

DAS CHARISMA DES GEBETES UM REGEN NACH DER TALMUDISCHEN TRADITION

**EIN BEITRAG ZUR ERFASSUNG DES RELIGIÖSEN VOLKSLEBENS
IN DER ZEIT JESU**

(VORLESUNGEN UND ÜBUNGEN, GEHALTEN AN DER UNIVERSITÄT
UPPSALA, 24.—31. OKTOBER 1938)

VON

LAZAR GULKOWITSCH

TARTU 1939

Excellentissimo ac reverendissimo domino Archiepiscopo
doctori Erling Eidem
Primate ecclesiae Suecanae
dedicatum

Inhaltsverzeichnis.

I. Der Begriff des Gebetes und seine Entwicklung im Alten Testament, dargestellt am Begriff der תפלה	7—18
II. Der Erzählungskreis um den Charismatiker Ḥonī den „Kreiszieher“	19—28
III. Ḥasīdīm und Taqqīfīm als Fürbitter um Regen	29—41
IV. Die Entwicklung des Gebetsbegriffes in der Tradition	42—50

I. Der Begriff des Gebets und seine Entwicklung im Alten Testament, dargestellt am Begriff der תפלה.

Das Thema unserer Diskussion führt uns mitten hinein in das religiöse Leben des jüdischen Volkes, denn es behandelt einen der zentralsten Begriffe der jüdischen Religion und der Religion überhaupt. Was wir also über das Wesen des Gebetes im Judentum erforschen und aussagen können, verspricht zugleich wesentliche Ergebnisse für die Erkenntnis der jüdischen Religion zu vermitteln. Unsere Aufgabe ist hier nicht den Gesamtkomplex des Gebetes im Judentum darzustellen. Wir gehen zunächst nur an die Erforschung einer einzelnen Erscheinung, die wir aus dem Fluß des geistigen Geschehens herauslösen wollen. Es ist darum zunächst unsere Aufgabe, einen kurzen Abriß derjenigen Begriffswelt zu geben, aus der wir einen Sonderbegriff herauslösen wollen.

Dem Charakter der Bibel als Heiliger Schrift entsprechend ist es nicht anders zu erwarten, als daß das Gebet eine zentrale Stelle, ja die zentrale Stelle in der biblischen Begriffswelt einnimmt. Wenn wir darum den Begriff des Gebets in der Bibel unter sprachlichem Gesichtspunkte untersuchen wollen, so müssen wir uns von vornherein auf einen Ausschnitt beschränken. Unter den verschiedenen Themen und Wortformen, die wir in dem sprachlichen Komplex des Gebets vorfinden, wählen wir darum nur eines aus, und zwar das Thema פלל. Das Verbum vom Thema פלל für den Vorgang des Betens ist תתפלל.

In alten Texten, Gen. 48, 11 z. B., begegnen wir auch der Form פלל. Diese dürfte ebenfalls die Bedeutung „beten“ haben. In der der Elohim-Quelle angehörenden Stelle Gen. 48, 11 sagt Jakob zu Joseph, daß er nicht einmal gewagt habe, ein Wiedersehen seines Sohnes von Gott zu erbitten, so unmöglich sei es ihm erschienen. Es wird hier also durch das um eine Sache nicht einmal Beten der höchste Grad der Resignation ausgedrückt. Die übliche Übersetzung (Holzinger bei Kautzsch z. St. und Greiff, das Gebet

im Alten Testament in: Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von J. Nikel, Band V, Münster 1915, S. 17) mit „meinen“ oder „glauben“ ist viel zu abstrakt und viel zu blaß, um das Unerhörte des Vorgangs, das doch hier betont werden soll, zu erfassen. Deutlich ist die Bedeutung „Beten“ des Pi'els auch im Ps. 106, 30, einer relativ jungen Stelle, von der wir annehmen müssen, daß sie bewußt archaisiert. Es handelt sich hier um denselben Fall wie in Num. 11, 2 und 21, 7, wo eine über das Volk als Strafe verhängte Plage durch das Gebet einer durch ein Gebetscharisma ausgezeichneten Person aufgehoben wird. Auf für die Form פלל Ez. 16, 52 läßt sich der Sinn „Beten“ aufrechterhalten. Es dürfte hier davon die Rede sein, daß die בללית die Jehuda einst über Samarien herabgefleht habe, nun über Jehuda selbst kommen sollte, da es Samarien lange nicht so schlimm getrieben habe. Schwer ist der Sinn des פלל in I Sam. 2, 25 zu erklären. Hier handelt es sich um einen Text aus der älteren Königsquelle, also etwa aus der Zeit Salomos. Die Pillel-Form kommt innerhalb einer zitierten sprichwörtlichen Redensart vor, gehört also einer noch älteren Sprachperiode an als der gegenwärtige Zusammenhang. Dem Zusammenhange nach müßte פלל hier „sich ins Mittel legen“ heißen. Es ist nicht mehr deutlich, wie diese Bedeutung mit dem Begriff des Betens in Zusammenhang steht. Die nur andeutende Art des Sprichworts bringt es mit sich, daß wir heute nicht mehr sagen können, welche Assoziationen man damals mit den in dem Sprichwort nur angedeuteten Begriffen verbunden hat. Konstruktiv ließe sich der begriffsgeschichtliche Vorgang etwa so kennzeichnen: neben der rein sakralen Bedeutung von פלל = „beten“, insbesondere „fürbittend beten“, gab es eine übertragene profane Bedeutung „durch Fürbitte zwischen Streitenden vermitteln“, was um so leichter möglich war, als auch der sakralen Fürbitte die Bedeutung einer versöhnenden Vermittlung zukommt. Diese Vermittlerrolle überträgt das Sprichwort auf Gott, worin vielleicht ein wortspielerisches Paradoxon zu sehen ist.

Wenn also in der älteren Zeit פלל und הלהפלל beide in der Bedeutung „beten“ nebeneinander gebraucht worden sein dürften, so liegt die Möglichkeit einer dialektischen Verschiedenheit vor. Die beiden ältesten Stellen Gen. 48, 11 und I Sam. 2, 25 lassen eine solche Deutung zu. Gen. 48, 11 ist elohistisch und I Sam. 2, 25 gehört einer Quelle an, die nicht in dem Maße gegen Saul und

gegen Israel eingestellt ist, wie die sicher aus Juda stammende Geschichte Davids. Den nordisraelitischen Charakter dieser Quelle betonen vor allem diejenigen Exegeten, die sie als elohistisch bezeichnen (so Kittel bei Kautzsch). Sie könnte also nordisraelitischen Ursprungs sein. Es wäre darum möglich, daß hier eine für Nordisrael typische Dialektform vorliegt. In Ez. 16, 52 und Ps. 106, 30 haben wir es wohl mit Archaisierungen zu tun, die absichtlich eine nicht mehr gebräuchliche Form wählten. Im allgemeinen Sprachgebrauch aber hat sich nur das **התפלל** durchgesetzt. Es muß aber auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß die beiden verschiedenen Formen verschiedene Nuancen des Begriffes ausgedrückt haben, zumal der Elohist doch sonst **התפלל** gebraucht. Für uns sind diese Nuancen jedoch nicht mehr erkennbar.

Das ganz überwiegend im Gebrauche befindliche Nomen aus dem Thema **פלל** ist **תפלה**. Doch begegnet uns auch ein Nomen **פלילים**, das sehr selten im Gebrauche war und an so unsicheren Stellen vorkommt, daß es nicht sicher ist, ob es sich nicht überhaupt um Textfehler handelt. Das Wort kommt dreimal vor: Dt. 32, 31; Ex. 21, 22 und Hiob 31, 11. Dt. 32, 31 heißt es: „Denn nicht wie unser Schöpfer ist ihr Schöpfer, **ואויבינו** sind **פלילים**“. In der zweiten Vershälfte ist das Wort **ואויבינו** nicht in Ordnung. Wir erwarten hier einen Parallelbegriff zu **צורם**, über den dann etwas Pejoratives ausgesagt wird. Die LXX haben die Sinnlosigkeit des gegenwärtigen Textes zwar erkannt, aber den Fehler an der falschen Stelle vermutet und deshalb **פלילים** durch **אוילים** ersetzt. Für den Sinn von **פלילים** können wir aus dieser Stelle nur entnehmen, daß **פלילים** etwas Pejoratives bedeutet. Weiter führen uns auch die beiden anderen Stellen nicht, an denen das Wort vorkommt. Ex. 21, 22 wird die Strafe für den Schuldigen an einer Fehlgeburt festgesetzt. Abgesehen von der Geldstrafe, deren Höhe vom Manne bestimmt wird (im Gegensatz zu Hammurabi § 209, der die Höhe der Strafe von Staats wegen festsetzt), scheint dieses Gesetz noch eine moralische Bestrafung vorzusehen, die durch die Formel **ונתן פלילים** ausgedrückt wird¹⁾. Hiob 31, 11

¹⁾ Die Korrektur **בנפלים** (s. Gesenius z. St.) im Anschluß an Hammurabi § 294 (a-na ša li-ib-bi-ša) ist wenig überzeugend.

ist wohl kaum echt, sondern eine etwas pedantische Glosse, die die gesamte Sünde juristisch und moralisch genau qualifiziert. Der Ehebruch wird als זמה und עון פלילים bezeichnet. זמה bedeutet Vergehen, die nicht nur juristisch und moralisch anfechtbar, sondern ausgesprochen schändlich sind. Etwas Entsprechendes dürfte darum auch עון פלילים in Parallele dazu bedeuten. פלילים scheint also etwas Pejoratives mit einem Einschlag des Schändlichen zu bedeuten. Es verfällt dem Tabu, womit auch der Zusammenhang mit dem Thema פלל hergestellt wäre. Ohne die Ambivalenztheorie Freuds zu akzeptieren, ist doch der Tabucharakter des Religiösen unbestreitbar. Das Religiöse tendiert immer sowohl nach der transzendent-göttlichen als auch nach der magisch-dämonologischen Seite. In dem Maße, in dem die beiden Seiten auseinandertreten, entwickeln sich auch die religiösen Begriffe in verschiedenen Richtungen. Dem entspricht auch die sprachliche Entwicklung. So können aus demselben Thema Worte von ausgesprochen sakraler und solche von ausgesprochen pejorativer Bedeutung entwickelt werden, wobei aber den pejorativen Worten ihr Ursprung noch deutlich anhaftet. Es handelt sich nicht um moralisch oder juristisch zu verurteilende facta, sondern um facta, denen etwas Unheimliches, Unmenschliches anhaftet, die nicht so sehr aus der menschlichen Gemeinschaft, als aus der reinen Sphäre des Göttlichen ausschließen. So entwickelte sich aus dem Thema פלל sowohl der genuin religiöse Begriff der תפלה als auch der Begriff פלילים, der in die Sphäre des magischen Tabu gehört und dort ein pejoratives Moment wiedergibt.

Vom Wesen des Gebetes hat das Alte Testament keine einheitliche Auffassung. Vielmehr bieten uns unsere Texte das Ergebnis eines im Abklingen begriffenen Prozesses dar, der darin besteht, daß die Auffassung vom Gebet vergeistigt wird. Ein im Schwinden begriffenes Stadium sieht im Gebete eine kultische Größe. Nur im Tempelbezirk kann gebetet werden, denn das Gebet geht direkt hinein zu Gott, der im Innern des Tempels wohnt¹⁾. Es wird debetet אז הבית (I K. 8, passim; II Chr. 6, 20), אז היכל, אז דביר (II Chr. 6, 20 f.), אז המקום (Ps. 5, 8; Jona 2, 8; Ps. 28, 2). Das Gebet ist eine materielle Größe, die zu Gott

¹⁾ Die Königszeit (II K. 23, 12) kennt noch das Dach als Gebetsort, der von Jer. 19, 13; 32, 29 und Zeph. 1, 5 bekämpft wurde.

hineingeht (תבוא), der Gott aber auch den Zutritt verweigern kann (Jer. 7, 16; 11, 14; Threni 3, 8). Diese Vorstellung deckt sich mit der Auffassung, daß sich Gott in ganz anthropomorpher Weise nach dem Betenden umwenden, sein Auge auf ihn richten, sein Ohr seinen Worten öffnen soll (I K. 8, 28 ff.; II Chr. 6, 20 ff.; 6, 40), da auch das Gespräch zwischen Menschen in der Weise vorgestellt wird, daß das Wort eine materielle Größe ist, die vom Sprechenden zum Hörenden ihren Weg nimmt. Aus demselben Grunde wird, nachdem das Exil das Gebet im Tempelbezirk unmöglich gemacht hat, wenigstens in Richtung des Tempels (דרך הארץ דרך הבית דרך העיר II Chr. 6, 34; 6, 38; I K. 8, 48, נגד ירושלים Dan. 6, 11) gebetet. Daß das Gebet an den Tempelbezirk gebunden ist, hat seinen Ursprung darin, daß es Teil des Opferrituals ist. Die Verbindung von Gebet und Opfer ist so eng, daß die prophetische Opposition gegen das Opfer nicht von einer Verselbständigung und Vergeistigung des Gebetes ausgehen konnte. Die Propheten bekämpften vielmehr den Kultus von der praktischen Frömmigkeit (מצדקה und משפט. הסדר) her. Mit dem Opfer haben sie implizite auch das Gebet, das eben Opfergebet war, abgelehnt. Jes. 1, 15 wird dies sogar ausdrücklich formuliert. Wenn auch die Materialisierung des Gebetes nicht identisch mit seiner kultischen Lokalisierung ist, so bildet doch diese Lokalisierung die Hauptbedingung für eine materielle Gebetsauffassung. Wir finden schon zur Zeit des noch bestehenden Kultes, also vor dem Exil, Tendenzen, die Bindung Gottes an den Tempel aufzuheben. In dem Maße als Gott dem Raume entrückt wird (I K. 8 verrät eine Tendenz, die Gebetsrichtung אל הבית in אל השמים zu korrigieren), hört auch die Vorstellung auf, daß das Gebet als materielle Größe vom Betenden zu dem räumlich von ihm getrennten Gotte geht. Das Exil hat dieser Tendenz endgültig zum Siege verholfen, wenn auch der kultische Brauch, wenigstens in Richtung auf den Tempel hin zu beten, sich mit der für kultische Bräuche eigentümlichen Zähigkeit durchgesetzt hat.

Die Auffassung des Gebetes als Materie bedingte eine Bedeutung des Gebetsortes von selbst. Aber auch nach der Überwindung dieses Gebetsbegriffes bleibt doch der Tempelbezirk der genuine Gebetsort.

Es kann nicht wundernehmen, wenn, sobald es sich um Angelegenheiten des ganzen Volkes handelt, das Gebet im Staats-

heiligtum stattfindet. So geht Jehizkijahu in den Tempel, um für die Rettung des Volkes zu bitten (Jes. 37, 14 f.). II Chr. 30, 18 berichtet von einem religiösen Anlaß, einer Vernachlässigung der Reinheitsgesetze, für das fürbittende Gebet des Königs im Tempel. Ebenso dürfte das Gebet des Königs für das Volk, das Ps. 72, 15 berichtet wird, im Tempel stattgefunden haben. Die oben genannte Königsquelle (von Kittel KE genannt) berichtet entsprechend auch von Samuel, daß er für das Volk in Mišpā gebetet habe (I Sam. 7, 5). Auch Ezra tut Buße für das Volk, indem er **לפני בית האלהים** für das Volk betet (Ezra 10, 1), d. h. also innerhalb des heiligen Bezirkes, aber außerhalb des Tempelgebäudes. Diese Stelle dürfen wir auch dann, wenn die Texte sich genereller ausdrücken, als Ort der **תפלה** annehmen. Es bedeutet eine Ausdehnung des kultisch gedachten Volksbegriffes auf alle Nationen, wenn Jes. 56, 7, eine unbekannte Quelle, den Tempel als **בית תפלה לכל העמים** bezeichnet. Auch Jes. 45, 14 spricht von dem Gebet der bekehrten Heiden im Tempel. Die negative Seite dieser Auffassung ist, daß das Volk im Exil eigentlich keine Gelegenheit hat, seine Angelegenheiten vor Gott zu bringen. Deshalb ist es ein wesentlicher Bestandteil der Verheißung in Jer. 29, 12, daß dem Volke Rückkehr in den Tempel und damit die Möglichkeit wirklichen Betens versprochen wird.

Aber nicht nur das Gebet, das sich mit öffentlichen Angelegenheiten befaßt, findet im Tempel statt. Der Tempel ist auch der gegebene Ort für den Einzelnen, um sein Anliegen vor Gott zu bringen. Die Psalmen 65, 5, 84 und Jona 2 nennen den Tempel ausdrücklich als den Ort, wo auch diese Gebete gesprochen werden, in denen es sich um die Not eines einzelnen Menschen handelt. I Sam. 1 wird in der Geschichte der Hanna ein solcher Fall ausführlich berichtet. Die Bindung auch des individuellen Gebetes an die Kultstätte ergibt sich aus der engen Verbindung von Opfer und Gebet (s. Ps. 65 und I Sam. 1). Auch im Ps. 69 dürfte es sich um ein Gebet im Tempel handeln, da hier von einer festen Gebetszeit (**עת רצון**) die Rede ist. Wenn der Betende fern vom Tempel weilen muß, so bedeutet dies einen Gegenstand der Klage (Ps. 42). Entsprechend gelobt der Beter in Ps. 61 ein Gelübdeopfer und ein Gebet, wenn er zum Tempel zurückkehren wird. Dan. 9, 17 wird berichtet, wie die Anwesenheit im Heiligtum selbst durch die entsprechende Gebetsrichtung auf den Tempel

hin ersetzt ist. Diese schon im Exil im Entstehen begriffene Sitte (s. oben S. 10 f.) wird hier als feststehender Ritus, der für einen frommen Menschen selbstverständlich ist, hingestellt. Dieser Ausgleich setzt voraus, daß die Entfernung vom Heiligtum nicht mehr als Ergebnis eines zufälligen einzelnen Unglücks empfunden wird, um dessen baldige Aufhebung gebetet wird, sondern daß infolge der Ausbreitung der Diaspora dieser Zustand ein dauernder geworden war, so daß sich ein Ersatzritus nötig machte. Ein interessantes Beispiel dafür, daß ein Gebet auch nicht im Tempel stattfinden kann, bietet I K. 20, 2 ff. Hier ist der König Jehizkijahu durch Krankheit verhindert, in den Tempel zu gehen. Er beauftragt auch nicht den Propheten Jesaja, der ihm seinen Tod ankündigt, mit der Fürbitte, sondern, wie der alte, fast zeitgenössische Bericht ausdrücklich vermerkt, er wendet sein Gesicht nach der Wand und betet selbst. Was der Gestus des Wegwendens bedeutet, wissen wir nicht. Es kann ebenso ein ostentatives Wegwenden vom Propheten als auch ein Gebetsgestus sein. Das Gebet wird erhört. Der Tempel kommt also nicht als alleiniger Ort für das Gebet in Betracht, obwohl er der für den Normalfall typische Ort sein dürfte.

Sowohl das Gebet im Tempel als das auch — aber nur unter gewissen Bedingungen — zulässige Gebet an profaner Stelle werden entweder von einem Einzelnen oder von einer Gemeinschaft oder auch von einem Einzelnen in Vertretung und Auftrag der Gemeinschaft gebetet. Das Gebet im Auftrag oder in Vertretung einer Gemeinschaft setzt die Vorstellung voraus, daß es ein besonderes Gebetscharisma gibt. Aus Ps. 4, 2 gewinnt man den Eindruck, daß Betenkönnen und Betendürfen auf jeden Fall an ein Charisma gebunden ist. Doch gibt es auch noch Charismatiker des Gebetes in einem engeren Sinne, nämlich Personen, die auf Grund ihres Amtes oder ihrer Berufung über eine besondere Kraft des Gebetes verfügen. Als Beter im Auftrage des Volkes und für das Volk begegnet uns vor allem der König (I K. 8; II Sam. 7, 27; II Chr. 30, 18; II Chr. 6, 19—21; II Chr. 32, 20; II Chr. 33, 13; Jes. 37, 14 = II K. 19, 14). Der König betet nicht nur das Weihegebet bei der Tempelweihe (I K. 8 und II Sam. 7, 27), sondern er bittet auch für das Volk in Kriegsnot (II K. 19, 14 = Jes. 37, 14). Entsprechend beten auch Samuel (I Sam. 7, 5) oder Nehemja (Neh. 1, 4) für das Volk. Diese Sitte wird uns also schon von sehr alten Quellen (II K. 19; II Sam. 7, 27) berich-

tet. Sie hat sich aber auch bis in nachexilische Zeit erhalten (Neh. 1, 4). Als Fürbitter für das Volk begegnen uns weiter die Propheten (II K. 19, 4; Jer. 7, 16; 11, 14; 14, 11; 37, 3; 42, 2. 4. 20; II Chr. 32, 20), insbesondere die Propheten Jesaja und Jeremia. Den Propheten Elia schildern die Eliageschichten als einen Gebetscharismatiker. Seine Hilfe gilt nicht nur dem ganzen Volke, sondern auch einzelnen Notleidenden. Als einziger Priester unter denjenigen, denen ein besonderes Charisma für die תפלה zukommt, begegnet uns nur Ezra (Ezra 10, 1). Während jedoch sonst תפלה und התפלל nicht termini technici für das Gebet der Priester sind, wird hier das Gebet Ezras als תפלה bezeichnet. Nach II Chr. 30, 27 dürfte aber das Gebet des Priesters als ברכה bezeichnet worden sein. Wenn also das Gebet Ezras תפלה genannt wird, so denkt man wohl hier nicht an die priesterlichen Funktionen Ezras, sondern an seinen Charakter als eines Propheten und Charismatikers, als den ihn auch die jüdische Tradition betrachtet. Für die nachexilische Zeit wird es bezeugt, daß das Beten der תפלה Sache der Leviten gewesen ist (Neh. 11, 17). Diese dürften hier an die Stelle des Volkes oder seiner fürbittenden Vertreter getreten sein, wie es dem allmählichen Zurücktreten des charismatischen Menschen nach dem Exil entspricht. Für die ältere Zeit begegnet uns das Volk auch selbst als Gebetsgemeinschaft im Tempel. In diesem Sinne wird die Volksgemeinschaft wie die Kultgemeinschaft überhaupt mit הסידי bezeichnet (Ps. 32, 6) ¹⁾. Doch ist der Begriff der תפלה und der Tätigkeit התפלל nicht auf die Jahwegemeinde beschränkt. Auch auf Heiden kann der Begriff angewendet werden (Jes. 16, 12), sogar im ironischen Sinne (Jes. 44, 17; 45, 20).

Als Gegenstand des Gebetes im Alten Testament müssen wir a priori die ganze Fülle des Lebens annehmen. Doch wird mit dem Begriff der תפלה wenigstens ursprünglich nur eine Art des Gebets erfaßt, die durch einen besonderen Gegenstand gekennzeichnet wird.

Wenn wir die Stellen im Alten Testament überblicken, in denen von תפלה und התפלל die Rede ist, so fällt auf, daß es sich in

¹⁾ Siehe Lazar Gulkowitsch, Die Entwicklung des Begriffes Häsīd im Alten Testament, Tartu 1934, S. 24.

der Mehrzahl der Fälle um Gebete handelt, die im Zusammenhang mit den Kategorien: Sünde — Not als Sündenstrafe — Sühne — Vergebung — Behebung der Not stehen. Es kommt dabei zunächst nicht darauf an, ob der Betende oder derjenige, für den gebetet wird, das Volk als Ganzes oder ein Einzelner ist. Weiter wird als תפלה nicht nur das Gebet bezeichnet, das direkt um Behebung der Not bittet und mit dem Sühnopfer verbunden ist. תפלה nennt man vielmehr auch solche Gebete, in denen ein Sühnopfer nur gelobt wird, für den Fall, daß Gott die Strafe kassiert und so dem Beter die Möglichkeit gibt, das Opfer darzubringen. Drittens heißt auch das Gebet תפלה, das bei Einlösung des Gelübdes gebetet wird. Da das Opfer, das Einlösung eines Gelübdes ist, der Lage der Sache nach zugleich Dankopfer ist, so entspricht hier der Begriff der תפלה insofern dem Begriffe der תודה, als תודה den Spezialbegriff darstellt, der aber den Oberbegriff תפלה nicht immer verdrängt. Aus dem Zusammenhang mit den Kategorien der Bußdisziplin erklärt sich, daß das Gebet der Priester nicht als תפלה bezeichnet wird. תפלה ist das Sühngebet des Laien. Später wurde es von den Leviten, aber nicht von den Priestern übernommen (Neh. 11, 17). Die Verbindung des Begriffes תפלה mit dem Begriffe der Sühne in irgendeiner Form stellt den älteren Geltungsbereich des Begriffes dar. Der im nachbiblischen Schrifttum eindeutig vorhandene formale und kollektive Sinn des Begriffes תפלה als des Gebetes schlechthin, d. h. als die Form gottmenschlicher Beziehung, die in Worten ausgedrückt wird, ist aber bereits in den jüngeren Schriften des Alten Testaments vorhanden.

In dem sogenannten Tempelweihegebet Salomos deuteronomistischer Herkunft (I K. 8) liegt uns eine gewisse Theologie der תפלה vor. Das Vortragen der תפלה erscheint als die genuine Bestimmung des Heiligtums überhaupt. Diese תפלה ist Buß- und Sühngebet des Volkes, also mit dem Sühnopfer verbunden, und wird in Fällen der Not gebetet. Einzelne Fälle: Krieg, Dürre, Pest etc. werden aufgezählt. Gott wird gebeten, diese Gebete zu erhören und dann zu verzeihen (סלח), d. h. also der Not ein Ende zu machen. Ein Zusatz, der das Exil voraussetzt, beschäftigt sich mit dem schwierigen Problem, was geschehen soll, wenn die Not in der zwangsläufigen Entfernung vom Hei-

ligtum besteht. In diesem Zusatz wird die besondere Bedeutung des Zusammenhanges von תפלה und Sühne noch durchaus empfunden. Dagegen führen die Verse 8, 31 f. einen ganz anderen Fall an. Die Verse unterbrechen den Zusammenhang. Sie behandeln keine Frage der Kollektivschuld und Kollektivsühne, sondern beschäftigen sich mit einem juristischen Kasus. Sie dürften Zusatz sein und wurden hier der Vollständigkeit halber eingesetzt, da ja nach Ex. 22, 8 das Heiligtum nicht nur dem in I K. 8 genannten Zwecke dient, sondern auch Sitz des Sakralgerichtes zu sein scheint. Der Zusatz ist alt, denn er wurde vom Chronisten schon vorgefunden und übernommen, und dürfte einem Gesetzeskodex entstammen¹⁾. Der Interpolator hat aber einen weiteren Begriff der תפלה verwandt als im ursprünglichen vorausgesetzt wird, denn obwohl der Begriff der תפלה in diesen Versen nicht vorkommt, so zeigt doch die Tatsache, daß die Stelle hier eingesetzt ist, den formalen Sinn, den der Begriff der תפלה für den Interpolator hat und der es ermöglicht, auch diesen Fall unter dem Begriff der תפלה zu subsumieren.

Während in I K. 8 eine Art Theologie der תפלה vorliegt, haben wir im Psalter eine Reihe von praktischen Beispielen für תפלות, die entweder im Text oder in der Überschrift ausdrücklich als solche bezeichnet werden. Auch hier zeigt sich der deutliche Zusammenhang mit dem Sühnopfer. Doch überwiegen die Fälle, wo ein Einzelner das Gebet spricht, bzw. die Opferhandlung vornimmt.

Diejenigen Psalmen, die in der Überschrift ausdrücklich als תפלות bezeichnet sind, stellen in der Mehrzahl (Ps. 17; 86; 102; 142) individuelle Bittgebete um Rettung aus Not dar. תפלה scheint also in derjenigen Periode, aus der die Überschriften der Psalmen stammen, dieses spezielle Gebet bezeichnet zu haben, ein Sprachgebrauch, den wir bereits anlässlich des älteren Spezialsinnes des Begriffes תפלה aufgezeigt haben (s. S. 15). Ps. 90 mag aus Mangel eines speziellen Terminus für diese ganz eigenartige Gebetsform ebenfalls als תפלה bezeichnet worden sein,

¹⁾ Der Chronist hat den Unterschied der Konstruktion zwischen dem ursprünglichen Text und der Interpolation ausgeglichen, indem er beide mit אה konstruiert.

da er mit תפלה wenigstens stimmungsmäßig eine gewisse Verwandtschaft aufweist. Wenn Habakuk 3, 1 den folgenden Psalm als תפלה bezeichnet, so ist dies dagegen bereits ein erweiterter Sprachgebrauch. Dieser erweiterte Sprachgebrauch wird noch deutlicher in der Schlußformel zum 2. Buche der Psalmen: Ps. 72, 20. In dieser Formel wird es deutlich, daß unter תפלה ganz allgemein jede Form des Gebetes verstanden werden soll. So wird auch in der rein praktischen Anwendung des Begriffes תפלה die Entwicklung des Begriffes deutlich. Der Begriff entwickelt sich aus dem speziellen Begriff des Sühnegebets im obigen Sinne (s. S. 15 f.) zum Kollektivbegriff des Gebetes überhaupt.

תפלה ist ursprünglich eine Bezeichnung für eine spezifische Art des Gebetes. Das Wort begegnet uns als terminus technicus der kultischen Sprache und dürfte darum einen so fest umrissenen Geltungsbereich gehabt haben, wie dies der praktische Gebrauch im Kultus verlangt. Die תפלה war zwar ein terminus technicus neben vielen, bezeichnete aber eine Art des Gebetes, die nicht nur häufig gepflegt wurde, sondern auch, was entscheidend ist, dem Charakter der israelitisch-jüdischen Religion am meisten entsprach. Hier geht es um die entscheidenden Probleme der jüdischen Religion: um Sünde, Gerechtigkeit und Gnade. Der kultische Gebrauch konnte sich mit termini technici ohne hierarchische Ordnung der Begriffe begnügen. In dem Maße, in dem eine durchdachte Lehre entstand, wurde auch eine Zusammenfassung verschiedener Gebetsarten unter dem Begriffe des Gebetes überhaupt notwendig. Ein solcher Oberbegriff bot sich im Begriff der תפלה dar, weil dieser Begriff alles umfaßt, was zu den konstituierenden Elementen eines Gebetes nach Maßgabe des jüdischen Religionsbegriffs gehört. Die Loslösung des Begriffes תפלה von einer kultisch bedingten Spezialbedeutung und seine Erweiterung zu einem theologischen Lehrbegriffe ist natürlich nur eine Teilerscheinung aus der Entwicklung der jüdischen Religion überhaupt. Wann diese Entwicklung begonnen hat, entzieht sich unserer Kenntnis, weil sich eine solche Entwicklung stets lange vorbereitet und sich ganz allmählich und unmerklich durchsetzt. So vermag uns die Entwicklung dieses Begriffes zwar eine allgemeine Tendenz aufzuzeigen, gibt aber keine Anhaltspunkte für konkrete historische Erscheinungen. Die Tendenz,

die in der Geschichte des Begriffes תפלה wirksam ist, ist zwar dieselbe, die zur Entwicklung der Synagoge geführt hat. Für die Entstehung der Synagoge selbst vermag die Entwicklung des Begriffes תפלה keine positiven Anhaltspunkte zu geben. Wenn der Begriff der תפלה vermöge seines genuin jüdischen Charakters zum Begriffe des Gebetes überhaupt erweitert werden konnte, so vollzog sich hier eine Entwicklung, die wir auch sonst in der Geschichte der religiösen Sprache beobachten. Die termini technici für diejenigen religiösen Formen, die in einer Religion zentral sind, tendieren auf eine Entwicklung zu allgemeinen Begriffen. Als Beispiel einer solchen Erweiterung sei die Bezeichnung Hymnus im Sprachgebrauche der katholischen Kirche angeführt. Mit dem Worte Hymnus, das die genuine Äußerung der katholischen Frömmigkeit zum Ausdruck bringt, werden auch religiöse Dichtungen bezeichnet, die ihrer literarischen Kategorie nach nicht unter diese Bezeichnung fallen. Im Judentum beobachten wir gerade die entgegengesetzte Entwicklung. Die hymnischen Dichtungen, die sich in der Pijjūtīm-Literatur finden und sich vermöge ihres nicht spezifisch jüdischen Charakters nur unter Widerspruch durchsetzten, werden als תפלות bezeichnet, obwohl es spezifische termini für hymnische Dichtungen gibt.

Wenn wir die Entwicklung des Gebetsbegriffes in alttestamentlicher Zeit überblicken, so zeigt sich uns eine Reihe von Entwicklungslinien, die mit dem Aufhören der Quellen unserer Kenntnis noch durchaus nicht an ihrem Ende angelangt sind. Wir spüren deutlich eine Loslösung vom Kultischen. Der Tempel verliert seine Bedeutung als alleiniger Gebetsort. Die תפלה selbst löst sich vom Komplex des Sühnopfers los. Diese Entwicklungen gehen folgerichtig weiter. Wir können sie, sobald die Berichte unserer Quellen wieder einsetzen, weiterverfolgen. Die Bedeutung des privaten Gebetscharismas dagegen scheint schon in alttestamentlicher Zeit verlorengegangen zu sein. Dies trifft aber nur für die offizielle Religion zu. Im Volksleben dagegen ließ sich eine solche genuin religiöse Erscheinung nicht spurlos liquidieren. Die jüdische Tradition bietet uns Texte dar, aus denen wir ein sehr interessantes Bild des charismatischen Gebets innerhalb der Volksreligion gewinnen können. Die Lektüre und die Interpretation der betreffenden Texte soll unsere Aufgabe im folgenden sein.

II. Der Erzählungskreis um den Charismatiker Hōnī den „Kreiszieher“.

Die talmudische Tradition enthält in ihren Texten eine Reihe von Überlieferungen, die aus dem religiösen Volksleben stammen. Diese sind der Tendenz des Talmud entsprechend nur gelegentlich überliefert, um irgendwelche andere Gedankengänge zu illustrieren. Denn der Talmud vertritt seinem Wesen nach die gültige jüdische nationale Theologie, nicht jedoch religiöse Unterströmungen, die einen mehr internationalen Charakter tragen. Aber diese religiösen Unterströmungen waren doch vorhanden und bestimmten in ausgedehntem Maße das religiöse Leben und Denken des Volkes. Da der Talmud Berichte über solche religiöse Unterströmungen niemals um ihrer selbst willen, sozusagen aus wissenschaftlichem Interesse, überliefert, sondern nur gegen sie polemisiert oder sie im Sinne der jüdischen Theologie interpretiert, so dürfen wir niemals völlig intakte Berichte erwarten und müssen uns meistens den Tatbestand aus Andeutungen rekonstruieren. Wo es sich um Erzählungen handelt, müssen wir uns also meist mit einer mehr oder weniger fragmentarischen Überlieferung begnügen.

In dieser Studie soll eine religiöse Sitte und ein religiöser Vorstellungskreis rekonstruiert werden, die in ihren Anfängen weit in die vorexilische Zeit hineinreichen und die dem talmudischen Textbefunde nach gerade zur Zeit Jesu eine bedeutende Rolle im religiösen Leben des palästinensischen Volkes gespielt haben. Es handelt sich um einige wenige Erzählungen, in denen das Charisma des Gebetes um Regen behandelt wird.

Die gesamte talmudische Tradition kennt einen Bericht oder vielmehr ein Konglomerat von Berichten über Hōnī den Kreiszieher, den berühmtesten Charismatiker auf diesem Gebiete. Die Überlieferung berichtet folgendes:

כתיקנן עד שיצאו¹³⁾ ישראל
מירושלים להר הבית מפני¹⁴⁾
הגשמים באו¹⁵⁾ ואמרו¹⁶⁾
לו כשם שהתפללת¹⁷⁾
עליהם¹⁸⁾ שירדו כך התפללת¹⁹⁾
שילכו להן אמר להן²⁰⁾ צאו
וראו אם נמחת²¹⁾ אבן
הטועים²²⁾ שלח לו²³⁾ שמעון
בן שטח אלמלא חוני אתה
גוזרני עליך גדוי אבל מה
אעשה לך שאתה מתחטא
לפני חמקום ועושה לך
רצונך²⁴⁾ כבן שהוא
מתחטא²⁵⁾ על אביו ועושה
לו רצונו ועליך הכתוב
אומר ישמח אביך ואמך
ותגל יולדך²⁶⁾.

¹³⁾ K und Alfasi:

שעלו

¹⁴⁾ Alfasi: מרוב

¹⁵⁾ K und Alfasi > באו

¹⁶⁾ K: אמרו

¹⁷⁾ K: שהתפללתה

¹⁸⁾ Alfasi עליהן

¹⁹⁾ K: היתפלל; Alfasi

> עליהן

²⁰⁾ K: להם

²¹⁾ K: נימחת

²²⁾ Alfasi: טועין

²³⁾ Alfasi: ליה

²⁴⁾ Alfasi > ועושה

לך רצונך

²⁵⁾ Alfasi לפני

²⁶⁾ Prov. 23, 25.

ואמר לפניו רבש"ע עמך
ישראל שהוצאת ממצרים
אינן יכולין לא ברוב טובה
ולא ברוב פורענות כעסת
עליהם אינן יכולין לעמוד
השפעת עליהם טובה אינן
יכולין לעמוד יהי רצון
מלפניך שיפסקו הגשמים
ויהא ריוח בעולם מיד נשבה
הרוח ונתפזרו העבים וזרחה
החמה ויצאו העם לשדה
והביאו להן כמהין ופטירות
שלח לו שמעון בן שטח
אלמלא חוני אתה גוזרני
עליך נידוי שאילו שנים כשני
אליהו שמפתחות הגשמים
בידו של אליהו לא נמצא
שם שמים מתחלל על ידך
אבל מה אעשה לך שאתה
מתחטא לפני המקום ועושה
לך רצונך כבן שמתחטא על
אביו ועושה לו רצונו ואומר
לו אבא הוליכני לרחצני
בחמין שטפני בצונן תן לי
אגוזים שקדים אפרסקים
ורמונים ונותן לו ועליך
הכתוב אמור ישמח אביך
ואמך ותגל יולדתך.

jTa^anit III, 10—12 (ed. princ. et ed. Krotoschin 66 β f.).

מעשה שאמרו לחוני המעגל התפלל שירדו גשמים אמר להן צאו והכניסו
תנורי פסחים בשביל שלא ימקו והתפלל ולא ירדו גשמים עג עוגה ועמד בתוכה
ואמר רבש"ע בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול
שאיני זו מיכן עד שתרחה על בניך התחילו הגשמים מנטפין אמר לא כך שאלתי
אלא גשמי בורות שיחין ומערות ירדו בועף אמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון
ברכה ונדבה ירדו כתיקנן עד שעלו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים אמרו

לו כשם שנתפללת עליהם שירדו כך התפלל שילכו להם אמר להן צאו וראו אם נמחית אבן חטועים שלח לו שמעון בן שטח ואמר לו צריך אתה לנידוי אבל מה אעשה לך ואתה מתחטא לפני המקום כבן שהוא מתחטא לאביו ועושה לו רצונו ועליך הכתוב אימר ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך.

הדה אמרה ערב פסחים היה ותני כן בעשרין¹⁾ ביה צמון כל עמא למיטרא ונחת לון: ונתפלל ולא ירדו גשמים. אמר רבי יוסי בי רבי בון שלא בא בעונה... התחילו הגשמים מנטפין. אמרו לא באו אלו אלא להתיר נדרו של זה. אמר לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות ירדו בזעף. תני שמואל כמפי הנוד: אמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה ירדו כתיקנן עד שעלו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים. הדה אמרה הר הבית מקורה היה ותני כן אסטיו לפניו מסטיו היה: אמרו לו כשם שנתפללת עליהן שירדו כך התפלל עליהם שילכו להם אמר להן צאו וראו אם נמחית אבן חטועים... אמר להן כשם שאי אפשר לאבן הזאת להימחות מן העולם כך אי אפשר להתפלל על הגשמים שילכו להם אלא צאו והביאו לי פר של הודיות ויצאו והביאו לו פר של הודיות וסמך שתי ידי ואמר רבוני הבאתה רעה על בניך ולא יכלו לעמוד בה הבאתה טובה על בניך ולא יכלו לעמוד בה אלא יהי רצון מלפניך שתביא רווחה מיד נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרחה החמה ונתנגבה הארץ ויצאו ומצאו מדבר מלא כמהים שאלו את ר"א מאימתי מתפללין על הגשמים שילכו להם אמר להן כדי שיהא אדם עומד בקרן העופל ומשקשק את רגליו בנחל קדרון אבל בטוחים אנו בבעל הרחמים שאינו מביא מבול לעולם מה טעמא כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ: שלח לו שמעון בן שטח... שאילו נגזרה גזירה כשם שנגזרה בימי אליהו לא נמצאתה מביא את הרבים לידי חלול השם שכל המביא את הרבים לידי חלול השם צריך נידוי. תמן תנינן שלח לו רבן גמליאל אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מביא מבול לעולם לא נמצאת מעכב רבים מלעשות מצוה וכל המעכב רבים מלעשות מצוה צריך נידוי ואמר לו ואין הקב"ה מבטל גזירתו מפני גזירתו של צדיק אמר לו הן הקב"ה מבטל גזירתו מפני גזירתו של צדיק ואין הקב"ה מבטל גזירתו של צדיק מפני גזירתו של צדיק חבירו. אבל מה אעשה לך ואתה מתחטא לפני המקום כבן שהוא מתחטא על אביו והוא עושה לו רצונו.

Die vorliegenden Texte enthalten eine Erzählung, die verschiedene Variationen durchgemacht hat. Im Verlaufe dieser Variierung ist auch die Person des Helden variiert worden. Eine Erzählung von einem Hāsīd, d. h. von einem exemplarisch frommen Typus, ist mit einer namentlichen Tradition verbunden worden, wobei die Bezeichnung Hāsīd aufgegeben wurde. Der ziemlich komplizierte literarische Tatbestand ist folgender:

Die Mišnā berichtet eine Anekdote von Hōnī dem Kreiszieher,

¹⁾ Der Kommentar פני משה zur Stelle, um מגלת תענית XII mit dem Jeruśalmi auszugleichen, liest: בארבע עשר; s. jedoch Ratner, אהבת ציון וירושלים, zu jTa'anit, S. 87 f.

die sich deutlich aus drei, beziehungsweise aus vier Teilen zusammensetzt. Die eigentliche Geschichte ist die Anekdote von Hōnī dem Kreiszieher und seinem Streit mit Gott um das Maß des Regens. Dies ist wohl ursprünglich eine bewußt groteske Anekdote. In unserem neuen Zusammenhang dagegen wird sie durchaus ernst genommen und theologisch diskutiert ¹⁾. In diese Diskussion geht die Geschichte überhaupt allmählich über. Die Erzählung wird aber nicht allein überliefert, sondern mit zwei anderen Motiven kombiniert. Das erste Motiv handelt von der Bitte Hōnīs betreffs der Schonung der Passah-Öfen. Dies muß aus einer selbstständigen Erzählung stammen. Wir kennen letztere aber nicht. Das zweite Motiv ist ebenfalls aus einem anderen Zusammenhang übernommen. Der Zusammenhang ist uns bekannt: es ist eine מִשְׁנָה von einem Hāsīd, die die Tōseftā überliefert, allerdings nur fragmentarisch und wenig lebendig erzählt. Für die Toseftā ist die Erzählung nämlich nur ein Anlaß, um ein Problem, das Problem der Sintflut, zu diskutieren. Immerhin können wir aus diesem Text eine Erzählung rekonstruieren, die sehr charakteristisch ist. Sie behandelt das Motiv des murrenden Volkes, ein Motiv, das in der biblischen Literatur seine klassische Durchbildung erfahren hat. Das Volk hat nach dieser Erzählung durch einen Hāsīd um Regen bitten lassen. Diese Bitte wurde erfüllt,

¹⁾ Tanḥūmā zieht die Erzählung als Beleg für einen theologischen Grundsatz heran. Es handelt sich um die Behauptung, daß Gott die Wünsche der Saddikim als Befehle entgegennimmt und stets erfüllt. Der Grundsatz wird von alters her in der Tradition diskutiert. Die Erzählung von Hōnī dem Kreiszieher wird nicht vollständig wiedererzählt, denn sie dient ja nur als Beispiel. Ihre Kenntnis — und zwar nach der Überlieferung der Mišnā — wird vorausgesetzt. Es wird nur der erste Teil angeführt, nicht aber das Motiv des murrenden Volkes, das die eigentliche Pointe der Erzählung darstellt. Die Tanḥūmāfassung ist vielmehr mit der Erfüllung der Bitte um Regen zu Ende und schließt von hier aus mit Hilfe eines Schlusses des קִרְוֹמָר von Hōnī auf Moses, von dessen Stellung zu Gott im Zusammenhang des Tanḥūmātextes die Rede ist. Der Text lautet:

ראה מה חביבים צדיקים לפני הקב"ה, שכל מה שהן עושים וגוזרין הקב"ה עושה. אמרו רבותינו: מעשה בחוני המעגל שהיה מתפלל שירדו גשמים, עג עוגה ועמד בחוכה, אמר לפניו: רבונו של עולם, בניך שמו פניהם עלי שהרי אני כבן בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן עד שתרחם על בניך. מיד ירדו גשמים. ומה אם חוני המעגל שהיה מבני בניו של משה כך, משה בעצמו על אחת כמה וכמה. (Tanḥūmā, ed. Buber, Wilno 1913, סדר שמות, S. 37.)

aber bald ist es dem Volke wieder zuviel. Es bittet den Hāsīd, das Aufhören des Regens zu erwirken. Dieser lehnt es ab unter Hinweis erstens darauf, daß es ja noch gar nicht zuviel geregnet hat, wovon sich jeder am Stande des Kidronbaches überzeugen könne, und zweitens darauf, daß Gott ja versichert habe, daß nie wieder eine Sintflut kommen wird. Der Hāsīd spielt hier eine Rolle, die sehr an den Propheten der älteren Zeit erinnert. Es sieht ganz so aus, als sei hier eine uralte Prophetengeschichte, die nicht in die kanonischen Schriften gekommen war, sondern mündlich tradiert wurde, schließlich in den literarischen Bereich der Hāsīd-Erzählungen übergegangen. Die volkstümliche Figur des Propheten war nicht mehr vorhanden, an ihre Stelle ist in gewisser Beziehung der Hāsīd getreten. Der Hāsīd ist nicht in dem Sinne Charismatiker wie der Prophet, er steht nicht so sehr außerhalb der Gemeinschaft und der Gemeinschaft gegenüber, wie es nach dieser Erzählung den Anschein haben könnte. Er gilt nur als weiser und frömmer gegenüber den anderen. Die Übertragung dieser Erzählung auf einen Hāsīd entspricht also nicht ganz dem chassidischen Typus. Sie konnte deshalb stattfinden, weil in der Erzählung der Held als charismatischer Beter, dessen Gebet stets erhört wird, vorkommt.

Der babylonische Talmud geht nicht direkt auf die Tradition in der Mišna zurück ¹⁾. Denn er kombiniert die Erzählung nicht mit dem Motiv der Passah-Öfen. Dagegen ist die Kombination mit der Erzählung vom murrenden Volke ebenfalls vorhanden. Der Text im babylonischen Talmud ist ausgestaltet worden zu einer abgerundeten Erzählung. Das Groteske der zugrunde liegenden Anekdote wird sehr geschickt aufgehoben, das nur notdürftig eingefügte fremde Motiv vom murrenden Volke wird in einem zweiten Teile der Erzählung ausgestaltet. Der babylonische Talmud bringt die ganze Erzählung unter dogmatischen

¹⁾ Dieselbe Texttradition wird auch durch den Text in Megillat Ta'anit repräsentiert (s. Ad. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles II*, Oxford 1895, S. 3—35 und ed. Wilno 1925, S. 38f.). Die Abweichungen dieses Textes beziehen sich nur auf einige kleine stilistische Unterschiede. Megillat Ta'anit ist jünger als die Gemārā des babylonischen Talmud, was aber für die Textgeschichte unserer Erzählung ohne Belang ist, da es sich zweifellos um dieselbe Tradition handelt. Die Erzählung hat also durch Megillat Ta'anit keine neue Entwicklung über das Stadium des Gemārā hinaus erfahren, wie überhaupt die Fassung der Gemārā die endgültige Fassung der Erzählung bedeutet.

Gesichtspunkten. Er will letztlich wie die Mišnā auf die Diskussion zwischen Hōnī und Šimʿōn ben Šātaḥ hinaus. Trotzdem wird vorher die Erzählung nicht angedeutet, sondern novellistisch durchgeführt. Solche Ausgestaltungen liegen nicht im Stil und in der Tendenz des babylonischen Talmud, wir können also annehmen, daß der babylonische Talmud eine literarische Tradition übernahm. Die Erzählung hat also während der Zeit zwischen ihrer ersten Fixierung in der Mišnā und der Fixierung im Talmud eine Entwicklung erfahren. Sie ist sowohl gedanklich als erzählungstechnisch durchgebildet worden ¹⁾).

Daß die novellistische Ausgestaltung der Geschichte älter ist als ihre Aufnahme in den babylonischen Talmud, zeigt sich an der Tradition des Jerusalemer Talmud. Er setzt anscheinend die Fassung des babylonischen Talmud voraus, behandelt aber nur einen Teil der Erzählung eingehend. Der Text ist überhaupt ein völlig korruptes Fragment. Am Anfang der Erzählung ist auch vom Passah die Rede, so daß irgendeine Beziehung zu der Tradition bestehen muß, die die Mišnā überliefert.

Wir haben hier am Anfang der literarischen Entwicklung zwei Anekdoten von klarer Tendenz, die wir noch gut rekonstruieren können. Am Ende der Entwicklung steht die ebenfalls erzählungstechnisch einwandfreie Fassung des babylonischen Talmud. Zwischen den beiden Phasen haben wir eine Zeit schwankender Tradition. Kombinationen werden vorgenommen und zum Teil wieder gelöst, bis schließlich wieder eine intakte Form zustande kommt. Die Einzelheiten des Vorgangs entziehen sich unserer Kenntnis. Doch zeigt die Fassung im Jerusalemer Talmud, daß dieser Vorgang komplizierter war, als sich nach dem Ergebnis vermuten läßt ²⁾).

¹⁾ Diese Erzählung ist ein schönes Beispiel für die Entstehung einer neuen Normalform aus der Urform, die mit einem fremden Motiv kombiniert wurde.

²⁾ Das Werden dieser Erzählung ist deshalb literarisch von Bedeutung, weil es uns zeigt, wie wenig mechanisch und wie wenig geradlinig literarische Entwicklung sich vollzieht, so daß wir bei allen Rückschlüssen aus dem Ergebnis damit rechnen müssen, daß die Sachlage weit komplizierter war als wir vermuten. Die Entwicklung der Erzählung geht nicht nur auf Kombination verschiedener Motive aus, sondern der Tendenz der Bereicherung wirkt stets eine Tendenz auf künstlerische Abrundung entgegen. Die erstere führt zur Kombination von Motiven, die letztere zur Ausscheidung von Motiven.

Daß die Toseftā eine Hāsīd-Erzählung bringt, in der der Hāsīd durchaus als Vorbild eines Frommen angesehen wird, entspricht ganz ihrer Tendenz. Denn die Toseftā neigt immer dazu, dem mystischen Typus des Frommen den Vorzug zu geben, und der Hāsīd repräsentiert doch letztlich die mystische Seite der Religion. Wenn die Mišnā hier die Hāsīd-Erzählung unter namentlicher Tradition bringt, so dürfte das in diesem Falle nicht direkt eine Folge davon sein, daß die Mišnā den Typus des Hāsīd überhaupt gern ein wenig in den Hintergrund drängt. In diesem Falle ist nämlich der literarische Vorgang nur das Abbild eines tatsächlichen Geschehens. Das Charisma der Bitte um Regen wurde allmählich ausschließlich von der Familie Hōnī in Anspruch genommen. Aus diesem Grunde gehen auch Traditionen, die dasselbe Charisma einem anonymen Hāsīd zuschreiben, in den Anekdotenkreis um die Familie Hōnī über. Aber auch in diesem neuen Zusammenhang entspricht die Erzählung durchaus nicht den Tendenzen der Mišnā. Diese bringt die Erzählung überhaupt nur um des Einspruches willen, den Šimʿōn ben Šāṭah gegen die Ereignisse der Geschichte erhoben hat.

Bei der Frage nach der historischen Grundlage dieser Erzählungen müssen wir scheiden zwischen dem historischen Charakter der Erzahlungsmotive und dem der Persönlichkeit des Hōnī als charismatischen Beters. Die Erzahlungsmotive sind zweifellos durchaus nicht alle historisch, wie schon die Übertragung der Hāsīd-Geschichte auf Hōnī beweist. Das rein Erzählungsmäßige, die dramatische Ausgestaltung, die stilistische Abrundung sind durchaus nur Legende. Die Legenden dienen einer Charakterisierung der Persönlichkeit Hōnīs, und diese Charakterisierung ist durchaus echt. Die Erzählungen im Talmud haben durchaus den Charakter von Legenden, die sich an ein historisches Faktum anlehnen. Darüber hinaus nennt uns auch Josephus, Jüdische Altertümer, Buch 14, Kap. 2, 1, einen „gewissen Onias“, der dadurch bekannt ist, daß einmal sein Gebet um Regen sofort erhört wurde. Die manieriert nachlässige Darstellungsweise des Josephus ist hier in zwei Punkten jedenfalls nicht ganz korrekt. Onias ist nicht eigentlich die griechische Wiedergabe des Namens Hōnī, sondern nur eine auf Grund eines annähernden Gleichklanges vorgenommene Einsetzung eines auch in griechischer Form häufigen und bekannten Namens. Zweitens ist das, was Josephus als einmaliges Wunder darstellt, ein habituelles Cha-

risma des Hōnī gewesen. Bei der Datierung der Erzählung können wir nicht summarisch verfahren. Der Zeitpunkt ihrer Übertragung auf Hōnī ist am leichtesten zu fixieren. Die Übertragung muß noch zu Lebzeiten Hōnīs oder doch bald nach seinem Tode erfolgt sein. Hōnī aber dürfte die Tempelzerstörung gerade noch erlebt haben. Diese Tatsache macht es auch wahrscheinlich, daß Josephus tatsächlich den Hōnī meint, da dieser bei seinen Lebzeiten der Gebetscharismatiker war. Die Nachricht bei Josephus, daß Hōnī bei der Belagerung Jerusalems umkam, kann sehr wohl historisch sein, wenn auch die einzelnen Umstände nicht alle zutreffen mögen. Da die Mišnā die Erzählung bereits kennt, so muß die Übertragung schon vor der Endredaktion der Mišnā erfolgt sein. Das Alter der einzelnen Erzählungsschichten dagegen ist schwerer festzustellen. Die Hāsīd-Anekdote macht den Eindruck hohen Alters. Sie hat überhaupt keinen terminus post quem. Dagegen dürfte die groteske Anekdote wohl ursprünglich auf Hōnī bezogen worden sein. Sie mag zu Lebzeiten Hōnīs in denjenigen Kreisen entstanden sein, die an seiner Methode Anstoß nahmen. Das in der Mišnā-Fassung kurz angedeutete Motiv der Passah-Öfen dagegen ist kaum zu datieren. Denn es ist eben nur angedeutet, so daß sich uns keine Datierungsmöglichkeit etwa aus dem kulturellen Milieu bietet. Die Motive, die wir in der novellistischen Ausgestaltung der babylonischen Gemārā und in der fragmentarischen Wiedergabe des Textes im Jeruśalmī finden, dürften nur eine sekundäre Ausgestaltung der Erzählung sein. Das Motiv des Sühnopfers ist zweifellos später hinzugefügt, wie ja die Tōseftā-Fassung zeigt. In dieser Hāsīd-Erzählung können wir das Opfermotiv gar nicht erwarten. Denn nichts deutet darauf hin, daß der Hāsīd ein Recht hatte, Opfer auszuführen. Es entspricht auch nicht der ursprünglichen Tendenz der Erzählung, der es auf eine Zurechtweisung des Volkes ankommt.

Warum wendet sich nun das Volk gerade an einen Hāsīd, wenn der Regen erfleht werden soll? Der Hāsīd ist besonders befähigt, eine solche Bitte auszusprechen. Die Tōseftā-Erzählung macht nicht den Eindruck, als beschränke sich das Gebetscharisma des Hāsīd gerade auf diese eine Art der Bitte. Der Hāsīd scheint für einen Menschen zu gelten, dessen Gebete immer erhört werden, also auch das Gebet um Regen. Die Hōnī-Erzählungen dagegen sprechen deutlich speziell von dem Charisma des

Gebetes um Regen. Dieses Charisma ist die Spezialität Ḥōnīs (und seiner Familie, wie später noch erörtert werden wird). Das Gebet des Ḥāsīd hat auch in keiner Weise den magischen Charakter, der in dem Verhalten Ḥōnīs zutage tritt. Dazu stimmt auch, daß es der Ḥāsīd mit Bestimmtheit ablehnt, um Aufhören des Regens zu bitten. Er ist kein Zauberer, der sich den Anschein gibt, als könne er den Hebel der Regenmaschine nach Belieben bedienen. Der Ḥāsīd ist vielmehr nur die Zuflucht des Volkes, wenn dieses sich in Not befindet. Er behält es sich vor, über die Tatsächlichkeit dieser Not selbst zu entscheiden. Es ist bereits bemerkt worden, daß wir die Einzelzüge der Erzählung nicht allzu genau auswerten dürfen, da die Erzählung im Zusammenhang mit echten סִבֵּי-*Erzählungen* steht. Entscheidend ist nur das Hauptmotiv. Denn wenn dieses nicht charakteristisch für den Typus Ḥāsīd wäre, hätte man die Erzählung nicht von einem Ḥāsīd handeln lassen. Dieses Hauptmotiv ist die unbedingte Gewißheit der Gebetserhörung. Diese Gewißheit haben der Ḥāsīd selbst und das Volk in gleichem Maße. Auf Grund dieser Gewißheit aber ist der Ḥāsīd verpflichtet, für das Volk zu beten. Dies wird durch eine alte auf Habakuk zurückgehende Tradition ausdrücklich festgelegt (B^erākōt 12 b). Der Ḥāsīd erfüllt also hier eine religiöse Pflicht. Er bringt nicht etwa ein magisches Können in Anwendung.

III. תְּפִלָּה וְהִסְדֵּים als Fürbitter um Regen.

Jerušalmi überliefert zu unserem Thema eine weitere Geschichte von einem Hāsīd aus dem Dorfe אֵימִי, dessen Name nicht genannt wird, in folgendem Zusammenhang:

Es werden drei Geschichten erzählt, in denen die Rabbinen im Traume den Regenbeter erfahren, den sie dringend benötigen. Die ersten beiden berichten, daß den Rabbinen eine ganz gering geachtete Persönlichkeit genannt wurde: einmal ein Eseltreiber, einmal ein gewisser פִּנְטָקָה, der Dirnen verdingte, u. ä. Beide aber hatten die Fähigkeit um Regen zu beten dadurch erworben, daß sie einmal einer armen Frau, deren Mann im Gefängnis saß und die ihn nur durch den Verkauf ihrer selbst hätte befreien können, alles gaben, was sie hatten, und sie damit vor der Sünde bewahrten. Die dritte Geschichte behandelt nicht dieses Hauptmotiv, das an das neutestamentliche Motiv des einen Sünders erinnert, um den mehr Freude ist als um 99 Gerechte. Sie ist vielmehr nur auf Grund desselben einleitenden Motivs hier angeschlossen: im Traum erfahren die Rabbinen den Regenbeter. Die Geschichte enthält zwei Elemente: erstens benimmt sich der Hāsīd auffällig, so daß die Rabbinen ganz erstaunt sind und ihn schließlich befragen. Es stellt sich aber heraus, daß die Handlungen des Hāsīd durchaus gesetzestreu und fromm waren. Zweitens bittet der Hāsīd um Regen, ehe ihn die Rabbinen darum angehen, um sie nicht zu beschämen.

Die Geschichte ist folgende:

jTa'anīt I, 4 (ed. pr. et ed.

Krotoschin 64^{aβ}).

אֵימִי לְרַבָּנָן חֲסִידָא דְכֹפֶר אֵימִי

יְצִלִי וּמִיטְרָא נַחַת סֻלְקָן רַבָּנָן לְגַבִּיָּה

¹) jŠabbāt XVI, 3 und jNēdārīm IV, 2: דְּכֹפֶר אֵימִי ר' יוֹדִין (jJōmā VIII, 5: יוֹדִין דְּכֹפֶר אֵימִי; vgl. Rattenner, 4, S. 63. zu jTa'anīt I,

Ta'anīt 23^{af}.

אבא חלקיה בר בריה דחוני המעגל

הוה וכו' מצטריך עלמא הוה משדרי רבנן

לגביה ובעי רחמי ואתי מיטרא זימנא

חדא איצטריך עלמא למיטרא שדור רבנן

זוגא דרבנן לגביה למבעי רחמי דנית

מיטרא אזול לביתיה ולא אשכחוהו אזול

בדברא ואשכחוהו דהוה קא רפיק יהבו

ליה שלמא ולא אסבר להו אפיה בפניא כי

אמרה לון בני בייתה בטורא הוה יתיב
נפקון לגביה אמרון ליה אישר ולא אגיבון
יתב מיכול ולא אמר לון אתון כריכין.
מי עלל עבד חד מובל דקיסין ויהב גולתה
מרום מובלה עאל ואמר לבני בייתה
אילין רבנן הכא בעי ניצלי וייחות מיטרא
ואין אנא מצלי ומיטרא נחת גנאי הוא
לון ואין לא חילול שם שמים הוא. אלא
אייתי אנא ואת ניסוק ונצלי אין נחת
מיטרא אנן אמרין לון כבר דעבדון שמיא
ניסין ואין לא אנן אמרין לון לית אנן
כדיי מצליא ומתענייא וסלקין וצלון ונחת
מיטרא נחת לגבון אמר לון למה איטרפון
רבנן להכא יומא דין אמרין ליה בעי
תצלי וייחות מיטרא אמר לון ולצלתי
אתון צריכין כבר דעבדון שמיא ניסין:
אמרין ליה למה כד הויתה בטורא אמרין
לך אישר ולא אגיבתונן אמר לון
הווינה עסיק בפעולותי מה הוינה מסעה
דעתי מן פעולתי א"ל ולמה כד יתבת
למיכול לא אמרת לו איתון כריכון אמר
לון דלא הוה גבוי אלא פלחי מה הוינא
מימור לכון בחנפין. אמרין ליה למה כד
דאתית למיעול יהבת גולתה מרום מובלה
אמר לון דלא הוות דידי שאילה הוות דניצלי
בה מה הוינא מבועא יתה אמרין ליה
ולמה כד הווי את בטורא איתתך לבשה
מאנין צאין וכד דאת עליל מן טורא היא
לבשה מאנין נקיין אמר לון כד דאנא
הוי בטורא היא לבשה מאנין צאין דלא
יתן בר נש עינוי עלה וכד דאנא עליל
מן טורא היא דלבשה מאנין נקיין דלא
ניתן עיני באיתא אוהרי אמרון ליה יאות
את מצליא ומתענייא.

הוה מנקט ציבי דרא ציבי ומרא בחד
כתפא וגלימא בחד כתפא כולה אורחא לא
סיים מסאניה כי מטא למיא סיים מסאניה
כי מטא להיומי והיגי דלינהו למניה כי מטא
למתא נפקא דביתהו לאפיה כי מיקשטא
כי מטא לביתהו עלת דביתהו ברישא והדר
עייל איהו והדר עיילי רבנן יתיב וכריך
ריפתא ולא אמר להו לרבנן תו כרוכו
פלג ריפתא לינוקי לקשישא חדא ולוטררא
תרי אמר לה לדביתהו ידענא דרבנן
משום מיטרא קא אתו ניסק לאיגרא וניבעי
רחמי אפשר דמרצי הקב"ה וייתי מיטרא
ולא נחזיק טיבותא לנפשין סקו לאיגרא
קם איהו בחדא זויתא ואיהי בחדא זויתא
קדים סלוק ענני מהך זויתא דדביתהו כי
נחית אמר להו אמאי אתו רבנן אמרו ליה
שדרי לן רבנן לגבי דמר למיבעי רחמי
אמיטרא אמר להו ברוך המקום שלא הצריך
אתכם לאבא חלקיה אמרו ליה ידענן
דמיטרא דהמת מר הוא דאתא אלא לימא
לן מר הני מילי דתמיהא לן מאי טעמא
כי יהיבנא למר שלמא לא אסבר לן מר
אפיה אמר להן שכיר יום הואי ואמינא
לא איפגר ומאי טעמא דרא מר ציבי אחד
כתפיה וגלימא אחד כתפיה אמר להו טלית
שאולה היתה להכי שאלי ולהכי לא
שאלי מאי טעמא כולה אורחא לא סיים
מר מסאניה וכי מטי למיא סיים מסאניה
אמר להו כולה אורחא חזינא במיא לא
קא חזינא מאי טעמא כי מטא מר להיומי
והיגי דלינהו למניה אמר להו זה מעלה
ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה מאי טעמא
כי מטא מר למתא נפקא דביתהו דמר כי
מיקשטא אמר להו כדי שלא אתן עיני
באשה אחרת מאי טעמא עיילא היא ברישא
והדר עייל מר אבתרה והדר עיילין
אנן אמר להו משום דלא בדקיתו לי מאי
טעמא כי כריך מר ריפתא לא אמר לן
איתו כרוכו משום דלא נפישא ריפתא
ואמינא לא אחזיק בהו ברבנן טיבותא

בחנם מאי טעמא יהיב מר לינוקא
 קשישא חדא ריפתא ולוטרטא תרי אמר להו
 האי קאי בביתא והאי יתיב בבי כנישתא
 ומאי טעמא קדים סלוק ענני מהך וזיתא
 דהות קיימא דביתהו דמר לעננא דידיה
 משום דאיתתא שכיחא בביתא ויהבא ריפתא
 לענני ומקרבא הנייתה [ואנא יהיבנא]
 וזוא ולא מקרבא הנייתה אי נמי הנהו
 ביריוני דהוו בשיבבותן [אנא] בעי רחמי
 דלימותו והיא בעיא רחמי דליהדרו
 בתיבתא [ואהדרו]

Der Bericht des Jerušalmi, der hier die reinere Tradition darstellt, bietet folgende Fassung der Erzählung:

Die Rabbinen erfuhren im Traum, daß ein Hāsīd im Dorfe **אימי** um Regen zu beten verstünde. Da gingen sie hin, aber er war nicht zu Hause, sondern auf einem Berge. Sie suchten ihn dort auf, aber er erwiderte ihren Gruß nicht. Dann setzte er sich, um zu essen, forderte sie aber nicht auf, mitzuessen. Als er fertig war, stand er auf, legte eine Last Holz auf die Schulter und seine Decke über das Holz ¹⁾. Dann ging er nach Hause, und die Rabbinen folgten ihm. Unterwegs kam ihnen die Frau in schönen Kleidern entgegen. Zu Hause ging er zu seiner Frau und sagte: wir wollen um Regen beten, ehe diese Männer uns darum bitten. Sie haben schon selbst gebetet, aber ohne Erfolg. Wenn wir Erfolg haben, werden sie beschämt sein, beten wir aber nicht, so haben die Feinde Gottes einen Triumph. Sie gingen also auf das Dach und ihr Gebet wurde erhört. Als sie herunterkamen, brachten die Rabbinen ihre Bitte an. Doch der Hāsīd

¹⁾ Eine novellistische Ausgestaltung des Textes erzählt hier noch, daß der Hāsīd beim Wandern im Gestrüpp seine Kleider emporraffte. Später erklärte er, daß er sich lieber die Haut verletzen wolle, weil diese von selbst heile. Dies ist eine Motivhäufung unter Verkennung des Erzählungsprinzips. Die Erzählung will die besonders große Frömmigkeit des Hāsīd schildern und tut dies mit Hilfe eines befremdenden Verhaltens des Hāsīd, das später seine Aufklärung findet. Das Motiv des Dornegestrüpps dagegen (das auch Bābā kammā 91b vorkommt) ist nur geeignet, die Erzählung auszuschmücken, vermag aber die Frömmigkeit des Hāsīd nicht zu beleuchten. Es wurde hier nur auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit mit dem Motiv der Decke (Schonung einer Sache durch Verzicht auf Schutz für den Körper) zugefügt.

wies sie darauf hin, daß der Regen schon käme ¹⁾). Da fragten sie ihn, warum er ihren Gruß ignoriert habe. Er erwiderte: ich bin Tagelöhner und darf nach dem Gesetz meine Arbeit nicht unterbrechen. Und warum er sie nicht zum Mitessen aufgefordert habe? Weil er nur ein Stückchen Brot gehabt hätte und keine Aufforderung nur zum Schein aussprechen wollte. Warum er die Decke auf die Last gelegt habe und nicht darunter? Weil die Decke geborgt wäre, und zwar zum Beten und nicht zum Lasttragen. Warum seine Frau sich so schön kleide? Das geschähe nur in seiner Anwesenheit, nicht wenn sie allein sei, damit sie von niemand belästigt werde. Da erkannten die Rabbinen, warum ihn Gott so auszeichnete, daß sein Gebet stets erhört werde.

Die beiden Überlieferungen des Textes gehen auf dieselbe Tradition zurück, nur daß der Text des Jeruśalmi eine sehr mangelhafte Überlieferung dieser Tradition darstellt. Grundlegend ist nur der Unterschied zwischen den beiden Varianten in bezug auf den Namen des Helden. Der babylonische Talmud bezieht die Geschichte auf ein Mitglied der Charismatikerfamilie, deren berühmtester Vertreter Hōnī der Kreiszieher ist. Der jerusalemitische Talmud dagegen spricht von einem anonymen Hāsīd. Der Jerusalemer Talmud dürfte hier die ursprüngliche Form der Erzählung beibehalten haben. Das kulturelle Bild ist deutlich zu erkennen. Die Fähigkeit um Regen zu bitten ist ein Charisma mit allen Merkmalen eines solchen. Das Charisma wird nicht an den Amtsträger verliehen. Es wird in einer Weise verteilt, die nach menschlicher kurzsichtiger Beurteilung als Willkür erscheinen muß. Die beamteten Rabbinen müssen den Charismatiker bitten. Unsere Erzählung betont ausdrücklich das Demütigende dieser Tatsache. Als Träger dieses Charisma traten deutlich einfache Leute aus dem Volke hervor: Tagelöhner und Händler. Es scheint eine Zeit gegeben zu haben, in der ein solcher Charismatiker als Hāsīd bezeichnet wurde. Dafür spricht die jerusalemitische Fassung unserer Erzählung und die Tōseftāfassung der früher behandelten Geschichte (s. S. 20). Dieser Tradition machte aber eine andere Tradition Konkurrenz. Das spezielle Charisma der Fürbitte um Regen galt als erbliches Charisma der

¹⁾ Der Bericht des Jeruśalmi bricht hier ab, obwohl er einen Teil der einleitenden Motive enthält, so daß hier das Verhalten des Hāsīd unerklärt bleibt.

Familie Hōnīs des Kreisziehers. Diese Tradition behauptete sich, so daß allmählich alle Geschichten über Fürbitten um Regen auf die Familie Hōnīs des Kreisziehers bezogen wurden, auch solche, die man zunächst von einem namenlosen Hāsīd erzählte. So ist keine Identifikation zwischen dem Typus des Hāsīd und dem Typus des Regenbitters eingetreten. Dies ist deshalb sehr charakteristisch, weil hier auch stark magische Vorstellungen im Spiele sind. Der Typus des Hāsīd aber zeigt wenig Tendenz, sich mit dem Typus des Magiers zu identifizieren. Der Hāsīd ist und bleibt ein frommer Mann aus dem Volke. Er ist kein Wundermann, er ist nichts, was ein anderer nicht auch sein könnte.

Auffällig ist die Sprache der Erzählung. Beide Traditionen sind aramäisch, jede im Dialekte ihres Milieus. Doch weist die Fassung im babylonischen Talmud eine Tendenz auf, wenigstens an feierlichen Stellen ins Hebräische überzugehen. Die Erzählung stammt also aus einer Zeit, wo die Tendenz vorhanden war, auch die כְּשֵׁשָׁה-Literatur ins Aramäische überzuführen, eine Tendenz, die sich schließlich doch nicht durchgesetzt hat¹⁾.

In den Zusammenhang der Auffassung, daß ein Hāsīd zugleich das Charisma um Regen zu bitten hat, gehört auch folgende Erzählung:

Ta'anīt 23^b.

אמר ליה רבי זריקא לרב ספרא תא חזי מה בין תקיפי דארעא דישראל לחסידי דבבל חסידי דבבל רב הונא ורב חסדא כי הוה מצטרין עלמא למיטרא אמרי ניכניף הדדי וניבעי רחמי אפשר דמירצי הקדוש ברוך הוא דייתי מיטרא תקיפי דארעא דישראל כגון ר' יונה אבוב דרבי מני כי הוה מצטרין עלמא למיטרא הוה עייל לביתיה ואמר להו הבו לי גואלקי ואיזיל ואייתי לי בוזא עיבורא כי הוה נפיק לברא אויל וקאי בדוכתא עמיקתא דכתוב ממעמקים קראתיך ה' וקאי בדוכתא צניעא ומכסי בשקא ובעי רחמי ואתי מיטרא כי הוה אתי לביתיה אמרי ליה אייתי מר עיבורא אמר להו אמינא הואיל ואתא מיטרא השתא רווח עלמא.

Die babylonische Gemārā überliefert diese Erzählung fragmentarisch, aber ihren Inhalt können wir noch durchaus rekonstruieren. Ein frommer Mann, der die Fähigkeit, den Regen zu erflehen, besitzt, wandte aus Bescheidenheit eine List an, wenn er um Regen bitten mußte. Er ging weg mit einem Korb, als wollte er Getreide kaufen, und betete im Verborgenen. Nachdem sein

¹⁾ Vgl. L. Gulkowitsch, Die Bildung des Begriffes Hāsīd I. Hāsīd und Wunder, S. 39, Anm. 1.

Gebet erhört worden war, ging er nach Hause. Daß er ohne Getreide zurückkehrte, erklärte er damit, daß nun, wo doch Regen gekommen sei, das Getreide billiger werden würde und es besser sei, mit dem Einkauf noch ein wenig zu warten.

Das Milieu dieser Geschichte (das durch den Zusammenhang ganz allgemein als palästinensisch gekennzeichnet ist) erinnert an das Milieu der Hāsīd-Erzählungen. Das wurde auch von den alten Kommentatoren empfunden: R. H^anan'el gebraucht ohne weiteres die Bezeichnung **הַסִּידִי דָּאָרְעָא יִשְׂרָאֵל**, während unser gegenwärtiger Zusammenhang in der babylonischen G^emārā von **תְּקִיפֵי דָּאָרְעָא יִשְׂרָאֵל** spricht. Raši beachtet die Tradition der babylonischen G^emārā durchaus, erklärt aber, daß **תְּקִיפֵי דָּאָרְעָא יִשְׂרָאֵל** nur eine Art strenger Richtung innerhalb der Hāsīdīm seien. Der gegenwärtige Zusammenhang, in dem uns die Geschichte überliefert ist, überdeckt ihren Charakter als Hāsīd-Erzählung. Sie wird nämlich als Beispiel herangezogen, um den zeitweilig als Gegenstand der Diskussion so beliebten Unterschied zwischen den Hāsīdīm in Babylonien und den **תְּקִיפִים** in Palästina zu kennzeichnen¹⁾. Im großen und ganzen gelten die **תְּקִיפִים** als sehr gesetzes-treu, aber ein wenig äußerlich in ihrer Art der Gesetzes-erfüllung. Die Diskussion über dieses Thema wird durchaus vom Standpunkt des Babyloniers geführt. Unsere Erzählung gehört gar nicht recht in diese Diskussion. Sie schildert den Palästinenser durchaus nicht in irgendeiner tadelns-

¹⁾ Den Gegensatz zwischen den Hāsīdīm Babyloniens und den Tak-kīfīm Palästinas behandeln u. a. folgende Stellen: Megillā 28^b und Hullīn 122^a. So sagt Megillā 28^b, daß R. Nahman, ein babylonischer Hāsīd, einen Mann **וְסִיפְרֵי וְתוֹסַפְתָּא סִיפְרָא** trotz ausdrücklicher Aufforderung nicht beweint habe, weil dieser nur ein „Korb voller Bücher“ (**צֶנָה דְּטַלִּי סִפְרָא**) gewesen sei, während R. Šim'ōn ben Lākīš, ein palästinensischer Takkīf, einen in Palästina oft weilenden babylonischen Rabbi (s. Edels = **בְּהַרְשֵׁ"א** z. St.) mit den Worten **הִסְרָא אֲרֵעָא דִּישְׂרָאֵל וְגִבְרָא רַבָּא** beklagt habe. Auch Hullīn 122^a wird der palästinensische Tak-kīf bescheidener geschildert als der babylonische Hāsīd. Es gibt also auch in babylonischen Kreisen eine Opposition gegen den Lokalstolz der Babylonier. Diese Richtung wird entstanden sein aus der Ehrfurcht vor der älteren Tradition in Palästina. Diese Opposition hat sich allmählich durchgesetzt, da ihre Denkweise genuin-jüdisch und religiös viel tiefer und echter ist. Der Gedanke, daß die Vergangenheit Gott näher gewesen sei, gehört zu den Grundzügen des religiösen Denkens, denen gegenüber der Lokalstolz der babylonischen Schulen nur eine historische Zufälligkeit darstellt.

werten Weise. Sie wollte doch ursprünglich gerade die Bescheidenheit eines frommen, mit besonderen Gaben ausgestatteten Mannes schildern. Diese Bescheidenheit wird, wie die Erzählungen vom Hāsīd aus dem Dorfe Immi beweisen, auch in Babylonien sehr hoch eingeschätzt. Die Gemārā scheint hier an der Umständlichkeit des Verfahrens Anstoß zu nehmen. Auf jeden Fall will sie etwas Tadelnswertes darstellen. Dieses Faktum läßt sich nur so erklären, daß Hāsīd-Geschichten aus Palästina in Babylonien manchmal unter dem Terminus eines תְּקִיָּה tradiert wurden, weil dieser Terminus für die Palästinenser sich zeitweilig eingebürgert hatte. Diejenigen Kreise nun, die in einem Gegensatz zu Palästina standen, betrachteten das Verhalten eines תְּקִיָּה auf jeden Fall als tadelnswert. So wurde hier mit der Blindheit der Polemik die Pointe der Erzählung verkannt. Diese Verwischung der Pointe hat dazu geführt, daß diese Geschichte keine weitere Verbreitung fand. Der Zusammenhang hat sie als Erzählung von einem nicht nachahmenswerten Verhalten gekennzeichnet. Dies entspricht aber nicht ihrem Inhalt. Die Autorität des Talmud ließ eine Wiederherstellung nicht zu. So wurde die Erzählung unpopulär. Sie ist nicht primär, wohl aber sekundär milieufremd, da in einem echt jüdischen Milieu das geschilderte Verhalten nicht als tadelnswert gelten konnte.

Das Gebet um Regen ist von alters her in Palästina gepflegt worden. Die Bedeutung des Regens für die Ernährung des Volkes, der häufige Ausfall des Regens, der immer zu Mißernten und schwerer Hungersnot führt, bedingen, daß diese Art des Gebetes akut und populär sein muß. Aber sie wird doch von der israelitisch-jüdischen Religion her stets bekämpft. Sie ist zu eudämonistisch, sie grenzt zu nahe an Zauberei. Doch ist der Kampf fast aussichtslos. Das Volk hält an seinem Rechte fest, gerade das von Gott zu erbitten, was es am nötigsten braucht. Elia¹⁾, der volkstümlichste Prophet, gilt als einer von den Charismatikern, die das Gebet um Regen zu handhaben verstanden. Ob Elia selbst

¹⁾ Die Tradition hat den Elia auf Grund der biblischen Erzählungen zum himmlischen Wächter über den Regen gemacht. Er allein hat die Schlüssel zum Regen. Deshalb wendet sich Šimʿon ben Šāṭah gegen Hōnī den Kreiszieher, der in die Rechte des Elia eingreift. Die letztlich auch magische Vorstellung von Elia ist durch ihr ehrwürdiges Alter jedes magischen Charakters entkleidet worden, so daß sie geradezu herangezogen werden kann, um magische Gedankengänge zu bekämpfen.

wirklich als Magier galt oder ob die Tradition ihn erst zum Magier gemacht hat, wissen wir nicht. Jedenfalls ist es aber eine uralte Tradition, die ihm das Regenbetercharisma zuschreibt. Unter dem Einfluß der großen Propheten hat sich die israelitisch-jüdische Religion endgültig von solchen magischen Unterströmungen getrennt. Aber die Unterströmungen blieben doch bestehen. Im ersten christlichen Jahrhundert scheint, wie unsere Traditionen zeigen, die Sitte um Regen zu bitten eine große Rolle im Volke gespielt zu haben. Das mag vor allem mit dem Einfluß zusammenhängen, der durch die immer mehr in Zauberei übergehende Religion der sterbenden Antike ausgeübt wurde. Denn eine Schwächung der offiziellen Religion, die eine Zunahme unterreligiöser Strömung zur Folge haben könnte, lag in jener Zeit durchaus nicht vor ¹⁾. Die rabbinischen Kreise haben diese Strömungen stets bekämpft, aber die Volksreligion nahm sie in jener Zeit durchaus ernst. Es handelt sich nicht um heimliche Magie, um Verzweiflungstaten, die man schließlich unternimmt, wenn es gar keinen Ausweg mehr aus der Not gibt, sondern um eine Institution, mit der die offizielle Religion durchaus rechnen muß, wenn sie ihr auch wenig zusagt. Hōnī der Kreiszieher gilt als ein Liebling Gottes, und alle Hāsīdīm, denen das Charisma zugeschrieben wird, gelten als exemplarisch fromm. Der Hāsīd ist stets auf der Seite des Volkes. Von den Hāsīdīm aus ist die Sitte, um Regen zu beten, niemals bekämpft worden. Sie galt sogar eine zeitlang als eine spezifisch chassidische Eigenschaft, bis sie von der Familie Hōnīs des Kreisziehers fast ganz für sich in Anspruch genommen wurde. Die Familie Hōnīs besaß zwar das Charisma in besonders hervorragendem Maße, doch wird auch von anderen Tannaiten (Hānīnā ben Dōsā, Šēmū'el ha-kātān, R.

¹⁾ Wir müssen die Sitte des Regengebetes überall da erwarten, wo infolge des Klimas der Regen oft ausbleibt. Wir müssen also annehmen, daß diese Sitte sehr weit verbreitet ist. Wir beobachten, daß Formeln, die sicher aus magischen Regengebeten stammen, in diejenigen religiösen Texte Aufnahme fanden, in denen sich der religiöse Typus der Zeit und des Kulturkreises abspiegelt, die das Milieu unserer mischnisch-talmudischen Texte darstellen. Vgl. z. B. Poimandres 13, 17 (Hermetis Trismegisti Poemander, rec. Gustavus Parthey, Berlin 1854, S. 124 f.). Die Macht des Gebetes wird an dieser Stelle mit Hilfe des Bildes geschildert, daß das Gebet den „Riegel des Regens“ (ροχλὸς ὀμβροῦν) öffnet.

‘Aḳibā, R. J^ehūdā ha-nāšī¹⁾) und Amoräern (R. J^ehōšū^a ben Lēwī, R. J^ehūdā²⁾), R. Nahman bar Pāpā³⁾ u. a.) berichtet, daß sie die Gabe hatten, den Regen zu erbitten. Dieses Charisma galt aber in späterer Zeit als erloschen oder wenigstens als geschwächt, ohne daß natürlich die Sitte, durch ein Gebet eine Dürre abzuwenden, aufgehört hätte. Immer wieder wendet sich das Volk in seiner Notzeit an die lebenden Charismatiker⁴⁾ und manchmal sogar an einen der alten toten Charismatiker⁵⁾).

Die Konzentration des Charismas auf eine Familie zeigt deutlich den magischen Hintergrund der Sitte. Es handelt sich letztlich doch um eine geheimnisvolle Kraft, die auf geheimnisvolle Weise weitergegeben wird. Wir beobachten aber in den Hāsīd-Geschichten deutlich die Tendenz, das Charisma wirklich als Got-

¹⁾ Ta‘anīt 23a, 24a, 25a, 25b.

²⁾ Daselbst.

³⁾ Hullīn 60a.

⁴⁾ Ta‘anīt 24b u. passim. Wir beobachten hier eine Tendenz, die die Volkssitte, sich in der Notzeit an einen Charismatiker zu wenden, bekämpft. Die vermeintlichen Charismatiker dieser Richtung zeigen immer wieder dem Volke ihre Machtlosigkeit und belehren das Volk, daß es selbst beten muß, wenn es auf Erfolg rechnen will, denn der Regen hänge lediglich von den מעשים טובים des Volkes ab. Pesīktā d^eraḅ Kāhānā, 30 לסקא (ביום השמיני עצרת), ed. Buber Wilno 1925, S. 172b spezifiziert die מעשים טובים, von denen der Regen abhängig gemacht werden soll: אמר אהיה לפני ה' רבונו שג עולם אינו כא נשתייר לישראל אגא שתי המצוות בלבד (שבת ומילה: gemeint sind: כדני הוא זכותן שירדו להם גשמים).

⁵⁾ Der Amoräer šemū'el bar Naḥmānī aus dem 3. Jahrhundert führt diese Sitte an. So heißt es jBerākōt V, 2 (ed. princ. 9b): בשעה שישראל באין ידי עבירה ומעשים רעים הגשמים נמצאים הן מביאין להם זקן אחד כגון רבי יוסי הגלילי הוא מפגיע בעדם והגשמים יורדים. Daß die Worte כגון רבי יוסי הגלילי hier mit B. Ratner, אהבת ציון, Traktat Berachot, Wilna 1901, S. 124, gegen Bacher, Die Aggada der Tannaiten, hebr. Ausgabe, I, 2, S. 89, als ein späterer Zusatz zu betrachten sind, ist in unserem Zusammenhang ohne Belang. Die Sitte, sich an einen alten toten Charismatiker zu wenden, bekämpft aufs schärfste der Karäer ואיך אחרים aus dem 10. Jahrhundert, indem er sagt: ודרכי עובדי עבודה זרה בין מקצת ישראל יושבים בקברים ולנים בנצורים (s. S. Pinsker, ודורשים אל המתים ואומרים יא ר' יוסי הגלילי רפאני אשכול הכופר S. 32) und Hadasi in אשכול הכופר, גקוטי קדמוניות ובאים אל קבר ר' יוסי הגלילי ואל קבר אלפא בית אות ק"ב (vgl. Bacher daselbst, Anm. 2).

tes Geschenk zu deuten, das für besondere Frömmigkeit verliehen wird. Sobald jedoch der magische Charakter der Sitte wieder die Oberhand gewinnt, hört der Zusammenhang zwischen dem Regenbetercharisma und dem Typus des Hāsīd auf. Der Typus des Hāsīd ist zwar Repräsentant der Volksreligion, nicht der Gelehrtenreligion, aber er repräsentiert die Volksreligion nur soweit, als diese Religion echt jüdisch ist und nicht in den Bereich der internationalen magischen Unterströmungen gehört.

In der Sitte, den Regen durch einen besonders dazu befähigten Beter zu erflehen, mischen sich fast unlösbar magische und religiöse Momente. Ein Gebet um Regen kann rein religiöser Natur sein, ist es aber im praktischen Falle sehr selten. Darum ist es verständlich, daß die Vertreter der offiziellen Religion, die Hüter der reinen Lehre, lieber das ganze Phänomen beseitigen möchten. Es erscheint wenig aussichtsreich, das magische Moment gerade hier überwinden zu wollen. Der immer vorhandene Kampf zwischen Religion und Magie scheint hier nur sehr schwer zugunsten der Religion entschieden werden zu können. Dieses Problem führt zu der Frage, wie weit Religion und Magie im Gebete zum Ausdruck kommen. Es steht außer Zweifel, daß das Gebet de facto sehr oft magische Elemente enthält. Das hat zur Folge gehabt, daß man dem Gebete magischen Ursprung zugeschrieben hat, d. h. man sah im Gebete eine Weiterentwicklung des Zauberspruchs. Damit wäre das Gebet als religiöses Phänomen nur eine Entwicklungsphase in größerem Zusammenhang. Es ist aber schwer, das Gebet nur als Entwicklungsphase einer nicht einmal rein religiösen Ausdrucksform zu erfassen. Denn das Gebet ist ein genuiner Ausdruck religiösen Lebens. Es hat kaum eine Entwicklung. Obwohl es von allen möglichen religiösen und nichtreligiösen Gesichtspunkten aus anfechtbar ist, behauptet es sich doch als der genuine Ausdruck der Verbundenheit des Frommen mit seinem Gott. Abgesehen von diesen Angriffen von außen her vermögen auch Korruptionsformen des Gebetes selbst seine Stellung im Zentrum der Religion nicht zu erschüttern. Einzelne Gebetsformen mögen äußerlich, übertrieben pathetisch, sentimental, ja sogar lächerlich sein. Das Gebet als solches bleibt von allen diesen Korruptionen unberührt. Eine solche Unantastbarkeit kann nur vorhanden sein, wenn ein Phänomen nicht nur eine Entwicklungsphase darstellt, sondern prinzipielle Gültigkeit hat.

Die Beziehung des Gebetes zum Zauberspruch und allgemein zu magischen Formeln und Gedanken ist eine zweifache: Erstens ist es möglich, daß eine Korruptionsform des Gebetes vorliegt, ein Absinken des religiösen Gebetes auf die Stufe des magischen Zauberspruches oder wenigstens eine Annäherung an diese Stufe. Zweitens übernimmt das Gebet in der Tat magische Formeln, füllt sie aber mit neuen — religiösen — Inhalten. Gerade wo das Gebet reich entwickelt ist, zieht es alle Formeln in seinen Bannkreis, um sein genuines Anliegen zum Ausdruck zu bringen.

Worin besteht das genuine Anliegen des Gebetes? Das Gebet dient dazu, die stets vorhandene Beziehung zwischen Mensch und Gott ausdrücklich darzustellen. Das Bedürfnis, die Einheit mit Gott sichtbar darzustellen, entspringt letztlich nur dem Wunsche, in dieser Einheit den Schutz zu finden, den die schwache Kreatur braucht. Dies kann ohne direkten Anlaß geschehen und soll immer auch ohne Anlaß geschehen. Hier ist das gerade im Judentum sehr zentrale Pflichtgebet religiös begründet. Es geschieht aber doch meist aus besonderem Anlaß, wenn nämlich die Kreatur sich ihrer Schwäche in einer akuten Not besonders bewußt wird. An dieser Stelle besteht ein Berührungspunkt zwischen Magie und Religion. Auch die Magie dient de facto meistens dazu, einer akuten Not durch einen Eingriff von einer außermenschlichen Gewalt her abzuhelpen. Die Magie versucht diesen Zweck dadurch zu erreichen, daß sie einen Zwang ausübt, daß sie das magische Kausalgesetz in Wirkung treten läßt. Sie unternimmt etwas, das mit dem Zwange des Gesetzes die gewünschte Folge haben muß. Das Gebet ist durchaus der entgegengesetzten Haltung entsprungen, es ist ein Verzicht auf eigene Leistung, ein Rückzug der Kreatur in ihren Ursprung zurück. Darum ist ein Gebet niemals falsch oder unwirksam. Die Erhörung ist zwar ein erwünschter und sichtbarer Beweis dafür, daß die Kreatur wirklich den Schutz des Schöpfers genießt. Aber die Erfüllung des Gebetes ist keine *conditio sine qua non*. Ein Zauber dagegen ist nur gut und richtig, wenn er wirkt, wenn es also gelingt, die gewünschte Kausalkette in Aktion zu setzen.

Aus dem Gesagten versteht sich, daß auch ein Gebet um Regen echtes Gebet sein kann. Unsere Häsīd-Erzählungen bemühen sich auch zum Teil, diesen reinen Gebetscharakter zu demonstrieren. Aber das Herbeiführen des Regens gehörte doch

zu den beliebtesten Aufgaben der Magie. Die Magie hat hier ein förmliches System geschaffen. Hier gibt es Manipulationen und Formeln. Diese Formeln und die Vorstellung, die sie repräsentieren, leben im Volke, haben in seinem Denken und in seiner Sprache einen Platz gefunden. Ihr magischer Ursprung wird durchaus nicht immer gefühlt. So können sie Ausdruck auch rein religiösen Denkens werden. Aber die Grenze läßt sich nicht ziehen. Dieses magische Gut in der Religion bedeutet doch stets eine Gefahr, denn es hat noch Spuren seines Ursprungs in sich, es läßt sich darum niemals mit Sicherheit erwarten, ob dieser magische Ursprung nicht doch einmal sich stärker erweist als die religiöse Umdeutung. Wir haben den Eindruck, daß der Hāsīd-Typus als Typus geschildert werden soll, dessen rein religiöse Haltung viel zu selbstverständlich ist, als daß man Anstoß daran nehmen könnte, wenn er sich einmal auf das gefährliche Gebiet des Magischen oder Halbmagischen begibt. In der Person Hōnīs des Kreisziehers spüren wir bereits, wie das Magische mehr Gewalt gewinnt. Hōnī der Kreiszieher hat wohl die Grenzen der Religion bereits überschritten. Doch hält diesem Niedergang bei ihm noch eine starke Religiosität einigermaßen die Wage. Šim'on ben Šāṭaḥ gibt dieser Situation durchaus treffend Ausdruck: Was hier geschieht, darf nur Hōnī tun. Bei jedem anderen wäre ein solches Verhalten reine Magie, reine Abgötterei. So wird es verständlich, daß von den Hāsīdīm, die doch eben nicht nur Einzelne waren, sondern einen Typus darstellten, die Grenzen des Religiösen viel strenger eingehalten wurden.

Dieses Momentbild aus dem religiösen Leben zur Zeit und im Lande Jesu fängt einen sehr charakteristischen Zug aus dem religiösen Leben jener Zeit ein. Das Volksleben ist eminent religiös bestimmt. Dies bedeutet stets, daß die unterreligiöse Magie in das Leben der Religion eindringt. In solchen Situationen kommt alles darauf an, die magischen Vorstellungen und Gebräuche religiös auszuwerten. Dies ist nur möglich, wenn eine Religion stark und lebendig ist. Das Bild, das unsere Geschichten bieten, zeigt eine außerordentlich lebendige Volksreligiosität. Die öffentliche Religion muß die Überlegenheit der anonymen Volksreligiosität anerkennen, und diese Volksreligiosität ist wirklich religiös. Sie ist von sich aus in der Lage, das gefährliche Geschenk der Magie so zu verwerten, daß es zu einer Bereicherung des religiösen Lebens führt.

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchung angelangt. Wir haben einen speziellen Ausschnitt aus dem Gebetsleben des Volkes betrachtet. Es liegt uns nun noch die Aufgabe ob, die Auffassung vom Wesen des Gebetes in der offiziellen jüdischen Theologie des Talmuds darzustellen, um das Bild zu vervollständigen, innerhalb dessen das Gebet um Regen nur einen einzelnen Zug ausmacht.

IV. Die Entwicklung des Gebetsbegriffes in der Tradition.

Daß es für die jüdische Tradition gar keinen Zweifel am Werte des Gebetes geben kann, ergibt sich aus der Tatsache, daß die Tōrā, die doch seit den Zeiten des frühesten Pharisäismus als absolut gilt, immer wieder vom Beten ihrer Frommen berichtet und zahllose Gebete überliefert. Wenn selbst Gott so an die Tōrā gebunden ist, daß er nach ihr seine Weltschöpfung richtet, sie weiter als Norm seiner Weltregierung betrachtet und als Kodex für seine Urteile als Weltenrichter benutzt, dann steht es außer jeder Frage, daß auch für den Menschen kein anderer Weltmaßstab gelten kann. So kann denn der Wert des Gebetes nur an der Tōrā selber problematisch werden: Die Frage entsteht, ob das Studium der Tōrā unterbrochen werden darf, um zu beten. Für die in der Tōrā ausdrücklich gebotenen Gebete besteht kein Zweifel: sie müssen gesprochen werden. In betreff anderer Gebete aber wurde eine einmütige Entscheidung des Problems nicht gefunden (jB^rrākōt I, 2). Die Tatsache jedoch, daß es bestimmte gebotene Gebete gibt, schließt einen allzu groben Gebetseudämonismus aus. Der fromme Jude lernt von Kind an um des Gebetes willen beten. Nicht nur dann betet er, wenn er etwas dringend zu benötigen glaubt und es anderweit nicht erlangen kann oder wenn ihn irgendeine Gefahr bedrängt, sondern er betet, wenn es geboten ist.

Der Gebetseudämonismus ist eine Gefahr, die mit dem Wesen des Gebets aufs engste verknüpft ist. Darum ist es stets ein zentrales Problem für eine Religion, auf welche Weise der Eudämonismus überwunden wird. Daß er überwunden werden muß, ist eine *conditio sine qua non* für jede Religion, die nicht ins Gebiet des Magischen absinken will. Wenn ein Gebet sich auf nichts anderes richtete als darauf, daß es erhört wird, so wäre ein Zauberspruch besser am Platze. Dennoch kann das Gebet nicht ohne weiteres von der Erhörung abstrahiert werden. Es

muß also ein Weg gefunden werden, der dem Wunsche nach Erhöhung seinen eudämonistischen Charakter nimmt. Es gibt keine absolut gültige Lösung dieses Problems. Das Judentum wählt vor allen Dingen die Lösung, die durch das Prinzip der Fürbitte gegeben ist. So ist z. B. das Gebet um Regen, das wir in den Übungen behandelt haben, durchaus Fürbitte. [Es wird daher nicht behauptet, daß der Hāsīd aus dem Dorfe אֵיטִי für seine Person die Absicht gehabt hätte, Regen zu erflehen. Es wird nicht gesagt, daß er persönlich Not leidet.] Es ist verständlich, daß das Prinzip der Fürbitte eine doppelte Gefahr in sich enthält: erstens führt es dazu, daß der Charismatiker seine Gabe dazu benutzen kann, Geld zu verdienen. Das ergibt sich von selbst aus dem Prinzip der Dankbarkeit. Die Gegenleistung ist eine notwendige Pflicht für denjenigen, der den Charismatiker um seine Fürbitte angeht. Wir hören aber bei der Bitte um Regen nichts davon, daß ein Beter, wie die Hāsīdīm oder Hōnī der Kreiszieher, irgendeine Entschädigung erhält. Die Erzählung von dem Hāsīd aus dem Dorfe אֵיטִי bemüht sich vielmehr, die große Armut des Hāsīd darzulegen. Dieses Motiv in der Erzählung dient dazu, sein Charisma rein darzustellen. Die zweite Gefahr, die in der Fürbitte enthalten ist, ist die Möglichkeit, daß an die Stelle des persönlichen Eudämonismus der Gruppeneudämonismus tritt. Der Betende erfleht doch etwas für sich, nur ist dieses Ich erweitert. In den Regenbetergeschichten handelt es sich eigentlich in der Tat um einen Gruppeneudämonismus. Doch zeigt die Erzählung von dem Hāsīd, der es ablehnte, um Aufhören des Regens zu bitten, daß in diesen Erzählungen durchaus nur das Gegenstand des Gebetes ist, was zu den Notwendigkeiten des Lebens gehört. Es handelt sich einfach um den Notschrei von Menschen, die dem Untergange entgegensehen. In dieser Phase löst sich jeder Eudämonismus auf, das Gebet ist nur noch Ausdruck des Vertrauens. Gott kann helfen und Gott wird helfen, er wartet nur auf die Bitte. Diese Bitte bedeutet eine Selbsthingabe.

Obwohl die Bitte um Regen leicht über die Grenzen der Religion hinaus ins Gebiet der Magie übergreift, so enthalten doch unsere Geschichten keine Spur des Gebetsegoismus, wie er für magische Vorstellungen typisch ist. Nach magischen Begriffen sind Glück und Unglück substantiell. Man kann sie nicht hervorrufen, man kann sie nur in eine andere Bahn zwingen, man kann das Unglück nur von sich auf einen anderen ablenken. Dieser

typisch magische Zug fehlt in unseren Erzählungen durchaus. Bei aller gelegentlichen Neigung der jüdischen Volksreligion, magische Elemente aufzunehmen, ist sie doch niemals ganz ins Gebiet der Magie abgeglitten. Niemals tritt uns der naive Gebets-egoismus entgegen, der nur an sich denkt und alles Unglück, das es einmal sein muß, auf andere abgelenkt haben will.

Wenn wir die Gebetsauffassung der jüdischen Tradition in ihrer Gesamtheit betrachten, so fällt uns als erstes auf, daß obwohl von vornherein eine hohe Schätzung und eine gewisse Geistigkeit des Gebetes auf Grund der Tōrāauffassung (s. S. 42) garantiert ist, doch im Einzelnen mannigfach differenzierte Ansichten über das Gebet und seine verschiedenen Formen bestehen. Die Tradition hat niemals eine einheitliche Theorie des Gebetes, eine klare Wertskala seiner Formen hervorgebracht. Dies ist auch gar nicht zu erwarten, weil die Tradition kein ausgeklügeltes System, sondern der Niederschlag einer lebendigen, unter Verfolgungen wirklich gelebten Frömmigkeit ist. Darum kann auch das Wesen des Gebetes, dieses evidenten Ausdrucks und zugleich reinsten Spiegels der Frömmigkeit, nicht in Form eines widerspruchslosen Systems dargestellt werden. Es kann nur in seinen verschiedenen Ausdrucksformen von verschiedenen Seiten beleuchtet werden.

Wohl am eindeutigsten wird der überragende Wert des Gebets dargelegt in einem R. Jēhūdā zugeschriebenen Satze: Buße tut die Hälfte, Gebet das Ganze (Lev. rabbā 10: תשובה עושה תפלה¹⁾ (מחצה). Indirekt tritt die Sonderstellung des Gebetes in der Definition des Begriffes יסורי של אהבה hervor. Als solche werden Leiden erklärt, die nicht am Gebete hindern (אם אין בטור תפלה). Hinter dieser Definition steht eine besondere Hochschätzung des liturgischen Gebetes, dessen Verrichtung, besonders

¹⁾ In der Tradition wurden die verschiedenen Termini für „Gebet“ und „Beten“ kaum noch ihrem ursprünglichen Wortsinne nach unterschieden: עֵתֶר heißt ursprünglich „opfern“ — was auf der primitiven Vorstellung „do ut des“ beruht.

צִעֵק bezeichnet ursprünglich das laute, verzweifelte Beten, das dann erfolgt, wenn das gewöhnliche Beten nichts geholfen hat. Im Alten Testament hat es auch noch diesen speziellen Sinn. Gegen eine solche Art des Betens polemisiert z. B. Elia (I K. 18, 25 ff.).

²⁾ R. Jēhošū‘a aber vertritt den Satz gerade umgekehrt; vgl. Pesiktā rabbātī 47 (ed. Friedmann Wien 1880, 188^b, Anm.), Deuter. rabbā 8.

in Rücksicht auf bestimmte Vorschriften in betreff der Gebetshaltung etc., ein gewisses, wenn auch geringes, Maß an körperlichem Wohlergehen voraussetzt. Bērākōt 32b wird das Gebet in einer Skala der religiösen Werte an erster Stelle vor מְעִשִׂים טוֹבִים und שְׁמֵי קִרְבָּנוֹת genannt. Bābā ḵammā 92, Bābā mešī'ā 107b erklären תפלה und שְׁמֵי (1) für die wesentlichen Elemente des Gottesdienstes: ועבודתם זו קריית שְׁמֵי ותפלה. R. El'āzār (um 270) erklärt, daß drei Dinge geeignet sind, einen harten Beschluß (גְּזֵרָה קָשָׁה) Gottes aufzuheben: תפלה, צדקה und תשובה (jTa'anit II, 65) (2). Dasselbe sagt R. Jishāk (um 300) von vier Dingen: צדקה, צעקה, שְׁמֵי und תשובה (Rōš ha-šānā 16b). In Ta'anit wird also תפלה an erster Stelle genannt. In Rōš ha-šānā dagegen tritt צדקה vor תפלה. jTa'anit X, 6 (28b) (4) werden תפלה, צדקה und תשובה als Mittel gegen schlechte Träume und Visionen (d. h., da diese ja als untrügliche Vorboten gelten, gegen das Unglück selbst) genannt. Die Sätze, die von der Aufhebung der גְּזֵרָה קָשָׁה handeln, erörtern zugleich die Frage der Gebetswirkung: B'kōrōt 44b deutet den Bibelvers עַקֵּר בֶּן יִהְיֶה בְךָ לֹא דָרָא darauf, daß alle Gebete erhört werden sollen (לֹא תִהְיֶה תַפְלָתְךָ עֲקוּרָה). Wenn ein Gebet nicht erhört wurde, mußte man es wiederholen, denn dann war es sicher nicht richtig gebetet: Bērākōt 32b. Es gibt aber doch eine große Anzahl Bedingungen, an die die Erhörung geknüpft ist. Was heißt schließlich richtig beten? — Ein echtes Gebet muß תְּהִנוּנִים sein (Ābōt II). Man muß mit Anstrengung beten, wie man sich beim Studium und bei guten Werken anstrengen muß: Bērākōt 32b; Sanhedrīn 44b. Der Beter muß sein Herz auf seine Hand legen (Ta'anit 8a: ר' אֲמִי um 300). Er muß „sein Herz wie Fleisch“, d. h. weich, empfänglich machen (vgl. Ez. 36) (5). Bābā batrā

¹⁾ Die Scheidung zwischen קריית שְׁמֵי und תפלה entspringt der richtigen Erkenntnis, daß das שְׁמֵי ein Bekenntnis, kein Gebet im strengsten Sinne ist.

²⁾ Vgl. Genesis rabbā 44; Kohelet rabbā 5 (Vs. 5, 6); Tanhūmā, Abschnitt נה (Buber 19a)

³⁾ Merkwürdigerweise — wohl auf Grund eines pedantischen Strebens nach Vollständigkeit — steht hier das magische Mittel unter den religiösen und religiös-ethischen.

⁴⁾ Kohelet rabbā 5, 6 nennt Rabbi als Urheber dieses Satzes.

⁵⁾ Hierher gehören letzten Endes auch die Bestimmungen in Bērākōt 5, die auf ein andächtiges Beten, in ehrfürchtiger Haltung (כְּבֹד רַאשׁ) drängen.

164b werden die drei Sünden aufgezählt, die jeder täglich begeht, darunter **לִיץ תפלה**, das mit den Tosafisten z. St. als Beten ohne **בונה** zu verstehen ist¹⁾. Das richtige Beten wird hier also als etwas durchaus nicht leicht zu Erreichendes aufgefaßt. Außer diesen Bedingungen, die sich auf die Intensität²⁾ des Gebetes beziehen, kommen Einschränkungen dogmatischer Art vor: nur wer den Gottesnamen ausspricht, den vollen, geheimnisvollen Namen **(שם המפדל)**, ist der Erhörung sicher (*Pesikṭā rabbātī* 22). Daran schließt sich noch Midr. Tehillim § 91 (ed. Buber 200b) die Hoffnung, daß Gott einmal diesen seinen Namen allen offenbaren wird. Dann wird jedes Gebet erhört werden. Eine weitere Einschränkung bezieht sich auf die Gebetszeit: man kann nicht dauernd beten, ebensowenig wie man zu einem Fürsten immer mit Anliegen kommen kann: *Tanḥūmā* **ליץ** § 11 (Buber 98b); *Toseftā* *B'rākōt* 3, 6; *jB'rākōt* 4, 7a; *B'rākōt* 31a; Deuteronomium rabbā 2; *Midraš Šmū'el* 2 (Buber § 10, 25b). Hier wird der Begriff des Gebetes ganz auf das spontane Bittgebet des einzelnen Beters beschränkt, das Gebet als Lobpreis scheidet aus. Die sehr anthropomorphe Auffassung ist allerdings nachdrücklich bekämpft worden: *jB'rākōt* 1, 1(2^a); *B'rākōt* 21a; *B'rākōt* 32b; *Tanḥūmā* **ליץ** 49b und nach ed. Buber § 11, 98b. Nach einer anderen Auffassung gilt es, den richtigen Augenblick (**עַתָּת רִצּוֹן וְאַהֲבָה**) zu finden. Dann muß man erhört werden. Auch hier liegt eine Beschränkung des Begriffes auf das spontane Bittgebet vor und außerdem ein gewisses magisch-theurgisches Moment. Eine dritte Einschränkung der Gebetswirkung erfolgt in bezug auf den Beter: in manchen Traditionen hat nur die Gemeinde die Verheißung, daß ihr Gebet erhört wird, denn nur in einer Gemeinschaft — auf Grund von Ps. 82, 1 müssen es 10 Menschen sein — ist die **שכינה** anwesend: *B'rākōt* 6a. Dieser Ansicht widerspricht aber eine andere, daß seit der Zerstörung des Tempels die **יערי תפלה** geschlossen sind (*B'rākōt* 32b), was außerdem eine Beschränkung des Begriffes Gebet auf das liturgische Ge-

¹⁾ Šabbat 127a dagegen deutet **לִיץ תפלה** gerade als Lohn für die **בונה**, indem es sie zu den 6 Dingen zählt, deren Früchte der Mensch schon in dieser Welt als Lohn verzehren darf, auf Grund deren ihm außerdem ein Grundkapital im Himmel gesammelt wird.

²⁾ Der Begriff der **תפלה שכינה** (*Rōš ha-šānā* 18a), durch die allein eine Gebetserhörung garantiert wird, dürfte sich wohl — wie Raši z. St. kommentiert — ebenfalls auf die **בונה** beziehen.

meinschaftsgebet — oder das vom Priester als Personifikation des Volkes vor Gott gesprochene — und speziell auf das Tempelgebet bedeutet. Es ist also anzunehmen, daß hier noch eine wesenhafte Verbindung des Begriffes Gebet mit dem des Opfers zugrunde liegt. — Ähnlich wie B^{er}ākōt 6a wird auch in B^{er}ākōt 8a die Meinung vertreten, daß Gott in der עַת רִצּוֹן das Gebet erhören muß. רַבִּים steht hier in Parallele zu צַבּוּר¹⁾. Wenn die Gemeinde betet, dann ist עַת רִצּוֹן. In diesem Moment ist auch für den Einzelnen, der nicht in die Synagoge gehen oder einen צַבּוּר um sich versammeln kann, günstige Gebetszeit (B^{er}ākōt 7b). Nun wird aber in vielen Fällen damit gerechnet, daß, wenn das Gebet der Gemeinde versagt, besonders begnadete einzelne Beter noch immer Aussicht haben, daß ihr Gebet erhört werde. Das führt zur Frage des Gebetscharismas und der Fürbitte. Charismatiker des Gebetes kennt schon das Alte Testament: Abraham (Gen. 20, 7), Mose (Ex. 17; Jer. 15, 1), Samuel (I S. 12, 19. 23; Jer. 15, 1), Elia (I K. 18, 42)²⁾, Jesaja (II K. 19, 4), Jeremia (Jer. 37, 3) treten als besonders begnadete Beter auf. Auch bestimmten Gruppen, wie den אֲנָשֵׁי אֶלְדָּהִים, traut man ein Gebetscharisma zu: I K. 13, 6. Kriegsnot, Dürre und Krankheit sind die Nöte, um deren Aufhebung diese Fürbitter flehen. Die Sachlage ist im Talmud ganz die entsprechende; als Gebetscharismatiker treten auf: einzelne Persönlichkeiten wie Ḥōnī der Kreiszieher (Taʿanīt 23a), Naḡ-dīmōn ben Gorion (Taʿanīt 19b), R. Ḥanīnā ben Dōsā (B^{er}ākōt 33a, 34b, jBer 5, 1), R. Mēʾir (Genesis rabbā 59 Anfang; Midraš Šmūʾel 8 (Buber 15a); Jalkūṭ Šimʾonī I, 103; II, 96 und 956), R. Ḥijjā (Bābā mešīʾā 85b) und einzelne Gruppen, wie die רַבִּידִים (Taʿanīt 8a) und — seltsamerweise, vielleicht unter dem Einfluß christlicher Anschauungen — die Toten (Taʿanīt 16a)²⁾.

¹⁾ רַבִּים entspräche hier dem griechischen πολλοί, das auch mehr als „eine große Zahl“ bedeuten und in der Sprache des N. T. dem deutschen „Gemeinschaft“ entsprechen kann. Vgl. Preuschen, vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des N. T. . . . 1. Aufl. Gießen 1910, Sp. 942 unter πολλός zu Röm. 12, 5; 1 Cor. 10, 17 (die 2. Aufl. Gießen 1928, Sp. 1104 legt den Tatbestand weniger deutlich klar). תַּפְסֶת רַבִּים bedeutet „Gemeinschaftsgebet“, im Gegensatz zum Individualgebet. Die Gemeinschaft braucht aber durchaus nicht groß zu sein.

²⁾ Wie sehr der Gedanke der charismatischen Fürbitte in der Vorstellungswelt des Volkes gelebt hat, zeigt die schöne — an Ps. 42, 10 anschließende — Vorstellung, daß auch die Tiere ihre Fürbitter, den אֵיךְ und die אֵיכָה, haben (Jōmā 26b).

Auch hier tritt der Beter als Helfer vornehmlich bei Dürre auf: Ta'anit 23a (ähnlich mit etwas abgewandelter Tendenz Ta'anit 19b), ferner hilft er in Krankheit (Beräköt 33a; jBeräköt 5, 1). Jebāmöt 64a tritt der צדיק als Charismatiker des Gebetes auf. Das Charisma wird hier als in gewisser Weise erblich betrachtet: das Gebet eines צדיק, dessen Vater schon ein צדיק war, ist besonders wirksam. Das Gebetscharisma wird besonders sichtbar in der Fürbitte, ohne sich natürlich auf sie zu beschränken. Doch wird auch direkt gesagt, daß der Fürbitte eine Erhörung gewisser ist als einer Bitte für die eigene Person (Bābā kammā 92a). Wer das Charisma hat und es nicht im Dienste anderer anwendet, tut Sünde (Beräköt 12b). Das Fürbittegebet der Charismatiker pflegt spontanes, freies Bittgebet zu sein, sich also nicht an vorgeschriebene liturgische Formeln zu kehren. Die oben gelegentlich erwähnte Hochschätzung des liturgischen Gebetes (vgl. oben zu Leviticus rabbā 10) und des Gemeindegebetes, das ja normalerweise auch liturgisch zu sein pflegt (vgl. oben zu Beräköt 6a, 7b, 8a u. 32b), ist also durchaus nicht durchgedrungen (vgl. oben zu Tanhūmā ed. Buber סקן § 11, 98b und Parallelen). Das spontane Bitt- und Dankgebet bei akuten Anlässen ist hochgeschätzt und sogar geboten. Denn es ist ein Ausdruck des Gottvertrauens. Darum soll das Gebet um Rettung auch dann nicht unterbleiben, wenn nach menschlichem Ermessen keine Rettung mehr zu erwarten ist, wenn z. B. das Richtschwert schon auf dem Halse liegt (Beräköt 10a) oder wenn der Tod durch einen Traum bereits als gewiß nach Zeit und Stunde vorausgesagt war (Beräköt 10b). Im allgemeinen gilt das Gebet — wie es alte, schon im Alten Testament vertretene Auffassung ist — als Zwiesprache zwischen Gott und Mensch. Gott steht dem Menschen gegenüber (Sanhedrīn 22a). Er sehnt sich sogar nach dem Gebet der Gerechten (Jebāmöt 64a). Nur gelegentlich tritt eine andere Auffassung auf, die auf eine Objektivierung des Gebetsbegriffes, entsprechend der Objektivierung der Tōrā, hindeutet: aus den Gebeten Israels machen die Engel Kronen (šabbat 12b = Sōtā 33a). Am klarsten tritt die Objektivierung des Begriffes in der Auffassung zutage, daß selbst Gott — und zwar ganz nach dem vorgeschriebenen Ritual — betet (Beräköt 6a).

In diesem Gedanken ist die Quintessenz der jüdischen Gebetslehre enthalten. Gewiß kennt das Judentum das Gebet, wie es alle Religionen haben: Bittgebet, Dankgebet, Lobpreis, spontane Gebete und gebotene Gebete, feste Gebetsformeln und frei aus der Situation heraus gesprochene Gebete. Dieser allgemeine Gebetshabitus ist international und zeitlos. In seinen unteren Schichten grenzt er gelegentlich an die magischen Unterströmungen der Religion. Aber aus diesem überall gegebenen Material gestalten die einzelnen Religionen ihren spezifischen Gebetstypus. Wir haben in unseren Studien versucht, den speziell jüdischen Gebetstypus zu erfassen. Diese speziell jüdische Auffassung des Gebetes tendiert wie alle Sublimierung des Gebetes auf eine Überwindung des Eudämonismus im Gebete, auf die Überwindung dieser Erbschaft aus dem Bereiche der Magie. Eigentlich und letztlich ist nach jüdischer Auffassung das Leben der Welt und das Leben in der Welt nur ein Gebet. Darum wurde überhaupt die Welt geschaffen. Die Tiere beten, die Menschen und die Engel und sogar Gott selbst. Die Engel warten, bis das Morgengebet der Menschen beginnt, und stimmen dann in den Chor ein. Dieses Gebet der Welt ist schon mehr Bekenntnis als Gebet. Der Bekenntnischarakter des jüdischen Gebetes läßt den Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft zurücktreten. Gegenstand des Gebets ist dem Sinne nach nicht das Anliegen des Einzelnen, sondern das Anliegen der Gemeinschaft. In den höchsten Formen des jüdischen Gebets tritt auch dieses Anliegen zurück. Der eigentliche Gegenstand des Gebetes ist Gott selbst. Die Notwendigkeiten des täglichen Lebens bedingen freilich immer wieder ein Absinken von der Höhe dieser Gebetsauffassung. Aber das Anliegen des Einzelnen tritt doch stets wenigstens so weit zurück, daß das jüdische Gebet meistens eine Fürbitte für andere ist. Es gelingt also zwar nicht immer, das Gebet in der rein geistigen Sphäre des Lobpreises und der Anbetung zu halten, aber der Egoismus des Einzelnen wird doch stets und prinzipiell aus dem jüdischen Gebete ausgeschlossen. Die jüdische Lehre kann die Tatsache nicht ignorieren, daß das Leben der Welt, so wie es einmal ist, den Menschen von Gott trennen kann und trennen muß. Wenn das Judentum auch nicht von einer gefallenen Welt redet, so will es auch nicht leugnen,

daß der Mensch nun einmal im Irdischen befangen ist. Aber dieses Irdische ist doch eigentlich nicht die Welt selbst, nicht die Schöpfung Gottes. Es ist nur eine Scheinwelt. Den Menschen in die wirkliche, wahre Schöpfung Gottes hineinzuführen, ist der Sinn des Gebetes. Im Gebet realisiert sich erst die Schöpfung. Die betende Welt ist allein die Welt Gottes.
