

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 3 (1947)
Heft: 1

Artikel: Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung
Autor: Peterson, Erik
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877522>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 19.02.2025

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

Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung.

In Ps. 5, 8 ist beschrieben, wie der Fromme im Tempelvorhof steht und, dem Tempel zugewandt, sich niederwirft. Auch in Ps. 28, 2 ist eine ähnliche Situation erkenntlich. Der Beter befindet sich «östlich des Tempelhauses auf einem der Vorhöfe».¹ Daß man, dem Tempel zugewandt, betet, ist insofern nicht erstaunlich, als man an eine besondere Präsenz Gottes im Tempel glaubte. Auch außerhalb Israels betet man in der Richtung, wo man den Gott gegenwärtig weiß.² Die Gebetsrichtung im Heiligtum selber ist also noch nicht eine Gebetsrichtung im technischen Sinne des Wortes, ist noch keine Orientierung, keine Qibla. Von einer solchen kann man erst reden, wenn von allen Orten in eine bestimmte Richtung, auf einen bestimmten Ort hin gebetet wird. Man sagt, daß sich der Brauch, nach Jerusalem hin zu beten, erst in der Exils-Zeit in der Diaspora ausgebildet habe. «Die Sitte läßt sich in der vorexilischen Zeit weder belegen noch vermuten», schreibt R. Kittel anlässlich 1. Kön. 8, 48³, und ähnlich urteilt K. Marti bei der Besprechung von Dan. 6, 11.⁴ Die Daniel-Stelle ist für uns interessant; denn sie setzt den Brauch voraus, auf dem Söller nach Jerusalem hin bei offenem Fenster zu beten. Freilich hat A. E. Ehrlich die gewöhnliche Uebersetzung von den «geöffneten» Fenstern wohl mit Recht beanstandet und den Text dahin verstanden, «es waren Fenster darin gemacht»⁵, aber die Erwähnung der Fenster (die natürlich nicht geschlossen waren) beim Gebet Daniels im Obergemach bleibt darum

¹ So Hans Schmidt, Die Psalmen, Tübingen 1934, p. 52.

² Siehe z. B. P. Stengel, Griech. Kultusaltertümer, 3. Aufl., München 1920, p. 80.

³ R. Kittel, Die Bücher der Könige, Göttingen 1900, p. 78.

⁴ K. Marti in seinem Daniel-Kommentar, p. 44.

⁵ A. E. Ehrlich, Randglossen zur hebr. Bibel, Vol. VII, Leipzig 1914, p. 142. Siehe auch J. A. Montgomery, A critical and exegetical commentary on the book of Daniel, New York 1927, p. 274.

nicht weniger beachtenswert. Man betet nach Jerusalem auf ein Fenster hin und nicht auf die leere Mauer. Das konnte im Söller am leichtesten geschehen. Auch Tobit 3, 11 kennt das Gebet auf das Fenster hin. G. F. Moore⁶ hat das Obergemach so charakterisiert: es ist «an additional, ordinarily third, story raised above the flat roof of the house at one corner, or upon a tower-like annex to the building. It generally contains but a single apartment, of larger or smaller dimensions, through which latticed windows on all sides⁷ give free circulation of air, making it the most comfortable part of the house». Darum dient der Söller auch als Zusammenkunftsort der Rabbinen.⁸ Weil der Söller allenthalben Fenster hat, ist er der bevorzugte Gebetsort geworden; denn er ermöglicht, daß man in ihm nach Jerusalem auf ein Fenster hin beten kann.⁹ Im babylonischen Talmud Berakot 34 b¹⁰ heißt es: «R. Hija b. Abba¹¹ sagte: Der Mensch bete nicht anders als in einer Stube, wo Fenster da sind», und dann folgt als Beweis Dan. 6, 11. Origenes in seiner Schrift über das Gebet setzt sich in c. 32 mit Leuten auseinander, die auf die christliche Gebetsrichtung nach Osten verzichten, wenn die Türen des Hauses nach einer anderen Richtung hin gerichtet sind, und die darauf bestehen, nach der Oeffnung des Hauses hin (und nicht mit dem Blick auf eine Wand) ihre Gebete zu verrichten. Von da aus versteht man, daß die älteren galiläischen Synagogen, die als nach Süden (Jerusalem) hin gerichtet zu denken sind, die betende Gemeinde auf die mittlere Eingangstür zu beten lassen. Auch die Judenchristen haben ihre Synagogen nach

⁶ G. F. Moore, A critical and exegetical commentary on Judges, 2 ed., Edinburgh 1908, p. 96. Zum Obergemach äußert sich auch S. Krauß, Talmudische Archäologie, Leipzig 1910, I p. 31 u. p. 327; ders., Synagogale Altertümer, Wien-Berlin 1922, p. 357.

⁷ Vgl. Dan. 6, 11 den Plural «Fenster».

⁸ Vgl. (H. L. Strack u.) P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud u. Midrasch, Bd. II, München 1924, p. 594.

⁹ Söller als Gebetsort bei den Juden: Kethuboth 50 b; Berakoth 34 b; bei Christen: Act. 1, 13 f.; 20, 7 f.; Martyr. Polyc. 7, 1.

¹⁰ Uebersetzung von L. Goldschmidt, Bd. I p. 130 Z. 38 ff.

¹¹ Generation der Tannaim; siehe H. L. Strack, Einleitung in Talmud u. Midraš, 5. Aufl., München 1921, p. 134; da er Schüler u. Freund Rabbis war, wird seine Zeit in das 2./3. Jahrh. n. Chr. fallen.

Süden (Jerusalem) orientiert.¹² Fenster und Tür dienen augenscheinlich dazu, dem Gebet freien Lauf zu lassen, es nicht in einen geschlossenen Raum einzuschließen. Wahrscheinlich wird auch die jüdische Vorliebe für ein Gebet unter freiem Himmel (also in einer προσευχή)¹³ statt in einem geschlossenen Raum (also in einer συναγωγή) mit diesen Vorstellungen zusammenhängen.¹⁴

Daß man in der Diaspora auf Jerusalem hin gebetet hat, steht außer Zweifel. Aber diese jüdische Orientierung des Gebets bekommt nun noch ein besonderes Gewicht nach der Zerstörung des Tempels. Man betet von da an nach Jerusalem, weil der Lage des irdischen Tempels die des himmlischen entspricht.¹⁵ (Im Judentum richtet sich der himmlische Tempel nach dem irdischen, der himmlische Gottesdienst nach dem irdischen, im Christentum ist das umgekehrt.) Von da aus erhalten die Bestimmungen über die Gebetsrichtung in der Mischna Berakot IV 5¹⁶ und in der Tosefta III 14 ff.¹⁷ ihren letzten Sinn. «Wer nördlich steht, richtet sein Angesicht nach dem Süden, wer südlich steht, richtet sein Angesicht nach dem Norden; wer östlich steht, richtet sein Angesicht nach dem Westen, wer westlich steht, richtet sein Angesicht nach dem Osten, und so betet ganz Israel, hingewandt nach *einer* Stätte.»¹⁸ Die um 244 n. Chr. erbaute große Synagoge von

¹² Das hat L. Rost scharfsinnig im «Palästina-Jahrbuch» 29, 1933, p. 53, nachgewiesen. Das entspricht dem, was wir aus Irenäus u. Epiphanius über die Qibla der Judenchristen (Elxai) wissen.

¹³ Siehe S. Krauß, Synagogale Altertümer, Wien-Berlin 1922, p. 270 u. 330.

¹⁴ Das hier angeschnittene Problem ist von O. Weinreich, Gebet u. Wunder (Genethliakon f. Wilh. Schmid, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft V), Stuttgart 1929, gelegentlich gestreift, aber, wenn ich recht sehe, nicht behandelt worden.

¹⁵ Siehe H.-J. Schoeps, Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte («Coniectanea Neotestamentica» VI), Uppsala 1942, p. 30.

¹⁶ Siehe die Ausgabe von O. Holtzmann, p. 65 f.

¹⁷ Siehe O. Holtzmann, Der Toseftatraktat Berakot (= Beihefte zur «Zeitschr. f. die alttestamentl. Wissenschaft» XXIII), Gießen 1912, p. 45.

¹⁸ Uebersetzung von O. Holtzmann (s. Anm. 17). Sehr merkwürdig ist das Zusammentreffen des Judenchristen Elxai in der detaillierten *Formulierung* der judenchristlichen Gebetsrichtung (Epiphanius, Haer. XIX 3, 5,

Dura zeigt, daß das Gebäude nach Jerusalem hin orientiert war.¹⁹ Die Nische, in der der Behälter für die Tora-Rollen stand, zeigte die Orientierung nach Jerusalem an, und wenn über der Nische der Tempel, der siebenarmige Leuchter und das Abrahamsopfer dargestellt ist²⁰, so läßt uns diese Darstellung keinen Augenblick im Zweifel, daß die Gebetsrichtung auf Jerusalem hin eine Gebetsrichtung zum Tempel bedeutet, der jedoch damals schon längst zerstört war. Doch hatte sich ja der Glaube bei den Juden gehalten, daß die Schechina niemals von der westlichen Mauer weichen werde.²¹ Die Darstellung des Tora-Schreins in Form des Tempels von Jerusalem in der jüdischen Katakombe Torlonia in Rom²² zeigt über der Darstellung des Tempels noch den Stern. «Der Stern über dem Tempelschrein ist unzweifelhaft verwandt mit dem

Ausgabe von K. Holl, I p. 220, 13 ff.) mit der Formulierung der Tosefta. Die Formulierung in der Tosefta geht über die der Mischna noch hinaus. Darf man annehmen, daß die *Formulierung* (und von ihr allein reden wir) dem Elxai schon 100 Jahre vor der Tosefta bekannt war, während sie der Mischna unbekannt geblieben wäre? Eine solche Annahme ist doch recht schwierig, und darum möchte ich die Tosefta-Formulierung dem Epiphanius zuschreiben, der die ebionitische Gebetsrichtung nach Jerusalem dem Elxai, wohl mit Recht, zuschreibt, ihn aber nun gegen die christliche Qibla polemisieren läßt.

¹⁹ Siehe du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura-Europos*, Roma 1939, p. 11.

²⁰ Tafel XIII 2 bei Du Mesnil du Buisson (s. Anm. 19). Das Abrahamsopfer ist bekanntlich auch auf dem Mosaik der Synagoge von Beth Alpha (Haus des Ilpha) dargestellt, wo es das Gegenstück zu der Darstellung der Kultusgegenstände bildet. Vom Standpunkt der Komposition aus gesehen, besteht ein Zusammenhang zwischen dem Dura-Bild und dem Mosaik von Beth Alpha. Auch auf Misrach-Bildern kommt das Abrahamsopfer vor. Vgl. auch Helen Rosenau, *Die palästinischen Synagogen und ihr Einfluß auf die Kunst des Abendlandes*, zu E. L. Sukenik, *The ancient Synagogue of Beth Alpha*, Jerusalem-London 1932, in den «Theologischen Blättern» 13, 1934, Sp. 289—295.

²¹ Siehe H.-J. Schoeps (s. Anm. 15), p. 30. Das Dura-Bild ist in noch besserer Reproduktion als bei Du Mesnil du Buisson (s. Anm. 15) bei Ad. Reifenberg, *Denkmäler der jüdischen Antike*, Berlin 1937, Tafel 40 reproduziert.

²² Siehe H. W. Beyer u. H. Lietzmann, *Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte IV)*, Berlin 1930, Tafel 12 u. 13; Abbildung auch bei Ad. Reifenberg (s. Anm. 21), Tafel 53.

Stern, den die Münzen des Simon zur Zeit des zweiten Aufstandes über das Gebälk der Tempelfront zu setzen pflegen. Hier kann kaum ein Zweifel obwalten, daß dieser Stern den Num. 24, 17 geweissagten Messias darstellt, der in dem ‚Sternensohn‘ Barkochba damals gerade seine irdische Realisation gefunden haben sollte: wenn man das Münzbild in Prosa übersetzt, so heißt es: ‚Der Messias wird den Tempel und seinen Kult wieder aufrichten.‘ Der vom Stern überstrahlte Tempel ist das Sinnbild der messianischen Hoffnung des Volkes, und er konnte es bleiben, auch als der Aufstand Barkochbas zusammengebrochen war: auf unserm Katakombenbild wird diese Bedeutung angenommen werden.»²³

Auch wenn das Bild in der Katakombe Torlonia keine Darstellung der Gebetsrichtung in sich schließt (es ist auf der Westmauer und nicht, wie man fordern müßte, auf der Ostseite angebracht), so bleibt es doch von größter Bedeutung, daß die Verbindung Tempel und messianischer Stern uns nun wenigstens einmal auch außerhalb der Aufstandsmünzen in einem Bilde erhalten ist, das in seinem Kompositionsschema mit jener Darstellung in Dura Verwandtschaft hat, die die Gebetsrichtung nach Jerusalem zum Ausdruck bringt.

In diese Zeit, in der die Juden, wenn sie nach Jerusalem beteten, an die Wiederaufrichtung des Tempels durch den Messias dachten, fallen, wie mir scheint, die entscheidenden Auseinandersetzungen zwischen Heidenchristen und Judenchristen über die wahre Richtung des Gebetes.²⁴ Bekanntlich hat Ire-

²³ So Beyer u. Lietzmann (s. Anm. 22), p. 24.

²⁴ Wenn wir freilich den Epiphanius-Bericht über Elxai als authentisch nehmen, müßte der christliche Brauch, nach Osten zu beten, viel älter sein und, wie F. J. Dölger, *Sol Salutis*, 2. Aufl., Münster 1925, p. 169 anzunehmen geneigt ist, bis in das erste Jahrh., d. h. bis in die apostolische Zeit zurückgehen. Das ist ja auch die Meinung der syrischen Kirche. So läßt Ishodad diesen Brauch auf eine Anordnung des Petrus in Antiochia zurückgehen (s. «*Ephemerides Liturgicae*» 1945, p. 62 Anm. 24). Weigand in der Festschrift für Seb. Merkle, Düsseldorf 1922, p. 370 hat gegenüber Dölger darauf hingewiesen, daß Epiphanius dem Elxai, der an einer judenchristlichen Sitte festgehalten habe, eine polemische Tendenz untergelegt habe. Unsere Anmerkung 18 in diesem Aufsatz hat gezeigt, daß dem Elxai die Tosefta-Ueberlieferung noch nicht bekannt sein konnte und daß demgemäß auch von einer Polemik gegen eine schon bestehende christliche Gebetsrichtung bei Elxai nicht die Rede sein kann (damit sind die Ein-

näus von den Ebionäern berichtet: «Et circumciduntur ac perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem, et Iudaico caractere vitae, uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei.»²⁵ Diese Notiz über die Judenchristen geht wahrscheinlich auf Justin zurück, fällt also ungefähr in die Zeit des zweiten jüdischen Aufstandes. Die Notiz spricht nicht davon, daß Gebetsrichtung und messianische Erwartung miteinander verknüpft sind, und doch müssen wir eine Erörterung gerade dieser Frage zwischen Juden und Christen voraussetzen, weil sonst die Begründung der christlichen Gebetsrichtung nach dem Osten mit der Erklärung, es sei die Richtung, aus der Christus kommen werde, unverständlich bleibt. Die syrische *Doctrina apostolorum*²⁶ (auch *Canones apostolorum* oder *Canones des Addai* genannt) setzt in Canon 1 fest: «Die Apostel haben also bestimmt, daß ihr nach Osten beten sollt, weil, wie der Blitz, der aufleuchtet im Aufgang und scheint bis zum Niedergang, so auch die Ankunft des Menschensohnes sein wird', damit wir dadurch (durch die Gebetsrichtung nach Osten) erkennen und verstehen, daß er vom Osten her plötzlich erscheinen wird.»²⁷ F. J. Dölger hat schon ganz richtig empfunden: «Im Zusammenhang mit der scharf ausgeprägten Wiederkunftshoffnung des Urchristentums macht die Begründung der *Canones* den Eindruck höchster Altertümlichkeit.»²⁸ Aber dieser persönliche Eindruck von Dölger bedarf nun doch noch einer Begründung. Es war die Schwäche in Dölgers Argumentation, daß er nur jüdische und christliche Gebetsrichtung voneinander abgehoben hatte und nicht das besondere Problem

wände von Dölger, p. 197 Anm. 1, hinfällig geworden; Dölger hat übrigens auf p. 191 u. 196 die Mischna-Formulierung und die Tosefta-Uebersetzung immer durcheinandergeworfen).

²⁵ Irenäus, *Haer.* I 22 (Harvey p. 213 = I 26, 2 p. 255 Stieren).

²⁶ Das Alter dieser Schrift ist unbekannt. Nach F. C. Burkitt im «*Journ. of Theol. Stud.*» 24, 1923, p. 201 stammt sie aus dem 3./4. Jahrh. n. Chr. Nach demselben, ebd. 22, 1921, p. 283 ist sie nicht später als die *Didascalia* anzusetzen.

²⁷ Die Uebersetzung des syrischen Textes ins Deutsche nach F. J. Dölger (s. Anm. 24) p. 172; vgl. auch die spätere kirchenrechtliche Uebersetzung bei Dölger p. 178.

²⁸ Es bleibt freilich zwischen diesem ersten kirchenrechtlichen Zeugnis und der Zeit des zweiten jüdischen Aufstandes noch ein beträchtlicher zeitlicher Abstand.

der Verknüpfung von Gebetsrichtung und messianischer Hoffnung gesehen hatte. In dieser Verbindung von Gebetsrichtung und messianischer Erwartung, wie sie für uns im Judentum zur Zeit des zweiten jüdischen Aufstandes erkennbar wird, gründet die gegensätzliche christliche Verknüpfung des Ostens als christlicher Gebetsrichtung und als Richtung der Wiederkehr Christi in der alten syrischen Kirchenordnung. Damit ist dann aber auch eine chronologische Fixierungsmöglichkeit für die Entstehung der christlichen Gebetsrichtung in der syrischen Kirche nach dem Osten gegeben. Die Verordnung, die für uns erst in der syrischen *Doctrina apostolorum* faßbar ist — und es handelt sich bei dem Gebet nach dem Osten in der syrischen Kirche um eine rechtliche Anordnung²⁹ —, muß in die Zeit des zweiten jüdischen Aufstandes zurückgehen. Damit bekommen wir nunmehr in der Frage nach der Herkunft der christlichen Gebetsrichtung nach dem Osten festen Boden unter den Füßen. Man muß das Problem des christlichen Gebets nach dem Osten von dem weitverbreiteten religionsgeschichtlichen Brauch des Gebets nach dem Osten überhaupt ablösen³⁰ und es als einen Diskussionspunkt in der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung sehen, und man muß weiterhin beachten, daß es im besonderen ein Problem der syrischen Kirche ist, die zu einer konkreten Auseinandersetzung mit dem jüdischen Kultbrauch gezwungen war.

Das Interessante an der Synagogendarstellung in Dura ist, daß die Gebetsrichtung nach Jerusalem einen bildlichen Ausdruck gefunden hat. In späterer Zeit — ich weiß nicht seit wann — ist im europäischen Judentum, für welches das Gebet nach Jerusalem ein Gebet nach Osten war³¹, der Gebrauch

²⁹ Aus dem Begriff der apostolischen Anordnung, die für die Gebetsrichtung nach Osten im gesamten Schrifttum der syrischen Kirche zum Ausdruck kommt (einen wichtigen Dölger entgangenen Text habe ich in den *«Ephemerides Liturgicae»* 1945, p. 62 Anm. 24, beigebracht), ergibt sich die m. E. richtige Erkenntnis, daß die christliche Gebetsrichtung nach Osten nicht dem Zufall ihre Entstehung verdankt, sondern ein bewußter gegen jüdischen Kultbrauch gerichteter, kirchenrechtlicher und theologischer Akt der syrischen Kirche gewesen ist.

³⁰ Bei Dölger wird das nicht immer deutlich.

³¹ I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1913, p. 461 bemerkt: «Die in Europa allgemein be-

des Misrach-Bildes aufgekommen, um die Gebetsrichtung anzuzeigen. Der Misrach ist «used to designate an ornamental picture hung on the eastern wall of the house, or in front of the reading-desk in synagogue». ³² Das Bild eines solchen Misrach vermittelt freilich mehr den Gedanken an die Gebetsrichtung nach Osten — daher das Zitat aus Ps. 113, 3 ³³ — als den Gedanken an ein Gebet auf den Tempel in Jerusalem hin. Dabei ist es interessant, daß das Misrach-Bild nicht nur für die Orientierung des öffentlichen Gebets in der Synagoge, sondern auch für die des privaten Gebets in den Häusern Verwendung findet. Aus der ältesten Zeit wissen wir nur auf Grund des Befundes von Dura, daß die Gebetsrichtung des öffentlichen Gebets ihre Darstellung gefunden hatte, es fehlt uns jedoch an Zeugnissen für denselben Brauch im privaten Gebet. Und doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch das private Gebet, z. B. im Söller des Hauses, die Gebetsrichtung nach Jerusalem irgendwie markiert hatte. Die Bestimmungen in der Mischna, Berakot IV 5 f., und Tosefta, Berakot III 14 ff., zeigen, daß man auch auf der Reise (auf dem Schiff, im Wagen oder auf dem Esel reitend) bemüht war, im Privatgebet die Qibla einzuhalten, und Tosefta III 14 beweist, daß man auf Grund der Windrichtung die Gebetsrichtung festzustellen suchte.

folgte Wendung war geographisch nicht ganz genau. Mordechai Jaffe forderte darum eine südöstliche Richtung, aber obwohl sein Hinweis später erneuert wurde, blieb es bei der Orientierung nach Osten.» Diese nur ungefähre Einhaltung der Gebetsrichtung im Judentum ist alt. In der in Anm. 33 besprochenen christlichen Streitschrift behaupten die Juden, Daniel habe nach Süden gebetet, obwohl doch Südwesten genauer gewesen wäre. Die weitherzige Behandlung der Gebetsrichtung im Judentum unterscheidet sich von der strengeren im Islam.

³² Siehe den Artikel Mizrah in der «Jewish Encyclopaedia» VIII p. 628.

³³ Ps. 113, 3 wird anscheinend nur in der christlich-jüdischen Diskussion einer Schrift des 7. Jahrh. n. Chr., die Barty unter dem Titel «Les trophées de Damas» in der «Patrologia Orientalis» XV 2, Paris 1920, p. 80 f. veröffentlicht hat, als Begründung für die christliche Gebetsostung angeführt. Sonst kommt diese Psalm-Stelle in der christlichen Argumentation m. W. nicht vor (s. meine Notiz im «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» IV, 1924, p. 159). Das Zusammentreffen mit dem Psalm der Misrach-Bilder wird wohl auf Zufall beruhen. Zum Traktat s. auch A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos*, Cambridge 1935, p. 162 ff. (Ode Salom. 26, 5 berührt sich mit Ps. 113, 3.)

Alles das bisher Erörterte: Gebetsrichtung des öffentlichen Gebetes, des privaten Gebetes, Gebetsrichtung außerhalb des Hauses, Darstellung der Gebetsrichtung, kehrt in der christlichen Qibla wieder. Das Problem ist bisher noch nicht erkannt worden. In einem Aufsatz: «La Croce e la preghiera verso oriente», der in den «Ephemerides Liturgicae» LIX, Rom 1945, S. 52 ff., erschienen ist, habe ich darüber gehandelt. Ich verweise für alle Einzelheiten auf diesen Aufsatz und hebe hier nur das Wesentliche hervor. Wenn man von der Gebetsrichtung des privaten Gebets seinen Ausgangspunkt nimmt, so erkennt man zunächst ohne Schwierigkeit, daß das Kreuz die Funktion hat, im Zimmer die Gebetsrichtung nach Osten anzuzeigen. Charakteristisch dafür sind die Akten des hl. Karthag, wo der Heilige sofort nach seiner Bekehrung sich in sein cubiculum begibt, das Kreuzzeichen an die Ostwand zeichnet und dann auf den Knien sein Gebet beginnt (6. Jahrh. n. Chr.). Auch die Qibla des Gebetes auf der Reise ist uns aus der christlich-syrischen Literatur bekannt. In der syrischen Geschichte des Johannes, Sohnes des Zebedäus, liest man, daß man (außerhalb des Hauses) nach Osten hin betet, auf ein Kreuz zu, das Johannes von seinem Hals genommen und in der Richtung nach Osten aufgerichtet hatte. In den beiden genannten Fällen handelt es sich weniger um eine Verehrung des Kreuzes³⁴, sondern um die Hinwendung zur wahren Qibla, die durch das Kreuz markiert wird. Dieser Brauch, auf ein Kreuz hin nach Osten zu beten, muß alt sein; denn die apokryphen Apostelgeschichten polemisieren schon gegen eine solche Sitte. Man soll, heißt es in der Polemik, nicht an das sichtbare Kreuz aus Holz denken, wenn man betet, sondern an das unsichtbare Kreuz, das man in der Aszese darstellt und das zu einem wortlosen mystischen Gebet führt (Martyr. Petri c. 8 ff.). Mit Hilfe der Acta Xantippae et Polyxenae läßt sich für die alten Acta Pauli ein verwandter Gedankengang rekonstruieren. Im mystischen Gebet wird die Ostwand, gegen die hin man gebetet hat, sozusagen durchdringbar. Ein Lichtkreuz wird an der Ostwand sichtbar, und durch die Mauer hindurch erscheint ein

³⁴ Zum Thema der Kreuzes-Spekulation vgl. neuerdings K. L. Schmidt, Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten, Basel 1944, p. 65—76.

Jüngling, der zunächst wie Paulus aussieht, dann aber als Jesus erkannt wird, dem das Kreuz vorausgegangen war. Man beachte, daß das Lichtkreuz an der Ostwand sichtbar wird, also dort, wo sonst ein Kreuz gemalt oder ein Kreuz aus Holz angebracht wird.³⁵ Mit diesen Zeugnissen aus den apokryphen Apostelgeschichten werden wir in die Zeit geführt, die von der Einführung der Gebetsrichtung nach Osten und der, wie wir annehmen müssen, damit verbundenen Markierung der Gebetsrichtung durch ein Kreuz nicht sehr weit entfernt ist. Man darf vermuten, daß die kirchenrechtliche Anordnung auf den Widerstand mystischer Kreise in Syrien gestoßen ist. Die Polemik gegen Kreuz und Kreuzesverehrung in den östlichen Sekten ist weit älter als der Bilderstreit in der byzantinischen Kirche; sie geht mit der Polemik gegen die Gebetsrichtung nach Osten parallel. Daß der Brauch, nach Osten auf ein Kreuz hin zu beten, alt ist, beweist Tertullian, der nacheinander Kreuz und Gebetsostung als zwei eng miteinander verbundene Probleme behandelt; und diese Sitte, die beiden Fragen zusammen zu behandeln, hat sich dann bei den christlichen Autoren der Folgezeit gehalten. Der Schlüssel zur Lösung der Frage, warum nun gerade das Kreuz mit der Gebetsrichtung nach Osten verbunden ist, wird uns durch die Rekonstruktion der *Acta Pauli* an die Hand gegeben. Das Kreuz, das, an der Ostwand erkenntlich, dem Kommen Christi vorausgeht, ist das eschatologische Kreuz, das Christus bei seiner zweiten Ankunft vorauszieht. Es handelt sich um das eschatologische Kreuz, um das «Zeichen des Menschensohnes» (Matth. 24, 30). Wenn wir früher darauf hingewiesen haben, daß die christliche Gebetsrichtung der jüdischen Gebetsrichtung nach Jerusalem bewußt entgegengesetzt worden ist, dann wird man auch nicht den besonders den Juden drohenden Charakter des eschatologischen Kreuzes-Symbols in der Gebetsrichtung der syrischen Kirche verkennen. Das Kreuz ist in diesem Zusammenhang etwas wie eine Illustration des Sacharja-Zitates in Matth. 24, 30 und Apk. Joh. 1, 7: «Und es werden ihn sehen alle Augen und die ihn gestochen haben.»

Aus diesem Zusammenhang heraus wird nun auch das

³⁵ In den «*Ephemerides Liturgicae*» 1945 p. 61 habe ich gezeigt, daß die Mandäer gegen dieses Kreuz an der Wand polemisieren.

Kreuz in den Apsiden der altchristlichen Basiliken verständlich, das bisher den Kunsthistorikern so viel Schwierigkeiten bereitet hatte. Man ging von der Annahme aus, daß das Kreuz ursprünglich das Marterwerkzeug Christi dargestellt habe, und stand nun vor der Schwierigkeit, daß das absidale Kreuz eher ein Sinnbild des Triumphes als des Leidens war. Um den Uebergang zu finden, mußte man direkt oder indirekt die sogenannte Kreuzes-Vision des Constantin zu Hilfe rufen.³⁶ Aber alle diese Theorien erweisen sich als unrichtig, wenn man einmal erkannt hat, daß die absidalen Darstellungen nichts weiter als die Illustrierung der christlichen Gebetsrichtung nach Osten sind. Wie der liturgische Brauch, nach Jerusalem zu beten, in der Synagoge von Dura zur Darstellung des jüdischen Tempels und des jüdischen Opferdienstes oberhalb der Gebetsnische geführt hatte, so führt der liturgische Brauch der Christen dahin, in der Apsis das eschatologische Thema der Gebetsrichtung nach Osten zu behandeln. Dabei darf man annehmen, daß das Thema des Kreuzes statt der Figur des zum Gerichte wiederkommenden Christus durch die Abneigung der Syrer gegen anthropomorphe Darstellungen bedingt ist. Wie weit dabei das Kreuz des näheren ein jüdisches Symbol, sei es den Jakob-Stern, sei es den siebenarmigen Leuchter, verdrängen sollte, kann hier unerörtert bleiben. Eines scheint mir nur gewiß, daß das absidale Kreuz das, wenn man so sagen darf, Misrach-Bild der christlichen Gebetsrichtung im Altertum gewesen ist.

Aber etwas anderes muß nun auch noch beachtet werden. Die Illustrierung der jüdischen Gebetsrichtung nach Jerusalem ist in Dura oberhalb der Nische, in die man die Tora-Rollen stellte, erfolgt und nicht innerhalb derselben. Die Aufstellung der Tora-Rollen in die Gebetsnische³⁷, bzw. des Tora-Schreines

³⁶ Die Kreuzes-Vision des Constantin setzt umgekehrt den Glauben an die Existenz des im Himmel befindlichen, eschatologischen Kreuzes voraus. Ich halte es nicht für unmöglich, daß Constantin schon in seiner Jugend durch die Sibyllinische Literatur Kenntnis von diesem Kreuz gehabt hat.

³⁷ Hat die Muschel in der Gebetsnische von Dura vielleicht die Funktion auszudrücken, daß hier die Gebete erhört werden? Natürlich weiß ich wohl, was die Archäologen über die Muschel als Nischengrund sagen; aber hier handelt es sich vielleicht doch um mehr als ein dekoratives Motiv.

in Apsiden, ist, wie Du Mesnil du Buisson ³⁸ wohl mit Recht bemerkt hat, eine Analogie zu dem heidnischen Brauch, Götterstatuen oder Reliefs in die zentralen Nischen der Tempel zu stellen. Die Tora-Rolle, bzw. der Tora-Schrein tritt an die Stelle des Götterbildes. Wenn wir nun in der altchristlichen Basilika die Illustration der Gebetsrichtung nach Osten an der Wölbung der Apsis finden, so scheint mir hier die Vorstellung vorzuliegen, daß man nicht auf eine Gebetsnische hin betet, in der das Götterbild durch die Tora-Rolle ersetzt wird, sondern nach Osten, auf den Himmel zu, dessen Wölbung man in der Wölbung der Apsis wiederfand. Die Darstellungen des eschatologischen Kreuzes auf dem Himmelsgrund in den Wölbungen der Apsiden sind ein beredtes Zeugnis für diesen Glauben. Wie die christliche Gebetsrichtung nach Osten die jüdische Gebetsrichtung auf den irdischen Tempel in Jerusalem transzendiert ³⁹, so verwandelt sie auch die jüdische Apsis oder Gebetsnische in den Himmel der christlichen Apsis ⁴⁰ und gestaltet die horizontale Gebetshaltung der Juden ⁴¹ in eine «nach oben» gerichtete Gebetshaltung um. ⁴² Das alles zeigt, wie bedeutungsvoll für Liturgie und Kunst die im Gegensatz zur jüdischen Gebetsrichtung entwickelte christliche Gebetsrichtung geworden ist.

Die jüdische Gebetsrichtung hat dann noch einmal im Islam

³⁸ Vgl. seine in Anm. 19 genannte Arbeit, p. 11.

³⁹ Ueber diese Transzendierung des Tempelkultes siehe meine Studie «Das Buch von den Engeln», Leipzig 1935.

⁴⁰ Man kann nicht sagen, daß die christliche Apsis ein Ersatz für das Gebet in das Freie ist. Denn dieses richtet sich ja auf das irdische Heiligtum, nicht auf einen transzendenten «Himmel». (In Syrien setze man erst im 6. Jahrh. n. Chr. Fenster in die Apsiden, wie bei F. Sarre u. E. Herzfeld, Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet, 1910 ff., Guyer im Bd. II p. 7 irrigerweise meint.)

⁴¹ Gebet mit Aufblick zum Himmel ist bei den Juden selten; siehe (H. L. Strack u.) P. Billerbeck (s. Anm. 8), p. 246.

⁴² Die «nach oben» gerichtete Gebetshaltung wird damit in eine sekundäre Verbindung mit der griechischen Gebetshaltung zu den Göttern des Himmels gebracht, wie das Gebet nach Osten dann mit dem Sonnenkult in eine Beziehung gesetzt werden konnte. Aber das alles ist eine sekundäre Folgeerscheinung (in den Arbeiten von Dölger kommt dieser Tatbestand nicht immer klar zum Ausdruck), die mit der eigentlich entscheidenden historischen Auseinandersetzung zwischen jüdischer und christlicher Religion nur indirekt zu tun hat.

eine bedeutende Rolle gespielt. Bekanntlich hat Mohammed im Anfang die jüdische Gebetsrichtung nach Jerusalem beachtet.⁴³ Erst später wurde die Gebetsrichtung nach Mekka festgesetzt.

Interessant ist, daß vor Einführung der Gebetsnische die Markierung der Gebetsrichtung, etwa durch besondere Steine, sich als notwendig erwies.⁴⁴ Das ist eine Analogie zu dem christlichen Brauch, die Gebetsrichtung durch ein Kreuz zu markieren. Die Qibla-Platte des Islam scheint mir ebenso wie die Gebetsnische auf jüdischen Brauch zurückzugehen. Nach dem Johannesbuch der Mandäer⁴⁵ verneigen sich die Juden vor einem «Gewölbe». M. Lidzbarski vermutet, es sei damit die Gebetsnische, der Mihrab, gemeint.⁴⁶ Nun wird im Qolasta der Mandäer von denen gesprochen, «die sich vor einem Gewölbe und Ziegel verneigen».⁴⁷ Lidzbarski hat schon auf Talmud bab. Sanhedrin 107 gewiesen, wo erzählt wird, daß Jesus einen Ziegelstein aufgestellt und sich vor ihm verneigt habe. H. L. Strack, der ebenfalls diesen Text beibringt⁴⁸, hat damit gar nichts anfangen können. M. E. will der Zusammenhang folgendes besagen: Jesus kommt zu Rabbi Jehošua ben Peraḥja⁴⁹, während dieser das Schema rezitiert. Der Rabbi gibt ein Zeichen mit der Hand, das von Jesus dahin gedeutet wird, er stoße ihn gänzlich fort. Daraufhin heißt es von Jesus: «So ging er fort, richtete einen Ziegelstein auf und betete ihn an», d. h. Jesus setzte seine eigne Qibla fest. Es ist interessant, daß auf der berühmten Disputation über den Talmud in Paris im Jahre 1240 der Rabbi zur Erklärung der Talmud-Stelle auf das (Qibla-)Kreuz der Christen hingewiesen hat.⁵⁰ Wenn ein besonders markierter Ziegelstein im Judentum wie im Islam

⁴³ Siehe A. Sprenger, Das Leben u. die Lehre des Mohammad, 2. Aufl. 1869, 3. Bd. p. 49 f.

⁴⁴ Vgl. Handwörterbuch des Islam, p. 498. Es handelt sich um eine Analogie zu dem christlichen Brauch, die Gebetsrichtung durch ein Kreuz zu markieren.

⁴⁵ M. Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer, 1905/15 p. 136.

⁴⁶ Ebd., p. 114 Anm. 2.

⁴⁷ M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien, 1920 p. 131.

⁴⁸ H. L. Strack, Jesus, die Häretiker u. die Christen, Leipzig 1910, p. 33.

⁴⁹ H. L. Strack, Einleitung in Talmud u. Midraš, 5. Aufl., München 1921, p. 117.

⁵⁰ H. L. Strack (s. Anm. 48).

die Qibla anzeigte, ist dann nicht vielleicht schon der Stein in der Wand, der nach Habakuk 2, 11 gegen den Menschen zeugt⁵¹, als eine solche Qibla-Platte zu deuten? Zu einer solchen Annahme bestimmt mich ein anderer mandäischer Text.⁵² Dort ist von dem kirchlichen Messias (= Lügen-Messias) in folgender Weise die Rede: «Von Osten nach Westen wird er an einem Tage kommen, bis daß der Ziegel aus der Wand für ihn zeugt.» Auf Grund des früher Ausgeführten ist dieser Text jetzt leicht zu verstehen. Es handelt sich um die Begründung der christlichen Gebetsrichtung aus Matth. 24, 27, wie wir sie aus der syrischen *Doctrina apostolorum* kennen und für die der Ziegel aus der Wand in Habakuk 2, 11, also der uns nunmehr bekannte Qibla-Stein, Zeugnis ablegen wird. Der Text läßt darauf schließen, daß die syrischen Christen den jüdischen Qibla-Stein gebraucht haben, was uns nicht verwundern darf, wenn wir sehen, daß auch in einer christlichen Kapelle bei Homs⁵³ und in koptischen Kirchen die jüdische Gebetsnische gelegentlich vorkommt.⁵⁴

Daß die Gebetsnische im Islam, entgegen anderen früher geäußerten Vermutungen, auf die jüdische Gebetsnische zurückgeht, scheint mir vor allem auf Grund der Gebetsnische in Dura sehr wahrscheinlich zu sein.⁵⁵ Selbst die Form des Mihrab mit den beiden Säulen ist in der Gebetsnische von Dura vorgebildet. Und wenn wir in Mesopotamien den Mihrab mit Darstellung der Lampe finden, die man auf die Licht-Sure im Koran zurückgeführt hat⁵⁶, so darf man vielleicht doch auch auf die «ewige Lampe» hinweisen, die in der Synagoge vor dem Synagogen-Schrein hängt.⁵⁷

⁵¹ Rabbinische Zitate bei (H. L. Strack u.) P. Billerbeck (s. Anm. 8), p. 253.

⁵² Bei M. Lidzbarski, *Ginza*, 1925 p. 414, 13 f.

⁵³ *Mélanges Univ. Beyrouth* 14, 1929, fasc. 1, p. 6.

⁵⁴ Bemerkte sei noch, daß das im Talmud Sanhedrin angegebene Datum über die Entstehung der christlichen Qibla (R. Jehoshua ben Perahja lebte 100 Jahre n. Chr.) vorzüglich mit dem von uns früher erschlossenen Datum (zwischen 130 u. 150) übereinstimmt.

⁵⁵ Siehe auch S. Krauß, *Synagogale Altertümer*, Berlin-Wien 1922, p. 341.

⁵⁶ Sarre-Herzfeld (s. Anm. 40), p. 286 f.

⁵⁷ Siehe z. B. E. L. Sukenik (s. Anm. 20), Tafel 8, auch bei Ad. Reifenberg (s. Anm. 21), Tafel 49.

Die jüdische Gebetsrichtung nach Jerusalem ist religionsgeschichtlich wie kunstgeschichtlich von größter Bedeutung geworden. Die christliche wie die islamische Religion sind sowohl negativ wie positiv durch sie bestimmt worden. Die christliche Kunst hat im Gegensatz zu ihr ihre Anregungen erfahren. Aber der jüdischen Gebetsrichtung gegenüber wird nun der spezifisch eschatologische Charakter der christlichen Religion in Liturgie und Kunst noch einmal deutlich.

Rom.

Erik Peterson.

Die Vollkommenheitslehre des Clemens Alexandrinus in ihren geschichtlichen Zusammenhängen.

Vorbemerkung: Während die Forschung sich mit großer Ausschließlichkeit Problemen der mittelalterlichen oder neueren Mystik zugewandt hat, fehlt es dagegen fast völlig an einschlägigen Untersuchungen über die Mystik der Väterzeit. Und doch wäre deren Kenntnis von großer Bedeutung, schon um die Frage beantworten zu können, in welchem Umfange entscheidende Gedanken der Folgezeit in der patristischen Periode bereits grundgelegt sind. Ich habe seit langem meine Aufmerksamkeit diesem Gebiete zugewandt und zunächst mit Arbeiten über die Alexandriner eingesetzt. Von den drei ihnen gewidmeten Bänden sind zwei bereits erschienen (I: Das Vollkommenheitsideal des Origenes, 1931; II: Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, 1938), während der dritte infolge der Ungunst der Zeiten noch ungedruckt ist (III: Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, 1941). In einem abschließenden Kapitel konfrontiere ich hier die drei Alexandriner und arbeite die übereinstimmenden und trennenden Züge ihrer Frömmigkeit heraus. Dieser Abschnitt soll als Probe im folgenden abgedruckt werden; er wird hoffentlich auch für sich allein verständlich sein.

Inzwischen ist ein vierter Band vollendet, der die Mystik Gregors von Nyssa behandelt und zeigen soll, wie stark alexandrinisches Gedankengut bei diesem Kappadozianer nachwirkt (IV: Gregor von Nyssa als Mystiker, 1946). Drei weitere Monographien sind geplant (V: Dionys der Areopagite; VI: Der geistliche Kampf — Aszetik und Mystik im ältesten Mönchtum der östlichen Kirche; VII: Maximus Confessor, der den gesamten Ertrag der patristischen Mystik in sich zusammenfaßt und zugleich die Grundlage für die byzantinische und damit auch für die russische Mystik bildet).

Ir. Hausherr S. J., einer der besten Kenner altchristlicher Mystik, hat in seinem lehrreichen Aufsatz: «Les grands cou-