

MATERIALIEN ZUM GEMEINDEBAU
EIN SERVICE DER WERKSTATT FÜR GEMEINDEAUFBAU

Daniel Sikinger

Spiritualität im Rhythmus der Zeit

Ein Überblick über zeitspezifische jüdische Spiritualität
im Israel des ersten Jahrhunderts

Lizenz dieses Dokuments:

Sie dürfen:

- den Inhalt vervielfältigen, verbreiten und öffentlich aufführen

Zu den folgenden Bedingungen:



Namensnennung. Sie müssen den Namen des Autors/Rechtsinhabers nennen.



Keine kommerzielle Nutzung. Dieser Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.



Keine Bearbeitung. Der Inhalt darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise verändert werden.

- Im Falle einer Verbreitung müssen Sie anderen die Lizenzbedingungen, unter die dieser Inhalt fällt, mitteilen.
- Jede dieser Bedingungen kann nach schriftlicher Einwilligung des Rechtsinhabers aufgehoben werden.

Dies entspricht der Creative Commons Lizenz 2.0 Deutschland. Weitere Informationen zu dieser Lizenz finden Sie unter folgender URL:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/de/>

Informationen zum Rechtsinhaber dieses Dokuments:

Der Rechtsinhaber dieses Dokuments ist der Verfasser. Dieser trägt die Verantwortung für den Inhalt und stellt Ihnen diesen unter oben genannter Lizenz zur Verfügung.

Sie erreichen den Verfasser unter folgender E-Mail Adresse:

Daniel.Sikinger@gmx.de

Der Vertrieb dieses Dokuments wird über die Werkstatt für Gemeindeaufbau abgewickelt, die sie unter folgender URL erreichen: <http://leiterschaft.de/>

New Covenant International University

Spirituality in the rhythms of time

**An overview of time-specific Jewish spirituality
in first-century Israel**

Spiritualität im Rhythmus der Zeit

**Ein Überblick über zeitspezifische jüdische Spiritualität im Israel
des ersten Jahrhunderts**

**A Thesis submitted to the faculty
in candidacy for the degree of
Bachelor of Theology**

by

Daniel Sikinger

Heimerdingen, Germany

29. November 2010

Summary

This thesis provides an overview of Jewish spirituality in first-century Israel, approaching the topic from the perspective of the rhythms of time of the year, week and day. In the course of this thesis, consideration will be given to the question of how the majority of Jews at that time were able to increasingly participate in spiritual practices. It will be pointed out that spirituality was of a holistic nature and collectively practiced. In particular, it will be emphasized that spirituality in first-century Israel was structured according to the rhythms of time and observation will be made of the extent to which this influenced Jewish people's sense of time.

We can not presume that every Christian life today will be characterized by vibrant spirituality. The "how" of faith has to be explored anew. While constrained in finding new spiritual expressions, spirituality must be well-grounded in its traditions, reflecting on its sources. For this reason, this overview of Jewish spirituality is driven by a desire to step back even further, beyond, Iro-Scottish, Benedictine, Paleo-Christian etc. spirituality, to the origins of Christian spirituality. Even if a big part of this thesis is grounded in Judaistic studies, it will add to the research of antique context and shed light on certain elements of life, belief and spiritual practices in Jesus' time.

The prolegomena will deal with of some of the keywords in the title, namely the terms "overview", "spirituality" and "in the rhythms of time" as well as with the specified time period "in the first century" and the geographical localization "in Israel". Following these explanations, the prolegomena will go into the difficulties and problems associated with the primary sources of evidence for the first century, in particular the literary sources of the Dead Sea Scrolls, Josphus' writings and the Mishnah.

The first chapter gives a brief outline of a) the theological fundamentals and b) the sociological context of first-century spirituality. In the first part, it will be pointed out that the Old Testament credo is saturated by history and specifically distinguished by salvific history – therefore Israel's spirituality in biblical times was one of remembrance. Moreover, Old Testament spirituality is characterized by a belief in chosenness. A Jew lives out of the covenantal relationship and is aware of his commitment to a state of holiness and to observance of the law, particularly of the Decalogue. Chosenness and commitment constituted the identity of a people. Furthermore, the land was part of God's promise to his people in the Abrahamic and Sinaitic covenant. Spirituality was therefore earth-bound, with an awareness that the land was a gift of

God, not a possession of man, but fermenting Israel's yearning for freedom and autonomy. Finally, Old Testament spirituality is here depicted as a spirituality of sanctification, since the aim of the law is to establish a holy people, hence its instruction on how to sanctify time, objects and people. The resulting cult, with its sacrifices, festivals and purgation rites was established at the latest during the Second Temple Period and plays a prominent role for the central sanctuary in Jerusalem, even in times of exile. In this cult, the sense of chosenness, the connectivity with the land and the salvific-historical theology obtained a ritual embodiment. The second part of the first chapter picks up the theological perceptions and aligns them with some sociological issues. These include: the Romans' foreign rule and the uprisings against it (salvific history); the difficult task of defining national identity by means of correct interpretation of the Torah in the tension between tightening and liberalizing tendencies (chosenness); the still predominant agriculturally-influenced socio-economic conditions and the threat of the loss of acres (land), as well as the ambivalent attitude of rural groups, who considered the holiness of Jerusalem and the Temple as sacred, but deemed the sanctity as corrupted (sanctuary).

The second chapter focuses on the rhythm of the year. As much as the following chapters, it concentrates on the actual spiritual practices and their impact on the individuals performing them and their perception of time. Two customs related to the rhythm of the year will then be examined. Firstly, the practice of pilgrimage is observed (departure, journey and arrival in Jerusalem), and also the architecture of the Herodian temple. The second part of the chapter examines the rituals of the main Jewish festivals celebrated annually at the temple, their sacrificial rites, their changing forms of involving the non-hierarchical public and their continuity despite the emergence of new associations and purposes with regard to the feasts. In order to gain an insight into the significance of these rituals and discover what people associated with these practices, reference will be made to the psychology of religion and its conclusions about festivals in a third step. In doing so, it will be asserted that spirituality within the rhythm of the year became increasingly participatory, was performed as a collective imprint with an awareness of social responsibility, and involved times to remember, revisit and re-enact moments of history in a manner that was contrapuntal and complementary to the rest of the year.

The third chapter focuses on the rhythm of the week. It first examines the location of weekly spirituality and addresses the issue of synagogue expansion and the debatable synagogal functions. It is pointed out that, in addition to the expansion of institutional synagogue buildings, there were other localities such as gateways, marketplaces and private houses that fulfilled synagogal functions. Consequently, the community-focused architectural and terminological evidence of these synagogal locations will be stressed and it will be stated that they served

mainly for communal needs and religious gatherings. Secondly, the chapter goes into the practice of the Sabbath as the decisive weekly rhythm of time par excellence. After consulting the literary evidence, the author assumes that due to divergences in halakha of different first-century traditions, it is not possible to talk about *the* definitive form of Sabbath observance. At the same time, a few common practices will be highlighted. A large number of first-century Jews in Israel shared a common time for commencing the Sabbath, a prohibition of work, a – albeit disparately practiced – limitation on mobility and a restriction on carrying loads. In a positive sense, it was most probably a day of rest and of festivities for most Jews, a period of “thickening” time and a point of culmination of the past and the upcoming week. A specific period of time was celebrated and hallowed in accordance with the divine order of creation. In addition, in this third chapter, attention is given to the momentum of learning and studying on the Sabbath. First-century study in Israel is distinguished here as a form of contemplative learning that includes implementation of the learning content, which was primarily the holy scriptures. In the light of these scriptures, a learner reflected on the past and found inspiration for the future. It is mentioned that Sabbatical learning was performed not only by an intellectual elite, but also by all members of the Sabbath community.

The fourth chapter takes a look at the rhythms of time and daily customs. It begins with a glimpse of the residential environment in first-century Israel and the sociological formation of Jewish families at the time. It is noted that these were the contexts for daily spirituality and the author attaches increasing significance to the spiritual practices of families in the post-exilic period. This chapter primarily examines first-century prayer. In doing so, it discusses the aggravating source material situation and goes further in asking whether prayer was performed individually or collectively, if it was spoken aloud in ritualized phrases at set prayer times or if it was spontaneous in nature on various occasions. It is then argued that the original temple-based Tamid rhythm and the practice noontime prayer were incipiently adopted for domestic use. This laid the ground for a daily prayer-rhythm and brought more formal elements to primarily spontaneous verbalizations. The Shema, the Psalms and some other forms of benediction, whose problematic shape and wording is expounded, are referred to as the emerging texts for such ritualized recitation. Particular emphasis is given to the significance of the possibility of petitionary prayer, and the way in which praying in unison helps the speaker to express his inner self through obligatory words, while at the same time having an impact on the speaker, such as a calming effect or assurance that he or she belongs to the group. Some prayer gestures and requirements are also mentioned in this section. They are identified as having a holistic nature and first-century prayer is consequently distinguished as a whole-body event. A gesture could be

a non-verbal element used as part of a spoken prayer or it could even be a non-verbal prayer, though gestures underwent a change of meaning and the range of actions in common use had been in flux. The fourth chapter also takes a brief look at table rites, specifically the rites of saying grace, the washing of hands and the meal itself. It is reasoned that the habit of ablutions is of extra-biblical origin, but associated with the biblical concept of purification. This established a moment of daily sanctification, realignment and repentance. Accordingly, the saying of grace or any benediction spoken over a meal points the speaker to the giver of the gifts, but is also a realization of earth-bound spirituality. Furthermore, it is concluded that a meal takes on the atmosphere of a sacred feast that communalized the attendees and fostered intimate interpersonal relationships. Hence table rites are deemed as a kind of précis of the characteristics of daily spirituality: ritualized daily prayer, sanctification in a gesture imbedded in domestic community. Finally, the author makes the assumption that the observance of sacred daily times sanctified the beginning and end of the day and therefore everything in between. In addition, the practicing of prayer times allowed the speaker to hold "times in the time", times which were free from foreign rule and free for God.

In the sixth and final chapter, the author provides a conclusion in which he takes previous results and classifies them under headings such as participation, holism, reflection and inspiration, collectivity and holy times. To conclude this thesis it is stated that time-specific spirituality in first-century Israel cultivated a rhythm of holy times that followed the natural cycles of the year, week and day. These times had been contrapunctual times, times of stepping back, of retreat and of reflection, but also times of inspiration for the whole of life. This spirituality was collective, holistic and participatory in nature.

An appendix is included at the end of this thesis in which the author expands the horizon beyond the first century. Firstly, a prayer text of a later date is examined, the liturgical frame of the Shema, with regard to its content. Secondly, some proposals are given as to how spirituality today could in future be inspired or not by the Jewish spirituality of the first century. Thirdly, a project about daily prayer is reported on as an example of a ritualized and community-focused form of spirituality which was practiced by the author.

Inhaltsverzeichnis

1	PROLEGOMENA	8
1.1	ERLÄUTERUNGEN	9
1.1.1	ÜBERBLICK	9
1.1.2	SPIRITUALITÄT	10
1.1.3	IM RHYTHMUS DER ZEIT	11
1.1.4	IN ISRAEL	11
1.1.5	IM 1. JAHRHUNDERT	12
1.2	DIE QUELLENLAGE	12
1.2.1	DIE MISCHNAH	13
1.2.2	JOSEPHUS	15
1.2.3	QUMRAN UND SEINE TEXTE	16
2	GRUNDLAGEN UND KONTEXT JÜDISCHER SPIRITUALITÄT	18
2.1	ALTTESTAMENTLICH-THEOLOGISCHE GRUNDLAGEN	18
2.1.1	HEILSGESCHICHTE	18
2.1.2	ERWÄHLUNG	19
2.1.2.1	Bund	19
2.1.2.2	Gebote	21
2.1.2.3	Volk	24
2.1.3	LAND	25
2.1.4	HEILIGUNG	27
2.1.4.1	Kult	27
2.1.4.2	Heiligtum	33
2.1.5	ZUSAMMENFASSUNG	35
2.2	SOZIALE VERHÄLTNISSE IM ISRAEL DES 1. JAHRHUNDERTS	36
2.2.1	GESCHICHTE: RÖMISCHE FREMDHERRSCHAFT	37
2.2.2	ERWÄHLUNG: IDENTITÄTSFINDUNG ISRAELS ALS SOZIOKULTURELLES PHÄNOMEN	38
2.2.3	LAND: DIE SOZIOÖKONOMISCHEN VERHÄLTNISSE	39
2.2.4	JERUSALEM UND DER TEMPEL – SOZIOÖKOLOGISCHE ASPEKTE	40
3	JÜDISCHE SPIRITUALITÄT IM RHYTHMUS DES JAHRES	42
3.1	DIE JÄHRLICHE PILGERREISE ZUM TEMPEL	42
3.1.1	DER AUFBRUCH	42
3.1.2	DER WEG	43
3.1.3	AM ZIEL	44
3.2	DER HERODIANISCHE TEMPEL	45
3.3	SPIRITUALITÄT DER GROßFESTE IM ERSTEN JAHRHUNDERT	47
3.3.1	IN JERUSALEM	47
3.3.2	ANDERE FESTE UND DIE FESTSPIRITUALITÄT AUßERHALB JERUSALEMS	51
3.4	DIE BEDEUTUNG VON FESTEN UND PILGERREISEN	51
3.4.1	AUS RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER SICHT	53
3.4.2	BEDEUTUNG JÜDISCHER FESTE UND PILGERREISEN	54
4	JÜDISCHE SPIRITUALITÄT IM RHYTHMUS DER WOCHE	58
4.1	SYNAGOGEN - ORTE DER GEMEINSCHAFT	58
4.1.1	ARCHÄOLOGISCHE UND LITERARISCHE HINWEISE AUF SYNAGOGEN IN ISRAEL	58
4.1.2	DIE ENTSTEHUNG UND DIE FUNKTIONEN	60
4.1.2.1	Die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Synagoge	61
4.1.2.2	Funktionen und Aufgaben der Synagogeninstitution	61
4.1.3	ZWISCHENRESÜMEE	63
4.2	DER SABBAT ALS WOCHENRHYTHMUS	64
4.2.1	SABBATPRAXIS IM 1. JAHRHUNDERT	64
4.2.2	VIELGESTALTIGKEIT DER SABBATPRAXIS	64
4.2.2.1	Warum es Abweichungen in Tendenz und Lehrentscheidungen gibt	64
4.2.2.2	Unterschiedlich gehandhabte Sabbatvorschriften	66
4.2.3	DAS GEMEINSAME DER SABBATPRAXIS	68
4.2.4	DIE BEDEUTUNG DES SABBATRHYTHMUS FÜR DIE WOCHE	71
4.2.5	ZWISCHENRESÜMEE	73

4.3	DAS LERNEN WOCHE FÜR WOCHE	74
4.3.1	TORA-AUSWENDIGLERNEN IN DER SYNAGOG	74
4.3.1.1	Die Tora als Lernstoff und ihre liturgische Lesung	74
4.3.1.2	Auswendiglernen als ein Lernkonzept	76
4.3.2	DIE BEDEUTUNG DES SYNAGOGALEN LERNENS FÜR DIE VOLKSBILDUNG	77
4.3.3	ZWISCHENRESÜMEE	78
4.4	ZUSAMMENFASSUNG	78
5	JÜDISCHE SPIRITUALITÄT IM RHYTHMUS DES TAGES	80
5.1	HAUS UND FAMILIE	80
5.2	DAS TÄGLICHE GEBET	82
5.2.1	ERSCHWERENDE QUELLENLAGE	82
5.2.2	GEBETSANLÄSSE	83
5.2.2.1	Gemeinsam oder allein beten	83
5.2.2.2	Spontanes oder ritualisiertes Gebet	84
5.2.2.3	Gemeinsam und allein, ritualisiert und spontan	86
5.2.2.4	Regelmäßiges Gebet	86
5.2.2.5	Zwischenresümee	89
5.2.3	GEBETSgebÄRDEN UND -REQUISITEN	89
5.2.3.1	Gebetsgebärden	89
5.2.3.2	Tefillin, Mezuzah und Tallit	90
5.2.3.3	Zwischenresümee	91
5.2.4	GEBETSINHALTE	91
5.2.4.1	Sch'ma	91
5.2.4.2	Benediktionen und Tefillah	93
5.2.4.3	Psalmen	95
5.2.4.4	Zwischenresümee	95
5.3	TÄGLICHE TISCHRITEN	96
5.3.1	TISCHBENEDIKTIONEN	96
5.3.2	HANDWASCHUNGEN	96
5.3.3	DAS MAHL	98
5.3.4	ZWISCHENRESÜMEE	99
5.4	DIE BEDEUTUNG VON GEBET UND TISCHRITEN	99
5.5	ZUSAMMENFASSUNG	102
6	FAZIT	105
6.1	PARTIZIPATION	105
6.2	GANZHEITLICHKEIT	106
6.3	GEMEINSCHAFTLICHKEIT	106
6.4	REFLEXION UND INSPIRATION	107
6.5	HEILIGE ZEITEN	108
7	BIBLIOGRAPHIE	110
8	ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	118
9	ANHANG	119
9.1	DER RAHMEN DES SCH'MA	119
9.2	IMPULSE FÜR DIE GEGENWART	124
9.2.1	GRENZEN	124
9.2.2	PARTIZIPATION	124
9.2.3	GEMEINSCHAFTLICHKEIT	125
9.2.4	GANZHEITLICHKEIT	127
9.2.5	REFLEXION UND INSPIRATION	128
9.2.6	HEILIGE ZEITEN	128
9.3	DAS PROJEKT „ALLTAGSGEBET“ UND DAS TAGESGEBET	130
9.3.1	PROJEKT „ALLTAGSGEBET“ – VORÜBERLEGUNGEN UND DURCHFÜHRUNG	130
9.3.2	REFLEXION DES PROJEKTS „ALLTAGSGEBET“	131
9.3.3	FORTFÜHRUNG IM TAGESGEBET UND AUSBLICKE	132

1 Prolegomena

Diese Bachelor-Arbeit gibt einen Überblick über jüdische Spiritualität in den Zeitrhythmen Jahr-Woche-Tag, wie sie im Israel des 1. Jahrhunderts¹ praktiziert und verstanden wurde. Dabei wird nach und nach entdeckt, wie es vielen Juden möglich wurde, zunehmend an der spirituellen Praxis teilzuhaben. Es wird sich zeigen, wie Spiritualität im 1. Jh. das ganze Menschsein betraf und wie vorwiegend gemeinschaftliche Vollzüge gefunden wurden. Vor allem wird im Laufe der Untersuchung ersichtlich werden, wie sich Spiritualität gemäß dem Metrum damaliger Zeitrhythmen konkretisierte und was sie für das Zeit-Erleben im 1. Jh. bedeutete.

Diese Thematik hat gegenwärtige Brisanz. Denn das „Wie?“ unseres Glaubens ist in unserer Zeit keinesfalls mehr selbstverständlich. Und doch wollen wir in und außerhalb der Kirchen und Gemeinden dem Leben Sinn und Bedeutung durch spirituelle Praktiken geben. Dabei spielt auch die Frage nach der Gestaltung der Zeit für uns eine herausragende Rolle. Auf der Suche nach tragfähigen Glaubensritualen kommt man immer wieder auf die Wurzeln zurück und besinnt sich so je nach Tradition auf Luther, Benedikt, Columcille und meist auch auf die urchristlichen Gemeinden.

Ich beabsichtige mit dieser Arbeit noch einen Schritt weiter zurückzugehen. Darin liegt der Grund, warum ich mir die Untersuchung jüdischer und nicht etwa monastischer Spiritualität zur Aufgabe gemacht habe. Dieses Unterfangen geschieht nicht in der Absicht, jüdische Spiritualität zu kopieren, sondern darin, die Ursprünge und Hintergründe christlicher Spiritualität besser verstehen zu können und sich davon inspirieren zu lassen. Obgleich ich mich mit der Themenstellung primär im Bereich der Judaistik bewege, werde ich auch von einem neutestamentlichen Interesse geleitet und möchte einen Beitrag zum Fachbereich „Umwelt des Neuen Testaments“ leisten. So ergibt sich eine Verbindung von Spiritualitäts- und Umweltforschung, den beiden Feldern, die schon während des Studiums mein besonderes Interesse erregten.

Im Folgenden werden die einzelnen Elemente der Themenstellung dieser Arbeit erläutert und anschließend wird auf die Quellenlage als Voraussetzung dieser Untersuchung eingegangen.

¹Weiterhin abgekürzt mit „Jhs“ bzw. „Jh“.

1.1 Erläuterungen

Als erstes werden die Termini erläutert, mit welchen die Themenstellung formuliert wurde: Überblick, Spiritualität, Zeitrhythmus, Israel und 1. Jahrhundert. Es soll so u.a. die Thematik abgegrenzt und gerechtfertigt werden.

1.1.1 Überblick

Der Ansatz dieser Untersuchung sind die Zeitrhythmen Jahr, Woche und Tag. Ich stelle mich hier der Aufgabe, die wichtigsten Unterthemen auszuführen, die darin aufgeworfenen Fragen zu behandeln und einige in der Forschung diskutierte Antwortoptionen aufzuzeigen. Es wird also versucht, der Art einer Bachelor-Arbeit entsprechend, den Forschungsstand zu erfassen. Um den ohnehin strapazierten Umfang der Arbeit nicht vollends zu sprengen und um die Lesbarkeit zu wahren, biete ich die entsprechenden Diskussionen und Argumentationslinien zumeist nicht im Fließtext, sondern in den Fußnoten. Eigene Forschungsarbeit an den Quellen kann eine solche Überblicksarbeit dagegen nicht leisten. Es soll dennoch verantwortungsbewusst mit den Quellen umgegangen werden, weshalb ich in den Prolegomena ausführlich auf die Quellenlage eingehe. Dabei greife ich die Quellen Mischnah, Josephustexte und Qumrantexte heraus und kläre einige Einleitungsfragen. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit den theologischen Grundlagen und sozialen Verhältnissen, welche die direkten Voraussetzungen und den Nährboden jüdischer Spiritualität im 1. Jh. darstellen. Das dritte bis fünfte Kapitel bilden den Hauptteil der Arbeit, der sich mit jüdischer Spiritualität im Rhythmus des Jahres (3.), der Woche (4.) und des Tages (5.) beschäftigt. Besondere Beachtung finden darin die zeitspezifischen Themen der Jahresfeste (3.), des Wochensabbats (4.) und der Tagzeitengebete (5.). Ferner werden die Institutionen jüdischer Spiritualität, der Tempel (3.), die Synagogenversammlung (4.) und das Privathaus (5.) ebenso behandelt, wie die spirituelle Praktiken des Pilgerns (3.), des Lernens (4.) und der Tischriten (5.). Ich beschließe diesen Teil mit einem Fazit. Im Anhang findet sich die Betrachtung des späteren liturgischen Rahmentextes des Sch'ma, außerdem ein Ausblick, indem ich mich frage, inwiefern diese jüdische Spiritualität unsere Spiritualität heute inspirieren kann und indem ich einige Grundlinien zum Weiterdenken biete. Die Projektbeschreibung eines Tagzeitengebets in einer Gemeinde schließt die Arbeit ab.

1.1.2 Spiritualität

Der Bedeutung des exorbitant gebrauchten und doch bedeutungsvielfältigen Begriffs „Spiritualität“ nähern sich einschlägige Artikel nicht selten mit Hans Urs von Balthasar vom allgemeinen Bewusstsein her an. Sie verstehen Spiritualität

„... als je praktische und existentielle Grundhaltung des Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen – oder allgemeiner: ethisch-engagierten Daseinsverständnisses ist: eine akthafte und zuständige (habituelle) Durchstimmtheit seines Lebens von seinen objektiven Letzteinsichten und Letztentscheidungen her.“²

Das impliziert sowohl eine voluntative Seite als auch einen Erfahrungsbezug, denn diese letztendlichen Entscheidungen werden heute, wie bereits in der Mystik, auf persönliche Erfahrungen zurückgeführt. Von Balthasar greift hier außerdem die Elemente der bewussten Lebensführung einer Spiritualität auf, das Akthafte, das dem Begriff der Spiritualität verstärkt – wenngleich nicht unkritisiert – anhaftet.³ Tendenziell neige ich in dieser Arbeit dazu, Spiritualität eher unter einem funktionalen, denn unter einem inhaltlichen Aspekt zu schildern. Mein Ansatz liegt also eher beim Glaubensvollzug als beim Glaubensgefühl oder -gedanken. Damit behaupte ich nicht, es genüge allein der Akt, das Ritual oder die Technik losgelöst vom Glauben. Denn Spiritualität ist, wie Zimmerling sagt, „äußere Gestalt gewinnender Glauben“.⁴ Daher werde ich, wo immer es uns noch zugänglich ist, danach fragen, was man mit den spirituellen Praktiken verband, was sie für Menschen des. 1. Jhs. bedeuteten.

Um mich an die Komplexität jüdischer Spiritualität des 1. Jhs. anzunähern, konzentriere ich mich auf die so genannte „zeitspezifische Spiritualität“.⁵ D.h. ich beschäftige mich mit der Spiritualität in Jahr-Woche-Tag. Durchaus könnte man auch den Weg über die ortsspezifische Spiritualität und die damaligen Institutionen jüdischer Frömmigkeit Tempel-Synagoge-Haus gehen. Diese bekommen bei dieser Arbeit innerhalb der Zeitzyklen ihre Aufmerksamkeit. Wie wir noch sehen werden, war Spiritualität im Israel des 1. Jhs. so komplex und pluriform, dass nicht von *der* Spiritualität die Rede sein kann. Daher versuche ich die Singularität dieses Begriffs zu umgehen. Ich werde dennoch den Schwerpunkt auf die volksnahen Tendenzen in Israel legen und das Gemeinsame und weniger die Unterschiede beleuchten.

²Zitiert nach Karl Baier, *Handbuch Spiritualität: Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*, Hrsg. Karl Baier, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), 15.

³Vgl. Baier, a.a.O., 14-16. Kritik bei Werner Thiede, *Religionspädagogik und Theologie: enzyklopädische Aspekte*, Hrsg. Werner Ritter und Martin Rothgangel, (Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer, 1998), 189-195. Vgl. Peter Zimmerling, *Evangelische Spiritualität: Wurzeln und Zugänge*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 15-16.

⁴Zimmerling, a.a.O., 16.

⁵Zu den Spezifika Wiggermanns vgl. Karl-Friedrich Wiggermann, „Spiritualität“, *TRE*, Studienausgabe, Bd. 31, 711.

1.1.3 *Im Rhythmus der Zeit*

Und noch ein Modewort greife ich in meinem Titel auf: Rhythmus. Rhythmus bezieht sich in dieser Untersuchung auf die Zeit und setzt voraus, dass Zeit rhythmisiert ist bzw. dass sie rhythmisiert werden kann. Doch ist eine solche Annahme wirklich begründet? Sie wird mitunter von Ergebnissen anthropologischer Forschungen gestützt. Die Chronobiologie z.B. beschäftigt sich mit solchen Rhythmen und macht sie innerhalb des Menschen (endogen) und im natürlichen und sozialen Bereich (exogen) aus. Man kommt dabei zum Ergebnis, endogene Rhythmen seien mit exogenen Rhythmen in gewisser Weise synchronisiert.⁶ Eine ähnliche Rhythmisierung der Zeit und eine Verbundenheit von Makro- und Mikrokosmos findet sich im Alten Testament in Psalm 104 und 121.⁷ Heute beginnt man wieder neu zu erkennen, dass die Zeit des Menschen rhythmisiert ist. Im Menschen und um ihn herum laufen Zeitrhythmen ab, der Mensch ist selbst Teil dieser Rhythmen und innere und äußere Rhythmen sind miteinander synchronisiert.

1.1.4 *In Israel*

Nach dem Rat Frankemölles werde ich im Folgenden nicht von „Palästina“, sondern von „Judäa“ oder meistens von „Israel“ sprechen. Frankemölle zufolge ist Palästina eine anti-jüdische Wortneuschöpfung des Kaisers Hadrian, die erst nach 135 n. Chr. gebräuchlich wurde. „Israel“ ziehe ich „Judäa“ vor, weil es für uns unmissverständlicher von denjenigen römischen Provinzen auf dem Boden des „heiligen“ Landes spricht, die im 1. Jh. geschaffen worden waren.⁸ Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, würde man neben jüdischer Spiritualität dieses geographischen Gebietes auch noch auf die des Diasporajudentums eingehen wollen, da ich hier

⁶Exogene natürliche Rhythmen sind z.B. der Tag-Nacht-Wechsel, die Mondphasen oder die Jahreszeiten. Endogene Rhythmen entdeckt man z.B. im Wach-Schlaf-Rhythmus, in der biologischen Leistungsfähigkeit, aber auch im psychologischen Bereich in Phasen besonderer Aufmerksamkeits-, Konzentrations- oder Merkfähigkeit. Man hat beobachtet, dass endogene Zeitrhythmen (z.B. der Wach-Schlaf-Rhythmus) zwar eine gewisse Eigenständigkeit bewahren und dennoch mit natürlichen exogenen Rhythmen synchronisiert sind. Die Verbindung besteht in der neurologischen Systemstruktur (z.B. dem so genannten SCN) oder neurochemischen Botenstoffen (z.B. dem Hormon Melatonin). Soziale Einflüsse können jedoch die Ankoppelung auch wieder desynchronisieren (z.B. durch Schichtarbeit), was zu einer veränderten Zeitwahrnehmung führen kann, mit teilweise krankhaften Folgen. Auch wenn die natürlichen zeitlichen Rhythmen unbewusst ablaufen, ist es elementar, sich dieser zeitlichen Rhythmen bewusst zu werden, soll die Ankoppelung von endogener und exogener Zeit und eine gesunde Zeitwahrnehmung gewahrt bleiben. Daher fordern Forscher, das Zeitbewusstsein des Menschen müsse durch Bewusstseinschule und entsprechendes Handeln aktiviert werden. Vgl. Wolfgang Achtner u.a., *Dimensionen der Zeit: Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), 13-27.

⁷Grimm, Werner. *Dein Schatten über deiner rechten Hand: Psalm 121 und der vierte Schöpfungstag*. Tübingen: Werner Grimm, 2009.

⁸Vgl. Hubert Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (Stuttgart: Kohhammer, 2006), 86.

beabsichtige, neutestamentliche Umwelt zu untersuchen. Nun konzentrieren sich große Teile des Neuen Testaments auf den östlichen Mittelmeerraum und z.B. nicht auf die Gebiete Nordafrikas, obwohl in Alexandria eines der bedeutendsten Zentren des Diasporajudentums lag. Von daher scheint es legitim, diese Einschränkung auf Israel vorzunehmen.⁹

1.1.5 Im 1. Jahrhundert

Das 1. Jh. steht am Ende einer Periode, die in der Literatur als „Frühjudentum“,¹⁰ „antikes Judentum“¹¹ oder als „second temple judaism“ bzw. „Zeit des Zweiten Tempels“ bezeichnet wird.¹² Diese Periode endet 70 n. Chr. mit der Tempelzerstörung und mit ihr begrenzt sich auch der Untersuchungszeitraum dieser Arbeit. Die ersten Jahrzehnte des 1. Jhs. sind auch die Zeit des Neuen Testaments und folglich für eine Arbeit seiner Umwelt von besonderem Interesse. Außerdem bieten die zunehmenden religiösen Pluralisierungstendenzen und ein „globalisierter“ Horizont Parallelen zu unserer eigenen Zeit.¹³ Analogien in der Gestaltung der Spiritualität könnten die Folge sein. Da ich mich also für den recht eng gesteckten Zeitrahmen von einigen Jahrzehnten entschieden habe, werde ich keine Spiritualitätsgeschichte schreiben, sondern eine Momentaufnahme der Spiritualität in Israel machen.

1.2 Die Quellenlage

Zunächst kann für die gewählte Themenstellung auf nicht-literarische Quellen wie Alltagsurkunden (Briefe, Verträge, Quittungen, Urkunden, Listen), auf Ostraka¹⁴ oder Papyrus

⁹Frankemölle, a.a.O., 69.

¹⁰Z.B. bei Hubert Frankemölle.

¹¹Z.B. bei Tilly, Michael. *So lebten Jesu Zeitgenossen: Alltag und Glaube im antiken Judentum*. Stuttgart: Calwer Verlag, 2008.

¹²Ich bleibe im Folgenden beim letzteren Terminus, da die betreffende Zeitspanne stark vom Tempel geprägt ist: Auf der einen Seite wird sie durch die Tempelzerstörung, das Exil, die Rückkehr, die Reform Esras und Nehemias und schließlich den Tempelwiederaufbau im 6. Jh. v. Chr. begrenzt und auf der anderen Seite liegt ihre Grenze in der Tempelzerstörung 70 n. Chr. Eine Diskussion der Termini findet sich bei Johann Maier, *Zwischen den Testamenten: Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Die Neue Echter Bibel, 3. Ergänzungsband, (Würzburg: Echter Verlag, 1990), 38-39. Weiterhin zitiert mit „Zwischen den Testamenten“.

¹³Unter Kaiser Augustus, der von 27 v. Chr. bis 14 n. Chr. regierte, konsolidierte sich das Römische Reich weitgehend und Frieden - wenn auch militärisch durchgesetzt - machte sich breit. Reichsweite Handelsbeziehungen und Reisen in der gesamten damals bekannten Welt z.B. waren größtenteils ungehindert möglich. Auch im Land der Juden versuchte man von Herodes bis zu den Prokuratoren die pax romana zu erzwingen. Das schien in den ersten Jahrzehnten des 1. Jh. auch zu gelingen, denn Israel erlebte wirtschaftliches Wachstum und bauliche Expansion. Die Zeit des Zweiten Tempels war außerdem eine Zeit, in der die hellenistische Kultur sich zu etablieren suchte. Die Juden jener Zeit mussten entscheiden, wie sie mit hellenisierenden, synkretistischen Einflüssen umgehen wollten, ob sie sich assimilierten, selektiv adaptierten oder isolierten. Vgl. Frankemölle, a.a.O., 57.

¹⁴Altgriechischer Plural für „Tonscherbe“.

und auf archäologische Funde v.a. aus der herodianische Periode zurückgegriffen werden. Im Folgenden werden aber besonders literarische Quellen referenziert. Grundsätzlich sind uns aus der Zeit des Zweiten Tempels folgende Schriften überliefert: Die Apokryphen, Pseudegraphien und apokalyptische Literatur zeugen von Rechtstraditionen, welche jüdische Spiritualität mitprägten.¹⁵ Außerdem entstand in dieser Zeit die Septuaginta, die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische. Die Schriften des Alexandriner Philo sind wichtige Zeitzeugnisse antiken Diasporajudentums.¹⁶ Auch die neutestamentlichen Berichte können zum Verständnis des Umfeldes und der jüdischen Gemeinden und ihres Innenlebens herangezogen werden. Neben diesen Quellen scheinen aber v.a. die Mischnah, die Schriften des Josephus und die Qumrantexte für das Thema dieser Arbeit die primären Referenzgrößen zu sein. Im fünften Kapitel wird die besonders problematische Quellenlage zum täglichen Gebet gesondert besprochen.¹⁷

1.2.1 Die Mischnah

Die Mischnah,¹⁸ wie sie heute vorliegt, besteht aus sechs Ordnungen, die aus sieben bis zwölf Traktaten bestehen, welche wiederum in Kapitel aufgeteilt sind, die Kapitel aber in Paragraphen, auch „Mischnahjot“ oder im palästinischen Talmud „Halachot“ genannt. Die Mischnah hat als Quelle für diese Arbeit besondere Relevanz, weil sie nach traditioneller Sichtweise das älteste rabbinische Dokument ist. Wenngleich sie im heutigen Umfang oder überhaupt erst nach 70 n. Chr. verfasst wurde, kommt sie der Zeit des 1. Jahrhunderts sehr nahe.¹⁹ Ein weiterer Grund für ihre Bedeutsamkeit liegt darin, dass sie in ihren Ordnungen, Traktaten und Kapiteln z.B. die jährlichen jüdischen Feste und Festrituale, die Sabbatgestaltung, die täglichen Gebete und Lobsagungen zu alltäglichen Anlässen, das tägliche Brandopfer oder die alltäglichen Reinheitsbemühungen thematisiert.

¹⁵Maier, Johann und Jacob Neusner. *Die gesetzlichen Überlieferungen*. Literatur und Religion des Frühjudentums. Würzburg: Echter, 1973. Weiterhin zitiert als „Gesetzliche Überlieferungen“.

¹⁶Frankemölle hält ihn für den wichtigsten Zeugen des antiken Judentums, doch gibt er auch zu, dass er v.a. für das Judentum Alexandrias steht (Frankemölle, a.a.O., 81).

¹⁷Vgl. Tilly, a.a.O., 30-44. Vgl. Maier „Gesetzliche Überlieferungen“, a.a.O., 65-91.

¹⁸Ich habe mich für diese Schreibweise entschieden, weil sie dem Hebräischen „מישנה“ näher liegt, auch wenn sie mittlerweile ungebräuchlicher scheint.

¹⁹Vgl. Günter Mayer, „Mischna“, *TRE*, Bd. 23, 13. Zwar wird diese Bedeutung durch neuere Ansätze der Mischnahforschung zugunsten der Tosefta geschmälert, doch bewahrt sie sich auch dort einen zentralen Stellenwert (z.B. bei Judith Hauptman).

In der Mischnahforschung werden wichtige Einleitungsfragen höchst kontrovers besprochen. Das zeigt bereits ein erster Vergleich der beiden Forscher Jacob Neusner²⁰ und Chanoch Albeck.²¹ Beispielsweise konstatiert Albeck zur Frage der Entstehung der Mischnah, dass aufgrund von Hinweisen in rabbinischer Literatur eine mehr oder minder festgeprägte, frühe Traditionskette anzunehmen sei, die in der unverfälschten Redigierung der Mischnah ihre Kulmination erfahre. Andererseits geht Neusner aufgrund einer von ihm angenommenen Intention und Weltsicht der Redaktoren und des Kontextes von einer freien Gestaltung der Mischnah unter Gesichtspunkten der Gruppeninteressen und -dynamiken als Idealverfassung aus. Darüber hinaus steht noch heute die Frage offen im Raum, ob die Mischnah etwa als Quellsammlung, als Lehrbuch oder als Codex redigiert und konzipiert wurde.²² Besonders fraglich ist, inwieweit die Mischnah die spirituelle Praxis der Zeit des Zweiten Tempels abbildet. Was als historisch gelten kann und was nicht, wird in der Mischnahforschung bei Neusner durch einen Filter von gemutmaßten Gruppeninteressen und zeitgeschichtlicher Situation ermittelt. Der Maßstab zur Beurteilung liegt weitgehend außerhalb des Textes selbst. Bei Albeck werden zwar traditionsgeschichtliche Entwicklungen berücksichtigt, also nicht unkritisch Mischnahot der Mischnah in die Epoche des Zweiten Tempels zurückprojiziert, doch der Maßstab, ihren Ursprung von Fall zu Fall zu bewerten, sind die traditionellen rabbinischen Äußerungen.

Der Autor dieser Arbeit ist mit Albeck der Meinung, dass jenen Auslegern, Tradenten und Kommentatoren besonderes Gehör geschenkt werden muss, die dem Dokument zeitlich näher stehen als es der heutige Betrachter tut. Das kann gelegentlich bedeuten, dass heute Vorstellbares ihrer Einschätzung untergeordnet werden muss. Diese Sichtweise wurde nicht nur zur Zeit Albecks vertreten, sondern hat auch heute noch Befürworter in der Mischna-Forschung.²³ Zugleich muss im Anschluss an Neusner der Text im Licht des Kontextes und der Interessen der Redaktoren kritisch gesichtet werden. Auch ist gemäß der Untersuchungen Hauptmanns mehr redaktionelle Freiheit in Betracht zu ziehen ist, als sie Albeck annimmt.²⁴ Das heißt nicht, dass in der vorliegenden Arbeit die Korrelation zum primären hermeneutischen Maßstab erhoben oder

²⁰Vgl. Neusner, Jacob u.a. *The Modern Study of the Mishnah*. Hrsg. Jacob Neusner. Leiden: Brill, 1973.

²¹Vgl. Albeck, Chanoch. *Einführung in die Mischna*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1971.

²²Noch im Jahr 2002 muss Georg Plasger sagen: „Die Entstehungsgeschichte der Mischna ist in der Forschung noch keineswegs hinreichend geklärt, wobei v.a. auch die Frage diskutiert wird, ob die Mischna als Quellsammlung, Lehrbuch oder Codex redigiert wurde.“ (Georg Plasger, „Mishna“, RGG, 4. Auflage, Bd. 5, 1265).

²³Vgl. Safrai, Shmuel u.a. *The Literature of the Sages*. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Band 1. Assen, Maastricht: Van Gorcum u.a., 1987.

²⁴Vgl. Hauptmann, Judith. *Rereading the Mishna: A New Approach to Ancient Jewish Texts*. TSAJ. Bd. 109. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

die Glaubwürdigkeit der einzelnen Mischah-Sprüche als Bausteine der mischnischen Kompilation bezweifelt wird.

1.2.2 *Josephus*

Josephus ist Zeitzeuge der Geschehnisse und der Bräuche im Land der Juden in dem in dieser Arbeit fokussierten Zeitraum. Die Werke des Josephus werden daher allgemein als eine der wichtigsten Quellen zur Erforschung des Judentums in Israel im 1. Jh. gesehen. Dazu zählt „De bello Iudaico“ (BJ), das ihm wahrscheinlich folgende Werk „Antiquitates Iudaicae“ (AJ), in dessen Anhang die Schrift „Vita“ vermutlich ihren Ursprung hat und als vielleicht zeitlich jüngste Schrift „Contra Apionem“ (CA).²⁵

Per Bilde ist der Meinung, man habe sich in der Josephus-Forschung von einer unkritischen antiken und mittelalterlichen Rezeption, über eine hyperkritische Quellendistinktion Mitte des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts zur gegenwärtigen kritischen Tendenzanalyse entwickelt. Josephus-Forscher seien nun dazu übergegangen, Josephus als weniger widersprüchliche, sondern als beständig jüdische Person, als weniger propagandistischen Mietling, sondern als apologetischen Theologen, Politiker und Historiographen und seine Schriften als weniger plagiatorisch, sondern als kreativ, einheitlich und kunstvoll zu interpretieren.²⁶ Zunehmend gestehen Forscher Josephus historische Glaubhaftigkeit zu, wenngleich man damit rechnet, die Historizität seiner Berichte seien durch seine apologetischen Tendenzen in Mitleidenschaft gezogen worden.²⁷

Wird in dieser Arbeit auf Josephus verwiesen, dann kann grundsätzlich davon ausgegangen werden, dass Josephus als treuer Jude schreibt, als verlässlicher Kenner und Verfechter der jüdischen Religion des 1. Jhs. Am gegebenen Ort muss aber seine Tendenz zur Apologetik im Blick behalten und gefragt werden, inwieweit die geschichtliche Verlässlichkeit des Berichtes davon betroffen ist.

²⁵Vgl. Tessa Rajak, „Josephus, Flavius“, RGG, 4. Auflage, Bd. 4, 585-586.

²⁶So Per Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, his Works and their Importance*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988), 123-171. Bilde's Einschätzung berücksichtigt zwar nur Publikationen bis 1984, doch bestätigt Christine Gerber noch 25 Jahre später seine Forschungsgeschichte. Vgl. Christine Gerber, *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus: Untersuchungen zu seiner Schrift Contra Apionem*, (Leiden: Brill, 1997), 4-24. Vgl. zudem die sehr aktuelle Bibliographie in www.kirchenlexikon.de/jj/Josephus_f.shtml vom 02.09.2010.

²⁷Feldman z.B. nimmt an, dass Josephus in Fragen der Topographie, Geographie und Archäologie, wie auch als politischer und militärischer Historiker weitgehend zuverlässig sei. Bedenken hat Feldman bei Josephus' Bewertung der heidnischen Intellektuellen und der Revolutionären. Vgl. Louis H. Feldman, *Josephus, the Bible and History*, Hrsg. Louis H. Feldman und Gohei Hata, (Tokyo: Yamamoto Shoten und Leiden: Brill, 1988), 46-47.

1.2.3 Qumran und seine Texte

In Khirbet Qumran wurden neben den Ruinen einer Siedlung und eines Friedhofs v.a. elf Höhlen in der Umgebung und darin Fragmente von 800-1000 Dokumenten gefunden. Das Alter der literarischen Funde wird vom 3. Jh. v. Chr. bis zum 1. Jh. n. Chr. datiert.²⁸ Die in Qumran gefundenen Abschriften sind so für die vorliegende Arbeit von großer Brisanz, denn sie nehmen den Leser direkt in die Zeit des Zweiten Tempels hinein. Es liegen mit ihnen Rollen vor, die von Zeitzeugen gelesen und teilweise kopiert wurden. Vor allem die zuvor unbekanntesten Texte erlauben eine besondere Perspektive auf das Judentum in der Zeit des Zweiten Tempels. Was die biblischen, pseudegraphischen und apokryphen Schriften angeht, bietet der Qumranfund die bisher ältesten Textzeugnisse, die zum Teil ein Jahrtausend älter sind als die zuvor maßgeblichen mittelalterlichen Zeugnisse und zum Teil nun endlich in Originalsprache.²⁹ Im Laufe der Arbeit werden besonders halachische Schriften³⁰ und poetisch-liturgische Abschnitte³¹ für die Themenstellung wichtig werden. Darüber hinaus können die Entdeckung von Mezuzot und Tefillin oder die als Mikwen identifizierten ausgegrabenen Wasserbecken von Qumran erhellend sein.³²

Auch nach 60 Jahren Forschungsgeschichte sind wesentliche Fragen noch nicht geklärt. Die Fragen nach der Identität der Bewohner, der Funktion der Siedlung, der Herkunft der Schriften, dem Hintergrund ihrer Einlagerung und der Verbindung der Höhlen zur Siedlung wurden und werden ganz unterschiedlich beantwortet. Ein erster Strang der Qumran-Forschung interpretiert die Gebäude als religiöse Einrichtungen und geht von einer engen Verbindung zwischen Höhlen und Siedlung aus. Am prominentesten ist dabei die Annahme einer Essener-Siedlung (z.B. VanderKam³³) oder einer sadduzäischen Splittergruppe (Schiffman³⁴). Die Höhlen

²⁸Vgl. Armin Lange, „Qumran“, RGG, 4. Auflage, Bd. 6, 1873-1880. Weiterhin zitiert mit „RGG“.

²⁹Vgl. Hartmut Stegemann und Shemaryahu Talmon *Die Schriftrollen von Qumran: Zur aufregenden Geschichte ihrer Erforschung und Deutung*, Hrsg. Shemaryahu Talmon, (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1998, 13.146-148.

³⁰Z.B. die Tempelrolle 11QT, „Miqsat Ma'aseh ha-Tora“ 4Q394-399 bzw. 4QMMT, ferner Regeltexte wie „Damaskusschrift“ (CD) oder 1QS.

³¹Z.B. Sabbatlieder SirSabb 4Q400-407, „Daily Prayers“ 4Q503-504.506, Reinigungsrituale 4Q284 oder verschiedene Festliturgien 4Q505.507-509 und 1Q34.

³²Eine virtuelle Rekonstruktion der so natürlich bereits interpretierten Ausgrabungsfunde in Khirbet Qumran bietet *Virtual Qumran*, vgl. <http://www.nelc.ucla.edu/qumran/index.html> vom 02.09.2010. Fotografien der Höhlen bietet <http://www.bibleplaces.com/qumrancaves.htm> vom 02.09.2010.

³³Vgl. James C. VanderKam, *Einführung in die Qumranforschung: Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 92-119.

³⁴Vgl. Lawrence H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, (Philadelphia, Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994), 37-57.83-95. Weiterhin zitiert als „Dead Sea Scrolls“.

hätten demnach, zumindest teilweise, als Sektenbibliothek gedient. Ein zweiter Forscherstrang interpretiert den archäologischen Befund säkularer: Die Ruine interpretiert man als Festung (Golb) oder als aristokratisches Landgut, einer „villa rustica“ (Robert und Pauline Donceel), womit der wehrhafte und agrarwirtschaftliche Charakter neu in den Blick geriet. Yizhar Hirschfeld versucht eine Synopse der wesentlichen Siedlungselemente Turm, Wohntrakte und Wirtschaftsgebäude und identifiziert Khirbet Qumran als ein für die herodianische Zeit nicht unübliches, befestigtes Herrenhaus fromm-priesterlicher Aristokraten.³⁵ Dieser zweite Strang der Qumran-Forschung lockert die postulierte Verbindung von Texten und Siedlung und tendiert dazu, die Schriften als Hortfund, als Versteck verschiedener Bibliotheken des Landes zu verstehen (Hirschfeld,³⁶ Karl Heinrich Rengsdorf, Norman Golb).

Für diese Arbeit besonders wesentlich ist die Frage, inwieweit die Schriften und die archäologischen Funde von jüdischer Spiritualität des 1. Jhs. Zeugnis geben. Abhängig von den oben skizzierten Ergebnissen, neigen Vertreter der Essener-Hypothese dazu, stärker den Sektencharakter der Schriften hervorzuheben und ihnen so kaum Breitenwirkung einzuräumen. Handelt es sich dagegen bei den Besitzern der Funde um eine zadokische Splittergruppe oder um aristokratische Priester, welche eine zentrale Rolle in der vom Tempel geprägten Spiritualität innehatten, oder handelt es sich bei den Funden gar um verschiedene Bibliotheken, dann mögen die Texte mehr Einfluss gehabt haben. Insgesamt tendieren viele Forscher heute dazu, den Qumranschriften allgemeinere Bedeutung beizumessen.³⁷ Ob ein Fragment oder eine Rolle den Sektentexten zugehörig ist oder nicht entscheiden häufig mutmaßliche sprachliche Charakteristika der Sekte, deren vermuteten theologische Eigenheiten, Besonderheiten in der Exegese oder ihr vermutetes Selbstbild sowie ihre Lebens- und Organisationsform.³⁸

Aufgrund des uneinheitlichen Forschungsstandes zu den Bewohnern von Khirbet Qumran werden sie in dieser Arbeit nicht als „Sekte“ sondern als „Gruppe“ bezeichnet. Außerdem versteht der Autor, im Anschluss an neuere Arbeiten, die Qumranschriften weniger als Sektenschriften denn als Teil von breiteren gesellschaftlichen und spirituellen Entwicklungen. Es ist damit zu rechnen, dass das, was für die Qumrangruppe galt, auch andere Leute in ähnlicher Weise praktizierten.

³⁵Vgl. Yizhar Hirschfeld, *Qumran - die ganze Wahrheit: Die Funde der Archäologie - neu bewertet*, (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006), 23-24.135-218.281-293.307-308.

³⁶Vgl. ebd., 71-86.308-309.

³⁷Schiffman, geht davon aus, dass neben 29% biblischen Texten und 33% genuine Sektentexten auch 24% allgemeines Traditionsgut in Qumran überliefert wurde (vgl. Schiffman „Dead Sea Scrolls“, a.a.O., 34-35). Allerdings muss selbst Hirschfeld eingestehen, dass manche Schriften (wie z.B. die „Regeltexte“ 1QS oder D) einer spezifischen Gemeinschaft zugeordnet werden müssen.

2 Grundlagen und Kontext jüdischer Spiritualität

Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen jüdischer Spiritualität im 1. Jh. vom Alten Testament her betrachtet sowie die sozialen Verhältnisse als Voraussetzung und Kontext von ihr.

2.1 Alttestamentlich-theologische Grundlagen

In der Gliederung des folgenden Abschnitts wird dem Erzählstrang alttestamentlicher Geschichte gefolgt. Es werden zwar immer wieder Ausblicke in die Zeit des Zweiten Tempels gegeben, die biblische Zeit markiert zunächst jedoch eine Grenze. Aufgrund der gebotenen Kürze können die inhaltlich zu erörternden Problemfelder nur skizziert werden.

2.1.1 Heilsgeschichte

Israels Spiritualität wird von Wiggerman als eine „Erinnerungsspiritualität“³⁹ bezeichnet. Damit sei die Spiritualität geschichtlich, bzw. heilsgeschichtlich bestimmt. Forscher finden diese Geschichtsbestimmtheit bereits in den ältesten Teilen des Alten Testaments.⁴⁰ V.a. wird auf die so genannten „Summarien“ hingewiesen und im Besonderen auf das „kleine geschichtliche Credo“ aus 5Mose 26,5-9. Dieses sei sehr alt und rekapituliere die Hauptdaten der Geschichte Israels bis zur Landnahme in einer bekennnishaften Konzentration. Gerade „hier wird die vergangene Geschichte Gottes mit Israel als Heilsgeschichte vergegenwärtigt.“⁴¹ Andere Summarien seien von diesem abgewandelt oder erweitert⁴² und dergestalt habe sich auch das Verständnis der Heilsgeschichte gewandelt und erweitert.⁴³ Jedenfalls bezögen die nachexilischen Summarien, wie z.B. Nehemia 9,5-37, Israels ganze Geschichte einschließlich der

³⁸Vgl. Armin Lange, „Qumran: Die Textfunde von Qumran“, *TRE*, Bd. 28, 46.

³⁹Wiggerman, a.a.O., 709.

⁴⁰Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Band 1 (München: Chr. Kaiser, 1962), 135.

⁴¹Karlheinz Müller, *Geschichte, Heilsgeschichte und Gesetz*, Literatur und Religion des Frühjudentums – eine Einführung, Hrsg. Johann Maier und Josef Schreiner, (Würzburg: Echter Verlag, 1973), 74.

⁴²Als abgewandelt wird z.B. Jos 24,2b-13 und 1Sam 12,8 bezeichnet oder als erweitert 2Mose 15,4-16; Ps 78; 105f; 135; 136,1-26. Wenn nicht anders angegeben, werden Bibelstellen aus folgender Übersetzung zitiert: *Elberfelder Bibel: revidierte Fassung*. 6. Auflage. Wuppertal: R. Brockhaus, 1999.

⁴³Folgt man von Rad, dann umfasste das ursprüngliche alttestamentliche Heilsgeschichtsverständnis die Zeit bis zur Landnahme. Nach und nach sei jedoch der hymnische Charakter und die bekennnismäßige Art geschwunden, eine Tendenz zur epischen Verbreiterung bis hin zur Wegführung sei aufgekommen und habe zu ausladenden geschichtlichen Darstellungen geführt, die Konzentration allein auf Gottes Taten sei verloren gegangen und das menschliche Momentum hervorgetreten. So stehe am Ende dieses Prozesses eine erweiterte, formcharakteristisch, aber auch theologisch veränderte Heilsgeschichte. Vgl. von Rad, a.a.O., 136-140.

Rückführung aus dem Exil in die Heilsgeschichte ein.⁴⁴ Diese Summarien seien im Alten Testament Ausdruck lebendiger Spiritualität der jeweiligen alttestamentlichen Zeit, welche sich von Gottes Geschichte betreffen lasse.⁴⁵ Auch wenn Forscher für die Zeit des Zweiten Tempels annehmen, das Verständnis für die Einmaligkeit des Heilshandelns sei in einigen jüdischen Gruppen verloren gegangen, sei man seinem Glauben im Sich-verweisen-Lassen auf die geschichtlichen Traditionen treu geblieben.⁴⁶ Es kann also konstatiert werden, dass jüdische Spiritualität im 1. Jh. in der Tradition der alttestamentlichen Geschichtskonzeption steht, demnach genauso als geschichtlich, als heilsgeschichtlich zu charakterisieren ist und so als Erinnerungsspiritualität bezeichnet werden kann.

2.1.2 Erwählung

Wie im Folgenden ausgeführt wird, ist Israels Spiritualität eine Spiritualität der Erwählung, eine Spiritualität, die aus der besonderen Bundesverbindung lebt und sich der besonderen Verpflichtung zum Heilig-Sein durch die Observanz der Gebote, v.a. des Dekalogs, verbunden weiß. Aus Erwählung und Verpflichtung konstituiert sich dann das Volk Israel.

2.1.2.1 Bund

Zu den alttestamentlichen Bundesschlüssen Gottes werden v.a. der Noah-, der Abrahams- und der Sinaibund gezählt. Wenn im Noahbund der Bestand der Weltordnungen garantiert wird,⁴⁷ so wird im Abrahamsbund Abraham eine große Nachkommenschaft, ein besonderes Gottesverhältnis und das Land Kanaan angekündigt.⁴⁸ Zum Sinaibund gehört ein narrativer

⁴⁴Vgl. Müller, a.a.O., 73-74. Vgl. von Rad, a.a.O., 135-136.

⁴⁵„Indem die göttlichen Geschichtstaten in ihrer Einmaligkeit und Kontingenz bekannt werden, bereut Israel seinen Ungehorsam in der Gegenwart oder sucht im vergangenen Eingreifen Gottes den Beweggrund für erneute göttliche Heilsssetzungen in der Zukunft.“ (Müller, a.a.O., 74).

⁴⁶So stellt es Müller dar (vgl. Müller, a.a.O., 77-99): Er nimmt zwar einerseits einen Strang der Geschichtskonzeption in der Literatur des Zweiten Tempels wahr, der Geschichte analog nur auf ewig Gleichbleibendes bezieht und den Sinn für die Kontingenz verliert. In diesen Strang gliedert er Apokryphen (z.B. 1. und 3. Makkabäerbuch), Qumranschriften (z.B. Damaskusschrift) oder Pseudegraphien (4. Buch Esra oder syrische Baruch-Apokalypse) ein. Doch dagegen entdeckt Müller eine Linie durch frühjüdische Zeit hindurch, die das alttestamentliche Geschichtsverständnis tradiert. Besonders die Schrift „Himmelfahrt des Mose“ und die jüdische Gebetstradition, v.a. die Benediktionen des Sch'ma und das Achtzehnbittengebet geben ihm dazu Anlass. So kommt er zu dem Schluss: „Die auf diesem Felde unternommenen frühjüdischen Anstrengungen sind in ihrer ganzen bemerkenswerten Pluralität von dem energischen Willen getragen, auch unter der zunehmenden Belastung sich komplizierender und verschlechternder Bedingungen der nationalen und individuellen Existenz die eigene Standortbestimmung niemals anders vorzunehmen als in einem andauernden neuen Bemühen um das Verständnis der Vergangenheit Israels. In solchem Sich-verwiesen-sein-Lassen auf die geschichtlichen Traditionen Israels ist das Frühjudentum den Anfängen und Grundlagen seines Glaubens stets treu geblieben.“ (Müller, a.a.O., 99-100).

⁴⁷1Mose 8,21-9,17.

⁴⁸1Mose 15,7-21; 17,3-14 vgl. 12,1-3.

Rahmen⁴⁹ und als Inhalte die „zehn Worte“⁵⁰ und die „Rechtbestimmungen“ des so genannten „Buch des Bundes“.⁵¹ Mit dem Bund will Gott Israel als Eigentum annehmen, wenn Israel vor ihm heilig sein wird.⁵²

Zu fragen ist, in welchem Verhältnis diese Bundesschlüsse zu einander stehen, v.a. wie sich der Sinaibund zum Abrahamsbund verhält. Theologen wie von Rad oder Goldingay räumen dem Abrahamsbund einen gewissen Vorrang ein und betrachten den Sinaibund als auf ihn verweisend.⁵³ Diskutiert wird außerdem, in welchem Verhältnis menschliche Verantwortung und göttliche Initiative im Bundschluss zueinander stehen. Von den einen werden die alttestamentlichen Bundesschlüsse als Gottes alleinige, einseitige, durch Eidesschwur versiegelte Stiftungen betrachtet, bei denen die Bundesempfänger passiv sind,⁵⁴ wohingegen andere Positionen die Inpflichtnahme des menschlichen Bundespartners herausstellen.⁵⁵ Letztlich aber versuchen die meisten Alttestamentler beide Momente zu berücksichtigen.⁵⁶ Will

⁴⁹2Mose 19; 20,18-21; 24.

⁵⁰2Mose 20,1-17.

⁵¹2Mose 20,22-23,33.

⁵²2Mose 19,5f.

⁵³Für von Rad ist der Abrahamsbund das den Hexateuch prägende Bündnis, das ihn unter eine dreifache Spannung von Verheißung-Erfüllung stelle, gemäß der dreifachen Ausprägung des Bundes (vgl. von Rad, a.a.O., 149). Goldingay hebt die Beständigkeit dieses Bundes im Gegensatz zum Sinaibund hervor: „This covenant will be a permanency ..., like the Noah covenant and the gift of the land ... Earlier ... and at Sinai there is no talk of covenantal permanency.“ (John Goldingay, *Old Testament Theology: Israel's Gospel*, Bd.1, [Downers Grove: InterVarsity Press, 2003], 200). Dementsprechend betrachtet er das Sinaigeschehen eher als Siegel, Bestätigung, Neuverhandlung oder Bearbeitung des bestehenden Bundes und seiner Anforderungen, denn als Bund. Und auch wenn diese Siegelung, angesichts der Rebellion des Volkes mit dem Kalb, den veränderten theologischen Kontext von Gottes Erbarmen und Vergebung erhält und spezifischere Erwartungen möglich werden, möchte er nicht zwingend von einem neuen Bund sprechen. Vgl. Goldingay 369-378.415.

⁵⁴Als genuine Verheißungsbündnisse möchte Oehler den Noah- und Abrahamsbund sehen. Davon unterschieden klassifiziert er den „theokratischen Bund“, den Sinaibund, dem auch menschliche Verpflichtung und dementsprechende göttliche Vergeltung zu eigen ist. Vgl. Gustav Friedrich Oehler, *Theologie des Alten Testaments*, 2. Auflage, (Stuttgart: J.F. Steinkopf, 1882), 266-269. Von Rad nimmt Ähnliches im alten jahweistischen Teil des Väterbundes an, aber auch – konträr zu Oehler – in der Sinaiüberlieferung (vgl. von Rad, a.a.O., 144-145).

⁵⁵Auch wenn die göttliche Initiative beim Abrahamsbund für Goldingay überwiegt, will er bereits hier Anforderungen Gottes an den Menschen sehen: Gottes Rede erfordere von Abram Glauben (1Mose 15,6), ein „Leben vor meinem Angesicht“ und untadeliges Sein (1Mose 17,1-2), das Halten des Bundes und die Beschneidung als Bundeszeichen (17,9f). Diese menschliche Seite des Bundes komme im Sinaibund voll zum Tragen, hier sei Israel ganz gefordert. Diese Schlagseite erklärt sich Goldingay mit dem Bundesbruch, der ausführlichere Anforderungen notwendig werden lies. Vgl. Goldingay, a.a.O., 196-202. 370-372. Von Rad findet eine andere Interpretation und schreibt die Inpflichtnahme am Sinai dem Elohisten und damit jüngeren Quellen zu (vgl. von Rad, a.a.O., 145).

⁵⁶Goldingay bemüht sich darum, die Spannung der von ihm zuvor entfalteten polaren Momente zu halten. Gottes Worte drücken sowohl bedingte als auch unbedingte Hingabe an Israel aus, sowohl Gottes Treue als auch Israels Gehorsam ist bedeutend. „The relationship between Yhwh and Israel now intrinsically involves human response as well as divine determinations. The two stand in unresolved tension ...“ (Goldingay, a.a.O., 372). Zimmerli spricht davon, dass das Erwählte nicht gedrängtes Objekt, sondern immer auch wählendes Subjekt ist. Göttliche Wahl habe so einen „dialogischen Charakter“ (vgl. Zimmerli, a.a.O., 37). Und auch von Rad hält allein die jahweistische Rezension für unvollkommen und „torsohaft“, sodass er jahweistische und elohistische Überlieferung miteinander verbindet (vgl. von Rad, a.a.O., 145) und schließt: „So sind allenthalben im Alten Testament der

man nun die menschliche Verpflichtung näher beschreiben, wird man sich v.a. mit den Geboten auseinandersetzen müssen, was unten ausführlicher geschehen wird.

Gottes Bund mit Israel wurde im Laufe der alttestamentlichen Zeit von Josua über Josia bis hin zu Esra erneuert, oder wie Goldingay sagen würde, neu bearbeitet. Wieder und wieder geht Israel ein „responsive reciprocal commitment“⁵⁷ an Gott ein, wieder und wieder stellt Gott gnädig die Bundesbeziehung erneut her. Die Erinnerung an Gottes Bünde wird beim Israel des Zweiten Tempels ein kollektives Bewusstsein von Erwählt-Sein, „Heilig-Sein“, von besonderer Gemeinschaft und ewiger Ver-Bund-enheit mit Gott, aber auch von Verpflichtung bewirkt und erhalten haben. Dadurch wurden zwar Probleme mit umliegenden Völkern aufgeworfen, aber auch die ihm eigene Spiritualität geformt.

2.1.2.2 Gebote

Die menschliche Bundesverpflichtung im Alten Testament beschreiben die Gebote.⁵⁸ Befragt man einschlägige Literatur nach dem Wesen der alttestamentlichen Gebote, dann bemerkt man in ihr den Versuch, hinter das Gebot und seine Forderung, hinter seinen Anspruch gehalten werden zu wollen, zu sehen. Allgemein wird der Bund als Kontext oder Hintergrund der Gebote wahrgenommen, viele Theologen sehen ihn sogar als Basis. Zumindest für die dem Sinaibund nachfolgenden Generationen scheint dies zu gelten, wodurch ihr Halten der Gebote als Antwort auf Gottes barmherzigen Bundesschluss verstanden werden kann, als Zeichen der Zugehörigkeit zum Bundesvolk, nicht als Akt, um Gott zu gefallen.⁵⁹ Für den gläubigen Israelit ist die Gesetzestreue der einzige Weg, sich in die Heilsgeschichte einzugliedern, die seinem Volk durch

Gottesbund einerseits und die Offenbarung eines Rechtswillens an Israel andererseits einander engstens zugeordnet.“ (Ebd.).

⁵⁷Goldingay, a.a.O., 372. Etwa mit „antwortende reziproke Hingabe“ zu übersetzen.

⁵⁸Vgl. Oehler, a.a.O., 276.

⁵⁹Von Rad meint: „Unter allen Umständen muß die enge Verbindung von Geboten und Bund im Auge behalten werden.“ (Von Rad, a.a.O., 207). Diese Verbindung geht im Deuteronomium bzw. den deuteronomistischen Befunden so weit, dass Bund und Gebot synonym zueinander gesetzt werden. Dass diese Verbindung nicht erst Produkt einer späten Zeit ist, betont Zimmerli (vgl. Zimmerli, a.a.O., 43-44) und weist eine gegenteilige Annahme zurecht: „Mit dem Gesagten ist die Ansicht abgewiesen, daß Bund und Gebot von Hause aus nichts miteinander zu tun gehabt hätten.“ (Zimmerli, a.a.O., 45). Dass der Bund jedoch nicht auf gleicher Ebene mit dem Gesetz betrachtet werden kann, sondern als dessen Basis erachtet werden muss, betont z.B. von Rad: „Auf keinen Fall waren die Gebote dem Bund in konditionalem Sinne vorgeordnet (...) Die Dinge liegen vielmehr umgekehrt: Der Bund wird geschlossen, und mit ihm vernimmt Israel die Offenbarung der Gebote.“ (Von Rad, a.a.O., 207-208). Ähnlich äußert sich Oehler (Oehler, a.a.O., 280). Wagner betont den Antwortcharakter des Gebotes: „... obedience to the commandments was above all a response of love and devotion to the God who out of his abundant mercy and grace had chosen Israel to be his covenant people.“ (Ross J. Wagner, „Piety, Jewish“, *Dictionary of New Testament Background*, 798).

den Bundesschluss bevorsteht.⁶⁰ Hinter der eher formalen Gestalt alttestamentlicher Forderungen wird sodann versucht, Momente der Innerlichkeit zu sichten. So geschieht dies bei Oehler, der dort, wo der formale Charakter der Gebote besonders hervortritt, nämlich bei den Kultgesetzen, einen pädagogischen, durch die fortschreitende Offenbarung bestimmten Weg, von außen nach innen sieht.⁶¹ Dementsprechend sehen die meisten die Gebote insgesamt in hellem Licht.⁶² So beleuchtet und mit diesen Perspektiven hinter die Gebote, kommt man vermutlich der alttestamentlichen freudigen Haltung dem Gebot gegenüber, wie sie beispielsweise in Psalm 119 zu finden ist, nahe.

Betrachtet man die menschliche Verpflichtung, die alttestamentlichen Gebote, so wird v.a. das Bundesbuch und der ihm vorstehende Dekalog zu beachten sein.⁶³ Es lässt sich nachweisen, dass gerade letzterer, jüdische Spiritualität besonders geprägt hat. Das erste Gebot des Dekalogs z.B. konstituierte eine Spiritualität, die sich über weite Strecken bewusst war, dass der Gott, der mit Israel eine Geschichte hat, eifernd sein einziger sein will. Auch wenn das weitgehend vom theoretischen und praktischen Monotheismus der späteren Zeit getrennt betrachtet wird, gilt das erste Gebot dennoch als dessen Ursprung.⁶⁴ Der Dekalog führte außerdem dazu, dass Israels Spiritualität weitgehend „bildlos“ blieb. Fremdgötter- und Bildverbot

⁶⁰Vgl. Müller, a.a.O., 100-101.

⁶¹Im Gegenteil zum Vorwurf der Veräußerlichung stellt Oehler heraus, dass die Gebote auch die Gesinnung betreffen (z.B. „mit deinem ganzem Herzen, mit deiner ganzen Seele“ [5Mose 6,5] oder von der Beschneidung des Herzens gesprochen wird [5Mose 10,16]). Das Äußerliche wird seiner Meinung nach neben dem Innerlichen gefordert, „in unmittelbarer Koordination“ (Oehler, a.a.O., 278). Vgl. ebd. 278-280. Bezüglich der Kultgesetze erklärt er, auf Stufe der Offenbarung am Sinai, der „Stufe der Unmündigkeit“ bedürfe es der „pädagogischen Wirkung“ des Gebotes, das „von aussen nach innen ... die gottesfürchtige Gesinnung, das Bewusstsein innerer Gottesgemeinschaft zu erwecken.“ (Ebd., 380).

⁶²Die Gebote büßen zwar nicht ihren verpflichtenden Charakter ein, doch sind sie lebensspendend; zwar stellen sie in den Dienst Gottes, doch befreien sie von jederlei anderem (realpolitischen) Gebot (vgl. Goldingay, a.a.O., 379-380); zwar markieren sie Grenzpunkte des bundesgemäßen Verhaltens, doch sind sie kein erschöpfendes Ethos oder absolutes moralisches Sittengesetz, sondern stecken einen Lebensraum ab, innerhalb dessen ein weites unnormiertes Feld liegt und schaffen so Freiraum (vgl. von Rad, a.a.O., 208).

⁶³Z.B. Oehler, a.a.O., 281.

⁶⁴Zimmerli z.B. betont die Bestimmtheit des alttestamentlichen Glaubens durch die Gebundenheit an die Einzigkeit Gottes (vgl. Zimmerli, a.a.O., 100). Eine Trennung dieses Glaubensbekenntnisses und des Monotheismus erscheint daher vonnöten, da zu beobachten gemeint wird, dass der Hintergrund des ersten Gebots eine „polytheistische“ Situation ist, ein für legitim gehaltener, aber nicht monotheistischer Jahwekult, weshalb von „Henotheismus“ oder „Monolatrie“ gesprochen wird. Die alttestamentlichen Belege, wo wie selbstverständlich von anderen Göttern ausgegangen wird, ziehen sich bis in die Königszeit (von Rad nennt z.B. 1Mose 31,53; Ri 11,24; 1Sam 26,19; 2Kö 3,27) und begegnen uns noch im Neuen Testament (Zimmerli weist auf Paulus hin: 1Kor 8,5). Man denkt also, dass das frühe Israel keinen genuin monotheistischen, dennoch aber einen jahwetreuen Glauben pflegte. Wie dann der Monotheismus entstand, ist unter Fachleuten umstritten. Man nimmt an, dass die zunehmende Konfrontation mit fremden Göttern der entscheidende Faktor war und verweist dabei v.a. auf den kanaanäischen Baal und die assyrischen Götter und Könige. Schließlich habe die Exilssituation monotheistischen Tendenzen Vorschub geleistet, wie sich in Deuterjesaja ablesen lasse: „Ich bin der Herr und sonst keiner. Außer mir gibt es keinen Gott.“ (Jes 45,5) und „Vor mir wurde kein Gott gebildet, und nach mir wird keiner sein.“ (Jes 43,10). Vgl. von Rad, a.a.O., 221-225. Vgl. Zimmerli, a.a.O., 100-103.

treten hier wie auch sonst miteinander verklammert auf. Auch wenn Herkunft, Kontrast und Sinn des Bildverbotes diskutiert werden können, ist die Bildlosigkeit, nicht zu verwechseln mit Symbollosigkeit oder Mangel an malerischer Sprache, Charakteristikum alttestamentlicher und frühjüdischer Spiritualität.⁶⁵ Die Gebote des Dekalogs hatten außerdem zur Folge, dass jüdische Spiritualität von einer Scheu, den Gottesnamen auszusprechen geprägt war. Später gingen Juden sogar dazu über, die Artikulation gänzlich zu meiden, wenngleich fraglich bleibt, ob dies das alttestamentliche Gebot intendierte.⁶⁶ Ferner ist der, für jüdische Spiritualität so bedeutende, noch näher zu erläuternde Sabbat hier in doppelter Weise verwurzelt – sowohl heilsgeschichtlich als auch schöpfungstheologisch.

Alttestamentliche Spiritualität war also in ihrem Zentrum auf die Gebote hin ausgerichtet. Schiffman sagt allgemein: „It is a given that the ‚spiritual,‘ in any phase of the history of Judaism, must be intimately related to the commandments which stand at the center of Jewish life.“⁶⁷ Diese Ausrichtung des Lebens an den mosaischen Geboten wurde in späterer alttestamentlicher Zeit

⁶⁵Den Ursprung des Verbotes sieht Israel zwar in Mose, doch von Rad versucht eine Vorzeit mit parallel praktiziertem bildhaften Privatkult und bildlosem offiziellen Tempelkult zu rekonstruieren und kommt schließlich doch zum Schluss, dass der Ursprung nicht letztgültig geklärt werden könne. Vgl. von Rad, a.a.O., 228-231. Darüber hinaus versucht man das im Gebot impliziert kontrastierte Bild zu verstehen. Es ist bisher nicht ganz eindeutig, welche Vorstellungen die Völker mit ihren Götterbildern verbanden. Zum einen denkt Zimmerli, habe man gemeint, die Gottheit habe vom Bild Besitz ergriffen und könne somit dort angetroffen werden. Von Rad bestätigt diese Anschauung zwar, weist aber darauf hin, dass man sich auch der Transzendenz, des Größer-Seins der Gottheit bewusst gewesen war. Immer wieder wird außerdem gefragt, ob der Kontrast wirklich heidnische Götterbilder sind, oder ob es sich gar um Jahwe- oder Jahwekultbilder handelt. Zimmerli untersucht den disparaten alttestamentlichen Befund, wo einerseits die Stierbilder Jerobeams (z.B. Hes 13,2) oder das goldene Kalb ganz anders bewertet werden, als z.B. die Lade. Der Grund liegt seiner Meinung nach darin, dass ein Kasten nicht so sehr mit Jahwe verwechselt werden konnte und die Adorationsversuchung ferner lag, als beim Stier- oder Kalbbild. Das vielleicht auf Mose zurückgehende eherne Schlangenbild, das sich zur Zeit Hiskias im Tempel befand (2Kö 18,4) und die Steine an heiligen Stellen (1Mose 18,18; 2Mose 24,4; Jos 24,26f; 1Sam 7,12) spielen eine zwiespältige Rolle, sind sie doch an sich völlig unbedenklich und boten trotzdem Anlass für allerlei Afterglaube, weshalb sie Gegenstand der prophetischen Kritik wurden. Vgl. Zimmerli, a.a.O. 105-107. Zimmerli ist abschließend der Meinung, dass „der at. Glaube ... darin ein für allemal von diesem in so gefährlicher Weise verwechslungsfähigen Kultbild ab(rückt).“ (Ebd., 105). Auch wenn dem so wäre, finden sich in Israels Kult reiche Symbolik und in der alttestamentlichen Sprache malerische Anthropomorphismen. So zeigt sich in Bundeslade, Kultsymbolik und Sprache, dass es dem Dekalogsgebot um ein Verbot eines Offenbarungsmittlers geht, der kultische Verehrung, Proskynese und Opfer beansprucht. Vgl. von Rad, a.a.O., 227-231. Vgl. Zimmerli, a.a.O., 104-107. Dass die Bildhaftigkeit charakteristisch für die frühjüdische Spiritualität war, wird durch die Archäologie aufgrund des auffälligen Fehlens bildhafter Darstellungen aus nachexilischer Zeit gestützt. In der Auseinandersetzung mit den verstärkt bildhaft repräsentierten hellenistischen Gottesvorstellungen gewann die Observanz einer strengen Bildlosigkeit offenbar die breite Masse und militarisierte sich. (Gegen Tilly vgl. Tilly, a.a.O., 108-109. Mit Maier, der „Bild“ und „Symbol“ unterscheidet, dabei dem einen Fehlen in archäologischen Funden und dem anderen zunehmende Bedeutung bescheinigt, vgl. Johann Maier, *Das Judentum: Von der Biblischen Zeit bis zur Moderne*, 3. Auflage, [Bindlach: Gondrom, 1988], 268-269). So gab es z.B. gegen Ende der Regierungszeit des Herodes einen blutigen Aufruhr, weil ein goldener Adler am großen Tor des Tempels angebracht wurde (vgl. Frankemölle, a.a.O., 115).

⁶⁶Was in der masoretischen Vokalisation zur umfassenden Durchsetzung kam, nämlich die Meidung der Aussprache des Tetragramms (יהוה), findet Zimmerli bereits in einigen alttestamentlichen Teilen (Ps 42-83, Hiob 13-37 und die letzten Kapitel Daniels) und Büchern (Ester, Prediger) angedeutet. Vgl. Zimmerli, a.a.O., 12-13. Ob dies alttestamentlich intendiert war, stellt Zimmerli in Frage (vgl. ebd., 107).

⁶⁷Lawrence Schiffman, „Jewish Spirituality in the Bible and Second Temple Literature“, *The Orthodox Forum*, Bd. 12, 37. Weiterhin zitiert als „Jewish Spirituality“.

durch Esra und Nehemia in besonderer Weise vollzogen.⁶⁸ Was allgemein und für die Zeit Esras gilt, kann genauso für die Zeit des 1. Jhs. gelten: Der Pentateuch war den Juden Israels um die Zeitenwende „Tora“ und somit verbindliche Verfassung.⁶⁹ Trotz dieser gemeinsamen Basis ist die Diversität bezüglich Umfang, Auslegung und Praxis der Tora unübersehbar.⁷⁰ U.a. war eine entscheidende Frage, welche Autorität die Rechtsbestimmungen hatten, die außerhalb des Pentateuchs lagen und jüngerem Datums waren.⁷¹

2.1.2.3 Volk

Gott schließt mit einer Gemeinschaft einen Bund – mit einer Familie, die zu einem Volk wird, welches einen Staat gründet und dann die Staatsform der Monarchie übernimmt. Und das Volk selbst ist Teil der Bundesverheißung. Die Einigkeit dieses Volkes bestand in vorexilischer Zeit im Wesentlichen im gemeinsamen Heiligtum und in einer gemeinsamen Geschichte, wobei es Zeiten gab, in denen diese einheitsstiftenden Elemente fehlten.⁷²

Nach dem Einschnitt des Exils und dem Verlust des Königtums musste sich diese Gemeinschaft neu konstituieren. Das zurückgekehrte „Israel“ bestand zwar nur noch aus wenigen Stämmen, doch erhielt sich das Bewusstsein, *ein* Volk zu sein.⁷³ Die wiederhergestellte Gemeinschaft des Zweiten Tempels war eine priesterlich geprägte Gemeinschaft mit dem Ziel, den Tempelkult wiedereinzurichten, wengleich monarchische Hoffnungen beständig wach

⁶⁸Als eigentümlich wird das „Gesetz Esras“ daher empfunden, weil man Abweichungen von den Kodizes des Pentateuchs zu beobachten meint (vgl. Goldingay, a.a.O., 738-739). Diese Unterschiede versucht man sich zu erklären. Goldingay meint, Esra und Nehemia hätten nicht einfach an den mosaischen Gesetzen festgehalten, sondern sich gefragt, was Mose in ihrer Situation sagen würde (vgl. Goldingay, a.a.O., 739-740). Andere Erklärungen finden sich bei Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 51-52.

⁶⁹Für Safrai ist die Tora in der Zeit des Zweiten Tempels Grundlage des Lernens, Forschens oder Denkens und bildete die Basis der Gesetzgebung und der Lebensordnung (vgl. Shmuel Safrai, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Information Judentum, Bd. 1, Hrsg. Yehuda Aschkenasy u.a. [Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1978], 40. Weiterhin zitiert als „Jüdisches Volk“). Damit hat Safrai wohl zum einen hin eine Schlagseite, wie Tilly sich zum anderen hin neigt, wenn er gar nicht mehr zwischen „hellenistischen“ und „toratreuen“ Juden unterscheiden will, weil jeder Jude an der hellenistischen Kultur partizipiert habe, ohne das Leben nach den Weisungen der Tora aufgegeben zu haben (Tilly, a.a.O., 28).

⁷⁰Vgl. Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 252.255. Vgl. Wagner, a.a.O., 797. Vgl. Safrai „Jüdisches Volk“, a.a.O., 37-38.

⁷¹Vgl. Maier „Gesetzliche Überlieferungen“, a.a.O., 57.

⁷²Wenn während der Wüstenwanderung diese Elemente vorhanden waren, dann begannen sie bereits nach der Landnahme zu bröckeln. Bereits zur Zeit Josuas und der Richter wird den Stämmen und einzelnen eine größere Bedeutung zugemessen und es gibt kaum Hinweise auf ein gemeinsames Heiligtum. Vgl. Goldingay, a.a.O., 529-532.

⁷³Es werden nur noch die Stämme Benjamins und Judas, sowie die Leviten explizit erwähnt (Esr 1,5), wohingegen die anderen „Israeliten“ (Esr 2,2b) versprengt erscheinen. Die Überreste des Volkes sind sich ihrer Herkunft bewusst („Some aspects of the community's identity come from its ancestry and from its awareness of that ancestry. People know who they are by knowing where they came from.“ [Goldingay, a.a.O., 718]) und verstanden sich als gegenwärtige Verkörperung der zwölf Stämme. Vgl. ebd.

blieben. Mit Esra und Nehemia erhält die Gemeinschaft außerdem verstärkt die einende Orientierung an den mosaischen Lehren.⁷⁴

Seit dieser Neueinrichtung des bundesgemäßen Gemeinschaftslebens unter Esra und Nehemia, drängte sich wiederkehrend die Frage auf, wer innerhalb der israelitischen Stämme das wirkliche Israel ist. Auch nach außen musste das Volk regelmäßig sein Verhältnis gegenüber den anderen Völkern bestimmen und klären, wer zur Bundesgemeinschaft zugehören kann und wer nicht.⁷⁵ Die Fragen beantwortete man zur Zeit Esras, indem man den Maßstab der rechten Moseobservanz anlegte.⁷⁶

2.1.3 Land

Das Land Kanaan ist Teil von Gottes Versprechen im abrahamitischen und sinaitischen Bund und liegt als solches im besonderen Interesse biblischer Historiographie. Wenn Gott seinem Volk das Land zum Besitz gibt, dann ist das kein bedingungsloser Akt, sondern ist – davon weiß das Deuteronomium – an die Bundesbeziehung und dessen menschliche Verpflichtung geknüpft. Es wird sogar angedroht, dass Gott das Land Israel wieder wegnehmen kann.⁷⁷ Dahinter steht das

⁷⁴Daher wird nicht selten von „Hierokratie“ gesprochen. Eine faktische Hierokratie, also eine relativ autonome Verwaltung durch Tempel, Priesterschaft und Hohepriester in den ersten Jahren des Zweiten Tempels, wird durch Münzfunde aus der Perserzeit bestätigt (vgl. Maier „Judentum“, a.a.O., 119. Vgl. ebd. „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 48-49). Das Interesse an der Monarchie könnte sich bereits in den Äußerungen Haggais und Sacharjas zu Serubbabel niedergeschlagen haben (vgl. Maier „Judentum“, a.a.O., 118). Auch könnten es Königsambitionen sein, die Nehemia vorgeworfen werden (vgl. Goldingay, a.a.O., 720). Wie monarchische Tendenzen die theokratischen Interessen niederhalten, kommt spätestens unter den Hasmonäern, vielleicht schon bei Judas Makkabäus zum Ausdruck (vgl. Maier „Judentum“, a.a.O., 199). Dass die Heimkehrergemeinschaft trotz allem hauptsächlich von den mosaischen Lehren geprägt ist, betont Goldingay und sieht darin eine echte „Theokratie“: „The community is a theocracy; it is defined by its commitment to shaping its life by Moses' Teaching, which now also becomes state law.“ (Goldingay, a.a.O., 732).

⁷⁵Zur Abgrenzung nach Außen: Es ist zur Zeit Esras möglich, dass Juden, die nie das Land verlassen hatten (2Kö 24,14), als „Völker des Landes“ (Esr 4) und damit in der Kategorie von Nicht-Israeliten gesehen wurden (vgl. Goldingay, a.a.O., 742-743). Auch später erhoben immer wieder radikale Gruppierungen auf der Basis eines eschatologischen Weltbildes den Anspruch, Israel in vorläufiger Form zu sein, bis es endzeitlich wiederhergestellt würde (vgl. Maier „Judentum“, a.a.O., 255). Zur Abgrenzung nach Innen: Einerseits hören wir bei Esra und Nehemia von „Abgesonderten“, die mit der Heimkehrergemeinschaft das Versprechen auf das mosaische Gesetz teilten (Neh 10,29f) und das Pessach, wie auch das Fest der ungesäuerten Brote feierten (Esr 6,19-22). Andererseits wird durch die Lösung der Mischehen rituelle Reinheit und Sabbatobservanz Separation vollzogen. Vgl. Goldingay, a.a.O., 745-750.

⁷⁶Goldingay, a.a.O., 750.

⁷⁷Wenn Israel sich Bilder macht (5Mose 4,23-26) oder wenn es nicht mit seinem ganzen Leben den mosaischen Lehren folgt (5,31-33; 11,8-25), werden Feinde das Land und das religiöse Leben zerstören oder in Besitz nehmen, was die Israeliten bisher besaßen. Oder es werden Regen und Ernte ausbleiben und die Israeliten in ihrem Land sterben. Vgl. 5Mose 6,10-12; 7,5; 11,13-17; 12,2f; 28. So wird das auch in der Folgezeit aufgefasst (vgl. 2Sam 21; 1Kö 17,1).

Verständnis, dass dieses Land Gottes *Gabe* ist und bleibt.⁷⁸ Neben anderen Charakteristika ist an diesem Gottesland besonders, dass Israel darin endlich siedeln und zur Ruhe kommen darf.⁷⁹

Bis es soweit kommen konnte, musste das Land allerdings noch eingenommen werden. Vereinzelt wird unter Alttestamentlern diskutiert, ob die Landnahme historisch in einer völkisch-kriegerischen Weise geschah, wie es im Josuabuch überliefert wird, oder ob die Landnahme die Summe vieler Einzelunternehmungen relativ autonom handelnder Stämme darstellte und sich durch Weidewechsel vollzog.⁸⁰ Offen bleibt, ob die Landnahme wirklich vollständig vollzogen worden ist.⁸¹ Damit verbunden ist das Problem, dass dem Land unterschiedliche Grenzen zugeschrieben werden. Wahrscheinlich wird aber Kanaan das Kernland gewesen sein.⁸²

Trotz der Landverheißung war die Zeit des Zweiten Tempels von Exil und Fremdherrschaft geprägt. So wird, wie in Esra, die Heimkehr ins Land als *das* Ereignis beschrieben und selbst da, wo Israeliten in der Diaspora blieben, blieben sie wie Nehemia und Daniel dem Land treu verbunden. Die landverbundene Spiritualität im Gegensatz zu den fremden, herrschenden Weltmächten jener Epoche ließ unter den Juden in Israel außerdem eine Sehnsucht nach Freiheit und Selbstverwaltung erstarken.⁸³

⁷⁸Dieses Verständnis zeigt sich in den Abgaben der Erstlinge oder den Instruktionen zum Sabbatjahr und deren begründenden Äußerungen, wie z.B. „... denn mir gehört das Land; denn Fremde und Beisassen seid ihr bei mir.“ (3Mose 25,23). Die Rede vom Land als „Erbbesitz“ Jahwes oder als „Anteil“ Israels zeugt im Josuabuch von dieser Sichtweise. Vgl. Goldingay, a.a.O., 515.517.521. Vgl. von Rad, a.a.O., 310-313. Vgl. Zimmerli, a.a.O., 53-55.

⁷⁹5Mose 12,9f; Jos 23,1. Das Bild von einer Pflanzung Gottes verspricht nach Jahren des unstillen Lebens nun endlich Sesshaftigkeit und Sicherheit (vgl. 2Mose 15,17). Vgl. Goldingay, a.a.O., 513.516. Vgl. von Rad, a.a.O., 316.

⁸⁰Zu Letzterem tendiert von Rad. Er geht davon aus, dass Jos 2-9 ursprünglich die Tradition einer benjamitischen Landübernahme zugrunde lag, die mit einer ephraimitischen verbunden wurde (vgl. von Rad, a.a.O., 311.313-315). Denn im Josuabuch wird eher kollektiv von der Landnahme geredet, in Richter dagegen eher individualisierend und bezogen auf die Stämme (vgl. Ri 1).

⁸¹Hier finden sich allein in Josua widersprüchliche Aussagen: In Jos 11,16 nimmt Josua das ganze Land ein und es muss später doch gesagt werden „... sehr viel Land (ist) noch übrig, das in Besitz genommen werden muss.“ (Jos 13,1). Eine Erklärung für diese Unvollständigkeit könnte Israels Ungehorsam sein, der sich hier schon breit machte (vgl. 4Mose 13-14). Die nahen, verbliebenen Völker könnten aber auch eine Bewährungsprobe für Israel gewesen sein. Vgl. Goldingay, a.a.O., 525-527.

⁸²Kanaan ist das Land der Bundesverheißung, das Mose nicht sehen durfte. Im Deuteronomium wird allerdings auch das Ostjordanland, „Gilead“ genannt, berücksichtigt und als erstes Drittel eingenommen (vgl. 5Mose 34,1-4). Das weiteste Gebiet ziehen 5Mose 11,24 und Jos 1,4 aus, das sich demnach von der Wüste Negev bis zum Libanon und vom Mittelmeer bis zum Euphrat erstreckt. Dagegen sollten die Israeliten aber das darin liegende Land Moabs und Edoms nicht besetzen, aber den Sieg über es davon tragen (4Mose 24,1-19). Vgl. Goldingay, a.a.O., 518-519.

⁸³Diese Sehnsucht kann bereits in Esras und Nehemias Zeit ausgemacht werden. Auch wenn eine kleine Gemeinschaft zurück ins Land kehren durfte, sind sie doch unter persischer Autorität. Dessen ist sich die Heimkehrergemeinschaft schmerzlich bewusst: „Und nun ist uns für einen kleinen Augenblick Gnade von dem HERRN, unserem Gott zuteil geworden. Er hat uns Gerettete übrig gelassen ... Denn Knechte sind wir. Aber in unserer Knechtschaft hat unser Gott uns nicht verlassen.“ (Esr 9,8f). Die imperialen Steuern bedrückten die einfachen Menschen (vgl. Neh 5,4) und ließen die Heimgekehrten mit dem zwiespältigen Gefühl zurück, Sklaven im verheißenen Land zu sein (vgl. Neh 9,36f). Es sind Worte, wie die im Danielbuch überlieferten, die Sehnsucht

2.1.4 Heiligung

Ist das Ziel der Gebote ein „heiliges Volk“⁸⁴ zu sein, dann erklärt sich, warum die Gebote Anweisungen geben, um Zeiten, Objekte, Menschen und Orte zu heiligen, bzw. sie nach Verunreinigung wieder zu reinigen. So bezeichnet Wiggerman alttestamentliche Spiritualität als „Heiligungsspiritualität“.⁸⁵

2.1.4.1 Kult

Den Kult prägten im Besonderen Opfer, Feste und Reinheitsriten, weshalb diese im Folgenden zunächst betrachtet werden und anschließend danach gefragt wird, inwieweit sie in der biblischen Zeit des Zweiten Tempels gepflegt wurden bzw. welche Auffassungen man mit ihnen verband.

Die *Opfer*, wie sie im Pentateuch, vor allem in 3Mose 1-7 beschrieben werden, sind immer wieder Gegenstand des Versuchs einer kategorischen Unterscheidung.⁸⁶ V.a. wird zwischen Opferarten wie Brand- oder Ganzopfer, Speiseopfer, Dank-, Heils- bzw. Gelübdeopfer, sowie Schuld- und Sühneopfer unterschieden. Das rechtfertigt sich zum einen aufgrund der unterschiedlichen hebräischen Terminologie⁸⁷ und zum anderen durch Opfervorgänge, die von der gemeinsamen Grundstruktur (Darstellung – Handauflegung – Schlachtung – Blutbesprengung – Verbrennung) abweichen.⁸⁸ Ferner meint man gelegentlich, eine geschichtliche Entwicklung der

wecken mussten, nach einem Gott, dem alle Weltmächte gehorchen und der seinem Volk Macht geben wird (vgl. Dan 7,27). Vgl. Goldingay, a.a.O., 753-760.

⁸⁴2Mose 19,6 (LUT).

⁸⁵Wiggermann, a.a.O., 711.

⁸⁶Eine recht allgemeine Art der Distinktion ist die pentateuchische Terminologie „heilig“ und „hochheilig“. Eine andere, theologisch gefärbte, bietet Oehler, der einerseits solche Opfer klassifiziert, die ein ungetrübtes Bundesverhältnis voraussetzen und solche, die eine eingetretene Störung wieder aufheben (vgl. Oehler, a.a.O., 437-438). Eine eher technisch betrachtete Unterscheidung wäre die zwischen „blutigen“ und „unblutigen“, also „vegetabilischen“ Opfergaben (vgl. von Rad, a.a.O., 269).

⁸⁷עֹלֶה (z.B. aus Ex 20,24-26) wird mit Brand- oder Ganzopfer übersetzt, מִנְחָה mit Speiseopfer (z.B. 3Mose 5,11) oder allgemeiner mit „Opfer“ (z.B. 1Mose 4,3ff), זָבַח שְׁלָמִים (z.B. 3Mose 7,11ff) mit Dank-, Heils- bzw. Gelübdeopfer (zukünftig mit „Schelamim“ bezeichnet), עֲשָׂא (z.B. 3Mose 5,14ff) wird mit Schuldopfer und הַטָּעִת (z.B. 3Mose 4,27-35) mit Sühneopfer wiedergegeben.

⁸⁸Oehler beschreibt eine solche Grundstruktur bei Tieropfern mosaischer Ordnung (vgl. Oehler, a.a.O., 422-427.435-436): Der Opfernde stellte das Tier am Eingang des Heiligtums dar, führte es zum Altar und legte seine Hand auf, woraufhin es geschlachtet wurde. Das so gewonnene Blut wurde versprengt und das Tier verbrannt. So viel haben alle mosaischen Tieropfer gemeinsam. Divergenzen bestehen jedoch bereits innerhalb einzelner Strukturelemente: Besonders die Blutbesprengung weist Varianten auf. Das Blut wurde im Allgemeinen um den Brandopferaltar herum geschwenkt, es konnte aber auch an dessen Hörner gestrichen werden. Nur am Versöhnungstag wurde es in das Heilige gebracht und dort an die Hörner des Räucheraltars gestrichen, sowie an den Vorhang gesprengt. Auch beim Verbrennen gibt es Abweichungen. Wenngleich man bei den Brandopfern das ganze Tier zu verbrennen pflegte, wurden ansonsten nur die Fettstücke dem Feuer preisgegeben. Das Fleisch erhielten teilweise und partiell die Priester, teilweise auch der Opfernde selbst. In diesem Zusammenhang sind die aparten Schelamim zu nennen, bei denen ein Teil des Opferfleisches der Priesterschaft als „Priesterhebe“ zufiel, das restliche Opferfleisch empfing der Darbringer, das er für ein festliches Opfermahl relativ unmittelbar danach

Opfervorgänge rekonstruieren und sie so differenzieren zu können.⁸⁹ Eine solche Unterscheidung ist hingegen deshalb allgemein problematisch, weil die Opferarten im Alten Testament selten in einer Reinform, sondern meist mit anderen gekoppelt auftraten.⁹⁰ Besonders gilt dies für die Trennung von Schuld- und Sündopfer.⁹¹ Geopfert wurden u.a. Wein, Öl, Feldfrüchte, Mehl, Weihrauch, Tauben, Lämmer, Schafe, Ziegen oder Stiere. Opferzeiten waren, außer bei freiwilligen Gaben, allgemein die Festzeiten und Sabbate.⁹² Sühneopfer wurden dargebracht bei Verfehlungen oder Verunreinigungen oder wenn etwas geweiht wurde.⁹³ Mit ihnen sind ein Großteil der Opfer eindeutig Teil der Heiligungsbemühungen und entspringen dem Wunsch einer heilen Bundesbeziehung. Brandopfer sind wahrscheinlich schon früh täglich geopfert worden, in der Zeit des Tempels vermutlich in Verbindung mit einem Anbetungsakt, später dann zur Gebetsstunde⁹⁴. Die Beweggründe zum Opfer könnten also in tägliche und Anlass- bzw. Festgebundene Opfer unterschieden werden.⁹⁵ Damit stehen viele Opfer in enger Verbindung zu den heiligen Zeiten, wozu dem Pentateuch zufolge Großfeste, Neumonde und Sabbatzeiten zu zählen sind:⁹⁶ *Großfeste* sind v.a. die drei „Pilgerfeste“ Pessach, Schawuot und Sukkot,⁹⁷ ferner

verwenden sollte. Vgl. Oehler, a.a.O., 443-450. In die oben konstatierte Grundstruktur wollen die Speiseopfer am wenigsten hineinpassen, bezieht sich diese Struktur doch auf Tiergaben.

⁸⁹Z.B. meint Oehler eine Entwicklung von Brandopfer und Schelamim als patriarchisch – denn sie findet man bereits in Genesis – zum mosaischen Sühnopfer zu sehen, bei dem die Rolle des Opferblutes erstmals in eigentümlicher Weise hervortritt (Oehler nennt z.B. das Pessach oder das Bundesopfer aus 2Mose 24). Vgl. Oehler, a.a.O., 406-408.

⁹⁰Von Rad meint, dass Opfer niemals nur Brandopfer gewesen seien und dass das Sühnopfer fast nie gefehlt habe (vgl. von Rad, a.a.O., 269.271).

⁹¹Oehler nimmt den Versuch einer Trennung vor und behauptet, dass das Schuldopfer eine Wiedereinsetzung des theokratischen Bürgers mithilfe der Satisfaktion ist, jeweils bezogen auf einen konkreten Fall. Das Sündopfer indessen diene zur direkten Deckung des Sünders, also zur Entsündigung des einzelnen, auch über längere Zeitsphären hinweg. Vgl. Oehler, a.a.O., 466-469. Andererseits wehrt sich von Rad dagegen, die Schuldopfer nur von 3Mose 5,15ff zu verstehen, sondern betont, dass andere Stellen eine solche Unterscheidung sehr viel schwerer machen. Beispielsweise nennt er 1Samuel 6,3; 8,17. Vgl. von Rad, a.a.O., 271-272.

⁹²Vgl. Fritz Rienecker, *Lexikon zur Bibel*, 2. Sonderausgabe (Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus und Gondrom, 1991), 1021-1022.

⁹³3Mose 4,27-35; 4Mose 15,27-29.

⁹⁴Evtl. weist 2Chr 29,27-30 auf einen solchen Anbetungsakt hin. Dan 9,21 könnte so gedeutet werden, dass zur Zeit des Abendopfers auch ein feste Gebetszeit etabliert war. Vgl. Oehler, a.a.O., 441.

⁹⁵Vgl. Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 229. Vgl. Oehler, a.a.O., 403-497. Vgl. von Rad, a.a.O., 264-275.

⁹⁶Wichtige Stellen sind 2Mose 23,12; 3Mose 23,3 (zum Wochensabbat), 2Mose 23,14-17; 3Mose 23,4-37a; 5Mose 16,1-17 (zu den Großfesten allgemein), 4Mose 28,26-29,38 (zum Schawuot, Fest des Hornblasens, Versöhnungstag und Sukkot), 2Mose 23, 10f; 3Mose 25 (zum Sabbat- und Jubeljahr).

⁹⁷Im ersten Monat wurde das *Pessach* gefeiert. (Da die Übersetzung der Namen meist bereits eine Deutung des Anlasses impliziert, werden hier zunächst die hebräischen Bezeichnungen einfach transkribiert.) Der Festhergang des Pessach wird in Exodus und Deuteronomium teilweise abweichend beschrieben: Im Exodus wird das einwöchige „Fest der ungesäuerten Brote“ explizit erwähnt, das Deuteronomium verleibt es dem Pessach ein, ohne es zu nennen; im Exodus ist es eine familiäre Feier, im Deuteronomium findet das Fest am Heiligtum statt. Im Pessach erinnerte man sich des Exodus und im Besonderen der Nacht des Auszugs aus Ägypten. Das Pessach

auch der Versöhnungstag.⁹⁸ Eine eher untergeordnete Rolle spielten Festtage wie Neumonde, der Neujahrstag⁹⁹ oder das Fest des Hornblasens. Daneben konnte es noch in spätalttestamentlicher Zeit spontane Feiern und Festtage geben.¹⁰⁰ Von der Tora sind gemeinsame Kultfeiern am Heiligtum vorgesehen, wenngleich sich v.a. zu den drei „Pilgerfesten“ Wallfahrer aufmachten. Vereinzelt sind auch familiäre Begehungen bekannt.¹⁰¹ Die Feste charakterisierte eine relative, d.h. eingeschränkte Sabbatruhe und die im Deuteronomium verordnete Festfreude. Eine viel diskutierte Problematik ist die des Festanlasses bzw. des Zeitansatzes der Feste. Zumeist wurden agrarische, wie auch heilsgeschichtliche Hintergründe für Anlass und Zeitansatz der pentateuchischen Festtradition ins Gespräch gebracht. Es ist aber anzunehmen, dass in nachexilischer Zeit beide Momente in Israels Festtradition erhalten

scheint aber seit der Richterzeit in Vergessenheit geraten und bis in die späte Königszeit nicht mehr gefeiert worden zu sein. Wiederaufnahme und Durchsetzung der zentralistischen deuteronomistischen Version wurde bei der Kultreform Josias vollzogen, wenngleich der familiären Feier hartnäckiges Bestehen bescheinigt wird (vgl. Zimmerli, a.a.O., 111). Das *zweite Wallfahrtsfest*, im dritten Monat gefeiert, hat den Namen „Wochenfest“ (הַג הַשָּׁבִיעוֹת) oder „Erntefest“ (הַג הַקָּצִיר). Namen und inhaltlicher Befund legen einen siebenwöchigen Abstand zwischen Pessach und Schawuot nahe, wobei sich im genauen Festdatum 3Mose 23,15f und 5Mose 16,16 zu widersprechen scheinen. Wie Oehler meint, war es v.a. eine Erntedankfeier für die vollendete Getreideernte, hatte so seinen Höhepunkt in der Darbringung zweier Erstlingsbrote und mündete in Opfer und Mahlzeiten ein. Das dritte Fest des Festkalender ist das im siebten Monat einwöchig gefeierte *Sukkot* (הַג הַסֻּכּוֹת) oder das „Fest des Einsammelns“ (הַג הָאֲסִיף). Wieder stehen sich die Beschreibungen aus Exodus und Deuteronomium gegenüber: Einmal wird die Festfeier als Obst- und Weinlesefest agrarisch ausgerichtet und ein andermal als Hüttenfest historisch an der Wüstenwanderung orientiert. Beim Sukkot sollten die Menschen in Hütten wohnen und so der Befreiung aus Ägypten gedenken. Wie man aus Nehemia 8,13-17 erfahren kann, war auch das Hüttenfest seit den Tagen Josuas nicht mehr gefeiert worden und wurde mit Esra und Nehemia neu belebt. Allerdings werden Anweisungen über die Beschaffenheit der Hütten gegeben, die über den deuteronomistischen Befund weit hinausgehen (vgl. Goldingay 728-729).

⁹⁸Im siebten Monat sollte neben Sukkot der Versöhnungstag stattfinden. Zum Versöhnungstag bereitete sich der Hohepriester in bußähnlicher Art vor. Am Tag selbst wurde das Los über zwei Böcke geworfen. Der eine wurde geschlachtet, dazu ein Stier. Das Blut der geschlachteten Tiere trug der Hohepriester zum einen zusammen mit Weihrauch ins Allerheiligste und besprengte dort die Lade und den Boden, zum anderen wurde das Blut an den Räucher- und Brandopferaltar gestrichen. So wurde für das Heiligtum, den Hohepriester und die Priesterschaft gesühnt. Der zweite Bock wurde, mit Blut bestrichen und dem Ritual der Handauflegung unterzogen, in die Wüste geschickt. Was dieses Element des Versöhnungstages zu bedeuten hatte, ist besonders umstritten. Dem schlossen sich ein Bad des Hohepriesters und weitere Brandopfer an. Der Versöhnungstag hat nach dem Exil offensichtlich an Bedeutung gewonnen und ist so in Sacharja 3,9 angedeutet. Vgl. Oehler 480-485; Zimmerli, a.a.O., 112.

⁹⁹Der Neumondtag (z.B. 4Mose 28,11ff) wird noch in der Königszeit festlich begangen (1Sam 20,5f) und auch die Opfer sind noch in späterer Zeit erkennbar (Hes 46,1ff). Doch trat er, wie auch der Neujahrstag (4Mose 29,1-6 vgl. auch 3Mose 23,24f) als am Gestirnverlauf orientiertes Fest, wie Zimmerli meint, gegenüber den heilsgeschichtlich belegten Festen zurück (vgl. Zimmerli, a.a.O., 111).

¹⁰⁰Vgl. die Siegesfeier (1Sam 18,6f) bzw. Bußtage bei Landesnot (1Sam 7,5f; Jer 36,9) oder Dürre (Jer 14).

¹⁰¹Das Stichwort „heilige Versammlung“ (z.B. 3Mose 23,3) wie auch die prophetisch verordnete Zusammenkunft des Volkes (Hes 46,3,9) verweisen auf den kollektiven Charakter des Festgeschehens. Der Kultcharakter der Begehung liegt in der Tatsache, dass die Menschen mit Opfergaben zusammenkommen, welche aus freiwilligen Gaben, den Erstlingen und den Zehnten bestanden (vgl. 2Mose 23,15; 5Mose 16,16). Das Sabbatgebot zu Festzeiten ist deshalb nicht unbedingt, weil über die meiste Zeit der Festlichkeiten nur „Dienstarbeit“ verboten war. Beim Pessach z.B. war es nur der erste und siebte Tag der Festlichkeit, an denen solche Sabbatruhe angewiesen wurde. Der Versöhnungstag dagegen ist von jeglicher Einschränkung ausgenommen. Vgl. Oehler, a.a.O., 508. Vgl. Zimmerli, a.a.O., 112.

waren.¹⁰² Auch die Siebenerzahl wird prägend für den Zeitansatz gewesen sein.¹⁰³ So ist Sukkot im Pentateuch ein Exempel für dieses Nebeneinander von geschichtlicher und landwirtschaftlicher Spiritualität, Pessach dagegen ist ein genuines Erinnerungsfest und Schawuot ein agrarischer Feiertag, obwohl in der Zeit des Zweiten Tempels auch historische Elemente in Schawuot integriert wurden.¹⁰⁴ *Sabbatzeiten* sind Neumondsabbat, Sabbatjahr, Jubeljahr und v.a. der Wochensabbat. Gesetzliche Texte verbieten Arbeit bei Todesstrafe am wöchentlichen Sabbat, genauer Dienstarbeit wie z.B. Feldarbeit oder Holzlesen, Zubereitung von Speisen oder Feueranzünden und Verlassen der Lager, was sich im sonstigen alttestamentlichen Texten widerspiegelt.¹⁰⁵ Als Tag der Ruhe wird der Sabbat aber durchaus positiv vermittelt und als frohe Kultversammlung begangen.¹⁰⁶ Die Mose-tora führt das Sabbatgebot auf Mose zurück und begründet heilsgeschichtlich, wenngleich auch eine schöpfungstheologische Begründung bekannt ist.¹⁰⁷ Der alttestamentliche Kult heiligte jedoch nicht nur die Zeiten des Jahres und der Woche, sondern auch der *Alltag* der Israeliten wurde in die Kategorien „rein“ und „unrein“ gegliedert. Unrein und verunreinigend waren geschlechtliche Zustände, Totes und Verwesendes sowie Hautkrankheiten. Waren die verunreinigenden Gegenstände nicht zerbrechlich, konnten

¹⁰²Zimmerli neigt beispielsweise eher zur Annahme eines agrarischen Ursprungs. Die Festlichkeiten entwickelten sich ihm zufolge aus einer Übernahme des kanaanäischen Festkalenders, zu dem zuerst neue Elemente hinzugefügt waren und sich dann nach und nach die innere Motivation von agrarischer Ausrichtung auf Gottes Befreiung Israels aus Ägypten hin verschoben hatte. Diese Entwicklung sieht Zimmerli besonders im Pessach und Hüttenfest. Vgl. Zimmerli, a.a.O., 109-111. Andere schließen sich solcher Spekulationen nicht an, sondern stellen schlicht die Bestimmung der Feste durch sowohl historische als auch agrarische Elemente fest (vgl. Oehler, a.a.O., 504). Die Bestimmtheit durch die kosmischen Verhältnisse wird nicht selten als für Israels Festspiritualität weniger bedeutend bewertet. Zimmerli stellt einfach nur die Nebensächlichkeit dieser Motivation fest, nimmt aber einen Rückgang der Bedeutung an (vgl. Zimmerli, a.a.O., 111). Oehler wehrt sich vehement gegen eine Bestimmtheit durch kosmische Verhältnisse. Die Bedeutung der heiligen Zeiten dürfe man nicht aus kosmischen Ordnungen ableiten, seien sie doch nur Zeitmesser für die theokratische Ordnung (vgl. Oehler, a.a.O., 505-506).

¹⁰³Die Sabbate sind unzweifelhaft vom Siebenerhythmus bestimmt. Außerdem dauern zwei der Pilgerfeste sieben Tage, von Pessach bis Schawuot sollen es nach dem Pentateuch sieben Wochen sein, bis sich im siebten Monat die Festzeiten häufen (vgl. Oehler, a.a.O., 504).

¹⁰⁴Vgl. Oehler, a.a.O., 545-547. Vgl. Zimmerli, a.a.O., 110-111. Siehe auch Fußnote 97.

¹⁰⁵Diese Tätigkeiten werden im Pentateuch explizit verboten: Feldarbeit (2Mose 34,21), Holzlesen (4Mose 15,32), Speisen zubereiten (2Mose 16,23), Feueranzünden (35,3) und Lager verlassen (16,29). Später werden das Lastetragen (Jer 17,21), das Handelsgeschäft (Amos 8,5f) und der Marktverkehr (Neh 10,32) verboten sowie eine Torsperre erlassen (Neh 13,15.19). Anders ist es beim Neumondsabbat, wo solche Arbeit nicht verboten war. Vgl. Oehler, a.a.O., 519-520.521.

¹⁰⁶Ein früher Hinweis auf eine Versammlung am Sabbat könnte 2Kö 4,23 sein. Zum Sabbat im positiven Licht vgl. Jes 58,13 und Ps 92; Hos 2,13.

¹⁰⁷Der Sabbat begegnet uns bereits bei den Instruktionen zum Mannasammeln, wo der siebte Tag ausgenommen wird (2Mose 16,5.22-30). Als Gebot formuliert finden wir ihn aber erst im Dekalog. Vielleicht spiegelt sich diese Rückführung auf Mose noch in Neh 9,14 wider. Die heilsgeschichtliche Dimension wird in der Anweisung, dass auch der Knecht unter den Israeliten ruhen soll, greifbar. Sie wird im deuteronomistischen Dekalog mit dem Sklavendasein und der Herausführung aus der Knechtschaft begründet (5Mose 5,12-15). Des Weiteren wird der Sabbat mit Gottes Schöpfungshandeln begründet, das den Sabbat als Ruhetag heiligte. Israel bekommt Teil an dem Vorrecht der Ruhe des Schöpfers selbst. Der Mensch soll arbeiten und ruhen, sein Leben soll dem Schöpfergott entsprechend gestaltet werden. Vgl. Oehler, a.a.O., 509-517. Vgl. Zimmerli, a.a.O., 109.

sie durch Untertauchen im Wasser und durch ein Sühnopfer oder auf höherer Stufe der Verunreinigung durch Absonderung gereinigt werden.¹⁰⁸ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass viele Reinheitsvorschriften den menschlichen Tod und seine Formen von Heiligtum und Gottesvolk fernhalten und die Menschen kulttauglich bewahren sollten.¹⁰⁹

Als überaus fraglich muss gelten, ob der Kult mit seinen Opfern, Festen und Reinheitsvorstellungen in der ganzen alttestamentlichen Zeit in soeben beschriebener Weise praktiziert wurde.¹¹⁰ Vielmehr hören wir bereits in der Richterzeit von Kult, der die traditionellen Wege des Landes Kanaan geht. Auch die Geschichte Hannas macht einen intakten Kult durchaus ungewiss. Die Geschichte zeigt, dass Eli bei den Heiligtumsbesuchern mit dem Schlimmsten rechnen musste und dass es bereits zu jener Zeit Sitte geworden war, nicht dreimal anlässlich der *Feste*, sondern einmal im Jahr zum Heiligtum zu ziehen.¹¹¹ Gleichzeitig verkörpert Hanna eine Laie, die wusste, wie zu beten war, wie man Gott etwas versprach und es hielt, wie man reagierte wenn Gott antwortete und wie man ihm dankte, wenn es eintraf.¹¹² Für die Zeit des Exils und des zerstörten ersten Tempels ist es unsicher, welche Form der Tempelkult angenommen hatte, auch wenn Jeremia und Sacharja auf Trauerversammlungen und neu entstandene Fasttage schließen lassen.¹¹³ D.h. bis in die exilische Zeit scheint der toragemäße Tempelkult fast vergessen und er wurde erst wieder mit dem Bau des Zweiten Tempels ordnungsgemäß, aber verändert eingerichtet. Auf ähnlich dünnem Eis bewegt man sich bezüglich der Observanz der *Sabbatzeiten*. Die Sabbatjahre blieben über weite Strecken unbeachtet, vermutlich seit salomonischer Zeit, und wurden wahrscheinlich erst wieder durch Esra und Nehemia eingeführt. Bezüglich des Jubeljahres besteht noch mehr Ungewissheit.¹¹⁴ Ob die Wochensabbate eingehalten wurden, kann ebenso angezweifelt werden. Immer dann, wenn der

¹⁰⁸Zum Unreinen gehören nach Oehler; Zeugung, Geburt und geschlechtliche Körperausflüsse; unrein war eine Leiche, sowie Aas, die Wohnung eines Verstorbenen und sein Grab. Waren die unrein gewordenen Dinge zerbrechlich, mussten sie zerstört werden. Ansonsten wurden sie mit Wasser als Symbol des Lebens gewaschen und ein Sühnopfer dargebracht. Die Absonderung erfolgte entweder sieben oder vierzehn Tage und wurde durch ein Opfer abgeschlossen. Es sei auch noch auf das Reinigungswasser der „roten Kuh“ hingewiesen, einem Sprengwasser bei Verunreinigung durch einen menschlichen Leichnam. Vgl. Oehler, a.a.O., 495-497.

¹⁰⁹So Goldingay, a.a.O., 397. Vgl. Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 223.

¹¹⁰Siehe Fußnote 97.

¹¹¹Vgl. Goldingay, a.a.O., 562. Wie außerdem die Reformen Josias und Nehemias zeigen, wurden die Großfeste nicht kontinuierlich gefeiert.

¹¹²Ebd.

¹¹³Vgl. Jer 41,5; Sach 7,2f; 8,19. Vgl. Goldingay, a.a.O., 700.

¹¹⁴Hinweise auf die Jubeljahrordnung aus vorexilischer und exilischer Zeit will Oehler evtl. in Jer 37,30, sicher jedoch in Hes 7,12; 46,17 sehen (vgl. Oehler, a.a.O., 533). Ob Nehemia wirklich ein Jubeljahr ausruft und sich so auf das mosaische Gesetz beruft bzw. ob er einen Schuldenerlass oder eine Umschuldung fordert, ist umstritten. Goldingay schließt diese Diskussion „... either the way he is urging an arrangement that takes more account of the

Tempelkult neu auflebte, wurde gleichsam die *Reinheitsobservanz* verstärkt. Die Restauration des ordnungsgemäßen Kultes geht mit Reinigung einher, die in dieser Auseinandersetzung mit dem Bilderdienst und fremden Völkern einen neuen Gegenstand bekommt: das Fremde allgemein.¹¹⁵

Auch wenn der Kult eingerichtet war, waren die mit ihm verbundenen Auffassungen recht vielfältig. Von Rad spricht von dem *Opfer* als „weittraumige Angelegenheit“.¹¹⁶ Vor allem sind im Alten Testament aber neben dem Sühnegedanken der *Communio-Gedanke*¹¹⁷ und der einfache Gabe-Gedanke bezeugt.¹¹⁸ Mit der *Unterscheidung der Zeiten* wurde, so könnte man sagen, die Zeitordnung an Gottes Schöpfung orientiert. Das zeigt sich sowohl im Festkreis, als auch im Sabbat, durch den menschliches Leben und Arbeiten im Abbild göttlichen Schöpfungshandelns gestaltet wurde.¹¹⁹ Die *Reinigungsriten* wurden zur alttestamentlichen Zeit mit dem Anliegen vollzogen, Menschen, Objekte und Orte Gott zu weihen. So können sie als eine verkörperlichte Form der persönlichen Neuausrichtung gesehen werden, die nach Vollendung in dem Menschen das Gefühl neuer Reinheit und Verbindung zu Gott entstehen ließen.¹²⁰ Zusammengefasst kann der Kult als Hingabe von Menschen, Objekten, Orten und Zeiten an Gott

needs of the less well off and requires the well off to act in a way that makes their own self-interest less central." (Goldingay, a.a.O., 722-723).

¹¹⁵Das ist in der Geschichte Israels geschehen, um das Volk von den Völkern zu unterscheiden (Neh 12 und 13 v.a. Vers 30), aber auch um den Schmutz abzuwaschen, der am Volk aufgrund des Bilderdienstes haftete (so bei Hes 36,25-33; 37,23 u.ö.). Bei der Tempelreform unter Hiskia finden sich diese Momente ebenfalls (vgl. 2Chr 29,15-18; 30,17-19). Vgl. Goldingay, a.a.O., 746.

¹¹⁶Von Rad, a.a.O., 266.

¹¹⁷Das Mahl der Schelamim implizierte eine fast schon familiäre Beziehung zu Gott (vgl. Schiffman „Jewish Spirituality“, a.a.O., 47) und antizipierte eine Gemeinschaft, in der auch für die Bedrückten gesorgt wurde (Oehler, a.a.O., 450). Diese Opfermahle könnten in der Linie der Bundesmahlgemeinschaften gesehen werden (so von Rad, a.a.O., 276).

¹¹⁸In dieser Einteilung s.h. von Rad, a.a.O., 267-268.

¹¹⁹Goldingay verfolgt diesen Gedanken. Für ihn ist die Unterscheidung von Tag und Nacht als Schöpfungsordnung eingerichtet und wird durch die täglichen Morgen- und Abendopfer im Kult implementiert. Genauso ist der Sabbat Teil der Schöpfungsordnung und erhält ebenfalls seinen Platz im Kultus. Der liturgische Festkalender unterstreicht auch die zweiteilige Unterscheidung des Jahres in trockene Jahreszeit zwischen erstem und siebtem Monat und der übrigen regnerischen Jahreszeit. Vgl. Goldingay, a.a.O., 397. Goldingay schließt: „In observing the set times, it set itself within the structure of the ordering of time and life that God wrote into creation for its security and its blessing, and by its modeling invites the world to set itself within these daily, weekly, and yearly contexts of a chronological order that corresponds to God's creation.“ (Ebd., 397-398).

¹²⁰So rechtfertigt Schiffman die spirituelle Dimension der alttestamentlichen Reinigungsriten. Entgegen moderner Autoren, welche die Reinigungsriten als mechanisch, gefühllos und ohne spirituelle Dimension beschrieben, entdeckte man heute wieder, dass das Bad im Alten Testament als Symbol der Buße und das Sprengeln als Teil eines Umkehrprozesses betrachtet wurden. Schiffman verweist dazu auf Psalm 51, in dem Reinigung, Waschung, die entsprechenden Riten (V. 4 und 9) und ein reines Herz (V. 12) zusammengehören. Er nennt auch Hes 36,25-28, dessen Worte er als zutreffende Reflexion dessen empfindet, was verständige Juden mit dem Reinigungsritual des Sprengelns verbanden. Diese Stellen offenbarten ihm zufolge, dass es in Israel bekannt war, dass die Reinigungsrituale ohne Buße und Umkehr nutzlos waren. Vgl. Schiffman „Jewish Spirituality“, a.a.O., 55-58.

gesehen werden oder als Wiederherstellung dieses geweihten Verhältnisses. Damit sind bereits wesentliche Züge jüdischer Spiritualität skizziert, die im Laufe der Arbeit v.a. auch bezüglich der nachbiblischen Zeit weiter ausgeführt werden müssen.

2.1.4.2 Heiligtum

Heiligung bezog sich, wie soeben ausgeführt, auf Zeiten, Objekte und Menschen. Näher zu betrachten bleiben noch die Orte, die geheiligt werden sollten. Die räumliche Heiligkeit kulminierte im Heiligtum, welches im Laufe der Geschichte unterschiedliche Gestalt angenommen hatte. Zuerst hatte es das Aussehen eines Wüstenzeltes, nach der Landnahme war es ein „Haus“ in Silo und dann ein royaler Tempel. Im Vergleich zu diesem war das zweite Tempelgebäude schlichter, mit Anleihen am Zelt, es war eher ein Gemeinschaftsheiligtum, welches später jedoch erweitert wurde.¹²¹ In ihrer Grundstruktur und Einrichtung waren sich alle Heiligtumsgebilde Israels ähnlich. Nach einem System der Heiligkeit zum Allerheiligsten hin gegliedert, befanden sich auf dem Vorplatz des Heiligtums der Brandopferaltar und ein Waschbecken, sodann im Heiligtum ein Räucheraltar, ein Tisch mit Schaubrot und ein siebenarmiger Leuchter. Im dunklen Allerheiligsten schließlich war neben dem Gesetzbuch die Bundeslade mit Cherubim geschmücktem Deckel, in der sich vermutlich die steinernen Tafeln befanden. Im Zweiten Tempel blieb das Allerheiligste höchstwahrscheinlich leer.

Kontrovers wird die Frage der Einzigkeit des Heiligtums besprochen. Manche Autoren betonen die Vielzahl der Heiligtümer noch in der Richterzeit, wobei deren Legitimität diskutiert werden kann. Andere heben die Intention der Alleinstellung bereits in der Wüstenwanderung

¹²¹Im Gegensatz zu den Zelten der Israeliten mag das Zelt-Heiligtum luxuriös erschienen sein. Dennoch war es nicht getrennt von den einfachen Menschen, sondern inmitten ihres Lagers. Das spätere Heiligtum in Siloah wird als „Haus“ beschrieben, wenngleich Gott aufgrund des Tempelwunsches betonte, er habe immer in einem „Zelt“ gelebt (vgl. 1Sam 1,7 und 2Sam 7,6). Möglicherweise wird dieser Widerspruch durch die Terminologie bei David erhellt, der tatsächlich ein Zelt in Jerusalem aufrichtete, genauso aber von diesem als „Haus“ gesprochen wird (vgl. 2Sam 6,17 und 12,20). Der Unterschied des salomonischen Tempels zu dieser Art Heiligtum lag u.a. in der royalen Bedeutung und Bauweise, welche sich in der Angliederung an eine königliche Anlage oder in der Rede vom „Heiligtum des Königs“ oder „Tempel des Königreichs“ (Amos 7,13) aufzeigen ließe. Auch wenn im Falle des Tempels die Initiative von Vertretern des Volkes ausging und der Tempel menschlich ausgearbeitet sowie politisch bedeutsam war, bestätigte Gott ihn doch schließlich. Dieser royale Tempel verbindet in seiner Bauweise bekannte Elemente mit neuartigen: Der Grundriss und die Einrichtung standen in alter Tradition, dagegen wurde der Bau erstaunlicherweise auch durch Ausländer und Kanaaniter bewerkstelligt und die Opfer – wie sich aufgrund der verschwenderischen Mengen bei der Einweihung schließen lässt – durch imperiale Steuern finanziert. Dagegen ist der Zweite Tempel eher ein Heiligtum der nachexilischen Gemeinschaft, das nicht auf königliche Gaben, sondern auf Ressourcen der Gemeinschaft gegründet war. Doch auch wenn vom Bau und nicht vom Wiederaufbau die Rede ist (Esr 1,2f) und so z.B. keine neue Bundeslade hergestellt wurde, besteht gewisse Kontinuität zwischen den beiden Tempeln, denn es wurden die erhaltenen Tempelgerätschaften und alte Steine im neuen Tempel zum Einsatz gebracht. Spätere Beschreibungen (1Makk 1,21-22; 4,47-51) lassen den Tempel auf dem Hintergrund seines royalen Vorgängers schlichter erscheinen, alles in allem vielleicht eher dem Wüstenzelt ähnlich. Vgl. Goldingay, a.a.O., 563f, 566-568, 719f, 726f. Die herodianischen Erweiterungen werden in 3.2 „Der herodianische Tempel“ thematisiert.

beim Wüstenheiligtum hervor.¹²² Schließlich sind durch den royalen Tempel, die Zerstörung der Höhen bei der Reform Hiskias und den nachexilischen Neu- bzw. Wiederaufbau reale Schritte zu einer Kultzentralisierung gegangen worden.

Es stellt sich die Frage, wie die Menschen des Alten Testaments ihr Hauptheiligtum auffassten. Ein strenges System von Heiligkeit war – wie gesagt – allen Hauptheiligtümern Israels gemeinsam. In Stufen nahm die göttliche Heiligkeit zu und dementsprechend war menschliche Zurückhaltung geboten.¹²³ Ob angenommen wurde, die göttliche Heiligkeit sei im Heiligtum nur temporär präsent, oder ob man Gottes bleibende Einwohnung erwartete, ist vom alttestamentlichen Befund her unklar.¹²⁴ Daher findet sich unter Alttestamentlern eine Tendenz sowohl zum einen als auch zum anderen.¹²⁵ Es darf bezweifelt werden, dass das Heiligtum in

¹²²Oehler denkt bereits bezüglich des Wüstenzeltes an eine Ausschließlichkeit dieses Heiligtums. Von mehreren Orten der Anbetung sei nur insofern die Rede (wie in 2Mose 20,24f), als das Heiligtum während des Exodus mitwanderte. Oehler konstatiert, dass besonders das Deuteronomium für das Leben im Land Israel dem Heiligtum diese alleinige Stellung zuerkennt, da es bestimmt, dass nur dort geopfert werden solle (5Mose 12). Vgl. Oehler, a.a.O., 386. Goldingay hebt das Faktum der Vielzahl von Heiligtümern in der Richterzeit hervor und behauptet: Es gibt keine Hinweise auf ein gemeinsames Heiligtum des Volkes. Das Haus in Silo sei nur ein Heiligtum unter vielen gewesen. Vgl. Goldingay, a.a.O., 531.563. Dass die späteren Unternehmungen entgegen dieser Praxis und zugunsten eines Zentralheiligtums in den Königsbüchern auf den deuteronomistischen Anweisungen fußt, erkennt auch von Rad an (vgl. von Rad, a.a.O., 349).

¹²³Dieses System entdeckt Goldingay bereits in den Geschehnissen am Sinai. Das Volk tritt an den Fuß des Berges, an den von Mose erbauten Altar, bleibt damit in einer Distanz vom Berg zurück und nimmt Gott nur durch Furcht einfließende Phänomene wahr. Dagegen steigen die Ältesten auf den Berg und feiern dort ein heiliges Mahl. Allein Mose nähert sich der Herrlichkeit Gottes wirklich, wobei auch er nicht unmittelbar an Gott herankommt, sondern die Begegnung durch Worte vermittelt bleibt. Diese einmalige Gottesbegegnung auf dem Sinai wirkte auf die Gestaltung des Heiligtums ein, das Gebäude setzte das einzigartige Zusammentreffen fort: Der Vorhof mit dem Altar für das Volk, das Heilige für die Vertreter, in diesem Fall die Priester, das Allerheiligste für den höchsten Vertreter. So nimmt die Heiligkeit graduell zu, allerdings umgekehrt, vom größeren zum kleineren Raum. Vgl. Goldingay, a.a.O., 386-393. Vgl. Oehler, a.a.O., 392f.

¹²⁴Goldingay stellt den Befund folgendermaßen dar: Einerseits wird im Alten Testament davon gesprochen, dass ein Besucher des Heiligtums „vor Gott“ erscheint und Gott wird als einer beschrieben, der über den Cherubim (der Bundeslade) „thront“ (1Sam 4,4). Dementsprechend wird die Lade in einen Krieg getragen, damit Gott mit in den Krieg zieht, was auch von anderen Völkern anerkannt wird (z.B. 4Mose 23,21). Andererseits kommt Gott, wie auch am Sinai, in einer Wolke auf das Zelt herab, um Mose und dem Volk zu begegnen. Er erscheint oder taucht auf, d.h. er ist nicht immer da (3Mose 9,4). Das geschieht auch, wie bereits zur Zeit der Urahnen, losgelöst vom Zelt (2Mose 16,10, 3Mose 9,6.23; 16,2; 4Mose 14,10 u.v.a.). Diese paradoxen Aussagen werden nicht nur bezüglich des Wüstenheiligtums, sondern auch des royalen Tempels getroffen, beispielsweise in Salomos Tempelweihgebet: Salomo scheint sich bewusst zu sein, dass Gottes Wohnen niemals erzwingbar ist – und dennoch baut er ein Haus (vgl. 1Kö 8,12f); Salomo bekennt, dass weder Himmel noch Erde als Gottes Wohnung geeignet sind und trotzdem geht er davon aus, dass Gottes Name dort „sein“ wird (vgl. 8,27.29). In gleicher Polarität steht die, wohl in jener Zeit aufkommende Wendung von der Bundeslade spannungsgeladen als dem „Fußschemel“ (1Chr 28,2; Ps 99,5; 132,7) oder „Thron Gottes“ (Jer 3,16), einem leeren Thron, zu sprechen. Noch verstärkt wird die Paradoxie dadurch, dass die ganze Welt ausersehen ist, von Gottes Herrlichkeit erfüllt zu werden (vgl. 4Mose 14,21; Israel betete in Ps 72,19 dafür und in seinen Lobliedern wie Ps 97,6 und 113,4 scheint es bereits geschehen zu sein. Jesaja verheißt in 40,5, dass dies einmal so sein wird). Insgesamt steht man auf der Basis des Befundes also in der Spannung, sich das Heiligtum sowohl als Ort des Bleibens Gottes und genauso als Ort des Erscheinens Gottes vorzustellen, wobei Gott dazu aber nicht an das Heiligtum gebunden ist. Vgl. Goldingay, a.a.O., 399-401.570.

¹²⁵Goldingay stützt sich auf die alttestamentliche Tendenz, das Heiligtum nicht als בית (bayit), sondern als מִשְׁכָּן (mischkan) zu bezeichnen und übersetzt mit Bleibe (dwelling). Damit will er Gott nicht auf einen Ort festlegen, betrachtet das Heiligtum aber als Äquivalent zur Sinainspitze, an dem Gottesbegegnung liturgisch vermittelt und dauerhaft eingerichtet wurde. Vgl. Goldingay, a.a.O., 393. Von Rad beschreibt das, was er „Zelt der Zusammenkunft“

seinem Bilderreichtum gegen das Bildverbot verstieß. Dass Mandelblüte, Granatapfel, Cherubim oder die Lade nicht dekalogisch illegitim waren, zeigt, dass sie als Symbole und nicht als Bilder verstanden wurden und dass sie als solche einen festen Ort in Kult und Heiligtum innehielten.

Das Heiligtum ist in seiner Bedeutung für nachexilische Spiritualität nicht zu unterschätzen. Das Tempelbauprojekt stand im Zentrum des Auftrags der Heimkehrergemeinschaft und sollte folglich ganz vom Volk unterhalten werden, was eine große Herausforderung für es darstellte. Neben die Erstlinge aller agrarischen Erzeugnisse und Zehnten der Feld- und Baumfrüchte sowie der Herde trat in nachexilischer Zeit die Heiligtumssteuer.¹²⁶ Bereits so richtete sich ein großer Teil des Lebens auf das Heiligtum aus.¹²⁷ Der Tempel war der Ort, an dem Gottes Gegenwart erfahrbar war, ein Ort an dem sein Bleiben sakramental oder liturgisch vermittelt wurde und nicht ein einmaliges ungreifbares Ereignis blieb. Als solcher Ort liturgisch vermittelter Heiligkeit erhielt das Heiligtum die Zuversicht im Volk, dass sie Gott finden werden, wenn sie ihn dort anbetend aufsuchen, dass sie Gnade erfahren werden, wenn sie umkehren und im Heiligtum um Vergebung für ihre Verfehlungen bitten. Schon die Hinwendung und das Gebet in Richtung des Tempels, waren von solcher Zuversicht getragen, selbst wenn man nicht am heiligen Ort war. Außerdem gab Gott seinem Volk durch die Einrichtung eines Heiligtums die Möglichkeit, seine Beziehung zu ihm in ganzheitlicher Weise und in ganz körperlicher Art zu leben.¹²⁸

2.1.5 Zusammenfassung

Das Israel des Alten Testaments ließ sich also von Gottes vergangener Geschichte betreffen und begab sich in diesen geschichtlichen Strom hinein. So war Israels Spiritualität allgemein geschichtlich und spezifisch heilsgeschichtlich begründet.

Israel wusste sich erwählt und in eine besondere Gottesbeziehung gerufen. In dieser Spannung von göttlicher Initiative und menschlicher Verantwortung konstituierte sich die u.a. monotheistische, bildlose und den Gottesnamen meidende Spiritualität Israels. In dieser Spannung konnten die Gebote in hellem Licht betrachtet werden. Und zwischen Bund und Gebot

nennt und nicht den Tempel als Wohnort Gottes, als ursprüngliche Erinnerung an das Heiligtum (vgl. von Rad, a.a.O., 248). Oehler dagegen spricht allein davon, dass im Heiligtum der Gedanke des Wohnens Gottes unter Israel verkörpert wurde (vgl. Oehler, a.a.O., 393).

¹²⁶In 2Mose 38,25ff handelt es sich offenbar um eine einmalige Steuer, nicht um eine jährliche. In späterer Zeit wird sie im Zuge der Ausbesserung des Tempels wieder erwähnt (2Chr 24,6-11). Erst bei Nehemia wird sie dann zu einer jährlichen Heiligtumsabgabe von einem Drittel Schekel, jedoch ohne Bezugnahme auf die mosaische Verordnung (Neh 10,33).

¹²⁷Vgl. Goldingay, a.a.O., 731-732. Vgl. Oehler, a.a.O., 460-463.

¹²⁸Vgl. Goldingay, a.a.O., 392-393.571.

enstand die völkische Identität, welche nachexilisch v.a. von priesterlichen und gesetzestreuen Tendenzen geprägt war. Aber schon zu alttestamentlicher Zeit stellte sich die Frage, wer von außen und wer von innen wirklich zu Israel gehört.

Teil der Erwählungsverheißung an Israel war es auch, dass es siedeln und zur Ruhe kommen darf – in einem Land, das Gottes Gabe an Israel ist. Israel war sich dabei der Bedingungen dieser Leihgabe bewusst und erkannte, dass das Land letztlich in Gottes Besitz bleibt. Aufgrund dessen war Israels Spiritualität immer auf Gott als Geber hin ausgerichtet. Sie war immer landverbunden und damit auch von einer Sehnsucht nach Selbstverwaltung und Freiheit von Fremdbeherrschung beseelt.

Auch wenn offen bleiben muss, inwieweit Opfer, Feste und Reinheitsriten in exilischer und vorexilischer Zeit Anwendung fanden, in der biblischen Zeit des Zweiten Tempels wurde jedenfalls versucht, einen Kult, wie er im Pentateuch beschrieben wird, neu zu konstituieren. Mit diesem Kult wollte man sich selbst, seine Orte und seine Zeit Gott hingeben und man vollzog ihn in Reinigungsriten und an heiligen Tagen, oder wenn die Bundesbeziehung gestört war, in Sühneopfern. In diesem Kult nahm das Bundesverhältnis konkrete Gestalt an. Dank und Bitte, Umkehr und Sühne sowie intime Gemeinschaft mit Gott wurden darin verleib- und verdinglicht. Man orientierte sein Leben mit diesem Kult an den schöpfungsgemäßen Ordnungen und wurde sich der gemeinsamen Geschichte und der durch die Erwählung begründeten Gemeinschaft bewusst. So bekam Erwählungsbewusstsein, Landverbundenheit und heilsgeschichtliche Theologie im Kult eine rituelle Gestalt.

Der Kult wurde in nachexilisch-biblischer Zeit vorwiegend im Heiligtum der heiligen Stadt vollzogen. Dort erwartete man Gottes Präsenz oder sein Erscheinen, das hier liturgisch vermittelt wurde. So war der Tempel ein Ort der Hoffnung auf Sühne und Vergebung, die Möglichkeit, Gott in ganzheitlicher und besonders in körperlicher Weise zu begegnen. Als solcher Ort strahlte er weit über die Landesgrenzen hinaus, zu den Juden der Diaspora.

2.2 Soziale Verhältnisse im Israel des 1. Jahrhunderts

Im Folgenden wird der chronologische Sprung ins 1. Jh. vollzogen und nach den sozialen Verhältnissen als Kontext der Spiritualität gefragt. Dabei werden, auf die Arbeit Theißens gestützt,¹²⁹ die Problematiken der Fremdherrschaft, der Identitätsfindung, der Besitz- und

¹²⁹Vgl. Theißens, Gerd. *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. 6. Auflage. München: Kaiser, 1991.

Landbesitzverhältnisse und des Stadt-Land-Gefälles aufgegriffen und auf die alttestamentlichen Grundlagen bezogen.

2.2.1 Geschichte: Römische Fremdherrschaft

Die politische Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels ist eine der Fremdherrschaft und des Aufbegehrens gegen diese. In der Zeit nach Nehemia und Esra beherrschten zuerst Alexander, dann die Ptolemäer, später die Seleukiden und schließlich die Römer das Land Israel. Zwar schufen und erhielten die imperialen Machthaber, z.B. in Gerusia bzw. Sanhedrin oder Hohepriesteramt, Elemente legislativer Selbstverwaltung, doch die Ämter waren nicht selten fremdbestimmten willkürlichen Wechseln unterworfen. Obschon die Religion der Juden zumeist geduldet war, so etwa im römischen Reich als „*religio licita*“, fehlte es gleichwohl nicht an Angriffen gegen die Toraobservanz, etwa im Seleukidenreich. Außerdem behaupteten die Herrscher von Antiochos IV. Epiphanes über Pompejus bis hin zu den römischen Prokuratoren ihre Machtansprüche, indem sie z.B. den Tempel plünderten und verunreinigten oder das Land durch ihre Steuerrepression ausmergelten.¹³⁰

Als problematisch ist v.a. eben diese Steuerpolitik des römischen Imperiums zu beurteilen, welche zu einer hohen Belastung der Landbevölkerung und zu einem erkennbaren Verarmungsprozess führte.¹³¹ Außerdem begünstigten die römischen Schwankungen zwischen zentralistischer und dezentraler, zwischen direkter und indirekter Machtausübung die politische Instabilität des Landes. Ihr Kleinhalten jedweder einheimischer politischer Institution, sowohl der Prokuratoren als auch des Sanhedrins, sowie eine geringe militärische Präsenz, trugen ebenso zur Instabilität bei. Auf jüdischer Seite kam hinzu, dass man zwar vom jüdischen Gemeinwesen gerne als „Theokratie“ sprach, so z.B. Josephus, tatsächlich aber die Priesteraristokratie die Überbleibsel der Selbstverwaltung in der Hand hielt. Eine Spannung zwischen theoretischer

¹³⁰Vgl. Maier „Judentum“, a.a.O., 160f; 178-188; 226-240. Safrai betont dagegen die ständige Bedeutung des Sanhedrin selbst in Zeiten des Fremdbeherrschtseins, obschon er den Einfluss als umkämpft beschreibt (vgl. Safrai „Jüdisches Volk“, a.a.O., 67-69).

¹³¹In der römischen Besatzungszeit wurden direkt Grund-, Ertrags- und Personalsteuer sowie Militärabgaben erhoben. Indirekt aber verlangt und über Steuerpächter eingetrieben wurden etwa Verkaufs- oder Gewerbesteuern und Zölle. Im 1. Jh. scheint diese Steuerbürde zusätzlich erhöht worden zu sein, da die Prokuratoren ihren Dienst zur Sanierung ihres privaten Finanzhaushaltes missbrauchten. Außerdem wird das Steuerpachtsystem vermutlich zu Aufschlägen der Pächter für ihren eigenen Unterhalt und zur willkürlichen Steuerüberbesteuerung geführt haben. Hinzu kamen kultische Abgaben, welche aber nicht als „Steuer“, sondern als „heilig“ erachtet wurden (vgl. Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 225). In der Summe mögen die Abgaben einen nicht unbeträchtlichen Teil der Einkünfte ausgemacht haben. Tilly errechnet exemplarisch eine imperiale und kultische Steuerbelastung eines galiläischen Bauers von 55%, was ihn bereits unter das Existenzminimum gebracht haben wird (vgl. Tilly, a.a.O., 62-67). Das beschleunigte einen erkennbaren Verarmungsprozess und führte den Befreiungsbewegungen Sympathien zu. Vgl. Frankemölle, a.a.O., 109-112.

Theokratie und faktischer Hierokratie ergab sich. Eine Spannung entstand aber auch zwischen der im 1. Jh. lebendigen heilsgeschichtlichen Spiritualität, in nicht geringer Weise vom Motiv des Exodus geprägt, und dem realpolitischen Faktum der Fremdherrschaft.

Diese soziopolitische Problematik bereitete den Nährboden für radikaltheokratische Bewegungen der prophetischen, widerständlerischen oder sektiererischen Art. Sie alle wollten die Gottesherrschaft konsequent realisieren oder hofften auf deren Verwirklichung. Eine naheschatologische Sichtweise war ihnen gemeinsam, die Erwartung eines geschichtlichen Endes der Fremdherrschaft, aber auch der Hierokratie.¹³²

2.2.2 Erwählung: Identitätsfindung Israels als soziokulturelles Phänomen

Die Tora war spätestens in der Zeit des Zweiten Tempels zur allgemeinen verbindlichen Verfassung geworden¹³³ und wirkte als solche für die Juden identitätsstiftend. Zur selben Zeit aber war ein innerjüdischer Streit über die rechte Auslegung der Tora und die dementsprechende Praxis entbrannt, der als solcher auch die bereits zu biblischer Zeit bekannte Identitätssuche der Juden widerspiegelt. In dieser Ermittlung rechter Toraobservanz und Identität, schwankte man zwischen Normentschärfung und Toraverschärfung, wobei Liberalisierungstendenzen in Israel seltener waren als die entgegengesetzte Neigung. Eigentlich wollten alle Erneuerungsbewegungen des 1. Jh. in Israel die Tora konsequenter leben als zuvor. Diese Ausrichtung an den Geboten schließt nahtlos an die Moseobservanz der Zeit Esras an.

Nach Theißen sei das Phänomen solcher Verschärfungsbemühungen, wie schon bei Esra, im Wunsch der Abgrenzung gegenüber Nicht-Israel verwurzelt gewesen. Die wiederkehrende Verhältnisbestimmung wurde, v.a. späteren hellenistischen Einflüssen gegenüber, abhängig vom örtlichen und sozialen Kontext zwischen Annäherung und Unterscheidung different definiert.¹³⁴ Mit der Verschärfung gehe allerdings auch die Frage nach

¹³²Vgl. Theißen, a.a.O., 57-74.

¹³³Frankemölle geht davon bereits in vorpersischer Zeit aus (vgl. Frankemölle, a.a.O., 97). Für die Zeit Esras und Nehemias nimmt es dann auch Maier an (vgl. Maier „Judentum“, a.a.O., 122.125) und geht davon aus, dass sich dies durch die seleukidische Zeit hindurch erhielt (vgl. ebd., 182).

¹³⁴Den Prozess in der Auseinandersetzung des Judentums mit dem Hellenismus umschreibt Frankemölle mit dem Begriff des graduellen Synkretismus, der in seinem Ausmaß zwischen Assimilation, selektiver Adaption und Isolation variierte (vgl. Frankemölle, a.a.O., 57). Zum Teil waren diese Tendenzen zur selben Zeit am selben Ort virulent. Bspw. lebte die Gemeinde in Alexandria sowohl in ptolemäischer, als auch in römischer Zeit separat. Andererseits assimilierte sich die Gemeinde in Umgangssprache und Literatursprache an ihr Koine-sprechendes Umfeld (vgl. ebd., 69-71). Im Land Israel trafen die Tendenzen nicht selten in ein und demselben Landstrich aufeinander. Obwohl Nazareth und Kapernaum als eher konservativ-jüdische Niederlassungen, ohne nennenswerten hellenistischen Einfluss gelten können, ist das nur fünf Kilometer entfernte Sepphoris eine eher hellenisierte Stadt (vgl. ebd., 88-90). Im Falle Jerusalems des 2. Jhs. v. Chr. standen sich hellenistische Kräfte wie die Tobiaten und die seleukidischen Fremdherrscher und Chassidim oder Makkabäer gegenüber (vgl. ebd., 93-95). Wie hier, so wird die Verhältnisbestimmung auch in späterer Zeit gruppenspezifisch beantwortet, wenn sich eher hellenisierende

dem „wirklichen Israel“ einher. Das Phänomen richte sich also nicht nur auf interkulturelle, sondern auch auf intrakulturelle Abgrenzung hin aus. Verschiedene Gruppen des Judentums verstanden sich als eigentliches Israel in vorläufiger Form, bis Gesamtisrael endzeitlich wiederhergestellt sein würde.¹³⁵ Der Grund sich durch Toraverschärfung v.a. interkulturell abgrenzen zu wollen, ist der, so argumentiert Theißen, dass man sich des assimilatorischen Sogs der Fremdkulturen, v.a. der ökumenischen Tendenzen des Hellenismus erwehren wollte. Die Folge war, dass man sich auf jüdischer Seite in elementarsten Lebensbereichen wie Wohnen, Essen und Heirat separierte. Der hellenistischen Welt wurde so das Judentum umso suspekter, betrachteten sich die Juden doch einerseits als privilegiert, andererseits waren sie eine Minorität. Vorurteile und vereinzelter Antisemitismus waren die Folge.

Der soziale Hintergrund jüdischer Spiritualität war im 1. Jh. von einer Identitätskrise geprägt. Sie hatte sich bereits in der alttestamentlichen Zeit angedeutet und kam durch innerjüdische Konflikte und das Volk umgebende einflussreiche Kulturen zum Ausbruch. Toraverschärfung und Abgrenzungstendenzen schienen Auswege zu sein und führten doch tief in Schismatisierung und Xenophobismus bzw. Antisemitismus.¹³⁶

2.2.3 Land: Die sozioökonomischen Verhältnisse

Die Agrarwirtschaft stellte in weiten Teilen des Landes Israel die ökonomische Basis dar.¹³⁷ Auch wenn andere Erwerbszweige sich ausdifferenzierten und verbreiteter wurden, standen sie im engen Verbund mit der Landwirtschaft. Solche Erwerbszweige waren Viehzucht und -haltung, Handwerksberufe oder Handel. Die Abhängigkeit von der Landwirtschaft reichte von priesteraristokratischen und in der Stadt angesiedelten Großgrundbesitzern, welche durch die Abgaben der Bauern reich wurden, bis hin zu wanderarbeitenden Tagelöhnern, die kein geregeltes Einkommen hatten. Aus diesen Erwerbstätigkeiten ergaben sich zumeist auch die sozialen Milieus. Wer eigenes Land, einen Handels- oder einen Handwerksbetrieb vorzuweisen hatte, konnte sich zur Mittelschicht zählen, wohingegen der Priesteradel, die Großgrundbesitzer oder reichen Kaufleute die Oberschicht ausmachten. Schließlich setzte sich das benachteiligte

Sadduzäer oder Hasmonäer und eher separatistische Pharisäer befehlen (vgl. ebd., 107-108). Wohl ist auf die Verhältnisfrage auch schichtenspezifisch abweichend geantwortet worden, wenngleich die Quellenlage ein differenziertes Bild der Unterschichten nicht zulässt (vgl. ebd., 106).

¹³⁵Vgl. auch Maier „Judentum“, a.a.O., 255.

¹³⁶Vgl. Theißen, a.a.O., 74-89.

¹³⁷Tilly geht davon aus, dass Dreiviertel des Sozialproduktes durch die Landwirtschaft erwirtschaftet wurde.

soziale Milieu aus Sklaven, Tagelöhnern und teilweise auch aus sozial Entwurzelten zusammen.¹³⁸

Das Phänomen der sozialen Entwurzelung war im 1. Jh. kein unübliches. Aus den verschiedensten Gründen, waren viele Menschen dazu bereit, ihren Wohnort zu verlassen, sei es aus – wie Theißen es nennt – „exvansivem“, „aggressivem“ oder „subsilitivem“ Antrieb heraus. Die Menschen emigrierten in die Diaspora auf der Suche nach einer neuen Existenzgrundlage oder verblieben besitz- vielleicht sogar obdachlos im Land Israel. Gerade verschuldete Menschen ließen sich aber auch von Widerstandskämpfern oder kriminellen Gruppierungen rekrutieren, welche nicht selten nichtsesshaft lebten. Sozial entwurzelte Menschen sind auch als Bettler bekannt, entweder weil sie krank oder weil sie freiwillig mittellos waren. Soziale Entwurzelung war meist sozialökonomisch motiviert, auch wenn sie vereinzelt mit einer religiös motivierten Reichtums- und Besitzkritik verbunden wurde. Dass es überhaupt so weit kam und ein Mensch seinen Ort verließ, dazu trugen die Hungersnöte des 1. Jhs., die Überbevölkerung besonders in Galiläa, die Besitzkonzentration, welche gerade unter Herodes zugenommen hatte und die nicht seltenen Steuerschulden bei.¹³⁹

Das heißt, im 1. Jh. war immer noch die Landwirtschaft die vorwiegende Einnahmequelle der Juden in Israel, wengleich sich nach und nach andere Erwerbszweige Bahn brachen. Gerade aufgrund dieser agrarischen Basis waren die sozioökonomischen Belastungen und der drohende Landverlust besonders verheerend. Die Lage verschlechterte sich so v.a. für die Menschen der unteren und mittleren Schicht. Diese sozialökonomische Situation bot eine Grundlage dafür, dass die Landverbundenheit der Menschen in Theologie und Kult lebendig blieb.

2.2.4 Jerusalem und der Tempel – sozioökologische Aspekte

Mit „sozioökologisch“ beschreibt Theißen ein Gefälle Stadt-Land und Jerusalem-Provinz: Eine hellenistische Polis wie Tiberias habe sich von einer Stadt wie Jerusalem unterschieden, diese wiederum sei nicht mit dem galiläischen Hinterland oder den Wüsten vergleichbar. Ferner seien einzelne jüdische Gruppierungen spezifischen ökologischen Strukturen zuzuordnen.¹⁴⁰ Jerusalem beispielsweise sei Sitz der hellenisierten und hellenisierenden Kräfte gewesen, wobei ihnen

¹³⁸Vgl. Tilly, a.a.O., 58-60. Vgl. Maier „Judentum“, a.a.O., 274.

¹³⁹Vgl. Theißen, a.a.O., 36-38.

¹⁴⁰Vgl. Tilly, a.a.O., 48-50. Vgl. Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 254. Vgl. Frankemölle, a.a.O., 106.

bereits seit seleukidischer Herrschaft immer wieder konservative Kräfte gegenüber standen.¹⁴¹ Das ländliche Galiläa scheint da konservativer als die umliegenden oder fernen Städte, und in auffälliger Weise seien jüdische Erneuerungsbewegungen besonders hier oder in den Wüsten wirksam gewesen.¹⁴²

Die Einstellungen gegenüber Jerusalem waren ausgesprochen disparat. Einerseits hegten viele ländliche Gruppierungen eine ambivalente Haltung und hielten räumliche Distanz. Unter ihnen wurde zwar die Heiligkeit Jerusalems und des Tempels grundsätzlich bejaht, doch sahen sie mithin die Heiligkeit als nicht mehr beachtet an und konfrontierten und kritisierten die Metropole mit der gruppeneigenen Idee von einer heiligen Stadt.¹⁴³ Indessen wehrten sich viele Jerusalemer gegen solche antijerusalemische Strömungen, wahrscheinlich auch durch materielle Interessen geleitet, waren doch die meisten Schichten in Jerusalem mit dem Tempel wirtschaftlich verbunden.¹⁴⁴

So zeigt sich, dass Jerusalem und der Tempel als Ort der Gottespräsenz und des ordnungsgemäßen Kultes im 1. Jh. theoretisch bestätigt wurden. Weil sie aber auch Gegenstand vereinzelter Kritik sein konnten, scheint die bedingungslose Zentralität gebröckelt zu haben.

¹⁴¹Hellenisierende Kräfte in Jerusalem in seleukidischer Zeit waren z.B. die Tobiaten, welche mit Onias III. und Jason auch Hohepriester stellten. Die eigentlichen Gegenspieler der Hellenisierungsbestrebungen, und zugleich Aufstandsbewegung gegen die seleukidische Herrschaft waren die Makkabäer. Unter den Gegenkräften waren auch die so genannten „Chassidim“, eine Widerstandsbewegung, die zuerst vereint, dann in Opposition zu den Makkabäern stand. Vgl. Frankemölle, a.a.O., 93-95.

¹⁴²Frankemölle scheint den wissenschaftlichen Zwischenstand ganz gut wiederzugeben: Er nimmt zwar eine gewisse Hellenisierung in ganz Israel an, sie habe jedoch ein ganz unterschiedliches Ausmaß angenommen. Hellenisiert scheinen für ihn alle Oberschichten und einige hellenistische Städte. Fraglich bleibt für ihn aber, inwieweit die Landbevölkerung etwa in Galiläa vom Hellenismus beeinflusst war oder ob sie sich dagegen eine konservative Identität erhielten bzw. neu erschufen. Dabei tendiert er dazu, die galiläischen Siedlungen im 1. Jh. als genuin bzw. vorwiegend jüdisch zu bewerten und selbst die Hellenisierung Sepphoris möchte er eingeschränkt betrachtet wissen. Vgl. Frankemölle, a.a.O., 88-90. Vgl. Theißen, a.a.O., 47.

¹⁴³Vgl. Theißen, a.a.O., 49-51.

¹⁴⁴Jerusalems Wirtschaft war zum großen Teil vom religiös motivierten Fremdenverkehr abhängig und konnte keine nennenswerten alternativen Einnahmequellen vorweisen. Zudem war ein nicht unbedeutender Teil der Bevölkerung Jerusalems im Tempel angestellt. Vgl. Theißen, a.a.O., 51-53.

3 Jüdische Spiritualität im Rhythmus des Jahres

Die Praxis der Pilgerreise und der jährliche Großfestzyklus sind wohl die hervorstechendsten Merkmale von Spiritualität im Jahresrhythmus im Israel des 1. Jhs. Mit diesem Fokus wird im Folgenden die auf das Jahr bezogene Spiritualität jener Zeit beleuchtet.

3.1 Die jährliche Pilgerreise zum Tempel

Schlüsse bezüglich der Pilgerreise kann man ziehen, indem man zum einen den neutestamentlichen Befund interpretiert – wie es Peter Wick tut¹⁴⁵ – oder indem man zum anderen – wie Shmuel Safrai¹⁴⁶ – die jüdischen Schriften, v.a. die Mischnah, befragt.

3.1.1 Der Aufbruch

Es ist durchaus fraglich, ob die mosaische Anweisung zum „Erscheinen alles Männlichen“¹⁴⁷ anlässlich der drei Großfeste im 1. Jh. als verbindliches Gebot zur dreimaligen Wallfahrt verstanden wurde.¹⁴⁸ Aufgrund des literarischen Befunds kann man für fromme Juden aus Israel vielmehr *eine* jährliche Pilgerreise annehmen.¹⁴⁹ Ob ein Fest unter den Großfesten, etwa das Pessach, eine Vorrangstellung genoss¹⁵⁰ oder ob alle Feste gleichmäßig von Pilgern besucht

¹⁴⁵Wick, Peter. *Die urchristlichen Gottesdienste: Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.

¹⁴⁶Safrai, Shmuel. *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1981. Weiterhin zitiert als „Wallfahrt“.

¹⁴⁷2Mose 23,17; 34,23; 5Mose 16,16.

¹⁴⁸Daher wird davon abgesehen, den verbreiteten Terminus „Wallfahrtsfeste“ zu verwenden, da er eine dreimalige Pilgerreise nahe legen würde. Es wird, wie bisher, auch im Folgenden von Pessach, Schawuot und Sukkot als von „Großfesten“ gesprochen.

¹⁴⁹Das scheint Usus gewesen zu sein. Wick interpretiert in dieser Richtung die Pilgerfahrt Jesu Eltern aus Lk 2, 41-42 und nimmt die einmalige Wallfahrt für fromme Juden aus Galiläa als Richtwert an. Die Darstellung einer viermaligen Wallfahrt Jesu im Johannes-Evangelium (vgl. Joh 2,13; 5,1; 7,2.14; 10,22; 11,55-12,1), sei eine Ausnahme gewesen. Vgl. Wick, a.a.O., 67-68. So berichten viele Quellen von Menschen, die für ihre Gesetzestreue bekannt waren, aber nur einmal im Jahr nach Jerusalem pilgerten. Dazu zählen z.B. Tobias (Tobias 1,6) oder Elkana und Hannah (1Sam 1,3). Ferner erklärt sich damit teilweise das Verhalten des Nicht-Pilgers, aber Opferabgaben-Verschickens der frommen und grundsätzlich Tempel bejahenden Essener, wie es bei Philo (Prob, 75) und Josephus (AJ XVIII 1,5) geschildert wird. Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 32.37. Halachisch dagegen ergibt sich ein Problem: mHag I 1 scheint nämlich eine Wallfahrt zu allen drei Großfesten zu fordern. Nach Safrai könne die dort thematisierte dreimalige „Schau“ (ראה) in tannaitischen Quellen jedoch auch das „Schauopfer“ (קרבתן ראיה) bezeichnen und sei nicht zwingend als persönliches „Erscheinen“ (ראית פנים) zu verstehen. Safrai konstatiert so für die Mischnah noch kein Gebot zur dreimaligen Wallfahrt, sondern nur zur dreimaligen Opferabgabe. Erst im babylonischen Talmud entwickelt sich eine solche Lehre. Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 23-29. Dagegen Joachim Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu: Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, 3. Auflage, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), 87.

¹⁵⁰Vgl. Zimmerli, a.a.O., 110. Vgl. Jeremias, a.a.O., 66.

waren,¹⁵¹ muss offen bleiben. Um zu einem Fest zu gelangen, hatte ein Pilger aus Israel mit bis zu drei Tagen Reisedauer zu rechnen.¹⁵² Dazu kam die vorbereitende Reinigungszeit von vermutlich einer Woche.¹⁵³ Nimmt man noch die Festzeit mit bis zu sieben Tagen hinzu, dann war eine durchschnittliche Wallfahrt eine ca. dreiwöchige Unternehmung.¹⁵⁴ Schon allein von daher waren vielfältige Vorbereitungen zu treffen. Zudem musste ein Pilger die Abgaben zusammenstellen, die er mit zum Tempel nehmen wollte. Dazu gehörten verschiedene Opfer, Erstlinge, Zehnte und ferner Almosen und Spenden.¹⁵⁵ Die jährliche Pilgerreise zu einem der drei Großfeste war also der Höhepunkt langer materieller und ritueller Vorbereitung.

3.1.2 Der Weg

Die meisten Pilger kamen wohl aus dem Inland, aus Juda und Galiläa.¹⁵⁶ Wie viele Menschen sich insgesamt zu jedem Fest aufmachten, ist nur schwer zu sagen, da die Quellen die Menschenmassen teilweise unwahrscheinlich hoch beziffern. Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass die Wallfahrt ein sehr verbreitetes Phänomen der Spiritualität war.¹⁵⁷

¹⁵¹Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 44-45.

¹⁵²Nach der Mischnah ist das Haupteinzugsgebiet für die Wallfahrt eine Tagesreise entfernt (mPes IX 2). Eine Reisedauer von drei Tagen wird für die Pilgerreise von Galiläa aus bezeugt (Vita III; mBM II 6). Und ausgehend von einer Tagesleistung von 45 km errechnet mTaan I 3 für babylonische Juden eine Reisedauer von 14 Tagen. Diese Dauer bestätigt sich durch die Baraita bBM 28a. Vgl. Jeremias, a.a.O., 68. Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 47.54.134.136.

¹⁵³Grundsätzlich ist es bezeugt, dass Pilger früher nach Jerusalem kamen, um sich kultisch zu reinigen (z.B. Apg 20,16; 21,15-23; 24,18; BJ I 11,6). Die explizit siebentägige Reinigungszeit vor Ort wurde in der Mischnah zunächst auf die ausländischen Pilger bezogen und auf Bewohner Israels, die sich anderweitig verunreinigt hatten (vgl. mNaz VII 3). Die Mischnah nimmt aber auch an, dass die Wallfahrer sich schon zuvor den Reinigungsriten unterzogen hatten und versuchten bis zum Fest ihre Reinheit zu bewahren (vgl. mPar III 11). Philo behauptet dagegen, eine siebentägige Reinigungszeit auch für die kultisch Reinen (SpecLeg 3,208). Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 142-144. Auch wenn zu vermuten ist, dass dies nur unter Diasporajuden Sitte war, ist es neutestamentlich bezeugt, dass manche Pilger vier bis fünf Tage früher nach Jerusalem kamen. Solches errechnet Wick von der Markus-Überlieferung her. Und auch den Versuch, sich bis zum Fest nicht mehr zu verunreinigen, findet er in den Evangelien (Joh 18,28). Vgl. Wick, a.a.O., 70-72.

¹⁵⁴Vgl. Wick, a.a.O., 76.

¹⁵⁵Pflichtopfer konnte man sich wahrscheinlich bis zur Wallfahrt aufheben (Sifre Numeri § 152 zu Num 29,39). Wir hören im Neuen Testament z.B. von einem Opfer zweier Turteltauben zur Auslösung der Erstgeburt (Lk 2,22-24), von einem Opfer nach der Heilung von Aussatz (Mk 1,44) oder einem Opfer nach Erfüllung eines Gelübdes (Apg 21,23). Die Erstlinge z.B. von Feld- und Baumfrüchten und Vieh wurden vermutlich in natura nach Jerusalem gebracht. Dagegen trug man im 1. Jh. den Priesterzehnt wahrscheinlich nicht mehr nach Jerusalem, sondern führte ihn an Stationen vor Ort ab (vgl. Vita XII.XV ferner AJ XX 8,8; 9,2). Der zweite Zehnt diente zum eventuellen Kauf von Opfertieren (mMsch V 6) und zur Deckung der Reisekosten. Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 146-156. Vgl. Wick, a.a.O., 75-77.

¹⁵⁶Das Einzugsgebiet scheint v.a. Juda und Idumäa (BJ II 3,1; mPes IX 2), aber auch Galiläa (BJ VI 9,3f; mBM II 6) gewesen zu sein. Vgl. die ausführliche Auseinandersetzung bei Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 45-65.

¹⁵⁷Eine nähere Auseinandersetzung mit den überlieferten Pilgerzahlen würde die Grenzen unserer Thematik sprengen. Es kann auf Jeremias' Berechnung einer Zahl von 125 000 Festpilgern hingewiesen werden (vgl. Jeremias, a.a.O., 89-98) und Safrais zugestimmt werden, dass nichts Genaueres ausgesagt werden könne, als dass es Zehntausende gewesen sein müssen (vgl. Safrai „Wallfahrt“, 93-97).

Es ist anzunehmen, dass neben Männern auch Frauen und Kinder nach Jerusalem pilgerten.¹⁵⁸ Wie der neutestamentliche, aber auch der mischnische Befund nahe legt, pilgerte man zwar vereinzelt alleine, zumeist aber in Gruppen oder großen organisierten Festzügen.¹⁵⁹ Damit war die Pilgerreise im 1. Jh. ein kollektives Ereignis mit nationalem Ausmaß.

3.1.3 Am Ziel

Wer nach Jerusalem hinaufzog, konnte – je nach Reiseroute – schon von weitem den Tempel sehen, der in seinem weißen Stein und Gold wie ein schneebedeckter Hügel in leuchtendem Glanz erschien.¹⁶⁰ Dass größere Pilgergruppen vor den Toren Jerusalems festlich empfangen wurden, darf aufgrund einer Beschreibung der Mischnah¹⁶¹ bzw. der des Markus¹⁶² angenommen werden.¹⁶³ Diesen Quellen zufolge scheinen die Pilger nach dem Einzug nicht zuerst ins vorwiegend privat organisierte Nachtquartier bei Jerusalemern,¹⁶⁴ sondern direkt in den Tempel gegangen zu sein, vorausgesetzt sie hatten die vorausgehende Reinigungszeit eingehalten.¹⁶⁵

¹⁵⁸Auch wenn 2Mose 23,7 nur das „Männliche“ erwähnt, gibt es viele Hinweise darauf, dass auch die Frauen mitpilgerten. Der noch zu erläuternde Frauenvorhof des herodianischen Tempels ist ein Hinweis darauf. Außerdem fand die Präsenz der Frauen vielfältigen Niederschlag in der Literatur: In halachischen Bestimmungen (z.B. mPes VIII 1; tSan II 6; tSuk II 1.), in tannaitischen Erzählungen (mHal IV 11), in den Berichten Josephus' (z.B. AJ XI 48) und in den Evangelien (Lk 2,41; Mk 15,40). Dagegen ist es umstritten, ab wann Kinder mitgenommen wurden: Die Mischnah (mHag I 1) meint zum einen, dass sie bereits an der Hand des Vaters laufen, zum anderen, dass sie auf den Schultern des Vaters reiten können sollen. Safrai schließt, damit seien jedenfalls jene Kleinkinder, die noch nicht zu dieser Art der Fortbewegung fähig sind, des Wallfahrtgebotes ledig (vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 29-30.98-105).

¹⁵⁹Wick schließt dies aus Lk 2,44 und Apg 21,15 (vgl. Wick, a.a.O., 68). Dieselbe Aussage extrapoliert Safrai aus mBik III 2-4 (vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 121-127).

¹⁶⁰Zur Bauart des Tempeläußeren s.h. 3.2 Der herodianische Tempel.

¹⁶¹mBik III 3.

¹⁶²Mk 11,8-11.

¹⁶³In Markus wie in den anderen Evangelien (Lk 19,36-40; Mt 21,8-11) werden Pilger mit Ps 118,25-26 begrüßt. Dies findet seine Parallele im Midrasch Tehillim zu Ps 118,22, wo eben dieser Psalm im Wechselgesang beim Einzug der Festpilger gesungen wurde. Vgl. Wick, a.a.O., 69-70. Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 157-159.

¹⁶⁴Da man unmittelbar nach dem Opfer verpflichtet war, eine Nacht in Jerusalem zu bleiben (vgl. 5Mose 16,7), gestaltete sich die Unterbringung recht schwierig, denn die Stadt war überaus voll (vgl. BJ I 13,3). Einige Gutbetuchte besaßen eigene Häuser in Jerusalem (vgl. AJ XI; BJ II 16,3 u.a.), es mögen auch manche Synagogen Unterkunft angeboten haben (vgl. die so genannte „Theodos-Inschrift“), aber die Mehrzahl der Pilger werden bei den Einwohnern Jerusalems übernachtet haben. Dabei wird vermutet, dass man die Unterkunft unentgeltlich und nur gegen Gabe der Opfertierfelle anbot (vgl. tMSh I 12), da die Häuser Jerusalems auch nicht als ausschließlichen Besitz der Eigentümer betrachtet wurden (vgl. yMSh III [54a]). An den übrigen Tagen vor oder nach dem Opfer blieben die Pilger auch in den umliegenden Ortschaften (vgl. Mt 21,17) oder schlugen vor den Stadttoren Jerusalems Zelte auf (vgl. z.B. AJ XVII 9,3; BJ II 1,3). Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 159-163. Andere Vermutungen finden sich ferner bei Jeremias, a.a.O., 68-69.

¹⁶⁵Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 174. Vgl. Wick, a.a.O., 69.

3.2 Der herodianische Tempel

Das Tempelareal war erst durch Herodes neu- und umgebaut worden. Tendenziell nimmt man den Baubeginn 20/19 v. Chr. an, auch wenn Josephus zweierlei Zeitangaben bietet. Kern der herodianischen Baumaßnahmen war die Erweiterung des Vorhofs um das Doppelte, indem Stützmauern errichtet und das Gelände planiert wurde.

Was genau ein Tempelbesucher oder Festpilger jener Zeit zu Gesicht bekam, ist nur sehr schwer zu sagen.¹⁶⁶ Dennoch wird hier versucht, eine Skizze der Forschungslage zu zeichnen. Zwar ist das genaue Ausmaß des neu entstandenen Plateaus umstritten, man neigt aber dazu, es als weitgehend identisch mit dem heutigen *haram asch-scharif* zu betrachten. Hierin folgt man nicht der Mischnah, die eine rechteckige Form von 500x500 Ellen beschreibt, sondern Josephus und man rekonstruiert das Tempelareal in Form eines riesigen Trapezes mit dem ungefähren Umfang von ca. 1,2-1,5km. Vermutlich betraten die Tempelbesucher und Pilger das so gestaltete Areal durch die äußeren südlichen Tore, worauf auch die dort gefundenen Reinigungsbecken hinweisen. Der überwiegende Teil der Forschung schenkt größtenteils Josephus' Beschreibung der Säulenhallen Glauben, die demnach den neugeschaffenen Tempelhof von allen Seiten umfassten. Im Süden nimmt man so eine große vierreihige Halle mit drei Schiffen an, ansonsten waren es wohl zweireihige Hallen, wovon vielleicht die östliche mit der bekannten *Halle Salomos*¹⁶⁷ zu identifizieren ist. Wahrscheinlich war der darin liegende, nun auch für Heiden bis zu einer Balustrade betretbare Vorhof eine Eigenart des herodianischen Tempels. Dieser „Heidenvorhof“ war die erste Stufe des terrassenartigen Aufbaus jenes Tempelareals. Über diese Terrassierung, welche die vielen Treppenbauten nötig machte, ist man sich weitgehend einig. Dementsprechend wurden die Bezirke, wie auch schon früher, stufenweise heiliger. Nach der Balustrade stieg man zum strittigen äußeren Vorhof hinauf, als nächstes zum „Frauenvorhof“, welchen man gewöhnlich durch sein östliches Tor zu betreten pflegte, danach erreichte man den Männervorhof. Bis hierher kam der gewöhnliche Pilger. Er sah aber auch den Priestervorhof und

¹⁶⁶Für das Unternehmen einer Rekonstruktion des herodianischen Tempels ist man weitgehend auf literarische Quellen zurückgeworfen. Von denen sind für uns v.a. Josephus (AJ XV 11,3; BJ V 5,4-6) und das Mischnah-Traktat Middoth von Bedeutung. Sie werfen aber auch die bereits erwähnten Einleitungsfragen auf, welche in der gegenwärtigen Forschung tendenziell zugunsten Josephus beantwortet werden, wenngleich man bei seinem Schweigen die Mischnah als ergänzende Quelle liest (so z.B. Bimson in der Einleitung zu Alfred Edersheim, *Der Tempel: Mittelpunkt des geistlichen Lebens zur Zeit Jesu*, Hrsg. John J. Bimson, [Wuppertal. R. Brockhaus, 1997], 12). Ferner könnten noch die heftig umstrittenen Quellen Hesekeel 40-48 und die so genannte Tempelrolle (11QT) genannt werden. Die vereinzelt archäologischen Funde lassen – mit Ausnahme einiger jüngerer Münzen (vgl. Bimson, a.a.O., 20) – nur auf die äußeren Umrisse und die Umfassungsmauer des herodianischen Tempelkomplexes Rückschlüsse zu, nicht aber auf die Gebäude selbst. Man steht also vor einer schwierigen Quellenlage.

¹⁶⁷Vgl. auch Joh 10,23; Apg 3,11; 5,12.

das Äußere des Tempelgebäudes. Man kann davon ausgehen, dass der eigentliche Tempel, wie schon zur Zeit Salomos, neben Heiligem und Allerheiligstem auch eine Vorhalle und einen Umbau besaß. Man glaubt, Herodes habe die Fassade der Vorhalle durch „Schultern“ auf 100 Ellen verbreitert und ihre Höhe auf das gleiche Maß festgelegt. Vermutlich wurde auch das dahinter stehende Tempelgebäude auf dieses Niveau angehoben, vielleicht – folgt man Josephus – durch ein Obergeschoss, das eventuell den Umbau nicht bedeckte. Was der gewöhnliche Israelit nicht sah, waren die inneren Dimensionen des Tempels. Diesbezüglich scheint man in der Forschung dazu zu neigen, Maße früherer israelischer Heiligtümer anzunehmen, so wie es die Mischnah berichtet.¹⁶⁸ Herodes erreichte mit diesem Umbau ein eindrucksvolles Tempeläußeres bei traditionellen Innenmaßen. Einig ist man sich darüber hinaus auch über die Mächtigkeit und Schönheit des herodianischen Tempels. Die Größe habe alle vergleichbaren antiken Anlagen übertroffen. Die Gebäude und explizit die meterlangen Quader der Umfassungsmauer mussten bei Besuchern und Pilgern Erstaunen hervorrufen. Auch die Goldplatten an der Tempelfassade, die weißen Steine und ferner der Schmuck des Tempelinneren, vergoldete Wände, ein vergoldeter Weinstock über der Tür zum Heiligen, kostbare Vorhänge, sowie die Kultgeräte Leuchter, Schaubrottisch und Räucheraltar trugen zur Strahlkraft des Tempels bei.¹⁶⁹

Trotz dieser konsensorientierten Rekonstruktion, bleibt es bei der oben skizzierten Quellenlage außer Frage, dass viele Gestaltungselemente des herodianischen Tempels disparat besprochen werden müssen.¹⁷⁰

¹⁶⁸Nach mMid IV,6.7 hatte das Heilige eine Länge von 40 Ellen, das Allerheiligste 20 Ellen. Dabei war das Heilige und Allerheiligste 20 Ellen breit und 40 Ellen hoch. Dies entspräche den salomonischen Maßen aus 1Kö 6,17.20.

¹⁶⁹Vgl. Jostein Ådna, „Tempel: V. Der herodianische Tempel“, *Das große Bibellexikon*, 1. Sonderausgabe, 1537-1539. Vgl. Theodor A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem: Von Salomo bis Herodes*, (Leiden: Brill, 1980), 1065-1175. Vgl. Volkmar Fritz, „Tempel: II. Alter Orient und Altes Testament“, *TRE*, Studienausgabe, Bd. 33, 46-54. Vgl. André Parrot, *Der Tempel von Jerusalem + Golgatha und das Heilige Grab*, (Zürich: Evangelischer Verlag, 1956), 65-80. Vgl. Abraham Schalit, *König Herodes: Der Mann und sein Werk*, 2. Aufl. (Berlin, New York: De Gruyter, 2001), 372-396.

¹⁷⁰Nur der Vollständigkeit halber seien einige hier erwähnt: Man zweifelt beispielsweise daran, ob es im Norden und Osten der Umfassungsmauer Zugangstore gab, wie sie literarisch bezeugt werden (vgl. Volkmar, a.a.O., 50. Vgl. Parrot, a.a.O., 67). Die genaue Gestalt der Säulenhallen ist ebenso umstritten wie Elemente des Tempelgebäudes selbst: Beispielsweise diskutiert man dessen Tore und deren fraglichen Maße (vgl. Busink, a.a.O., 1113f gegen Schalit a.a.O., 396), den Um- und Überbau, dessen Ausmaß bzw. seinen Verwendungszweck (vgl. dazu die Auseinandersetzung bei Busink, a.a.O., 1127-1135) oder das Allerheiligste und dessen Gestaltung (vgl. Parrot, a.a.O., 79. Parrot gegen Schalit, a.a.O., 396. Eine allgemeine Tendenz bei Busink, a.a.O., 1126). Unklar ist schließlich, ob man eher von einem Tempelneubau oder von einem Umbau sprechen sollte (für eine Kontinuität vgl. Wick, a.a.O., 54. Ådna, a.a.O., 1537. Dagegen: Busink, a.a.O., 1108).

3.3 Spiritualität der Großfeste im ersten Jahrhundert

Was geschah nun, wenn ein Pilger am Ziel seiner Reise war und zum Fest den herodianischen Tempel erreicht hatte? Wie gestaltete sich die Spiritualität der Feste, die „Festspiritualität“? Wie oben erwähnt wollen wir uns im Folgenden auf die wichtigsten Feste, nämlich auf die drei Großfeste konzentrieren. Andere jährliche Festlichkeiten werden dagegen nur gestreift. Außerdem ist die Jerusalemer Festpraxis unser Ansatzpunkt.

3.3.1 In Jerusalem

Was viele Bräuche der drei Großfeste angeht, sind wir – wie so oft – vorwiegend auf die Beschreibungen der Tannaiten angewiesen, und man ist sich uneins, inwieweit mit ihnen Traditionen des 1. Jhs. auf uns gekommen sind.¹⁷¹

Man kann sich weitgehend sicher sein, dass eine relative Sabbatruhe und die Festfreude die Feste des 1. Jhs. charakterisierte. Außerdem waren die Feste am Zweiten Tempel jener Zeit vom Opferkult geprägt. Bei all ihren festspezifischen Besonderheiten war ihnen eine vergleichbare Opferstruktur gemeinsam: An einem Festtag wurden am Tempel, neben den an Festtagen erweiterten täglichen Opfern (Tamid), auch die zusätzlichen Festopfer (Musaf) öffentlich dargebracht.¹⁷² Die mosaische Anweisung, nicht mit leeren Händen zu erscheinen, sowie auch das Gebot der Freude, legte man darüber hinaus als Anweisung zu mindestens zwei weiteren persönlichen Opfern der Festpilger aus.¹⁷³ Diese wurden in der Regel vom Opfer bringenden Tempelbesucher den Priestern übergeben, die dann Handauflegung, Schlachtung und Opferung der Tiere für ihn übernahmen. Was begleitend dazu gesprochen wurde, also der wort-liturgische Ablauf des Opferkultes, kann mangels Quellen bisher nicht mehr rekonstruiert werden.¹⁷⁴ Man geht aber meist davon aus, dass der „Aaronitische Segen“¹⁷⁵ sowie Musik und

¹⁷¹Safrai, Edersheim oder Elbogen nehmen dies an, wohingegen andere wie z.B. Tilly viele Bräuche eher als tannaitische Idealisierung betrachten.

¹⁷²Vgl. Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 229. Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 116.

¹⁷³Diese Art der Auslegung begegnet uns in tannaitischen Schriften. Ob die Anweisung zum persönlichen Opfer nun für einen Pilger bedeutete, dass er anlässlich seiner Wallfahrt zu einem Fest ein zweifaches oder ein dreifaches Opfer darzubringen hatte, wird disparat besprochen. Beispielsweise wird in tHag I 4 von der Pflicht zu einem Fest-, Schau- und Friedensopfer gesprochen, wohingegen mHag von einem Brand-Schauopfer und Friedens-Festopfer ausgeht. Die Mechilta kennt sogar eine Tradition, nach der das Friedensopfer an jedem der Festtage dargebracht werden sollte (vgl. MekhY Pisha VII 26 zu Ex 12,14). Diese Kontroverse zieht sich bis in die Gegenwart hinein: Safrai spricht sich z.B. für ein zweifaches Opfer aus. Dagegen geht Edersheim z.B. beim Pessach aufgrund der Annahme eines doppelten Festopfers von einem dreifachen persönlichen Opfer aus. Vgl. Edersheim, a.a.O., 146. Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 207-210.

¹⁷⁴Als Grund dieses Quellenmangels nennt Wick die Stille im inneren Kreis priesterlicher Opfertätigkeit, die er mit Arist 92,95 und der Zachariasgeschichte (Lk 1,13ff) zu konstatieren versucht, wenngleich er einräumt, dass

Psalmengesang im 1. Jh. bereits ihren festen Platz im festlichen Tempelgottesdienst hatten.¹⁷⁶ Dem Opfergottesdienst folgte ein gemeinsames Opfermahl mit einer größeren Gruppe, in den meisten Fällen wohl bestehend aus den Pilgergefährten.¹⁷⁷ Hier streifen wir das soziale Festcharakteristikum, denn zu solchen Mahlgemeinschaften lud man gelegentlich auch Arme ein.¹⁷⁸ Überhaupt wurden die Feste als Anlass genommen, um Almosen, Spenden und ferner den zweiten Zehnt an Bedürftige zu geben.¹⁷⁹ Dahinter steht, was Bernd Janowski „die im Fest konstituierte ‚Brüderlichkeit‘“ nennt.¹⁸⁰

Bis hierher war das Volk am Festgottesdienst noch kaum aktiv beteiligt und aufgrund der Festigung eines konzentrischen Heiligkeitssystems wurde die Allgemeinheit Israels auf Distanz zum eigentlichen Kult gehalten. Dagegen hatten sich aber im 1. Jh. zunehmend Formen der

in den äußeren Kreisen der Leviten und Tempelbesucher Worte eine Rolle spielen konnten (vgl. Wick, a.a.O., 77-79). Dagegen erklärt Maier die Quellenlage damit, dass die Opferbegleittexte zum priesterlichen Berufswissen wurden und nur durch dissidente Priester nach außen drangen, etwa nach Qumran oder in das rabbinische Schrifttum, wo es aber gruppenspezifisch umgedeutet wurde. In dieser Bedingtheit verweist Maier auf liturgische Texte in Originalsprache aus Qumran (wie 11QP^a, 4QDipHam, 11QS, 1QM, 1QSb), auf die Mischnah und auf apokryphe und pseudegraphische Texte (z.B. Psalmen Salomos, Baruch, Tob 8,5ff), hält aber auf deren Basis eine Rekonstruktion der Gottesdienstordnung weiterhin für unmöglich. Vgl. Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 102-106.233-235.

¹⁷⁵Dabei handelt es sich bei den Worten aus 4Mose 6,24-26 nicht um einen Ritualbegleittext. Offensichtlich glaubt man aber, dass im 1. Jh. sowohl täglich als auch festtäglich der Segen im Tempel gesprochen wurde. Vgl. zum täglichen Segen Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 234. Vgl. Safrai „Jüdisches Volk“, a.a.O., 56. Vgl. Tilly, a.a.O., 74. Vgl. Paul Billerbeck, „Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen“, ZNW 55 (1964): 11. Weiterhin zitiert als „Tempelgottesdienst“. Diskutabel ist der Ort, an dem der Segen gesprochen wurde, der sich über die Zeit hinweg vermutlich verlagert hatte. In Sir 50,11ff wird er am Brandopferaltar gesprochen, was eine ältere Sitte sein könnte. Später standen die Priester wohl auf der Treppe zur Vorhalle, wie es Josephus (BJ V 5,7) und die Mischnah (u.a. mBes I 2) berichten.

¹⁷⁶Die Verbindungen des Tempels zur Musik sind vielfach bezeugt (1Chr 15,16; 2Chr 5,13; 23,13; Ps 150) und sogar die Art des Psalmenvortrags kann festgelegt werden (Ps 53-56). Diese Linie lässt sich hin zum Mischnahtraktat Pessachim verfolgen, wo der levitische Psalmengesang das Opfer des Volkes begleitete. Auch wenn man sich gegen eine generalisierte Sicht der Psalmen als Gebetsbuch des Tempels wehrt, wird in einschlägigen Artikeln das durch Instrumente begleitete Psalmensingen im Tempel für die Zeit des 1. Jhs. zumeist angenommen. Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 213. Vgl. Maier „Zwischen Testamenten“, a.a.O. 233. Vgl. Wick, a.a.O., 79.

¹⁷⁷Man könnte mit Gunkel eine Reflektion dieser Mahlgemeinschaft in einigen Psalmen (22,23.26f; 107 21f) finden. Josephus berichtet jedenfalls von dieser Praxis (AJ IV 8). Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 209. Vgl. Ismar Elbogen, *Die Feier der drei Wallfahrtsfeste im zweiten Tempel*, Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachgebrauch, Band 1, Hrsg. Kurt Wilhelm (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1967), 178. Weiterhin zitiert als „Wallfahrtsfeste“.

¹⁷⁸Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 228.259-260.

¹⁷⁹Man gab den Armen, was nach der Pilgerreise vom zweiten Zehnt übrig blieb, bzw. den ganzen Zehnt, falls man keine Pilgerreise unternommen hatte. Diese Praxis wird kaum angezweifelt (vgl. Tilly, a.a.O., 64. Vgl. Wagner, a.a.O., 799), da auch älteste Schichten der halachischen Überlieferungen sich mit dem zweiten Zehnt beschäftigen. Neusner geht z.B. davon aus, dass Schammais gesetzliche Anweisungen zum zweiten Zehnt authentisch aus der Zeit des Zweiten Tempels stammen (vgl. Neusner „Gesetzliche Überlieferungen“, a.a.O., 67). Hingewiesen wird zudem auf die Verbindung von Tempel, Almosen (Apg 24,17) und Spenden (Mk 12,41 par.) in den neutestamentlichen Schriften (vgl. Wick, a.a.O., 76. Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 214-215).

¹⁸⁰Vgl. Bernd Janowski und Erich Zenger, „Jenseits des Alltags: Fest und Opfer als religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt im alten Israel“, *JBTh*, Band 18, 101. Janowski sagt dies im Blick auf die deuteronomische Festtheologie und auf die „Wallfahrtspsalmen“ besonders Psalm 133.

Volksbeteiligung durchgesetzt, wie z.B. das Niederwerfen und die responsorialen Gebete des Volkes.¹⁸¹ Diese Formen der Partizipation waren jedoch nicht Kult-konstitutiv, sie betrafen also nicht direkt das Opfer, sondern dienten als Möglichkeit, an ihm teilzuhaben.¹⁸² Eine Ausnahme war die im Tempel stattfindende Opferung des Pessach-Lammes durch die Darbringenden.¹⁸³ Außerdem betrachtete man das ständige Opfer zunehmend als Sache des Volkes und beteiligte Israel so in indirekter Weise an der Aufbringung der Mittel und am Kult durch die Halbschekel-Steuer und die Ma'amadot-Abordnungen.¹⁸⁴ Auch um den festlichen Opferkult herum hatten sich bis zum 1. Jh., nicht ohne gruppenspezifisches Hinzutun, Festtagsbräuche gebildet, die dem Volk mehr Partizipation ermöglichten.¹⁸⁵ Neben dem alten Pessachopfer erstarkte die Bedeutung der gemeinsamen Hausmahlfeier, die von Laien vollzogen und zunehmend die Teilnehmer beteiligend gestaltet wurde.¹⁸⁶ Der biblischen Vorschrift des Omer-Schneidens, der Ernte der

¹⁸¹Das Niederwerfen und Respondieren wird in verschiedenen Teilen des Tempelgottesdienstes angenommen: Der Pilgergang in die Vorhöfe ist nach mMid II 3 etwa davon geprägt (Safrai „Wallfahrt“, a.a.O. 180), nach Sir 50,17-19 warf sich das Volk nach dem Opferakt nieder (vgl. Wick, a.a.O., 80) und der Psalmengesang der Leviten wurde von Abschnitten unterbrochen, in denen sich das Volk nach einem Trompetenstoß niederwarf (Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 216. Billerbeck „Tempelgottesdienst“, a.a.O., 15-16). Folgt man mTam VII 3 sind Niederwerfen und Responsen sogar Teil des sonst wenig partizipatorischen Versöhnungstags (vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 255). Vgl. auch Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 3. Aufl. (Frankfurt a.M.: Olms, 1931), 237.

¹⁸²Vgl. Wick, a.a.O., 79-80.

¹⁸³Wie schon in den mosaischen Gesetzen, steht auch die Praxis des Pessach in der Spannung, ein ursprünglich familiär gefeiertes Fest gewesen zu sein, das später (spätestens 2Chr 30) an den Tempel gebunden wurde und diese Bindung fortan nicht mehr verlor (mPes VI 1). Folgt man der Mischnah (mPes V 6) und Philo (SpecLeg 2,145), so wurde das Pessachopfer als ein Laien-Opfer am Zweiten Tempel vollzogen, wobei der Darbringende selbst das Lamm schlachtete und die Priester die Blutbesprengung übernahmen. Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 220-221. Vgl. Edersheim, a.a.O., 148. Vgl. Jeremias, a.a.O., 90.

¹⁸⁴Die Ma'amadot, oder „Standmannschaften“ (Safrai) waren 24 Abordnungen des Volkes, entsprechend seiner Bezirke, die im wöchentlichen Wechsel ihren Dienst durch Dabeistehen beim täglichen Tempelkult versahen. Unklar ist, wann genau die Ma'amadot eingeführt wurden. Möglicherweise etablierten sie sich erst nach der Festsetzung der Halbschekel-Steuer, da mit ihr dem entscheidenden Gedanken, der bereits im Pentateuch seine Wurzel zu haben scheint (3Mose 1,3; 3,2; 8), das Volk trage Verantwortung für das Opfer, breite Bahn gebrochen wurde. Auch wenn uns die Ma'amadot noch nicht in 1Chr 24-25 und erst in der rabbinischen Literatur begegnen, wird ihr Bestehen für die römische Zeit kaum bezweifelt. Auch kritische Autoren nehmen sie für das 1. Jh. an. Vgl. Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 235. Vgl. ebd. „Judentum“, a.a.O., 274. Vgl. Tilly, a.a.O., 147. Vgl. Ferner Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 264-266. Vgl. Billerbeck „Tempelgottesdienst“, a.a.O., 4-5. Vgl. Edersheim, a.a.O., 135. Vgl. Elbogen „Gottesdienst“, a.a.O., 237. Ma'amadot und Halbschekel waren allerdings nur mittelbare Weisen, das Volk am Kult zu beteiligen.

¹⁸⁵Diese „emanzipatorischen Tendenzen“ (Maier „Judentum“, a.a.O., 274) werden gemäß Josephus mit dem Einfluss der Pharisäer in Verbindung gebracht (vgl. Wick, a.a.O., 83). Jedenfalls scheint zeitweise die Macht der Priesteraristokratie entrissen und ganz dem Volk gegeben worden zu sein (vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 239). Maier geht sogar soweit, dass er behauptet, dass die genuinen Tempelliturgie-Traditionen, die Niederschlag in der rabbinischen Literatur fanden, solche der Publikumsbeteiligung sind (vgl. Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 234).

¹⁸⁶Der Entwicklung des Pessachhausmahls könnte ein eigener Exkurs gewidmet werden. Aus Platzgründen wird hier aber nur auf einige Grundlinien hingewiesen werden: Die Quellen, auf die wir bezüglich des Mahls zurückgreifen können, finden sich im Jubiläenbuch 49, in 11QT XVII 6-16, beim Tragiker Ezechiel, bei Philo in SpecLeg 2,145-175 und VitMos 2,224-233, sowie bei Josephus und in mPes. In der Interpretation dieser Schriften ist man sich soweit einig, dass das Pessachhausmahl im 1. Jh. eine Feier mit Lamnbraten, Matzen, Kräutern und Wein

ersten Gerstengarben, welche den Beginn des Getreidehandels und -genusses markierte, wurde ritualisiert und durch Prozessionen zu den Feldern Jerusalems dem Volk nahe gebracht.¹⁸⁷ Besonders zahlreiche Volksbräuche entstanden zum Sukkot-Fest: Zum Laubhüttenbau hinzu kamen als Auslegung der mosaischen Anweisungen z.B. die Riten des Feststraußes¹⁸⁸ oder des Steckens der Altar-Weiden,¹⁸⁹ welche die Israeliten vielleicht sogar bis an die Stufen zur Vorhalle führten. Möglicherweise schloss sich an den Festtag eine nächtliche Feier an, die anscheinend vorwiegend vom Volk gestaltet wurde.¹⁹⁰ Am Morgen des nächsten Festtages zog dann eine

gewesen sein muss. Charakteristisch waren auch die Segenssprüche (Kiddusch) und das Lob mit den Hallel-Psalmen. Als späteren Datums wird v.a. die Frage-Antwort-Zeit, wie sie die Mischnah schildert und die Pessach-Haggada angefochten. Wahrscheinlich ist aber, dass das Mahl in narrativer oder – folgt man Hauptmann, besonders – in gelehrter Art und Weise einen Deutungsrahmen erhielt. Der entscheidende Unterschied, den das Hausmahl in den Kontrast zu den Tempelfeierlichkeiten stellte, war, dass Lob und Lehre durch Laien und nicht durch Leviten oder Priester vollzogen wurden. Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 229-231. Vgl. Hauptmann, a.a.O., 51-60. Selbst Neusner betrachtet wesentliche Elemente der Seder-Feier als während der Zeit des Zweiten Tempels praktiziert an (vgl. Neusner „Gesetzliche Überlieferungen“, a.a.O., 71). Doch eine schlichte Kontinuität des mischnischen Seder-Mahls anzunehmen (wie etwa Edersheim, a.a.O., 157-160), lehnen die meisten Forscher ab (z.B. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 229. Tilly, a.a.O., 134. Guiseppa Veltri, „Feste/Feiern: Judentum“, RGG, 4. Auflage, Band 3, 91).

¹⁸⁷3Mose 23,9-14. Offensichtlich erfolgte das eigentliche Schneiden durch Tempelangehörige, doch berichtet die Mischnah von Umzügen zum Feld im Beisein der Festbesucher (mMen X 2). Es sei hier nur am Rande erwähnt, dass uns von einem Streit berichtet ist, der sich um die Frage des Zeitpunktes und der richtigen Auslegung des biblischen „am Tag nach dem Sabbat“ rankte, wobei die Pharisäer zum Tag nach dem Pessach-Festtag – also dem 15. Nisan – und die Sadduzäer zum Tag auf den wörtlich verstandenen, dem Fest nachfolgenden Sabbat tendierten. Dieser Streit steht im Hintergrund eines mischnischen Frage-Antwort-Rituals (mMen X 3), in das Schmitter und Volk involviert waren.

¹⁸⁸Die Auslegung der in 3Mose 23,40 beschriebenen Gewächse als Etrog, Myrrhe, Bachweiden und Palmzweige wurde in der rabbinischen Literatur festgeschrieben. Außerdem wurden sie nicht auf die Beschaffenheit der Hütten bezogen, sondern als Anweisung für die Festteilnehmer aufgefasst, einen Feststrauß zu binden. Von einer Praxis dieses Brauches, der zunächst am Tempel seine Verortung hatte, ist uns bei Josephus (AJ III 10,4) und bei Plutarch (Quaestiones Convivales IV 6,2) berichtet. Ähnliche Feststräuße begegnen uns bereits in 1Makk 13,51 und 2Makk 10,5ff. Besonders erwähnenswert ist, dass diese Sträuße geschwungen wurden (mit mSukka 37b und Dafna Mach, „Feste und Feiertage: Judentum“, TRE, Studienausgabe, Band 11, 110) und dass man möglicherweise sogar den Altar mit ihnen umschritt, obwohl dieser Bereich von Laien normalerweise nicht betreten werden durfte (so Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 241-242 mit mSuk IV und einer Baraita, die in Sefer ha-Rokeach 221 zitiert wird). Vgl. Mach, a.a.O., 110. Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 239-242. Vgl. Edersheim, a.a.O., 179. Vgl. Corina Körting, *Der Schall des Schofar: Israels Feste im Herbst*, (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999), 257.

¹⁸⁹Wie mSuk IV 5 berichtet, wurden die Weiden geschlagen und so um den Altar gesteckt, dass sich ihre Spitzen über dem Altar berührten. Die Akteure waren hier vorwiegend die Priester (nach bSuk 43b), möglicherweise hat sich jedoch das Volk gelegentlich eingemischt. Am letzten Tag des Sukkotfestes wurden sie zerschlagen. Nach tSuk III 1 versuchten die Sadduzäer auch dieses Zerschlagen zu unterbinden. Man vermutet, dass es sich bei den Altarweiden um einen authentischen Tempelritus handelt (so Mach, a.a.O., 111. Elbogen „Wallfahrtsfeste“, a.a.O., 185). Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 242-243.

¹⁹⁰Die nächtliche Feier ist nur aus der tannaitischen Literatur bekannt. Außerhalb derselben ist sie nicht bezeugt, weshalb ihre Existenz bezweifelt werden könnte. Schenkt man der Beschreibung aus tSuk IV Glauben, so war es ein rauschendes Fest im durch Fackeln und Lampen erleuchteten Frauenvorhof, mit Liedern und Tanz der Männer. Nach ySuk V (55b) standen die Frauen in ungewohnter Weise auf der Empore, getrennt von den Männern und blieben von dort aus Zuschauer. Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 245-248. Vgl. Elbogen „Wallfahrtsfeste“, a.a.O., 187.

Prozession zum Siloah-Teich, um beim Wasserschöpfen dabei zu sein, das dann in einer „Wasserlibation“ auf dem Altar dargebracht wurde.¹⁹¹

3.3.2 Andere Feste und die Festspiritualität außerhalb Jerusalems

In der Zeit des Zweiten Tempels wurde neben den drei Großfesten der große Versöhnungstag zunehmend wichtiger.¹⁹² Andere Festzeiten des Jahres waren z.B. die Fastentage, das Purimfest oder das Chanukka. Außerdem erfuhren die Sabbatjahre in der in Frage kommenden Zeit ihre Umsetzung und gewannen an Bedeutung.¹⁹³ Alle diese Festpraktiken hätten wohl nur einen beschränkten Einfluss auf den Rhythmus des Jahres gehabt, wären sie nur in Jerusalem praktiziert worden. Daher kann vermutet werden, dass die Feste im ganzen Land in der einen oder anderen Weise gefeiert wurden, auch wenn man damit eine ausführliche Diskussion schuldig bleibt.¹⁹⁴

3.4 Die Bedeutung von Festen und Pilgerreisen

Was verband man nun aber im 1. Jh. mit den Großfesten und woran dachte man bei den Festritualen? Wie bereits erwähnt, hatten die Großfeste seit alttestamentlicher Zeit sowohl agrarische als auch historisch-heilsgeschichtliche Hintergründe: Das Pessach erinnerte von Alters her besonders an den Exodus, es wurde aber auch zu Beginn der Getreideernte gefeiert.

¹⁹¹Die Partizipation des Volkes beschränkte sich hier wohl auf die Prozession. Doch zeigt sich an der Wasserlibation exemplarisch, wie die Priester auf Druck anderer volksnaher Gruppierungen, Bräuche in den Festtagsritus mit aufnehmen mussten, obwohl sie nicht explizit in der Tora geboten waren. Mehrfach wird von deren Aufbegehren gegen diesen Brauch gesprochen (AJ XIII 372; bSuk 48b). Vielleicht ist diese Wasserlibation bereits in 1Chr 11,18f vorausgesetzt. Jedenfalls wird sie heute zumeist als ein am Zweiten Tempel etablierter Ritus angenommen. So Körting, a.a.O., 258. Vgl. Tilly, a.a.O., 137. Vgl. Safrai „Wallfahrt“, a.a.O., 243-244.

¹⁹²Vgl. Oehler, a.a.O., 480-485. Zimmerli, a.a.O., 112.

¹⁹³In 2Chr 36,21 heißt es, dass Israel 70 Jahre verwüstet sein musste, um die nicht eingehaltenen Sabbatjahre abzutragen. Nimmt man diese Zahl wörtlich, erhält man ein Zeitspanne von 500 Jahren, in denen die Observanz missachtet wurde (vgl. Oehler, a.a.O., 533). Unter Nehemia verpflichtete sich das Volk, die Sabbatjahre einzuhalten (vgl. Neh 10,32). Für die Zeit des Zweiten Tempels gibt es aus dem 2. Jh. v. Chr. einen Hinweis auf deren Durchführung (1Makk 6,49) und auch Josephus erwähnt sie häufiger. Die Beachtung der Sabbatjahre erhielt in dieser Zeit ihre besondere Bedeutsamkeit in der innerjüdischen Auseinandersetzung, bereicherte die Landtheologie und schürte die Eschatologie. Die Mischnah dagegen beschränkt sie im Anschluss an 3Mose 25,2 auf das Land Israel. Vgl. Oehler, a.a.O., 534. Vgl. Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 230.

¹⁹⁴Der regionale Ansatzpunkt in diesem Abschnitt ist Jerusalem. Dennoch werden hier einige Hinweise kurz genannt, die eine Festspiritualität im ganzen Land Israel, nicht unähnlich der in Jerusalem, wahrscheinlich machen: Die Mischnah lässt auf ein Mahl in den Häusern des Landes zu Pessach schließen (mPes IV), auch wenn eine regelrechte Schlachtung des Pessachlammes außerhalb des Tempels unsicher ist (vgl. den Versuch des römischen Juden Theodoros und die in yMQ III 1 [81d] berichtete Opposition). Josephus berichtet vom Hüttenbau zu Sukkot (AJ III 10,4) und zum Versöhnungstag weiß Philo von ausgedehnten Gottesdiensten zu berichten (so Elbogen „Gottesdienst“, a.a.O., 149). Doch sei nicht vorenthalten, dass man im Synagogengottesdienst stets darauf bedacht war, den Unterschied zwischen Synagoge und Tempel zu wahren und zu kennzeichnen (z.B. betraf das

Bei Schawuot stand der agrarische Festanlass im Vordergrund und das Fest war wohl als eine Art Erntedank für die vollendete Getreideernte gefeiert worden. Das dritte Großfest, das Sukkot, ist in ebendieser Zweigestaltigkeit eine Erinnerung an die Wüstenwanderung und zugleich Obst- und Weinlesefest.¹⁹⁵ Was man mit den Festen verband, wandelte sich aber bis ins 1. Jh. hinein. Möglicherweise begann man in jener Zeit, das Schawuot auch in Erinnerung an die Gesetzgebung am Sinai zu feiern.¹⁹⁶ Zunehmend erbat man bei Sukkot den nötigen Herbstregen und drückte diese Bitte in der Wasserdarbringung aus.¹⁹⁷ Durch diese neuen Assoziationen wandelten sich die Feste. Sie wandelten sich aber auch dadurch, dass man implizite Festgegenstände besonders betonte. So scheinen z.B. in Sukkot die Festfreude und der Erntedank besonders akzentuiert, weiter ausgestaltet und in neuen liturgischen Elementen ausgedrückt worden zu sein.

Nachexilisch wurde außerdem, so wird zumeist betont, die Sühnefunktion des Festopfers immer wichtiger und verdrängte andere alttestamentliche Opfermotive.¹⁹⁸ Die Opfer des Zweiten Tempels erweckten so bei den Menschen des 1. Jhs. den Eindruck von Dringlichkeit des Gehorsams und der notwendigen Sühne bei Gesetzesübertretung. Andererseits waren die Opfer eine Art, einzugestehen bzw. auszudrücken, dass Sühne notwendig ist. Durch das Opfer bekannte man also Sünde und erfuhr Vergebung.¹⁹⁹ So gesehen, waren die Sühneopfer ein Weg, um mit Fehlverhalten in sakramentaler Weise umzugehen und in Ordnung zu bringen.²⁰⁰

Über die beiden Aspekte Festanlass und Opfermotiv hinaus, deren Assoziationen bereits vom Alten Testament her erhellt werden, ist es ein schwieriges Unterfangen, die Bedeutung der

neben Festriten auch die Responsorien, den Segen oder die Aussprache des Gottesnamens). Vgl. Hruby, a.a.O., 68-72. Vgl. Mach, a.a.O., 111. Vgl. Wick, a.a.O., 92.

¹⁹⁵Vgl. Fußnote 97.

¹⁹⁶Vgl. Oehler, a.a.O., 545. Vgl. Tilly, a.a.O., 136.

¹⁹⁷Der Bezug zum Regen bei Sukkot scheint zum ersten Mal in Sach 14 hergestellt zu sein. Die Mischnah jedenfalls bringt die Wasserlibation explizit mit dem Gebet um Regen in Verbindung (mSuk IV 9). Vgl. Mach, a.a.O., 111. Vgl. Tilly, a.a.O., 137. Vgl. Körting, a.a.O., 348.

¹⁹⁸Schiffman beschreibt das Sühnopfer als wesentliches Merkmal der jüdischen Spiritualität in der Zeit des Zweiten Tempels (vgl. Schiffman „Jewish Spirituality“, a.a.O., 46-48). Vgl. ebenso Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 228. Vgl. Tilly, a.a.O., 144.

¹⁹⁹Es könnte allerdings diskutiert werden, ob das Opfertier zur Deckung des Opfernden oder durch die Handauflegung gänzlich zur Sünde wurde und ob das sühnende Mittel das Blut oder der Tod des Tieres war. Dies tut Oehler ausführlich, wobei er trotz Stellen wie 5Mose 21,1-9 nicht zu einer Strafsubstitution tendieren und den Altar nicht als Richtstätte sehen will (vgl. Oehler, a.a.O., 428-432). Er wehrt sich auch gegen die Lehre „poena vicaria“, wonach das Opfertier mittels der Handauflegung leibhaftig zur Sünde des Menschen wurde. Dagegen behauptet er, nicht die Schlachtung sei das Eigentliche, sondern nur der Weg zur Blutgewinnung, nicht der Tod, sondern die Blutbesprengung sei der Sühneakt (vgl. Oehler, a.a.O., 489-499). Im Gegensatz dazu spricht Schiffman als jüdischer Gelehrter sehr wohl von Stellvertretung und von einem Transfer des Übertreter-Status (vgl. Schiffman „Jewish Spirituality“, a.a.O., 47).

²⁰⁰Vgl. Schiffman „Jewish Spirituality“, a.a.O., 48. Vgl. Goldingay, a.a.O., 416.

Feste und der damit verbundenen Pilgerreisen retrospektiv ermitteln zu wollen. Wie können wir denn heute noch sagen, was ein Jude im 1. Jh. dachte und fühlte, wenn er in Jerusalem bspw. das Pessach feierte? Dementsprechend wenige Abhandlungen von Forschern der literarhistorischen, geschichtlichen oder theologischen Disziplin gibt es dazu. Angeregt von Angelika Berlejung wird deshalb interdisziplinär die Religionswissenschaft zum Thema Fest allgemein befragt und anschließend deren Kategorien auf die bisherigen Ergebnisse zu den jüdischen Festritualen im 1. Jh. angewandt.²⁰¹

3.4.1 Aus religionswissenschaftlicher Sicht

Auch wenn phänomenologisch Fest nicht gleich Fest ist, können doch grundsätzliche Übereinstimmungen skizziert werden: *Fest und Alltag* sind getrennt und ihre Welten sind grundsätzlich verschieden. D.h. die Festzeit durchbricht in ihrer charakteristischen Art die Zeit des Alltags und beinhaltet so Trennungs-, Übergangs- und Angliederungsriten auf das Fest hin. Trotz dieser Unterschiedenheit, bleibt das Fest aber stets auf den Alltag bezogen.

Im Gegensatz zur Party, die einmalig und völlig anlassgebunden gefeiert wird, lebt das Fest von seiner Alljährlichkeit und Wiederholbarkeit. Durch die Einhaltung von regelmäßigen Festen gliedert sich die *Zeit* des Jahres in Zyklen, Perioden und Rhythmen und durch ihre Abfolge entsteht ein Jahreskalender beziehungsweise ein liturgisches Jahr. Die Festzeit selbst ist an den Rändern meist scharf abgegrenzt (z.B. durch einen Signalton) und durch rituelle Abläufe gefüllt. Sie kann durchaus verändert wahrgenommen werden, als stillgestellter Augenblick und als heilige Zeit. Durch Schmücken eines gelegentlich exklusiven Ortes, wird der *Raum*, in dem das Fest stattfindet, von der Umgebung unterschieden und u.U. auch auf die Epiphanien der Götter vorbereitet. In diesem Zusammenhang kann von der Sakralisierung des Raumes gesprochen werden.

Zu Festen können Mythen gehören, *heilige Geschichten*, die durch Nacherzählung oder Kultdrama reaktualisiert werden. Dabei ist die Vergegenwärtigung der Mythen in den Ritualen ein komplexes Problem und Mythos und Ritus können in gewisser Weise konkurrieren. Damit verbunden ist, dass im Fest religiöse Botschaften in den festspezifischen Ritualhandlungen, Worten und Bildern kodiert und an die Festteilnehmer vermittelt werden.

Aufgrund der Trennung von Fest und Alltag, sind die festlichen *Handlungsabläufe* von denen des Alltags unterschieden. In einem Tempel z.B. ersetzen die Festliturgien die Alltagsliturgien. Außerdem wird im Gegensatz zu den auf das Überleben ausgerichteten

²⁰¹Vgl. Berlejung, Angelika. „Heilige Zeiten: Ein Forschungsbericht“. *JBTh*. Band 18, 3-61.

Alltagshandlungen das Fest mit Musik, Tanz, Spiel und Festessen als ein sinnlich und ganzheitlich reizender Genuss zelebriert. Das Fest kann gegenüber dem Alltag Schönheit und Ganzheit inszenieren. Als solches ist das Fest Ausdruck der Weltbejahung. Mit dem Fest geht eine gewisse Dynamik einher, die in rituell begleitete Ortswechsel und Prozessionen münden kann. In dieser Dynamik kommen die Götter in Bewegung und verlassen ihre Tempel, die Menschen wallfahren oder es kommt sogar zu bewussten Exzessen und anderen Ausnahmephänomenen.

Das Fest hat eine zusammenführende Wirkung, ja, es zereemonialisiert die *Gemeinsamkeit* und sakralisiert die Festgemeinschaft. Damit wird deren Identität gestiftet und stabilisiert und die Einheit gestärkt. Insofern steht das Fest im Dienst der Lebens- und Zukunftssicherung einer Gemeinschaft. Dagegen werden jene ausgegrenzt, die nicht mitfeiern können, dürfen oder wollen.

3.4.2 Bedeutung jüdischer Feste und Pilgerreisen

Nun werden die oben besprochenen Pilger- und Festtagsbräuche der Juden im 1. Jh. mit den religionswissenschaftlichen Charakteristika eines Festes verglichen, um sich der Bedeutung des Festes für die Menschen des 1. Jhs. anzunähern.

Der *Raum* der jüdischen Feste war vorzugsweise der Tempel als besonders hervorgehobener Ort. Die Majestät des herodianischen Tempelareals, die Stärke der Mauern und Tore, die Schönheit des Tempelgebäudes und das Ausleuchten durch festliche Fackeln und Leuchter – wie vielleicht zu Sukkot – hat allein gestalterisch den Besuchern den Eindruck eines heiligen Ortes vermittelt. Die Bewegung zu diesem Festort, die Wallfahrt, und auch die sich in jener Zeit entwickelnden Prozessionen innerhalb einzelner Feste zeugen von der Dynamik, welche von den Festen ausgehend die Festteilnehmer erfasste.

Oben wurde in den Festkult- und Pilgerpraktiken *das kollektive Gepräge* von Spiritualität im Jahresrhythmus jener Zeit deutlich erkennbar. Eine Pilgerreise war damals eine gemeinschaftliche Sache und der Horizont, in dem man pilgerte, hatte die Weite des ganzen Volkes. Auch den Festen selbst war in Gastfreundschaft, Mahlgemeinschaft mit Menschen verschiedener sozialer Schichten, Wohlfahrt und Almosen ein dezidiert soziales Couleur zu eigen. Damit hatten die Feste eine gesellschaftliche Funktion – in ihnen bewältigte man die Probleme der gesellschaftlichen Wirklichkeit und realisierte die ideale toragemäße Volksgemeinschaft. Was religionswissenschaftlich festgestellt wurde, kann auch für das Judentum des 1. Jhs. gelten: Durch diesen gemeinschaftlichen Charakter sakralisierte man die

Pilger- und Festgemeinschaft, was hier wie anderswo zur Stiftung und Stabilisierung der kollektiven Identität, aber auch gelegentlich zur Abgrenzung nach außen führte.

Mit den jüdischen Festen waren *heilige Geschichten* verbunden. Neben dem land- und viehwirtschaftlichen Hintergrund der Feste, erinnerten sie nämlich an den Exodus im weitesten Sinne und damit an die fundierte Gründungserzählung des jüdischen Volkes. Es blieb dabei aber nicht bei einer bloßen Rückschau. Wie bei Mythen auch, wurden die heilsgeschichtlichen Inhalte durch Gegenstände, Gesten, Namensbenennungen und Wahl der Festtermine bzw. der Festzeiten vergegenwärtigt (z.B. beim Pessach in 5Mose 16 die Mazzen, die Hast, das „Brot des Elends“, die Monatsangabe und Nachtzeit). D.h. durch die Festpraxis bezog der Feiernde reaktualisierend die Knechtschaft, Befreiung, Gesetzgebung, Wüstenwanderung und die Landgabe, ferner die Abkehr von Gott und Gottes Vergebung auf seine eigene Situation.

Die *Festhandlungen* im 1. Jh. waren vorwiegend opferkultische Handlungen, aus denen die Laien über die Zeit des Zweiten Tempels hinweg ausgegrenzt wurden. Spätestens der herodianische Tempel fixierte architektonisch ein konzentrisches Heiligkeitssystem und etablierte damit diese Ausgrenzung. Dem entgegengesetzt wurden Praktiken gepflegt, die eine verstärkte Volksbeteiligung erlaubten. Darunter waren alte Opfer-Institutionen (Pessach-Opfer) und neue (Halbschekel-Steuer, Ma'amadot), sowie jüngere volksnahe liturgische Elemente (Responsorien, Niederwerfen) und festrituelle Praktiken (Pessachhausmahl, Prozessionen, Feststrauß, Weidenschlagen, nächtliche Sukkot-Feier), die den Opferkult im Kern aber nicht veränderten. Durch die Betonung solcher alter und neuer partizipatorischer Festhandlungen war dem gemeinen Volk eine intensivierete Vergegenwärtigung und aktivere Reaktualisierung im Fest möglich. Die Ganzheitlichkeit der Welterfahrung in den Festhandlungen scheint im Gegensatz zu anderen Religionen reduziert, weil Musik, Tanz, Räucherwerk und Rauschmittel biblisch nicht ausdrücklich erwähnt sind. Oben konnten wir aber Hinweise auf solche sensorischen Elemente im Festkult des 1. Jhs. aufzeigen. Zudem ist in diesem Rahmen auf die deuteronomische Festfreude als offen zur Schau getragene Emotionalität hinzuweisen. Damit waren die Feste für den Juden im 1. Jh. ein Ja zur geschaffenen Welt und seiner Leibhaftigkeit und eine sinnlich-ganzheitliche Erfahrung.

Um uns anzunähern, wie die *Zeit* des Festes erlebt wurde, wird auf die Untersuchungen Bernd Janowskis zum Alten Testament zurückgegriffen werden.²⁰² Janowski betont dazu: „Alltag

²⁰²Vgl. Janowski, a.a.O., 63-102. Janowski beschäftigt sich mit den Festkonzepten im alten Israel und greift das priesterliche und deuteronomistische Konzept sowie das in den Psalmen zugrunde liegende heraus. Natürlich ist eine anachronistische Linie Altes Testament – 1.Jh. zu vermeiden. Da aber doch eine nicht geringe Kontinuität in der Gestaltung des Jahresrhythmus anzunehmen ist, können die Ergebnisse Janowskis für die in dieser Arbeit problematisierte Zeit von Bedeutung sein.

und Fest werden als kontrapunktische und komplementäre Gestaltung der Zeit bzw. des Lebens wahrgenommen ...²⁰³ Dass diese Unterschiedenheit auch im 1. Jh. gewahrt wurde, zeigt sich in Festritualen wie dem Ortswechsel der Wallfahrt, der zurückgelassenen Arbeit und der Sabbatruhe, dem Heiligkeitsgebot und den entsprechenden Reinigungsriten, dem Durchschreiten der Tempelpforten und dem damit verbundenen Eintreten in zunehmende Heiligkeit. Eine solche Trennung von Festzeit und Alltagszeit ist notwendig, damit sowohl Fest als auch Alltag überhaupt ihre zu eigene Bedeutung entfalten können. Das Erntefest z.B. konnte nur gefeiert werden, wenn ihm der Alltag bäuerlicher Arbeit voranging. Die Festzeit ist also nur dann wirklich möglich, wenn sie klar abgegrenzt wird. Diese Trennung ist aber auch um des Menschen willen wichtig, der sein Leben nicht nur lebt, sondern in seiner Lebensexzentrik auch auf Distanz zu seinem Leben geht und sich zu ihm verhält. Dazu benötigt er das Fest. Leben leben, das ist der Alltag. Auf Distanz gehen, das ist das Fest. Daher ergibt sich das Postulat „Das Fest darf nicht an die Stelle des Alltags treten, und der Alltag darf das Fest nicht verdrängen.“²⁰⁴ Dass zu einigen Festtagen die Posaune geblasen wurde,²⁰⁵ spricht für eine solche scharfe zeitliche Trennungslinie im Judentum des 1. Jhs. Es gibt aber nicht nur Hinweise auf Differenz zwischen Alltag und Fest, sondern auch auf eine Art der Korrelation, die man etwa mit Komplementarität beschreiben könnte. Das Fest ist so nicht nur die Gegenwelt des Alltags mit seiner Last, Routine und Banalität, sondern das Fest ermöglicht in seiner Fülle auch ein alltägliches, von Routine und Mangel geprägtes Leben. Das zeigt sich nach Meinung Janowskis z.B. in den letzten Wallfahrtspsalmen, wo der Festsegen zunächst auf die Festversammlung herabfließt (Psalm 133) und dann in den Alltag verströmen sollte (Psalm 134). Soviel zur Zeit des Festes selbst. Es bleibt noch darauf hinzuweisen, dass durch die Einrichtung und wiederholende Einhaltung der jüdischen Feste ein Festkreis entstand, der die Zeit des Jahres in zwei gleich große Zyklen einteilte und so periodisierte.

Was bewegte also vermutlich einen jüdischen Festteilnehmer im 1. Jh.? Was könnte die Festspiritualität für ihn bedeutet haben? Erfasst von der Dynamik und Freude des Festes fand er sich am Tempel wieder, einem Ort, der auf viele großen Eindruck machte und für sie ein heiliger Ort war. Durch den Opferkult wurde er an die Dringlichkeit der Bundesgebote erinnert und er konnte durch sein eigenes Opfer mit Fehlverhalten sakramental umgehen und in Ordnung bringen, aber auch Dankbarkeit zum Ausdruck bringen. In der freudigen Festgemeinschaft mit anderen ließ er die gegenwärtigen gesellschaftlichen Probleme hinter sich und erlebte für den

²⁰³Ebd., 100.

²⁰⁴Ebd.

²⁰⁵Vgl. 3Mose 23,24 (LUT) am Neujahrstag oder nach 3Mose 25,9 am Versöhnungstag des Erlassjahres.

Moment des Festes eine ideale, eine toragemäÙe Gemeinschaft. Er wurde sich neu seiner Zugehörigkeit zu einem Ganzen bewusst und auch der sozialen Verantwortung, die damit einherging. Die im Festritus kodierten Botschaften konnte er entschlüsseln, sich der alten Geschichten erinnern und sie sich – durch verstärkt partizipatorische Riten noch intensiver – vergegenwärtigen. Eine solche Festzeit wurde von einem Juden als eine ganz andere Zeit wahrgenommen, eine Zeit, in der er sich vom Alltag distanzierte, um sich kontrapunktisch zu ihm zu verhalten. Sein Alltag behielt dabei stets sein Recht. Nur wenn er Alltag erlebt hatte, konnte er auch feiern und erleben, wie der Festsegen in den Alltag zurückfloss. Durch die Kontinuität, in der die Großfeste gefeiert wurden, aber auch durch die neuen, in nachbiblischer Zeit aufgekommenen Akzente der Festbedeutung entstand ein jährlicher Festkreis, in dem ein Jude sich an die Geschichte Gottes mit seinem Volk in Auszug, Gesetzgebung und Wüstenwanderung erinnerte, in dem er um Vergebung bat und in dem er durch seine Abgaben und Zehnte bekannte, dass dieses Land mit seinen Erträgen als Ruheort und Lebensgrundlage des Volkes, Gottes Land war und blieb. Durch die Festzeiten erfuhr das Jahr eines Juden damit einen Rhythmus, in dem sein Leben sowohl zyklisch kritisiert als auch periodisch auf Gott hin ausgerichtet wurde.

4 Jüdische Spiritualität im Rhythmus der Woche

Die jüdische Woche war im 1. Jh. in Israel vom Tag des Sabbats geprägt, von den Sabbatversammlungen, die zum großen Teil in den Synagogen stattfanden und vom Torastudium dieses Tages. Daher wollen wir uns auf den nächsten Seiten der Spiritualität im wöchentlichen Rhythmus über die Orte gepflegter Gemeinschaft, über den Ruhe- und Freudentag und über das wöchentliche Lernen annähern.

4.1 Synagogen - Orte der Gemeinschaft

Zunächst wird in einem ersten Schritt auf die Verortung wöchentlicher Spiritualität eingegangen und dabei der gemeinschaftliche Charakter der Versammlungen an synagogalen Orten herausgestellt. In diesem Abschnitt werden folgende Fragen bearbeitet: Ist die babylonisch-talmudische Bezeichnung der Synagoge als „Haus des Volkes“²⁰⁶ eine zutreffende Einschätzung für die Situation im 1. Jh. in Israel? War die Synagoge dort tatsächlich eine Erscheinung mit Breitenwirkung? Um die Funktionen der Synagoge zu erheben, muss zeitlich weiter zurück geblickt und gefragt werden: Wo haben sich die Anhänger des jüdischen Glaubens vor der Entstehung des Synagogengebäudes und außerhalb der Großfeste versammelt? Welche Funktionen hatten solche Versammlungsorte übernommen und welche adaptierte die Synagogeninstitution von ihnen? Diese Fragen zu beantworten ist wichtig, weil die Synagoge als Ort der Sabbatversammlung und des wöchentlichen Lernens einerseits die lokale Voraussetzung für Spiritualität im Wochenrhythmus darstellte und andererseits zur Verbreitung dieser Spiritualität beitrug und dieser außerdem ihr gemeinschaftliches Gepräge verlieh.

4.1.1 Archäologische und literarische Hinweise auf Synagogen in Israel

Der Befund ältester archäologischer und epigraphischer Quellen für Synagogen in Israel aus der späten Zeit des Zweiten Tempels ergibt ein Bild, das gegen eine weite Verbreitung der Synagoge zu sprechen scheint: Gerade einmal die ausgegrabenen Räumlichkeiten in Masada, Herodion und Gamla in Galiläa werden allgemein als gesicherte synagogale Einrichtung gewertet.²⁰⁷ Und selbst bei ihnen stellt sich die methodologische Frage, wie sie als Versammlungsort allgemein

²⁰⁶bSchab 32a.

²⁰⁷Ferner könnte es sich bei den Funden in den kleinen Städten und Dörfern Quiryat Sefer, Horvat 'Etri und Khirbet Umm-el'Umdan um synagogale Gebäude aus der Zeit des Zweiten Tempels handeln. Wenig sicher ist dies bezüglich Kafarnaum, Migda und Chorazin.

und als mit religiösem Charakter im Besonderen zu identifizieren sind. Charakteristisch sind u.a. die ringsum laufenden Sitzbänke.²⁰⁸ Handelt es sich bei den Funden tatsächlich um Synagogen aus der Zeit des Zweiten Tempels, so sind sie hinsichtlich Lage, Ausrichtung, Grundriss und Innengestaltung „pluriforme Gebilde“.²⁰⁹ Erwähnenswert ist außerdem die so genannte „Theodotos-Inschrift“, welche man in Jerusalem fand und ins 1. Jh. datiert. Darauf wird ein ganzes synagogales Gemeindezentrum bezeugt, was den archäologischen Negativbefund für Jerusalem umso bemerkenswerter macht.²¹⁰ Es scheint also berechtigt, von einer dünnen archäologischen Quellenlage zu sprechen und die Breitenwirkung der Synagoge in Frage zu stellen.

Der archäologische und epigraphische Mangel steht der Masse schriftlicher Zeugnisse von συναγωγή (synagoge) bzw. προσευχή (proseuche) diametral entgegen. Literarische Quellen erwähnen nämlich mehr als ein Dutzend, archäologisch nicht verifizierbare Synagogen in Israel, z.B. in Jerusalem, Tiberias, Dora, Caesarea Maritima, Kapernaum und möglicherweise auch in Nazareth.²¹¹ Gerade am Beispiel Jerusalems lässt sich diese Diskrepanz verdeutlichen, wo doch die Apostelgeschichte eine, vielleicht sogar mehrere Synagogen²¹² erwähnt und die späteren rabbinischen Schriften von hunderten Synagogen in der Stadt vor 70 n. Chr. ausgehen,²¹³ bisher aber kein Gebäude gefunden wurde.²¹⁴ Dieses Auseinanderklaffen der Befunde lässt fragen, ob

²⁰⁸Claußen nennt als Identifizierungsmerkmale neben diesen meist mehrstufigen, an mindestens drei Wandseiten angebrachten Sitzbänken auch Säulen als Stützen und Raumteiler. Levine fügt hinzu, die öffentliche, gemeindliche Dimension sei einer der herausragenden Züge von Synagogen in Israel. Der religiöse Charakter werde durch die Nähe zu einer Mikwe, vereinzelt durch Schriftrollenfragmente (Masada) und selten durch ikonographische Darstellung (Rosette in Gamla) ersichtlich. Dagegen fehlen eindeutige Identifizierungsmerkmale wie Toraschrein, Lesepodium, Sitz des Mose, Orientierung oder Inschriften. Carsten Claußen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge: Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden*. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Band 27, (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002), 294. Weiterhin zitiert als „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“. Vgl. ebd., „Synagogen Palästinas in neutestamentlicher Zeit“, *Zeichen aus Text und Stein: Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments*, 378. Weiterhin zitiert als „Synagogen Palästinas“. Vgl. Lee I. Levine, „Synagoge“, *TRE*, Studienausgabe, Bd. 32, 500-501.

²⁰⁹Wick, a.a.O., 88.

²¹⁰Vgl. Claußen „Synagogen Palästinas“, a.a.O., 378-380. Vgl. Claußen „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“, a.a.O., 83-111. Vgl. Wick, a.a.O., 88-89. Vgl. Kurt Hruby, *Die Synagoge: Geschichtliche Entwicklung einer Institution*, (Zürich: TVZ, 1971), 34-39.

²¹¹Tiberias (Vita 277-293), Dora (AJ XIX 300), Caesarea Maritima (BJ II 285.289), Kapernaum (Lk 7,1.5), Nazareth (Lk 4,16).

²¹²In Apg 6,9 wird eine Synagoge der Libertiner, Kyrenäer, Alexandriner, solcher aus Zilizien und Asien genannt. Dabei bleibt der Terminus Synagoge im Singular, könnte evtl. aber auch mehrere Gebäude bezeichnen. In 6,1 kommt eine Synagoge der Hellenisten zur Sprache, bei welcher aber fraglich bleiben muss, ob sie eher eine Versammlung oder ein Gebäude bezeichnet.

²¹³Es werden abweichende Zählungen überliefert: Genannt werden für Jerusalem 394 (nach bKet 105a), 460 (yKet XIII [35c]) bzw. 480 (yMeg III 1 [73d]) Synagogen. Natürlich könnte man die Zahlen gematrisch verstehen, doch werden möglicherweise in diesen Angaben Erinnerungen an Synagogen irgendeiner Art in Jerusalem tradiert. Zur weiteren Auseinandersetzung vgl. Claußen „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“, a.a.O., 96-98.

²¹⁴Vgl. Levine, a.a.O., 500-501. Vgl. Claußen „Synagogen Palästinas“, a.a.O., 379.

man das schriftlich bezeugte *συναγωγή* bzw. *προσευχή* richtig interpretiert. Und tatsächlich ergeben sich gewisse Einschränkungen: Zeugnisse der Diaspora-Synagogen sind von denen im Land Israel – allein schon terminologisch – zu unterscheiden, wodurch der literarische Befund regional einzuschränken ist.²¹⁵ Eine andere Einschränkung ist durch den Wortsinn gegeben, da beide Begriffe mehrere Bedeutungen implizieren – d.h. nicht jede „*συναγωγή*“ muss ein Gebäude bezeugen, sondern kann genauso gut eine Versammlung oder beides gleichzeitig meinen.²¹⁶ Von diesen Einschränkungen jedoch, so die meisten Forscher, seien die oben genannten schriftlich bezeugten Beispiele für Synagogen in Israel nicht betroffen.²¹⁷

Die archäologischen Funde und literarischen Hinweise zusammengenommen, geht man in der Forschung davon aus, dass es im Israel des 1. Jhs. Synagogen gegeben habe und dass sie sich auch einer gewissen Verbreitung erfreuten. Damit jedoch muss die Synagoge noch nicht unbedingt eine Institution des Volkes gewesen sein. Deshalb fragt man in der Forschung nach der Entstehung der Synagoge, aber auch nach älteren Stätten und deren synagogalen Funktionen, um so das Phänomen der synagogalen Versammlung in einem größeren Rahmen zu verstehen.

4.1.2 Die Entstehung und die Funktionen

Die von der Synagoge übernommenen Funktionen und Aufgaben sind älter als die Einrichtung selbst. Sie reichen hinter die Entstehung der Synagogeninstitution zurück und legen eine breite Rezeption des Volkes von wöchentlich gepflegter Spiritualität nahe. Mit dieser These ist neben der Frage nach den synagogalen Funktionen auch die Entstehung der Synagoge angesprochen.

²¹⁵Auffällig ist, dass *συναγωγή* eher im Kontext des Landes Israel verwendet wird. Es gibt allerdings eine Ausnahme, bei der Josephus das Gebäude in Tiberias eine *προσευχή* nennt (Vita 277-293). Ein Erklärungsversuch bietet Hüttenmeister: Diese Bezeichnung diene zur namentlichen Unterscheidung von anderen lokalen Synagogen. Vgl. Frowald G. Hüttenmeister, „Synagoge‘ und ‚Proseuche‘ bei Josephus und in anderen antiken Quellen“, *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter*, 179. Weiterhin zitiert als „Synagoge und Proseuche“. Hengel dagegen meint, hier lägen hellenisierende Tendenzen der dortigen Gemeinde vor. Vgl. Martin Hengel, „Proseuche und Synagoge: Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina“, *Tradition und Glaube – Das frühe Christentum in seiner Umwelt*, 177. Wenig einig ist man sich in der die Frage nach dem Unterscheidungsgrund: Vorgeschlagen wurde der nahe liegende geographische Unterschied, architektonische Unterschiede, chronologische Differenzierung oder inhaltliche bzw. liturgische Faktoren. Dabei finden v.a. die geographische und chronologische These Anklang unter Sachkundigen.

²¹⁶In der Septuaginta (LXX) bezeichnet *συναγωγή* noch allgemein eine Ansammlung von Gegenständen oder Menschen. Im Neuen Testament dagegen steht der Terminus bereits für spezifische Synagogenversammlungen und -gebäude, wobei in vielen Fällen nicht gesagt werden kann, welches Moment im Vordergrund steht. Auch bei den Inschriften ist diese Differenzierung nicht immer möglich. Josephus kennt zwar noch den septuagintischen Gebrauch, bezieht *συναγωγή* aber meist auf ein Gebäude. Vermutlich hat also die Begrifflichkeit einen Bedeutungswandel durchlaufen.

²¹⁷Vgl. Hrubí, a.a.O., 23-26. Vgl. Hüttenmeister „Synagoge und Proseuche“, a.a.O., 164-181. Vgl. ebd., „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“, a.a.O., 113-129. Vgl. Hengel, a.a.O., 169-184.

4.1.2.1 Die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Synagoge

Für die Forschung steht fest, dass die Synagoge für die Menschen des 1. Jhs. keine junge Erfindung ist, sondern eine Einrichtung von alters her.²¹⁸ Zur Geburtszeit und -stätte der Synagoge wurden verschiedene Vermutungen geäußert: Der Ansatz, die Entstehung auf äußere Einflüsse etwa der Exilierung (Carolus Sigonius u.v.a.) oder nachexilische gesellschaftliche Krisen, bedingt durch den Pharisäismus (Solomon Zeitlin, Ellis Rivikin) zu verlegen, ist in den letzten Jahren zunehmend in die Kritik geraten. Forscher neigen heute vielmehr dazu, eine langsame, weniger krisenhafte Entwicklung aus dem ursprünglichen „Sitz im Leben“ der synagogalen Funktionen heraus anzunehmen. Für diesen „Sitz“ wurde z.B. der Marktplatz als Ort der Ma'amadot-Versammlungen, der öffentlichen Trauer, Geldsammlungen und religiösen Feste von Sidney B. Hoenig vorgeschlagen. Lee I. Levine verortet die Funktionen der Rechtssprechung und Toralesungen in dem von ihm als großes Gebäude dargestellten Stadttor. Im Anschluss an Levine verwies Carsten Claußen auf das Privathaus als Pflegestätte der religiösen Praxis und Lehre. Dies hätte, Claußen zufolge, auch noch nach den architektonischen und militärischen Veränderungsprozessen der Toranlagen und der Auslagerung von Rechtssprechung und -lehre seine Bedeutung beibehalten.²¹⁹ Hier wird dieser gegenwärtigen Tendenz gefolgt. Es wird also im 1. Jh. in Israel parallel zu den neu entstandenen Synagogen auch noch andere Orte gegeben haben, welche die alten und weit verbreiteten synagogalen Funktionen übernommen hatten – deshalb werden so manche Toranlagen, Marktplätze und v.a. geöffnete Privathäuser im 1. Jh. zusätzliche „synagogale Orte“ gewesen sein.

4.1.2.2 Funktionen und Aufgaben der Synagogeninstitution

Doch auch die eigentliche Synagogeninstitution mit ihren Gebäuden verbreitete sich im 1. Jh. in der Diaspora und auch in Israel zunehmend. Aber welche Funktionen hatte sie nun von ihren Vorgängerorten übernommen? Welchen Charakter hatte sie?

²¹⁸Wie auch immer die Rückführung der Synagoge auf Mose bei Philo (VitMos 2,217), Josephus (CA II 175) und Lukas (Apg 15,21) beurteilt werden wird, sie weist jedenfalls die Synagoge als alte Einrichtung aus.

²¹⁹Vgl. Levine, a.a.O., 499-500. Vgl. Claußen „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“, a.a.O., 151-165. Hüttenmeister tendiert ähnlich dazu, die Grundlage der Synagoge in Stadttor und Stadtplatz zu suchen (vgl. Frowald G. Hüttenmeister, „Die Synagoge – Ihre Entwicklung von einer multifunktionalen Einrichtung zum reinen Kultbau“, *Gemeinde ohne Tempel: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, 358-362. Weiterhin zitiert als „Synagoge“). Dagegen kann Hruby noch 1971 die Babylon-Hypothese als allgemein anerkannt bezeichnen (vgl. Hruby, a.a.O., 19-21).

Heute wird die soziale Ausrichtung der Synagoge gegenüber der genuin religiösen Funktion besonders hervorgehoben und sie wird als „eine Art Gemeindezentrum“²²⁰ oder „Versammlungsraum“²²¹ umschrieben. Sie bot Übernachtungsmöglichkeiten und Speiseräume, in ihr wurden Fragen öffentlichen Interesses besprochen, Geld für den Tempel oder soziale Belange eingesammelt und Gericht gehalten.²²² So war die Synagoge wohl wirklich ein Ort für die kommunale Gemeinde.²²³

Grundsätzlich muss jedoch betont werden, dass sich im Israel des 1. Jhs. die soziale Dimension nicht grundsätzlich von der religiösen trennen lässt. So gibt es vereinzelte Hinweise auf die Übernahme religiöser Funktionen durch die Synagoge, die aber von der Forschung überaus kritisch diskutiert werden: Sehr wahrscheinlich habe die Synagoge oder ihre vergleichbaren Einrichtungen die Aufgabe gehabt, die Sabbatversammlung zu beherbergen.²²⁴ Außerdem habe die Synagoge als Ort gemeinsamer sabbatlicher Toralesungen und -studien gedient. Dass am Sabbat gelernt wurde, wird von unterschiedlichsten Quellen bezeugt und man nimmt an, die Synagoge habe den entsprechenden Rahmen für einen gemeinsamen Vollzug geboten.²²⁵ Möglich sei ferner, dass man sich in der Synagoge zu öffentlichem Fasten

²²⁰Claußen „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“, a.a.O., 218.

²²¹Hüttenmeister „Synagoge“, a.a.O., 360.

²²²Dass die Synagoge als *Gästehaus* fungierte, legen die Theodotos-Inschrift und rabbinische Zeugnisse nahe (bPes 100b-101a; yBer IV 7c u.a.). Josephus berichtet von Gemeinschaftsmählern in der Synagoge (AJ XIV 214-216). Die dafür vorgesehenen Speiseräume vermutet Claußen in den *δωμάτια*, den Nebenräumen wie er sie etwa in Gamla zu finden meint (vgl. Claußen „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“, a.a.O., 221). Hüttenmeister ist in der Lokalisierung vorsichtiger und meint, man wisse noch zu wenig über Beziehung zwischen Haupt- und Nebengebäude (Hüttenmeister „Synagoge“, a.a.O., 363). *Fragen öffentlichen Interesses* wurden z.B. in Tiberias (Vita 267-282) besprochen. Von *Geldsammlungen für den Tempel* berichten Philo (LegGaj 156) und Josephus (AJ XVI 167-168; XIV 215). Hier befand sich vermutlich auch die Armenkasse (mPea VIII 7), was die Synagoge zum Zentrum der Armenfürsorge machen konnte (yDem III 1 [23b]). Von der Synagoge als *Gerichtshalle* berichtet yBer II 1 und dass Strafen in ihr vollzogen wurden, überliefert mMak II 12.13; Mt 10,17; 23,34; Mk 13,9 oder Apg 26,11.

²²³Vgl. Gottfried Reeg, „Synagoge: Antike“, RGG, 4. Auflage, Bd. 7, 1945. Vgl. Claußen „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“, a.a.O., 218-222. Vgl. Hruby, a.a.O., 30-33. Vgl. Wick, a.a.O., 90-91. Hüttenmeister geht darüber hinaus und hält die Angaben in rabbinischer Literatur als repräsentativ für die Zeit vor 70 n.Chr. Demnach wäre die Synagoge „Fundbüro“ (yBM II 8 [8c]), ein Ort um Zeugen aufzurufen (mShevu IV 10), einen Scheidebrief aufzusetzen (bSan 11a) oder eine Scheidung zu vollziehen (bGit 19b). Vgl. Hüttenmeister „Synagoge“, a.a.O., 363-364.

²²⁴Dass der Sabbat allgemein gemeinsam begangen wurde, zeigt der neutestamentliche Befund, wo man in dieser Versammlung eine althergebrachte Institution sah (Apg 15,21 vgl. 13,14.42; 18,4) und dass Josephus von Sabbatversammlungen z.B. in Tiberias berichtet (vgl. Vita 275.277). Vgl. Hruby, a.a.O., 12. Vgl. Claußen „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“, a.a.O., 210. Dass der Ort dieser Sabbatversammlung die Synagoge war, nehmen auch die zurückhaltenden Forscher an (z.B. Wick, a.a.O., 113-114. Levine, a.a.O., 501).

²²⁵Dass am Sabbat allgemein studiert wurde, ist für Philo selbstverständlich („Philosophieren“ SpecLeg 2,61 = jüdische Schriftauslegung vgl. Som 2,127), setzt Josephus voraus (AJ XVI 43; CA II 175), geht aus einigen Qumranschriften hervor (4Q251 1-2 5; 4Q264a I 4-5) und lehrt die rabbinische Tradition (bPes 68b; ySot I 4 [16d], bBer 6b, extrem: ySchab XV 3 [15a]). Beachtlich ist auch der neutestamentliche Befund, wo ausnahmslos der Sabbat der Tag der Lehrveranstaltung war (s.h. Mk 1,21; Mk 3,1-2; 6,2; Lk 4,31; 6,6; 13,10; Mt 12,9-13; Apg 13,14-16; 16,13). Das sabbatliche Studium erachteten einige sogar als von Mose angeordnet (OpMund 128; VitMos 2,211; CA II 175; yMeg 4,1 [75a]). Dass dies gemeinsam vollzogen wurde, ist z.B. in Lk 4,17, BJ II 289 oder VitMos 2,216

zusammengefunden²²⁶ oder sich in nahen Bädern rituell gereinigt habe.²²⁷ Zurückhaltend, doch nicht ohne Anhalt, kann also vermutet werden, dass es bereits im 1. Jh. Synagogen im Land Israel gegeben hat, die bereits vor der Tempelzerstörung religiöse Funktionen übernommen hatten, was den meisten damaligen Juden nicht unnatürlich erschienen sein mag. Besonders umstritten dagegen aber ist, ob in der Synagoge gebetet wurde. Diese Problematik wird hier noch zurückgestellt, beschäftigt uns jedoch im nächsten Abschnitt.

4.1.3 Zwischenresümee

Die Synagoge übernahm also besonders Aufgaben, welche die jüdische Gemeinschaft in ihrem gesellschaftlichen und toraorientierten Leben unterstützten. Sie scheint dies v.a. am Sabbat, also im wöchentlichen Rhythmus, getan zu haben. Synagogale Funktionen wurden auch von anderen „synagogalen Orten“, z.B. vereinzelt Toren und Marktplätzen und insbesondere von geöffneten Privathäusern übernommen. Aber auch die institutionell ausgeprägte Form der Synagoge erfreute sich in Israel im 1. Jh. einer gewissen Verbreitung. Solche Orte zeichneten sich v.a. durch ihren gemeinschaftlichen Charakter aus. Das wird an der terminologischen Nähe von Versammlungsgebäude und Menschenversammlung deutlich, in den kommunalen Aufgaben, die diese Orte übernahmen oder darin, dass sie Ort der gemeinsamen Sabbatfeier und des Torastudiums waren. Wo es für die synagogale Versammlung ein Gebäude gab, wurde die gemeinschaftliche Ausrichtung z.B. in der Anordnung der Sitzbänke sichtbar. Diese Lokalitäten waren also wirklich Stätten wöchentlich gepflegter Gemeinschaft, sei es zu eher kommunalen oder eher religiösen Anlässen. Aufgrund der Synagogen konnten viele Juden des 1. Jhs. in Israel im wöchentlichen Rhythmus an der Gemeinschaft ihres Volkes partizipieren.

ersichtlich. Wahrscheinlich steht es auch in den genannten Qumranschriften im Hintergrund, was deutlich wird, wenn man sie parallel zu 1QS VI 7 liest (vgl. Lutz Doering, *Schabbat: Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*, [Tübingen: Mohr Siebeck, 1999], 247). Also: Sabbat und gemeinsames Studium gehören zusammen. Dass für eine solche sabbatliche Lehrversammlung die Synagoge nicht ungeeignet war, zeigt z.B. die Theodotos-Inschrift (vgl. ShiR 8,13, Som 2,127; LegGaj 155f). Außerdem sei auf den neutestamentlichen Befund hingewiesen, der z.B. bei Wick (Wick, a.a.O., 92) zusammengetragen ist.

²²⁶Vita 290; tTaan 2,4.

²²⁷Nach Claußen finden sich Mikwen in Gamla, Herodion, Masada und in der Nähe der Fundstelle der Theodotos-Inschrift. Anderenorts bieten natürliche Gegebenheiten, z.B. die Nähe zum See Genezareth im Falle Kapernaums, die Möglichkeit zu Waschungen. Vgl. Claußen „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“, a.a.O., 219-221.

4.2 Der Sabbat als Wochenrhythmus

Die Woche im 1. Jh. in Israel war vom Sabbat geprägt. Dieser wöchentliche Rhythmus war die anerkannteste und zugleich umstrittenste jüdische Institution. Daher werden im Folgenden beide Momente Beachtung finden.

4.2.1 Sabbatpraxis im 1. Jahrhundert

Im 1. Jh. war der Sabbatvortrag eine allen Juden gemeinsame und für sie selbstverständliche Praxis. Jedoch war die Sabbatinstitution in den verschiedenen Religionsparteien des damaligen Judentums verschiedenartig aufgenommen, angepasst und ausgestaltet worden. Wenn diese von der Forschung²²⁸ vertretene Annahme stimmt, dann ist das daraus gefolgerte Postulat, nicht vereinheitlichend darstellen zu dürfen, zwingend. Es könne nicht von *der* Sabbathalacha oder *der* Sabbatpraxis gesprochen werden. Andererseits erkennt man an, dass diese Pluralität auf breitem Konsens ruht – wenngleich disparat realisiert, stellte die Sabbatobservanz vielleicht *das* Merkmal des Judentums im 1. Jh. dar.²²⁹ Dementsprechend wird der folgende Abriss zum wöchentlichen Sabbat in ebendieser spannungsreichen Polarität skizziert. Sowohl die Differenziertheit wird nachgezeichnet, als auch die Übereinstimmungen.

4.2.2 Vielgestaltigkeit der Sabbatpraxis

Dass nicht von *der* Sabbatpraxis oder *der* Sabbathalacha in Israel im 1. Jh. gesprochen werden kann, zeigt sich, wenn man der konkurrierenden Gruppen, der disparaten Tendenzen in den tradierten Quellen und der unterschiedlichen Lehrentscheidungen gewahr wird.

4.2.2.1 Warum es Abweichungen in Tendenz und Lehrentscheidungen gibt

Nach Neusichtung der Quellen kommt man nicht selten – wie z.B. Doering – zu dem Schluss, dass sich die Sabbatlehre von Totalverboten hin zu halachischen Ausdifferenzierungen und Fallunterscheidungen wandelte. In jüngeren Quellen habe man bei komplexer werdender Lebenswirklichkeit differenzierende Fragen gestellt, was sowohl zu Erleichterungen als auch zu

²²⁸Ein Hinweis zum Forschungsstand: In den letzten 20 Jahren wurden die jüdischen und christlichen Quellen zum Sabbatverständnis neuer Untersuchung und Bewertung unterzogen. Mayer-Haas bietet einen weitreichenden Forschungsüberblick. Vgl. Andrea J. Mayer-Haas, „*Geschenk aus Gottes Schatzkammer*“ (*bSchab 10b*): *Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften*, (Münster: Aschendorff, 2003), 16-29.

²²⁹Vgl. Doering, a.a.O., 574-575. Vgl. Erich Spier, *Der Sabbat*, (Berlin: Institut von Kirche und Judentum, 1989), 24. Vgl. Mayer-Haas, a.a.O., 50-52.

einem engmaschigen Netz von Verboten führen konnte. Es stehen Halachot, die als kasuistisch bezeichnet werden könnten, solchen gegenüber, die apodiktischer Art sind.

Von diesem Befund ausgehend, schließt man fernerhin auch auf die „Schulen“ (Doering) oder „Überlieferungsträger“ (Mayer-Haas) dieser Sabbattraditionen. Man bezeichnet jene Tradenten, die eine Tendenz zur strengeren Halacha und zu einem restriktiven Verständnis biblischer Texte an den Tag legen, die rituelle Sabbatreinheit fordern und weitgehende Trennung von Festen und Sabbaten vertreten, als „rigoros“ (Mayer-Haas) oder „priesterlich“ (Doering). Für das Pendant, also jene Trägergruppen, für die die Sabbatobservanz in Arbeitsruhe, Studium und Freude besteht, die aber das Sabbatgebot auf seine Lebbarkeit hin auslegen und so Überschneidung von Festen und Sabbaten sowie „Verdrängung“ des Sabbats in Kauf nehmen, wurden dagegen die Termini „nicht-priesterlich“ (Doering) oder „pragmatisch“ (Mayer-Haas) vorgeschlagen.²³⁰

Der älteren apodiktischen Kategorie werden demnach beispielsweise die strenge und mutmaßlich älteste Halacha des Jubiläenbuchs oder die vereinzelt bereits erleichternde Lehre in einzelnen Qumranschriften zugeordnet. In diesen entdeckt man auch verstärkt „priesterliches“ Interesse.²³¹ Dagegen gilt die rabbinische Lehre als kasuistisch und damit als milder und jünger. Sie und der Sabbatbezug Jesu, der eigentlich ausführlicher besprochen werden müsste, könnten als „pragmatisch“ rubriziert werden. In diese Kategorien nur schwer einzuordnen sind die Erwähnungen des Sabbats bei Josephus und Philo, die apologetisches Kolorit tragen.²³² Folgt

²³⁰Vgl. Doering, a.a.O., 576-577. Vgl. Mayer-Haas, a.a.O., 57.671 u.ö. „Pragmatisch“ steht bei Mayer-Haas für eine Machbarkeit des Sabbatgebotes, besonders im Hinblick auf die hart arbeitende Landbevölkerung Galiläas, und für eine Bereitschaft zur Aktualisierung und Erleichterungen der Sabbatobservanz (vgl. ebd., 64-68; 70-71).

²³¹Die Sabbathalacha des *Jubiläenbuchs* verbietet den Geschlechtsverkehr, das Gehen eines Weges oder Führen eines Krieges am Sabbat und setzt einen 364-Tage-Kultkalender voraus. Nicht nur in den Verboten, sondern auch in den Sanktionen ist das Jubiläenbuch streng und fordert die Todesstrafe bei Vergehen. Vgl. Jub 2,17-33 und 50,6-13. Von der Praxis, aber auch bereits von der Umstrittenheit einer ähnlich strengen, v.a. die sabbatliche Selbstverteidigung verbietenden Tradition, berichtet uns auch 1Makk 2,32-41. In den *Qumranschriften* finden sich entsprechend rigorose Sabbathalacha, z.B. in der Damaskusschrift (CD X 14 - XI 18; XII 2.6) und in Fragmenten der Höhle 4 (4Q251 1f; 4Q421 11; 4Q265 6f; 4Q274 II 1,2f; 4Qpap512 IV 1-5; 4Q513 3f). Die durchaus strenge Lehre wird vorwiegend via negationis formuliert und bringt die Sabbatbegehung mit kultischer Sabbatreinheit in Verbindung. In den Sanktionen sieht die Damaskusschrift allerdings keine Todesstrafe vor, sondern eine mehrjährige Gewahrsamnahme mit dem pädagogischen Ziel der Reintegration in die Gemeinschaft. Diese Milde und die noch näher auszuführenden Erleichterungen zum Sabbatweg und zur menschlichen Lebensrettung, veranlassen z.B. Doering, die Qumranhalacha der des Jubiläenbuchs zeitlich nachzuordnen. Zur Sabbathalacha sei im Besonderen auf Schiffman verwiesen (vgl. Schiffman „Dead Sea Scrolls“, a.a.O., 275-282.). Neben Halacha ist mit den Sabbatlidern (4QSirSabb) auch poetisch evtl. liturgisches Material in den Qumranschriften auf uns gekommen.

²³²Die *rabbinische Sabbathalacha* ist die wohl jüngste Quelle. Wo andere Quellen kaum Sabbatlehre oder Beschreibung der Sabbatpraxis bieten, stößt man in der rabbinischen Literatur auf eine Masse von Material. Dieses kennt eine Tendenz zur Milde, es wird die Sabbatfreude betont oder erleichternde Legalfiktionen wie „Eruv“ oder „Verdrängung“ (vgl. mEr und mSchab XVII, tSchab XV 11-17) geschaffen. Unter einer Legalfiktion versteht man eine rechtliche Regelung, welche tatsächliche oder fiktive Verhältnisse regelt und u.U. das genaue Gegenteil der tatsächlichen Verhältnisse rechtlich verbindlich festlegen kann. Systematisierend und definierend wirkt man darin

man aber diesen Versuchen einer Typologie, so wird ersichtlich, warum die Schriften in einzelnen Halachot voneinander abweichen.²³³

4.2.2.2 Unterschiedlich gehandhabte Sabbatvorschriften

Einige solche Sabbatlehrentscheidungen, zu denen sich in besonderer Weise abweichende Halachot finden lassen, werden im Anschluss an die Arbeit Lutz Doerings nun in den Blick genommen.²³⁴

Weil seit der Makkabäerzeit die *Selbstverteidigung* und Kriegshandlung auch am Sabbat zunehmend an Akzeptanz gewann, wollte die Forschung lange Jahre die Problematik von den Makkabäerbüchern her lösen.²³⁵ Dieser Forschungsfokus lässt jedoch eine – vermutlich ältere und unabhängige – Tradition der bedingten *alltagsnahen Lebensrettung* außer Acht, die durch die Makkabäer von ihrer Kondition gelöst und zum Selbstschutz auf die eigene Person übertragen

beispielsweise bezüglich der verbotenen „Arbeit“, die in drei Hauptkategorien gegliedert wird (vgl. mSchab VII 2). Das *Neue Testament* lässt zwar keinen Zweifel daran, dass einzelne Sabbatbräuche von seinen Protagonisten eingehalten wurden (bzgl. Trage-Verbot vgl. Mk 1,32; Joh 19,31; bzgl. Sabbatmahl vgl. Lk 14,1; bzgl. Sabbatversammlung vgl. Mk 1,21; 6,1; Lk 4,16ff; 6,6; 24,31 oder Apg 13,14-47; 16,13; 17,2f; 18,4; vgl. außerdem Mk 16,1). Doch Probleme bereitet vor allem die Frage, wie Jesus selbst zum Sabbat stand, die sich v.a. an den so genannten „Sabbatkonflikt-Erzählungen“ entzündet (Mk 3,1-6 par: Jesus heilt; Mk 2,23-28 par: Jesus lässt seine Jünger Ähren raufen). Welche Lösungsvorschläge die Forschung in der Vergangenheit gemacht hat, zeigt z.B. Mayer-Haas in ihrem Forschungsüberblick (vgl. Mayer-Haas, a.a.O., 16-29). Arbeiten jüngerer Datums scheinen nicht mehr eine Abschaffung des Sabbats durch Jesus anzunehmen, sondern tendieren dazu, Jesus als Sabbatlehrer zu hören, der entweder den verdunkelten Sinn des Sabbats wieder ans Licht holte oder sich an der innerjüdischen Sabbatdebatte beteiligte und positionierte. Man nähert sich also dem Problem des Sabbats von Jesu jüdische Umwelt her an und meint Analogien zwischen Jesu problematischen Aussagen (v.a. in Mk 2,27; 3,4) und einer „pragmatischen“ Halacha sehen zu können. Außerdem betont man, dass Jesu Sabbatbezüge im Kontext seiner Gottesreich-Verkündigung zu verstehen seien. Bspw. Jürgen Moltmann, „*Sabbat/Sonntag: Schöpfung, Erlösung, Vollendung*“, Konflikt um den Sonntag, 124-126. Oder: Jan Willem van Henten, „Sabbat: Neues Testament“, RGG, 4. Auflage, Bd. 7, 715. Vgl. das Ergebnis von Doering, a.a.O., 477. Mayer-Haas zufolge, bezweifle kaum ein Forscher, dass Jesus eine Sabbathalacha konterkarierte. Wenngleich die Lehre dieser Gegner Jesu nur spekulativ zu bestimmen ist, sucht man sie doch in der priesterlichen-apodiktischen Tradition. Vgl. Mayer-Haas, a.a.O., 64-68.677-680. *Josephus* und *Philo von Alexandrien* bemühen sich um Anerkennung und Akzeptanz der jüdischen Sabbatobservanz, entgegen vielfältiger Anfeindungen in griechisch-römischer Literatur, in der den Juden Faulheit und Aberglauben vorgeworfen wurde. Dagegen betonen die beiden jüdischen Autoren den Sabbat als Studientag (vgl. CA II 175; VitMos 2,215f; SpecLeg 2,61f; Hypoth 7,12f) und überliefern uns gleichzeitig einige Sabbatriten (AJ III 14.237.250-256; VitMos 2,21f.211-220; SpecLeg 2,65-70.249ff).

²³³Vgl. Lutz Doering, „Sabbat: Judentum“, RGG, 4. Auflage, Bd. 7, 713-714. Vgl. Robert Goldenberg, „Sabbat: Judentum“, TRE, Band 29, 521-525. Vgl. Mayer-Haas, a.a.O., 57-63. Vgl. Spier, a.a.O., 22-23.

²³⁴Die vermutlich jüngste systematische Darstellung der divergenten Sabbatpraxis unter ausführlicher Berücksichtigung aller oben genannter Quellen hat Lutz Doering in „Schabbat“ (a.a.O.) vorgelegt, weshalb im Folgenden vorwiegend auf seine Ergebnisse zurückgegriffen wird.

²³⁵Vormakkabäisch war das Waffentragen und Kriegsführen offensichtlich verboten (CA I 209-211; Jub 50,12; 2Makk 5,24-26; 1Makk 2,31-38.). Beginnend mit der Zeit der Makkabäer wurden dagegen Selbstverteidigung und sogar aktive Kriegshandlungen im Volk zunehmend anerkannt (1Makk 2,39-41; BJ II 43-49; tEr III 7). Damit war die Diskussion aber noch lange nicht beendet, sondern wurde bis tief in die römische Zeit hinein weitergeführt (z.B. war sie auch noch Gegenstand der Rede des Agrippa 66 n. Chr. vgl. BJ II 16,4). Vgl. dazu auch Spier, a.a.O., 27. Vgl. Mayer-Haas, a.a.O., 53-54.

wurde.²³⁶ Diese beiden Traditionen zusammengenommen, scheint es im 1. Jh. eine allgemeine, nicht aber unumstrittene Tendenz zur Lebensrettung am Sabbat gegeben zu haben.²³⁷ Bezüglich des Problems der *Rettung eines Tieres* am Sabbat, das z.B. in eine Zisterne gestürzt war, wurden ganz konträre Lösungen angeboten: Das Spektrum reicht von der Ablehnung jeglicher lebensrettender Maßnahmen über eine rabbinische Zwischenposition, bis dahin, dass man wie selbstverständlich die Rettung annahm.²³⁸

Vom mosaischen Gesetz bzw. prophetischen Gebot her, sollte am Sabbat keine Last getragen werden. In der Durchführung dieses *Trageverbotes* unterscheiden sich die Quellen jedoch erheblich, v.a. in der Definition jenes Bereiches, in dem nicht mehr umhergetragen werden sollte. In einem Traditionsstrang darf nicht über die Türschwelle des Hauses getragen werden. In der rabbinischen Tradition aber wird der private Bereich, wo Tragen erlaubt war, auf das ganze Grundstück ausgeweitet und man konnte ihn sogar durch die halachische Fiktion²³⁹ „Eruv“ mit dem öffentlichen vermischen. Dass diese beiden gegensätzlichen Definitionen des vom Trageverbot betroffenen Bereiches bereits zur Zeit des Zweiten Tempels bestanden, wird z.B. von Doering vermutet.²⁴⁰

Was die *rituelle Reinheit* am Sabbat angeht, steht der Halacha des Jubiläenbuchs und der Qumrantexte die der rabbinischen Lehre diametral entgegen: Das Jubiläenbuch will, dass man sich vor dem Sabbat reinigt, aber in den Qumranschriften gibt es dafür nur spärlich

²³⁶Diese Tradition findet sich in Qumranschriften (CD XI 16; 4Q265 XI 6), den Evangelien (Mk 3,4; Lk 14,5) und ferner in rabbinischen Quellen (z.B. mSchab XVIII 3; mJom VIII 6). Konservativ sollte diese Lebensrettung jedoch ohne Zuhilfenahme von Geräten geschehen, doch die Makkabäer sprengten schließlich auch diese Begrenzung.

²³⁷Vgl. dazu auch Mayer-Haas, a.a.O., 55-56. Dem entspräche auch die vermutlich spätere tannaitische Legalfiktion „pikkuach nefesch“. Durch diese Fiktion konnte bei Lebensgefahr der Sabbat „verdrängt“ werden (vgl. z.B. bJom 85a oder auch von Philo berichtet Som 2,125-128). Davon wurden allerdings wahrscheinlich chronisch Kranke ausgenommen, was den Sabbatkonflikt in Mk 3,1-5 erklären könnte (vgl. mSchab XIV 3f; XXII 6f).

²³⁸Wenngleich die Qumranschriften ein Heraufholen untersagen und sonstige lebensrettende Maßnahmen nicht vorsehen (CD XI 13b-14a und ähnlich 4Q265 VI 5-6), nehmen die Evangelien dies wie selbstverständlich an (Mt 12,11; Lk 14,5). In der milderen tannaitischen Halacha könnte man eine historische Entwicklung vom zugestandenen Füttern des Tieres (tSchab XIV[XV],3), bis hin zu einer geduldeten Sabbatverletzung durch Unterlegen von Kissen rekonstruieren (bSchab 128b). Vgl. dazu auch Mayer-Haas, a.a.O., 56.

²³⁹Zum Begriff der Legalfiktion vgl. Fußnote 232.

²⁴⁰Für das Jubiläenbuch und die Qumranschriften sind die Haustüren die Grenze, d.h. es darf nicht von Haus zu Haus getragen werden (Jub 2,29; CD XI 7b-9a; 4Q251 4-5). Anders lehrt die tannaitische Halacha, wenn sie zwischen einem „privaten“ und „öffentlichen“ Bereich unterscheidet und das Tragen im Ersteren zulässt. Damit ein Bereich als „privat“ gilt, muss er zwar eingefriedet sein, kann aber jetzt auch zu einem Haus zugehörige Brunnen, Gärten oder Innenhöfe einschließen. Uneindeutig bleibt, ob Sackgassen und Innenhöfe mit mehreren Anwohnern bereits als „öffentlicher“ Bereich zu gelten haben (tSchab I 1; mEr II). Die halachische Fiktion „Eruv“ lässt zudem eine Vermischung der beiden Bereiche zu, indem man einen fiktiven Bereich durch symbolische Mahlgemeinschaft und Schließung jede Woche neu konstituiert, in welchem dann das Trageverbot nicht geltend gemacht wurde. Für das Alter dieser Legalfiktion spricht der oppositionelle Bezug in CD XI 4.5. Vgl. dazu Spier, a.a.O., 38-39.

Hinweise. Die eine Tradition fordert rituell reine, die andere nur saubere Kleidung. Die einen verbieten den Geschlechtsverkehr am Sabbat nach dem Vorbild der sinaitischen Heiligung, die anderen kennen diesen Vergleich nicht und fordern sogar zum Geschlechtsverkehr als Ausdruck der Sabbatfreude auf. Hier gebietet man die Distanz zu den rituell unreinen Heiden, dort wird sogar eine gewisse Nähe vorausgesetzt.²⁴¹

An den oben aufgeführten Beispielen lässt sich gut erkennen, wie unterschiedlich der Sabbat im 1. Jh. in Israel begangen wurde. Ruft man sich zudem die gruppen- und trägerspezifischen Tendenzen sowie die Interessendifferenzen zwischen den Quellen in Erinnerung, so kann tatsächlich nicht von *der* Sabbatpraxis oder *der* Sabbathalacha die Rede sein.

4.2.3 Das Gemeinsame der Sabbatpraxis

Muss man also davon ausgehen, dass es keinerlei Übereinstimmungen im Sabbatverständnis und keine gemeinsamen Begehungen im Volk gegeben hat? Es gibt Grund genug, gemeinsame Basis, Nähe im Verständnis, sowie allgemein anerkannte Praktiken anzunehmen.

Wie schon erwähnt, kam man beispielsweise aus verschiedenen Richtungen zu einer gemeinsamen Auffassung: der Erlaubnis der *Lebensrettung*. Es ist anzunehmen, dass die am Sabbat nicht ausgesetzte Sorge um das Menschenleben praktisch alle Kreise des antiken Judentums teilten.²⁴² Und wenngleich man – wie oben besprochen – im Falle des *Heraus- und Hereintragens* eine im Detail leicht differente Praxis pflegte, gründete man sich doch gruppenübergreifend auf dieselbe Basis (Jeremia 17,19-27) und hielt sich in der einen oder anderen Weise daran.²⁴³ Ähnlich gruppenübergreifend war das auf 2Mose 34,21 beruhende *Verbot der Landwirtschaft* anerkannt. Dabei waren nicht nur mit ihr in direkter Verbindung stehende Arbeiten verboten, sondern auch das Planen der Arbeit, ja sogar das bloße Abreißen einer eingewurzelten Pflanze galt als verbotene Erntearbeit.²⁴⁴ Überdies sollte von 2Mose 16,29 her der „Platz“ (*EU*) *nicht verlassen* werden. Zwar wurde diese Anweisung in der antiken

²⁴¹Zur Reinigung 4Q512 IV; 4Q251 1-2; 2Makk 12,38 vgl. mit bSchab 25b. Zur Kleidung CD XI 3-4a; 4Q265 VI 2-4 vs. MekhSh Yitro. Zum Geschlechtsverkehr Jub 50,8 vs. bBQ 82a; yMeg 4,1 (75a); mNed III 10; XIII 6. Zu den Heiden CD XI 14b-15a vs. mSchab XVI 6.8; bEr 65b.

²⁴²Vgl. Doering, a.a.O., 568.

²⁴³Neben einigen rabbinischen Schriften auch Jub 2,29f; 50,8; CD XI 7b-9a.

²⁴⁴Bereits Neh 13,15 prangert Erntearbeiten am Sabbat an. Dass diese Tradition alt ist, beweisen Jub 50,12 und ein Bericht des Josephus über Agatarchides von Knidos im 2. Jh. (CA I 209). Dass es verboten war, auf dem Feld umherzugehen und zu planen, erfahren wir aus CD X 20-21a und Philo. Dieser berichtet in MigrAbr 91 und VitMos 2,22 nicht nur darüber, sondern auch von dem untersagten Entfernen eines Teils einer eingewurzelten Pflanze. Ähnlich verbietet CD X 22-23a das Pflücken und in der rabbinischen Tradition gilt „Abreißen“ als Unterkategorie von „Ernten“ (vgl. ySchab 7,2 und mSchab VII 2)

Geschichte unterschiedlich ausgelegt, doch spricht einiges dafür, dass bereits vor der Tempelzerstörung die Juden Israels eine Form des Sabbatweges kannten, also in einem beschränkten Maße ihren Ort am Sabbat verlassen konnten.²⁴⁵ Zusammengefasst: Sehr wahrscheinlich weithin anerkannt war also das Arbeitsverbot, v.a. das der Land- und Erntearbeit, das Verbot des Lastentragens in einem unterschiedlich groß definierten öffentlichen Bereich, ein eingeschränkter Bewegungsradius oder wenn man so will: sabbatliche „stabilitas loci“ und die Rettung des Menschenlebens als Gebot, das über andere Sabbatregeln gestellt wurde.

Abgesehen von diesen Sabbatbegehungen via negationis, ist es wahrscheinlich, dass die verschiedenen Gruppen des Judentums in Israel im 1. Jh. mit dem Sabbat auch positive Sinngehalte, Gebote und Praktiken verbanden. Die positive Seite des Sabbats hat in der hebräischen Bibel ihre Wurzel: Der Sabbat soll ein Tag des „Aufatmens“ und „Ruhens“, der „Freude“, der „Lust“ und der „Wonne“²⁴⁶ sein und damit ein Tag, der weit über die Überwindung eines Erschöpfungszustandes hinausgeht.²⁴⁷ Dass diese positiven Anklänge im 1. Jh. noch lebendig waren und gruppenübergreifend rezipiert wurden, zeigt zunächst wiederum ein Verbot: das *Verbot des Fastens* am Sabbat. Da man das sabbatliche „Fastenbrechen“ in unterschiedlichsten Quellenschichten und Schriften findet, oftmals im ausdrücklichen Verweis auf die Wonne und Jesaja 58,13, kann man davon ausgehen, dass es sich um eine alte und von der Mehrheit der Juden geteilte Praxis handelt.²⁴⁸ Der Sabbat sollte nicht die Zeit der Bitten, des Fastens, des Sündengedenkens oder des Trauerns sein. Im Gegenteil: Es ist uns mehrfach von

²⁴⁵Die LXX z.B. übersetzt „Platz“ wahrscheinlich am strengsten mit „Haus“. Dagegen meint schon das Jub mit seinem Verbot des „Gehen eines Weges“, den Weg außerhalb der Siedlung (vgl. „Ort“ in 16,29 und das Verbot in 50,12). Doch selbst, ob dieses Verbot den Ort zu verlassen in der Antike je umgesetzt wurde, ist fraglich, z.B. weil in 2Makk 5,26 Jerusalemer ihre Stadt am Sabbat verlassen konnten. In den Qumranschriften wird wie in Jub „Ort“ implizit mit „Siedlung“ gleichgesetzt, es wird jedoch bemerkenswerter Weise ein Sabbatweg von der Siedlungsgrenze aus erlaubt. In diesen Schriften findet sich sowohl die Tradition 1000 Ellen gehen zu dürfen (CD X 21b und 4Q421 13+2+8 1 par 4Q264a I), als auch 2000 Ellen zur Viehweide zurücklegen zu können (CD XI 5b-6a und 4Q265 7 4-5). Beide Traditionen entwickeln ihre Erlaubnis aus 4Mose 35,4f. Philo geht dann schon wie selbstverständlich davon aus, dass die Menschen ihre Tore am Sabbat verließen (vgl. VitMos 2,214). In der tannaitischen Halacha wird schließlich der quadratische Sabbatbezirk um die Siedlung herum festgelegt, in dem sich die Menschen frei bewegen können (vgl. mEr X 1c; IX 8).

²⁴⁶2Mose 31,17 (EU); 2Mose 23,12b; Das נַחֵם in Jes 58,13f wird von GN und LUT mit „Freude“ wiedergegeben, von EU und ELB mit „Wonne“.

²⁴⁷Vgl. Werner Grimm, *Sechs plus eins: Vom Brunnen ewigen Lebens*, Biblische Miniaturen, Bd. 10, (Tübingen: Werner Grimm, 2010), 21-24. Weiterhin zitiert als „6+1“.

²⁴⁸Von Josephus wird das Fastenverbot als allgemeiner jüdischer Brauch beschrieben (Vita 279). Dass Josephus recht liegt, zeigt die breite Rezeption: vgl. Jub 50,12; eine entsprechende Praxis in Jdt 8,6; vielleicht auch in 4Q265 7 4; Philo berichtet das Fastenbrechen sogar von den sonst viel fastenden Therapeuten (VitCont 34-37); in der rabbinischen Literatur wird sowohl Verbot (z.B. in mNed IX 6; bRHSh 19a; bBer 31b), als auch ein Gebot am Sabbat nicht weniger als drei Mahlzeiten zu essen (mSchab XVI 2 u.a.) überliefert. Jedoch wird gegenwärtig die Information von nichtjüdischen Schriftstellern, dass Juden am Sabbat fasteten, nicht mehr einfach als Fehlinformation abgetan, sondern daher abweichendes, also fastendes Verhalten angenommen (z.B. Y.D. Gilat). Vgl. Doering, a.a.O., 105-107.517.

reichen *Sabbatmählern* berichtet.²⁴⁹ Gutes Essen und Trinken gehörten offensichtlich zum allgemeinen Sabbatvollzug. So findet Ausdruck, was als Konzept in weiten Teilen des Judentums im 1. Jh. lebendig erhalten war: die *Sabbatfreude*. Der Sabbattag ist ein Freudentag, ein Genuss, und die den Sabbat begehen, sollen ebenso fröhlich sein.²⁵⁰ Oder um mit den frühen Tannaiten zu sprechen: Der Sabbat ist der Tag, an dem sich alles Gute der anderen Wochentage vereint.²⁵¹ Daher erklärt sich, warum der Sabbat in den meisten Quellen eine große *Nähe zum Fest* aufweist oder sogar selbst „Fest“ genannt wird.²⁵² Eine festliche Sabbatbegehung, wie etwa das Trompetenblasen war vermutlich allgemeiner Brauch.²⁵³ Sabbat verstand und vollzog man also im 1. Jh. nicht nur vom Verbot her, sondern auch von seinen positiven Sinngehalten. Der Sabbat war so den meisten Juden ein Tag der Arbeitsruhe, des Zur-Ruhe-Kommens von ihrer Rastlosigkeit und der Erleichterung von ihren Lasten. Damit galt der Sabbat als ein Tag der Freude und Wonne, ein Tag des guten Essens, Trinkens und Feierns, ein Tag an dem selbst Trauer und Fasten unterbrochen wurden.

Ferner sei auf einige Sabbatpraktiken hingewiesen, die für unsere Arbeit von besonderem Interesse sind: Relativ einheitlich wird man vermutlich den Zeitansatz des Sabbats gehandhabt haben. Verschiedene Quellen legen nämlich den Sonnenuntergang des Sabbatvorabends als gemeinsamen Beginn nahe und so kann man Schiffman zustimmen, wenn er diese Praxis für „normativ“ erachtet.²⁵⁴ Weitgehend unumstritten ist außerdem, dass der

²⁴⁹Vgl. Lk 14,1. Halachisch findet sich die Anweisung zu gutem Essen und Trinken z.B. in der rabbinischen Literatur (bBes 16a; bSchab 118b; auch für weniger Vermögenden geltend vgl. mPes X 1) oder dem Jubiläenbuch als ein Tag des irdischen Wohlergehens (Jub 2,21.31; 50,9.10).

²⁵⁰Vgl. Jub 2,50; 4Q503 24 5; VitMos 2,211; bShab 118a.

²⁵¹Schammai d.Ä., der als ein Tannait vor 70 gehandelt wird (im Anschluss an Neusner vgl. Doering, a.a.O., 517) nannte den Sabbat die „Krone der Woche“ und hob sich alles Gute der Woche für diesen Tag auf (vgl. MekhSh Ki tissa' [zu Ex 20,8]).

²⁵²In einigen Schriften erscheint der Sabbat als Fest einer eigenen Art. Ausgehend von 3Mose 23,2f gelangt dieses Verständnis z.B. zu Jub 2,25; 50,9f. Außerdem spielt der 364-Tage-Kalender eine nicht unbedeutende Rolle. Zwar fielen durch diesen Kalender Feste und Sabbate nie zusammen, doch wurde so der Sabbat den Festen gleichgeordnet und zu einer eigenständigen Größe ihnen gegenüber (vgl. Doering, a.a.O. 266). So wurde der Sabbat auch in den Qumranschriften zu einem Fest sui generis (z.B. 4Q 512 IV; ferner 11QT^a LXVIII 2). Evtl. findet sich dieses Sabbatverständnis auch in Philo (SpecLeg 2,41). Dagegen wird die Differenziertheit zwischen Fest und Sabbat bei Josephus noch gewahrt, auch wenn er ihn in der Reihe der Feste aufführt (AJ VII 305; XIII 52.252; BJ V 230) und man den Sabbat seiner Meinung nach „feiert“ (BJ VII 362). Im rabbinischen Sprachgebrauch wird der Sabbat von den Festen terminologisch unterschieden.

²⁵³So deutet Doreing jedenfalls AJ III 294 und 4Q493. Vgl. Doering, a.a.O., 487f.

²⁵⁴Schiffman „Dead Sea Scrolls“, a.a.O., 275. Nach dem schwer verständlichen CD X 14b-17a (par 4QDe 6 V,1-2) begann der Sabbat am Vorabend, wenn die Sonne noch einen Durchmesser vom Horizont entfernt war. In rabbinischen Nachrichten (z.B. in mSchab I 5-8) wird ebenso der Sonnenuntergang als Beginn der Arbeitsruhe vorausgesetzt. In amoräischen Traditionen ist es, etwas verschärfend, der Zeitpunkt des Erscheinens der drei Sterne (yShevi 1,1 [33a]; bMQ 4a). Ferner gibt es Aussagen über die „Hinzufügung“ eines Teiles des Werktages zum Sabbat (z.B. Sifra Emor Pereq 14,7-9). Vgl. Doering, a.a.O., 133-138.

Sabbat in Israel im 1. Jh. gemeinsam und in einer Sabbatversammlung begangen wurde.²⁵⁵ Damit hängt zusammen, wie oben ausgeführt, dass es weit verbreitet war, den Sabbat, wahrscheinlich in gemeinschaftlichem Vollzug, als Tag des Studiums der heiligen Schriften zu pflegen.²⁵⁶ Zum bisher Gesagten kommt also noch hinzu, dass dieser Ruhe- und Freudentag, dessen Feier mit Sonnenuntergang begann, zum Studium genutzt und in einer Gemeinschaft durchschritten wurde.

Es erhärtet sich also, was bereits im vorausgehenden Abschnitt konstatiert wurde: Der Sabbat in Israel im 1. Jh. wurde als gemeinschaftlicher Studien-, Ruhe- und Freudentag begangen, auch wenn damit die gruppenspezifischen Differenzierungen nicht unbeachtet bleiben sollen.

4.2.4 Die Bedeutung des Sabbatrhythmus für die Woche

Wie schon beim jährlichen Rhythmus ist es auch hier recht schwer, die Auswirkungen des Sabbatrituals auf das Zeitverständnis der damaligen Juden nachzuvollziehen. Was bedeutete der Sabbatrhythmus für die Wochenzeit der Juden im 1. Jh.?

Ein Wegweiser könnte die in der Mekhilta und im babylonischen Talmud überlieferte Annahme des frühen Tannaiten Schammai des Älteren sein.²⁵⁷ Dieser sah den Sabbat als Krone der Woche, die ihren Stempel auch den anderen Wochentagen aufdrücke.²⁵⁸ Was das in seinem Kontext bedeutete, erschließt der jüdische Religionsphilosoph *Abraham J. Heschel*:²⁵⁹ „Der Sabbat ist nicht um der Wochentage willen da; die Wochentage sind um des Sabbat willen da. Er ist kein Intermezzo, sondern Höhepunkt des Lebens.“²⁶⁰ Demnach erlebten die Israeliten den Sabbat also nicht nur als Auszeit von Arbeit, sondern als verdichtete Zeit. Ähnlich schreibt *Dan Allender* in lyrischer Weise: „It is the moment to receive all time and to allow the past and future to congeal, to thicken into ripe, holy fermentation.“²⁶¹ Als verdichtete Zeit vergleicht Allender den Sabbat mit einer Brücke zwischen der alten und der neuen Woche – Sabbat ist der Tag, der

²⁵⁵Vgl. Fußnote 224.

²⁵⁶Vgl. Fußnote 225. Vgl. Doering, a.a.O., 246-248.488f.350f.

²⁵⁷Vgl. MekhSh Ki tissa' (zu Ex 20,8) und bBes 16a.

²⁵⁸Nach Doering, a.a.O., 528.

²⁵⁹Heschel wird in dem Bewusstsein referenziert, dass er keine Analysen zum zeitspezifischen Sabbatvollzug im 1. Jh. vorlegt. Dennoch könnte er vielleicht Perspektiven aufzeigen, die uns beim Verstehen des Sabbats helfen können. Vgl. Heschel, Abraham J. *Der Sabbat: Seine Bedeutung für den heutigen Menschen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990. Gleiches gilt für Allender, Dan B. *Sabbath*. Nashville: Thomas Nelson, 2009.

²⁶⁰Heschel, a.a.O., 12.

²⁶¹Allender, a.a.O., 56.

Anfang und Ende zusammenhält, die Schnittmenge der Vergangenheit und der Zukunft.²⁶² Im Bild Schammais gesprochen, laufen nicht nur die Wochentage auf den Sabbat zu, es geht auch etwas vom Sabbat aus. „Sabbat ist nicht einfach nur ein Ereignis in der Zeit, sondern definiert die Natur der Zeit neu und wie wir in ihr leben.“²⁶³ Beispielsweise wird durch die sabbatliche Ruhe, die alltägliche Arbeit bejaht.²⁶⁴

Nur diesen Anhaltspunkt findet man in den Quellen. Was es ferner für das Zeitgefühl eines Juden jenes Jahrhunderts bedeutete, den Sabbat zu begehen, kann nur spekuliert werden. Nur unter Vorbehalt sollen daher hier einige Gedanken Erwähnung finden. Heschel meint, es stelle sich das Gefühl ein, in dieser Sabbatzeit „verloren“ zu sein; es kann der Eindruck entstehen, die Zeit „verfliege“. Das liege, nach Heschel, an der Nicht-Verfügbarkeit des Sabbats: Der Sabbat sei kein Kalenderdatum, sondern eine Atmosphäre. Seine Luft umgebe uns wie die Luft des Frühlings, die sich über das Land ausbreitet. Ihrer bewusst zu werden, beginne mit der Wahrnehmung, dass der Sabbat nicht in uns ist, sondern wir uns in ihm befinden.²⁶⁵ Und Allender fügt hinzu: Um den Sabbat durchschreiten zu können, müsse man den Sabbat empfangen wie eine königliche Braut, man könne Sabbat nicht machen, sondern sich nur ihm gemäß bereiten.²⁶⁶ Mit der Braut-Metapher allerdings steht man bereits mitten in der Bildsprache der Sabbathaggada, die vermutlich erst nach der Tempelzerstörung entstand.²⁶⁷ Ähnlich problematisch sind die Aussagen Heschels, weshalb hier Distanz zu ihnen gewahrt werden soll.

Auf ein anderes nicht weiter verifizierbares Moment weist Heschel hin: Im Gegensatz zu den Festen sei der Sabbat im Zeitansatz nicht vom Mond her bestimmt, also nicht vom natürlichen Kreislauf. Seine Zeit hänge nicht mit einem Naturereignis zusammen, sondern ist in der Schöpfung angelegt, von Gott selbst geheiligt. Damit ist die Heiligung der Zeit der Heiligung des Raumes in der Stiftshütte für Heschel chronologisch und qualitativ vorgeordnet. So schließt er: „Die Bedeutung des Sabbat ist, die Zeit zu feiern und nicht den Raum. Sechs Tage leben wir

²⁶²Vgl. ebd., 49.

²⁶³Vgl. ebd.

²⁶⁴Vgl. Heschel, a.a.O., 24. Die Äußerung Philos (SpecLeg 2,60) steht in gewisser Spannung dazu, da für ihn der Sabbat nur Interimszeit zwischen den Arbeitszeiten zum Zweck der Erholung darstellt. Heschel entgegnet dieser, seiner Meinung nach, apologetischen Äußerung: „In der Bibel jedoch ist Arbeit ein Mittel zum Zweck, und der Sabbat als der Ruhetag, als Tag, an dem man keine Arbeit tut, dient nicht dem Zweck, verlorene Kraft wiederzugewinnen und sich für kommende Arbeit zu rüsten.“ (Heschel, a.a.O., 12). Außerdem könnte man Schammais Hochachtung des Sabbats, Hillels Gleichstellung aller Tage gegenüberstellen (vgl. bBes 16a).

²⁶⁵Vgl. Heschel, a.a.O., 19-20.

²⁶⁶Vgl. Allender, a.a.O., 57-62.

²⁶⁷So jedenfalls werden entsprechende Äußerungen etwa aus GenR 10,9 oder BerR 11,8 bei Spier (vgl. Spier, a.a.O., 41-42) eingeordnet.

unter der Tyrannei der Dinge des Raumes; am Sabbat versuchen wir, uns einzustimmen auf die Heiligung der Zeit.“²⁶⁸

Stimmt man diesen Überlegungen zu, dann könnte zeitspezifisch gesehen der Sabbattag bereits im 1. Jh. den Höhepunkt dargestellt haben, auf den die vergangene Woche zulief und von dem die zukünftige Woche geprägt wurde. Er darf nicht als bloße Unterbrechung linear verlaufender Zeit gedacht werden. Vielmehr war er vermutlich verdichtete, eingedickte Zeit. Wenn ein Mensch den Sabbat beging, feierte er die Zeit und nicht den Raum und die Heiligung der Zeit, wie sie von der Schöpfung Gottes her bestimmt ist.

4.2.5 Zwischenresümee

Wie oben festgestellt wurde, kann also tatsächlich nicht von der *einen* Sabbathalacha oder Sabbatpraxis im Israel des 1. Jhs. gesprochen werden. Gruppenspezifisch unterschieden sich die Halachot v.a. in Bezug auf die Rettung eines Tieres, in der Definition des vom Trageverbot betroffenen Bereiches und in der Frage nach der rituellen Reinheit am Sabbat.

Wir konnten aber auch Gemeinsamkeiten in der jüdischen Observanz des wöchentlichen Sabbatrhythmusses im 1. Jh. in Israel erheben und begründen: Der Sabbat begann für die Mehrheit mit dem Sonnenuntergang des Vortages. Dieser Tag war für sie ein Tag des Arbeitsverbotes, des – wie auch immer im Detail realisierten – Trageverbotes und der Einschränkung der Bewegungsfreiheit. Positiv formuliert war der Sabbat ein Tag der Ruhe – der Arbeitsruhe und des Ausruhens von Lasten und ein Tag der Ortsansässigkeit. Mit seinen feierlichen Riten wie Trompetenblasen, festlichem Essen und Trinken und wahrscheinlich auch mit Festtagskleidung stellte der Sabbat für die meisten einen Festtag dar, einen Tag der Freude und Wonne. Außerdem war der Sabbat für den Großteil jener Juden ein Tag des Schriftstudiums und Lernens. Schließlich werden diese Ruhe-, Fest-, und Studienpraktiken mehrheitlich gemeinschaftlich vollzogen worden sein. Im Notfall stand aber über all diese Sabbatobservanz die allgemein anerkannte, auch am Sabbat nicht ausgesetzte Sorge um das bedrohte Menschenleben.

Alles in allem war dieser Tag von Ruhe, Wonne und Lernen im wöchentlichen Rhythmus ein Moment verdichteter Zeit. Im Ruhem, Freuen und Lernen feierte man die Zeit und nahm an der schöpfungsgemäßen Heiligung ebendieser teil.

²⁶⁸Heschel, a.a.O., 9-10.

4.3 Das Lernen Woche für Woche

Zum Abschluss des Kapitels zu Spiritualität im Wochenrhythmus wird noch näher auf das bereits erwähnte am Sabbat und in der Synagoge stattfindende Lernen eingegangen werden.

4.3.1 Tora-Auswendiglernen in der Synagoge

Dass am Sabbat studiert und gelernt wurde, wird von unterschiedlichsten Quellen bezeugt. Es ist außerdem wahrscheinlich, wenngleich nicht unumstritten, dass die synagogale Sabbatversammlung der entsprechende Ort dieses Lernens war.²⁶⁹ Im Folgenden wird kurz umrissen, was und wie in der Synagoge am Sabbat gelernt wurde.

4.3.1.1 Die Tora als Lernstoff und ihre liturgische Lesung

Allgemein gilt, Hauptgegenstand des jüdischen religiösen Lernens war v.a. die von allen Gruppierungen anerkannte Tora, wenngleich man annehmen kann, dass das Lernen jener Zeit auch traditionelle liturgische Stücke umfasste.²⁷⁰

Dem entspricht, dass im Speziellen die Sabbatversammlung als allwöchentlicher Lernort v.a. durch die Toralektüre geprägt war, welche im 1. Jh. noch in recht uneinheitlich bestimmten Abschnitten vorgelesen wurde. Ähnlich verhielt es sich wohl auch mit den Abschnitten der Prophetenlesung, die bereits für jene Zeit v.a. durch das Neue Testament bezeugt ist.²⁷¹ Diese

²⁶⁹S.h. Fußnote 225.

²⁷⁰In einschlägigen Artikeln wird immer wieder betont, dass die Tora als Grundkonsensus zwischen den jüdischen Gruppierungen des 1. Jhs. bestand und man sich allein in der Auslegung unterschied (z.B. Hermann Lichtenberger, „Lesen und Lernen im Judentum“, *Glauben durch Lesen?: Für eine christliche Lesekultur*, 27). So kann die „Schrift“ z.B. in 4Makk 5,34 als die Summe der Bildung gelten und die Erziehung der Söhne von Beginn an vom Erlernen der Tora verbinden (vgl. 4Makk 13,22.24). Neben diesem Toralernen rechnet Riesner gemäß LevR 9,3 mit einem Erlernen der liturgischen Elemente Sch'ma, Hallel und einigen Tisch-Berachot (vgl. 4Makk 18,15). Vgl. Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT, Band 2/7. 2. Auflage (Tübingen: Mohr Siebeck, 1984), 188-189.

²⁷¹Neutestamentliche Aussagen wie Apg 15,21 weisen auf diesen Fokus der Versammlungen hin und harmonieren damit mit anderen Quellen, wie z.B. Philo (v.a. LegGaj 157 „Versammlung, um das Gesetz auszulegen“ vgl. Som 2,127; OpMund 128; VitMos 2,215f; SpecLeg 2,61-64) oder Josephus (CA II 175; AJ XVI 43). Eine lectio continua der Tora in landesweit gemeinsamen Lesezyklen, wie sie im 2. Jh. greifbar werden, hat man in der ersten Hälfte des 20. Jhs. in der Forschung bereits vor der Tempelzerstörung angenommen (vgl. Paul Billerbeck, „Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen“, *ZNW* 55 [1964]: 153. Weiterhin zitiert als „Synagogengottesdienst“). Dagegen hält man dies heute für höchst fraglich. Ein erstes vereinheitlichendes Element könnten aber die von Philo und einigen Qumranschriften rezipierten פתחיהוה sein (vgl. Riesner, a.a.O., 143-145. Vgl. Elbogen „Gottesdienst“, a.a.O., 158-168). Die Vereinheitlichung der Propheten-Perikopen wird gewöhnlich noch später angesetzt als im Falle der Tora (vgl. Riesner, a.a.O., 145-146. Vgl. Elbogen „Gottesdienst“, a.a.O., 175-177). Eine sabbatliche Prophetenlesung wird hingegen im 1. Jh. als bestehender Brauch vorausgesetzt (vgl. Apg 13,27) und von seinem Vollzug im Land Israel (Lk 4,16f) und in der Diaspora (Apg 13,14f vgl. Hypoth 7,13) berichtet. Vgl. Claußen „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“, a.a.O., 213-217. Vgl. Billerbeck „Synagogengottesdienst“, a.a.O., 153-159.

Lesungen begleiteten vermutlich schon früh die Übersetzung (ein sog. Targum)²⁷² und wurden durch ausführende Predigten, Lehrgespräche oder Diskussionen abgeschlossen.²⁷³ Die Lesemodalitäten brauchen hier nicht weiter besprochen zu werden. Wenn man die Forschung nach der Sabbatlesung fragt, wird man immer wieder auf die Ereignisse im Umfeld Esras verwiesen, wie sie im Nehemiabuch geschildert werden.²⁷⁴ Jüngst setzte sich z.B. Georg Steins mit Nehemia 8,1-12 auseinander. Auch wenn diese Perikope Steins zufolge eher den Leseakt als liturgisch vermittelte Gottesbegegnung in der Linie der Sinaioffenbarung darstellen wolle, sind darin zweifelsohne synagogale Lesevollzüge wiederzuentdecken: Das Lesen auf einem Podium, die feierliche Öffnung der Rolle, während alle ehrfürchtig stehen, die Lesung begleitende Preisungen, das Erheben der Hände, Amen-Responsorien und die Proskynese. Auch die Auslegung begegnet uns hier in einer frühen Form, ob nun als aramäische Übersetzung oder inhaltliche Paraphrase, sei dahingestellt. Sie gliedert die levitischen Ausleger ein in die große Traditionslinie: JHWH – Mose – nun auch Esra – und schließlich die Leviten. Damit ist die Traditionslinie der Offenbarung in Toralesung und -erläuterung nicht mehr abgeschlossen, sondern offen für Wiederholungslektüren.²⁷⁵ Wenn die Lesung und Auslegung am Sabbat in dieser Traditionslinie steht, können wir davon ausgehen, dass der Leseakt als Gottesbegegnung synagogal in den entsprechenden liturgischen Vollzügen gestaltet wurde.

Lesen und Lernen am Sabbat im 1. Jh. konzentrierte sich jedenfalls auf die Tora, ferner auch auf die Propheten und gewann bereits zur Zeit des Zweiten Tempels an ritueller Gestalt.

²⁷²Die Targumim wurden mit dem zunehmenden Aussterben des Hebräischen und der Durchsetzung des Aramäischen notwendig. Zur Frage, wann und wie sich diese Entwicklung vollzog, sollen zwei Thesen Erwähnung finden: 1. Die Targumim waren zu Beginn unserer Zeitrechnung noch freie Übersetzungen, welche dann aber im Verlauf nach 70 n. Chr. fixiert wurden. Hebräisch sei im 1. Jh. demnach nur noch von Kultpersonal, der Priesteraristokratie oder von sektiererischen Strömungen gesprochen worden (vgl. Maier „Judentum“, a.a.O., 156-158. Vgl. Elbogen „Gottesdienst“, a.a.O., 187-194). 2. Die Targumim entstanden erst nach Bar Kochba (ca. 150 n. Chr.), weil zuvor das Hebräisch in Israel noch sehr lebendig war. Dazu verweist man auf das Hebräisch in schriftlichen Quellen und epigraphischen Funden. Aber auch Vertreter der zweiten These schließen nicht aus, dass es bereits im 1. Jh. aramäische Übersetzungen gab, allerdings nicht zum Zweck der Übersetzung, sondern zur paraphrasierenden Erläuterung oder für ein zunehmend kosmopolites Publikum (vgl. Zeev Safrai, „The Targums as Part of Rabbinic Literature“, *The Literature of the Sages*, Band 2, 243-278. Ähnlich Riesner, a.a.O., 149-150).

²⁷³Im Neuen Testament ist die Verbindung von Jesu Synagogenbesuch und seinem Lehren zu entdecken (vgl. *ἰδῶσκων* in Mt 4,23; 9,35; 13,54; Lk 4,15; Joh 6,59; 18,20 und *κηρυσσῶ* in Mk 1,39; Lk 4,44 und den Kontext). Dort finden sich auch der Synagogenlesung anschließende Diskussionen und Lehren (Lk 4,28; Apg 13,43; 17,2 vgl. Joh 7,25ff) und Hinweise auf die kommunikative Struktur der Versammlungen (vgl. Apg 16,13). Als höchst kommunikatives Geschehen beschreibt auch Philo die Sabbatversammlung (vgl. Hypoth 7,13; Som 2,127) und dass die Versammlung durch eine Predigt abgeschlossen wurde (VitMos 2,215). Doch alte Beispiele solcher lehrhaften Unterredungen sind selten. Vgl. Wick, a.a.O., 92-94. Vgl. Hruby, a.a.O., 59. Der archäologische Befund rund umlaufender Sitzbänke unterstützt dieses Bild (vgl. Claußen „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“, a.a.O., 299).

²⁷⁴z.B. Claußen „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“, a.a.O., 215.

²⁷⁵Vgl. Georg Steins, „Inszenierung des Lesens und Lernens in Neh 8,1-12“, *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, 83-97.

4.3.1.2 Auswendiglernen als ein Lernkonzept

Allgemein war jüdisches religiöses Lernen über weite Strecken gleichbedeutend mit Auswendiglernen durch Wiederholen.²⁷⁶ Es wurde zuerst gelernt, auswendig gelernt und dann später nach und nach verstanden.²⁷⁷ Man darf sich unter diesem Lernen jedoch kein rein äußerliches methodisches Vereinnahmen des Textes vorstellen, sondern eine Verinnerlichung, ein Sich-zu-Herzen-Nehmen (learning by heart), ein Lernen, das auf ein verändertes Verhalten abzielte. Damit ist zudem ein wichtiger Aspekt jüdischen religiösen Lernens angesprochen: Ziel des Lernens ist nämlich eine gottesfürchtige Praxis.²⁷⁸

Auch wenn wir nicht mehr völlig nachvollziehen können, was dieser Lernakt für die Juden damals bedeutete, lässt sich hier mit Schwienhorst-Schönbergers sagen: Dass ein Text auswendig gelernt wurde, stellte die Voraussetzung dafür dar, dass die Texte durch das immer wiederholende Aufrufen wirken konnten, selbst wenn sie nicht vollends verstanden wurden. Damit aber erhielt Lernen eine Affinität zum Liturgischen, in dem sich der Sinn eines Textes nicht durch einen kontrollierten Zugriff erschließt, sondern in Folge einer durch diese Texte inspirierten Praxis. So wird die wiederholte Rezitation zu einer besonderen spirituellen Erfahrung.²⁷⁹

Aber fand dieses Lernkonzept auch in der Sabbatlesung seine Anwendung? Lernte man also auch in der wöchentlichen Synagogenversammlung auswendig oder hatte dieses Konzept eher in Schulen seine Verortung? Rainer Riesner konstatiert: „Die synagogalen Lesungen verfolgten nicht zuletzt das Ziel, dem Hörer die biblischen Texte einzuprägen. Ein solches

²⁷⁶Hermann Lichtenberger bestätigt diese Annahme durch eine semantische Beobachtung: Das hebräische שָׁנָה (Schana), Lernen, sei in seiner Grundbedeutung als „etwas wiederholen, etwas zweimal tun“ zu verstehen – jüdisches Lernen sei also Wiederholung (vgl. Lichtenberger, a.a.O., 34-35). Dagegen ist die Suche nach einem terminus technicus für das Auswendiglernen nicht unumstritten. Die Sache selbst aber lässt sich vielfältig im Alten Testament und in der intertestamentlichen Literatur finden. Beate Ego weist z.B. auf das deuteronomistische „zu Herzen nehmen“ (5Mose 6,6-9) hin, das nichts anderes sei, als ein existentielles Aneignen durch Auswendiglernen der verlautlichten und verschriftlichten Tora im familiären Kontext. Dieses deuteronomistische Lernkonzept sieht Ego dann wieder in den Psalmen rezipiert. Vgl. Beate Ego, „Zwischen Aufgabe und Gabe – theologische Implikationen des Lernens in der alttestamentlich und antik-jüdischen Überlieferung“, *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, 1-3.8-15. Rainer Riesner weist zudem auf die Sache beschreibende Wendungen des Alten Testaments wie „Schreiben auf Tafeln des Herzens“, etwas „im Herz bewahren“ o.ä., die Erwähnung der „Lippen“, die im Talmud beinahe für das Gedächtnis stehen oder die Mahnung zum Hören hin. Auch Riesner verweist auf das hebräische Schana und meint, es sei schon fast ein festgeprägter Begriff für das Auswendiglernen von aufgeschriebenen Worten. Neben deuteronomistischen und weisheitlichen Quellen verweist Riesner z.B. auf Dan 7,28; Tob 4,19; TestL 6,2 (zu „Herz“); 2Sam 14,3; Jes 51,16; 59,12; Jer 1,9 (zu „Lippen“); 1Sam 10,25; TestL 14,1; TestB 9,1 (zu Aufgeschriebenem) und ferner 1QH IV 10 (zum „Einschärfen“). Vgl. Riesner, a.a.O., 119-123. Folgt man diesen Beobachtungen, kann tatsächlich davon ausgegangen werden, dass jüdisches Lernen über weite Strecken Auswendiglernen bedeutete.

²⁷⁷Vgl. dazu im Speziellen das Lernkonzept der Psalmen (Ego, a.a.O., 8).

²⁷⁸Vgl. dazu Berg, „Lernen“, *Calwer Bibellexikon*, Band 2, 825.

Vertrautmachen aber zielte in letzter Konsequenz aufs Memorieren.²⁸⁰ Hinweise auf synagogales Auswendiglernen findet Riesner bei Josephus,²⁸¹ aber auch die Nähe der Synagoge zur Schule könnte solches bedingt haben.

4.3.2 Die Bedeutung des synagogalen Lernens für die Volksbildung

In der Zeit des Zweiten Tempels verschob sich Lehren und Lernen zunehmend weg von der Familie, der ursprünglichen Lerninstitution, worauf z.B. noch das deuteronomistische Konzept basierte, hin zu einem öffentlicheren Lernen. Schulen werden zunächst wohl auf private Initiative hin gegründet worden sein. Versuche, sie öffentlich einzurichten, wurden im 1. Jh. vor und nach Chr. unternommen. Als Schulorte kamen wahrscheinlich die Synagogen und synagogalen Orte in Frage, da dort z.B. Torarollen zur Verfügung standen.²⁸² Ob aber nun häuslich, schulisch oder an anderen Orten, die heute als öffentlich gelten würden, verwirklicht, es scheint jedenfalls verbreitet gewesen zu sein, bereits Kinder religiös zu lehren.²⁸³ Wenn also ein männlicher Israelit eine Synagoge in erreichbarer Nähe besuchen konnte und sein Vater ein frommer Jude war, dann hatte er gute Chancen, in den Genuss einer Bildung zu kommen, die im Wesentlichen in einem Vertrautwerden und Vertrautsein mit der Tora bestand.²⁸⁴ Dagegen waren Frauen und Mädchen über weite Strecken aus der schulischen und sogar familiären Bildung ausgeschlossen. Für sie stellte das wöchentliche Lesen und Auswendiglernen die seltene Möglichkeit dar, Tora zu

²⁷⁹Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, „Den Ruf der Weisheit hören – Lernkonzepte in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur“, *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, 76-78.

²⁸⁰Riesner, a.a.O., 148.

²⁸¹Die Anweisung, das Gesetz „genau zu lernen“ (CA II 175) und die Terminologie beim Bericht von der Toralesung zum Laubhüttenfest, welche nach Riesner auch für die Sabbatlesung Gültigkeit habe (AJ IV 210f). Vgl. Riesner, a.a.O., 148-149.

²⁸²Vgl. Ego, a.a.O., 1-3. Vgl. Riesner, a.a.O., 102-117. So war ursprünglich Familie überhaupt der Ort des Lernens schlechthin, auch des gesellschaftlichen Lernens (vgl. Berg, a.a.O., 824). Die Verlagerung des Lernens kann verschiedenste Gründe gehabt haben. Möglicherweise spielten sozioökonomische Veränderungen eine Rolle, da durch das aufkommende Handwerk in Israel die der Agrarwirtschaft zu eigenen Ruhe- und damit auch Lehrzeiten geringer wurden. Versuche, schulische Einrichtungen öffentlich zu verordnen, werden uns aus der Zeit der Königin Alexandra (76-67 v. Chr. in bBer 48a) und von Jeschua ben Gamla (63-65 n. Chr. in bBB 21a) berichtet. Für eine Verbindung von Schule und Synagoge spricht die teilweise synonyme Verwendung von בית המדרש und בית הכנסת in der rabbinischen Literatur. Dagegen spricht, dass terminologisch der Gottesdienstraum (σβαβατεῖον) und der Lehrraum (ἀνδρῶν) differenziert wurden (so bei Josephus AJ XVI 164). Die Theodotos-Inschrift bezeugt jedenfalls das Lernen in den Synagogen, dagegen wird yMeg 73d als ein rückprojizierender Beleg mit einer ursprünglichen Erinnerung der Verbindung Schule-Synagoge verstanden. Vgl. Riesner, a.a.O., 152.176-177. Vgl. auch Hruby, a.a.O., 31. Genauso Hüttenmeister „Synagoge“, a.a.O., 363.

²⁸³Berichtet wird solches z.B. von Timotheus (2Tim 3,15), Jesus (Lk 2,41-52) oder Josephus (Vita 9). Das Ideal der Kinderbildung findet sich bei Josephus (CA II 178; BJ VII 343). Vgl. Lichtenberger, a.a.O., 32-37. Strittig ist das vorgesehene Eintrittsalter der Kinder in eine Schule (vgl. dazu Riesner, a.a.O., 186).

²⁸⁴Vgl. ebd., 199.

lernen.²⁸⁵ Damit war das Lernen am Sabbat, das sehr wahrscheinlich in der Synagoge seinen Ort hatte, eine überaus bedeutende „Institution“, die dazu beitrug, dass einem großen Teil des Volkes eine gewisse Tora-Bildung zukam.

4.3.3 Zwischenresümee

Der Lese- und Lernakt der Tora fand wahrscheinlich in der wöchentlichen Sabbatgemeinschaft der Synagoge statt. Lesen und Lernen hatte sich im 1. Jh. synagogal bereits zu ritualisieren begonnen und war als liturgisch vermittelte Gottesbegegnung in der Linie der Sinaioffenbarung verstanden worden. Mit diesem Blick zurück zum Sinai betrachtete man am Sabbat, auf der Brücke zwischen alter und neuer Woche, das Vergangene im Licht der Schriften. Wie alles Lernen hatte auch das Lernen am Sabbat wohl eher etwas Meditatives, etwas im eigentlichen Sinn „Kontemplatives“, etwas Schrift-Betrachtendes – über das zu Lernende konnte nicht so einfach verfügt werden, sondern es wollte zu Herzen und Händen genommen werden, bevor es seinen Sinn erschloss. So zielte das Lernen am Sabbat auf die Praxis. Das am Ruhetag (auswendig) Gelernte sollte die Arbeitstage prägen. Auch so sollte der Sabbat als Höhepunkt der Woche in die kommenden Tage hinausstrahlen und sie durch die Schrift inspirieren. Das Toralesen und -lernen machte also den Sabbat so auch zu einem Tag der Reflexion und Inspiration. Im synagogalen Lernen, war es – nicht wie im schulischen oder häuslichen Lernkontext – auch Mädchen und Frauen möglich, an religiöser Bildung teilzuhaben, was zu einer volkstümlichen Toragelehrsamkeit führen konnte. Mit diesem wöchentlichen Rhythmus hatte man eine Zeit zum Studium gefunden, in der es auch Bauern, Tagelöhnern und Müttern möglich war zu lernen, zu einer Zeit, an dem die Erwerbs- und Hausarbeit ruhte. In der frohen Zeit des Sabbats wurden die Schriften betrachtet und memoriert, in der verdichteten Zeit zwischen alter und neuer Woche fand die Reflexion und Inspiration der Lebenspraxis im Licht der Tora statt.

4.4 Zusammenfassung

Das für viele Juden am stärksten den Wochehythmus prägende Element neben der Arbeit war der Sabbat. Sabbat bedeutete für die meisten Ruhe. Ruhe vom Lasten umhertragen, vom rastlosen Umherziehen und von der Arbeitslast. Das Tragen von Gegenständen wurde eingeschränkt, ebenso die eigene Bewegungsfreiheit und sogar die dringliche Erntearbeit

²⁸⁵Vgl. ebd., 103. Dagegen verwies Tal Ilan in ihrem Aufsatz auf einige antike Beispiele gebildeter Frauen, die sogar des Lesens und Schreibens mächtig waren. Bisher ist der Quellenbefund jedoch noch zu dünn, um verallgemeinernde Schlüsse zu ziehen. Vgl. Tal Ilan, „Learned Jewish Women in Antiquity“, *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, 175-187.

ausgesetzt. Der Sabbat und der Mensch und seine Gedanken sollten nicht von dem bestimmt sein, was belastet, was abgeschafft hat und was ruhelos hält. Selbst die Trauer, das Fasten und Sündengedenken sollten für einen Moment zur Ruhe kommen. Ein Freudentag sollte der Sabbat sein, ein Tag des Festes und der Fröhlichkeit. Nicht der Inaktivität, wie man vielleicht meinen könnte. Nein, der Sabbat war ein Tag der Wonne. Ein Tag des Genusses von gutem Essen und Trinken, von Gemeinschaft an synagogalen Orten und von Reflexion und Inspiration im Studium. Körper und Geist waren aktiv. Nicht zurückgezogen, sondern in FeiERGemeinschaft den anderen zugewandt, in der kommunalen Gemeinschaft und in der Gemeinschaft des erwählten Volkes beging man diesen Tag. Der Sabbat war damit viel mehr als eine Erholungspause, mehr als eine Unterbrechung linear dahinplätschernder Zeit, er war der Höhepunkt auf den die ihn umgebenden Tage zustrebten. So wurde der Sabbat vielleicht als ein Tag verdichteter Zeit empfungen. In diesem Moment geronnener Zeit wagte man den Blick auf das eigene Leben, rück- und ausblickend auf die Wochentage, im Licht der heiligen Schriften, die man am Sabbat las und lernte. Von diesem Tag ging damit Inspiration aus, die sich erst dann voll entfaltete, wenn man mit dem Gelernten täglich umging. Reflexion und Inspiration – nicht nur für eine geistige Elite, sondern für alle Menschen der versammelten Gemeinschaft. Die jüdische Woche im Israel des 1. Jhs. wurde also von einem Rhythmus der Arbeit, des Ruhens und Studierens geprägt, wobei man gemeinschaftliche Vollzüge suchte und fand. Arbeit und Sabbat, die beiden prägenden Elemente des Wochenrhythmus, gehörten eng zusammen.

5 Jüdische Spiritualität im Rhythmus des Tages

Der Tag war im 1. Jh. besonders von der Hausgemeinschaft geprägt. Hier vollzog sich die spirituelle Praxis. Aus dieser werden im Folgenden das Gebet und die Tischriten exemplarisch herausgegriffen, da sie spirituelle Handlungen des Alltags sind, die in den Quellen greifbar werden.

5.1 Haus und Familie

Wie noch aufgezeigt wird, fand jüdische Spiritualität im Rhythmus des Tages vorwiegend im Kontext des Hauses und der Familie statt. Daher wird hier ein Überblick über den Forschungsstand zum architektonischen Charakter des Hauses und der Struktur der Hausgemeinschaft sowie der Bedeutung und den Vollzügen der häuslichen Frömmigkeit gegeben.

Wie in der archäologischen Forschung angenommen wird, waren die Lebensverhältnisse in den Häusern im Israel des 1. Jhs. sehr beengt.²⁸⁶ In den Häusern lebten, so soziologisch orientierte Untersuchungen, nicht nur zwei bis drei Familiengenerationen, sondern auch Knechte und Mägde. Die Sippe und die Großfamilie habe aber, gemessen an den Gegebenheiten der alttestamentlichen Zeit, im 1. Jh. an Bedeutung verloren.²⁸⁷ Dagegen sei die Hausgemeinschaft

²⁸⁶In der archäologischen Forschung wird angenommen, dass ein einfaches Haus im Israel des 1. Jhs. meist aus einem einzigen Raum bestanden habe, in dem sich familiäres Leben mit Wohnen, Essen und Schlafen abspielte. Zudem wird vom archäologischen Befund her vermutet, dass dieser Raum zweigeteilt von Mensch und Vieh gleichzeitig genutzt wurde. Wenngleich dieser Lebensraum durch schuppenartige Anbauten oder durch die Angliederung mehrerer Häuser um einen gemeinsamen Hof mit überdachter Kochstelle (Hof-Haus-Typ) gelegentlich erweitert worden sei, seien die Lebensverhältnisse der meisten Menschen sehr beengt und der private Bereich vom öffentlichen dominiert gewesen (zur Diskussion der Begriffe „privat“ und „öffentlich“ vgl. Wick, a.a.O., 117). Vgl. ebd., 117-118. Vgl. Erst Dassmann, „Haus II (Hausgemeinschaft): Frühjudentum“, *RAC*, Bd. 13, 849-850. Wie beengt die Verhältnisse vermutlich waren, legen die erbrechtlichen Bestimmungen in mBB I 6 nahe. So brauchte man einen Hof oder auch Gärten, Felder, Vorratsräume nur dann zu teilen, wenn vier Ellen für jeden Eigentümer übrig blieben. Vgl. Dassmann, a.a.O., 850. Diese überfüllten Verhältnisse attestiert Osiek auch der städtischen Bevölkerung im übrigen römischen Imperium, wo wie in Herculaneum, Ostia oder Pompeji Familien in Ein- und Zweizimmerwohnungen wohnten. Vgl. Carolyn Osiek, „Familienangelegenheiten“, *Sozialgeschichte des Christentums*, Band 1, 231-232. Weiterhin zitiert als „Familienangelegenheiten“.

²⁸⁷Bereits in vorexilischer Zeit habe die Sippe und die Großfamilie mit ihren drei bis vier Generationen, Söhnen, Schwiegertöchtern, eventuellen verheirateten Enkeln oder Sklaven ihre Bedeutung verloren und war im 1. Jh. nur noch die seltene Ausnahme. Wick kontrastiert im Anschluss an Mk 1,30 bzw. Lk 12,52-59 unsere heutigen Kleinfamilienhäuser mit der damaligen Haus der „Mehrgenerationenfamilie“. Vgl. Wick, a.a.O., 117. Vgl. Carolyn Osiek, „Familie: Neues Testament“, *RGG*, 4. Auflage, Bd. 3, 17. Schöllgen nähert sich den Zuständen des 1. Jhs. vom Alten Testament her an. Vgl. Georg Schöllgen, „Haus II (Hausgemeinschaft): Frühjudentum“, *RAC*, Bd. 13, 843-845. Vgl. Dassmann, a.a.O., 849. Stegemann betont im Anschluss an Goodmans archäologischen Beobachtungen zu den Begräbnisbräuchen, dass auch Familie in Israel nicht von sozioökonomischen und politischen Spannungen verschont blieb und die traditionelle Großfamilie im Begriff war sich aufzulösen. Vgl. Ekkehard W. und Wolfgang

unverändert patriarchisch strukturiert gewesen und dem männlichen Oberhaupt habe man weitreichende Rechtsansprüche zugesprochen.²⁸⁸

Die familiäre Frömmigkeit wurde bereits in der tempellosen Exilszeit aufgewertet und erlangte gesamtgesellschaftliche Bedeutung.²⁸⁹ Man nimmt allgemein an, dass auch in der nachexilischen Zeit das Haus parallel zum Zweiten Tempel seine Bedeutung für die jüdische Spiritualität behalten habe und manche Forscher sehen in ihm sogar den wichtigeren Ort für Ritual und Liturgie.²⁹⁰ Jedenfalls seien hier einschneidende religiöse Lebensvollzüge des Jahres und der Woche (Feste, Sabbate) genauso vollzogen worden wie solche des Einzelnen (Geburt, Beschneidung, Hochzeit, Tod). Vor allem habe man hier besonders die tägliche Spiritualität gepflegt: Man habe Mahlzeiten unter Berücksichtigung der Speisegebote eingenommen,

Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christengemeinden in der mediterranen Welt*, 2. Auflage (Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1997), 132.

²⁸⁸Das männliche Oberhaupt hatte das Recht und die Pflicht, Lehrer seiner Kinder und Priester seines Hauses zu sein und über die anderen Familienglieder zu verfügen. Die Stellung der Frau wird in diesem Zuge immer wieder kontrovers besprochen, eine idealisierte oder faktische Vorherrschaft der Männer und die damit verbundene Herabsetzung der Frauen wird aber kaum geleugnet. Wick und Dassmann betonen dabei eher die patriarchische Struktur und die misogynen Äußerungen in den literarischen Quellen (vgl. Wick, a.a.O., 118. Vgl. Dassmann, a.a.O., 850-851), wohingegen Osiek das Wesen der männlichen Vorherrschaft hinterfragend einschränkt und das literarisch gezeichnete Familienbild als idealistisch bewertet (vgl. Osiek „Familienangelegenheiten“, a.a.O., 241-242).

²⁸⁹Viele Forscher folgen dieser These von Rainer Albertz. Als Gründe für diese Entwicklung nennt Albertz, 1. das weitgehende Intaktbleiben der Familie, wohingegen sich andere politische Organisationsformen durch die Katastrophe des Exils aufgelöst hatten. Die Familien waren außerdem so weit in die Religion integriert, dass sie Träger der Frömmigkeit sein konnten. Sie verfügten aber über ausreichend eigenständige Struktur, um nicht mit den anderen Frömmigkeitsformen unterzugehen. 2. Die Gottesbeziehung des einzelnen sei nicht so sehr wie die nationale geschichtlich konstituiert, sondern in einer kreatürlichen Tiefenschicht verankert gewesen. D.h. Gottes Rettungs- und Segenshandeln am einzelnen ging auch nach dem nationalen Desaster weiter. Diesen Schatz der persönlichen Gotteserfahrung habe man im weiteren Geschichtsverlauf versucht wiederum für die offizielle Religion nutzbar zu machen: Das zeige sich bspw. in der Bildsprache der exilischen Heilsprophetie, wo Gottes Beziehung zu Israel mit personalen Familienbindungen (Vater, Mutter), nunmehr nicht mehr nur noch in der familiären Frömmigkeit, sondern auch in der offiziellen Religion in Israel, verglichen wird. Das zeige sich z.B. auch im besonderen Rückgriff auf die Gestaltung der Erzväter und auf die mit ihnen verbundenen Traditionen. Vgl. Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in der alttestamentlichen Zeit*, Grundrisse zum Alten Testament, Band 8/2, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 413-421. Weiterhin zitiert als „Religionsgeschichte“.

²⁹⁰Vgl. Stefan C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New perspectives on Jewish liturgical history*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 87. Weiterhin zitiert als „Hebrew Prayer“. An anderer Stelle mahnt Reif das Haus als liturgischen Locus nicht zu vergessen. Vgl. Stefan C. Reif, *Problems with Prayers: Studies in the Textual History of the Ewarty Rabbinic Liturgy*, SJ, Band 37, (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006), 30. Weiterhin zitiert als „Problems“. Wick bezeichnet das Haus als idealen Ort für Gebet, Fasten und Almosen und damit für wichtige Tätigkeiten jüdischer Frömmigkeit (vgl. Wick, a.a.O., 128-129). Maier sieht im Haus die hauptsächliche erzieherische Pflegestätte der Religion. Er betont aber auch, dass Haus und Familie durch den Bevölkerungszuwachs, die veränderten Grundbesitzverhältnisse und die rasche Urbanisierung im 1. Jh. krisenhaft belastet waren (vgl. Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 245). In dieser Linie steht auch Claußen, der die Bedeutung der Privathäuser heraushebt und von einem Einfluss, ja sogar von einer architektonischen und organisatorischen Abhängigkeit der frühen Synagogen von den Privathäusern ausgeht (vgl. Claußen „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“, a.a.O., 160-165). Albertz stellt das Haus dagegen gleichwertig neben andere Loci der Spiritualität. Vgl. Rainer Albertz, „Gebet: II. Altes Testament“, *TRE*, Bd. 12, 39. Weiterhin zitiert als „Gebet“.

bestimmte Reinheitsriten befolgt²⁹¹ und gebetet, vielleicht im Besonderen im Obergemach.²⁹² Im Folgenden werden das Gebet und die Speiseriten ausführlicher behandelt.²⁹³

5.2 Das tägliche Gebet

Zum Themenbereich des Gebets stellen sich einige Herausforderungen: Fraglich ist, ob gemeinsam oder individuell – also allein – gebetet wurde, ob vorformulierte Worte verwendet wurden oder ob man seinen Gebeten in eigenen Worten Ausdruck verlieh und zuletzt, ob regelmäßig gebetet wurde oder ob Gebet eine spontane Äußerung aufgrund besonderer Situationen war. Bei der Annäherung an diese Problematiken haben wir mit einer ungünstigen Quellenlage zu kämpfen.

5.2.1 Erschwerende Quellenlage

In der Forschungsgeschichte der jüdischen Gebetsliturgie wurde lange Zeit versucht, die ursprünglichen rituellen Texte des 1. Jhs. vom Zeugnis der rabbinischen Literatur ausgehend genau zu rekonstruieren. Damit wurde den Rabbinen nur eine editierende Rolle zugeschrieben (z.B. Louis Finkelstein). Diese Sichtweise wurde und wird aber zunehmend in Frage gestellt, und Forscher wie Joseph Heinemann oder Ezra Fleischer nehmen keinen solchen standardisierten Text im 1. Jh. mehr an, sondern weisen kritisch auf die divergierenden Formulierungen im Befund hin, die sie mit der Komplexität der Abfassungskontexte oder der revolutionierenden Redigierung durch spätere Rabbinen erklären. Wenngleich der Liturgieforschung ein solcher skeptischer Grundtenor zueigen ist, wollen einige Forscher weiterhin früheste Texte und Riten, nun mithilfe der historisch-kritischen Methode, aufzufindig machen (z.B. Jacob Neusner, David Instone-Brewer²⁹⁴).

Neueste Arbeiten setzten dagegen bei den Gebetstexten der Qumranschriften an, da man mit ihnen eine der wenigen primären gebetsliturgischen Quellen vor sich hat. Dabei wird

²⁹¹Dassmann z.B. geht von einer toragemäßen Trennung von Fleisch und Milch aufgrund der beschränkten Wohnverhältnisse nur bedingt aus (im Anschluss an 2Mose 23,19; 5Mose 14,21). Dagegen nimmt er die Heiligung der Speise durch Lob- und Danksprüche an und schreibt der Mahlzeit durch die Händewaschungen vor und nach dem Mahl rituellen Charakter zu (im Anschlss an mBer VI 1.8). Vgl. Dassmann, a.a.O., 852-853.

²⁹²So von Severus, der dazu auf Tob 3,11; Jud 8,5; Dan 6,11 verweist (vgl. Emmanuel von Severus, „Gebet: III. Judentum“, RAC, Bd. 8, 1166-1167).

²⁹³In dieser Weise geben folgende Forscher einen Überblick über die häusliche Spiritualität: Vgl. Wick, a.a.O., 118-119. Vgl. Dassmann, a.a.O., 851-854. Vgl. Albertz „Religionsgeschichte“, a.a.O., 422-427. Vgl. Stegemann, a.a.O., 132.

²⁹⁴Instone-Brewer, David. *Prayer and Agriculture. Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament*. Band 1. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

zwischen liturgischen Stücken dieser und der rabbinischen Schriften eine überraschende Verwandtschaft entdeckt, die man derzeit zu erhellen versucht. Es können zwar die einzigartigen Charakteristika in Formulierung und Gestaltung nicht verleugnet werden (Bilhah Nitzan), doch seien neben gruppeneigenen Elementen eine Fülle von Hymnen und Gebete zu finden, die eher für die allgemeine Praxis des Judentums im 1. Jh. stehen könnten (Esther Chazon). Schließlich nimmt man an, dass die Rabbinen sich zur Restitution eines tempellosen Judentums nach 70 n. Chr. am Qumranmaterial bedienten (Esther Eshel) oder sogar in einem gemeinsamen breiten Traditionsstrom stehen, der sich aus voneinander unabhängigen Erschließungen der biblischen Tradition zusammensetzt (Daniel Falk, Stephan C. Reif).²⁹⁵ Das liturgische Material aus Qumran könnte also auf der Basis der biblischen Quelle allgemein anerkannte spirituelle Praxis des 1. Jhs. widerspiegeln, welche für einen breiten Traditionsstrom stehen könnte.

Andere Quellen, die zur Erforschung der gebetsliturgischen Texte des 1. Jhs. hinzugezogen werden, sind Ben Sirach²⁹⁶ und u.U. auch der Aristeasbrief. Ferner nähern Forscher sich der Problematik aus christlicher Sicht und von den neutestamentlichen Zeugnissen her an (z.B. Wolfgang Fenske, Nicoals Förster, Hermut Löhr, Franz Tóth).

5.2.2 Gebetsanlässe

Es steht zur Diskussion, ob die Menschen des 1. Jhs. überhaupt ritualisierte Gebete zu festgesetzten Zeiten gemeinsam gesprochen haben oder ob als Gebetsanlass allein das spontane, individuelle und unregelmäßige Anliegen in Betracht zu ziehen ist.

5.2.2.1 Gemeinsam oder allein beten

Es wird – wie im vorausgehenden Kapitel erwähnt – vielfach bezweifelt, ob in synagogalen Versammlungen im Israel des 1. Jhs. überhaupt gebetet wurde. Im Gegensatz zur mutmaßlich gebetslosen synagogalen Versammlung, hebt man gerne das Gebet des Einzelnen als ursprünglicher und vorrangig heraus.²⁹⁷

²⁹⁵Vgl. Reif „Problems“, a.a.O., 34-47. Vgl. ebd. „Hebrew Prayer“, a.a.O., 53-56.

²⁹⁶Vgl. Stefan C. Reif, „Prayer in Ben Sira, Qumran and Second Temple Judaism: A Comparative Overview“, *BZAW*, Band 321, 321-338.

²⁹⁷Z.B. sagt Reif, die Bendiktion habe ihren Sitz im häuslichen Leben, auch wenn sie öffentlich geäußert wurde (vgl. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 60-61). Petuchowski meint, es sei einfach, den Vorrang des privaten und spontanen entgegen des gemeinschaftlichen und traditionellen Gebets festzustellen. Vgl. Jakob J. Petuchowski, *Beten im Judentum*, [Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1976], 21. Weiterhin zitiert als „Gebet“. McDowell betont, man habe in der Zeit des Zweiten Tempels insgesamt eher privat bzw. im häuslichen Rahmen gebetet, als im öffentlichen Raum. Vgl. Markus McDowell, *Prayers of Jewish Women*, *WUNT* 2, Band 211, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 202.

Es wäre jedoch eine sehr verkürzte Darstellung, würde man gemeinsames Gebet schlicht bestreiten und annehmen, das Gebet allein sei im 1. Jh. vorherrschend gewesen. Denn wahrscheinlich spielte das gemeinsame Gebet in Israel bereits im 1. Jh. eine größere Rolle, als lange vermutet. So sehen sich jüngere Studien vorsichtig dazu veranlasst, die Verbreitung synagogalen Gebets in Israel anzunehmen.²⁹⁸ Zudem erschöpft sich gemeinsames Gebet nicht im synagogalen Kontext, sondern ist auch am Tempel, bei Fastenversammlungen,²⁹⁹ in der Familiengemeinschaft und vielleicht auch bei den Ma'amadot-Veranstaltungen praktiziert worden. Wolfgang Fenske weist außerdem darauf hin, dass viele verschriftlichte Gebete der biblischen und frühjüdischen Literatur den Hörer und Leser mitbeten lassen und so gemeinsames Gebet stiften wollen.³⁰⁰ Wir können also festhalten, dass es im 1. Jh. sowohl individuelle als auch gemeinsame Gebetsvollzüge gab. Zu klären bleibt aber ihr Verhältnis zueinander und die Frage, inwieweit die Gebete spontaner oder ritualisierter Art waren.

5.2.2.2 Spontanes oder ritualisiertes Gebet

Spontane Gebete im Alltag und im häuslichen Kontext sind naturgemäß schlecht bezeugt. Dennoch wird vermutet, dass sie den Großteil der Gebetspraxis im 1. Jh. ausmachten.³⁰¹ Als Charakteristika solcher Alltagsgebete nennt Albertz z.B. vom Alten Testament her ihre Kürze, ihre prosaische Form und die große Direktheit im Umgang mit Gott. Zu den Alltagsgebeten gehörend rechnet er mitunter die Klagen, die Stoßseufzer, die sich aus der Notlage erheben, die Bitten um Zeichen, Beistand oder Schutz und die Segenswünsche. Auch Lobgebete einzelner mit

²⁹⁸Man rechnet z.B. damit, dass das Gebet unter Menschen an Bedeutung zunahm, die geographisch oder ideologisch bedingt von Jerusalem distanziert waren. Peter Wick z.B. glaubt, dass Galiläa und Transjordanien aufgrund der jüdisch-frommen Besiedelung, der Spannungen mit hellenisierten Nachbarn, aber der Distanz zu Jerusalem ähnliche Voraussetzungen wie die Diaspora hatten und sich so synagogales Gebet entwickelte. Dabei versteht er unter Gebet allerdings persönliches, nicht-gemeinschaftliches und nicht-obligatorisches Gebet. Vgl. Wick, a.a.O., 98-100. Eshel konstatiert synagogales bzw. gemeinsames Gebet für die Qumrangemeinschaft. Vgl. Esther Eshel, „Prayer in Qumran and the Synagoge“, *WUNT*, Band 118, 323-329. Claußen geht sogar so weit, dass er Gebetspraxis in den palästinischen Synagogen allgemein vermutet. Grund dazu geben ihm der Bericht eines Fastengottesdienstes in Tiberias (Vita 294f), die Äußerung des Agatharchides von Knidos (CA I 211) und Jesu Referenz zum jüdischen Beten (Mt 6,5). Vgl. Claußen „Versammlung, Gemeinde, Synagoge“, a.a.O., 211-212. Immer wieder wird auch die Terminologie der Synagoge zur Argumentation herangezogen und behauptet, „Proseuche“ weise auf die Synagoge als Gebetsort hin (vgl. Wagner, a.a.O., 800. u.v.ö.). Ganz im Gegensatz zu all diesen Zugeständnissen betont Reeg: Es habe keinerlei öffentliches Gebet außerhalb des Tempels gegeben (vgl. Reeg, a.a.O., 1945).

²⁹⁹Vgl. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 59.

³⁰⁰Fenske schreibt solche „inzywitive Funktion“ u.a. folgenden alttestamentlichen Texten zu: Jer 3,19-4,4 „Wir kommen zu dir ...“ (V.22); Joel 2,13.17; Esr 9,5ff. In der Zeit des Zweiten Tempels habe v.a. Philo von dieser inzywitive Funktion Gebrauch gemacht (MigrAbr 124; Congr 7; Sobr 64; LegAll 3,104). Vgl. Wolfgang Fenske, „Und wenn ihr betet...“ (Mt. 6,5): Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit, StUNT, Band 21, (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997), 187-192.

³⁰¹Zum häuslichen Beten vgl. McDowell, a.a.O., 14.

Lobwunsch („Gesegnet sei JHWH“) und dem Bericht der Rettungstat Gottes seien überliefert.³⁰² Diese spontanen Bitten und Benediktionen des Einzelnen werden in der Forschung als Grundlage des in unserer Epoche entstehenden Gebetssystems begriffen.³⁰³ Petuchowski bringt dieses, schon in der Bibel bezeugte, spontane Beten mit dem *kawannah* der späteren Rabbinen in Verbindung, welches bei ihnen als das „wahre“ Beten hochgeschätzt wurde. Kawannah ist, Petuchowski zufolge, das zwanglose Ausschütten des Herzens, für das die seelische Verfassung und die situative Gelegenheit so entscheidend sind, dass es nicht festgelegt werden kann.³⁰⁴ So spielte das spontane Gebet eine große Rolle und in seiner Bewertung wird ihm nicht selten chronologisch oder qualitativ ein Vorzug eingeräumt.

Auf der anderen Seite stehen ritualisierte Gebete, etwa poetische Gebete, wie sie einem in den Psalmen begegnen.³⁰⁵ Dass die Psalmen des Einzelnen zum Gebet verwendet wurden, zeigt eindrücklich „Davids Danklied“, in dem verschiedene nichtdavidische Psalm passages aufgegriffen und rezitiert werden.³⁰⁶ Allerdings bezweifelt die Forschung, dass der Psalter im 1. Jh. das „Gesangs- und Gebetsbuch“ des Tempels und der Synagogenversammlungen gewesen sei, wenngleich man den Gebrauch einzelner Psalmen nicht ausschließen könne. Das 4. Makkabäerbuch gibt vielmehr Grund zur Annahme, dass die Psalmen v.a. im häuslichen Kontext Verwendung fanden.³⁰⁷ Über diese kanonischen Psalmen hinaus sind in den Qumranschriften formalisierte Gebete aus der Zeit des Zweiten Tempels enthalten,³⁰⁸ die zusammengenommen einen Gebetszyklus ergeben.³⁰⁹ Diskutiert wird aber, wie oben angedeutet, inwieweit diese Texte „Sektenspiritualität“ – wie sie von Vertretern genannt wird – oder allgemeines Brauchtum widerspiegeln. Schließt man sich den oben genannten Forschern an, dann sind die liturgischen

³⁰²Vgl. Albertz „Gebet“, a.a.O., 36-38. Albertz nennt folgende Beispiele: Bei den Klagen hebt er besonders die Klage der kinderlosen Frau hervor (1Mose 15,2f; 30,2; 1Sam 1,10; Jes 49,21; Ps 113,9), Stoßseufzer findet er in 2Sam 14,31; Ri 16,28 vgl. Ps 118,25 und Bitten um ein Zeichen in 1Mose 24,12-14; Ri 6,35-40; 13,8. Als herausragend empfindet er den Wunsch für einen anderen Menschen (1Mose 43,14; 1Sam 24,20; 26,23; 2Sam 14,17; 24,3.23; 1Kö 1,36f; Rut 1,8f; 2,12; 4,11) und die Segenswünsche (Ri 17,2; 1Sam 2,20 u.ö.). Ältere Lobgebete des Einzelnen seien noch in der dritten Person und verwenden erst später die Du-Anrede (1Chr 29,10; Tob 3,11; 8,15-17; 11,14; 13,1).

³⁰³z.B. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 60.76.

³⁰⁴Vgl. Petuchowski „Gebet“, a.a.O., 11-13.

³⁰⁵Die Form des Alltagsgebetes sei in den Klage- (Ps 28,6; 31,22) und Dankpsalmen (Ps 18,47; 66,20; 144,1), sowie in den Schlussdoxologien der Psalmen (Ps 41,14; 72,18; 89,53) aufgegriffen und ritualisiert worden. Vgl. Albertz „Gebet“, a.a.O., 38.

³⁰⁶1Chr 16,8-36. Vgl. Fenske, a.a.O., 187.

³⁰⁷4Makk 18,10.15f.18. Vgl. Notker Füglistner, „Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende“, *Forschung zur Bibel*, Bd. 60, 351.

³⁰⁸Zu den „Daily Prayers“ vgl. Lange, „RGG“, a.a.O., 1888-1889. Zu den Sabbatopfer-Gesänge 4QShirShab vgl. Hirschfeld, a.a.O., 68. Vgl. VanderKam, a.a.O., 85.

³⁰⁹Vgl. Schiffman „Dead Sea Scrolls“, a.a.O., 298-299.

Stücke der Qumranschriften Zeugen einer allgemeineren Ritualisierung in jener Zeit.³¹⁰ Ferner lassen christliche Texte, wie etwa das „Vater Unser“, Neutestamentler nicht selten darauf schließen, dass jüdische Gebetsformulare im 1. Jh. verbreitet gewesen seien.³¹¹ Zudem legen einige Äußerungen des Josephus nahe, dass in jener Zeit Gebete erlernt wurden.³¹²

Alles in allem gibt es genauso Hinweise auf ritualisiertes Gebet, auf Gebet mit gewisser Formalität, wie man sie auch für spontanes Gebet finden kann. Spontanes und ritualisiertes Gebet bestehen in der Zeit des 1. Jhs. also nebeneinander und in dieser Polarität werden die beiden Gebetsformen hier besprochen.

5.2.2.3 *Gemeinsam und allein, ritualisiert und spontan*

Ein gegensätzliches „entweder-oder“ wird der Gebetspraxis im 1. Jh. vermutlich nicht gerecht. Denn gemeinsames *und* individuelles, ritualisiertes *und* spontanes Gebet scheinen im 1. Jh. koexistiert und sich in diesem Nebeneinander v.a. in der Familie³¹³ erhalten zu haben. Forscher wie Reif, Schiffman oder Petuchowski suchen deshalb nach einem dritten Weg, Gebet zu beschreiben.³¹⁴ Dieses Nebeneinander sei, so die These Stefan Reifs, nicht ganz spannungsfrei gewesen und habe sich gerade im 1. Jh. zunehmend verkompliziert, weil individuelles Gebet und Tempelkult dynamisch aufeinander einwirkten: Einerseits hätten sich die entstehenden Tempelgebetstexte der Struktur nach an den individuellen Benediktionen und Bittgebeten orientiert. Andererseits habe das persönliche Gebet besonders formale Elemente angezogen und integriert. Insgesamt sei aber, Reif zufolge, ein Zunehmen der Liturgie im 1. Jh. auszumachen.³¹⁵

5.2.2.4 *Regelmäßiges Gebet*

Bisher wurde die Vermutung geäußert, dass Juden individuell und spontan sowie gemeinschaftlich und ritualisiert beteten. Offen ist nun noch, ob sie dies nur zu herausragenden

³¹⁰Vgl. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 53-56.

³¹¹Vgl. Werner Grimm, *Jesus. Mosaiksteine: Weltkulturerbe*, Band 1 (Tübingen: Werner Grimm, 2009), 23-40. Einen Überblick über die Forschungsgeschichte bietet Hermut Löhr, *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet: Untersuchungen zu 1Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext*, WUNT, Band 160, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 29-66.

³¹²Josephus berichtet z.B. von einem Mann, der Tag für Tag dieselben Worte betete (BJ XI 305ff vgl. Tacitus ann. 14,61) oder davon, dass zu Zeiten der Not dem Volk vom Hohepriester Gebete vorgeschrieben (AJ XI 326) oder von den Pharisäern geleitet wurden (XVIII 15).

³¹³Vgl. Albertz „Gebet“, a.a.O., 39.

³¹⁴Vgl. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 65. Vgl. Schiffman „Jewish Spirituality“, a.a.O., 50-51. Petuchowski geht mit den späteren Rabbinen und Heschel davon aus, dass „qebha“ (Festgelegtes) durch „kawannah“ gefüllt werden kann (vgl. Petuchowski „Gebet“, a.a.O., 16-18).

³¹⁵Vgl. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 65-66.

Zeiten, zu Zeiten besonderer Not oder Freude, oder auch im gewöhnlichen Alltag taten. Dass spontan täglich gebetet wurde, kann genauso wenig bestritten werden, wie es umfassend nachgewiesen werden könnte. Dagegen regt die Frage, ob es ritualisiertes, also regelmäßiges, vielleicht sogar gemeinsames Gebet im Alltag bereits vor 70 n. Chr. gab, die wissenschaftliche Auseinandersetzung an.

Täglich gemeinsam praktiziertes, ritualisiertes Gebet findet sich jedenfalls schon früh am Tempel, besonders im zweimal täglichen Tamid-Opfer. Paul Billerbecks Beschreibung des Morgen-Tamid zufolge,³¹⁶ sei u.a. die im 1. Jh. übliche „kleine gottesdienstliche Zwischenfeier“ eine Möglichkeit zum Gebet. Darin habe ein Priester Lobsprüche, das Sch'ma, die Zehn Gebote, eventuell die Tefillah³¹⁷ oder Teile von ihr rezitiert und das Volk habe respondierrt und sich niedergeworfen. Zudem seien Priestersegen und Levitengesang Teil dieses Ritus gewesen.³¹⁸ Auch bei der Darbringung des Räucheropfers könne, nach Tóth, davon ausgegangen werden, dass sowohl Priester wie auch Laien wahrscheinlicher leise gebetet haben.³¹⁹

Täglich gemeinsam praktiziertes, ritualisiertes Gebet findet sich auch in den Ma'amadot-Versammlungen in und außerhalb Jerusalems. Denn auch diejenigen ihrer Abteilung, die zuhause geblieben waren, trafen sich in ihren Ortschaften zu den Tamid-Zeiten. Zwar sind die liturgischen Elemente der Ma'amadot nicht bekannt, es wird aber gemeinhin vermutet, dass sie dem Tamidritus entsprachen. Besonders erwähnt werden Textrezitation, Psalmengesang und Bittgebet. Den Ma'amadot-Versammlungen käme so eine Brücken-Funktion zu, da mit ihnen

³¹⁶Wenngleich Billerbecks methodisches Vorgehen aktuell immer wieder kritisiert wird (vgl. Instone-Brewer, a.a.O., XVIII), werden seine Ergebnisse zum kultischen Ablauf auch immer wieder bestätigt (z.B. Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 235. Auch Reif schließt sich der tannaitischen Schilderung an, auf welche Billerbeck aufbaut. Vgl. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 57). Die Beschreibung findet sich in Billerbeck „Tempelgottesdienst“, a.a.O., 1-17.

³¹⁷Auf die Tefillah, ob und wenn ja, in wie weit es im 1. Jh. bereits ausformuliert war, wird unten noch ausführlich eingegangen.

³¹⁸Vgl. ferner McDowell, a.a.O., 14-15.

³¹⁹Franz Tóth beschäftigt sich in einem Aufsatz intensiv mit dem Zusammenhang von Gebet und Räucheropfer. Bezüglich des Tamid-Räucherns beobachtet er in den Psalmen eine wachsende Verbindung von Gebet und Räuchern (Ps 141,2 und analog Ps 28,2). Ebenso findet Tóth in anderen alttestamentlichen Schriften die Verbindung von Gebetszeit und täglicher Opferzeit und dementsprechende theologische Explikationen. So ist die Zeit des Betens und Räucherns auch eine Zeit der Offenbarung, eine Zeit des Wohlgefallens, in der zu beten die Voraussetzung für eine Erhörung ist (Dan 9,21; Ps 69,14; Esr 9,5; Jdt 9,1; 1Kö 18,36). Auch das Neue Testament habe eine gute Kenntnis vom Räucheropfer und verbinde es ebenso mit dem Gebet (Lk 1, Offb 8 ferner auch Apg 10,1-8). Ferner weist er auf das Jubiläenbuch (v.a. 3,27; 4,25) und das Testament Adams hin. Vgl. Franz Tóth, „Das Gebet der Heiligen“, *WUNT*, Band 249, 257-267. Schließlich kann Tóth zur Zeit des Zweiten Tempels sagen, dass die Menschen wohl mit der Verbindung von priesterlichem Räucheropfer, öffentlichen Orationen und stillem Gebet vertraut waren (Lk 1,8-1; Apg 3,1; mTaan III 2). Vgl. ebd., 288.

tägliches gemeinsames und vermutlich teilweise ritualisiertes Gebet im Land Israel verbreitet wurde.³²⁰

Jedenfalls scheint sich durch positiver Verbindung oder kritischer Auseinandersetzung mit dem Tempel eine tägliche Gebetspraxis herausgebildet zu haben. Reif vermutet, die Unzufriedenheit mancher Juden mit der Hellenisierung der Priesteraristokratie und das Missfallen der volkseigenen Form der Spiritualität, die im Vergleich zu der ständigen Gebetspraxis des Tempels als spärliche Form verstanden worden sein konnte, seien Faktoren für die Herausbildung gemeinsamer Gebetszeiten und die Betonung der häuslichen Spiritualität gewesen, welche einfachere und direktere Mittel zur Kommunikation mit Gott ermöglicht hätten.³²¹ Andererseits, so McDowell, habe man sich in der Gestaltung der Gebetszeiten am Tempel orientiert.³²² Zwischen Verbindung und Auseinandersetzung werden so im Israel des 1. Jhs. annähernd gefestigte, individuell oder gemeinsam vollzogene, Gebetszeiten für uns greifbar. Fraglich bleibt dabei, ob zwei oder drei Gebetszeiten am Tag anzunehmen sind, genauer ob nur morgens und abends oder auch mittags gebetet wurde. Die meisten Forscher sprechen sich für drei Gebetszeiten aus, aber auch die Annahme, nur zwei Gebetszeiten seien gebräuchlich gewesen, kann einige Belege für sich beanspruchen.³²³

³²⁰Vgl. Elbogen „Gottesdienst“, a.a.O., 237-239. Elbogen hält als liturgische Elemente die Rezitation des Schöpfungsberichts am Morgen, den Psalmengesang, und die Bittgebete, welche vom Zusatzgebet (Musaf) der Fasttage auf andere Tage übertragen wurden, für wahrscheinlich. Reif geht davon aus, dass die Ma'amadot sich mit gemeinsamem Fasten, Rezitieren von Schriftstellen und Gebet beschäftigten (vgl. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 58). Maier bestätigt dies und betont die Bedeutung der Ma'amadot in ihrer Brückenfunktion (vgl. Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 235). Genauso beschreibt Von Severus die Entwicklung, wenngleich er hinzufügt, dass das tägliche Gebet auf pharisäische Initiative hin auf das ganze Jahr ausgedehnt und allen Gliedern der Familie bzw. des Hauses zur Pflicht gemacht wurde (vgl. von Severus, a.a.O., 1167).

³²¹Vgl. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 68-70.76.

³²²Viele Dokumente zeugen von einem individuellen oder gemeinschaftlichen Gebet zu den Opferzeiten und einer Ausrichtung zum Tempel hin (Bar 3,6f; Flacc 121; AJ XIV 258.260). Vgl. McDowell, a.a.O., 14-15.

³²³Von Severus geht von drei Gebetszeiten aus, wobei er das Nachmittagsgebet im Verweis auf Esr 9,5; Dan 9,21; Jdt 9,1 für die älteste Gebetszeit erachtet (vgl. von Severus, a.a.O., 1167). Berger scheint ebenso eher zu einem Dreierschema zu tendieren, dessen frühe Erwähnung er in Dan 6,11-14 findet. Ansonsten argumentiert er mit christlichen Schriften: Die Didache 8,3 macht das dreimalige Vaterunser für Christen zur Pflicht. Auch die Jünger beteten zur sechsten (Apg 10,9) und neunten (3,1; 10.3.30), wahrscheinlich auch zur dritten Stunde (Apg 2,15) im Tempel oder an anderen Orten. Im Zeugnis der Mischnah sieht Berger das Dreierschema bestätigt. Vgl. Klaus Berger, *Die Urchristen: Gründerjahre einer Weltreligion*, (München: Pattloch, 2008), 170. Vgl. auch Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 76. McDowell plädiert dagegen für ein Zweierschema und meint zur Quellenlage: Die meisten Quellen sprechen nur von einem Morgen- bzw. Abendgebet (Weish 16,28; PsSal 3,1f; 3,4f; Sibyll 3,591f; Arist 158-160; 305f; VitCont 27f; AJ IV 212f; 1QS 10,1-3; 1QH 12,4-7; 1QM 12,12-14; 4Q503) bzw. von einem täglichen Gebet zu den beiden Opferzeiten (Esr 9,5; Ps 141,2; Dan 9,21; Jdt 9,1; Sir 50,16-21; CA II 193-198; Lk 1,10). Vgl. McDowell, a.a.O., 15. Auch Schiffman spricht sich aufgrund seiner Synopse der Daily Prayers 7-9 IV 1-8 mit mischnischen Texten für ein zweimaliges Gebet aus, bzw. gibt er zu bedenken, dass zumindest einige Juden vor 70 n. Chr. nicht dreimal beteten (vgl. Schiffman „Dead Sea Scrolls“, a.a.O., 295-296). Wagner entscheidet sich nicht, sondern stellt lediglich fest, dass es sowohl für das Gebet am Morgen und Abend allein Hinweise gibt (im Verweis auf Jdt 9,1; tBer III 1), wie auch für drei Gebetszeiten (im Verweis auf mBer IV 1; Dan 6,1; Ps 55,17; Apg 10,9). Vgl. Wagner, a.a.O., 802.

5.2.2.5 Zwischenresümee

Angezogen und inspiriert vom reichen täglichen Gebetsritus des Tempels und der Ma'amadot, aber abgestoßen vom Zustand der Priesterschaft, hatte man im 1. Jh. also damit begonnen, den Tamidrhythmus und evtl. das Mittagsgebet im Hause zu übernehmen. So entstanden regelmäßige Gebetsanlässe über den Tag hinweg verteilt. Diese individuell oder in häuslicher Gemeinschaft vollzogenen Gebetszeiten integrierten in jener Zeit besonders formale Elemente und verbanden sie mit den ursprünglicheren spontanen Gebetsäußerungen.

5.2.3 Gebetsgebärden und -requisiten

Das so gestaltete Gebet war von alters her ganzkörperlich vollzogenes Gebet. Neu hinzu kamen in der nachexilischen Zeit verschiedene Gebetsrequisiten.

5.2.3.1 Gebetsgebärden

Im Alten Testament ist der Gebetsvorgang nie nur ein verbales Geschehen gewesen, sondern wurde immer mit dem ganzen Körper vollzogen. Hier finden sich die Gebetsgebärden des Stehens, Niederknien oder Sich-Niederwerfens, und besonders die Prostration ist im Alten Testament die Gebetshaltung schlechthin.³²⁴ Ferner schaute man beim Gebet zum Himmel, wandte sich zum Heiligtum oder nach Jerusalem hin oder betete mit ausgespannten und erhobenen Händen. Bei Trauergebeten konnten noch weitere Trauergesten hinzutreten.³²⁵ In späterer Zeit war gerade das Händeerheben im ganzen antiken Mittelmeerraum und Orient bekannt und stand im Judentum stellvertretend für das Gebet. Auch das Niederknien war den Schriften aus der Zeit des Zweiten Tempels gut bekannt.³²⁶ Uri Ehrlich³²⁷ gibt zu bedenken, dass viele dieser Gebärden im tempelkultischen und individuellen spontanen Beten ihren

³²⁴So Albertz „Gebet“, a.a.O., 35. Ebenso Uri Ehrlich, *The Nonverbal Language of Prayer: A New Approach to Jewish Liturgy*, TSAJ, Band 105, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 212.

³²⁵Stehen (1Sam 1,9.26; 1Kö 8,22; Jer 18,20), Niederknien (1Kö 8,54; 2Chr 6,13; Ps 95,6), Proskynese (1Mose 24,26; 5Mose 4,19; Ps 5,8), Zum-Himmel-Schauen (2Chr 20,12; Ps 25,15; Ps 122,1), nach Jerusalem wenden (1Kö 8,44; Dan 6,11), Händeausstrecken (2Mose 9,29.33; Ps 28,2; 63,6; 119,48; 141,2; 143,6; Hiob 11,13; Klag 2,19). Vgl. Albertz „Gebet“, a.a.O., 34-35. Vgl. von Severus, a.a.O., 1164.

³²⁶Das Händeausstrecken der Antike betont von Severus im Anschluss an Ps 141,2; Jes 1,15; Hiob 11,12; Sir 48,20 (vgl. von Severus, a.a.O., 1167). McDowell fügt noch die Belege der Schrift „Joseph und Aseneth“ hinzu (vgl. McDowell, a.a.O., 13). Das Niederknien findet sich bei Jdt, Jub bzgl. des Volkes und in 3Makk bzgl. der Hohepriester. Auch die Sibyllinen erwähnen das Niederknien mehrfach (vgl. ebd., 12).

³²⁷Ehrlich beschäftigt sich mit der Gebetsgestik des späteren Tefillah. Er geht aber davon aus, dass sie in der Zeit vor 70 n. Chr. verwurzelt ist, fragt aber nach den Veränderungen ihrer Traditionen und den Gründen, wie es zu diesen kam. Dabei weist er besonders dem zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Aspekt verändernde Kraft zu.

ursprünglichen Sitz hatten und dort besonderer Freude oder Trauer entsprachen. Das tägliche gemeinsame Gebet sei dagegen aber weniger emotional. Deshalb, so die These Ehrlichs, habe man passendere Gestik gesucht. Daher seien die Gebärden des täglichen Gebets bereits im 1. Jh. sowohl in Diskontinuität wie auch in Kontinuität zu den oben beschriebenen Körperhaltungen gestanden. Beispielsweise sei das Ausstrecken der Hände in der rabbinischen Zeit fast völlig verschwunden. Haltungen, wie etwa Stehen und Verneigen, habe man dagegen dem Tempelkontext entlehnt,³²⁸ da sie weniger exzentrisch und moderater seien, und habe sie für das tägliche Gebet besonders betont. Kontinuität ist ferner bezüglich der Aus- und der Blickrichtung anzunehmen. Das volle biblische Erbe der Gebetsgestik sei allerdings nur im individuellen Gebetskontext erhalten geblieben.³²⁹ Festzuhalten bleibt, dass Gestik immer Teil des Gebets in Israel war. Die Gebetsgebärden selbst aber veränderten sich im Laufe der Zeit und einige verschwanden sogar ganz. Wenn Ehrlich Recht hat, dann ist der Grund für diese Entwicklung im veränderten Kontext und damit in den gewandelten Bedürfnissen der Betenden zu suchen.

5.2.3.2 *Tefillin, Mezuzah und Tallit*

Veränderung gab es auch im Bereich der Gebetsrequisiten. Der *Tallit*, ein Gebetsmantel, war vielleicht einmal ein profanes Kleidungsstück, wurde aber im 1. Jh. beim Morgengebet getragen. Die an den Enden des Mantels angebrachten Fäden sollten an „alle Gebote“ Gottes erinnern.³³⁰ Auch die *Tefillin* wurden beim Morgen- aber auch beim Nachmittagsgebet angelegt. Sie sind kleine Behälter (Phylakterien), die in ihrem Inneren Schriftstücke bergen und am linken Oberarm und auf der Stirn angebracht wurden. Der Brauch geht auf eine wörtliche Auslegung der Worte von 5Mose 6,8 und 11,18 zurück, welche dem entsprechend den Schriftbestand der Behälter ausmachten. So waren die *Tefillin* Zeichen und Merkzeichen für das Gebot der Gottesliebe. Der Brauch des Anlegens und die *Tefillin* selbst können sowohl archäologisch als auch literarisch für das 1. Jh. bestätigt werden.³³¹ Ganz ähnlich steht es um die *Mezuzah*. Sie ist ein Kästchen, das am Türrahmen angebracht wurde und ebenso der Erinnerung an diese Gebote diente. Sie

³²⁸Die Priester mussten aufstehen (mZev II 1 im Anschluss an 5Mose 18,5) und im Heiligtum war Sitzen verboten (tSan IV 4), nicht aber im Frauenvorhof (z.B. bSot 40b). Vgl. Ehrlich, a.a.O., 20-21.

³²⁹Vgl. Ehrlich, a.a.O., 204-205.211-214.

³³⁰Der *Tallit* geht auf die Anweisung in 4Mose 15,37-42 zurück und ist im Neuen Testament mehrfach belegt (Mt 23,5; ferner Mk 12,38 und Lk 20,46). Vgl. Beate Ego, „Gebetsmantel“, *Calwer Bibelllexikon*, Gesamtausgabe, 401. Vgl. von Severus, a.a.O., 1167. Vgl. Klaus Herrmann, „Gebetsmantel“, *RGG*, 4. Aufl., Bd. 3, 512.

³³¹Vgl. Aristides apol. 158f; AJ IV 3213; Mt 23,5. Ferner sind die *Tefillin* im Aristeasbrief bezeugt und in Qumran archäologisch nachgewiesen.

verwies darauf, dass das Haus eine Stätte der Übung im Gotteswillen sein sollte.³³² Diese Gebetsrequisiten wurden im 1. Jh. vorwiegend im familiären Kontext verwendet; der Talmud wie auch Jesu Kritik lässt aber auch auf eine Veräußerlichung dieser Bräuche schließen.³³³

5.2.3.3 Zwischenresümee

Gebet wurde im 1. Jh. ganzkörperlich vollzogen. Aus alttestamentlicher Zeit kannte man zwar Gebetsgebärden für emotionale Anlässe, das zunehmende ritualisierte tägliche Gebet war aber weniger gefühlsbetont. Wahrscheinlich wurden deshalb für das rituelle Gebet entsprechende Gebärden gefunden. Man hatte in jener Zeit auch begonnen, Gegenstände hinzuzunehmen, die das Gebet begleiteten (Tefillin, Tallit) bzw. die Gebetsanlässe schufen (Mezuzah). Auf einer taktil-visuellen Ebene richteten sie den Menschen in seinem Alltag auf Gott aus und erinnerten ihn an die gebotene Gottesliebe. In den Gebetsgebärden und Gebetsrequisiten zeigt sich der ganzheitliche Charakter des Gebets im 1. Jh.

5.2.4 Gebetsinhalte

In dieser Arbeit wurde konstatiert, es gebe Anlass, im Israel des 1. Jhs. ritualisiertes und tägliches Gebet anzunehmen. Wenn dem so ist, dann müssen Inhalte bereits zu dieser Zeit festgelegter Gebete auszumachen sein. Nach solchen Inhalten wird im Folgenden gefragt. Als Ansatz dienen uns dazu die wichtigsten jüdischen Gebete: Das Sch'ma, die Tefillah, die Tischbenediktionen und die Psalmen.

5.2.4.1 Sch'ma

Relativ einhellig wird unter Forschern die tägliche Rezitation des so genannten „Sch'ma“ (= höre) für das 1. Jh. angenommen. Dabei geht man nicht selten davon aus, dass man die Worte in 5Mose 6,7b („aufstehen“ und „hinlegen“) wörtlich auslegte und so das Sch'ma morgens und abends sprach.³³⁴ Als Ort dieses Sprechens wird sowohl der tägliche Tempelgottesdienst als auch die häusliche Andacht in Betracht gezogen.³³⁵

³³²Vgl. Dassmann, a.a.O., 852. Vgl. Wagner, a.a.O., 802. Vgl. Michael Heinzmann, „Mezuzah“, RGG, 4. Aufl., Bd. 3, 1200-1201.

³³³bSuk 28a parallel zu Mt 23,5 (vgl. Dassmann, a.a.O., 853). Vgl. von Severus, a.a.O., 1167. Vgl. Beate Ego, „Gebetsriemen“, *Calwer Bibellexikon*, Gesamtausgabe, 401-402. Vgl. Klaus Herrmann, „Gebetsriemen“, RGG, 4. Aufl., Bd. 3, 513.

³³⁴So Wagner, a.a.O., 801. Vgl. von Severus, a.a.O., 1165. Vgl. McDowell, a.a.O., 14. Vgl. Reif „Problems“, a.a.O., 6.16. Hoffmann argumentiert für eine tägliche Rezitation von Josephus her (AJ IV 231 vgl. Lawrence A. Hoffman, „Gebet: III. Judentum“, *TRE*, Bd. 12, 43). und Instone-Brewer erachtet nach seiner Analyse

In Frage wird allerdings gestellt, ob das Sch'ma bereits vor 70 n. Chr. in genau der Form rezitiert wurde, wie es die Mischnah bezeugt.³³⁶ Kaum ein Forscher geht davon aus, dass alle drei Bibelabschnitte bereits im 1. Jh. gesprochen wurden. Man nimmt vielmehr eine langsame Entwicklung an und zieht 5Mose 6,4-9 als ursprünglichsten Text in Erwägung.³³⁷ Damit wäre dieser Passus bereits im 1. Jh. ritualisiert worden. Besonders umstritten ist dagegen der liturgische Kontext, mit Benediktionen vor und nach den Bibeltexten, sowie dem Responsorium. In der Forschung wird aber vermutet, dass die Schriftworte von Gebeten begleitet wurden.³³⁸

Das Sch'ma, so wird meist herausgestellt, wurde nicht als Gebet im eigentlichen Sinne verstanden, sondern als eine Art Bekenntnis.³³⁹ Jedoch: Was bekannte man, wenn man das Sch'ma rezitierte? Die Antwort ist naturgemäß von den Beobachtungen zum oben thematisierten Textumfang abhängig. Es erscheint aber wahrscheinlich, dass das Sch'ma ein Träger zentraler theologischer Botschaft war oder sie sogar zusammenfasste.³⁴⁰ Als solches bekennt der vermeintliche Urtextabschnitt des Sch'ma zunächst einmal die Einheit Gottes.³⁴¹ Folgt man

die mischnische Aussage einer zweimaligen Rezitation (mBer I 1-3) als authentisch für das 1. Jh. (vgl. Instone-Brewer, a.a.O., 117). Dagegen will Wick diese Belege nicht gelten lassen (vgl. Wick, a.a.O., 119).

³³⁵Billerbeck verortet das Sch'ma jedenfalls im Kontext des Tamidopfers innerhalb der „kleinen gottesdienstlichen Zwischenfeier“ am Tempel (Billerbeck „Tempelgottesdienst“, a.a.O., 7). Maier pflichtet diesem Ursprung des Sch'mas bei (vgl. Maier „Zwischen den Testamenten“, a.a.O., 244), aber McDowell nimmt diesen Brauch auch für das häuslichen Umfeld an (vgl. McDowell, a.a.O., 14). Beide Kontexte betont Reif von 5Mose 6,4 her (vgl. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 83-84).

³³⁶Das Sch'ma besteht demnach aus den Bibelversen aus 5Mose 6,4-9; 11,13-21 und 4Mose 15,31-41. Dazu kommen zwei Bendiktionen vor und eine Benediktion nach den Versen, außerdem ein Responsorium nach dem ersten Versteil, das Ps 72,19 entlehnt ist. Vgl. Elbogen „Gottesdienst“, a.a.O., 21-22. Siehe auch die Auseinandersetzung im Anhang.

³³⁷Selbst Elbogen betont eine langsame Entwicklung der Dreier-Zusammenstellung der Bibeltexte. Angesichts dessen, dass der dritte Textabschnitt v.a. in seiner Verwendung am Abend selbst noch in tannaitischer Zeit umstritten ist, schließt er diesen für die ursprüngliche Rezitation vor 70 n. Chr. aus (vgl. Elbogen „Gottesdienst“, a.a.O., 21-26.101.247). Petuchowski vertritt in ähnlicher Weise die Ansicht, dass ursprünglich nur 5Mose 6,4-9 gesprochen wurde und zu einer uns unbekanntem Zeit der zweite Text hinzutrat. Vgl. Jakob J. Petuchowski, „Das ‚Höre Israel‘“, *Quaestiones Disputatae*, Bd. 86, 68. Weiterhin zitiert als „Höre Israel“.

³³⁸Instone-Brewer hält aufgrund der für ihn authentischen Mischnahot (mBer I 4-5) begleitende Segnungen und Lesungen für wahrscheinlich (vgl. Instone-Brewer, a.a.O., 117). Einen anderen Hinweis für die Datierung dieser liturgischen Stücke ins frühe 1. Jh. liefert Schiffman. Aufgrund der Synopse von Qumrantexten (Daily Prayers 7-9 IV 1-8) und den Lobpreisungen, die das Sch'ma in der Mischnah umgeben, sieht Schiffman Analogien bezüglich der allerersten Benediktion (beschäftigt sich mit den Himmelskörpern, spricht von den Portalen und Toren des Lichts) und vermutet so ihren Gebrauch unter manchen Juden bereits vor 70 n. Chr. (vgl. Schiffman „Dead Sea Scrolls“, a.a.O., 294-295). Darin sieht Reif hingegen keine überzeugenden Argumente. Er konstatiert, der liturgische Kontext der Bibelabschnitte sei keineswegs schriftlich ausdifferenziert gewesen, sondern habe allenfalls oral als kurze und einfache Gebete bestanden (vgl. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 83-84).

³³⁹Vgl. von Severus, a.a.O., 1165. Vgl. Wagner, a.a.O., 801. Das zeige die rabbinische Auseinandersetzung über die Intonation des Sch'ma. Die Rabbinen legen nämlich Wert darauf, dass es laut aufgesagt wird und diskutieren, ob man bei einem leisen Sagen wirklich seine Pflicht erfüllt hat. Vgl. Petuchowski „Höre Israel“, a.a.O., 68-69.

³⁴⁰Vgl. Reif „Problems“, a.a.O., 6.16.

³⁴¹Vgl. Hoffman, a.a.O., 43.

fernerhin der rabbinischen Auslegung, dann nimmt der Rezitierende das Gottesreich im Sch'ma an und macht dies zugleich mit dem Text bekannt.³⁴² Wurde das Sch'ma von Gebeten begleitet, werden sie wahrscheinlich diesen Bekenntnischarakter noch verstärkt haben. Das lässt der spätere liturgische Rahmen des Sch'ma vermuten. Dieser wird aufgrund seiner jüngeren Datierung erst im Anhang eingehender betrachtet. Hier wird allein auf Ergebnisse dieser Untersuchung hingewiesen: In diesem Liturgierahmen wird Gott als Gott der Schöpfung und als Gott in der Schöpfung, der Offenbarung und in der Offenbarung, der Erlösung und in der Erlösung bekannt. Damit zeigt dieser Text exemplarisch, wie der Sprecher in der Zeit nach 70 n. Chr. das Sch'ma für sich als wahr deklarierte.³⁴³ Solche, das Sch'ma begleitende Textformulare, die in ritualisierter Weise zur Reaktualisierung der Bibelworte helfen, sind grundsätzlich auch für das 1. Jh. denkbar.

Schließlich ist anzunehmen, dass viele Juden zweimal täglich Gott als Einen bekannten und seine Herrschaft für ihren Alltag annahmen. Das taten sie anhand eines bereits im 1. Jh. ritualisierten Textabschnittes und möglicherweise mithilfe von Begleitbenediktionen.

5.2.4.2 *Benediktionen und Tefillah*

Schon aus alter Zeit gibt es literarische und archäologische Hinweise auf Benediktionen, also auf Bitt- und Dankgebete mit gewisser Formalität, die zunächst einfach strukturiert, zunehmend komplizierter wurden. Als vielleicht frühe Form der Benediktionen ziehen Forscher die Tischbenediktionen in Betracht.³⁴⁴ Dass solche formulierten Gebete im Alltag in Gebrauch waren, untermauert der archäologische Befund. In dieser Linie könnte dann auch das täglich-regelmäßige Bittgebet stehen, von dem selbst kritische Forscher annehmen,³⁴⁵ es habe in der einen oder anderen Form als Ritus des Einzelnen bestanden. Die frühe Formalisierung jener Benediktionen und ihre strukturellen Parallelen zur Tefillah sprechen dafür, dass aus dieser Tradition schließlich die Tefillah entstand.³⁴⁶

Die Tefillah ist im heutigen Judentum die Sammlung von Benediktionen schlechthin. Wie problematisch Feststellungen zur Tefillah³⁴⁷ für das 1. Jh. aber sind, zeigt sich allein schon daran,

³⁴²So Petuchowski „Höre Israel“, a.a.O., 69-71. Vgl. Reif „Problems“, a.a.O., 6.16.

³⁴³Vgl. Petuchowski „Höre Israel“, a.a.O., 71-73. Siehe Anhang.

³⁴⁴So z.B. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 85. Vgl. Instone-Brewer, a.a.O., 119.

³⁴⁵Als Bsp. mag gelten: Von Severus, a.a.O., 1165. Instone-Brewer, a.a.O., 118.

³⁴⁶Vgl. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 85. Vgl. Instone-Brewer, a.a.O., 119.

³⁴⁷In einschlägigen Artikeln ist auch der Name Schmone Esre (= achtzehn) oder Amidah (= stehend) genannt. Da aber die damit getroffenen Implikationen problematisch sind, wird im Folgenden schlicht Tefillah (= Gebet) verwendet werden.

dass noch Jahrhunderte später divergierende Wortlaute und Spruchzählungen im Gebrauch waren.³⁴⁸ Sehr wahrscheinlich ist es, dass sich in der Tefillah der Mischnah Bestandteile aus verschiedensten Zeiten vereinigen.³⁴⁹ Vor allem lehnt man es in der Forschung ab, einen einheitlichen Wortlaut für die Zeit vor 70 n. Chr. anzunehmen, wengleich man gelegentlich davon ausgeht, der Duktus habe sich lokal auszuformulieren begonnen.³⁵⁰ Was den Aufbau und Inhalt der Spruchreihen angeht, besteht allerdings schon weniger Konsens.³⁵¹ Doch auch jene, inhaltliche und formelle Strukturen ins frühe 1. Jh. datieren, nehmen meist eine ursprünglich kürzere Form der Tefillah und weniger Sprüche an. Immer wieder wird so die Vermutung geäußert, die noch heute bekannte Siebener-Gestalt könnte in dieser Form oder zumindest skelettartig bereits vor 70 n. Chr. bestanden haben.³⁵²

³⁴⁸Der Name Schmone Esre legt zwar 18 Benediktionen nahe, heute aber besteht Tefillah aus 19 Bitten. In der Frage, welche Benediktion die später hinzugekommene darstellt, gibt es unterschiedliche Theorien. Eine Möglichkeit wäre der so genannte „Ketzerfluch“, wohingegen der Text der Kairoer Genizah inklusive des Ketzerfluchs 18 Sprüche zählt. Petuchowski vermutet dahinter zwei Versionen, wovon der Kairoer Text eine palästinische Variante sei, die im Gegensatz zur heute gebräuchlichen babylonischen Version zwei Benediktionen zu einer zusammenzieht. Vgl. Jakob J. Petuchowski, „Das Achtzehngebet“, *Quaestiones Disputatae*, Bd. 86, 80-82. Weiterhin zitiert als „Achtzehngebet“. Was den Ausdruck angeht, gibt es gut belegte Traditionen mit divergierendem Wortlaut, welche teilweise noch bis heute virulent ist. Vgl. Petuchowski „Gebet“, a.a.O., 20.

³⁴⁹So sieht es selbst Elbogen, der bewusst ausschließlich den Text selbst auf Hinweise zu seiner Entstehungszeit befragt (vgl. Elbogen „Gottesdienst“, a.a.O., 28-30).

³⁵⁰Vgl. Petuchowski „Gebet“, a.a.O., 19. Vgl. Instone-Brewer, a.a.O., 118. Vgl. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 60. Petuchowskis Ausführungen stehen hier exemplarisch für die gelehrte Auseinandersetzung zum Wortlaut der Tefillah: Petuchowski geht auf Finkelsteins Frühdatierung der Benediktionen in die makkabäische Zeit und seinen Rekonstruktionsversuch eines ursprünglichen Wortlautes ein. Solches Unterfangen hält er für müßig, da im 1. Jh. verschiedene Folgen von Benediktionen im Umlauf waren und deren Wortlaut an keinen zwei Orten einheitlich gewesen sei (vgl. auch Hoffman, a.a.O., 43). Auch die These von Zunz, die letzten und ersten drei Benediktionen seien in ihrem Wortlaut alt, lasse sich nicht beweisen. Vgl. Petuchowski „Achtzehngebet“, a.a.O., 84-86. Schiffman weiß um die dünne Beweislage für einen formulierten Wortlaut, hält aber die sprachlichen Analogien zwischen der rabbinischen Tefillah und dem Abschlussgedicht der Gemeinderegel, das in Qumran gefunden wurde, für sehr beachtenswert (vgl. Schiffman „Dead Sea Scrolls“, a.a.O., 293). Ähnlich weist Eshel auf einige Formulierungen aus 4Q448 hin, die sich in der 13. bzw. 18. Bitte wieder finden (vgl. Eshel, a.a.O., 325-326).

³⁵¹Der Annahme einer frühen Parallelität in der Anzahl der Sprüche sowie dem Inhalt und Abschluss der jeweiligen Benediktion zugeneigt sind z.B. Forscher wie Instone-Brewer oder Petuchowski (vgl. Instone-Brewer, a.a.O., 118. Vgl. Petuchowski „Gebet“, a.a.O., 19). Dagegen wollen andere selbst in der tannaitischen Periode noch Unterschiede in Inhalt und Anzahl als gegeben sehen (vgl. Hoffman, a.a.O., 43. Vgl. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 60.84).

³⁵²Die Siebener-Form setzt sich aus den ersten und letzten drei Sprüchen und einer mittleren Benediktion zusammen und war später als „me'en jod-chet“ z.B. am Sabbat gebräuchlich oder zu Gefahrenzeiten. Petuchowski hält es für wahrscheinlich, dass die Siebener-Ordnung im 1. Jh. allgemein gegeben war, bevor man sich auf die achtzehn Bitten festlegte. Er verweist zur Untermauerung dieser These auf die Diskussion in der Mischnah, ob ein Mensch jeden Tag die volle Tefillah sagen muss, oder ob auch das me'en jod-chet ausreicht (vgl. Petuchowski „Achtzehngebet“, a.a.O., 86. Vgl. auch Elbogen „Gottesdienst“, a.a.O., 32). Reif schließt sich an eine solche Sichtweise nicht bedingungslos an. Er meint, wenn überhaupt hätten nur skelettartige Prototypen der ersten und letzten drei Benediktionen bestanden und selbst diese seien von späteren Tannaiten bearbeitet worden (vgl. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 84). Dagegen stellt Instone-Brewer diese liturgiegeschichtliche Skizze infrage und betont, es sei nicht auszumachen, ob die Siebener-Form tatsächlich zum Achtzehnbittengebet erweitert wurde, oder ob sie eine Kürzung darstellt (vgl. Instone-Brewer, a.a.O., 118).

Damit ist zwar überaus fraglich geworden, ob die mischnische Tefillah im frühen 1. Jh. in der Gebetspraxis schon Verwendung fand. Es spricht jedoch einiges dafür, dass manche Juden im persönlichen täglichen Bittgebet längst lokal festgelegte Benediktionen verwendet haben, welche später unter Umständen den Duktus und Aufbau der Tefillah mitgeprägt haben mögen. Das heißt, selbst wenn die Tefillah nicht gebetet wurde, finden sich in der Entwicklungsgeschichte dieses Textes sehr frühe Formen von ritualisiertem Gebet.

5.2.4.3 Psalmen

Notger Füglisters zufolge, ist der Psalter im 1. Jh. nicht so sehr am Tempel oder an anderen Orten in Gebrauch gewesen, sondern hat seine vorwiegende Verwendung im häuslichen Kontext als Gebets- und Betrachtungsbuch gefunden.³⁵³

Träfen Füglisters Untersuchungen zu, dann wären die Psalmen in einem recht alltäglichen Kontext verortet gewesen. Doch wurden die Psalmen wirklich regelmäßig im täglichen Gebet rezitiert? Füglisters weist auf die Wochentagspsalmen hin. Diese Psalmen, im Tamid auch von den Leviten gesungen, erreichten die Ortschaften und Regionen wahrscheinlich durch die Ma'amadot und zumindest auf diesem Wege auch die Häuser.³⁵⁴ Andere Forscher erwähnen die Tagespsalmen und das „Klagelied des Einzelnen“ als weitere Beispiele für alltäglich rezitierte Psalmen,³⁵⁵ also für ritualisierte Alltagsgebete.³⁵⁶

So weist einiges darauf hin, dass es im Judentum des 1. Jhs. bestimmte Strömungen gab, die Psalmen im häuslichen Kontext zum Lob Gottes täglich verwendeten. Dennoch bleibt hier noch viel Forschungsarbeit zu tun.

5.2.4.4 Zwischenresümee

Wir können also annehmen, dass bereits im 1. Jh. Rezitationen den Tagesrhythmus nicht weniger Juden in Israel prägten. Dazu zählen das Sch'ma, das Sprechen von mehr oder weniger

³⁵³Vgl. Füglisters, a.a.O., 383. In seinem Gefolge z.B. Wick, a.a.O., 127.

³⁵⁴Füglisters konstatiert weitgehende Übereinstimmung der Beschreibung in Sir 50,16-19 und der in mTaan VII 4. In dieser Mischnah wird Ps 24,1 unserem Sonntag, Ps 48,2 dem Montag, Ps 82,1 dem Dienstag, Ps 94,1 dem Mittwoch, Ps 81,2 dem Donnerstag, Ps 93,1 dem Freitag und Ps 92,1 dem Sabbat zugeschrieben. Dies wird im Falle des Ps 92 bereits in der Hebräischen Bibel und der LXX bestätigt, wobei die LXX solches auch bzgl. Montag, Mittwoch und Freitag tut. Vgl. Füglisters, a.a.O., 332-336.

³⁵⁵Als Tagespsalmen nennt Maier Ps 105,1-15 für den Morgen und Ps 96 für den Abend (vgl. Maier „Zwischen des Testaments“, a.a.O., 233).

³⁵⁶Albertz betont, dass es gerade durch das Aufkommen der Psalmengattungen zur Ritualisierung des Gebets kam. In der Familie aber seien Alltagsgebet und ritualisiertes Gebet nebeneinander hergelaufen und das Klagelied des Einzelnen könne ein Beispiel für jenes Neben- und Miteinander sein (vgl. Albertz „Gebet“, a.a.O., 38-39).

formalen Benediktionen, vielleicht sogar von lokal tradierten Spruchreihen, sowie die Psalmen und im Besonderen die Wochentagespsalmen. Diese Juden bekannten damit in täglicher Regelmäßigkeit ihre Glaubensgrundsätze, drückten ihre persönlichen Bitten in vorformulierten Sprüchen aus und lobten Gott in Psalmen. Damit ist ritualisiertes und tägliches Gebet bereits für die Zeit vor 70 n.Chr. anzunehmen.

5.3 Tägliche Tischriten

Neben dem bereits erwähntem Tischgebet, gehörten im 1. Jh. wahrscheinlich Handwaschungen zum täglichen Mahl. Diese Tischriten werden im Folgenden in der gebotenen Kürze betrachtet.

5.3.1 Tischbenediktionen

Tischgebeten allgemein und auch ihrer formalen Gestalt wird attestiert, sie seien in verschiedenen Kreisen des Judentums in Israel bereits im 1. Jh. Usus gewesen.³⁵⁷ Dabei werden neben Analogien zwischen Tischgebeten in den Schriften von Qumran und der rabbinischen Literatur auch solche zwischen mischnischen Texten und solchen des Jubiläenbuchs untersucht. Außerdem verweist man auf neutestamentliche Stellen, die von Dankgebeten zu Tisch berichten.³⁵⁸ Schließt man sich Instone-Brewer an, findet sich ein frühes Beispiel des Tischgebets im Jubiläenbuch 22,6-9. In solchen Dankgebeten wurde demnach der höchste Gott gepriesen, „der Himmel und Erde geschaffen und alles Fett gemacht und den Menschenkindern gegeben hat, zu essen und zu trinken und ihren Schöpfer zu preisen.“³⁵⁹ Das „tägliche Brot“ wurde so aus der Hand des Schöpfers dankend empfangen und so landverbundene Spiritualität alltäglich verwirklicht.

5.3.2 Handwaschungen

In der Zeit des Zweiten Tempels behielt man die Reinheitskonzepte des Alten Testaments, wie sie oben beschrieben wurden, weitgehend bei. Soweit ist man sich in einschlägigen Artikeln einig. Dissens entsteht dagegen an der Frage, welche Veränderungen vorgenommen wurden. Die Handwaschungen gehören zu diesem Fragebereich.

³⁵⁷So z.B. Reif „Hebrew Prayer“, a.a.O., 85. Vgl. Instone-Brewer, a.a.O., 119.

³⁵⁸Zum Vergleich Qumran – rabbinische Literatur vgl. Reif „Problems“, a.a.O., 39-40. Instone-Brewer weist auf die Gemeinsamkeiten zwischen mBer VI 8 und Jub 22,6-9 hin (vgl. Instone-Brewer, a.a.O., 119) und Wagner auf Mk 6,41; 8,6f; Mk 14,22f; Röm 14,6 (vgl. Wagner, a.a.O., 801. Vgl. auch Wick, a.a.O., 121).

³⁵⁹Nach der Übersetzung von E. Littmann in E. Kautsch, *Die Pseudegraphien*, Die Apokryphen und Pseudegraphien des Alten Testaments, Band 2, (Tübingen u.a.: Mohr Siebeck, 1900), 77.

Es steht die These von Adolf Büchler im Raum, dass sich levitische Reinheit allein auf den Tempel beschränkte und nicht für den Alltag der gewöhnlichen Menschen gefordert wurde. Ihr schließt sich Irina Wandrey an. Wer wie sie zu dieser Aussage tendiert, der sieht in den in Qumrandokumenten beschriebenen Riten allein ein sektiererisches Reinheitskonzept. Handwaschungen entwickelten sich dieser Argumentationslinie zufolge erst nach der Zerstörung des Tempels. Da durch die fehlende Tempelinstitution das Reinigungswasser der „Roten Kuh“³⁶⁰ nicht mehr hergestellt werden konnte und Israel infolgedessen als unrein galt, waren Handwaschungen eine minimale Möglichkeit, das Reinheitsgebot überhaupt noch zu erfüllen.³⁶¹

Dagegen behauptet Robert Goldenberg, dass seit den Arbeiten von *Gedaliah Alon* diese These nicht mehr haltbar sei. Er verweist auf verschiedene Ausweitungen der alttestamentlichen Konzepte und sogar auf Ignoranz ihnen gegenüber. Eine Ausweitung der Grabunreinheit liege in dem Bericht von Josephus über die Zwangsansiedlung des auf einem Gräberfeld errichteten Tiberias vor. Genauso könne – aber müsse nicht – das besondere Reinheitsstreben in den Qumranschriften als Ausweitung empfunden werden. Im Besonderen wird die pharisäische Tendenz des Judentums jener Zeit hervorgehoben. Die pharisäischen Kreise hatten levitische Reinheit in das Alltagsleben hinein ausgeweitet, selbst profane Nahrung wollte man im Status ebendieser Reinheit verzehren und sogar nichtgeheiligte Gegenstände rein erhalten.³⁶² Ignoranz und bewusste Missachtung der Reinheitsgebote gehen nach Goldenberg v.a. durch das frühe Christentum aus. So sei die These von Büchler nicht mehr haltbar.³⁶³

Offensichtlich folgt der Großteil der Forscher dieser letzteren Spur und v.a. dem Argument der pharisäischen Ausweitung. Allgemein angenommen, weist man auch im Speziellen die Einführung der Handwaschung beim profanen Mahl häufig der pharisäischen Richtung zu.³⁶⁴

³⁶⁰Vgl. dazu Fußnote 108.

³⁶¹Irina Wandrey, „Rein und unrein: Judentum“, *RGG*, 4. Auflage, Band 7, 243-244. Ebd., „Reinigung: Judentum“, *RGG*, 4. Auflage, Band 7, 252-253.

³⁶²Die Tiberiasgeschichte findet sich in *AJ XVIII* 36-38 und ist beachtlich, da das Alte Testament mit dem Reinigungswasser der „Roten Kuh“ eigentlich einen Weg aus der Grabunreinheit gefunden hatte, dieser aber hier offensichtlich als ungenügend erachtet wurde. Dokumente wie *CD III* 17; 5,6f; *1QM* 7,4f; *1QH* 6,8; 16,10-12 oder *1^{Qp}Hab* 8,13 können in ihrem Reinheitsstreben als Ausweitung verstanden werden. Wenn man aber beachtet, dass der mutmaßliche Sitz im Leben dieser Schriften eine Gemeinschaft sei, die sich als Heiligtum verstand (*1QS* 8,4-9), bewegen sich Äußerungen wieder im rein kultischen Bereich. Goldenberg gründet seine Analyse der pharisäischen Strömung auf dem etwas dünnen Befund von *tDem* 2,2.

³⁶³Vgl. Robert Goldenberg, „Reinheit: Judentum“, *TRE*, Studienausgabe, Band 28, 483-487.

³⁶⁴Instone-Brewer argumentiert mit der Halachah aus *mBer VIII* 2-4, die er ins 1. Jh. datiert (vgl. Instone-Brewer, a.a.O., 119). Ähnlich begründet Dassmann mit *mBer VI* 1.8 (vgl. Dassmann, a.a.O., 853). Kötting meint, die Rabbinen des 1. Jhs. hätten das Händewaschen beim Mahl für alle zur Vorschrift gemacht und bezieht sich auf neutestamentliche Belegstellen (*Mt* 15,2 „Pharisäer und Schriftgelehrte“; *Mk* 7,2f; *Lk* 11,38). Besonders Hillel und Schammai hätten sehr detaillierte Angaben zur Handwaschung getroffen (vgl. Bernhard Kötting, „Handwaschung“, *RAC*, Bd. 13, 579-580).

Als Ursprung für den Handwaschungsritus wurde, wie erwähnt, die priesterliche Reinheit vorgeschlagen, welche vom Opferkult in den Alltag ausgedehnt worden sei. Viele Forscher betonen dagegen, man habe sich an Reinigungsriten angelehnt, welche von Nachbarvölkern in deren Mählern vollzogen worden waren.³⁶⁵ Wenngleich die Analogien im Ritus selbst nicht von der Hand zu weisen sind, steht doch die Absicht der Handwaschung eher den tempelkultischen Waschungen nahe. Auch mit diesem außerbiblischen Reinigungsritus wollte man, so Schiffman, Buße tun und sich Gott neu weihen. So seien diese Waschungen Gelegenheiten der intimen Beziehung zwischen Mensch und Gott geworden.³⁶⁶

5.3.3 Das Mahl

Auch das tägliche Mahl selbst berührte Reinheitsfragen, nämlich die alttestamentlichen Speisegesetze und ihre Interpretation im 1. Jh. Dass diese Interpretation im besonderen Interesse frühester Halacha gelegen habe, zeigen Neusners Analysen.³⁶⁷ Darüber hinaus beobachtet man in der Gestaltung von Aufbau und Ablauf gewöhnlicher Mahlzeiten eine Sakralisierung, die ähnliche Fragen aufwirft, wie im Falle der Waschungen.

Wie kam es zu einer solchen Weiterentwicklung? Wie oben sind dann noch einmal sowohl priesterkultische als auch hellenistische Quellen als Inspiration in Betracht zu ziehen. Unumstritten ist jedenfalls, dass man mit der Ausformung der gewöhnlichen Mahlzeit bestimmte Absichten verfolgte. Mit Wick gesprochen, der hinter den Entwicklungen hellenistische Quellen ausmacht: Man wollte eine utopische Gemeinschaft zu verkörpern. Man sei der Meinung gewesen, das Mahl vergemeinschaftete und schaffe so innigste Beziehung zu den anderen Mahlteilnehmern.³⁶⁸ Wenn aber dem Mahl priesterliche Tendenzen zugrunde lagen, wovon Schiffman ausgeht, dann habe es die Atmosphäre eines heiligen Opfermahls imitiert, eines Mahls vor Gott, ohne zugleich mit einem wirklichen Opfer verbunden gewesen zu sein. Damit habe man

³⁶⁵Einfluss der Nachbarreligionen sieht z.B. Kötting, a.a.O., 580. Wick verweist z.B. auf die Gewohnheit in der hellenistischen Welt, vor dem Mahl zu baden bzw. seine Hände zu waschen als Quelle dieses Ritus (vgl. Wick, a.a.O., 121). Dazu passt, dass Wagner die Handwaschung im Diasporajudentum eingerichtet sehen will. Dazu verweist er auf Arist 305f; Sibyll 3,591-593 und SpecLeg 3,10; 36 (vgl. Wagner, a.a.O., 801).

³⁶⁶Schiffman „Jewish Spirituality“, a.a.O., 54-55.

³⁶⁷Neusner meint, die Gesetze Hillels und Schammais beträfen hauptsächlich die Mahlgemeinschaft. D.h. 67% (229 von 341 der einzelnen Überlieferungseinheiten) beschäftigten sich mit der Zubereitung, der Reinheit und Reinerhaltung von Speisen und Menschen, der Verzehnung o.ä. Allerdings, so stellt Neusner heraus, gebe es keinen Hinweis auf größere Mähler, wie man sie etwa aus den Qumranschriften kennt, sondern die Anweisungen scheinen sich eher auf das Familienleben zu beziehen. Damit wäre das Ziel der halachischen Regelungen, alle Mahlzeiten rituell rein zu gestalten. Vgl. Neusner „Gesetzliche Überlieferungen“, a.a.O., 68-72.

³⁶⁸Vgl. Wick, a.a.O., 120-125.

das Haus, die Familie und die Gemeinschaft in die Nähe Gottes und seiner Heiligkeit bringen wollen.³⁶⁹ Dabei wären beide Einflüsse zugleich vorstellbar.

Das gewöhnliche tägliche Mahl würde so die zwischenmenschliche Gemeinschaft stärken und sichtbar machen. Während der Mahlzeiten hätte man dann aber nicht nur den Wunsch nach Intimität zum Anderen erfahren, sondern auch Beziehung zu Gott im Kontext dieser familiären Gemeinschaft.

5.3.4 Zwischenresümee

Das Ritual, sich zu den Mahlzeiten die Hände zu waschen, ist vermutlich außerbiblisches Ursprungs, zielte aber auf das biblische Reinigungsmotiv der Weihe und Buße und schuf so einen Moment der Neuausrichtung und innigen Gottesbeziehung. Dementsprechend atmete die gewöhnliche Mahlzeit die Luft eines sakralen Mahls und der darin erlebten Intimität. Auf der zwischenmenschlichen Ebene vergemeinschaftete das Mahl die Teilnehmer aber auch und machte die so erlebte Gemeinschaft sichtbar. Das Dankgebet kennt ebenso beide Dimensionen: Es verbindet den Menschen mit Land, Erde und Schöpfung und verweist ihn auf den Geber dieser Gaben. So lassen sich die bisher betrachteten Charakteristika der Spiritualität im Tagesrhythmus in diesen Tischritten noch einmal entdecken: Ritualisiertes tägliches Dankgebet, genauso wie persönliche Weihe und Bitten in Gebärde und taktilem Erleben, eingebettet in die Gemeinschaft des Hauses.

5.4 Die Bedeutung von Gebet und Tischritten

Aufgrund der Schwierigkeit, die Bedeutung von Gebet und Tischritten zu ermessen, wird mit dem Nächstliegenden begonnen, den *Inhalten*. Wie im Anschluss an viele Forscher hier konstatiert wurde, waren ritualisierte Gebete im 1. Jh. genauso verbreitet wie spontane. Die Menschen, die so beteten, gaben ihrem Bekenntnis, ihren Bitten, ihrem Dank und Lob einen Ausdruck. Durch die täglichen Waschungen äußerten sie ihre Buße und Umkehr und in ihren Dankgebeten erinnerten sie sich daran, dass Gott sie täglich versorgte und erhielt. Diese Gebetsinhalte zusammengenommen betrafen das ganze Spektrum menschlichen Alltagserlebens und ermöglichten dem Menschen, seine Erfahrungen vor Gott zu bringen.³⁷⁰ Besonders das Bittgebet hatte große Bedeutung für das Innere der Menschen, wie es Petuchowski zu den rabbinischen Benediktionen beschreibt. Die Möglichkeit, im Gebet bitten zu können, das Herz zu öffnen und

³⁶⁹Vgl. Schiffman „Jewish Spirituality“, a.a.O., 56-60.

³⁷⁰Vgl. Albertz „Gebet“, a.a.O., 35.

seine Sorgen vor Gott auszuschütten, ist Petuchowski zufolge nicht zur Information Gottes gedacht, sondern um des Menschen willen, ihm zur Erleichterung und Vergewisserung der göttlichen Macht, die ihn in seiner menschlichen Kraft nicht alleine lassen wird.³⁷¹

Die *Gebetsgebärden* zeigen, dass Gebet im 1. Jh. wie auch in alttestamentlicher Zeit ein ganzkörperliches Geschehen ist. Der Körper bzw. eine Geste kommunizierten ein Gebet, ja sie selbst konnten zum Inbegriff eines Gebets werden. Dabei konnten, wie Uri Ehrlich ausführt, die Gebetsgebärden immer wieder mit diversen Bedeutungen belegt werden. Mit einer Geste wie dem Verneigen war es beispielsweise möglich, ganz verschiedene Gefühle auszudrücken: Intimität oder Distanz, Vertrauen oder Furcht, Verehrung oder Unterwürfigkeit. Beide Pole wurden noch in tannaitischer Zeit diskutiert und erst in späterer Zeit siegte jener Ansatz, der u.a. aufgrund gesamtgesellschaftlicher Etikette weniger die Unterwürfigkeit betonte. In ähnlich pluraler Weise konnte ein Beter mit seinem Stehen einerseits ausdrücken, dass er sich der Gottesnähe bewusst war und daher diese Hochachtungsgeste, seinen Mitmenschen aus dem tempelkultischen und interpersonalen Bereich bekannt, einnahm. Genauso war aber eine funktionale Bedeutung des Stehens bekannt und wurde im Talmud ausgeführt: Das Stillstehen schuf eine ruhige Atmosphäre und die nötige Konzentration zur Rezitation des Gebets. Das heißt aber zugleich, dass diese Geste alle andere Aktivität wie das Gehen oder die Arbeit unterbrach und volle Aufmerksamkeit auf das Gebet lenkte. Fungierten die Gebetsrequisiten als visuell-taktile Merkzeichen, werden sie, ähnlich der Geste des Stehens, eine gesteigerte Konzentration im Gebet zur Folge gehabt haben. Insgesamt weisen die Gebetsgesten und -handlungen Sinn für die Alltagsnormalität ihrer Gebetssituation auf, ohne den demonstrativeren Gebärden im alleine gesprochenen Gebet gänzlich ihr Recht zu nehmen.³⁷²

Das *Mitsprechen eines ritualisierten Gebetsformulars* hatte eine „inzitive Funktion“, wie Wolfgang Fenske es nennt. Fenske untersucht die Bedeutung dieses Mitsprechens und Verinnerlichens in antiken Schriften. Er kommt u.a. zu dem Schluss, dass die tradierten Formulierungen dem Betenden eine Hilfestellung gaben, sich seiner Situation bewusst zu werden und sie formulieren zu können. Denn, wie Fenske mit dem römischen Dichter *Ovid* hervorhebt, kann durch das bereits Sprache gewordene das sprachlose Leiden für den Mitsprechenden beherrschbarer werden. Ähnlich stellt es Petuchowski mit Blick auf die rabbinische *Kawannah* dar. Im Bewusstsein der Äußerlichkeit der obligaten Worte könne man in ihnen, ohne sie als Last zu empfinden, seine eigenen Gefühle, die eigene Innerlichkeit und Dringlichkeit zum Ausdruck

³⁷¹Vgl. Petuchowski „Gebet“, a.a.O., 55-57.61.

³⁷²Vgl. Ehrlich, a.a.O., 13-28.61-63.213-214.

bringen.³⁷³ In umgekehrter Weise, sozusagen von Außen nach Innen, sei man sich der selbstberuhigenden Wirkung ritualisierter Gebete in der Antike durchaus bewusst gewesen. Wortwiederholungen in hymnischen Texten, wie etwa dem Schlaflied, das Simonides die Danaë singen lässt³⁷⁴ oder dem Psalm 29, werde diese Wirkung zugeschrieben und es werde in Hebräer 13,5-6 zur selbstberuhigenden Rezitation der Psalm 118,6 empfohlen.³⁷⁵ Das Gebet habe, wie neutestamentliche Texte zeigten, auch als ein Mittel gegen Sorgen³⁷⁶ und Versuchung³⁷⁷ gegolten. Außerdem habe sich der Beter durch sein Mitbeten seiner Zugehörigkeit zu einer Gruppe vergewissert, sagt Fenske. Das Gebet der Gemeinschaft habe ihm die Gewissheit von Geborgenheit in ihr vermittelt.³⁷⁸ So sei aufgrund des gemeinsamen Charakters und der verarbeiteten Themen im ritualisierten Mitbeten der Horizont des Beters geweitet worden, über seine eigene Situation hinaus auf einen gemeinschaftlichen und nationalen Kontext hin.³⁷⁹ Fenske kann also die inzitve Funktion des ritualisierten Gebets anhand von hellenistischen, jüdischen und christlichen Schriften nachweisen, die allesamt im 1. Jh. entstanden. Ein Beter im Israel jener Zeit konnte damit durch das Mitbeten bereits geformter Worte seiner eigenen Situation und Innerlichkeit Sprache verleihen, Vergewisserung seines Geborgenseins in einer Gruppe erlangen und Beruhigung und Zuflucht in Zeiten der Bedrängnis finden.

Der Tag war im 1. Jh. wahrscheinlich die wichtigste *Zeiteinheit* verglichen mit den anderen Zeitrhythmen Woche und Jahr.³⁸⁰ Klaus Berger sagt, man habe durch die Einrichtung bestimmter Zeiten, gemäß biblisch-kultischer Zeitauffassung, von den Ecken oder markanten Punkten auf das Ganze zu verallgemeinert. Das bedeutet z.B.: Wenn der Anfang und das Ende des Tages von Gebet erfüllt sind, dann ist der ganze Tag davon erfüllt. Man hält also diese besonderen Zeiten stellvertretend für das Ganze heilig.³⁸¹ Eine Überlegung Robert Leuenbergers und Peter Ebenbauers mag dies weiter erhellen: Durch das Gebet in der Zeit könne sich auch das Verhältnis des Beters zu seiner Zeit verändern. Denn im täglichen Gebet steht der Mensch vor dem ewigen Gott, der als Herr der Zeiten nicht an sie gebunden ist und sie doch ins Leben

³⁷³Vgl. Petuchowski „Gebet“, a.a.O., 17-21.

³⁷⁴Simonides von Keos Frg. 30.

³⁷⁵Wenngleich die Abfassungszeit in der Forschung überaus umstritten ist, kann mit Fenske auf LAB 23,14; 51,6 hingewiesen werden.

³⁷⁶Fenske verweist auf 1Petr 5,7.

³⁷⁷Vgl. Mk 14,38, auch rabbinische Texte kennen diese Funktion: bSchabb 119b; bBer 9b u.ö.

³⁷⁸Fenske verweist auf SpecLeg 2,168-170 oder ferner auf Aristoteles' Staat der Athener 54.

³⁷⁹Vgl. Fenske, a.a.O., 210-217.

³⁸⁰Hans-Peter Mathys, „Zeit: Altes Testament“, *TRE*, Bd. 36, 520.521.

³⁸¹Berger, a.a.O., 170.

rief. Gott gemäß kann die Gebetszeit dann als eine „Zeit in der Zeit“ gesehen werden. Als eine Zeit, die frei ist von jeglicher Fremdherrschaft, frei für Gott. Als eine Zeit, in die bereits Ewigkeit eingebrochen ist.³⁸² Warum aber gerade diese zwei oder drei Tageszeiten als Gebetszeiten galten, wirft Fragen auf. Zum einen erschienen bestimmte Tageszeiten vielleicht deshalb als besonders privilegiert fürs Gebet, da sie schon zu alttestamentlicher Zeit als besondere Zeiten der Gottesbegegnung galten und Opferzeiten im Tempel waren.³⁸³ Leuenberger sagt im Blick auf unser heutiges Zeitverständnis, diese Übergangszeiten von Tageshelle zu Dunkelheit und umgekehrt, seien menschliche Krisenzeiten, vor allem der Abend, der von der alten Furcht vor der Nacht und deren Dämonen geprägt ist. Hier habe das Gebet unersetzliche psychologische Funktion, nämlich die Kräfte des Vertrauens zu Gott zu mobilisieren, im Verlass auf Gott von allem zu lassen.³⁸⁴

5.5 Zusammenfassung

Das Haus war wahrscheinlich *der* zentrale Ort von Spiritualität im Israel des 1. Jhs. In den meist einfachen Ein-Raum-Häusern lebten Hausgemeinschaften, die mit manchmal drei Generationen und Knechten bzw. Mägden mehr Personen umfassten als eine Kleinfamilie, aber weniger als die aus dem Alten Testament bekannte Sippe. In diesem häuslichen Kontext wurden wichtige religiöse Ereignisse begangen, v.a. aber war das Haus Ort des Gebets und der charakteristischen Tischriten.

Im Haus wird man vermutlich sowohl allein als auch gemeinsam gebetet haben. Zwar wird ein Großteil des Gebetslebens das spontane Gebet ausgemacht haben, man hatte im 1. Jh. allerdings bereits begonnen, sich an regelmäßige Gebetszeiten zu halten. Dabei bleibt ungeklärt, ob es zwei oder drei Gebetszeiten am Tag gab. Bei der Entwicklung und Verbreitung täglicher Gebetszeiten werden in der Forschung den Ma'amadot eine nicht geringe Rolle zugemessen. Jedenfalls wird unter Forschern der Einfluss des Tempels hervorgehoben, gleich ob man nun im 1. Jh. von ihm fasziniert war oder sich kritisch mit seinem Zustand oder der Ausgrenzung des Volkes auseinandersetzte. Faszination sei für die tägliche Spiritualität v.a. vom Tamidritus

³⁸²Vgl. Robert Leuenberger, *Zeit in der Zeit: Über das Gebet*, (Zürich: TVZ, 1988), 192. Vgl. Peter Ebenbauer, „Eingekehrt in Gottes Zeit“, *Studien zu Judentum und Christentum*, Bd. 5, 98. Vgl. Mathys, a.a.O., 521.

³⁸³Bspw. erscheint Gott dem Abraham um die heiße Tageszeit oder um Mitternacht um die ägyptische Erstgeburt zu schlagen. Brisant ist Ps 91,6, wo die „Seuche am Mittag“ in der LXX mit dem Mittagsdämon übersetzt wird (vgl. Wolfgang Speyer, „Mittag und Mitternacht als heilige Zeiten in Antike und Christentum“, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 11, 320-321). An anderer Stelle kommt Gott am Morgen zur Hilfe (vgl. Ps 46,6 im Anschluss an Mathys, a.a.O., 521.). Zur Gestaltung der Gebetszeiten in Orientierung am Tempel vgl. Fußnote 323.

³⁸⁴Vgl. Leuenberger, a.a.O., 194-197.

ausgegangen, dagegen bot aber der häusliche Glaubensvollzug mehr Volksnähe und Möglichkeit zur Partizipation. Damit wird hier der These Reifs gefolgt, der eine Zunahme der Liturgie insgesamt, v.a. aber im häuslichen Kontext im 1. Jh. konstatiert.

Im Anschluss an die oben genannten Forscher wird hier davon ausgegangen, dass man durch die Einrichtung solcher Gebetszeiten den Wochentag heiligte und ihn mit Gebet füllte. Den Schwellenzeiten des Tages Morgen, Mittag und Abend habe man besondere theologische Bedeutsamkeit zugemessen, denn diese Zeiten galten als Zeiten der besonderen Gottesbegegnung. Sie sind Zeiten in der Zeit, in die Gottes Ewigkeit bereits eingebrochen ist. Zu diesen Zeiten, deren psychologische Bedeutung wir heute wieder erkennen, suchten Menschen Gott gemeinsam und allein, um ihn zu loben und zu bitten und um sich neu auf ihn auszurichten.

Bei aller Vorsicht, in rabbinischer Zeit festgelegte Gebete nicht vereinfacht ins 1. Jh. rückzudatieren, ist es doch wahrscheinlich, dass Gebete des Lobes, Danks, Bekenntnisses, der Bitte und Buße täglich gebetet wurden. Darin ließe sich ein breites Spektrum der menschlichen Alltagserfahrung im Gebet zum Ausdruck bringen. Natürlich fanden diese Gebete im nicht formalisierten Alltagsgebet ihre Gestalt. Besonders bemerkenswert aber ist die derzeitige Forschungstendenz, der zufolge alttestamentliche Psalmen, Tischgebete oder regional festgelegte Benediktionen bereits in regelmäßigem Gebrauch waren. Damit hat es bereits im 1. Jh. eindeutige Ritualisierungen im täglichen Gebet gegeben. Ebenso entsprechend dem Alltagserleben wurde das Gebet durch Gebärden unterstrichen bzw. ausgedrückt. Denn wenn Ehrlich mit seiner Analyse Recht behält, dann war bereits im 1. Jh. ein Prozess im Gange, in dem die Gebetsgesten sich wandelten und so der, im Vergleich zum Fest- oder Sabbatgebet, weniger emotionalisierten Situation des Alltags entgegenkamen. Gebärden, aber auch Gebetsrequisiten und Reinigungswasser vermochten zudem die Konzentrationsfähigkeit des Betenden zu erhöhen. Neusner zufolge vollzog sich überhaupt ein Großteil von Spiritualität innerhalb des sinnlichen Mahlaktes. Damit wird hier zu dem Schluss gekommen, dass jüdisches Beten im Rhythmus des Tages im Israel des 1. Jhs. im Wesentlichen ganzkörperliches, multisensorisches, dem Wesen des Alltags entsprechendes, also ganzheitliches Beten war. Der Alltag mit seiner Zeit und seinem Charakter wurde geachtet, die geschöpflichen Wesenszüge des Menschen ernst genommen. Inmitten der Alltagsgeschäftigkeit hielt man mithilfe von Gebärden, Gebeten und Gegenständen inne, merkte auf und gab seinen Gebeten Ausdruck. Man fand so Wege, Spiritualität dem Alltag und Menschen entsprechend zu leben.

In den oben dargestellten Forschungsergebnissen wird deutlich, dass viel für eine Rezitation recht kurzer Schriftstücke bereits im 1. Jh. spricht. Rezitiert worden ist demnach v.a. das Sch'ma und dessen Texte aus dem fünften Mosebuch, die bei Gebetsrequisiten wie Tefillin

und Mezuzah und ferner beim Tallit im Kontext regelmäßiger Gebetszeiten Verwendung fanden. Mit diesem Bekenntnis habe der Sprechende sich täglich auf das Wesentliche seines Glaubens ausgerichtet und mit Riten wie dem Händewaschen habe man sich Gott täglich geweiht. Hier ist erneut der Aspekt der Reflexion und Neuausrichtung zu entdecken, nun aber mitten im Alltag. Mit diesen Riten und Worten machte ein Mensch sich mit Körper, Augen, Händen und Mund bewusst, was im Alltag zählt: Nämlich die Liebe zu Gott und die Akzeptanz seiner Herrschaft und Gebote.

Das Mitsprechen dieser und anderer regional festgelegter Worte hatte für Menschen des 1. Jhs. große Bedeutung, wie Fenske nachweisen konnte. Ihm zufolge waren formalisierte Gebete Hilfen für die Menschen selbst, mit welchen die Betenden ihr Inneres zur Sprache bringen und damit beherrschbarer machen konnten. Sie konnten Erleichterung von ihren Lasten finden, indem sie Gott ihr Herz ausschütteten und Ruhe durch die Rezitation sowie einen Weg in bedrängten Momenten. Andererseits wies das mitgesprochene Gebet die Beter über ihr eigenes Inneres hinaus, denn durch das Mitsprechen von Benediktionen, Psalmen und Bekenntnissen, sei es nun im individuellen oder gemeinsamen Gebet, stellten sich die Betenden täglich in die Tradition ihres Volkes, sprachen sie doch dieselben Worte, die vor ihnen und nach ihnen und mit ihnen zu gleicher Zeit an anderen Orten Juden sprachen. Wurden die Gebete in einer konkreten Gemeinschaft gesprochen, hat das gemeinsame Mitbeten den Menschen ihre Zugehörigkeit zur Gruppe vergewissert und ihnen Heimat gegeben. Trifft diese Analyse Feskens zur Wirkung des Gebets im 1. Jh. zu, dann haben die anfänglich formalisierten Gebete große Bedeutung für das Innere des Einzelnen, wahrscheinlich viel mehr noch für die Gemeinschaft gehabt. Dass Spiritualität auch im täglichen Rhythmus gemeinsame Vollzüge fand, konnte die Forschung in besonderer Weise an der spirituellen, fast utopischen Gestaltung der Tischgemeinschaft aufzeigen. An ihrem Tisch werden viele Juden des 1. Jhs. Intimität mit dem Nächsten und mit Gott gesucht und gefunden haben. Die Mahlspiritualität vereint in exemplarischer Weise, was über Inhalt und Charakter von Spiritualität im Tagesrhythmus gesagt werden kann.

6 Fazit

Zum Abschluss werden einige Ergebnisse der oben durchgeführten Beobachtungen noch einmal aufgegriffen und unter den Begriffen Partizipation, Ganzheitlichkeit, Reflexion und Inspiration, Gemeinschaftlichkeit und heilige Zeiten zusammengefasst.

6.1 Partizipation

Im 1. Jh. hielt man das Volk im Kultvollzug weitgehend passiv und auf Distanz, und spätestens im herodianischen Tempel wurde die Ausgrenzung nicht-priesterlicher Menschen architektonisch etabliert.

Diese Entwicklung erfuhr in der Zeit des 1. Jhs. vielfältige Gegnerschaft. Die Menschen schienen die Riten mitvollziehen und so zu einer vertieften Spiritualität kommen zu wollen. Vermutlich auf Druck volksnaher Strömungen wurden liturgische Elemente, Festpraktiken und kultische Einrichtungen (z.B. Steuer, Ma'amadot), die den Menschen mehr Teilhabe erlaubten, an den bisherigen Opferkult angegliedert. Als neue partizipatorische Liturgieelemente sind besonders Responen sowie Kult oder Gebet begleitende Gesten und v.a. die beginnende Formulierung von Gebeten zu nennen. Durch diese Riten konnte der priesterliche Kult nachvollzogen werden. Ferner wurde es so möglich, das Gebet eines anderen als sein eigenes zu beten, wodurch selbst Sprachlose Worte zu finden vermochten.

Dieses Streben nach Partizipation zeigte sich auch im Erstarren alternativer liturgischer Orte. Dahinter stand auch, dass von manchen Juden der Kontrast zum Tempel gesucht wurde. Besonders das Haus mit seiner Spiritualität, v.a. mit seinen Gebets- und Tischriten, kann hier gar nicht genug gewürdigt werden.

Ebenso sind in der Gesetzesgelehrtheit solche partizipatorischen Tendenzen zu finden. Denn in einer Kultur, die Misogynie idealisierte und teilweise sogar praktizierte, war das Studium am Sabbat allen Juden geboten, auch den Frauen und Mädchen.

Festzuhalten bleibt: Durch die anfängliche Ausweitung der spirituellen loci und der inneren Entwicklungen im Ritus kam es letztlich zu einer gesteigerten Partizipation an spirituellen Handlungen. Und gerade die Gruppen, die Wert darauf legten, das Volk partizipieren zu lassen, waren es, die Spiritualität im 1. Jh. entscheidend prägen konnten.

6.2 Ganzheitlichkeit

Durch ihre Spiritualität sprachen Juden im Israel des 1. Jhs. ein deutliches „Ja“ zur Leibhaftigkeit. Es ist in Festpraktiken mit Musik, Tanz, Festbeleuchtung und Prozessionen zu hören, es ertönt am Sabbat in genussvollem Essen und Trinken, schöner Kleidung und dem Aktivsein von Körper und Geist und es erklingt im Alltag, in den Mahlgemeinschaften und wo in Symbolen und Gebärden dem Menschen, seiner Konzentrationsfähigkeit, seinen Sinnen und seiner Körperlichkeit entsprechend Spiritualität gestaltet wurde. Dieses Ja zur Leibhaftigkeit ist ein Bekenntnis zur Ganzheit des Menschen. Jüdische Spiritualität im 1. Jh. ist nicht etwa körperlos, sondern umfasst und betrifft die leibliche Dimension und kann so zu Recht als ganzheitlich bezeichnet werden.

Ganzheitlich war sie auch daher, da geistiges Tätigsein Teil von Spiritualität im Israel des 1. Jhs. war. Auch das Lehr- und Lernverständnis, in dem Wissen und Handeln verbunden wurden, war ganzheitlich. Im vollen Sinne gelernt wurde nur dann, wenn das zu Lernende zu Herzen und zu Händen genommen, d.h. memoriert, kontempliert und praktiziert wurde.

Als ganzheitlich kann ferner das ausgewogene Verhältnis von Fest und Alltag bezeichnet werden. Man bewies Sinn sowohl für festliche Zeiten, als auch für Alltägliches, sowohl für die Emotionalität des Feiertags, als auch für das Gewöhnliche des Werktags. In derselben Weise bestätigte der wöchentliche Ruhetag die Arbeitstage. Beides – Fest und Alltag – behielt sein Recht.

Jüdische Spiritualität war genuin ganzheitlich orientiert, denn das Ganze des Menschen und seines Lebens wurden darin berücksichtigt.

6.3 Gemeinschaftlichkeit

Im 1. Jh. lebten Juden ihre Spiritualität vorwiegend in der Gemeinschaft einer Familie oder eines Volkes. Und auch die konkrete Gestaltung spiritueller Vollzüge war gemeinschaftlicher Natur:

Man pilgerte meist in größeren oder kleineren Gruppen und fand sich am Ende des Weges im Tempel zu überwältigenden Festversammlungen zusammen. Synagogale Zusammenkünfte waren von kommunalen Belangen geprägt, wobei man auch sonst in der Synagoge einander zugewandt saß. Die besondere Konstitution des häuslichen Verbunds über die Blutsverwandtschaft hinaus, die beengten Lebensverhältnisse und die wirtschaftliche Lage schweißten eine Gemeinschaft zusammen, in welcher Spiritualität täglich gelebt wurde.

Ogleich die Gemeinschaften des 1. Jhs. keineswegs zu verklären sind, war es doch nicht selten das erklärte Ziel dieser kollektiv orientierten Spiritualität, eine ideale, d.h. toratreue

Gemeinschaft zu verwirklichen. Besonders sollte das in den festlichen, sabbatlichen und alltäglichen Mählern und der darin erlebten Intimität mit Anderen geschehen. Es kann aber auch auf das Bewusstsein der sozialen Verantwortung als Teil der Festspiritualität hingewiesen werden – Gastfreundschaft, Almosen und Wohlfahrt prägten die spirituelle Festpraxis.

Auch das Mitsprechen der zunehmend ritualisierten Gebete verband den Mitbetenden mit der Gemeinschaft seiner Tradition, sei sie nun überörtlich oder sogar überzeitlich. Wurden die Gebete in einer konkreten Gebetsgemeinschaft gesprochen, konnten sie sogar kollektive Identität und Heimat vor Ort stiften.

In alledem erhielt auch der Einzelne, z.B. im individuellen Gebet, seinen Raum. Und doch nahm Spiritualität des 1. Jhs. überwiegend gemeinschaftliche Formen an.

6.4 Reflexion und Inspiration

Juden des 1. Jhs. in Israel pflegten am Tag, in der Woche und im Jahr regelmäßige Zeiten, in denen sie zurück- und nach vorne schauten. Zeiten der Reflexion und der Inspiration waren Teil ihrer Spiritualität.

Die jährliche Pilgerreise beispielsweise brachte den Menschen als Form der Lebensexzentrik in Distanz zu seinem Alltag. In dieser Pilger- und Festzeit erhielt der Mensch einen Blick für das Große Ganze und für die Geschichte Gottes mit seinem Volk. Im Erinnern konnte er sein individuelles Lebensganzes in den Blick nehmen, die Geschichte seines Volkes reaktualisierend auf sich beziehen und sich als Teil dieser Gottesgeschichte begreifen.

Im Studium am Sabbat reflektierten Juden des 1. Jhs. in einer kontemplativen Weise die vergangenen Tage im Licht der heiligen Schriften und wurden zugleich von ihnen inspiriert. In einer verdichteten Zeit, am Sabbat, da, wo alte und neue Woche zusammenkommen, sich überschneiden, da konnten Zeiten der Reflexion und Inspiration entstehen. Denn in einer Zeit der Arbeitsruhe und der *Stabilitas loci* fanden viele Menschen Freiraum zum Blick zurück und die Muße, um nach vorn zu schauen.

Reflexion ermöglichten auch die Buß- und Reinigungsrituale im Alltag. Sie boten einen Moment inmitten des Tages, eigenes Fehlverhalten zu erkennen, mit ihm umzugehen, es in Ordnung zu bringen und sich Gott neu zu weihen. Man ließ sich überdies in den täglichen Rezitationen inspirieren, z.B. im Sprechen des allgegenwärtigen Sch'ma. Von der Kontemplation kurzer zentraler Glaubenstexte ging täglich Inspiration aus.

Durch die Einhaltung spiritueller Rhythmen hatten die Menschen zyklisch wiederkehrende Räume, zu reflektieren und sich inspirieren zu lassen.

6.5 Heilige Zeiten

In allen Zeitrhythmen – in Jahr, Woche und Tag – sind besondere Zeiten, bewusst Gott geweihte und damit „heilige“ Zeiten, entdeckt worden.

Was den Charakter dieser heiligen Zeiten betrifft, so braucht es die Unterscheidbarkeit dieser Zeiten von der übrigen Zeit. Denn zu ihr verhalten sich die „heiligen“ Zeiten kontrapunktisch. Das zeigte sich in einigen Festriten, wie z.B. dem Posaunenblasen und der Pilgerreise, das eine zur zeitlichen Trennung, die andere zur lokalen Distanzierung. Solche Scheidung ist nötig, damit die Festzeit als solche überhaupt erkennbar bleibt und ebenso die Zeit des Alltags. Das gilt z.B. für den Sabbat. Diametral entgegengesetzt zu den Wochentagen sollten am Sabbat die Arbeit, das Umherziehen und das Lastentragen gelassen und die Freude empfangen werden. Außerdem wurde das kontrastierende Moment bereits mit der täglichen „Zeit in der Zeit“ beschrieben. Sie ist eine Zeit, frei von jeglicher Fremdherrschaft, gleichfalls von der Herrschaft der Zeit selbst und damit eine Zeit gegen die Zeit. Sie ist frei für Gott. Insofern sind die heiligen Zeiten kontrapunktisch.

Es ist aber nicht möglich, die heiligen Zeiten von der übrigen Zeit gänzlich zu scheiden. Vielmehr hat sich auch gezeigt, wie heilige und sonstige Zeiten komplementär sind. Sie bestätigen sich gegenseitig – die Erntearbeit ermöglicht erst das Fest und das Gebot zum Ruhetag setzt die Arbeit unter der Woche voraus. Komplementär sind sie auch deswegen, weil die heiligen Zeiten über ihre Begrenzung hinaus wirken und auf sich hin anziehen – die Fülle des Festes fließt so in den Alltag über. Die Sabbatzeit ist verdichtete Zeit und Schnittmenge der alten und neuen Woche, denn die Wochenzeiten streben auf den Sabbat zu. Mit der täglichen „Zeit in der Zeit“ bricht Ewigkeit in den Tag hinein, von den Eckpunkten des Tages oder den markanten Tageszeiten ausgehend wird der Rest des Tages geheiligt und mit Gebet gefüllt und im täglichen Stehen vor dem Herrn der Zeit verändert sich die Einstellung des Beters zu seiner Zeit.

Damit wird deutlich: Heilige Zeiten hatten ihren eigenen Charakter und diesen wahrte Spiritualität im 1. Jh. Das Licht solcher heiligen Zeiten blieb aber nicht innerhalb ihrer zeitlichen Grenzen, sondern strahlte in den Tag, in die Woche und in das Jahr.

Die heiligen Zeiten konstituierten einen Rhythmus. Aber umgekehrt entsprach dieser spirituelle Rhythmus den natürlichen Rhythmen der menschlichen Existenz: Der Festkreis der Großfeste bezog sich auf die Jahreszeiten und auf die agrarischen Zyklen von Säen und Ernten und damit auf die Lebensgrundlage einer vorwiegend bäuerlich geprägten Gesellschaft. Der Sabbat entsprach nach dem Zeugnis der Bibel der Schöpfungsordnung von Arbeit und Ruhe, wengleich bisher kein analoger biologischer Rhythmus nachgewiesen werden konnte. Die

täglichen Gebetszeiten am Abend und Morgen sind Teil des exogenen Rhythmus von Hell und Dunkel und des endogenen Rhythmus von Anspannung und Entspannung, Leistung und Schlaf. So wurde die Zeit rhythmisiert und so wurden natürliche Rhythmen geachtet.

7 Bibliographie

- Achtner, Wolfgang u.a.. *Dimensionen der Zeit: Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Ådna, Jostein. „Tempel: V. Der herodianische Tempel“. *Das große Bibellexikon*. 1. Sonderausgabe, 1537-1539.
- Albeck, Chanoch. *Einführung in die Mischna*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1971.
- Albertz, Rainer. „Gebet: II. Altes Testament“. *TRE*. Bd. 12, 34-42.
- Albertz, Rainer. *Religionsgeschichte Israels in der alttestamentlichen Zeit*. Grundrisse zum Alten Testament. Band 8/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Allender, Dan B. *Sabbath*. Nashville: Thomas Nelson, 2009.
- Baier, Karl. *Handbuch Spiritualität: Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Hrsg. Karl Baier. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- Berg, ?. „Lernen“. *Calwer Bibellexikon*. Band 2, 824-825.
- Berger, Klaus. *Die Urchristen: Gründerjahre einer Weltreligion*. München: Pattloch, 2008.
- Berlejung, Angelika. „Heilige Zeiten: Ein Forschungsbericht“. *JBTh*. Band 18, 3-61.
- Betz, Otto u.a. *Josephus-Studien: Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- Bible Places*. <http://www.bibleplaces.com/qumrancaves.htm> vom 02.09.2010.
- Bibleserver*. <http://www.bibleserver.com> vom 02.09.2010.
- Bilde, Per. *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, his Works and their Importance*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988.
- Billerbeck, Paul. „Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen“. *ZNW* 55 (1964): 1-17.
- Billerbeck, Paul. „Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen“. *ZNW* 55 (1964): 143-161.
- Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Siehe unter „Josephus, Flavius“, http://www.kirchenlexikon.de/j/Josephus_f.shtml vom 02.09.2010.
- Bleier, Bianca. *Das Leben feiern*. 8. Auflage. Holzgerlingen: SCM Collection, 2010.
- Busink, Theodor A.. *Der Tempel von Jerusalem: Von Salomo bis Herodes*. Leiden: Brill, 1980.
- Claußen, Carsten. „Synagogen Palästinas in neutestamentlicher Zeit“. *Zeichen aus Text und Stein: Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments*. 378-380.
- Claußen, Carsten. *Versammlung, Gemeinde, Synagoge: Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden*. StUNT. Bd. 27. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002.
- Chilton, Bruce D. „Festivals and Holy Days: Jewish“. *Dictionary of New Testament Background*. 371- 377.
- Dassmann, Erst und Georg Schöllgen. „Haus II (Hausgemeinschaft)“. *RAC*. Bd. 13, 801-905.
- Deutsche Gesellschaft für Ernährung*. <http://www.dge.de/modules.php?name=News&file=article&sid=135> vom 23.07.10

- Ditzfelbinger, Ernst. *Das Neue Testament: Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch*. 6. Auflage. Neuhausen: Hänssler, 1998.
- Doering, Lutz. *Schabbat: Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Doering, Lutz. „Sabbat: Judentum“. *RGG*. 4. Auflage, Bd. 7, 713-714.
- Ebenbauer, Peter. „Eingekehrt in Gottes Zeit“. *Studien zu Judentum und Christentum*. Bd. 5, 63-106.
- Edersheim, Alfred. *Der Tempel: Mittelpunkt des geistlichen Lebens zur Zeit Jesu*. Hrsg. John J. Bimson. Wuppertal: R. Brockhaus, 1997.
- Ego, Beate. „Gebetsmantel“. *Calwer Bibellexikon*. Gesamtausgabe, 401.
- Ego, Beate. „Gebetsriemen“. *Calwer Bibellexikon*. Gesamtausgabe, 401-402.
- Ego, Beate. „Zwischen Aufgabe und Gabe – theologische Implikationen des Lernens in der alttestamentlich und antik-jüdischen Überlieferung“. *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*. 1-23.
- Ehrlich, Uri. *The Nonverbal Language of Prayer: A New Approach to Jewish Liturgy*. TSAJ. Band 105. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Elberfelder Bibel: revidierte Fassung*. 6. Auflage. Wuppertal: R. Brockhaus, 1999.
- Elbogen, Ismar. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 3. Auflage. Frankfurt a.M.: Olms, 1931.
- Elbogen, Ismar. *Die Feier der drei Wallfahrtsfeste im zweiten Tempel*. Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachgebrauch. Band 1. Herausgegeben von Kurt Wilhelm. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1967.
- Eshel, Esther. „Prayer in Qumran and the Synagoge“. *WUNT*. Band 118, 323-329.
- e-sword 7.5.2. Franklin: Rick Meyers.
- Feldman, Louis H. *Josephus, the Bibel and History*. Hrsg. Louis H. Feldman und Gohei Hata. Tokyo: Yamamoto Shoten und Leiden: Brill, 1988.
- Fechter, Friedrich. *Die Familie in der Nachexilszeit: Untersuchungen zur Bedeutung der Verwandtschaft in ausgewählten Texten des Alten Testaments*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1998.
- Fenske, Wolfgang. „Und wenn ihr betet...“ (Mt. 6,5): Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit. *StUNT*. Band 21. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.
- Förster, Nicolas. *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas*. Leuven u.a.: Peeters, 2007.
- Fraas, Hans-Jürgen. „Gebet: Religionspsychologisch“. *RGG*. 4. Aufl., Bd. 3, 497-498.
- Frankemölle, Hubert. „Frömmigkeit: I. Biblisch und Judentum“. *LThK*. 3. Auflage, Bd. 4, 166-168.
- Frankemölle, Hubert. *Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v.Chr. bis 4. Jahrhundert n.Chr.)*. Stuttgart: Kohhammer, 2006.
- Fritz, Volkmar. „Tempel: II. Alter Orient und Altes Testament“. *TRE*. Studienausgabe, Bd. 33, 46-54.

- Füglister, Notker. „Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende“. *Forschung zur Bibel*. Bd. 60, 319-384.
- Gerber, Christine. *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus: Untersuchungen zu seiner Schrift Contra Apionem*. Leiden: Brill, 1997.
- Goldberg, Arnold. *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung: Gesammelte Studien II*. TSAJ. Bd. 73. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Goldenberg, Robert. „Reinheit: Judentum“. *TRE*. Studienausgabe, Band 28, 483-487.
- Goldenberg, Robert. „Sabbat: Judentum“. *TRE*. Bd. 29, 521-525.
- Goldingay, John. *Old Testament Theology: Israel's Gospel*. Band 1. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- Grimm, Werner. *Dein Schatten über deiner rechten Hand: Psalm 121 und der vierte Schöpfungstag*. Biblische Miniaturen. Band 37. Tübingen: Werner Grimm, 2009.
- Grimm, Werner. *Jesus. Mosaiksteine: Weltkulturerbe*. Band 1. Tübingen: Werner Grimm, 2009.
- Grimm, Werner. *Sechs plus eins: Vom Brunnen ewigen Lebens*. Biblische Miniaturen. Band 10. Tübingen: Werner Grimm, 2010.
- Hauptmann, Judith. *Rereading the Mishna: A New Approach to Ancient Jewish Texts*. TSAJ. Bd. 109. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Heinzmann, Michael. „Mezuzah“. *RGG*. 4. Aufl., Bd. 3, 1200-1201.
- Hempel, Johannes. *Gebet und Frömmigkeit im Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1922.
- Henderson, Ian H. u.a.. *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity*. Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Hrsg. Hermann Lichtenberger und Gerbern S. Oegema. Bd. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- Hengel, Martin. „Proseuche und Synagoge: Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina“. *Tradition und Glaube – Das frühe Christentum in seiner Umwelt*. 156-184.
- Herrmann, Klaus. „Gebetsmantel“. *RGG*. 4. Aufl., Bd. 3, 512.
- Herrmann, Klaus. „Gebetsriemen“. *RGG*. 4. Aufl., Bd. 3, 513.
- Heschel, Abraham J. *Der Sabbat: Seine Bedeutung für den heutigen Menschen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990.
- Hirschfeld, Yizhar. *Qumran – die ganze Wahrheit: Die Funde der Archäologie – neu bewertet*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- Hoffman, Lawrence A. „Gebet: III. Judentum“. *TRE*. Bd. 12, 42-47.
- Hruby, Kurt. *Die Synagoge: Geschichtliche Entwicklung einer Institution*. Zürich: TVZ, 1971.
- Hüttenmeister, Frowald G. „Die Synagoge – Ihre Entwicklung von einer multifunktionalen Einrichtung zum reinen Kultbau“. *Gemeinde ohne Tempel: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. 358-368.

- Hüttenmeister, Frohwald G. „Synagoge' und ‚Proseuche' bei Josephus und in anderen antiken Quellen“. *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter*. 163-181.
- Ilan, Tal. „Learned Jewish Women in Antiquity“. *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*. 175-187.
- Instone-Brewer, David. *Prayer and Agriculture*. Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament. Band 1. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Janowski, Bernd und Erich Zenger. „Jenseits des Alltags: Fest und Opfer als religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt im alten Israel“. *JBTh*. Band 18, 63-102.
- Jeremias, Joachim. *Jerusalem zur Zeit Jesu: Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*. 3. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- Kauzsch, E.. *Die Pseudegraphien*. Die Apokryphen und Pseudegraphien des Alten Testaments. Bd. 2. Tübingen u.a.: Mohr Siebeck, 1900.
- Klinghardt, Matthias. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. TANZ. Band 13. Hrsg. Klaus Berger u.a. Tübingen, Basel: A. Francke, 1996.
- Klozek, Timm. „Wie geht's uns denn so?“ *NEON* 9 (2005): 44-52.
- Körting, Corina. *Der Schall des Schofar: Israels Feste im Herbst*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999.
- Kötting, Berhard. „Handwaschung“. *RAC*. Bd. 13, 579-581.
- Krieger, Klaus-Stefan. *Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus*. Tübingen, Basel: Francke, 1994.
- Lange, Armin. „Qumran“. *RGG*. 4. Auflage, Bd. 6, 1873-1896.
- Lange, Armin. „Qumran: Die Textfunde von Qumran“. *TRE*. Bd. 28, 45-65.
- Lau, M. Israel. *Wie Juden leben: Glaube – Alltag – Feste*. 6. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005.
- Leuenberger, Robert. *Zeit in der Zeit: Über das Gebet*. Zürich: TVZ, 1988.
- Levine, Lee I.. „Synagoge“. *TRE*. Studienausgabe, Bd. 32, 499-508.
- Lichtenberger, Hermann. „Lesen und Lernen im Judentum“. *Glauben durch Lesen?: Für eine christliche Lesekultur*. 24-36.
- Lichtenberger, Hermann. „Qumran: Die Geschichte der Gemeinschaft von Qumran“. *TRE*. Bd. 28, 65-68.
- Löhr, Hermut. *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet: Untersuchungen zu 1Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext*. WUNT. Band 160. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Lutz, Theodor. „Beobachtungen zum ‚divinum officium' in der Regel Benedikts aus alttestamentlich-jüdischer Spiritualität“. *Ein Gott der Offenbarung: Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität*. 505-525.
- Mach, Michael F. „Lerntraditionen im hellenistischen Judentum unter besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien“. *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*. 117-135.

- Mach, Dafna. „Feste und Feiertage: Judentum“. *TRE*. Studienausgabe. Band 11, 107-115.
- Maier, Johann. *Das Judentum: Von der Biblischen Zeit bis zur Moderne*. 3. Auflage. Bindlach: Gondrom, 1988.
- Maier, Johann und Jacob Neusner. *Die gesetzlichen Überlieferungen*. Literatur und Religion des Frühjudentums. Würzburg: Echter, 1973.
- Maier, Johann. *Zwischen den Testamenten: Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*. Die Neue Echter Bibel. 3. Ergänzungsband. Würzburg: Echter Verlag, 1990.
- Mathys, Hans-Peter. „Zeit: Altes Testament“. *TRE*. Bd. 36, 520-523.
- Mayer, Günter. „Mischna“. *TRE*. Bd. 23, 13-18.
- Mayer, Günter. „Josephus Flavius“. *TRE*. Bd. 17, 258-264.
- Mayer-Haas, Andrea J.. „*Geschenk aus Gottes Schatzkammer*“ (*bSchab 10b*): *Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften*. Münster: Aschendorff, 2003.
- McDowell, Markus. *Prayers of Jewish Women*. WUNT 2. Band 211. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Mendes-Flohr, Paul. „Spiritualität: IX. Judentum“. *RGG*. 4. Auflage, 7. Band, 1598-1599.
- Müller, Karlheinz. *Geschichte, Heilsgeschichte und Gesetz*. Literatur und Religion des Frühjudentums – eine Einführung. Hrsg. Johann Maier und Josef Schreiner. Würzburg: Echter Verlag, 1973.
- Moltmann, Jürgen. „*Sabbat/Sonntag: Schöpfung, Erlösung, Vollendung*“. Konflikt um den Sonntag. 121-130.
- Neusner, Jacob. *Das pharisäische und talmudische Judentum: Neue Wege zu seinem Verständnis*. TSAJ. Bd. 4. Tübingen: Mohr, 1984.
- Neusner, Jacob. „Die Verwendung des späteren rabbinischen Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jahrhundert n. Chr.“. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 76 (1979): 292-309.
- Neusner, Jacob u.a.. *The Mordern Study of the Mishnah*. Hrsg. Jacob Neusner. Leiden: Brill, 1973.
- Oehler, Gustav Friedrich. *Theologie des Alten Testaments*. 2. Auflage. Stuttgart: J.F. Steinkopf, 1882.
- Osiek, Carolyn. „Familie: Neues Testament“. *RGG*. 4. Auflage, Bd. 3, 17.
- Osiek, Carolyn. „Familienangelegenheiten“. *Sozialgeschichte des Christentums*. Bd. 1, 229-242.
- Otto, Eckart. „Die Rechtsgeschichte von Familie und Ehe im antiken Judentum der Hebräischen Bibel“. *Ehe – Familie – Verwandtschaft*. 65- 87.
- Parrot, André. *Der Tempel von Jerusalem + Golgatha und das Heilige Grab*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1956.
- Petuchowski, Jakob J. *Beten im Judentum*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1976.
- Petuchowski, Jakob J. „Das ‚Höre Israel‘“. *Quaestiones Disputatae*. Bd. 86, 66-76.
- Petuchowski, Jakob J. „Das Achtzehngebet“. *Quaestiones Disputatae*. Bd. 86, 77-88.
- Plasger, Georg. „Mishna“. *RGG*. 4. Auflage, Bd. 5, 1263-1267.
- Rajak, Tessa. „Josephus, Flavius“. *RGG*. 4. Auflage, Bd. 4, 585-587.

- Reeg, Gottfried. „Synagoge: Antike“. *RGG*. 4. Auflage, Bd. 7, 1944-1946.
- Reif, Stefan C. „Gebet: Judentum“. *RGG*. 4. Aufl., Bd. 3, 504-505.
- Reif, Stefan C. „Prayer in Ben Sira, Qumran and Second Temple Judaism: A Comparativ Overview“. *BZAW*. Band 321, 321-338.
- Reif, Stefan C. *Judaism and Hebrew Prayer: New perspectives on Jewish liturgical history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Reif, Stefan C. *Problems with Prayers: Studies in the Textual History of the Ewaly Rabbinic Liturgy*. SJ. Band 37. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006.
- Riesner, Rainer. *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. WUNT 2. Band 7. 2.Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984.
- Rienecker, Fritz. *Lexikon zur Bibel*. 2. Sonderauflage. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus und Gondrom, 1991.
- Rösel, Martin. „Pesach: Altes Testament“. *TRE*. Studienausgabe, Band 26, 231-236.
- Safrai, Shmuel. *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Information Judentum. Band 1. Hrsg. Yehuda Aschkenasy u.a.. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1978.
- Safrai, Shmuel. *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1981.
- Safrai, Shmuel u.a. *The Literature of the Sages*. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Band 1. Assen, Maastricht: Van Gorcum u.a., 1987.
- Safrai, Zeev. „The Targums as Part of Rabbinic Literature“. *The Literature of the Sages*. Band 2, 243-278.
- Schalit, Abraham. *König Herodes: Der Mann und sein Werk*. 2. Auflage. Berlin, New York: Walter De Gruyter, 2001.
- Scharnowski, Reinhold. „Postmoderne und Moderne: Wo liegen die Unterschiede?“ *PRAXIS* 93 (2003): 15.
- Schiffmann, Lawrence. „Jewish Spirituality in the Bible and Second Temple Literature“. *The Orthodox Forum*. Bd. 12, 37-60.
- Schiffman, Lawrence. *Reclaimin the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Backround of Christianity, the Lost Library of Qumran*. Philadelphia, Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger. „Den Ruf der Weisheit hören – Lernkonzepte in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur“. *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*. 69-80.
- Spier, Erich. *Der Sabbat*. Berlin: Institut von Kirche und Judentum, 1989.
- Speyer, Wolfgang. „Mittag und Mitternacht als heilige Zeiten in Antike und Christentum“. *Jahrbuch für Antike und Christentum*. Ergänzungsband 11, 314-326.
- Stegemann, Ekkehard W. und Wolfgang. *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christengemeinden in der mediterranen Welt*. 2. Auflage. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1997.
- Stegemann, Hartmut u.a. *Die Schriftrollen von Qumran: Zur aufregenden Geschichte ihrer Erforschung und Deutung*. Hrsg. Shemaryahu Talmon. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1998.

- Steins, Georg. „Inszenierung des Lesens und Lernens in Neh 8,1-12“. *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, 83-97.
- Strack, Hermann L. *Einleitung in Talmud und Midraš*. 5. Auflage. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1920.
- Tall Skinny Kiwi Blog. http://tallskinnykiwi.typepad.com/tallskinnykiwi/2007/01/increasing_part.html vom 09.10.10.
- Theißen, Gerd. *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. 6. Auflage. München: Kaiser, 1991.
- Thoma, Clemens. „Biblisches Erbe im Gottesdienst der Synagoge“. *Jüdische Liturgie: Geschichte – Struktur – Wesen*. 47-65.
- Thompson-Studienbibel: Bibeltext nach der Übersetzung Martin Luthers. 5. Auflage. Holzgerlingen: Hänssler, 2003.
- Thiede, Werner. *Religionspädagogik und Theologie: enzyklopädische Aspekte*. Hrsg. Werner Ritter und Martin Rothgangel. Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer, 1998.
- Tilly, Michael. *So lebten Jesu Zeitgenossen: Alltag und Glaube im antiken Judentum*. Stuttgart: Calwer Verlag, 2008.
- Tóth, Franz. „Das Gebet der Heiligen“. *WUNT*. Band 249, 249-311.
- Trauthig, Michael. „Dieser Weg macht mit jedem etwas: Das Pilgern erlebt eine Renaissance“. *Stuttgarter Zeitung* 77 (2010): V1-V2.
- VanderKam, James C. *Einführung in die Qumranforschung: Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Virtual Qumran*. <http://www.nelc.ucla.edu/qumran/index.html> vom 02.09.2010.
- Van Henten, Jan Willem. „Sabbat: Neues Testament“. *RGG*. 4. Auflage, Band 7, 715-716.
- Von Orelli, Hans Konrad. „Tag bei den Hebräern“. *RE*. 3. Aufl., Bd. 19, 312-313.
- Van Unnik, Willem Cornelis. *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*. Hrsg. Karl Heinrich Rengstorf. Heidelberg: Lambert Schneider, 1978.
- Von Rad, Gerhard. *Theologie des Alten Testaments: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. Band 1. München: Chr. Kaiser, 1962.
- Von Severus, Emmanuel. „Gebet: III. Judentum“. *RAC*. Bd. 8, 1162-1171.
- Veltri, Guiseppe. „Feste/Feiern: Judentum“. *RGG*. 4. Auflage, Band 3, 90-91.
- Wagner, Ross J. „Piety, Jewish“. *Dictionary of New Testament Background*. 796-803.
- Wandrey, Irina. „Reinigung: Judentum“. *RGG*. 4. Auflage, Bd. 7, 252-253.
- Wandrey, Irina. „Rein und unrein: Judentum“. *RGG*. 4. Auflage, Bd. 7, 243-244.
- Wick, Peter. *Die urchristlichen Gottesdienste: Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- Wiggermann, Karl-Friedrich. „Spiritualität“. *TRE*. Studienausgabe, Bd. 31, 708-717.
- Zarras, Konstantionos T. „Silence and Proper Intention in Late Second Temple and Early Rabbinic Prayer: the Case for mBerakhot 5,1“. *WUNT*. Bd. 249, 3-24.

Zimmerli, Walter. *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*. Theologische Wissenschaft. Bd. 3.
Hrsg. Carl Andresen u.a.. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1972.

8 Abkürzungsverzeichnis

Josephus' Schriften:

AJ	=	„Antiquitates Iudaicae“
BJ	=	„de bello Iudaico“
CA	=	„Contra Apionem“
Vita	=	„Vita“

Rabbinische Schriften:

mBer	=	Mischnah Traktat Berakhot
tBer	=	Tosefta “ “
yBer	=	palästinischer Talmud “ “
bBer	=	babylonischer Talmud “ “

385

Philos' Schriften:³⁸⁶

Congr	=	De congressu eruditionis gratia	MigAbr	=	De migratione Abrahami
Flacc	=	In Flaccum	OpMund	=	De mutatione nominum
Hypoth	=	Apologia pro Iudaeis	Sobr	=	De sobrietate
LAB	=	Liber Antiquitatum Biblicarum (Pseudo-Philo)	Som	=	De somniis
LegAll	=	Legum allegoriae	SpecLeg	=	De specialibus legibus
LegGaj	=	Legatio ad Gajum	Prob	=	Quod omnis probus liber sit
			VitCont	=	De vita contemplativa
			VitMos	=	De vita Mosis

Andere frühjüdische Schriften:

Arist	=	Aristeasbrief	4Makk	=	4. Buch der Makkabäer
Bar	=	Baruchbuch	PsSal	=	Psalmen Salomos
Jub	=	Buch der Jubiläen	Sibyll	=	Sibyllinen
3Makk	=	3. Buch der Makkabäer	TestL	=	Testament Levi's

³⁸⁵In den Abkürzungen wird in dieser Arbeit folgendem Verzeichnis gefolgt <http://www.bibelwissenschaft.de/de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/m/referenz/27829/cache/03fd086eead63a723b8951356ca67792/> vom 01.09.2010.

³⁸⁶In der Abkürzung der Schriften Philo wird dem Vorgehen des ThWNT gefolgt. Vgl. z.B. http://de.wikipedia.org/wiki/Philon_von_Alexandria vom 02.09.2010.

9 Anhang

Im Anhang will ich über die Zeit des 1. Jhs. hinausblicken. Als erstes will ich einen späteren Gebetstext betrachten, danach will ich fragen, welche Impulse jüdische Spiritualität des 1. Jhs. für unsere spirituellen Vollzüge geben kann und zum Schluss werde ich ein Praxisbeispiel für eine tägliche gemeinsame Form der Spiritualität geben.

9.1 Der Rahmen des Sch'ma

Wie oben bereits erwähnt, ist es überaus fraglich, ob der liturgische Kontext der biblischen Stücke des Sch'ma im 1. Jh. bereits bestanden hatte, wenngleich man einen auf irgendeine Weise gearteten Liturgierahmen annimmt. Hier soll eine Version des Sch'ma am Morgen nach Petuchowski³⁸⁷ zum Betrachtungsgegenstand gemacht werden. Damit werde ich einen Ausblick in die Weiterentwicklung jüdischer Spiritualität geben und am konkreten Beispiel zeigen, wie eine Reaktualisierung der Bibelworte unter Berücksichtigung der Tageszeit ermöglicht wurde.

Gelobt seist du,
Herr unser Gott,
König der Welt,
Bildner des Lichts und Schöpfer der
Finsternis,
Stifter des Friedens und Schöpfer des Alls,
der in Barmherzigkeit das Licht leuchten
lässt
für die Erde und für ihre Bewohner,
und der in seiner Güte
jeden Tag beständig
das Werk der Schöpfung erneuert.
Herr, wie zahlreich sind deine Werke!
Sie alle hast du mit Weisheit erschaffen.
Voll ist die Erde von deinen Gütern.

Danket dem Herrn der großen Lichter,
denn ewig währt seine Huld!
Lass ein neues Licht über Zion aufleuchten,

dass wir uns alle bald seines Glanzes
erfreuen.
Gelobt seist du Herr,
der die Lichter erschafft.
Mit viel Liebe hast du uns geliebt
Herr, unser Gott, mit großer unendlicher
Güte
hast du uns umhegt.
Unser Vater, unser König!
Um unserer Väter willen,
die auf dich vertraut,
und die du die Gesetze des Lebens gelehrt
hast,
sei uns gnädig
und lehre auch uns.
Unser Vater,
barmherziger und allerbarmender Vater,
erbarme dich unser,
und gib uns ein empfängliches Herz,
dass wir in Liebe
begreifen und verstehen,

³⁸⁷Vgl. Petuchowski „Höre Israel“, a.a.O., 66-68.

hören, lernen und lehren,
hüten und erfüllen
alle Worte deiner Tora.
Erleuchte unsere Augen in deiner Tora,
lass unser Herz an deinen Geboten hangen.
Einige unser Herz,
deinen Namen zu lieben und zu fürchten,
dass wir nie und nimmer zuschanden
werden.

Denn wir vertrauen auf deinen heiligen,
großen und furchtbaren Namen;
wir jubeln und freuen uns deines Heils.
So bringe uns in Frieden heim
von den vier Enden der Erde,
und führe uns aufrecht in unser Land.
Denn du bist ein Gott, der Heil schafft,
und aus allen Völkern und Zungen
hast du uns erwählt.
Du hast uns deinen großen Namen nahe
gebracht
für immer und in Wahrheit
um dir dankbar zu huldigen
und deine Einheit in Liebe zu bekennen.
Gelobt seist du, Herr,
der sein Volk in Liebe erwählt.

Höre Israel!
Der Herr, unser Gott, ist der Herr, der einzig
Eine.
Gelobt sei der Name der Herrlichkeit des
Reiches
in Zeit und Ewigkeit.
(Es folgen 5Mose 6,5-9; 11,13-21; 4Mose
15,37-41)

Wahr und fest,
gegründet und bleibend,
gerade und bewährt,
lieblich und teuer,
begehrt und anmutig,
geordnet und wohlgefällig,
gut und schön
ist dies Wort für uns
in Zeit und Ewigkeit.
Wahr ist's
Der ewige Gott ist unser König,
der Fels Jakobs ist der Schild unseres Heils.
Von Geschlecht zu Geschlecht
besteht er
und besteht sein Name.

Sein Thron ist fest gegründet,
und sein Reich und seine Treue
bestehen in Ewigkeit.
Seine Worte,
lebendig und bleibend,
bewährt und begehrt,
sind wahr in alle Ewigkeit
für unsere Väter
und für uns,
für unsere Kinder
und für unsere kommenden Geschlechter
und für alle Geschlechter der Nachkommen
Israels,
deiner Diener.

Beistand unserer Väter
warst du
von jeher,
Schild und Retter
ihren Kindern nach ihnen
in jedem Geschlecht.
Aus Ägypten hast du uns erlöst,
Herr unser Gott,
und aus dem Sklavenhaus hast du uns
befreit.

Alle ihre Erstgeborenen hast du erschlagen,
aber deinen Erstgeborenen hast du erlöst.
Das Schilfmeer hast du gespalten,
die Frevler hast du versenkt;
aber deine Lieblinge hast du
hindurchgeführt.

Als die Wasser ihre Bedränger bedeckten
und kein einziger von ihnen übrigblieb,
da lobten die Geliebten
und verherrlichten Gott.

Die Lieblinge stimmten Gesänge an,
Lieder und Lobpreisungen,
Segnungen und Danklieder
dem König,
dem lebendigen und beständigen Gott.

Hoch ist er und erhaben,
groß und furchtbar.
Er erniedrigt die Stolzen
und erhöht die Niedrigen.
Er befreit die Gefangenen
und erlöst die Demütigen.
Er hilft den Armen
und erhört sein Volk,
wenn es zu ihm schreit.
Lobpreisungen dem höchsten Gott,

gelobt sei er und gepriesen.
 Moses und die Kinder Israels
 stimmten dir ein Lied an,
 mit großer Freude,
 und sie alle sprachen:
 „Wer ist wie du unter den Mächtigen, Herr?
 Wer ist wie du, prangend durch Herrlichkeit?
 In Ehrfurcht gepriesen, Wundertäter?“
 Mit einem neuen Lied
 priesen die Erlösten deinen Namen
 am Ufer des Meeres.
 Alle zusammen
 bekannten sich dankbar zu dir,

nahmen deine Herrschaft auf sich
 und sprachen:
 „Der Herr regiert in Zeit und Ewigkeit!“
 Fels Israels,
 erhebe dich zur Hilfe Israels.
 Befreie, wie du versprochen,
 Juda und Israel.
 Unser Erlöser,
 Herr der Heerscharen ist sein Name,
 Heiliger Israels.
 Gelobt seist du, Herr,
 der Israel erlöst hat.

Von einer textkritischen und redaktionsgeschichtlichen Auseinandersetzung kann hier abgesehen werden. Da es in diesem Anhang keine Rekonstruktion der Spiritualität im 1. Jh. beabsichtigt wird, kann es hier schlicht um die Textgestalt gehen, wie sie hier von Petuchowski vorgelegt wird.

Das charakteristische Stilelement des liturgischen Rahmentextes ist das der Beracha („Gelobt seist du, Herr ...“). Die Benediktion gliedert den Rahmen in vier Teile: Zwei einleitende Beracha-Abschnitte gehen den eigentlichen Textrezitationen voraus, eine einzelne Benediktion unterbricht die Rezitation. Abgeschlossen wird der Text durch einen eigentümlich langen Abschnitt, der aber nur eine Beracha aufweist. In jeder Beracha werden zudem noch eigene Stilmittel angewandt, auf die im Folgenden hingewiesen wird.

Der erste Abschnitt beginnt mit einer Beracha, welche in einige poetische Verse mündet. Darin wird in der Form des synonymen Parallelismus Gott als Schöpfer gepriesen. Ob dabei die jeweilige zweite betonte Silbe der Stichen (Gott-Welt, Licht-Finsternis, Frieden-All) synonym oder antithetisch zu verstehen sind, ist unklar. Den Versen folgt ein selbständiger Teil, in dem vom vergangenen Schöpfungshandeln Gottes ausgehend Brücken in die Gegenwart und Zukunft geschlagen werden: Gottes Schöpfung erneuere sich jeden Tag, zum gegenwärtigen Dank wird aufgerufen und der Herr der Lichter wird um ein neues Licht über Zion gebeten. Eine Beracha schließt den Abschnitt ab und fasst das Thema des Abschnitts in Lobform noch einmal zusammen. In diesem ersten Abschnitt zeigt sich eine Orientierung an der Tageszeit des Morgens – die aufgehende Sonne gibt Anlass zum Lob Gottes, der ehemals genauso wie an jedem neuen Tag Licht schafft; das Licht des Morgens erinnert den Beter an Gottes Barmherzigkeit und Güte.

Der zweite Abschnitt beginnt mit einem Distichon, das die Liebe Gottes preist und das in der Beracha am Ende des Abschnitts noch einmal aufgegriffen wird, ansonsten aber nicht so

recht zum Folgenden zu passen scheint. Denn eingeleitet von einer Epiklese folgt der Abschnitt einem Schema „Bitte – Begründung“:

1. Bitte um Gottes Lehren und um des Beters Lernen der Gebote
1. Begründung im Gottvertrauen des Volkes und Gottes Heil-Schaffen
2. Bitte um Rückführung
2. Begründung in Gottes Heil-Schaffen und seiner Erwählung

Die erste Bitte, erlehnt Gottes Erbarmen und sein In-die-Lehre-Nehmen. Worte des Lehrens und Lernens prägen diesen Abschnitt, genauso aber wird mit den „Geboten“ und der „Tora“ der Lerngegenstand angegeben. Konkretisiert wird die Bitte, indem „erleuchtete Augen“ begehrt werden und auffällig häufig geht es dem Bittenden um die rechte Herzenshaltung. Zweimal wird auch die Zielrichtung der Bitte angegeben. Es wird erhofft, die Worte der Tora zu begreifen und zu erfüllen sowie dass man so nie zuschanden kommen werde. Die Bitte wird schließlich im Vertrauen auf Gottes Namen und sein Heil begründet. Die zweite Bitte dieses Abschnitts begehrt die Rückführung ins Land, gründet sich aber ebenso im Bekenntnis eines Gottes, der Heil schafft. Eine zweite Begründung wird gegeben: Gott hat sein Volk erwählt. Da Erwählung sich in der Gabe a) von Geboten zum Leben und b) des Landes vollzog und vollzieht, wird verständlich, warum die Benediktion „Gelobt seist du, Herr, der sein Volk in Liebe erwählt“ diesen Abschnitt beschließen kann.

Im dritten Teil wird das Sch'ma (5Mose 6,4) und eine Beracha gesprochen. Daran schließt sich der Rest des ersten Paragraphen (5Mose 6,5-9) an, sowie der zweite (11,13-21) und dritte (4Mose 15,37-41).

Der vierte Abschnitt lässt sich in zwei weitere Teile untergliedern. Im ersten Teil ergibt sich folgende Struktur:

- 1a) Wahr: „Wahr und fest ...“
- 1b) Wort: „...ist dies Wort...“
- 1c) Für: „... für uns in Zeit und Ewigkeit.“
- 2a) Wahr: „Wahr ist's ...“
- 2b) Wort: „Seine Worte ...“
- 2c) Für: „... für unsere Väter und für uns, für unsere Kinder ...“

Es fällt das strukturierende Wörtchen „wahr“ ins Auge. Zwei Mal führt es inhaltlich einen neuen Gedanken ein, dessen Beständigkeit (fest, bleibend, bewährt, ewig, bestehen oder auch Fels) besonders betont wird. Mit dem „Wahr“-Ausspruch wird dieser Gedanke bzw. die „Worte“ (einmal im Singular „dies Wort“, einmal im Plural „seine Worte“) als wahr bekannt. Dazu werden in 1b) Synonyme aneinander gereiht, im Fall von 2b) preisen unvollständige Parallelismen und Stichen ungleicher Länge Gottes Königtum (König, Schild, Thron, Reich). Petuchowski meint hierzu, Bezugspunkt des zweiten Gedankens (2b) sei der zweite Paragraph des soeben gesprochenen

Sch'ma und bei 1b) sei es der erste Paragraph. Zwei Mal wird durch präpositionale Wendungen abschließend gesagt, für wen diese Worte wahr sind, nämlich zunächst für die aktuellen Sprecher des Gebets („für uns“). Dabei fällt sogleich auf, dass sich die Beter stets als Teil der vorausgehenden und nachfolgenden Tradition begreifen („für unsere Väter und für uns, für unsere Kinder ...“). Das bedeutet: Hier bekennt der gegenwärtige Beter im Kontext der Tradition, dass er die Worte des Sch'ma für wahr und beständig hält. Der zweite Teil des vierten Abschnitts könnte als eine Form der Anamnese bezeichnet werden. In einem langen Abschnitt erinnert der Beter sich des Exodusgeschehens, wobei der quantitative Befund den Schwerpunkt auf die Reaktionen der Israeliten legt – sie verherrlichten Gott in Lobliedern. Der Textform des Liedes entsprechend, finden sich hier erneut poetische Verse und ein schönes Exemplar des synonymen Parallelismus (von „Hoch ist er ...“ bis „...und erhört sein Volk“). Aber auch das Bekenntnis zu Gott und das Seine-Herrschaft-auf-sich-Nehmen werden als Reaktionen angegeben. Schließlich wird der Rahmen deutlich, der zu Beginn nur schemenhaft zu erahnen war. Wenn sich der Beter am Anfang der Anamnese schlicht einbezog („Aus Ägypten hast du *uns* erlöst Herr ...“), so erhebt sich nun die ausdrückliche Bitte um Befreiung in der gegenwärtigen Situation. Hierin sieht Petuchowski die Annahme des dritten Paragraphen des zuvor zitierten Sch'ma, das die Herausführung aus Ägypten erwähnt. D.h. Im Rückblick erwächst Hoffnung für die Zukunft. Diesen Aspekt greift dann noch einmal die Beracha auf, die Gott für seine Erlösung lobt. Der Beter bekennt also im vierten Abschnitt die Worte des Sch'ma als wahr und bestehend und reaktualisiert die Situation des Sch'ma in seinem eigenen Kontext.

Was bringt der liturgische Rahmen folglich zum Ausdruck? Die Beracha-Abschnitte preisen den Gott der Schöpfung, Gott in der Schöpfung, den Gott der Offenbarung, Gott in der Offenbarung und Gott den Erlöser, Gott in der Erlösung. Im liturgischen Rahmen werden zudem Momente sichtbar, die auf ganz menschliche Beweggründe schließen lassen, welche zur Entwicklung dieser Gebete geführt haben mögen. Denn durch den liturgischen Rahmen wurde es für den Beter und Sprecher ritualisiert möglich, die Bibeltex te reaktualisierend auf sich zu beziehen. Außerdem beachtete man die morgendliche Tageszeit und bezog sie ins Gebet ein. Beides – Reaktualisierung und Bezug auf den Zeirhythmus – fanden sich, wie oben gesehen, bereits im 1. Jh. Hier erfahren sie aber eine besondere ritualisierte und tägliche Ausprägung.

9.2 Impulse für die Gegenwart

In diesem Teil des Anhangs möchte ich jüdischer Spiritualität des 1. Jhs erlauben, Impulse für die Gegenwart zu geben, und Ausblicke wagen. Dazu muss aber zunächst bestimmt werden, wie weit ein solches Sich-inspirieren-Lassen gehen kann.

9.2.1 Grenzen

Wie zu Beginn dieser Arbeit gezeigt wurde, hatten die Menschen im 1. Jh. grundlegend andere kulturelle Voraussetzungen, als wir sie heute haben. Man kann daher jüdische Spiritualität nicht einfach kopieren und sollte es auch nicht tun. Das zu erwähnen erscheint angesichts der Tatsache nicht überflüssig, dass manche christliche Kreise in der Gefahr stehen, jüdisch-religiöse Symbole (Menora, Tallit, Mezuzah) und Riten zu übernehmen, einfach weil sie jüdisch sind und damit „ursprünglich“ wirken.

Wie im Fazit ausgeführt, sind im Laufe der Auseinandersetzung aber Grundlinien jüdischer Spiritualität im Israel des 1. Jh. sichtbar geworden, die auch für unsere Zeit Relevanz besitzen: Spiritualität war partizipatorisch, ganzheitlich und gemeinschaftlich orientiert und realisierte sich unter Wahrung der Zeitrhythmen. Jene Fäden will ich hier noch einmal aufnehmen und sie nach ihrer Bedeutung für unsere christliche Spiritualität befragen.

9.2.2 Partizipation

Eine Entwicklung, in der sich partizipatorische Vollzüge, das Mit-Machen und Nachvollziehen kultischer Abläufe durchsetzten, sollte uns zu denken geben. Wenn Menschen sich nach Spiritualität sehnen, was heute durchaus der Fall ist, sie aber in der etablierten Liturgie nur Zuschauer bleiben, dann werden sie alternative Formen suchen und finden, die ihnen mehr Partizipation ermöglichen. Davon betroffen sind heute meines Erachtens alle gottesdienstlichen Veranstaltungen, sowohl der Landeskirchen als auch der Freikirchen oder freikirchlichen Gemeinschaften.³⁸⁸

³⁸⁸Der Missiologe *Alan Hirsch* meint, selbst in modernen Gottesdiensten seien höchstens 20% der Gottesdienst-Teilnehmer aktiv. Dabei bedeutet für Hirsch Aktivsein und Partizipieren sicherlich nicht nur Mit-Machen, sondern Selbst-Machen. Von daher gesehen kann diese Beobachtung nur bedingt mit der jüdischen Spiritualität in Verbindung gebracht werden, da dort das Mit-Machen, weniger das Selbst-Machen überwog. Hirsch unterscheidet zwischen einem „Kanzel-Gottesdienst“ (pulpit ministry), in dem nur 5% der Teilnehmenden aktiv sind, einem „Bühnen-Gottesdienst“ (platform service), wo 10% in den Gottesdienst aktiv eingebunden sind, und dem „alternative worship-Gottesdienst“, wo man die Partizipation auf 20% steigern konnte. Vgl. http://tallskinnykiwi.typepad.com/tallskinnykiwi/2007/01/increasing_part.html vom 01.09.2010.

Wenn es darum geht, einen Weg aus dem Dilemma zu finden und Partizipation zu ermöglichen, dann wird im freikirchlichen Kontext gerne auf das „freie“, also spontane Gebet und die individualisierte Gottesdienstgestaltung hingewiesen. In der geschichtlichen Entwicklung, wie sie oben skizziert wurde, zeigte sich dagegen, dass gerade die persönliche oder häusliche Spiritualität ritualisierte Elemente anzog und aufnahm. Das heißt, gerade da, wo Spiritualität ritualisiert wurde, konnte partizipatorisches Bestreben realisiert werden.

Meiner Beobachtung nach, ist das Bestreben zu partizipieren, heute besonders unter solchen Menschen zu bemerken, die ihre Spiritualität nicht innerhalb der religiösen Institutionen pflegen. Sie sind also nicht unbedingt Teil der Kirchen und Gemeinden. Sofern sie sich bereits solchen Einrichtungen angeschlossen haben, schaffen diese Menschen nicht selten parallele Strukturen, die ihnen mehr Teilhabe ermöglichen. Andererseits lebt vielleicht gerade in solchen nicht-institutionellen Formen, bspw. im Yoga, der Glaube an spirituelle Führer fort. Dennoch ist eines ganz ähnlich wie im 1. Jh.: Besonders Menschen, die eine vertiefte Spiritualität ersehnen, wünschen sich, aktiv an den Vollzügen teilhaben zu können.

Im Blick auf die Zukunft halte ich es daher für besonders wesentlich, Wege für partizipatorische Praxis zu suchen und zu finden. Dabei muss es für uns möglich sein, in unterschiedlichster Intensität teilzuhaben – sowohl das Aktiv-dabei-Sein, als auch das Mit-Machen, wie schließlich das Selbst-Machen muss möglich sein. Dabei dürfen wir nicht nur auf individualisierte und private Formen zurückgreifen. Im Israel des 1. Jhs. hatte Spiritualität eine kollektive Gestalt, sei es im Haus oder in der Öffentlichkeit. Wir müssen uns also fragen, wie wir partizipatorischen Formen einen gemeinschaftlichen Rahmen geben, wie es Menschen möglich wird, zu partizipieren und gleichzeitig mit Anderen zusammen zu kommen.

Besonders dafür geeignet halte ich eine gewisse Form des Rituals und eine Neuentdeckung liturgischer Elemente: Ich bin dabei; ich stehe, knie oder bekreuzige mich mit den Anderen. Ich mache mit; ich spreche einen Text mit; ich singe ein Lied. Ich habe aber auch Raum, um selbst zu gestalten – ich kann ein persönliches Anliegen vorbringen, kann ein eigenes Gebet sprechen, einen Segenswunsch aussprechen.

9.2.3 Gemeinschaftlichkeit

Menschen unserer Zeit wurden einmal „Individualisten in Gemeinschaft“³⁸⁹ genannt und Umfragen bestätigen seit Jahren unentwegt die Betonung der Gemeinschaft als Wert in unserer

³⁸⁹Reinhold Scharnowski, „Postmoderne und Moderne: Wo liegen die Unterschiede?“, *PRAXIS* 93 (2003): 15.

Gesellschaft.³⁹⁰ Ob dies allein ideelle Aufwertung ist oder ob sie zu konkreten gemeinschaftlichen Lebensformen führt, bleibt abzuwarten. Erste solcher Aufbrüche sind aber durchaus zu beobachten.

Dagegen sind weite Teile unserer Spiritualität immer noch individualisiert: Wird nicht z.B. die „stille Zeit“ als einsame Andacht verstanden? Wird der heimische Tisch nicht oftmals als ausschließlich privater Ort, das Haus als Ort der Kleinfamilie verstanden? Geben unsere Gottesdienste nicht vorwiegend Raum für Kommunikation zwischen Mensch und Gott? Wird nicht zumeist allein gepilgert und in Retraiten die Einsamkeit gesucht? Oder finden wir im Gegensatz dazu auch gemeinschaftliche Formen der Lebensexzentrik? Werden konkrete Fürsorge und materielle Hilfe in unseren Gemeinden praktiziert? Wird etwa der vermeintlich „private“ Bereich für wöchentlich oder gar täglich gelebte Spiritualität geöffnet? Und findet in unseren wöchentlichen Gottesdiensten auch zwischenmenschliche Interaktion statt? Finden wir Formen, wie wir gemeinsam und täglich Zeit der Stille und des Gebets gestalten könnten?

Von jüdischer Spiritualität im 1. Jh. wird jedenfalls sichtbar: Spiritualität bedarf der Gemeinschaftlichkeit. Wer Spiritualität leben will, braucht Heimat vor Ort, braucht ein Loblied, in das er einstimmen kann, ein Lied, das ihn auch mit Christen anderer Zeiten und Orte verbindet und ihm Blick für das Ganze, für die große Geschichte Gottes öffnet. Christliche Spiritualität muss gemeinschaftliche Gestalt annehmen, weil sie nicht nur von der neuen Gemeinschaft reden kann, sondern sie auch verkörpern soll. Von Spiritualität im Judentum im Israel des 1. Jhs. her sind wir ermutigt, gemeinschaftliche Vollzüge neu zu suchen und zu finden, wir sind sogar dazu herausgefordert. Wir müssen uns neu fragen, wie wir gemeinsam Spiritualität in den Rhythmen des Jahres, der Woche und auch des Tages leben können. Ja, auch des Tages! Diese Gemeinschaftlichkeit wird sich nicht nur auf Events und Treffen reduzieren können, sondern wird sich ausweiten in den alltäglichen Bereich, fern ab des „Kultbetriebs“ in Gottesdiensten. Wir brauchen Mut, um dabei unsere individualisierte Komfortzone hinter uns zu lassen und uns dem Anderen wieder zuzuwenden.

Im Rahmen dieser Thesis habe ich mehrfach darüber nachgedacht, wie man als Gemeinschaft tägliche Spiritualität teilen könnte. Ergebnis dieser Überlegungen war das vierwöchige Experiment des „Alltagsgebets“, woraus sich ein Frühgebet entwickelte, das bereits seit einem Jahr besteht. Im folgenden Kapitel des Anhangs beschreibe ich es noch näher.

³⁹⁰Vgl. z.B. Timm Klozek, „Wie geht's uns denn so?“, *NEON* 9 (2005): 44-52.

9.2.4 Ganzheitlichkeit

Heute begegnet uns eine besondere Wertschätzung des Wochenendes und des Feierns. „Thank god! It's friday“ liest man in facebook-Statusupdates, in den Buchhandlungen stehen Bücher, die sich oder ihre Kapitel „das Leben feiern“³⁹¹ nennen oder die Band Rosenstolz singt:

„Feier' das Leben, feier' das Glück
 Feier' uns beide, es kommt alles zurück
 Feier' die Liebe, feier' den Tag
 Feier' uns beide, es ist alles gesagt“³⁹²

Auch wenn diese Freude am Fest als Lebensexzentrik von großer Bedeutung ist, stellt sich die Frage, ob sich damit nicht zugleich eine Abwertung des Alltäglichen und eine Überhöhung des Feierns verbindet. Tragischerweise ist genau das zu vermuten. Spiritualität, wie sie oben dargestellt wurde, kann uns dagegen ermutigen, Sinn für Außergewöhnliches *und* Gewöhnliches zu entwickeln, für eine Emotionalität im Fest *und* für die Trivialität unserer Arbeit. In beidem dürfen wir unsere Spiritualität leben. Außerdem sollte, von den oben getätigten Beobachtungen ausgehend, jedem Dualismus von Körperlichem und Geistlichem in unserer Spiritualität eine klare Absage erteilt werden.

So beginnen Menschen auch in evangelischen Traditionen Gebetsgebärden und Symbole für sich wiederzuentdecken und sich so die leibliche Dimension neu zu erschließen. Eine solche Entwicklung gilt es zu unterstützen. Zudem ist die Tischgemeinschaft ein Ort mit Potential zur Ausprägung ganzheitlicher Spiritualität: Hier treffen Fest und Trivialität aufeinander. Hier könnte ein Moment des Innehaltens und der Neuausrichtung mitten im Tagesverlauf sein, ein Ort der Begegnung mit Gott. In der sinnlichen Atmosphäre duftenden Essens und anderer Genüsse würden wir im Dank Gottes treuer Versorgung gewahr. Und hier könnte ein Moment der Gemeinschaft mit Vertrauten und Weggefährten stattfinden. Damit dieses Potential aber zur Entfaltung kommen kann, kommen wir nicht umhin, es wieder zu erlernen, die Tischgemeinschaft als einen bewussten und spirituellen Moment zu gestalten.³⁹³

³⁹¹Vgl. Bleier, Bianca. *Das Leben feiern*. 8. Auflage. Holzgerlingen: SCM Collection, 2010.

³⁹²Aus „Gib mir Sonne“.

³⁹³Dabei müssen aktuelle Entwicklungen der Tischkultur beachtet werden. Diese ist immer wieder Gegenstand von Untersuchungen der Deutschen Gesellschaft für Ernährung e.V. (DGE). Es sei hier nur auf eine Untersuchung aus dem Jahr 2000 hingewiesen (vgl. <http://www.dge.de/modules.php?name=News&file=article&sid=135> vom 23.07.10).

9.2.5 Reflexion und Inspiration

Heute sind wir wieder herausgefordert die richtigen Momente zu finden, in denen wir auf Distanz zu unserem Leben gehen können und diese dann für unsere Spiritualität zu nutzen. Und siehe da, man pilgert wieder. Manchmal gerade deshalb, weil man die Lebenszentrik sucht.³⁹⁴ Zudem haben wir die Klöster neu für unsere Spiritualität entdeckt. Einkehrtage, Retraiten, Exerzitien sind dort hoch im Kurs. Der Wunsch, sich vom gewohnten Ort weg und zu einem „heiligen Ort“ hin zu begeben, ist vielen Menschen unserer Gesellschaft gemeinsam. Dabei bleibt zu beachten, dass Lebenszentrik sich nicht in Stille, Zurückgezogenheit und Entschleunigung erschöpft, sondern genauso das Feiern und den Genuss umfasst.

Vielleicht ist dieser Aspekt ja ein Plädoyer für christliche Großveranstaltungen und Festivals. Wir müssen jedenfalls weg von der Strandhotel-Ödnis und dem organisierten Entspannungshorror und es wieder lernen, reflektive und inspirierende Zeiten im Jahresrhythmus zu gestalten. Was im Wochenrhythmus der Ruhetag als Distanz zu den Zwängen des Alltags ist, ist die „Zeit in der Zeit“ für den Alltag. In ihr dürfen wir einfach da sein, aber auch dankend und um Vergebung bittend zurückschauen. Besonders bietet sich wahrscheinlich der Abend, also der Tagesabschluss, an und vielleicht wäre ein jesuitischer Tagesabschluss ein Gestaltungsvorschlag.

Eine jüdische Spiritualität, wie sie oben beschrieben wurde, hinterfragt zudem auch, in welcher Weise wir im Wochenrhythmus Inspiration erfahren. In einer überinformierten Christenheit wäre es vielleicht heilsam, sich wieder auf wesentliche Texte der Bibel zu besinnen, über sie täglich zu sinnen und sie einzuprägen. Genuines Studium, in einer persönlichen oder gemeinsamen Zeit, behielte somit sein Recht. Vielleicht wird man sie aber nicht im täglichen Rhythmus pflegen, wie es in einigen Frömmigkeitstraditionen als normativ suggeriert wird, sondern in wöchentlichen Zyklen.

9.2.6 Heilige Zeiten

Wir brauchen heilige Zeiten für unsere Spiritualität heute. Dabei kann es allerdings nicht darum gehen, von der gerade postulierten Ganzheitlichkeit abzulassen und uns nur noch besonderen Zeiten zuzuwenden. Im Gegenteil. Der Alltag behält sein Recht. Man kann sich ganz in seine Arbeit hinein geben, sei sie auch gewöhnlich. Wir brauchen diese heiligen Zeiten aber, um uns

³⁹⁴Es sei dazu auf prominente Pilger wie Hape Kerkeling hingewiesen oder auf die Thematisierung in gewöhnlichen Tageszeitungen (Michael Trauthig, „Dieser Weg macht mit jedem etwas: Das Pilgern erlebt eine Renaissance“. *Stuttgarter Zeitung* 77 [2010]: V1-V2.).

daran zu erinnern, dass der Alltag nicht alles ist. Wir befreien uns mit ihnen von der Herrschaft der Zeit und des Produktiv-sein-Müssens und sind darin frei für Gott. Sie sind Zeiten gegen die Zeit. Inmitten des unaufhaltbaren reißenden Zeitstroms sind sie Momente des Innehaltens. Solche heiligen Zeiten können uns Momente der Ruhe und der Freude werden. Wir brauchen solche heiligen Zeiten auch, um die ganze Zeit des Tages, der Woche und des Jahres auf Gott hin auszurichten. Von ihnen ausgehend wird die restliche Zeit geheiligt. Es ist gut, bei ihnen zu beginnen und uns z.B. nicht damit zu überfordern, sogleich allezeit beten zu wollen.

Einen spirituellen Rhythmus von heiligen Zeiten brauchen wir heute auch deshalb, weil wir Menschen unseren inneren Rhythmus verlieren und aus dem Takt kommen können und vielfach ist das bereits unter uns geschehen. Wir sind so herausgefordert, die natürlichen Rhythmen zu wahren und in ihnen zu einem spirituellen Rhythmus zu finden.

Es kann dabei offen bleiben, bei welchem zeitlichen Rhythmus man hierzu ansetzt – dem täglichen, wöchentlichen oder jährlichen. Im Blick muss man dabei allerdings behalten, dass heute die wenigsten Menschen ein ganzes Jahr überblicken, geschweige denn rhythmisieren können. Bereits der Entwurf eines Jahresplans bereitet vielen Mühe.

Schon näher liegt uns da der wöchentliche Rhythmus, weil, wie schon erwähnt, das Wochenende im Fokus unserer Wochenzeit liegt. Wie bereits oben ausgeführt, ist mit Werner Grimm eine Überbewertung der Freizeit genauso wie die der Arbeit abzulehnen. Beides, arbeitslos und überarbeitet sein, entspricht nicht dem Prinzip der Lebensführung, das der Sabbat konstituiert. Es geht um einen 6+1-Rhythmus, um einen Rhythmus von Arbeit und Ruhe. Es ist verderblich, das eine oder andere zu verabsolutieren. Der Rhythmus, der mit der Sabbat-Idee eingerichtet wurde, muss auch heute immer wieder gefunden werden.³⁹⁵

Der Tag als Zeitrhythmus scheint schlechthin *die* Zeiteinheit zu sein, in welcher die meisten Menschen heute leben. Hier können und müssen deshalb unsere Überlegungen ansetzen. Spiritualität muss sich heute, an diesem Tag, im Alltag konkretisieren. Die drei Zeiten morgens, mittags und abends können dazu noch heute sinnvolle Zeitpunkte für heilige Zeiten sein. Von diesem Dreiklang ausgehend, legen sich die Essenszeiten und der Essenstisch mit ihren sensorischen, liturgischen und gemeinschaftlichen Dimensionen als Ort und Zeitpunkt für solche täglichen heiligen Zeiten nahe. Auch die täglichen Gebetszeiten können ein Ansatzpunkt sein. Das Gebet in den Tageszeiten – das Tagzeitengebet – hat eine lange Tradition und vielleicht finden sich heute wieder neue Verwirklichungsformen solcher heiligen Zeiten. Vielleicht

³⁹⁵Vgl. Grimm „6+1“, a.a.O., 19-20.

nähern wir uns wieder der liturgischen Form solcher alltagszugewandter Gebete an. Jedenfalls sollten wir uns von den heiligen Zeiten jüdischer Spiritualität inspirieren lassen.

9.3 Das Projekt „Alltagsgebet“ und das Tagesgebet

Diese Beschreibung des Projekts und seiner anschließenden Fortführung will ein Beispiel für eine Form täglicher und gemeinschaftlicher Spiritualität in unserer Zeit sein. Der Ansatz dabei ist ein liturgisches Gebet. So kann hier überprüft werden, ob sich die oben ritualisierter und liturgischer Spiritualität zugeschriebene Vorzüge in der Praxis bestätigen.

9.3.1 Projekt „Alltagsgebet“ – Vorüberlegungen und Durchführung

Die *Ausgangsfragen*, welche zu diesem Projekt führten, waren folgende: Ist ein alltägliches gemeinsames Gebet nur im kommunitären Kontext möglich oder auch in einer Kirchengemeinde? Welche Formen täglicher gemeinschaftlicher Spiritualität finden wir für unser Leben?

Ziel des Projekts war es, den TeilnehmerInnen die Möglichkeit zu geben, eine tagtägliche, tageszeitenbezogene und gemeinschaftliche Form der Spiritualität einzuüben. Die TeilnehmerInnen sollten Chancen für und Widerstände gegen ein solches Alltagsgebet in ihren Lebensvollzügen erspüren und reflektieren. Sie sollten konstruktiv an der Ermöglichung einer lebhaften Gestalt dieser Spiritualitätsform mitarbeiten. Mit ihrer Teilnahme stellten sich die TeilnehmerInnen in die altkirchliche Tradition des Gemeindeoffiziums und wollten dem Gebet – dem Lob, der Hingabe und der Fürbitte – täglich Raum in ihrem Leben geben.

Für das Projekt hatte ich eine *Projektgruppe* zusammengestellt. Die elf TeilnehmerInnen repräsentierten verschiedene Lebenssituationen, Generationen und Geschlechter. Dabei waren Schüler, Studenten, junge Erwachsene, die begonnen hatten „Karriere zu machen“, Menschen, die sich der Kindererziehung widmeten, Berufstätige mittleren Alters und Senioren. Die Teilnehmer waren zwischen 17 und 72 Jahre alt. Unter ihnen waren sieben Frauen und vier Männer. Außerdem hatten die Teilnehmer unterschiedliche frömmigkeitsspezifische Hintergründe und zählten sich zugehörig zu verschiedenen Gemeinden (charismatisch geprägte Freikirchen, Jesus Freaks, evangelische Kirche, CVJM).

Der *Zeitaufwand* umfasste für die TeilnehmerInnen zwei Treffen am Tag, jeweils am Morgen und am Abend für ca. 20 Minuten, über einen Zeitraum von vier Wochen (2.-27.11.2009) hinweg in der evangelischen Kirche in Heimerdingen. Hinzu kam die wöchentliche Reflexionszeit, die sich einem Abendgebet anschloss. Da es bei diesem Projekt um den Alltag ging und das Wochenende eine gesonderte Stellung einnimmt, blieben Samstag und Sonntag vom

Projektverlauf ausgenommen. Bezüglich der Uhrzeiten hatte ich nur den ungefähren Zeitraum vorgegeben (Beginn zwischen 6:30 Uhr und 7:30 Uhr bzw. zwischen 18:30 Uhr und 19:30 Uhr). Die genauen Zeiten wurden in der Gruppe ausgehandelt und man einigte sich auf 6:50 Uhr sowie auf 18:30 Uhr.

Als *liturgischen Ausgangspunkt* für den Entwicklungsprozess einer täglichen gemeinsamen Spiritualitätsform schlug ich das von mir bisher allein praktizierte Tagzeitengebet vor. Ich hatte ein Morgengebet und ein Abendgebet entwickelt, das jeweils versucht, liturgisches und freies Gebet, Wort und Stille, alte und neue Texte, verbale und zeichenhafte Äußerung in ausgewogener Weise miteinander zu verbinden. Diese Gebete folgen der einfachen Grundstruktur Lob – Bekenntnis – Fürbitte. In ihren Texten und Melodien orientieren sie sich vorwiegend am Evangelischen Tagzeitenbuch und sind inspiriert von den Liturgien der Christuträger-Bruderschaft und der Jesus-Bruderschaft Gnadenthal. Konkret umfasst jedes Gebet folgende Elemente: 1. Eingang, 2. Lied, 3. Psalm, 4. Lesung und Bekenntnis, 5. freie Fürbittezeit, 6. Kyrie, 7. Vater Unser, 8. Segen. Damit war das Projekt stark liturgisch geprägt und durch die tagtägliche Wiederholung auf Ritualisierung ausgerichtet. Die TeilnehmerInnen übten im Verlauf des Projektes zunächst dieses Tagzeitengebet ein, um dann Schritt für Schritt seine Gestalt durch ihre Erfahrungen mitzuverändern. Um gewisse Kontinuität zu gewähren, wurden Veränderungen nur in den wöchentlichen Reflexionszeiten vorgenommen. Außerdem sollte der Rahmen Lob – Bekenntnis – Fürbitte bestehen bleiben, wenn sich auch die Texte und Vollzüge änderten.

Nach drei Wochen wurde das Alltagsgebet für die Gemeinde geöffnet und für eine Woche konnten alle Gemeindeglieder an dem Gebet teilnehmen.

9.3.2 Reflexion des Projekts „Alltagsgebet“

Nach vier Wochen trafen wir uns zu einem Abschlussgespräch. Dort wurde v.a. eine Stimmungskurve der vier Wochen gezeichnet und die wichtigsten Charakteristika einer solchen täglichen gemeinsamen Spiritualitätsform besprochen.

Die *Gemeinschaftlichkeit* wurde von den meisten ausdrücklich als Hilfe empfunden, v.a. auch die Verbindlichkeit, die mit der Gemeinschaftlichkeit einhergeht. Wenngleich in einer Gebetszeit kaum Gespräch stattfand, verbalisierten schon bald viele TeilnehmerInnen, sie würden eine seltsame Verbundenheit zu den anderen Gruppengliedern spüren und hätten in einer besonderer Weise am Leben der Anderen teil. Damit ist zum einen sicherlich die zwischenmenschliche Dimension von Gebet berührt, es liegt hier zum anderen aber gewiss auch die Erfahrung der verbindenden Kraft gemeinsamer Gebetstexte und eines gemeinsamen Rituals

im Tagesablauf vor. Von einigen TeilnehmerInnen wurde aber schon sehr bald die gemeinschaftliche Zeit in Konkurrenz zur individuellen Andachtszeit gestellt – einige betonten, sie würden die individuelle Zeit bevorzugen, andere gaben zu, sie würden ohnehin keine eigenen Andachtszeiten einhalten. Es gab aber auch die Rückmeldung, die gemeinsamen Gebetszeiten hätten für eine individuelle Spiritualität einen Rahmen dargestellt und sie gestützt.

Die *ritualisierte und liturgische* Form des Gebets gab spätestens in der dritten Woche für einige freikirchlich-charismatisch geprägten Christen der Projektgruppe Anlass, Unmut zu äußern. Eine Teilnehmerin meinte, das Gebet sei zur „Routine“ geworden, womit das Gebet für sie eine negative Couleur bekommen hatte. Es war schwierig zu beurteilen, ob nun die liturgische Gebetsform oder die Ritualisierung der Gebetszeit diese Aversion auslöste. Gerade diese Teilnehmer konnten sich schließlich eine längerfristige Praxis dieser Form nicht vorstellen. Auch für die anderen TeilnehmerInnen war die zweite, spätestens die dritte Projektwoche eine Art „Absturz“ ihrer Stimmungskurve. Die anfängliche Begeisterung war verflogen, das zuerst Neue wurde gewöhnlich. In der vierten Woche stieg die Stimmungskurve bei den meisten umso höher, weil sie spätestens jetzt begannen die Gebete zu verinnerlichen und eine Auswirkung auf den Alltag zu spüren. Einige berichteten von der Erfahrung, sich an Lieder und Gebete im Alltag zu erinnern. Gleichzeitig wünschten sich auch einzelne immer wieder wechselnde Elemente in der Gebetsordnung.

Schon sehr bald wurde deutlich, dass der Abendtermin für viele TeilnehmerInnen außerhalb der *Machbarkeit* lag. Hindernisse waren andere Termine gemeindlicher oder geschäftlicher Art oder das gemeinsame Abendessen in der Familie. Auch war das Abendgebet eigentlich als Abschluss des Arbeitstages konzipiert. Die TeilnehmerInnen hatten aber den Eindruck, der Tag sei zu dieser Zeit noch in vollem Gange. Insgesamt war das Alltagsgebet für die berufstätigen Männer und Frauen mit Schulkindern auch morgens kaum zu verwirklichen. Es scheint also wirklich eine Lebensphase zu geben, in der eine gemeinsame tägliche Gestaltung der Spiritualität nur sehr schwer möglich ist – nämlich dann, wenn sowohl die beruflichen als auch die familiären Anforderungen besonders hoch sind.

9.3.3 Fortführung im Tagesgebet und Ausblicke

Abschließend fragten wir uns, ob wir uns vorstellen können, das Gebet in der einen oder anderen Weise fortzuführen. Wir beschlossen unter dem veränderten Namen „Tagesgebet“ weiterzumachen. Wir wollten allerdings das Gebet nicht zeitunbegrenzt fortführen, sondern einen übersichtlichen Zeitraum wählen und danach erneut reflektieren. Die Idee entstand, jeweils bis zu den nächsten Schulferien in eine neue Etappe des Gebets zu gehen und in den Ferien ein

Treffen vorzusehen, bei dem reflektiert und gefragt wird, ob eine weitere Etappe in Frage kommt. So wird das seit gut einem Jahr praktiziert.

In den Reflexionen über die *Gemeinschaftlichkeit* wurde deutlich, dass sich weiterhin gemeinschaftliche und individuelle spirituelle Praxis gegenüberstehen. Auch die unterschiedlichen Reaktionen, wie sie oben schon geschildert wurden, ziehen sich bis heute durch. Eine Teilnehmerin, die eine ausgeprägte eigene Spiritualität kultiviert hat, aber über wenig selbstbestimmte Zeit verfügen kann, meldete jüngst solche Bedenken. Wahrscheinlich wird es diese Spannung immer geben.

Wurde das Gebet in der Projektphase ausschließlich von mir geleitet, haben wir uns in der Fortführung dazu entschlossen, mehr *Partizipation* zu ermöglichen. Drei TeilnehmerInnen erklärten sich bereit, die Tagesleitung zu übernehmen und sich das Aufschließen der Kirche, das Stühlestellen und die liturgische Leitung des Gebets aufzuteilen. Außerdem wurden Elemente der Liturgie, z.B. die Lesung oder der Segensspruch, an die Teilnehmer abgegeben. Dazu haben wir die jeweiligen Textteile markiert und einen kleinen Zettel mit einem entsprechenden Hinweis an das Textblatt angeheftet. In der ersten Etappe nach dem Projekt äußerte jeder am Weitermachen Interessierte, wie oft er sich vorstellen könne, am Tagesgebet teilzunehmen. Diese Aussprache ließen wir in der zweiten Etappe entfallen, um sie in der vierten wieder einzuführen, weil wir bemerkten, welche Bedeutung eine solche Form der Verbindlichkeit für die Gruppe hatte.

Je länger das Tagesgebet fortgeführt wurde, desto deutlicher wurden die Chancen und Hindernisse eines solchen *täglichen gemeinsamen Rituals*. Gerade die gemeinsame Ritualisierung stellt eine große Herausforderung dar, weil jeder seinen Alltag darauf einstellen muss – für einige bedeutet es, erst später zur Arbeit zu gehen, für andere, früher aufzustehen. Ein gemeinsames Ritual fordert also Opfer von jedem. Andererseits ist für viele gerade diese Gemeinschaftlichkeit eine Hilfe. Das Ritual eines bewussten Tagesbeginns wird von allen TeilnehmerInnen als durchweg positiv empfunden. Die TeilnehmerInnen nehmen im Schnitt ca. drei Mal in der Woche am Tagesgebet teil. Damit folgt das Ritual zwar nicht wirklich einem genuin täglichen Rhythmus, stellt aber auch weit mehr als einen wöchentlichen Rhythmus dar.

Um beiden Anliegen – Ritualisierung und Abwechslung – in der *Liturgie* Rechnung zu tragen, wurde eine zweite Gebetsordnung entworfen, die jüngere Texte, weniger Gregorianik, keine Gebetsgesten und ein Segensgebet umfasste. Sie wird beim Tagesgebet im wöchentlichen Wechsel mit der alten Ordnung gebetet. Darin hatten wir auch eine „freie“ Form des Segensgebets, teilweise mit Handauflegung, aus der charismatischen Tradition aufgenommen. Schon bald bemerkten wir aber, dass dies viele Besucher befremdete. Insgesamt schien ein freies Gebet für viele, auch für Teilnehmer, die regelmäßiger kamen, mit Problemen verbunden

zu sein. Eine der treuesten Teilnehmerinnen meinte einmal, sie wolle sich so früh am Morgen nicht immer wieder neu erfinden müssen. Daher ging man dazu über, im Textblatt bei den freien Gebetszeiten Vorschläge für ein Gebet zu machen und statt einem freien Segensgebet einen Friedensgruß zu etablieren.

Aufgrund unserer Erfahrungen zur *Machbarkeit* in der Projektwoche, konzentrierten wir uns auf das Morgengebet und ließen das Abendgebet weitgehend wegfallen. Einmal in der Woche gab es in den ersten Etappen eine Art Komplet. Nachdem der Wochentag, an dem sie stattfand, mehrfach wechselte, entfiel sie nun in der letzten Etappe ganz. Grund hierfür waren nicht einmal die geringen Besucherzahlen, sondern die Tatsache, dass es schwer war, jemanden zu finden, dem es seine Lebenssituation erlaubt, die Tagesleitung zu übernehmen. Die Uhrzeit des Morgengebets wechselte in der zweiten Etappe auf 7:00 Uhr. Schon bald stellte man aber fest, dass für einen Großteil der Interessierten dies zu spät angesetzt war und man änderte den Beginn auf 6:45 Uhr, was seit einigen Etappen immer wieder bestätigt wurde.

Die Gruppe hatte sich nach Projektende zunächst verkleinert. Nach und nach kamen aber neue TeilnehmerInnen hinzu. Derzeit besteht die Gruppe aus drei Tagesleitern, zusätzlich fünf regelmäßigen Besuchern und weiteren wechselnden Gästen. Es sind weiterhin Menschen aus unterschiedlichen Gemeinden, nun auch mit katholischem Hintergrund, und Lebenssituationen vertreten. Es fehlen allerdings die unter 25-jährigen, wie auch die Berufstätigen mit Schulkindern. Damit hat sich eine Art Kerngruppe gebildet und dennoch scheint das Angebot offen und einladend für andere zu sein. Insgesamt bleibt es aber eine eher kleine Gruppe. Nach der zweiten Etappe suchten wir den engeren Kontakt zur evangelischen Kirchengemeinde, deren Gebäude wir nutzen und aus der auch TeilnehmerInnen kamen, zu der wir aber keinerlei strukturelle Verbindung hatten. Seither wird das Tagesgebet als Angebot der Kirchengemeinde geführt und wird so z.B. im Amtsblatt angekündigt.

Durch das Projekt „Alltagsgebet“ und das folgende Tagesgebet haben sich einige Chancen und Schwierigkeiten bei der Entwicklung einer täglichen, gemeinsamen Spiritualitätsform gezeigt. Die liturgische Gestalt hat dabei große Vorteile, stößt aber bei Christen bestimmter Prägung auf Vorbehalte. Nach nunmehr einem Jahr Tagesgebet kann abschließend und grundsätzlich gesagt werden: Es ist möglich, täglich Spiritualität gemeinsam zu leben.

MATERIALIEN FÜR DEN GEMEINDEBAU
EIN SERVICE DER WERKSTATT FÜR GEMEINDEAUFBAU

WERKSTATT FÜR **GEMEINDEAUFBAU**
SIEMENSSTR. 22
71254 DITZINGEN

FON: 07156–350115
FAX: 07156–350116

[HTTP://LEITERSCHAFT.DE](http://leiterschaft.de)
[INFO@LEITERSCHAFT.DE](mailto:info@leiterschaft.de)