

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Band: 22 (1966)

Artikel: Die Vorstellung vom Gottesvolk in der nachtalmudischen Zeit : I.
Sprachgebrauch und liturgisch-poetische Symbolik

Autor: Maier, Johann

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960927>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.11.2024

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

DIE VORSTELLUNG VOM GOTTESVOLK IN DER NACHTALMUDISCHEN ZEIT

I. Sprachgebrauch und liturgisch-poetische Symbolik

Von JOHANN MAIER, Köln

Zum Sprachgebrauch

Seit den Tagen des Propheten Jesaja, vielleicht auch schon vorher¹, dient der Name «*Israel*»², von der geographisch-politischen Begrenzung auf das Nordreich gelöst, als religiöse Bezeichnung (Selbstbezeichnung) des Gottesvolkes; erst durch die Benennung des Staates «Israel» ist im Sprachgebrauch ein gewisser Zwiespalt entstanden³. In der traditionellen, biblischen Redeweise, die sich in der Gebetssprache bis heute erhalten hat und die das konservative Judentum nach wie vor verwendet, wird vor allem von den «Söhnen Israels» (*b'ne Jisra'el*), vom «Volk Israel» beziehungsweise «Volk des Herrn (Volk Gottes)», oder von der «Gemeinde

¹ Ansätze dafür dürfte es schon in davidisch-salomonischer Zeit gegeben haben, als der Name «Israel» auf das Gesamtreich angewendet wurde, und zwar infolge der Übernahme der Formel «Gott Israels». Nach der Reichsteilung gab es offenbar Kreise, in deren Bewußtsein auf Grund dieses Gottesbildes der Davidszeit die Vorstellung eines Israel weiterlebte, das sich mit den politischen Realitäten «Israel» (= Nordreich) und Juda nicht deckte.

² Zu den verschiedenen Bezeichnungen und zu ihrer Verwendung siehe Theologisches Wörterbuch zum NT III, 357 ff.

³ Einerseits führte die religiöse Komponente im Zionismus zu bewußter, teilweise sogar messianisch motivierter Aufnahme des Namens (s. auch *Judaica* 20, 1964, S. 225 ff.), andererseits griff die profane, nationale Strömung auf den Namen des davidisch-salomonischen Reiches als ein Beispiel vollständiger nationaler Unabhängigkeit zurück.

Israel» (*ʿadat Jišrāʿel*) gesprochen⁴. Die letzte Bezeichnung stammt aus der sogenannten «Priesterschrift», der jüngsten Quellschrift des Pentateuch, wo die «*ʿedāh*», das Volk, als organisierte Kultgemeinde nach bestimmten priesterlichen Gedanken der exilisch-nachexilischen Zeit beschrieben wird. In der Zeit des Frühjudentums, insbesondere mit Beginn der Makkabäerkämpfe, zerrissen die religiösen, sozialen und politischen Gegensätze das Volk in zahlreiche Parteien. Die meisten davon nahmen für sich in Anspruch, die Voraussetzung für die in naher Zukunft erwartete Wiederherstellung des Gesamtgottesvolkes der Heilszeit darzustellen. In dieser Zeit der Parteikämpfe war die einheitliche *ʿadat Jišrāʿel* eine Größe der Vergangenheit und eine Größe der erhofften Heilszeit, aber keine Realität in der Gegenwart. Daher verwendete man «Israel» im strengen Sinn auch nicht für die eigene Religionspartei⁵, solange man nicht gar den Anspruch erhob, bereits das eschatologische Gottesvolk zu repräsentieren⁶. Vielmehr verwendete man das Wort *ʿedāh* (Gemeinschaft, Gemeinde, Versammlung) mit entsprechenden Zusätzen kennzeichnender Art (Gemeinde der...⁷) zur Bezeichnung der eigenen oder gegnerischen Gruppe⁸. Diesem allgemeinen Gebrauch von *ʿedāh* entspricht die ältere Verwendung von *synagōgē* in der jüdisch-griechischen Literatur. Nun war dieser hebräische Sprachgebrauch allem Anschein nach auf die eschatologisch ausgerichteten Kreise begrenzt. Die pharisäische Richtung verwendete nämlich zur Bezeichnung ihrer Gemeinschaften das aramäische *kenīštāʿ* (*kenūštāʿ*) und das zu der Zeit aufkommende entsprechende hebräische Wort *kenāsāt*⁹. Dieses Wort

⁴ Über die verschiedenen Ausdrücke und ihre Geschichte siehe L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, Stuttgart 1938.

⁵ In dieser Hinsicht haben die Texte von Qumran wertvolle Erkenntnisse vermittelt.

⁶ Zum NT siehe zuletzt H. Schrage, «Ekklesia» und «Synagoge», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60, 1963, S. 178—202.

⁷ Z. B.: «Gemeinde der Armen» (in Qumran), oder *synagōgē ʿAsidaion* (I Makk 2, 42).

⁸ Dieser allgemeine Sprachgebrauch von *ʿedāh* im stat. constr. liegt auch dem neutestamentlichen *ekklesia* zugrunde, wo dieses auf einem aram.-hebr. Substrat beruht.

⁹ Auch *knš/kns* hat die Grundbedeutung sammeln, versammeln.

und der dazugehörige Ausdruck *bêt hak-k^enäsät* bestimmten dann auch die spätere Verwendung des griechischen *synagōgē* im Sinne von «Gemeinde, Gemeindehaus». Nach dem Jahre 70 n. Chr., als die eschatologisch orientierten Kreise untergegangen waren und die pharisäische Richtung «das Judentum» überhaupt repräsentierte, gab es wieder ein äußerlich einheitliches «Gottesvolk» und dementsprechend redete man von nun an auch von der «*k^enäsät Jisrā'el*¹⁰». Im altkirchlichen und später allgemeinchristlichen Sprachgebrauch wurde *synagōgē* (bzw. lat. *synagoga*) absolut als Bezeichnung des «alten» Gottesvolkes im heilsgeschichtlich konzipierten Gegenüber zu «Kirche» verwendet¹¹. Unter dem Einfluß der arabischen Terminologie für die Volks- und Religionsgemeinschaft gewann dann auch im jüdischen Bereich das Wort *'ummāh* (Nation), das in der älteren Sprache nur selten vertreten ist, neue Bedeutung, und im 19. Jahrhundert, mit dem Erwachen des modernen Nationalgefühls, ging das Wort als Begriff für Nation im modernen Sinn in den neuhebräischen Sprachgebrauch ein. Demgegenüber sprachen jene Kreise, die ihr Judentum¹² von der volksmäßigen Bindung lösen und als Religionsbekenntnis verstehen wollten (als Staatsbürger mosaischer Konfession ihres jeweiligen Gastlandes, das damit nicht mehr als Ort der *gālūt*, sondern als «Heimat» im Vollsinn gewertet war), in Analogie zu «Kirche» von «*Synagoge*», damit im Grunde die gegnerische christliche Terminologie aufgreifend. Wie sich in all diesen Wandlungen der Name «*Israel*» — wenigstens als symbolischer Begriff — erhalten hat, so dank der biblischen und liturgischen Traditionen auch die symbolischen Umschreibungen des «Gottesvolkes» wie «Jerusalem» oder «*Zion*¹³» und andere.

Diese kurze Übersicht zeigt bereits, wie sehr die nachtalmudische Vorstellung vom Gottesvolk durch die biblisch-talmudische Überlieferung geprägt ist, wie schwerwiegend aber auch die Verände-

¹⁰ Im Modernhebräischen u. a. Name des israelischen Parlaments.

¹¹ Siehe dazu auch Theologisches Wörterbuch zum NT VII, 798 ff.; Lexikon für Theologie und Kirche VI², Sp. 1220—1222.

¹² «Judentum» à la «Christentum» abstrahiert zu einer religiös geprägten Weltanschauung.

¹³ S. dazu G. Fohrer, Theologisches Wörterbuch zum NT VII, 291 ff.

rungen waren, die sich insbesondere in den beiden letzten Jahrhunderten ergeben haben. Das Ziel der folgenden Beiträge soll es sein, diese besonderen Ausprägungen über die biblisch-talmudische Grundlage¹⁴ hinaus zu umreißen.

Kultus, Kosmos und Erwählung

Wie in den meisten Religionen, vor allem im alten Orient, bestand auch nach dem Glauben Israels ein enges Verhältnis zwischen kultischer und kosmischer Ordnung. Und zwar nicht nur darin, daß die kultische Ordnung sich (kalendarisch) nach den kosmischen Gegebenheiten richtete, man glaubte auch an einen kausalen Zusammenhang zwischen beiden. Die ritualgerecht beobachtete Kultordnung garantiert demnach den Bestand der kosmischen Ordnung und das Gedeihen in der Natur. Dementsprechend hängt der Kult auch mit dem Wechsel der Jahreszeiten zusammen, und die großen Feste Israels haben einen Doppelcharakter, sie sind Agrarfeste, die im Verlauf der Zeit auch eine heilsgeschichtliche Symbolik erhalten haben. Vom theologischen Standpunkt aus wird in der Regel nur der zweite Gesichtspunkt betont, doch hat die heilsgeschichtliche Symbolik die kosmologische nie verdrängen können, die selbst nach der Zerstörung des Tempels noch Wurzelboden für allerlei Spekulationen war¹⁵. Dieses kultische Denken prägte zudem von früh an auch die Auffassung vom Gottesvolk. Das heilsgeschichtliche Erwählungsdenken konzentriert sich im Judentum um zwei Brennpunkte. Den einen bildet die Vorstellung vom auserwählten Volk in seiner ausschließlichen, «partikularistischen», abgesonderten Existenz, den anderen der Gedanke des erwählten Volkes im Sinne eines Repräsentanten des Menschengeschlechts, eines göttlichen Werkzeugs zur Erlösung der Welt. Werden die beiden Brennpunkte auseinandergerissen, so entstehen einseitige Zerrbilder. Dies ist einerseits eine innerjüdi-

¹⁴ S. darüber die gleichzeitigen Beiträge von K. Hruby.

¹⁵ Vgl. zu diesem ganzen Zusammenhang J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der «jüdischen Gnosis»*, Salzburg 1964 (Müller).

sche Gefahr, andererseits — und dies bis heute — eine häufige Form des Mißverständnisses durch Außenstehende. Dabei wird der einheitliche Sachverhalt zerrissen, in ein zur Weltanschauung abstrahiertes universalistisches Judentum ohne Verankerung in jüdischem Leben und in jüdischer Tradition auf der einen Seite, und in ein rein «partikularistisches», selbstgenügsam in Gesetzesformalismus und «nationaler» Erlösung aufgehendes Judentum auf der anderen Seite. Im ganzen der jüdischen Überlieferung bleibt hingegen die Einheit gewahrt: Die universale Erlösung erfolgt auf dem partikularistisch erscheinenden Weg der Erlösung Israels. Zu dieser Konzeption hat auch der Kultus einen gewissen «universalistischen» Zug beigetragen. Als Kult des erwählten Volkes ist er Teil der Bundesverpflichtung des Volkes, das so durch die kosmologische Symbolik des Kultes eine Funktion für die ganze Welt erhält. Der Tempel zu Jerusalem schuf nach dieser Ansicht nicht nur für Israel und sein Land Sühne, sondern für alle 70 Völker der Erde¹⁶. Nach der Zerstörung des Tempels blieb dieser Gedanke erhalten, indem die Wirkung des Kultes den anderen Formen des Gehorsams gegenüber dem Gesetz zugeschrieben wurde. Wie eng Heilsgeschichte und Schöpfungsgeschichte verknüpft worden sind, zeigt sich am deutlichsten in der frühjüdischen Apokalyptik. Und wenn diese nach dem Scheitern der Aufstände gegen Rom auch in Mißkredit geraten war, die Grundauffassung blieb dennoch erhalten¹⁷ und spiegelt sich in zahlreichen Einzelaussagen innerhalb der rabbinischen Literatur und tritt in der frühmittelalterlichen Apokalyptik neuerlich geschlossen zutage.

Weil der Kult Israels so als die einzig richtige und wirksame Form des Gottesdienstes auf Erden galt, wurde er auch in ebenso einzigartiger Weise zum himmlischen Gottesdienst (der Engelwelt) in Beziehung gesetzt. Nach dem alten mythischen Weltbild sind irdischer und himmlischer Wohnsitz Gottes ohnedies grundsätzlich

¹⁶ Vgl. bSukka 55b u. ö.

¹⁷ D. Rößler, *Gesetz und Geschichte*, Neukirchen 1960, hat auf Grund einer äußerst einseitigen Quellenauswahl den (bis zu einem gewissen Grad gewiß vorhandenen) Unterschied zwischen apokalyptischer und pharisäischer Frömmigkeit entschieden übertrieben und insbesondere letztere zu einem Zerrbild verzeichnet.

identisch, insofern nämlich der irdische Tempel den himmlischen sinnenfällig repräsentiert und zudem in seiner Anlage den ganzen Kosmos versinnbildlicht. Daher stehen auch irdische und himmlische Liturgie zueinander im Verhältnis der Identität und Entsprechung. Auch diese Auffassung ist nach der Tempelzerstörung nicht untergegangen, sie ist vielmehr durch esoterisch-mystische Strömungen auf den synagogalen Gottesdienst übertragen worden. Daher kann es heißen, daß die Engel im Himmel mit ihrer Liturgie erst beginnen, nachdem auf Erden Israel den Lobpreis Gottes angestimmt hat¹⁸. So fügt sich auch hier der partikularistische Erwählungsgedanke in einen universalen Rahmen. Dieser Überhöhung des irdischen Sachverhalts durch eine metaphysische Dimension entspricht es, wenn im Verlauf der talmudischen Zeit auch von einem himmlischen Pendant zur irdischen «*Kenäsät Jiśrā'el*» gesprochen wird. Diese himmlische Gestalt ersetzt bis zu einem gewissen Grad den Erzengel Michael, der im Frühjudentum noch allein als himmlischer Repräsentant Israels (unter den Völkerengeln) aufscheint. Im einen Text aus der sogenannten Hekalot-Literatur, dem «Alphabet des Rabbi Aqiba» wird zum Beispiel eine Diskussion zwischen Gott und dem Propheten Jesaja geschildert¹⁹, bei der es um die Frage geht, ob die Frevler die Seligkeit der Gerechten mit ansehen sollen oder nicht. Da keine Einigung zustandekommt, wird die «*Kenäsät Jiśrā'el*» als Schiedsrichterin herbeigerufen²⁰. In der späteren Mystik wurde die Gestalt der himmlischen *Kenäsät Jiśrā'el* noch weiter ausgedeutet²¹.

Es beruht nicht zuletzt auf dem Erbe der kultischen Gesetzes-tradition, wenn schon das vortalmudische Judentum in der Torah mehr als nur eine Regelung des religiösen Lebens sah. Die Torah galt als Weltgesetz, als jene Weisheit, mit der Gott einst die Welt erschaffen hat, in der darum auch alle Geheimnisse der Schöpfung

¹⁸ Siehe Hekalot rabbati IX, 1; X, 3. 5; XIII, 4; Alphabet des R. Akiba, in Wertheimer, Batte Midraschot II, Jerusalem 1955², S. 415; Seder rabbah dibre'schit 47 (Wertheimer, a. a. O. I, 45 ff.).

¹⁹ Buchstabe Kaf (Wertheimer, a. a. O. II, S. 374 ff.).

²⁰ Vgl. auch A. Jellinek, Bet ha-Midrasch V, S. 87, 94, 102 mit ähnlichen Szenen.

²¹ Im erwähnten Sinne noch im Buch Bahir § 66f.

enthalten sind. Deshalb legte man ja auch neben dem Tun des Gesetzes so großen Wert auf das Studium der Torah. In der frühen Mystik wurden diese Gedankengänge zu einem geschlossenen Weltbild zusammengefaßt²², das gekennzeichnet ist durch die Zusammengehörigkeit von Torah, Israel und Schöpfung. Im Alphabet des Rabbi Aqiba²³ wird erklärt, daß die Menschheit zwei Gewalten anbetet: Israel den Namen (Gottes) und die Weltvölker den Namen des Götzendienstes. Letzteres geschieht, obwohl Gott nicht bloß Israel, sondern die ganze Welt zu seinem Lobpreis geschaffen hat²⁴. Um so bedeutsamer ist es, daß Israel die Torah studiert, erfüllt und Gott bekennt, denn so erfüllt es den Sinn der Schöpfung. Drei Dinge sind darum an erster Stelle der Schöpfung zu nennen: Torah, Israel und Gottesfurcht. Diese zentrale Bedeutung des erwählten Volkes kann auch geographisch umschrieben werden²⁵: Die 12 Stämme Israels sind in 12 verschiedenen Ländern erschaffen worden, und das Land Israel mit Jerusalem liegt in ihrer Mitte, ein Gedanke, der auf alte Vorstellungen vom Tempel als Zentrum des Kosmos zurückgeht. Ein Aspekt der kosmischen Bedeutung Israels wurde schon einmal erwähnt: Es ist die Vorstellung, daß die Dienstengel mit ihrer Liturgie erst beginnen dürfen, nachdem Israel auf der Erde mit den Gebeten begonnen hat, ein Beweis dafür, daß Israel vor Gott beliebter ist als es die Dienstengel sind²⁶! Aus all diesen Gründen sorgt sich Gott um Israel auch mehr als um alle anderen Völker, «weil sie mich als König bekennen in meiner Welt zweimal an jedem Tag und meinen Namen als einzig bekennen im Morgen- und im Abendgebet²⁷». Die ganze Welt würde untergehen, wenn nicht Israel mit diesem Gottesbekenntnis und mit seiner Torah wäre, von deren Erfüllung aber gerade auch Israels Existenz abhängt: Solange Israel Gottes Willen erfüllt, umgibt die Schekinah das Volk wie eine Mauer,

²² So in Sefer Ješira.

²³ Buchstabe Beth (Wertheimer, a. a. O. II, S. 357; ähnlich Seder rabbah dibre'schit 4f. (Wertheimer, a. a. O. I, S. 22f.).

²⁴ A. a. O. Buchstabe Aläf (Wertheimer II, S. 343f.).

²⁵ Seder rabbah dibre'schit 6 (Wertheimer I, S. 23).

²⁶ A. a. O. 47 (Wertheimer I, S. 45).

²⁷ Alphabet des R. Akiba, Rezension B. Wertheimer, a. a. O. II, S. 414.

und es vermischt sich nicht mit Fremden²⁸. Wegen seiner hohen Aufgabe genießt das Volk auch besonderen Schutz. Jenen, die Israels Eigentum verzehrt haben, werden in der kommenden Welt Zähne wachsen, die zwei Ellen weit vorstehen, denn sie haben sich am erwählten Volk verschuldet, das Gott so heilig ist wie das Hebopter²⁹. Und wenn Israel in dieser Welt auch arm erscheint, ist es doch reich in der kommenden Welt, weil es sich mit der Torah beschäftigt³⁰. Dies alles mißfällt den bösen Mächten, die Gottes Schöpfung zugrunde richten wollen. Sie streben daher danach, Israel in Schuld zu stürzen. So heißt es einmal, daß der Satan alle Sünden Israels auf Täfelchen verzeichnet und diese bei den Seraphim um Gottes Thron zur Weiterleitung an den höchsten Richter einreicht, damit Israel verurteilt werde. Die Engel aber, die wissen, daß Gott das israelitische Volk (aus heilsgeschichtlichen Gründen) nicht vernichten will, verbrennen die Tafeln, weshalb sie eben «Seraphim» heißen (von *śrf*, verbrennen)³¹.

Das Zeugnis der Gebetstradition

Die ältesten Gebete innerhalb der synagogalen Liturgie stammen ihrem Grundbestand nach noch aus der Zeit vor der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. Freilich sind es nicht viele, für die ein so hohes Alter in Anspruch genommen werden kann, und auch bei diesen ist die ursprüngliche Gestalt nur mehr vermutungsweise wiederherstellbar. Zudem sollten diese ältesten Gebete ja nicht den Tempelgottesdienst ersetzen³², sondern nur ergänzen, wobei das Hauptanliegen der pharisäischen Kreise auf Schriftlesung und Schriftdeutung ausgerichtet war. Erst nach 70, als der synagogale Gottesdienst zum Gottesdienst schlechthin geworden war, ergab sich die Notwendigkeit einer weiteren liturgischen Ausgestaltung.

²⁸ A. a. O., S. 407.

²⁹ A. a. O., Buchstabe Resch (Wertheimer II, S. 393).

³⁰ A. a. O., Buchstabe Dalät (Wertheimer II, S. 362).

³¹ Hebr. Henoch (ed. H. Odeberg), c. XXVI.

³² Ersatz und Konkurrenz zum Tempelkult war der Gemeindegottesdienst allerdings in oppositionellen, apokalyptischen Gruppen, wie der Qumrangemeinde.

Neben einer Reihe kleiner Benediktionen gehören zum ältesten Bestand der Liturgie die Gebetsstücke, die das Bekenntnis «*Šema Jisrā'el*³³» umrahmen, zwei (I, II) vorher, eines (III) darnach. Da das *Šema* im Morgen- und Abendgebet rezitiert wird, sind die genannten Stücke doppelt vorhanden, für den Morgen (Ia bis IIIa) und für den Abend (Ib—IIIb), nach Funktion und Thema identisch, im Wortlaut aber verschieden. Am Abend tritt zudem noch ein ausgesprochenes Abendgebet (IV), das *Haškîbenû*, hinzu. Die ursprüngliche Textgestalt dieser Gebete ist allerdings unsicher, denn erst gegen Ende der talmudischen Zeit wurde die Liturgie im Wortlaut fixiert und bis dahin hat sie mancherlei Erweiterungen und Änderungen erfahren. Die älteste uns erhaltene liturgische Gebetsordnung, der «Seder R. Amram Gaon³⁴», stammt aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, und noch in seiner Textüberlieferung gibt es in der Regel drei voneinander abweichende Rezensionen. Aber nicht die komplizierte Überlieferungsgeschichte der Gebete, sondern ihr charakteristischer Inhalt ist für hier von Bedeutung, denn trotz aller späteren Ausgestaltung vermitteln diese Stücke einen guten Eindruck vom Gottesvolkgedanken im rabbinischen Judentum, noch dazu in einem Zusammenhang (dem täglich zweimal rezitierten «Höre Israel!»), der bis heute zu den wesentlichsten Zeugnissen jüdischer Religiosität gehört.

Ia gilt (wie Ib) dem Thema der Schöpfung, veranlaßt durch die Tageszeit. Ia, das berühmte *Jôser 'ôr*, knüpft an das Morgenlicht an:

³³ Das Bekenntnis selbst besteht nur aus biblischen Texten (Deut. 6, 4–9; 11, 13–21; Num 15, 37–41. Dazu dient Ps 72, 19 als Responsion. Zum Ganzen s. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim (Olms) Nachdruck 1962⁴; P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. IV, S. 189–207; zur Liturgie überhaupt auch K. Hruby, *Geschichtlicher Überblick über die Anfänge der synagogalen Liturgie und ihre Entwicklung*, *Judaica* 19, 1963, S. 1–25 (und z. T. *Judaica* 18, 1962, 104–126, 193–214); E. Levi, *Jesôdôt hat-tefillah*, Tel Aviv 1952².

³⁴ Ed. D. Hedegard, Lund (Lindstedt) 1951, S. 36 ff. Das zeitlich nächste Werk dieser Art ist der «Siddur R. Saadja Gaon», ed. I. Davidson u. a., Jerusalem (R. Maß) 1963²; in ihm ist z. T. sogar eine kürzere (d. h. meist: auch ursprünglichere) Textgestalt bezeugt.

«Gepriesen seist du, Herr, unser Gott, König der Welt,
 der Licht bildet und Finsternis schafft,
 Frieden wirkt und alles schuf,
 der Erde und ihren Bewohnern leuchtet
 und regelmäßig jeden Tag das Schöpfungswerk erneuert.»

Dieses erste Stück des Gebets dürfte auch das älteste sein und hat auch seine poetische Struktur gut bewahrt. Es preist mit feierlicher, aber klarer Rede den Schöpfer, dessen Wirken für den einzelnen Beter oder für das erwählte Volk nicht weiter expliziert wird, denn diese Aspekte werden in II und III behandelt. Im Verlauf der Zeit sind jedoch weitere Stücke zugewachsen, die über den ursprünglichen Themenbereich hinausgreifen. Auf Formulierungen im Anschluß an biblische Stellen (Ps 104, 24) und einige andere Gebetsredewendungen folgt sogar ein kleines Gedicht (*ʿel bārûk gʿdôl deʿāh*) mit alphabetischer Wortfolge und Reim, wohl erst im 6. Jahrhundert zugewachsen³⁵. Darauf beginnt ein längerer, nach und nach weiter aufgefüllter Abschnitt³⁶, dessen Einfügung und Ausgestaltung auf den Einfluß mystisch-esoterischer Strömungen zurückgeht. Den Grundsatz aus der Tempeltheologie, daß irdische und himmlische Liturgie zueinander im Verhältnis der Entsprechung beziehungsweise Identität stehen, haben diese Kreise im Verlauf der talmudischen Zeit auch auf die (nach 70 n. allein praktizierte) synagogale Liturgie angewendet. So finden wir hier eine Art «himmlischer Liturgie», die im Trishagion (Jes 6, 3) gipfelt. Solche Darstellungen der Engelliturgie sind insbesondere in der esoterischen Literatur recht häufig³⁷, und in der synagogalen Poesie, im sogenannten Pijjut, spielt die poetische Ausgestaltung dieses Teiles des Morgengebets eine große Rolle, nämlich als eigene Kompositionsgattung (*Jôšer*)³⁸. Alle diese Aus-

³⁵ Gerade die Verwendung des Reims macht einen früheren Ursprung unwahrscheinlich.

³⁶ Der Text im Siddur Saadjas (S. 36f.) ist straffer und zeigt auch noch deutlicher die poetische Struktur.

³⁷ Allein in Hekalot rabbati gibt es zahlreiche Beispiele, die zum Teil sogar auf Vorlagen beruhen dürften, die noch aus der Zeit vor 70 n. stammen.

³⁸ Vor die eigentliche Komposition trat ein Einleitungsgedicht («*Rešût*», Bitte um Erlaubnis zum Gebet). Aus der eigentlichen Beschreibung der Engelwelt entstand die Gattung des *ʿÔfān* (von den *ʿôfannîm* in Ez. 1, 16

gestaltungen beruhen letztlich auf der schon beschriebenen kosmologischen Symbolik, die im Tempelkult wurzelte und nach 70 n. eben auf die synagogalen Formen des Gottesdienstes übertragen worden ist, die so mit dem Gottesdienst der Engel vor Gottes Thron «koordiniert» worden sind.

Ib, das entsprechende Stück im Abendgebet, heißt «*Ma^{ʿarîb}*» und knüpft ebenfalls an die Tageszeit an. Das Gebet ist nicht so stark erweitert worden wie das *Jôser*, bleibt auch beim Thema der Schöpfung.

IIa beginnt mit «*ʿah^abāh rabbāh...*» (Mit großer Liebe...), IIb mit «*ʿah^abat ʿôlām...*» (Mit ewiger Liebe...). Hier wird Gott als Vater angesprochen, der sich liebevoll um die Seinen sorgt und sie seinen Willen gelehrt hat. Daher die Bitte: «Unser Vater, barmherziger Vater, erbarme dich unser und gib es uns ins Herz, alle Worte der Lehre deines Gesetzes in Liebe einzusehen, zu verstehen, zu hören, zu lernen und zu tun.» Den Schluß des Gebets bildet die Eulogie «Gepriesen seist du, Herr, der sein Volk Israel in Liebe erwählt». Die Erwählung des Volkes wird hier als Beauftragung mit dem Gesetz verstanden und das Gesetz darum auch nicht als Joch, sondern als Gnadengabe³⁹. Auch dieses Gebet hat viele Erweiterungen aufzuweisen⁴⁰. In der Hauptsache handelt es sich um das Stück, das *ʿa^ʿseh ʿimmānū* (Handle an uns...) beginnt und um Gottes eschatologisch-erlösendes Eingreifen bittet, ein heilsgeschichtliches Thema, das eigentlich besser nach III paßt⁴¹. Für die synagogale Poesie bildete übrigens der Schluß der zitierten Eulogie das Stichwort für die Einschaltung einer Pijjutgattung, der «*ʿAh^abah*». Diese Gedichte beschreiben das Verhältnis zwischen Gott und Volk meist in der Bildersprache des (allegorisch gedeuteten) Hoheliedes (s. unten).

u. ö., den merkwürdig selbständigen Rädern beim Gottesthron, die später als Engelwesen gedeutet wurden), und eine andere Gedichtart, die *Me^ʿôrah*, schloß sich an das Stichwort *jôser ham-me^ʿôrôt* (Bildner der Himmelsleuchten) an.

³⁹ Daher wird hier auch von *huqqé hajjim*, «Gesetzen des Lebens», gesprochen.

⁴⁰ Das *ʿAh^abat ʿôlām* des Abendgebets ist kürzer und bleibt beim eigentlichen Thema.

⁴¹ Vgl. unten Anm. 44.

III, morgens *ʿämät w^ejaššûb* (Wahrhaftig und beständig...), abends *ʿämät wä-ʿämânāh*, behandelt den heilsgeschichtlichen Aspekt der Erwählung, betont die großen Taten Gottes in der Vergangenheit, insbesondere die Errettung aus Ägypten, die ja überhaupt zum Typus der Erlösung geworden ist⁴². Auch hier bildet sie die Veranlassung zum Ausdruck unbedingten Vertrauens in Gottes Hilfe. Der alte Kern dieses ebenfalls stark erweiterten Gebets ist wohl in dem Stück zu suchen, das mit *ʿäzrat ʿabôtênû* (Hilfe unsrer Väter...) einsetzt. Wie in I ist auch hier ein starker liturgischer Einfluß zu bemerken. Das Ganze schließt mit der Eulogie des «*gôʿel Jišrāʿel*» («der Israel erlöst»), Stichwort für die pijjutische Gattung «*Geʿullāh*», die wie das sogenannte «*Zûlat*⁴³» ebenfalls eine wichtige Quelle für die Kenntnis des mittelalterlichen Gottesvolkgedankens darstellt.

Betrachtet man nun den Inhalt der drei *Šemaʿ*-Benediktionen insgesamt, so ergibt sich ein betonter Bezug zwischen der Gottesvolkvorstellung und den drei Einzelthemen Schöpfung, Torah und (Heils-)Geschichte, ein Bezug, der auch sonst im Bereich der Gebetsliteratur häufig begegnet⁴⁴. Selten freilich in einer so klaren Verklammerung der «universalistischen» und «partikularistischen» Aspekte (wenn man überhaupt diese Begriffe verwenden will). Wie stark die drei Einzelthemen im Bewußtsein der Frommen ineinanderflossen, beweisen die vielen Zusätze mit überschneidenden Inhalten, durch die die ursprüngliche Themeneinteilung beinahe verwischt worden ist.

⁴² Vgl. die Passah-Haggadah!

⁴³ Im Anschluß an die Worte «...und wir haben keinen weiteren Gott außer dir (*zûlatäkā*)» vor dem Abschnitt *ʿäzrat ʿabôtênû*.

⁴⁴ Unter anderem auch im Achtzehngebet, das nach dem Jahre 70 n. als zweites Hauptstück des Gebetsgottesdienstes neben die *Šemaʿ*-Rezitation trat, nur sind hier die einzelnen Bezüge mehr zerstreut. Auf den Schöpfer bezieht sich vor allem die Berakah I, auf die Torah Nr. IV, auf die Heilsgeschichte (Erlösung) spielen mehrere an, vor allem V (Bitte um Wiederherstellung «wie einst»), VII und IX, besonders X («Stoße ins große Horn zu unserer Befreiung und erhebe das Panier zur Sammlung unserer Verbanneten. Gepriesen seist du, Herr, der die Zerstreuten Israels sammelt»). Ferner XI und XIVf. (Wiederaufbau Jerusalems und Restauration des Davidreiches). Viel Material für diese Zusammenhänge enthalten natürlich auch die zahlreichen Gebete für die Festtage.

Die synagogale Poesie

Bereits im vorigen Abschnitt zeigte sich die Verflechtung der synagogalen Dichtung mit der Überlieferung der Gebetstexte und mit esoterisch-mystischen Traditionen. Die Poesie war in der Tat zu einem guten Teil aus der freien Variation der Gebetstexte durch den Vorbeter erwachsen, daneben wirkte aber auch das reiche poetische Erbe der biblischen und nachbiblischen Literatur weiter, und gewisse liturgisch-hymnische Traditionen wurden gerade in den Kreisen der Esoteriker gepflegt⁴⁵, weil sie damit ihre «himmlische Liturgie» gestalteten, der sie dann den synagogalen Gottesdienst anzugleichen suchten. Diese Verknüpfungen und Wechselbeziehungen würden sich noch besser erklären lassen, wenn die berechtigte Vermutung zu beweisen wäre, daß die Vorbeterfamilien, häufig priesterlich-levitischer Abstammung, eben auch zumeist die Träger liturgisch-poetischer und esoterischer Traditionen waren⁴⁶. Gegen Ende der talmudischen Zeit war der Einfluß dieser Kreise auf die Gestaltung der Gebetstexte so groß geworden, daß sich die Rabbinen entschlossen, entgegen dem bisher üblichen Brauch den Wortlaut der Gebete schriftlich festzulegen. Die Poesie konzentrierte sich nun darauf, selbständige poetische Einheiten zu schaffen, die dann an bestimmten Stellen der Gebetsliturgie eingeschoben wurden. Dabei prägten sich feste Gattungen aus (s. vorigen Abschnitt). Im Verlauf des 6. Jahrhunderts, besonders unter der Regierung des byzantinischen Kaisers Justinian (627—665), litt das palästinensische Judentum unter schweren Religionsbeschränkungen. Durch das Deuterosisverbot war es untersagt worden, Lehrvorträge zu halten und die alten Stammgebete zu rezitieren, eine Verordnung, die den Lebensnerv des Judentums traf. Um die Kontinuität der Lehrüberlieferung im Volk aufrechtzuerhalten, sprangen die synagogalen Dichter in die Bresche und goßen den Lehrstoff in mehr oder weniger liturgisch-poetische Form, denn gegen diese Art des Gottesdienstes hatten die Byzantiner

⁴⁵ Vgl. das Beispiel in *Judaica* 21, 1965, S. 129.

⁴⁶ Über die Anfänge der synagogalen Poesie siehe jetzt A. Mirski, *Re' šit hap-Pijjūt*, Jerusalem 1965.

nichts einzuwenden. Auf diese Weise eroberte sich der Pijjut eine feste Stellung im gottesdienstlichen Leben und behielt sie auch nach gewandelten Verhältnissen bei, denn mittlerweile waren neben den praktischen Gesichtspunkten auch die religiös-gefühlsmäßigen und ästhetischen wirksam geworden.

In jener Zeit äußerer Bedrängnis, ein Zustand, der sich noch oft wiederholte, wurde natürlich die heilsgeschichtlich-eschatologische Thematik wieder besonders aktuell⁴⁷. Die Verfolgungssituation zwang aber vielfach zu vorsichtiger Formulierung, und so wimmelt die alte Poesie von Anspielungen an Stellen aus Bibel, Talmud und Midraschim, was das Verständnis der Gedichte oft sehr erschwert. Solche Anspielungen brachten eine Reihe symbolischer Bezeichnungen hervor, die zum festen Bestand der mittelalterlichen Poesie geworden sind. Das römisch-byzantinische Reich zum Beispiel wurde, wie übrigens schon das heidnische Rom, meist als «Esau» oder «Edom⁴⁸» bezeichnet und erscheint daher bildlich gesprochen auch als «Wildschwein⁴⁹». Der eigentliche Sinn der Rede ist, daß eben Jakob = Israel der rechtmäßige Erbe in Gottes Heilsgeschichte ist, auch wenn vorübergehend der ältere, rauhe Bruder die Herrschaft ausübt. In ähnlicher Weise wird vom arabischen Reich als «Ismael» gesprochen⁵⁰, der als nichterbberechtigter Sohn der «ägyptischen Magd» Hagar ebenfalls illegitim über «Isaak», den «einzigsten» Sohn Abrahams herrscht und im Bild des «Wildesels» erscheint⁵¹. Mit dieser Symbolik wurde übrigens gern die Theorie von den vier Weltreichen aus dem Buch Daniel verbunden. Als Beispiel ein Gedicht von Jehudah Hallewi (gest. ca. 1141), eine «*ʿAḥbah*», die zugleich in der Tradition der allegorischen Hohelieddeutung⁵² steht⁵³:

⁴⁷ S. dazu *Judaica* 20, 1964, S. 32 ff., 50 ff.

⁴⁸ Esau gilt als Stammvater der Edomiter, s. Gen 36, 1 ff.

⁴⁹ Ps 80, 14 wurde auf Edom gedeutet. Vgl. auch *Judaica* 20, 1964, S. 56 f., ein Gedicht von Ibn Gabirol.

⁵⁰ Ismael ist Stammvater der Araber, s. Gen 25, 12 ff. (und Gen 16; 21).

⁵¹ Nach Gen 16, 12. Vgl. das Anm. 49 genannte Gedicht in «*Judaica*».

⁵² Für ein Beispiel s. *Judaica* 20, 1964, S. 56 (Ibn Gabirol) und S. 99 (Jehudah Hallewi).

⁵³ *Jaʿalat ḥen mim-meʿōnāh* . . ., nach dem Text in Brody-Wiener, *Anthologia Hebraica*, Leipzig 1922, S. 170; Ch. Schirmann, *Haš-šīrāh hā-ʿibrīt*

Anmutige Hindin⁵⁴, fern ihrer Heimat,
 der Geliebte zürnt ihr⁵⁵ — wieso lächelt sie denn?
 Sie lacht der Töchter Edoms und Arabiens⁵⁶,
 die begehren den Geliebten, den sie liebt.
 Sie, diese Wildesel⁵⁷, wie kämen sie gleich
 der Hindin, die sich dem Hirsch⁵⁸ zugesellt⁵⁹?
 Wo gibt es Prophetie⁶⁰, wo den Leuchter, wo die La-
 de des Bundes und wo ruht die Schekinah⁶¹?
 Nein, ihr Widersacher, löscht nur die Liebe nicht⁶²,
 denn löscht ihr sie — loht feurig sie empor!

Während der spanisch-maurischen Periode erhielt diese Gattung unter dem Einfluß der arabischen Liebespoesie noch stärker erotische Färbung, und bis zu einem gewissen Grad war diese Form der religiösen Poesie in der Tat eine Vorschule für die damals aufkommende profane Liebeslyrik. Sehr häufig wurden solche Hohe-
 liedmotive auch in der «*Ge'ullāh*» verwendet⁶³.

biSfārād ūbeProvence I, Jerusalem/Tel Aviv 1959², S. 466; ders., Jehudah Hallelevi, *Šîrîm nibhārîm*, Jerusalem/Tel Aviv 1964⁷, S. 54.

⁵⁴ Vgl. Prov. 5, 19, hier auf Israel angewendet.

⁵⁵ Der «Geliebte» ist Gott.

⁵⁶ Wörtlich: «der Tochter Edom (vgl. Klagen. 4, 21) und der Töchter Arabiens»; gemeint sind Christentum und Islam, die dem «alten» Gottesvolk die Liebe Gottes streitig machen wollen.

⁵⁷ S. Anm. 51.

⁵⁸ Der Hirsch, *šebî* (eine Gazelle), ist ein vielverwendetes Bild für den Geliebten, vgl. Hohel. 2, 9. 17; 8, 14, daher auch die Verwendung als Vorname.

⁵⁹ *hitrappēqāh*, «sich stützt auf», nach Hohel. 8, 5.

⁶⁰ Für Jehudah Hallelevi (s. den Beitrag im folgenden Heft) ist die Prophetie nicht nur ganz an das Volk, sondern sogar an das Land Israel gebunden.

⁶¹ Nach der oft bezeugten Meinung, daß die Schekinah, die göttliche Gegenwart, dem Volk Israel überall hin in die Verbannung folgt. Vgl. jTa'an. I, 1 (fol. 64a); bMegillah 29a; Sifre zu Num 35, 34.

⁶² Vgl. Hohel. 8, 7, wobei das Wort «Liebe» an die liturgische Bestimmung des Gedichtes als «*'Ahābāh*» anspielt. Die Warnung vor dem vergeblichen Bemühen, Israels Gottesliebe zu löschen, mag hier auch einen zeitgeschichtlichen Hintergrund haben, weil zur Zeit Jehudah Hallelevis auch im islamischen Spanien und Nordafrika eine Religionsverfolgung über das Judentum hereinbrach.

⁶³ Ein Beispiel (von Ibn Gabirol) in *Judaica* 20, 1964, S. 54 ff.

Die symbolischen Bezeichnungen für das Gottesvolk sind Legion, zu ihnen gehören alle Bezeichnungen der Geliebten im Hohenlied, wie «Šūlāmīt», «Tochter des Edlen» (*bat nādīb*, HI 7, 2), «Palme» (*tāmār*, 7, 8), «Schlummernde» (*jēšenāh*, nach 5, 2), (*šēharḥorāt*, 1, 6), «Rose» (*šōšannāh*) und «Lilie» (*ḥ^abašālāt*, nach 2, 1) und viele andere mehr. Aber nicht nur das Hohenlied hat zu dieser Fülle von symbolischen Namen beigetragen. Israel ist die «Aufrechte» (*kannāh*), die von Gottes rechter Hand gepflanzt worden ist (Ps 80, 16), die *segullāh*, das «kostbare Eigentum» (Deut 7, 6), die *‘amūsāh* (bzw. *‘amusīm*) von Jes 46, 1, 3, die von Gott Getragene(n). Das Volk ist Gottes «Liebling(s)pflanzung)», nach Jes 5, 7 und Jer 31, 19 (*ša‘ašū‘īm*), eine «gelehrige Kalbin» (*‘āglāh melummēdāh*), wie sie Hos 10, 11 geschildert wird, willig ihren Nacken unter das Joch des Herrn beugend⁶⁴. Aber auch die «Gebeugte» (*‘anijjāh*, Jes 54, 11), doch selbst als übriggebliebenes «Zehntel» (*‘asirijjāh*) nach Jes 6, 13 eben noch der heilige Rest des Gottesvolkes, dem die Verheißung gilt. Zahlreich sind auch die Benennungen, die aus der Exodus-Geschichte genommen wurden. Die Israeliten sind die «das Wasser Durchschreitenden» (*‘oberē bam-majim*), das «Volk der Erlösten» (*‘am nig’alīm*) nach Ex 6, 6 und 15, 13, wonach auch von «*‘am zū*» (dieses Volk) oder einfach von «*zū*» geredet wird. Oder die Israeliten heißen nach Ps 83, 4 «*šefūnīm*» (Geborgene, Schützlinge) und *jēhādīm* (*bā-‘arās*), «Einzig(e) (im Lande)» (Ps 68, 7). Sehr beliebt war auch der schon im alttestamentlichen Sprachgebrauch etwas geheimnisvolle Name «*‘arī’el*» für das Gottesvolk⁶⁵. All dies ist jedoch nur ein kleiner Teil aus der vorhandenen Vielfalt, und nicht solche Namen verursachen die Schwierigkeiten beim Verständnis der Gedichte. Diese liegen vielmehr in den vielen ganz leichten Anspielungen an biblische Stellen, die man nur verstehen kann, wenn man um die damalige Auslegung weiß. Gewöhnlich wird auf diese

⁶⁴ Interessant zu vergleichen ist die Verwendung derselben Stelle in einer frühjüdischen Schrift, der sogenannten «Damaskusschrift» (zu den Qumrantexten gerechnet) I, 19. Hier wird den Gegnern (den Pharisäern) vorgeworfen, daß sie «den schönen Hals wählten», sich also nicht unter das Joch (des Gesetzes) beugen wollen und allerlei erleichternde Klügeleien ausdenken.

⁶⁵ Ein Beispiel in *Judaica* 20, 1964, S. 55.

Weise auf Bibelstellen verwiesen, die zu der Zeit als Verheißung auf die Erlösung beziehungsweise auf den Untergang der herrschenden Weltmacht gedeutet worden sind. So konnten biblische Texte, die sich auf das Frühlingserwachen in der Natur beziehen, auf die heraufkommende Heilszeit bezogen werden, und was auf den ersten Blick als Naturgedicht erscheint, entpuppt sich bei genauerem Zusehen als eschatologisch-revolutionäres Flugblatt in poetischem Gewand⁶⁶!

Zum Abschluß noch ein Gedicht Jehuda Hallevis⁶⁷, in dem gerade der Bezug zwischen erwähltem Volk und Welt, zwischen Schöpfungs- und Heilsgeschichte, besonders deutlich zum Ausdruck kommt:

Sonne und Mond dienen ewig
Tag und Nacht ohne Fehl —
als Zeichen, daß Jakobs Geschlecht,
ein ewiges Volk, nie vergeht.
Verstößt Er sie links — rechts nimmt Er sie auf,
nie sollen sie mutlos verzagen,
vielmehr vertrau'n, daß sie ewig bestehen
und erst mit Tag und Nacht einst vergehen⁶⁸!

NEW PERSPECTIVES ON BABYLONIAN JEWRY IN THE TANNAITIC AGE

Von Professor JACOB NEUSNER, Dartmouth College, Hanover N. H., USA

*To Professors Nahum N. Glatzer and
Alexander Altmann in homage.*

Babylonian Jewry has long held the interest of other ages. From hoary antiquity, it made its mark on Judaism. Jeremiah

⁶⁶ Dies gilt besonders für den Dichter Elazar ha-Qalir (s. Jud. 20, 1964, S. 51), aber auch für später, siehe z. B. Judaica 20, 1964, S. 102.

⁶⁷ Nach dem Text bei Ch. Schirmann, *Haš-šîrâh* . . . (s. Anm. 53), S. 468; ders., *Šîrîm* . . . (s. Anm. 53), S. 56 (Nr. 58).

⁶⁸ Wörtlich: und daß sie nicht aufhören bis daß Tag und Nacht aufhören.