

Tempelkult, Opferdienst und Jahresfeste in Israel

Alfred Ehrensperger

1. Zeugnisse zur vorgeschichtlichen Kultpraxis.....	1
2. Funktionen des Tempels	1
3. Kritische Tempelfrömmigkeit.....	3
4. Musik und Tanz im Tempelkult von Jerusalem	4
5. Absicht und Arten von Opfern; Opferpraxis	6
6. Zum Gottesdienst der Qumrangemeinde.....	7
7. Die Jahresfeste	8

1. Zeugnisse zur vorgeschichtlichen Kultpraxis

Wie die Erzvätergeschichten im 1. Mosebuch oder Ri 13 belegen, konnte in vorgeschichtlicher Zeit jedes Familienoberhaupt in Israel Opfer darbringen. Kult-handlungen waren nicht an einen besonderen Priesterstand gebunden. In 1. Sam.1-4 wird das Familienpriestertum des Eli am Heiligtum von Silo als eine Vorstufe zum späteren Erbpriestertum greifbar. Erst in der Königszeit versah eine geschlossene, sich immer wieder periodisch abwechselnde Priesterschaft im Tempel von Jerusalem den Opferdienst. Im Gegensatz zu Königen und Propheten wurden die Priester nicht unmittelbar von Gott erwählt, so dass ihnen ein besonderes Charisma fehlte.

Anfänge des
Priesterdienstes

Zu den verschiedenen Tempelfunktionen war ausdrücklich der landlose Stamm Levi ausersehen. Erst in der Priesterschrift des Pentateuch stehen die Leviten als eine Art „clerus minor“ den aaronitischen Priestern gegenüber und haben so einen rechtlich und sozial besonderen Status. Ri 17 f. ist von einem Hausheiligtum die Rede: Ein vorbeiziehender Levit übernimmt dabei den priesterlichen Dienst und der Prophet Micha-ben-Jimla erteilt ihm kultisch-rechtliche Weisungen. Levit war man durch Abstammung. Neben gewissen Lehraufgaben¹ waren die Leviten für die Tempelordnung und die Anbetung mit Gesang und Musik verantwortlich (z. B. 1. Chr 9,14-34).

Leviten

Bis in die Königszeit Davids berichten die biblischen Zeugnisse von dezentralen Hausheiligtümern und Kultstätten, oft verbunden mit einer dort geübten Orakelpraxis. Acheren (Götterbilder) und Räucheraltäre befanden sich oft auf Höhen. Die Bestimmungen für ein Staatsheiligtum gemäss 1. Kö 6,1-36 und 7,13-51 gelten noch nicht für die alten Ortsheiligtümer.² 1. Sam 9,12-24 wird in einem Text aus dem 10. Jh. v. Ch. der Ablauf eines Opferfestes auf einer Kulthöhe dargestellt. Eine einheitliche Opferpraxis gab es damals noch nicht. 1. Sam 16,1-13 zeigt, dass sich die Teilnehmenden in einem Ritus der Heiligung auf das kultische Mahl vorbereiteten.³ Frühe Ortskulte waren noch polytheistisch. Die ausschliessliche Verehrung JHWH's setzte sich vom 9 Jh. an in mehreren Entwicklungsstufen bis in die nachexilische Zeit durch.⁴

Dezentrale Kult-
stätten

Frühformen einer kultischen Musikkultur sind Wechselgesänge und die Stilform des sog. „parallelismus membrorum“, z. B. im Deboralied Ri 5, im Lobgesang Israels Ex 15,1-21 oder in zahlreichen biblischen Psalmtexten.⁵

Frühe kultische
Musik

2. Funktionen des Tempels

Das frühisraelitische Heiligtum, ein mobiles, tragbares Zelt (Stiftshütte) macht deutlich, dass Israels Gott noch nicht an einen festen Ort gebunden war; man konnte ihn an jeder heiligen Stätte verehren. Tempelgründung und Vorstellung einer kosmischen Ordnung im Kampf gegen chaotische Mächte entsprachen ei-

Tempel und reli-
giöser Kontext

¹ P. Wick: Die urchristlichen Gottesdienste, S. 61 f.

² W. Zwickel: Der Tempelkult, S. 12 f.

³ W. Zwickel: Der Tempelkult, S. 290-301.

⁴ B. J. Diebner: Art. „Gottesdienst“, S. 23.

⁵ R. Randhofer: Psalmen, S. 13.

ander gemäß einer verbreiteten vorderorientalischen Tradition: So wurden z.B. im Tempel von Babel Unheilsgestalten gebannt; vom Tempel auf Zion her wird der Kampf gegen Fremdvölker geführt, sofern sie die Lebensordnung gefährden. Kollektive, kosmisch-kultische Geborgenheit war die Grundlage aller Kultfrömmigkeit.⁶ Als Zentrum jüdischer Identität erfüllte der Tempel ganz verschiedene Funktionen: Opferkult, Gebet und Volksunterweisung. In ihm manifestierten sich der heilige Ort als Zentrum, heilige Zeiten, heilige Menschen (z. B. Priester, auch Propheten wie Jesaja), heilige Worte und heilige Handlungen.⁷

Als anfänglicher und endzeitlicher Schöpfer ist JHWH überall gegenwärtig und will seinen Namen im Jerusalemer Heiligtum in besonderer Weise wohnen lassen.⁸ Wie ein roter Faden durchzieht die Frage der Vergewärtigung JHWH's und der Vergewisserung seiner Gegenwart die Tempelgeschichte. Hier, wo Gott seinen Namen wohnen lassen will, dienen die gottesdienstlichen Funktionen der Sammlung des Volkes, der Erinnerung an heilsgeschichtliche Taterweise JHWH's, der Verarbeitung kollektiver und individueller Lebenskrisen, der Vergewisserung beständiger Lebensordnungen, der Sühne von begangenen Unrecht und der Erwartung kommenden Heils. Der Tempel ist nicht Wohnort Gottes, sondern der Ort seiner kultischen Präsenz und Begegnung. Das Verhältnis zwischen seinem Wohnen im Himmel und dem Ort, wo er seinen Namen⁹ wohnen lassen will, wurde bis zum Exil noch nicht reflektiert.¹⁰

Gottes Gegenwart

In der vorexilischen Tempeltheologie der „Schechinah“ griffen himmlischer und irdischer Bereich noch stark ineinander, was zum Überleben Israels im Exil beitrug.¹¹ Der Begriff „Schechinah“ kann sowohl Gottes Gegenwart an einem bestimmten Ort wie auch seine Offenbarung bezeichnen.¹² Gott kann in seiner Freiheit aber seine „Schechinah“ auch anderswo als im Tempel erscheinen lassen. Stephanus z. B. sieht Apg 7,45 ff. als hellenistischer Jude Gott nicht im Tempel wohnen, sondern im Himmel. Wäre der Tempel selber Gottes Wohnstätte, müsste das Diasporajudentum, das schon damals die Mehrheit der Juden im Mittelmeerraum bildete, nicht nur kultloser, sondern auch gottloser leben; Gott im Himmel aber ist von überall her zu erreichen, auch nach der Tempelzerstörung.¹³

Gottes „Schechinah“

Der Tempel in Jerusalem war als Volksheiligtum Lebensinhalt der Stadt, ihre Einnahmequelle sowie der bedeutendste Pilgerort, der wirtschaftlich vom Wallfahrts- und Festtourismus lebte.¹⁴ Deuteronomistische, ezechielsche und priesterliche Aussagen belegen, dass nicht Gott, sondern sein Volk den Tempel braucht.¹⁵ König Josia, der die Bindung des Kultes an das Jerusalemer Zentralheiligtum förderte, sah darin ein Mittel für ein starkes, innerlich geeintes Volk, das den Bedrohungen durch Fremdvölker widerstehen könnte.¹⁶ Unterweisung und Rechtsprechung gehörten in Israel eng zusammen. Der Tempel erfüllte auch diese Funktionen als oberste Rechtsinstanz: das sogenannte Synedrium. Dessen Praxis hatte ebenfalls eine kultische Bedeutung und wies hin auf das letzte Gericht: Mal 3,1-5; Joel 4,12-17.¹⁷

Soziale Bedeutung des Tempels

Der vorexilische Tempel galt angesichts der Ereignisse von 701 im Nordreich als Garant für die Unverletzlichkeit Jerusalems. Auch die Bedrohung durch Babylon ließ im Tempelkult noch Hoffnungen auf Rettung bestehen, die sich allerdings

Tempel als Hoffnungsträger

⁶ J. Maier: Tempel und Tempelkult, S. 379.

⁷ P. Wick: Die urchristlichen Gottesdienste, S. 131.

⁸ M. Albani: „Wo sollte...“, S. 44.

⁹ D. h. seine dem Menschen zugewandte Gegenwart.

¹⁰ B. Janowski: Gottes Gegenwart, S. 128 ff.

¹¹ B. Janowski: Gottes Gegenwart, S. 132 u. 143.

¹² J. Kirchberg: Theologie in der Anrede, S. 266.

¹³ Vgl. P. Wick: Die urchristlichen Gottesdienste, S. 56 f.

¹⁴ J. Neusner: Judentum, S. 17.

¹⁵ I. Willi-Plein: Warum musste..., S. 68.

¹⁶ V. Maag: Erwägungen, S. 92 f.

¹⁷ P. Wick: Die urchristlichen Gottesdienste, S. 35, Anm. 84.

nicht erfüllen.¹⁸ Trotz der Katastrophe des Südreiches und der Tempelzerstörung lebten Teile Israels im Exil noch im Bewusstsein, dass Gottes Wort und Gegenwart ins Exil mitgegangen sei. Ezechiel vor allem verhiess Gottes zugesagte Gegenwart ohne Bedingungen,¹⁹ da sich JHWH selber an Israel gebunden habe.

Im Kult des zweiten, nachexilischen Tempels trat die Funktion der Sühne in den Vordergrund.²⁰ Besonders unter diesem Gesichtspunkt werden die Funktion des Tempels und des Kultgeschehens kurz vor der Zerstörung 70 n. Chr. bei Philo und Josephus, und später im talmudischen Schrifttum, reflektiert.²¹

Sühne im zweiten Tempel

3. Kritische Tempelfrömmigkeit

Im Bezug auf den Stellenwert des nachexilischen Tempels in Jerusalem stellen sich folgende Fragen:

Fragen zum nachexilischen Tempel

1. Kann man bei der Opferpraxis dieses zweiten Tempels von einer dazugehörigen Kultgemeinde sprechen, da ja ein eigenständiger Staat seit dem Exil nicht mehr existierte?

2. Hatten die Zerstörung des vorexilischen Tempels und die Nichterfüllung der mit ihm verbundenen Heilserwartungen theologische Auswirkungen, die während und nach der Exilszeit bewältigt werden mussten?

3. Gab es während der Zeit des zweiten Tempels einzelne Gruppen, die ihn sogar disqualifizierten und durch etwas anderes ersetzt haben wollten?²² Man hatte sich ja während der Exilszeit daran gewöhnt, ohne Tempel zu leben, und der Wiederaufbau zur Zeit Haggais und Sacharjas ging ohnehin harzig vorwärts. Zudem hatte sich der Tempel nicht als Schutz vor Katastrophen erwiesen.

Für die nachexilische Zeit kann man jedenfalls feststellen, dass die entscheidende Gegenwartsorientierung und Zukunftsrichtung nicht mehr tempelbezogen waren. Israels Gott ist mobil; er kann ins Exil mitgehen; aber er kann auch wieder von dort zurückkehren, wie Ez 48 zeigt.²³ Schon die Zusammensetzung der Exilanten in Babylon war religiös und kulturell sehr verschieden. Sie bestand eher aus aristokratischen und priesterlichen Gruppen mit einer höheren Bildung.²⁴

Neuorientierung der Frömmigkeit

Kritische Auseinandersetzungen mit der traditionellen, kultischen Frömmigkeit sind schon früh mehrfach bezeugt, etwa bei Hos 5,6; 6,6; 8,11-14; Am 4,4 f.; 5,21-25; Mi 6,6-8; Jes 1,10-17; Jer 6,20 oder 1. Sam 15,22.²⁵ Opfer und Kult wurden also teilweise schon vor dem Exil der ethischen Qualifikation untergeordnet. Die hebräisch-jüdische Sprachtradition hat für das, was im Tempel geschieht, den Begriff „abodah“²⁶ (Dienst). Das dazugehörige Substantiv „äbed“ wird aber bezeichnenderweise nicht auf Priester, Leviten oder Tempelpersonal bezogen, sondern z. B. auf Mose, Hiob oder einzelne Prophetengestalten.²⁷

Kritik an traditioneller Frömmigkeit

Erst das Deuteronomium bietet eine eigentliche Kulttheologie. Dass die kultischen Ordnungen und Praktiken sich konstant über längere Zeit unverändert erhalten hätten, ist unwahrscheinlich.²⁸ Archäologische Funde, der Versuch einer Rekonstruktion des kanaanäisch-ugaritischen Kultes und weitere religionsvergleichende Details geben ein vielfältiges, noch unvollständiges Bild der Kultpraxis am ersten und zweiten Tempel, und die biblischen Textaussagen müssen daraufhin sorgfältig hinterfragt werden.²⁹

Vielfältige Kulttheologie

Häufig wiederkehrende Begriffe müssen zwar immer in ihrem Kontext ge-

Begriffe und

¹⁸ A. Lange: Gebotsobservanz, S. 24.

¹⁹ Ez 8,1-11 oder als Vision vom neuen Tempel Ez.40-47,12; B.Janowski: Gottes Gegenwart, S. 126.

²⁰ I. Willi-Plein: Opfer und Kult, S. 27.

²¹ S. Safrai: Der Versöhnungstag, S. 32.

²² I. Willi-Plein: Warum musste..., S. 57.

²³ I. Willi-Plein: Warum musste..., S. 58 f.

²⁴ Th. Willi: Leviten, Priester, S. 76.

²⁵ A. Lange: Gebotsobservanz, S. 20.

²⁶ H. Ringgren u.a.: Art. „äbed“ und „abodah“. In: ThWBAT, Bd. 5, Stuttgart u.a. 1986, Sp. 982-1012.

²⁷ Th. Willi: Christliches Beten, S. 13.

²⁸ W. Zwickel: Der Tempelkult, S. 4 f.

²⁹ W. Zwickel: Der Tempelkult, S. 6.

deutet, können aber durch Quellenvergleiche durchaus verallgemeinert werden: Ein „Tempel“ z. B. ist ein für den öffentlichen Kult benütztes, monumentales Gebäude mit Nebenräumen, also in der Regel ein ganzer Gebäudekomplex. Die Nebenräume dienen als Schatz- oder Aufbewahrungskammern für das Kultgeschirr. Eine „Kultstätte“ ist der Oberbegriff für alle öffentlichen Kultanlagen, die auch im Freien, z. B. auf Kulthöhen oder unter Bäumen, vorkommen. Der „Privatkult“ fand in Privathäusern statt und diente ohne Mitwirkung eines Priesters der individuellen Frömmigkeit.³⁰

Funktionen

Kult und Prophetie können für die ganze Kultgeschichte nicht einfach als Gegensätze betrachtet werden, sondern sie gehörten, wenn auch in mehr oder weniger intensiver Spannung, zusammen. Eindrücklich sind die Vorgänge, welche diese Spannungen auszutragen und zu harmonisieren versuchten: „Ohne Kult kommt das Psychologische zu kurz, wird die Einheit und der Fortbestand der Glaubensgemeinschaft gefährdet. Aber ohne die Ethik der prophetischen Religion sinkt der Kult zum Aberglauben und zur Zauberei herab.“³¹ Besonders deutlich wird diese spannungsreiche Kombination in der josianischen Kultreform und -zentralisation mit ihrer Erneuerung der Bundesverpflichtung und historischen Verankerung im Exodusgeschehen.

Kult und Prophetie

Die Tora als alles umfassende Weisung Gottes für alle Lebensbereiche trägt auch die kultischen Reformen und die Opferpraxis.³² Sie waren nach dem Exil nicht national, sondern universal ausgerichtet, so dass schlussendlich nicht der rechtmäßig ausgeführte Kult, sondern die auf die Tora bezogene Lebenshaltung die nationale Identität formte und garantierte.³³ Die Chronikbücher sind deshalb nicht in erster Linie Darstellung der Kult-, sondern vielmehr der Volksgeschichte³⁴.

Kult und Tora

Die prophetische Kultkritik richtete sich zu allen Zeiten nicht gegen den Kult als solchen, sondern gegen die auf seiner rituellen Praxis beruhenden Selbstsicherheit. Priester als Kultvollzieher und Profeten haben im Inhalt und in der Geltung der religiös-ethischen Gebote (Tora), sowie im gemeinsamen Gedenken an die Heilstraditionen ihre gemeinsame Basis. So richtete sich z. B. Amos gegen eine unbesonnene Automatik der Opferpraxis und eine gefährliche Selbstsicherheit im Nordreich.³⁵ Nach Hos 6,6 hat Gott mehr Gefallen an Liebe als an Schlachtopfern, und mehr an Gotteserkenntnis als an Brandopfern, obschon der Prophet diese nicht verwirft. Micha 6,6-8 warnt davor, Gottes Forderungen bloß mit Opfergaben abgelden zu wollen; denn es ist dem Menschen gesagt, was Gott von ihm verlangt: „Nichts als Recht üben und die Güte lieben und demütig wandeln vor deinem Gott.“³⁶ Die Analogie zwischen Gesellschafts- und Kultkritik der Propheten ist offensichtlich. Die Opferkritik der Propheten hat es dem späteren Israel und dem Frühjudentum vielleicht erst ermöglicht, auch ohne Tempel und Opferkult überleben und an Gott glauben zu können.³⁷ Auch Texte wie Gen 22,1-19 oder die Vorstellung vom leidenden Gottesknecht (Jes 53), sind ohne die kultische Botschaft der Propheten kaum denkbar.³⁸

Absichten prophetischer Kultkritik

4. Musik und Tanz im Tempelkult von Jerusalem

Israels Kultmusik ist Teil der gesamtpalästinensischen Musikkulturen. Ugartische Vorbilder sind wahrscheinlich, obschon die beiden Kulturen hunderte von Jahren auseinanderliegen.³⁹ Im Gottesdienst des zweiten und wahrscheinlich be-

Funktionen der Tempelmusik

³⁰ W. Zwickel: Der Tempelkult, S. 9.

³¹ J. J. Petuchowski: Feiertage, S. 90.

³² I. Willi-Plein: Opfer und Kult, S. 137.

³³ Th. Willi: Leviten, Priester, S. 83.

³⁴ Th. Willi: Leviten, Priester, S. 84-89.

³⁵ Am 5,22-27; R. Hentschke: Die Stellung, S. 52.

³⁶ Mi 6,8.

³⁷ A. Deissler: Das Opfer, S. 33; W. Kornfeld: Die Gesellschafts- und Kultkritik, S. 196-200.

³⁸ E. Haag: Opfer und Hingabe, S. 341-345.

³⁹ H. Seidel: Untersuchungen, S. 506 f.

reits des vorexilischen Tempels waren Opferdienst, Gebet und hymnische Musik miteinander verbunden, obschon wir die damalige Aufführungspraxis kaum mehr rekonstruieren können.⁴⁰ In einer Art epikletischer Funktion glaubte man, besonders in politischen Notlagen, Israels Lobgesang würde neben dem Gebet und der Opferdarbringung Gottes Hilfe und rettendes Eingreifen ermöglichen.⁴¹ Der nachexilische Wiederaufbau des Tempels (Haggai) wurde mitgetragen von einer religiösen Erweckungsbewegung, mit der auch eine musikalische Erneuerung einherging. Da ist die Rede vom „neuen Lied“, was nicht mit stilistisch neuen, modernen Formen gleichzusetzen ist, sondern als endzeitliches Lied im Horizont der Rettung und Erlösung Gottes am Ende der Tage zu verstehen ist.⁴²

Erst in den Chronikbüchern, wo Priester, Leviten und Kultmusiker in ihren Rollen auseinandergehalten werden, erscheint die kultische Musik geordneter und festgelegter. Die Leviten übten offenbar Funktionen von Musikern, Kultpropheten, Verkündigern und Lehrern aus, und sie waren auch verantwortlich für den technischen Kultbetrieb. Das Gesangsrepertoire und die Kultinstrumente wurden auf David als dem Begründer und Organisator der Tempelmusik zurückgeführt.⁴³ Einzelne Quellen geben fragmentarische Einblicke in den Musikbetrieb kanaanäischer und früher ugaritischer Stadtkulturen.

Festere Formen kultischer Musik

In Ugarit verwendeten Zünfte von Berufsmusikern Leier, Rahmentrommel, Zimbeln, Lauten und Flöten.⁴⁴ In der israelitischen Tempelmusik wurden dagegen eher Saiteninstrumente bevorzugt.⁴⁵ Im Rahmen der Sinai-Ereignisse (Ex 19 f.) war das Horn ein Signalinstrument und diente auch der Warnung vor Verletzung der Heiligkeit eines Ortes oder der unbefugten Annäherung an die Gottheit.⁴⁶ Die Überlieferung berichtet, dass Kriegsposaunen die Mauern der Befestigung von Jericho zum Einsturz gebracht hätten (Jos 6,4 f. u. 20). Aus dem Zweistromland wurde die zehnsaitige Harfe eingeführt.⁴⁷ In Num 10,1-8 scheint die Trompete, angeblich versehen mit der Autorität des Mose, einen Machtzuwachs des Priestertums zu signalisieren.

Instrumente

Über die Aufführungspraxis von Hymnen und Psalmen gibt es zwar verschiedene Theorien; aber nur spärliche Anhaltspunkte: Antiphonale und responsoriale Vortragsweisen erscheinen schon vom Aufbau einiger Texte her als wahrscheinlich. Häufig war eine Art psalmodierenden Sprechens auf einer bestimmten Tonlage. Vortragsweisen und -zeichen wurden mündlich überliefert; auch Psalmüberschriften könnten auf bestimmte technische Ausführungspraktiken im Tempelgottesdienst hinweisen.⁴⁸

Gesangspraxis

Die Bedeutung des Begriffs „Sela“, der sich in 39 Psalmen 71 mal findet, ist nach wie vor nicht geklärt: Ist es ein Pausenzeichen? Zeigt dieser Begriff eine Veränderung der Tonart, des Taktes an oder einen Chorwechsel? War hier ein instrumentales Zwischenspiel vorgesehen; oder wird ein neuer Gedankengang im Text damit eingeleitet?⁴⁹

„Sela“

Zum kultischen Tanz, der auch in Israel in verschiedenen Formen vorkam, äußert sich E. L. Ehrlich.⁵⁰ Er unterscheidet Prozessions tänze (2. Sam 6,5: David vor der Bundeslade), Tänze um einen heiligen Gegenstand (Ex 32), ekstatische Tänze (die „Nebiim“ 1. Sam 10,5 oder die Baalspropheten 1 Kö 18), Festtagstänze

Kultischer Tanz

⁴⁰ Seidel berichtet über verschiedene neuere Rekonstruktionsversuche auf Grund von textlichen Hinweisen und Ausgrabungsspuren (H. Seidel: Untersuchungen, S. 503-509).

⁴¹ A. Arens: Die Psalmen, S. 49 f.; P. Casetti: Funktionen, S. 384.

⁴² H. Seidel: Musik, S. 212.

⁴³ H. Seidel: Musik, S. 193.

⁴⁴ H. Seidel: Musik, S. 71 f.

⁴⁵ H. Seidel: Untersuchungen, S. 506.

⁴⁶ H. Seidel: Musik, S. 25 f.

⁴⁷ H. Seidel: Musik, S. 159.

⁴⁸ J. Walbe: Der Gesang, S. 64 und 69; D. Wohlenberg: Kultmusik, S. 91.

⁴⁹ Zu diesen Deutungsversuchen vgl. H. Seidel: Musik, S. 219 f.; A. Szörényi: Psalmen und Kult, S. 431-433; D. Wohlenberg: Kultmusik, S. 49, 57, 80, 112-130, 381 f.; H. Avenary: Art. „Jüdische Musik“, Sp. 231.

⁵⁰ E. L. Ehrlich: Kultsymbolik, S. 34-38.

(Ri 21,19 ff.), Kriegstänze (Ex 15,20 f.) und heilige Tänze bei Hochzeiten und Bestattungen.

5. Absicht und Arten von Opfern; Opferpraxis

Im alten Israel gab es Opfer, welche die Gemeinschaft mit Gott stärken sollten (Tamid, Pessach oder Toda), und es gab spezielle Opfer, mit denen man Gott etwas verdanken wollte oder durch die eine Sünde bereinigt und Sühne gewirkt werden sollte. Opfer sind Gaben; Verzichtleistungen und zugleich als Opferung festgelegte Rituale.⁵¹ Die gebräuchlichsten Opferarten Israels sind verhältnismäßig gut bekannt und auch oft beschrieben worden.⁵²

Allgemeine
Funktion

„Säbäch“ bzw. „Säbäch Schelamim“ sind Schlacht-, Heils- und Mahlopfer. Anlass dazu war ein Dank oder die Erfüllung eines Gelübdes. Der ursprünglich eher private Charakter wird in den Chronikbüchern, zusammen mit dem „Olah“-Opfer, als eine öffentliche Darbringung verstanden. Nach Ex 24,4-11 war dessen Charakter das Gedenken an den Bundschluss mit Gott, eine zustimmende Antwort des Volkes, eine Gotteserscheinung (Theophanie), verbunden mit einem Opfermahl.⁵³ Auf den religionsgeschichtlichen Ursprung im Bereich der Steppen-Hirten-Kultur weisen möglicherweise die Schächtung und das Kommunionmahl mit der Gottheit: Blut, das der Erde übergeben worden ist, schreit nicht mehr nach Sühne, die Teilnahme der Gottheit am Mahl der Opfernden schützt diese vor Rache.⁵⁴

Opferarten:
„Säbäch“

Regelmäßiges Hauptopfer ist die tägliche „Olah“ als Brand- oder Ganzopfer. Es wird besonders feierlich an Festtagen begangen und vereinigt in sich verschiedene Funktionen.⁵⁵

„Olah“

„Mincha“ als Speiseopfer bezeichnet zunächst einfach ein Geschenk für einen Gast, z. B. einen Gasttrunk für einen Fremden. Dieses nur aus pflanzlichen Produkten (Korn und Mehl, Erstlingsfrüchte) zubereitete Opfer sollte bei den Opfernden Gott in Erinnerung rufen. Klassische Textquelle dafür ist Dtn 26, wo dieses Opfer anamnetisch mit der Vätererinnerung und dem Exodus verbunden wird.⁵⁶

„Mincha“

Zur relativ spät entfalteten Opfertheologie und -praxis gehören die „Toda“ als Dankopfer und „Chattat“ bzw. „Ascham“ als Formen eines Sühneopfers. In den dazugehörigen Reinigungsriten und im bekannten Sündenbockritual wurzelt der Versöhnungstag.⁵⁷

„Toda“; „Chattat“; „Ascham“

Akzente all dieser Opferarten sind das anamnetische Gedenken an den Gottesbund, der Glaubensgehorsam, die Versöhnung mit dem zornigen Gott, die epikletische Vergewisserung der Gottesgegenwart und -hilfe, der Dank für solche Hilfe und der Ausdruck kultischer Freude, besonders beim Opfermahl. Nachexilische Prophetenworte von der Einzigkeit JHWH's betonen zugleich, dass die Opferintentionen auch den fremden Völkern gelten, da Gott ja der Schöpfer der ganzen Welt sei. Auch endzeitliche Friedenshoffnungen konkretisieren sich im gemeinsamen Opferkult in Jerusalem.⁵⁸

Intentionen der
Opfer

Da der nachexilische Tempeldienst mit einer gestörten Lebensordnung rechnete (Exilserfahrung, Fremdherrschaft im Land), wurde der Versöhnungstag als Aufruf zu einer Neuorientierung zum wichtigsten Fest: Sühne für Israels Verfehlungen, Rückschau auf den Sinai als eigentlichen Kultursprung aus der Gottesbegegnung und Ausschau nach dem endzeitlichen Tempel waren die wesentlichen Inhalte, die sogar noch die Qumrangemeinde mit dem offiziellen Israel verband.⁵⁹

Schwerpunkt
Versöhnung

⁵¹ I. Willi-Plein: Opfer und Kult, S. 25.

⁵² H. Seebass: Art. „Opfer“, S. 258-267.

⁵³ R. Rendtorff: Studien, S. 143 f.

⁵⁴ V. Maag: Erwägungen, S. 94-96.

⁵⁵ R. Rendtorff: Studien, S. 241 ff.

⁵⁶ H. Schmidt: Der Opfergedanke, S. 343; E. Haag: Opfer und Hingabe, S. 334; A. Deissler: Das Opfer, S. 24 f.

⁵⁷ I. Willi-Plein: Opfer und Kult, S. 26; Details zu den verschiedenen Opferarten gibt W. Zwickel: Der Tempelkult, S. 346-356.

⁵⁸ I. Willi-Plein: Opfer und Kult, S. 154.

⁵⁹ F. Stolz: Psalmen, S. 19-21.

Ursprünglich vollzogen die darbringenden Teilnehmer die Schlachtung der Opfertiere selber; später besorgte dies das Tempelpersonal. Der Priester trat erst beim eigentlichen Blutritus, dem heiligsten Teil des Opferrituals, in Tätigkeit; und in dieser Funktion kam seine Mittlerschaft zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck. Nach den vorbereitenden Handlungen des Schlachtens und Zerlegens beim Tieropfer war die Verbrennung der Kern des Rituals.⁶⁰ Im Bewusstsein der Notwendigkeit von Sühne und Buße, das in der Opferpraxis zum Ausdruck kommt, wurzelt auch die folgenschwere Vorstellung vom leidenden Gottesknecht, der freiwillig an die Stelle jenes Opfertieres tritt, das beim Sühneopfer dargebracht wurde.⁶¹ Im Ritus der Sündentilgung („Chattat“) konnten Tiere und pflanzliche Produkte dargebracht werden.⁶² Wie weit und in welchen Formen der Opferdienst mit Gesang und Tempelmusik verbunden wurde, ist nur bruchstückhaft überliefert und in der Deutung umstritten.⁶³

Aspekte der Opferpraxis

Der Gedanke des „Allgemeinen Priestertums“ der Gläubigen geht zurück auf Ex 19,6, wo Mose in der Begegnung mit Gott auf dem Sinai den Auftrag erhält, dem Volk auszurichten: „Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk werden“. Im gehorsamen Erfüllen der göttlichen Weisungen bleibt Israel Gottes Eigentum und hat jederzeit Zugang zu Gott, wie es eben dem qualifizierten Priestertum eigen ist.

Allgemeines Priestertum

6. Zum Gottesdienst der Qumrangemeinde

Als gottgläubige Gemeinde ohne Tempelkult verstand sich die Qumrangemeinde, bewegt von der Leitfrage: Was im geistlichen Leben vermag die gottgefälligen Opfer sinnvoll und gleichwertig zu ersetzen? Wie kann der Sünder fern vom Tempel Sühne erlangen? Die Antwort von Qumran war eindeutig: Gotteslob und reiner Lebenswandel im Sinne der strengen Vorschriften der Heiligen von Qumran haben dieselbe Sühnewirkung wie die blutigen Opfer.⁶⁴

Gemeinde ohne Tempel

In ihrer Gemeindeform, Lebensform, Theologie und politischen Überzeugung, wie auch im Kult, nahm die Gemeinde von Qumran eine Gegenposition zum offiziellen Tempelkult und zur Priesterschaft in Jerusalem ein. Die Angehörigen dieser Gemeinde am Toten Meer nannten sich „Söhne Zaddoqs“ und trugen weiße Priestergewänder.⁶⁵ In der Auseinandersetzung zwischen einem „Lehrer der Gerechtigkeit“ als dem möglichen Gründer der Qumrangemeinde und dem „Frevelpriester“ in Jerusalem glaubte die Gemeinde, den wahren Tempel- und Opferdienst zu bilden. Die Scheidung von rein und unrein spielte dabei eine große Rolle. Sie äußerte sich in Waschriten vor den gemeinsamen Mahlzeiten, in von Priestern zubereiteten Speisen, in der Verwerfung der Ehe und in scharfen Aufnahmebedingungen. Ein apokalyptisches Bewusstsein war der Qumranbewegung eigen. Man hoffte, eines Tages den Tempelkult in gereinigter Form wieder übernehmen zu können.⁶⁶

Selbstverständnis

Die in den Höhlen am Toten Meer gefundenen Schriftrollen geben Einblick ins gottesdienstliche Gemeindeleben.⁶⁷ Der heilige Priesterdienst erstreckte sich in Qumran auf das ganze Leben; er umfasst nicht nur die rituellen Vorgänge, sondern die Gesinnung, und er ist ausgerichtet auf alle Gemeindeglieder. Vorbild für die

Liturgisch wichtige Schriftrollen

⁶⁰ E. Haag: Opfer und Hingabe, S. 334.

⁶¹ A. Deissler: Das Opfer, S. 25-27.

⁶² E. Haag: Opfer und Hingabe, S. 335.

⁶³ S. Lauer: Psalmen, S. 13 f.

⁶⁴ F.-E. Wilms: Blutige Opfer, S. 128 f. und 133; G. Molin: Das Geheimnis, S. 89-128.

⁶⁵ H. Burgmann: Das Kultmahl, S. 389; G. Klinzing: Die Umdeutung, S. 11; K. G. Kuhn: Art. „Qumran“, Sp. 748; J. Maier: Zum Gottesvolk, S. 56 f. und 100-160.

⁶⁶ F. E. Wilms: Blutige Opfer, S. 123 und 126; P. Wick: Die urchristlichen Gottesdienste, S. 146.

⁶⁷ Näheres dazu bei F. E. Wilms: Blutige Opfer, S. 121. In den gebräuchlichen Abkürzungen betrifft dies vor allem die folgenden Schriften: 1 QpHab = Habakukauslegung aus Höhle 1; CD = Damaskusschrift, 1896 bereits entdeckt in der Genizah-Synagoge von Kairo; 1 QS = Gemeindeformel aus Höhle 1; 4 QpJs = Jesajakommentar aus Höhle 4; 1 QSa = Ordnung für die endzeitliche Gemeinde aus Höhle 1; 4 QFl = Eschatologische Midraschim aus Höhle 4; 1 QH = Liedsammlung der Hodajot oder Danklieder; 11 QPs = Psalmensammlung aus Höhle 11.

praktische Durchführung dieses Ideals war Ez 43,18 - 44,26.

Man hat in Qumran drei Tempel auseinandergehalten: Den endzeitlichen, der noch nicht besteht, auf den man aber zugeht; den irdischen, bestehenden und entweihten in Jerusalem und den Tempel der heiligen Qumrangemeinde selber.⁶⁸ Die Mahlfeiern im Alltag waren rituell ausgestaltet, besonders festlich am Sabbat und an Feiertagen.⁶⁹ Für den Lobpreis Gottes wurden Opferbegriffe verwendet, wobei Qumran an die prophetische Kultkritik anknüpfen konnte. Die gottesdienstliche Feier wurde schlicht als „Sich-versammeln“ bezeichnet. In den Qumranquellen werden keine Kultsänger, Leviten und Instrumente erwähnt. Der irdische Gottesdienst wird in Analogie zu einem solchen im himmlischen, endzeitlichen Tempel verstanden.⁷⁰ Loblieder werden häufig nach ihrem Anfang „Hodajot“ genannt. Sie sind im tempelfreien Wortgottesdienst entstanden und liturgisch verwendet worden, auch als private Meditationstexte für die einzelnen Gläubigen, oder auch bei Mahlzeiten.⁷¹

Tempelverständnis und Kultpraxis

7. Die Jahresfeste

Die klassischen Bestimmungen des Festkalenders Dt 16,1-17 akzentuieren vor allem die drei großen Jahres- und Wallfahrtsfeste: Pessach-Mazzot, Schawuot (Wochenfest) und Sukkot (Laubhüttenfest) als Feste der Dankbarkeit für das Gelingen der Ernte und den Erfolg menschlichen Bemühens; aber immer auch als Bekenntnis zur Einzigartigkeit Gottes. Eine soziale Komponente wird dabei deutlich, indem einerseits der König, andererseits auch der Sklave und Aussenseiter zur Familie JHWH's gehören.⁷² Amos 2,6-8 stellt an die an einer Kultmahlzeit Teilnehmenden die Frage, ob sie nicht zur Ausbeutung der Armen beitragen. Am Pessach, Wochen- und Laubhüttenfest pilgerte man für die Darbringung der vorgeschriebenen Opfer nach Jerusalem, wobei auch die Juden in der Diaspora nach Möglichkeit dabei waren. Nach der Zerstörung des 2. Tempels wurden die drei Wallfahrtsfeste in den privaten Familien und in den Synagogen opferlos, aber weiterhin rituell begangen.⁷³

Soziale Bedeutung

Trotz der Wurzeln insbesondere der drei großen Wallfahrtsfeste in kanaanäischen Kulturlandbräuchen begründet sie Israel mit heilsgeschichtlichen Ereignissen und bezieht die Kultakte stets auf JHWH. Israels eigene Tradition wird anamnetisch in diese Feste eingebracht. Zur Zeit Josias trat dann das Pessach in den Vordergrund.⁷⁴ Alle Jahresfeste erstreckten sich auf einen Zeitraum von mindestens einer Festwoche.⁷⁵ Es gibt kaum eine liturgische Sabbat- oder Festfeier mit nur einem einzigen Festinhalt. Vergangenes Heilsgeschehen, Gegenwartserfahrung und Zukunftshoffnung halten anamnetisches Feiern und eigene Glaubenserkenntnisse zusammen.⁷⁶

Wurzeln und Festinhalte

Das Laubhüttenfest, ursprünglich ein Weinerntefest anlässlich des israelitischen Jahreswechsels, enthält zunächst keinen festen, heilsgeschichtlichen Inhalt. Die sekundäre historische Begründung⁷⁷ und die Verbindung mit einem Ritual für das Einsetzen des Frühregens nach der langen, sommerlichen Trockenzeit, waren Hauptmotive für dieses Wallfahrtsfest⁷⁸. Man wohnte während sieben Tagen in Hütten aus Zweigen, Palmen und dichtbelaubten Bäumen. Nachexilisch wurden die verschiedenen inhaltlichen Schwerpunkte auch zeitlich auseinandergehalten:

Das Laubhüttenfest

⁶⁸ A. M. Schwemer: Gott als König, S. 74.

⁶⁹ H.- J. Klauck: Herrenmahl, S. 178.

⁷⁰ H. Seidel: Musik, S. 204.

⁷¹ N. Lohfink: Lobgesänge, S. 38.

⁷² 5. Mose 16, 11.14.

⁷³ J. J. Petuchowski: Feiertage, S. 22 f.

⁷⁴ 5. Mose 16,1 ff.; 2.Kö.23,21 f.

⁷⁵ H.-J. Kraus: Gottesdienst, S. 105 und 207; S. Safrai: Die Wallfahrt, S. 93-99.

⁷⁶ C. Thoma: Memoria, S. 51.

⁷⁷ 3. Mose 23,33-44; Neh 8.14-18.

⁷⁸ 5. Mose 16,13-15.

der Neujahrstag, der Versöhnungstag und das Hüttenfest.⁷⁹ Die Freude als Grundstimmung dieses Festes gipfelt in der „Simchat-Tora“, dem achten Tag, wo man die Torarollen tanzend durch die Festteilnehmer/-innen trägt.⁸⁰

Der Versöhnungstag wird dem Herbstfest vorgeordnet und unterstreicht die sühnende Funktion des Kultes.⁸¹ Im Hinblick auf den Jahreswechsel urteilt Gott über die gesamte Schöpfung, das Schicksal der Kreatur, der Menschen und Nationen. Auch die Juden müssen dieses Gottesurteil ihrer Verfehlungen gegen den Gottesbund wegen über sich ergehen lassen, ihre Gottvergessenheit während des vergangenen Jahres überdenken und ihre Fehler bereuen. Aber nicht alle Sünden können durch noch so sorgfältige Reparatur aus der Welt geschafft werden.⁸² Man bittet Gott darum, in Ordnung zu bringen, was man aus eigener Kraft der Reue nicht kann. Versöhnung heißt nicht Sündentilgung, sondern meint, dass Gott die Sünden „bedeckt“; d. h. die effektiven Taten und Unterlassungen können nicht als ungeschehen getilgt werden.⁸³ Grundlage für das Begehen des Jom Kippur ist Lev 16: Ein mit den Sünden beladener Bock wird in die Wüste geführt und über eine Steilwand hinuntergestürzt.⁸⁴

Der Versöhnungstag (Jom Kippur)

Am Vorabend des Versöhnungstages wurde das Kol-Nidre-Gebet gesprochen mit der Absicht, Gott möge unabsichtliche Gelübde und Eidesleistungen für ungültig erklären.⁸⁵ Es ist eine Art Ablassgebet für alle Schulden gegen Gott, nicht diejenigen gegenüber Menschen.⁸⁶ Nach der Zerstörung des zweiten Tempels wurde das traditionelle Versöhnungsritual (Sündenbock) verinnerlicht und vergeistigt; der Schwerpunkt verschob sich vom Kultischen ins Ethische.⁸⁷

Kol Nidre

Ein bestimmter Termin für das Wochenfest (Schawuot) war ursprünglich nicht festgelegt worden, weil er jeweils vom Stand der Erntereife des Getreides abhing. Als Fest sieben Wochen nach Pessach-Mazzot stand auch im Wochenfest das Gedenken an die Exoduserfahrung im Vordergrund, und dieses Fest hatte keine eigene heilsgeschichtliche Thematik.⁸⁸ Später wurde mit diesem ausgesprochenen Erntefest die Erinnerung an das Sinaigeschehen und die dortige Gottesbegegnung bzw. der Bundschluss gefeiert.⁸⁹ So wurde auch an diesem Fest anamnetisch der einstigen Tora-Verleihung (10 Gebote) gedacht.⁹⁰

Das Wochenfest

Im Pessach (Passa)-Mazzot sind zwei ursprünglich selbständige Traditionen miteinander verbunden, nämlich ein nomadischer Blutritus zur Abwehr feindlicher Dämonen und ein die Sesshaftigkeit voraussetzendes Ackerbaufest. Die Kombination dieser beiden Festinhalte und ihre Verknüpfung mit dem Laubhütten- und Wochenfest zu einem einzigen Jahresfestkreis erfolgte während der deuteronomistischen Kultreform. Gemeinsames Thema dieses Festkreises ist das Gedenken an den Exodus, die Befreiung Israels aus der Sklaverei in Ägypten⁹¹. Ein offensichtliches Interpretationsbemühen gerade dieses Festes kommt in den Kultpredigten des Deuteronomiums zum Ausdruck, wo immer wieder JHWH's Wille dem Volk eingeschärft werden soll.⁹² Nach der Rückkehr aus dem Exil wurde Pessach zum Hauptfest Israels. Mehr und mehr trat inhaltlich die Erwartung eines kommenden Messias ins Blickfeld. Die jüdische Tradition der Pessach-Haggadah ist erst in der nachtalmudischen Redaktion des 10. Jh. entstanden, wo man die verschiedenen

Pessach-Mazzot

⁷⁹ E. L. Ehrlich: Kultsymbolik, S. 53.

⁸⁰ J. J. Petuchowski: Feiertage, S. 68 f.

⁸¹ 3. Mose 23,26-32; E. Otto: Art. „Feste und Feiertage“, S. 101.

⁸² J. Magonet: Der Versöhnungstag, S. 133.

⁸³ J. Magonet: Der Versöhnungstag, S. 134.

⁸⁴ Sirach 50 f.; Q1, 34; Q4, 509.

⁸⁵ J. Maier: Sühne, S. 155-159.

⁸⁶ J. J. Petuchowski: Feiertage, S. 90.

⁸⁷ J. J. Petuchowski: Feiertage, S. 88.

⁸⁸ E. Otto: Art. „Feste und Feiertage“, S. 99.

⁸⁹ J. J. Petuchowski: Feiertage, 42 f.; in der neutestamentlichen Überlieferung vgl. Eph 4,7-11.

⁹⁰ Früheste Quelle dafür bei S. Safrai: Die Wallfahrt, S. 237.

⁹¹ P. Laaf: Die Paschafeier, S. 117 und 123 f.; E. Kutsch: Erwägungen, S. 28 und 34; G. Wallis: Die Sesshaftwerdung, S. 10; H. J. Kraus: Gottesdienst, S. 63-65.

⁹² H. J. Hermisson: Sprache und Ritus, S. 16 f.

Pessachvorschriften und -bräuche in einem einzigen Buch zusammenfassen wollte.⁹³ Ex 12,21-23 als älteste Pessach-Überlieferung ist in der jüdischen Familie heute noch besonders lebendig mit der Frage des jüngsten Kindes, was denn in jener Nacht geschehen sei. Daraufhin erfolgt die Antwort des Hausvaters in der Form der Pessacherzählung und im Feiern des Pessach-Sedermahles.⁹⁴ Dieses wird rituell nach bestimmten Regeln gehalten und ist geprägt durch den Tischseggen, den viermaligen Umgang des Weinbechers, die Rezitation der Hallelpsalmen und die verschiedenen Symbole auf dem Tisch mit dem nur für die Pessachzeit reservierten Geschirr: Mazzen als ungesäuerte Brotfladen erinnern an den raschen Aufbruch der Israeliten; Salzwasser erinnert an die in Ägypten vergossenen Tränen, mit dem Passalamm denkt man an den Unterschied, den der Gottesbote in jener Nacht zwischen Ägyptens und Israels Erstgeburt machte; ein brauner Brei aus Äpfeln, Nüssen, Zimt und Zucker erinnert an den Lehm der zu brennenden Ziegel.⁹⁵

Mit „Rosch haschanah“, dem ersten Tag des Monats Tischri, beginnt das neue Jahr.⁹⁶ Als relativ späte Feste im Verhältnis zu den erwähnten großen, traditionellen Jahresfesten, sind zu erwähnen: „Chanukka“ als Fest der Tempelreinigung bzw. der Lichter sowie „Purim“ als Gedenktag der Rache der Juden an ihren Verfolgern in nachpersischer Zeit und als Feier der jüdischen Identität gegen Überfremdung.⁹⁷ An all diesen festlichen Jahreshöhepunkten werden bestimmte biblische Schriftrollen gelesen, die weder zur Tora noch zum prophetischen Schrifttum gehören: Das Hohe Lied an Pessach; Ruth am Wochen-Erntefest; die Klagelieder am Trauer-, Fasten- und Gedenktag der Zerstörung des zweiten Tempels, Kohelet am Laubhüttenfest und Esther am Purimfest⁹⁸

Weitere Feste

Die allwöchentliche Sabbatfeier mit ihren dazugehörigen Vorschriften und liturgischen Bräuchen lässt die Juden den von Gott geschenkten Frieden und Segen (Schalom) erleben, schenkt ihnen Geborgenheit und Verbundenheit mit dem weltweiten Judentum, offenbart die Heiligkeit Gottes und gibt Ausblick in die messianische Heilszeit.⁹⁹ (Zum Sabbat vgl. im Übrigen Kapitel III B 02.)

Zum Sabbat

Literatur

- Matthias Albani: „Wo sollte ein Haus sein, das ihr mir bauen könntet“ (Jes.66,1). Schöpfung als Tempel JHWH's ? In: Beate Ego u.a. (Hg.): Gemeinde ohne Tempel, Tübingen 1999, S. 37-56.
- Arnold Angenendt: Res et Sacerdos. Zur Genese der Königssalbung. In: Norbert Kamp, Joachim Wollasch (Hg.): Tradition als historische Kraft. Berlin, New York 1982, S. 100-118.
- Anton Arens: Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges, 2.Aufl. Trier 1968.
- Hanoach Avenary: Art. „Jüdische Musik“. A.Geschichte der jüdischen Musik. In: MGG Bd.VII, Sp.224-261.
- Denise Batzner: Die Qumran-Gemeinde. Lebensform und Grundlagen ihrer Theologie. Regensburg 1994
- Georg Braulik: Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium -- die älteste biblische Festtheorie. In: Raphael Schulte (Hg.): LEITURGIA, KOINONIA, DIAKONIA. FS für Kardinal Franz König, Wien/Freiburg/Basel 1980, S. 127-179.
- Georg Braulik: Durften auch Frauen in Israel opfern ? Beobachtungen zur Sinn- und Festgestalt des Opfers im Deuteronomium. In: LJ 48.Jg. 1998/4, S. 222-248.
- Hans Burgmann: Das Kultmahl der Qumrangemeinde und der politische Gegensatz zum Makkabäer Jonathan. In: ThZ 27.Jg., Basel 1971/6, 385-398.
- Th. A. Busink: Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes, 2 Bde. Leiden 1970 u. 1980.

⁹³ E. L. Ehrlich: Kultsymbolik, S. 69.

⁹⁴ In der Mischna und in anderen alten Quellen ist es gelegentlich der Vorsitzende des Sedermahles selber, der die rituelle Frage stellt und gleich darauf beantwortet (vgl. C. Leonhard: Die älteste, S. 209, Anm. 32).

⁹⁵ Details bei E. Otto: Art. „Feste und Feiertage“, S. 97-99.

⁹⁶ L. Trepp: Der jüdische, S. 108, 112 f., 203 f., 242 f.

⁹⁷ E. Otto: Art. „Feste und Feiertage“, S. 102.

⁹⁸ B.-J. Diebner: Art. „Gottesdienst“, S. 7.

⁹⁹ L. Trepp: Der jüdische Gottesdienst, S. 57.

- Pierre Casetti: Funktionen der Musik in der Bibel. In: FZPhTh, 24.Bd. 1977, S. 366-389.
- Ulrich Dahmen: Leviten und Priester im Deuteronomium. Bodenheim 1996.
- Alfons Deissler: Das Opfer im Alten Testament. In: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, Freiburg i.Br./Göttingen 1983, S. 17-35.
- Bernd-Jörg Diebner: Art. „Gottesdienst“. II.Altes Testament. In: TRE Bd.14, Berlin/New York 1985, S. 5-28.
- Josef Drexler: Die Illusion des Opfers. München 1993.
- Ernst Ludwig Ehrlich: Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum, Stuttgart 1959.
- Susanne Galley: Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk- und Feiertage. München 2003.
- Hartmut Gese: Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel. In: ders.: Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München 1984, S. 147-158.
- Karl Erich Grözinger: Musik und Gesang in der Theologie der frühen, jüdischen Literatur, Tübingen 1982.
- Ernst Haag: Opfer und Hingabe im Alten Testament. In: Josef Schreiner (Hg.): Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS für Bischof Dr. J. Plöger, Stuttgart 1983, S. 333-346.
- Herbert Haag: Das liturgische Leben der Qumrangemeinde. In: ALW Bd.10, 1967/68, S. 78-109.
- Jörn Halbe: Erwägungen zu Ursprung und Wesen des Massotfestes. In: ZAW 87.Bd. Berlin/New York 1975, S. 324-346.
- Richard Hentschke: Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus, Berlin 1957.
- Hans-Jürgen Hermisson: Sprache und Ritus im Altisraelitischen Kultus, Neukirchen 1965.
- Bernd Janowski: Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. (Zur „Schechinah“ im Tempel), Neukirchen-Vluyn 1993, S. 119-147.
- Julie Kirchberg: Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen, Innsbruck/Wien 1991.
- Eliahu Kitov: Das jüdische Jahr, Bd.2, Zürich 1987.
- Hans-Josef Klauck: Herrenmahl und hellenistischer Kult, 2.Aufl. Münster i.W. 1986.
- Georg Klinzing: Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament, Göttingen 1971.
- Walter Kornfeld: Die Gesellschafts- und Kultkritik alttestamentlicher Propheten. In: Raphael Schulte (Hg.): LEITURGIA, KOINONIA, DIAKONIA. FS für Kardinal Franz König, Wien u.a. 1980, 181-200.
- Hans-Joachim Kraus: Gottesdienst in Israel. Grundriss einer alttestamentlichen Kultgeschichte, 2. Aufl. München 1962.
- Karl Georg Kuhn: Art. „Qumran“. In: RGG, 3. Aufl. Bd.5, Tübingen 1961, Sp. 740-754.
- Ernst Kutsch: Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes. In: ZThK 55.Jg., Tübingen 1958, S. 1-35.
- Peter Laaf: Die Paschafeier Israels, Bonn 1970.
- Armin Lange: Gebotsobservanz statt Opferkult. Zur Kultpolemik in Jer 7,1-8,3. In: Beate Ego u.a. (Hg.): Gemeinde ohne Tempel, Tübingen 1999, S. 19-35.
- Simon Lauer: Psalmen im Gebet und als Gebet. In: Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie, Bulletin Nr. 20, Groningen 1992, S. 12-24.
- Simon Lauer/Hanspeter Ernst (Hg.): Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Ch.). FS für Clemens Thoma, Bern u.a. 1995.
- Norbert Lohfink: Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen, Stuttgart 1990.
- Victor Maag: Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation. In: ders.: Kultur, Kulturkontakt und Religion, Göttingen 1980, S. 90-98.
- Jonathan Magonet: Der Versöhnungstag in der jüdischen Liturgie. In: Hanspeter Heinz u.a. (Hg.): Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, Freiburg/Basel/Wien 1990, S. 133-154.
- Johann Maier: Zum Gottesvolk- und Gemeinschaftsbegriff in den Schriften vom Toten Meer. Diss. Wien 1958.
- Johann Maier: Tempel und Tempelkult. In: Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg/Gütersloh 1973, S. 371-390.
- Johann Maier: Zu Kult und Liturgie der Qumrangemeinde. In: Revue de Qumran, Bd.14 Nr.56, Paris 1990, S. 543-586.
- Johann Maier: Sühne und Vergebung in der jüdischen Liturgie. In: JbBiTh Bd .9, 1994, S. 145-171.
- Georg Molin: Das Geheimnis von Qumran. Wiederentdeckte Lieder und Gebete. Freiburg i. Br. 1994.
- Jacob Neusner: Judentum in frühchristlicher Zeit, Stuttgart 1988.
- Eckart Otto: Art. „Feste und Feiertage“. II.Altes Testament. In: TRE Bd.11, Berlin/New York 1983, S. 96-106.
- Jakob J.Petuchowski: Feiertage des Herrn. Die Welt der jüdischen Feste und Bräuche, Freiburg/Basel/Wien 1984.
- Jakob J .Petuchowski: Zur Dialektik der Kappara. Einführung in das jüdische Verständnis von Umkehr und Versöhnung. In: Hanspeter Heinz u.a. (Hg.): Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, Freiburg/Basel/Wien 1990, S. 184-196.
- Regina Randhofer: Psalmen in einstimmigen vokalen Überlieferungen. Frankfurt a. M. 1995.
- Rolf Rendtorff: Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel, Neukirchen 1967.

- M.Rössel: Art. „Pesach“. I. Altes Testament. In: TRE Bd.26, Berlin/New York 1996, S. 231-236.
- Konrad Rupprecht: Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe ? Beiheft zur ZAW, Berlin/New York 1977.
- Shmuel Safrai: Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels, Neukirchen 1978.
- Shmuel Safrai: Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels, Neukirchen 1981.
- Shmuel Safrai: Der Versöhnungstag in Tempel und Synagoge. In: Hanspeter Heinz u.a. (Hg.): Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, Freiburg/Basel/Wien 1990, S. 32-55.
- Adrian Schenker (Hg.): Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament, Tübingen 1992.
- Hans Schmidt: Der Opfergedanke im Alten Testament und die Einsetzung des heiligen Abendmahls. In: ZSyTh, 21.Jg. 1950/52, S. 339-352.
- Anna Maria Schwemer: Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran. In: Martin Hengel/A.M.Schwemer (Hg.): Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, Tübingen 1991, S. 45-118.
- H. Seebass: Art. „Opfer“. II. Altes Testament. In: TRE Bd.25, Berlin/New York 1995, S. 258-267.
- Hans Seidel: Untersuchungen zur Aufführungspraxis der Psalmen im altisraelitischen Gottesdienst. In: Vetus Testamentum, 33.Jg. 1983, S. 03-509.
- Hans Seidel: Musik in Altisrael. Untersuchungen zur Musikgeschichte und Musikpraxis Altisraels anhand biblischer und ausserbiblischer Texte, Frankfurt a.M.u.a. 1989.
- Fritz Stolz: Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion, Berlin 1970.
- Fritz Stolz: Psalmen im nachkultischen Raum. Theologische Studien, H. 129, Zürich 1983.
- Andreas Szörenyi: Psalmen und Kult im Alten Testament. Zur Formgeschichte der Psalmen, Budapest 1961.
- Clemens Thoma: Memoria der Rettung – Feier des Glaubens im Judentum. In: Angelus A.Häussling (Hg.): Vom Sinn der Liturgie, Düsseldorf 1991, S. 45-61.
- Leo Trepp: Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung, Stuttgart u. a. 1992.
- Joel Walbe: Der Gesang Israels und seine Quellen, Hamburg 1975.
- Gerhard Wallis: Die Sesshaftwerdung Alt-Israels und das Gottesdienstverständnis des Jahwisten im Lichte der elohistischen Kritik. In: ZAW 83.Jg. 1971, S. 1-15.
- Helga Weippert: „Der Ort, den Jahwe erwählen wird, um dort seinen Namen wohnen zu lassen“. Die Geschichte einer alttestamentlichen Formel. In: Bibl. Zeitschr. NF 24.Jg. 1980, S. 76-94.
- Peter Wick: Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen und Hausfrömmigkeit. Stuttgart u.a. 2002.
- Ina Willi-Plein: Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel, Stuttgart 1993.
- Ina Willi-Plein: Warum musste der Zweite Tempel gebaut werden ? In: Beate Ego u.a. (Hg.): Gemeinde ohne Tempel. Zur Transformation des Tempels und Kults im Alten Testament, Judentum und frühen Christentum, Tübingen 1999, S. 57-73.
- Ina Willi-Plein: Opfer im Alten Testament. In: Albert Gerhards/Klemens Richter (Hg.): Das Opfer. Biblischer Ausdruck und liturgische Gestalt, Freiburg i.Br. 2000, S. 48-58.
- Thomas Willi: Christliches Beten angesichts der jüdischen Praxis. In: Simon Lauer/Hanspeter Ernst (Hg.): Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n. Chr.). FS für Clemens Thoma, Bern 1995.
- Thomas Willi: Leviten, Priester und Kult in vorhellenistischer Zeit. In: Beate Ego u.a. (Hg.): Gemeinde ohne Tempel, Tübingen 1999, S. 75-98.
- Franz-Elmar Wilms: Blutige Opfer oder Opfer der Lippen. (Zur Spiritualisierung in Qumran). In: ALW, 25.Jg. 1983, S. 121-137.
- Dieter Wohlenberg: Kultmusik in Israel. Eine forschungsgeschichtliche Untersuchung. Diss., Hamburg 1967.
- Wolfgang Zwickel: Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas, Tübingen 1994.

Letzte Überarbeitung: Juli 2004