

Qaddish und Sifre Devarim 306 – Anmerkungen zur Entwicklung eines rabbinischen Gebetes*

1. Einleitung

Das Qaddish-Gebet gehört neben dem sog. Achtzehn-Bitten-Gebet sowie dem *shema*⁶ und seinen Benediktionen zu den zentralen Gebeten im Judentum. Über seine Entstehung und Rezeptionsgeschichte – von seinen ersten Erwähnungen in der sog. klassischen rabbinischen Literatur bis hin zur Einführung des sog. Waisen-Qaddish – ist bereits so viel geschrieben worden, daß jede erneute Untersuchung einer eingehenden Begründung zu bedürfen scheint.¹ Betrachtet man freilich die umfangreiche Literatur zu diesem in den unterschiedlichen Riten in verschiedenen Fassungen bekannten Gebet genauer, so fällt auf, daß der Analyse der vermeintlich frühesten Erwähnungen des Qaddish in der rabbinischen Literatur bislang relativ wenig Interesse entgegengebracht wurde.² Viel häufiger ist die Verwendung des

* Vorliegender Beitrag vertieft einen Abschnitt meiner im Fach Judaistik an der FU-Berlin bei Prof. Dr. P. Schäfer abgeschlossenen Dissertation mit dem Titel »Qaddish. Untersuchungen zur Entstehung und Rezeption eines rabbinischen Gebetes.«

¹ Für die historisch-kritische Forschung nach wie vor grundlegend ist die Arbeit von DAVID DE SOLA POOL, *The Old Jewish Aramaic Prayer: The Kaddish*, Leipzig 1909, 3. unveränderter Ndr. New York 1964 (= *The Kaddish*, Diss. Heidelberg 1909). Zu berücksichtigen ist auch die in der deutschsprachigen Forschung zu unrecht nahezu unbeachtete Studie des galizischen *Maskil* ZWI KARL, *Ha-»Qaddish«*, in: *Ha-Shiloah* 34 (1918) S. 36–49; 426–430; 521–527, ges. Ndr. Lvov 1918. Ebenso ist hier auf SHEMUEL KRAUSS, *Mahut ha-Qaddish. Meqorotaw we-qorotaw*, in: *Bišaron* 1 (1940) S. 125–136 zu verweisen.

² Eine gewisse Ausnahme bilden, neben dem genannten Buch von POOL, der allerdings nur kurz und unvollständig auf die Belege für das Qaddish in der rabbinischen Literatur eingeht (vgl. a. a. O. S. 8–10), die »formgeschichtlich« orientierten Beiträge von JOSEPH HEINEMANN, *Prayers of Beth Midrash Origin*, in: *JSS* 5 (1960) S. 264–280 und ausführlicher ders., *Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im. Its Nature and its Patterns*, Jerusalem 1964 (hebr.) [Kapitel 10: *Prayers of 'Bet Midrash' Origin*]; = (ungefähr) ders., *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, transl. by R. S. Sarason, *SJ* 9, Berlin u. a. 1977 S. 251–275. Vgl. auch den Eintrag קדוּשָׁה, in: *Encyclopedia Hebraica* 29 (1977) Sp. 155–156. Zur Kritik an Heinemanns einseitiger Vorgehensweise vgl. noch DANIEL GOLDSCHMIDT, *Seder Rav Amram Ga'on*, in: *Kiryat Sefer* 18 (1951/52) S. 336–342 = ders., *On Jewish Liturgy. Essays on Prayer and Religious Poetry*, 2. verb. Aufl., Jerusalem 1996 S. 407–412 (hebr.); dann auch ders. (ed.), *Maḥazor le-Yamim Nora'im I*, Jerusalem 1970 S. 25f.

Qaddish als Gebet für einen Verstorbenen, das sog. Qaddish *yatom*, untersucht worden – eine Applikation des Qaddish, deren Entstehung meist in eine Zeit lange nach der Entwicklung des Wortlautes und der Einführung des Qaddish in die täglichen Gebete datiert wird.³

Seit der bis heute grundlegenden, wenn auch in Vielem revisionsbedürftigen Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des jüdischen Gottesdienstes von Ismar Elbogen⁴ bis zu Stefan C. Reifs⁵ liturgiegeschichtlichen Studien wird als einem der ersten Belege für die Verwendung des Qaddish-Gebetes auf eine Stelle aus dem sog. halakhischen Midrash Sifre Devarim 306 verwiesen. Zwar ist den meisten Forschern, die auf diesen Midrash Bezug nehmen, bewußt, daß in SifDev 306 nur eine auch an anderen Stellen der rabbinischen Literatur⁶ für das Qaddish stehende kurze doxologische Formel (hebr. יהי שמו הגדול מבורך bzw. aram. יהא שמייה רבא) und nicht das gesamte als Qaddish bezeichnete Gebet erwähnt wird.^{7, 8} Da

³ Zur Entwicklung des Waisen-Qaddish im ashkenazischen Ritus (in Folge der Kreuzzüge?) vgl. etwa KARL, *Ha-»Qaddish«* (s. Anm. 1) S. 523ff; A.N.Z. ROTH, *Azkara we-haftara we-Qaddish yatom*, in: Talpiot 7 (1961/62) S. 369–381, und siehe dann vor allem ISRAEL M. TA-SHMA, *Some Notes on the Origins of the 'Kaddish Yathom'*, in: Tarbiz 53 (1984/85) S. 559–568 (hebr.); eine überarbeitete Fassung findet sich in: ders., *Early Franco-German Ritual and Custom*, Jerusalem ²1994 S. 299–310 (hebr.). Zur Kritik an der von Ta-Shma, u. a. im Anschluß an MERON B. LERNER, *Ma'ase ha-Tanna we-ha-met. Gilgulaw ha-sifrutim we-ha-hilkhatim*, in: Asufot 2 (1988/89) S. 29–70, erwogenen frühen Datierung des Brauches, ein Waisenkind Qaddish (und *barekhu*) rezitieren zu lassen, vgl. mittlerweile die Einwände von DEBRA R. BLANK, *Soferim: A Commentary to Chapters 10–12 and a Reconsideration of the Evidence*, Diss. JTS New York 1998, Ann Arbor 1999 bes. S. 187 mit Anm. 92. – Bezeichnend für das große Interesse am Qaddish *yatom* ist auch die nicht im strengen Sinne wissenschaftliche Bearbeitung des Themas durch LEON WIESELTIER, *Kaddish*, 3. Aufl. New York 1998 = ders., *Kaddish*, übers. von F. Griese, München u. a. 2000.

⁴ ISMAR ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, GGJ 21, Frankfurt a.M. ³1931, Ndr. Hildesheim 1995 u. ö. S. 93ff. = ders., *Ha-tefilla be-Yisrael be-hit-pathutah ha-historit*, übers. von Y. Amir, überarbeitet von J. Heinemann et al., Tel Aviv 1972, 72ff = ders., *Jewish Liturgy. A Comprehensive History*, transl. R.P. Scheindlin, New York u. a. 1993 S. 80ff.

⁵ STEFAN C. REIF, *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge 1993 S. 360 Anm. 65.

⁶ Vgl. etwa bBer 3a; 21b; 57a; bShab 119b; bSuk 38b–39a; bSot 49a, und siehe die traditionellen Kommentare von Rashi und Tosafot zu diesen Stellen: dort wird die Formel meist explizit als Hinweis auf das Qaddish gedeutet.

⁷ So schreibt REIF, *Judaism* (s. Anm. 5) S. 360 Anm. 65 es handele sich um “a simple communal response, but a communal response nevertheless, is also recorded in connection with the *qaddish* recitation in *Sifre*, Deuteronomy, para. 306.”

⁸ Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch, daß das Qaddish selbst wie andere Gebete der rabbinischen Liturgie an keiner Stelle in der rabbinischen Literatur zitiert oder sein Wortlaut fixiert wird. Sogar die Bezeichnung »Qaddish« (meist mit »heilig« übersetzt) wird anscheinend zum ersten Mal erst in dem allerdings nur in stark bearbeiteten Handschriften belegten nachtalmudischen Traktat *Soferim* erwähnt; vgl. Sof 21,6 (ed. Higger S. 357f); Sof 16,9 (ed. Higger S. 294f). Doch siehe auch MTeh 6,1 (ed. Buber S. 29a), wo sich die Bezeichnung nur in dem ashkenazischen MS Parma De Rossi 2552 (1232) findet. Möglicherweise ist die Bezeichnung

aber die Erwähnung dieser Formel wie an anderen Stellen der rabbinischen Literatur bereits von traditionellen Kommentatoren als Hinweis auf den Wortlaut des gesamten Qaddish gedeutet worden⁹, wird auch SifDev 306 immer wieder als ein früher Beleg für den Gebrauch des Qaddish betrachtet.¹⁰

Der nachfolgende Beitrag möchte diese für die Rekonstruktion der Entwicklung und frühen Applikation des Qaddish wichtige Stelle in SifDev genauer »unter die Lupe nehmen«. Es soll geklärt werden, ob in SifDev 306 tatsächlich ein früher (tannaitischer) Beleg für die Verwendung des Qaddish vorliegt oder ob die Erwähnung einer an das Qaddish erinnernden doxologischen Formel anders zu erklären ist. Darüber hinaus soll erläutert werden, wie die Stelle interpretiert wurde und welche Bedeutung SifDev 306 für die Rezeption des Qaddish hatte.

2. SifDev 306: Text und Übersetzung

Als »Sifre« werden zwei Midrashim zu den halakhischen Abschnitten der Bücher Numeri und Deuteronomium bezeichnet.¹¹ Die Entstehung bzw. die Redaktion die-

»Qaddish« also erst in Ashkenaz im Mittelalter aufgekommen. Alle Stellen aus Massekhet Soferim, in denen die Bezeichnung Qaddish belegt ist, finden sich jedenfalls nur in den in Europa (Italien, Ashkenaz) bearbeiteten oder entstandenen Kapiteln. Vgl. zur europäischen Provenienz dieses für die Rekonstruktion der Entwicklung des Qaddish grundlegenden Traktates BLANK, Soferim (s. Anm. 3) S. 72. Zur Entstehung der aramäischen Bezeichnung Qaddish vgl. auch A. TAL, »Ha«-Qaddish, in: Areshet 6 (1987/88) S. 23–25.

⁹ Vgl. etwa die Kommentare von AVRAHAM Y. Z. LICHTENSTEIN, *Zera' Avraham*, Radwiel [Radziwilow] 1820 S. 88b mit Hinweis auf den Kommentar *Zayit Ra'anan* von Avraham Abele zu Yalq ha'azinu 32 (336b) = AHARON HYMAN; YIŞHAQ SHILONI (eds.), *Yalqut Shim'oni le-Rabbenu Shim'on ha-Darshan*, Bd. II: Sefer Devarim, Jerusalem 1991 S. 624. Vgl. auch MEIR FRIEDMANN (ISH SHALOM), *Sifre de-ve Rav*, Wien 1864 S. 132b (mit Hinweis auf bBer 3a); ELIYAHU ME-WILNA, *Sifre Bemidbar Devarim*, Wilna 1866 S. 102b. Vgl. ferner DAVID PARDO, *Sifre. Midrash Halakha le-Bemidbar we-Devarim*, Bd. IV, ed. Makhon Sameaḥ, Jerusalem 1990 S. 223 (mit Hinweis auf bShab 119b) und NAFTALI ŞWI YEHUDA BERLIN, *Sifre Devarim, Emeq ha-Nasiv*, Jerusalem 1961 S. 324.

¹⁰ Vgl. neben den oben, Anm. 4 und 5, genannten Beiträgen von ELBOGEN und REIF etwa auch die Hinweise auf SifDev 306 bei ADOLF BÜCHLER, *Types of Jewish-Palestinian Piety. From 70 B. C. E. to 70 C. E. The Ancient Pious Men*, PJC 8, London 1922, Ndr. Farnborough 1969 S. 226, ERIC WERNER, *The Doxology in Synagogue and Church. A Liturgico-Musical Study*, in: HUCA 19 (1945–1946) S. 305 Anm. 105 und HANOKH ALBECK, in: YOMṬOV L. ZUNZ, *Ha-Derashot be-Yisra'el we-hishtalshelutan ha-historit*, übers. von D. Caro, Jerusalem 1974 S. 483 Anm. 64. – Vielleicht geht sogar der Datierungsversuch des Qaddish in die Zeit des Bar Kokhba-Krieges, der von Hayyim N. Bialik (erwähnt bei YEHUDA EVEN-SHEMUEL, *Midrashe Ge'ula*, Jerusalem 1943 S. 117 und S. 58) vorgebracht worden ist, auf den Befund in SifDev zurück. Zur Verbindung von Sifre ha'azinu mit dem Bar Kokhba-Krieg vgl. auch die (allerdings wenig überzeugenden) Beobachtungen von REUVEN HAMMER, *A Rabbinic Response to the Post Bar Kochba Era: The Sifre to Ha-azinu*, in: PAAJR 52 (1985) S. 37–53.

¹¹ Vgl. zur Erwähnung bereits bBer 47b; bHag 3a; dann auch MMish 10 (ed. Visotzky 201: T.-S. AS 74.2). S. auch JACOB N. EPSTEIN, *Introduction to Tannaitic Literature*, Mishna, Tosephta,

ser Sammlungen wird meist in das 3. Jh. datiert. Übersehen wird dabei oft, daß in Sifre zu Deuteronomium Überlieferungen aus unterschiedlichen Zeiten verarbeitet worden sind, es sich also nicht um einheitliche, aus einer »Schule« hervorgegangene Werke handelt. Auch die handschriftliche Überlieferung läßt einen längeren Wachstumsprozeß dieser Midrashim erkennen.¹²

Da die Edition des Sifre zu Devarim von Louis Finkelstein¹³ einen eklektischen Text bietet, der sich so in keiner Handschrift findet¹⁴, gebe ich den fraglichen Abschnitt nach der für diese Stelle »besseren« MS London, British Museum Add. 16.406 (Margaliouth 341.6) wieder¹⁵ – wobei dies nicht bedeutet, daß der im folgenden wiedergegebene Text den »Urtext« repräsentiert:

and Halakhic Midrashim, ed. E.Z. Melamed, Jerusalem – Tel Aviv 1957 S. 703ff (hebr.); GÜNTER STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, München⁸ 1992 S. 263.

¹² Vgl. dazu CHANOCH ALBECK, Untersuchungen über die halakischen Midraschim, Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums 3, Berlin 1927 S. 120. Zur Datierung der Redaktion von Sifre vgl. auch DAVID HOFFMANN, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, in: Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin 5647 (1886–87), Berlin 1887 S. 70. Zum Ganzen vgl. auch STEVEN D. FRAADE, Sifre Deuteronomy 26 (ad Deut. 3:23): How Conscious the Composition?, in: HUCA 54 (1983) S. 296ff (»Excursus A: The Dating of Sifre Deuteronomy as a Collection«).

¹³ Siphre ad Deuteronomium, Corpus Tannaicum 2.3.2, Berlin 1939, Ndr. New York 1969 u. ö. S. 342, Z. 5–12.

¹⁴ Der Text sollte an dieser Stelle eigentlich auf der »westlichen« Handschrift MS Berlin(-Tübingen) 33 Or. 4^o 1594 basieren. – Zur problematischen Editionsweise Finkelsteins vgl. die Rezensionen von JACOB N. EPSTEIN, in: Tarbiz 8 (1936/37) S. 375–392 = ders., Studies in Talmudic Literature and Semitic Languages, ed. E. Z. Melamed, Bd. II.2, Jerusalem 1988 S. 889–906 (hebr.) und SAUL LIEBERMAN, in: Kiryat Sefer 14 (1937/38) S. 323–337 (hebr.). Vgl. auch STEVEN D. FRAADE, From Tradition to Commentary. Tora and its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy, New York 1991 S. XVII. Welche Handschrift »die beste« Grundlage für eine Untersuchung unseres Abschnitts bietet, ist umstritten, da die eigentlich zu bevorzugende MS Vatikan Ebr. 32.3 (10. oder 11. Jh.) vorher abbricht (vgl. die Faksimile-Edition, Jerusalem 1972). Während HERBERT W. BASSER, Midrashic Interpretations of the Song of Moses, American University Studies. Theology and Religion 2, New York u. a. 1984 S. 80ff MS Oxford, Bodleian Library, Or. 150 (Uri 119) bevorzugt, sieht FRAADE in MS London, British Museum Add. 16.406 (341.4) den »besseren« Textzeugen.

¹⁵ Im weiteren verwende ich folgende Drucke und Handschriften und ihre Sigla: V1 bezeichnet den Druck Venedig 1546 (Faksimile Ndr. Jerusalem 1971), der nach MENAHEM KAHANA, Manuscripts of the Halakhic Midrashim an Annotated Catalogue, Jerusalem 1995 S. 99 (hebr.), den ashkenazischen Rezensionen des Sifre wie z. B. MS Oxford, Bodleian Library 150 (Uri 115) nahesteht (im folgenden abgekürzt als: O15), eine Handschrift aus dem Jahre 1291 (vgl. zu ihr LOUIS FINKELSTEIN, Prolegomena to an Edition of the Sifre Deuteronomy, in: ders., Sifra on Leviticus, Bd. V, Jerusalem 1991 S. 57*ff). L1 steht für die aus einer ashkenazischen Schreiberschule stammende Handschrift MS London, British Museum, Add. 16.406 (341.4), die mit KAHANA, Manuscripts S. 90 in das 13. Jh. datiert werden kann. O2 steht für MS Oxford, Bodleian Library, heb. b.6 (Neubauer 2637) des Yalqut Shim'oni (Yalqut ha'azinu 32 [336b]), einem wichtigen indirekten Textzeugen (vgl. hierzu ausführlich MENAHEM KAHANA, Prolegomena to a New Edition of the Sifre on Numbers, Diss. Jerusalem 1982 S. 42ff [hebr.]). B3 bezeichnet die Berliner Sifre-Handschrift MS Berlin(-Tübingen), Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, 33 Or. 1594; sie steht italienischen Rezensionen nahe (vgl. KAHANA, Manuscripts S. 91f). N2 bezeichnet einen weiteren wichtigen indirekten Textzeugen, den sog. Midrash

- [A] כי שם יי אקרא¹⁶ ר' יוסי אומר מנין לעומדין¹⁷ בבית הכנסת ואומרין ברכו את יי המבורך שעונין¹⁸ אחריון ברוך יי המבורך לעולם ועד תלמוד לומר¹⁹ כי שם יי אקרא²⁰
- [B] אמ' לו ר' נהוראי²¹ השמים דרך ארץ היא גולירין²² מתרגין²³ במלחמה וניבורים מנצחין²⁴
- [C] ומניין²⁵ שאין מזמנין אלא בשלש²⁶ תלמוד לומר כי שם יי אקרא
- [D] ומניין²⁷ לעונין²⁸ אמר²⁹ אחר המברך תלמוד לומר³⁰ הבו גודל לאלקינו
- [E] ומנין לאומרין³¹ ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד תלמוד לומר כי שם יי אקרא
- [F] ומנין לאומר יהי שמו הגדול מבורך שעונין אחריהם לעולם ולעולמי עולמים תלמוד לומר הבו גודל לאלקינו.
- [G] ומנין אתה אומר שלא ירדו אבותינו למצרים אלא כדי שיעשה להם הקדוש ברוך³² הוא נסים ונבורות ובשביל לקרש³³ את שמו הגדול בעולם שנאמר ויהי בימים הרבים ההם.

[A] *Denn den Namen des Herrn will ich anrufen* (Dtn 32,3). Rabbi Yose sagt: Woher (läßt sich erweisen), daß man nach denen, die im Bethaus stehen und sprechen: *Preiset den Herrn, den gepriesenen*, respondiirt: *Gepriesen sei der Herr, der gepriesene, für immer und ewig!* Die Schrift lehrt: *Denn den Namen des Herrn will ich anrufen, (gebt Ehre unserem Gott)* (ebd.).³⁴

[B] Rabbi Nehorai sprach zu ihm: (Beim) Himmel! Es ist üblich, (daß) die *galearii*³⁵ mit dem Kampf beginnen und die *gibborim* (den) Sieg (erringen).³⁶

Hakhamim, ein bis heute nicht ediertes (!) yemenitisches Sammelwerk (JTS Rab. 4937); auch die ihm zugrundeliegende Texttradition kann dem italienischen Überlieferungszeitung zugerechnet werden (vgl. KAHANA, Prolegomena S. 92ff). Das einzige Geniza-Fragment, MS Oxford, Bodleian Library, heb. c.10.6 (Neubauer 2679.4) – abgekürzt als G1 –, in dem diese Stelle aus Sifre überliefert wird, ist in östlicher Schrifttype geschrieben (vgl. FINKELSTEIN, Prolegomena S. 55*; KAHANA, Manuscripts S. 108). Vgl. noch Sifre, Druck Hamburg 1789 S. 80a, eine Textfassung, die V1 nahesteht.

¹⁶ MS O15 hat hier zusätzlich לאלהינו הבו גודל לאלהינו, den zweiten Versteil des Lemmas Dtn 32,3.

¹⁷ MS B3 und V1 haben לעומדים (wie Finkelstein, der nicht auf die anderen Lesarten verweist).

¹⁸ Alle Manuskripte lesen שעונין. V1 hat שונים.

¹⁹ So auch V1; O15 hat לומר. In G7 und N2 fehlt diese Phrase; B3 hat שנ'.

²⁰ B3, O15, N2 und V1 führen den gesamten Vers an.

²¹ O15 und V1 haben נהוריי.

²² B3 liest גולירין; G7 גולירין (zur Bedeutung vgl. unten Anm. 35).

²³ O15 und B3 haben מתגריין; V1 מתגרים. G7 hat מיתגורין.

²⁴ O15, G7 und B3 haben נוצחין; N2: נוצחים.

²⁵ Der folgende Satz fehlt in G7.

²⁶ O15, N2 und V1 haben בשלשה; B3 liest לשלשה.

²⁷ Der folgende Satz fehlt in G7 und O15.

²⁸ V1 hat שונים. In B3 stand לעונין, was von einer anderen Hand zu שעונין verbessert worden ist.

²⁹ Das אמך fehlt in V1.

³⁰ Statt תלמוד לומר haben N2 und B3 שנ'.

³¹ N2 und B3 haben לאומר; V1 לאומר.

³² G7 hat המקום.

³³ B3 hat לגדל.

³⁴ Dieser Abschnitt fehlt in Yalq ha'azinu 32 (336b); vgl. MEIR BEN SHEMUEL BENVENISTI, *Sefer Ot Emet. He'arot u-viurim mar'e meqomot, tiqunim we-haggahot, 'al kol qevase ha-midrashim we-'al seder ha-tefilla*, Saloniki 1545, Ndr. Jerusalem 1970/71 S. 20a.

³⁵ Zum Wort *galearii*, vom lateinischen *galearius* (dann auch griechisch γαλιάριος), vgl. ALEXANDER KOHUT (ed.), *Aruch completum sive lexicon vocabula et res, quae in libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis continentur, explicans auctore Nathane filio Jechielis*, Bd. II, New York 1955 S. 295f s. v.; SAMUEL KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, Bd. II, Berlin 1899, Ndr. Hildesheim 1987 S. 168. Gemeint sind wohl

- [C] Und woher (läßt sich erweisen), daß man (zum Tischsegen) nur zu dritt lädt? Weil es heißt: *Denn den Namen des Herrn will ich anrufen, (gebt Ehre unserem Gott)* (ebd.).
- [D] Und woher (läßt sich erweisen), daß man Amen respondiert nach dem, der den Segen spricht? Die Schrift lehrt: *(Denn den Namen des Herrn will ich anrufen), gebt Ehre unserem Gott* (ebd.).
- [E] Und woher (läßt sich erweisen), daß man spreche: *Gelobt sei der Name der Herrlichkeit seiner Königsherrschaft für immer und ewig!* Die Schrift lehrt: *Denn den Namen des Herrn will ich anrufen* (ebd.).
- [F] Und woher (läßt sich erweisen), daß man nach denen, die sagen: *Sein großer Name sei gepriesen!* respondiert: *Von Ewigkeit und von Ewigkeiten zu Ewigkeiten!* Denn es heißt: *Gebt Ehre unserem Gott* (ebd.).
- [G] Und woher leitest du ab, daß unsere Väter nur deshalb nach Ägypten hinabstiegen, damit der Heilige, gepriesen sei er, an ihnen Wunder und Machttaten vollbringen konnte, und um seinen großen Namen in der Welt zu heiligen? Denn es heißt: *Und es geschah im Verlaufe all dieser Tage, (daß der König von Ägypten starb) (Ex 2,23)*^{37,38}.

Troßknappen bzw. Helmträger (von *galea*: der [Leder-]Helm), die den Kampf vorbereiten bzw. beginnen.

- ³⁶ Dieser vielleicht auf einem Sprichwort basierende Satz hat Parallelen in bBer 53b; bNaz 66b; vgl. hierzu auch EZRA Z. MELAMED, Halachic Midrashim of the Tannaim in the Babylonian Talmud, 2. erw. Aufl., Jerusalem 1988 S. 459 (hebr.). Der gesamte Abschnitt findet sich auch in MHG Dev 32 (ed. Fisch S. 696) und wurde daher von DAVID HOFFMANN in seine Rekonstruktion der Mekhilta Devarim aufgenommen (vgl. MTann 32,3, ed. Hoffmann S. 186). In den in der Edition Fisches berücksichtigten Handschriften fehlt allerdings ausgerechnet der die doxologische Formel erwähnende Abschnitt [F] aus SifDev 306! Vielleicht war er also in dem Exemplar von SifDev, das dem Autor von MHG vorlag, nicht vorhanden (zur Verarbeitung von Sifre-Überlieferungen in diesem im 13./14. Jh. verfaßten Werk vgl. zusammenfassend YOSEF TOVI, *Ha-Midrash ha-Gadol – Meqorotaw u-mivnehu*, Diss. Jerusalem 1994 S. 165ff). Auch in der MekhDev war er anscheinend nicht vorhanden; vgl. hierzu etwa auch die zwei yemenitischen Handschriften aus dem 14./15. Jh., auf die MENAHEM KAHANA, Pages of the Deuteronomy Mekhilta on Ha'azinu and Wezot ha Berakha, in: Tarbiz 57 (1988/89) S. 229–231 (hebr.) hingewiesen hat. Zu MekhDev vgl. auch KAHANA, Manuscripts (s. Anm. 15) S. 108ff.
- ³⁷ B3 und N2 haben hier zusätzlich: »Und es heißt: *Und Gott hörte ihr Wehklagen und gedachte seines Bundes* (Ex 2,24). Und es heißt: *Denn den Namen des Herrn will ich anrufen* (Dtn 32,3).«
- ³⁸ Zur Übersetzung vgl. auch BASSER, Interpretations (s. Anm. 14) S. 80–87, der allerdings MS Oxford übersetzt, was bereits von STEVEN D. FRAADE, Response to Herbert Basser, in: JQR 84 (1993) S. 240 kritisiert worden ist. JACOB NEUSNER, Sifre to Deuteronomy. An Analytical Translation. Volume Two: Pisqaot One Hundred Forty-Seven through Three Hundreded Fifty-Seven, BJS 101, Atlanta Ga. 1987 S. 315 übernimmt Bassers Übersetzung unkritisch, auch wenn ihm darin zuzustimmen ist, daß sie besser ist als die von REUVEN HAMMER, Sifre. A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy, YJS 24, New Haven – London 1986 S. 309. Die Übertragung dieser Stelle von HANS BIETENHARD, Der tannaitische Midrasch »Sifre Deuteronomium« ... mit einem Beitrag von Henrik Ljungman, JeC, Bern 1984 S. 733f sollte bei einer genaueren Analyse unberücksichtigt bleiben; vgl. dazu MARGARETE SCHLÜTER, in: JSJ 27 (1986) S. 83–86.

3. Analyse

Den Kontext dieses Abschnitts bilden Auslegungen des Wochenabschnitts *ha'azinu* (Dtn 32,1–52), dem sog. Lied des Mose. Das Thema »Gebet« ist somit durch das Lemma, Dtn 32,2 (*Denn den Namen des Herrn will ich anrufen*), vorgegeben.³⁹ Der Abschnitt beginnt mit zwei namentlich zugeschriebenen Aussprüchen, die durch vier anonyme Sätze ergänzt werden. Erwähnt werden dabei fünf Gebete, deren antiphonische Rezitationsweise jeweils aus dem Parallelismus Membrorum des Moseliedes abgeleitet wird. Das Diktum des Rabbi Yose [A]⁴⁰ nimmt zunächst auf das Dtn 32,3 eröffnende Stichwort קרא Bezug und interpretiert es als Hinweis auf das *barekhu*-Gebet, mit dem die Morgenliturgie eröffnet wird.⁴¹ Auf das eröffnende »Preiset!« (ברכו) des Vorbeters soll die Responson der Gemeinde mit »Gepriesen usw.« folgen.⁴² Diese Mahnung wird in dem Rabbi Nehorai⁴³ zugeschriebenen Satz unter Hinweis auf eine Redensart (דרך ארץ)⁴⁴ bekräftigt. Das liturgische Geschehen im Gebet kann demnach mit einer Schlacht verglichen werden: So wie es in einer Schlacht üblich ist, daß die *galearii*, d. h. die Knappen, den Kampf beginnen, den Sieg aber die Helden erringen, so wird auch das Gebet durch einen Vorbeter begonnen; doch vollendet und zu seinem eigentlichen Ziel geführt wird es durch die in das Gebet des Vorbeters einstimmende Gemeinde.⁴⁵ Die Funk-

³⁹ Zu Aufbau und Struktur von Sifre *ha'azinu* insgesamt vgl. BASSER, Interpretations (s. Anm. 14) S. 5f. Vgl. auch FRAADE, Tradition (s. Anm. 14) S. 123ff. Vgl. auch JACOB NEUSNER, Sifre to Deuteronomy. An Introduction to the Rhetorical, Logical, and Topical Program, BJS 124, Atlanta 1987 S. 123.

⁴⁰ Gemeint ist wohl Rabbi Yose ben Halafta, ein Tannait der dritten Generation; vgl. WILHELM BACHER, Die Agada der Tannaiten, Bd. II, Straßburg ²1903, Ndr. Berlin 1966 S. 150ff. – Siehe auch bBer 3a, wo die doxologische Formel ebenfalls mit einem Rabbi Yose in Verbindung gebracht wird.

⁴¹ Zur Interpretation der Wurzel קרא als Hinweis auf ein Gebet vgl. etwa auch TO Dtn 32,3, wo dieses Lemma mit אנו מצליי ארי בשמא דיי, »wenn wir im Namen des Herrn beten«, wiedergegeben wird. – Zu diesem Verständnis des Wortes קרא vgl. auch ELBOGEN, Gottesdienst (s. Anm. 4) S. 17.

⁴² Daß hier das eröffnende *barekhu* vor dem *shema'* und nicht das *barekhu* vor der Tora-Lesung oder der *birkat ha-mazon* gemeint ist, legt m. E. der Kontext nahe. Anders interpretiert die Stelle etwa H. L. SKY, Redevelopment of the Office of Hazzan Through the Talmudic Period, San Francisco 1992 S. 85. S. neuerdings auch BLANK, Soferim (s. Anm. 3) S. 186.

⁴³ Gemeint ist wohl ein Zeitgenosse des Rabbi Yose; vgl. mNaz 9,5; mQid 4,14; mA v 4,14; dann auch BACHER, Agada (s. Anm. 41) S. 377ff.

⁴⁴ In der Parallele in MHG Dtn 32,3 (ed. Fisch S. 696); MTann 32,3 (ed. Hoffmann S. 186) wird die Redensart als מרת שמים מרת הארץ eingeführt. Zur Wendung דרך ארץ vgl. WILHELM BACHER, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. Teil 2, Die bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoräer, Leipzig 1905, Ndr. Darmstadt 1990 S. 40.

⁴⁵ Vgl. hierzu auch einen anonymen Kommentar aus dem 16. Jh., der nach MENAHEM KAHANA, Commentaries to Sifre Buried in Manuscripts, in: M. Benyahu (ed.), Studies in Memory of the Rishon le-Zion R. Yitzhak Nissan, Bd. II, Jerusalem 1985f S. 98 Anm. 30 fälschlich Rabbi Avraham ben David (gest. 1180) zugeschrieben worden ist. Dort wird dieser Satz folgendermaßen interpretiert: קרי לשליה ציבור. וגבורים לעונים ברוך. שהם אומרים שבח שלם, גוליידין.

tion des Vorbeters wird hier also einerseits mit der eines *galearius*, eines leicht bewaffneten Kämpfers, der vorrückt, um den Feind in den Kampf zu verwickeln, andererseits mit der des Mose verglichen.⁴⁶ Wie das Lied von Mose vorgetragen wird, so wird das Gebet von einem Vorbeter begonnen. Den jeweils wichtigeren Teil, die Antiphon, spricht jedoch die Gemeinde so wie die Schlacht von den schwer bewaffneten *gibborim* entschieden wird.⁴⁷

Dieser für den Midrash grundlegende Gedanke⁴⁸ wird mit weiteren Beispielen für die responsorische Rezitation von Gebeten unterstrichen.⁴⁹ In bezug auf den Tischseggen [C] wird dabei zunächst in Erinnerung gerufen, daß drei, die zusammen eine Mahlzeit einnehmen, stets dazu verpflichtet sind, einen Segen über die Speisen zu sprechen.⁵⁰ Auch die Rezitation der *birkat ha-mazon* erhält ihre Bedeutung also erst durch die responsorische Antwort auf die einzelnen von einem Vorbeter gesprochenen *berakhot*. Wiederum wird hier darauf hingewiesen, daß die Bedeutung des Vorbeters hinter die der auf seine Segenssprüche antwortenden Mitbeter zurücktritt.

Die folgenden Sätze [D-E] heben die Bedeutung des antiphonisch gesprochenen »Amen« noch weiter hervor⁵¹, wobei nun allerdings Gebetsformeln, die im täglichen Gebet verwendet werden, in den Blick zu geraten scheinen. Die in Abschnitt [E] erwähnte Formel *עוד מלכותו לעולם ועד* ist wohl mit der Rezitation des *shema*^c in Verbindung zu bringen.⁵² Und auch der fünfte Satz [F] kann daher

»Knappen. Lies: Vorbeter. Helden: Diejenigen, die *barekhu* respondieren, die den gesamten Lobpreis sprechen«. Vgl. zu diesem auf zwei Handschriften basierenden Text die Ausgaben von HERBERT W. BASSER, *In the Margins of the Midrash. Sifre Ha'azinu Texts, Commentaries, and Reflections*, SFSHJ 11, Atlanta Ga. 1990 S. 205 = ders. (ed.), *Pseudo-Rabad Commentary to Sifre Deuteronomy, Edited and Annotated According to Manuscripts and Citations*, SFSHJ 92, Atlanta Ga. 1994 S. 287.

⁴⁶ Vgl. zur Vorstellung, daß der Vorbeter einen Kampf beginnt, z.B. auch *yBer* 4,4 (8b,24–25) (*עשה מלחמותינו*); vgl. dazu FELIX BÖHL, *Zur Fürbittefunktion des Vorbeters (Sheliaḥ Šibbur)*, in: *FJB* 2 (1974) S. 55f. – Zur Vorstellung der geringeren Bedeutung des Mose vgl. die Midrashim zum Meereslied (*Ex* 15,1–21); siehe hierzu LOUIS GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Bd. III, Philadelphia 1939 S. 34.

⁴⁷ Vgl. dazu auch BASSER, *Interpretations* (s. Anm. 14) S. 82 (E58).

⁴⁸ So bereits der vor 1733 entstandene Kommentar des Rabbenu Eli'ezer Naḥum, *Perush Sifre, yoṣe le-or la-rishona me-'ešem yado shel-meḥabber mi-ginze sifriyat ha-makhon le-limude ha-mizraḥ bi-Feṭerburg siman D8*, ed. M. Kahana, Jerusalem 1993 S. 430 s. v. *הבו גודל*.

⁴⁹ Unklar ist, ob auch die folgenden Sätze Rabbi Nehorai zuzuschreiben sind.

⁵⁰ Zur Begründung vgl. auch *mBer* 7,1. Zur *birkat ha-mazon* vgl. HEINEMANN, *Prayer* (s. Anm. 2) S. 115ff.

⁵¹ BASSER, *Interpretations* (s. Anm. 14) S. 83 (T 20), vermutet, daß dieser Abschnitt eine Glosse ist, da er in MS London nach Abschnitt [F] steht. Diese Umstellung könnte also auch von einem Kopisten vorgenommen worden sein.

⁵² Vgl. hierzu *tPes* 3,19 (Lieberman 157); *yPes* 4,9 (31b,27–29); *bPes* 56a. – Zur Entstehung dieser Formel und zu ihrer Verwendung im Tempelgottesdienst als Substitut für das (im Heiligtum nicht benutzte) Wort »Amen« vgl. VICTOR APTOWITZER, *בשכמ"ל*. Geschichte einer liturgischen Formel, in: *MGWJ* 73 NF 37 (1929) S. 93 Anm. 3; vgl. auch BASSER, *Interpreta-*

wohl auf ein in der täglichen Liturgie gesprochenes Gebet bezogen werden – nicht nur auf ein nach dem Studium oder im *bet ha-midrash* verwendetes, wie es von Heinemann⁵³ für das Qaddish vermutet worden ist. An das Qaddish erinnert in diesem Stück zunächst nur der Beginn der kurzen Namensdoxologie; die angedeutete antiphonische Rezitation der Formel weicht dagegen deutlich vom Qaddish ab. Während nämlich im Qaddish der Wechsel zwischen Vorbeter und Gemeinde meist nach *עלמיה* bzw. in manchen Rezensionen auch erst nach *יתברך* stattfindet, soll er nach SifDev bereits nach der in den meisten Textzeugen in Hebräisch formulierten »Kernformel« vorgenommen werden. Die doxologische Formel wird also zwischen *מבורך* und *לעולם* unterbrochen.⁵⁴

Läßt sich die Stelle trotzdem als ein Hinweis auf das bekannte Qaddish verstehen? Zunächst ist hier daran zu erinnern, daß die sog. doxologische »Kernformel« des Qaddish auch in anderen Werken der rabbinischen Literatur in Mischformen und d.h. nicht immer in voller Übereinstimmung mit dem bekannten Wortlaut des Qaddish überliefert wird.⁵⁵ Daß die Formel in SifDev 306 von dem Standard-Wortlaut abweicht, kann daher auch mit einer gewissen Variabilität bzw. Fluidität der Einzelformulierungen erklärt werden, wie sie generell für die Überlieferung liturgischer Formeln und Gebetexte in der rabbinischen Literatur kennzeichnend ist. Es könnte mithin sein, daß die Unterschiede zwischen der Formel in SifDev und dem Qaddish in seinem gewohnten Wortlaut auf Schreibereigentümlichkeiten und nicht auf einen bewußten Eingriff oder einen unterschiedlichen liturgischen Brauch zurückzuführen sind.

tions (s. Anm. 14) S. 83 (E 60). Zu der am Yom Kippur nach dem Hören des vom Hohenpriester ausgesprochenen *shem Ha-meforash* von den im Tempel Anwesenden gesprochenen Formel ועוד מלכותו לעולם ועד, בריך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, vgl. auch yYom 3,7[9a](8) (40d,62–70). Hierauf verweist auch der Kommentar des Suleman Oḥana (17. Jh.) in: *Leqet Perushim le-Sifre Devarim mi-gedole ha-Aḥaronim*, Jerusalem 1986 S. 16 (zu diesem wichtigen Sifre-Kommentar vgl. ABRAHAM GEIGER, *Mechilta und Sifre II*, in: JZWL 9 [1871] S. 22; dann auch KAHANA, *Prolegomena* S. 82ff).

⁵³ Vgl. HEINEMANN, *Prayer* (s. Anm. 2) S. 262.

⁵⁴ Der Unterschied zwischen den beiden Arten der Antiphon läßt sich folgendermaßen darstellen: Nach SifDev 306: »Der *sheliaḥ ṣibbur* spricht: יהי שמו הגדול מבורך, und die Gemeinde antwortet: לעולם ולעולמי ועולמיים.« Nach der im Qaddish (üblicherweise) vertretenen Vortragweise: »Der *sheliaḥ ṣibbur* spricht: ובזמן קריב ואמרו אמן ... בעגלא ויתקדש, und die Gemeinde antwortet: אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי ועלמיה. – Vgl. hierzu auch POOL, *Kaddish* (s. Anm. 1) S. 50, und s. auch BASSER, *Interpretations* (s. Anm. 14), 83 (E60), der die Problematik des textuellen Befundes dieser Stelle allerdings stark nivelliert.

⁵⁵ Vgl. bBer 3a; 21b; 57a; bSuk 38b–39a; bSot 49a; bShab 119b (jeweils mit leichten Unterschieden in den Lesarten); siehe dann auch QohR 9,14 (25c). Besonders interessant ist der Befund in MMish 10 (ed. Visotzky S. 83f) und MMish 14 (ed. Visotzky S. 112), einem nach-talmudischen Traktat *sui generis*, in dem die aus dem Bavli bereits bekannte aramäische Fassung der Formel wohl an die hebräische Sprache des Kontextes angeglichen worden ist. Vgl. auch das Geniza-Fragment T.-S. AS 74.2 von MMish 10 (ed. Visotzky 201).

Wenn im folgenden trotz dieses Vorbehaltes gegen eine genauere Untersuchung der schriftlichen Überlieferung einer liturgischen Formel der Versuch unternommen wird, den Text in SifDev 306 »genauer unter die Lupe zu nehmen«, so geschieht dies vor allem deswegen, weil sich m.E. den wichtigsten Textzeugen dieser Stelle zusätzliche Informationen über ihre Rezeptionsgeschichte entnehmen läßt – entstehungsgeschichtliche Fragen also nicht von rezeptionsgeschichtlichen Problemen zu trennen sind.

4. Die doxologische Formel und ihre textuelle Bezeugung

Vergleicht man die »qaddish-artige« doxologische Formel in SifDev 306 in den wichtigsten direkten und indirekten Textzeugen wie dem Erstdruck und Handschriften genauer, so ist erst einmal festzuhalten, daß sie bis auf einige Details relativ einheitlich überliefert wird. Zeilensynoptisch stellt sich der Befund folgendermaßen dar⁵⁶:

ומניין לאומר	יהא שמיה רבה	מברך שעונים	אחריהם לעולם	ולעולמי עולמים	:V1
ומנ' לאומר	יהי שמו	מבורך שעונים	אחריהם לעולם	ולעולמי עולמים	:O15
ומניין לאומר	יהי שמו	מבורך שעונין	אחריהם לעולם	ולעולמי עולמים	:L1
ומנין לאומ'	יהי שמו	מבורך שעונים	אחריהם לעולם	ולעלמי עולמים	:O2
ומניין לעונים אמן	יהא שמיה רבא הגדול	מבורך שעוני'	אחריהם לעולם	ועד	:B3
ומניין לעונים אמן	יהא שמיה רבא מבורך	שעונים	אחריהם לעולם	ועד	:N2
ומניין לאומרים	יהי שמ'	מבורך שעונין	אחריהם לעולם	ולעולמי עולמים	:G1
ת"ל	הבו גדול לאלהינו				:V1
ת"ל	הבו גדול לאלהינו				:O15
חלמוד לומר	הבו גדול לאלוקינו				:L1
ת"ל	הבו גדול לאלהינו				:O2
שנאמר	הבו לאלהינו				:B3
שנאמר	הבו לאלהינו				:N2
					:G1

Der Einzelvergleich der Textfassungen ergibt dann allerdings ein interessantes Bild. Zunächst fällt auf, daß die doxologische Formel an dieser Stelle sowohl in Hebräisch (O15, L1, O2) als auch in Aramäisch (V1, N2) und in einer Mischform (B3) überliefert wird. Vor allem die Mischform in B3 erinnert dabei an den Befund im Qaddish, denn auch in einigen hier nicht genauer zu analysierenden Rezensionen des Qaddish ist die Formel nicht in sprachlich »reinen« Fassungen überliefert. In welcher Sprache die Formel in SifDev ursprünglich verfaßt worden ist, läßt sich daher nur schwer definitiv bestimmen. Vielleicht muß man wie für das Qaddish davon ausgehen, daß die Formel in SifDev 306 stets bilingual überliefert worden ist. Zwar ist die Formel in dem Geniza-Fragment (G1) auch in einer hebräischen Fassung überliefert, doch muß dies nicht bedeuten, daß die Formel (bzw. sogar das gesamte Qaddish) irgendwann einmal vom Hebräischen ins Aramäische übersetzt

⁵⁶ Zu den Textzeugen und ihren Sigla vgl. oben Anm. 15.

worden ist, wie es von mittelalterlichen Kommentatoren behauptet und mit unterschiedlichen Erklärungen begründet worden ist.⁵⁷ Hebräische Fassungen und Mischrezensionen der Formel scheinen vielmehr neben- und miteinander vermischt verwendet und überliefert worden zu sein.⁵⁸ Dies scheint sich dann auch in der Textüberlieferung der Formel in SifDev niedergeschlagen zu haben, wo die Formel vielleicht aufgrund des Kontextes zunächst nur in Hebräisch überliefert worden ist.

Freilich, es ist auch denkbar, daß die Kopisten dieser Sifre-Stelle im Verlauf der Überlieferung die Formel an den sich »einbürgernden« Wortlaut des »aramäischen« Qaddish angeglichen haben. Vielleicht spiegelt sich in SifDev 306 eine Art Interpretationsprozeß wider: da man die in Hebräisch gehaltene Formel anfänglich nicht eindeutig mit dem Qaddish in Verbindung bringen konnte, wurde sie im Verlauf ihrer Überlieferung stärker an den Wortlaut der bekannten »Standard-Resensionen« des Qaddish angeglichen. In der Folge entstanden hebräisch-aramäische Mischrezensionen, wie sie auch in einigen in Geniza-Fragmenten erhaltenen Qaddish-Fassungen belegt sind.

Auf einen Angleichungsprozeß an das Qaddish scheint auch die Einfügung eines Amen in B3 und N2 hinzudeuten. Durch den Einschub des Amen konnte nicht nur der antiphonische Charakter der Formel *yehe sheme rabba* (u. ä.) hervorgehoben werden; auch konnte hierdurch an das vor *yehe sheme rabba* gestellte Amen in Resensionen des Qaddish⁵⁹ erinnert werden.⁶⁰ Dieses vom Vorbeter und danach

⁵⁷ Zu den traditionellen Erklärungen, der aramäische Wortlaut des Qaddish beruhe auf einer Übersetzung (im Sinne eines Targum), vgl. z. B. Tosafot zu bBer 3a s.v. רַעוּנִי; *Sefer ha-Manhig le-Rabbi Avraham bi-Rabbi Natan ha-Yarhi*, Bd. I, ed. Y. Raphael, Jerusalem 1978 S. 57f; *Sefer Tanya Rabbati*, ed. S. Hurwitz, Warschau 1879, Ndr. Jerusalem 1963 S. 6c, und vgl. auch Machsor Vitry, nach der Handschrift im British Museum (Cod. Add. No. 27200 u. 27201), zum ersten Male herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von S. HURWITZ, Bd. I, Nürnberg 1923, Ndr. Jerusalem 1988 S. 54f.

⁵⁸ Anders z. B. EZRA FLEISCHER, *Eretz-Israel Prayer and Prayer Rituals as Portrayed in the Geniza Documents*, Jerusalem 1988 S. 248 (hebr.), der wie POOL, *Kaddish* (s. Anm. 1) S. 20 annimmt, eine Übertragung des ursprünglich hebräischen Qaddish ins Aramäische sei auf einen Erlaß wie die berühmte Novelle 146 Kaiser Justinians zurückzuführen. Vgl. hierzu jedoch z. B. GIUSEPPE VELTRI, *Die Novelle 146 περί Ἑβραίων*. Das Verbot des Targumvortrags in Justinians Politik, in: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, hg. v. M. Hengel et al., WUNT 72, Tübingen 1994 S. 116–130.

⁵⁹ Man vergleiche etwa die Resensionen des Qaddish, die in den drei unabhängig voneinander überlieferten Handschriften des Seder Rav Amram Ga'on, ed. David Hedgård, Lund 1951 S. r (41): MS New York, JTS 4074; MS Oxford, Opp. Add. 28; MS London, Or. 1067. Dabei sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß es sich bei den Handschriften des ersten »Gebetbuches«, Seder Rav Amram Ga'on, sicher nicht um unbearbeitete Zeugen eines gaonäischen Schreibens aus dem 9. Jh. handelt. Gerade die Gebetstexte, die in den Manuskripten dieses Responsum überliefert sind, stellen Mischfassungen ganz unterschiedlicher Provenienz dar, die sich nicht einfach mit dem babylonischen bzw. gaonäischen Ritus gleichsetzen lassen. Zur Bearbeitung der Gebetstexte in Seder Rav Amram vgl. schon A. MARX, *Untersuchungen zum Siddur des Gaon R. Amram*, in: *JJLG* 5 (1907) S. 351, und siehe auch ROBERT BRODY, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven u. a. 1998 S. 192f.

von der Gemeinde rezitierte Amen dient üblicherweise dem Abschluß des ersten, mit *yitgadal we-yitqdash* anhebenden Abschnitts des Qaddish. Die Einfügung des Amen ermöglichte es, die kurze Formel noch eindeutiger mit dem Qaddish in Verbindung zu bringen.

Daß die Voranstellung eines Amen vor *yehe sheme rabba* in einigen Textzeugen von SifDev 306 tatsächlich ein Indiz für die im Verlauf der Textüberlieferung zu beobachtende Interpretation dieser Stelle als Hinweis auf das Qaddish zu verstehen ist, wird noch deutlicher, berücksichtigt man eine für die Rezeptionsgeschichte des Qaddish grundlegende Überlieferung aus dem Bavli, in der auf die besondere Bedeutung des Amen hingewiesen wird.

5. Die (Be-)Deutung des Amen: bShab 119b

Im Kontext einer längeren *sugya* in bShab 119b, in der die Pflichten eines einzelnen Beters am Shabbat erläutert werden, wird auf die Bedeutung der Rezitation der doxologischen Formel (des Qaddish) und des Amens folgendermaßen hingewiesen⁶¹:

- [A] ואמ' יהוש' בן לוי כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו קורעין לו גזר דינו שנ' בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו יי'. מה טעם בפרוע פרעות משום דברכו יי'.
 [B] רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אפילו יש בו שמץ של עבודה זרה מוחלין לו כת' הכא בפרע פרעות וכתביה תם כי פרע הוא
 [C] אמר ריש לקיש כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן שנאמר פתחו ויבא גוי צדיק שמר אמונים. אל תקרי שמר אמונים אלא שאמרים אמן.
 [D] מאי אמן אמר חנינו אל מלך נאמן.

[A] Sprach Yehoshua' ben Lewi: Jeder, der *Amen yehe sheme rabba mevarakh* respondierts mit seiner ganzen Kraft, (für) den wird die über ihn gefällte (schlechte) Strafverfügung »zerrissen«, wie geschrieben steht: *Als Risse einrissen in Israel, als das Volk willig war, preiset den Herrn* (Jdc 5,2). – Was (ist die) Begründung? (Da) *Risse einrissen!* Weil (es danach heißt): *Preiset den Herrn* (ebd.).

[B] Rabbi Ḥiyya bar Abba sprach (im Namen des) Rabbi Yoḥanan: Sogar wenn der Makel von

⁶⁰ Dort findet sich ein Amen allerdings nicht nur vor *יהא שמיה רבא*, sondern auch vor anderen Abschnitten des Qaddish. Zur Verwendung eines Amen nach *יתברך* vgl. z.B. die Rezension in MS New York, JTS 4074 des Seder Rav Amram; MS Oxford, Op. Add. 28 hat dagegen *שמיה רבא*. Zu den später aufkommenden numerologischen Begründungen (Anzahl der Buchstaben oder Wörter) für die Einfügung eines Amen vor *יתברך* vgl. A. MISHCON, *Disputed Phrases in the Siddur*, in: JQR NS 7 (1916/17) S. 554. Vgl. hierzu etwa auch die Zusammenstellung der unterschiedlichen Positionen bei DAVID ASSAF, *Sefer ha-Qaddish. Meqoro, mashma'uto we-dinaw*, Haifa 1966 S. 120ff.

⁶¹ Text nach MS Vatikan 108 (vgl. *Manuscripts of the Babylonian Talmud from the Collection of the Vatican Library*, Bd. I, Jerusalem 1972 S. 119). Vgl. auch die Lesarten in MS München bei RAFAEL RABINOVICZ, *Diqduqe Sopherim. Varias lectiones in Mishnam et in Talmud Babylonicum*, Bd. II, München 1868 S. 135a. Siehe auch bSan 110b–111a und das Zitat in Yalq Jdc 5 § 46 (353d).

Götzendienst an ihm haftet⁶², so wird er ihm erlassen. Denn hier steht geschrieben: *Als Risse einrissen* (Jdc 5,2) und dort (an einer anderen Stelle) steht geschrieben: *denn es* (sc. das Volk) *ist »eingerissen«* (Ex 32,25).⁶³

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

[D] Was bedeutet *Amen*? – Sprach Ḥanina: *El Melekh Ne'eman* (Gott, treuer König).

Dieser in sich abgeschlossene, durch das Stichwort »Amen« mit dem Kontext verbundene Abschnitt überliefert vier Aussprüche, die verschiedenen palästinischen Amoräern zugeschrieben werden. Die abschließenden drei Aussprüche [B-D] beziehen sich, indem sie jeweils eine andere hermeneutische Regel zur Anwendung bringen, auf das Diktum des Yehoshua' ben Lewi in Abschnitt [A] und stellen gewissermaßen Erläuterungen dieses Diktums dar.

Der Yehoshua' ben Lewi zugeschriebene Ausspruch verweist zunächst auf den das Debora-Lied eröffnenden Vers Jdc 5,2, der durch die exegetische Methode der Aufteilung eines Verses in seine Satzteile ausgelegt wird. Die Aussage des ersten Versteils wird dabei für sich genommen und auf das Verständnis des zweiten Abschnitts des Satzes bezogen; hieraus ergibt sich ein neuer Sinn. Das Diktum des Rabbi Ḥiyya im Namen des Rabbi Yoḥanan [B] greift wiederum Jdc 5,2 auf, legt den Vers nun aber in einem logischen Analogieschluß, einer *gezera shawa*, unter Berücksichtigung von Ex 32,25 aus: So wie in Jdc 5,2 durch das Wort פָּרַע angedeutet wird, daß das Volk »wild« war und erst durch den Lobpreis (ברכו) gerettet wurde, so wird auch in Ex 32,25 durch das Wort פָּרַע darauf hingewiesen, daß sich das Volk »wild«, d. h. sündig verhalten hatte, aber nach dem Gebet gerettet wurde.

Der Spruch des Resh Laqish [C], eines weiteren palästinischen Amoräers, erläutert schließlich denselben Zusammenhang, diesmal allerdings mit Hilfe eines berühmten *al tigre*-Midrash zu Jes 26,2.⁶⁴ Nun geht es nicht mehr um die doxologische Formel, sondern um die Amen-Responson, was zusätzlich in einem kurzen Ausspruch [D] eines unbekanntenen Amoräers⁶⁵ unterstrichen wird. Mithilfe eines *Notarikon* wird das Wort »Amen« in seine Anfangsbuchstaben zerlegt und hieraus ein neuer Satz abgeleitet, der die eigentliche Bedeutung des schlichten Amen verrät.⁶⁶

⁶² Vgl. zu dieser eigentümlichen Wendung MARCUS JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmudim Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London 1903, Ndr. New York 1985 S. 1600 s. v. פָּרַע.

⁶³ Diese Wendung läßt sich nur schwer wörtlich übersetzen, da die Wurzel פָּרַע sowohl »wild sein« als auch »(ein)reißen« bedeuten kann. Vgl. bereits den Targum z. St., wo das Wort zweimal in unterschiedlicher Weise interpretiert wird. S. hierzu WILLEM F. SMELIK, *The Targum of Judges*, OTS 36, Leiden u. a. 1995 S. 392f.

⁶⁴ Zu dieser Methode vgl. YIṢḤAQ HEINEMAN, *Darkhe ha-Aggada*, Jerusalem ³1970 S. 172ff. Vgl. auch bShab 110b und *Midrash Hashkem*, ed. Grünhut S. 4b.

⁶⁵ Zu den Rabbinennamen vgl. STEMBERGER, *Einleitung* (s. Anm. 11) S. 96ff. Welcher Ḥanina an dieser Stelle gemeint ist, läßt sich nicht sicher beantworten. In bSan 110b–111a wird der Spruch im Namen des Rabbi Me'ir als tannaitische Überlieferung eingeführt.

⁶⁶ Zu dem *Notarikon* נֶאֱמַן אֵל מֶלֶךְ נֹאֲמָן vgl. auch Dtn 7,9 (הָאֵל הַנֹּאֲמָן). Unklar ist, ob sich diese Bemerkung auch schon auf den (späteren?) Brauch bezieht, diesen Satz zu zitieren, falls man

Das gesamte Stück in bShab 119b läßt sich somit in zwei Abschnitte gliedern: Die ersten beiden Aussprüche [A-B] beziehen sich auf die doxologische Formel und können daher mit dem Qaddish in Verbindung gebracht werden; die anderen beiden [C-D] betreffen dagegen ausschließlich die Bedeutung der Amen-Respon- sion⁶⁷, ohne daß hiermit unbedingt das Amen vor oder nach der doxologischen Formel im Blick sein muß.⁶⁸ In dem zweiten Abschnitt scheint insofern die in bezug auf die doxologische Formel beschriebene Wirkung im Hinblick auf jedes gesprochene Amen übertragen worden zu sein. Diese Übertragung kann man viel- leicht auf das sukzessive Anwachsen der Überlieferungen an dieser Stelle zurück- führen.

Daß bShab 119b im Verlauf eines nicht näher datierbaren Redaktionsprozesses nach und nach erweitert wurde, legt der Vergleich mit einem wichtigen indirekten Textzeugen, den *She'iltot de-Rav Aḥai* (*bereshit* 1), nahe. In diesem Werk, dessen Entstehung meist in die Zeit kurz nach »Abschluß« des Bavli datiert wird⁶⁹, wird bShab 119b [C-D] durch ein bemerkenswertes, in der Gemara nicht überliefertes Diktum ergänzt⁷⁰:

das *shema'* ohne einen *minyān* rezitieren muß, oder auf den Brauch, einen Einschub für den Vorbeter vor dem *shema'* zu machen (vgl. hierzu ABRAHAM Z. IDELSOHN, *Jewish Liturgy in its Development*, New York 1932, Ndr. New York 1995 S. 219). Schon Rashi zu bShab 119b s. v. und Tosafot zu bShab 119b s. v. א"ר bzw. bSan 111a s. v. אל מלך נאמן bieten unterschiedliche Erklärungen. Vgl. hierzu auch ISRAEL M. TA-SHMA, 'El Melekh Ne'eman'; *The Development of a Custom*, in: *Tarbiz* 39 (1969) S. 184–194, bes. 193f. (hebr.).

⁶⁷ Dies zeigt auch eine Parallele zu dem Spruch Rabbi Ḥanina in bSan 110b. Dort ist er eindeutig auf jede Art von Amen-Respon- sion zu beziehen.

⁶⁸ Im Unterschied zu vergleichbaren Stellen in der rabbinischen Literatur, in denen die doxolo- gische Formel erwähnt wird, ist allerdings – soweit ich sehe – in allen bekannten Textzeugen von bShab 119b [A] dem יהא שמייה רבא מברך ein Amen vorangestellt. Zu den textuellen Varianten vgl. RABBINOVICZ, *Diqduq Sopherim* (s. Anm. 61), Bd. II, S. 135a, und siehe auch die indirekten Textzeugen, wie z. B. die Tosafot des Shimshon ben Rabbi Avraham aus Sens (ca. 1150–1230) zu bShab 119b s. v. כל, und die Zitate dieses Abschnitts in Seder Rav Amram Gaon, ed. D. Goldschmidt, Jerusalem 1972 S. 49 (hebr.), die stets ein vorangestelltes Amen haben. Vgl. auch das Geniza-Fragment MS Kaufman G3, ebd. [24].

⁶⁹ Zum Verhältnis der *She'iltot* zu den späten redaktionellen Schichten des Bavli vgl. ROBERT BRODY, *Geonic Literature and the Talmudic Text*, in: Y. Sussmann; D. Rosenthal (eds.), *Meḥ- qere Talmud. Talmudic Studies I*, Jerusalem 1990 S. 237–303, hier S. 245ff (hebr.); ders., *Geonim* (s. Anm. 59) S. 212.

⁷⁰ Da der Text in der maßgeblichen Edition der *She'iltot* von SAMUEL MIRSKY (ed.), *Sheeltot de Rab Aḥai Gaon. A Critical and Annotated Edition Based on All Available Mss. With an Introduction on the Nature and Scope of the First Post-Talmudic Book*, Bd. I, Jerusalem 1982 S. 19 auf einer eklektischen Auswahl der Handschriften beruht (vgl. hierzu bereits die Kritik von BEN-ZION WACHOLDER, *The Sheeltot*, in: *JQR* NS 53 [1962/63] S. 257–261, bes. S. 259f), gebe ich den Text nach dem Druck Venedig 1546, Kol. 9, wieder. In den bekannten Geniza-Fragmenten der *She'iltot* ist dieser Textabschnitt nicht belegt. Vgl. auch die Parallelen in Tan ṣaw 7 (192a) und TanB ṣaw 9 (9a). Zum literarischen Verhältnis der *She'iltot* zu Tanhuma vgl. ROBERT BRODY, *The Textual History of the She'iltot*, *AAJR*.TS 7, New York u. a. 1991 S. 117–121 (hebr.).

א"ר חמא בר לקיש כל מי שהוא עונה אמן בעולם הזה זוכה לענות אמן בעולם הבא
שנ' ברוך יי' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם אמן ואמן.
אמן בעולם הזה ואמן לעולם הבא.

Sprach Rabbi Ḥama bar Laqish: Jeder, der in dieser Welt Amen respondiert, der ist würdig, auch in der Kommenden Welt Amen zu respondieren, wie es heißt: *Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen, Amen* (Ps 41,14)!

Ein Amen in dieser Welt und ein Amen für die Kommende Welt!

Zweifellos stellt dieser im Namen eines unbekanntes Gelehrten⁷¹ überlieferte Ausspruch eine Erweiterung der sich allein auf die Wirksamkeit der Amen-Responsion beziehenden Aussprüche [C] und [D] in bShab 119b dar. Die besondere Wirkung und große Bedeutung der Amen-Responsion wird in diesem Diktum zusätzlich aus Ps 41,14 abgeleitet, und gerade deshalb kann bShab 119b [C-D] nicht auf die in [A-B] erwähnte doxologische Formel bezogen werden. Das im Hinblick auf diese Formel Gesagte wurde anscheinend im Laufe der Fortschreibung und Ergänzung von bShab 119b [A-B] generell auf jedes responsorische Amen übertragen.

Daß dem *yehe sheme rabba* in einigen Textzeugen von SifDev (B2 und N2) ein Amen vorangestellt ist, wird insofern eng mit dieser bereits im Bavli erkennbaren Tendenz zusammenhängen, die Wirksamkeit und Bedeutung des »bloßen« Amen zu betonen. Dem Amen scheint in der Folge der Rezeption von bShab 119b eine immer größere Bedeutung zugebracht worden zu sein, und dies dürfte mit dazu beigetragen haben, daß von den Tradenten und Kopisten des Sifre in die Textüberlieferung der Formel in SifDev 306 eingegriffen worden ist.⁷²

Wie die genaue Untersuchung der Textgeschichte der Formel in SifDev 306 zeigt, wurde diese Stelle offenbar bereits im Verlauf ihrer Rezeption mit dem Qaddish in Verbindung gebracht. Dies zeigt nicht nur die Untersuchung der Deutung und Rezeption des Amens, die auch im weiteren Verlauf der Rezeption des Wortlautes des Qaddish eine große Rolle gespielt hat⁷³, sondern auch der Blick in einige

⁷¹ Vgl. AARON HYMAN, *Toldoth Tannaim ve'Amoraim. Comprising the Biographies of All the Rabbis and Other Persons Mentioned in Rabbinic Literature. Compiled from Talmudic and Midrashic Sources and Arranged Alphabetically*, Bd. II, London 1910, Ndr. Jerusalem 1987 S. 462 (hebr.). In den Parallelen wird der Ausspruch im Namen eines ebenfalls unbekanntes Rabbi Yehuda bar Gedaya überliefert.

⁷² Die Voranstellung eines Amen vor das *יהא שמיה רבא* läßt sich dabei auch an anderen Stellen in Handschriften des Bavli beobachten. Vgl. etwa MS Florenz, National Library II,I 7 zu bBer 3a, wo das Amen von einer anderen Hand nachgetragen worden ist. In MS Oxford 366 und in einigen indirekten Zeugen dieser Baraita (wie z.B. im *Sefer Menorat ha-Ma'or* des Rabbi Yiṣḥaq Aboav, Ner 3,3.1.5, ed. N. Ben-Menahem, Jerusalem 1953 S. 196) ist es dagegen bereits im Text verzeichnet. Zur Textüberlieferung der doxologischen Formel in bBer 3a vgl. auch die Glosse des SHEMU'EL EDELS zum Druck Wilna. Siehe außerdem RABBINOVICZ, *Diqduqe Sopherim* (s. Anm. 61), Bd. I S. 2b.

⁷³ Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch, daß die Einfügung eines Amen vor das *yehe sheme rabba* später damit erklärt werden konnte, daß hierdurch eine Anzahl von sieben Wörtern bzw. 28 Buchstaben in der »Kernformel« des Qaddish erreicht wurde. Diese numerologischen

traditionelle Kommentare zu dieser Stelle. In einigen dieser Kommentare wird darauf hingewiesen, daß die angedeutete Art des Vortrags der Formel »nicht dem üblichen Brauch« entspricht.⁷⁴ Und tatsächlich weicht außer der teilweisen Überlieferung der Formel in Hebräisch vor allem die in SifDev 306 angedeutete Art des Vortrags der Formel, die Antiphon, von dem im Qaddish Üblichen ab.⁷⁵

Falls es sich in SifDev 306 insofern überhaupt um den Versuch einer Wiedergabe eines einmal geübten liturgischen Brauches handelt, bleibt zu erklären, warum das Gebet von der Gemeinde schon nach dem מברך mit einer Ewigkeitsformel (לעלם ולעלמי עלמיא) unterbrochen werden sollte, während die Gemeinde im Qaddish erst nach dem durch ein Amen abgeschlossenen ersten Abschnitt in das Gebet mit einstimmt.

Diesen auffälligen Unterschied kann man m. E. nicht durch einen einmal üblichen Brauch erklären.⁷⁶ Zwar ist nicht auszuschließen, daß hinsichtlich des Vortrags der Formel unterschiedliche Bräuche geübt wurden.⁷⁷ Daß aber ausgerechnet die Sifre-Stelle einen solchen Brauch bewahrt haben soll, erscheint sehr unwahrscheinlich, zumal (1.) die anderen in SifDev 306 erwähnten Gebete und Formeln nicht vom üblichen Brauch abweichen und (2.) der Gebrauch ähnlicher, zum Teil sogar fast identischer doxologischer Formeln auch in anderen Quellen belegt ist.

6. Der Gebrauch ähnlicher Formeln (ohne Bezug zum Qaddish)

Die wohl wichtigsten Vergleichstexte für die in SifDev 306 erwähnte doxologische Formel finden sich in der »palästinischen« Targum-Tradition. Diese Targumim belegen, daß mit der Kernformel des Qaddish vergleichbare Formeln offenbar auch in anderen Kontexten als dem täglichen Gebet, um das es in SifDev 306 geht, verwendet wurden. Besonders interessant ist der Vergleich mit Targumim des Jakobssegens (Gen 35,9) und der Zehn Gebote (Ex 20,2). Zu Gen 35,9 finden sich in den unterschiedlichen Targumim und Handschriften folgende stark an die in SifDev 306 überlieferte Formel erinnernde Texte⁷⁸:

Erklärungen für den »richtigen« Wortlaut des Qaddish sind frühestens in ashkenazischen Kommentaren aus der Schule Rashis belegt. Vgl. etwa *Sefer ha-Orah*. Ritualwerk Rabbi Salomo ben Isaac (Raschi) zugeschrieben, ... hg. von Salomo Buber, Lemberg 1905 S. 155. Vgl. hierzu ausführlich YAAKOV GARTNER, *The Kaddish Reply 'Let His Great Name be Blessed': Approaches and Sources*, in: *Sidra 11* (1996) S. 39–53 (hebr.).

⁷⁴ Vgl. hierzu etwa auch den unveröffentlichten Kommentar eines Anonymus *Sefer Heleq Ya'aqov*, MS Hebrew University 8° 189 S. 85b, der im Hinblick auf die Vortragsweise der Formel in SifDev 306 nur bemerkt: לֹא נִדְרִינָן כֵּן. Vgl. zu diesem Kommentar KAHANA, *Commentaries* (s. Anm. 45) S. 113 (hebr.). Siehe auch LICHTENSTEIN, *Zera' Avraham* (s. Anm. 9) S. 88b.

⁷⁵ Vgl. hierzu bereits BASSER, *Interpretations* (s. Anm. 14) S. 83 (E60).

⁷⁶ So aber z. B. schon KRAUSS, *Mahut ha-Qaddish* (s. Anm. 1) S. 131.

⁷⁷ Wie vielfältig die Bräuche hinsichtlich des Vortrags des Qaddish im einzelnen waren, zeigen die unterschiedlichen Rezensionen in den verschiedenen Riten und in den Handschriften bzw. Geniza-Fragmenten.

לעלמי עלמין	מברך	שמיה	יהא	:CN
לעלמי עלמין	משבח	שמיה	יהוי	:TFragP
לעלמי עלמין	מבורך ⁷⁹	שמיה {שמ}	יהי ⁸⁰	:TFragV
עלמ' עלמין	מברך	שמיה רבא	יהי	:TFragL
לעלמי עלמין	מברך	שמיה	יהי	:TFragN

Ähnlich lautet die Formel, die in den »palästinischen« Targumim im Zusammenhang mit der Nennung des Tetragramms im ersten Gebot (אָנוּכִי יי) überliefert wird (Ex 20,2)⁸¹:

מבורך לעלם ולעלמי לעלמין	שמיה	אלהא דעלמא יהא	:CN
מבורך לעלמי עלמין לדרי דרין	שמיה	אלהיה דעלמא יהוי	:TFragP
מברך לעלמי עלמ'	שמיה {שמ}	אלהא דעלמא יהי	:TFragV
מברך לעלמי עלמין	שמיה רבא	אלהא דעלמא יהי	:TFragL
משבח לעלמי עלמין	שמיה	אלהא דעלמא יהא	:TFragN

Die Verwendung solcher Formeln in der »palästinischen« Targum-Tradition ist an den hier berücksichtigten Stellen wahrscheinlich auf die besondere Stellung der zugrundeliegenden Bibelverse in den gottesdienstlichen Lesungen zurückzuführen.⁸² Mit Gen 35,9 beginnt eine *sidra*, und Ex 20,2 steht zu Beginn des Dekalogs (Ex 20,1–17), der bekanntlich in (alten) palästinischen Riten besondere liturgische Beachtung fand.⁸³

⁷⁸ Text nach: ALEJANDRO DÍEZ MACHO (ed.), *Neophyti 1. Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana*, Bd. I, Madrid u. a. 1968 S. 114* (CN); MICHAEL L. KLEIN (ed.), *The Fragment-Targums of the Pentateuch. According to their Extant Sources*, Bd. I, AnBib 76, Rom 1980 S. 59 (TFragP = MS Paris, Bibliothèque nationale, hebr. 110); S. 148 (TFragV = MS Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Ebr. 440; TFragL = MS Leipzig, Universitäts-Bibliothek); TFragN = MS Nürnberg, Stadtbibliothek, Solger 2.2). Vgl. auch MOSES GINSBURGER (ed.), *Das Fragmententargum (Thargum Jerushalmi zum Pentateuch)*, Berlin 1899, Ndr. Jerusalem 1969 S. 18. – Zum methodischen Anliegen der zeilensynoptischen Wiedergabe von Targum-Texten vgl. PETER SCHÄFER, Rez. von: *The Fragment-Targums of the Pentateuch*, ed. M. L. Klein, in: FJB 10 (1982) S. 155–158.

⁷⁹ Zur ungewöhnlichen auch in einigen Rezensionen des Qaddish zu beobachtenden Pleneschreibung von *mevorakh* statt *mevarakh* vgl. FASSBERG, *Grammar* (s. Anm. 79) S. 176. Vielleicht verdankt sich diese Schreibweise auch dem Einfluß der ashkenazischen Aussprache des *qameš*.

⁸⁰ Die Schreibweise יהי ist wohl eine Mischform wie in einigen Geniza-Fragmenten, die Rezensionen des Qaddish *le-haddata* enthalten (vgl. z. B. MS New York, JTS ENA 6161). Zum Einfluß des Hebräischen auf Schreibweisen im Fragmenten-Targum vgl. STEVEN E. FASSBERG, *A Grammar of the Targum Fragments from the Cairo Genizah*, HSS 38, Atlanta Ga. 1990 S. 192.

⁸¹ Vgl. DÍEZ MACHO, *Neophyti* (s. Anm. 78) Bd. I S. 235; KLEIN, *Fragment Targums* (s. Anm. 78) Bd. I S. 83. – In einer Lektionar-Handschrift dieses Targum aus der Kairoer Geniza wird dagegen eine stark verkürzte Formel überliefert: יהי שמיה משבח; vgl. MICHAEL L. KLEIN (ed.), *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, Bd. I, Cincinnati 1986 S. 265 [MS F].

⁸² Vgl. I Reg 10,9; II Chr 9,8; Ps 104,31; 113,2; Hi 1,21 und jeweils die Targumim zu diesen Stellen. Außerdem ist hier Dan 2,20 zu berücksichtigen.

⁸³ Vgl. hierzu etwa JACOB MANN, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fāṭimid Caliphs. A Contribution to their Political and Communal History Based Chiefly on Geniza Material Hitherto Unpublished*, Bd. I, Oxford 1920, Ndr. New York 1970 S. 222 Anm. 2; ders., *Genizah*

Die hier vorgestellten »palästinischen« Targumim können somit belegen, daß zu einem schwer exakt datierbaren Zeitpunkt⁸⁴, aber wohl im palästinischen Bereich, kurze doxologische Formeln auch in Kontexten verwendet worden sind, die nicht unbedingt mit dem Qaddish in Verbindung zu bringen sind. Zwar ist gelegentlich versucht worden, auch den Gebrauch solcher Formeln dem Einfluß des Qaddish zuzuschreiben.⁸⁵ Gerade der Vergleich mit SifDev 306 zeigt m. E. aber, daß kürzere doxologische Formeln in früherer Zeit auch ohne jeden Bezug zum Qaddish verwendet worden sind und daß solche Formeln daher nicht immer als *pars pro toto* des Qaddish gedeutet werden müssen.⁸⁶ Diese Beobachtung wird im übrigen durch den Befund in einigen Synagogen-Inschriften gestützt, in denen ähnliche Formeln belegt sind. Auch diese Inschriften können wie die angeführten Targumstellen nicht allein auf den Gebrauch des Qaddish zurückgeführt werden.⁸⁷

Fragments of the Palestinian Order of Service, in: HUCA 2 (1925) S. 284. Der Dekalog wurde demnach nicht nur im Verlauf des (dreijährigen) Lesezyklus und im Shavu'ot-Gottesdienst rezitiert; er war in einigen palästinischen Riten lange Zeit auch fester Bestandteil des *shema'* der täglichen Morgenliturgie. Vgl. hierzu auch FLEISCHER, Eretz-Israel Prayer (s. Anm. 58) S. 259ff.

⁸⁴ Zur Datierung der »palästinischen« Targumim vgl. etwa ANTHONY D. YORK, The Dating of Targumic Literature, in: JSJ 5 (1974) S. 46–62; siehe auch UWE GLESSMER, Einleitung in die Targume zum Pentateuch, TSAJ 48, Tübingen 1995 S. 92ff; S. 191.

⁸⁵ Vgl. z. B. die allerdings nicht-wissenschaftliche Darstellung von NOSSON SCHERMAN, The Kaddish Prayer. A New Translation with a Commentary, Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources, Art Scroll Messorah Series, New York 1980 S. XXIIff.

⁸⁶ Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch, daß das Qaddish im Unterschied zu Gebeten wie z. B. der *birkat ha-mazon*, der *qedusha* oder der *birkat avelim* und trotz des an vielen Stellen erkennbaren Interesses der Targumim am synagogalen Gebet (vgl. hierzu etwa MICHAEL MAHER, The Meturgamim and Prayer, in: JJS 41 [1980] S. 226–246) weder in den aggadischen Bestandteilen noch in den halakhischen Passagen der »palästinischen« Targum-Tradition erwähnt wird. Vgl. hierzu AVIGDOR SHINAN, The Aggadah in the Aramaic Targums to the Pentateuch, Bd. II, Jerusalem 1979 S. 334f (hebr.).

⁸⁷ Vgl. hierzu bereits LUDWIG BLAU, Talmudische Aufschlüsse zu Inschriften, in: Ha-Kedem 1 (1907) S. 16; dann auch GIDEON FOERSTER, Synagogue Inscriptions and their Relation to Liturgical Versions, in: Cathedra 19 (1981) S. 11–40 bes. S. 28f (hebr.). Foerster geht m. E. jedoch zu weit, wenn er behauptet, daß die »qaddish-artigen« epigraphischen Zeugnisse die »liturgische Realität« ihrer Zeit widerspiegeln würden. Ob zwischen inschriftlich belegten und liturgisch verwendeten Texten eine direkte Beziehung bestand, läßt sich nicht belegen. – Zu weiteren Inschriften, die an das Qaddish erinnernde Formeln enthalten, ohne daß sie als vom Qaddish abhängig bewertet werden müssen, vgl. FROWALD HÜTTENMEISTER, Die antiken Synagogen in Israel, Teil 1: Die jüdischen Synagogen, Lehrhäuser und Gerichtshöfe, BTAVO B 12/1, Wiesbaden 1977 S. 10; 61, und siehe auch JOSEPH NAVEH, On Stone and Mosaic. The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues, Jerusalem 1978 S. 19 und 77; vgl. ferner MOSHE DOTHAN, Hammath Tiberias. Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains, Jerusalem 1983 S. 53.

7. Abschließende Überlegungen und Zusammenfassung

Die genaue Untersuchung des Gebets-Midrash in SifDev 306 ergibt, daß von einem frühen, »tannaitischen« Beleg für die Verwendung des Qaddish nicht die Rede sein kann. Damit ist zwar noch nicht erwiesen, daß der bekannte Wortlaut des Qaddish insgesamt in tannaitischer Zeit noch unbekannt war – zur Klärung dieser Frage müßten zunächst noch weitere Stellen aus der rabbinischen Literatur untersucht werden wie vor allem eine nur im Bavli überlieferte Baraita (bBer 3a).⁸⁸ Doch allein aufgrund SifDev 306 ist nicht sicher davon auszugehen, daß es »das« Qaddish in seinem heute bekannten Umfang bereits in tannaitischer Zeit gegeben hat.

Gegen eine Interpretation von SifDev 306 als frühem Beleg für die Verwendung des Qaddish spricht im übrigen auch, daß diese Stelle erst in einem El'azar ben Yehuda von Worms (ca. 1165–1230) zugeschriebenen mittelalterlichen Kommentarwerk als Hinweis auf das Qaddish gedeutet wird.⁸⁹ Davor und in den zahlreichen aus späterer Zeit stammenden Kommentarwerken zum Siddur und in Minhag-Büchern wird dagegen nicht auf SifDev 306 verwiesen.⁹⁰ Offensichtlich spielte diese Stelle im Unterschied zu den im Bavli und in einigen späten Midrashim⁹¹

⁸⁸ Vgl. zu diesem sich durch eine kunstvolle Erzähltechnik auszeichnenden Text die Analyse von J. FRAENKEL, *Time and its Shaping in Aggadic Narratives*, in: J.J. Petuchowski; E. Fleischer (eds.), *Studies in Aggadah, Targum, and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann*, Jerusalem 1981 S. 140ff (hebr.), der die Möglichkeit einer nach-tannaitischen Abfassung bzw. Bearbeitung dieser Baraita erwägt. – Vgl. auch die »kürzere« Fassung dieses Textes in Pirque Rabbenu ha-Qadosh, ed. M. Higger, in: *Horeb 5* (1939) S. 120. In der Edition der Pirque Rabbenu ha-Qadosh in: *Sefer ha-Likkutim. Sammlung älterer Midraschim und wissenschaftlicher Abhandlungen, Dritter Theil*, ed. L. Grünhut, Jerusalem 1889, Ndr. Jerusalem 1967 S. 39 ist der Text nach bBer 3a ergänzt.

⁸⁹ Vgl. *Sefer ha-Roqeah ha-Gadol. Hibbero had min qama'i mi-Rabbenu Ba'ale ha-Tosafot, Rabbenu El'azar mi-Germaise*, ed. B.S. Shneurson, Jerusalem 1967 S. 249. Vgl. aber auch den ebenfalls El'azar von Worms zugeschriebenen Kommentar zum Qaddish in MS Oxford, Bodleian Library 1024 (= Perushay Siddur HaTefilah LaRokeach. A Commentary on the Jewish Prayerbook, Edited for the First Time from Manuscripts with Notes and Comments by M. HERSHLER; Y.A. HERSHLER, Bd. I, Jerusalem 1992 S. 242 [hebr.]), wo Dtn 32,3 zwar erwähnt, der Midrash aus Sifre aber nicht explizit genannt wird. – Zur Textgeschichte und Herkunft der verschiedenen mit dem Beinamen des El'azar, »Roqeah«, in Verbindung gebrachten Kommentarwerke vgl. JOSEPH DAN, *Studies in Ashkenazi-Hasidic Literature*, Ramat-Gan 1975 S. 86ff (hebr.).

⁹⁰ Man vgl. nur die wichtigsten Kommentarwerke, die Erläuterungen zum Qaddish anhand von rabbinischen Überlieferungen enthalten, wie z.B. in *Maḥzor Vitry*, ed. Hurwitz (s. Anm. 57) S. 55ff; Siddur Raschi. Ritualwerk R. Salomo ben Isaak zugeschrieben, ed. S. Buber, bearb. v. J. Freimann, Schriften des Vereins Mekize Nirdamim 3.11, Berlin 1911 S. 9f. Vgl. ferner den Kommentar zum Qaddish von Yehuda ben Yaqar in: *Perush ha-Tefilla we-ha-Berakhot*, Bd. I, ed. Sh. Yerushalmi, Jerusalem ²1979 S. 16ff. Auch in gaonäischen Werken wird m. W. im Hinblick auf das Qaddish nicht auf SifDev 306 hingewiesen; vgl. MICHAEL HIGGER, *Tannaitic Literature in the Geonic Period*, New York 1938, Ndr. Jerusalem 1971 S. 49 (hebr.).

⁹¹ Wie z. B. Ps-SEZ 20 (ed. Friedmann S. 33) und vor allem ABdRA A *zayin* (BatM II, 367–368), wo zum ersten Mal der Beginn des Qaddish, *yitgadal we-yitqdash*, erwähnt wird.

überlieferten Hinweisen auf das Qaddish im Verlaufe dessen Rezeptionsgeschichte keine Rolle. Auch dieser negative rezeptionsgeschichtliche Befund spricht m.E. gegen die Annahme, SifDev 306 würde sich auf das Qaddish – sei es auf das in der synagogalen Liturgie verwendete, sei es auf das im *Bet ha-Midrash* rezitierte – beziehen.

Wenn dann im Verlauf der langen Überlieferung Kopisten und in deren Folge einige Forscher, die den aus dem täglichen synagogalen Gebrauch etablierten Wortlaut des Qaddish kannten, in diese Stelle hineinlasen, was in ihr anfänglich nicht zu lesen war, nämlich einen Hinweis auf den Gebrauch des Qaddish, mag dies unterschiedliche Gründe gehabt haben: Einmal ist dies wohl darauf zurückzuführen, daß man die Dignität und Bedeutung des Qaddish durch einen Hinweis auf sein vermeintlich hohes Alter zu stützen suchte.⁹² Ähnliche Bemühungen, die Bedeutung von Gebeten durch den Nachweis ihres hohen Alters zu untermauern, lassen sich bekanntlich auch an anderen Stammgebeten und ihren Gebetszeiten beobachten.⁹³ Des weiteren mag die interpretierende Rezeption von SifDev 306 als Hinweis auf das Qaddish auch darin begründet sein, daß über die Herkunft und das Alter des Qaddish in der übrigen rabbinischen Literatur bis in die Zeit der *Rishonim* keine genauen Nachrichten zu finden sind. Das Qaddish wird in keiner rabbinischen Quelle bis in die gaonäische Zeit in seinem vollen Wortlaut zitiert, und es stand wohl auch dannach im Schatten einer von verschiedenen Minhagim beeinflussten Entwicklung der rabbinischen Liturgie, bis es dann erst aufgrund seiner Verwendung als Qaddish *yatom* besondere Aufmerksamkeit auf sich zog.

In einem vielleicht auf gaonäische Zeit zurückgehenden Responsentext, der eine Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Qaddish zu geben versucht, ist dieser bemerkenswerte Befund einmal prägnant in folgendem Satz zum Ausdruck gebracht worden: »Über die Angelegenheit des Qaddish, nach der ihr gefragt habt, haben wir keine genaue Nachricht.«⁹⁴

⁹² Wobei auch der Einfluß der Baraita in bBer 3a zu bedenken ist.

⁹³ So haben nach bBer 26b die Erzväter die Gebete festgelegt, und nach BerR 68,9 (ed. Theodor/Albeck S. 778f) und BamR 2,1 (ed. Mirkin, Bd. IX S. 21f) wurden die drei Gebetszeiten von den »ersten Vätern« festgelegt. Vgl. auch yBer 4,1 (7a,72); MTeh 55,2 (ed. Buber S. 146a-b). Zum Ganzen siehe auch GINZBERG, Legends (s. Anm. 46) Bd. VI S. 270.

⁹⁴ Vgl. zu diesem entweder Rabbi Avraham bar Yiṣḥaq (Mitte 13. Jh.) oder Rabbi Avraham bar David (gest. 1198) zuzuschreibenden Responsum SIMCHA EMANUEL (ed.), *Newly Discovered Geonic Responsa and Writings of Early Provençal Sages*. Edited from MS Guenzburg 566, Russian State Library, Moscow and Genizah Fragment, Jerusalem 1995 S. 35 (hebr.). Vgl. auch SAMUEL K. MIRSKY (ed.), *Shibolei Haleket Completum*, New York 1966 S. 149f (hebr.).