

**Dr. Dirk U. Rottzoll**

# **Das jüdische Gebet (*Schmone Esre*)**

**Sein historisches Werden, seine inhaltliche  
Bedeutung und sein Verständnis im *Chabad-  
Chassidismus***

**Bd. 1: Einleitungen sowie erste und  
zweite *Bracha***

## Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b>	<b>1</b>
<b>Einleitung</b>	<b>5</b>
<b>§ 1: Über die Entstehung des <i>Schmone Esre</i> .....</b>	<b>43</b>
<b>§ 1.1.: Zur Frage des Alters des <i>Schmone Esre</i> .....</b>	<b>43</b>
<b>§ 1.2.: Zur Frage der Verfasser des <i>Schmone Esre</i> .....</b>	<b>48</b>
<b>§ 1.3.: Die Ordnung des <i>Schmone Esre</i> durch <i>Schimon Ha-Pakkuli</i> .....</b>	<b>50</b>
<b>§ 1.4.: Die Einschaltung des sog. „Ketzersegens“ durch <i>Schmuel den Kleinen</i> .....</b>	<b>52</b>
<b>§ 1.5.: Bestand das (Proto-)Schmone-Esre aus siebzehn, achtzehn oder neunzehn <i>Brachot</i>? .....</b>	<b>53</b>
<b>§ 1.6.: Die Festsetzung des <i>Schmone Esre</i> als Pflichtgebet durch <i>Rabbi Gamliel II.</i> .....</b>	<b>54</b>
<b>§ 1.7.: Die historisierenden Legitimationsversuche für das <i>Schmone Esre</i> .....</b>	<b>56</b>
<b>§ 2: Über die innere Ordnung des <i>Schmone Esre</i> .....</b>	<b>67</b>
<b>§ 3: Über die Gebetsvorbereitung .....</b>	<b>75</b>
<b>§ 3.1.: (Innere) Konzentration (<i>Kawanah</i>) .....</b>	<b>75</b>
<b>§ 3.2.: Nüchternheit .....</b>	<b>82</b>
<b>§ 3.3.: Die Verrichtung des Stuhlgangs .....</b>	<b>86</b>
<b>§ 3.4.: Das Waschen der Hände .....</b>	<b>88</b>
<b>§ 4: Über die Gebetsrichtung und Gebetshaltung .....</b>	<b>91</b>
<b>Die Einleitung des <i>Schmone Esre</i> .....</b>	<b>97</b>
<b>§ 1: Die Quellen des Textes .....</b>	<b>97</b>

§ 2: Interpretation der Einleitung des <i>Schmone Esre</i> .....	97
§ 3: Die Bedeutung gemäß dem <i>Chabad-Chassidismus</i> .....	101
Die erste <i>Bracha</i> .....	151
§ 1: Die Quellen des Textes .....	152
§ 2: Interpretation der ersten <i>Bracha</i> .....	154
§ 2.1.: Das einleitende <i>Bracha</i> -Formular „gepriesen seist Du, <i>Hawajah</i> “ .....	154
§ 2.2.: Die Einleitungsformel „unser G-tt und G-tt unserer Vorväter“ .....	155
§ 2.3.: Das Epitheton „G-tt <i>Abrahams</i> , G-tt <i>Jizchaks</i> und G-tt <i>Jakobs</i> “ .....	157
§ 2.4.: Die Bezeichnung G-ttes als „groß, mächtig und furchtbar“ ...	159
§ 2.5.: Die Wendung „höchster G-tt, Erweiser guter Wohltaten, Eigner/Schöpfer des Alls“ .....	163
§ 2.6.: Die Worte „(Socher) <i>Chasdej Avot</i> “ .....	166
§ 2.7.: Die Wendung „Bringer eines Erlösers für die Kinder ihrer Kinder“ .....	168
§ 2.8.: Der Ausdruck „ <i>Be-Ahavah</i> “ .....	169
§ 2.9.: Die Wendung „ein König, (der ein) Helfer, Retter und Schild ist“ .....	170
§ 3: Die Bedeutung gemäß dem <i>Chabad-Chassidismus</i> .....	173
§ 3.1.: Die Einleitung „gepriesen seist Du, <i>Hawajah</i> “ .....	173
§ 3.2.: Die Worte „unser G-tt und G-tt unserer Vorväter; G-tt <i>Abrahams</i> , G-tt <i>Jizchaks</i> und G-tt <i>Jakobs</i> “ .....	210
§ 3.3.: Die Worte „großer, mächtiger und furchtbarer G-tt“ .....	242
§ 3.4.: Die Worte „höchster G-tt, ... Eigner/Schöpfer des Alls“ .....	265
§ 3.5.: Die Worte „(Socher) <i>Chasdej Avot</i> “ .....	283
§ 3.6.: Die Schluss-Worte „gepriesen seist Du, <i>Hawajah</i> “ .....	284
§ 3.7.: Die Worte „Schild <i>Abrahams</i> “ .....	285
Die zweite <i>Bracha</i> .....	291
§ 1: Die Quellen des Textes .....	292
§ 2: Interpretation der zweiten <i>Bracha</i> .....	294

§ 2.1.: Die Einleitung „Du bist (all)mächtig für immer“ .....	303
§ 2.2.: Die Übersetzung der Worte „ein Beleber der Toten bist Du“ .	305
§ 2.3.: Die Einschaltung „Wehenlasser des Windes, Fallenlasser des Regens / des Taus“ .....	305
§ 2.4.: Die Aussage „Beleber der Toten mit großem Erbarmen“ .....	311
§ 2.5.: Die Frage „wer ist wie Du ..., und wer gleicht Dir?“ .....	312
§ 2.6.: Die Aussagen „Aufrichter Seiner Treue“ und „treu bist Du“ .	313
§ 2.7.: Die Rede von den „Schlafenden im Staub“ .....	314
§ 2.8.: Die Worte „Sprießenlasser des Heiles“ .....	315
§ 2.9.: Die Schlusseulogie „gepriesen seist Du, <i>Hawajah</i> , Beleber der Toten“ .....	316
§ 3: Die Bedeutung gemäß dem <i>Chabad-Chassidismus</i> .....	316
§ 3.1.: Die Einleitung der zweiten <i>Bracha</i> .....	316
§ 3.2.: Die Bedeutung der Worte „Du bist (all)mächtig für immer, Herr, ein Beleber der Toten bist Du“ .....	317
§ 3.3.: Die Bedeutung der Worte „Beleber der Toten“ .....	329
§ 3.4.: Die Worte der Einschaltung „Wehenlasser des Windes, Fallenlasser des Regens / des Taus“ .....	340
§ 3.5.: Die Worte „Ernährer der Lebenden“ .....	366
§ 3.6.: Die Worte „Beleber der Toten mit großem Erbarmen“ .....	370
§ 3.7.: Die Worte „Stützer der Fallenden, Heiler der Kranken, Befreier der Gefangenen“ .....	371
§ 3.8.: Die Worte „wer ist wie Du, Herr der Macht usw., König, Töter, Beleber“ .....	392
§ 3.9.: Die Worte „und Sprießenlasser des Heiles“ .....	397
§ 3.10.: Die Worte „und treu bist Du, die Toten zu beleben. Gepriesen seist Du, <i>Hawajah</i> , Beleber der Toten“ .....	406
Literaturverzeichnis .....	411

## Einleitung

Ein Buch über „das“ jüdische Gebet, das „*Schmone Esre*“ genannte Achtzehn-Bitten-Gebet, ist kein neues Unterfangen. In vielen Sprachen sind zu diesem Thema zahlreiche Werke erschienen. Die Spanne reicht von Traktaten erbaulicher Natur bis zu rein wissenschaftlich orientierten Abhandlungen. Ein Desiderat ist ein zwischen beiden Extremen vermittelndes Kompendium. Der „gewöhnliche“ Beter ist in der Regel nicht oder nur in einem geringen Maße daran interessiert oder auch nur in der Lage, wissenschaftliche Abhandlungen über das jüdische Gebet zu lesen und zu verstehen. Umgekehrt unterliegen vornehmlich erbaulich ausgerichtete Traktate dem Manko, hinter dem jüdischen Gebet stehende historische und theologische Entwicklungsprozesse meist völlig auszublenden. So versteht der „Historiker“ nicht, worum es dem „Beter“ geht – und der „Beter“ besitzt keinerlei Verständnis für die Anliegen des „Historikers“.

Sinn und Aufgabe dieses Buchs soll es sein, sich dem *Schmone-Esre*-Gebet – das diesen Namen auf Grund der in ihm enthaltenen „achtzehn“ (= *Schmone Esre*) *Brachot* (= „Segenssprüche“) erhielt, bevor ihm eine neunzehnte *Bracha* hinzugefügt wurde – unter unterschiedlichen Gesichtspunkten anzunähern. Dieses Gebet wurde als Thema gewählt, da es sich bei ihm um „das“ jüdische Gebet *schlechthin* handelt. So ist es Grundbestandteil jeder der drei täglichen Gebetszeiten (Morgen- = *Schacharit*-, Nachmittag- = *Mincha*- und Abend- = *Maariv*-Gebet) – und wann immer im *Talmud* und den meisten *rabbinischen* Schriften schlicht vom „Gebet“ (*Tefillah*) die Rede ist, bezieht sich dies auf das *Schmone Esre*.<sup>1</sup> Weil dieses Gebet immer im Stehen gesprochen wird, trägt es zudem den Namen „*Amidah*“ (= „Stehen“).<sup>2</sup>

1 Vgl. mBer III,3; mSota VII,1; tBer I,2; II,3-5; bBer 9b; 14b; 18a; bSuk 25b; bMeg 17a.b; bBQ 92b u.ö.. Vgl. M. M. Schneerson, Torat Menachem 5711 / Teil 2, Rede am 20. *Menachem-Av* 5711, § 10, Bd. 3, S. 27, Z. 1f: „Die (mündliche) Tora verpflichtet nicht, sich beim *Schema*-Gebet zu bemühen und zu stehen, sondern nur beim (*Schmone-Esre*-)Gebet“.

2 Vgl. bBer 6b: „(Der Begriff) *Amidah* (= 'Stehen') ist nichts anderes (als das *Schmone-Esre*-)Gebet“: Dazu: M. M. Schneerson, Torat Menachem, 5712 / Teil 1, Rede am 19. *Kislev* 5712, § 2, Bd. 4, S. 167; Torat Menachem 5717 / Teil 3, Rede zur *Paraschah Bamidbar*, § 10 (gegen Ende), Bd. 20, S. 22; Torat Menachem 5720 / Teil 1, zweite Rede am 10. *Schevat* 5720, § 3, Bd. 27, S. 301; Torat Menachem 5722 / Teil 2, *Paraschah Mischpatim*, § 4, Bd. 33, S. 96, Z. 2; Torat Menachem 5723 / Teil 1, Rede am zweiten *Chol Ha-Moed*-Tag *Sukkot* am 18. *Tischri* 5723, § 16, Bd. 35, S. 84; Torat Menachem 5725 / Teil 3, Rede an *Purim* 5725, § 34, Bd. 43, S. 51, Z. 10f; Torat Menachem 5728 / Teil 3, Rede am zweiten Tag des *Schavot*-Festes 5728, § 13, Bd. 53, S. 39; Torat Menachem 5729 / Teil 2, *Paraschah*

Die folgenden Ausführungen werden einer festgelegten Struktur folgend dem Entstehen und der Bedeutung dieses so wichtigen Gebets nachgehen. Nach einer allgemeinen Einleitung in das *Schmone Esre*, die sich mit dessen *rabbinischen* Quellen beschäftigt, wird – insbesondere im zweiten Band dieses Werkes – jede einzelne *Bracha* dezidiert aus unterschiedlichen Blickpunkten beleuchtet: zunächst wird aufgezeigt, aus welchen (biblischen) Quellen der Wortlaut der jeweiligen *Bracha* stammt; danach geht eine *historisch-inhaltliche* Interpretation der Frage der *historischen* Bezüge und *inhaltlichen* Aussagen der besprochenen *Bracha* nach; zuletzt wird in einer abschließenden Erörterung die Bedeutung der jeweiligen *Bracha* für die Betenden gemäß der *chassidischen Chabad-Bewegung* dargelegt. Die dabei angeführten Texte verfügen allerdings häufig über *kabbalistische* und/oder *chassidische* Bezüge und Terminologien, die sich einem „uneingeweihten“ Leser nicht ohne Weiteres erschließen. Da dieses Werk weder eine Einführung in die *Kabbalah* noch in den *Chassidismus* sein will, wird, wer hier ohne Vorkenntnisse vertiefend in die Thematik einsteigen will, nicht umhinkommen, sich mittels zusätzlicher Literatur,<sup>3</sup> eines entsprechend geschulten Lehrers bzw. spielerischen Mentors (*Maschpia*)<sup>4</sup> oder eines Studienpartners (*Chavruta*) in

---

*Wajigasch* am 7. *Tevet* 5729, § 2, Bd. 55, S. 110, Z. 12; I. Elbogen, G-ttesdienst, S. 27: „Diese Bitten werden stets *stehend* vorgetragen, daher heißen sie auch *Amidah*, so noch heute allgemein bei portugiesischen Juden und im Orient“; A. Z. Idelsohn, Liturgy, S. 92: „It is also called >Amida< because it is recited while standing. It was the old Jewish custom to stand during prayer. This custom is based upon the statement in Psalm 106:30: >Then stood up Phineas and wrought judgment<. According to Talmudic interpretation (b. Ber. 26b), the latter expression means >prayer<“; R. Hammer, Prayer, S. 9: „The common rabbinic phrase >to stand to pray< always refers to this prayer“. Dazu: A. Kaplan, Light, S. 206-208; Y. C. Grunstein, Daven, S. 159; E. Bick, Tefillat, S. 2; J. J. Havlin, Schaarej Tefillah, S. 269.

- 3 Hingewiesen sei in diesem Kontext etwa auf: G. Scholem, *Kabbalah. A Definitive History of the Evolution, Ideas, Leading Figures and Extraordinary Influence of Jewish Mysticism*, New York 1978; D. S. Ariel, *The Mystic Quest, An Introduction to Jewish Mysticism*, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 1988 / 2004; A. Kaplan, *Innerspace. Introduction to Kabbalah, Meditation and Prophecy*, Jerusalem 1991, 2. Aufl.; P. Besserman, *Kabbalah and Jewish Mysticism. An Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Traditions of Judaism*, Boston / London 1997; J. I. Schochet, *The Mystical Dimension. Volume I: The Mystical Tradition. Insights into the Nature of the Mystical Tradition in Judaism*, New York 1995, 2. Aufl.; -ders., *Volume II: „Deep Calling unto Deep“. The Dynamics of Prayer and Teshuvah in the Perspective of Chassidism*, New York 1995, 2. Aufl.; -ders., *Volume III: Chassidic Dimensions. Themes in Chassidic Thought and Practice*, New York 1995, 2. Aufl.; -ders., *Mystical Concepts in Chassidism. An Introduction to Kabbalistic Concepts and Doctrines*, New York 1988; C. Dalfin, *Demystifying the Mystical. Understanding the Language and Concepts of Chassidism and Jewish Mysticism. A Primer for the Layman*, Northvale / London 1995; D. Pinson, *Thirty-Two Gates of Wisdom. Awakening through Kabbalah*, Teaneck 2008. Hilfreich in diesem Kontext kann auch folgendes Buch sein: Y. Kohanov, *What Chabad Really Believes. A Midair Dialogue on Chassidic Philosophy and its Climactic View of our Current Age*, Jacksonville 2016.
- 4 Zur Institution des *Maschpia* vgl. Y. Y. Schneersohn, *Sefer Ha-Sichot* 5702, Kap.

die Thematik einzuarbeiten. Wer dies nicht kann oder möchte, sollte sich auf die Lektüre der weithin *historisch-inhaltlichen* Interpretationen beschränken, die auch ohne die nachfolgenden *kabbalistisch-chassidischen* Interpretationen gelesen und verstanden werden können. Wer aber bereit und guten Willens ist, sich auf die Thematik wahrhaft einzulassen, sollte die vorgestellten *kabbalistisch-chassidischen* Ideen und Konzepte<sup>5</sup> in aller Gründlichkeit durchdenken und immer wieder rekapitulieren, bis sich ihm die häufig abstrakt anmutenden Gedankengänge verinnerlicht haben. Nur so wird das, was ihm möglicherweise zunächst abstrakt und fremd erscheint, immer „familiärer“ werden, bis er es inhaltlich wirklich verstanden hat, in seinem Inneren „beherzigt“ und Zug um Zug ins praktische Leben und Gebet umzusetzen vermag. Im letzten Schritt wird die wahrhaft lebensverwandelnde Lehre des *Chabad-Chassidismus*<sup>6</sup> dadurch einen derart tiefen „Eindruck“ (*Reschum*) in ihm hinter-

---

11, vierte Rede (= *Schabbat Kodesch Paraschah Schemot* am 21. Tevet 5702), S. 53, 1. Spalte, Z. 1ff (= jiddisch) = S. 54f (= hebräisch) = S. 94 (= englisch); S. Talabardon, *Chassidismus*, S. 173.

- 5 Y. Kohanov, *Chabad*, S. 60, erklärt in einer verkürzten, aber zutreffenden Interpretation den Unterschied zwischen der *Kabbalah* und der *Chassidut* so: die *Kabbalah* versucht, einen Menschen zum Himmel hochzubringen, während die *Chassidut* versucht, den Himmel in die Person herunterzubringen. Zudem sei die *Kabbalah* vornehmlich auf die „Gefäße“ (*Kelim*) fixiert, während sich die *Chassidut* mit dem „Licht“ beschäftige, das diese „Gefäße“ fülle. Vgl. auch A. Kaplan, *Light*, S. 2: „While *Kabbalah* brought man to G-d, *Hassidism* brought G-d to man. *Kabbalah* raised the initiate to the upper worlds, offering him a glimpse of the Holy Domain, along with its angels, emanations, vessels and luminations. *Hassidism*, on the other hand, did just the opposite. It brought Heavenly Domain down to man, showing him the type of life and dedication that it predicated. The Biblical lesson >Know Him in all your ways< became a watchword of the *Hassidic* world (Proverbs 3,6)“; F. Gottlieb, *Lamp*, S. 403f: „The radical difference between *Hasidism* and *Kabbalah* is that with *Kabbalah* we are dealing with external cosmology – there was only one *Tzimtzum*, whereas with *Hasidism* we are dealing with the inner workings of the individual in which we move from *Tzimtzum* to *Tzimtzum*, from ascent to ascent, in an infinite progression of spiritual development“.
- 6 Vgl. Y. Y. Schneerson, *Sefer Ha-Sichot 5702*, Kap. 31 (= *Maamar Kol Ha-Joze le-Milchamat*), S. 135, 2. Spalte, letzte Z. – S. 146, Z. 15 (= jiddisch) = S. 136 (= hebräisch) = S. 252 (= englisch): „Der Hauptgrund des Lernens der *Chassidut* ist, dass das Lernen eine Besserung der Seele (= eigenen Person) bringen soll. Man lernt die *Chassidut* für sich selbst, nicht für die *Chassidut* an sich! Es gibt Dummköpfe, die *Chassidut* (um der *Chassidut*) willen lernen (und) sich (sogar) für Verständige (derselben) halten. Sie haben etliche Dutzend (*chassidische*) *Maamarim* und Reden auswendig gelernt über/auf leere(n) >Felder(n) und Wälder(n)< (= ohne tiefere Einsicht). Mit wilden Bauchansichten (= einfach nur nach Gefühl) erklären sie *chassidische* Dinge. Die ganze Sache führt dazu, dass sie (zwar) *Chassidut* lernen, (aber dass) es (bei ihnen) heißt: die *Chassidut* soll *Chassidut* sein, nicht dass sie (selbst) *Chassidim* sein sollen. Die Wahrheit bezüglich des Lernens der *Chassidut* aber ist, dass das Lernen den Lernenden zu einem *Chassid* machen soll“; -ders., *Igrois Koidesh*, Bd. 10: 5709-5710, New York 2016, 3. Aufl., Brief Nr. 3419, S. 110, Z. 22-24 (hebräische Übersetzung in: A. C. Glitzenstein, *Otzar Sipury Chabad. An Anthology of Chabad Stories*, Bd. 8, New York 1994, S. 110): „*Chassidut* im Allgemeinen und Erklärer der *Chassidut* im Besonderen ohne (Umsetzung der

lassen, dass sein Gebet (und Leben!) auf eine gänzlich andere Ebene gehoben und die Verbindung zu und mit G-tt eine sehr viel tiefere wird. Das vorliegende Kompendium zum *Schmone Esre* versteht sich daher als Lern- und Arbeitsbuch und weniger als Lesebuch. Die Querverweise in den Fußnoten mögen demjenigen, der die hebräische Sprache beherrscht und Zugang zu den dort genannten Quellen hat, dazu dienen, ihm eine vertiefende Einarbeitung zu ermöglichen.

Vor dem Einstieg ins eigentliche Thema sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die schriftliche Tora selbst – wie sie in den biblischen Büchern *Genesis*, *Exodus*, *Leviticus*, *Numeri* und *Deuteronomium* niedergelegt ist – im Rahmen der in ihr gemäß *rabbinischem* Verständnis enthaltenen 613 Ge- und Verbote an keiner Stelle dazu auffordert, zu beten.<sup>7</sup> Stattdessen findet sich in ihr in Dtn 11,13 lediglich der schlichte

---

*Chassidut*) ins aktuelle Werk/Tun, haben einen schlechten Geruch. Wer aber (wirklich/wahrhaftig) *chassidisch* erzogen wurde, der erfüllt das und entfernt sich gemäß dem Gesetz (von dem) schlechten Geruch ...“; M. M. Schneerson, *Torat Menachem*, 5712 / Teil 1, Rede am zweiten Tag des *Sukkot*-Festes 5712, § 3, Bd. 4, S. 30: „Wie in der *Chassidut* vorgebracht wird, (verhält es sich so,) dass das Ziel des (G-ttes-)Dienstes (gemäß der *Chassidut*) ist, dass selbst der Schlaf des Juden, da er dann keinerlei Werk vollbringt, gemäß der Tora sein soll, da er auch/selbst in der Zeit des Schlafs für sich erkennen soll, dass er ein Jude ist“.

- 7 Vgl. aber Maimonides, *Mischneh Tora*, *Hilchot Tefillah*, I,1: „Es ist ein Tun-Gebot, an jedem Tag zu beten, wie es heißt: >Und ihr sollt *Hawajah*, eurem G-tt, dienen< (Ex 23,25). Von dem Gehörten lernten sie, dass dieser (hier erwähnte) Dienst das (*Schmone-Esre*-)Gebet ist, wie es heißt: >und Ihm zu dienen mit eurem ganzen Herzen< (Dtn 11,13). Es sagten (die) Weisen: >Welcher Dienst (ist es,) der mit dem Herzen (verrichtet wird)? Dies ist (das *Schmone-Esre*-)Gebet<“ (vgl. M. M. Schneerson, *Torat Menachem*, 5712 / Teil 1, *Paraschah Mischpatim* / *Paraschah Schekalim*, § 4, Bd. 4, S. 328; *Torat Menachem* 5717 / Teil 1, Rede zu *Mozaei Schabbat* der *Paraschah Wajeschev* am 20. *Kislev* 5717, § 36, Bd. 18, S. 280f). Mit dieser Aussage versuchte *Maimonides* zu erklären, dass das Gebot des Gebets nicht erst eine *rabbinische* Anordnung, sondern bereits ein Bestandteil der schriftlichen Tora sei. Dabei griff er nicht nur – wie die *Rabbanan* des *Talmuds* – auf das Zitat aus Dtn 11,13 zurück, das nicht in der Form eines Gebots formuliert ist, sondern auch auf Ex 23,25, wo die Gebotsform sehr wohl gebraucht wird. Vgl. in diesem Kontext auch die Ausführungen von Schneur Salman, Schulchan Aruch, Orach Chajim, § 106,2: „Die Zeiten des (*Schmone-Esre*-)Gebets sind von den Worten der Schriftgelehrten (hergeleitet,) aber die Wurzel des Gebots des (*Schmone-Esre*-)Gebets (stammt) von der Tora (her,) wie es heißt: >und Ihm zu dienen mit eurem ganzen Herzen< (Dtn 11,13)“; -ders., *Iggerot Kodesch*, Brief Nr. 10 (ed. S. D. Levin, *Igrois Koidesh Admur Hazoken*, New York 2012, S. 34): „Auch (diejenigen,) die sagen, das Gebet sei von den *Rabbanan*, sahen in ihren Tagen nicht das Licht! Denn auch wenn der Ritus des Gebets und der Brauch, dreimal am Tag zu beten, von den *Rabbanan* ist, ist die Wurzel der Sache und ihr Wesen eine Gründung der ganzen Tora“ (englischer Text bei: L. Jacobs, *Prayer*, S. 18); Dov Ber Schneerson, *Derech Chajim*, *Schaar Ha-Tefillah*, § 32, S. 78, 1. Spalte = S. 39c, Z. 27f: „Das (*Schmone-Esre*-)Gebet ist von den *Rabbanan* und ist oberhalb von allen Geboten“; Menachem Mendel von Lubavitch (*Zemach Zedek*), *Derech Mizwotecha*, Kap. 1, S. 115a = S. 229: „Es gibt eine Meinungsverschiedenheit zwischen den *Poskim*, ob es (sc. das Gebot des Gebets) von der Tora oder von den *Rabbanan* (stammt,) wie es



## Hinweis:

„... und Ihm (sc. G-tt) zu dienen mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele“.

Bereits die *Rabbanan* der *talmudischen* Zeit – sowie zahlreiche der späteren Interpreten des jüdischen Religionsgesetzes (*Poskim*) – sahen diese Nicht-Erwähnung des Gebets in der schriftlichen Tora, fanden dieses aber zumindest in dem soeben zitierten Vers aus Dtn 11,13 angedeutet:

„>Und *Hawajah*, euren G-tt, zu lieben und Ihm (sc. G-tt) zu dienen mit eurem ganzen Herzen< (Dtn 11,13). Welcher Dienst (ist es,) der mit dem Herzen (verrichtet wird) (*Avodah sche-hi Ba-Lev*)? Sage: Es ist (das *Schmone-Esre*-)Gebet“!<sup>8</sup>

---

im *Sefer Ha-Chinuch*, Gebot 433, vorgebracht wird. Siehe, die Masse der Zähler der Gebote, etwa der *Smak* und der *Raschbaz* ..., sind der Ansicht, dass das tägliche Gebet und der Ritus (*Nusach*) des Gebets ein Gebot der *Rabbanan* sind, jedoch von der Tora her das (grundsätzliche) Gebot (stammt,) dass man beten soll“; M. M. Schneerson, *Likkutei Sichot*, Bd. 3, S. 877, 2. Spalte, Z. 31 – S. 878, 1. Spalte, Z. 6 (= jiddisch) = Bd. 8, S. 70f (= englisch): „Wie bekannt ist, ist die Sache zum Obersten (= G-tt) zu beten wegen aller Bedürfnisse – und (dies) besonders in einer Zeit der Not – die Wurzel und der Inhalt des Gebots (des Gebets. Dieses Gebot) ist ein besonders erhabenes Gebot, weil in ihm die Sache des Glaubens an den Obersten und Sein (allmächtiges) Können usw. zum Ausdruck gebracht werden. Deshalb ist es (sc. das Gebot des Gebets) [nach vielen Ansichten] ein allumfassendes Gebot, das (deshalb) nicht zu der Zahl der 613 Gebote (in der Tora) gezählt wird“; -ders., *Torat Menachem* 5718 / Teil 1, Rede in der dritten Nacht von *Chol Ha-Moed Sukkot* 5718, § 1, Bd. 21, S. 45: „Auch in der Zeit des Tempels gab es die Verpflichtung des Gebets, (entweder) von der Tora oder von den *Rabbanan* her“; *Torat Menachem* 5719 / Teil 1, Rede am 19. *Kislev* 5719, § 16 (Anfang), Bd. 24, S. 263; *Torat Menachem* 5720 / Teil 1, Rede am 18. *Tischri* 5720, § 14, Bd. 27, S. 49; *Torat Menachem* 5720 / Teil 1, *Paraschah Wajeschew*, § 2, Bd. 27, S. 232f; *Torat Menachem* 5720 / Teil 2, Rede am 12. *Tamus* 5720, § 22, Bd. 28, S. 204; *Torat Menachem* 5722 / Teil 1, Rede am zweiten Tag von *Chol Ha-Moed Sukkot* am 18. *Tischri* 5722, § 22, Bd. 32, S. 69: „Es gibt unterschiedliche Meinungen, ob das Gebet von der Tora oder von den *Rabbanan* (angeordnet wurde,) aber auch gemäß den Meinungen, dass das Gebet von der Tora her (angeordnet wurde, verhält es sich so, dass) die Gebetszeiten und der Gebets-Ritus ganz sicher von den *Rabbanan* stammen“; *Torat Menachem* 5722 / Teil 3, zweite Rede am 13. *Tamus* 5722, § 20, Bd. 34, S. 149f; *Torat Menachem* 5723 / Teil 1, Rede am zweiten *Chol Ha-Moed*-Tag *Sukkot* am 18. *Tischri* 5723, § 52, Bd. 35, S. 118; *Torat Menachem* 5724 / Teil 1, erste Rede am 19. *Kislev* 5724, § 7, Bd. 38, S. 243; *Torat Menachem* 5729 / Teil 2, Rede zur *Paraschah Wajeschew* am 23. *Kislev* 5729, § 7, Bd. 55, S. 78. Vgl. in diesem Kontext auch A. M. Blinder, *Darchej*, Bd. 1, S. 75; A. L. Gordon, *Mavo*, in: *Ozar Ha-Tefillot*, Bd. 1, S. 7ff = S. 4aff; A. Kaplan, *Call*, S. 27-29; J. J. Havlin, *Schaarej Tefillah*, S. 5-17 u. S. 218; J. I. Schochet, *Dimension*, Bd. 2, S. 37; D. Pinson, *Prayer*, S. 444-446; Y. C. Grunstein, *Daven*, S. 6-8.

8 bTaan 2a. Vgl. *Sifre Dtn*, § 41, zu Dtn 11,13 (ed. L. Finkelstein, S. 87, Z. 14 – S. 88, Z. 1); pBer IV,1 = 7a; *Midrasch Ps 66* (ed. S. Buber, S. 314); PRE, § 16 (Anfang). Dazu: I. Elbogen, *G-ttesdienst*, S. 4. Vgl. J. Gikatilla, *Schaarej Orach*, Tor 2, S. 63 = S. 32a, Z. 21 = ed. A. Weinstein, S. 114 (= engl.); Schneur Salman, *Schulchan Aruch*, *Orach Chajim*, § 106,2; -ders., *Iggeret Ha-Kodesch*, Brief 8, S. 224 = S. 112b, Z. 16; -ders., *Tora Or*, *Paraschah Bereschit*, S. 14, 2. Spalte = S. 7d, Z. 22-37; *Paraschah Toldot*, S. 39, 2. Spalte = S. 20b, Z. 7; *Paraschah Wajischlach*, S.

Aus diesem Kontext, in dem die Begriffe des *G-ttes-Dienstes*, der *G-ttes-Liebe* und des *Gebets* geradezu synonym gebraucht werden und dadurch austauschbar erscheinen, ergibt sich, was die *Rabbanan* unter dem Gebet verstanden: dieses war für sie keine reine Rezitation von Worten, keine Pflichtübung oder „gute Gelegenheit“, G-tt mit menschlichen Belangen zu „belästigen“;<sup>9</sup> das wahre Gebet bestand ihrer Meinung nach darin, G-tt mit ganzem Herzen zu dienen,<sup>10</sup> es war im wahrsten Sinne des Wortes der „(G-ttes-)Dienst des Herzens“ (*Avodat Ha-Lev* bzw. *Avodah schef-hij ba-Lev*).<sup>11</sup> In Weiterführung dieses Gedankens heißt es

---

50, 1. Spalte = S. 25c, Z. 21; *Paraschah Schemot*, S. 101, 2. Spalte = S. 51b, Z. 9; *Hosafot Paraschah Tissa*, S. 222, 1. Spalte = S. 111c, Z. 22f; *Hosafot Megillat Ester*, S. 238, 2. Spalte = S. 119d, Z. 9; S. 244, 1. Spalte = S. 122c, Z. 30; -ders., *Likutei Tora, Paraschah Acharej*, S. 50, 2. Spalte = S. 25d, Z. 49; *Paraschah Emor*, S. 64, 1. Spalte = S. 32c, Z. 34; *Paraschah Nasso*, S. 39, 2. Spalte = S. 20b, Z. 46, u. S. 55, 2. Spalte = S. 28b, Z. 21; *Paraschah Balak*, S. 140, 1. Spalte = S. 70c, Z. 51; S. 142, 1. Spalte = S. 71c, Z. 49; S. 142, 2. Spalte = S. 71d, Z. 37f; *Druschim le-Sukkot*, S. 156, 2. Spalte = S. 78d, Z. 2; *Paraschah We-Sot Ha-Brachah*, S. 189, 1. Spalte = S. 95a, Z. 12; *Schir Ha-Schirim*, S. 51, 2. Spalte = S. 26b, Z. 27; S. 73, 1. Spalte = S. 37a, Z. 41f; Dov Ber Schneerson, Derech Chajim, *Schaar Ha-Tefillah*, § 86, S. 186, 1. Spalte = S. 93c, Z. 13; -ders., *Schaar Ha-Emunah*, Kap. 8, S. 39 = S. 20a, Z. 1f; Kap. 9, S. 40 = S. 20b, Z. 2; Kap. 51, S. 163 = S. 82a, Z. 3; M. M. Schneerson, *Torat Menachem 5710*, Rede am 18. *Elul 5710*, § 6 (Anfang), Bd. 1, S. 194; *Torat Menachem 5711 / Teil 1*, zum 19. *Kislev 5711*, § 25 (gegen Ende erstes Drittel), Bd. 2, S. 134, Z. 1; *Torat Menachem 5711 / Teil 2*, Brief vom 13. *Elul 5711*, Bd. 3, S. 298; *Torat Menachem, 5712 / Teil 1, Paraschah Chajje Sarah*, § 2, Bd. 4, S. 120; *Torat Menachem 5712 / Teil 3, Paraschah Reeh*, § 2, Bd. 6, S. 136; *Torat Menachem 5713 / Teil 3, Paraschah Schelach*, § 3, Bd. 9, S. 4; *Torat Menachem 5715 / Teil 1, Paraschah Wajakhel-Pekudej*, § 6, Bd. 13, S. 349; *Torat Menachem 5716 / Teil 2*, Rede am 10. *Schevat 5716*, § 7, Bd. 16, S. 34; *Torat Menachem 5716 / Teil 3, Paraschah Mattot-Masej*, § 5 (Anfang), Bd. 17, S. 119; *Torat Menachem 5716 / Teil 3, Paraschah Ekev* am 20. *Menachem-Av 5716*, § 2 (Anfang), Bd. 17, S. 135; *Torat Menachem 5716 / Teil 3*, Rede zur *Paraschah Tavo* am 18. *Elul 5716*, § 6 (Anfang letztes Drittel), Bd. 17, S. 197; *Torat Menachem 5718 / Teil 1*, zweite Rede zur *Paraschah Bereschit*, § 6, Bd. 21, S. 143; *Torat Menachem 5718 / Teil 1*, Rede am Ausgang der fünften *Chanukkah-Kerze*, § 5 (Anfang), Bd. 21, S. 302; *Torat Menachem 5718 / Teil 2*, erste Rede zu *Mozaei Schabbat Paraschah Beschalach* am 11. *Schevat 5718*, § 4, Bd. 22, S. 19, Z. 12; *Torat Menachem 5718 / Teil 3*, Rede am 12. *Tamus 5718*, § 7, Bd. 23, S. 123; *Torat Menachem 5719 / Teil 2, Paraschah Schemini* am 25. *Adar II 5719*, § 2, Bd. 25, S. 174, Z. 19; *Torat Menachem 5720 / Teil 1*, Rede am 18. *Tischri 5720*, § 14, Bd. 27, S. 49; *Torat Menachem 5720 / Teil 1, Paraschah Chajje Sarah*, § 2, Bd. 27, S. 137; *Torat Menachem 5720 / Teil 2*, Rede in der dritten *Slichot-Nacht 5720*, § 1, Bd. 28, S. 308; *Torat Menachem 5721 / Teil 1*, Rede am dritten Tag *Chol Ha-Moed Sukkot* am 19. *Tischrei 5721*, § 6, Bd. 29, S. 58, Z. 22; *Torat Menachem 5721 / Teil 1*, Rede am 19. *Kislev 5721*, § 1, Bd. 29, S. 216; *Torat Menachem 5721 / Teil 2*, Rede zu *Mozaei Schabbat Paraschah Beschalach* am 11. *Schevat 5721*, § 26, Bd. 30, S. 70; *Torat Menachem 5722 / Teil 1*, zweite Rede am 19. *Kislev 5722*, § 22, Bd. 32, S. 281, vorletzte Z.; *Torat Menachem 5722 / Teil 2*, Rede zur *Paraschah Schemini* am 25. *Adar II 5722*, § 3, Bd. 33, S. 248; *Torat Menachem 5723 / Teil 2*, zweite Rede am 10. *Schevat 5723*, § 4, Bd. 36, S. 100; *Torat Menachem 5723 / Teil 2*, zweite Rede zur zweiten *Pesach-Nacht 5723*, § 15, Bd. 36, S. 281; *Torat Menachem*

beim sechsten *Lubavitcher Rebbe*, *Yosef Yitzchak Schneersohn* (1880-1950):

„>Der (G-ttes-)Dienst, der mit dem Herzen (verrichtet wird)< (bTaan 2a), ist – gemäß dem, was ich (von meinen Lehrern) empfang – im Herzen und mit dem Herzen<sup>12</sup> (auszuführen). Es steht (so geschrieben) im Vers: >und ihm (sc. G-tt) zu dienen *in/mit* eurem ganzen Herzen< (Dtn 11,13). ... Der (G-ttes-)Dienst des *Davenens*<sup>13</sup> (= 'Gebets') ist (also) im Herzen und mit dem Herzen (auszuführen). Das heißt: Wenn man so *davent* (= 'betet'), wie es sein soll, (dann) ist es nach dem *Davenen* (= 'Gebet') so, dass in allem, womit man sich am Tag beschäftigt, ein

---

5724 / Teil 1, Rede zu *Mozaei Jom Ha-Kippurim* 5724, § 3 (gegen Ende), Bd. 38, S. 39; Torat Menachem 5725 / Teil 4, *Paraschah Pinchas*, § 4, Bd. 44, S. 125; Torat Menachem 5726 / Teil 1, Rede am zweiten *Sukkot*-Tag 5726, § 20, Bd. 45, S. 81; Torat Menachem 5726 / Teil 1, zweite Rede am 19. *Kislev* 5726, § 24, Bd. 45, S. 234; Torat Menachem 5726 / Teil 2, Rede an *Purim* 5726, § 60 (Ende), Bd. 46, S. 192; Torat Menachem 5728 / Teil 1, zweite Rede am 19. *Kislev* 5728, § 11, Bd. 51, S. 324; Torat Menachem 5729 / Teil 2, zweite Rede am 19. *Kislev* 5729, § 29, Bd. 55, S. 46; Torat Menachem 5730 / Teil 1, *Paraschah Haasinu* am 8. *Tischri* 5730, § 3, Bd. 58, S. 59; Torat Menachem 5744 / Teil 2, *Paraschah Trumah*, § 7, S. 1020 = *Sichos in English*, Bd. 19, S. 151; Torat Menachem 5747 / Teil 4, Brief vom 18. *Elul* 5747, S. 326 = *Sichos in English*, Bd. 36, S. 152. – Vgl. J. J. Petuchowski, in: S. Greenberg, *Treasury*, S. 50f: „The Rabbis of the Talmud ... asked about this verse (sc. Dtn 11,13): >What kind of service (*avodah*) is that which takes place in the heart?< And they answered their own question by saying: >It is prayer!< In other words, when the Torah commands us to serve the Lord with all our heart, it is really commanding us to pray. Thus prayer came to be regarded as a d-vine commandment, an obligation, a mitzvah“.

9 Vgl. Maimonides, *Mischneh Tora*, *Hilchot Tefillah*, IV, 15f: „(IV,15) (Innere) Konzentration (*Kawanah*) des Herzens – was (ist das)? Jedes Gebet, das nicht mit *Kawanah* (verrichtet wird,) ist kein Gebet. Wenn man aber ohne *Kawanah* betet, muss man (das Gebet) wiederholen und mit *Kawanah* beten! Wessen Verstand verwirrt oder wessen Herz belastet ist – es ist ihm verboten, zu beten, bis dass sich sein Verstand gesetzt hat. Deshalb (gilt für denjenigen,) der von einer Reise kommt, so dass er müde oder leidend ist, (dass es) ihm verboten ist, zu beten, bis dass sich sein Verstand gesetzt hat. Es sagten unsere Weisen: >Er warte drei Tage, bis dass er sich beruhigt hat und sein Verstand sich abgekühlt hat, danach erst bete er< (bEruv 65a). (IV,16) Wie ist die (richtige) *Kawanah*? (Sie ist so,) dass man sein Herz von allen Gedanken frei machen soll und sich selbst betrachte, als ob man vor der *Schechinah* steht. Deshalb ist es nötig, etwas vor dem Gebet zu sitzen, um sein Herz auszurichten, danach aber bete man mit Behagen und mit (Bitte um) Erbarmen. Man mache sein Gebet aber nicht so, als ob man eine Last trüge, die man wegwirft und dann geht. Deshalb hat man es (auch) nötig, nach dem Gebet (etwas) zu sitzen und ist erst (danach) frei. Die ersten/früheren *Chassidim* warteten (deshalb) eine Stunde vor dem Gebet und eine Stunde nach dem Gebet und erstreckten das Gebet (selbst über) eine Stunde“.

10 Vgl. M. M. Schneerson, Torat Menachem 5719 / Teil 1, Rede am 19. *Kislev* 5719, § 1, Bd. 24, S. 237, Z. 4: „Der (G-ttes-)Dienst des Gebets geschieht von der Seite der Innerlichkeit des Herzens her“.

11 Vgl. S. Greenberg, in: S. Greenberg, *Treasury*, S. 4: „Prayer, our Rabbis taught, is the Service of the Heart. Nothing is further from the truth than the widespread notion that to pray is synonymous with to beg, to request, or to supplicate. To be sure, to pray means to call upon G-d to help us. But we need Him not only when we are

Eindruck (*Reschum*)<sup>14</sup> vom *Davenen* (= 'Gebet') verbleibt.<sup>15</sup> Wenn die (innere) Konzentration (*Kawanah*) ist, mit dem Herzen zu beten, dann ist danach der ganze Tag ein völlig anderer Tag, (denn) in jeder Sache und in jedem Menschen sieht man die gute Seite. Zudem liegt es (am Gebet,) dass der Beter (*Jidd allein*) besser wird in all seinen Charaktereigenschaften (*Middot*) und seinen Beschäftigungen“.<sup>16</sup>

Wie *Yosef Yitzchak Schneersohn* in diesem Text selbst ausführte, handelt es sich beim soeben Zitierten inhaltlich nicht um seine eigenen, sondern um ältere Gedanken, die er bereits „empfing“. Dabei spielte er möglicherweise auf die Darlegungen des ersten *Lubavitcher Rebbe*,

---

physically in danger. We need Him also when we are spiritually in danger. To pray means to seek G-d's help, >to keep our tongue from evil<, >to purify our hearts<, >to put into our hearts to understand, to learn and to fulfill in love, the words of the Torah<, and thus to keep us unwaveringly loyal to truth, goodness, and beauty. To pray is to feel and to give expression to a deep sense of gratitude. ...“.

12 Der in Dtn 11,13 gebrauchte Begriff „*Be-Kol Levavchem*“ kann mit: „in eurem ganzen Herzen“ als auch mit: „mit eurem ganzen Herzen“ übersetzt werden. Diese Doppeldeutigkeit machte sich *Y. Y. Schneersohn* zu eigen und legte dar, dass beide Interpretationen gleichermaßen gültig seien! Vgl. auch: *Y. Y. Schneersohn*, *Igrois Koidesh*, Bd. 9: 5706-5708, New York 2016, 3. Aufl., Brief Nr. 3158, S. 369, Z. 11ff (hebräische Übersetzung in: *A. C. Glitzenstein*, *Otzar Sipury Chabad. An Anthology of Chabad Stories*, Bd. 8, New York 1994, S. 85); *M. M. Schneerson*, *Torat Menachem 5718 / Teil 1*, zweite Rede zur *Paraschah Bereschit*, § 6, Bd. 21, S. 143: „>Der (G-ttes-)Dienst, der *Ba-Lev* (verrichtet wird)< (bTaan 2a), ist der (G-ttes-)Dienst *im* Herzen und *mit* dem Herzen“.

13 Eine adäquate Übersetzung für den *jiddischen* Begriff „*Davenen*“ zu geben, ist nicht möglich. Das, was mit dem Wort „*Davenen*“ beschrieben wird, unterscheidet sich inhaltlich von dem, was im Deutschen als „Gebet“ oder im Englischen als „Prayer“ bezeichnet wird. Denn beiden Übersetzungen liegt gleichermaßen der Aspekt des „Bittens“ zu Grunde (Prayer = lat. *precare* = bitten) und betont somit das „Bitten um Hilfe“ von G-tt. Auch der deutsche Begriff „G-ttes-Dienst“ oder der englische Ausdruck „Worship“ treffen den intendierten Sachverhalt nur ungenügend, da ihnen meist ein zelebrierender, fröhlicher, anbetender und/oder öffentlich akklamierender Aspekt zu eigen ist. Unter dem „*Davenen*“ ist dagegen das Leben eines liturgischen Lebens in der Gegenwart G-ttes (vgl. *M. Esformes*, *Introduction*, S. XVI) zu verstehen, eine vornehmlich jüdische Art und Weise des Betens (vgl. *B. Jacobson*, *Centering*, S. 6). Aus diesem Grund lassen wir den Begriff „*Davenen*“ im Folgenden unübersetzt und geben in Klammern nur eine hilfsweise Übersetzung zur besseren Orientierung an. Vgl. auch *W. Blank*, in: *S. Greenberg*, *Treasury*, S. 93: „*Davening* is not simply a manner or style of worshiping or praying. It is a much more complex experience. ... *Davening* is Judaism's central, traditional, spiritual exercise. A spiritual exercise of this type is an experience that demands one's total participation. It demands that the experiencer dive into it with a total concentration, with a directed purpose, with all doubts tucked away on a shelf for the duration of the experience. ... *Davening* is primarily a reflective, intuitive experience. It does not need to be explained, theologized, or apologized for. It can only be experienced, and the experience can become an overwhelming experience if one approaches it with an open heart“; *M. Samuel*, in: *S. Greenberg*, *Treasury*, S. 94: „*Davening* is ... the periodic contact with the religious emotion rather than the formal act of prayer. And the religious emotion is a daily necessity to the pious Jew“.

14 Vgl. *D. Pinson*, *Gates*, S. 19.

15 Vgl. *Schneur Salman*, *Tora Or*, *Paraschah Tezaweh*, S. 166, 2. Spalte = S. 83d, Z.

**Schneur Salman von Liadi** (gest. 1812/13) an, in dessen Hauptwerk, dem *Buch Tanja*, es heißt:

„Nützlich sind der Eindruck (*Reschimu*) (des Gebets)<sup>17</sup> in (seinen) Gehirnen und die (auf intellektuellem Wege gewonnene) G-ttes-Furcht sowie die (G-ttes-)Liebe, die im rechten Hohlraum (seines Herzens) verborgen ist/sind, um über dieses Böse – dem Begehren (nach) Begierde – zu erstarken und zu herrschen“.<sup>18</sup>

Wer bete und während des Gebets G-tt *im* Herzen und *mit* dem Herzen anhefte, werde eine Erinnerung davon in seinen von den intellektuellen Attributen *Chochmah*, *Binah* und *Daat* beherrschten Gehirnen behalten. Sie präge sich dem Beter wie eine in Stein gemeißelte Schrift (*Reschum/Reschimu*) ein. Allein dadurch könnten Änderungen in seinen Charaktereigenschaften (*Middot*) eintreten und habe er einen völlig anderen Blick auf die Dinge des alltäglichen Lebens sowie die Menschen, die ihm begegnen. *Menachem Mendel Schneerson* (1902-1994) hat aus diesem Gedanken heraus das Folgende formuliert:

„Es wurde erklärt<sup>19</sup> bezüglich der Worte der *Rabbanan*, ihr Gedenken sei zum Guten: >Der Betende muss seine Augen nach unten und sein Herz nach oben richten<,<sup>20</sup> dass wenn er überhaupt nicht an die Dinge

---

35; -ders., Likkutei Tora, *Druschim le-Sukkot*, S. 158, 1. Spalte = S. 78c, Z. 23f.

16 Y. Y. Schneerson, Likkutei Dibburim, L 39, Teil 3 (= *Simchat-Tora*-Nacht 5691), S. 1407, Z. 1f u. Z. 13-19 (= jiddisch) = Bd. 5, S. 2f (= englisch). Ähnlich äußerte sich Y. Y. Schneerson auch in Likkutei Dibburim, L 8b, Teil 14 (= *Simchat Tora* 5695), S. 398 (= jiddisch) = Bd. 2, S. 98 (= englisch). An anderen Stellen (vgl. Y. Y. Schneerson, Sefer Ha-Sichot 5705, Kap. 9, § 4f [= erste *Sukkot*-Nacht 5705 *be-Seudah*], S. 34, 2. Spalte, Z. 1-16 [= jiddisch] = S. 34 [= hebräisch] = S. 63 [= englisch]; -ders., Sefer Ha-Sichot 5705, Kap. 13, § 1 [= *Schabbat*-Tag *Paraschah Haasinu* 5705 *be-Seudah*], S. 52, 1. Spalte, Z. 1-11 [= jiddisch] = S. 49 [= hebräisch] = S. 98 [=englisch]) warf er dagegen die Frage auf, worin sich der G-ttes-Dienst im Herzen (*Avodat Ha-Lev*) vom G-ttes-Dienst des Gehirns (*Avodat Ha-Moach*) unterscheidet.

17 Vgl. Schneur Salman, Likkutei Tora, *Paraschah Waetchanan*, S. 4, 1. Spalte = S. 2c, Z. 29: „Der Eindruck (*Reschimu*) bleibt zurück den ganzen Tag, selbst nach dem Gebet“. Dazu: Schneur Salman, Tora Or, *Paraschah Wajischlach*, S. 51, 2. Spalte = S. 26b, Z. 41-43.

18 Schneur Salman, Likkutei Amarim, Kap. 12, S. 34 = S. 17b, Z. 6-8 (zitiert nach: D. U. Rottzoll, *Das Buch Tanja*, S. 279).

19 Vgl. Schneur Salman, Likkutei Tora, *Paraschah Reeh*, S. 47, 1. Spalte = S. 24a, Z. 39(ff).

20 bJeb 105b. Maimonides, *Mischneh Tora*, *Hilchot Tefillah*, V,4: „Er gebe seine Augen nach unten, als ob er auf die Erde schaut, und er wende sein Herz nach oben, als ob er im Himmel steht“ (dazu: D. Pinson, *Prayer*, S. 139). Dazu: J. I. Schochet, *Dimension*, Bd. 2, S. 41: „Downwards' – to the soul, the D-vine Presence inherent to everything; 'upwards' – to the Holy One, blessed be He“ (vgl. *Tikkunei Sohar*, *Tikkun* 21, ed. Wilna, S. 57a = ed. R. M. Margaliot, S. 100 = S. 50b, Z. 23f); A. Katz, *Guide*, S. 46: „One should turn his eyes downward (toward the siddur) and face Yerushalayim, but in his heart he should focus upward and think that he is speaking directly to Hashem Himself“ (vgl. Jakob ben Ascher, *Tur*, *Orach Chajim*, § 95,2; Josef Karo, *Schulchan Aruch*, *Orach Chajim*, § 95,2). Vgl. M. M. Schneerson, *Torat Menachem* 5726 / Teil 1, Rede zur *Paraschah Mikez* am *Chanukkah-Schabbat* 5726, § 17, Bd. 45, S. 322; *Torat Menachem* 5729 / Teil 1, Rede zur *Paraschah*

der Welt in der Stunde des (*Schmone-Esre*-)Gebets denkt, siehe, (dann) verhält es sich nach dem Gebet, wenn er wieder herausgeht, um sich mit den Dingen der Welt zu beschäftigen, so, (dass) ihn die Welt verwirrt und ihm keinerlei Eindruck (*Roschem*) vom Gebet verbleibt. Deshalb sollen in der Stunde des (*Schmone-Esre*-)Gebets >seine Augen nach unten< (gerichtet sein). Das meint, dass er auch in der Stunde des Gebets an die Dinge der Welt denken soll, um die Welt selbst mit der G-tlichkeit zu vereinen. (Denn dann) wird ihm, auch wenn er sich mit den Dingen der Welt beschäftigt, der Eindruck (*Roschem*) vom Gebet verbleiben“.<sup>21</sup>

In einem anderen Text zum selben Thema äußerte *Menachem Mendel Schneerson*:

„Es gibt einen großen Unterschied zwischen (dem Zustand) vor dem Gebet und (dem Zustand) nach dem Gebet, denn vor dem Gebet befindet sich der Jude (*Adam*) im Zustand und der Situation der >Seele in seiner Nase< (Jes 2,22);<sup>22</sup> allein, nach dem Gebet breitet sich die Seele im ganzen Körper in der Offenbarung aus“.<sup>23</sup>

Um die Wichtigkeit dieses „G-ttes-Dienstes, der *im* und *mit* dem Herzen verrichtet wird“, zu betonen, soll dieser gemäß *Yosef Yitzchak Schneerson* auch Gegenstand einer jeden *chassidischen* Zusammenkunft (*Farbrenge*)<sup>24</sup> sein:

*Chajje Sarah*, § 10, Bd. 54, S. 274. Dazu: J. J. Havlin, *Schaarej Tefillah*, S. 338.

21 M. M. Schneerson, *Torat Menachem 5718 / Teil 1*, Rede zur *Paraschah Waera*, § 16 (Anfang), Bd. 21, S. 323.

22 Vgl. bBer 14a; Schneur Salman, *Likkutei Tora, Paraschah Pinchas*, S. 158, 2. Spalte = S. 79d, Z. 21f: „Am Morgen, bei seinem Aufstehen von seinem Schlaf, da ist die Kraft seiner Seele nur >in seiner Nase< (Jes 2,22)“; a.a.O., Z. 27-45.

23 M. M. Schneerson, *Torat Menachem 5718 / Teil 3*, Rede am 20. *Menachem-Av* 5718, § 16, Bd. 23, S. 230f. Vgl. Schneur Salman, *Likkutei Tora, Paraschah Balak*, S. 143, 1. Spalte = S. 72a, Z. 15-17; Dov Ber Schneerson, *Derech Chajim, Schaar Ha-Teschuvah*, § 15, S. 38, 1. Spalte = S. 19c, Z. 6-9: „Vor dem Gebet ist die >Seele< noch >in seiner Nase< (Jes 2,22), durch das Gebet aber wird sie herabgezogen in das Herz. Das meint: ... Durch das Gebet kommt sie in seine 248 Glieder“; -ders., *Derech Chajim, Schaar Ha-Tefillah*, § 83, S. 177, 2. Spalte = S. 89b, Z. 2-20, u. S. 178, 2. Spalte = S. 89d, Z. 5ff; -ders., *Schaar Ha-Emunah*, Kap. 63, S. 196 = S. 98b, Z. 6; M. M. Schneerson, *Torat Menachem 5719 / Teil 2*, Rede zur *Paraschah Behar* am 15. *Ijar* 5719, § 9, Bd. 25, S. 281; *Torat Menachem 5721 / Teil 2*, Rede zu *Mozaei Schabbat Paraschah Beschalach* am 11. *Schevat* 5721, § 26, Bd. 30, S. 70; *Torat Menachem 5722 / Teil 3*, zweite Rede am 13. *Tamus* 5722, § 20, Bd. 34, S. 149; *Torat Menachem 5723 / Teil 2*, Rede zum *Purim*-Fest 5723, § 42, Bd. 36, S. 247; *Torat Menachem 5724 / Teil 2, Paraschah Zaw* am *Schabbat Ha-Gadol* am 8. *Nissan* 5724 (zweite Rede), § 4 (gegen Anfang), Bd. 39, S. 253f; *Torat Menachem 5725 / Teil 3*, Rede zur *Paraschah Bamidbar* am Abend des *Schavuot*-Festes 5725, § 9, Bd. 43, S. 334, Z. 2; *Torat Menachem 5730 / Teil 2*, Rede zur *Paraschah Wajakhel-Schekalim*, § 5, Bd. 59, S. 255; *Torat Menachem 5730 / Teil 3, Paraschah Schelach*, § 4, Bd. 60, S. 477. Dazu: J. J. Havlin, *Schaarej Tefillah*, S. 84, S. 141, S. 201, S. 349 u. S. 355.

24 Unter einem „*Farbrenge*“ ist eine *chassidische* Zusammenkunft zu verstehen, bei der die *Chassidim* zusammensitzen, miteinander diskutieren und Einsichten darüber austauschen, wie man die theoretisch gelesene und gelernte *Chassidut* im alltäglichen Leben Realität werden lassen kann, so dass sie gleich einem Feuer im

„In einer *chassidischen* Zusammenkunft (*Farbrengen*) soll man stets über den >(G-ttes-)Dienst, der *im/mit* dem Herzen (verrichtet wird)< (bTaan 2a), reden (und betonen,) dass man sich nicht nur mit dem >(G-ttes-)Dienst, der *im/mit* dem Herzen (verrichtet wird)< (bTaan 2a), beschäftigen soll, sondern (auch erklären soll,) wie man sich mit dem >(G-ttes-)Dienst, der *im/mit* dem Herzen (verrichtet wird)< (bTaan 2a), (richtig) beschäftigen soll. Der *Rabbi* (sc. *Schalom Dov Ber Schneersohn* [1860-1920]), der Großvater von mir, hat (zwar) eine (Schrift namens) *Kuntres Ha-Tefillah* herausgegeben,<sup>25</sup> aber man muss auch das, was dort geschrieben steht, im (wahren) Leben (zur Anwendung) bringen.<sup>26</sup> Man muss (diesen G-ttes-Dienst) lernen und sich (selbst) lehren, wie (man) zu *davenen* (= 'beten') (hat). Ältere *Chassidim*, die (dies) von (noch) älteren *Chassidim* (als Tradition) empfangen haben, sollen die jüngeren *Chassidim* lehren, wie (richtig) zu *davenen* (= 'beten') ist, die jüngeren *Chassidim* aber sollen von den älteren (*Chassidim*) lernen“.<sup>27</sup>

Aus dem Gesagten wird verständlich, warum die Anhänger der *chassidischen* Bewegung, vor allem diejenigen des *Chabad-Chassidismus*, nicht einfach beten, nicht schlicht Worte eines Gebetstextes runterlesen, sondern stets „mit etwas beten“ (*davenen mit Epes*). Das Gebet setzt dabei eine gewisse Vorbereitung voraus, etwa das Lesen einer *chassidischen* Rede, die zunächst verinnerlicht und dann in konkreter Anwendung während des Gebets durchdacht wird.<sup>28</sup> Daher wird verständlich, warum

---

Herzen und zu einem Licht der Seele wird.

25 Vgl. Schalom Dov Ber Schneersohn, *Kuntres Ha-Tefillah – Tract on Prayer. A Chassidic Treatise ...*, Translated by Rabbi Y. Eliezer Danzinger, Annotated by Rabbi Avraham D. Vaisfiche, New York 2007.

26 Vgl. Y. Y. Schneersohn, *Sefer Ha-Sichot 5700*, Kap. 29, § 13 (= *Schabbat Schelach be-Seudat Ha-Jom 5700*), S. 146, 2. Spalte, Z. 25-32 (= jiddisch) = S. 148 (= hebräisch) = S. 263 (= englisch): „Ehemalige *Chassidim* machten, wenn sie den *Siddur* zumachten nach dem *Davenen* (= 'Gebet'), ein Zeichen, wo sie angehalten haben, (um zu kennzeichnen,) was sie (bereits) im (G-ttes-)Dienst, im *Davenen* (= 'Gebet'), verrichtet haben, und was sie noch verrichten müssen. Nach dem *Davenen* (= 'Gebet') aber haben sie die Entschlüsse im (G-ttes-)Dienst zum Werk umgesetzt“.

27 Y. Y. Schneersohn, *Sefer Ha-Sichot 5700*, Kap. 12, § 18 (= *Schabbat Chol Ha-Moed Pesach 5700*), S. 46, 2. Spalte, Z. 36 – S. 47, 1. Spalte, Z. 12 (= jiddisch) = S. 52 (= hebräisch) = S. 97 (= englisch).

28 Vgl. Dov Ber Schneersohn, *Schaar Ha-Jichud*, Kap. 4, S. 223 = S. 112a, Z. 18-20: „Viele der großen *Rischonim*, wie *Maimonides* und *Tur*, sind geteilter (Meinung,) ob man sich auf die Erklärung der Worte (*Pirusch Ha-Millot*) nach der besonderen Weise bezüglich der Größe G-ttes konzentrieren soll oder ob man sich auf allgemeine Weise darauf konzentrieren soll: >(Wisse,) vor wem du stehst< (bBer 28b)“; Y. Y. Schneersohn, *Sefer Ha-Sichot 5705*, Kap. 25, § 2 (= letzter *Pesach*-Tag 5705), S. 97, 1. Spalte, Z. 14-16 (= jiddisch) = S. 91 (= hebräisch) = S. 192 (= englisch): „Ehemals pflegten die *Chassidim Schiurim* (= 'Lehreinheiten') vor dem *Davenen* (= 'Gebet'), nach dem *Davenen* (= 'Gebet'), zwischen *Mincha* und *Maariv* (und) bis zum *Schema*(-Gebet) auf dem Bett zu haben“. Dazu: M. S. Aschkenasi, *Schaarej Tefillah*, S. 260-263; J. J. Havlin, *Schaarej Tefillah*, S. 201ff; J. J. Alperovits, *Or Ha-Tefillah*, Bd. 2, S. 473f.

**Schneur Salmans Schüler Hillel Ha-Levi Malisov von Paritsch (ca. 1795-1864) sagen konnte, es gäbe drei verschiedene Arten des Gebets:<sup>29</sup>**

- 1.) **Man könne mit der Intention beten, den Literalsinn (*Pirusch Ha-Millot*) des Gebets zu verstehen. Um diese Stufe des Gebets zu erreichen, müsse der Beter nicht nur die Bedeutung der von ihm zu sprechenden Worte kennen,<sup>30</sup> sondern selbst auch aktiv über das Gebetete nachdenken.<sup>31</sup>**
- 2.) **Man könne in der *chassidischen* Weise mit der Intention des „(G-ttes-)Dienstes des Herzens“ (*Avodat Ha-Lev* bzw. *Avodah schef-hij ba-Lev*) beten. Dies beinhalte ein dem Gebet vorausgehendes Nachdenken und Sich-Vertiefen in *chassidische* Gedanken und Konzepte, etwa mittels des Studiums eines *chassidischen* Textes.**

---

29 Vgl. S. Kaplan, in: E. Touger / S. B. Wineberg, Siddur ... Weekday, S. XVI. – Von vier verschiedenen Arten des Gebets ist dagegen bei M. M. Schneerson, Torat Menachem 5721 / Teil 2, Rede zum 26. Schevat 5721, § 5, Bd. 30, S. 320 (unten), die Rede: „Jeder (soll) gemäß seinem Vermögen (beten,) denn siehe, in jeder Sache gibt es vier verschiedene Erklärungen: gemäß dem Literalsinn (*Peschat*), der Andeutung (*Remes*), der Homiletik (*Drusch*) und der *Kabbalah* (*Sod*). Üblicherweise begnügt man sich aber nicht mit dem Begreifen des *Pirusch Ha-Millot* gemäß dem Literalsinn alleine, sondern man hat es nötig, (dem etwas) hinzuzufügen und (die Worte des Gebets) auch gemäß der Andeutung (*Remes*), der Homiletik (*Drusch*) und der *Kabbalah* (*Sod*) zu verstehen“. Was dieser vierfache Schriftsinn bedeutet, führte er an anderer Stelle exemplarisch aus, vgl. M. M. Schneerson, Torat Menachem 5726 / Teil 1, zweite Rede am 19. Kislev 5726, § 23 (Ende), Bd. 45, S. 233f („Die Bedeutung [der Worte des Morgengebets:] >Ein Dankender bin ich vor Dir usw. [der die Seelen zurückkehren lässt zu den Körpern der Toten]< sind gemäß dem *Peschat* der Dank für das Zurückkehren der Seele, gemäß dem *Remes* eine Andeutung für die >[Wieder-]Belebung/Auferstehung der Toten<, gemäß dem *Drusch*, dass das Pfand seines Nächsten nicht zurückzuhalten ist [vgl. Lev 5,23] wegen der Pflicht, die ihn zwingt, so wie der Heilige, er sei gepriesen, die Seele des Menschen nicht zurückhält, ... und gemäß dem *Sod*, dass die Seele zurückkehrt, die vom Aspekt *Malchut* ist ...“) sowie Torat Menachem 5726 / Teil 1, Bedeutung der *Torat-Chassidut*, § 9-18, Bd. 45, S. 265-277.

30 Vgl. M. M. Schneerson, Likkutei Sichot, Bd. 2, S. 596, 1. Spalte, Z. 3-12 (= jiddisch) = Bd. 4, S. 183 (= englisch) = M. M. Schneerson, Torat Menachem 5717 / Teil 3, Rede am 15. Tamus 5717, § 7, Bd. 20, S. 175: „Man hat es nötig, die Übersetzung der Wörter des *Davenens* (= 'Gebets') zu wissen, oder (dass man) – wenn man noch ganz klein ist – wenigstens den Inhalt des *Davenens* (= 'Gebets') weiß. Aber gemäß dem, was der *Rabbi* (sc. Y. Y. Schneerson) erzählte (vgl. M. M. Schneerson, HaYom Yom, 8. Tevet = A. C. Glitzenstein, Otzar Sipury Chabad. An Anthology of Chabad Stories, Bd. 7, New York 1994, S. 159f), (verhält es sich so,) dass sein Urgroßvater (sc. der *Zemach Zedek*) den Lehrern die Ansage gemacht hat, dass sie mit seinen kleinen Enkelkindern auch den Literalsinn (*Pirusch Ha-Millot*) des *Davenens* (= 'Gebets') lernen sollen“.

31 Vgl. Schneur Salman, Schulchan Aruch, Orach Chajim, § 185,2; M. M. Schneerson, Likkutei Sichot, Bd. 2, S. 595, 2. Spalte, Z. 36 – S. 596, 1. Spalte, Z. 7 (= jiddisch) = Bd. 4, S. 183 (= englisch): „Das, was ein Jude im *Davenen* (= 'Gebet') betet und zum Obersten (= G-tt) betet, ist, (dass) Er ihm all das geben soll, was er (sc. der Beter) bedarf. Deshalb ist es nötig, die Übersetzung (= Bedeutung) der Wörter des *Davenens* (= 'Gebets') zu wissen oder – wenn man noch ganz klein (= ein Kind) ist – wenigstens den Inhalt des *Davenens* (= 'Gebets') zu wissen“.



- 3.) Man könne einen Mittelweg zwischen den beiden genannten Gebetsweisen wählen, ein Beten mit einem *chassidischen* Literal-sinn (*Chassidische Pirusch Ha-Millot*). Bei dieser Form des Gebets werde man sich während des Gebets der Bedeutung der gesprochenen Worte im Sinne der *chassidischen* Lehre gewahr.

Ein besonders eindrucksvolles und umfangreiches Dokument, wie dieser dritte Weg des *chassidischen* Gebets beschritten werden kann, ist der posthum vom dritten *Lubavitcher Rebbe* im Namen des Gründers der *Chabad*-Bewegung herausgegebene *Siddur* (= „Gebetbuch“) von *Schneur Salman* (gest. 1812/1813). Dieses ursprünglich unter dem Namen „*Seder Tefillot mi-Kol Ha-Schanah al-Pi Nusach Ha-Arizal im Pirusch Ha-Millot al-Pi Dach*“ (= „Ordnung der Gebete für das ganze Jahr gemäß dem Ritus des *Arizal*<sup>32</sup> mit einem Kommentar der Worte gemäß der *chassidischen* Weise<sup>33</sup>“) erschienene Kompilations-Werk<sup>34</sup> ist weithin unter dem Namen „*Siddur des Alter Rebbe*“ oder als „*Siddur im Dach*“ bekannt. Vergleichbar einer sog. *Rabbiner-Bibel* (*Mikraot Gedolot*) steht im Zentrum einer Seite ein Gebetstext, der in den Außenbereichen von *chassidischen* Kommentaren umgeben ist. In ähnlicher Weise verfasste *Schneur Salmans* als *Mittlerer Rebbe* bekanntgewordener Sohn *Dov Ber Schneersohn*<sup>35</sup> (1773-1827) ein unter dem Namen „*Pirusch Ha-Millot*“ (= „Erklärung der Worte“) publiziertes Kommentarwerk zu wesentlichen Bestandteilen des jüdischen Gebets;<sup>36</sup> in einem sehr umfangreichen, „*Schar Ha-Tefillah*“ betitelten Kapitel seines Werkes „*Derech Chajim*“ beschäftigte er sich zu Beginn seiner Ausführungen zudem ausführlich mit der zweiten *Bracha* des *Schmone Esre*.<sup>37</sup> Der dritte *Lubavitcher Rebbe*, *Menachem Mendel von Lubavitch* (1789-1866), der meist nach dem Titel seines mit den Worten „*Zemach Zedek*“ beginnenden Hauptwerkes benannt wird, schrieb ebenfalls ein als „*Or Ha-Tora al Siddur Tefillah*“ (= „Licht der Tora – über die Ordnung / das Gebetbuch des Gebets“) betiteltes Kommentarwerk, in dem er vor allem die mystische Bedeutung der Gebete erläuterte.<sup>38</sup> Zudem beschäftigte er sich in einem „*Schoresch*

---

32 Dies ist eine Bezeichnung für den *Kabbalisten Jizchak ben Schlomo Lurija Aschkenasi* (ca. 1534-1572).

33 Der Begriff „*Dach*“ ist eine Abkürzung für: „*Divrej Elokim Chajim*“ (= „Worte des lebendigen G-ttes“) und bedeutet „*chassidische* Kommentierung“, „*Chassidut*“. Vgl. dazu: M. M. Schneersohn, *Iggerot Kodesch*, Bd. 27: 5731-5732, New York 2012, 2. Aufl., S. 280 (engl. Übersetzung bei: C. Dalfin, *The Rebbe's Advice*, Bd. 6, New York 2010, S. 10).

34 Vgl. *Schneur Salman*, *Seder Tefillot mi-Kol Ha-Schanah al-Pi Nusach Ha-Arizal im Pirusch Ha-Millot al-Pi Dach*, New York 2012, 6. Aufl..

35 Vgl. S. Talabardon, *Chassidismus*, S. 170: „*Dov Ber* war es ..., der sein Patronym *Schneersohn* als Familienname zu führen begann“.

36 Vgl. *Dov Ber Schneersohn*, *Kuntres Pirusch Ha-Millot*, New York 2012 (= 3. Druck der 2. Aufl. des Jahres 1993).

37 Vgl. *Dov Ber Schneersohn*, *Sefer Derech Chajim*, New York 1947 (11. Auflage der revidierten Edition 2012), S. 69 = S. 35a – S. 222 = S. 111d.

38 Vgl. *Menachem Mendel von Lubavitch* (*Zemach Zedek*), *Or Ha-Tora al Siddur* (*Tefillah*), New York 1984.

**Mizwot Ha-Tefillah**“ (= „Wurzel der Gebote des Gebets“) betitelten Kapitel seines Werkes **„Derech Mizwotecha“** ausführlich mit der Bedeutung des **Schema-Gebets**<sup>39</sup> und hinterließ in seinen Briefen eine unter dem Titel **„Pirusch Ha-Millot mi-Birkot Ha-Schachar“** (= „Erläuterung der Worte des Morgen-Gebets“) edierte Kurzerklärung zu ausgewählten Passagen des Morgen-Gebets.<sup>40</sup> In jüngster Zeit erschienen weitere Werke, die sich in ähnlicher Weise um das **chassidische** Verständnis der Gebetstexte bemühten: **Josef Jizchak Alperovits** stellte in einem fünfbändigen Werk mit dem Titel **„Or Ha-Tefillah“** (= „Licht des Gebets“) der Reihenfolge des morgentlichen Gebets folgend eine Vielzahl **chassidischer** Quellentexte aus der **Chabad-Tradition** zusammen.<sup>41</sup> In ähnlicher Weise erarbeitete **Schneur Salman Gofin** ein vierbändiges Werk unter dem Titel **„Lilmod eich Le-Hitpallel“** (= „lernen, wie zu beten ist“), in dem er dem viergliedrigen Aufbau des **Schacharit-Gebets** folgend **chassidische** Texte zu diesem kompilierte.<sup>42</sup> **David Sterne** erarbeitete erstmalig einen im Stil einer sog. **Rabbiner-Bibel (Mikraot Gedolot)** aufgebauten **chassidischen** Kommentar zum **Siddur** in englischer Sprache.<sup>43</sup> Einem ähnlichen Schema folgen auch die von **Eliyahu Touger** und **Sholom Ber Wineberg** erstellten, ebenfalls in englischer Sprache verfassten Kommentarbände zum **Siddur**.<sup>44</sup> Schließlich gibt es seit einiger Zeit eine internetbasierte Version eines **chassidischen** Zeilenkommentars zum **Siddur** unter [www.chabad.org/SIESiddur](http://www.chabad.org/SIESiddur). Diese und andere Werke aus dem Kreis der **Chabad-Bewegung**, insbesondere aber die zahlreichen Erwähnungen des **Schmone**

39 Vgl. Menachem Mendel von Lubavitch (Zemach Zedek), *Derech Mizwotecha hu Sefer Taamej Ha-Mizvot*, New York 2012, 8. Aufl., S. 115a-147b = S. 229-294.

40 Vgl. Meah Schearim. Kollel: a.) Chamischim Iggerot Kodesch; b.) Chamischim Imrej Kodesch – me et Admur Ha-Saken [= *Schneur Salman*], Admur Ha-Emzai [= *Dov Ber Schneersohn*], Admur Ha-Zemach Zedek [= *Menachem Mendel von Lubavitch*], New York 2012, 6. Aufl., S. 89-100.

41 Vgl. J. J. Alperovits, *Or Ha-Tefillah we-hu Leket Biurej Tefillah Mi-Sifrej Chassidut Chabad*, Bd. 1: Alef Bet – Seder Hanachat Tefillin, New York 1989; Bd. 2: Hareiini Mekabel – Kaddisch de Rabbanan, New York 1990; Bd. 3: Hodu – Lamenezach Binginot, New York 1992; Bd. 4: Le-Schem Jichud – Jehi Kavod, New York 1994; Bd. 5: Aschrej im Hosafot, New York 2002.

42 Vgl. S. S. Gofin, *Lilmod eich Le-Hitpallel. Biurej Tefillah al-Pi Torat Ha-Chassidut*, Bd. 1: Birkot Ha-Schachar – Korbanot, Kfar Chabad 2009; Bd. 2: Hodu L-Adonaj – Jehi Kavod, Kfar Chabad 2010; Bd. 3: Pesukej de Simra – Krijat Schema, Kfar Chabad 2010; Bd. 4: Schmone Esre – Alejnu Le-Schabeach, Kfar Chabad 2011. Diese abgeschlossene Reihe zum werktäglichen Gebetszyklus wird aktuell durch weitere Bände zu den feiertäglichen Gebeten ergänzt, vgl. S. S. Gofin, *Lilmod eich Le-Hitpallel. Biurej Tefillah al-Pi Torat Ha-Chassidut, Tefillot Schabbat*, Bd. 1: Erev Schabbat – Kabbalat Schabbat, Kfar Chabad 2015; -ders., *Lilmod eich Le-Hitpallel. Biurej Tefillah al-Pi Torat Ha-Chassidut, Tikkunej Schabbat: Seudot Schabbat – Mozaei Schabbat*, Kfar Chabad 2017.

43 Vgl. D. Sterne, *Siddur Nusach Ha-Arizal. Mind over Heart. The Siddur (Shacharit) with Chasidut in English. Praying with Chasidic Meditation. Compiled and Translated, with a Commentary*, Jerusalem 2010 (2. Aufl. 2013).

44 Vgl. E. Touger / S. B. Wineberg, *The Siddur Illuminated by Chassidus. Weekday Shacharis*, New York 2013; -ders., *The Siddur Illuminated by Chassidus. The Shabbos Services*, New York 2015.

**Esre** innerhalb der mehreren tausend Reden des letzten *Lubavitcher Rebbe Menachem Mendel Schneerson*,<sup>45</sup> werden die Hauptquelle der Texte sein, die im Folgenden zur Darlegung des Verständnisses des *Schmone Esre* innerhalb des *Chabad-Chassidismus* angeführt werden. Dabei besteht das Ziel keineswegs darin, eine vollständige Übersicht und Übersetzung sämtlicher dort vorfindlicher Texte zum *Schmone Esre* zu bieten – was auf Grund von deren Umfang und Menge gar nicht zu bewerkstelligen ist! Vielmehr soll anhand exemplarisch ausgewählter Texte oder Textpassagen eine grundlegende Einführung in das *chassidisch-kabbalistische* Verständnis dieses zentralen Gebets im *Chabad-Chassidismus* geben werden. Auf diese Weise mag auch dem „Ansehensverlust“ entgegengewirkt werden, den das Gebet gemäß *Yosef Yitzchak Schneersohn* in unserer Zeit erlitten habe, in der das tägliche Gebet zur Beschäftigung von „gelehrten Profis“ geworden und die „*chassidische* Vorbereitung“ entweder ganz entfallen oder auf ein Minimum reduziert worden sei:

„Heute ist das *Davenen* (= 'Gebet') ein Gebot der gelehrten Männer. Man hat nicht (mehr das Verlangen,) >mit etwas< (*mit Epes*) zu *davenen* (= 'beten'), weil man (vor dem Gebet) keine *Chassidut* (mehr) lernt. Man geht (stattdessen lediglich) mit einem *chassidischen* Wörtlein oder einer (*chassidischen*) Geschichte (zum Gebet) heraus. Ein *chassidisches* Wörtlein ist sicherlich gut und eine *chassidische* Geschichte ist sicherlich nötig, aber diese können auf keinen Fall das Lernen der *Chassidut* ersetzen, um ein g-ttliches Konzept zu verstehen. Aber wenn man keine *Chassidut* lernt, dann hat man nichts, >mit

---

45 Vgl. M. M. Schneerson, *Likkutei Sichot al Paraschijot Ha-Schavua, Chaggim u-Moadim*, New York 2010, Bd. 1-39; große Teile der ersten vier Bände dieses Werkes wurden ins Englische übersetzt, vgl. M. M. Schneerson, *Likkutei Sichos. An Anthology of Talks Relating to the Weekly Sections of the Torah and Special Occasions in the Jewish Calendar by the Lubavitcher Rebbe Rabbi Menachem M. Schneerson*, New York 1980ff. Wichtig zu wissen ist dabei, dass es sich bei den „Likkutei Sichot“ um ein größtenteils von *M. M. Schneerson* selbst redigiertes Kompilationswerk (!) handelt, das den Wochenabschnitten folgend Texte unterschiedlicher Entstehungszeit zusammenfügt (vgl. A. Dahan, *Redeemer*, S. 84). Sämtliche Texte finden sich daher, dann allerdings in chronologischer Reihenfolge, auch noch einmal in den „Torat Menachem“ Editionen! – M. M. Schneerson, *Torat Menachem Ha-Hitvadujot*, New York 1992ff: diese Serie ist bisher unvollständig und umfasst die Reden von *M. M. Schneerson* aus den Jahren 5710 (= 1949/50) (= Bd. 1) bis zum Jahre 5730 (= 1969/70) (= Bd. 60). Diese hebräische Übersetzung (!) basiert allerdings nicht auf der jiddischen Textedition namens *M. M. Schneerson, Sichot Kodesch*, 5010-5741, die als 50 Bände umfassendes Werk im Druck erschienen, aber auch kostenfrei als PDF unter [www.sichoskodesh.com](http://www.sichoskodesh.com) oder [www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org) einsehbar ist (vgl. A. Dahan, *Redeemer*, S. 85f). – Daneben gibt es noch eine 43 Bände umfassende, vollständige Redensammlung der Jahre 5742 (= 1981/82) bis 5752 (= 1991/2): *M. M. Schneerson, Torat Menachem Ha-Hitvadujot*, New York 2015 (ND). Auszugsweise wurden Reden dieser letzten Serie in einem 51 Bände umfassenden Werk auch ins Englische übersetzt, vgl. M. M. Schneerson, *Sichos in English. Excerpts of Sichos delivered by Rabbi Menachem M. Schneerson, the Lubavitcher Rebbe, at his Periodic Public Addresses, Translated into English*, New York 1979ff.

dem< man *davenen* (= 'beten') kann. Zudem fehlt die ganze innere Grundlage der *chassidischen* Lebensweise. (Diese Sache) wird überdies nach außen hin erkennbar“.<sup>46</sup>

Wie eng das *Davenen* (= „Gebet“) und die *Chassidut* miteinander verbunden sind, äußerte *Yosef Yitzchak Schneersohn* bereits einige Jahre zuvor in einer anderen Rede:

„Wir diskutierten noch, siehe, da erschien ein neues Licht: mein verehrter Vater setzte sich zu uns und fragte uns, mit was wir uns beschäftigen. *Rabbi Jakob Mordechai* erzählte ihm, dass wir uns heute über die Stufe: >Der (G-ttes-)Dienst, der mit dem Herzen (verrichtet wird)< (bTaan 2a), (unterhielten, was meine,) nicht nur *mit* dem Herzen und (*mit*) Tränen zu *davenen* (= 'beten'), (sondern auch) *mit* dem Herzen und (*mit*) *Chassidut*. ... *Rabbi Jakob Mordechai* brachte nun wiederholt seine Ansicht vor, dass die Ansicht von *Rabbi Gerschon Dov* bezüglich der *Chassidut*-Lehre so sei, dass sie nur etwas für erhabene Individuen in Bezug auf Intellekt und (G-ttes-)Dienst gleich ihm sei, aber nicht für gewöhnliche Menschen gleich uns, (was) er über sich selbst sagte. Mein verehrter Vater sagte (dazu:) 'Die Sache ist nicht so, sondern (dies gilt für) jeden einzelnen *Chassid*, der sich mit dem Lernen der *Chassidut* und dem >(G-ttes-)Dienst, der mit dem Herzen (verrichtet wird)< (bTaan 2a), beschäftigt. Denn die beiden – das Lernen und das *Davenen* (= 'Gebet') – sind ein (und dieselbe Sache). Wenn man lernt, man sich aber nicht mit dem >(G-ttes-)Dienst, der mit dem Herzen (verrichtet wird)< (bTaan 2a), beschäftigt, ist das Lernen kein Lernen. Und wenn man sich mit dem >(G-ttes-)Dienst, der mit dem Herzen (verrichtet wird)< (bTaan 2a), beschäftigt, aber man nicht lernt, ist der (G-ttes-)Dienst kein (G-ttes-)Dienst“.<sup>47</sup>

Was „mit etwas beten“ (*davenen mit Epes*) meint, exemplifizierte *Yosef Yitzchak Schneersohn* auch in folgenden Darlegungen:

„Die alten *Chassidim* haben mit einem (*chassidischen*) Wort gelebt, das sie von ihrem *Rebbe* hörten. Dieses (*chassidische*) Wort ist (ihr) Lehrer für die Weise des (G-ttes-)Dienstes gewesen. (Beispielsweise:) *Rabbi Leib Dribener* ist ein *Vitebsker* Jude gewesen, einer von den *chassidischen* Schülern des *Alter Rebbe* (sc. *Schneur Salman*) in *Vitebsk*.<sup>48</sup> Er hörte vom *Rebbe* (sc. *Schneur Salman*) im Jahre 5529 (=

46 Y. Y. Schneersohn, *Likkutei Dibburim*, L 23, Teil 16 (= zum ersten *Pesach*-Tag 5703), S. 816, Z. 10ff v.u. (= jiddisch) = Bd. 3, S. 104 (= englisch).

47 Y. Y. Schneersohn, *Sefer Ha-Sichot 5700*, Kap. 10 (= zum 9. *Nissan* 5700 in Lakewood), S. 26, 2. Spalte, Z. 27-34, u. S. 27, 1. Spalte, Z. 17-32 (= jiddisch) = S. 34 (= hebräisch) = S. 67f (= englisch).

48 Zur Frage, ab und bis wann sich *Schneur Salman* in *Vitebsk* aufhielt, gibt es in der Literatur unterschiedliche Ansichten. Sicher belegt ist, dass er sich um das Alter seiner *Bar Mizwah* dort bei seinem Onkel *Josef Jizchak* aufhielt (vgl. D. U. Rottzoll, *Das Buch Tanja*, S. 10). Im Alter von 15 Jahren heiratete er in *Vitebsk* seine Frau *Sterna* (vgl. a.a.O., S. 11). Belegt ist gemäß S. D. Levin, *Manhiguto u-Peiluto Ha-Ziburit*, in: M. M. Bronfman (Hg.), *Ha-Rischon. Admur Ha-Saken Rabbi Schneur Salman Mi-Liadi*, Jerusalem 2013, S. 70, weiterhin, dass er im Jahre 1778 von *Mohilev* aus wieder nach *Vitebsk* zurückkehrte. Als Beweis dafür verwies er auf einen Brief von *Schneur Salman* vom 11. Av 5559 (vgl. S. D. Levin, *Igrois Koidesh*:

1769) während einer Privataudienz (*Jechidut*) die Rede: >All seine Tage in *Teschuvah* (= 'Umkehr')<. Der *Rebbe* (sc. *Schneur Salman*) hat ihn gesegnet mit langen Lebenstagen, dass er Erfolg haben solle im (G-ttes-)Dienst mit Freude und dass er *chassidische* G-ttes-Furcht haben möge. Einmal haben *Rabbi Aizik* und *Rabbi Hillel* zusammengesessen in *Lubavitch* und stark diskutiert über eine *chassidische* Sache, (nämlich) was die *Chassidut* meint und was sie den *Chassidim* zu tun auferlegt. *Rabbi Schmuel Bezalel*, der damals noch ein junger Mann war, ist auch bei jener Zusammenkunft (*Farbrengen*) anwesend gewesen. Man hat (mit der Diskussion die Zeit bis spät) in die Nacht verbracht. Der *Chassid Rabbi Leib Dribener* ist (unterdessen) in einem zweiten Zimmer gewesen und (hat) das *Maariv-Gebet gedavent* (= 'gebetet'). Sein *Davenen* (= 'Gebet') hat vier Stunden gedauert. Nach Mitternacht, in einer späten Stunde, saßen sie noch immer zusammen und diskutierten. (Da) kommt zu ihnen der *Chassid Rabbi Leib Dribener* und ruft ihnen zu: >*Aizik*, was ist mit der *Teschuvah* (= 'Umkehr')? Das Intellektuelle wollen wir lassen für den Engel *Michael* (und) den Engel *Gabriel*<! Aus seinen Augen strömte ein Meer von Tränen. Woher kommen bei einem neunzigjährigen (Greis) so viele Tränen, besonders bei *Rabbi Leib Dribener*, der den (G-ttes-)Dienst (stets) mit Freude vollzog? Dies ist wundersam“.<sup>49</sup>

Hingewiesen sei in diesem Kontext auch auf die folgenden Ausführungen von *Menachem Mendel Schneerson*:

„In den Tagen des *Alter Rebbe* (= *Schneur Salman*) gab es einen *Chassid*, einen ganz einfachen Mann [in Bezug auf den Verstand,] bei dem man bezweifeln kann, ob er die Erklärung der Worte an den schwierigen Stellen im Gebet verstand. Trotzdem betete er lange,

---

Admur Hazoken, Admur Ha'Emtza'ee, Admur Hatzemach Tzedek, Bd. 2, New York 1993, Brief 6, S. 30 = -ders., Toldos Chabad BeRussia HaTzaaris – Perokim Nivchorim, New York 2010, S. 29 = -ders., Igrois Koidesh: Admur Hazoken, New York 2012, Brief 58, S. 119 = -ders., Rabbenu Ha-Saken we-Admurej Karlin, in: Ha-Rav, hg. von N. Grünwald, o.O. 2015, S. 659), in dem es heißt: „Ich wurde in *Liozna* geboren und lebte dort, bis ich fünfzehn oder sechzehn Jahre alt war, dann nahm ich (mir) eine Frau in *Vitebsk* und lebte dort ungefähr siebzehn Jahre. Danach war ich in *Horodok* etwa (für) zwei Jahre und nun (sc. im Jahre 5559 = 1798/1799) bin ich seit ungefähr fünfzehn Jahren und etwas (wieder) in *Liozna*“. Damit widersprach S. D. Levin mit sehr gutem Grund der gängigen Tradition, *Schneur Salman* sei im Jahre 1778 von *Mohilev* aus nach *Liozna* zurückgekehrt. Einen ähnlichen Text wie S. D. Levin führte auch J. Mondschein, Kerem Chabad. Ijun we-Cheker Be-Mischnat Chabad. Divrej Jemej Ha-Chassidut we-Darcej Ha-Chassidim, Bd. 4/1, Kfar Chabad 1992, S. 72 = -ders., Ha-Maasar Ha-Rischon, Jerusalem 2012, S. 101, aus dem Umfeld der ersten Gefangenschaft an: „(*Schneur Salman*) *ben Baruch* wurde in der Stadt *Liozna* geboren, er wurde dort bis zum sechzehnten Lebensjahr erzogen. Danach verheiratete er sich in *Vitebsk* und ließ sich dort für ungefähr siebzehn Jahre nieder. Zwei Jahre wohnte er in *Horodok* – und von da (zog er für) fünfzehn Jahre nach *Liozna*“.

49 Y. Y. Schneerson, Sefer Ha-Sichot 5700, Kap. 21, § 5 (= zu *Lag Ba-Omer* 5700 in New York), S. 108, 1. Spalte, Z. 29 – 2. Spalte, Z. 25 (= jiddisch) = S. 110f (= hebräisch) = S. 196f (= englisch). Auch zitiert bei Y. Green, Ha-Tefillah Ha-Chassidit, S. 67 = -ders., Prayer, S. 107f.

nicht nur am *Schabbat*, den Feiertagen, an *Rosch Ha-Schanah* (= 'Neujahr') und *Jom Kippur* (= 'Versöhnungstag'), sondern auch an den (normalen) Werktagen. Dies nicht nur im *Schacharit*-Gebet, sondern auch im *Mincha*- und *Maariv*-Gebet. ... Als sie (sc. die anderen *Chassidim*) ihn (darauf) ansprachen, antwortete er: >Ich weiß wirklich nicht, (was ich bete,) aber ich hörte von meinem *Rebbe* (sc. *Schneur Sal-man*) (bezüglich der Worte:) 'Hüte (vgl. Ex 20,8) und bewahre (vgl. Dtn 5,12) in einem Wort'<sup>50</sup> (die folgende Erklärung:) 'Bei jedem Wort ist es nötig, den Einen (= G-tt) zu hüten und zu bewahren'<. ... Diesbezüglich sagte mein Lehrer (sc. *Yosef Yitzchak Schneerson*): >Ein Wort bei den *Chassidim* ist ein Wort, (das) nicht verfällt<".<sup>51</sup>

Auf die Frage, worin die *Chassidut*-Lehre bestehe, mit der man in das Gebet eintreten soll, gab *Yosef Yitzchak Schneerson* folgende Antwort: „Was ist die *Chassidut*-Lehre? Von einer Seite her – haben sie gesagt – ist die *Chassidut-Chabad*-Lehre eine tiefe, religiöse Philosophie, die davon handelt – und in gewisser Hinsicht (auch) findet –, (was für) eine Erklärung es für die tiefsten Inhalte der Wirklichkeit des Schöpfers (sc. G-ttes) (und für) die Schöpfung der Welt (gibt). Und von der zweiten Seite her ist die *Chabad*-Lehre eine Herzens-Flamme, ein Feueranzünder, für das Erfüllen eines Gebots.<sup>52</sup> Sie bringt/führt zur größ-

50 Vgl. bRH 27a; bSchavuot 20b; pNed III,2 = 37d; pSchavuot III,10 = 34d; Mechilta de Rabbi Jischmael, *Paraschah Jitro*, § 7, zu Ex 20,8 (ed. H. S. Horowitz, S. 229, Z. 5); Sifre Dtn, § 233, zu Dtn 22,11f (ed. L. Finkelstein, S. 265, Z. 12 – S. 266, Z. 1); *Raschi* zu Ex 20,8.

51 M. M. Schneerson, *Torat Menachem 5718 / Teil 2, Purim 5718*, § 6, Bd. 22, S. 121f = -ders., *Likkutei Sichot*, Bd. 14, S. 224 (auch abgedruckt in: Y. Green, *Ha-Tefillah Ha-Chassidit*, S. 142f; N. Rabinoviz, *Tefillah*, S. 51f; J. J. Havlin, *Schaarej Tefillah*, S. 282f); vgl. auch M. M. Schneerson, *Torat Menachem 5718 / Teil 2, Rede zur Paraschah Tissa* am 16. *Adar 5718*, § 13, Bd. 22, S. 185f. Als Quelle diente Y. Y. Schneerson, *Sefer Ha-Sichot 5696*, Kap. 14, § 6 [= zu *Purim 5696*], [S. 127, alte Ausgabe =] S. 128, 2. Spalte, Z. 10ff [= neue Ausgabe] (= jiddisch). – Aus diesem Text geht sehr deutlich hervor, dass *Chassidut* gleichermaßen für die intellektuell Verständigen als auch für das einfache Volk gedacht ist, vgl. Z. I. Posner, *Think Jewish. A Contemporary View of Judaism, a Jewish View of Today's World*, Nashville 1979, S. 19: „*Chassidus* is not intended for the simple folk any more than Torah is intended for the intellectually gifted. They belong to *all* Israel. To make inroads among the opponents of *Chassidus*, the doctrine must be presented in an intellectually challenging manner. This *Chabad* undertook“.

52 Vgl. dazu Y. Y. Schneerson, *Sefer Ha-Sichot 5702*, Kap. 12 (= Rede am zweiten Tag [der Woche,] dem 8. *Schevat 5702*), S. 62, 2. Spalte, Z. 1ff (= jiddisch) = S. 62 (= hebräisch) = S. 107 (= englisch): „*Chassidut* belebt die wahre *Jiddischkeit* (und) stärkt den Glauben an G-tt, die Liebe der (= zur) Tora, die Erfüllung der Gebote und die höchste (und) idealste Nächstenliebe ...“; M. M. Schneerson, *The Letter & the Spirit*, Bd. 4, S. 179: „In *Chabad* the teachings of *Chasidus* are expounded and explained systematically and deeply, in a way that appeals both to the heart and mind, bringing both into true harmony. *Chabad* therefore has a particular appeal also to the individual with a bent for deeper thinking. Nevertheless, the emphasis is always on the actual deed, the practice and fulfillment of the *mitzvot*, which is the first step on the journey into *Chasidus*, as into *Yiddishkeit* in general, since, as *Chabad* explains at length, the very act of a *mitzvah* unites the Jew with G-d and

## Die erste *Bracha*

Gepriesen (*Baruch*) seist Du, *Hawajah*, unser G-tt und G-tt unserer Vorväter; G-tt *Abrahams*, G-tt *Jizchaks* und G-tt *Jakobs*, großer, mächtiger und furchtbarer G-tt, höchster G-tt (*Kel Eljon*),<sup>1</sup> Erweiser guter<sup>2</sup> Wohltaten (*Gomel Chasadim Tovim*), Eigner/Schöpfer (*Koneh*)<sup>3</sup> des Alls<sup>4</sup> (*Ha-Kol*) und

- 1 Im *Siddur* von *Schlomo ben Rabbi Natan* aus *Sigilmasi* (ed. S. Chaggai, S. 14) finden sich hier noch die Worte: „*Rav u-Moschel al Kol*“ (= „Fürst und Herrscher über [das] All“).
- 2 A. L. Gordon, *Ijun Tefillah*, in: *Ozar Ha-Tefillot*, Bd. 1, S. 317 = S. 159a, machte darauf aufmerksam, dass im *Machsor Vitry* (ed. S. Hurwitz, *Machsor*, Bd. 1, S. 66, Z. 18) das Wort „*Tovim*“ (= „guter“) fehlt.
- 3 A. L. Gordon, *Tikkun Tefillah*, in: *Ozar Ha-Tefillot*, Bd. 1, S. 317f = S. 159a.b wies darauf hin, dass sich im *sefardischen* Ritus von *Kaf(f)a* und *Kras(s)ow* (= *Karasub[azar]*) statt der Lesart „*we-Koneh*“ (= „und Eigner/Schöpfer“) die schlichte Lesart „*Koneh*“ (= „Eigner/Schöpfer“) ohne das präfigierte „*Waw*“ finde. Ebenso verhält es sich bei *Eleasar ben Jehuda* aus *Worms* (*Siddur*, ed. M. Herschler, Bd. 1, S. 316 u. S. 318), im *Siddur Chassidej Aschkenas* (ed. M. Herschler, S. 104), bei D. Abudarham, *Sefer Abudarham Ha-Schalem*, Bd. 1, S. 106, 2. Spalte (auch angeführt in: A. S. Lopiansky, *Tefillah*, Bd. 1, S. 344), im *Sohar* (II, S. 231a, Z. 20) sowie in den *Siddurim* der *Chabad*-Bewegung (vgl. Schneur Salman, *Siddur*, S. 75; -ders., *Siddur im Dach*, S. 175 = S. 88a). Viele *aschkenasische Siddurim* (vgl. z.B. *Siddur Ha-Gra*, ed. N. Herz, S. 109b = ed. J. Kohen, S. 43) dagegen enthalten das präfigierte „*Waw*“, bieten dafür aber eine *defektive*- statt *plene*-Lesart des Begriffs „*Koneh*“. Im *Siddur* von *Saadia Gaon* (ed. I. Davidson u.a., S. 18, Z. 2), im *jeminitischen Siddur* (ed. J. Kroani, *Tichlal*, S. 34), im *Machsor Vitry* (ed. S. Hurwitz, *Machsor*, Bd. 1, S. 66, Z. 18), im *Siddur* von *Schlomo ben Rabbi Natan* aus *Sigilmasi* (ed. S. Chaggai, S. 14), bei *Elieser ben Naftali Herz Treves* [= *Rabbi Herz Schaz*] (ed. J. Klugmann, S. 137), bei *Jakob von Emden* (ed. J. S. Weinfeld, S. 251), im *Siddur Mantua* (ed. E. Bechor, S. 23b) und im *Siddur Krakau* (ed. Z. Hirsch / M. Ha-Kohen, S. 39b) ist dagegen die *plene*-Lesart „*we-Koneh*“ belegt. Im *Siddur* von *Rav Amram Gaon* (§ 38) findet sich gemäß ed. A. L. Frumkin, Bd. 1, S. 234, die *plene*-Lesart „*Koneh*“, gemäß ed. D. Goldschmidt, S. 24, die *plene*-Lesart „*we-Koneh*“, wobei die Ausführungen von A. L. Frumkin (*Siddur Rav Amram Gaon*, [Kommentar] *Mekor Ha-Brachot*, Bd. 1, S. 235) vermuten lassen, dass er eine Konjektur vorgenommen hat. Dazu: E. Slotnick, *Mekorej*, Bd. 1, S. 153. – A. L. Frumkin (*Siddur Rav Amram Gaon*, [Kommentar] *Mekor Ha-Brachot*, Bd. 1, S. 235f) wies an dieser Stelle noch auf die Lesart des *Machsor Rom* hin, der im Anschluss an den Begriff „*we-Koneh*“ noch den Akkusativartikel „*E*“ lese.
- 4 A. L. Gordon, *Tikkun Tefillah*, in: *Ozar Ha-Tefillot*, Bd. 1, S. 317 = S. 159a, machte darauf aufmerksam, dass die Fortsetzung des Wortlauts der *Bracha* in den *Siddurim* variiert. In einer *jeminitischen* Handschrift heiße es: „Gedenker der Liebe(s-taten) der Vorväter, Erbarmender über ihre Kinder (*Merachem al Benejhem*), Bringer eines Erlösers usw. in Liebe. König, erbarmungsvoller (*Rachman*), Retter, Helfer und

**Gedenker<sup>5</sup> der Liebe(staten) der Vorväter (*Socher Chasdej Avot*) und Bringer eines Erlösers für die Kinder ihrer Kinder<sup>6</sup> um Seines Namens willen in Liebe (*Be-Ahavah*).<sup>7</sup> König, (der ein) Helfer (*Oser*) und<sup>8</sup> Retter (*Moschia*) und Schild (*Magen*) ist – gepriesen seist Du, *Hawajah*, Schild *Abrahams*!**

## § 1: Die Quellen des Textes

Die die erste *Bracha* eröffnenden Worte: „Gepriesen seist Du, *Hawajah*“, entsprechen dem üblichen, stereotypen *Bracha*-Formular, als dessen Quelle Ps 119,12 („gepriesen seist Du, *Hawajah*“) und 1. Chr 29,10 („gepriesen seist Du, *Hawajah*, G-tt *Israels*, unser Vater“) fungiert haben dürften. Möglicherweise hat auch die erste Zeile des *Schema*-Gebets („Höre *Israel*, *Hawajah*, unser G-tt, ist *Hawajah Echad*“) als Modell fungiert, da dort die beiden Begriffe: „*Hawajah*, unser G-tt“ in unmittelbarer Konjunktion miteinander erscheinen.<sup>9</sup>

**Das Epitheton: „G-tt *Abrahams*, G-tt *Jizchaks* und G-tt *Jakobs*“ stammt aus Ex 3,6.15 und 4,5.**

---

Schild“. Im *jeminitischen Siddur*, wie er in der Druckausgabe „Jerusalem 1894“ vorliege, heiÙe es: „Gedenker der Liebe(staten) der Vorväter, Bringer eines Erlösers für die Kinder ihrer Kinder. König, *Erbarmungsvoller* (*Rachman*), Retter und Schild“ (so auch ed. J. Kroani, Tichlal, S. 34). In einem *sefardischen Siddur* heiÙe es: „Gedenker der Liebe(staten) der Vorväter, Bringer eines Erlösers für die Kinder ihrer Kinder und für ihren Samen nach ihnen. König, *Erbarmungsvoller* (*Rachman*), lebendiger G-tt (*Kel Chaj*), Erlöser (*Goel*), Helfer, Retter und Schild“.

- 5 A. L. Gordon, Tikkun Tefillah, in: *Ozar Ha-Tefillot*, Bd. 1, S. 318 = S. 159b wies darauf hin, dass sich in der Druckausgabe des *jeminitischen Siddur* statt der Lesart „*we-Socher*“ (= „und Gedenker“) die schlichte Lesart „*Socher*“ (= „Gedenker“) ohne das präfigierte „*Waw*“ finde (vgl. auch ed. J. Kroani, Tichlal, S. 34). Die *aschkenasischen Siddurim* dagegen enthalten das präfigierte „*Waw*“, bieten dafür aber eine *defektive*- statt *plene*-Lesart des Begriffs „*Socher*“.
- 6 Statt: „Für die Kinder ihrer Kinder“ heißt es im *Siddur* von *Saadia Gaon* (ed. I. Davidson u.a., S. 18, Z. 3): „Für ihren Samen (= ihre Nachkommen) nach ihnen“ (dazu: I. Elbogen, *G-ttesdienst*, S. 43).
- 7 Die Worte: „Um Seines Namens willen in Liebe“ fehlen im *Siddur* von *Saadia Gaon* (ed. I. Davidson u.a., S. 18, Z. 3) und im *Siddur* von *Schlomo ben Rabbi Natan* aus *Sigilmasi* (ed. S. Chaggai, S. 14).
- 8 Die Worte: „Helfer und“ fehlen im *Siddur* von *Saadia Gaon* (ed. I. Davidson u.a., S. 18, Z. 3), ebenso im *Siddur* von *Schlomo ben Rabbi Natan* aus *Sigilmasi* (ed. S. Chaggai, S. 14), der stattdessen den Begriff „*Erbarmungsvoller*“ (*Rachman*) liest. E. Slotnick, *Mekorej*, Bd. 1, S. 153 (bes. Anm. 112), machte noch darauf aufmerksam, dass es *Siddurim* gibt (z.B. ed. Rom), die vor dem Begriff „Helfer“ den Ausdruck „Erlöser“ (*Goel*) einschalten (vgl. A. L. Frumkin, *Siddur Rav Amram Gaon*, [Kommentar] *Mekor Ha-Brachot*, Bd. 1, S. 236) und somit hier fünf statt nur vier Begriffe lesen: „König, (der ein) Erlöser, Helfer und Retter und Schild ist“.
- 9 Vgl. R. Hammer, *Entering*, S. 90.



Die Worte: „großer, mächtiger und furchtbarer G-tt“ finden sich in Dtn 10,17 und Neh 9,32;<sup>10</sup> daneben sind auch Jer 32,18 („großer und mächtiger G-tt“), Dan 9,4 („großer und furchtbarer G-tt“),<sup>11</sup> Ps 77,14 („Wer ist ein großer G-tt wie G-tt?“), Ps 106,2 („Wer verkündet die Macht *Hawajahs*?“) und Ps 76,8 („Du, furchtbar bist Du“) zu berücksichtigen.

Ursprung der Worte: „höchster G-tt ..., Eigner/Schöpfer des Alls“ dürfte Gen 14,19.22 („höchster G-tt, Eigner/Schöpfer des Himmels und der Erde“) sein. Dabei ist zweierlei zu beachten: zum einen wird der Bibeltext in der *Bracha* durch die Worte: „Erweiser guter Wohltaten“ unterbrochen; zum anderen wird der Merismus „des Himmels und der Erde“ durch den sinngemäßen Ausdruck „des Alls“ ersetzt. In der aus *Geniza*-Fragmenten bekannten *palästinischen* Version des *Schmone Esre*<sup>12</sup> dagegen fehlt jene Einschaltung und stimmt der Wortlaut des Passus wörtlich mit Gen 14,9.22 überein.

Die Bezeichnung G-ttes als „Erweiser guter Wohltaten“ scheint auf Jes 63,7 anzuspielen („die Er ihm erwies gemäß Seinem Erbarmen und gemäß der Größe Seiner Gnade“), wobei die Näherbestimmung „guter“ an Ps 145,9 erinnert („gut ist *Hawajah* gegenüber allen“).

Die Worte: „Gedenker der Liebes(taten)“ nehmen möglicherweise Lev 26,42 („und Ich gedenke meines Bundes [mit] *Jakob*“), Lev 26,45 („und Ich gedenke ihnen des Bundes der Früheren“) und Jer 2,2 („Ich gedenke deiner“) auf.

Dass G-tt der „Bringer eines Erlösers“ ist, scheint auf Jes 59,20 anzuspielen („Aber es kommt für *Zion* ein Erlöser und für die sich von der Sünde Abwendenden in *Jakob*“).

G-ttes Handeln „um Seines Namens willen“ nimmt Gedanken aus Jes 48,11 („um Meinetwillen, um Meinetwillen tue Ich es“), Jes 63,16 („unser Erlöser ist seit ewig Dein Name“) und Ez 36,32 („nicht um euretwillen tue Ich es“) auf.

Der Ausdruck: „in Liebe“ scheint auf Jer 31,3 anzuspielen („[mit] ewiger Liebe liebe Ich dich“).

Von G-tt als „König“ ist u.a. in Jes 33,22 die Rede („*Hawajah*, unser König, wird uns retten“).

---

10 Vgl. M. Bettler, in: L. A. Hoffman, *Amidah*, S. 62: „Since there are other cases too where parts of the *Amidah* are found in Deuteronomy and/or Nehemiah 9, it has been suggested that some form of the *Amidah* goes back to late biblical era; more likely, however, the similarities occur because the *Amidah* stands in a continuum of developing prayer language from the Bible to the Rabbis“.

11 Vgl. pBer VII,3 = 11c; bJoma 69b.

12 Vgl. Anhang 4 im dritten Band.

Als „Helfer“ wird G-tt in Ps 37,40 („*Hawajah* wird ihnen helfen und sie retten“) und Ps 86,17 („Du, *Hawajah*, hilfst mir und tröstest mich“) titulierte.

Von G-tt als „Retter“ ist u.a. in Ex 14,13 („seht die Rettung *Hawajahs*, die Er euch heute machen wird“), 2. Kön 19,19 („und nun, *Hawajah*, unser G-tt, rette uns doch aus seiner Hand“), Jer 14,8 („sein Retter in der Zeit der Not“), Ps 22,22 („rette mich vor dem Maul des Löwen“), Hos 13,4 („einen Retter außer Mir gibt es nicht“) und Ps 69,2 („rette mich, G-tt“) die Rede.

Hintergrund der Bezeichnung G-ttes als „Schild *Abrahams*“ ist Gen 15,1 („Ich werde dir ein Schild sein“).<sup>13</sup> Überdies findet sich bereits in der hebräischen Fassung des Buchs *Ben Sira* die Aufforderung: „Dank dem Schild *Abrahams*, denn Seine Gnade währt ewig“.<sup>14</sup> Von G-tt als Schild ist zudem in Dtn 33,29 sowie in Ps 7,11; 18,3.36 und 84,10 die Rede. Vgl. auch Jes 31,5.

## § 2: Interpretation der ersten *Bracha*

### § 2.1.: Das einleitende *Bracha*-Formular „gepriesen seist Du, *Hawajah*“

Formal gesehen lassen sich in der biblischen und *rabbinischen* Literatur verschiedene Typen von *Bracha*-Formularen unterscheiden. Ihnen allen ist entsprechend einer im *Jerusalem Talmud* enthaltenen Aussage der Beginn mit den Worten: „Gepriesen sei“ gemeinsam:

„Alle *Brachot* eröffnet man mit (den Worten:) >Gepriesen sei<. Aber wenn es (danach eine weitere) *Bracha* gibt, die an die vorhergehende (*Bracha*) angelehnt wurde, wie es zum Beispiel beim *Schema*-Gebet und (beim *Schmone-Esre*-)Gebet (der Fall ist,) eröffnet man sie (sc. die auf die erste *Bracha* folgenden *Brachot*) nicht mit (den Worten:) >Gepriesen sei<“.<sup>15</sup>

Abgesehen von diesem (fast) allen *Brachot* gemeinsamen Einsatz gibt es im weiteren Aufbau erhebliche Unterschiede. Besonders auffällig ist der in einer Reihe von *Brachot* stattfindende Wechsel von der zweiten zur dritten Person: auf die im Du-Stil (= zweite Person) gehaltenen Anfangsworte: „Gepriesen seist Du, *Hawajah* ...“ folgen im Er-Stil (= dritte Person) gehaltene Ausführungen über G-tt. Dieses Phänomen hat man dadurch zu erklären versucht, die „Du“-Anrede sei den ansonsten im „Er“-Stil gehaltenen *Brachot* erst sekundär zugewachsen.<sup>16</sup> Zum Beweis die-

13 Vgl. E. Bick, *Tefillat*, S. 30.

14 Vgl. Sir 51,12 (dazu: A. Z. Idelsohn, *Liturgy*, S. 21 u S. 93); PRE, § 27.

15 pBer I,5 = 3d; vgl. Jakob ben Ascher, *Tur*, Orach Chajim, § 114,1 (Anfang): „Die zweite *Bracha* (des *Schmone Esre*) wird nicht mit (dem Formular:) >Gepriesen sei< eröffnet, weil sie der vorangehenden (*Bracha*) angelehnt wurde“.

16 Vgl. A. Spanier, *Zur Formengeschichte des altjüdischen Gebetes*, MGWJ 78 (1934), S. 438-447; J. Heinemann, *Prayer*, S. 79; J. Kirchberg, *Theo-logie*, S. 133f.

ser Annahme verwies man auf entsprechende *Bracha*-Formulare der Bibel, bei denen auf eine im „Er“-Stil gehaltene Anrede: „Gepriesen sei *Hawajah*“ stets ein Relativsatz folgt.<sup>17</sup>

Seine weithin übliche Gestalt erhielt das *Bracha*-Formular schließlich durch die Hinzufügung der Worte: „(unser G-tt,) König der Welt“, wobei über die Hintergründe ihrer Ergänzung viel spekuliert wurde. Während die einen sie aus antignostischer Polemik heraus verstanden wissen möchten,<sup>18</sup> leiten sie andere aus *zelotischen* Kreisen ab<sup>19</sup> und sehen in ihr einen Ausdruck des Protestes gegen den *römischen* Kaiserkult.<sup>20</sup>

Betrachtet man auf dem Hintergrund dieses Entwicklungsprozesses des *Bracha*-Formulars die erste *Bracha* des *Schmone Esre*, fällt das Fehlen der Worte: „König der Welt“ nach der im „Du“-Stil gehaltenen Einleitung („Gepriesen seist Du, *Hawajah*, unser G-tt“) auf. Da sie auch in den Schlusseulogien der übrigen *Brachot* des *Schmone Esre* fehlen, sollte man diesen Umstand jedoch nicht überbetonen. Vielmehr wird man, sofern die Worte: „König der Welt“ tatsächlich aus Polemik gegen die *Gnostiker* bzw. den *römischen* Kaiserkult ins *Bracha*-Formular Eingang fanden, in ihrem Fehlen einen Hinweis auf das hohe Alter des *Schmone Esre* sehen müssen. Denn sollten sie tatsächlich nicht vor Beginn des 2. Jh. n.d.Z. Eingang ins *Bracha*-Formular gefunden haben,<sup>21</sup> spricht das für die Abfassung des *Schmone Esre* vor diesem Datum.

## § 2.2.: Die Einleitungsformel „unser G-tt und G-tt unserer Vorväter“

Auf das einleitende *Bracha*-Formular: „Gepriesen seist Du, *Hawajah*“ folgt mit den Worten: „unser G-tt und G-tt unserer Vorväter“ eine weitere Einleitungsformel, die sonst ausschließlich zur Einleitung von Bittgebeten fungiert. In dieser Funktion findet sie etwa zur Einleitung des Priestersegens bei der Wiederholung des *Schmone Esre* durch den Vorbeter, im dritten Teil der *Keduschat Ha-Jom* des verkürzten *Schmone Esre* an Feiertagen sowie im *Malchujot*-, *Sichronot*- und *Schofarot*-Gebet an *Rosch Ha-Schanah* (= „Neujahr“) Verwendung. Dieses Nebeneinander

17 J. Heinemann, *Prayer*, S. 83, Anm. 9, verwies in diesem Zusammenhang auf Gen 14,20; 24,27; Ex 18,10; 1. Sam 25,32.39; 2. Sam 18,28; 1. Kön 1,48; 5,21 = 2. Chr. 2,11; 1. Kön 8,15 = 2. Chr 6,4; 1. Kön 8,56; Ps 66,20; 124,6; Rut 4,14; Esra 7,27 und Dan 3,28.

18 Vgl. J. G. Weiss, *On the Formula melekh ha-'olam as Anti-Gnostic Protest*, JJS 10 (1959), S. 169-171.

19 Vgl. C. Roth, *Melekh ha-'olam: Zealot Influence in the Liturgy?*, JJS 11 (1960), S. 173-175.

20 Vgl. J. Heinemann, *The Formula melekh ha-'olam*, JJS 11 (1960), S. 177-179; -ders., *Once again melekh ha-'olam*, JJS 15 (1964), S. 149-154; -ders., *Prayer*, S. 94f.

21 Vgl. J. Heinemann, *Prayer*, 94. Für ein noch späteres Hinzufügungsdatum sprach sich E. J. Wiesenberg, *The Liturgical Term melekh ha-'olam*, JJS 15 (1964), S. 1-56, aus.

zwei verschiedener Einleitungsformeln veranlasste A. Spanier zur Vermutung, die Worte: „Gepriesen seist Du, *Hawajah*“ könnten der ersten *Bracha* sekundär zugewachsen sein.<sup>22</sup> Zur Stützung seiner These verwies er unter anderem auf das in *griechischer* Sprache verfasste Kompilationswerk „Apostolische Konstitutionen“,<sup>23</sup> in dem die Worte: „Gepriesen seist Du, *Hawajah*“ statt zu Beginn der ersten *Bracha* am Anfang der zweiten *Bracha* stehen. Sollte das ursprünglich sein, hätte das weitreichende Konsequenzen für das Verständnis der ersten *Bracha*. Denn dann würde das (eigentliche) *Schmone Esre* erst mit der jetzigen zweiten *Bracha* beginnen, während die heutige erste *Bracha* eine Art vorangehendes Präludium in der Form einer langen, feierlichen und direkten Anrufung G-ttes wäre. Allerdings handelt es sich bei den „Apostolischen Konstitutionen“ um ein erst gegen Ende des 4. Jh. n.d.Z. verfasstes Werk. Die jetzige Einleitung der ersten *Bracha* ist dagegen bereits in der *Mechilta de Rabbi Jischmael*, deren Grundbestand mit hoher Wahrscheinlichkeit in die Zeit unmittelbar nach der Zerstörung des zweiten Tempels (70 n.d.Z.) zurückzuführen sein dürfte, eindeutig bezeugt:

„Woher (lernen wir,) dass man (zu Beginn der ersten *Bracha* des *Schmone Esre*) sagt: >Gepriesen seist Du, *Hawajah*, unser G-tt und G-tt unserer Vorväter, G-tt *Abrahams*, G-tt *Jizchaks* und G-tt *Jakobs*<? Weil es heißt: >Und weiterhin sprach G-tt zu *Mosche*: So sollst du zu den *Israeliten* sprechen: *Hawajah*, der G-tt eurer Vorväter, der G-tt *Abrahams*, der G-tt *Jizchaks* und der G-tt *Jakobs*< (Ex 3,15)“.<sup>24</sup>

Überdies wird in allen anderen Fällen, in denen die Formel: „unser G-tt und G-tt unserer Vorväter“ zur Einleitung eines Bittgebets dient, diese mittels einer imperativischen Aufforderung fortgesetzt: „segne uns“ bei der Einleitung des Priestersegens; „habe Wohlgefallen an unserer Ruhe“ in der *Keduschat Ha-Jom* am *Schabbat*; „herrsche über die ganze Welt“ im *Malchujot*-Gebet; „gedenke unserer“ im *Sichronot*-Gebet; „blase in das große *Schofar*“ im *Schofarot*-Gebet. Im Vergleich dazu finden sich in der Fortsetzung der ersten *Bracha* nur Appositionen („G-tt *Abrahams*, G-tt *Jizchaks* und G-tt *Jakobs*, großer, mächtiger und furchtbarer G-tt, höchster G-tt“) und Partizipialwendungen („Erweiser guter Wohltaten, Eigner/Schöpfer des Alls, Gedenker der Liebestaten der Vorväter, Bringer eines Erlösers für die Kinder ihrer Kinder“). Angesichts dieser formalen Differenzen und der späten Abfassungszeit der „Apostolischen Konstitutionen“ spricht einiges dafür, den tradierten Wortlaut der Einleitung als ursprünglich anzusehen.

22 Vgl. A. Spanier, Die erste Benediktion des Achtzehngebetes, MGWJ 81 (1937), S. 71-76.

23 Vgl. Buch 7, Kap. 33f. Eine englische Übersetzung findet sich bei K. Kohler, The Origin and Composition of the Eighteen Benedictions with a Translation of the Corresponding Essene Prayers in the Apostolic Constitutions, HUCA 1 (1924), bes. S. 411f. – Bei den „Apostolischen Konstitutionen“ handelt es sich um ein achtbändiges Werk, das die Liturgie, die Kirchenordnung und die Lehre der frühen Kirche zum Inhalt hat und angeblich von den zwölf Aposteln stammen soll.

24 *Mechilta de Rabbi Jischmael* zu Ex 13,3. Vgl. Jehuda bar Jakar, ed. S. Jeruschalmi, S. 35f = ed. A. S. Lopiansky, Tefillah, Bd. 1, S. 343.

### § 2.3.: Das Epitheton „G-tt Abrahams, G-tt Jizchaks und G-tt Jakobs“

Eine äußerst interessante Interpretation, warum in der ersten *Bracha* vom „G-tt Abrahams, G-tt Jizchaks und G-tt Jakobs“ gesprochen wird, gab laut dem *Babylonischen Talmud*<sup>25</sup> der Mitte des 3. Jh. n.d.Z. wirkende *Rabbi Schimon ben Lakisch*:

„*Rabbi Schimon ben Lakisch* sagte: '(Im Segensspruch über *Abraham* heißt es:) >Ich will dich zu einem großen Volk machen< (Gen 12,2), das ist es, was man (in der ersten *Bracha* des *Schmone Esre*) sagt: >der G-tt *Abrahams*<; >Ich will dich segnen< (Gen 12,2), das ist es, was man (in der ersten *Bracha* des *Schmone Esre*) sagt: >der G-tt *Jizchaks*<; >Ich will deinen Namen groß machen< (Gen 12,2), das ist es, was man (in der ersten *Bracha* des *Schmone Esre*) sagt: >der G-tt *Jakobs*<. Man könnte (daher glauben,) alle (Namen der Vorväter) seien am Schluss (der ersten *Bracha* zu nennen – so) wird gelehrt: >du (sc. *Abraham*) sollst ein Segen sein< (Gen 12,2), (d.h.: nur) mit dir (allein wird/soll man die erste *Bracha*) beschließen – und nicht mit allen“.<sup>26</sup>

Gemäß diesem Text verstand *Rabbi Schimon ben Lakisch* die *Abraham* von G-tt gegebene Segens- und Mehrungsverheißung (vgl. Gen 12,2) rein allegorisch: Das verheißene „Zu-Einem-Großen-Volk-Machen“ bestand seiner Meinung nach nicht (nur) darin, die *Israeliten* tatsächlich zu einem großen Volk werden zu lassen, sondern dass man in der ersten *Bracha* des *Schmone Esre* vom „G-tt *Abrahams*“ spricht. In gleicher Weise habe sich die Zusage G-ttes, *Abraham* zu segnen, bereits in der Geburt *Jizchaks* erfüllt, weshalb man in der ersten *Bracha* vom „G-tt *Jizchaks*“ spreche; dagegen zu glauben, die in Gen 12,2 gegebene Segensverheißung G-ttes meine, von *Abraham* sollten viele Söhne hervorgehen, dürfte *Rabbi Schimon ben Lakisch* als eine Fehlinterpretation gewertet haben. Das „Großmachen des Namens“ schließlich sah er anscheinend darin, dass *Jakob* von G-tt einen neuen Namen (= *Israel*) erhielt, wodurch er vom „Fersenhalter“ (Gen 25,26) zum „G-ttes-Streiter“ (Gen 32,29) wurde; deshalb spreche man in der ersten *Bracha* vom „G-tt *Jakobs*“. Da es in Gen 12,2 zudem heißt: „Du sollst ein Segen sein“, die Segensverheißung sich also ausdrücklich auf *Abraham* allein bezieht, laute die Schlusseulogie der ersten *Bracha* nicht: „Gepriesen seist Du, *Hawajah*, Schild *Abrahams*, *Jizchaks* und *Jakobs*“, sondern erwähne nur *Abraham* allein.<sup>27</sup>

25 Vgl. Jakob ben Ascher, Tur, Orach Chajim, § 113,1.

26 bPes 117b; vgl. *Raschi* zu Gen 12,2 (auch angeführt in: A. S. Lopiansky, Tefillah, Bd. 1, S. 338). Dazu: Jehuda bar Jakar, ed. S. Jeruschalmi, S. 39f = ed. A. S. Lopiansky, Tefillah, Bd. 1, S. 356; A. L. Gordon, Ijun Tefillah, in: Ozar Ha-Tefillot, Bd. 1, S. 319 = S. 160a.

27 Zur Frage, ob die Schlusseulogie der ersten *Bracha* vielleicht einmal anders lautete, vgl. I. Lewy, Ein Wort über das jüdische Gebet, MGWJ 35 (1886), S. 161.

Hingewiesen sei an dieser Stelle auch auf die *kabbalistische* Interpretation von *Josef Gikatilla*. Da das dritte Glied der Trias des G-ttes der Vorväter mit einem konjunktiven „Waw“ (= „und“) eingeleitet wird („und G-tt *Jakobs*“), ein konjunktives „Waw“ (= „und“) vor dem zweiten Glied der Trias jedoch fehlt, sah er sich zu einer Erklärung genötigt:

„Folgendes ist (die) *Sod*(-Interpretation der Worte:) >G-tt *Abrahams*, G-tt *Jizchaks*< (= erste *Bracha* u. Ex 3,6), denn man sagt nicht: >Und G-tt *Jizchaks*<. (Dem ist so,) weil das (*Jizchak* zugehörige) Attribut des Rechts/Gerichts (*Din*) dem (*Abraham* zugehörigen) Attribut der *Chesed* unterworfen ist“.<sup>28</sup>

Im selben Sinne sagte er an anderer Stelle:

„Folgendes ist (die) *Sod*(-Interpretation der Worte:) >G-tt *Abrahams*, G-tt *Jizchaks* und G-tt *Jakobs*< (= erste *Bracha* u. Ex 3,6), denn man sagt nicht: >Und G-tt *Jizchaks*<, wie man: >und G-tt *Jakobs*< sagt, damit dem Attribut *Jizchaks* nicht (dieselbe) Größe (wie dem Attribut *Abrahams*) zuteilwird, sondern damit das Attribut der >Furcht *Jizchaks*< unter (dem Attribut) der *Chesed Abrahams* ist. Denn das ist die *Sod*(-Interpretation der Worte:) >Da gingen die beiden zusammen< (Gen 22,6.8), (was meint,) dass es keine Erlaubnis für das Attribut *Jizchaks* zum Gehen gibt, bis dass das Attribut *Abrahams* Verdienst gelehrt hat. Denn wäre dem nicht so, hätte das Attribut *Jizchaks* die Welt zerstört. Dies (= Folgendes) aber ist die *Sod*(-Interpretation der Worte:) >Und *Elokim* versuchte *Abraham*< (Gen 22,1): Wisse, dass *Abraham Jizchak* band (vgl. Gen 22,9), damit das Attribut *Jizchaks* gebunden ist (an) Hand und Fuß und unterworfen ist unter das Attribut *Abrahams*“.<sup>29</sup>

Anders gesagt: Das fehlende „Waw“ vor dem Ausdruck: „G-tt *Jizchaks*“ erklärt sich gemäß *Josef Gikatilla* daher, dass das Attribut der *Gevurah* (= das Attribut *Jizchaks*) mit dem ihr übergeordneten Attribut der *Chesed* (= Attribut *Abrahams*) verbunden sein soll. Dies zu verdeutlichen, sei der tiefere Sinn der Erzählung von der Bindung *Jizchaks* in Gen 22.

In Anspielung an die *talmudische* Tradition, die Gebete seien von den Vorvätern institutionalisiert worden,<sup>30</sup> erklärte *Eleasar ben Jehuda* aus *Worms* (ca. 1176-1238):

„Weil die Vorväter die Gebete festsetzten, (deshalb) werden sie am Anfang aller *Brachot* (des *Schmone Esre*) erwähnt“.<sup>31</sup>

---

28 J. Gikatilla, *Schaarej Orah*, Tor 5, S. 92 = S. 46b, Z. 13f = ed. A. Weinstein, S. 167 (= engl.) = J. Maier, *Kabbalah*, S. 145 (= deutsch). Vgl. Schneur Salman, *Likkutei Tora, Paraschah Chukkat*, S. 124, 2. Spalte = S. 62d, Z. 32f.

29 J. Gikatilla, *Schaarej Orah*, Tor 5, S. 108 = S. 54b, Z. 22-27 = ed. A. Weinstein, S. 199 (= engl.).

30 Vgl. oben, § 1: „Über die Entstehung des *Schmone Esre*“, dort: § 1.7d.

31 *Eleasar ben Jehuda* aus *Worms*, *Siddur*, ed. M. Herschler, Bd. 1, S. 316.

## § 2.4.: Die Bezeichnung G-ttes als „groß, mächtig und furchtbar“

Im Zusammenhang der Worte: „großer, mächtiger und furchtbarer G-tt“, die sich in Dtn 10,17 und Neh 9,32 vollständig, auszugsweise auch in Jer 32,18 („großer und mächtiger G-tt“) und Dan 9,4 („großer und furchtbarer G-tt“) finden, heißt es im *Jerusalemener Talmud*:

„*Rabbi Simon* (sagte) im Namen von *Rabbi Jehoschua ben Levi*: 'Warum wurden sie >Männer der großen Versammlung< genannt? Weil sie die Größe (der Verherrlichung G-ttes) wieder zu ihrer alten (Pracht) zurückkehren ließen! Es sagte *Rabbi Pinchas*: 'Mosche setzte (folgende) Formel des Gebets fest: >großer, mächtiger und furchtbarer G-tt< (Dtn 10,17). *Jeremia* sagte: >großer und mächtiger G-tt< (Jer 32,18); er sagte aber nicht: >furchtbarer<. Warum sagte er: >mächtiger< (Dtn 10,17)? (Weil es) Ihm (sc. G-tt) geziemt, >mächtiger< (Dtn 10,17) genannt zu werden, denn Er (sc. G-tt) sah die Zerstörung Seines Hauses (sc. des Tempels) und schwieg. Aber warum sagte er (sc. *Jeremia*) nicht: >furchtbarer<? Weil (der Begriff) >furchtbarer< nur (im Zusammenhang mit) dem Heiligtum (gebraucht wird,) wie es heißt: >Furchtbar ist G-tt von Seinem Tempel aus< (Ps 68,36). *Daniel* sagte: >großer und furchtbarer G-tt< (Dan 9,4); er sagte aber nicht: >mächtiger<. (Warum? Weil er sich sagte:) Seine Kinder sind in Halseisen eingesperrt, wo ist da Seine Macht? Aber warum sagte er (sc. *Daniel*): >furchtbarer<? (Weil es) Ihm (sc. G-tt) geziemt, >furchtbarer< genannt zu werden bezüglich Seiner >Furchtbarkeit<, die Er uns im Feuerofen tat (vgl. Dan 3,11ff). Aber als die >Männer der (großen) Versammlung< aufstanden, ließen sie die Größe (der Verherrlichung G-ttes) wieder zu ihrer alten (Pracht) zurückkehren, (wie es heißt:) >großer, mächtiger und furchtbarer G-tt< (Neh 9,32)“.<sup>32</sup>

Eine zweite Version dieses *Midraschs*, die von der im *Jerusalemener Talmud* überlieferten an einigen Stellen leicht abweicht, bietet der *Babylonische Talmud*:

„Es sagte *Rabbi Jehoschua ben Levi*: 'Warum wurde ihr Name >Männer der großen Versammlung< genannt? Weil sie die Krone (G-ttes) zu ihrer alten (Pracht) zurückkehren ließen! Es kam *Mosche* (und) sagte: >großer, mächtiger und furchtbarer G-tt< (Dtn 10,17). Es kam *Jeremia* und sagte: Heiden brüllen in Seinem Palast – wo ist (da) Seine Furchtbarkeit? (Deshalb) sagte er nicht: >furchtbarer<. Es kam *Daniel* (und) sagte: Heiden knechten Seine Kinder – wo ist (da) Seine Macht? (Deshalb) sagte er nicht: >mächtiger<. Es kamen jene (sc. die >Männer der großen Versammlung<) und sagten: im Gegenteil, das ist die Macht Seiner Macht, dass Er Seinen Trieb unterdrückt und Langmut den Frevlern gewährt; und das ist Seine Furchtbarkeit, dass wenn (es) nicht die Furchtbarkeit des Heiligen, er sei gepriesen, (gäbe) – wie kann eine Nation zwischen den (anderen) Nationen bestehen?'“.<sup>33</sup>

32 pBer VII,3 = 11c.

33 bJoma 69b. Dazu: M. Kalmenson, *Time*, S. 178f, mit entsprechenden Verweistexten bei M. M. Schneerson; A. Steinsaltz, *Sustaining*, S. 36f.

Das eigentliche in diesen beiden Texten behandelte Problem ist die Theodizee, die Frage nach G-ttes Gegenwart im Kontext menschlichen Leidens. Sie stellte sich dem *jüdischen* Volk der biblischen Zeit vor allem im Kontext der Zerstörung des ersten Tempels (ca. 587 v.d.Z.) und der sich anschließenden Gefangenschaft im *babylonischen Exil* (ca. 587-538 v.d.Z.). Auf diese Katastrophe reagierten *Jeremia* und *Daniel* gemäß den angeführten Texten in unterschiedlicher Weise: *Jeremia*, indem er das Attribut „furchtbarer“ aus der von *Mosche* eingesetzten Prädikatsformel tilgte, da sich die *babylonischen* Eroberer im Tempel in einer jede G-ttes-Furcht vermissen lassenden Weise aufführten; *Daniel*, indem er sich außer Stande sah, G-tt das Attribut „mächtiger“ zuzusprechen, da G-tt die Deportation Seines Volkes aus dem verheißenen Land offenbar nicht zu verhindern mochte. Als in nachexilischer Zeit aber die „Männer der großen Versammlung“ gekommen seien, hätten sie die ursprüngliche Form der Verherrlichung G-ttes wiederhergestellt. Denn im Gegensatz zu *Jeremias* und *Daniels* Motiven, G-tt die Attribute „furchtbarer“ und „mächtiger“ abzusprechen, nötigt ihrer Ansicht nach gerade die Erfahrung der Unbegreiflichkeit G-ttes, ihn nicht nur als „großen“, sondern auch als „mächtigen und furchtbaren“ G-tt zu verstehen. Daher heiße es bei *Nechemjah*, der ein Mitglied jener Versammlung gewesen sein soll,<sup>34</sup> wieder: „großer, mächtiger und furchtbarer G-tt“ (Neh 9,32).<sup>35</sup>

Im Zusammenhang der auf biblische Quellen zurückgehenden Bezeichnung G-ttes als „großer, mächtiger und furchtbarer G-tt“ ist einer im *Babylonischen Talmud* tradierten Erzählung Aufmerksamkeit zu schenken, in der das Folgende berichtet wird:

34 Vgl. § 1.2. des Kapitels: „Über die Entstehung des *Schmone Esre*“.

35 Vgl. Y. Kirzner, Prayer, S. 48f: „At the time of the destruction of the First Temple, the prophets Jeremiah and Daniel did not want to use even these adjectives to describe G-d. When the Jews were exiled from the land of Israel and their Temple destroyed for the first time, these prophets wanted to remove the words *gibbor vehanorah* (strong and awesome) from this prayer. As long as the Jews were not in their land, and the primary place of G-d's splendor lay in ruins, they felt that G-d's attributes of strength and awesomeness were no longer manifest. Seventy years later, at the end of the Babylonian exile and just prior to the rebuilding of the Temple, the men of the Great Assembly restored these words to the prayers“; Z. Leff, Shemoneh Esrei, S. 33, der in diesem Kontext folgende Frage aufwarf: „This raises a question. Since the designation 'gado!' was never deleted, and consequently not reinstated, why were they called Anshei Knesses HaGedolah and not Anshei Knesses HaGevurah or Anshei Knesses HaNora? After all, those were the designations that they reinstated. ... It was their added perception of Hashem's greatness and goodness as result of this salvation that enabled them to once again perceive Hashem's strength and awe. Hence the designation 'Anshei Knesses HaGedolah', since 'gado!' refers to their added appreciation of Hashem's attribute of 'gado!' – His great and infinite goodness and kindness“. Gemäß D. Sperber, Changes, S. 11f, ist der Text aus bJoma 69b ein Kronzeuge dafür, dass zu bestimmten Zeiten immer wieder Änderungen in der Liturgie möglich waren und auch durchgeführt wurden. Aus diesem Grund besitze das Diktum, Änderungen in der Liturgie seien grundsätzlich nicht erlaubt, nur wenig Plausibilität.