

ägyptischen Religion bei Fr. Dumas, *L'expérience religieuse égyptienne dans la prière*: H. Limet/J. Ries (Hgg.), aaO. 59–80; zur «zutiefst von Nützlichkeits erwägungen bestimmten und pragmatischen» hethitischen Religion vgl. R. Lebrun, *Observations sur la prière hittite*, aaO. 31–57.

¹⁵ Ary A. Roest Crolius, *The prayer of the Qur'an*: *Studia Missionalia* 24 (1975) 232, 236ff.

¹⁶ Brihadaranyaka-Upanischad, 1, 2, 1.

¹⁷ Vgl. Marcello Zago, *La preghiera nel Theravada Lao*, und E. Paret, *L'office quotidien dans les monastères du bouddhisme theravada*: *Studia Missionalia* 24 (1975) 127–140, 141–163. Ebenso G.R. Franci, *La preghiera nelle religioni indiane*: R. Boccassino (Hg.) aaO. 286–297.

¹⁸ Vgl. Beispiele von dem Letztgenannten bei Fr. Heiler, aaO. 89ff.

¹⁹ Platon, Alkibiades II, zitiert von M. Nédoncelle, aaO. 131.

²⁰ Oration vom vierten Sonntag nach Ostern.

²¹ Zahlreiche Beispiele von «primitiven» Völkern finden sich bei Fr. Heiler, aaO. 73–75. Über das Fürbittgebet im Islam vgl. Ary A. Roest Crolius, aaO. 236–240; die Hochschätzung dieser Gebetsform im Judentum bezeugt der Satz aus dem Talmud: «Die Gebete für andere werden als erste erhört», zitiert von E. Wiesel, *Paroles d'étranger* (Seuil, Paris 1982) 171.

²² Andere Beispiele bei A. Shorter, aaO. 29–84.

²³ Vgl. A. di Nola, Art. «Preghiera»: *Enciclopedia delle religioni* (Vallechi, Florenz 1972) IV, 1775. Ein typischer Fall einer solchen Dreierheit der Gebetsformen: Bittgebet, Dankgebet, Lob- und Preisgebet, findet sich in der *Ilias* I, 453ff.

²⁴ Der Begriff «explosiv» wird von H. Wach gebraucht, um die ursprünglichen Formen der Vermittlungen religiöser

Erfahrungen zu kennzeichnen. Vergleichende Religionsforschung (Kohlhammer, Stuttgart 1962) 79.

²⁵ Über den Hymnus und seine Beziehung zum Gebet vgl. Fr. Heiler, aaO. 176–206. Auf den genannten Seiten finden sich viele Beispiele aus unterschiedlichem religiösen Kontext.

²⁶ Vgl. F.M. Parecha, *La Religiosidad musulmana* (Editorial Católica, Madrid 1975, Reihe «Biblioteca de Autores Católicos») 55ff. Desgleichen s. Ary A. Roest Crolius, aaO. 227–232.

²⁷ Vgl. M. Dhavamony, *Hindu Prayer*: *Studia Missionalia* 24 (1975) 201–208.

Aus dem Spanischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JUAN MARTÍN VELASCO

1934 in Santa Cruz del Valle bei Avila, Kastilien, geboren. Priester der Diözese Madrid. Studium der Philosophie und Theologie in Madrid, Löwen, Paris und Freiburg i. B. Dann Professor der Religionsphänomenologie und Religionsphilosophie an der Universität Salamanca mit Sitz in Madrid. 1977–1987 Rektor des Priesterseminars von Madrid. 1973–1976 und wieder seit 1988 Direktor des Instituto Superior de Pastoral. Veröffentlichungen u. a.: *Hacia una filosofía de la religión cristiana*. La obra de H. Duméry (Madrid 1970); *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid 1986); *Dios en la historia de las religiones* (SM, Madrid 1985); *Increencia y evangelización*. Del diálogo al testimonio (Santander 1988). Anschrift: Prof. Dr. Juan Martín Velasco, Puerto de Alsasusa 1, 28018 Madrid, Spanien.

Lawrence A. Hoffman

Die rabbinische *b^erākāh* und die jüdische Spiritualität

Die jüdische Spiritualität hat viele Formen gekannt: Die chassidischen Juden singen wortlose Melodien. Weiter besteht eine beliebte Sabbathymne mit vier Strophen, von denen jede mit einem der vier Buchstaben des jüdischen Gottesnamens (*yhwh*) anfängt. Sie geht zurück auf die privaten Frömmigkeitsübungen eines Mystikers, der nach eigener Aussage so lange diese Buchstaben betrachtete, bis sie zu einem lodern-

den Feuer verschmolzen. Bis heute rezitieren viele Juden die Psalmen, wenn sie sich bedrängt fühlen. Andere sehen auch im gemeinsamen Sitzen um den *seder*-Tisch am Passahfest und dem damit einhergehenden Singen traditioneller, volkstümlicher Melodien, die kaum oder wenig theologischen bzw. religiösen Inhalt haben, eine echt geistliche Betätigung. Ähnliches gilt auch für das Studium des Gotteswortes.

Wie vielfältig und vielgestaltig das geistliche Leben des Judentums auch sein mag, ein Zug ist allen Richtungen der jüdischen Spiritualität gemeinsam: die wesentliche Bedeutung des «*Segens*» bzw. der *Segnung*», Hebr.: *b^erākāh*. So stehen solche Segnungen im Mittelpunkt der täglichen Liturgie, und auch in der privaten Spiritualität der einzelnen Juden spielen sie eine wichtige Rolle. Wie sehr dies der Fall ist, kann man vielleicht an folgender Anekdote ablesen. Der Nobelpreisträger S. Y. Annon sagte, die größte Freu-

de bei der Verleihung dieses so begehrten Preises sei für ihn gewesen, daß er ihn aus der Hand eines der wenigen Könige, die es auf unserer Erde noch gibt, bekommen habe. Dies habe es ihm ermöglicht, einen alten Segen zu sprechen, der nur bei der Begegnung eines Menschen mit einem Monarchen (aber an Gott selbst gerichtet! Anm. d. Red.) gesprochen werden darf: «Gesegnet bist du, der seinen [sic]¹ Ruhm mit den Sterblichen teilt.» Ein ähnlicher Segensspruch wird vor dem Studieren des Talmuds gesagt. Ein Segen bildet den Höhepunkt der Heiratszeremonie, Segnungen begleiten die Mahlzeiten, markieren unsere Begegnung mit der Zeit als heiliger Zeit und dem Raum als heiligem Raum.

Der Segen ist als literarische Gattung eine Erfindung der Rabbinen, die gegen das dritte Jahrhundert weitgehend ihre definitive Gestalt angenommen hatte. Als theologisches Desiderat erlaubt er es uns, die traditionelle, typisch jüdische Einstellung Gott gegenüber besser zu verstehen. In diesem Aufsatz wollen wir näher auf die Spiritualität eingehen, die mit einem Leben des Segens implizit verbunden ist.

Versuch einer Definition des Segens

Der Segen ist eine literarische Kategorie, eine Form sozusagen, in die sich die Worte des Gebetes hineingießen lassen. Die einfachsten und eindeutigsten Formeln dieser Art sind kurze, einzeilige Sätze, mit denen verschiedene menschliche Tätigkeiten eingeleitet werden, vom Essen eines Apfels — «Gesegnet bist Du, Herr unser Gott, Herrscher des Universums, weil du die Frucht des Baumes erschaffen hast» — bis zur Beobachtung eines Regenbogens — «Gesegnet bist Du, Herr unser Gott, Herrscher des Universums, weil du des Bundes [mit Noach] gedenkest, ihm die Treue hältst und zu deinem Wort stehst.» Die klassischen Untersuchungen der literarischen Gattung des Segens unterscheiden hier zwei Elemente: eine fest formulierte Einführungsformel in der zweiten Person, die man eine Formel der *Verkündigung* nennen könnte («Gesegnet bist Du, . . .»), und eine Angabe in der dritten Person des spezifischen Inhalts des Segens («. . . der [x tut]»²). Im zweiten konkreten Fall handelt es sich bei diesem zweiten Element um eine *Anamnese* (Gedenken) der *mirabilia Dei*.

Eine Variante dieses einfachen, einzeiligen Segens ist der Segensspruch bei der Durchführung

eines Gebots. Hier wird der feste Verkündigungsteil durch einen konkreten Bezug zum betreffenden Gebot abgewandelt: «Gesegnet bist Du, Herr unser Gott, Herrscher des Universums, weil du uns befohlen hast, . . .» Auch hier ändert sich wie beim ersten Segensmuster die Erwähnung des spezifischen Segensanlasses den Umständen entsprechend: «. . . die Lichter des Sabbats anzuzünden», [weil du uns Gebote gegeben hast] «. . . bezüglich des Essens ungesäuerten Brots». Aber ob es sich nun um einen Segen handelt, der beim Genießen irgendeiner Gottesgabe oder bei der Erfüllung eines Gottesgebotes gesprochen wird: die Grundform des Segens ist eine einzeilige, aus zwei Elementen bestehende Formel: aus einer gleichbleibenden Einführung und einem veränderlichen Schlußteil.

Die meisten Segensformeln sind aber komplexer. Sie sind zu wahren theologischen Abhandlungen zu einem bestimmten Thema (z.B. der Schöpfung oder der Offenbarung) erweitert worden und enden mit Formeln, die dem oben skizzierten literarischen Muster ähnlich sind. So wird auf die Schöpfung wie folgt verwiesen: «Gesegnet bist Du Gott, der die Lichter [am Himmel] erschaffen hat», und in bezug auf die Offenbarung heißt es: «Gesegnet bist Du Gott, der sein Volk Israel liebt.» Diese Schlußformel ist gewöhnlich eine Eulogie (Lobpreisung), obwohl das hier verwendete hebräische Wort *chatimāh* eher als «Siegel» zu übersetzen ist. Dieser Eulogie geht ein längerer Hauptteil voran, der den Gedanken entfaltet, welcher nachher von der *chatimāh* besiegelt wird. Manchmal enthält dieser Hauptteil auch eine Bitte. In diesem Fall preist die Eulogie Gottes Macht, die es ihm ermöglicht, die Bitte zu gewähren. So heißt es zum Beispiel: «Heile uns, Gott. Gesegnet bist du, der die Kranken heilt.» Einige längere Segensformeln beginnen mit den Worten: «Gesegnet bist du . . .», andere enthalten sie nicht. Auf alle Fälle läßt sich sagen, daß die Segensformeln leicht zu erkennen sind: Entweder handelt es sich um die erwähnten einzeiligen Verkündigungsformeln, oder es handelt sich um längere Prosatexte, die mit einer obligatorischen Eulogie enden.

Die Gelehrten haben sich mit dem Enigma der jüdischen Segensformeln, dem Wechsel von der zweiten zu der dritten Person und der geschichtlichen Entwicklung des Segens auseinandergesetzt³. Uns interessiert hier die wichtige Stelle, die der Segen im liturgischen Leben des Juden-

tums erlangt hat. Schon im dritten Jahrhundert, wenn nicht früher, war er das wichtigste literarische Stilelement im jüdischen Gottesdienst. So werden zum Beispiel Bibelstellen nur selten allein zitiert. Meistens stehen sie inmitten eines Segens als Teil seiner thematischen Entwicklung. Kommen sie dagegen als unabhängige Elemente zur Geltung, werden sie auch als solche noch immer durch Segensformeln eingeführt bzw. abgeschlossen, die eine Begründung für ihre Verlesung enthalten. Dies gilt auch für die Leseordnung. So ging der Verlesung eines Thoratextes ein Segen voran, mit dem Gottes Offenbarung gepriesen wurde, und sie wurde mit der Eulogie abgeschlossen: «Gesegnet bist du, Gott, der die Thora gibt.» Auch die Psalmen werden öfter durch Segensformeln eingeleitet. Ein Beispiel hierfür ist die feierliche Rezitation der sog. Hallel-Psalmen beim *seder* des Passahfestes. Wie eine geistliche Amöbe hat der Segen alle anderen Formen des Gottesdienstes durchdrungen. In einem einzigen, aber recht bemerkenswerten Fall verdrängte der Segen sogar einen Schrifttext, um seine Stelle einzunehmen⁴.

Ein maßgeblicher palästinensischer Rabbi des dritten Jahrhunderts, Rabbi Jochanan, soll gesagt haben: «Die Männer der großen Synagoge [ein Sammelbegriff für alle angesehenen Autoritäten zwischen der Zeit Esras und den ersten Rabbinen] haben Segnungen (*b^rrakot*), Gebete (*b^rfillot*), Heiligungen, (*k^eduschet*) und Abgrenzungen (*havdalot*) für Israel eingeführt.» Ursprünglich muß es sich hier um vier eindeutig verschiedene liturgische Gattungen gehandelt haben, die verschieden strukturiert waren und für die jeweils eigene Rezitationsregeln galten⁵. Gegen die Zeit Jochanans aber waren die drei anderen liturgischen Gattungen dem Segen angeglichen worden. So hatte sich zum Beispiel die Heiligungsformel, aus der auch das *Sanctus* der katholischen Messe hervorgegangen ist, in einen Segen zum Lob von Gottes Heiligkeit verwandelt. Sie endete mit einer Eulogie: «Gesegnet bist du, Gott, der heilige Gott.»

Aus guten Gründen enthält die Mischna (der Kern des rabbinischen Denkens, wie dieses sich gegen Ende des zweiten Jahrhunderts herauskristallisiert hatte) keinen Teil mit dem Titel «Gebet» oder «Gottesdienst». Der einführende Traktat aber, der auch den Gottesdienst erörtert, trägt den Titel: «Segnungen». Gegen das zweite Jahrhundert mahnte Rabbi Meir alle Juden, wenig-

stens hundert Segensformeln am Tag zu sprechen. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Rabbinen sich auf die Bibel stützend, aber vor allem auch mit ihrer eigenen Kreativität eine ganz neue Prosaform entwickelten, die sich als extrem erfolgreich erwies. Sie war gar so erfolgreich, daß sie faktisch einfach synonym war mit dem jüdischen Gottesdienst als solchem.

Die Funktion des Segens

Als mehr als nur eine literarische Gattung unter anderen enthielt der rabbinische Segen auch eine eigene Spiritualität. Wenn wir dieser Spiritualität auf die Spur zu kommen suchen, stellen wir schnell fest, daß die Übersetzung des Hebräischen in die heutigen modernen Sprachen eine verwirrende Angelegenheit sein kann. Fangen wir mit dem gewöhnlich gebrauchten Aufruf zum Gebet an, bei dem der Gottesdienstversammlung gesagt wird: *bareku et adonai*. Dieser Aufruf wird meistens übersetzt als «Segnet den Herrn». Können Menschen aber überhaupt Gott «segnen»? Geht der Segen nicht normalerweise genau den umgekehrten Weg?

Den Infinitiv *b^rbarek* als «[Gott] segnen» zu übersetzen, wie es hier geschieht, ist falsch. Denn dieser Aufruf zum Gebet läßt die Menschen genau zu dem ein, worum es dort auch geht, nämlich zum Gebet. d. h. zur Durchführung jener Verschiedenheit gesprochener Gottesdienstakte, die das Gebet darstellen. Mit dieser Bezeichnung «gesprochene Gottesdienstakte», meine ich solche Sprech- oder Sprachakte, in denen die verschiedenen Funktionen des Gottesdienstes zum Ausdruck kommen, wie Gott zu danken, ihn zu preisen, ihn zu bitten usw. Wir haben aber schon gesehen, daß unter allen anderen Aufgaben des Gottesdienstes der Segen eine primäre Stellung einnimmt. Der Segen war für die Rabbinen das Sprachmittel, dessen sie sich auch für solche Zwecke des Gottesdienstes wie das Danken, den Lobpreis Gottes und das Bitten am liebsten bedienten. Daher sollten wir den Aufruf zum Gebet nicht als ein «Segnet Gott» übersetzen, sondern als ein «Richtet Segensformeln an Gott». Dies ist das gleiche, als wenn der Gottesdienstversammlung gesagt würde, daß sie nunmehr mit dem öffentlichen Gottesdienst anfangen solle⁶.

Der Segen ist also kein menschlicher Akt, durch den irgendeine Qualität auf Gott übertra-

gen wird. Er ist die Anerkennung, daß Gott in sich schon der Gesegnete ist. Diese Anerkennung ist bereits in den einzeiligen Segensformeln und Eulogien enthalten. In Wirklichkeit heißt es dort nicht «Wir segnen dich», sondern: «Gesegnet bist du», und dies hat die Bedeutung: «Wir bekennen und bestätigen in aller Öffentlichkeit, daß Du, Gott, gesegnet bist.»

Der Akt des Segnens überträgt übrigens auch keinen Segen auf irgend etwas anderes. Wenn wir zum Beispiel vor dem Essen des Brotes einen Segen sprechen, segnen wir damit nicht das Brot. Und wenn wir das Anzünden der Sabbatlichter mit einem Segen begleiten, heißt das nicht, daß dieser Akt selbst oder auch die Kerzen an Segensqualität gewinnen. In der Literatur über das Judentum liest man öfter, daß im Judentum das Profane geheiligt werde und dies zum Teil durch den Segen geschehe. Solches läßt sich zwar von der späteren kabbalistischen und chassidischen Theologie sagen, es trifft aber für die frühe rabbinische Spiritualität sicher nicht zu.

Auch war es nicht die Meinung der Rabbinen, daß wir durch den Segen Gottes Segen auf die betreffenden Gegenstände herabrufen. Wir sollten uns hier sorgfältig die vier verschiedenen typischen Segensanlässe ansehen, um zu verstehen, was der Segen nach ihrer Meinung war.

Anlässe des Segens

Der Segen läßt sich in vier Kategorien einteilen:

1. *der Segen bei der Erfüllung von Geboten:* Es handelt sich um die oben schon erwähnten Segensanlässe, bei denen es heißt: «Gesegnet bist du, . . . der uns geboten hat . . .»

2. *der Segen zur Markierung des Zeitablaufes:* Dieser Segen war ein wichtiges Element der Synagogen- und Hausliturgie. Er markiert den Tages- sowie auch den Jahresablauf mit seinen Festen und Fastenzeiten.

3. *der Segen als Begleitelement bestimmter, freiwilliger Akte des Menschen* wie zum Beispiel das Essen, das Anziehen neuer Kleider, das Hineingehen in einen Friedhof. Es handelt sich dabei um Handlungen, die wir — die eine häufiger als die andere — irgendwie vornehmen müssen, denen gegenüber wir aber, wenigstens insoweit wie wir sie planen, eine gewisse Freiheit bewahren.

4. *der Segen bei gewissen, nicht gewollten Ereignissen*, die als Anlaß zum Sprechen eines Segens benützt werden, wie z. B. das Sehen eines Regen-

bogens, das Empfangen einer guten oder schlechten Nachricht, die Feststellung, daß man sich an einem Ort befindet, an dem ein Wunder geschah. Zwar weist diese Segenskategorie eine gewisse Ähnlichkeit mit der dritten Gruppe auf, es handelt sich aber um Ereignisse, die man normalerweise nicht plant.

Wie oben schon gesagt, sucht man mit dem Segen nicht etwas in dem Sinne zu segnen, daß man ihm irgendwelche Heiligkeit hinzufügt bzw. ihm einen Status der Heiligkeit verleiht. Eine eingehendere Analyse der dritten Gruppe wird zeigen, daß das Gegenteil der Fall ist. Statt etwas zuvor Profanes mit Heiligkeit auszustatten, wird der betreffende Gegenstand oder das betreffende Ereignis gerade aus dem Bereich des Heiligen herausgeholt, so daß die Menschen, die ja keine Engel, sondern Menschen sind, nunmehr mit ihm umgehen und verkehren können.

Der Segen bei geplanten menschlichen Akten: Die Speisensegnung

Die Speisensegnung nimmt in der rabbinischen Spiritualität eine besonders große Rolle ein. Auf die historischen Gründe dafür können wir hier nicht eingehen.

Die Struktur der verschiedenen Segnungen, die die Mahlzeiten begleiten, wird im sechsten bis zum achten Kapitel des Mischnatraktates «Segnungen» erörtert. Diese drei Kapitel könnte man als ein sorgfältig ediertes Amalgam betrachten. Im sechsten Kapitel geht es um die Segnungen, die vor den Mahlzeiten zu sprechen sind. Das siebte Kapitel geht auf die Danksagung, die die Mahlzeiten abschließt, ein, und das achte behandelt die verschiedenen Lehrmeinungen in bezug auf die verschiedenen Eßgewohnheiten, wie sie von den beiden wichtigeren Schulen des ersten Jahrhunderts, von der Schule Hillels und der Schule Schammais, vertreten wurden. Der Redaktor hat also einen logischen Übergang herzustellen versucht zwischen den Segnungen vor den Mahlzeiten zu denen nachher, um sich dann einigen Traditionen in bezug auf die Mahlzeiten am Tische im allgemeinen zuzuwenden.

In diesem Kontext wäre es zu erwarten, daß der Redaktor auch jedes dieser Kapitel neu geordnet hätte. Dies trifft sicherlich für das achte Kapitel zu. Der erste Satz führt zusammenfassend in das Kapitel ein: «Dies sind die Angelegenheiten, die von den Schammaiten und den Hilleliten in be-

zug auf die Mahlzeitsriten behandelt wurden.» Ähnlich fängt auch das siebte Kapitel mit einer allgemeinen Anweisung an: «Wenn drei zusammen essen, sollen sie einen unter sich einladen, das Dankgebet zu sprechen.» Dagegen scheint der erste Satz des sechsten Kapitels sich auf den ersten Blick nur mit Detailfragen zu beschäftigen, so daß er die Funktion einer zusammenfassenden Überschrift nicht erfüllen zu können scheint. Dieses Kapitel fängt mit der rhetorischen Frage an: «Welche Segenssprüche sind für den Ertrag⁷ zu sprechen?» Es wird dann unterschieden zwischen dem Ertrag der Bäume und dem der Erde:

- a) Was für Segnungen spricht man über den Ertrag (*perot*)?
- b) Für den Ertrag des Baumes sagt man: {Gesegnet bist du . . .}, der den Ertrag der Bäume erschafft.
 - b1) außer wenn es sich um Wein handelt. Dann sagt man: < . . ., der den Ertrag der Rebe erschafft.>
- c) Für den Ertrag der Erde sagt man: < . . ., der den Ertrag des Bodens erschafft.>
 - c1) außer wenn es sich um Brot handelt. Dann sagt man: < . . ., der das Brot aus der Erde hervorgehen läßt.>
- d) Für das Gemüse sagt man: < . . ., der die Frucht des Bodens erschafft.>
 - d1) Rabbi Juda sagt: < . . ., der die Arten des Grünzeugs erschafft.>⁸

Der heutige Leser könnte meinen, daß man hier am Anfang des Kapitels von den Segnungen hätte reden müssen, die mit der Nahrung im allgemeinen zu tun haben. Man hätte so die Frage stellen müssen, «Welche Segenssprüche werden anläßlich der Nahrungsaufnahme gesprochen», statt zu fragen: «Welche Segenssprüche sind für die Produkte zu sprechen.» Wir sollten versuchen, diesen Satz vorurteilslos, ohne Vorstellungen in bezug auf das, was hätte gesagt werden müssen, zu verstehen. Es wird dann deutlich, daß der Autor dieses Kapitel absichtlich mit einer Erörterung der verschiedenen Segenssprüche im Zusammenhang mit den verschiedenen landwirtschaftlichen Produkten einleiten wollte. Zudem geht der Rest des Kapitels zwar auf einzelne Produkte ein, aber nie ist etwa die Rede von Hühner- oder Rinderfleisch oder von Fischspeisen. Abgesehen von der einen und anderen Ausnahme kann man wohl sagen, daß der Autor sich vor allem für das interessiert, was die Erde her-

vorbringt, und nicht etwa für das, was der Mensch produziert. Zudem wird durch den Inhalt des Segens immer auch ein «Geliefert-werden» der Nahrung betont: Im Vordergrund steht, wie die Nahrung von der Nahrungsquelle zu uns kommt. Wir sollten daher hier nicht von einem allgemeinen Interesse des rabbinischen Redaktors an den Produkten der Landwirtschaft als einer Gruppe von Nahrungsmitteln unter anderen ausgehen. Vielmehr müssen wir darauf achten, welche wichtige Rolle die Produkte der Erde in seinem Denken spielten. Es ging ihm darum, die Segenssprüche im Zusammenhang mit dem Ertrag der Erde zu übermitteln und dabei zu betonen, auf welche Weise die betreffenden Produkte zu uns kommen: auf welche Weise sie uns verfügbar werden.

Die Theologie, die diesem Interesse am Ertrag der Erde zugrunde liegt, kommt in zwei bemerkenswert klaren rabbinischen Texten zum Ausdruck: «Es steht geschrieben, <Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt> (Ps 24,1). Wir lesen aber auch: <Gott gab die Erde den Menschen> (Ps. 115,16). Das ist kein Widerspruch, denn der erste Vers besagt, wie die Situation ist, bevor wir einen Segensspruch sprechen, und der zweite, wie sie nachher ist.»⁹ Mit anderen Worten: *Der Segen bewirkt, daß die Nahrung sozusagen aus ihrem natürlichen Status als etwas, was dem Herrn gehört, entlassen wird.* Es ist daher auch nicht verwunderlich, daß diese Segensformeln betonen, wie die Nahrung zum Menschen kommt: Sie kommt so, wie dies vom Talmud dargestellt wird, von einer Situation, wie sie in Ps 24,1 dargestellt wird, in eine Situation, die Psalm 115,16 entspricht. Eine Variante dieser Lehre besagt: «Es darf nichts gegessen werden, bevor nicht ein Segensspruch gesprochen worden ist. Es heißt ja: <Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt> (Ps 24,1). Wer diese Welt benützt und genießt, ohne einen Segen zu sprechen, macht sich des Sakrilegs (*m^eilab*) schuldig.»¹⁰

Das von den Rabbinen hier verwendete Wort für «Sakrileg» wird auch benützt, wenn davon die Rede ist, daß Laien sich Dinge, die zum Tempel und zum Tempeldienst gehören, aneignen: Wenn Menschen, die sich selbst nicht in einem Zustand der *kedeschah*, der Heiligkeit, befinden, Dinge an sich nehmen und genießen, die *he'kedesch*, heiliges Eigentum sind. Anders gesagt: Die Segenssprüche, die über Nahrungsmittel gesprochen werden, mehrten nicht deren Heiligkeit. Im

Gegenteil: Durch den Segen *werden die betreffenden Nahrungsmittel aus ihrem natürlichen Zustand der Heiligkeit entlassen, mit der für uns sehr wichtigen Folge, daß wir sie genießen dürfen, obwohl wir nicht Gott sind*¹¹.

Der Segen als ein Weg der Veränderung

Die Segenssprüche, die über die Nahrung gesprochen werden, ändern also etwas: Sie haben transformativen Charakter. Sie werden dort ausgesprochen, wo sich die Scheidelinie befindet zwischen dem, was wir selber sind und was uns gehört, und dem, was Gott gehört und so aufgrund seiner Qualität als *hekdesch* uns Menschen und unserem Zugriff verboten ist. Der Segen, der über die Nahrung ausgesprochen wird, ist daher ein *sprachliches Handeln, durch das etwas Heiliges in etwas Profanes verwandelt wird*, so daß nunmehr auch gewöhnliche Menschen sie genießen können. Hier liegt also jener duale Gegensatz zugrunde, von dem das gesamte rabbinische System geprägt ist: der Gegensatz zwischen dem Heiligen (*kodesch*) und dem Profanen (*chol*)¹². Nach diesem Denken zeichnet sich alles im Universum durch eine größere oder geringere, ja sozusagen meßbare Heiligkeit aus. So gibt es zum Beispiel, was den Raum betrifft, eine Variationsbreite von der vollkommenen Heiligkeit des Allerheiligsten bzw. der Allerheiligsten im Tempel über die etwas geringere Heiligkeit des Vorhofes des Tempels oder die noch geringere Heiligkeit des Landes Israel bis zur Nichtheiligkeit eines jeden Raumes außerhalb Israels¹³. So ist auch die gewöhnliche Wochenzeit (die Zeit vom Sonntag bis zum Freitag) nicht heilig, während der Sabbat und die Feiertage ganz und die Tage des Neumonds sowie die Tage zwischen den Hauptfeierlichkeiten an den großen Festen halb heilig sind. Für die Rabbinen besteht also ein *abgestuftes*, sowohl die Zeit als den Raum, die Menschen und die Dinge umfassendes *System der Heiligkeit*.

Die rabbinischen Riten haben u. a. die Funktion, abnormale Situationen, die auf das bestehende Heiligkeitsgefälle zurückgehen, zu beseitigen. Hierfür ein Beispiel. Die Priester sind heiliger als die anderen Israeliten, die nicht Priester sind. In diesem Kontext lebt ein nichtpriesterlicher, erstgeborener Sohn in der abnormalen Situation eines Kindes, das kraft Bibelgebotes Gott gehört und daher zu heilig ist, um als ein gewöhnlicher Israelit zu leben. So wäre der betref-

fende Junge, was seine Heiligkeit betrifft, eher den Priestern zuzurechnen. Da er aber kein Priester ist, kann er nicht als Mitglied der Priesterschaft durchs Leben gehen. Er muß also von seinem Status der Heiligkeit «freigekauft» und für ein normales Leben freigesetzt werden¹⁴. Dazu existiert ein rabbinischer «Freikauf»-Ritus, in dem diese Situationsveränderung durch Segenssprüche herbeigeführt wird¹⁵. Eine andere, ähnliche, wenn auch dem normalen Leben nähere Funktion der rabbinischen Riten bestand darin, dem normalen Juden dabei zu helfen, in einem räumlichen und zeitlichen Universum leben zu müssen, in dem verschiedene Stufen der Heiligkeit nebeneinander gegeben sind. Die Segensformeln machen es ihm möglich, sich zwischen Bereichen unterschiedlicher Heiligkeit hin und her zu bewegen.

Kehren wir nun zu den verschiedenen Segens-kategorien, die wir oben genannt haben, zurück. Jede dieser Kategorien kann als eine entsprechende Überquerung der Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen betrachtet werden.

So haben wir anlässlich der dritten Gruppe dargestellt, welche Funktion die Segensformeln haben, die sich auf die menschliche Nahrung beziehen. Ähnliche Fälle wären das Hineingehen in einen heiligen Raum (Friedhof), das Tragen neuer Kleider, die Vergegenwärtigung des göttlichen Tuns des Bekleidens der Nackten im eigenen Handeln usw. Diese Handlungen bringen uns so wie das Essen dessen, was Gott hat wachsen lassen, in Berührung mit dem Heiligen, so daß sich auch hier das Sprechen von Segensformeln als notwendig erweist. Auch die vierte Gruppe läßt sich hiermit vergleichen. Es handelt sich dort um einen Kontakt mit einem heiligen Raum oder mit kosmischen Ereignissen, ohne daß dies von Menschen als solches geplant wurde. So sehen wir einen Regenbogen, wir sind Zeuge eines Sturmes oder begrüßen einen Monarchen. Nach der Vorstellung der Rabbinen handelt es sich bei diesen Geschehnissen um einen Abglanz bzw. ein Sichwiderspiegeln von Gottes Verheißung bzw. seiner Macht und Herrlichkeit, wie dies übrigens in den Segensformeln ausdrücklich verbalisiert wird. Durch das Sprechen dieser Formeln werden diese Gegebenheiten aus dem Bereich der reinen Sakralität herausgeholt. Wie im Falle der Nahrung sind wir dadurch nunmehr berechtigt, auf sie einzugehen und sie zu genießen.

Auch für die zweite Kategorie läßt sich ähnliches feststellen: Die Teilnahme an der Liturgie kann man so interpretieren, daß dadurch das eigene Leben dem heiligen Strom der Zeit ausgesetzt wird. Wie der Segen sagt, ist es Gott, der den Wechsel von Tag und Nacht hervorbringt. Zudem kann man auch hier dies alles als einen expliziten Verweis auf ein *«delivery-system»*, auf ein uns *«Gegeben/geliefert-Werden»* der betreffenden Dinge interpretieren. Dieses Mal handelt es sich allerdings nicht um Nahrung, sondern um kosmische Phänomene, die unserer Wahrnehmung dargeboten werden und die, damit wir uns über sie freuen können, *ent-heiligt* werden müssen. So dienen auch die Segensformeln, die am Sabbat und den anderen heiligen Tagen gesprochen werden, nicht dazu, diese zu heiligen — sie sind ja schon heilig: Vielmehr sollen sie es Israel ermöglichen, nunmehr als ein heiliges Volk an ihnen teilzunehmen. Schließlich sollen auch die Segnungen, die beim Befolgen der Gottesgebote gesprochen werden, einfache, nicht geheiligte Juden dazu befähigen, Gottes Werk zu tun.

Mircea Eliade vertritt die Meinung, daß die Religion die Menschen dazu befähige, Hierophanien herbeizuführen (*«enact»*: spielen/darstellen), d. h. solche Momente der Geschichte, in denen das Göttliche unter uns hereinbricht. Nach Meinung der Rabbinen bricht das Göttliche regelmäßig in unsere Welt herein: als heilige Zeit und heiliger Raum, als die Wirklichkeit heiliger Ereignisse, in denen sich Gottes tägliches Wirken im Himmel manifestiert, und gar als gewöhnliches, menschliches Handeln, das aber dadurch den Status von etwas Heiligem bekommt, weil es von Gott auf dem Sinai verkündet bzw. verordnet wurde. Dies alles ist Anlaß für das Sprechen eines Segens. *So ist der Segen an erster Stelle und vor allem ein sprachliches Handeln, das als solches eine Hierophanie feiert und es zugleich den betreffenden Juden ermöglicht, die Schwelle zum Bereich des Heiligen zu überschreiten.*

Das Leben des Segens als ein Stehen vor Gott in Lobpreis und Dank

Wir entdecken oft am besten, was ein Begriff bedeutet, wenn wir das ganze von ihm abgedeckte *«Spektrum»* betrachten. Jedes Wort, das Träger eines Begriffes ist, kann auf eine Vielzahl von Situationen bezogen werden, die sich durch den Grad unterscheiden, in dem jener Begriff in ih-

nen anwesend — oder nicht anwesend — ist. Ein gegebener Begriff kann sich so zu dem entfalten, was ich hier ein *«begriffliches Spektrum»* nennen möchte, wobei dessen beide äußerste Seiten Gegensätze sind. Es sei mir hier erlaubt, diese Gegensätze bzw. Pole in der Form eines Schemas zu charakterisieren:

- a) *Partikularismus — Universalismus*
- b) *Das Individuum als Partner Gottes — Das Individuum in seiner Abhängigkeit von Gott.*
- c) *Die «Anerkennung», daß der andere meinesgleichen ist — Das «Danken» dem anderen gegenüber als einem, der höher steht*
- d) *Das Bekunden (profession) des Verdienstes — Das Bekenntnis (confession) der Sünden*

Analysieren wir diese beiden Pole unserer Erfahrung, gelangen wir zu einem dualen Modell der Spiritualität. Wir werden feststellen, daß das rabbinische Judentum an beiden teilhat und daß beide Pole sich in der Theologie des Segens vereinen.

Im Falle a) haben wir es mit jener alten, bekannten Spannung einer partikularen Sicht des eigenen Lebens zu tun, nach der ein Jude sich als ein Angehöriger des auserwählten Gottesvolkes sieht, und einem universalistischen Verständnis von sich selbst, bei dem er sich einfach als Mensch sieht.

Bei einer universalistischen Anthropologie gehen wir von der Ebene der Natur aus. Demnach sind die Juden Menschen wie alle anderen. Ohne den Bund kann das Volk nichts beanspruchen. Wir sind aus dieser Perspektive zu Recht dankbar für alles, was uns von Gott gegeben wird. Wenn ich also den rechten Pol des Spektrums einen universalistischen Pol nenne, dann will ich damit nicht sagen, daß die Juden nichtjüdische Gemeinschaften so charakterisieren. Man kann die Dinge nicht so darstellen, als ob nur die Juden einen besonderen Bund mit Gott hätten und die anderen nicht, so daß diese jenen gegenüber vor Gott im Nachteil wären. Im Gegenteil: Noch wird von den Rabbinen als das Paradigma des Nichtjuden interpretiert. Dadurch steht jeder Mensch bzw. Nichtjude wenigstens potentiell in einer Beziehung zu Gott, die über seine allgemeine Zugehörigkeit zur Menschheit und die dadurch implizierte Beziehung zu Gott hinausgeht. So meine ich hier mit *«Universalismus»* je-

ne Betrachtungsweise, bei der von der Zugehörigkeit eines Menschen zu einer bestimmten Gemeinschaft abstrahiert wird, nach der er also einfach nur Mann oder Frau ist. Beim Universalismus steht sozusagen das, was für die Philosophen der Naturzustand des Menschen noch vor der Bildung jeder Gemeinschaft ist, im Vordergrund.

Nicht weniger als die Philosophen schätzt auch das Judentum die menschliche Gemeinschaft. Es redet hier aber nicht von einem *contrat social*, von einem «Gesellschaftsvertrag», sondern von einem Vertrag *mit Gott*. Gott ist Israel auf dem Sinai und anderen Völkern auf ihrem eigenen Boden begegnet, um mit ihnen einen Gemeinschaft stiftenden Bund zu schließen. Seit diesem Bund sind die einzelnen Individuen Angehörige eines Volkes. Aus dieser Tatsache lassen sich für sie — den jeweiligen Bedingungen des Bundesvertrages entsprechend — Aufgaben, Ziele und Rechte ableiten. Andererseits aber muß jeder Angehörige der verschiedenen Gemeinschaften und auch jeder Jude sich von Zeit zu Zeit als der nackte Mensch sehen, der er ist. Und so als einfacher Mensch, als Einzelindividuum der universalen Spezies der Menschheit ist jeder Mensch zunächst einmal schrecklich einsam. Er wird sich plötzlich bewußt, wie unbedeutend und wie sündig er ist, wie unbegründet seine Ansprüche vor Gott sind und wie dankbar er sein sollte für alles, was er hat.

Hiermit sind wir von einer universalistischen Grundlage in a) aus zu einer Anthropologie der totalen Abhängigkeit von Gott in b) gelangt. Gehen wir aber in a) von einem partikularen Standpunkt aus, wonach wir es mit Gott als einem Bundespartner zu tun haben, dann sind wir nicht mehr einzig und allein von Gottes Gnade abhängig. Sicherlich kann man den Bund selbst als ein Gnadengeschenk Gottes, als pure Gnade verstehen. Nachdem uns aber dieser Bund gewährt worden ist, hat der Mensch als Adressat und dann auch als Partner des Bundes einen anderen Status Gott gegenüber. Er kann nun Rechte einfordern, die er in seinem natürlichen Urzustand als Angehöriger der universalen Spezies Mensch nicht hatte. Nach der ersten Stufe und der rechten Seite unseres Schemas steht ein Jude vor Gott als ein einfaches menschliches Geschöpf vor seinem mächtigen Schöpfer. Kommt die zweite Stufe hinzu und gehen wir von der linken Seite des Schemas aus, dann empfängt dieser

Jude zwar nach wie vor Gottes Gaben, aber diese sind nicht mehr nur ein reines Geschenk Gottes: Sie sind die Erfüllung einer von Gott eingegangenen Bundesverpflichtung.

Auf der Stufe c) haben wir es mit zwei Polen des menschlichen Bewußtseins zu tun. Diese kann man mit den beiden verschiedenen Bedeutungen, die dem Verb *jādāh* beigelegt werden, in Verbindung bringen. Einerseits wird dieses Verb im Sinne eines «Dankens» verwendet, andererseits weist es auch öfter auf ein «Anerkennen» hin. Diese beiden Bedeutungen kann man nicht als Synonyme betrachten. Im ersten Fall danken wir Gott für das, was wir als menschliche Wesen empfangen haben. Wir stehen dann vor Gott in absoluter Ehrfurcht und tiefstem Respekt, denn was er uns schenkt, übersteigt vollkommen unsere Verdienste. Bei dieser Haltung handelt es sich um eine Spiritualität der Gnade, nach der unsere einzige Antwort an Gott nur tiefste Dankbarkeit sein kann gegenüber dem, der uns überreich beschenkt, weit über das hinaus, was wir selbst je verdienen können.

Gehen wir aber vom Bund zwischen uns und Gott aus, durch den Gott sich zu unserem Vertragspartner gemacht hat, dann wird nicht so sehr eine absolute Dankbarkeit von uns erwartet. Es wird von uns erwartet, daß wir Gott loben und preisen und ihn anerkennen: daß wir also gerade das tun, was Gott von Israel als seinem Vertragspartner einfordert.

Sowohl dieser Unterschied zwischen den beiden Perspektiven als auch ihr Zusammengehen in der jüdischen Spiritualität lassen sich am folgenden Gebet ablesen, das wir dem ältesten uns erhaltenen einigermaßen vollständigen jüdischen Gebetbuch, nämlich dem *Seder Rav Amram* aus der Mitte des neunten Jahrhunderts entnehmen. Es handelt sich um ein Morgengebet, das unmittelbar nach dem Wachwerden gesprochen wird. Im Bewußtsein, daß er Mensch ist wie alle anderen Menschen auch, hält der Betende sich die Tatsache vor Augen, daß er während der Nacht hätte sterben können, daß er aber statt dessen auf wunderbare Weise aus dem Schlaf aufgewacht ist, wieder atmet, beobachtet, wie die Sonne aufgeht, und Gott für das Leben selbst dankt. Dann wandelt sich aber der Ton des Gebets. Der Betende denkt nun daran, daß die Sterblichkeit durch den Bund eine andere Bedeutung bekommen hat. Sein Dankgebet wandelt sich in ein Lobgebet:

«Meister aller Welten, nicht aufgrund unserer eigenen Gerechtigkeit, sondern wegen deines großen Erbarmens bringen wir unsere Bitten vor dich. Was bedeuten wir, unser Leben, unser Erbarmen, unsere Gerechtigkeit, unsere Stärke? Was könnten wir dir gegenüber, unserem Herrn und Gott, sagen? Sind nicht alle Mächtigen wie das Nichts vor dir? Sind nicht die, die bekannt und berühmt sind so, als ob sie nicht bestanden hätten? Sind nicht die Weisen, als ob sie keine Erkenntnis hätten, und die Scharfsinnigen, als ob ihnen jede Einsicht fehlte? Denn all unsere Taten sind nur formlose Leere (*tohu wabohu*) und die Tage unseres Lebens sind nur Eitelkeit vor dir. Denn wie die Schrift sagt: «Einen Vorteil des Menschen gegenüber dem Tier gibt es da nicht. Beide sind Windhauch» (Koh 3,19).

Wir sind aber dein Bundesvolk, Kinder Abrahams, dem du auf dem heiligen Berg Morijs deinen heiligen Eid geschworen hast. Nachkommen des dir so teuren Isaak, der auf dem Altar festgebunden wurde. Wir sind die Gemeinde Jakobs, deines erstgeborenen Sohnes, dem du aufgrund deiner Liebe zu ihm und deines Gefallens an ihm die Namen Israel und Jeschurun gegeben hast. Daher sind wir verpflichtet, dich anzuerkennen und dich zu loben, indem wir vor dir Tag für Tag sagen, wie glücklich wir sind, wie gut der Anteil ist, den wir bekommen haben, wie herrlich unsere Bestimmung, wie wunderbar die Tradition ist, die uns überliefert wurde und nach der wir jeden Morgen und jeden Abend sagen: «Höre Israel, der Herr ist unser Gott. Der Herr ist ein einziger Gott!»¹⁶

Schließlich haben wir es in d) mit dem reflexiven Modus — dem *hitpa'el* — des verbes *jādāh*, um das es uns hier geht, zu tun: *l'hitvadot*: «bekennen». Die davon abgeleitete nominale Form *widui* bezeichnet ein Gebet, in dem die Juden normalerweise ihre Sünden bekennen und das ein wichtiges Element der Zeit des Hohen Heiligen Tages ist. Betrachten wir aber diese Angelegenheit näher, entdecken wir, das dieses *widui* als Bekenntnis der Sünden (*con-fession*) nur eine äußere Seite des uns hier interessierenden konzeptuellen Spektrums darstellt, nämlich jene rechte Seite, auf der wir uns unserer Geschöpflichkeit, unserer Kleinheit Gott gegenüber, unserer Abhängigkeit von Gott bewußt sind und so auch wissen, wie unwürdig wir sind, zu empfangen, was Gott uns gibt. Links, also auf der anderen Seite, wird dagegen von dem Bund zwischen Gott und

den Menschen ausgegangen. Demnach verdienen die Menschen, was sie bekommen. Aus dieser Perspektive ist kein so negatives Menschenbild zu erwarten.

Und tatsächlich bezeichnete *widui* ursprünglich nicht so sehr ein «(Sünden-)Bekenntnis» (*confession*), als vielmehr ein Bekunden (*profession*): ein positives Ins-Gedächtnis-Rufen, daß auch wir unsere Bundesverpflichtungen erfüllen müssen: also kein *con(-tra)*, sondern ein *pro*. Gerade dieser Bedeutung des Wortes begegnen wir sowohl in der Bibel selbst im Buch Deuteronomium (26) als auch in der Mischna im Zusammenhang mit dem zweiten Zehnten. Dieser zweite Text belegt nicht nur — wie man auch erwarten würde —, daß die Bauern des ersten Jahrhunderts noch immer die vorgesehenen Bibelformeln rezitierten. Er enthält glücklicherweise zudem in der Form einer Glosse einen Kommentar des Redaktors der Mischna darüber, was jenes rituelle Bekenntnis der Bauern nach seiner Meinung bedeutete. Vor allem die letzte Zeile bezeugt unwiderlegbar, daß es sich bei diesem *widui* um ein Bekenntnis im Sinne eines Bekundens und nicht im Sinne eines Sündenbekenntnisses handelte. Mit den Worten von Dtn 26,14 heißt es dort: «Ich habe alles so gehalten, wie du es mir zur Pflicht gemacht hast»: Eine stolze Behauptung, die nicht der Haltung, die wir von einem reumütigen Sünder erwarten, entspricht! Dem fügt der Redaktor der Mischna, damit wir diese Worte nicht als rein rituelle Formeln verstehen, auch noch hinzu: «Wir haben alles getan, was du uns geboten hast. Tu nun du das, was du verheißten hast.»¹⁷ Das sind nicht die Worte eines Büßenden, der sich in Ehrfurcht vor dem Schatten des Allmächtigen niederwirft. Auch erinnert nichts an Sünde und Gnade: Wir stehen eindeutig auf der linken Seite jenes Spektrums, auf der der Bund sowie die gegenseitigen Verpflichtungen zwischen Gott und Israel betont werden: Jede Seite muß ihren Verpflichtungen nachkommen und sich darauf verlassen können, daß die andere Seite dies auch tut¹⁸.

Der Segen als Ausdruck der beiden Pole unserer Existenz

Die jüdische Spiritualität ist auf diese Weise eine Aufforderung an uns, daß wir uns beider Pole unserer Existenz bewußt sind: sowohl unserer Abhängigkeit als Menschen von Gottes Gnade

als auch unseres Status als Bundespartner Gottes. Diese beiden Pole der Beziehung zu Gott widerspiegeln sich auch im jüdischen Segen, der die wichtigste Form des Inbeziehungtretens mit dem Bereich des Heiligen ist.

Von sich aus sind die Segenssprüche reine Sprachhandlungen, Prosaformulierungen, die an sich einen beliebigen Inhalt bekommen können. Dabei sind die Gruppen 3 und 4 dieser Sprüche im großen und ganzen auf der universalistischen Seite des Segensspektrums angesiedelt. Die Segnungen der Gruppe 3 bewirken, daß uns als Menschen, die wir auf Speis und Trank angewiesen sind, die reichen Gaben der Erde freigegeben werden, damit wir sie genießen können. Die Segnungen der Gruppe 4 erlauben es uns, den gigantischen, gewaltigen Kosmos mit seinem Reichtum des Donners und der Majestät, der Regenbögen und der Blüten zu erblicken, der noch vor jedem Bund Zeuge und Ausdruck von Gottes Wirken ist. Dort stehen wir in der Nacktheit unserer reinen Geschöpflichkeit vor dem Heiligen in seinem Urzustand, jenem Numinosen, von dem Rudolf Otto spricht.

¹ Zur Vermeidung einer einseitig männlich geprägten Gottessprache wird das hier zugrundeliegende «sein» oft mit «dein» übersetzt. In diesem Artikel ziehe ich demgegenüber eine buchstäbliche Übersetzung der klassischen Texte vor.

² J.-P. Audet, *Literary Forms and Contents of a Normal Eucharistia in the first Century: Studia Evangelica* (Berlin 1959) 646.

³ Siehe Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud* (ins Engl. übers. durch Richard Sarason, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1977).

⁴ Ursprünglich wurden die zehn Gebote jeden Morgen und jeden Abend rezitiert. In der Mitte des zweiten Jahrhunderts trat an ihre Stelle ein Segen zum Lob von Gottes Offenbarung.

⁵ Siehe Lawrence A. Hoffman, *Beyond the Text. A Holistic Approach to Liturgy* (Indiana University Press, Bloomington 1987) 28–30.

⁶ Siehe für eine eingehende Darstellung Lawrence A. Hoffman, *Blessings and their Translations in Current Jewish Liturgies: Worship 60* (March 1986) 134–161, bes. 153–158. Vgl. Jose Faur, *Delocutive Expressions in the Hebrew Liturgy: Journal of Ancient Near Eastern Studies* 16–17 (1984–1985).

⁷ Anm. des Übersetzers: Der Autor entscheidet sich ausdrücklich gegen das englische Wort «fruit», um statt dessen das Wort «produce» zu benutzen, s. Anm. 8. Dieses Wort ist im *Oxford Concise Dictionary* u.a. definiert als «what is produced, esp. agricultural and natural products collectively». Wir meinen, daß das deutsche Wort «Ertrag» dem einigermaßen entspricht.

⁸ Mischna Ber. 6:1. Es liegt nunmehr eine neue Übersetzung von Jacob Neusner vor, die einen neuen Maßstab setzt:

Durch die erste Segenskategorie aber bringen die Juden ihre Zustimmung zum Bund zum Ausdruck. Es handelt sich um eine Reihe von Segenssprüchen, die wir rezitieren, weil uns geboten worden ist, so zu tun, und weil wir uns kraft des Bundes zur Erfüllung dieses Gebotes verpflichtet wissen. Für die Gemeinde des Bundes steht nunmehr nicht die Danksagung, sondern der Lobpreis Gottes im Vordergrund. Die zweite Segenskategorie könnte man als eine Mischung betrachten: Die Reflexion über die Zeit, die dort stattfindet, geschieht manchmal vom Standpunkt eines jeden Menschen aus — etwa, wenn Gott gedankt wird, weil er die Dunkelheit durch das Morgenlicht vertreibt —, manchmal aber auch vom Standpunkt des mit Gott durch den Bund verbundenen Israel — wie es im Zusammenhang mit dem heiligen Jahreskalender der Fall ist.

Der Segen ist so der grundlegendste Akt des jüdischen Kultes. Er ist zudem eine Synthese jener doppelten Einstellung der Welt gegenüber, die die Juden für so wichtig halten, will sich ein jüdisches Glaubensleben verwirklichen.

Jacob Neusner, *The Mishnah. A New Translation* (Yale University Press, New Haven 1988). Wenn hier nichts anderes angegeben wird, stammt die Übersetzung aus meiner Hand, wobei ich mich allerdings immer wieder von der Übersetzung Neusners habe inspirieren lassen. So habe ich es wie Neusner vorgezogen, das Wort *perot* als «produce» [in der deutschen Übers.: Ertrag] und nicht — wie dies gewöhnlich geschieht — als «Frucht» zu übersetzen. (Anm. des Übers.: Der deutsche Leser achte darauf, daß es sich hier bei der Übersetzung eines englischen Aufsatzes nur um die Übersetzung einer Übersetzung handeln kann!)

⁹ Mischna Ber. 35a.

¹⁰ Mischna Ber. 4,1. Für eine ausführliche Erörterung dieser und ähnlicher Texte siehe Baruch M. Bokser, *Ma'al and Blessing over Food. Rabbinic Transformation of Cultic Terminology and Alternative Modes of Piety: JBL* 100 (1981) 558–5700.

¹¹ Siehe für eine eingehendere Darstellung Lawrence A. Hoffman, *Land of Blessing and Blessings of the Land: Lawrence A. Hoffman (Hg.), Land of Israel. Jewish Perspectives* (University of Notre Dame Press, Notre Dame [Indiana] 1986) 1–23.

¹² Für eine eingehendere Darstellung siehe das zweite Kapitel in Hoffman, *Beyond the Text*.

¹³ M. Kelim 1,6–9. Siehe Richard S. Sarason, *The Significance of the Land of Israel in the Mishnah: Hoffman, Land of Israel* 109–136.

¹⁴ Siehe Num 18,15–16.

¹⁵ In einigen alten palästinensischen Manuskripten sind uns Segensformeln erhalten geblieben, die dem heutigen Ritus zugrunde liegen. So zum Beispiel: «Gesegnet bist du, der du die Erstgeborenen Israels heiligst, aufgrund (?) ihrer Erlö-

sung.» Der abschließende Teil variiert. Siehe dazu B.M. Lewin, *Otsar Hageonim*, Bd. 3 S. 130, sowie Israel Ta-Shema, *Addendum: M. Margoliot, Hilkhot Erets Yisra'el* 34-37.

¹⁶ Goldschmidt (Hg.), *Seder Rav Amram* 10.

¹⁷ Siehe für die biblische Grundlage dieses *widui* Dtn 26 und für das rituelle Bekenntnis der Bauern im ersten Jahrhundert u.Z. den *Mischnatraktat Maaser Scheni* 5,10-13.

¹⁸ Für eine Erörterung und einen Kommentar dieses Textes siehe Hoffman, *Beyond the Text* 79-92.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

LAWRENCE A. HOFFMAN

1969 zum Rabbi ordiniert. 1973 zum Doktor der Liturgiewissenschaft promoviert. Derzeit Professor für Liturgiewissenschaft am Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion in New York. Er betätigt sich im American Reform Movement, in dessen Liturgischer Kommission er zeitweise den Vorsitz innehatte. Herausgeber von «Gates of Understanding», einem zweibändigen Kommentar zur neuen Liturgie dieser Bewegung, und Verfasser der geschichtlichen Einführung in die derzeit in dieser Bewegung verwendete Pessach-Hagada. Weitere Veröffentlichungen u.a.: *The Canonization of the Synagogue Service* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1979); *The Land of Israel. Jewish Perspectives* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1986); *Beyond the Text* (Indiana University Press, Bloomington, Indiana 1981); *The Art of Public Prayer: Not for Clergy Only* (Pastoral Press, Washington 1988). Anschrift: Prof. Dr. Lawrence A. Hoffman, Hebrew College, Jewish Institute of Religion, 1 West 4th Street, New York, N.Y. 10580, USA.

George M. Soares-Prabhu

Zum «Abba» sprechen

Das Gebet als Bitte und
Danksagung in der Lehre Jesu

«Das Christentum», so erinnert uns Lucien Cerfaux, «entstand nicht als ein plötzlicher Ausbruch des Gebets»¹. Die Welt Jesu, sowohl die jüdische Welt, in der er lebte, als auch die umgebende hellenistische Welt, deren integraler, aber nicht assimilierter Bestandteil das Judentum war, war reich an Gebetsformen und -formeln. Das Neue Testament hatte dem wenig hinzuzufügen. Es trug weder etwas bei zu der großartigen Opferliturgie des Zweiten Tempels, noch zu der unermeßlichen «Schatzkammer . . . der Gebete von unvergänglichem Wert»², die im Buch der Psalmen der hebräischen Bibel aufbewahrt sind, noch zu den geheimnisvollen, aber tief bewegenden Riten, welche die Eingeweihten der Mysterienreligionen zu ihren glückseligen Heilserfahrungen führten. Verglichen mit all dem (und dies gilt umso mehr, wenn man einen Vergleich zu dem großen Reichtum und der Vielfalt der Rituale, Meditationstechniken und Gebetsformen, wie sie der Hinduismus anbietet, anstellt)³ ist

die Lehre des Neuen Testaments über das Gebet wirklich dürftig!

I. Die Frage nach der Lehre Jesu über das Gebet

Diese Lehre geht zurück auf Jesus, dessen eigene Erfahrung mit dem Gebet die Basis dessen ist, was das Neue Testament lehrt. Denn trotz einer großen Traditionsvielfalt im Neuen Testament bleiben die Ausrichtungen auf das Gebet darin auffallend unverändert. Johannes hat die Gebete Jesu offensichtlich im Licht seiner eigenen Theologie von der himmlischen Herrlichkeit umformuliert. Wir erkennen das, wenn wir das typisch johanneische Vokabular des Gebets Jesu am Grab des Lazarus betrachten (Joh 11,41f.) oder wenn wir das «johanneische Gethsemane» (Joh 12,27f) mit dem synoptischen (Mk 14,36) vergleichen oder auch Jesu Dankgebet bei Johannes (Joh 17, 1-26) mit dem bei Matthäus (Mt 11,25f). Beide synoptischen Gebete Jesu (Bitt- und Dankgebet) können also auch bei Johannes, wiewohl in veränderter Form, wiedergefunden werden. Außerdem gibt Johannes dem Auftrag Jesu, daß wir Gott um das bitten sollen, was wir brauchen (Joh 14,13; 15,16; 16,23), eine explizit christologische Färbung («in meinem Namen»). Aber die johanneischen Reden sind klar mit den synoptischen verbunden, da deren Grundform (das «Bittet, und ihr werdet empfangen» bei Joh 16,24) offensichtlich das «Bittet, dann wird euch gegeben» der Synoptiker wiederholt (Mt 7,7 = Lk