

Reinhard Meßner, Innsbruck

Zur Bestimmung des Menschen aus jüdischer und christlicher Gebetsweisheit

Zu dem großen Thema, das mir vorgelegt worden ist, kann ich hier nicht mehr anbieten als einige – hoffentlich nicht ganz willkürlich – ausgewählte persönliche Beobachtungen an zwei Gebetstexten, wie gewünscht einem Gebet aus der jüdischen und einem aus der christlichen Liturgie. Vom jüdischen Gottesdienst her bietet sich da sofort ein Gebet als Beispieltext an, das im Judentum „das Gebet“ schlechthin genannt wird: die *šəfillā* oder *ʿamidā*. Ich gebe zunächst eine möglichst wörtliche Übersetzung¹:

1. Gepriesen du, HERR, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, großer, starker und schauererregender Gott, höchster Gott, Erweisender gütige Gnadentaten und Besitzender das All und Gedenkender der Frömmigkeit der Väter und Bringender einen Erlöser den Kindern ihrer Kinder um seines Namens willen in Liebe. König, Helfender und Rettender und Schild! Gepriesen du, HERR, Schild Abrahams.
2. Du (bist) stark in Ewigkeit, Herr, belebend die Toten (bist) du, reich im Retten, erhaltend die Lebenden durch Gnade, belebend die Toten durch großes Erbarmen, stützend die Fallenden und heilend die Kranken und lösend die Gebundenen und seine Treue haltend den im Staub Schlafenden. Wer (ist) wie du, Herr der Kräfte, und wer gleicht dir, König, tötender und belebender und Rettung sprossen lassender? Und treu (bist) du, zu beleben die Toten. Gepriesen du, HERR, Belebender die Toten.
3. (*Vorbeter:*) Wir wollen heiligen deinen Namen in der Welt, wie man ihn heiligt in den Himmeln der Höhe, wie geschrieben steht durch deinen Propheten: Und es rief einer dem anderen zu und sagte: (*Gemeinde:*) Heilig, heilig, heilig, HERR Zebaot, Fülle der ganzen Erde (ist) seine Herrlichkeit. (*Vorbeter:*) Ihnen gegenüber sprechen sie „Gepriesen“. (*Gemeinde:*) Gepriesen die Herrlichkeit des HERRN von ihrem Ort. (*Vorbeter:*) Und in deinen heiligen Worten steht so geschrieben: (*Gemeinde:*) König sein wird der HERR in Ewigkeit, dein Gott, Zion, von Geschlecht zu Geschlecht. Halleluja. (*Vorbeter:*) Von Geschlecht zu Geschlecht wollen wir künden deine Größe und dauernd und andauernd deine Heiligkeit heiligen, und deine Verherrlichung, unser Gott, aus unserem Mund soll sie nicht weichen für immer und ewig, denn Gott, ein großer und heiliger König (bist) du. Gepriesen du, HERR, der heilige Gott.²
4. Du (bist) begnadend den Menschen mit Erkenntnis und lehrend die Menschheit Verständnis. Begnade uns von dir her mit Erkenntnis, Verständnis und Weisheit. Gepriesen du, HERR, Begnadender mit Erkenntnis.
5. Führe uns zurück, unser Vater, zu deiner Tora, und bring uns nahe, unser König, zu deinem (Gottes-)Dienst und stelle uns durch vollkommene Umkehr wieder her vor dir. Gepriesen du, HERR, der Wohlgefallen Habende an der Umkehr.
6. Gewähre uns Nachlass, unser Vater, denn wir haben gesündigt, verzeih uns, unser König, denn wir haben gefrevelt, denn verzeihend und Nachlass gewährend (bist) du. Gepriesen du, HERR, Gnädiger, der groß Seiende im Erlassen.
7. Schau auf unser Elend und streite unseren Streit und erlöse uns schnell um deines Namens willen, denn ein starker Erlöser (bist) du. Gepriesen du, HERR, Erlösender Israel.

¹ Der hebräische Text findet sich in: Sidur Sefat Emet. Mit deutscher Übersetzung v. S. Bamberger. Basel 1997, 40–49.

² So lautet die dritte Strophe beim gemeinschaftlichen Gebet (bei Anwesenheit des Minyan, also von mindestens zehn Männern). Beim Einzelvollzug lautet die Strophe ganz knapp: „Du (bist) heilig, und dein Name (ist) heilig, und Heilige preisen dich jeden Tag. *šālā*. Gepriesen du, HERR, der heilige Gott.“

8. Heile uns, HERR, dann sind wir geheilt. Rette uns, dann sind wir gerettet. Denn unser Ruhm (bist) du. Und bringe vollkommene Heilung allen unseren Wunden. Denn Gott, ein heilender, treuer und erbarmungsvoller König (bist) du. Gepriesen du, HERR, Heilender die Kranken seines Volkes Israel.

9. Segne für uns, HERR, unser Gott, dieses Jahr und alle Arten seines Ertrags zum Guten und gib (im Winter: Tau und Regen zum) Segen auf der Oberfläche des Bodens und sättige uns mit deinem Gut und segne unsere Jahre wie die guten Jahre. Gepriesen du, HERR, Segnender die Jahre.

10. Blase das große Schofar zu unserer Befreiung und erhebe die Standarte, zu sammeln unsere Zerstreuten, und sammle uns insgesamt von den vier Enden der Erde. Gepriesen du, HERR, Sammelnder die Verbannten seines Volkes Israel.

11. Lass zurückkehren unsere Richter wie in der Vorzeit und unsere Ratgeber wie am Anfang und tu weg von uns Kummer und Seufzen und herrsche du über uns, HERR, allein in Gnade und Erbarmen und rechtfertige uns im Gericht. Gepriesen du, HERR, König, Liebender Gerechtigkeit und Recht.

12. Und den Verleumdern sei keine Hoffnung und alle Übeltäter mögen augenblicklich vergehen, und sie alle mögen schnell abgeschnitten werden, und die Anmaßenden mögest du schnell mit den Wurzeln ausrotten und zerschmettern und niederwerfen und erniedrigen schnell in unseren Tagen. Gepriesen du, HERR, Zerschmetternder die Feinde und Erniedrigender die Anmaßenden.

13. Über die Gerechten und über die Frommen und über die Ältesten deines Volkes, des Hauses Israel, und über den Rest ihrer Gelehrten und über die Proselyten und über uns möge sich regen dein Erbarmen, HERR, unser Gott. Und gib guten Lohn allen, die auf deinen Namen vertrauen in Wahrheit, und setze unseren Anteil fest mit ihnen in Ewigkeit, und nicht werden wir beschämt, denn auf dich vertrauen wir. Gepriesen du, HERR, Stütze und Zuversicht den Gerechten.

14. Und nach Jerusalem, deiner Stadt, mögest du in Erbarmen zurückkehren und in ihrer Mitte wohnen, wie du gesagt hast, und baue sie bald in unseren Tagen als ewigen Bau. Und den Thron Davids errichte schnell in ihrer Mitte. Gepriesen du, HERR, Erbauender Jerusalem.

15. Den Spross Davids, deines Knechtes, lass schnell sprossen, und sein Horn erhöhe durch deine Rettung. Denn auf deine Rettung hoffen wir den ganzen Tag. Gepriesen du, HERR, sprossen Lassender ein Horn der Rettung.

16. Höre unsere Stimme, HERR, unser Gott, schone und erbarme dich über uns und nimm mit Erbarmen und Wohlgefallen unser Gebet an! Denn ein Gott, hörend Gebete und Flehen, (bist) du. Und von dir, unser König, weise uns nicht leer zurück. Denn du (bist) hörend das Gebet deines Volkes Israel mit Erbarmen. Gepriesen du, HERR, Hörender Gebet.

17. Erweise dich wohlgefällig, HERR, unser Gott, an deinem Volk Israel und an ihrem Gebet und bring zurück den (Gottes-)Dienst an das Heiligtum deines Hauses. Und die Feuer(opfer) Israels und ihr Gebet, in Liebe nimm (sie) an mit Wohlgefallen. Und es gereiche zum Wohlgefallen beständig der (Gottes-)Dienst Israels, deines Volkes. Und es mögen schauen unsere Augen dein Zurückkehren nach Zion in Erbarmen. Gepriesen, du, HERR, der Wiederbringende seine *š'kinâ* nach Zion.

18. Wir bekennen dich lobend, denn du bist der HERR, unser Gott und der Gott unserer Väter für immer und ewig. Fels unseres Lebens, Schild unserer Rettung bist du von Geschlecht zu Geschlecht. Wir wollen dich lobend bekennen und künden deinen Ruhm wegen unseres Lebens, des in deine Hand gegebenen, und wegen unserer Lebensgeister, der dir anvertrauten, und wegen deiner Wunder, die jeden Tag mit uns (sind), und wegen deiner Wundertaten und Wohltaten zu jeder Zeit, abends und morgens und mittags, der Gütige, denn nicht erschöpft sich dein Erbarmen, und der Erbarmer, denn nicht gehen zu Ende deine Gnadenerweise, von jeher hoffen wir auf dich. Und für alles sei gepriesen und erhöht dein Name, unser König, beständig für immer und ewig. Und alles Lebende bekenne dich lobend, *sälâ*, und rühme deinen Namen in Wahrheit, Gott unserer Rettung und unserer Hilfe, *sälâ*. Gepriesen du, HERR, unser Gott, der Gütige (ist) dein Name, und geziemend (ist es), dich lobend zu bekennen.

19. Lege Frieden, Gutes und Segen, Gunst und Gnade und Erbarmen auf uns und auf ganz Israel, dein Volk. Segne uns, unser Vater, uns alle wie einen im Licht deines Angesichts, denn im Licht deines Angesichts hast du uns gegeben, HERR, unser Gott, die Tora des Lebens und die Liebe der Gnade und Gerechtigkeit und Segen und Erbarmen und Leben und Frieden. Und gut (ist es) in dei-

nen Augen, zu segnen dein Volk Israel zu jeder Zeit und zu jeder Stunde mit deinem Frieden. Gepriesen du, HERR, der Segnende sein Volk Israel mit Frieden.

Das ist der Text der *'amidâ* bzw. des Achtzehn-Bitten-Gebets (*š'monê 'æsrê*) an Werktagen.³ Ich lade Sie also zunächst zu einem wenigstens oberflächlichen Durchgang durch dieses jüdische Hauptgebet ein, um darin einige Elemente des Menschenbildes und eben – wenn man dieses große Wort in den Mund nehmen darf – der Bestimmung des Menschen zu finden.⁴

Schwerer ist mir die Auswahl des christlichen Beispieltexes gefallen. Dem Rang als Hauptgebet und der Funktion nach müsste ich eigentlich der *'amidâ* das eucharistische Hochgebet gegenüberstellen, nicht etwa das Vaterunser, von dem heute im Zusammenhang mit der *'amidâ* schon die Rede war. Die *'amidâ* ist öffentliches Gebet, das Vaterunser gehört primär in den Bereich des persönlichen Betens des Einzelnen. Ich habe mich schließlich für einen sehr geläufigen Text entschieden, nämlich denjenigen Text, der dem Symposium auch den Titel gegeben hat: das *Benedictus* aus dem Lukas-Evangelium, ein täglicher Bestandteil der Morgenhore. Im zweiten, kürzeren Teil des Vortrags werde ich es mit dem jüdischen Hauptgebet vergleichen.

1. Gebet als Ausrichtung der Existenz

Bevor wir uns der *'amidâ*, ihrem Inhalt und ihrer Semantik zuwenden, füge ich eine pragmatische Vorbemerkung ein. Gebet ist nicht bloß ein (literarischer) Text, ist auch nicht nur eine im Medium der Sprache zu setzende Handlung, sondern zugleich ein leibliches Geschehen, ein körperliches Hintreten vor Gott. Was tun denn die jüdischen Beter, wenn sie – dreimal am Tag – die *'amidâ* verrichten? *'Amidâ* heißt das Gebet, weil es stehend zu beten ist. Bei der *'amidâ* stehen die Beter, und zwar nicht irgendwie, sondern leiblich – mit dem Gesicht, mit den Augen – ausgerichtet in Richtung Jerusalem, in Richtung auf den Zion, also auf den Ort hin, an dem nach dem biblischen Zeugnis die Herrlichkeit bzw. der Name Gottes gegenwärtig ist, von dem her Gott die Welt als König regiert und ordnet. Wenn jüdische Beter und Beterinnen also die *'amidâ* beten, dann ist – wenn auch über die ganze Welt verstreut – ganz Israel um Jerusalem, um den Zion versammelt. Und Israel steht damit – das ist auch die Hauptaussage der *'amidâ* selbst – vor seiner eigenen Zukunft, vor seiner eigenen Bestimmung.

2. Die *'amidâ*

Nun zum Text selbst und zu seiner Semantik. Es handelt sich, wie schon gesagt, nur um einige ausgewählte Beobachtungen. Dabei sind einerseits die einzelnen Strophen je für sich

³ Im ersten Vortrag von Herrn Prof. Ames ist schon gesagt worden, dass die *'amidâ* je nach Anlass variiert.

⁴ Ich verdanke viel der interessanten Deutung der *'amidâ* von R. KIMELMAN, *The Literary Structure of the Amidah and the Rhetoric of Redemption*. In: *The Echoes of Many Texts. Reflections on Jewish and Christian Traditions*. [FS L. H. Silberman.] Ed. by W. D. Dever – J. E. Wright. Atlanta 1997 (Brown Judaic Studies 313) 171–218. Eine knappe, lesenswerte Auslegung bietet R. LANGER, *The 'Amidah as Formative Rabbinic Prayer*. In: *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*. Unter Mitarbeit v. S. Wahle hg. v. A. Gerhards – A. Doecker – P. Ebenbauer. Paderborn 2003 (Studien zu Judentum und Christentum) 127–156. Nach wie vor lohnenswert ist die Lektüre von E. MUNK, *Die Welt der Gebete. Kommentar zu den Werktags- und Sabbat-Gebeten nebst Übersetzung*. Erster Band: *Die Werktagsgebete*. Basel 1975, 147–204.

zu betrachten und nicht zuletzt auf ihre biblische Verwurzelung hin zu überprüfen, andererseits ist aber auch die Verkettung der 19 Strophen für die Deutung ins Spiel zu bringen, denn sie sind ja wohl kaum zufällig so und genau so angeordnet, wie sie im *Siddûr* stehen.

a) *Die Herkunft des Menschen: der Gott der Väter*

Eine erste Beobachtung: Die Bestimmung des Menschen und seine Zukunft wurzeln in seiner Herkunft. Die erste Strophe der *'amîdâ* beginnt im Vergleich mit den übrigen Gebeten im *Siddûr* ganz ungewöhnlich, nämlich irregulär. Wohl mindestens seit amoräischer Zeit, also etwa seit dem 3./4. Jahrhundert, war es selbstverständlich, ja verpflichtende Vorschrift, ein Gebet – eine *b'rākâ* – so zu beginnen: מֶלֶךְ הָעוֹלָם „Gepriesen du, HERR, unser Gott, König der Welt“.⁵ Wenn das מֶלֶךְ הָעוֹלָם „König der Welt“ nicht vorkommt, dann ist es keine regelgerechte *b'rākâ*. Das jüdische Hauptgebet, die *'amîdâ*, verletzt diese Regel. Sie beginnt zwar formgerecht mit der *bārûk*-Formel („gepriesen“), hat aber nicht die Anrede „König der Welt“, sondern eine andere: „Gepriesen du, HERR, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs“.⁶ Diese Gottesanrede ist im *Siddûr* mehr oder minder einmalig. Israel, mit Blick auf den Zion und den hier als König thronenden Gott stehend, beginnt mit dem Gott Abrahams, dem Gott Isaaks und dem Gott Jakobs. Das heißt: Im allerersten Wort, das die Beter an Gott richten, identifizieren sie sich mit den Vätern, mit der Generation, der Gott in ganz besonderer Weise das Heil zugesprochen und an denen er es auch realisiert hat. Nur in Identifikation, in Gemeinschaft mit den Vätern sind sie Israel und stehen sie in rechter Weise vor Gott. Man könnte das Gleiche auch noch anders sagen: Mit dieser Eröffnungs-*b'rākâ* identifizieren die Beter nicht nur sich selbst als in Gemeinschaft mit den Vätern Abraham, Isaak und Jakob stehend, sie identifizieren zugleich den Gott, den sie anrufen, als den Gott der Väter: den Gott Abrahams, den Gott Isaaks und den Gott Jakobs.

Selbstverständlich ist diese im *Siddûr* außergewöhnliche – und gerade darum theologisch hoch bedeutsame – Anrede biblisch begründet. Interessanterweise ist aber in der Bibel der Gottesname „Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs“ nicht gerade häufig. Er erscheint dreimal im Neuen Testament (Mk 12,26 parr; Apg 3,13; 7,32) und in einem einzigen Zusammenhang im Alten Testament, nämlich in Ex 3. „Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs“ ist Selbstkundgabe Gottes an Mose beim Dornbusch. Bevor Gott Mose seinen geheimnisvollen Namen אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (behelfsmäßig übersetzt: „ich werde mich als der erweisen, als der ich mich erweisen werde“) kundgibt, gibt er sich zu erkennen als der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs (Ex 3,6; dann noch 3,15f; 4,5⁷). Die Gottesanrede am Beginn der *'amîdâ* führt uns also stracks in die Urheilstat Gottes selbst, in den Exodus hinein.

Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, der sich Mose am Dornbusch zu erkennen gibt, ist zugleich der Gott der Zukunft. Er schickt sich an, die Verheißung an die Väter Abraham, Isaak und Jakob nun an dem in Ägypten geknechteten Volk zu verwirklichen. Gott hat sein Land Abraham, Isaak und Jakob verheißen, und deshalb wird er auch

⁵ Dazu knapp, aber sehr gut P. SCHÄFER, Benediktionen I. Judentum. In: TRE 5 (1980) 560–562.

⁶ Diese Gottesanrede findet sich auch christlicherseits in der ostsyrischen Apostelanaphora („Addai und Mari“). Vgl. dazu und zur Bedeutung der Gemeinschaft der Beter mit den Vätern R. MESSNER – M. LANG, Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten. In: Identität durch Gebet (s. Anm. 4) 371–411.

⁷ Vgl. weiter „Gott Abrahams, Isaaks und Israels“ in 1 Kön 18,36; 1 Chr 19,18; 2 Chr 30,6.

jetzt seine Rettungstat an Israel durchführen, wird Israel aus Ägypten herausführen (Ex 6,8). Im Buch Deuteronomium ist die Verbindung von Abraham, Isaak und Jakob mit der Verheißung der Landgabe oder Landnahme geradezu das Rahmenmotiv. Um seiner Verheißung an Abraham, Isaak und Jakob willen gibt der HERR Israel das Land: das ist die Eröffnung des Deuteronomium und das ist das letzte Wort vor dem Tod des Mose (Dtn 1,8 und 34,4).

Der erste Satz der *'amidâ* führt uns also zunächst nicht nach vorn in die Zukunft hinein, sondern zurück in die heilsschwangere Vergangenheit der Exodusgeneration. Zwar kommt das Exodusmotiv in der *'amidâ*, wenn man den gesamten Text durchmustert, nicht gerade sehr ausdrücklich zur Sprache, aber von der Gottesanrede am Anfang her steht es im Hintergrund des ganzen Gebets, ja es ist dessen Fundament. Die *'amidâ* wird im Synagogengottesdienst im Anschluss an das *šema' yisra'el* und seine Benediktionen gebetet. Die dritte Benediktion des *šema'* im Morgengebet (*'amût w^e-jas[sib]*) endet ganz massiv mit der Exodusmotivik, mit der formal-stilistisch auch nicht ganz üblichen Aussage: „Gepriesen Gott: er *hat* Israel erlöst“, *נָאֵל* im Perfekt (er hat erlöst). Und die *'amidâ* führt das Heilshandeln Gottes beim Exodus nun weiter auf die Zukunft Israels hin.

Eine zweite kleine Beobachtung, immer noch in der ersten Strophe der *'amidâ*: Es wird nicht bloß der Gott Abrahams gepriesen und angerufen, sondern Abraham wird mit seinen eigenen Worten zitiert. „Höchster Gott, Besitzender das All“ – man könnte Letzteres auch mit „Schöpfer des Alls“, „Erschaffender das All“ übersetzen – ist wörtliches oder so gut wie wörtliches Zitat aus Genesis 14. Hier findet es sich zunächst im Mund Melchisedeks, der Abraham ein *bārûk* sagt: „Gepriesen Abram vom höchsten Gott (אל עליון) und vom Besitzer / Schöpfer von Himmel und Erde“ (Gen 14,19). Diese Aussage nimmt Abraham dann sogleich in Genesis 14,22 auf und nennt Gott selbst *אל עליון קנה שמים וארץ*, wieder behelfsmäßig übersetzt mit „höchster Gott, Besitzender / Schöpfer von Himmel und Erde“. Die Beter machen sich also die Worte Abrahams selbst zu eigen. Sie identifizieren sich im Schriftzitat mit Abraham, ja sie *sind* sozusagen Abraham. Übrigens: In Gen 15,1, unmittelbar im Anschluss an dieses Zitat, nennt Gott sich selbst den „Schild Abrahams“. „Schild Abrahams“ ist die Gottesprädikation in der *Hättimâ* der ersten Benediktion der *'amidâ*: „Gepriesen du, HERR, Schild Abrahams“.

b) Gottes und der Menschen Liebe

Interessant ist, dass in das Genesis-Zitat „höchster Gott und Besitzender das All“ eine weitere Gottesprädikation eingeschoben ist: „Erweisender gütige Gnadentaten“. Auch hier gelangt die Übersetzung an die Grenze ihrer Möglichkeiten. Gott wird als der gepriesen, der *H^asādîm* erweist, also Taten aus seiner *Hæsæd* heraus. Ich habe länger überlegt, ob ich mit der Übersetzung von *Hæsæd* / *H^asādîm* mehr variieren sollte, bin aber dann doch meistens bei den eigentlich zuwenig besagenden Wörtern „Gnade“ und „Gnadentaten“ geblieben. Gott als der höchste Gott und der Schöpfer und Eigner des Alls – was eher seine Erhabenheit und Transzendenz ausdrückt – ist zugleich der, aus dessen Herzen Taten der Liebe fließen. Seine *Hæsæd* ist wesentlicher Bestandteil seiner Liebe, seiner Selbstbindung an Israel. Gott als der Liebende setzt Taten, die sich in seinem geschichtlichen Handeln an seinem erwählten Volk Ausdruck verschaffen. Und weiter: Diese Taten der *Hæsæd* Gottes – seine *H^asādîm* – setzen auch den Menschen instande, *Hæsæd* und *H^asādîm* zu üben, Taten der Herzenshingabe. Das gleiche Wort *H^asādîm*, das ich in dem einen Fall mit „Gnadentaten“ übersetzt habe, verbirgt sich hinter dem wieder leider sehr abgegriffenen Wort „Frömmigkeit“ in der ersten Strophe. Gott ist der, der der Frömmigkeit, der *H^asādîm* der

Väter gedenkt. Die Wechselbeziehung zwischen Gottes *Hæsæd* und menschlichen *H^asādîm* – dass der Mensch ein *Hāsîd* wird, ein „Frommer“, wie wieder meist recht nichtssagend übersetzt wird – gehört zum semantisch Wichtigsten der *'amidâ*, gerade in Hinblick auf das Menschenbild.

c) Leben in Fülle und die Heiligung des Gottesnamens

Ich gehe nur ganz kurz auf die zweite Strophe ein. In ihr wird Gott als derjenige gepriesen, der die Auferweckung der Toten wirkt, der „die Toten belebt“, also auch über die Todesgrenze hinaus helfend und erlösend am Werk ist. Das ist die größte aller Liebestaten Gottes. Gottes *Hæsæd* und seine *H^asādîm* sind darauf aus, Leben, lebende Geschöpfe, lebende Menschen zu schaffen.

Was Leben ist, was tatsächlich Leben in Fülle ist, bringt die dritte Strophe zum Ausdruck, die Benediktion mit der קְדוּשַׁת הַשֵּׁם, der „Heiligung des Namens“ Gottes. Zunächst eine wichtige sprachliche Beobachtung: In der dritten Strophe bringen sich die Beter zum ersten Mal selbst zum Ausdruck. Zum ersten Mal findet sich die 1. Person Plural, erscheint ein „wir“. Es ist ein noch sehr zurückhaltendes „wir“; die Beter sprechen gar nicht davon, was sie tun, sondern eher davon, was ihnen zu tun obliegt, was sie eigentlich tun sollten oder was sie tun wollen: „Wir wollen heiligen deinen Namen in der Welt, wie man ihn heiligt in den Himmeln der Höhe.“ Die Gemeinschaft der Beter, die sich in der ersten Strophe durch die Anrufung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs sozusagen horizontal nach hinten erweitert hat, indem sie sich in Gemeinschaft mit den Vätern, mit der Exodusgeneration weiß, erweitert sich in der dritten Strophe sozusagen nach oben – vertikal – zur Gemeinschaft mit den Himmlischen, also den Engeln. Und die Aufgabe, die sowohl die Himmlischen oben wie die Irdischen unten wahrzunehmen haben, wenn sie denn tatsächlich lebendig sind vor Gott, besteht darin, Gottes Namen zu heiligen. Die dritte Strophe der *'amidâ*, die Heiligung des Namens, ist die beste Illustration dessen, was die so knappe Vaterunser-Bitte „Geheiligt werde dein Name“ eigentlich bedeutet.⁸

Wie geschieht diese Heiligung des Namens? Vom Text der *'amidâ* her sind es die Himmlischen, denen die Heiligung des Namens zukommt. Die Beter sagen von sich selbst nur: wir wollen das Gleiche tun, was die Himmlischen schon immer tun. Die Himmlischen kommen in Schriftzitaten zu Wort. Da steht zunächst die *q^edûššâ* (das Dreimalheilig) selbst (Jes 6,3), die im biblischen Text im Allerheiligsten des Tempels und zugleich im Himmel gesungen wird. Dazu kommt das *bārûk* „Gepriesen“ (Ez 3,12): „Gepriesen die Herrlichkeit des HERRN von ihrem Ort“⁹, worüber noch viel nachzudenken wäre. Auf alle Fälle ist der Ort, von dem hier die Rede ist, im Kontext des Ezechiel-Buches der Tempel in Jerusalem. Der Wunsch der Beter, an den Gesängen der Himmlischen, mit denen sie Gottes Namen heiligen, teilzuhaben, ist der Wunsch, in das Allerheiligste einzutreten, vor Gottes Thron zu stehen und sich SEINER herrlichen Präsenz auszusetzen.

Ein drittes Schriftzitat schließt sich an. Es stammt direkt aus dem Psalm 146, Vers 10: „König sein wird / herrschen wird (יְמֹלֵךְ) der HERR in Ewigkeit, dein Gott, Zion, von

⁸ Vgl. dazu ausführlicher M. PHILONENKO, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger. Tübingen 2002 (UTB 2312) 44–50.

⁹ Im christlichen *Sanctus* steht bekanntlich anstelle von Ez 3,12 meist das *Benedictus qui venit*, wodurch das Dreimalheilig eine christologische und zugleich eschatologisch-parusiale Ausrichtung erhält. Zu Spuren christlicher Verwendung von Ez 3,12 zusammen mit dem *Sanctus* vgl. P. VON DER OSTEN-SACKEN, Die altkirchlichen Belege für die synagogale Form des Sanctus (Keduscha/Jes. 6,3; Ez. 3,12). In: Meilenstein. [FS H. Donner.] Hg. M. Weippert – S. Timm. Wiesbaden 1995 (ÄAT 30) 172–187.

Geschlecht zu Geschlecht. Halleluja.“ In der Heiligung des Namens Gottes realisiert sich Gottes Königtum. Das Königtum Gottes – bekanntlich das Zentralthema der Verkündigung Jesu und damit der synoptischen Evangelien im Neuen Testament – ist zutiefst mit dem Allerheiligsten im Jerusalemer Tempel verbunden. Interessant ist nun, dass der erste Teil dieses Zitats aus Ps 146 zugleich Zitat aus dem Buch Exodus ist. Es nimmt den Schluss des Mose-Liedes (Ex 15,18) auf, wo es heißt: יְהוָה יִמְלֹךְ „der HERR wird König sein“.¹⁰ Dies ist aber die eigentliche Zielperspektive des Exodus, der Herausführung aus dem Land und der Gabe der Lebensordnung der Tora am Sinai und der Hineinführung in das Land der Verheißung, wo Gott als König auf dem Zion thront und sein heiliger Name gepriesen wird. Ex 15,18 ist übrigens der Abschluss der Exodus-Lesung in der Osternacht.

d) Die Umwandlung des Menschen

Was kann man eigentlich noch mehr sagen, als dass Gottes Name verherrlicht wird oben in der Höhe von den Himmlischen, unten auf der Erde von Israel? Eigentlich könnte die *'amîdâ* jetzt zu Ende sein, denn der Mensch hat ja offensichtlich seine Bestimmung erreicht: im Chor aller Geschöpfe den heiligen Gottesnamen zu verherrlichen. Aber das Gebet ist keineswegs zu Ende. Ja, man ist versucht zu sagen: es beginnt eigentlich erst jetzt, mit der vierten Strophe. Der eigentliche Kern der *'amîdâ* sind die Bittstrophen, Strophe 4 bis Strophe 17. Ich habe schon darauf aufmerksam gemacht, dass die Heiligung des Gottesnamens von seiten der Beter sehr zurückhaltend zur Sprache gebracht wird: „wir wollen heiligen“, so wie die Himmlischen es tatsächlich schon tun. Der Verwirklichung der הַשְׁמָחָה קְדוּשָׁה, der Heiligung des Gottesnamens – so setzt die *'amîdâ* als Bittgebet ganz nüchtern voraus – steht die faktische *conditio humana* noch entgegen. Wenn wir genau darauf achten, wie die Beter von sich selbst sprechen, werden wir erstens beobachten, dass das äußerst selten der Fall, und zweitens, dass es inhaltlich nicht gerade sehr glorios ist. Die einzigen Selbstexplikationen nach dem „wir wollen heiligen“ und vor dem „wir bekennen dich lobend“ am Beginn von Strophe 18 lauten: „wir haben gesündigt“ und „wir haben gefrevelt“, beide in Strophe 6. Eben weil der Zustand der Beter so ist: „wir haben gesündigt, ja gefrevelt“, beginnt nun im Modus der Bitte ein großer Prozess der Umwandlung: der Umwandlung des Menschen, der Gesellschaft, der Welt. Es wird jetzt in der *'amîdâ* bis zum Schluss sozusagen eine Gegenwelt gegen die Welt der Sünde und des Frevels, in der die Beter sich nach ihrer eigenen Aussage befinden, errichtet.

Wie sieht dieser Prozess aus? Ich schildere ihn nur stichwortartig. Zunächst einmal: Der Weg der Umwandlung der Welt beginnt mit der ganz persönlichen Umwandlung der einzelnen Beter, durch Umkehr (תְּשׁוּבָה *t'sûbâ* oder auf Griechisch: *μετάνοια*). Das ist der Inhalt der Strophen 4 bis 7. Diese persönliche Umkehr und Umwandlung des Menschen fängt an mit der Erkenntnis, der Einsicht, dem Verständnis. Die Erkenntnis und Einsicht richtet sich – dies impliziert Strophe 5 – auf die Tora: Umkehr ist Rückkehr des Menschen zur Tora, zur göttlichen Weisung für das menschliche Zusammenleben. Gleichzeitig aber zielt die Umkehr – ebenfalls Strophe 5 – auf die עֲבֹדָה *‘bôdâ*, den „Dienst“. *‘bôdâ* ist in der Bibel terminus technicus für den Tempeldienst, den Dienst Israels an dem Ort, wo Gott – seine Herrlichkeit, sein Name – in der Welt einwohnt. Die Rückkehr zu Tora und *‘bôdâ* führt zur Vergebung der Sünden (Strophe 6), und das bringt die Erlösung (Strophe 7). Was in Strophe 4 bis 7 sozusagen eher innerlich – wenn man so will: spirituell – geschildert ist, wird in den folgenden beiden Strophen 8 und 9 dann noch einmal von seiner materiellen

¹⁰ Mit diesem Zitat endet die Benediktion nach dem *šema' yišra'el* im Morgengebet (*‘amîdâ w’-jas[s]ib*), an die sich unmittelbar die *'amîdâ* anschließt. Vgl. MESSNER – LANG (s. Anm. 6) 383.

Seite her gedeutet. Auch die materielle, die leibliche Seite von Mensch und Welt beginnt sich zu wandeln, wenn der Mensch zur Tora und zur *ʿabôdâ* zurückkehrt. Die Kranken werden geheilt (Strophe 8), und die Gaben der Schöpfung fließen wieder reichlich (die „guten Jahre“ von Strophe 9).

e) *Das eschatologische Drama*

Mit Strophe 10 beginnt dann das eschatologische Drama, die Errichtung der Zukunft, der Israel in der *ʿamidâ* entgegenbetet und im wahrsten Sinne des Wortes entgegensteht, die Verwandlung der Gesellschaft durch Gott. Es ist sehr auffallend, dass hier Gott selbst der Retter ist. Der Messias oder eine messianische Gestalt spielt eigentlich eine sehr untergeordnete Rolle. Das Wort „Messias“ kommt gar nicht vor, eine messianische Gestalt wird immerhin erwähnt, in Strophe 15: „der Spross Davids, deines Knechtes“, aber der setzt sich sozusagen in das von Gott schon gemachte Nest. Gott hat selbst schon alles hergestellt, der Spross Davids spielt demgegenüber keinerlei aktive Rolle in der *ʿamidâ*. Es ist – am Rande gesagt – durchaus denkbar (freilich nicht beweisbar), dass diese sehr geringfügige Rolle des Messias im jüdischen Hauptgebet eine Reaktion auf christliches Beten und auf christliches Selbstverständnis ist.

Was tut nun Gott, um die Welt, um die Gesellschaft umzuwandeln? Zunächst einmal: Es beginnt der neue Exodus, die Sammlung der Diaspora (Strophe 10). Israel wird wieder im Land versammelt. Und wie sieht es im Land aus? Hier muss die Gott entsprechende Gesellschaft errichtet werden: „Lass zurückkehren unsere Richter wie in der Vorzeit und unsere Ratgeber wie am Anfang“, auf dass *משפט וצדקה* „Recht und Gerechtigkeit“ im Land herrschen, wobei „Recht und Gerechtigkeit“ – eine semantisch sehr reichhaltige Kurzformel¹¹ – soviel heißt wie das aktive Eintreten der Führenden für die Armen, die Entrechteten, die Fremden. Übrigens: Diese Bitte „lass zurückkehren unsere Richter wie in der Vorzeit ...“ ist wörtliches, nur dem Kontext – dem Gebetskontext – angepasstes Zitat von Jes 1,26, einem programmatischen Text am Beginn des Jesaja-Buches, mit dem die Beter auf Gottes eigene Verheißung – denn Jes 1,26 ist nicht Bitte, sondern göttliche Verheißung – pochen: „Du hast uns doch verheißten, nun tu es endlich!“ Der Umwandlungsprozess geht weiter, gemäß der Segens- und Fluchreihe von Dtn 28, mit der Scheidung der Menschen in die Verleumder, die Abgefallenen einerseits (Strophe 12¹²) und diejenigen, die *ḥesed* üben, also die *ḥʾsîdîm*, die Frommen, weil Gottes Liebe in Liebestaten Erwidern, andererseits (Strophe 13). Dann ist es soweit, dass Gott nach Jerusalem zurückkehrt und die heilige Stadt, den Ort seiner irdischen Einwohnung, neu baut und die Herrschaft von Recht und Gerechtigkeit in Jerusalem begründet. Und in dieses, wie gesagt, von Gott sozusagen bereitete Nest setzt sich dann auch der Messias, der „Spross Davids“ (Strophe 15).

Die 16. Strophe bringt ein retardierendes Moment in dieses Drama. Sie bittet nämlich um Gebeterhörung: dass Gott die flehentlichen Bitten, die Israel bisher in der *ʿamidâ* an ihn gerichtet hat, auch erhört, weil er doch nach seiner eigenen Verheißung (vgl. etwa Ps 91,15) ein Gott ist, der auf das Gebet der Seinen hört.

¹¹ Vgl. M. WEINFELD, 'Justice and Righteousness' – *משפט וצדקה* – The Expression and Its Meaning. In: Justice and Righteousness. Biblical themes and their Influence. Ed. by H. Reventlow – Y. Hoffman. Sheffield 1992 (JSOT.S 137) 228–246.

¹² Zum vieldiskutierten sog. „Ketzersegen“, der sich anfänglich zumindest nicht speziell gegen die Christen richtete, vgl. zusammenfassend den Forschungsbericht von P. W. VAN DER HORST, The Birkat ha-minim in recent research. In: DERS., Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on Their Interaction. Second enlarged Edition. Leuven 1998 (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 8) 113–124.

Das eigentliche Ziel erreicht unser Gebet in Strophe 17: „Erweise dich wohlgefällig HERR, unser Gott, an deinem Volk Israel und an ihrem Gebet und bringe zurück den Dienst an das Heiligtum deines Hauses. Und die Feuer(opfer) Israels und ihr Gebet, mit Liebe nimm (sie) an mit Wohlgefallen. Und es werde wohlgefällig beständig der Gottesdienst Israels, deines Volkes. Und es mögen schauen unsere Augen dein Zurückkehren nach Zion in Erbarmen.“ Also: Gott kehrt jetzt endgültig nach Zion zurück, und es wird wieder die *“bôdâ* – der Gott entsprechende Kult – begründet. Worin besteht dieser Kult? Es ist auffällig, dass in Strophe 17 die *“bôdâ*, der Kult – und das heißt eigentlich nur: der Tempelkult – und das Gebet Israels parallelisiert sind. Auch für das Gebet wird eine technische Sprache verwendet, die an sich für den Tempelkult gilt. „Erweise dich wohlgefällig am Gebet“ und „das Gebet Israels, mit Liebe nimm es an mit Wohlgefallen“, das sind kultische Fachbegriffe für den Gott wohlgefälligen Opferdienst.¹³ Das weist natürlich einerseits darauf hin, dass die *‘amîdâ* – vielleicht nicht von ihrem Ursprung her oder sogar wahrscheinlich nicht von ihrem Ursprung her, aber jedenfalls in einer ihrer Funktionen – so etwas wie eine Tempelsubstitution ist. Das weist aber zum anderen – und das scheint mir bedeutsamer – zurück auf die große himmlisch-irdische Szenerie von Strophe 3, auf die Heiligung des Gottesnamens. Die *q̣’dûššâ* in Jes 6 spielt bekanntlich im Tempel. Hier, vor dem im Allerheiligsten thronenden (und zugleich es sprengenden) Gott, wird der wahre, Gott wohlgefällige Kult dargebracht: in der Heiligung und Verherrlichung seines Namens. In Strophe 17 ist damit Strophe 3 wieder eingeholt.

f) Israel und die Menschheit

Doch halt: etwas fehlt noch! Bisher war nur von Israel die Rede. Was ist mit dem Rest der Menschheit? Strophe 18 – damit die letzte Strophe der *‘amîdâ* vor dem Priestersegen (Strophe 19), dem gleichsam klassischen Abschluss auch im Tempelgottesdienst – universalisiert die Szenerie. Zunächst sprechen sich wieder die Beter, spricht sich also Israel aus: מוֹדִים „wir bekennen dich lobend“. Das könnte man übrigens ganz gut ins Griechische mit εὐχαριστοῦμεν übersetzen. Üblicherweise wird dieses *môdîm* freilich mit „wir danken dir“ wiedergegeben, genauso wie das εὐχαριστοῦμεν, aber das Moment des Bekenntnisses, der Anerkennung der Herrschaft Gottes schwingt in diesem Wort stärker mit als das, was wir heute unter „Dank“ oder gar unter der doch sehr subjektiv geprägten „Dankbarkeit“ verstehen. „Wir“: das ist zunächst Israel, aber am Schluss heißt es dann: „*Alles Lebende* bekenne dich lobend und rühme deinen Namen in Wahrheit, Gott unserer Rettung und unserer Hilfe.“ Erst wenn *alles* Lebende, *alles*, was lebt, Gottes Namen preist, ist die Verwandlung, die Umwandlung der Welt zum Abschluss gebracht. Dieser universalen, menschheitlichen, ja kosmischen Zukunft betet Israel in seinem Hauptgebet dreimal täglich entgegen.

3. Das Benedictus im Licht der *‘amîdâ*

Nun, wesentlich kürzer, noch einige Bemerkungen zum *Benedictus*.¹⁴ Ich gebe zunächst eine eigene Übersetzung, die versucht – im Unterschied zur geläufigen liturgischen Fassung

¹³ Vgl. H. M. BARSTAD, מוֹדִים, רָצוֹן. In: ThWAT 7 (1993) 640–652, bes. 643–646.648f.

¹⁴ Von den neueren deutschsprachigen Kommentaren scheint mir besonders hilfreich F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1–9,50. Zürich – Neukirchen-Vluyn 1989 (EKK 3/1) 96–99.103–110. Der jüngste Kommentar von W. RADL, Das Evangelium nach Lukas. Kommentar. Erster Teil: 1,1–9,50. Freiburg i. Br. 2003, 88–91.93–101, versucht vor allem die Vorlage bzw. Vorlagen des Lukas auszulegen, in Anschluss an Th. KAUT, Befreier und befreites Volk. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnifikat und Benediktus im Kontext

– diesen syntaktisch sehr schwierigen Text möglichst wörtlich, damit aber auch in nicht immer ganz korrektem Deutsch wiederzugeben:

I Gepriesen (der) HERR, der Gott Israels,
denn er hat heimgesucht und Erlösung geschaffen seinem Volk
und hat uns ein Horn der Rettung erweckt im Haus Davids, seines Knechtes,
so wie er geredet hat durch (den) Mund seiner heiligen Propheten seit alters,
Rettung vor unseren Feinden und aus der Hand aller uns Hassenden,
zu erweisen Erbarmen an unseren Vätern
und zu gedenken seines heiligen Bundes,
den Eid, den er geschworen hat Abraham, unserem Vater,
zu gewähren uns, furchtlos, aus der Hand (der) Feinde befreit, ihm zu dienen
in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor ihm alle unsere Tage.

II Und du aber, Kindlein, Prophet des Höchsten wirst du genannt werden,
vorausgehen wirst du nämlich vor dem HERRN, zu bereiten seine Wege,
um zu gewähren Erkenntnis der Rettung seinem Volk in (der) Vergebung ihrer Sünden,
um des herzlichen Erbarmens unseres Gottes willen,
mit dem uns heimsuchen wird (der) Ausgang aus der Höhe,
zu (er)scheinen den in Finsternis und Todesschatten Sitzenden,
zu lenken unsere Füße auf (den) Weg des Friedens.

Ich kann in diesem Rahmen nicht auf die vielfältigen sprachlichen, vor allem syntaktischen Probleme des *Benedictus* eingehen, die in der vertrauten liturgischen Fassung der Einheitsübersetzung elegant umgangen sind. Da finden sich lauter Hauptsätze. In Wirklichkeit besteht das *Benedictus* aus nur zwei Sätzen. In der Luther-Übersetzung kommt das – und kommen die Schwierigkeiten des Textes – noch einigermaßen zum Ausdruck.

a) Herkunft und Zukunft des Menschen

Ich beschränke mich auf wenige, ganz kleine Beobachtungen. Auch das *Benedictus* lebt von der Spannung zwischen der Herkunft der Beter aus der Generation derer, denen Gott in ganz besonderer Fülle das Heil erwiesen hat und mit denen sich die Beter identifizieren, einerseits und ihrer Zukunft, ihrer Bestimmung, auf die hin sie leben, andererseits. Diese Struktur ist schon sprachlich klar¹⁵: In der ersten, mit einer *b'ērākā* beginnenden Strophe – man könnte sagen: dem Lobpsalm (Lk 1,68–75) – stehen lauter Aoriste, also die Vergangenheitsform: „Gott *hat* (soeben) sein Volk heimgesucht und *hat* ihm Erlösung geschaffen“. Jedenfalls im Kontext des Lukasevangeliums bezieht sich das auf die Geburt des Messias Jesus. In der zweiten Strophe (V. 76–79) – der Prophetie auf den eben geborenen Johannes den Täufer („du aber, Kindlein“) – herrschen die Futura vor, in einem Fall sogar mit dem gleichen Verb wie in der ersten Strophe: „er *hat* heimgesucht“ – „er *wird* heimsuchen“¹⁶.

der vorlukanischen Kindheitsgeschichte. Frankfurt/M. 1990 (BBB 77) 173–265. Einen instruktiven Überblick gibt F. ZEILINGER, Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschließung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch. Wien 1988, 34–51.

¹⁵ Ob das *Benedictus* aus zwei ursprünglich selbstständigen Liedern zusammengestellt worden ist, wie zuletzt KAUT (s. Anm. 14) im Detail nachzuweisen versuchte, sei dahingestellt; die Problematik spielt für den hier maßgebenden Gesichtspunkt des Vergleichs mit der *'amidā* keinerlei Rolle.

¹⁶ Das textkritische Problem wird sehr wahrscheinlich mit den meisten neueren Auslegern zugunsten des Futurs ἐπισκέπεται gegen den Aorist ἐπεσκέψατο zu entscheiden sein.

b) Gottes Hæsæd und die Gabe des Landes

Eine erste Verbindung zur 'amidâ findet sich im „Erweisen Erbarmen (ἐλεος) an unseren Vätern“ („er hat das Erbarmen mit den Vätern an uns vollendet“ ist das phantasievoll in der liturgischen Fassung der Einheitsübersetzung wiedergegeben). Ἐλεος ist in der Septuaginta die bevorzugte Übersetzungsvokabel für Hæsæd, einige Male steht es auch für raH^amîm „Erbarmen, Barmherzigkeit“.¹⁷ Wie in der 'amidâ erweist Gott die Hæsæd auch im *Benedictus* an den Vätern. Das Motiv des Erbarmens findet sich im zweiten, die Zukunft besingenden Teil des *Benedictus* noch einmal, nun sprachlich intensiviert als das „herzliche Erbarmen“ (σπλάγχνα ἐλέους), mit dem (oder auf Grund dessen) der „Aufgang aus der Höhe“ die Beter endgültig heimsuchen und ihr Leben erleuchten wird. Σπλάγχνα kommt in der Septuaginta nur sehr selten vor; in der nachalttestamentlichen jüdischen Literatur jedoch steht die Verbindung von σπλάγχνα und ἐλεος für das Wortpaar Hæsæd und raH^amîm im Sinn des eschatologischen Erbarmens und Liebeserweises Gottes.¹⁸ An diesen Sprachgebrauch wird im *Benedictus* angeknüpft. Das hebräische Hendiadiöyn Hæsæd und raH^amîm findet sich nicht nur etwa in Qumranschriften (1 QS 1,22; 2,1 im Sinn von Gottes geschichtlichen Gnadenerweisen), sondern auch dreimal in der 'amidâ (Strophen 1, 11 und 18).

Das Gedenken des Bundes und der Eid, den Gott Abraham geschworen hat, steht von den alttestamentlichen Grundlagen des *Benedictus* her in Zusammenhang mit dem Thema der Landverheißung, das uns ebenfalls schon in der 'amidâ begegnet ist. Im Deuteronomium ist Gottes Eid an die Väter (Abraham, Isaak und Jakob) der Rechtsgrund für den Einzug Israels in das Land (vgl. Dtn 1,8; 6,10; 9,5¹⁹; 30,20; 34,4). Der Zusammenhang von „Gedenken des Bundes“ mit Abraham, „Eid“ (an Isaak) und Gabe des Landes findet sich in Ps 104 (105),8–11, einer wichtigen Referenzstelle für das *Benedictus*. Mit dem Leben im Land ist auch das nächste Motiv eng verbunden.

c) Gott dienen als Bestimmung des Menschen

Das nächste Stichwort ist „dienen“ (λατρεύειν): Gottes erlösendes Handeln setzt die Menschen in stande, „ihm zu dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit“. Λατρεύειν bzw. λατρεία ist in der Septuaginta Übersetzung von ^abôdâ (im Sinn des Tempelgottesdienstes). Seine Bestimmung erreicht der Mensch nach dem *Benedictus* in der ^abôdâ, der kultischen Verherrlichung Gottes. Dieser „Gottesdienst“ – das rechte Gotteslob und die rechte Lebensführung zugleich – wird in ὁσιότης und δικαιοσύνη vollzogen. Δικαιοσύνη ist in der Septuaginta zumeist Übersetzung von Hæsæd. Ganz Ähnliches gilt für ὁσιος: es ist die geläufigste Übersetzung von Hāsîd.²⁰ Der wahre, eschatologische Kult erfordert also Menschen, die H^asâdîm – Taten der überfließenden Liebe – vollbringen, nämlich H^asîdîm, Fromme und Gerechte, die sich an die Weisung Gottes halten. Die Aussage im *Benedictus* ist in gewisser Weise der schon in anderem Zusammenhang genannten Stelle Dtn 9,5 LXX entgegengesetzt.²¹ Hier erfährt Israel, dass Gott es nicht auf Grund seiner δικαιοσύνη und ὁσιότης in

¹⁷ Vgl. R. BULTMANN, ἔλεος κτλ. In: ThWNT 2 (1935) 474–483, hier 475–478.

¹⁸ Vgl. ebd. 478.

¹⁹ Hier kommt in der Septuagintafassung auch das Stichwort „Bund“ vor (der hebräische Text hat statt dessen das „Wort“ bzw. die „Zusage“ [דבר]).

²⁰ Vgl. F. HAUCK, ὁσιος κτλ. In: ThWNT 5 (1954) 488–492, hier 489f.

²¹ Dies ist einer der wenigen Belege (insgesamt 8, davon 4 in Weish) für ὁσιότης in der Septuaginta. Das Paar ὁσιότης und δικαιοσύνη findet sich noch in Weish 9,3 (vom Menschen in seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung). Im Neuen Testament ist Eph 4,24 zu vergleichen, wo δικαιοσύνη

das Land führt, sondern wegen der Bosheit der Völker und des Eides, den Gott Abraham, Isaak und Jakob geschworen hat.

d) Erkenntnis und Sündenvergebung

Mit der *'amidā* teilt das *Benedictus* auch das Motiv der Erkenntnis, mit der im jüdischen Hauptgebet der Umwandlungs- und Umkehrprozess des Menschen beginnt. Erkenntnis (דַּעַת) ist das Erste, was von Gott in der *'amidā* erbeten wird (Strophe 4); im *Benedictus* wird dem Kind Johannes zugesagt bzw. prophetisch vorausgesagt, dass er die Menschen „Erkenntnis (γινώσις) der Rettung“ lehrt. Und die Rettung besteht in der ἄφεσις ἁμαρτιῶν, der Vergebung der Sünden, was wieder auf den gleichen Zusammenhang in den Strophen 4–7 der *'amidā* verweist.

e) Die Rolle des Messias

Schließlich und endlich: Die größte Ähnlichkeit des *Benedictus* mit der *'amidā* – zumindest auf der Sprachoberfläche – ist zugleich auch die größte Differenz zwischen beiden Gebeten. „Er hat uns ein Horn der Rettung erweckt im Haus Davids, seines Knechtes“ – das ist doch gar nicht weit entfernt von der Bitte in Strophe 15 der *'amidā*: „Den Spross Davids, deines Knechtes, lass schnell sprossen, und sein Horn erhöhe durch deine Rettung.“ Allerdings: Wie angedeutet, herrscht gerade hier, wo sprachlich die größte Ähnlichkeit vorliegt (Horn, Rettung, David, Knecht), sachlich die größte Differenz. Sie besteht schlicht darin, dass, wie gesagt, in der *'amidā* der Messias eine ganz untergeordnete und unwesentliche Rolle spielt, im *Benedictus* aber die Hauptrolle. Ich kann im Rahmen dieses Vortrags nicht auf die umstrittenen Fragen der Traditionsgeschichte des *Benedictus* eingehen, ob es ursprünglich (juden)christlich war oder jüdisch, ob es (ganz oder teilweise) etwa aus Täuferkreisen stammt.²² Auf alle Fälle ist im Kontext des Lukas-Evangeliums das Kindlein Johannes Wegbereiter und Vorläufer des HERRN, nämlich Jesu. Kyrios ist an sich ja der Gottesname der Septuaginta – es hat vermutlich auch dem Selbstverständnis des Johannes entsprochen, Gottes Wegbereiter zu sein –, aber im Kontext des Lukas-Evangeliums ist der HERR, dem er vorausgeht, die ἀνατολή ἐξ ὕψους, der „Aufgang aus der Höhe“. Und das wiederum ist – wiederum: jedenfalls im Kontext²³ – ein messianischer Begriff. Ἀνατολή kann in der Septuaginta „Spross“ wiedergeben (vgl. bes. Sach 3,8; 6,12; Jer 23,5). Damit haben wir eine klare Verbindung zum „Spross Davids, deines Knechtes“ der *'amidā*. Das entscheidende Heilsereignis, das nach dem *Benedictus* – wie nach der *'amidā* – noch in der Zukunft liegt, ist der Aufgang, die ἀνατολή ἐξ ὕψους, die dann die endgültige – richtende und rettende – Heimsuchung und den endgültigen *šālôm*, den endgültigen Frieden bringen wird.

und ὁσιότης den „neuen Menschen“ kennzeichnen, den die Adressaten anziehen sollen. Auf Dtn 9,5 als alttestamentliche Referenzstelle weist mit Recht KAUT (s. Anm. 14) 234f hin.

²² Vgl. dazu wieder KAUT, ebd., mit forschungsgeschichtlichem Überblick (173–177). Kaut selbst findet zwei ursprünglich selbständige Lieder: Lk 1,68.71–75 („Benedictus I“) stamme aus den Anfangserfolgen des jüdischen Aufstands (kurz nach 66) – reichlich spekulativ –, 1,76–79 („Benedictus II“) aus einer in der Täufergemeinde entstandenen und im Lukasevangelium verarbeiteten Geburtsgeschichte Johannes des Täufers. Die Verse 69f seien christliche Interpolation. Wirklich überzeugend ist das alles nicht.

²³ Für den ursprünglichen (nicht-christlichen) Hymnus nimmt RADL (s. Anm. 14) 99f an, dass die ἀνατολή ἐξ ὕψους Gott selbst sei. Das ist sicherlich möglich; im hier allein interessierenden christlichen Kontext des Lukasevangeliums ist jedoch der „Aufgang“ bzw. „Spross“ eindeutig messianischer Titel Christi.

Ich komme zum Schluss. Ich habe längere Zeit überlegt, ob es am Ende etwas zu resümieren oder noch einmal besonders herauszustellen gibt. Angesichts meiner sehr bruchstückhaften Sondierungen erscheint es mir ratsam, kein Resümee zu ziehen. Ich kann nur empfehlen, was sich mir bei meiner eigenen Beschäftigung immer mehr aufgedrängt hat: Es lohnt sich unendlich, die *amîdâ* von ihren biblischen Wurzeln her und im Zusammenhang ihrer 19 Strophen zu meditieren. Es lohnt sich für die eigene christliche Existenz. Und zweitens: Es lohnt sich unendlich, einen scheinbar (!) vertrauten Text wie das *Benedictus* zu meditieren. Man lege – etwa – einmal das *Benedictus* neben den Ps 8.