

Die Geschichte des Kaddisch-Gebets*

1. Einführung

Das Kaddisch-Gebet wird zumeist als *das* Gebet für verstorbene Verwandte betrachtet, und gewiß hat es erst aufgrund seiner Verwendung als Gebet für die Seelen der Toten die symbolische Bedeutung erlangt, die das Wort Kaddisch zu einem Synonym für das Totengedenken hat werden lassen. Unüberschaubar ist die Zahl der autobiographischen Bücher und literarischen Anspielungen – von Heinrich Heine bis zu Imre Kertész¹ –, in denen auf die Bezeichnung „Kaddisch“ Bezug genommen wird, um somit Gedanken an Trauer und Klage auszulösen – oftmals freilich, ohne daß dabei über das erwähnte Gebet eingehender reflektiert würde.² Auch in der jüdischen Forschungsliteratur wird auf das Kaddisch meist nur im Hinblick auf die Verwendung als Gebet für die Toten hingewiesen, während auf seine Vorgeschichte oder die Entwicklung seiner unterschiedlichen Applikationen im synagogalen Gebet und nach dem Studium nur am Rande eingegangen wird.³ Durch christliche For-

* Vortrag gehalten auf den 2. Studientagen des Abraham Geiger Kollegs: Liturgie als Theologie. Das Gebet als Zentrum im jüdischen Denken, 22. Mai 2003. Der Beitrag basiert auf Ergebnissen, die ich in früheren Publikationen ausführlicher erörtert habe, fügt aber einiges anders zusammen und enthält auch zusätzliche Literaturhinweise.

¹ Vgl. Imre Kertész, *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*, Berlin 1992. Siehe dann z. B. auch Kurt Wittenbacher, *Kaddisch für Ruth. Erinnerung an meine jüdische Freundin*, Stuttgart 1996; siehe ferner Allen Ginsberg, *Kaddisch. Gedichte*, Deutsch von A. Hollo, Wiesbaden 1962; Paulus Böhmer, *Kaddish I-X*, Frankfurt am Main 2002.

² Eine interessante Ausnahme bildet das Buch von Leon Wieseltier, *Kaddisch*, München 2000, S. 90. Zu diesem nicht im eigentlichen Sinne wissenschaftlichen Buch vgl. meine Besprechung der englischen Originalausgabe in: *Jewish Studies Quarterly* 8, 2001, S. 190–203.

³ Für ältere Darstellungen der Geschichte des Kaddisch von jüdischen Forschern vgl. z. B. Lewis N. Dembitz, *Jewish Services in Synagogue and Home*, Philadelphia 1898, S. 105ff; Nathan Friedmann, *Das Gebet in der Beurteilung des Talmuds*, Bern 1906, S. 30; Jacob Obermeyer, *Modernes Judentum im Morgen- und Abendland*, Wien – Leipzig 1907, S. 91–143; aus orthodoxer Sicht: Abraham Berliner, *Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuche (Siddur)*, Zweites Buch, Berlin 1912, S. 4–11; Jacob Hübscher, *Das Kaddisch-Gebet, dessen Sinn, Bedeutung und Tendenz*, erklärt und kommentiert, Berlin 1912; Marvin Luban, *The Kaddish. Man's Reply to the Problem of the Evil*, *Studies in Torah Judaism* 4, New York 1962; Baruch Graubart, *Das 'Kaddisch'-Gebet*. In: *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*. Hg. Michael Brocke/Jakob J. Petuchowski/Walter Strolz, Freiburg u. a. 1974, S. 102–119. Siehe auch die Darstellung von Jakob J. Petuchowski, *The Liturgy of the Synagogue: History, Structure and Contents*, in: *Approaches to Ancient Judaism. Studies in Liturgy, Exegesis and Talmudic Narrative*, Bd. 4, ed. W. S. Green, *Brown Judaic Studies* 27, Chico 1983, S. 1–64, hier S. 33–37. Nach wie vor grundlegend: David de Sola Pool, *The Old Jewish Aramaic Prayer: The Kaddish*, Leipzig 1909, Nachdruck New York 1964. Siehe nun auch Andreas Lehnardt, *Qaddish. Entstehung und Rezeption eines rabbinischen Gebetes*, *Texts and Studies in Ancient Judaism* 87, Tübingen 2002; für eine knappe Zusammenfassung vgl. nun auch Andreas Lehnardt, *Art. Qaddish*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 6, 2003⁴, S. 1849.

scher, die an der eigenartigen Nähe einiger Formulierungen des Kaddisch zum Vaterunser Interesse zeigten, stimuliert, wurde die Erforschung der Entwicklung des Kaddisch auch jüdischerseits intensiviert.⁴ Eigens dem Kaddisch (und nicht dem Verhältnis von Kaddisch und Vaterunser) gewidmete Forschungsbeiträge sind dabei bislang fast ausschließlich von jüdischen Autoren verfasst worden.⁵

Mein Beitrag möchte angesichts der bedeutenden Wirkungsgeschichte des Kaddisch, die gerade in Deutschland mit so vielen Emotionen verbunden wird, einen Überblick über die frühesten Nachrichten über das Kaddisch-Gebet in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch) bieten. Ich möchte an dieser Stelle ins Bewusstsein rufen, daß das Gebet, das heute als Kaddisch bezeichnet wird, zunächst keinen Bezug zu Beerdigung, zum Gedenken an die Toten oder zur Trauer besaß, sondern anderen Kontexten entwuchs als Beerdigung oder Totengedenken. Dabei soll im Folgenden auch darauf hingewiesen werden, welche Bedeutung dem Brauch (Minhag) für die Entwicklung der Verwendungen des Kaddisch zukam. Das Kaddisch wurde, etwa im Unterschied zum Achtzehngebet, nicht von Rabbinen verordnet oder festgelegt, sondern hat sich nach und nach aus vielfältigen Gebetsgattungen, die nicht nur einen „Sitz im Leben“ kannten, entwickelt.

2. Die rabbinischen Quellen

Eine für jeden unvoreingenommenen Betrachter, der sich auf die Suche nach den ältesten Quellen für das Kaddisch in der rabbinischen Literatur macht, zunächst über-

⁴ Zur Stellungnahmen christlicher Autoren zum Kaddisch in der älteren Literatur vgl. etwa Johann Friedrich Haberfeldt, Baruch oder über die Doxologie der Schrift, Leipzig 1806, S. 77ff; Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Lehrbuch der Hebräisch-Jüdischen Archäologie nebst einem Grundriß der hebräisch-jüdischen Geschichte, Leipzig 1814, S. 300 (§243a); Bonaventura Mayer, Das Judentum in seinen Gebeten, Gebräuchen, Gesetzen und Ceremonien, Regensburg 1843, S. 49ff. Zu Vaterunser und Kaddisch in der neueren christlichen Forschung vgl.: Alejandro Díez Macho, Qaddis y Padre Nuestro. In: *El Olivo* 12, 1980, S. 23–46; Peter von der Osten-Sacken, Katechismus und Siddur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels. Veröffentlichungen des Instituts für Kirche und Judentum 15, 2. erweiterte Auflage 1994, S. 180; Reinhard G. Kratz, Die Gnade des täglichen Brots. Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89, 1992, S. 1–40, hier S. 29; Hartmut Gese, Bemerkungen zum Vaterunser unter dem Gesichtspunkt alttestamentlicher Gebetsformen. In: *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*. Hg. Christoph Landmesser/Hans-Joachim Eckstein/Hermann Lichtenberger, BZNW 86, Berlin, New York 1997, S. 405–437, hier S. 423 f; Ulrich Mell, Gehört das Vater-Unser zur authentischen Jesus-Tradition? (Mt 6,9–13; Lk 11,2–4). In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 11, 1997, S. 148–180; Karl-Heinz Müller, Das Vater-Unser als jüdisches Gebet. In: *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*. Hg. Albert Gerhards/Andrea Doeker/Peter Ebenbauer, Paderborn, München, Wien, Zürich 2003, S. 159–204, hier S. 168 f.

⁵ Zu Studien jüdischer Autoren, die auf Kaddisch und Vaterunser eingehen, vgl. Pool, *Kaddish* (wie Anm. 3), S. 111 f. Abraham Marmorstein, *Talmud und Neues Testament*, Vinkovci (Slavonien) 1908, S. 32 und S. 42ff.; Zvi Karl, Ha-„Qaddish“. In: *Ha-Shiloah* 34, 1918, S. 45ff (hebr.); dann auch Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a. M. ³1931, Nachdruck Hildesheim 1995, S. 92–98.

raschende Tatsache ist, daß man weder seinen Wortlaut noch seine Bezeichnung in der sogenannten klassischen Literatur des rabbinischen Judentums, also in Mishna, Tosefta, den Talmudim und auch in den großen Midrasch-Werken, erwähnt findet. Der Gebrauch des Kaddisch wird, wenn überhaupt, nur mittels einer doxologischen Formel, dem zumeist aramäischen *yehe sheme rabba mevarakh* angedeutet. Ob sich hinter dem Gebrauch dieser formelhaften Wendung allerdings das Kaddisch in unserem Sinne verbirgt, ob die Worte „sein großer Name sei gepriesen“ gewissermaßen als *pars pro toto* für das gesamte Gebet, daß immerhin in vier verschiedenen Hauptversionen bekannt ist, stehen, läßt sich auch durch den Vergleich mit der Erwähnung anderer Gebete nicht sicher erschließen. Zwar ist es in Talmud und Midrasch üblich, Gebete und *berakhot* nur mit ihren Kurzbezeichnungen (wie *ge'ula* oder *avot* und dergleichen) oder nach ihren Inhalten zu benennen. Doch fällt der Gebrauch einer Formel wie des *yehe sheme rabba* oder *yehi shemo ha-gadol* aus dem Rahmen des für andere Gebete üblichen Sprachgebrauches. Daß an diesen Stellen also das Kaddisch in seinem heute bekannten Wortlaut gemeint ist, ist nicht eindeutig zu belegen.

Als frühester Beleg für die Verwendung des Kaddisch (oder einer kaddischartigen Doxologie) wird von vielen Forschern eine Stelle aus dem Midrasch Sifre Deuteronomium (*parashat ha'azinu*) genannt. In diesem Abschnitt aus einem halakhischen Midrasch, der gewöhnlich in das 3. Jahrhundert datiert wird, wird auch die kurze Formel genannt. Dort heißt es in einem Midrasch über Dtn 32,2:⁶

Denn den Namen des Herrn will ich anrufen (Dtn 32,3). Rabbi Yose sagt: Woher (läßt sich erweisen), daß man nach denen, die im Bethaus stehen und sprechen: *Preiset den Herrn, den gepriesenen*, respondiert: *Gepriesen sei der Herr, der gepriesene, für immer und ewig!* (Die Schrift lehrt: *Denn den Namen des Herrn will ich anrufen, gebt Ehre unserem Gott*) (ebd.).

Rabbi Nehorai sprach zu ihm: (Beim) Himmel! Es ist üblich, (daß) die Knappen (*galearii*)⁷ mit dem Kampf beginnen und die Helden (den) Sieg (davontragen).

Und woher (läßt sich erweisen), daß man (den Tischsegen) nur zu dritt spricht? Die Schrift lehrt: *Denn den Namen des Herrn will ich anrufen* (ebd.).

Und woher (läßt sich erweisen), daß man Amen respondiert nach dem, der den Segen spricht? Die Schrift lehrt: *Gebt Ehre unserem Gott* (ebd.).

Und woher (läßt sich erweisen), daß man spreche: Gelobt sei der Name der Herrlichkeit seiner Königsherrschaft für immer und ewig! Die Schrift lehrt: *Denn den Namen des Herrn will ich anrufen* (ebd.).

Und woher (läßt sich erweisen), daß man nach denen, die sagen: Sein großer Name sei gepriesen! respondiert: Von Ewigkeit und von Ewigkeiten zu Ewigkeiten! Denn es heißt: *Gebt Ehre unserem Gott* (ebd.).

⁶ Vgl. Siphre ad Deuteronomium, ed. Eliezer Finkelstein, Corpus Tannaiticum 2,3,2, Berlin 1939, Nachdruck New York 1969, S. 342.

⁷ Vgl. zu dem hier verwendeten lateinischen Lehnwort Samuel Krauss, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, Bd. 2, Berlin 1899, Nachdruck Hildesheim 1987, S. 168.

Ohne hier erneut auf alle Fragen hinsichtlich der Interpretation dieses Midrasch eingehen zu können – ich habe diese Stelle bereits andernorts genauer analysiert⁸ –, sei festgehalten, daß in diesem Stück zwar auf andere liturgische Gebete, wie die *Birkat ha-Mazon*, eingegangen wird. Doch liegt meiner Meinung nach an dieser Stelle kein Hinweis auf das Kaddisch vor. Die erwähnten Formeln sind anscheinend ohne eine spezifische Intention zusammengestellt; es geht allein um Gebete, in denen der Name Gottes im Wechselgesang mit einem Vorbeter gesprochen wird. Dies erinnert zwar an das Kaddisch, doch erscheint es angesichts der Verwendung ähnlicher kurzer doxologischer Formeln in palästinischen Targumim, aramäischen Bibelübersetzungen, insbesondere zum Dekalog,⁹ unwahrscheinlich, daß hier mehr als solche Formeln im Blick sind. Der genaue Vergleich der handschriftlichen Überlieferung, den ich an anderer Stelle durchgeführt habe, ergibt außerdem, daß die hier erwähnte Doxologie teils in Hebräisch, teils in Aramäisch – jeweils mit unterschiedlichen Ergänzungen – überliefert ist. Offensichtlich haben bereits die mittelalterlichen Kopisten der Handschriften dieses Midrasch durch Eingriffe in die Textüberlieferung versucht, die Stelle enger an das Kaddisch zu binden. Diese Tendenz läßt sich dann auch an den traditionellen Kommentaren zum Midrasch *Sifre Devarim* weiterverfolgen. Für den anfänglichen Bezug der Stelle zu dem Gebet, das heute als Kaddisch gebetet wird, besagt dies wenig. Ebenso denkbar ist, daß hier nur auf eine Formel hingewiesen wird, die auch in außer-liturgischen Kontexten verwendet wurde, etwa im Zusammenhang mit der Tora-Lesung und dem mit ihr verknüpften Targum-Vortrag, wie er in der Synagoge und dem Bet ha-Midrasch der Antike üblich war.

Etwas anders sieht es hinsichtlich eines weiteren wichtigen Beleges für das vermeintlich hohe Alter des Kaddisch aus. In einem als Baraita eingeführten Text im Babylonischen Talmud, der bereits von Yehuda bar Sirillion, einem französischen Tosafisten, mit dem Kaddisch in Verbindung gebracht wurde, wird zwar ebenfalls nur die doxologische Formel *yehe sheme rabba* erwähnt, doch bezieht sich diese Erwähnung eindeutig auf die Verwendung dieser Formel nach der Amida, dem Achtzehngebet, d. h. auf eine Rezitation einer Doxologie, wie wir sie auch aus dem heutigen Ritus hinsichtlich des Kaddisch kennen. Der folgende Text darf also eher als die Sifre-Stelle als ein „früher“ Beleg für eine liturgische Verwendung des Kaddisch gelten; doch stammt dieser erst aus dem Babylonischen Talmud. In *Bavli Berakhot 3a* lesen wir:

Es wird gelehrt: Rabbi Yose sprach: Einmal [ging] ich [des Weges] (und) trat in eine von den Ruinen Jerusalems, um zu beten. (Da) kam Elia, sein Angedenken zum Guten, und hütete mir die Tür [bis ich (das Gebet) beendet hatte]. Als er zu mir sagte, [nachdem ich (das Gebet) be-

⁸ Vgl. Andreas Lehnardt, *Qaddish und Sifre Devarim 306 – Anmerkungen zur Entwicklung eines rabbinischen Gebetes*. In: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 28, 2001, S. 1–20.

⁹ Siehe dazu Lehnardt, ebd., S. 17.

endet hatte]: Friede sei mit dir, mein Meister!, antwortete ich ihm: Friede sei mit dir, (mein) Meister und mein Lehrer!

Er sprach zu mir: Meister! Weshalb tratest du in die Ruine? Ich sagte zu ihm: Um zu beten. Sagte er zu mir: Du hättest auf dem Weg beten sollen! Ich sagte zu ihm: Ich befürchtete, daß mich die Wegelagerer unterbrechen könnten. Sagte er zu mir: Du hättest eine kurze *tefilla*¹⁰ beten sollen.

In dieser Stunde lernte ich drei Dinge: Ich lernte, daß man nicht in eine Ruine geht, und ich lernte, daß man auf dem Weg beten darf, und ich lernte, daß der Beter (in diesem Fall) eine kurze *tefilla* beten soll.

Er sprach zu mir: Was für eine Stimme hast du in der Ruine gehört? Ich sagte zu ihm: Ich habe eine *bat qol* [Hallstimme]¹¹ gehört, welche seufzte wie eine Taube und sprach: Wehe mir, daß ich mein Haus [zerstört] und meinen Tempel verbrannt und meine Kinder unter die Völker der Welt verbannt habe!

(Da) sprach er zu mir: Bei deinem Leben und dem Leben deines Hauptes! – Nicht nur zu dieser Stunde [allein] spricht sie so, sondern Tag für Tag, dreimal spricht sie so!

Und nicht allein das, sondern zur Stunde, da Israel den Willen des Allgegenwärtigen (*ha-maqom*) tut (und) sie in die Synagogen eintreten und respondieren: [*Amen*] *yehe sheme [rabba] [mevarakh]*¹², schüttelt der Heilige sein Haupt und spricht: Wohl dem König, den man so in seinem Hause preist! (Doch) wehe den Kindern, die vom Tisch ihres Vaters verbannt wurden!

Auch wenn diese Aggada aufgrund formaler (Einführung durch *tanya*) und inhaltlicher Kriterien (Rabbinenname, Gottesepitheton *ha-maqom*) eigentlich als tannaitische Überlieferung anzusprechen ist, läßt sich seine Entstehungszeit nicht genau festlegen. Denkbar erscheint aufgrund seiner Überlieferung im Bavli, insbesondere im Traktat Berakhot, daß es sich um eine Pseudo-Baraita handelt, also um eine Überlieferung, die erst nachträglich als Baraita gekennzeichnet und auch sonst im Hinblick auf ein altes Erscheinungsbild überarbeitet wurde. Wiederum läßt sich nicht erkennen, ob mit der doxologischen Formel, die auffälligerweise in manchen handschriftlichen Fassungen mit einem responsorischen Amen vor dem *yehe sheme rabba* überliefert wird, das Kaddisch in seinem bekannten Umfang gemeint ist. Gewiss ist nur, daß dieser aggadische Abschnitt, der eigentlich die Bedeutung der Verrichtung der kurzen Tefilla hervorheben möchte, die große Wirkung der doxologischen Formel *yehe sheme rabba mevarakh* beschreibt. Er ist daher vor allem in der Rezeptionsgeschichte des Kaddisch immer wieder als Beleg für die besondere „Wirk-Macht“ des Kaddisch herangezogen worden.¹³ Ob sich diese Baraita dage-

¹⁰ D. h. eine kurze Fassung des Achtzehngebetes, wie etwa *havinenu*.

¹¹ Vgl. dazu Peter Kuhn, *Bat Qol. Die Offenbarungsstimme in der rabbinischen Literatur. Sammlung, Übersetzung und Kurzkommentierung der Texte*, Eichstädter Materialien 13, Regensburg 1989, hier besonders S. 33.

¹² Die Textüberlieferung der Formel schwankt in den Handschriften dieses Midrasch. Vgl. dazu Lehnardt, *Kaddish und Sifre Devarim* 306 (wie Anm. 8), S. 10.

¹³ Vgl. etwa Machsor Vitry nach der Handschrift im British Museum (Codd. Add. No 27200 u. 27201) zum

gen jedoch tatsächlich auf das Kaddisch bezieht, wie in der Forschung im Gefolge der mittelalterlichen Kommentatoren angenommen wurde, läßt sich nicht eindeutig klären. Zu bedenken ist ja, daß hier ein Text, in dessen Kontext es eigentlich um die Amida geht, nur nebenbei auch eine Formel erwähnt, die man mit dem (vielleicht erst später auf gekommenen) Kaddisch in Verbindung brachte.

Zu einem ähnlichen Ergebnis komme ich aufgrund der Untersuchung zweier weiterer Stellen aus dem Babylonischen Talmud, die die doxologische Formel aufnehmen und die ebenfalls traditionell mit dem Kaddisch in Zusammenhang gebracht werden. Die erste dieser Stellen geht auf die für die Applikation des Kaddisch grundlegende Frage des Minyan, des Zehnerquorums ein. In bBer 21a heißt es:

Wie wird dies begründet?¹⁴ Und so sprach Rav Adda bar Ahava: Und woher läßt sich erweisen, daß ein einzelner die *Kedusha* (der *tefilla*) nicht allein spricht? Wie geschrieben steht: Und ich werde geheiligt in der Mitte der Kinder Israel (Lev 22,32). (Bei) allem, was zur *Kedusha* (Heiligung) gehört, sollen nicht weniger als zehn (anwesend) sein. Wie kann dies erwiesen werden?

Rabbanai, der Bruder des Rabbi Hiyya bar Abba, in Anwesenheit des Rabbi Hiyya leitete dies (in einer *gezera shawa* [einen Analogieschluß] aus dem Wort ‚Mitte‘ (*tokh*) ab. ‚Mitte‘ (heißt es) hier: *Und ich werde geheiligt in der Mitte der Kinder Israel* (Lev 22,32). Und geschrieben steht anderswo: *Scheidet aus der Mitte dieser Gemeinde* (Num 16,21). – Wie dort zehn (gemeint sind), so sind auch hier zehn (gemeint).

Alle (stimmen darin überein), daß man (das Gebet) nicht unterbreche. Es wurde (jedoch) vor (ihnen) gefragt: Darf man (für) ‚gepriesen sei sein großer Name‘ (*yehe sheme rabba mevarakh*) unterbrechen?

Denn als Rav Dimi kam, sagte er: Rabbi Yehuda und Rabbi Shim'on, die Schüler des Rabbi Yohanan, sagten, man unterbreche (die *amida*) nicht außer für: *yehe sheme rabba mevarakh* – sogar wenn man sich mit dem *ma'ase merkava* beschäftigt. Doch die Halakha richtet sich nicht nach ihm.

Dieser Abschnitt ist einer längeren *sugya* entnommen, die sich mit dem Problem des für die Rezitation der *Kedusha*, des Trishagion, erforderlichen *minyan* befasst. Dabei geht es hier auch um die Frage: Darf man das Gebet für die doxologische Formel unterbrechen, auch wenn die erforderliche Anzahl von zehn Betern vorhanden ist? Ein abschließend im Namen eines palästinischen Amoräers überliefertes Diktum, das sich selbst auf zwei nicht näher bekannte Tannaiten beruft, vertritt die Meinung, daß das Gebet nicht unterbrochen werden dürfe, es sei denn für die Rezitation des *yehe sheme rabba mevarakh*. Dies wird unterstrichen durch den bemerkenswerten Hinweis darauf, daß man sogar die Beschäftigung mit den Lehren von der *ma'ase*

ersten Male herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von S. Hurwitz, Nürnberg 1923, Nachdruck Jerusalem 1988, S. 55. Siehe dazu Lehnardt, Qaddish (wie Anm. 3), S. 272.

¹⁴ Nämlich, daß man die Heiligung nur innerhalb eines *minyan* vornehmen darf.

merkava, den Lehren vom Thronwagenwerk¹⁵, für das Sprechen der Formel unterbrechen soll.

Da es in der rabbinischen Literatur keine systematisierte Vorstellung von der *ma'ase merkava* gibt und auch ihr Verhältnis zur sogenannten Hekhalot-Literatur, in der die Traditionen über die *yorde merkava* gesammelt sind, bislang nicht eindeutig geklärt ist, kann ich zum Verständnis dieser Stelle nur einige Vermutungen äußern:¹⁶ Der Kontext dieses Abschnittes, in dem es um Fragen des für das Gebet erforderlichen Quorums geht, legt nahe, daß auch bei dem erwähnten „Sich-mit-der-*ma'ase-merkava*-Beschäftigten“ eine liturgische Handlung im Blick ist. Es könnte z. B. der in der Antike üblichen Targumvortrag von Ezechiel 1 – etwa an *Shavu'ot* – gemeint sein, doch sind auch andere liturgische Kontexte denkbar. An keiner anderen Stelle in der rabbinischen Literatur ist allerdings belegt, warum und an welchem Ort genau dieses „Sich-mit-der-*ma'ase-Merkava*-Beschäftigten“ für das Rezitieren der doxologischen Formel unterbrochen werden sollte. Man hat daher vermutet, dieses „*la'asoq be-ma'ase merkava*“ bezöge sich auf die Beschäftigung mit den Schriften der Hekhalot-Literatur. Diese Erklärung erscheint mir jedoch angesichts des Kontextes unwahrscheinlich. Der sich auf Fragen des Gebetes beziehende Zusammenhang spricht dagegen, auch wenn durch den Hinweis auf die Rezitation des *yehe sheme rabba* nicht von vornherein auszuschließen ist, daß ein Zusammenhang mit dem Studium besteht.

Als Ergebnis der Untersuchung dieser oft zitierten Stelle aus dem Babylonischen Talmud läßt sich also erst einmal nur festhalten, daß der Formel an sich eine große Bedeutung beigemessen wurde. Dabei wurde sie offensichtlich als eine Responion auf einen vorangehenden, inhaltlich allerdings nicht mehr rekonstruierbaren Text verstanden. Ob dieser Text aus den Anfangswörtern des Kaddisch bestand, muß offen bleiben. Die Verfasser der Gemara hatten anscheinend kein besonderes Interesse daran, die Inhalte oder die Form dieses Gebetes näher zu beschreiben. Vielleicht war es zu bekannt als daß es hätte näher erläutert werden müssen; vielleicht bestand es aber auch nur aus der Kernformel, um die sich erst in nach-talmudischer Zeit weitere Zeilen hinzubildeten.

Lediglich einer Stelle der klassischen rabbinischen Literatur scheint sich Klarenes über Ursprung und Herkunft der doxologischen Formel entnehmen zu lassen. Dieser kurze Abschnitt aus dem Traktat Sota des Babylonischen Talmud ist aller-

¹⁵ Vgl. Ez 1 und 10. Siehe dazu auch Peter Schäfer, *Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik*, Tübingen 1991, S. 4 f.

¹⁶ Vgl. zu dieser umstrittenen Frage: Daniel Abrams, *A Neglected Talmudic Reference to Ma'ase Merkava*. In: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 26, 1999, S. 1–5, und dazu meinen „Rejoinder“ in: Andreas Lehnardt, *Once Again: „'Oseq be-Ma'ase Merkava“ and Qaddish in bBerakhot 21b*. In: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 27, 2000, S. 17–23.

dings wiederum durch manches Interpretationsproblem, welches schon die mittelalterlichen Kommentatoren beschäftigte, belastet.¹⁷ Es heißt dort (bSot 49a):

Sprach Rabba: ‚Tag für Tag wird der Fluch des Vortages größer‘ (mSot 9,12), wie es heißt: Morgens wirst du sagen: *Wer läßt es Abend werden? Und am Abend wirst du sagen: Wer läßt es Morgen werden?* (Dtn 28,67).

Dieser Morgen, wenn nicht der des verflissenen (Tages)?! Doch wer weiß, was er bringen wird? Doch nicht den (Fluch) des vergangenen (Tages)?

Aber worauf ruht die Welt? Auf der *Kedusha de-sidra* und dem *yehe sheme rabba mevarakh de-aggadata*, wie es heißt: *Ein Land der Finsternis, dunkel ohne alle Ordnung* (Ijob 10,22) – wenn aber Ordnung da ist, so erscheint sie aus dem Dunkel.

Grundaussage dieser schwierigen Stelle ist wohl, daß es seit der Tempelzerstörung zwar stetig bergab geht, doch daß das Festhalten an den Gebeten eine gewisse Ordnung bewahrt, was eine Voraussetzung dafür ist, daß Gott selbst wieder eine bessere Zukunft aufstrahlen lassen wird. Unter Bezugnahme auf einen Vers aus dem Buch Ijob wird im zweiten Abschnitt dieser Stelle auf zwei Gebete verwiesen: Das *kedusha de-sidra* genannte Gebet und die doxologische Formel, der ein mehrdeutiges, mit Relationspartikel „de-“ eingeführtes „aggadata“ hinzugefügt ist. Ob hier mit *kedusha de-sidra* das üblicherweise am Ende der allmorgendlichen Liturgie sowie nach dem *minha*-Gebet am Shabbat gesprochene Gebet gemeint ist, sei dahingestellt.¹⁸ Wichtiger ist die Klärung des Verständnisses der doxologischen Formel, die durch ein Genetiv-Objekt „aggadata“ – „der Aggada“ – ergänzt wird. In der Literatur zu dieser Stelle ist es sehr unterschiedlich interpretiert worden: Einerseits wurde in der Wendung die Bezeichnung einer spezifischen Version des Kaddisch gesehen – häufig wurde dann an das Kaddisch de-Rabbanan gedacht, die Wendung also im Sinne des Genetivus explicativus aufgelöst. Andererseits wurde die Formel *yehe sheme rabba mevarakh de-aggadata* als eine Bezeichnung aufgefasst, der bereits eine festgeprägte Verwendung des Kaddisch zu Grunde gelegen zu haben scheint.¹⁹

Berücksichtigt man den Kontext, scheint freilich kein besonderes Gebet gemeint zu sein. Es geht hier ja um die Funktion des Gebetes in seiner den Kosmos erhaltenden Bedeutung an sich. Die Vorstellung von der die Welt erhaltenden Ordnung, die das Gebet schafft, ist alt und begegnet bereits in vor-rabbinischer Zeit. Doch hier wird dieses Konzept nicht nur allgemein mit dem (synagogalen) Gebet in Verbindung gebracht, sondern speziell mit einem Gebet nach einer *sidra*, womit

¹⁷ Für eine knappe Interpretation vgl. etwa Heinz-Martin Döpp, Funktion und Bedeutung der Formeln *mi-yom she-harav bet ha-miqdash* und *mi-she-harav bet ha-miqdash* im Kontext der Zerstörung des Zweiten Tempels, unveröffentlichte Magisterarbeit, Heidelberg 1989, S. 200–202.

¹⁸ Der Terminus wird im Talmud nur hier erwähnt. Ansonsten findet er sich meines Wissens erst in nach-talmudischer Literatur.

¹⁹ Vgl. dazu ausführlich Lehnardt, Qaddish (wie Anm. 3), S. 97ff.

hier wie an anderen Stellen wohl „der Lehrvortrag“ oder auch „die Gebetsordnung“, nicht „die Lehrhalle“²⁰ gemeint ist. Der Satz läßt sich wohl am besten mit einer zum Abschluß eines aggadischen Vortrages (oder einer Schriftauslegung mit parallelem Targum-Vortrag) rezitierten Doxologie in Verbindung bringen. Doxologische Schlußformeln – besonders nach aggadischen Passagen – sind in der rabbinischen Literatur häufig belegt, so daß hier nicht zwangsläufig auf die später als *kaddisch de-aggadata* bekannt gewordene Fassung des Kaddisch Bezug genommen worden sein muss. Es wird wiederum lediglich hervorgehoben, wie bedeutend die Rezitation der Namensdoxologie ist, ohne daß festgelegt würde, welcher Wortlaut damit verbunden war. Es scheint überhaupt nicht um genauen Wortlaut gegangen zu sein, sondern um die Intention, die mit dem gesprochenen Wort verfolgt wurde: Die Anerkennung der Größe Gottes und damit seiner Entscheidungen über Tod und Leben, also das, was später als *Tzidduq ha-din* verstanden wurde.

Die überragende, heilsspendende Bedeutung, die der doxologischen Kernformel des Kaddisch – nicht etwa den üblichen Anfangsworten dieses Gebetes – zugeordnet wurde, wird auch in einer berühmten amoräischen Überlieferung aus dem Traktat Shabbat hervorgehoben. In ihr wird sie wiederum eng mit aus der rabbinischen Literatur bekannten eschatologischen Vorstellungen und Motiven verknüpft (bShab 119a):

Sprach Yehoshua ben Lewi: Jeder, der *Amen yehe sheme rabba mevarakh* respondiert mit seiner ganzen Kraft, (für) den wird die über ihn gefällte (schlechte) Strafverfügung ‚zerrissen‘, wie geschrieben steht: *Als Risse einrissen in Israel. (wurde es gerettet), da das Volk willig war (zu sagen): Preiset den Herrn (Jdc 5,2).* – Was (ist die) Begründung? (Erst heißt es): *Als Risse einrissen!* Und (danach heißt): *Preiset den Herrn (ebd.).*

Rabbi Hiyya bar Abba sprach (im Namen des) Rabbi Yohanan: Sogar wenn der Makel von Götzendienst an ihm haftet, wird er ihm erlassen. Denn hier steht geschrieben: *Als Risse einrissen (ebd.),* und dort (an einer anderen Stelle) steht geschrieben: *denn (das Volk) ist ‚eingerrissen‘ (Ex 32,25).*

Sprach Resh Laqish: Jeder, der Amen mit seiner ganzen Kraft respondiert, dem öffnet man die Tore des Garten Eden, wie es heißt: *Tut auf die Tore, damit einziehe das gerechte Volk, das die Treue bewahrt [shomer emunim] (Jes 26,2).* Lies nicht: *shomer emunim*, sondern: *shomerim Amen* (die Amen sprechen).

Was bedeutet Amen? – Sprach Hanina: *El Melekh Ne'eman* (d. h., Notarikon für: „Gott, treuer König“).

Rein formal ist auch aus dem hier angedeuteten Gebrauch der doxologischen Formel und der mit ihr assoziierten Vorstellung einer besonderen Wirksamkeit, nicht auf das Kaddisch, wie wir es kennen, zu schließen. Das Diktum Rabbi Yehoshua

²⁰ Vgl. etwa yMeg 4,1 (75a), und siehe dazu nun Debra Reed Blank, „Haven't You Learned This Yet?“ (yMegillah 3:7, 74b): The Use of B'rakhot around the Torah Recitation. In: Journal of Jewish Studies 64, 2003, S. 87.

ben Lewis verbindet das bereits in den oben angeführten Texten bekannte Motiv der fast theurgischen Wirksamkeit der doxologischen Responion mit der Vorstellung des (eschatologischen) göttlichen Urteils. Aussagen über das Aufheben der über die Menschen gefällten negativen Urteile (*gezerot*) mittels menschlicher Taten sind in der rabbinischen Literatur häufig belegt; ebenso Sätze von den über Israel verhängten Arten des Unglücks (*puranut*): So kann z. B. nach einer, allerdings halakhisch nicht verbindlichen Meinung, auch das Fasten am Shabbat, was ansonsten vermieden werden sollte, die gefällte negative Strafverfügung aufheben.²¹

Betrachtet man die hier vorgestellten Stellen – die sich noch durch weitere Belege vermehren ließen –, so werden die Funktionen der doxologischen Formel deutlicher, wenn auch nicht ganz klar: In den meisten Texten wird sie mit dem Verb für „respondieren“ – *'ana* – in Zusammenhang gebracht. Dabei fällt auf, daß sie gelegentlich auch mit einem Amen versehen wird. Es wird so ein liturgisches Geschehen angedeutet, an dem nicht nur ein einzelner Beter, sondern ein gewisses Quorum beteiligt sein muss. Das Gebet, das mit der doxologischen Formel angedeutet wurde, war also kein allein zu sprechendes Gebet, sondern ein Text, der grundlegend vom Vortrag in einer Gemeinschaft abhing. Funktion und Intention des so angedeuteten Gebetes lassen sich allerdings bis auf eine Stelle (bSot 49a) nicht mit einem spezifischen Ort in der Liturgie oder im Gottesdienst mit seinen Lesungen in Verbindung bringen. Die erwähnte Doxologie erinnert insofern zunächst stärker an verwandte Formeln, wie sie auch in den palästinischen Penta-teuch-Targumen belegt sind.²² Auch dort finden wir kurze Doxologien, die die Erwähnung des göttlichen Namens – etwa im Dekalog – zum Anlass nehmen, diese durch einen kurzen preisenden Zusatz zu erweitern. Sie wurden jedoch nicht immer in die Targum-Handschriften aufgenommen, was auf eine sehr unterschiedliche, vom Minhag abhängige Verwendung hindeutet.

Für die Geschichte des Kaddisch besagen die angeführten Texte aus Talmud und Midrasch zweierlei: Einmal wird man nicht einfach davon ausgehen können, daß sich der Bavli bereits auf den Gebrauch des Kaddisch in seinem heute bekannten Umfang bezog. Die doxologische Formel, die als Kern des Kaddisch bezeichnet worden ist, wird im Bavli mit keinem eindeutig zu rekonstruierenden „Sitz im Leben“ in Verbindung gebracht. Deutlich ist lediglich, daß mit der Formel auch eschatologische Motive konnotiert wurden, was zunächst allerdings nur darauf hinweist, welche große Wirkung der Rezitation des Namens zugehört wurde. Ganz ähnlich der Rezitation des Amen, der Responion der Gemeinde außerhalb des Tempels schlechthin, sollte schon das schlichte „daß“ des Sprechens der Formel gewisse Wirkung haben, ohne daß ausschließlich an den ersten im Talmud an

²¹ Vgl. bBer 16a; 32a-b.

²² Vgl. dazu Lehnardt, Qaddish (wie Anm. 3), S. 54 f.

keiner Stelle erwähnten Teil des Kaddisch gedacht worden zu sein scheint. Anscheinend konnte die Formel in talmudischer Zeit noch gesondert verwendet und interpretiert werden. Erst später kamen weitere Formeln und Serienbildungen von Lobeswörtern zum Kaddisch hinzu. Wir werden somit anhand der untersuchten Texte Zeugen einer immer weiter zunehmenden, gleichsam „soteriologischen“ Aufwertung einer ursprünglich kurzen Namensdoxologie. Der immer plastischer geschilderten Wirkung folgte eine Zunahme des Wortbestandes der Versionen des Kaddisch.

In einem ethischen Aggada-Werk, das eine kurze apokalyptische Szene am Ende der Zeiten, überliefert, ist diese „Potenzierung“ der Wirkung der doxologischen Responson noch weiter zu verfolgen. In dieser in gaonäischer Zeit redigierten Schrift, die meist als *Seder Eliyahu Zuta* bezeichnet wird und die später, sogar in mittelalterliche Handschriften gaonäischer Gebetsordnungen (wie dem *Seder Rav Amram Gaon*²³) aufgenommen wurde, findet sich folgender Ausblick auf das Geschehen nach dem eschatologischen Mahl, bei dem abschließend ein Ausschnitt aus der Tora studiert wird:²⁴

Nachdem sie gegessen, getrunken und den Segen gesprochen haben, bringt der Heilige, gepriesen sei sein Name, die Tora und legt sie auf seinen Schoß und befaßt sich mit ihr: Mit Unreinem und Reinem, mit Unerlaubtem und Erlaubtem, mit Halakhot und mit Aggadot.

Und David spricht ein Loblied (*shira*) vor dem Heiligen, er sei gepriesen, und die Gerechten respondieren nach ihm: *Amen yehe sheme rabba mevarakh le-alam u-le-alme almayya yit-barakh*²⁵ aus dem Garten Eden, und die Frevler Israels respondieren: Amen! – aus dem Gehinnom.

Sofort spricht der Heilige, er sei gepriesen, zu den Engeln: Wer sind jene, die aus dem Gehinnom mit Amen respondieren? Spricht er zu ihm: Herr der Welt! Jenes sind die Frevler Israels, die, obwohl sie in großer Not sind, sich bestärken und sprechen vor dir: Amen!

Sofort spricht der Heilige, gepriesen sei sein Name, zu den Engeln: Öffnet ihnen die Tore des Gartens Eden, damit sie kommen und vor mir singen, wie es heißt: Öffnet Tore, damit ein gerechtes Volk kommt, welches die Treue bewahrt (*shomer emunim*) (Jes 26,2); lies nicht: [*shomer*] *emunim*, [sondern she-omrim: Amen! (die sprechen: Amen!)]).

In diesem eindrucksvollen, plastischen Bericht über den Abschluss des sogenannten messianischen Banquettes wird das Kaddisch zum ersten Mal deutlicher erkennbar, wenn auch interessanterweise mit hebräischem Text, was zu mancher Spekulation hinsichtlich einer möglichen Übertragung seines Wortlautes aus dem Heb-

²³ Vgl. dazu etwa Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Culture*, New Haven – London 1998, S. 192f.

²⁴ Ps-SEZ 20 (nach *Seder Rav Amram* Hs British Museum Or. 1067, Margaliouth 613). Vgl. *Seder Rav Amram Ga'on*, ed. N. Coronel, Warschau 1865, Nachdruck Jerusalem 1965, S. 13b-14a. Vgl. dazu auch Lehnardt, *Qaddish* (wie Anm. 3), S. 129f.

²⁵ D. h., sie sprechen eine dem Kaddisch ähnliche Formel.

räischen ins Aramäische beigetragen hat.²⁶ Auffällig ist auch hier wieder, daß der Formel ein Amen vorangestellt wird, was den responsorischen Charakter des Gebetes unterstreicht. Das Gebet wird dadurch eindeutig als bekräftigende Antwort der Zuhörer eines Aggada-Vortrages geschildert, und dies ist oftmals als Indiz für den ursprünglichen Ort der Verwendung des Kaddisch angesehen worden. Allerdings ist dazu zu bemerken, daß das Kaddisch in Ps-SEZ nicht in der üblichen Rezension zitiert wird, und auch die Aufteilung in zwei verschiedene Gruppen von Respondenten – den gerechten Israeliten und den Frevlern im Gehinnom – entspricht nicht dem üblichen Wechselgesang, wie er (später) beim Kaddisch zwischen *sheliach tzibbur* und Gemeinde eingeführt wurde.

Dabei ist dieser Midrasch zu Jes 26,2 sicher bereits auf dem Wege hin zu der erst in mittelalterlichen Quellen belegten Verwendung des Kaddisch als Gebet für die Toten. Zwar sind es hier noch die Toten selbst, die im Garten Eden oder im Gehinnom stehen und das Gebet eines Vorbeters „beantworten“. Doch steht trotz aller Unterschiede im Detail im Mittelpunkt der Gedanke an die besondere rettende Kraft der Namensdoxologie, die letztlich mit dem Amen bekräftigt wird. Diesem Amen wird dabei aufgrund der oben zitierten Notarikon-Auslegung in bShab 119a (AMEN = *El Melekh Ne'eman*) eigene Kraft zugebracht, die das zuvor Gesagte noch verstärkt. Von hier erscheint der Weg hin zur Ausgestaltung einer Verwendung des Kaddisch als Gebet für die Toten nur ein kleiner Schritt, zumal wenn man sich vor Augen hält, wie sich dieser Midrasch-Stoff stetig weiter entwickelt hat.

In einem *Alfa-Beta de-Rabbi Aqiva* genannten Midrasch, Buchstabe *zayin*, der gewiß erst aus nach-talmudischer Zeit stammt, findet sich folgende interessante Version desselben Stoffes:²⁷

Lies nicht: *shomer emunim*, (sondern) *she-omrim Amen!* Denn für ein Amen, welches die Frevler aus dem Gehinnom respondieren, führt man sie aus [dem Gehinnom] herauf.

Auf welche Weise? – Zukünftig wird der Heilige, gepriesen sei er, im Garten Eden sitzen und die (Tora) auslegen, und alle Gerechten der Welt werden vor ihm sitzen. Sonne und die Sternzeichen rechts des Heiligen, gepriesen sei er, und Mond und alle Sterne links von ihm, und der Heilige, gepriesen sei sein Name, wird die ‚Gründe‘ der neuen Tora vor ihnen auslegen, die er ihnen zukünftig durch den Messias geben wird.

²⁶ Vgl. dazu Andreas Lehnardt, „Therefore they ordained to say it in Aramaic“. Some Remarks on Language and Style of the Kaddish. In: *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century. Proceedings of the 6th EAJS Congress Toledo, July 1998*, Bd. I: *Biblical, Rabbinical, and Medieval Studies*. Hg. Judit Targarona Borrás, Angel Sáenz-Badillos, Leiden – Boston – Köln 1999, S. 303–310.

²⁷ *ABdRA A zayin – Bute Midrashot, esrim we-hamisha midrashe Hazal, 'al pi kitve yad mi-genizat Yerushalayim u-mitzrayim 'im mevo'ot, he'arot we-tziyyurim*, ed. Shlomo A. Wertheimer, überarbeitete Ausgabe von Avraham Wertheimer, Jerusalem ²1967, Bd. II, S. 367f. Siehe auch Saskia Dönitz, *Das Alphabet des Rabbi Akiva und sein literarisches Umfeld*. In: *Judaistik zwischen den Disziplinen. Jewish Studies between the Disciplines. Papers in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his 60th Birthday*. Ed. Klaus Herrmann, Margarete Schlüter, Guiseppa Veltri, Leiden 2003, 149–179

Und wenn er zur Aggada gelangt, nachdem er beendet hat, stellt sich Zerubbabel hin und spricht: Groß sei und geheiligt sei ... (*yitgadal we-yitqadash*).

Und seine Stimme erschallt von einem Ende der Erde bis zum anderen. Und alle, die auf die Welt gekommen sind, respondieren: Amen! Und auch die Völker der Welt, Frevler Israels und Gerechte aus den Völkern, die im Gehinnom zurückgehalten werden, alle respondieren und sprechen: Amen! – aus dem Gehinnom.

Zu jener Stunde wird der Lärm ihrer Worte vor dem Heiligen, gepriesen sei er, gehört werden. Und er wird sich bei ihnen (den Engeln) erkundigen und sprechen: Was für ein großer Lärm ist das, den ich hörte?

Die Dienstengel werden ihm antworten und sagen: Herr der Welt, jene sind die Frevler Israels und die Gerechten der Völker, die im Gehinnom übriggeblieben sind. Sie sprechen: Amen aus dem Gehinnom.

Sofort wird sich die Barmherzigkeit des Heiligen, gepriesen sei er, ihnen zuwenden, und er wird sprechen: Soll ich ihnen etwa noch ein härteres Urteil zukommen lassen als ihnen bereits durch den bösen Trieb zuteil geworden ist?

Zu jener Stunde wird der Heilige, gepriesen sei sein Name, den Schlüssel des Gehinnom nehmen und ihn Gabriel und Michael im Angesicht aller Gerechten geben und sprechen: Geht und öffnet die Tore des Gehinnom, und holt sie aus dem Gehinnom heraus.

Sofort gehen Michael und Gabriel hin und öffnen die 40.000 Tore des Gehinnom. Und seine Höhe (sc. des Gehinnom) ist dreihundert, und seine Breite ist dreihundert, und seine längste Stelle tausend (Parasangen),²⁸ und seine tiefste Stelle tausend (Parasangen). Und jeder Frevler, der in es hineinfällt, kann aus ihm nicht wieder hinaufsteigen.

Was machen Gabriel und Michael? Sie nehmen jeden einzelnen von ihnen an die Hand und führen ihn hinauf, so wie jemand, der seinem Freund heraufhilft oder ihn an einem Seil aus einer Grube zieht, wie es heißt: *Und er zog mich aus der Grube des Verderbens, aus tiefem Schlamm* (Ps 40,3).

Und Gabriel und Michael stehen ihnen in jener Stunde bei, waschen sie, untersuchen sie und heilen sie von den Verletzungen des Gehinnom, kleiden sie mit angenehmen Kleidern und nehmen sie an die Hand und führen sie vor den Heiligen, gepriesen sei er, und alle Gerechten, die ihnen dienen und sie ehren werden, wie es heißt: *Deine Priester sollen sich mit Gerechtigkeit kleiden und deine Frommen sich des Guten freuen* (2 Chr 6,41).

Diese Midrasch-Apokalypse steht vermutlich am Ende einer Entwicklung von ähnlichen Texten, die ihren Ausgang vielleicht in kürzeren Fassungen wie der oben zitierten aus Ps-SEZ 20 haben. In diesem Alfabet-Midrasch wird nun allerdings zum ersten Mal ausdrücklich der Beginn des bekannten Wortlautes des Kaddisch, das *yitgadal we-yitqadash*, zitiert. Die Ausgestaltung der Szene im himmlischen Bet ha-Midrash geht dabei noch über das bekannte hinaus: Das Kaddisch Zerubbabels wird nach dem Ende (oder zu Beginn) der Auslegung (Aggada) der Tora der messianischen Zeit durch Gott erwähnt. Betont heißt es hier, daß der Messias-Prätendent nach dem Vortrag Gottes aufsteht und *yitgadal we-yitqadash* spricht. In diese auf der ganzen Welt zu hörenden Doxologie stimmen sowohl diejenigen, die bereits

²⁸ Eine Parasange entsprach etwa 30 Stadien, heute ca. 5½-6 km.

in die zukünftige Welt gelangt sind, als auch die Frevler und die Gerechten unter den Nichtjuden mit ein.

Da nach neueren Untersuchungen das Werk *Alfa Beta de-Rabbi Aqiva* in einem langen, in verschiedenen Phasen verlaufenden Überlieferungsprozeß entstanden ist, ist eine genaue Datierung dieser Aggada nur schwer möglich. Bedenkenswert ist immerhin, daß auch in der sogenannten Hekhalot-Literatur eine vergleichbare Apokalypse erhalten ist.²⁹ Man kann daher annehmen, daß AbdRA zu dieser wohl erst in nach-talmudischer Zeit entstandenen Literatur der frühen jüdischen Mystik in einer besonderen Beziehung steht. Das Gebet von Frevlern im Gehinnom bzw. die Beschreibung des Gehinnom überhaupt spielen in der Hekhalot-Literatur allerdings keine Rolle. Auch sind Spekulationen über Aufbau und Ausgestaltung der unteren Welt in dieser Literatur – im Unterschied zu den zahlreichen Belegen in der klassischen rabbinischen Literatur – nicht belegt. All dies deutet auf eine relativ späte Entstehung dieser auch Nichtjuden positiv miteinbeziehenden Apokalypse hin. Vielleicht verdankt sie sich bereits dem Einfluß einer Umwelt, die durch den Islam geprägt war, in der das Verhältnis zu nicht-jüdischen Gerechten anders beurteilt wurde als in christlicher Umgebung.

3. Zusammenfassung

Um ein Fazit hinsichtlich der untersuchten Texte aus rabbinischer Zeit zu ziehen: Im Unterschied zu konservativen und traditionellen Auffassungen, die von einem vermeintlich sehr hohen Alter unseres Gebetes ausgehen,³⁰ möchte ich betonen, daß sich das Kaddisch über einen schwer genau abzugrenzenden Zeitraum entwickelt hat. Es geht sicher nicht auf die Epoche der „Großen Versammlung“ oder sogar die Zeit König Davids zurück, wie es in manchen Darstellungen zweifelhafter historiographischer Qualität zu finden ist und auch von traditionalistischen Vertretern der Vaterunser-Forschung immer wieder repetiert wird. Anders als die Haupt-

²⁹ Vgl. z. B. die sogenannte David-Apokalypse, eine Schrift der frühen jüdischen Mystik, die ediert ist in der Synopse zur Hekhalot-Literatur, in Zusammenarbeit mit Margarete Schlüter und Hans Georg von Mutius, herausgegeben von Peter Schäfer, *Texte und Studien zum Antiken Judentum* 2, Tübingen 1981, § 122. Für eine Übersetzung vgl. Peter Schäfer (Hg.), *Übersetzung der Hekhalot-Literatur II*, §§ 81–334, in Zusammenarbeit mit Hans-Jürgen Becker, Klaus Herrmann, Claudia Rohrbacher-Sticker und Stefan Siebers, *Texte und Studien zum Antiken Judentum* 22, Tübingen 1987, S. 51–53.

³⁰ Eine Frühdatierung des Kaddisch nach traditionellen Kommentaren vertritt etwa Michael J. Beihoff, *Kaddisch. Gebete und Gebräuche für die Seelengedächtnisfeier und für die Trauerzeit*, Düsseldorf 1990, S. 37: „Das vorwiegend in aramäischer Sprache verfasste Kaddisch-Gebet stammt vermutlich aus dem 5. Jahrhundert vor [!] der Zeitrechnung.“ Eine Datierung des Kaddisch vor dem Vaterunser vertritt neuerdings auch Edward Ullendorff, *Some Notes on the Relationship of the Paternoster to the Qaddish*. In: *Journal of Jewish Studies* 54, 2003, S. 122–124. M. E. haben die Bemerkungen Ullendorffs keinen Anhalt an den Quellen. Man kann jedenfalls nicht einfach behaupten, das Kaddisch sei älter als das Vaterunser, wenn es keine Belege für die Existenz und den Gebrauch eines Kaddisch-Gebetes in der vorrabbinischen Zeit gibt.

gebete wie das Shema und seinen *berakhot* sowie der Amida hat sich das Kaddisch aus verschiedenen kurzen Formeln, die in Synagoge und Bet ha-Midrash verwendet wurden, entwickelt und wurde nicht wie das Shemone esre von den Rabbinen (Shim'on ha-Paqli) „festgelegt“ oder „angeordnet“.³¹

Es handelt sich also um ein „gewachsenes“ Gebet, das nicht einfach nur in der Sprache seiner Zeit verfasst worden ist, sondern in das teils ältere, an biblischen Vorbildern orientierte Formulierungen aufgenommen wurden, teils neue Formulierungen in eine von vornherein nicht festgefügte Form gegossen wurde. Dies geschah nicht nur in der Beschäftigung mit der biblischen Sprache, sondern wohl auch im Umgang mit der „Kunstsprache“ der Targumim und im Kontakt mit kurzen Formeln, wie sie z. B. auch in Synagogen-Inschriften belegt sind.³²

Wie sehr die Aufnahme des Kaddisch in die Liturgie dabei vom Brauch (Minhag) abhing, läßt sich an Quellen-Texten aus der nach-talmudischen und gaonäischen Zeit deutlich zeigen. Doch fehlt hier die Zeit, um auf diese Fragen der Rezeption dieses Gebetes näher einzugehen. Es sei nur an einen Text erinnert, der exemplarisch vor Augen führt, welche Schwierigkeiten die Einführung des Kaddisch für einige Gemeinden noch in nach-talmudischer Zeit mit sich gebracht zu haben scheint.

In einem Rabbi Avraham ben David von Posquiere (12. Jh.) zugeschriebenen Responsum zum Kaddisch, das in einer Fassung in dem mittelalterlichen Halakha-Kompendium *Shibbole ha-Leqet* erhalten ist, findet sich folgende aufschlussreiche Nachricht:³³

Über die Angelegenheit des Kaddisch, nach der ihr gefragt habt, haben wir keine genaue Information von den *Rishonim*, aber die *Aharonim* begründeten es mit diesem Vers: *Ich habe mich unter den Söhnen Israels geheiligt* (Lev 22,32); was unsere Lehrer im Midrasch sagten: Bei allem, was zur *Kedusha* gehört, sollen nicht weniger als zehn (anwesend) sein (bBer 21b). Aus diesen Worten läßt sich ableiten, daß man, wenn sich zehn Personen für eine *mitzva* versammelt haben, sei es für ein Gebet, sei es für das Studium, das Kaddisch sprechen muß.

Diese Notiz, die so vielsagend darauf hinweist, daß man über die genauen Verwendungsorte des Kaddisch mancherorts selbst im 12. Jh. n. d. Z. keine genaueren Informationen, d. h. Traditionen, besaß, – wobei hier offen bleiben muss, auf welche

³¹ Zur umstrittenen Entstehungsgeschichte des Achtzehngebetes vgl. Ezra Fleischer, *On the Beginnings of Obligatory Jewish Prayer*. In: *Tarbiz* 59, 1990, S. 397–441 (hebr.); Stefan C. Reif, *On the Earliest Development of Jewish Prayer*. In: *Tarbiz* 60, 1991, S. 677–688 (hebr.) Die Beiträge sind zusammen mit weiteren Beiträgen der Autoren wiederabgedruckt in: Hananel Mack (ed.), *Studies in Jewish Liturgy. A Reader*, Likkutei Tarbiz VI, Jerusalem 2003, S. 101–150 (hebr.); siehe zu diesem Thema nun auch Ruth Langer, *The 'Amidah as Formative Rabbinic Prayer*, in: *Identität durch Gebet* (wie Anm. 4), S. 127–158, hier S. 129–139.

³² Vgl. dazu Lehnardt, *Qaddish* (wie Anm. 3), S. 48–62.

³³ *Sefer Shibbole ha-Leqet ha-Shalem*, ed. Shmuel K. Mirsky, New York 1966, S. 49f. Zum Autor dieses Werkes, Tzidqiyah ben Avraham Anav (Rom 13. Jh.), vgl. Lehnardt, *Qaddish* (wie Anm. 3), S. 195.

Orte sich dies bezieht (Sefarad oder Ashkenaz?) – macht sehr deutlich, wie man sich zur Verwendung des Kaddisch verhielt. Es gab gewisse Grundregeln, für die man sich auf traditionelle Vorstellungen wie die bezüglich eines bei Heiligungs-Gebeten zu beachtenden Minyan berufen konnte; doch darüber hinaus blieb Vieles dem Brauch des Ortes überlassen, insbesondere des genaue Wortlaut des Kaddisch wie auch die Stationen seiner Rezitation innerhalb des liturgischen Ablaufes der Gebete.

Hinsichtlich des viel debattierten Themas, ob das Kaddisch nun ein Vorläufer des „jüdischen“ Vaterunser, das wir aus dem Neuen Testament und aus der Didache, einer Kirchenordnung aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts,³⁴ kennen, möchte ich abschließend darauf hinweisen, daß die oft im Zentrum des christlichen Interesses am Kaddisch stehenden „Parallelen“ zum Vaterunser eher darauf hindeuten, daß es jüdische Gebete zur Zeit des Zweiten Tempels und danach gegeben hat, die man im weiteren Sinne als Vorläufer des heute bekannten Kaddisch in seinen unterschiedlichen Fassungen bezeichnen kann. Allerdings ist zu beachten, daß diese Gebete aus einem unterschiedlichen Kontext entstammen und – vor allem – liturgisch und theologisch unterschiedlich rezipiert wurden. Dafür, daß das Kaddisch, wie wir es heute kennen, erst viel später entwickelt wurde, sprechen im Übrigen die orientalischen Rezensionen mit ihren zusätzlichen messianischen Biten um Wiedererrichtung des Tempels und Vertilgung des Fremdkultes.³⁵

Meines Erachtens kommt gerade in Bezug auf die historische Rekonstruktion eines Gebetes wie des Kaddisch der Berücksichtigung der Rezeptionsgeschichte eine besondere Bedeutung zu. Man kann die Geschichte eines aus dem anonymen Brauch erwachsenden Gebetes nicht ohne die Wirkung, die seine Jahrhunderte währende Rezitation auslöste, nachvollziehen. Stellt man insofern Kaddisch und Vaterunser einfach aufgrund ihres Inhaltes gegenüber und versucht, historische Schlüsse aus den zweifellos vorhandenen Übereinstimmungen zu ziehen, gerät man in die widersprüchliche Lage, daß sich beide Gebete nicht allein aufgrund ihres Wortbestandes oder ihrer Form interpretieren und übersetzen lassen.³⁶ So wenig wie die Fassungen des Vaterunser ohne den Kontext der Evangelien, in denen es überliefert wurde, zu verstehen ist, so wenig ist der polyseme Text des Kaddisch

³⁴ Vgl. Klaus Wengst (Hg.), *Didache (Apostellehre)*, Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, *Schriften des Urchristentums* 2, Darmstadt 1984, S. 27.

³⁵ Vgl. zu diesen Fassungen des Kaddisch Lehnardt, *Qaddish* (wie Anm. 3), S. 18–42. 307. Zu dem Argument, die lebhafteste Textgeschichte des Kaddisch deute darauf hin, es handle sich „nicht um ein sehr altes Gebet“, vgl. nun auch Annette Böckler, *Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur, mit einem Vorwort von John D. Rayner*, Berlin 2002, S. 89.

³⁶ Dies zeigt sich beispielsweise an der Frage, ob die Vaterunser-Bitte „Dein Reich komme“ nur auf die jenseitige Welt oder doch auf die geschichtliche, sittliche Welt zu beziehen ist. Im Kaddisch wird ausdrücklich um das Kommen des Reiches für die irdischen Tage gebetet. Vgl. zu diesem Unterschied z. B. die Hinweise von Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt a. M. 21929; Nachdruck Wiesbaden 1995, S. 360.

ohne die rabbinischen Überlieferungen und ohne die *Minhagim*, in die es integriert wurde, zu interpretieren.³⁷

Das Kaddisch nimmt insofern eine Sonderstellung unter den synagogalen Hauptgebeten ein. Seine Geschichte, die im jüdischen Mittelalter durch die Ausbildung des Waisen-Kaddisch,³⁸ später auch des Jahrzeit-Kaddisch,³⁹ weitere „Höhepunkte“ erlebte, weist nachdrücklich darauf hin, welche Bedeutung dem Brauch (*Minhag*) bei der Entwicklung des Gebetes zukam – eine Bedeutung, die auch im Hinblick auf die Zukunft des Kaddisch beachtet werden sollte, etwa wenn man die kontrovers beurteilte Frage beachtet, ob Frauen das Kaddisch sprechen dürfen.⁴⁰

³⁷ Vgl. dazu etwa Müller, *Das Vater-Unser als jüdisches Gebet* (wie Anm. 4), S. 196. Siehe zum Ganzen nun auch Clemens Leonhard, *Art. Vaterunser II. Judentum*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 34, 2002, S. 312–315.

³⁸ Zum Waisen-Kaddisch vgl. Karl, *Ha-„Qaddish“* (wie Anm. 5), S. 523ff; Israel M. Ta-Shema, *Some Notes on the Origins of the Kaddish Yathom*. In: *Turbiz* 53, 1984/85, S. 559–568 (hebr.), überarbeiteter Nachdruck in: Mack (ed.), *Studies in Jewish Liturgy* (wie Anm. 31), S. 91–100 (hebr.). Zu unterscheiden ist diese Applikation von der Verwendung des Kaddisch am Grabe, dort meist als Kaddisch *le-(it)haddata*; vgl. dazu Andreas Lehnardt, *Tzidduq ha-Din und Kaddisch. Beobachtungen zur Entwicklung der Begräbnisliturgie im Mittelalter*. In: *Trumah* 12, 2002, S. 1–33.

³⁹ Siehe hierzu Andreas Lehnardt, *Christlicher Einfluss auf das Jahrzeit-Kaddisch?* In: *Judaica* 58, 2002, S. 281–296.

⁴⁰ Zur Frage, ob Frauen Kaddisch sprechen sollen oder dürfen, eine Frage, die meist nur im Hinblick auf das Rezitieren des Waisen-Kaddisch gestellt wird, vgl. Rochelle L. Millen, *Women and Kaddish: Reflections of Responsa*, in: *Modern Judaism* 10, 1990, S. 125–203; dies., *The Female Voice of Kaddish*. In: *Jewish Legal Writing by Women*. Hg. Micah D. Halpern/Chana Safrai, Jerusalem 1998, S. 179–200; Joel B. Wolowelsky, *Women and Kaddish*. In: *Judaism* 44, 1995, S. 282–290; S. Renger, *Kaddish from the Wrong Side of the Meitzah*, in: *On Being a Jewish Feminist*. Hg. Susannah Heschel, New York 1983, S. 177–181; Böckler, *Jüdischer Gottesdienst* (wie Anm. 35), S. 93. Für „orthodoxere“ Sichtweisen vgl. Yehuda Herzl Henkin, *The Reciting Kaddish by a Women*. In: *Ha-Darom* 54, 1985, S. 34–38; Moshe Leib Blair, *Does a Daughter have a Duty to say Kaddish?*, Chicago o. J.; Reuven Fink, *The Recital of Kaddish by Women*. In: *The Journal of Halacha and Contemporary Judaism* 31, 1996, S. 23–37.