 1938, S. 154–155 [hebr.]; D. FLATTAU, *Jahrzeit*, in: J. KLATZKIN (Chefredakteur), *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*. Band VIII: Hesse – Jerusalem, Berlin 1931, Sp. 779–781; L. I. RABINOWITZ, *Jahrzeit*, in: C. ROTH et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band XVI, Jerusalem 1971, Sp. 702–703; A. E. MILLGRAM, *Jewish Worship*, Philadelphia 1971, S. 448–449; siehe auch den Artikel *Yortsayt*, in: R. J. Z. WERBLOWSKY et al. (ed.), *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*, Oxford 1997, S. 753; C. HEZSER, *Jahrzeit*, in: H. D. BETZ et al. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band IV, Tübingen 2001, Sp. 351–352.



zu unterschiedlichen Ergebnissen, und sogar die Frage, wer der erste war, der den Begriff „Jahrzeit“ verwendet, wird divergierend beantwortet. Dabei ist zunächst zu unterscheiden zwischen dem Problem, wer als erster den Brauch des Kaddisch-Sagens am Jahrestag erwähnt, und der Frage, wer als erster das zusätzliche Kaddisch, welches am Ende des täglichen Gottesdienstes am jährlichen Todestag von einem Verwandten gesagt wird, mit dem Terminus „Jahrzeit-Kaddisch“ bezeichnet hat.

Zumeist wird auf Ya‘aqov ben Moshe Möllin (ca. 1360–1427) verwiesen, besser bekannt unter seinem Akronym MaHaRY”L. Er soll der erste gewesen sein, der in seinem Minhag-Buch den Brauch des Kaddisch-Sagens am Jahrestag des Todes erwähnt.<sup>14</sup> Allerdings muss man berücksichtigen, dass das *Sefer Minhagim* des Maharil erst später durch einen seiner Schüler, Rabbi Zalman von St. Goar, verfasst wurde und sogar noch später, 1556 in Italien gedruckt wurde. Ausserdem wird in Maharils Buch noch nicht der Terminus „Jahrzeit“ verwendet, und die Frage, ob in der einzigen relevanten Stelle überhaupt ein spezielles Kaddisch gemeint ist oder das „gewöhnliche“ Kaddisch *yatom*, muss daher offen bleiben. Der Abschnitt des *Sefer Minhagim* des Maharil, der für unsere Frage von Interesse ist, geht im übrigen nur auf das Problem ein, wer das Recht habe, an einem Schabbat-Gottesdienst Kaddisch zu sagen, und zwar in einer Situation, wenn Fremde, die zufällig in der Synagoge anwesend sind, auch Kaddisch zu sagen beanspruchen. Im *Sefer Maharil* wird dabei weder erörtert, ob das Rezitieren dieses zusätzlichen Kaddischs durch einen Trauernden während einer Periode von zwölf oder elf Monaten als ein Zeichen mangelnden Respekts vor dem Toten interpretiert werden kann, noch welche Wirkung dieses Kaddischs für die Seele des Toten haben könne.<sup>15</sup> Es fokussiert nur das Dilemma, welches entsteht, wenn sich mehr als ein Trauernder in der Synagoge befindet, der das Jahrzeitgedächtnis

<sup>14</sup> S. Y. SPITZER (ed.), *The Book of Maharil. Customs by Rabbi Yaacov Mulin. Published According to the First Edition with Additions and Ornaments from Various Manuscripts with References, Notes, and Indices*, Jerusalem 1989, S. 608 [hebr.], wo erwähnt wird, dass man am Todestag des Vaters oder der Mutter nur einmal Kaddisch zu sprechen hat; der Terminus „Jahrzeit“ wird hier allerdings nicht erwähnt. Vgl. auch ebenda S. 446–447. – Zur Person vgl. E. KUPFER, Moellin, Jacob ben Moses, in: C. ROTH et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band XII, Jerusalem 1971, Sp. 210–211.

<sup>15</sup> Zu dem wohl erst unter dem Einfluss des *Zohar* aufgekommenen Brauch, Kaddisch für verstorbene Verwandte aus Respekt vor diesen nicht die ganzen zwölf Monate des nach rabbinischer Überlieferung (vgl. mEd 2,10) dauernden Aufenthaltes im Gehinnom zu sprechen, vgl. J. OBERMEYER, *Judentum*, S. 123; I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a.M. <sup>3</sup>1931 [Nachdruck Hildesheim 1995], S. 528 Anm. 4; A. LEHNARDT, *Qaddish*, S. 279 Anm. 6.

für einen Elternteil mit der Rezitation eines Kaddisch-Gebetes begehen möchte.

Zusätzlich zu diesem kurzen Text im *Sefer Minhagim* des Maharil finden wir in den Responsen Ya‘aqov Möllins,<sup>16</sup> dass einige Leute diese Art des Kaddischs, die wir heute als Jahrzeit-Kaddisch bezeichnen würden, zweimal während eines Schaltjahres, nämlich in beiden Adar-Monaten zu sprechen pflegten, falls der Todestag des Vaters zufällig auf einen Tag im Adar fiel, also in jenen Monat, der im jüdischen Kalender alle sieben Jahre interkaliert wird.<sup>17</sup> Allerdings wird auch in dieser Notiz, die im übrigen an eine ähnliche Stelle im *Sefer Hasidim*, welches Rabbi Yehuda he-Hasid (ca. 1150–1217) zugeschrieben wird, erinnert, der Terminus „Jahrzeit“ nicht erwähnt.<sup>18</sup> Es scheint daher, dass Ya‘aqov Möllin nur den Brauch des zusätzlichen Rezitierens des Kaddisch *yatom* durch den Trauernden am jährlichen Todestag kannte; er nannte es jedoch noch nicht „Jahrzeit“-Kaddisch, und er schrieb diesem zusätzlichen Gebet auch keine über das Waisen-Kaddisch hinausgehende Intention zu.

Auch wenn dieses Ergebnis relativ klar erscheint, darf man aus ihm keine zu weit gehenden Schlüsse ziehen. Der Terminus „Jahrzeit“ kann nämlich schon in Schriften eines Lehrers des Maharil gefunden werden, und zwar in einem Responsum des österreichischen Rabbi Shalom von Wiener Neustadt (gestorben 1415/16).<sup>19</sup> Nach Shlomo Spitzers Edition der *Teshuvot* Rabbi Shaloms von Neustadt ist dies die erste Erwähnung des Terminus „Jahrzeit“ – und nicht etwa, wie es oft zu finden ist, erst die Erwähnung in einem Responsum des Moshe Mintz (15. Jahrhundert), welches von einigen irr-

<sup>16</sup> Siehe auch Y. SATZ (ed.), *Responsa of Rabbi Yaacov Molin – Maharil. Revised and Corrected with Additions According to Previous Editions and Various Manuscripts with Introduction, References, Notes, and Commentaries*, Jerusalem 1979, S. 29 (§39) [hebr.].

<sup>17</sup> Vgl. zu diesem Problem und den daraus erwachsenden Fragen J. HÜBSCHER, *Kaddisch-Gebet*, S. 42.

<sup>18</sup> Vgl. R. MARGALIUT (ed.), *Sefer Hasidim she-ḥibber Rabbenu Yehuda he-Hasid*, Jerusalem 1957, S. 440 (§712).

<sup>19</sup> Vgl. S. SPITZER (ed.), *Decisions and Customs of Shalom of Neustadt*, Jerusalem 1977, §457 [hebr.]. Zu ihm vgl. auch S. SPITZER, Rabbi Schalom von Wiener Neustadt, in: *Unsere Heimat. Zeitschrift für Landeskunde von Niederösterreich* 57 (1986), S. 141–146.

tümlich sogar Meir von Rothenburg (13. Jahrhundert) zugeschrieben wurde.<sup>20</sup>

Betrachtet man das Responsum des Shalom von Neustadt genauer, so fällt zunächst auf, dass auch in ihm der Ausdruck „Jahrzeit“ nur in bezug auf das Fasten am Jahrestag des Todes erwähnt wird, d. h. nicht mit Blick auf das Kaddisch-Sagen. Und dies gilt im übrigen auch für die Erwähnung des Wortes „Jahrzeit“ in dem später entstandenen Minhag-Buch des Isaak von Tyrnau (gestorben nicht vor 1408).<sup>21</sup> Einmal mehr erwähnt auch dieser berühmte österreichische Rabbi den Terminus „Jahrzeit“ nur mit Blick auf den Fastenbrauch.<sup>22</sup> Man kann daher nur vermuten, dass auch Isaak von Tyrnau, wie sein Lehrer Shalom, den bereits vom Maharil beschriebenen Brauch nur durch mündliche Tradition kannte – wohl in der Annahme, dass das Jahrzeit-Kaddisch als ein zusätzliches Kaddisch *yatom* zu verstehen sei.

Der nächste, der den Terminus „Jahrzeit“ in bezug auf Trauerbräuche verwendet hat, scheint der grosse osteuropäische Talmudist und Kabbalist Mordechai ben Avraham Yaffe (ca. 1535–1612) in seinem *Levush Tékhelet*<sup>23</sup> über die *Arba‘a Turim* des Ya‘aqov ben Asher gewesen zu sein. Allerdings erwähnt auch das Hauptwerk seines Lehrers Rabbi Moshe ben Yisra‘el Isserles (1525/30–1572/75),<sup>24</sup> die *Darkhe Moshe* (gedruckt in Fürth 1766), ein weiterer Kommentar über die *Turim*, dass im Falle eines Jahrgedächtnisses das Kaddisch an einem Schabbat gesprochen werden kann.<sup>25</sup> Diese Meinung wird von Isserles wie von früheren Autoritäten mit der Geschichte von

<sup>20</sup> Siehe dazu A. BERLINER, Die mittelhochdeutsche Sprache bei den Juden, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 1 (1898), S. 162–182, besonders S. 164: „Seit den Zeiten des R. Meir aus Rothenburg wird das Wort ‚Jahrzeit‘ in jüdischen Quellen bekannt, das dann sich so sehr eingebürgert, dass man es nur als eine specielle jüdische Bezeichnung erkennen mag.“ Vgl. dazu die Richtigstellung von Y. L. AVIDA, *Peraqim be-inyane ha-azkara*, S. 56. Zu Mintz (bzw. Münz) vgl. auch J. ZIMMELS, *Studies in Jewish History and Booklore*, New York 1944, S. 119–127; auf den angeblichen Erstbeleg für den Gebrauch des Terminus „Jahrzeit“ bei Mintz wird auch wieder von M. HILTON, „Wie es sich christelt, so jüdet es sich“, S. 200 mit Anm. 99 verwiesen.

<sup>21</sup> Vgl. S. J. SPITZER (ed.), *Sefer ha-Minhagim (Rulings and Customs) of Rabbi Eisik Tirna Published According to the First Edition with Additions and Variants of Various Manuscripts with Introduction, References, Notes, and Commentaries*, Jerusalem 1979 [hebr.]. Noch J. D. EISENSTEIN, Jahrzeit, Sp. 64 hält daher Yiṣḥaq von Tyrnau für den ersten Autor, der den Terminus „Jahrzeit“ verwendet hat.

<sup>22</sup> Vgl. S. J. SPITZER (ed.), *Sefer ha-Minhagim*, S. 119 mit Anm. 1 zu § 183.

<sup>23</sup> Berdiczew 1821, § 133.

<sup>24</sup> Zu ihm vgl. S. TAL, Isserles, Moses ben Israel, in: C. ROTH et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band IX, Jerusalem 1971, Sp. 1081–1085.

<sup>25</sup> Vgl. dazu D. TELSNER, *The Kaddish. Its History and Significance*, Jerusalem 1995, S. 229.

Rabbi Aqiva und dem Toten in Verbindung gebracht, der berühmten „Gründungslegende“ des Kaddisch *yatom*.<sup>26</sup>

Es ist evident, dass sämtliche frühen Quellen für den Gebrauch des Kaddischs am Jahrzeittag die enge Verbindung mit dem Kaddisch *yatom* und dem Brauch des Fastens am Jahrtag, also mit älteren Bräuchen reflektieren. Darüber hinaus fällt auf, dass alle diese Hinweise in aschkenazischen Werken zu finden sind, und zwar vor allem in Texten, die ihren Ursprung in Süddeutschland oder in Österreich am Anfang des 14. Jahrhunderts haben. Ein wichtiger Zeuge für diese Entwicklung des Kaddischs in Aschkenaz ist auch Benjamin Ze'ev ben Mattathias von Arta, ein halakhischer Gelehrter aus Griechenland zu Beginn des 16. Jahrhunderts.<sup>27</sup> Er schreibt in seinem Responsenwerk *Shu"t Hinukh bet Yehuda*:<sup>28</sup>

„Es ist richtig, dass es eine wichtige Angelegenheit ist, [am Jahrzeittag] zu fasten [...], aber das Kaddisch-Sagen [am Jahrzeittag] ist nur ein lokaler Brauch in jenen Ländern [d.h. in Aschkenaz], und es ist kein [Brauch] an anderen Orten, d.h. im Land von Yishma'el [d.h. in arabischen Ländern].“

Ein vergleichbar eindeutiger Hinweis auf die aschkenazischen Anfänge des Jahrzeit-Kaddischs findet sich in einem Abschnitt des berühmten Werkes *Nishmat Hayyim* des Menashe ben Yisra'el (1604–1657).<sup>29</sup> Dieser in Amsterdam wirkende sefardische Gelehrte macht nicht nur deutlich, dass das Jahrzeit-Kaddisch ein umstrittener aschkenazischer Brauch war, sondern sogar ein Minhag, der viele Gegner fand. Als Sefarde und Kabbalist scheint er dem Brauch zunächst zurückhaltend gegenübergestanden zu haben. Dennoch ist er vielleicht der erste gewesen, der ihn auch in nicht-aschkenazischen Gemeinden annehmbar gemacht hat. Um den Brauch zu stützen, zitiert Menashe ben Yisra'el einen Abschnitt aus Yedidya Gottlieb ben Avrahams *Lewiat ha-derekh* (Krakau 1644), der auf eine völlig neue Erklärung für diese liturgische Verwendung des Kaddischs recurriert – eine Erklärung, die

<sup>26</sup> Vgl. etwa die Version dieses *ma'ase* in: A. LEHRN (ed.), *Sefer Or Zarua', hibbero Ga'on tif'eret hokhme Yisra'el Rabbi Yisḥaq ben Moshe mi-Wina*. Band II, Zitomir 1862 [Nachdruck Bene Braq 1958], Š. 11c-d; für eine Übersetzung siehe A. LEHNARDT, *Qaddish*, S. 282–283. Alter und Herkunft dieser Geschichte sind umstritten: Vgl. M. B. LERNER, *Ma'ase ha-Tana we-ha-met. Gilgulaw ha-sifrutim we-ha-hilkhatim*, in: *Asufot* 2 (1988/89), S. 29–70; R. KUSHELEWSKY, *Ha-Tana we-ha-met ha-nodded: Ha-omnam Aggada lo yehudit?*, in: *Criticism and Interpretation* 30 (1994), S. 41–63.

<sup>27</sup> Vgl. zu ihm: Y. HOROVITZ, Benjamin Ze'ev ben Mattathias of Arta, in: C. ROTH et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band IV, Jerusalem 1971, Sp. 538.

<sup>28</sup> Amsterdam 1708, §83.

<sup>29</sup> MENASHE BEN YISRA'EL, *Sefer Nishmat Hayyim*, Leipzig 1862 [Nachdruck Tel Aviv 1968], S. 55a (II 27) = MENASHE BEN YISRA'EL, *Sefer Nishmat Hayyim ha-menuqad*, Jerusalem 1995, S. 150.

allerdings auch Yisḥaq ben Shlomo Luria Ashkenazi (1510–1574), dem berühmten Kabbalisten aus Safed, zugeschrieben wird und wahrscheinlich auf ihn zurückgeht. Gottlieb ben Avraham schreibt:

„Die Weisen des Landes Israels beschwerten sich über den Minhag, der in unseren Landen [*id est* Aschkenaz] existiert, dass wir nämlich Kaddisch am Jahrestag des Todes von Vater und Mutter sprechen, was wir in Deutsch als Jahrzeit bezeichnen, von Jahr zu Jahr [d. h. jedes Jahr]. Und [dieser Brauch] scheint ein Spott zu sein, denn die Weisen verordneten, dass Kaddisch nur in einer Periode von elf Monaten gesagt werden solle und nicht länger als das, damit der [eigene] Vater nicht als ein Übeltäter erscheine; denn das Strafgericht im *Gehenna* dauert zwölf Monate. Und wenn dies [eine richtige Verwendung des Kaddischs wäre], wenn Vater und Mutter verstorben sind – wie kann man [seinen Vater] über Jahre hinweg für einen Übeltäter halten, was man zum Ausdruck bringt, wenn man [an seinem Todestag] für ihn Kaddisch spricht, um ihn [auf diese Weise] vom Gericht im *Gehenna* zu erlösen – wäre dies nicht eine Schande für den eigenen Vater? Doch nach unserer Weise ist es richtig, dass das Anliegen [des Kaddischs am Jahrestag des Todes] darin besteht, [die Seele] des Gerechten [mittels Gebet] emporzuheben von einem Stockwerk [im *Gehenna*] zum nächsten.“

Die neue Idee, die in dieser Erklärung aufgegriffen wird, ist, dass das Kaddisch, welches am Jahrzeittag gesprochen werden soll, nicht nur für die Sünden des verstorbenen Verwandten im *Gehenna* sühnen soll (entsprechend der Intention des Kaddisch *yatom*), sondern dass es die Seele in höhere Sphären im Gan Eden heben kann. Dieses Verständnis des Jahrzeit-Kaddischs, welches in der Legende über Rabbi Aqiva und den Toten noch nicht thematisiert wird, muss vor dem Hintergrund der Lurianischen Kabbala und ihres mythischen Messianismus des *Tiqqun* gedeutet werden. Nach dem *Sefer ha-Kawwanot*, das von einem Schüler Lurias geschrieben worden ist, können Gebete wie das Kaddisch nicht nur die Seele eines Menschen aus dem Gehinnom retten, sondern sie vermögen auch die Seele aus den unteren „Stockwerken“ des Gan Eden in die oberen zu heben.<sup>30</sup>

Die von Gottlieb ben Avraham und Menashe ben Yisra'el aufgegriffene lurianische Erklärung für das Jahrzeit-Kaddisch lässt insofern sehr klar er-

<sup>30</sup> Vgl. YISHAQ BEN SALOMON [ASHKENAZI] LURIA, *Sefer ha-Kawwanot le-ha-Rav ha-Elohi qadosh yomar lo Yisḥaq Luria*, Korzec 1784, S. 22b–23a. Zur mystischen Deutung des Kaddischs bei Luria vgl. auch *Siddur me-ha-AR"Y ha-ha-nigra be-shem Qol Ya'akov*, Slavuta 1804, S. 51a–54b. Zum *Sefer ha-Kawwanot* und seinem Autor Hayyim Vital, einem Schüler des Yisḥaq ben Shlomo, vgl. G. SCHOLEM, Luria, Isaac ben Solomon (1534–1572), in: C. ROTH et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band XI, Jerusalem 1971, Sp. 572–578, besonders Sp. 575; G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M. 1980, S. 445 Anm. 99. Zu den gebets-theologischen Anliegen in der lurianischen Kabbala vgl. auch G. SCHOLEM, Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten, in: G. SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1977, S. 159–207, hier besonders S. 170–171. Zur Bedeutung, die die „lurianische“ Deutung des Kaddischs in späterer Zeit erhielt, vgl. D. ASSAF, *Sefer ha-Qaddish*, Haifa 1966, S. 202–203.



kennen, wie man in späteren Zeiten, d. h. deutlich nach Ya‘aqov Möllin, kabbalistische Vorstellungen verwendete, um sich widersprechende Traditionen über das nur elf Monate lang nach dem Tod zu sprechende Kaddisch *yatom* und das zusätzliche Sprechen eines Kaddischs am Jahrzeittag zu einem Ausgleich zu bringen. Die daraus hervorgegangene neue Interpretation, wie sie von Luria und seinen Schülern verbreitet wurde, scheint dann einer der Hauptgründe dafür gewesen zu sein, warum das Jahrzeit-Kaddisch schliesslich auch in orientalischen, sefardischen und italienischen Gemeinden akzeptiert wurde.<sup>31</sup> Erst später wurde diese Akzeptanz dadurch erhöht, dass das Jahrzeit-Kaddisch in einer Glosse des Moshe Isserles zum *Shulḥan Arukh*, *Yore Dea*<sup>c</sup> erwähnt wird.<sup>32</sup> Widerstände und Vorbehalte gegen die Einführung dieses Brauches blieben allerdings auch nach dieser quasi offiziellen Stellungnahme eines anerkannten Gelehrten zu diesem Minhag bestehen.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Für den italienischen Ritus siehe A. BERLINER, *Gesammelte Schriften*. Band I: *Italien*, Frankfurt a. M. 1913 [Nachdruck Hildesheim, Zürich, New York 1988], S. 179–180; zur ablehnenden Haltung in sefardischen Gemeinden vgl. D. DE SOLA POOL, *Kaddish*, S. 106 und Y. ZIMMELS, *Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences, and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa*, London 1958 (= Publications Jews’ College 2) [Nachdruck Farnborough 1969], S. 186–187.

<sup>32</sup> Siehe *Shulḥan Arukh*, *Yore Dea*<sup>c</sup> §376,4 [Hilkhot Avelut] (299b). Zur Rezeption des Terminus „Jahrzeit“ in orientalischen Gemeinden vgl. auch J. PRESS, Schebua ha-Ben, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 76 (1932), S. 572–577, dort S. 576; dann auch YISHAQ BEN SHMU’EL LAMPRONTI, *Pahad Yisḥaq. Real-Wörterbuch zum Talmud und den Dezisoren (Posekim)*. Band X, Lyck 1874, S. 158a–b [hebr.].

<sup>33</sup> Vgl. dazu etwa Y. GALIS, *Minhage Eretz Yisra’el*, Jerusalem 1968, S. 63 (§ 25) zu den Konflikten über das Recht des Jahrzeit-Kaddisch-Sagens nach der Lesung in den Gemeinden von Amsterdam und London, wo es deshalb immer nur von dem Vorbeter gesprochen wurde (so Rabbi SHEM TOV GAGIN, *Keter Shem Tov*, Kidan 1934); siehe auch ebenda S. 312 zum Loswerfen zur Bestimmung des Kaddisch-Vortragenden. Zu den Problemen der Reihenfolge der Kaddischim, die im Verlauf des synagogalen Gebetes gesprochen werden sollen, vgl. auch W. S. JACOBSON, *Über das Qaddish-Gebet*, Frankfurt a. M. 1932 [Nachdruck Basel 1974], S. 52; S. SPITZER, Minhag bene Ostreich, meqoro we-hitpathuto be-meshekh yeme ha-benayim, in: *Sinai* 87 (1980), S. 63 mit Anm. 40. Zu weiteren Problemen, die aus der Einführung des Jahrzeit-Kaddischs resultierten, vgl. L. JACOBS, *Theology in the Responsa*, London, Boston 1975, S. 273 zu einem Responsum in dem Buch *Rav Pe‘alim* des sefardischen Gelehrten Joseph Hayyim von Baghdad (1835–1909), das auf die Frage antwortet, ob das Jahrzeit-Kaddisch tatsächlich noch nützen kann, sogar zwanzig Jahre, nachdem ein Elternteil gestorben ist.



## Christliche „Einflüsse“?

Was hat nun das Christentum mit all diesen innerjüdischen Differenzen über die Motive und Begründungen für die Einführung des Jahrzeit-Kaddischs zu tun? Ist es angesichts dessen nicht eine überflüssige Frage, ob der zusätzliche Gebrauch des Kaddischs am Jahrzeittag durch das Christentum beeinflusst war, zumal vieles darauf hindeutet, dass dieser Brauch eng mit der Entwicklung des Waisen-Kaddischs verbunden ist, ein ähnlicher Gebrauch des Kaddischs, der vermutlich erst in der Folge der Kreuzzugsverfolgungen im 11. Jahrhundert verstärkt Verbreitung fand?

Zunächst sei hier darauf hingewiesen, dass in der Zeit, in der verschiedene Jahrzeit-Bräuche im aschkenazischen Judentum adaptiert wurden (13./14. Jahrhundert), auch im westlichen Christentum vergleichbare Veränderungen im Ritus vorgenommen wurden. Das verstärkte christliche Interesse an Trauerriten scheint dabei zum einen durch die sich ausbreitenden Krankheiten wie die Pest motiviert gewesen zu sein, zum anderen durch gesellschaftliche Veränderungen. Hinzu kommt, dass das Totengedächtnis in der christlichen Kirche seit der Antike ein wichtiges Anliegen der Gläubigen war.<sup>34</sup> Bereits von der Zeit der frühen Kirchenväter, wie Polykarp, Tertullian und Cyprian,<sup>35</sup> bis in das 13./14. Jahrhundert war der Tod eines Verwandten Anlass für besondere Messfeiern und Gebete. Der Brauch zu fasten, zu beten und am 7., 13. und / oder am Tag des Jahrgedächtnisses (*Anniversarium*) eine Messe zu feiern, wurzelten tief in dem Glauben, dass die Taten der Lebenden eine Wirkung auf das Schicksal der Toten hätten, sei es in der Hölle, in einem *limbus* oder im Himmel. Christliche Theologen versuchten dabei zwar nachträglich, ihre Riten durch biblische Beispiele und Gebote zu stützen und verwiesen z. B. für die Erinnerung an den Toten am siebten Tag auf das Gebot über die sieben Tage der Unreinheit nach der Berührung mit einem Leichnam (Num 19,14–15); in bezug auf den dreissigsten Tag konnten sie die Trauer um Aaron und Mose (Num 20,29; Dtn 34,8) heranziehen.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Vgl. dazu einleitend: R. KACZYNSKI, Gedenken der Toten, in: W. KASPER et al. (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band IV: *Franca bis Hermenegild*, Freiburg, Basel, Rom, Wien <sup>3</sup>1995, Sp. 339; H.-J. IGNATZI, Jahrgedächtnis, in: W. KASPER et al. (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band V: *Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*, Freiburg, Basel, Rom, Wien <sup>3</sup>1996, Sp. 711–712.

<sup>35</sup> Vgl. P. KARPINSKI, *Annua dies dormitionis. Untersuchungen zum christlichen Jahrgedächtnis der Toten auf dem Hintergrund antiken Brauchtums*, Frankfurt a. M., Bern, New York 1987 (= Europäische Hochschulschriften XXIII/300).

<sup>36</sup> Vgl. dazu E. FREISTEDT, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike*, Münster i. W. <sup>2</sup>1971 (= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 24), S. 53ff.

Doch trotz aller Vergleichbarkeit mit jüdischen Anliegen gingen diese Trauerbräuche im Christentum auch auf paganes Erbe, insbesondere römische Riten zurück.<sup>37</sup>

Berücksichtigt man die frühen Entwicklungen der Trauerbräuche im Christentum, muss man sicherlich festhalten, dass das Christentum sowohl durch heidnische als auch durch jüdische Bräuche beeinflusst war. In späterer Zeit aber veränderte sich das Bild, und nach mehreren Jahrhunderten mit nur kleinen Veränderungen bzw. relativen Stillstands finden sich dann erst wieder ab dem 13. Jahrhundert Quellen, die ein verstärktes Interesse an Gebeten und Messen für die Toten belegen. Die für diese Zeit erkennbare neue Betonung der Bedeutung der Messen für die Toten entwickelte sich parallel zu der Einführung weiterer Praktiken wie z. B. der Einrichtung von Memoria-Stiftungen, die dann eine wichtige Rolle in den kirchlichen Trauerriten des 13./14. Jahrhunderts spielten.<sup>38</sup> Wie zahlreiche Forschungen aus den vergangenen Jahrzehnten zeigen, haben diese Neuerungen besonders in Süddeutschland und Österreich den Charakter des christlichen Totenkultes und seine Bedeutung für die Gesellschaft stark verändert und nachhaltig geprägt.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Vgl. zu dieser Frage etwa P.-M. GY, *Der Tod des Christen*, in: A.-G. MARTIMORT et al. (ed.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Band II: *Die übrigen Sakramente und die Sakramentalien. Die Heiligung der Zeit*, Freiburg, Basel, Wien 1965, S. 164ff; anders: F. J. DÖLGER, *Ichtyos. Der Heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*. Textband II, Münster i. W. 1922, S. 565: „Es gewinnt also den Anschein, als ob die Lehre von der Erbsünde mitbestimmend gewesen wäre, um den Geburtstag der antiken Totenliturgie zu verdrängen und ihn durch das Jahresgedächtnis des Todes zu ersetzen. Im Hintergrund steht aber das jüdische Jahrgedächtnis, das die stärkste Unterlage bot.“ Doch vgl. zu dieser Bemerkung schon die Kritik von P. KARPINSKI, *Annnua dies dormitionis*, S. 191 Anm. 1, der ein „alttestamentliches Vorbild“ für die Entwicklung des Totenjahrgedächtnisses ausschliesst.

<sup>38</sup> Vgl. K. J. MERK, *Die Messliturgische Totenehrung in der römischen Kirche. Zugleich ein Beitrag zum Mittelalterlichen Opferwesen*. I. Teil, Stuttgart 1926, S. 87–108; L. RULAND, *Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier*, Regensburg 1901, S. 146ff. Zur Vielfalt der christlichen Gedächtnistage im Mittelalter vgl. auch A. ANGENENDT, *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, in: K. SCHMID/J. WOLLASCH (ed.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, München 1984, S. 79–199, dort besonders S. 179–180.

<sup>39</sup> Vgl. O. G. OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, in: H. BRAET/W. VERBKE (ed.), *Death in the Middle Ages*, Leuven 1983 (= Mediaevalia Lovaniensia I. Studia IX), S. 19–77; N. OHLER, *Sterben und Tod im Mittelalter*, München, Zürich 1990, S. 37.129; G. HÖLZLE, „damit och unser gedechnus [. . .] nit mit dem glocken ton zergang“. Totengedenken in Bruderschaften Bayerisch Schwabens und Altbaierns anhand literarischer und liturgischer Quellen, in: M. HERZOG (ed.), *Totengedenken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen*, Stuttgart, Berlin, Köln 2001 (= Irseer Dialoge 6), S. 87–110; K. MÜLLER, *Die Esslinger*

Berthold von Regensburg (um 1210 – 1272) zum Beispiel, ein berühmter Asket und Wanderprediger des *Ordo Fratres Minores*,<sup>40</sup> scheint besonders in der Donau-Region, am Oberrhein und in Österreich den Weg für eine erneuerte Theologie des *do, ut des* geebnet zu haben, in der dem Totengedächtnis wieder eine stärkere Bedeutung eingeräumt wurde. Seine deutschen Predigten, die eine wichtige Quelle für die Rekonstruktion der Volksfrömmigkeit seiner Zeit darstellen, unterstreichen besonders die Wirkung von Gebeten für Tote, insbesondere jene, die in der Messe zum Jahrgedächtnis gesprochen wurden, wie das *Paternoster*, das *Ave-Maria* und das *Credo*. Sehr interessant ist diesbezüglich eine im Namen Bertholds überlieferte Predigt über die Ziele der unterschiedlichen Teile der Messe. In diesem von seinen Anhängern posthum edierten Text wird empfohlen, drei zusätzliche Vaterunser zu beten:<sup>41</sup>

„Drei *Paternoster* in der Stille nach dem *Paternoster* [der Messe]: Und er soll das erste sprechen dem allmächtigen Gott zu Lob und zu Ehren und seiner heiligen Mutter, meiner Frau St. Marien und allem himmlischen Heere; und das zweite *Paternoster* sollt ihr sprechen zu Ehren des allmächtigen Gottes allen Christenleuten auf Erden zu Segen und zu Heil; und das dritte *Paternoster* sollt ihr sprechen allen gläubigen Seelen zu Trost und zu Hilfe im Fegefeuer.“

Dieses dritte *Paternoster*, welches in älteren Gottesdienstordnungen, z. B. nach dem *Missale Romanum*<sup>42</sup> oder dem geringfügig abweichenden Regens-

---

Pfarrkirche im Mittelalter, in: *Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte. Neue Folge* 16 (1907), S. 237–326, besonders S. 313–323; H. LENTZE, Begräbnis und Jahrtag im mittelalterlichen Wien, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 36 (1950), S. 328–364.

<sup>40</sup> Vgl. zu ihm W. RÖCKE, Berthold von Regensburg, in: H. D. BETZ et al. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band I, Tübingen 1998, Sp. 1335; F. G. BANTA, Berthold von Regensburg, in: K. RUH et al. (ed.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Band I, Berlin, New York 1978, Sp. 817–823.

<sup>41</sup> Vgl. H. HERING (ed.), *Berthold von Regensburg. Ausgewählte Predigten. Mit einer Einleitung*, Leipzig 1893, S. 128 [Von der Messe]; F. PFEIFFER, *Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten mit Anmerkungen und Wörterbuch*. Band I, Wien 1862, S. 501–502. Zu den literarischen Problemen dieser Predigten, die nicht unmittelbar auf Berthold zurückgehen, vgl. auch W. RÖCKE, *Berthold von Regensburg. Vier Predigten*, Stuttgart 1983, S. 235–264.

<sup>42</sup> Vgl. *Missale Romanum cum lectionibus III. Tempus per Annum Hebdomadae VI–XXI*, Vatikan 1977, S. 1854ff; *Die Feier der Heiligen Messe [Messbuch]. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch*. Teil II: *Das Messbuch deutsch für alle Tage des Jahres ausser der Karwoche*, ed. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, Köln, Freiburg, Regensburg, Wien, Salzburg, Linz 1975, S. 1129–1134; *Enchiridion Liturgicum Compectens Theologiae Sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codicem rubricarum, con-*

burger *Missale*,<sup>43</sup> nicht vorgesehen ist, sollte gebetet werden, um die verstorbenen Seelen zu trösten und ihnen im *purgatorium* zu helfen. Zusätzliche, ähnlich intendierte Rezitationen der üblichen Gebete können in anderen christlichen Dokumenten dieser Zeit nachgewiesen werden.<sup>44</sup> In einem frankiskanischen *Missale* aus Süddeutschland etwa finden wir Vorschriften für die sieben Gregorianischen Messen, in denen die Bedeutung von fünfzehn zusätzlichen „*Pater noster cum totidem Ave Maria et Credo*“<sup>45</sup> für die Toten unterstrichen wird.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass gegen Ende des 14. Jahrhunderts die Quantität der Messen für Tote signifikant zunahm. Dies wird nicht nur an der grossen Anzahl von *Memoria*-Donationen deutlich, die das Lesen der Messen für die Toten finanzierten, sondern dies lässt sich auch anhand der zahlreichen testamentarischen Verfügungen belegen, die sich um die zuverlässige Arrangierung des Lesens solcher Jahrgedächtnis-Messen sorgen.<sup>46</sup> Bestätigt wird dies auf bemerkenswerte Weise im übrigen auch durch zahlreiche Dokumente aus Wiener Neustadt,<sup>47</sup> einem Ort, der – wie oben erwähnt – eng mit der Rezeption und Adaption des Begriffes „Jahrzeit“ verbunden ist. Offenbar genossen in dieser kleinen Stadt, die aus vielerlei Gründen als ein typisches Beispiel für ein katholisches Umfeld gelten kann, „Jahrtag“-Messen besonders hohes Ansehen.

---

*cinnavit P. Rado*. Band I, Rom, Freiburg, Barcione 1961, S. 372ff. Für den älteren Ritus vgl. M. FEAROTIN, *Le Liber Ordinum. En Usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Rom 1996 (= Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“. Subsidia 83, Istrumenta Liturgica Quarneriensia 6), S. 447–448; J. FREI, *Das Ambrosianische Sakramentar D 3–3 aus dem Mailändischen Metropolitankapitel. Eine textkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der mailändischen Sakramentartradition*, Münster 1974 (= Corpus Ambrosiano-Liturgicum 3), S. 419–420; O. HEIMING, *Corpus Ambrosiano Liturgicum I. Das Sacramentarium Triplex. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich*, Münster 1969, S. 349–351.

<sup>43</sup> Vgl. das „Regensburger Missale“ aus dem Jahre 1485, welches A. BECK, *Kirchliche Studien und Quellen*, Amberg 1903, besonders S. 246–254, veröffentlicht hat.

<sup>44</sup> Vgl. z. B. P. RIEGER in seiner oben erwähnten Rezension zu I. Elbogen, in der er auf das Nekrologium *Monasterii S. Crucis Ratisbonensis* verweist. Dasselbst heisst es fol. 229: „Hie sint angeschriben die tôten, den wir gebunden sin, daz wir iarcit mit vigilien und mit messen alle iar begên.“

<sup>45</sup> Vgl. A. FRANZ, *Die Messe im Deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des Religiösen Volkslebens*, Freiburg i. B. 1902, S. 257.

<sup>46</sup> Vgl. J. MERK, *Messliturgische Totenehrung*, S. 102ff.

<sup>47</sup> Vgl. dazu ausführlich H. SKVARICS, *Volksfrömmigkeit und Alltagskultur. Zum Stiftungsgeschehen Wiener Neustädter Bürger im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit (14.–16. Jh.)*, Frankfurt a. M. et al. 2000 (= Beiträge zur neueren Geschichte Österreichs 15).

Die Annahme, dass Juden, die in einer Umgebung wie Wiener Neustadt lebten, keine Notiz von den beschriebenen Veränderungen und Entwicklungen in ihrer christlichen Umgebung im 13. – 14. Jahrhundert genommen hätten, erscheint mir dabei unwahrscheinlich. In einem Ort wie Wiener Neustadt, in dem es gegen Ende des 13. Jahrhunderts bis zur Vertreibung in der Mitte des 14. Jahrhunderts eine bemerkenswert grosse jüdische Bevölkerung gab, lebten Juden nicht in einem Ghetto, sondern in unmittelbarer Nachbarschaft zu Christen, mit denen sie in vielen Lebensbereichen stets in Kontakt standen.<sup>48</sup> Zahlreichen Dokumenten aus dieser Stadt zufolge pflegten Juden nicht nur enge wirtschaftliche Kontakte mit Christen, sondern sie übernahmen – trotz aller Gräben – auch lokale Verhaltensweisen und Bräuche.<sup>49</sup> Das lokale Brauchtum scheint sich in Wiener Neustadt dabei besonders in der Liturgie und in den Beerdigungszeremonien geltend gemacht zu haben.<sup>50</sup>

Sicherlich ist es kaum möglich zu beweisen, dass Juden aus Wiener Neustadt oder anderen vergleichbaren Orten in Süddeutschland und Österreich von den Trauerriten, die in ihrer christlichen Nachbarschaft aufkamen, direkt „beeinflusst“ oder „inspiriert“ wurden. Zunächst muss man ja stets in Rechnung stellen, dass gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Grenzen zwischen der jüdischen und der christlichen Hemisphäre nahezu undurchlässig waren. Doch selbst wenn man bedenkt, wie dick zu dieser Zeit die geistigen und sozialen Mauern zwischen jüdischer und christlicher Welt waren, wird man die Möglichkeit von Einflüssen nicht völlig ausschliessen können – Einflüssen jedoch, die oft wohl nur mittelbar erfolgten und daher nur schwache Spuren hinterliessen, so wie in unserem Fall die Adaption des deutschen Wortes „Jahrzeit“ und vielleicht auch die sich in zusätzlichen Jahrzeit-Gebeten ausdrückende Sorge um die Toten.

<sup>48</sup> Vgl. zu diesem Aspekt im Hinblick auf das spätmittelalterliche Ashkenaz L. ROSS, *The Stranger Who Lives Next Door. Jewish-Christian Relations in Germany during the High Middle Ages*, Uppsala 2002 (= Studies on Inter-Religious Relations 3).

<sup>49</sup> Zu den engen, nicht nur ökonomischen Beziehungen zwischen Juden und Christen in Wiener Neustadt im 13. Jahrhundert vgl. M. KEIL, Juden in Grenzgemeinden: Wiener Neustadt und Ödenburg im Spätmittelalter, in: M. KEIL / E. LAPPIN (ed.), *Studien zur Geschichte der Juden in Österreich*, Bodenheim 1997 (= Handbuch zur Geschichte der Juden in Österreich B III), S. 9–33, besonders S. 15ff.

<sup>50</sup> Siehe K. LOHRMANN, Wiener Neustadt, in: A. MAIMON / M. BREUER / Y. GUGGENHEIM (ed.), *Germania Judaica*. Band III: 1350–1519. 2. Teilband: *Ortschaftsartikel Mährisch-Budwitz – Zwolle*, Tübingen 1995, S. 1619–1641, dort S. 1621.



## Zusammenfassung

Vor dem Hintergrund dieser schwachen Spuren in der Entwicklung der jüdischen Volksfrömmigkeit muss die Rekonstruktion eines Gegenstandes wie die des Jahrzeit-Kaddischs unsicher bleiben. Aus methodischen Gründen möchte ich sogar betonen, dass die definitive Beantwortung von Fragen nach direkten „Einflüssen“ auf lokale Minhagim und den dahinter stehenden Vorstellungen wegen der zur Verfügung stehenden Quellen fast immer ein problematisches Unterfangen bleibt.<sup>51</sup> Im Fall des Jahrzeit-Kaddischs sind die Quellen so dünn, dass jede Rekonstruktion der genauen Entwicklung zwangsweise im Bereich von Mutmassungen verbleiben muss. Weder die jüdischen noch die christlichen Quellen aus dem in Frage kommenden Zeitraum wollen darüber Auskunft geben, noch wurden sie von Autoren verfasst, die sich eingestanden hätten, dass sie den Einflüssen ihrer Zeit und ihrer Umgebung unterlagen. Das Aufkommen eines Brauches wie dem des Jahrzeit-Kaddisch-Sagens kann meines Erachtens aber gerade deswegen nie allein durch innere Motivationen erklärt werden. Es gilt auch zu berücksichtigen, wo und unter welchen sozialen und geistigen Umständen ein Minhag entstanden ist.

Wie ich zu zeigen versucht habe, hat sich der Brauch des Jahrzeit-Kaddischs in enger Anlehnung an das Kaddisch *yatom* entwickelt. Offensichtlich haben diese zusätzliche Rezitation des Kaddischs schon die ersten Autoritäten, die es in ihren Werken erwähnen, gewissermassen als eine Weiterentwicklung des Waisen-Kaddischs verstanden.<sup>52</sup> Doch auch wenn somit nachvollziehbar wird, warum das Kaddisch und kein anderes Gebet für das Jahrgedächtnis verwendet wurde, bleibt das Problem bestehen, warum das Kaddisch *yatom* im ersten Jahr nach dem Todestag nur elf Monate lang, und zwar täglich rezitiert werden sollte, während das Jahrzeit-Kaddisch weitere Male in den darauf folgenden Jahren rezitiert werden sollte. Die Einführung eines Jahrzeit-Kaddischs kann jedoch gerade wegen dieses inneren Widerspruchs in den traditionellen Begründungen nicht allein aus den älteren Erklärungen für das Waisen-Kaddisch abgeleitet werden. Dies zeigen ja dann vor allem auch die späteren kabbalistisch inspirierten Versuche, diesem Kad-

<sup>51</sup> Vgl. dazu etwa auch die Überlegungen von P. SCHÄFER, Tochter, Schwester, Braut und Mutter. Bilder der Weiblichkeit Gottes in der frühen Kabbala, in: *Saeculum* 49 (1998), S. 259–279, dort S. 278–279 zu einem vergleichbaren Fall von möglichem christlichen „Einfluss“.

<sup>52</sup> Vgl. dazu noch einmal M. ISSERLES' Glosse zum *Shulḥan Arukh*, *Yore Dea'*, § 376,4 [Hilkhote Avelut] (299b).



disch eine weitere bzw. sogar eine neue Intention zuzuschreiben. Das Jahrzeit-Kaddisch sollte nach Luria und seinen Schülern eben nicht mehr von den Qualen im Gehinnom erlösen, wie es exemplarisch in der Legende von Rabbi Aqiva und dem Toten erklärt wird, sondern es sollte die Seele des Verstorbenen von einer Stufe des Gan Eden auf die nächste „heben“. Entsprechend des in der Kabbala Safeds entwickelten Konzeptes der besonderen Intention von Gebeten, ihrer speziellen *kawwana*, erhielt das Kaddisch in der lurianischen Kabbala eine Funktion,<sup>53</sup> die so in der älteren Tradition, wie sie uns bei Shalom von Wiener Neustadt oder Ya‘aqov Möllin begegnet, noch nicht angelegt war.

Wenn es sich denn beim Jahrzeit-Kaddisch also um einem anscheinend „sehr“ jüdischen Brauch handelt, der erst, nachdem er sich bereits etabliert hatte, eine verbindliche Erklärung gefunden hat, so müssen wir insofern stets berücksichtigen, dass dieser – viel später vor allem von Vertretern eines liberalen Judentums scharf attackierte<sup>54</sup> – liturgische Brauch durch eine bestimmte Zeit und durch ein spezifisches kulturelles Klima stimuliert worden sein könnte – ein spirituelles Umfeld, das zum Zeitpunkt seiner Entstehung christlich dominiert war, und zwar durch ein Christentum, in dem die Sorge um das Leben und das Wohlergehen der Seele nach dem Tod eine zentrale Rolle spielte. Die sich in den christlichen Bräuchen dieser Zeit äussernde Furcht scheint – vor allem *via* Atmosphäre – seine Spuren in Form von zusätzlichen Kaddischim, dem Jahrzeit-Kaddisch, auch unter seinen jüdischen Nachbarn hinterlassen zu haben.

---

<sup>53</sup> Vgl. neben dem oben zitierten Abschnitt aus Menashe ben Yisra’el, *Nishmat Hayyim*, auch die Zusammenfassung der lurianischen Deutungen des Jahrzeit-Kaddischs in: H. VITAL, *Es Hayyim*, Lemberg 1864, S. 13b.

<sup>54</sup> Siehe dazu z. B. J. J. PETUCHOWSKI, *Prayerbook Reform in Europe. The Liturgy of European Liberal and Reform Judaism*, New York 1968, S. 324–325.