

K u h n Karl Georg, *Achtzehngebet und Vater-
unser und der Reim* (Wissenschaftliche Unter-
suchungen zum NT, hrsg. v. J. Jeremias u. O.
Michel, H. 1). J. C. B. Mohr, Tübingen 1950.
III + 51 S., brosch. DM 6.80.

Der Endreim in der abendländischen Dichtung
wird allgemein auf den Reim in den griechi-
schen und lateinischen Hymnen der altchrist-
lichen Kirche zurückgeführt. Umstritten ist je-
doch die Frage, woher die Kirche diese Kunst-

form übernommen hat. Eduard Norden hat gemeint, der Reim in der alten Kirche habe sich aus der antiken Rhetorik, speziell aus der rhetorischen Kunstform des Homoioteleuton entwickelt. Wilhelm Meyer dagegen hat die Vermutung ausgesprochen, es könne sich um ein Erbstück aus der semitischen Poesie handeln; freilich gelang es ihm nicht, den bewußten, über das Zufällige zweifelsfrei hinausgehenden Gebrauch des Reimes im Semitischen nachzuweisen. Hier setzt nun K. G. Kuhn ein, indem er zeigt, daß der Endreim schon in semitischen Gebeten des 1. Jh. n. Chr. klar vorliegt. Als Hauptbelege dienen ihm das Achtzehngebet der jüdischen Synagoge (Schemone 'Esre) und das Vaterunser.

Kuhn entwickelt seine These nicht am ganzen Achtzehngebet, sondern nur an dessen Mittelstück, d. h. an den Berakot 4—15, und weist nach, daß dieser Teil ausschließlich durch den gegliederten Wechsel von vier Reimen (auf *-āekā*, *-enū*, *-ānū* und *-ā*) gestaltet ist (S. 13 bis 24). Der Text, mit dem K. operiert, deckt sich mit keiner der beiden überlieferten Rezensionen, weder mit der babylonischen noch mit der palästinischen. Grundsätzlich hält sich K. zwar an die letztere als die zweifellos ältere Textgestalt, aber in einer Reihe von Fällen betrachtet er auch diese als überarbeitet. So werden nicht bloß die Baruch-Formeln als von Haus aus nicht zum Gebetstext gehörend beurteilt und daher unberücksichtigt gelassen, sondern auch einige andere Textstücke eliminiert; es handelt sich um insgesamt 20 Worte, die sich auf Ber. 4 (1), Ber. 6 (3), Ber. 9 (5) und Ber. 12 (11 Worte) verteilen. Außerdem wird in Ber. 5 statt des palästinischen Textes, der ein anscheinend später eingedrungenes Zitat aus KlgI 5,21 aufweist, der babylonische Text zugrundegelegt. Alle diese Änderungen am überlieferten Text belasten natürlich auf den ersten Blick Kuhns Argumentation nicht wenig, aber einerseits steht fest, daß auch die palästinische Rezension nicht die Urform des Gebetes wiedergibt, und andererseits muß zugegeben werden, daß die vorgeschlagenen Änderungen in jedem Fall gut begründet sind und nirgends den an sich naheliegenden Verdacht rechtfertigen, sie könnten dadurch veranlaßt sein, daß die betreffenden Textstücke sich nicht in das Reimschema fügen wollen. Den Beweis, daß dem Mittelteil des Achtzehngebetes ein durchgängiges Reimschema zugrundeliegt, hat Kuhn m. E. zweifellos erbracht.

Den gleichen Nachweis führt er sodann am Vaterunser (S. 30—40). Daß die aramäische Urgestalt dieses Gebets den Endreim aufwies, gilt schon seit längerem als sicher. Enno Littmann hat dies bereits an Torreys Rückübersetzung des lukanischen Vaterunser und Burney an seiner eigenen Rückübersetzung des matthäi-

schen Vaterunser gezeigt. K. unternimmt es, diese mehr zufälligen Einzelbeobachtungen methodisch zu untersuchen und in einen sachlichen und geschichtlichen Zusammenhang einzuordnen. Bei der Rekonstruktion der beiden Vaterunserfassungen geht er so sorgfältig wie nur möglich vor, da er sich der Problematik des Rückübersetzens überhaupt und der Rückübersetzung in das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch, eine leider immer noch recht unbekannt GröÙe (vgl. P. Kahle in ThRs 1949, 201—216) im besonderen durchaus bewußt ist. Er lehnt sich eng an die einschlägigen Vorarbeiten von Dalman, Torrey und Burney an, die ja ohnehin eine weitgehende Übereinstimmung über den im Aramäischen vorauszusetzenden Wortlaut des Herrengebets erbracht haben. Wo K. von diesem „textus receptus“ abweicht, gibt er jeweils eine ausführliche und m. E. auch ausreichende Begründung. Das gilt von der vierten Bitte, für die er ein aramäisches *lahemanā' lēhomā' hab lanā'* vorschlägt, und von der siebenten Bitte, bei der er statt der Bezeichnung „der Böse“ — die persönliche Deutung wird als erwiesen betrachtet — eher an das Wort *sātānā'* denken möchte (vgl. Mk 4,15 mit Mt 13,19!), doch ohne darauf großes Gewicht zu legen, da auch im andern Fall das Reimschema gewahrt bleibt. Der auf solche Weise gewonnene Text gliedert sich in der Mt- wie in der Lk-Fassung deutlich in zwei gesonderte Strophen, deren erste durch den Reim auf — *āk* und deren zweite durch den auf — *nā* bestimmt wird. Es ergibt sich also eine überraschende Gleichheit von Achtzehngebet und Vaterunser sowohl in der Reimstruktur als auch im Versrhythmus.

Die damit gutbegründete These von der Herkunft der Reimform aus der jüdischen Synagoge wird in einem gesonderten Exkurs (S. 47—51) noch erhärtet, wo zahlreiche weitere Belege für die Verwendung des Reims in jüdischen oder jüdisch beeinflussten Gebetstexten zusammengetragen sind (Damaskusschrift, Apost. Const. u. a.).

Im Anschluß an die formale Untersuchung vergleicht K. die beiden Gebete noch nach der inhaltlichen Seite (S. 40—46). Jedes von ihnen gliedert sich in zwei Hälften, von denen die eine Bitten enthält, die sich auf die Situation des Frommen jetzt und hier beziehen, während die Bitten der anderen Hälfte eschatologischer Art sind. Aber neben dieser Gleichheit stehen tiefgreifende Unterschiede. Schon die jeweils verschiedene Reihenfolge der Bitten deutet den Unterschied der beiden Seins- und Glaubenshaltungen an. Im Vaterunser gehen die eschatologischen Bitten den Gegenwartsbitten voraus, im Achtzehngebet ist es genau umgekehrt. Vor allem aber haben die eschatologischen Bitten im Achtzehngebet die Wiederherstellung einer einstigen geschichtlichen Glanz-

zeit von Volk und Staat zum Inhalt, im Vaterunser dagegen die Wiederherstellung des göttlichen Urzustandes vor aller Geschichte (S. 41 bis 43). Entsprechende charakteristische Unterschiede zeigen die Gegenwartsbitten. Sie sind im Vaterunser bestimmt durch „die Weltstunde im hereinbrechenden Ende“, im jüdischen Gebet durch die gegebene geschichtliche Lage (S. 44—46). „So enthüllt sich an diesem Gegensatz das entscheidend Neue und Einmalige, das Jesus nicht nur dem damaligen zeitgenössischen Judentum, sondern der Welt in ihrer Jetzt-Situation und so uns ‚heute‘ sagen will und zu sagen hat“ (S. 46).

Während die Hauptthese Kuhns wohl als gesichert gelten darf, können einige der Aufstellungen, die im Schlußabschnitt begegnen oder vorausgesetzt werden, nicht ganz überzeugen. Das betrifft namentlich die Zerlegung des Achtzehngebets in eine Hälfte mit Gegenwartsbitten (Berakot 4—9) und eine andere mit eschatologischen Bitten (Berakot 10—14). Diese Einteilung läßt der Text schwerlich zu. So liegt es beispielsweise doch sehr nahe, die Worte der 7. Beraka „erlöse uns um deines Namens willen“ rein eschatologisch zu deuten. Umgekehrt finden sich in der angeblich eschatologischen Hälfte Bitten, die sehr wohl auf das Leben des jüdischen Volkes in dieser Welt bezogen werden können, so Ber. 11 (Bitte um Wiedererlangung der freien Gerichtsbarkeit), Ber. 12 (Bitte um Vernichtung des „Reiches des Übermuts“ in der Gegenwart), Ber. 13a (Bitte um erbarmende Annahme der Proselyten der Gerechtigkeit), Ber. 13b (Bitte um „guten Lohn“ für die Beter und alle Erfüller des göttlichen Willens). Eschatologisches und Irdisch-Zeitliches geht also im ganzen Gebet ohne rechte Ordnung nebeneinander her. Eine klare logische Gliederung liegt offenbar überhaupt nicht vor. Elbogen hat Bitten um persönliche und Bitten um nationale Güter unterschieden, O. Holtzmann Bitten um religiöse Güter des einzelnen und Bitten um soziale bzw. materielle Güter. Obwohl auch diese Einteilungen nicht recht befriedigen, dürften sie doch ungezwungener sein als die Einteilung Kuhns.

Im Gegensatz zu Holtzmann, Volz, Rießler und Billerbeck vertritt Kuhn die Ansicht, daß das Achtzehngebet in der palästinischen Rezension schon in der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. bestanden hat, wahrscheinlich sogar bis in vorchristliche Zeit zurückreicht. Von der *Birkat ha-minim* in Ber. 12 sieht er dabei natürlich ab. Sie wurde nach zuverlässiger tannaitischer Überlieferung (b. Ber. 28b) erst gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. eingefügt. Die für die Datierung nach 70 vorgebrachten Argumente hält Kuhn nicht für beweiskräftig: Der in Ber 12 erwähnte Abfall vom Judentum passe vorzüglich, ja ausschließlich in die Situa-

tion des 2. und 1. Jh. v. Chr. (Hen. 93,9!); das ebenda apostrophierte „Reich des Übermuts“ sei nicht das römische Reich, sondern (nach 2 Makk 124—29; PsSal 17,6f) die syrisch-seleukidische Fremdherrschaft; Ber. 14 blicke nicht unbedingt auf den Untergang Jerusalems und des Heiligtums zurück, sondern habe auch bei Bestehen von Stadt und Tempel Sinn gehabt. Gegen die so begründete Frühdatierung der 12 Berakot des *Mittels* wird kaum Stichhaltiges einzuwenden sein. Aber eine Schwierigkeit ergibt sich dadurch, daß K. das 18-Glieder-Schema für ursprünglich hält (S. 12 m. Anm. 1). Von den drei Einleitungsberakot scheint die zweite die Situation nach 70 vorauszusetzen und erst recht gilt dies von der ersten der drei Schlußberakot, aus der deutlich hervorgeht, daß Gott nicht mehr in Zion wohnt und ein Opferdienst in Jerusalem nicht mehr stattfindet (Ber. 16). Mit der Annahme der Ursprünglichkeit des Achtzehnerschemas ist also die Datierung vor 70 schwer zu vereinbaren. Vielleicht nimmt K. an, daß Ber. 16 (und Ber. 2) ursprünglich anders lauteten als heute in der palästinischen Rezension; aber da er sich nicht dazu äußert, scheint er sich der Schwierigkeiten nicht bewußt geworden zu sein.

Für den Neutestamentler sind zwei Stellen des Buches von Interesse. Die eine betrifft die bekannte *crux interpretum* in der vierten Vaterunserbitte. K. lehnt alle bisherigen Rekonstruktionsvorschläge ab, weil sie nicht erklären könnten, wie der Übersetzer vom aramäischen Text aus dazu kam, die singuläre Neubildung *ἐπιούσιος* einzusetzen. Gerade diese Bedingung glaubt K. durch seinen (bereits oben wiedergegebenen) Rekonstruktionsvorschlag erfüllt. Hier stehe *l'ejomā'* nämlich in der Schwebe zwischen der Beziehung auf *lab'manā* und der Beziehung auf *hab lanā'*. Dieser doppelte, im Aramäischen in der Schwebe bleibende Bezug sei das, was der Übersetzer habe treffen wollen. In *l'ejomā'* stecke beides, sowohl „unser Brot, nur soweit es für den Tag gerade nötig ist“, als auch die Gedankenverbindung „für heute gib es uns“, also sowohl *ἐπιούσιος* wie *σήμερον*; der Übersetzer habe beide Worte benötigt, wenn er den Sinngehalt dieser aramäischen Ausdrucksweise genau treffen wollte (S. 35—37). Beachtung verdient schließlich noch die Behauptung, das Vaterunser sei von Anfang an nie ohne doxologischen Abschluß gesprochen worden. Denn „errette uns aus der Gewalt des Teufels“ sei kein Gebetsschluß, zudem seien ja auch im Achtzehngebet die 12 Bitten durch Hymnus und Danksagung eingeraht. K. vermutet aber, daß die Formulierung des hymnischen Schlusses ursprünglich frei war und erst später eine schriftliche Fixierung gefunden hat (S. 39f). Zu diesen Behauptungen wird die ntl. Wissenschaft wohl noch Stellung

zu nehmen haben. — Ein Versehen: S. 11 Anm. 1 ist in der Klammer zu lesen: bei Bill. IV 220 unter c.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß sich die von Joachim Jeremias und Otto Michel ins Leben gerufene neue Schriftenreihe mit dieser gründlichen und ertragreichen Untersuchung höchst vorteilhaft eingeführt hat. — Abgeschlossen 1. 10. 50. Passau.

Josef Blinzler.