Der „Stimmungsumschwung des Beters“ in den Psalmen, die in narrativen Texten des Alten Testaments vorkommen

(Eine dynamische Gebetstradition : der Übergang von Klage zu Lob)

Eine Untersuchung des Umschwungs von Klage zu Lob und die Klagedynamik in den alttestamentlichen Erzählungen vor dem Hintergrund der mesopotamischen Kultur

Referent: Prof. Dr. Manfred Oeming

Jung, Young A
Am Hackteufel 2
69117 Heidelberg

E-mail: deercd@daum.net
Tel.: (06221) 328138

INHALTSVERZEICHNIS

I. EINLEITUNG: EIN BESONDERER ÜBERGANG VON KLAGE ZU LOB 5

1. Zur Wirklichkeit des Stimmungsumschwungs in der Gebetstradition 6
   1.1 Zur Begrifflichkeit des Stimmungsumschwungs 6
   1.2 Die Notwendigkeit der Psalmenforschung vom Stimmungsumschwung 6

2. Zum Stand der Forschung 8
   2.1 Bisherige Auseinandersetzungen und Hypothesen 8
   2.2 Zur Methode und Aufgabenstellung dieser Arbeit 17

II. STIMMUNGSUMSCHWUNG IN DEN PSALMEN, DIE IN NARRATIVEN TEXTEN DES ALTEN TESTAMENTS VORKOMMEN 19

1. Gebetsvorstellung in der Psalmenforschung 19
   1.1 Formgeschichte und Einzelpsalmentexte 19
   1.2. Psalmenverständnis außerhalb der Gattungsforschung 20
   1.3. Gebetsvorstellung in den Psalmen 21

1. EXKURS: GEBETSVORSTELLUNG IM ALTEN ORIENT 23

2. Gebetsvorstellung und Gebetstext 30
   2.1 Begriff des Gebetstextes 30
      2.1.1 Psalmen und sprachliches Handeln 30
      2.1.2 Kommunikative Perspektive des Gebets 31
         2.1.2.1 Kommunikative Aspekte der Gebetsklage 31
         2.1.2.2 Gottesverlassenheit und Gebetsklage 32
   2.2 Gebetstext aus dem Bedürfnis nach Überlieferung 32
      2.2.1 Die literarische Kommunikation im Gebetstext 32
      2.2.2 Die Institution der Zeugen: getreuliche Wiedergabe eines Geschehens geht 32
         2.2.2.1 Beter→Gott (Gebet) // Beter → Zukunftsleser (Gebetstext) 32

3. Gebet und Erzählung 33
   3.1 Geschehen zwischen Beter und Gott im Gebet 33
      3.1.1 Geschehensstruktur im psalmistischen Gebet 33
      3.1.2 Gottesvorstellung: lebendiger und handelnder Gott 34

4. Gebetserzählung 35
   4.1 Die Gebetserzählung in ihrer stilisierten Struktur 35
   4.2 Klage als der Einsatzpunkt einer Gebetserzählung 36
   4.3 Klage und Lob in einer psalmistischen Geschichte 37

5. Textauswahl 40
   5.1 Der Psalm in der Erzählung 42
   5.2 Klagedynamik in der Erzählung und im Psalm 43

III. STIMMUNGSUMSCHWUNG IM HIOBPSALM UND DIE HIOBERZÄHLUNG 45

1. Rahmenerzählung und Komposition des Hiobbuches 45

2. Analyse des Geschehensvorgangs im Hiobbuch 47

2.1 Analyse des Geschehensvorgangs im Prolog 49

2.1.1 Der Mann Hiob (1,3) 49

2. EXKURS: DER NAME HIOB 53

2.1.2 Geschehen: die fürbittende Ritualhandlung Hiobs (1,5) 60

2.1.3 Geschehen in der Himmelsversammlung: erste Klage Satans (1,6ff) 63

2.1.4 Geschehen des Unheils und die Huldigung Hiobs (1.13ff) 67

2.1.4.1 Die vier Unheilsboten: Die Notsituation 67

2.1.4.2 Das Klageverhalten (1,20) und das Lob im Gebet Hiobs (1,21) 68

a. Klage: Gebeugt vor JHWH 68

b. Lob: Segen des Namens, JHWH 70

2.1.5 Geschehen in der Himmelsversammlung: zweite Klage Satans (2,1ff) 72

2.2 Analyse des Geschehensvorgangs im Dialogteil 73

2.2.1 Geschehen der Klage Hiobs: Schlußrede Hiobs (30,31) 73

2.2.2 Die Notwendigkeit des Klagegeschehens 76

2.3 Analyse des Geschehensvorgangs im Epilog 78

2.3.1 Geschehen der Wende durch JHWH (42,7ff) 78

a. JHWHs Zorn gegen die drei Freunde Hiobs 78

b. JHWHs Annahme der fürbittenden Ritualhandlung Hiobs 79

c. Wende des Geschicks durch JHWH 81

2.3.2 Geschehen der verdoppelten Güter durch JHWHs Segnung (42,12) 82

2.3.3 Geschehen der Nachkommenschaft (42,13) 82

3. Geschehensvorgang und Klagedynamik in der Hioberzählung 83

3.1 Klagedynamik in der Hioberzählung 83

3.2 Wende der Klage und Gottes Handeln 85

4. Stimmungsumschwung im Hiobpsalm 90

4.1 Analyse des Hiobpsalms (42,1-6) 90

4.2 Gebetserzählung im Hiobpsalm 101

4.2.1 Geschehensvorgang im Hiobpsalm 101

4.2.2 Klagedynamik im Hiobpsalm 101

4.3 Stimmungsumschwung im Hiobpsalm und die Gebetserzählung 103

4.4 Gottesbegegnung und der Stimmungsumschwung Hiobs 104

4.4.1 Die Erfahrung der Lebendigkeit Gottes und der Stimmungsumschwung 103

4.4.2 Stimmungsumschwung und der kommunikative Aspekt des Hiobpsalms 106

IV. STIMMUNGSUMSCHWUNG IM HISKIAPSALM UND DIE HJ-ERZÄHLUNGEN 108

1. HJ-Erzählungen (Jes 36-39) und Hiskiapsalm (38,10-20) 108

3. EXKURS: DER GESCHICHTLICHE HINTERGRUND DER HJ-ERZÄHLUNGEN 110

2. Analyse des Geschehensvorgangs in den HJ-Erzählungen 113

2.1 Geschehen der Not: Angriff Sanheribs (36,1) 114

2.2 Geschehen der Klage (37,1) 115

2.2.1 „Er zerriss seine Kleider und hüllte sich in Sacktuch“ 115

4. EXKURS: KLAGEDYNAMIK IN DEN GOTTESBRIEFEN I, II VON ASARHADDON 117

2.2.2 Unterwerfung vor JHWH: „Und er ging in das Haus JHWHs“ 124

2.3 Geschehen der Niederwerfung Sanheribs (37,38) 126

2.4 Geschehen des JHWH-Wortes (38,4) 128

3. Geschehensvorgang und Klagedynamik in den HJ-Erzählungen 130

3.1 Klagedynamik in den HJ-Erzählungen 130

3.2 Wende der Klage im Geschehensvorgang 130

4. Stimmungsumschwung im Hiskiapsalm 132

4.1 Analyse des Hiskiapsalms (38,10-20) 132

4.2 Gebetserzählung im Hiskiapsalm 169

4.2.1 Geschehensvorgang im Hiskiapsalm 169

4.2.2 Klagedynamik im Hiskiapsalm 169

4.3 Stimmungsumschwung im Hiskiapsalm und die Gebetserzählung 170

4.3.1 Stimmungsumschwung und die Erfahrung des Gotteshandelns im Hiskiapsalm 170

4.3.2 Stimmungsumschwung und der kommunikative Aspekt des Hiskiapsalms 171

V. STIMMUNGSUMSCHWUNG IM JONAPSALM UND DIE JONA-ERZÄHLUNG 172

1. Jonaerzählung und Jonapsalm 172

2. Analyse des Geschehensvorgangs in der Jonaerzählung 173

2.1 Geschehen des ersten JHWH-Wortes (1,1) 174

2.1.1 Klage gegen Ninive, die große Stadt! 174

2.1.2 Abkehr Jonas: Weg von Angesicht JHWHs 176

2.2 Geschehen der Not: JHWH verursacht einen großen Sturm (1,4) 177

2.3 Geschehen des Aufenthalts im Fischbauch (2,1) 181

2.4 Geschehen des zweiten JHWH-Wortes (3,1) 182

2.4.1 Unheilsverkündigung JHWHs gegen Ninive 182

2.4.2 Umkehr der Einwohner von Ninive 182

2.5 Geschehen, als die Sonne aufgeht (4,8) 184

3. Geschehensvorgang und Klagedynamik in der Jonaerzählung 188
3.1 Klagedynamik in der Jonaerzählung 188
3.2 Umkehr (bzw. Niederwerfen) als Wendezeichen in der Klagedynamik 189

4. Stimmungsumschwung im Jonapsalm 190
4.1 Analyse des Jonapsalms (Jon 2,3-10) 190
4.2 Gebetserzählung im Jonapsalm 199
4.2.1 Geschehensvorgang und Klagedynamik im Jonapsalm 200
4.3 Stimmungsumschwung im Jonapsalm und die Gebetserzählung 201
4.3.1 Stimmungsumschwung und Handeln Gottes im Jonapsalm 202
4.3.2 Stimmungsumschwung in einem kommunikativen Aspekt 202
4.3.3 Zur sozialethischen Dimension des Stimmungsumschwung im Gebet 205

VI. ZUSAMMENFASSUNG 206

1. Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse 206
1.1 Kontinuität der Gebetstradition im Erzählkontext 207
1.2 Stimmungsumschwung und Gebetserzählung 211
1.2.1 Subjektivität Gottes im Stimmungsumschwung 215
1.2.2 Stimmungsumschwung und Beter 216
1. 3 Stimmungsumschwung und Klagedynamik 218
1.4 Stimmungsumschwung und Verkündigung 220

2. Ausblick 222
5. EXKURS: PASSIONGERZÄHLUNG UND GEBET JESU AUF KREUZ 224

VII. LITERATURVERZEICHNIS 228

I. EINLEITUNG

Ein besonderer Übergang von Klage zu Lob

Die These, die dieser Arbeit zugrundeliegt, zieht die Aufmerksamkeit auf einen sehr speziellen Übergang von Klage zu Lob in den Psalmen, die in narrativen Texten eingebettet sind.[1] Der Stimmungsumschwung in den Psalmen ist eine dynamische bzw. weiter wirkende Gebetstradition.[2] Die Gebetstradition – das bedeutet ein allen Einzelgebeten zugrundeliegendes Prinzip, dass das Gebet vom Menschen her auf Gott gerichtet ist, und dass das Gebet schon immer durch die Sprache der Menschen zum Ausdruck kommt, sei es mündlich oder schriftlich, taucht im Lebensbereich immer wieder auf. Das eindrucksvolle Loben des vorher klagenden Beters folgt nach dem rettenden Eingreifen Gottes in der Not. Durch diese Heilserfahrung wird uns im Gebet erzählt, was Gott gemacht hat. Ein solcher schematischer Übergang bezieht sich auf die alttestamentlichen Erzählungen, die die Psalmen oft enthalten. Ein dreifaches Anliegen verfolge ich mit dieser Arbeit. Zum einen und vor allem zielt es darauf, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen alttestamentlichen Erzählungen und dem Stimmungsumschwung im Gebet. Die besondere Beziehung des Übergangs von Klage zu Lob zu finden, und zwar besonders anhand von überlieferten Texten, die uns aus den frühen, langlebigen, verschiedenen, reich dokumentierten Überlieferungen einen Zugang erschließen und eine neue Vorstellung der Gebetstradition in den Psalmen zu gewinnen, ist mein erstes Anliegen. Zweitens geht es mir darum, eine schematische Struktur bzw. Inhalt dieses besonderen Übergangs von Klage zu Lob darzustellen.[3] Drittens ist die Frage, in welchem Sinne die Psalmen in narrativen Texten des AT dieser Darstellung leisten.

---

[1] Im Sinne der Psalmenforschung gibt es wohl überhaupt keine Bezeichnung, die zum „Stimmungsumschwung in den Psalmen“ passen würde. Was sich an modernen Kategorien dazu anbietet (z.B. „Klagelieder des Einzelnen“, „Heilsorakel“ und „Erhörte Gebete“), vermag doch nur in Einzelfällen, und auch dort nur in beschränktem Sinne, zu befriedigen. Es wird darum bei dem einmal üblich gewordenen Ausdruck „Stimmungsumschwung“ für den besonderen Übergang von Klage zu Lob als Bezeichnung bleiben müssen.

[2] Der Stimmungsumschwung des Beters in den Psalmen bedeutet in mancher Hinsicht die Erfahrung der Gottesgegenwart, des Gotteseingreifens bzw. des Gotteshandelns in der Mitte der Todessituation des Menschen, d.h. Errettung vom Tode, in Freude verwandelte Trauer, von der Gottesferne zur Gottesnähe und gnädige Befreiung vom Fluch zum Segen.

[3] Daraus ergibt sich das zweite Anliegen, eine Vorstellung des alttestamentlichen Denkens, Handelns, und Verhaltens besonders in psalmistischen Gebeten zu gewinnen.

1. Zur Wirklichkeit des Stimmungsumschwungs in der Gebetstradition

„Darum soll jeder Fromme in der Not zu Dir beten[4]; fluten hohe Wasser heran, ihn werden sie nicht erreichen. Du bist ein Bergungsort für mich; vor Bedrängnis behütest du mich; du umgibst mich mit Rettungsjubel.“ (Ps 32,6-7).

So schildert Ps 32,6.7, wie ein Frommer in der Not zum Herrn beten soll.[5] Der Psalmbeter sieht einen Augenblick von sich selbst ab und gedenkt der anderen Frommen, denen er dieselben jubelnden Erlebnisse wünscht. Dieser Vers gibt uns einige Hinweise darauf, dass es für den Beter in der Not ein besonders formelhaftes Gebetsmuster gegeben hat. Wenn solche Gebete weiter überliefert sind, d.h. in den schriftlichen bzw. kanonisierten Gebetstexten bewahrt sind, könnte man sagen, dass es hier eine besondere Gebetstradition gibt. Die Notsituation ist schon vorausgesetzt und am Schlussteil dieses Gebetes steht der durch Gottes eingreifende Rettung begründete Jubel. Innerhalb der Psalmen finden sich einige entsprechende Gebete in Bezug auf diese Tradition.

1.1 Zur Begrifflichkeit des Stimmungsumschwungs

Über das Verhältnis von Klage- und Lobliedern sagt Gunkel, dass eine stoffliche Verwandtschaft zwischen den Klageliedern und Dankliedern des Einzelnen in den Psalmen beobachtet werden kann und auf die Erzählung von der Not und der Errettung besondere Aufmerksamkeit zu richten ist. Bei Gunkel gehört der Wechsel zwischen Klage- und Danklied zum ganzen Leben des Frommen.[6] Obwohl er die enge Beziehung zwischen Klage- und Danklied wahrgenommen hat, lässt er das Problem im Stimmungsumschwung des Beters im Raum stehen.

1.2 Die Notwendigkeit der Psalmenforschung vom Stimmungsumschwung

Unter den individuellen Klageliedern finden sich auffallend viele Stellen, wo der eindringliche Klageruf im selben Psalm in jubelndes Lob mündet. Zu einer der besonderen Erscheinungen in den individuellen Klagepsalmen

---

[4] Die Wendung לְעֵת מְצֹא רַק *leʿēt meṣōʾ raq* in V. 6b gibt keinen klaren Sinn. „Die BH nennt zwei mögliche Korrekturen: *leʿēt maṣôq* 'zur Zeit der Drangsal' und *leʿēt maṣôr* 'zur Zeit der Bedrängnis' mit L. Köhler, *Lexikon*, 586.“ K. Heinen *Das Gebet im Alten Testament*, (Anm. 295.) 95. Er liest *leʿet masôr*.

[5] Entsprechende Aussagen finden sich in den Psalmen häufig. Im ganzen Alten Testament begegnen wir auch solchen Aussagen in verschiedenen Formen. An anderen Stellen ist der Inhalt lediglich abgewandelt und gleichzeitig gattungsfrei bzw. literarisch anders verwendet. Vgl. In Ps 32,6 berichtet der Psalter, dass er selbst zum Herrn seine Sünde bekannte und der Herr ihm sein Schuld vergeben hat.

[6] Vgl. H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung*, 181, 186-187 und besonders 284f.

zählen viele Forscher vor allem den großen Stimmungswandel zwischen dem heftigen Anfang und dem Jubel am Schluss.[7] Die unmittelbare Gegenüberstellung von Klage zum Lob führte Forscher in die Schwierigkeit, den sogenannten 'jähen Umschwung in der Stimmung des Beters' zu erklären. Bisher ist der Stimmungsumschwung in den Psalmentexten einer der rätselhaftesten Punkte in der Geschichte der Psalmenforschung.

---

[7] Die Gebete, in denen ein Frommer in seiner Not zum Herrn betet, haben den größten Anteil am Psalter. Vgl. H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung*, 173. Westermann geht davon aus, dass es nur zwei beherrschende Gattungen in den Psalmen gibt, nämlich Klage- und Dankpsalmen. Vgl. C. Westermann, *Lob und Klage*, 13.

2. Zum Stand der Forschung

2.1 Bisherige Auseinandersetzungen und Hypothesen

In den Forschungen wurden mehrere Hypothesen zur Erklärung des Wechsels der Stimmung des Beters in den individuellen Klageliedern entwickelt. Davon trage ich hier 6 Hypothesen vor.[8]

1) Die Annahme der zweiteiligen Trennung
2) Die an der Psychologie des Gebets orientierte Hypothese
3) Der Rückblick auf die vergangene Not
4) Der Vorausblick auf das futurische Lobgelübde
5) Das 'Heilsorakel'
6) Die Annahme der Formulare der individuellen Klagepsalmen

Die zweiteilige Vorstellung nach Zeit und Ort

<table>
<tr><td colspan="5">Aus zwei getrennten Texten; Klage- und Danklied</td></tr>
<tr><td colspan="2">Nach der Zeit</td><td colspan="3">Nach dem Ort</td></tr>
<tr><td>Rückblick auf die vergangene Not</td><td>Vorausblick auf die futurischen Lobgelübde</td><td colspan="2">An jenem Ort des Leidens</td><td>Im Tempel (bzw. an Kult orientierte Hypothese)</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="3">Beide nacheinander</td><td>Psychologische Änderung (in der Seele des Beters)</td><td>Vorausblick</td><td>Durch Heilsorakel (Priester/Kultsänger)</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">Beide</td><td>Rückblick</td><td>Vorausblick</td></tr>
<tr><td colspan="2">Beide</td></tr>
</table>

Die einheitliche Vorstellung

<table>
<tr><td colspan="3">Der zweiteilige Text</td><td colspan="2">Der Text als Ganzes</td></tr>
<tr><td colspan="2">Im Tempel</td><td colspan="2">[Zwei → Eins]</td><td>zeitl./räuml. frei</td></tr>
<tr><td colspan="2">Nach der Rettung</td><td rowspan="3">später bei Kultsänger bzw. Dichter überliefert.</td><td rowspan="3">Erst zweiteilig danach einheitlich überliefert.</td><td rowspan="3">eigene stilistische Struktur</td></tr>
<tr><td>Rückblick</td><td>Vorausblick</td></tr>
<tr><td colspan="2">Beide</td></tr>
</table>

[8] Bei Oeming sind 6 Hypothesen dargestellt und dieser Reihenfolge folge ich hier. Vgl. M. Oeming, *Psalm 1-41*, 147-149.

2.1.1 Die Annahme der zweiteiligen Trennung

Manche Erklärer schlagen vor, dass hier der Stimmungsumschwung des Beters als späterer Zusatz anzunehmen sei.[9] In der Arbeit von Artur Weiser, „Die Psalmen I, II" (1950) wurde behauptet, dass, wo der Stimmungsumschwung stattfindet, aus zwei einst getrennten Klage- und Danklieder in allgemeine Verwirklichung des Bundeskults hineingenommen wurde.[10]

2.1.2 An der Psychologie des Gebets orientierte Hypothese

Es wurde die Frage gestellt, ob es sich bei diesem Stimmungsumschwung um einen inneren Vorgang des Beters handelt, oder ob er durch ein äußeres Geschehen bedingt ist. In der Seele des Beters kam es zu einem inneren Kampf zwischen Verzweiflung und Vertrauen und schließlich wurde die Erhörung seiner Bitten gewiss. Man hat diesen Umschwung der Stimmung psychologisch als inneren Vorgang in der Seele des Beters während seines Gebets erklärt (bes. Heiler). Hier widerspricht Kraus allen Interpreten der psychologischen Urteile und moralischen Entrüstungen. Weil er meinte, dass das Heil Gottes in Altisrael weder spirituelles noch ideelles Wandlungsphänomen sei, sondern ein greifbares Ereignis in der Weltwirklichkeit.[11]

2.1.3 Der Vorausblick auf das futurische Lobgelübde

Hier stellt man vor, dass das Klagelied seltener im Tempel, eher am jeweiligen Ort des Leidens durch eine dringende Bitte gerichtet ist und das Danklied meist nach der Errettung im Tempel abgelegt wird.[12]

---

[9] Vgl. z. B. Im Psalm 22 trennt Duhm 2-22 von 23-32. Aber Löhr behauptete, dass der Psalm 22 liturgisch bearbeitet ist. Er vertritt diese Hypothese am intensivsten. Vgl. „Der Psalm (Ps 22.) ist liturgisch bearbeitet d. h. für den Gemeindegottesdienst zurecht gemacht worden." M. Löhr, *Psalmenstudien*, 49.

[10] Für ihn steht fest, dass die beiden Klage- und Danklieder von Anfang an zum Kult gehörten. Vgl. A. Weiser, *Die Psalmen* I, 41. Mit Votivgaben und Votivsteinen, auf denen die Not und die Erhörung eines Gebets dargestellt sind, vergleicht er das Klage und Dank vereinende Gebet. Er berücksichtigt darauf, dass „in manchen Psalmen das (gelobte) Dankbekenntnis als Gabe anstelle des Gelübdeopfers tritt." A. Weiser., *Die Psalmen* I, 41. Es ist für Stamm ungewiss und nicht wahrscheinlich, ob die zusammen mit dem Dank überlieferte Klage für die isoliert erhaltene angenommen werden darf. Vgl. J.J. Stamm, *Psalmenforschung*, 39.

[11] Siehe H.-J. Kraus, *Psalmen* I, 91.

[12] Obwohl Gunkel Psalm 22 als Ganzes genommen hat, stellt er in seinem Aufsatz „Ausgewählte Psalmen, Psalm 22" (1905), 53 die Szene des Ps 22,23 als Beginn des 2. Teils vor. Dabei hat Gunkel es so verstanden, dass der aus der Not errettete Beter seinen Lobgesang schon vor seiner Mitteilung im Tempel gedichtet hätte. Vgl. H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung*, 245. Gleichzeitig meint er, dass der Stimmungsumschwung nicht unbedingt die Folge eines Orakels, das die

2.1.4 Der Rückblick auf die vergangene Not

Im Danklied erzählt der Sänger von den Tagen der Not und der Errettung. Jahwe hat eingegriffen in der Not und das Leiden gewendet, darum der Sänger dankt (תודה). „Die ganze Gemeinde soll Zeuge der Heilstat Jahwes sein (Ps 22, 23 ff.). Doch ruht das Gewicht der Erzählung und des Zeugnisses nicht auf den 'persönlichen Erlebnissen', sondern auf der Verkündigung des 'Namens Jahwes' (Ps 22, 31). Wieder treten die überindividuellen Aussageweisen und Metaphern hervor."[13]

2.1.4.1 Das kultorientierte 'Heilsorakel'[14] und der Stimmungsumschwung

Es gibt die Vermutung, dass der Stimmungsumschwung am Ende der Klagelieder durch Heilsorakel begründet sei. Die Anhänger dieser Ansicht suchen den Grund in folgendem: Der Durchbruch zum Gotteslob ist verursacht durch das priesterliche Heilsorakel, das dem Beter die Gewissheit der Erhörung versprach. Fr. Küchler nimmt an, dass die Gewissheit der Erhörung nach dem Priesterorakel gestanden habe, das ursprünglich dem Beter mit der Darbringung des Opfers eine Erhörung der Bitte zugesichert habe.[15] Gunkel fragt, ob es einen festen Stil für das Klagelied gibt, da sonst das priesterliche Orakel als Erklärung für die Gewissheit der Erhörung fraglich ist.[16] Schon die charakteristische Endgestalt der Gattung zeigt uns den auffallenden Stimmungsumschwung, von dem Gunkel meint, dass dieser durch ein Gotteswort an den Beter bedingt sei. Er versucht den Sitz der Gattung der individuellen Klagelieder im Gottesdienst zu suchen.[17]

Durch die Annahme des kultorientierten 'Sitzes im Leben' in den Psalmen spricht Mowinckel über die Gottesworte, die dem Betenden vom amtierenden Priester mitgeteilt werden und die versprochene Erhörung der

---

Erhörung zusagt, ist. Siehe H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung*, 247, 268ff. So auch S. Mowinckel, *Psalmenstudien* I, (1961) 149-150.

[13] H.-J. Kraus, *Psalmen* I, 91.

[14] Zum priesterlichen Heilsorakel siehe J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*, (ZAW 52) 81-92 (auch in Gesammelte Studien zum AT, 1964, 217-231); S. Mowinckel, *Offersang og sangofer*, 308ff.

[15] Vgl. Fr. Küchler, *Das priesterliche Orakel*, 299ff.

[16] Gunkel fragt nach dem Grund des Stimmungswechsels, ob dieser Wechsel sich auf einen inneren Vorgang eines Beters bezieht, der nach der Verzweiflung schließlich Zuversicht in seinem Herzen gefunden hat, oder ob ein äußeres Geschehen die Ursache ist. Er lehnt die Annahme von Küchler ab. Er ist aber vorsichtig und begründet diese Ablehnung durch den Hinweis, dass „innerhalb der Psalmen kein priesterliches Heilsorakel begegnet." H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung*, 245-247, 285.

[17] Vgl. Gunkel nimmt an, dass die Hymnen in den Klageliedern von kultischen Formularen abzuleiten sind. Vgl. H. Gunkel, *Israel*, 64f. 89.

Bitte bezeichnen.[18] Auf diese mitgeteilte Antwort in der Form eines Orakels bezieht er die individuellen Klagepsalmen, die er zu den Heilungsriten gehörig versteht.[19]

Begrich weist uns auf die Texte Deuterojesajas hin und meint damit, dass man diesen Propheten übersehen habe.[20] Er meinte, dass der Prophet eine Einzelperson als Vertreter für ganz Israel verwendet habe. An der Nachahmung von den Psalmen, die in vielen Prophetenworten bis in die Einzelheiten erkennbar ist, wird die übernommene Gattung sichtbar. Nach Begrich wendet sich der Beter, der im Tempel seine Klage und Bitten erschöpft hat, nach Eintritt eines Priesters und auf Grund eines Opferbescheides an das Orakel Jahwes.[21] Zunächst versucht er, Form und Aufbau des Heilsorakels und des Klageliedes des Einzelnen zu vergleichen und stellt die beiden geradezu als ineinandergreifend fest.[22] Trotz aller Versuche bleibt die Frage, ob jene Zusage vor der Änderung der Stimmung vorausgesetzt werden darf, da sie keine eindeutigen Hinweise enthält, wie es eine direkte Anrede im Gebet wäre.

In aller Vorsicht behandelt H.-J. Kraus die Einschließung der Klage mit Motiven des Danklieds und sucht nach einem gemeinsamen „Sitz im Leben". Er behauptet, dass diese Lieder ihren kultischen „Sitz im Leben" vor dem deus praesens im Heiligtum haben.[23] Er fragt nach den erkennbaren kultischen Momenten in Bezug auf das individuelle Klagelied, das einen zusammenhängenden Komplex der Menschen in Not enthält.[24] Wenn man Klagelieder eines Kranken im kultischen „Sitz im Leben" anstimmen will, würde man darauf stoßen, dass er nach

---

[18] Vgl. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* I, (1961) 147f. Bei der Beachtung inhaltlicher Aspekte stößt Mowinckel auf das Problem, dass einige Psalmen nicht für kultische Zwecke verfasst sind. Er hat das Problem in seiner Arbeit dargestellt. Ders., *Psalms and Wisdom*, 205-224.

[19] Jahwes Zusage, die von dem die Gemeinde vertretenden Kultsänger vorgetragen worden ist, stellte er als die Erhörung des Gebets bzw. die Antwort auf die Bitte vor. Er setzt voraus, dass die göttliche Antwort auf die Klage und Bitte immer bei den Reinigungsriten gelautet hat. Vgl. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* III, (1961) 65, 105.

[20] Die enge Gattungszugehörigkeit zwischen den Psalmen und den genannten Prophetenstellen führte ihn zu der Annahme, dass Deuterojesaja, der in seinen Reden stark von den Psalmen beeinflusst wurde, mit Absicht das priesterliche Heilsorakel für sein Volk verwendet. Für ihn steht es fest, dass es in Altisrael eine priesterliche Heilszusage wirklich gab. Dafür gibt er als Hinweise seine Analyse von Texten aus Deuterojesaja: „Jes 41,8-13. 14-16; 43,1-3a. 5 (44,2-5); 48,17-19; 49, 7. 14-15; 51,7-8; 54, 4-8; ferner Jer 30,10 = 46,27; 30,11 = 46,28, endlich Ps 35,3 und Treni 3,57." J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*, 81. Vgl. auch ders., *Studien zu Deuterojesaja*, 6ff, 81.

[21] Begrich weist auf besondere Beobachtungen beim Opfer hin, damit man wissen kann, ob Jahwe die Klage und Bitte annimmt oder ablehnt. Vgl. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*, 91. Mit diesem Orakel Jahwes wurde ihm die Gewissheit der Erhörung seines Gottes zugesichert. Nun spricht der Beter schließlich mit den Worten des Lobgelübdes.

[22] Bei der Zusammenstellung zwischen dem individuellen Klagelied und dem priesterlichen Heilsorakel nimmt er an, dass beide den gleichen Stoff behandeln. Vgl. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*, 82, 87-91.

[23] Kraus achtet auf den inneren Zusammenhang, auf den die innere und äußere Korrelation unter den drei Gattungen der individuellen Klage-, Dank- und Vertrauensliedern hinweist. Er ist damit einverstanden, dass ein Klagelied seinen Entstehungsort erst kultfern hat, aber später in den Heiligtumsbereich gebracht worden ist. Vgl. H.-J. Kraus, *Psalmen* I (1960), xlviii, xlix.

[24] Obwohl die Grenzen nicht immer erkennbar sind, wurde es immer wieder versucht, dass man innerhalb der Klagelieder des Einzelnen die „Klagelieder Kranker", „Klagelieder Angeklagter" und „Bußlieder" unterscheidet. Kraus versteht, dass der Einzelne auch „Kranker, Angeklagter und Schuldtragender zugleich" sein kann. Vgl. H.-J. Kraus, *Psalmen* I (1960), xlix.

den altisraelischen Sakralordnungen nicht kultfähig ist. Zunächst ist es denkbar, dass er zum fernen Gott bzw. entfernt vom Heiligtum schreit, während das „individuelle Danklied“ eindeutig auf einen sehr kultischen „Sitz im Leben“ Bezug nimmt.[25] Nun geschieht die Wende. Aber wie? Wie vollzieht sich das wunderbare Eingreifen Jahwes? Die Erwartung der Kultsänger auf Jahwes „Wort“ nimmt Bezug auf das priesterliche Heilsorakel.[26] Häufig begegnet man dem Klagenden in Psalmen, der in seiner Not eine Theophanie erbittet. Jener Beter, der sein Leben auf wunderbare Weise transzendiert, bringt die תודה-Opfer als Zeichen des „Dankes“ und als „Bekenntnis“ dar.[27] Das Loben findet sich bereit nach der Klage und der Zuversicht und die Gewissheit der Erhörung wurden geäußert. Durch Ziel orientierte Setzung finden die Klagelieder ihr entscheidendes Thema, „das Leben vor Jahwe“[28].

Mit vielen bisherigen Exegeten zieht Ridderbos zur Erklärung dieses Stimmungsumschwungs auch das kultische Ritual heran. Auf die kultische Feier geht er näher ein. Zunächst wurde vor Jahwe die Notsituation geschildert und dann Oper dargebracht.[29] Um den Übergang von der bitteren Klage zum jubelnden Lob in den Psalmen zu erklären, nimmt er eine kultische Handlung als Erklärung an. Obwohl es ihm auch bekannt ist, dass für eine solche Annahme bei den meisten Psalmen des Übergangs kein Grund bestehen kann, bedenkt er, ob diese Psalmen von einer „Nachwirkung des kultischen Rituals“[30] bedingt seien. Zunächst sieht Frost ein, dass der Stimmungsübergang von Klage zu Jubel sich auf die hebräische idiomatische Wendung der starken Beteuerung bezieht, die beim Lobpreis bestätigt wurde.[31] Wevers behauptet, dass die Bedeutung der Anrufung des Namen Gottes in kultischem Ritual eine Zusicherung der Erhörung sei.[32]

---

[25] Kraus bietet drei Modi der Bekundung Gottes in Bezug auf das wunderbare Eingreifen Jahwes beim wartenden Beter: „Hat Jahwe eingegriffen und dem Notleidenden (durch Orakel, Zeichen, Theophanie oder den bloßen Vollzug der Schicksalswende) Gewissheit der Erhörung geschenkt, dann wird von dem Geretteten im Heiligtum das Danklied angestimmt.“ H.-J. Kraus, *Psalmen* I (1960), xlix-l.

[26] Kraus weist darauf hin, dass es unter diesem Spruch zur Gewissheit wird: „Du hast mich erhört“ (Ps 22, 22). Vgl. H.-J. Kraus, *Psalmen* I, 90; „Auf sein Wort warte ich!“ (Ps 130,5). Vgl. Vgl. H.-J. Kraus, *Psalmen* II, 1050. Diese Betrachtung, in der er sich das priesterliche Heilsorakel als heilvolle Zuwendung Gottes denkt, führt den Beter zur Erklärung des Stimmungsumschwungs in den Klageliedern zurück. Ps 6; 28; 56; 69 gibt er als Beispiele dafür an.

[27] Aber, ob die Theophanie vor der Kultgemeinde für Ereignis der tatsächlichen Schicksalswende erweisen kann, ist schwer erkennbar. Er sieht dieses Bekenntnis als eine Ermahnung für die Gemeinde an.

[28] Bei Kraus ist der Zusammenhang der Klage- und Danklieder eine als Warum-Frage formulierte „Weisheit“ verstanden. Vgl. H.-J. Kraus, Psalmen I, 92.

[29] Bei Ridderbos ist der Erteiler des Heilsorakels ein Tempeldiener, der im Zusammenhang mit der Opferung oder dem Reinigungsritual eine Ermutigung bzw. Hilfe Gottes versprechendes Wort äußert. Vgl. Nic.H. Ridderbos, *Die Psalmen*, Stilistische Verfahren und Aufbau mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41, 71; J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*; H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung*, 133, 177 und 247.

[30] Er gibt uns Ps. 6,8-9. als Beispiel. Ferner zu Ps 3; 4; 5; 7; 10; 13; 17; 22; 26; 31; 35; 36; 41. Siehe Nic.H. Ridderbos, *Die Psalmen*, 72.

[31] Frost schreibt, zu Ps 22,23ff: „This act of praise is to be recognised as an original part of the psalm's structure. It is the anticipatory thanksgiving, and because it is asseverative in character, there is no need to predicate, as GUNKEL was inclined to do, a cultic oracle of reassurance between the two parts of the psalm. Rather, the act of praise is itself just such

2.1.5 Die Annahme der Formulare der individuellen Klagepsalmen

Gegen die Hypothese der zweiteiligen Trennung erklärt Gunkel, dass es Sitte der individuellen Klagelieder war, am Schluss seiner Klagelieder ein Gelübde auszusprechen. Er beruft sich auf babylonische Analogien und betont die Ursprünglichkeit dieser Wendung. Kittel wie Gunkel behaupten, dass babylonische und ägyptische Analogien das bekunden.[33]

2.1.5.1 Der stilistische Aufbau: Nic. H. Ridderbos

Gegenüber der Annahme eines Heilsorakels ist Ridderbos skeptisch. Er hat bereits auf den dynamischen Charakter der israelitischen Mentalität hingewiesen. Er beschreibt, dass die Psalmisten vor Jahwe ihre Loblieder als ein Opfer darbringen und, während sie diese vortragen, wollen sie mit ihren Gedichten auf Gott Eindruck machen, etwa wie sie es vor dem König tun.[34] Der Blick auf die stark formelhafte Sprache der Klagepsalmen des Einzelnen, die ihre lange Tradition hinter sich haben und unter reichem Gebrauch weiter überliefert wurden, veranlasste ihn, diesen ihre Originalität zuzusprechen.[35] Die Erkenntnis der Schulung der Nachbarvölker ließ ihn bedenken, dass die Dichter in Israel wahrscheinlich auch ein gewisses Ausbildungssystem erhalten haben.[36] Weil

---

an assertion of the certainty of divine aid, which a cultic oracle would have given." S.B. Frost, *Asseveration by thanksgiving*, 385.

[32] Besonders siehe J.W. Wevers, *Form criticism of individual Complaint Psalms*, 82-88. In seinem Aufsatz, „Ausgewählte Psalmen. Psalm 22" (1905), 53 nimmt Gunkel an, dass die zwei verschiedenen Stimmungen in Psalm 22 völlig normal wären.

[33] Vgl. H. Gunkel, Ausgewählte Psalmen, *Psalm 22*, 54. „Es ist Sitte der Klagenden, am Schluss der Klagelieder ein Gelübde auszusprechen; ein solches Gelübde aber ist, wie es für den Dichter natürlich ist, besonders ein Psalm." H. Gunkel, *Psalm 22*, 53. Vgl. Ps. 28,6ff; 31,20f; 35,27.28. Dazu betont er, dass mit Sicherheit „die hier und da von Neueren geäußerte Vermutung, die Psalmendichtung sei in Israel erst während des babylonischen Exils entstanden, durchaus unrichtig ist." H. Gunkel, *Die Psalmen*, 97. Zuerst erschienen in der >Deutschen Rundschau<, Jahrgang XXXVIII, November 1911, 241-261; der Schluss ist hinzugefügt. Vgl. die Artikel >Psalmen< und >Psalter< in der >Religion in Geschichte und Gegenwart<. „Die Psalmen". In: Reden und Aufsätze, 1913 Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 92-123.

[34] Vgl. Nic.H. Ridderbos, *Die Psalmen*, 110.

[35] Zur Traditionsgebundenheit und Originalität der Psalmen vgl. Nic.H. Ridderbos, *Die Psalmen*, 114f. Obwohl Ridderbos die liturgische Wendung der individuellen Klagelieder annimmt, ist ihm das priesterliche Orakel zu schwach für die Erklärung des Stimmungsumschwungs, weil die Originalität der individuellen Klagelieder sich älter als das altisraelitische Ritual findet.

[36] Vgl. Kramer schreibt, dass die Ausbildung in der sumerischen Schule nicht mit der heutigen Schule zu verstehen ist: „The Sumerian school was also the center of what might be termed creative writing. It was here that the literary creations of the past were studied and copied; here, too, new ones were composed." S.N. Kramer, *From the Tablets of Sumer*, 4f. Und M. Lambert behauptet, hinter den sumerischen Hymnen stehe „un enseignement, une rhétorique, et si l'on permet le mot, une fabrique extrêmement précise et méticuleuse." M. Lambert, *De quelques thèmes littéraires en sumérien et dans la Bible*, 13. Ridderbos nimmt die Behauptung bei Schwab an. In den Psalmen gibt es „une technique méticuleuse, sans doute élaborée par les collèges de chantres qui en étaient les manipulateurs et les gardiens, selon une coutume traditionelle, elle aussi, des hautes littératures en Asie" Schwab, Les Psaumes, 1955², 69.

die Psalmen stilistische Tradition enthalten, ist es für ihn auch nicht ausgeschlossen, dass der in den Psalmen erhaltene Stimmungsumschwung sich in einer kultischen Handlung wieder findet. Für ihn ist es deutlich, dass die Einheitlichkeit der Auffassung der Psalmen, die den Übergang erhaltenen, vorhanden ist.

2.1.5.2 Die Klagestruktur und die theologische Erklärung: Claus Westermann

Bei Westermann wurde die Klage als das Glied eines umfassenderen Ganzen angenommen.[37] Und dieses Ganze bezeichnet er als das Rufen zu Gott bzw. als stilisiertes Gebet. In einer anderer Arbeit, „Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments", betont er die besondere Stellung der Klage im Alten Testament. Das in der Tradition bewahrte und weitergegebene Ereignis zeigt den Vorgang der Rettung in einer Geschehensfolge. Damit setzt er voraus, dass der Ort der Klage in der Theologie des Alten Testament bestimmt ist.[38] Zunächst wurde der dialogische Aspekt des Gebets der Gegenstand der Theologie ein Geschehen zwischen Gott und Menschen. Die Zusammengehörigkeit der Schreie der Leidenden in ihrer Not und das Gotteslob der Geretteten in den Psalmen weist darauf hin, dass eine bestimmte Geschichte im Alten Testament zwischen Gott und dem Menschen wechselseitig geschehen ist.[39] Es ist notwendig, dass die Klage zwischen Gott und Mensch geschieht. In den ganzen Klagepsalmen des Psalters geht es um diesen Notschrei aus der Tiefe, und die Lobpsalmen erzählen, dass Gott den Ruf aus der Tiefe gehört hat.[40] Gleichzeitig wird im ganzen Alten Testament beschrieben, dass Gott das Schreien aus der Not hört. Im Aufbau des Klagepsalms ist es erkennbar, dass ein Klagelied sich aus einem 'aber'-Satz (*wāw* adversativum) ergibt. Durch dieses Bekenntnis der Zuversicht, das beim 'aber'-Satz eingeleitet wurde, ist eine Wende zum Psalmschluss geschehen. So verstanden, lässt der

---

[37] Bei ihm sehen wir einen guten Neuansatz: „Die Klage hat eine Geschichte. Die Klage in dien Psalmen hat eine Vorgeschichte und eine Nachgeschichte. ... Weil die Klage diese Struktur hat, hat sie eine Geschichte." C. Westermann, *Struktur der Klage*, 46, 48. Zur Klage des Einzelnen zählt er, „Ps 6; 13; 22; 35; 38; 42; 43; 88; 102; 109; Jer 20 7-11." Darunter unterscheidet er wiederum drei Faktoren der Klage innerhalb der Klagelieder des Einzelnen z.B. Gott-, Ich- und Feindklage. Vgl. C. Westermann, *Struktur der Klage*, 56. Derselbe Aufsatz in ZAW 66, 1954, 44-80 = Forschung am Alten Testament (ThB 24), 1964, 266-305. Er setzte die Klage als ein Daseinsvorgang voraus.

[38] „Sie (Klage) hat ihren Ort im Zusammenhang des Berichts von der Errettung, die Israels Geschichte mit Gott begründete; sie ist damit dem rettenden Wirken Gottes zugeordnet." C. Westermann, *Rolle der Klage*, 250.

[39] Der unterschiedliche Aspekt zwischen dem modernen und alttestamentlichen Denken von Gott berücksichtigt er: „Das abendländische Reden von Gott ist bestimmt von einem objektiven Denken über Gott; Gott wird in der Theologie ein Gegenstand. Das Reden des Alten Testaments von Gott aber ist bestimmt von einem dialogischen Denken." C. Westermann, *Rolle der Klage*, 251. Hier weist er auf die Arbeit von M. Buber, *Der Glaube der Propheten* hin. Der Glaube alten Israels kann nur dann in seiner Wirklichkeit durch Gotteserfahrung begriffen werden. Vgl. ders., aaO 11.

[40] „Das Rufen aus der Not, der Schrei aus der Tiefe, die Klage gehört im Alten Testament notwendig zu dem zwischen Gott und Mensch Geschehenden, von Anfang bis zu Ende. ... sie (Klagetexte) begegnen uns auch in den Prophetenbüchern z. B. die Volksklagen Jer 14/15; Jes 63/64; die Klagen des Einzelnen in Jer 11-20. ... Darüber hinaus aber ist die von ihm zitierte Klage des Volkes ein wichtiges Bauelement in der Prophetie Deuterojesajas, die Einzelklage im Hiobbuch." C. Westermann, *Rolle der Klage*, 251-253. Die Klagetexte sind nicht nur auf den Psalter beschränkt. Uns begegnen sie auch im ganzen Alten Testament.

Aufbau des Klagepsalms, der auf eine Wende des Leids gerichtet ist, das Eingreifen Gottes im Alten Testament sichtbar werden. Diese in den Klagepsalmen beobachtbare Struktur zielt auf das Gotteslob. Die Wandlung der Klage zum Lob setzt die Rettung voraus. Im Klagelied des Einzelnen ist die eigenartige Warum-Frage an Gott gerichtet, die der Leidende nicht beantwortet.[41] In der Klage des Einzelnen wird die Begegnung zwischen dem Menschen und Gott deutlich. In seinem Buch, „Das Loben Gottes in den Psalmen" (1954) fragt er, in welchen Psalmengattungen Gott gelobt wird. Er stellt dem Klagegebet nicht das Dankgebet, sondern das Lobgebet gegenüber.[42] In der Mitte aller Klagepsalmen steht eigentlich die Bitte (bzw. das Flehen), nicht die Klage. Und diese Bitte des Einzelnen ist nicht bloß eine Bezeichnung für die größte Gattungsgruppe in den Psalmen, sondern es ist auch die „erhörte Bitte"[43]. Er sah die primäre Gattung der Klagepsalmen weder als literarisch noch als kultisch an. *Bitten und Loben* sind die zwei Redeweisen, die im Gebet auf Gott gerichtet sind. Der Übergang innerhalb eines Psalms von Klage zu Lob erfolgt in den Klageliedern des Einzelnen.[44] Der Stimmungsumschwung innerhalb eines Klagepsalms vom Bitten zum Loben wird bis jetzt mit dem Heilsorakel erklärt, aber die Folgerung ist nicht vollzogen worden. Er betont, dass in den Redenden ein wirklicher Wandel vorgegangen sein müsse.[45] In

---

[41] Nur Gott kann die Antwort geben in seinem Handeln. Die theologische Bedeutung des Klageliedes des Einzelnen hat den Sinn und die Funktion darin, dass der Leidende aus seinem eigenen Inneren heraus die Klage vor Gott bringt, der nun sein Leid wenden, seine Wunden heilen und seine Tränen trocknen kann. Als Beispiel gibt er die Einleitung des 102. Psalms. Weil die Klage solche Funktion hat, nimmt er an, dass sie zu einem Bestandteil des Gottesdienstes geworden sei.

[42] Ob *tōdāh* Dank heißt, ist fraglich. „Es ist niemals der Tatsache ein Gewicht beigemessen worden, dass es im Hebräischen für 'danken' keine Vokabel gibt!" C. Westermann, *Lob und Klage*, 20. Besonders 21. Es gilt auch im akk. u. ägy. In altem Mesopotamien nimmt akk. *karābu* (etwa „segnen") um „Gruß", „Glückwunsch" von uns entgegen. In der baby. Welt enthält die Termini *karābu* sich die Eigenart dieser drei Begriffe und ihres Bedeutungsfeldes. Vgl. B. Landsberger, *Das gute Wort*, 294. Weiter vgl. B. Jacob, „Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen" (ZAW 17), 263-279. Besonders 276.

[43] Siehe C. Westermann, *Lob und Klage*, 27-28. Am Ende dieser erhörten Bitten steht ein dem Gotteslob gewidmeter Abschnitt, der in eine berichtende Weise übergeht. Westermann unterscheidet verschiedene Weisen des Lobens: das berichtende und das beschreibende Lob. Da ein großer Teil der Klagelieder des Einzelnen erhörte Bitten sind, enthalten die Klagen schon das 'Loben'. In diese erhörte Bitte gehört die Erfahrung des Eingreifens Gottes, der in bitterer Not den Flehenden erhört und sich ihm zugewendet hat.

[44] Die persönliche Verbindung bzw. die sogenannte 'Gewissheit der Erhörung' kommt meisten innerhalb Klagelieder des Einzelnen vor. Vgl. C. Westermann, *Lob und Klage*, 61. Das gewandelte Lobgelübde begegnet in den Klageliedern des Volks selten: „Das Gelübde im eigentlichen Sinn ist doch wohl ursprünglich Sache des Einzelnen, und daher hat das Lobgelübde seinen Ort in Flehen und Loben des Einzelnen." C. Westermann, *Lob und Klage*, 44.

[45] Der Wandel weist darauf hin, dass innerhalb dieser Psalmen etwas Entscheidendes geschehen ist. In den Psalmen ist das Wort, das von der Erhörung seines Flehens berichtet, vielfach bezeugt: „'er hat die Stimme meines Flehens gehört' 28,7.... Manchmal ist sogar der Augenblick dieser Wandlung durch ein 'jetzt' oder 'jetzt aber' festgehalten: 27,6; 12,6 (Gottesrede); 20,7: 'Nun weiß ich, dass Jahwe ... hilft' (vgl. 119,67). Oder Gott selbst greift ein: 12,6." C. Westermann, *Lob und Klage*, 51-52. Als ein eindeutiges Merkmal weist er auf die Wendung, ein ו-adversativum. Eigentümlich ist die Wendung in den Aber-Sätzen innerhalb des Gebets den israelitischen Psalmen. „Diese 'Ich-aber…'-Sätze sind alle ein Bekenntnis der Zuversicht. … Dass Bekenntnis der Zuversicht, Gewissheit der Erhörung und Gottes-Lob hier nicht scharf voneinander zu scheiden sind, sondern ineinander übergehen…" C. Westermann, *Lob und Klage*, 55.

den Klagepsalmen des Einzelnen ist es besonders streng schematisiert.[46] Den ursprünglichen Zusammenhang mit dem Lobgelübde findet er im Opfer.[47] Das Lobgelübde lenkt zwischen Bitten und Loben. Das Lobgelübde hat seinen eigentlichen Platz beim Notruf. Der Beter schreit wirklich aus der Tiefe zu Gott und wartet auf die Hilfe Gottes in der Hoffnung. Die Annahme der tatsächlichen Wandlung innerhalb des gleichen Psalms von der bitteren Klage zum jubelnden Lob ist ihm notwendig, weil damit das Entscheidende geschehen ist. Er denkt dabei nicht an ein Wunder, sondern an eine Gotteserhörung bzw. das Eingreifen Gottes.[48] Dass es nicht möglich ist, den genauen Punkt auf diesem Weg festzulegen, behauptet Westermann. Solche Psalmen nehmen erst die Gewissheit der Erhörung bzw. Bekenntnis der Zuversicht vorweg. An die Stelle des 'Glaubens an Gott' setzte er das Lob Gottes. Es ist der deutlichste Ausdruck des Gottesverhältnisses. In einer besonderen Weise zeigen die Psalmen das Geschehen des Gotteslobes. In seinem Aufsatz bei Westermann, „Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen" (1963) ist das Lobgelübde so verstanden, dass es Grundelement geschichtlicher Kontinuität[49] ist. Er nimmt an, dass die vorher selbständigen Gebete in der Geschichte des Gottesdienstes zum Psalm zusammengewachsen seien.[50]

---

[46] Die Aber-Sätze in Bitt- bzw. Klagepsalmen sind schwer mit dem dem Heilsorakel verbundenen Ritus zu vereinen. Seine Beobachtung führt uns dazu, eine überraschende Tatsache wahrzunehmen, nämlich, dass es keine Psalmen gibt, die über Klage bzw. Bitte nicht hinausgehen. Er verweist darauf, dass das Lobgelübde ein fester Bestandteil des Bittpsalms ist. Bei ihm wird dies so verstanden, dass das Rufen zu Gott sich immer auf dem Weg vom Flehen zum Loben befindet. Er stellt die Frage nach dem Sinn des Lobgelübdes, warum die Bitte in ein Lobgelübde mündet. Solches Lobgelübde ist den babylonischen und ebenso den ägyptischen Psalmen gemeinsam.

[47] Aber er sagt, dass das Lobgelübde nicht einfach an Stelle des Gelübdes des Opfers tritt. Er vergleicht, dass Opfer mit Speise für Gott, während das Loben zur Anerkennung der Ehrenexistenz Gottes gehört. Vgl. C. Westermann, *Lob und Klage*, 57.

[48] Die Schwierigkeit der Zuordnung dieser Gruppe hat er erwähnt. Er zählt zu dieser gewendeten Klage, Ps 3; 6; 10; 13; 22; 28; 31A; 31B; 54; 56. Außer diesen angeführten Psalmen fügte er dazu, „Jes 38,10-20 (sogenannte 'Dankpsalm Hiskias'); Ps 27A; 64; und als solche, die in der Mitte zwischen offener und erhörter Bitte stehen 12; 5; 86; 102; 69; 71; 7; 35A; Den Übergang von der KE zu den Psalmen der Zuversicht zeigen 73; 130; 123; zum Lehrpsalm in der Art des I. Ps.: 52." C. Westermann, *Lob und Klage*, 60.

[49] Zwischen „Ich" und Gott beginnt eine Geschichte als das „Ich" das Lobgelübde ans Ende der Bitte anfügte. Mit der Rettung soll es nicht zu Ende sein, wenn die Geschichte sich aus dieser Begegnung ergab. Vgl. C. Westermann, *Vergegenwärtigung der Geschichte*, 312f, 316, 320-326. Der Bericht von Gottes Tat soll in die Geschichte einwirken, damit diese Erfahrung unmittelbar „von Geschlecht zu Geschlecht" immer wieder vergegenwärtigt werden kann. Bei der Erzählung bleiben die zwei Zeitpunkte, die das Geschehen und die Wiedergabe voraussetzten. Westermann setzt sich mit der Vergegenwärtigung im Kultdrama und der Vergegenwärtigung im Erzählen auseinander. C. Westermann, *Vergegenwärtigung der Geschichte*, 314.

[50] Obwohl die Klage auf wirklichen Schmerz reagiert, verliert sie niemals ihre typischen Strukturen. Vgl. C. Westermann, *Klagelieder*, 85. Die Worte der Klage und des Gotteslobes gehören zum alltäglichen Geschehen. Anders als bei den meisten Auslegern bei Westermann bezieht sich das Lobgelübde auf die Freude, in deren das bekennende Loben über Errettungstat Gottes vor der Gemeinde geschieht, nicht auf die Freude des kultischen Fest, sondern auf die Freude Geretteten bzw. der Befreiten. Gott hat ein neues Lied in seinem Mund gegeben und ließ seine Klage in Reigen verwandeln.

2.2 Zur Methode und Aufgabenstellung dieser Arbeit

Die vorliegende Arbeit hat den Stimmungsumschwung des Beters in psalmistischen Gebeten, die in narrativen Texten vorkommen, zum Thema. Zu fragen ist daher nicht nur, welche Aspekte der Psalmen für den besonderen Übergang von Klage zu Lob kennzeichnend sind, sondern auch, ob der Stimmungsumschwung mit dem besonderen Gepräge der Gebetstradition der altorientalischen und alttestamentlichen Vorstellungswelt korrespondiert und von diesen beeinflusst ist. Der methodische Ausgangspunkt für das Thema setzt die Annahme eines traditionsgeschichtlichen Vergleichs zur Voraussetzung.[51] Da der Begriff „Stimmungsumschwung" mit *einer thematisch geprägten Glaubensvorstellung*[52] zu tun hat, bezieht er in die Untersuchung das reiche Schriftmaterial des Alten Orients, des Alten Testaments und Neuen Testaments mit ein.[53] Seit die Sprache der Psalmen nicht bloß stereotype bzw. uniforme Wiederholung ist, sondern Ausdruck eines lebendigen und dynamischen geistigen Vorgangs ist, fällt es schwer, von klar profilierten Strukturen bzw. einer allen zugezogenen Texten gemeinsamen Kategorie zu sprechen.[54] Besonders wichtig für den Zusammenhang zwischen der Klage und dem Loben, der in den literarischen Äußerungen des psalmistischen Raumes mehrfach verschiedene Gestalt gefunden hat, wäre

---

[51] Zur traditionsgeschichtlichen Methode s. die Darstellungen von H. Barth/O.H. Steck, *Exegese des Alten Testaments*, 77ff. Zur Klärung des Terminus „Tradition" s. G. Fohrer/H.W. Hoffmann/F. Huber/L. Markert/G. Wanke, *Exegese des Alten Testaments*, 111ff. Zur Motivgeschichte s. von K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, 70f. Dagegen schneidet Berger „Motive" aus der Diskussion aus. Bei ihm ist der sinnvolle Textvergleich nur auf Texte beschränkt. Siehe. K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments*. Neue Wege vom Text zur Auslegung (UTB 658), 169f.

[52] Mann müsste dann auf eine „psalmistische Sprache", ein „psalmistisches Denken" oder dergleichen rekurrieren. Vgl. Die Darstellungen von H. Barth/O.H. Steck, *Exegese des Alten Testaments*, 77-89.

[53] Die schriftlichen Traditionen werden gewöhnlich in einer bestimmten Interpretation verwendet. Angesicht dessen besteht die Aufgabe darin, nicht nur das Stimmungsumschwung in neutestamentlicher Gebetstradition zu bestimmen, sondern auch das Ineinander von dem Stimmungsumschwung in psalmistischer Gebetstradition und neutestamentliche Interpretation zu beachten. Vgl. G. Fohrer, *Tradition und Interpretation im Alten Testament* (ZAW 73), 2f. (auch In: G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (1949-1966), BZAW 115, Berlin 1969, 54-83.)

In Rahmen eines größeren Sinnhorizonts zielt der Begriff „Stimmungsumschwung" des Beters auf die Freilegung und Verknüpfung thematisch verwandter Vorstellungszusammenhang in literarisch voneinander unabhängigen Texten. Der besondere Übergang von Klage zu Loben befasst sich mit dem in einer Einheit enthaltenen geprägten Gut, allerdings nicht mit geprägten Strukturen, sondern mit *geprägten Glaubenssyndromen*. Vgl. G. Fohrer/H.W. Hoffmann/F. Huber/L. Markert/G. Wanke, *Exegese des Alten Testaments*, 102f. „Freilich sind die Gattungsforschung und die aus ihr folgende formgeschichtliche Untersuchung manchmal der Gefahr der Einseitigkeit ausgesetzt, die die Form zu hoch bewertet. Denn nicht die Gattung, sondern der Inhalt der Rede ist das Primäre; vom Inhalt aus bestimmt sich die gewählte äußere Form." s. G. Fohrer, *Tradition und Interpretation im Alten Testament*, 1f.

[54] Die Asymmetrie zwischen Bedrängnis des Todes einerseits, Freude des Lebens andererseits besagt also, dass der Stimmungsumschwung des Beters für sich schon dynamische Änderung ausdrückt. Ferner Vgl. O.H. Steck, *Exegese des Alten Testaments*, 87ff. Zum gattungsfreie Motiv s. K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, 70f. „ein elementarer, in sich einheitlicher Teil eines poetischen Stoffes" s. H. Gunkel: Genesis, XX, A. 1f. Die Vielseitigkeit der Psalmen und in mancher Hinsicht noch Unbekanntheit lässt sich immer wieder lohnen, die Aufgabe neu in Angriff zu nehmen. s. Chr. Barth, *Einführung in die Psalmen*, (1961) 5f.

wohl die Klärung der Frage, wie das Verhältnis zwischen dem Stimmungsumschwung in den Psalmen und der alttestamentlichen Erzählungen zu bestimmen ist. Aufgabe des Hauptteiles soll es sein, den Zusammenhang zwischen dem Stimmungsumschwung in einem Psalm und der Erzählung, die ein Psalm in sich enthält, systematisch darzustellen und auf seinen inhaltlichen Geschehensvorgang hin zu analysieren. Im letzten übergreifenden Teil wendet sich das Thema den geistes-, theologie-, und traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen selbst im Rahmen einer größeren, profilierten Konzeption zu. Ob sich schließlich die These einer biblisch-theologischen Konzeptionskonstanz verifizieren lässt, soll am Ende dieser Arbeit erörtert werden.

II. STIMMUNGSUMSCHWUNG IN DEN PSALMEN, DIE IN NARRATIVEN TEXTEN DES ALTEN TESTAMENTS VORKOMMEN

1. Gebetsvorstellung in der Psalmenforschung

1.1 Formgeschichte und Einzelpsalmentexte

Im 19. Jh. begann die Psalmenforschung zunehmend, die Psalmen aus ihrem überlieferten Platz im Psalter zu lösen und nach neuen Gesichtspunkten zu ordnen.[55] Eine der grundlegenden Forschungsrichtungen für die Untersuchung der Psalmen bietet Gunkel. Bei seiner „form- und gattungsgeschichtlichen" Methode wandte er eine Reihe von Schemata auf die Psalmen an.[56] Für Mowinckel stehen alle Psalmen direkt oder indirekt in einer Beziehung zum Kultus. Aus Gunkels 'Sitz im Leben' wird bei Mowinckel ein 'Sitz im Kultus'.[57] Aber von Anfang an hatte die gattungsgeschichtliche Forschung ihre Schwierigkeit mit der Gattungsbezeichnung, die reine Prototypen als Idealbild nennt. Voraussetzung war es, den Einzelpsalm grundsätzlich als Einheit und Ganzheit aufzufassen.[58] Das wird an folgenden Strukturen sichtbar: Rahmenstruktur (*Inclusio*)[59], Pyramidenstruktur[60], an strophischen

---

[55] Die zeitgeschichtliche Psalmenforschung nahm ihren Ausgang von H. Gunkel und löste die Anschauungen als wie sie im 19. Jahrhundert durch die Exegeten H. Olshausen, F. Hitzig, H. G. A. Ewald, J. Wellhausen, B. Duhm, F. Buhl, T. K. Cheyne und F. Bäthgen vertreten wurden. Eigentlich war Gunkel nicht der Entdecker der „formkritischen Methode". F. Crüsemann, „Exkurs: Die Anfänge der gattungsgeschichtlichen Psalmenanalyse" (*Studien zur Formgeschichte*), 15-18.

[56] Drei Kriterien sollte die „Gattungszugehörigkeit" erfüllen. (a) Zugehörigkeit zu „einer bestimmten Gelegenheit im Gottesdienst" (Sitz im Leben), (b) „ein gemeinsamer Schatz von Gedanken und Stimmungen", (c) eine „gemeinsame Formensprache". Gunkel/J. Begrich, *Einleitung*, 22f. Der Gunkel'sche Ansatz bekommt stets eine doppelte Kritik, die sich auf die Frage nach der Ursprung der Psalmen im Kultus und ihre Zuordnung nach formalen, statt nach inhaltlichen Kriterien bezieht. Vgl. P.H.A. Neumann, *Psalmenforschung*, 15; auch die Übersicht bei F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte*, 1-15; P.H.A. Neumann, *Psalmenforschung*, 4-5. Nach 1950 ist dem Thema nichts mehr gewidmet worden. Die traditionsgeschichtliche Erarbeitung bei Stolz und Steck könnte auf dieses Thema neues Licht werfen. Vgl. F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion (BZAW 118). Vor allem: O.H. Steck, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen, Jesaja, Deuterojesaja* (ThSt 111).

[57] S. Mowinckel, *Psalmenstudien* I, (1961) 137ff. Umfangreiche Diskussionen finden sich bei Nic.H. Ridderbos in, „Psalmen un Cultus", 1950. Besonders bei Weiser ist weiteres zum kultischen Psalmenverständnis nachzulesen. Vgl. A. Weiser, *Die Psalmen*. In: ATD 14/15, ^{7}1966. Anders noch in der 1. (1935) und weiteren Auflagen. 1939, wo Weiser noch in großer Nähe zu Gunkel bei der Psalmendichtung von einem Weg vom kultischen Lied zur kultfreien Dichtung spricht. In den Umkreis seiner seit 1950 vertretenen Bestreitung kultfreier Psalmen (mit nur wenigen Ausnahmen) gehört auch seine jetzt leicht zugängliche Studie >Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult: Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult<, in: FS Bertholet, Tübingen 1950, 513-531. - ders.: Glaube und Geschichte im Alten Testament, Göttingen 1961, 303-321. Hierzu zählt man auch Stamm, den er zwischen Gunkel und Mowinckel auf die letzte Seite stellt. Vgl. J.J. Stamm, *Psalmenforschung*, 1-68.

[58] Tre: Psalmen, 610.

[59] etwa bei Ps 8; 103; 104.

Strukturen (= Stanzen)[61], alphabetischen Strukturen[62], poetischen Strukturen (eher bei Liedern als bei Gebeten dominant, weil letztere mehr der prosaischen Sprache (Umgangssprache) zuneigen)[63]. Die Anwendung der poetologischen Untersuchungen verlangt die Beachtung von Chiasmen und Parallelismen.[64] Die poetische Sprache ist schwer wieder zu erwecken durch das Medium der Schrift, die den ihr eigenen sprachlichen Rhythmus und Klang und den verlorenen musikalischen Stil nicht ganz bewahren kann. In den Psalmendichtungen spielen die Bildworte, Metaphern[65], liturgische Formeln[66] oder theologische Begriffe[67] auch eine wichtige Rolle. Überraschendweise kleiden die Texte das Motiv stürmischer Ausbrüche von verzweifelten Betern in vorgeprägte Redeschemata.

1.2 Psalmenverständnis außerhalb der Gattungsforschung

Eine andere Gegenposition steht stellvertretend für das Psalmenverständnis ohne liturgische Abzweckung und verweist auf die „poetischen Entfaltungen“ der Davidgeschichten.[68] Die neuere Literaturwissenschaft vertritt M. Weiss, der wie M. Buber und F. Rosenzweig die neue Betrachtungsweise des sprachlichen Kunstwerkes auf die Bibelwissenschaft überträgt.[69] Zu nennen sind hier auch die Arbeiten von Nic. H. Ridderbos „The Psalm: Style-figures and structure“[70] und vor allem „Die Psalmen. Stilistische Verfahren und Aufbau. Mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41“.[71] Ridderbos betrachtet das literarische Produkt als ein organisches Ganzes („wie

---

60 bei Ps 13; 57, 8-12 (=108,2-6)

61 Erkennbar in erster Linie an Wiederholungen. Gleiche Anfänge wie in Ps 76,5.8 oder Kehrverse wie Ps 42f.; 48; 80.

62 Vor allem bei weisheitlichen Psalmen beliebt, z.B. Ps 25; 37; 119; 145.

63 Vgl. Das Gebet eines einzelnen Ps 28 mit der Litanei Ps 29.

64 Vgl. In den Handbüchern von L. Alonso Schökel und W.G.E Watson.

65 Vgl. z.B. Ps 23: Hirte.

66 Ps 99: das dreifache „Heilig“.

67 Ps 103: Gnade; 90: Zeit; 90: heiliger Raum.

68 Bei Tur Sinai wird dieser Versuch unternommen. Vgl. N.H. Tur-Sinai, *The Literary Character of the Book of Psalms* (OTS 8), 263-281.

69 Von dem jüdischen Literaturforscher Strauß an praktischen Beispielen von Psalmen-Interpretationen, 1939. Fast in dieselbe Richtung wie der Beitrag von Weiss gehen die Arbeiten von L. Krinetzke, *Zur Poetik und Exegese von Ps 48* (BZ NF 4), 70-97; Psalm 30 (29) in stilistisch-exegetischer Betrachtung (ZKTh 83), 1961, 345-360.

70 Nic.H. Ridderbos, 1972 *Die Psalmen, stilistische Verfahren und Aufbau mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41* (= The Psalms: Style-figures and structure, in: OTS XIII, Leiden 1963, 43-76.)

71 BZAW 117, Berlin 1972.

es vor uns liegt").[72] Die neue Kombination von Gattungsforschung und literaturwissenschaftlicher Psalmenforschung ergänzt sich gegenseitig.

1.3 Gebetsvorstellung in den Psalmen

Die Terminologie und Klassifizierung von den Gebetstexten, die hier verwendet werden, orientiert sich an den griechisch-lateinischen Terminologien bzw. Wortbestimmungen.[73] Der Terminus „Gattung" selbst ist nicht unproblematisch, weil in den Psalmentexten eigene Bezeichnungen für Gattungen in aller Regel unbekannt sind. Schwer ist es auch, dass wir weder von individuellen „Verfassern" geschaffene „Werke" noch die primäre Situierheit der Texte, den „Sitz im Leben", beschreiben können.[74] Als ein entscheidendes Kriterium, das wir nach unserer Gattungsklassifizierung definiert haben, ist dieser, in manchen Psalmentexten aufgrund der schon oben erwähnten Beobachtungen kaum erklärbar.[75] Doch notgedrungen versuchte man eine Zwischenbilanz von Gliederung auseinanderzusetzen. Das deutsche Wort „Gebet" wurde aus der Christianisierung einen Begriff durch das vorhandene Verb '*bitten*' gebildet.[76] Ahd. bitten und beiten (zwingen, drängen, fordern) sind verwandt mit gr. peíthesthai „sich überreden lassen" (bzw. *lat.* fidere „vertrauen" (s. fidel)).[77]

In zahlreichen Ausdrücken spricht das Alte Testament von Gebet bzw. Beten.[78] Aber es kennt keinen atl. Oberbegriff „Gebet". Durch die Widerspiegelung in *tᵉfillā*, *tᵉḥinnā* (Bitt- bzw. Klagelied) auf der einen Seite und *tôdā*, *tᵉhillā* (Danklied, Preislied) auf der anderen Seite lesen wir den Begriff von Gebet ab. Die althebräischen

---

[72] Sein Ziel ist, „die Funktion einiger Stilfiguren, einiger stilistischer Verfahren (insonderheit der Stilfigur der Wiederholung und der des Chiasmus), die Tatsache, dass die Psalmen mehr gedankliche Entwicklung aufweisen, als es auf den ersten Blick scheinen mag, sowie den Ort und die Funktion der Bitte" herauszuarbeiten. Dabei will er der Gattungsforschung nicht jegliche Berechtigung absprechen. Er weist ihr eine relative Bedeutung zu; es gelte vor allem, die Einseitigkeiten der Gattungsforschung zu vermeiden, die zuweilen allzu schematisch verfahren sei und zu der Vorstellung führe, als hätten die Psalmendichter, was die Gattung angeht, unter einer Art Stilzwang gestanden. Auch dem Einmaligen eines jeden Psalms sei im Zuge der Gattungsforschung zu wenig Beachtung geschenkt worden. Vgl. P.H.A. Neumann, *Psalmenforschung*, 17.

[73] Die Terminologie und Klassifizierung von den Gebetstexten, die hier verwendet sind, sind eigentlich an griechisch-lateinischen Terminologien bzw. Wortbestimmungen orientiert. Der Begriff Gebet besonders in den Psalmen hat seine eigenen Vorstellungen und Zusammenhänge im alttestamentlichen Kulturraum. Dabei scheint es mir sinnvoll, dass man die diesbezüglichen altorientalischen Vorstellungen berücksichtigt.

[74] Moderne autororientierte Verfasserschaft entspricht nicht den altorientalischen bzw. altisraelitischen Literaturwerken.

[75] Besonders im Gebet, wo ein Stimmungsumschwung vorkommt.

[76] Duden, *Das Herkunftswörterbuch*, 62.

[77] Auf den rechtlichen Charakter des Begriffes weisen besonders das lat. fido, fides und foedus hin. „wir stoßen auf eine der typischen Strukturen von Stammesreligionen und zugleich wird uns deutlich die Ambivalenz des Betens oder Gebets in seiner Form als Bitte, Forderung, Abmachung, Beschwörung, aber auch Dank, Versprechen, Lob usw." Vgl. RG- Gebet, 457.

[78] Vgl. K. Heinen, *Das Gebet im Alten Testament*, 9f. Eine Aufzählung der atl. Ausdrücke zum Begriff von Gebet bietet Herrmann, *euchomai* (ThWNT II), 783 ff.

Verben für „beten“ sind überwiegend nicht spezifisch religiös.[79] An spezifisch religiösen Begriffen für das Beten bietet das Alte Testament wenig an: *hitpallel* (79x) und *ʿātar* (20x). Es zeigt sich, dass das Gebet im Alten Testament auf den alltäglichen Lebensvollzug bezogen blieb.[80] Der Terminus *hitpallēl*, der in unserem Wort als Gebet verstanden wird, hat nicht nur die Bedeutung „bitten“, sondern kann auch soviel bedeuten wie „loben und danken“.[81] Im alten Israel hat man das Danken, das Gotteslob enthält, als echtes Gebet verstanden.[82]

---

[79] „Sie entstammen entweder der Umgangssprache wie *qārāʾ* [rufen], *zʿṣāʿaq* [um Hilfe schreien] oder *hôdā* [preisen] (Gen 49,8) und *hillel* [rühmen] (Cant 6,9), oder sie stammen aus der höfischen Sprache wie *hitḥannen* [um Gnade bitten] und *ḥillā pānīm* [(durch Geschenke) für sich einnehmen wollen, besänftigen] (Ps 45,13; vgl. K. Seybold: ZAW 88, 2ff). Es ist also das Bitt- und Lobverhalten gegenüber anderen Menschen bzw. Höhergestellten, welches das Sprachmuster für das Gebet zu Gott liefert.“ TRE, Gebet, 33.

[80] Einen gesonderte Betrachtung des Verbums *hitpallēl* begegnen wir in 1Sam 2,1, der einzigen Stelle, wo der Terminus *hitpallēl* ein Lob- und Danklied einleitet: „Da die terminologischen Hinweise auf die Verbindung von Gebet und Gotteslob selten sind, ist *hitpallēl* in 1Sam 2,1 als Zeuge der alttestamentlichen Frömmigkeit besonders wertvoll. Diese Aussage hat allerdings nur bedingte Gültigkeit, da *hitpallēl* in 1Sam 2,1 textkritisch nicht gesichert ist. In der Septuaginta fehlt ein *hitpallēl* entsprechendes Verbum an dieser Stelle.“ K. Heinen, *Das Gebet im Alten Testament*., 69-70.

[81] L. Krinetzke, *Zur Poetik und Exegese von Ps 48*, 7.

[82] Vgl. K. Heinen, *Das Gebet im Alten Testament*, 69.

1. EXKURS: GEBETSVORSTELLUNG IM ALTEN ORIENT

1. Im alten Mesopotamia

1.1 Im sumerischer Sprache[83]

Die frühesten Belege für Gebete, die uns keilschriftlich überliefert sind, finden sich in den Weihinschriften, deren Schlussteil bei der Namensangabe[84] des Weihgegenstandes stereotyp endet,[85] normalerweise mit. Dieses „Gegenstandes" Name ist: 'Meine „Gottheit", durch ihr gnädiges Hören (*giš-dù-ni-ša₆-ga-ni-a*)[86] möge ich leben, mit ihrem guten Blick möge sie mich anschauen!'[87]. In den Zylinder-Inschriften Gudeas, der Tempelbauhymne[88], finden sich auch Gebete, die die Anrufung der Gottheit mit hymnischen Epitheta und die Bitte in sich enthalten.[89] Bei sumerischen Klageliedern besonders ist der Schluss als Gebet gestaltet. Im Schlussteil der umfangreichsten Kompositionen, der Klage über die Zerstörung der Stadt Ur[90], ist auch ein Gebet enthalten.[91] In dem Gebet bittet man darum, dass die Katastrophe, die die Stadt Ur getroffen hat, nicht mehr wiederkehren möge, dass Nanna selbst die Stadt Ur wiederherstelle. Wenn der Stadtgott Nanna die Bitte angenommen hat, werden alle ihn preisen. Es gab an eine Gottheit gerichtetes privates Gebet in der Form eines Briefes, der als Ersatz des Fehlens einer Gattung für das Gebet ist. Darin ist beschrieben, wie damals eine einzelne Person um das heilende und helfende Handeln seines persönlichen Gottes bat.[92] Einer ähnlichen Ersatzlösung begegnen wir zunächst im

---

83 "The first great civilization in Mesopotamia was that of the Sumerians. This people came from an uncertain region in the east or north-east and settled in the southernmost part of Mesopotamia. Their language has no known cognates, so that their origins are completely obscure. Territorially they did not expand beyond the southern end of the Tigris-Euphrates plain, and their system of government under city states … From the Sumerians the later Babylonians took over their system of writing, much of their religions, and some of their literature." W.G. Lambert, *Babyloniain Wisdom Literature* (BWL), 2. Krecher betont, dass ein selbständiges abgeschlossenes Stück Keilschriftliteratur immer als „Komposition" bezeichnet werden soll. Siehe J. Krecher, *Sumerische Literatur*, 101.

84 šu-tur, s. SAK, 154 III 13 mit Anm. f. Vgl. RLA, Gebet, 157.

85 „Diese Gebete sind durchweg ganz kurz (SAK, 18 Unterschrift 4-7. 64d 12-13, f II 4-6. 66, 11-12. 76c III 18-IV I. 194 z, 10-11; FT II, Tf. XL AO 12210,6-9), am umfangreichsten ist die Lugalzagesi-Inschrift SAK, 154 III 14-36, die schon die Zeichen literarischer Formung aufweist." RLA, Gebet, 157.

86 sum. âÔ»5îÕ°.

87 „Die normale Art sei durch FT II, Tf. XL, 6-9 gekennzeichnet." RLA, Gebet, 157.

88 Zyl A II 10-19. 28-III 28. IV 8-V 10. VIII 15-IX 4; B I 21-II 6. 16-III I. RLA, Gebet, 157.

89 Als Beispiel sei Gudea, Zyl A II 28-III 28 gegeben. RLA, Gebet, 157.

90 s. S.N. Kramer, AS XII. RLA, Gebet, 159.

91 Vgl. RLA, Gebet, 159.

Gebet in der Siegellegende. Diese Gebete in nach-altbabylonischer Zeit, als die Kenntnis des Sumerischen einer kleinen Schicht von Gebildeten vorbehalten war, sind sprachlich und stilistisch künstlerische Werke. Die Gebete konnten auch nur kurz sein, wenn man die Bilddarstellung auf den Rollsiegeln viel Platz einnimmt. Das Gebet beinhaltende Textgruppen, die in sumerischer Sprache aufgeschrieben sind, finden sich auch in nachaltbabylonischer Zeit.[93] Dafür nennt Falkenstein die folgende Textgruppen: 1) *inim-inim-ma-ki-^{d}utu-kam*,[94] „Beschwörung bei Utu“ 2) *inim-inim-ma-šu-íl-la-kam*,[95] „Handerhebungsbeschwörung“ 3) *ér-šà-ḫun-gá*,[96] „Herzberuhigungsklage“.

In der klassisch-sumerischen Literatur finden sich Gebete, die die literarisch gestaltete Form der Zuwendung zur Gottheit, vor allem in der erzählenden Dichtung, in Hymnen und in Klageliedern vorbringen.[97] Da keine eigenständige Gattung für das Gebet vorhanden ist, verweist Falkenstein auf den „Gottesbrief“[98] und auf die sumerischen Rollsiegellegenden der mittelbabylonischen Zeit, die die Form eines privaten Gebets haben.[99]

Die Ausdrücke für „Gebet“ und „beten“ in der sumerischer Sprache sind zahlreich. Eines der sumerischen Termini für „Gebet“ begegnet uns bereits als *siskur* (sum.) = *ikribu* (akk. auch *naqû*, „opfern“).[100] Nach den Belegen[101] bei der sumerischen Tempelbauhymne Gudeas[102] von Lagasch[103] war das Wort, *siskur* (sum.) vor allem mit Speise-

---

[92] „Obwohl wir für diese Gattung fast nur Zeugnisse haben, die sich als Schultexte bestimmen lassen, und obwohl die stilistische Formulierung die Herkunft aus den Kreisen der *dubsar* verrät, werden wir nicht zweifeln, dass derartige Briefe auch in der Alltagspraxis abgefasst worden sind, zumal diese Gattung sich von dem Bittbrief an den (deifizierten) Herrscher herleitet. In seinem Gefolge konnten sich Bittbriefe an alle Götter des babylonischen Pantheons entwickeln“. A. Falkenstein, *Gebet* I (RLA 3), 159.

[93] Siehe A. Falkenstein, *Gebet*, I (RLA 3), 159b.

[94] sum. 88'q7CP, „Beschwörung (INIM.INIM.MA) bei Utu“.

[95] sum. 88'2ðEP, „Handerhebungsbeschwörung“.

[96] sum. °iF[illegible]×, „Herzberuhigungsklage“ (ér, weinen; šà, Herz; ḫuĝ, beruhigen).

[97] Vgl. RLA, Literatur, 42; A. Falkenstein, *Gebet* I (RLA 3), 156b-160a.

[98] „Das Fehlen einer Gattung für das Gebet, was den literarisch Gebildeten als Mangel erscheinen konnte, führte zu einem eigenartigen Ersatz des privaten Gebets in der Form eines Briefes an eine Gottheit.“ A. Falkenstein, Gebet I (RLA 3), 159a. Vgl. Die Briefe an Götter (Gottesbrief*): Literarisch tradierte Briefe, deren Empfänger Gottheiten sind. Siehe R. Borger, *Gottesbrief* (RLA 3), 575a-576b; ders., HKL III (1975) 57 § 58. – C. Wilcke, *Formale Gesichtspunkte in der Sumerischen Literatur*, 252.] RLA, Literatur, 43. Zum offiziellen Gebet für den König vgl. C. Wilcke, *Formale Gesichtspunkte in der Sumerischen Literatur*, 251f. Vgl. RLA, Literatur, 42.

[99] Vgl. dazu H. Limet, Les légendes des sceaux cassites (1971) mit Lambert, BiOr. 32 (1975) 219-223, und C. Wilcke, AfO 25 (1974/77) 71. Siehe, Literaturen von 141.

[100] RLA, Gebet, 156. zur Lesung von ZURxŠE.ZURxŠE s. B. Landsberger, MSL II, 84, 704).

[101] Gudea, Zyl A II 21, 27. IV I. XIII 28. XIV 3; B IV 22

[102] gù-dé-a (sum.; 8%° „Ruf, Berufener, Stimme ausgießen“ nach prof. Waetzoldt) Gudea, Zyl A II 20. III 29; B III 2.

[103] Mit großer Sicherheit gibt dieses Literaturwerk eine Vorstellung von „klassischem Sumerisch“. Die grammatische Beschreibung wurde durch Falkenstein vorgenommen. Vgl. In AnOr. 28 [1949], 29 [1950] mit Ergänzungsheft von D.O. Edzard/W.Farber/W.R.Mayer, AnOr. 29a [1978]. // “Da sumerische literarische Texte aus der Zeit Gudeas und der III. Dynastie von Ur sonst noch kaum veröffentlicht sind, beruht unsere Kenntnis der sumerischen Literatur nach wie vor

und Trankopfern verbunden. In einer für uns deutbaren Wortkonstruktion für „Gebet“ wird *siskur* (sum.) mit *e* (sum. è) „sprechen“ kombiniert (SAK S. 64 f II 6; Gudea, Zyl A II 27.).[104] Eine häufige Beschreibung für „Gebet“ bei Gudea ist *šud*$_x$ (sum. KAxŠU; 82)[105] = *ikribu*. (akk.) Es ist wieder durch die Gebetsgeste, *ka-šu-gál* (sum.; 82d) „die Hand an den Mund führen“, unterstützt. Ein frühester Beleg für einen für „beten“ geeinigten Ausdruck findet sich in dieser Form.[106] Der bekannte Gebetsgestus, vor allem aus den Einführungsszenen, teilt uns die Beschreibung für dieses Wort mit. Einem Gebetsgestus begegnen wir auch in *šu-zi* „die Hand erheben“ (JCS V, S. 14, 353; BE XXX, Nr. 3,6.40; H. Radau, HAV, Nr. 4,7) und im ungenaueren *igi-íla* „das Auge erheben“ bei Gebeten an den Sonnengott. Bei Lugalzagesi (Radau, HAV, Nr. 4,5) ist erstmals die Verbindung nam-REC 316 in der Bedeutung „Gebet“ bezeugt. Schließlich bezieht sich auch *šà-ne-ša*$_4$ (sum.; F´ g „Im Herzen benennen“) = *unnīnu* (akk.) (ŠL 384, 117; UET I, Nr. 136, 9; PBS I^2, Nr. 134,5; VS II, Nr. 2 II 28) auf das „Gebet“[107].

---

hauptsächlich auf der außerordentlich reichen Überlieferung der ersten Hälfte des II. Jt. s. v. Chr., und zwar auf den der Ur III-Zeit nahestehenden Texten der „früh-alt-bab.“ Überlieferungsstufe (vgl. A. Falkenstein, Das Sumerische [1959] 16f.) und auf Texten, die aus dem 18./17. Jh. tradiert sind.)

104 In Verbindung mit *siskur* (sum.) verwenden die Gudea-Inschriften ferner *rá-zu* < *a-ra-zu* (sum.) = *taslītu* (akk.) (ŠL 579, 290) Auch später ist es bezeugt (F. Delitzsch, SGI 227; B. Landsberger, MAOG IV, 305). Vgl. RLA, Gebet, 156.

105 zur Lesung s. B. Landsberger, MSL II, 57 zu Z. 329. Der älteste Beleg für sud$_x$ (sum.) ist m. W. IM 5572 II 2 (unveröffentlicht) šud$_x$-dè giš-tuku „auf das Gebet hörend“. A. Falkenstein, Art. *Gebet*, RLA 3, 156.

106 Belege bei E. Sollberger, Système verbale dans les inscriptions royales présargon de Lagaš, 236 unter 66.7 und 66.8. Vgl. RLA, Gebet, 157. Daraus gekürzt ist šu-gál (sum. 2d) = *labānu* (ŠL 354, 140).

107 Als sonstige, dem Verb „beten“ entsprechende Wendungen, finden sich šud$_x$-e „Gebete sprechen“ (SAK, 64 f II 6; Gudea, Zyl A II 27); *šud*$_x$*-sa*$_4$ „Gebete rufen“ (Gudea, Zyl B II 6); *šud*$_x$*-túm* „Gebete bringen“ (Gudea, Zyl A II 9 u. ö.; RA IX, 112 I 26. III 26); *siskur-e* „Gebete sprechen“ (Gudea, Zyl A II 27); *siskur-gál* „Gebete sein lassen“ (Gudea, Zyl A XIII 28). Außerem sind weitere Wendungen, die auf Gebet hinweisen, *ír-šéš* „bitterlich weinen“ (JCS V, S. 3, 42.51.59); *ír-pà* „weinend rufen“ (H. Radau, HAV, Nr. 4,6); *ír-pà šéš-gá-gá* „weinen (und) klagen“ (JCS V, S. 14,352). Ohne terminologische Bedeutung sind hier *gù-dé-a* (sum. 8%°) „Ruf“ (Gudea, Zyl A II 20. III 29; B III 2) und *ír* (bzw. *ér*, sum.; °i) „Klage, Tränen, weinen etc.“. Für die Gebetsannahme verwendet man *šu-ti* = *leqû* „nehmen“ (Gudea, Zyl A II 21-22 u.ö.; JCS I, 10,34; VS II, Nr. 2 II 32) und *giš-tuku* = *šemû* und *magāru* „(er)hören“ (ŠL 296, 155; schon altsumerisch IM 5572 II 2; Gudea, Zyl A II 20 u. ö. gebräuchlich).

1.2 In akkadischer (babylonischer bzw. assyrischer) Überlieferung[108]

Erst seit dem 18. Jahrhundert v. Chr. werden zahlreiche und verschiedenartige Texte in akkadischer Sprache bezeugt. Weiterhin wurden Texte in sumerischer Sprache abgeschrieben, Texte, denen man vielfach eine interlineare Übersetzung in akkadischer Sprache beigegeben hat.[109] Vor allem wurde Sumerisch als Medium des Kultes gebraucht. Als die sumerische Sprache ausgestorben war, wurden solche Texte in Akkadisch weitergeschrieben und danach an Stelle von Akkadisch, als auch dieses als lebendige Sprache erloschen war, in Aramäisch, dem damals übliche Kommunikationsmittel, geschrieben. Diese Kontinuität der literarischen Tradition findet sich in denjenigen rituellen Texten in Akkadisch, die zum ersten Mal in der Seleukidenzeit, um das 4. Jahrhundert v. Chr., belegt sind. Durch die Entdeckung großer Bibliotheken wurde uns das umfangreiche Textkorpus, das sich über die Spanne von 2000 Jahren der Geschichte Mesopotamiens erstreckte, bekannt.

2. Im alten Ägypten

Da es im alten Ägypten keinen „Psalter“ gab, ist es schwierig eine Zusammenstellung der verschiedenen Anbetungstexte in ihren verschiedenen Überlieferungszusammenhängen aufzuspüren.[110] Aus den zahlreichen Darstellungen von Betern können wir uns einen Begriff vom Beten in Ägypten machen. Das altägyptische Wort für „anbeten“[111] wird so geschrieben: Die ersten beiden Zeichen weisen auf die Konsonantenfolge *d-w-ꜣ* hin, das dritte Zeichen bezieht sich auf die semantische Klasse *Verehrung*.[112] In Altägypten heißt Beten „rufen“ (*nꜥs, ꜥš, ḏw*), „bitten“ (*nḥj, dbḥ*) „sich mindern, demütigen“ (*snmḥ snm*), „flehen“ (*sšꜣj*), „weinen“ (*rmj*), „ein Gesuch

---

[108] Der Grund für die getrennte Behandlung der Literaturen der Sumerer und Akkader liegt in unserer ehemaligen Vorstellung, die die beiden Literaturen nach ethnischen und linguistischen Kriterien voneinander unterschieden sein ließ. Das galt für die beiden Völker, die im 3. Jahrtausend und bis einschließlich des ersten Drittels des 2. Jahrtausends nebeneinander existierten. Danach wurde das Sumerische als gesprochene Sprache nicht mehr verwendet. Neuere Forschungen zeigen, dass eine klare Trennung zwischen dem Vermächtnis dieser beiden „Kulturen“ nicht vorgenommen werden kann, weil der gleiche kulturelle und religiöse Hintergrund die Zivilisation Mesopotamiens inspiriert und die literarischen Kompositionen prägt. Nur in ihrem Medium, ihrer niedergeschriebenen Sprache, liegt der Unterschied. Vgl. E. Reiner, *akkadische Literatur*, 151. Schon sehr frühe, um 2600 v. Chr. datierbare Zeugnisse der sumerischen Literatur, wurden von Schreibern mit semitischen Namen aufgeschrieben. Die nicht mehr gesprochene Sprache, Sumerisch hatte ihre letzte Blütezeit wohl zwischen 2000 und 1800 v. Chr. in schriftlicher Form gehabt hat. Um 1600 v. Chr. folgte eine Phase schönster Kreativität in der babylon. Literatur. Vgl. E. Reiner, *akkadische Literatur*, 204.

[109] Bis in das 1. Jahrhundert v. Chr. hinein. Vgl. E. Reiner, *akkadische Literatur*, 151.

[110] „Die alten Ägypter haben Texte zur Anbetung von Göttern in den verschiedensten Zusammenhängen verwendet: im offiziellen Tempelkult, in privaten Anathemata, im Totenglauben, in der Zauberei, in theologischen Traktaten und anderen Formen religiöser Literatur sowie in erzählenden, betrachtenden und unterweisenden Werken der 'schönen' Literatur.“ Siehe das Vorwort von J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, ([2]1999) XV-XVI.

[111] Sie sind mit dem die Hymnen in der Regel überschrieben. Siehe J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 4.

[112] Man nennt diese Sinnzeichen „Determinativ“.

einreichen“ (jurist.) (*spr* oder *smj*), „Opfer darbringen“ (*sm'ꜣ*),[z.B. LRL 5,15.] einfach „sagen“ (*ḏd*), „loben“ (*rdjt jꜣw*), vielleicht auch „sich niederwerfen“ (*rdj ḥr ḫt*) etc. [113]

3. Individuelle Gebete in der Psalmenforschung und altorientalische Parallelen

Die Erkenntnis, dass die altorientalische Psalmenpoesie ihren großen Reichtum mit den altisraelitischen Psalmen bzw. dem Alten Testament teilt, führt zur Erkenntnis, eine vergleichbare Quelle in den frühen Kulturen zu finden.[114] Die Prozesse des Suchens und Fragens nach gemeinsamen Quellen und Parallelen in Analogien, vor allem in den Altisrael benachbarten Regionen, finden in den neueren Forschungen mehr Beachtung als früher.[115] Aufs Ganze gesehen war der Vergleich der israelitischen Psalmen mit der babylonischen Literatur wesentlich ergiebiger als mit der ägyptischen.[116] Neue Funde bringen diese Forschungsrichtung in die Nähe der Untersuchungen von babylonischen und ägyptischen Vergleichsmaterial und lenken die Aufmerksamkeit auf die kanaanäische[117] bzw. ugaritische[118] Literatur[119]. Zu fragen ist, ob die Ähnlichkeit wirklich in literarischer Berührung und nicht einfach in der sprachlichen Verwandtschaft begründet ist. Den komparatistischen Studien von Gebeten und Hymnen zwischen dem Alten Testament und den altorientalischen, keilschriftlichen Traditionen nähert er sich mit Vorsicht und beachtet, dass man die mesopotamischen Materialien auf die komparativen

---

[113] Hellmut Brunner, „Gebet“ in Lexikon der Ägyptologie, W. Helck/ W. Westendorf (Hg.) Otto Harrassowitz·Wiesbaden Bd. II. 1977, 453f. (452-459)

[114] Vgl. Hierzu die Arbeiten von E. G. Perry, Hymnen u. Gebete an Sin 1907; St. Langdon, Sumerian & Babylonian Psalms 1909; A. Schollmeyer, Sumerisch-babylonische Hymnen u. Gebete an Šamaš 1912; J. Pinckert, Hymnen u. Gebete an Nebo 1920; W. Schrank, Babylonische Sühneriten 1908; R. Kittel, Psalmen[3,4] 1922, XXII ff; Fr. Stummer, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* (1922). Weiterhin sind die Arbeiten zu nennen, die Vergleiche anführen mit den ägyptischen Kult-Dichtungen und den hebräischen. Vgl. A. Erman, Ägyptische Religion 1909[2], 79ff, Ägyptische Literatur in der „Kultur der Gegenwart“ Teil I, Abteilung 7 1906, 28ff; Literatur der Ägypter 1923; H. Ranke bei H. Greßmann, Altorientalische Texte u. Bilder[2] Bd. I 1926, 12ff; G. Roeder, Urkunden zur Rel. des alten Ägypten, 2. Abdruck, 1923; H. Gunkel, Die Psalmen. In: *Reden und Aufsätze*, 136f und 141ff.

[115] Durch H. Gunkel wurde deutlich: „Die Auffindung dieser altorientalischen Dichtungen ist das bedeutendste Ereignis für die Psalmenforschung im ganzen 19. Jahrhundert gewesen oder hätte es wenigstens sein müssen, zumal sie der biblischen um Jahrhunderte, ja, z.T. um Jahrtausende vorausgehen.“ H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung*, 7.

[116] P.H.A. Neumann, *Psalmenforschung*, 12.

[117] Vgl. F. M. Th. de Liagre Böhls Aufsatz „Hymnisches und Rhythmisches in den Amarnabriefen aus Kanaan“. Jetzt in: Opera Minora, 1953, 375-379. Und A. Jirku, Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament, 1923, 220 ff.; Zu den kanaanäischen Psalmenfragmenten in den Briefen von El-Amarna, in: Forschung und Fortschritte 7, 1931, 456 f.; Kanaanäische Psalmenfragmente in der vorisraelitischen Zeit Palästinas und Syriens, in: JBL 52, 1933, 108-120 = ders., Von Jerusalem nach Ugarit, Graz 1966, 331-343.

[118] Hierher gehört vor allem die Arbeit S. Mowinckels „Psalm criticism between 1900 and 1935 (Ugarit and Psalm Exegesis)“.

[119] Trotz aller Bemühengen finden wir in den ugaritischen Texten kaum Hymnen oder Gebete. „Da aus Ugarit überwiegend Mythen zur Verfügung stehen, können mit den hebräischen Psalmen nicht ganze Texte, sondern nur einzelne Stücke aus diesen verglichen werden.“ J.J. Stamm, *Psalmenforschung*, 28. Hallo nimmt solche Tendenz positive an. Vgl. W.W. Hallo. 72.

Gattungen beschränken muss. Zuerst wandte er sich den Arbeiten zu, die F. Stummer vorangegangen sind.[120] Im Jahr 1930 wurden drei Monographien von Cumming[121], Widengren[122] und Castellino[123] geschrieben.[124] Kritisch betrachtete Hallo die Arbeiten von Cumming, Widengren und Castellino auf Grund ihrer methodischen Ansätze, in denen, Castellino ausgenommen, die an Gunkel orientierte „Form- bzw. Gattungseinteilung" als allgemein anerkannter Grundsatz gilt. Diesem Grundsatz gemäß werden die mesopotamischen Materialien verwendet.[125] Dass das akkadische Material sein eigenes literarisches Genre und seine eigene Klassifikation mit spezifischem kultischem „Sitz im Leben" hat, wurde übersehen.[126] Hierin ist Stummer mit seinen Arbeiten vorangegangen: seiner Monographie „Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen" (1922)[127] und seinem Aufsatz „Die Psalmengattungen im Lichte der altorientalischen Hymnenliteratur" (1924)[128]. Noch etwa 40 Jahre später fand er darin die Zustimmung von E. R. Dalglish in dessen ausgewogener Arbeit: „Psalm 51 in the Light of Ancient Near Eastern Patternism" (1965).[129] Er vergleicht den Psalm 51 mit den individuellen Klageliedern, die als die literarisch fixierten Sammlungen keilschriftlicher Gebete angenommen sind.[130] Aber es sei die Zeit noch nicht gekommen, um endgültig die Beziehung der religiösen Literatur der Mesopotamier zu derjenigen der Altisraeliten genau zu beurteilen. Darum ist es nötig, eine kritische Haltung gegenüber diesen

---

[120] Vgl. Fr. Stummer, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen*. In: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums Bd. XI, 1./2. Heft, Paderborn 1922. Seine Arbeit hat heftige Kritik von Seiten der damaligen Assyriologen ausgelöst. Vgl. Rezension bei B. Landsberger, OLZ 28 (1925) 479-483. Von Hallo wurde die Möglichkeit seines Ansatzes positiv aufgenommen. (Die einzige Möglichkeit des Vergleiches der individuellen Gebetstradition bislang in der sumerischen Literatur.) Vgl. W.W. Hallo, Individual Prayer in Sumerian: The Continuity of a Tradition (JAOS 88), 71 ff.

[121] Dabei begrenzte Cumming seinen Vergleich nur innerhalb der Gattung der Hymnen. Vgl. Cumming, The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise.

[122] Im Unterschied zu Cumming hat Widengren besonders auf Ähnlichkeiten geachtet. Er stellte ähnliche Ausdrücke aus verschiedenen Gebeten des Einzelnen (Klage, Bitte, Dank, Preis) einander gegenüber. Vgl. G. Widengren, the Akkadian and Hebrew Psalms of Lamentations.

[123] Vgl. Castellino, "The lamentations and the hymns in Babylonia and in Israel".- Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele (1939). Aber dieses Buch ist mir nicht vorhanden.

[124] Die Ansätze von ihnen hat von der Seite der Assyriologen her viel Kritik erfahren. Auf die Elemente sumerischer Tradition ging aber keiner der drei Forscher ein. Vgl. J.J. Stamm, *Psalmenforschung*, 26.

[125] Vgl. W.W. Hallo, 72. Vgl. auch den Aufsatz bei Stamm: „In diesem Punkt – es ist einer der wenigen – berührt sich WIDENGREN mit CASTELLINO, der ebenfalls der kanaanäischen Kultlyrik eine Mittlerrolle zwischen den akkadischen und den hebräischen Gebeten zuschreibt." J.J. Stamm, *Psalmenforschung*, 27.

[126] Hallo meinte, dass die akkadischen Materialien ihre eigene Gattungseinteilung mit speziellen Angaben über ihren kultischen „Sitz im Leben" voraussetzen. Vgl. W.W. Hallo, 72. Er gibt weitere Hinweise dafür. "No adequate study of literary types in the vast Akkadian liturgy has yet appeared" although "as compared with the Psalter, the Babylonian texts promise a much larger body of definite results, as in many writing, but also the order of the ceremony in which they were sung or recited." Lambert, AfO 19 (1959-60) 47. Und S. Langdon, Calendars of liturgies and prayers, in.: AJSL 42 (1926) 110-127.

[127] Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums Bd. XI, 1./2. Heft, Paderborn 1922. Dazu der diese Schrift ergänzende Aufsatz: Die Psalmengattungen im Lichte der altorientalischen Hymnenliteratur.

[128] JSOR VIII, 1924, 123-134.

[129] Mit Notiz bei Falkenstein. Vgl. Rezension bei Castelino, VT 15 (1965) 116-120.

[130] Vgl. W.W. Hallo. 72.

Studien zu bewahren.[131] Spezifisch behandelte Hallo das Thema von Vergleichen zwischen biblischen, individuellen Psalmen und mesopotamischen individuellen Dichtungen und aus diesem Grund begann er seine Arbeit.[132]

4. Fazit

„Religious Sentiment: By virtue of their very orientation and nature, all are poetic."[133] Im Alten Testament ist das Gebet eine, häufig in poetischer Form, an Gott gerichtete Rede des Beters.[134] Nach der religionsgeschichtlichen Ansicht teilt man den Begriff von Gebet, dass das Gebet allen Religionen als Ausdruck menschlicher Zuwendung zur Gottheit eigen ist.[135] Das Gebet ist weder Selbstgespräch noch Meditation, sondern ein Rufen zu Gott, ein Reden mit Gott.[136] Die Gebete in den Religionen zeigen sich als dialogisch charakterisiert.[137] Unser Blick auf das, was die Texte sagen wollen, hat seine Gründe in der Geschichte der Psalmenforschung und deren Voraussetzungen. Einer dieser Gründe zeigt sich daran, dass man eine wesentliche Frage stellen soll, was denn ein Gebet in Psalmentexten sei, das Klage und Loben in sich enthält. Man kommt nicht daran vorbei zu fragen, welche theologische Bedeutung dieses Gebet hat. Die anthropologische Dimension des psalmistischen Gebetes ist in seinen beiden Polen Klage und Loben sichtbar. Die Klage vor Gott wird im Gebet als direkte Reaktion auf eine extreme Notsituationen geäußert und das Lob zu Gott hin als wiederhergestellte Freude, die durch die Errettung Gottes möglich ist.[138] Dieses tiefe, existenzielle Rufen von Menschen zu Gott zeigt sich an einem besonderen Übergang, nämlich in dem Stimmungsumschwung, der Klage ins Loben verwandelt. In Alten Testament ist es eine ganz untypische, extreme Möglichkeit, dass man Gott in seiner Not loben kann und soll. Es ist in den Psalmen fast immer nur dies eine, dass um die Wende der Not gebeten wird.[139]

---

131 Vgl. J.J. Stamm, *Psalmenforschung*, 27-28.

132 Vgl. 1928 versuchte Begrich eine sorgfältige Vergleichung zwischen den individuellen Klageliedern der Psalmentexte und den mesopotamischen Privat-Gebeten. J. Begrich, *Die Vertrauensäußerungen im israelitischen Klagelied des Einzelnen und in seinem babylonischen Gegenstück* (ZAW 46), (1928) 221-260. Einen Vergleich von biblischen Psalmen und altorientalischen Paralleltexten ermöglicht: A. Falkenstein/ W.von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. Zürich/Stuttgart: Artemis, 1953, 18-56.

133 Jean Bottéro, Translated by Teresa Lavender Fagan, Religion in Ancient Mesopotamia, The University of Chicago Press. Chicago and London 2001. Originally published as La plus vieille religion: En Mésopotamie, Éditions Gallimard, 1998, 26.

134 Vgl. RGG[4] s.v. ‚Gebet', 487f.

135 TRE, Gebet, 31.

136 Vgl. F. Heiler, Das Gebet, Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1923; 5 Auflage, 139.

137 Leeuw (42) wie von Goldammer (236) in TRE, Gebet, 32.

138 Die Klage bezieht sich auf die Situation der Not und das Lob auf die Situation der Rettung. Vgl. C. Westermann, *Lob und Klage*, 24.

139 In vielen Klagegebeten ist eine Bewegung von der Klage auf das Lob hin erkennbar: „Das Rufen zu Gott ist hier niemals einlinig, spannungslos. Es ist immer irgendwo in der Mitte zwischen Bitte und Lob; es kann seinem Wesen nach gar nicht nur Bitten und Klagen sein, sondern es ist immer auf dem Weg vom Flehen zum Loben." C. Westermann, *Lob und Klage*, 56.

2. Gebetsvorstellung und Gebetstext

2.1 Begriff des Gebetstextes

Psalmistische Gebete sind als *festgelegte* Texte in ihrem Wortlaut und in ihrem Umfang fixiert. [140] Ein Text ist gekennzeichnet als Gebilde aus mehr als einem Satz. Hier stieß eine Linguistik mit Über-Satz-Forschungsthemen auf die Frage, welche formalen und welche inhaltlichen Kriterien einen Text zum Text machen. Einer der wichtigsten Forschungsschwerpunkte ist nun die Verknüpfung von Sätzen, die als miteinander erweisende Kriterien haben.[141] In den neueren Syntax-Untersuchungen nahm die Sprachwissenschaft den *Satz* als ihr bedeutsamstes Entwicklungsobjekt an.[142] Die sprachwissenschaftliche Untersuchung stieß darauf, dass sprachliche Einheiten jenseits des Satzes vorhanden sind. Solche sprachliche Einheiten werden mit dem Ausdruck 'Text' bezeichnet.[143] Dabei führt dieser Ansatz uns zu den literaturbezogenen Erkenntnissen des Strukturalismus und Formalismus.[144]

2.1.1 Psalmen und sprachliches Handeln

Sprachliches Handeln in den Psalmen entfaltet sich in einzelnen sprachlichen Handlungen, die die Beter (Sprecher) für Gott (Hörer) tun. In den Psalmen sind es also Beter und Gott, die handeln, wenn sprachlich

---

[140] Vgl. J. Assmann/B. Gladigow (Hg.), *Text und Kommentar,* Archäologie der literarischen Kommunikation IV, 11. „Das lateinische Wort *textus* scheint in anderen antiken Sprachen wie Griechisch, Hebräisch, Ägyptisch, Akkadisch usw. kein Äquivalent zu haben. Textus kommt bekanntlich von texo 'weben' und bedeutet Gewebe, Zusammenhang. Von dieser Metapher ausgehend, bildet das Lateinische den uns vertrauten Begriff des 'Textes' als eines 'Gewebes' sprachlicher Zeichen, der in einer mehr rhetorischen und in einer mehr philologischen Bedeutung vorkommt." Von ihnen gilt die kanonisierte Formel bzw. der stilistische Aufbau.

[141] „Dieser Ansatz, verbunden mit den Namen van Dijk, Petöfy, mit der Bielefelder und der Konstanzer Schule, orientierte sich methodologisch stark an den Erkenntnis- sowie den Beschreibungs- und Erklärungszielen, die in der formalisierten Linguistik formuliert waren." K. Ehlich, *sprachliches Handeln*, 25.

[142] „Die Kommunikationstätigkeit besteht nicht aus isolierten Sätzen, sondern aus einer umfangreicheren Einheit, dem so genannten 'Text'. ... Zusammenfassend kann man sagen, dass die Textlinguistik in ihrer ersten Phase jene Beziehungen untersucht, die aus einem Text ein architektonisches, komplexes und kohärentes System, eine strukturierte und harmonische Kommunikationseinheit bilden." M. Grilli, *Syntaktik*, 34-35.

[143] Innerhalb der Sprachwissenschaft bildet die „Textlinguistik" eine eigene Disziplin. „die Wissenschaft, die zum Ziel hat, die Voraussetzungen und Bedingungen der menschlichen Kommunikation sowie deren Organisation zu beschreiben." (Kallmeyer u.a. 1974,1, 24; im Original fett) S.J. Schmidt, *Texttheorie* (1973), 139f.

[144] Zur systematischen Strukturanalyse in narrativen Texten und in biblischen Erzählungen siehe S. Bar-Efrat, Some observations on the analysis of structure in biblical narrative (VT 30), 154-173.

gehandelt wird: sie sind *Aktanten*. Eine Vielzahl komplexer Tätigkeiten spielt in ihren Handlungen eine wichtige Rolle. Gebet als sprachliches Handeln geschieht in bestimmten Situationen. Die Gebetssituationen sind solche Ereignisausschnitte, die durch Beter und Gott bestimmt sind. Gebetssituationen setzen zunächst und primär Situationen physischer *Kopräsenz* von Beter und Gott vor. Die Gebetssituation umfasst also mindestens diese zwei Aktanten. Die Kopräsenz von Beter und Gott konstituiert einen (weitergehend) gemeinsamen Wahrnehmungsraum beider. Nennen wir Gebetssituation **S**, Beter **B**, Gott **G**, Gebetshandlungen **H**. Eine einzelne Gebetssituation heiße $\mathbf{S}_i$, der Beter, der sie durch sein sprachliches Handeln konstituiert, $\mathbf{B}_i$, sei Gott $\mathbf{G}_i$, die Gebetshandlung $\mathbf{H}_i$.[145]

$$\text{(a)}\quad \mathbf{S}_i : \mathbf{B}_i \rightarrow \mathbf{H}_i \rightarrow \mathbf{G}_i$$

Der Beter, der eine geplante sprachliche Handlung trotz Diachronie bzw. Diatopie des Gottes ausführen will, muss nach Mitteln suchen, um den Abstand zwischen Beter und Gott zu überwinden. Die Retention der Gebetshandlung ist aufgrund des Abstands zwischen dem menschlichen und göttlichen Dasein jedoch nicht unproblematisch. Gebetstexte sind eine Art von Zerdehnung von Sprache. Die Gebete sind dialogisch: In den Gebetstexten kommt eine Zerdehnung von Sprache vor, die jeweils alle etwas mit der „Zerdehnung von Kommunikationssituationen“[146] zu tun hat.

2.1.2 Kommunikative Perspektive des Gebets

Die Versuche, das Problem um den Stimmungsumschwung in dem Psalm zu lösen und zu einer darin bewahrten alttestamentlichen Theologie zurückzufinden, sind sich trotz aller Schwierigkeit im einzelnen darin einig, dass das Gebet primär als das kommunikative Geschehen zwischen Gott und Mensch betrachtet werden muss.

2.1.2.1 Kommunikative Aspekte der Gebetsklage

Die Urform der Klage im Alten Testament ist wahrscheinlich die Klage des Einzelnen: ‘wenn so – warum lebe ich?’[147] Typische Ausdrucksformen der Klage in den Psalmen sind Sätze mit den Fragewörtern „wie (lange)“, „warum“ usw. und Interjektionen mit dem Sinn „wehe“.

---

[145] Der gemeinsame Index ‘i’ bezeichnet dabei die zeitliche und räumliche Gleichstimmigkeit, die gemeinsam in der Gebetssituation gegeben sind. Es liegt also eine *Diatopie* oder eine *Diachronie* vor.

[146] J. Assmann, *Personlichkeitsbegriff* und –bewußtsein. in: W. Helck, W. Westendorf (Hgg.), Lexikon der Ägyptologie IV, Weisbaden (1982), 963-978.

[147] C. Westermann, *Struktur der Klage*, 67. Charakteristisch ist die Klage des einzelnen Menschen als Klage eines „Ich“ formuliert.

2.1.2.2 Gottesverlassenheit und Gebetsklage

Die abgebrochene Kommunikationshandlung zwischen dem Beter und seinem Gott ist ein zentrales Thema der Klage in den Psalmen. Die Schilderung einer Klage des Beters entspricht der Situation der Unmöglichkeit der Kopräsenz von Beter und Gott. In der Gebetsklage stellt der Beter dar, dass sein Gott ihn verlassen hat. Da geschieht in seinem Gebet eine direkte Rede zu seinem Gott.

2.2 Gebetstext aus dem Bedürfnis nach Überlieferung

2.2.1 Die literarische Kommunikation im Gebetstext

Wie Westermann betont, dass das Reden von Gott im Alten Testament vom dialogischen Denken bestimmt ist.[148] Vor allem gilt das auch in den Psalmen. In der Klage wartet der Beter auf Gottes Kopräsenz. Auf den handelnden Gott, der das Gebet hört, sieht, annimmt und sein Angesicht sehen lässt.

2.2.2 Die Institution der Zeugen: getreuliche Wiedergabe eines Geschehens geht.

Im Bereich der literarischen Kommunikation zwischen „Autor als Absender“ und „Leser als Empfänger“ treten religiöse Texte genau gleichzeitig mit den Gebetstexten auf.[149] Die Klage im Gebet bildet zusammen mit dem Loben den Inhalt der Verkündigung von der Errettung Gottes.

2.2.2.1 Beter→ Gott (Gebet) // Beter → Zukunftsleser (Gebetstext)

Der Gebetstext wird von der primären unmittelbaren Gebetssituation abgelöst und dadurch für die weitere Verwendung in anderen Gebetssituationen zur Verfügung gestellt. Der Gebetstext wird gespeichert, *um in eine zweite Gebetssituation hineintransportiert* zu werden. Eine Zerdehnung der Gebetssituation im Gebetstext erfüllt als Teil sprachlichen Handelns zwischen Menschen und Gott eine sehr spezifische Funktion. Die Psalmen sind essentiell auf Überlieferung bezogen. Bei komplexeren Gebetshandlungen, besonders aber bei Gebetshandlungsfolgen, wird die Form immer wichtiger. Das Gedächtnis einer Erfahrung wird gerade von einer Generation zur anderen übermittelt. Das geschriebene Gedächtnis einer Erfahrung des Beters in Gebetsform wird weiter erzählt. Durch den Gebetstext werden die Gebetshandlungen für den Beter aus der Einmaligkeit herausgelöst, in neue Gebetssituationen versetzt und so aktualisiert. Ein solcher Prozess ist auf repetitive Elemente der menschlichen Praxis bezogen.

---

[148] Vgl. C. Westermann, *Rolle der Klage*, 251; M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, 233ff.

[149] Typologisch sind diese Gebetstexte aufs engste miteinander verwandt. Vgl. S.G. Fecht, Literarische Zeugnisse zur „Persönlichen Frömmigkeit“ in Ägypten, Abh. Ak. Wiss. Heidelberg 1965.

3. Gebet und Erzählung

Der literarisierte Gebetstext aktualisiert sich in unspezifizierten Lesevorgängen. Da hier keine rituelle Verwendungssituation seinem Verständnis entgegenkommt, muss die Schrift für sich selbst stehen können, der Gebetstext aus sich selbst heraus verständlich sein. Anders als der historische Text[150], der auf eine aktuelle und partikulare Gegebenheit Bezug nimmt, haben die religiösen Texte[151] hingegen einen fast durchweg generellen Wirklichkeitsbezug.

3.1 Geschehen zwischen Beter und Gott im Gebet

3.1.1 Geschehensstruktur im psalmistischen Gebet

Die psalmistischen Gebete sind als Ausdruck menschlicher Zuwendung zum Gott. Im Leben der Gläubigen hat das Gebet einen ständigen und festen Platz. Der Klageruf des Beters weist darauf hin, dass ein Psalm ja nicht erst im Gottesdienst entstanden ist, sondern in der Erfahrung einer tiefsten Not in ihn eingebracht wurde. Die psalmistischen Gebete sind Reaktion auf etwas Geschehenes.[152] Hier betont Westermann, dass man vom Ganzen ausgehen muss und nur vom Ganzen her das psalmistische Gebet verstehen kann, weil der Dichter sich nicht bloß 'ausgedacht' hat, was er in seinem Gebet sagt. Sein Gebet ist längst vor ihm geprägt in festen Formen, d. h. in seinem Gebet geht er einen Weg, den viele vor ihm gegangen sind. Eine Klage, eine Bitte und das Loben hat eine feste Struktur in einem Gebet. Die Arten oder Gattungen der Psalmen haben ihre Geschichte im weiteren Zusammenhang der Geschichte des Gebets, in dem ihre Vor- und Nachgeschichte nachgewiesen werden kann. Dass das psalmistische Gebet in seiner Art oder Gattung einer Geschichte angehört, bedeutet nicht, dass das Gebet in ein Schema gepresst ist, sondern das diese Formen teil an der Vielfalt allen Geschehens im Gebet haben. Die uns überlieferten Psalmen lassen eine Verbindung zwischen Klage und Lob einmal nach dem polaren Rufen zu Gott in einem Gebet, zugleich aber nach dem Subjekt des Gebets erkennen. Die beiden Klage und Lob entsprechenden Ausdrücke von Freude und Leid sind begründet in der Rettung durch Gott vom Tode und von der Gottesverlasseinheit.[153]

---

150 Der historische Text versteht sich als Beurkundung eines Faktums.

151 „Sie beziehen sich nicht auf eine Geschichte, aber sie *haben* Geschichte." J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 1.

152 „Da die Psalmen Gebete sind, in denen etwas zwischen Mensch und Gott, zwischen Gott und Mensch geschieht, sind sie primär von einer Geschehensfolge bestimmt." C. Westermann, *Klagelieder*, 72.

153 „Freude und Leid sind hier nicht menschliche Stimmungen, die nachträglich mit Gott in Verbindung gebracht werden, vielmehr ist Lob zu Gott hin zu Wort kommende Freude, Klage ist zu Gott hin sich aussprechendes Leid. … Einmal wird

3.1.2 Gottesvorstellung : lebendiger und handelnder Gott

Voraussetzung zum Verständnis des psalmistischen Gebets ist es, die Bedeutung von „Wort“, „Reden“ im Hebräischen zu kennen.

> „Im Hebräischen ist ‘Wort’ primär ein Vorgang (*dābār*=Geschehen), im Griechischen ist es primär das Gesagte, der Inhalt; der Sinn ist das Wichtigste daran. Schon hieran scheiden sich die Geister. … Versteht man ‘Wort Gottes’ primär verbal, so fällt beim Vergleichen das Gewicht auf das im Reden von Gott Geschehende, auf den Vorgang des Redens, zu dem ein Redender, ein Hörender und der beide verbindende Geschehensbogen gehören.“[154]

Ohne diesen Unterschied zu klären oder darauf Acht zu geben, hat es keinen Sinn zu diskutieren, was der Psalter von Gott sagt. Das Gebet berichtet eine Geschichte, das Wirken Gottes an einzelnen Menschen.[155] Die Klage hat ihre Bedeutung in der psalmistischen Geschichte, die zwischen Gott und Beter geschehen ist. Das ist die Geschichte, die der Beter in den Psalmen erzählt. In den Psalmen begegnen wir den Erfahrungen mit „erhörten“ Bitten. Das Gebet geschieht im Gegenüber zu Gott und wird als dialogisch charakterisiert.[156] Der Beter in der Not bedarf des Lebens, versucht sich in Gottes Nähe zu begeben. Das Leben hat seinen Ursprung in Gott und hier wird Gott sich durch seine Erscheinung als nahe und gegenwärtig erweisen.

---

daraus klar, dass der Zusammenhang eines Psalms nicht primär ein Gedanken-, sondern ein Geschehenszusammenhang ist. In jedem Psalm geschieht etwas.“ C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, 17, 20.

[154] C. Westermann, Zur Frage einer Biblischen Theologie (JBTh 1), 14.

[155] Die interaktive bzw. dynamische Seite des Gebets.

[156] TRE, Gebet, 32. Siehe Goldammer (236)

4. Gebetserzählung

4.1 Die Gebetserzählung in ihrer stilisierten Struktur

In der Psalmenforschung können wir uns nicht den folgenden Fragen entziehen: Worin besteht für die Psalmdichter die Freude des Lebens, die sie aber durch ihre Not verloren, und die sie dann durch das Eingreifen Gottes wieder gewonnen haben? Worin besteht für sie die Klage, in deren Umstände sie geraten sind und aus der sie sich gerettet wissen? Wie denken sie sich den Übergang von der Wehklage zum freudigen Lob?[157] Mit diesen Fragen ist die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung bezeichnet. Gegenstand der Untersuchung sind die Psalmen, die in narrativen Texten vorkommen und die den Übergang von Klage zu Lob enthalten. In ihnen begegnet uns der problematische Begriff mit dem wir uns befassen wollen: Stimmungsumschwung des Beters von Klage zu Lob. Darüber hinaus finden wir noch in mancher alttestamentlichen Schrift entsprechende Stellen. Der Entwicklung dieses Gedankens von den Anfängen her durch alle literarischen Gattungen und Epochen hindurch nachzugehen, wäre eine lohnende Aufgabe. Um ein übersichtliches Bild der alttestamentlichen Anschauungen dieses besonderen Stimmungsumschwungs zu zeichnen, muss eine zusammenfassende Darstellung erstellt werden. In den Psalmen hört man die Stimme des 'Ichs', das in seiner Not zum 'Mein Gott'[158] klagt und im selben Gebet wiederum freudig das Gotteslob singt. Es ist eine spannungsvolle Vorstellung des Beters, die in der Psalmenforschung immer wieder neues Interesse auf sich zieht.[159] Warum steht die Frage nach dem Stimmungsumschwung des Beters im Zentrum unserer Untersuchung? Da das eigentliche Interesse des Beters ist auf die Errettung durch Gott gerichtet.[160] Seine Klage und sein Lob drehen sich um diesen Punkt. Dadurch wird auch das Verhältnis zwischen Klage- und Dankliedern in den Psalmen klarer werden. Was der Beter in seinem Gebet sagt, spiegelt sein eigentliches Leben wider. Die Vorstellungen und Ausdrücke seines Gebets sind nicht bloß da, sondern auf sein eigentliches Ziel gerichtet.[161] Anders als narrative Texte erstreckt sich

---

[157] Wie es die Rückkehr vom Tode zum Leben wäre.

[158] Zur Klage und Dankbarkeit des Menschen im Verhältnis zum persölichen Gott in Mesopotamien vgl. H. Vorländer, *Mein Gott*, Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 23), 68-120.

[159] Solche Beobachtungen sind sicherlich nicht nur auf die Psalmen beschränkt, sondern auch im ganzen Alten Testament zu manchen und zwar durch die verschiedenen Zeitalter bis ins Neue Testament hinein. Die Gebete in den Psalmen wird man aus einem völlig neuen Blickwinkel ansehen müssen und ganz neu untersuchen müssen.

[160] Zur den Verben des Errettens mit räumlichen Gehalt in den Psalmen siehe Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testamentes*, 111-114.

[161] Warum treten die Danklieder des Einzelnen an Zahl auffallend stark hinter den Klageliedern zurück? Solches Gebet hat Struktur und das bedeutet, dass dieses Gebet uns, die es später lesen, etwas Wichtiges zeigt. Der Beter wollte uns etwas Wichtiges weitergeben. Vgl. Königsinschriften und Keilschrift. Siehe. Errettung vom Tode. Es ist nötig zu hören, was der Text uns spricht. Durch seine eigenen Träger. bzw. Kultur, Sprache, Ausdrucksweise, Weltanschauung wollte der Beter uns schriftlich seine Erfahrungen weiter mitteilen.

die Gebetserzählung nicht über einen bestimmten zeitlichen Verlauf und in ihr spielen die Personen-, Zeit- und Ortsangaben keine erhebliche Rolle. Aber die Gebetserzählung gibt uns Hinweise auf die innerliche Klagedynamik, die in sich die Erzähleinheit aufbaut. In welcher Situation wird der Übergang von Klage zu Loben geschehen? Wie können wir einen solchen Umschwung der Stimmung des Beters erklären? Die Klage hat ihre Bedeutung in der psalmistischen Geschichte, die zwischen Gott und dem Beter geschehen ist. Das ist die Geschichte, die der Beter in den Psalmen erzählt.[162]

4.2 Klage als der Einsatzpunkt einer Gebetserzählung

Bei vielen Auslegern klingt das Wort „Klage" für die Gottesbeziehung negativ, aber in den Psalmen ist es anders, weil die Klage, die in den Psalmen dargestellt ist, in der Mitte des Gebets ihren besonderen Platz und ihre theologische Eigenbedeutung hat.[163] Eine selbständige und notwendige Funktion der Klage findet man besonders in der Klage des Einzelnen. Niemals wurde die Klage aus der Phantasie eines Dichters gestaltet.[164] In seinen Aufsatz „Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments" verweist Westermann auf eine fundamentale Bedeutung der Klage als einen notwendigen Bestandteil in der Geschehensfolge, die von der Not zur Errettung führt.[165] Die häufigste Gebetsform im Psalter ist das individuelle Klagelied.[166] Der Gebetsinhalt, der sich dem Begriff „Klage" zuordnen lässt, seien das Weinen oder Existenz bedrohende Ereignisse oder Zustände. Beim Weinen bzw. bei der Klage spielt im Alten Testament die Abhängigkeit von Gott eine wichtige Rolle. Die Psalmen sind bewusste Komposition aus Elementen, die im alltäglichen Gebet verwendet wurden.[167]

---

162 Ein Psalm enthält sich eine Gebetserzählung und als geformte Text schriftlich weitergegeben. Die Mündlichkeit der Gebetserzählung ist bewahren beim laut Vorlesen bzw. -singen.

163 Vgl. C. Westermann, *Rolle der Klage*, 254.

164 Westermann hat auf die fundamentale Bedeutung der Klage für das Reden von Gott im Alten Testament hingewiesen. „Es ist eine Eigenart der Klagetexte des Alten Testaments, dass die in ihm begegnenden Klagegedichte, -psalmen oder –lieder niemals die Verbindung zu ihrer Ursprungssituation verlieren." C. Westermann, *Klagelieder*, 85.

165 „Sie (Klage) ist ein Hauptbestandteil des Gebets im Alten Testament. Da sich Psalmenmotive auch außerhalb des Psalters im ganzen Alten Testament finden, haben die Klagen einen erheblichen Anteil an dessen gesamtem Schrifttum: bei Deuterojesaja und in anderen Prophetenbüchern (z.B. den Klagen Jeremias in Jer 11-20), im Hiobbuch, in den Threni, auch in den Geschichtsbüchern, schließlich ebenso im 4. Esrabuch (die Motive sind zusammengestellt in der Einleitung zu den Psalmen bei H. Gunkel / J. Begrich)." C. Westermann, *Klagelieder*, 88.

166 Der Formularcharakter dieser Texte zeigt uns die Struktur der Klage. Vgl. Strukturschema der babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten (šu-íl-lá): Anrede (Name Gottes)-Herrlichkeitsschilderung-Seblsteinfhrung des Beters-Klage-Bitte-Schlußformel (Gelübde, Lob bzw. Segensformel). A. Zgoll, Die Kunst des Betens (AOAT 308).

167 TRE, Gebet, 39. Für die um den Begriff des Kultes konzentrierte Psalmenforschung ist es charakteristisch, dass der Grundvorgang den Psalmen kultisch gesehen ist. Nach dem „Sitz im Leben" fragte zuerst Mowinkel und als diesen Ort hatte Gunkel „den Kult" bestimmt. Siehe H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung*, 10-11. Für das Verstehen des AT gibt die kultische Interpretation eine Erklärungsmöglichkeit von vielen, aber nicht für alle.

4.3 Klage und Lob in einer psalmistischen Geschichte[168]

Grundlegende Bedeutung hat für das psalmistische Gebet der stark stilisierte Aufbau der Klage. Da gibt es den Geschehensvorgang der psalmistischen Gebetstradition, die im Gebetstext bewahrt und weitergegeben wurde. Wo von einer Rettung erzählt wird, begegnet die in Lob verwandelte Klage. Der Vorgang dieser Geschehensfolge ist folgender:

Geschehensfolge	M		M		M/G		M
im psl. Gebet		→	Anrede, Klage	→	Hinwendung zu Gott, Bitte (M)	→	Lobgelübde
in atl. Erzählung[169]	Not	→	Rufen aus der Not	→	Erhörung, Eingreifen (G)	→	Gotteslob bzw. Erzählen
Stimmungswandlung in den psl. Klagegebeten			Trauer, Weinen, Schreien	→	Wendepunkt	→	Freude, Erzählen

[psl.= psalmistisch, atl. = alttestamentlich, M = Mensch, G = Gott]

In der Psalmenforschung sind die Gattungen der Psalmen zu schnell angenommen obwohl diese moderne Kategorisierung auf die Psalmen nicht ganz passt. Eng verwandt mit der Unterscheidung zwischen leidorientierten und freudeorientierten Stimmungen des psalmistischen Beters ist die zwischen zwei Konzeptionen der Beziehung, zwischen Klage und Lob. Die eine sieht die Klage als das Andere des Lobens. Lob und Klage schließen sich gegenseitig aus, wo das Lob ist, hat die Klage nichts zu suchen und umgekehrt. Die Klage erscheint im psalmistischen Gebet beziehungslos ans Lob angefügt. Klage und Lob haben nichts miteinander zu tun. In dieser rationalistischen Ausformulierung erscheint die Gattungsforschung extrem, aber dahinter steht eine weitverbreitete Grundeinstellung, die wohl weitgehend auch unsere eigene Zeit und ihr Verhältnis zur Klage kennzeichnet. Der alttestamentliche Beter in den Psalmen hat Lob und Klage anders definiert als wir. Für das Verständnis der Psalmen ist es notwendig, eine Erklärung im weiteren Horizont der alttestamentlichen Sicht zu suchen. Für ihn bilden Lob und Klage eine ganze Geschichte, die in seinem Leben bzw. in seinem Gebet geschieht. Die Klage in der psalmistischen Geschichte ist keine gleichbleibende, sondern eine in mancherlei Hinsicht sich wandelnde, und diese Geschichte erschließt sich zu einer Dimension in der alttestamentlichen

---

[168] Vgl. „M.E. muss die Exegese so lange als nur möglich *beim jetzt vorliegenden Text* verweilen." M. Oeming, „Auf der Suche nach Verbindungslinien – Psalm 19 als Ganzheit betrachtet" in Verstehen und Glauben, Bonner Biblische Beiträge Bd. 142, 239. Vgl. M. Oeming/A.-R. Pregla, *New Literary Criticism*. Vorzüge und Grenzen eines neuen Zugangs zur Bibel (ThR 66) (2001), 1-23.

[169] Der Vorgang der Rettung bildet eine Geschehensfolge, die immer – wenn auch nicht immer gleich – dort begegnet, wo von einer Rettung erzählt wird: Not – Rufen aus der Not – Erhörung (Verheißung der Rettung) – Rettung – Antwort der Geretteten (Gotteslob). Siehe C. Westermann, *Rolle der Klage*, 250.

Vorstellungswelt bzw. Glaubenswelt, die im Bereiche des alttestamentlichen Denkens, Handelns und Verhaltens immer wieder in Erscheinung tritt. Daraus ergibt sich die Frage, inwieweit das Wesen der alttestamentlichen Glaubenswelt nicht nur in den Psalmen dargestellt ist, sondern sich uns hier Einblicke in die Beziehung zwischen Klage und Lob in einer psalmistischen Geschichte als Ganzer eröffnen. Ob und in welchem Sinne die Klage und ihre Wandlung zum Lob in den Psalmen führt und was zwischen den eng verbundenen Akten des Lobs und der Klage in den Psalmen geschieht, sehe ich als wichtige Aufgabe dieser Untersuchung.[170] Das Gotteslob und die Klage ziehen sich durch das ganze Alte Testament, von der Urgeschichte bis zur Apokalyptik.[171] Überblicken wir die ins Lob verwandelte Klage im psalmistischen Gebet, so zeigt sich, dass sie ein wesentlich notwendiger Bestandteil der ganzen Geschichte ist.

Eine Erzählung, deren Anfang im einen bestimmten Geschehen bestand und deren Vorgang der Geschehnisse als Ganze sich im Weitererzählen erstreckte, ist ein Beispiel für die Gebetserzählung.[172] In diesem Geschehensvorgang finde ich eine Erklärungsmöglichkeit für den Stimmungsumschwung in den Psalmen. Der Stimmungsumschwung steht in der Mitte einer alttestamentlichen Geschichte, die die Klimax ihrer Glaubensgeschehensfolge enthält. Im Gebet, wo das gläubige „Ich“ in seiner persönlichen Geschichte mit dem alttestamentlichen Glauben erfüllt ist, da hören wir von der Nachricht des Wendegeschehens. Ein fester Glaube bestimmt ein Gebet und sein Gebet steht in einer lebendigen Struktur. Eine Gebetserzählung ist damit entstanden, dass sie bei dem Beter erzählt wurde und der Leser/Hörer ist eingeladen mitzuerleben, was ihm geschehen ist bzw. was Gott ihm getan hat. Die psalmistische Geschichte ist in den Psalmen vom Handeln Gottes nicht abzulösen. Der Stimmungsumschwung ist kein selbständiger Schnitt im Gebet, er ist in den zusammenhängenden Geschehnissen zwischen Klage und Lob gegenüber Gott entstanden. Bei einseitiger Gattungsbestimmung ist der Stimmungsumschwung unverständlich, weil er sein Sinn und seine Funktion in einem ganzen Geschehensvorgang hat. Aber die Gebetserzählung ist nicht durch das Reden von Gott entstanden. Der Beter redet direkt zu Gott in seiner Klage und Lob. Eine der wichtigen Funktionen des Stimmungsumschwungs liegt an den Lesern/Hörern, die an dem Geschehen Anteil haben.[173] Was da geschieht

---

[170] An die ältere Denktradition, die in verschiedenen und umfangreicheren Textbeständen des Alten Orient und der Bibel verankert ist und die vermutlich wesentlich tiefer geprägt und verbreiteter im Neuen Testament in Erscheinung tritt, dass man als gute Weiteruntersuchungsthese anzuknüpfen kann.

[171] Es bezieht sich sogar auf das NT. Vgl. C. Westermann, *Lob und Klage*, 5.

[172] „Nicht die Geschichte steht am Anfang, sondern das Geschehende. Das Geschehende wird erst Geschehnes, als Geschehenes erst wird es Geschichte.“ C. Westermann, *Erzählungen*, 13. Westermann vergleicht es mit John 1:1. Dass eine Erzählung eigentlich aus der mündlichen Sprache entstanden war, setzte er voraus und betonte die selbständige Einheitlichkeit in einer Erzählung. „Es geht um den lebendigen Menschen, der eine Geschichte hat.” C. Westermann, *Der Mensch*, 11.

[173] Das Interesse der Gebetserzählung in den Psalmen richtet sich auf das Ereignis, das den Geschehensvorgang zwischen JHWH und dem Beter durch Weitererzählen in Gemeinschaft hervorzurufen. Vgl. Die biblische schriftliche Überlieferung setzt das Laut-Vorlesen vor dem Publikum voraus. Auf die Mündlichkeit der biblischen Erzählungen weist Vette hin. Im Nachwort von Dieter Vette, siehe C. Westermann, *Erzählungen*, 78. „Was damit gemeint ist, kann daran deutlich werden, dass in manchen Erzählungen des Alten Testaments die Sprache auf dem Höhepunk der Erzählung

teilt ein Psalm mit und stellt das Handeln Gottes vor den Augen der Zuhörer dar. Seit die Erzählung ein mündlicher Vorgang ist, wird sie beim Vorlesen den Lesern/Hörern wieder richtig verwirklicht, obwohl sie in einem Text bewahrt ist. In der Gebetserzählung steigt die Handlung von einem Klage-Zustand hinauf bis zum Todesbereich und zu einem (Tiefen- bzw.) Höhepunkt und von diesem wieder hinab zu einem gewandelten Lob-Zustand. In der Gebetserzählung ist das Geschehnis poetisch geformt.

---

gedichtet, d.h. in Rhythmus gedichtet werden kann. … In ihnen prägen sie sich so leicht ein, sie sind meist kurz, dass sie nach mehrmaligem Mitsprechen wie von selbst im Gedächtnis haften und nicht etwa 'auswendig' gelernt zu werden brauchen. So konnten sie weitergegeben werden von Generation zu Generation." C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, 22-23.

5. Textauswahl

Die Zuordnung des Einzeltextes als Teil eines größeren Ganzen könnte theologisch-thematisch zusammengestellt sein. Dafür muss man nach formalen und auch inhaltlichen Kriterien zusammenstellen. Seit der Gattungsforschung nach Gunkelschen Ansatz wurde das Verhältnis von Klage- und Dankliedern über die Gattungsgrenze hinaus unter Psalmenforschern ein Problem, das wiederholt aufgegriffen werde.[174] Zuerst fand Westermann seinen Ausgangspunkt in seinem Aufsatz: „die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments". Da hat er eine grundlegende Bedeutung der Klage im Alten Testament dargestellt. Im Alten Testament kann man ständig eine bewahrte und weitergegebene Erzählungstradition von Rettung hören, die eine bestimmte Geschehensfolge hat.[175] Als Tatbestand nimmt er an, dass das Klagen und Bitten in den Psalmen des Alten Testaments sein bestimmtes Ziel hat.[176] Er setzt den Ort der Klage in Zusammenhang mit dem Errettungsbericht, der sich auf das rettende Wirken Gottes in der Geschichte des alten Israel bezieht. Hier kann man eine Erklärungsmöglichkeit für den Stimmungsumschwung des Beters in den Psalmen suchen. Aber die Bestimmung, wo genau der besondere Übergang von Klage zu Lob in den Psalmen festgelegt ist, ist je nach Meinung verschieden.[177] Als Anzeichen für den Wendepunkt von Klage zu Lob in den Psalmen gelten z. B.

---

[174] Vgl. J.J. Stamm, *Psalmenforschung*, 38. Gunkel beruft sich auf die Notwendigkeit, dass man die Stoffverwandtschaft des Dankliedes des Einzelnen aus einem größeren Zusammenhang begreifen soll. Vgl. H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung*, 186-7.

[175] Vgl. C. Westermann, *Rolle der Klage*, 250.

[176] Vgl. „Eine Prüfung aller KE des Alten Testaments ergab zu meiner Überraschung, dass es Psalmen, die über Bitte und Klage nicht hinausgehen, nicht gibt!" C. Westermann, *Lob und Klage*, 55.

[177] Das Kriterium und die Methode der Gliederung sind in beiden Fällen nicht ganz einsichtig, vor allem aber nicht einheitlich. Vgl. C. Westermann, *Lob und Klage*, 60f; H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung,* 247.

Gunkel	Westermann		
Gewissheit der Erhörung	Übergang in das berichtende Lob	erhörte Bitte, zu Lob gewandelte Klage.	andere Beispiele
Ps 3,8 5,13 6,9-11 36,13 51,18-19 55,24 63,10-11 140,13-14	Ps 3,8 6,9 10,17 13,6(= 22,32) 22,25 28,6 31,8 31,22 54,8 56,14	Ps 3 6 10 13 22 28 31A, 31B 54 56 Jes 38,10-20	Ps 27A; 64; Psalmen, die in der Mitte zwischen offener und erhörter Bitte stehen: 5; 7; 12; 35A; 69; 71; 86; 102

Gelübde, Gewissheit der Erhörung, erhörte Bitte, Übergang in das berichtende Lob, gewendete Klage.[178] Gunkel beobachtet auch, dass das Klagelied mit der Gewissheit der Erhörung anschließt und er achtet auf seinen besonderen Teil, das Gelübde. Aber Tita lehnt die von Gunkel vorgebrachte These ab, dass in den Klageliedern nach dem Stimmungsumschwung in der Regel Lobgelübde ausgesprochen werden.[179] Für die Untersuchung des psalmistischen Gelübdes beschränkt er sich auf das Vorkommen der Worte נדר / נדרים (geloben/Gelübde).[180] Dafür braucht man formale und auch inhaltliche Kriterien zusammenzustellen. Man kann den Stimmungsumschwung nach dem Wendepunkt von Klage zu Lob in einer psalmistischen Geschichte festsetzen.

In einem Psalm findet sich eine *erzählende Gattung*[181], in der das Anliegen des Beters mit einer Antwort von Gott her bedacht wird. Die Funktion des Stimmungsumschwungs ist die besondere Auszeichnung des Beters durch den Nachweis direkten Kontaktes zur himmlischen Gegenwart. Der Stimmungsumschwung in den Psalmen ist ein altisraelitischer Wahrnehmungsausdruck der Gotteserfahrungen. Die Problematik der Abgrenzung von Dank- und Klagepsalmen wird unmittelbar einsichtig, wenn man fragt, inwiefern die Klagedynamik in den alttestamentlichen Erzählungen tief verankert ist. Das Geschehnis steht am Anfang und daraus wird es erst eine Erzählung. Wenn man einen Psalm als eine in sich gegliederte Ganzheit der einzelnen Texte annimmt, merkt man, dass jedes einzelne Klage- bzw. Lob-Motiv in seinem Erzählkontext des Psalms seine Funktion erfüllt. Wahrnehmbar im Gebetstext ist uns durch den Bericht des Beters, was ihm geschehen ist. Als Zeuge erlebte der Beter den ganzen Geschehensvorgang und dann erzählt er weiter in seinem Gebet. Diese Gebetserzählung ist begrenzt, d.h. sie hat als wahrgenommenes Geschehen Anfang und Ende. Der Beter erzählt, so verbindet die Gebetserzählung die Klage mit dem Lob. In seiner Gebetserzählung stellt der Beter eine Geschehensfolge von einer Spannung zu einer Lösung dar. Die These, dass der Stimmungsumschwung des Beters nicht nur einen innerlichen Stimmungswandel erfasst, sondern sich als Geschehensfolge einer Erzählung realisiert, die sich in konkreten Erfahrungen des Beters von dem Handeln Gottes widerspiegelt, wird durch die Analyse der Psalmen, die in den

---

178 Vgl. C. Westermann, *Lob und Klage*, 60ff.

179 „Willenskundgebungen und Absichtsäußerungen sind nicht schon mit bindenden Versprechen gleichzusetzen, deren Erfüllung zu Recht gefordert werden kann und deren Nichterfüllung einen Gelübdebruch darstellt.“ H. Tita, *Gelübde als Bekenntnis*, Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament, 3.

180 Somit setzt Tita in den Psalmen die folgenden neun relevanten Stellen als Gelübde fest: „Ps 22,26b; 50,14; 56,13; 61,6.9; 65,2; 66,13; 76,12; 116,14.18; 132,2; Jon 2,3-10. Zu dieser Gruppe von Gelübdepsalmen muss auch noch der Psalm in der Jona-Erzählung, Jon 2,3-10, hinzugezählt werden.“ H. Tita, *Gelübde als Bekenntnis*, 105.

181 Vgl. „Eine erzählende Gattung ist der Gebetsdialog, in der ein wörtlich formuliertes Gebet mit einer ebenso wörtlich wiedergegebenen Antwort vom Himmel her bedacht wird. … Funktion dieser Gattung ist die besondere Auszeichnung des Beters durch den Nachweis direkten Kontaktes zur himmlischen Welt.“ K. Berger, *Formen und Gattungen im NT*, 303. Die Berichte des Beters gehören zu verschiedenartigen erzählerischen Kontexten, weil in ihnen etwas „geschieht“. Durch den Ereignischarakter der Gebetserzählung wird ein wunderhaltiges Geschehnis hergestellt. Eine Rettung durch das gnädige Handeln Gottes wird in dem Lob berichtet, aber das Wundergeschehen selbst steht gar nicht im Zentrum.

unterschiedlichen narrativen Texten vorkommen, bestärkt.[182] Für die Erklärung des Stimmungsumschwungs in den Psalmen stelle ich mir die Frage nach den Psalmen in den Erzählungen, die eine Wende von Klage zu Lob in sich enthalten. Daher bedarf des engen Zusammenhanges zwischen Psalmen und Erzählungen als Voraussetzung. Der Stimmungsumschwung im Gebet reflektiert eine Wiederkehr gleicher oder verwandter Geschehenssituation des Beters und zieht den Leser/Hörer zu Geschehensfolgen in der Stunde seines Lesens bzw. Betens in die fortwährende, nun auch für ihn aktuelle Geschehensdynamik zwischen Gott und Mensch hinein.[183] In dem Stimmungsumschwung erreicht der lesend Hörende die gegenwärtige Aktualität des Wirkens Gottes und geht über Situations- und Zeitlosigkeit des schriftlichen Gebets hinaus. Ein Gebet spiegelt einen göttlich-menschlichen Dialog wider. Der Geschehensvorgang, der von Gott bewirkt ist, verleiht diesen Psalmen in den Erzählungen unterschiedlicher Herkunft ein einheitliches Gepräge, in dem der Erzähler eine Klagedynamik ausdrückt. Das Verhältnis beider Perspektiven (Erzählung und Psalm) zueinander wird im Anschluss an die alttestamentlichen Klagedynamik bestimmt. Die vorliegende Untersuchung wendet sich bewusst der Klagedynamik in der Erzählung und des Psalms zu und sucht eine umfassende Erklärung so des genannten Stimmungsumschwungs zu gewinnen.

5.1 Der Psalm in der Erzählung[184]

Neben den Psalmen, die als Gebetsbuch zusammengestellt sind, gibt es im Alten Testament andere Psalmen, in denen eine Rahmenerzählung als Gebetskontext wahrgenommen und reflektiert wird: Psalm in der Erzählung. Muss man andere alttestamentlichen Erzählungen lesen um zu erfahren, was ein Psalm enthält? Könnte man nicht zum Beispiel erfahren, was der Beter berichtet, wenn er die Rahmenerzählung liest? Oder könnte man aus den Erzählungen erraten, was die Psalmen lehren? Die Frage nach dem Wo eines bewussten Umgangs mit der Erzählung und dem Psalm führt in unterschiedliche Bereiche atl. Literatur.[185] Um die Botschaft des Gebetstextes wahrzunehmen und zum Sinn des Stimmungsumschwungs im Psalm zu gelangen, muss der Erzählkontext im Gebetstext berücksichtigt werden. Es kann allerdings ein weiterer Konnex zwischen Psalm und Erzählkontext

---

182 Die Gebetserzählung dient nicht nur der Weitergabe von bloßem Geschehenem, sondern fragt nach dem Handeln Gottes über ein Geschehen und anderes.

183 Durch den Stimmungsumschwung in einem Augenblick überwindet der lesend Hörende des Gebets den zeitlichen und räumlichen Abstand zwischen dem Beter und dem gegenwärtigen „Ich“.

184 Vgl. “However, the frequent mixture of hymnic and narrative genres in ancient Semitic myths and epics and the mix of poems into prose narratives in Egyptian literature indicate that ancient readers probably found such juxtaposition to be the rule more than the exception.” J.W. Watts, *Psalm and Story*, *Inset Hymns in Hebrew Narrative*, 29. Weiter weist Watts darauf hin, dass man ähnlichen Zügen zwischen den Verwendungen der Psalmen in narrativen Kontexten sowohl im Alten Testament als auch in postbiblischen Materialien und im Neuen Testament begegnen kann. Vgl. J.W. Watts, *Psalm and Story*, *Inset Hymns in Hebrew Narrative*, besonders Chapter 11.

185 Die weisheitliche Schrift (z.B. Hiobbuch) daneben aber auch prophetischen Schriften (z.B. HJ-Erzählungen, Jonaerzählung) des AT sind es, in denen ein Psalm des Einzelnen vorkommt, der den Stimmungsumschwung enthält.

gegeben sein. Die Klagedynamik in der Gebetsgeschehensfolge verbindet sich im Kontext der Gebetserzählung mit einer spezifischen Person und ihren Handlungen bzw. mit ihren Erfahrungen von Handlungen. Bei der Frage nach dem innerlichen Zusammenhang zwischen der Erzählung und dem Psalm zeigt sich, dass die Klagedynamik in beiden Texten miteinander verknüpft ist. Der innere Zusammenhang der beiden Geschehensfolgen der Erzählung und des Psalms kann den Stimmungsumschwung aufweisen, zwischen vorausgegangener Klage und nachfolgendem Lob zu vermitteln; der Stimmungsumschwung des Beters steht dann konsequent in Handlungskontexten.

5.2 Klagedynamik in der Erzählung und im Psalm

Die Klagedynamik als Theorie der Beziehungen zwischen Erzähl- und Gebetstexten hilft für die Bemühungen des Verständnisses, die Psalmen im Alten Testament methodisch und kategorial in den Griff zu bekommen.[186] Die Frage nach der Klagedynamik in den Psalmen und in den alttestamentlichen Erzählungen hat in der Analyse des Geschehensvorgangs beider Textgruppen (Narrative, Psalmen) ihr besonderes Gewicht. Innerhalb dieser *narrativen Interpretation*[187] gewinnen die Erzählungen und die Psalmen ihren Zusammenhang durch ihren gemeinsamen Bezug auf die Klagedynamik in dem Geschehensvorgang, dessen subjektives Handeln Gottes bekennend dargestellt ist.

Die vorliegende Arbeit behandelt das Problem des so genannten „Stimmungsumschwungs“ in den Psalmen des Einzelnen. Bei der Einarbeitung in die Fragestellung und die Argumente, die in der bisherigen Forschung diskutiert werden, untersuche ich diejenigen Klagepsalmen des Einzelnen, die in narrative Kontexte eingebunden sind und einige Möglichkeiten der Rückschlüsse über den Inhalt und den Vorgang der Gebete zulassen. Für die Untersuchung des Stimmungsumschwungs in den Psalmen, die in den narrativen Texten vorkommen, habe ich folgende Erzählungen ausgewählt: Hioberzählung mit dem Hiobsgebet (Hi 42,1-6), HJ-Erzählungen (Jes 36-39) mit dem Hiskiapsalm (Jes 38,10-20) und Jonaerzählung mit dem Jonapsalm (Jon 2,3-10).[188] Ich werde die

---

186 Es geht bei dem Verständnis des Stimmungsumschwungs um die Feststellung der Klagedynamik in dem Geschehensvorgang der Psalmen und Erzählungen; es geht auch darum, das theologische Verhältnis beider Texte aufgrund dieser Feststellung zu bestimmen.

187 Zur narrativen Analyse siehe R.C. Culley, *Exploring New Directions*, 171; (A very influential figure in narrative (and structuralist) analysis is the Russian folklorist, Vladimir Propp, who some decades ago produced a classic study of a group of one hundred Russian fairy tales.)

188 In der Hiob-, Jesaja/Hiskia- und Jonaerzählung findet sich ein Psalm des Einzelnen, in dem die Wende der Klage vorkommt. Die drei erwähnten Psalmen sind in einen eindeutigen Erzählrahmen eingeschlossen und der Beter redet in der „Ich“-Form. Vgl. Watts nimmt neun Psalmen in narrativem Kontext im AT als Hauptgegenstand seiner Untersuchung: “Exod. 15.1-21; Deut. 32.1-43; Judg. 5.2-31; 1Sam. 2.1-10; 2Sam. 22.2-51; Isa. 38.10-20; Jon. 2.2-9; Dan. 2.20-23; 1Chron. 16.8-36.“ J.W. Watts, *Psalm and Story*, *Inset Hymns in Hebrew Narrative*, 16.

erwähnten Texte mit den altorientalischen Texten vergleichen: *ludlul bēl nēmeqi*, Gottesbriefe I, II von Asarhaddon, Etana-Epos, Gilgamesch-Epos.

Die Merkmale der geprägten Gebetserzählform treten in diesen drei Psalmen hervor: Ein Klage-Ereignis löst eine Erzählhandlung aus. Methodisch geht es bei der Analyse solcher mitunter komplexer Textbeziehungen zwischen biblischen narrativen Texten und den Psalmen um die Suche nach einer besonderen Gebetstradition in Bezug auf das Problem des „Stimmungsumschwungs".[189] Anhand der Analyse der drei Psalmen, die in narrativen Texten vorkommen, wird verdeutlicht, wie bei der Geschehensfolge in den Psalmen eine Klagedynamik zwischen JHWH und dem Beter sichtbar wird.[190] Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf der innerlichen Verbindung zwischen narrativen Texten und den Psalmen, die sich in ihren geprägten strategischen Platz und Sinn erhalten.[191] Bei der Frage nach dem Stimmungsumschwung in seiner ersten Phase werden jene Beziehungen untersucht, die aus einem Gebetstext eine kompositionelle, komplexe und kohärente Kommunikationseinheit bilden. Solche Bezüge zwischen verschiedenartigen Texten[192] werden in der Exegese unter dem Begriff *Klagedynamik* zusammengefasst.

---

[189] Diese bilden den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, dabei nehme ich immer auch die Umwelt des AT in den Blick, um eine Klärung der Frage nach dem Stimmungsumschwung des Beters zu suchen.

[190] Es wird gefragt, wie und warum die Stimmung des Beters beim Handeln Gottes in einem Gebet die Grenzen zwischen Klage und Lob ständig überschreitet. Der Umschwung der unterschiedlichen Stimmungen des Beters wird somit auf die dialogische Dimension zwischen Gott und Menschen hin untersucht werden.

[191] Daraus folgt die Suche nach dem Platz und Sinn der Psalmen in den Erzählungen.

[192] Die narrativen Texte und die Psalmen, die den Stimmungsumschwung des Beters enthalten.

III. STIMMUNGSUMSCHWUNG IM HIOBPSALM UND DIE HIOBERZÄHLUNG

1. Rahmenerzählung und Komposition des Hiobbuches[193]

Das Hiobbuch zeigt uns eine Rahmenerzählung (1-2; 42,7-17), in der der poetische Kern eingebettet ist. Der Prolog und der Epilog bilden eine fortlaufende Erzählung. Die Rahmenerzählung erweist sich als integrierender Teil der Ganzkomposition des Hiobbuches. Die Zusammensetzung von Prosa und Poesie in Rahmenerzählung und Gedicht führt uns zu weiteren Fragen nach innerlichem Aufbau der Komposition des Buches Hiob. Die Frage nach der Struktur des Hiobbuches bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Rahmenerzählung und Gedicht. Vor allem die HJ-Erzählungen (Jes 36-39) und das Jonabuch weisen eine ähnliche Struktur (Prosa-Poesie-Prosa) auf.[194]

Reihenfolge	Hiob (1-42)	HJ-Erzählung (Jes 36-39)	Jona (1-4)
Erzähl-Teil A	1,1-2,13	36,1-38,9	1,1- 2,2
Poetischer Teil	3,1-41,6	38,10-38,20	2,3-2,10
Erzähl-Teil B	41,7-42,17	38,21-39,8	2,11-4,11

Seit die literarische Gattungentscheidung des Hiobbuches von der Exegese des Textes abhängig ist, fragen viele Ausleger nach der literarischen Zugehörigkeit des Werkes.[195] Bei P. Volz ist die Klage als das wichtigste Thema des Hiobbuches gesehen und von daher fragt er ob die Zugehörigkeit der Komposition zur Weisheit richtig sei.[196]

---

193 Im Alten Testament befindet es sich im dritten Teil der hebräischen Bibel bei den sogenannten „Schriften", dort an zweiter Stelle steht es zwischen Psalmen und den Sprüchen. Die Bezugname Ezechiels zeigt auf die frühexilische Zeitangabe für das Hiobbuches (Ez 14,12-23). Ebenso die beide Namen weisen auf die frühe Zeit in syrisch-arabische Wüste (Hiob 1,15.17): Sabäer und Chaldäer. Vgl. G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob*, 50, 55 und 58.

194 Der Vergleich zwischen der Struktur des Hiobbuchs und der Struktur der HJ-Erzählungen und des Jonabuches, die eine ähnlichen strukturellen Reihenfolge enthalten, lässt sich unter Berücksichtigung von bisher wenig beachteten Phänomen, „Prosa-Poesie-Prosa" in der atl. Erzählungstradition klarer sehen und beantworten. Ein aufschlussreicher Hinweis gibt K. Engljähringer auf den Sprecherwechseln innerhalb des Hiobtextes. Vgl. „*Prolog* (1,1-2,13; Sprecher ist der [fiktive] Erzähler) – *Dialog* (3,1-42,6; die Sprecher wechseln, es sind erzählte Figuren) – *Epilog* (42,7-17, Sprecher ist der [fiktive] Erzähler)." K. Engljähringer, *Dynamik der Dialoge des Buches Ijob*, 14 (Anm. 1). „Sprecherwechsel" kommt auch in HJ-Erzählungen und in Jonatext vor: Rahmenerzählung (Sprecher ist der [fiktive] Erzähler) – Poesie (Das betende „Ich" ist die zentrale Gestalt).

195 Beim Versuch der Klassifizierung des Buches Hiob braucht man daran zu beachten: „Das Hiobbuch ist also wirklich ein Drama, nur darf man allerdings das Wort nicht auf den für uns geprägte und fest umrissenen literarischen Begriff festlegen, sondern muss es in seinem ursprünglichen Wortsinn nehmen. Der Dichter stellt eine Handlung, ein Geschehen dar." C. Westermann, *Aufbau*, 32-33. Zu einem Überblick über die Arbeit und Ergebnisse von dem geschichtlichen Entstehungsprozess des Hiobbuches siehe H.-P. Müller, *Hiobproblem*.

196 „So bleibt in *Hiobs Klage* das Leiden ein Rätsel ohne Lösung, ein Hindernis des Lebens, weil eben der Dichter nicht eine Lehre, sondern eine Klage geschrieben hat und schreiben wollte." P. Volz, *Hiob und Weisheit*, 24. Vgl. A. Weiser, *Hiob in der*

„Gewöhnlich rechnet man Hiob zur Weisheitsliteratur. … Aber das Gedicht will nicht recht in den Rahmen der gängigen Weisheitsliteratur hineinpassen. Mindestens ebenso stark sind die *Beziehungen zur Lyrik der Psalmen*, vor allem zur Gattung des Klageliedes und des Hymnus."[197]

Die psalmistischen Kategorisierung der Hiobkomposition hat zuerst Westermann erarbeitet. In seiner Arbeit „Der Aufbau des Buches Hiob" versucht Westermann, einen formgeschichtlichen Zugang zum Verständnis des Hiobbuches zu finden und gelangt zu einem Ergebnis, das an der psalmartigen Struktur orientiert ist. Das wichtigste Element auf Hiobs Seite ist die Klage. Seine Klage ist eine direkte Wendung an Gott um unmittelbare Hilfe. In der gesamten Hiobkomposition stellt der Dichter eine Handlung, ein zusammenfassendes Geschehen dar.[198] Das heißt, es muss jedes Geschehen des Hiobbuches im Zusammenhang des gesamten Geschehensvorgangs durch das ganze Buch hin auf dem Hintergrund aller Handlung Gottes gesehen werden.[199] Es ist dann wichtig, *wo* eine Wende der Klage steht und wie die Verteilung des sachlichen Geschehensvorgangs ist.

Verkündigung unserer Zeit, 71-89; A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, vol 1 und 2; F. Baumgärtel, *Hiobdialog*,1-9; Buttenweiser, *The Book of Job*.

[197] C. Kuhl, *Neuere Literarkritik des Buches Hiob* (ThR 21), 311. Das Hauptthema des Hiobbuches ist für Fohrer also das „Verhalten des Menschen im Erfahren des Leides" bzw. „das Problem der menschlichen Existenz im Leid", nicht die „Frage nach Ursprung und Grund des Leides bzw. dem Problem der Theodizee". G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob*, 1.

[198] Dabei betont er, dass im Hiobbuch Formen der Klage in einer charakteristischen individuellen Gestalt vorliegen. Vgl. C. Westermann, *Aufbau*, 65. Richter versucht eine formgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Buches Hiob. Anders als Westermann sieht er im poetischen Teil Hiobbuches (3,1-42,6) die Darstellung eines Rechtsstreites zwischen Gott und Hiob. Vgl. H. Richter, *Studien zu Hiob*. Der Aufbau des Hiobbuches, dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens, Diss. 1954, veröffentlicht 1959.

[199] Dazu gehört, dass jedes einzelnes Geschehen durch das ganze Buch hindurch untersucht werden muss.

2. Analyse des Geschehensvorgangs im Hiobbuch[200]

Das für Erzählungen charakteristische ויהי, „und es geschah“[201], kommt im ganzen Hiobbuch insgesamt 9mal vor.[202] Eigentümlich ist die Streuung des Wortes. Es ist am meisten in der Rahmenerzählung belegt.[203] Was hier mit bedeutendem Gewicht zu versehen ist, ist, dass sich durch Zusammenstellung des ויהי im Hiobbuch ein Geschehensvorgang ergibt, der auf eine innere Klagedynamik hinweist. Das heißt, es muss das einzelne Geschehen im Zusammenhang der gesamten Geschehenfolge durch das ganze Hiob-Komposition hin, als ein Geschehen der menschlichen Handlungen auf dem Hintergrund aller Gott waltende Handlungen gesehen werden. Dazu gehört, dass jeder einzelne Geschehensgang durch das ganze Buch hindurch untersucht werden muss. Da ist die alttestamentlische Klagedynamik in diesem Geschehensvorgang erkennbar.

---

200 Westermann beobachtet den Geschehenscharakter des Hiobbuches und unterstreicht die dramaturgische Stellung und Bedeutung der Reden. Vgl. C. Westermann, *Aufbau*, Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von J. Kegler (CThM 6, ³1978 (1956)).

201 „Das Verb היה ist bisher nur im AT zu belegen.“ (Ihm entspricht ist die aram. Wurzel הוה). J. Bergman/H. Ringgren/K.-H. Bernhardt, Art. היה, (ThWAT II) 393. Im allgemeinen ist היה mit der Bedeutung „sein“ und „werden“ übersetzbar und es umfasst auch die Bedeutung „geschehen“. Das Wort bezeichnet zugleich im Sinne von „existieren, vorhanden sein (= Gewordenes)“ und „entstanden, geschehen (= Werdendes)“ Vgl. ThWAT II, 397; C.H. Ratschow, *Werden und Wirken*. Eine Untersuchung des Wortes *hajah* als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testamentes (BZAW 70); Das in der hebräischen Erzählung beliebte Imperfektum consecutivum (וַ־ + Kurzimperfekt) hat sich auch in der Konstruktion וַיְהִי entwickelt. „Wenn nämlich der hebräische Erzähler eine allgemeine Zeit- bzw. Situationsangabe machen oder begleitende Nebenumstände mitteilen möchte, bevor er die Haupthandlung einsetzen lässt, so entnimmt er dem Impf.cos., mit dem die Handlung beginnt, einen allgemeinen Ausdruck des Geschehens in gleicher grammatischer Form (das Hebräische bietet ihm dafür das kurze und prägnante וַיְהִי) …“ K. Beyer, *Semitische Syntax im NT*, 29. An der Konstruktion im NT, , schließt Beyer וַיְהִי ein und unterscheidet es als Eingangsformel, Zeitbestimmung und Anschlußsatz.

202 Ich gehe von der *kanonischen Endgestalt des Hiobbuches* aus, die innerhalb der in MT überliefert ist, und frage nach seiner literarischen Funktion und seinem intendierten Ziel im Gesamtkontext. Siehe Hi. 1,3.5.6.13; 2,1; 30,31; 42,7.12.13.

203 Prolog 5mal, Dialog 1mal und Epilog 3mal.

Vers	Geschehensvorgang	Klagedynamik
1) 1,3 וַיְהִי הָאִישׁ	Ein Mann (אִישׁ): „Dieser Mann wurde größer als alle Söhne des Ostens“	Frömmigkeit und der gesegnete Zustand Hiobs (Nachkommenschaft & Reichtum)
2) 1,5 וַיְהִי ... יְמֵי	Er opferte (heiligte) seine Kinder	Die fürbittende Ritualhandlung Hiobs für seine Kinder
3) 1,6ff וַיְהִי הַיּוֹם	Die erste himmlischen Versammlung vor JHWH: Die vertrauensvolle Aufmerksamkeit JHWHs auf Hiob und Satansversuchung	**Klage** Satans gegen Hiob
4) 1,13ff וַיְהִי הַיּוֹם	Unheil und Gebet Hiobs (v. 21) 1. Unheilsbote: Überfallen von den Sabäern (vv. 14.15) 2. Unheilsbote: Feuer Gottes (V. 16) 3. Unheilsbote: Überfallen von *den* Chaldäern (V. 17) 4. Unheilsbote: Umkommen seiner Kinder – starker Wind (vv. 18.19)	**Not** Unheils über Güter und Nachkommenschaft **Klage**verhalten und **Lob** Hiobs im Gebet (V. 20 und 21)
5) 2,1ff וַיְהִי הַיּוֹם	Die zweite himmlische Versammlung vor JHWH und die erneuerte Satansversuchung	**Klage** Satans gegen Hiob (Krankheit)
6) 30,31 וַיְהִי לִ־	Und so ist meine Zither zur Trauerklage geworden und meine Flöte zur Stimme der Weinenden.	**Klage**geschehen Hiobs und **Lob** im Hiobpsalm (42,1-6)
7) 42,7f וַיְהִי אַחַר	Und es geschah, nachdem JHWH jene Worte zu Hiob geredet hatte… (JHWHs Zorn gegen Hiobs drei Freunde und Fürbitte Hiobs)	Die fürbittende Ritualhandlung Hiobs für seine Freunde und die **Wende der Klage**
8) 42,12 וַיְהִי־לוֹ	JHWH segnete das Ende Hiobs mehr als seinen Anfang	Wiederhergestellte Segnung: Reichtum
9) 42,13 וַיְהִי־לוֹ	Und es wurden ihm sieben Söhne und drei Töchter *geboren*	Wiederhergestellte Segnung: Nachkommenschaft

2.1 Analyse des Geschehensvorgangs im Prolog

Der Gebrauch von ויהי im Hiobtext wird besonders deutlich in jenen mehr oder weniger festgeprägten Geschehensformen, die einen bestimmten Sitz im Leben haben oder zumindest Ausdruck einer in alten Israel bzw. in alten Orient als charakteristisch angesehenen religiösen Erfahrung sind. Der Prolog lässt Lesende/Hörende unmittelbar einen Geschehensansatz erkennen, und bietet ihm eine Reihe möglicher Handlungsfiguren an.[204] Der Prolog beginnt mit den belangvollen Aussagen, die die gesamte Hiobkomposition erfüllen: Ein Mann war im Land Uz, dessen Namen „Hiob" ist. Die Personangabe dieses Mannes teilt uns eine alt. persönliche Frömmigkeitsvorstellung mit. Dieser Mann war rechtschaffen, redlich, gottesfürchtig und mied das Böse (1,1) und starb alt und satt an Lebenstagen (42,17).[205] Der Prolog schildert das Leben Hiobs als eines von JHWH gesegneten, kinderreichen und wohlhabenden frommen Mannes. Der Handlungsträger steht auf diesem Weg des Geschehens im Text. Somit setzt die Klagedynamik im Gang der Ereignisse. Anhand der direkten Handlung JHWHs soll diese Ereignisse herausgearbeitet und in ihrer Konsequenz für den Verlauf der Geschehensvorgang verfolgt werden.

2.1.1 Der Mann Hiob

„Dieser Mann größer war als alle Söhne des Ostens (וַיְהִי הָאִישׁ הַהוּא)." (1,3)

Es geht um einen Mann, der Hiob heißt. אִישׁ („ein Mann")[206] als ein Anfangswort zeigt sich in der charakteristische Gestaltung des Hiobprologs (1,1a) und lenkt auf diesen Mann erste Aufmerksamkeit.[207] Der

---

[204] Vgl. „Deren Motive, Argumentationslinien, Verhalten und Anliegen sind vielfältig und prägen die Dynamik des Geschehens auf der Ebene der Beziehungen." K. Engljähringer, *Dynamik der Dialoge des Buches Ijob*, 13.

[205] Orts- und Personangabe sind gegeben, aber die Zeitangabe bleibt ungesagt. „Die Darstellung trägt nicht nur individuelle Züge, sondern erhebt sich zudem bewusst und gewollt zum Typisch-Allgemeinen, das jedoch nicht abstrakt, sondern konkret-lebendig beschrieben wird. So gewinnt die Gestalt des Ijob typische Konturen und überzeitliche, für alle Menschen gültige Bedeutung." H. Gross, *Ijob*, 13. Der Erzähler gibt zu erkennen, dass er seine Erzählung sich nach Art der altisraelitischen Vätergestalten vorgestellt hat. Besonders über die Beschreibung des Reichtums Hiob und die Opferdarbringung Hiobs zeigt sie viele Ähnlichkeit mit Vätergeschichte. Vgl. F. Horst, *Hiob 1-19* (BK XVI/1), 9.

[206] Im Hiobbuch kommt das Hiob bezeichnende Wort אִישׁ(הָ) insgesamt fünfmal vor (1,1.3.8; 2.3).

[207] König hält die Vermeidung des ויהי am Anfang der Hioberzählung als „ein außerhalb der fortlaufenden Geschichte Israels stehendes Phänomen". Siehe E. König, *Das Buch Hiob*, 41. איש als das vorangestellte Subjekt vgl. 2 S 12, 1b; 2 Kö 14,9; Est 2,5. "Unlike most Hebrew sentences, which begin with the verb, this one begins with the noun 'a man.' Such deviations from the usual order of verb-subject-object are often for emphasis." R.L. Alden, *Job*, 46. Vgl. M. Weiss, *The Story of Job's Beginning*, 17-23.

sog. sumerische Hiobtext, „Der Mensch und sein Gott“[208], beginnt mit dem Wort *lú-lu₇* „Mensch“[209]. Es ist von einem Mann (*lú-lu₇* und *ĝuruš*) die Rede, der öfter von seinem Krankheit, Leiden und Not spricht. Auffallend ist, dass der Mann unschuldig die Not erdulden muss. Am Anfang des sumerischen „Hiob“ fordert der Dichter, dass *der Mensch* „sich in seinen Angelegenheiten klagend, bittend und preisend an seinen Gott wenden“ solle. Auch Gatte (Gefährte) und Freund (Nachbar) sollen für den Beter eintreten.[210]
Von diesem Mann vermeldet Vers 1 Heimat und Name und schreibt ihm das Attribut der beispielhaften alt. Frömmigkeit zu, die durch vier aneinander gefügte Eigenschaftswörtern gekennzeichnet wird.[211]

(1) Voran steht, dass er ein Mensch ist, der in der Ordnung (תם)[212] lebt. Sogar dreimal erklärt der Dichter, dass dieser Mann Hiob „vollkommen“ (*tam*) und aufrichtig ist, Gott fürchtet und das Böse meidet (1,1.8; 2,3). Hiob ist qualifiziert als ein „fehlerloser“ Mensch, den Gott als seinen Handlungsträger gezielt hat. Diese vom Hiobdichter vorgenommene Bewertung schließt an anderen beispielhaften Figuren im AT an: Jakob war „ein gutartiger Mann (אִישׁ תָּם)“ (Gen 25,27). JHWH erschien dem Abram und sprach zu ihm: „Ich bin Gott, der

---

208 Die in Nippur gefundenen fünf Fragmente enthalten eine sumerische Variation des Hiobmotivs. Kramer setzt vorsichtig die Entstehungszeit dieses Textes um 2000 vor Chr. an. Er versucht in seiner Arbeit, „Man and his God“ eine Rekonstruktion des Gesamttextes, seine Transkription, Übersetzung und ein philologischer Kommentar. Siehe S.N. Kramer, „Man and his God“. *A Sumerian Variation of the „Job“-motif*, (VT Supl. 3) 170-182. E.J. Gordon, BiOr 17, 1960, 149f. Deutsch Übersetzungen siehe u. a. von J.J.A. van Dijk, *Handbuch der Religionsgeschichte* 1, 495f, und H. Schmökel, *Hiob in Sumer*, 164f; A. Kuschke, ThLZ 81, 1956, 71-74.

209 Die erste Zeile beginnt: „Der Mensch (*lú-lu₇*) möge die Erhabenheit seines (persönlichen) Gottes getreulich nennen“ (Z.1). Siehe E. Exkurs. Aus dem sog. >Hiobtext< »Der Mensch und sein Gott«, einem *ér-šà-ne-ša₄* an den (persönlichen) Gott eines Menschen. W.H.Ph. Römer, *Hiobtext* (TUAT III, Weisheitstext I) 103. Zur Bezeichnung für diesen Menschen in dieser Dichtung: *lú-lu₇* („Mensch“), *ĝuruš* (oder *šul*, etwa „Jüngling“) entspricht dem *eṭlum* in AO 4462. Vgl. J.J.A. van Dijk *Handbuch der Religionsgeschichte* 1, 125; W.G. Lambert, *Language, Literature, and History*, 201.

210 Vgl. (Z. 4). W.H.Ph. Römer, *Hiobtext* (TUAT III, Weisheitstext I) 103. Nach der Klage über das eigene Schicksal folgt betont der vertrauensvolle Wunsch des Beters zum demütigen Bekenntnis seiner Sünde vor „mein Gott (*dingir-mu*)“ (Z. 111-113). W.H.Ph. Römer, *Hiobtext* (TUAT III, Weisheitstext I) 107-108. Aber es ist nicht von der Unschuld gegenüber seiner persönlichen Gottheit die Rede.

211 Vgl. Zur Beschreibung von dem Unschuldigen in *Ludlul bēl nēmeqi*: „It is clear that he was once a man of affluence and authority. He occupied several high offices (I. 60,61,103,104), owned slaves and fileds (I. 89, 101), had a family (I. 99), and even speaks of 'my city' as though it belonged to him (I. 102). His whole personal bearing had been that of a man of authority (I. 70-78). At the same time he had been a model of piety both to the gods and to the king (II. 23-32).“ W.G. Lambert, *Babyloniain Wisdom Literature,* 21.

212 „Mit der Wurzel *tmm* ist vorderhand die Vorstellung von einer Ganzheit, einer Vollständigkeit ohne jeglichen Abstrich verbunden.“ B. Kedar-Kopfstein, Art. תָּמַם, (ThWAT VIII) 691. Die Wurzel *tmm* findet sich in mehreren semit. Sprachen: ebla. *tam-mim* „vollendet“. Pettinato, Old Canaanite Cuneiform, 12 und ar. *tam* „vollständig, vollkommen, ganz, vollgültig“ (Wehr 86b). Vgl. תָּם, תמם. HAL IV, 1604. „ugar. *tmm, tm* 'vollendet sein' (UT Nr. 2563; WUS Nr. 2770); phön./pun. *tm* 'Ganze; vollkommen', *tmm* 'fest werden, fertig machen' (DISO 329.331; KAI III 26.52); aram./syr. *tm, tmjm, tom* u.ä. 'vollständig, vollkommen sein' (C. Brockelmann, LexSyr 826f.; G. Dalman, Aram.-neuhebr. Handwb., ³1938, 444)“ B. Kedar-Kopfstein, Art. תָּמַם *tāmam* (ThWAT VIII), 688.

Allmächtige. Lebe vor meinem Angesicht, und sei untadelig! (תָּמִים)“ (17,1). In der Fluterzählung heißt es von Noach, er sei „fromm, untadelig unter seinen Zeitgenossen“ gewesen (6,9).

(2) Dem wird beigesellt, dass dieser Mann gerade aufrecht in all seinem Verhalten (יָשָׁר) ist.[213] In übertragenem Sinn weist die Wurzel *jšr* auf allgemein ethische Bedeutung hin: 'rechtschaffen, gerecht (sein)', 'recht, korrekt, gebührend (ausführen, behandeln)'.[214]

(3) Die Wurzel ירא mit der Bedeutung „fürchten, Gott fürchten, sich fürchten“ bezieht sich hier auf Ehrenhaltung Hiobs gegenüber Gott.[215] Als eine Vorbedingung eines Frommen ist die Gottesfurcht Hiobs hier vorausgesetzt. D.h. alle Handlungspriorität Hiobs zieht sich nach der Bindung an Gott zurück.[216]

(4) Das Verb סוּר bedeutet „abbiegen, abweichen (vom Wege)“[217]. Nun heißt es von Hiob: „Er fürchtete Gott und mied das Böse“[218] (1,1.8; 2,3).

---

[213] Die Beigesellung der „redlich (תם)“ und „aufrecht (יָשָׁר)“ findet sich Ps 25,21; 37,37 vgl. auch Prov 2,21; 28,10; 29,10.

[214] hebr. *jšr* ugar. *jšr*, phön./aram. jšr. 'gerade, recht sein' (DISO 112), ar. *jasira*, 'leicht sein' und akk. *išāru, ešēru* 'in Ordnung kommen/sein', kaus. 'In Ordnung bringen' (AHw I 254 ff., CAD 4, 352-363), das Subst. *mīšaru*, 'Gerechtigkeit' (AHw II 659 f.). Das Wort hat auch forensisch-politisch Sinn: '(ge)recht leiten/regieren' (scil. Die Untergebenen, besonders die rechtlich Schwachen). Der Schutz des sozil Schwachen vor dem Starken war in alten Orient die zentrale Aufgabe des Königs. Der Prolog von Kodex-Hammurapi teilt der Ziel seiner Auswählung als König: um die Gerechtigkeit (*mišaram*) im Lande (*ina matīm*) sichtbar zu machen (*ana šupīm*). ... um der Starke (*danum*) nicht den Schwachen (*enšam*) zu schädigen (*ana la habalim*). Im alten Orient heißt 'gerecht' (*išaru*) darum das Zepter (*ḫattu*) des Königs. Vgl. W. Mayer/L. Alonso-Schökel/H. Ringgren, Art. יָשָׁר, (ThWAT III) 1060. Das Zepter der Herrschaft Gottes ist „das Zepter des Rechts“ (שֵׁבֶט מִישֹׁר, Ps 45,7). Auf den 'redlichen (*jšr*)' Mensch hört Gott in seinem Gebet (Spr 15,8). Dieser Mann wird aufgerufen zum Loben Gottes (Ps 32,11; 33,1), das Angesicht Gottes zu schauen (Ps 11,7), sein Licht in der Finsternis zu strahlen (Ps 112,4), sich über das Eingreifen Gottes zu freuen (Ps 64,11; 107,42). Ihm wird es immer Erfolg (Spr 2,7), Beständigkeit (Spr 2,21) und Gedeihen (Spr 14,11) versprochen. Vgl. L. Alonso-Schökel, Art. יָשָׁר, (ThWAT III) 1066. Deshalb bedeutet das gekommene Unheil Hiobs für die Freunde seine Untreue gegenüber Gott.

[215] Vgl. HAL II, 413. „'Gottesfurcht' ist ohne Frage ein zentraler Begriff at.lichen Glaubensverständnisses wie auch der übrigen Religionen des Vorderen Orients.“ H.F. Fuhs, Art. יָרֵא, (ThWAT III) 876. akk *palāḫu* entspricht dem hebr. Verb ירא. Die erste Selbstbezeichnung Hammurapis (1894-1595) im Prolog seines Kodex stellt sich vor, dass er frommer Fürst sei, der Götter fürchtet (*pāliḫ ilī*, I,31). Zum König Hammurabi und der ersten babylonischen Dynastie. Vgl. A. Kuhrt, *The Ancient Near East*, 108-117; H. Klengel, *König Hammurapi*, 11-15.

[216] Die Gottesfurcht besagt er Verehrung Gottes.

[217] L.A. Snijders, סוּר *sûr*, (ThWAT V) 804. Ein Frevler weicht von JHWH ab. Solcher Mensch achtet nicht auf alle Wege Gottes. Vgl. Hi 34,27. Unheil gilt zu diesem Mensch: „Verflucht sei der Mann, dessen Herz von JHWH abweicht“ (Jer 17,5).

[218] Die Weisheitsliteratur spricht von der Notwendigkeit, vom Bösen abzuweichen: „Fürchte JHWH und weiche vom Bösen“ (Spr 3,7); Durch Gottesfurcht weicht man dem Bösen aus (Spr 16,6); Wer vom Bösen abbiegt und auf den Weg Gottes achtet, bewahrt sein Leben (Spr 16,17). Vgl. L.A. Snijders, סוּר *sûr*, (ThWAT V) 809.

Vers	אִישׁ ein Mann	הָאִישׁ הַהוּא dieser Mann	Die Inhalt
1,1	אִישׁ	הָאִישׁ הַהוּא	Beim Erzähler Es war Ein Mann (אִישׁ הָיָה)... und dieser Mann (הָאִישׁ הַהוּא) war (וְהָיָה) rechtschaffen und redlich und gottesfürchtig und mied das Böse (v.1). dieser Mann wurde (וַיְהִי הָאִישׁ הַהוּא) größer als alle Söhne des Ostens (v.3).
1,3		הָאִישׁ הַהוּא	
1,8	אִישׁ		Im Gottes eigenen Munde (כִּי אֵין כָּמֹהוּ בָּאָרֶץ אִישׁ תָּם וְיָשָׁר יְרֵא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע) Denn es gibt keinen wie ihn auf Erden - ein Mann, so rechtschaffen und redlich, der Gott fürchtet und das Böse meidet! (1,8; 2,3)
2,3	אִישׁ		

In einer Beziehung zwischen Gott und Mensch wurde die Hauptfigur Hiob als ein idealer Frommer beschrieben. Die unvergleichbare Frömmigkeit Hiobs gegenüber Gott, die vom Anfang des Prologs an betont ist, garantiert ihm Erhörung seines Gebets bzw. göttliche Rettung aus seiner Not und Segen Gottes an all seiner Nachkommenschaft und Unternehmen. Er war sicher ein gesegneter Mensch. Das Nacheinander der Verse 1 und 2-3 zeigt uns eine Erzählungsabfolge und darüber hinaus stellt die Zusammengehörigkeit zwischen der persönlichen Frömmigkeit und der göttlichen Segensfülle dar. Der Teil (1,2-5) des Prologs gibt die Ausgangslage an, von der her die weiteren Geschehensentwicklungen zu erstehen sind. Nach alttestamentlicher Segensanschauung drückt V. 2 eine reiche Nachkommenschaft Hiobs aus: „Ihm wurden sieben Söhne und drei Töchter geboren“.[219] Die materiellen Dinge sind auch der Ausdruck eines solchen Segens. Hiob besitzt (וַיְהִי)[220] 7000 Schafen und Ziegen, Kleinvieh (צֹאן)[221] und 3000 Kamele (גְּמַלִּים)[222]. Weiterhin werden 500 Rindergespanne und 500 Eselinnen als Besitz Hiobs genannt, dazu zahlreiches Gesinde.[223]

Das erste Geschehen des gesamten Hiobbuches gilt an *diesem Mann* (וַיְהִי הָאִישׁ הַהוּא, 1,3) und der fromme Hiob ist auf göttlicher Geschehensfahrbahn ins Schleudern geraten.[224]

---

[219] Das Verbum ist nicht „haben“, sondern ילד *niphal*. Siehe R.L. Alden, *Job*, 48 (Anm. 9).

[220] Die besitzanzeigende Verbindung: “Das Wort *hajah* wird überaus oft verwendet, um anzuzeigen, dass dies oder das jemandem 'gehört'. Teilweise scheint es so als müsste diese Bedeutung für *hajah* aus seiner Bedeutung 'vorhanden sein' abgeleitet werden. … Also von diesem 'zur Verfügung stehen' aus könnte man die weitere Fassung des 'besitzen' ableiten.” C.H. Ratschow, *Werden und Wirken*, 26.

[221] Koll. Kleinvieh (Schafe u. Ziegen). Vgl. HAL III, 932a. Akk. *ṣēnu* (AHw III 1090) „Schafe“ (u. Ziegen).

[222] גָּמָל einhöckeriges Kamel (*Camelus Dromedarius*, HAL I, 189b). „Da das Kamel – gemeint ist das einhöckerige Dromedar – erst um 1200 v. Chr. gezähmt, d.h. erst von diesem Zeitpunkt an dem Menschen dienstbar geworden ist, steht damit der frühestmögliche Termin für die Entstehung der Hioblegende fest: Vor 1200 v. Chr. ist sie nicht denkbar.“ F. Hesse, *Hiob*, 25.

[223] „Die runden Zahlen gruppieren sich zur Zehnzahl hier (7+3=10; 7000+3000 = 10000; 500+500 = 1000).“ N. Peters, *Hiob*, 8. Weiter vergleichbar ist die Zahl von den Kindern Hiobs: 7 Söhne + 3 Töchter. „Segenszahl ist die Sieben (für die Kinderzahl: 1 S 2,5; Rt 4,15). Die Babylonier setzten VII = *kiššatu*, Fülle, Gesamtheit (Hehn, ZAWBeih 41, 1925, 130), und im hebräischen Zahlwort שבע wird der Anklang an das gleichlautende, aber der Herkunft nach zu unterscheidende Nomen für 'Glück, Fülle' (L. Köhler, ZAW 55, 1937, 165f.) gern mitgehört sein.“ F. Horst, *Hiob 1-19* (BK XVI/1), 10.

[224] Ratschow weist auf den Gebrauch des Wortes *hajah* in Segen und Fluch hin: „Wie Fluch und Segen selbst mit *hajah* verbunden werden, so hat *hajah* seine Stelle im Fluch- und Segens-Spruch. - »Ich will dich zum einem großen Volk machen,

2. EXKURS: DER NAME HIOB

Das Buch, „Hiob“ ist nach der Hauptperson seiner Erzählung benannt. Akk. *a-ia-ab* heißt „wo ist der (mein) Vater?“[225]. J.J. Stamm betrachtet den Namen als einen „Ersatznamen“, der sich die klagende Frage enthält.[226] Ob hier eine enge Beziehung zwischen Gott und Mensch hingewiesen ist, die man sich auf einer Art von *familia Dei* durch göttliche Adoption beruht, ist fraglich.[227] In der sum. Gudea-Tempelbauhymne kommt ein Gebet des frommen Stadtfürstes Gudea[228] an die Göttin ^{d}gá-tùm-du$_{10}$[229] vor, in dem sagt er, dass er weder den Vater noch die Mutter hat. Bekennend nennt er Gatumdug sowohl seinen Vater als auch seine Mutter.[230]

---

ich will dich segnen, deinen Namen groß machen, und du sollst 'sein' ein Segen« (Gen 12,2 J).“ C.H. Ratschow, *Werden und Wirken*, 54.

[225] In Westsemit. PN kommt es vor: *a-ia-ab* ist ein Satz: *'y* (Interr. “Wo”) + *'b* (Subs. „Vater“, 'a theophoric noun as subject'). “Since the second element may be understood as theophoric and as a substitute for a DN, a—ia-ab may be a substitute name functioning as a lament.” R.S. Hess, *Amarna* PN, 24; J.J. Stamm, *Namengebung*, § 40:2. Weiter vgl. D. Sivan, *Grammatical Analysis and Glossary of the Northwest Semitic Vocables in Akkadian Texts of the 15th-13th C[enturies] B.C. from Canaan and Syria*, 199. Der Name in akk. Keilschrift siehe bei Kopien von O. Schroeder, *Die Tontafeln von El-Amarna, 2. Teile*, 153. In seinem Brief an König berichtet *Mu-ut-ba-aḫ-lum*, dass *a-ia-ab* sich geflohen ist und für zwei Monate lang nicht in *Pella* sich befindet (256:1-35). Bisher hat man *a-ia-ab* als der König von *Pella* vermutet, aber Rainey identifiziert ihn als *Aštarte*. Vgl. A.F. Rainey, *El Amarna Tablets*, 359-379 und W.F. Albright, *A Tablet of the Amarna Age from Gezer*, 11 n. 18; 12 n. 33. Außerdem findet sich der Name in Alalakh, Mari, Ugarit, Hebr., aAkk., Assy. und Baby. Vgl. R.S. Hess, *Amarna* PN, 24f. „Der Koran (Sure 38 v. 44) bringt später das rein arabische Wortspiel, dass *'Ajjūb*, Hiob, ein *'awwāb*, ein sich zu Gott Wendender, sei.“ F. Horst, *Hiob 1-19* (BK XVI/1), 7.

[226] Vgl. § 40, Ersatznamen. J.J. Stamm, *Namengebung*, 284-291, besonders 285.

[227] Für andere Deutungsmöglichkeiten siehe G. Quell in ThWNT, V 965-969; I.J. Gelb, *La lingua degli Amoriti*, 143-164. Dieser Name hat nordwestsemitischen Personennamentypus, wie im Hi 1,1 angegebene Herkunft Hiobs aus Zu hinweist. Vgl. F. Horst, *Hiob 1-19* , 7.

[228] gù-dé-a heißt wörtlich 'Ruf, Berufener, Stimme ausgießen'. Siehe Anm. 48, 53 (Teil II) in dieser Arbeit. Gudea war der Stadtfürst (*ensi*) von Lagasch, der südmesopotamischen Stadtstaat (in der Nähe von persischem Golf), der aus nördlicher Girsu und südlicher Nina und vielleicht aus dem Kanal, íd-NINA^{ki}-DU bestand. Die Hauptgottheit in der Stadt Girsu war Ningirsu, während die Gottheit von Nina Nansche, die Schwester von Ningirsu war. Gudea baute den Tempel, Eninnu in Girsu (heutigen Tello). Bis um 2550 v. Chr. war Lagasch die royal Residenz für die Herrscher, die sich als „'ensí' (Stadtfürst) von Lagasch“ oder „'Lugal' (König) von Lagasch“ nannten. Gudea herrschte in der zweiten Dynastie von Lagasch, die von Urbaba etwa um 2163 v. Chr. begründet hat. Gudea war der Schwiegersohn bzw. Nachfolger (ca. 2143 v. Chr.) des Ur-Baba, der sein vollständiger Name é-ninnu-ánzu^{mušen}-bábbar heißt. Vgl. Zum Namen Ur-Baba siehe H. Steible, *Die neusumersichen Bau- und Weihinschriften* (FOS 9, Teil 1-2), 134; allgemeine Einleitung von Gudea vgl. E.J. Wilson, *The Cylinders of Gudea, Transliteration, Translation and Index*, 2ff; Über die Nachfolgerschaft siehe A. Falkenstein, *Die inschriften Gudeas von Lagaš*, 14, Steinkeller 1988,51 und Renger 1976, 368f.

[229] Die Göttin der Mütterlichkeit, die Tochter des An-kug-gi, des heiligen An (wörtl. Himmels), wurde in Lagaš besonders verehrt. Vgl. E. Ebeling, *Gatumdug*, (RLA III), 151. “Its earliest (recorded) city deity was the goddess Gatumdug, who was called 'the mother of Lagash' by both Entemena (Ent. 24,1-2) and Gudea (Stat. B VIII 55-56).” E.J. Wilson, *The Cylinders of*

Zeile	Sum.	Übersetzung
6	ama nu-tuku-me ama-mu zé-me	Ich habe keine Mutter, meine Mutter bist du!
7	a nu-tuku-me a-mu zé-me	Ich habe keinen Vater, mein Vater bist du!
8	a-mu šag$_4$-ga šu ba-ni-du$_{11}$ unu$_6$-a ì-tud-e	Meinen Samen hast du im Schoß[231] genommen, aus der Vagina[232] hast du mich geboren.
9	^{d}gá-tum-dùg mu-kug-zu dùg-ga-àm	Oh Gatumdug! Dein heiliger Name ist gut!

Warum verzichtet Gudea in seinem Gebet[233] auf seine natürliche Herkunft und spricht von seiner göttlichen Abstammung? Musste er sich vor dem Beginn des Tempelbaus als geeignete heilige Person vorzustellen, die die herausfordernde Mission von Göttern ausführen kann? Die uns vorhandene zwei Zylinder-Inschriften, die Tempelbauhymne enthalten den Vorgang des Tempelbaus Eninnu bei Gudea: Die göttliche Entscheidung um Aufbau des Tempels, Eninnu[234] wurde im Traum zu Gudea mitgeteilt (Cyl A 10-21). Gudea führte das großzügige Werk des Tempelbaus fertig aus und in diesem Tempel versammeln sich die Götter.[235] Am Ende feieren die Menschen und die Götter sieben Tage lang Feste.[236] Am Ende des Zylinder B enthält das Gebet bei Gudea an seinen Gott ^{d}Nin-gír-su/sú[237], und sein Gebet wurde angenommen und mit dem Loben[238] zu Ningirsu ist die

---

Gudea, Transliteration, Translation and Index, 2. Im Munde Assurbanipals: *ul i-di aba u umme* „Ich kenne weder Vater noch Muter“ (OECT 6. pl. 11). Damit betont der König seine göttliche Abstammung. Vgl. G.J. Botterweck, יָדַע, (ThWAT III) 488.

230 Cyl A III 6-9. Über die Analyse von den Verben siehe Tomsen, 1984:276. Vgl. Assurbanipal betont seine göttliche Abstammung durch den Ausdruck *ul i-di aba u umme* „Ich kenne weder Vater noch Muter“ (OECT 6. pl. 11). In der akk. Namengebung handelt es sich *a-ba-am-la-i-di, a-ba-ul-i-di* „Ich kenne den Vater nicht“ oder *ul-i-di-ul-a-mur* „Weder kenne ich (den Vater) noch habe ich (ihn) gesehen“ wohl um Namen von Findlingskindern (AN 321, hier auch weitere Beispiele; vgl. auch APN 90f.). Vgl. G.J. Botterweck, יָדַע, (ThWAT III) 491.

231 Vgl. Sum. šà (šag$_4$, -g ist die auslautende Endung vor lokativ -a) heißt 'Herz, Innere'.

232 Fankenstein liest *unu$_6$* als „Heiligtum“ und Kramer nimmt es als „shrine“ an. Aber Jacobsen übersetzt es mit „vulva“: “you implanted in the womb the germ of me, gave birth to me from out of the *vulva* (too).” (Z. 8) T. Jacobsen, *Harps that Once*, 391. Vgl. A. Falkenstein, *Gudea von Lagasch*, (1,2,3), 158; S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, 28.

233 Die alt. Vorstellung von Gott als Vater findet sich vor allem in Gebeten. Vgl. A. Böckler, *Gott als Vater*, 51.

234 Bei Eannatum I wurde der Name Eninnu zuerst erschien. Vgl. RLA III, 386f.

235 Die ausführliche Vorbereitungen vor dem Baubeginn sind wichtige Inhalte von Cyl A: Anfertigung und Übergabe der Geschenke an die Gottheit Ningirsu, Reinigungsriten, Gebete, Weisung an die Gesamtbevölkerung von 'Lagaš', Sorge für kultische Reinheit und Frieden, Herstellung der Zielgelform, Festlegung des Grundrisses u.a. Vgl. A. Falkenstein, *Die inschriften Gudeas von Lagaš*, 179f. Cyl A endet mit dem Preis des Eninnu.

236 Für sieben Tage feiert das Volk von Lagaš bei der Einweihung des neu gebauten Eninnu (Cyl B XVII 17-XIX 15). Da finden Essen und Trinken mit Freude statt. Ferner vgl. Die siebentägigen Feiern bei Hiob mit all seiner Geschwistern und Bekannten in seinem Haus (Hi 42,12).

237 Schon mm altsumer. Lagaš ist Ninĝirsu der Sohn des Enlils bezeichnet. Vgl. G. Selz, *Götterwelt von Lagaš*, 251. Über die Funktionen des Ningirsu s. G. Selz, *Götterwelt von Lagaš*, 170-171. „Dass Ninĝirsu. Gudea für den Bau seines Tempels Eninnu Fruchtbarkeit und Rohstoffe verspricht (Gudea Cyl. A xi 1-xii 91), hängt wohl weniger mit seinem speziellen Charakter als mit seiner Eigenschaft als Stadtgott zusammen. Vielleicht spielt jedoch das Epithet a-ḫuš gi$_4$-a ‚der das Wildwasser zurückgehalten hat' (Gudea Cyl. A viii 15, ix 20, B ii 6f.) auf Dammarbeiten an (vgl. Lugale!); Sonst präsentiert sich Ninĝirsu bei Gudea nur als kriegerischer Gott.“ M.P. Streck, Art. *Ninurta/Ninĝirsu* A (RLA 9), 516.

Tempelbauhymne beendet: “Praise be to Ningirsu. The temple of Ningirsu having been built, (this is) the end of its praise”[239]. Die deklaratorische Redeweise von Gudea, dass er keinen Vater und keine Mutter hat, zieht unser Interesse weiter auf die sum. Adoptionsaussagen. Die ältesten Nachrichten über die Adoption (sum. nam-dumu, akk. *mārūtu*)[240] im alten Mesopotamien enthalten die zweisprachigen Texte, die Bestandteile der „Serie *ana ittišu*“[241] sind. Diese Schultexte, die wir als Serie *ana ittišu* bezeichnen, befinden sich in altsumerische Urkundsfloskeln. Man nimmt an, dass diese Serie zur Zeit der Ur-Dynastie in der südbabylonischen Stadt Nippur in Geltung gewesen sei.[242]

Zeile	Sum.	Akk.	Übersetzung
21	é-gál-la	*bīt ba-šu-ú*	das vorhandene (natürliche) (Vater-)haus;
22	é-šag-gál-la	*bīt ṣi-it lib-bi*	das Stammhaus;
23	NU.NU-ne	*ši-ir-šu*	sein Fleisch;
24	NU(!)-sa-ne	*da-mu-šu*	sein Blut;
25	NU-bar-bar-ra	*li-biš-tu a-ḫi-tu*	fremdes „Blut“[243];
26	su-ta-kúr	*li-qu-u*	aus der Familie verpflanzt;
27	é-bar-ra	kimin	fremdes Haus
28	ad-da ù ama	*ša a-ba ù um-mu*	welches einen Vater und eine Mutter
29	nu-un-tuk-a	*la-a i-šu-ú*	nicht hat;
30	ad-da-a-ni ù ama-a-ni	*ša a-ba-šu um-ma-šu*	welches seinen Vater, seine Mutter
31	[nu]-un-zu-a	*la-a i-du-ú*	nicht kennt;
32	[tul-ta ì]-pàd-da	*ina bur-ti a-tu-šu*	in einer Grube ist er gefunden
33	[sil-ta ì]-tu-ra	*ina su-qi šu-ru-ub*	von der Straße ist er hereingebracht;
34	ka-[UR.KU]-ta	*i-na pi-i kal-bi*	aus dem Munde eines Hundes
35	ba-an-[da]-kar	*e-ki-im-šu*	hat er ihn entrissen;
36	ka-u[ga-ta]	*i-na pi-i a-ri-bi*	aus dem Munde eines Raben
37	mi-ni-ib-[šub]	*ú-šad-d*	hat er (ihn) herunterfallen lassen;
38	igi lù inim-[inim-ma]-	[*i-n*]*a ma-ḫar ši-bi*	vor Zeugen
39	ka-na-ta gìr-[ni]	[*še-*]*ip-šu*	seinen Fuß
40	šu-bi-in-t[i]	[*il*]*-qi*	hat er genommen;

238 Akk. ^{d}nin-gír-su zag-munus / [é] ^{d}nin-gír-su-[ka] dù-a / z[ag]-munus egir-bi. (Cyl B XXIV 15-17). Siehe. E.J. Wilson, *The Cylinders of Gudea, Transliteration, Translation and Index*, S 196.

239 Vgl. Hurowitz handelt in seinem Aufsatz von einem parallelen biblischen Material. Vgl. V.A. Hurowitz, *I Have Built you an Exaltded House*: Temple Building in the Bible in the Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings (JSOT/ASOR Monograph Series 5), 56f.

240 Mit rechtlichem „Kind- bzw. Sohnschaft“ zu übersetzen.

241 Von einer Adoptionsaufnahme fremder Kinder handeln diese Texte.

242 Vgl. M. David, *Adoption im altbabylonischen Recht*, 3-6. „Die ältesten Nachrichten über eine Aufnahme fremder Kinder in dem Zweistromlande enthalten jene namhaften Überreste von zweisprachigen Texten, die Bestandteile der 'Serie *ana ittišu*' sind und im wesentlichen aus Phrasen bestehen, die der Rechtsliteratur entlehnt sind.“ Ders., aaO, 3.

243 „sum. NU = *libištu*, ein bestimmter Körperteil (männliches Sexualorgan) dient offenbar tropisch für das eigene Blut (leibliche Familienzugehörigkeit) und wird entsprechend in Z. 23, 24 wiedergegeben, während Z. 25 die wörtliche Übersetzung bevorzugt.“ M. David, *Adoption im altbabylonischen Recht*, 6 (Anm. 17).

Die Fragmente, Tafel K 199 + 245 des Britisch-Museums teilen uns die Adoptionsaufnahme eines Kindes mit.[244] Hier begegnen wir einer technischen Bezeichnung für „Findelkind", die auf die sumerische Sitte hinweist: „Kinder bei ihrer Aussetzung in eine Grube zu legen, so dass das aufgenommene Kind 'in einer Grube gefunden' (tul-ta pàd-da) genannt wird."[245] Der Text beschreibt von der Hereinnahme des aufgefundenen Kindes in einer Grube oder auf einer Straße (Z. 32,33) und die Errettung aus dem Munde eines Hundes oder aus dem Munde eines Raben (Z. 34-37). Im Alten Orient, wenn man ein Kind in ein Fürsorgeverhältnis durch einen Vertragsabschluß aufnimmt, muss der Annehmende die Verpflichtung übernehmen, für seine Aufziehung und Schutz in geeigneter Weise zu sorgen.[246] Und das adoptierte Kind hat auch Pflicht für die neuen Eltern. Solange sie leben, wird er sie ehren und versorgen.[247] Alle diese Texte deuten darauf hin, dass die babylonische *mārūtu* (Adoption) ihren Ausgangspunkt in einem Vertrag hat, den man aus dem Urkundenmaterial der ersten südbabylonischen Dynastie kennen lernen wird.[248]

Das ähnliche Adoptionsverhältnis zwischen Gott und Israel im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Rettungsvorstellung kann man in verschiedenen Stellen im Alten Testament beobachten.[249] Vor allem 1) Exodus 4,22-23; 2) Jes 63,8.9.16; 64,7; 3) Ezek 16,3-6; 4) Hosea 11,1f:

---

[244] Die Umschrift und die Übersetzung siehe M. David, *Adoption im altbabylonischen Recht*, 6-7. (Tafel K 199 + 245 des Brit. Mus.) Vgl. Langdon, RA XIV, 13f.; die Paralleltexte ZA 7, 27f.

[245] M. David, *Adoption im altbabylonischen Recht*, 16. David vergleicht es mit der späteren Überlieferung von Sargon-Legende (CT 13 pl. 42). Da wurde das Kind zur Aussetzung in einem Körbchen aus Rohr? (*quppi ša šuri*) gelegt. Im AT begegnen wir eine ähnliche Geschichte in Mose-Erzählung (Exod. 2,3); Übersetzung s. bei Greßmann in seinem Arbeit „Altorientalische Texte der Assurbanipal-Bibliothek". Besonders siehe 16 (Anm. 34).

[246] Vgl. M. David, *Adoption im altbabylonischen Recht*, 17.

[247] Vgl. Text VAT 8947 = KAJI 1, Siegel des Azukija. M. David, *Adoption im altbabylonischen Recht*, 101.

[248] Vgl. M. David, *Adoption im altbabylonischen Recht*, 18-19. „Sie (Serie *ana ittišu*) lassen erkennen, dass dem adoptierten Kinde in Nippur ursprünglich ein Erbanspruch nach dem Adoptanten nur zugestanden hat, wenn dies vertraglich festgesetzt war." M. David, *Adoption* (RLA I), 37b. Der K(odex) Ḫ(ammurapi) spricht (§ 185-193) von der Aufnahme von Findelkindern. Das angenommene Kind hat die Verpflichtung, „für den Adoptanten bei Lebzeiten zu sorgen, ihm zuweilen eine Unterhaltsrente zu gewähren und nach seinem Hinscheiden die Totengaben darzubringen. Diese Verpflichtungen des Kindes werden ebenso wie die Verpflichtung des Adoptanten, dem Kinde seinen Erbanspruch nicht zu entziehen, durch Strafklauseln gesichert." M. David, *Adoption* (RLA I), 38b. Die Regelung der Beziehung zwischen Adoptanten und den adoptierten Kindern folgt nach den sogenannte sumerischen Gesetzen. Über die sumerischen Familiengesetze vgl. YOS I 23ff. Ein Verstoß gegen den Familiengesetz besteht, wenn ein Kind gegenüber die Eltern erklärt: „Du bist nicht mein Vater, du bist nicht meine Mutter". Oder umgekehrt wenn die Eltern zu den Kindern erklären: „Du bist nicht unser Kind." M. David, *Adoption* (RLA I), 38b. Ferner vgl. „Ich will zu Lo-ammi (לֹא־עַמִּי, 'Nicht-mein-Volk') sagen: 'Du bist mein Volk!' Und er wird sagen: 'Mein Gott!' (עַמִּי־אַתָּה וְהוּא יֹאמַר אֱלֹהָי)". Hos 2,25.

[249] Zuerst berücksichtigte Hempel in seiner Darstellung der Rede von Gott als Vater die *mesopotamische* Kultur. Der Religionsvergleich in den Bereichen von den assimilierbaren Gedanken, Vorstellungen und Begriff führt zur *theologischen Wesenserfassung* hin. Vgl. J. Hempel, *Chronik* (ZAW 54), 294f.

1) Ex 4,22-23 geht es um die Rettung Israels, und steht sie im Zusammenhang mit der Adoptionsannahme. Gott ließ Mose zu Pharao sagen, dass „Israel mein erstgeborener Sohn ist“ (Ex 4,22). In der Situation vor Auszug aus Ägypten, warum ist da von der Sohnschaft Israels die Rede? Gott gibt den Grund in V. 23: „Entlasse meinen Sohn damit er mir diene“. Diese auffallende Aussage „mein Sohn“ beim Gott bezieht sich auf die Adoptionsverhältnis zwischen Gott und Israel bei der Entstehung eines Volkes. Israel wurde in Ägypten als Findelkind gefunden und aus der Gewalt des Pharaos will Gott es retten und mit ihm verträglich Bund schließen und es aufziehen. Gleichzeitig hat Israel Pflicht gegenüber Gott, dass es ihn verehren muss.

2) Im Kapitel 63,7-64,11 Jesajabuch kommt ein Gebet vor, das das Gedächtnis an die vergangene Erfahrung der Begegnung Israels mit JHWH bewahrt.[250] Im geschichtlichen Rückblick wird die Exodus-Erfahrung Israels ins »Gedächtnis« gerufen (V.7). Das Gebet beginnt mit hymnischem Lobgesang, der das Israel zugewandte Handeln Gottes bezeichnet ist. Die Ruhmestaten Gottes, die er für Israel getan hat will „Ich“ preisen, die auf JHWHs Güte, Erbarmen, Treue, Liebe und Mitleid[251] bezogen sind. Im Munde des Gottes hört der Leser/Hörer unmittelbar die Aussage, die mit dem sum. Adoptionsvertrag vergleichbar ist: „Fürwahr, *mein Volk* sind sie, *Söhne*, die nicht trügerisch handeln werden. Und er wurde ihnen zum *Retter*“ (V. 7). Im Gebet ist es bildhaft geschildert, dass JHWH in all ihrer Not selbst sie gerettet hat: „In seiner Liebe und in seinem Erbarmen hat er sie erlöst. Und er hob sie auf und trug sie alle Tage der Vorzeit“[252] (V.8). In den Mittelpunkt dieses Lobens steht das Rettungsgeschehen. Die gegenwärtige Gemeinde hofft auf eine neue Beziehung mit Gott, der einmal an den Vätern gehandelt hat[253]: „Denn du bist unser Vater. … Du, JHWH, bist unser Vater, unser Erlöser[254] von alters her, *das ist* dein Name“ (V. 16). Aus der Bedrängnis ruft Israel JHWH als seinen Vater und in Jes 64,7 ist seine bewusste Kindschaft gegenüber Gott daran zu sehen: „Und doch bist du, JHWH, unser Vater. Wir sind der Ton und du bist unser Töpfer, wir alle sind das Werk deiner Hände.“[255]

---

250 „63,7-64,11 Klage und Bitte um das Heil: Der aus vier Einzelteilen bestehende Abschnitt ist ein mit hymnisch-erzählender Geschichtsbetrachtung beginnendes Volksklagelied, das als solches Ähnlichkeiten mit den entsprechenden Psalmen aufweist und sich inhaltlich an die deuteronomische Theologie anschließt.“ G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 3, 246.

251 Westermann weist darauf hin, dass dieses Wort nur noch in Gen 19,16 kommt. Vgl. C. Westermann, *Jesaja 40-66*, 308: Vor dem Untergang der Stätte, Sodom und Gomorra, führten die Gottesmänner ihn (Lot) hinaus und ließen ihn außerhalb der Stadt, weil JHWHs *Mitleid* auf ihn war (בְּחֶמְלַת יְהוָה עָלָיו). Hier ist das Wort sich auf die Rettung bezogen.

252 Ein fürsorgliches und rettendes Vaterbild teilt der Vers uns mit.

253 Vgl. C. Westermann, *Jesaja 40-66*, 312. Hier spielt die Erwartung eines neuen Exodus eine große Rolle. Vgl. H.-J. Kraus, *Jesaja 40-66*, 255.

254 Vgl. Hi 19,25: „Doch *ich* weiß: Mein Erlöser lebt…“.

255 Die Beziehung zwischen dem Kindsein Israels und der JHWHs Schöpfersein zeigt die Zugehörigkeit Israels an JHWH und Rettung durch JHWH verbunden. Vgl. Zur die Beschreibung der Gotteszeugung siehe in Gudea Cly A III 8.

3) Der erste Teil von Ez 16 erzählt die Rettung des Neugeborenen (V. 2-7a). Man stößt hier auf eine altorientalische Vorstellung des Findelkindes, dessen Zustand in der sum. Adoptionsverträgen bildhaft beschreiben ist. Das Wort JHWHs geschah zu Ezechiel und nach der Botenspruchformel[256] folgt direkte Rede von JHWH zu Jerusalem:

> „So spricht Adonai JHWH zu Jerusalem: Deine Herkunft und deine Abstammung sind aus dem Land der Kanaaniter; dein Vater war ein Amoriter und deine Mutter eine Hetiterin. Und *was* deine Geburt *betrifft*: an dem Tag, als du geboren wurdest, wurde deine Nabelschnur nicht abgeschnitten, und du wurdest nicht mit Wasser abgewaschen zur Reinigung und nicht mit Salz abgerieben und nicht in Windeln gewickelt. Niemand blickte mitleidig auf dich, um dir eines dieser Dinge aus Mitleid mit dir zu tun, sondern du wurdest auf die Fläche des Feldes geworfen, aus Abscheu vor deinem Leben, an dem Tag, als du geboren wurdest“[257] (V. 3-5).

Die rückblickende Erzählung schreitet von der Geburt zur folgenden Aussetzung eines Säuglings. Statt aller fürsorglichen Pflege warf man den weiblichen Säugling aufs Feld, damit er umkäme. Da fand ihn JHWH. Er ging an ihm vorüber und sah es in seinem Blut zappeln (V. 6ab). Da geschah die Rettung: „Und zu dir in deinem Blut sprach ich: Bleibe leben!“ (V. 6cdef). Aus Mitleid hat Gott das weibliche Findelkind[258] angenommen und aufgezogen bis es reif und erwachsen ist.

4) Im elften Kapitel des Hoseabuches kommt ein geschichtlicher Rückblick auf den Auszug der Israeliten aus Ägypten vor. In ersten Person spricht JHWH: „Weil[259] Israel eine Säugling[260] *war*, *da* liebte ich ihn und aus Ägypten nannte ich *ihn*: ‚mein Sohn’[261]“.

---

256 Vgl. W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24* (BK XII/I), 341.

257 Aus der Übersetzung von Elberfelder.

258 „Ähnlich Dt 32,10, undeutlich Jer 31,2f. Ez 16 redet von dem von seinen Eltern verlassenen Neugeborenen, an dem Jahwe als an einem Findelkind (die Vokabel **מצא** fehlt) auf dem Felde (שׂדה, die Vokabel **מדבר** ist verdrängt) vorbeigegangen ist und dessen er sich angenommen hat.“ W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24* (BK XII/I), 346.

259 Viele Kommentierungen übersetzen כִּי als temporal. Siehe GesK § 164f. Aber jedoch die LXX übersetzt es mit ('because').

260 Der Begriff **נער** kann „Knabe, Jüngling, Knecht, Gefolgsmann“ bedeuten. Vgl. HAL 668. Allgemein bezeichnet der Begriff ein 'unmündiges männliches Wesen', das noch Vater und Mutter rufen kann. Vgl. Jes 8,4. „Als *na'ar* wird der 3 Monate alte Säugling Mose bezeichnet. Als die Tochter Pharaos das im Schilf gefundene Kästchen öffnet, ‚da sah sie das Kind, und siehe, es war ein weinender *na'ar*‘“ H.F. Fuhs, Art. **נער**, (ThWAT V) 513. Zu den weiteren Belegen des Begriffes siehe H.F. Fuhs, **נער**, (ThWAT V) 507-518. LXX gibt das Wort mit dem Adjektiv ('an infant, child') wieder.

261 Schon in den ersten zwei Kapiteln war von der Gott-Israel-Beziehung die Rede: „Lo-ammi“ (לֹא־עַמִּי, 'Nicht-mein-Volk', Hos 1,9) war der Name von einem Sohn Hoseas und später werden alle drei Söhne in בְּנֵי אֵל־חָי „Söhne des lebendigen Gottes“ umbenannt (Hos 2,1).

„Die aramäische Übersetzung löste die Konstruktion קרא ל auf und verwendete anstelle der Präposition ein selbständiges Personalpronomen. Dadurch beschreibt der Vers nun einen Adoptionsakt, denn nun bedeutet der Vers, dass Israel nicht Sohn *war*, sondern in Ägypten offiziell zum Sohn *ernannt* wurde: קריתי להון בנין וממצרים, von Ägypten an nannte ich sie 'Söhne'. Die syrische Übersetzung ist ähnlich, scheint aber die singularische Form des masoretischen Textes bewahrt zu haben: *wmn mṣryn qryth bny*, und seit Ägypten nannte ich ihn: 'mein Sohn'[262]".

Wenn der Name Hiob 'wo ist der Vater?' heißt, kann diese Frage einerseits eine fragende Klage von einem ausgesetzten Kind sein oder ein sehnlichster Wunsch um das Annahme durch göttliche Adoption andeuten.[263] Er sucht dringend nach seinen Erlöser[264]. Wie ein ausgesetztes Kind, wurde Hiob ausgesetzt von der Gemeinschaft Gottes. Von Gottes Schutz und Heil bzw. Segen wurde er plötzlich abgeschnitten. Wie ein Findelkind, das in einer Grube liegt, befindet Hiob sich in großer Gefahr und Not nämlich im einen Fluch- und Unheilszustand. In dieser Not ruft Hiob an seinen Erlöser um die Errettung. Seine Klage ist notwendig. Im Epilog, nach dem er bei JHWH angenommen ist, gelang er zur rehabilitierten Anerkennung von JHWH „mein Knecht Hiob!"[265] wieder. Gott wird ihn leiten und fürsorglich da sein und er wird seinen Gott verehren. Zentrales Problem des Hiobbuches ist die Errettung durch Gott, nicht Ursprung und Grund des Leides. Dabei zeigt der Geschehensvorgang in der gesamten Hiobkomposition, dass das Leid und Klage Hiobs von Gott her seinen Sinn erhält.[266] Hier geht es im Hiobbuch um einen Errettungsbericht, die von rettendem JHWH und von dem angenommenen Hiob bei Gott erzählt.[267]

---

262 A. Böckler, *Gott als Vater*, 256.

263 „Nur Jobs Name und sein Land werden genannt, weder Vater und Ahnen noch Familie und Volk." N. Peters, *Hiob*, 2.

264 Vgl. Hi 19,25: „Doch *ich* weiß: Mein Erlöser lebt…". Über die Zusammenstellung zwischen Vater und Erlöser siehe Jes 63, 16: „Denn du bist unser Vater. … Du, JHWH, bist unser Vater, unser Erlöser von alters her, *das ist* dein Name."

265 Insgesamt 7 mal kommt die Anerkennungsaussage (אִיּוֹב) עַבְדִּי, „mein Knecht (Hiob)" bei JHWH vor: Hiob 1,8; 2,3; 42,7; 42,8 (3 mal). Auffällig ist die Zerstreuung dieser Aussage. Gott hat Hiob vom Anfang an bis zum Ende des Hiobbuches als '*mein Knecht Hiob*' genannt. In alten Orient verwendet der bittende Beter den „*aradka*-Stil" in seinem Gebet. Aber im Hiobbuch hat Gott selber schon Hiob als sein Knecht anerkannt. Vgl. Die Sich-Diener-Bezeichnung in den Eršaḫunga-Gebeten: „In der Leidschilderung in der ersten Person ist der Blick des Beters auf das eigene Ich gerichtet. Mit der Selbsteinführung des Beters als 'gá-e e-ri-zu' (= akk. '*anāku aradka* bzw. *aradki*), 'Ich, dein Diener' und der Fortführung der Klage in der dritten Person schildert sich der Beter wie mit dem Augen seines Gottes gesehen." S.M. Maul, *Herzberuhingungsklagen*, 20; „Hier beobachten wir den sogennnten *aradka*-Stil, in welchem der Büssende als 'dein Knecht' eingeführt wird und fortan in der dritten Person von diesem gesprochen wird." B. Landsberger, MAOG 4 308f. Vgl. Mit einem Eršaḫunga-Gebet tritt der Beter mit seinem Leid vor seiner Gottheit. Der Beter sieht den Grund seines Leids als Folge seiner Gottesferne. „Sein Gott hat sich erzürnt über wissentlich oder unwissentlich begangenes Fehlverhalten, von dem Beter abgewandt. Das Ziel eines Eršaḫunga-Gebetes ist es, das 'Herz' der zürnenden Gottheit zu 'beruhigen', um damit dem über den Betenden eingebrochenen Unheil Einhalt zu gebieten." S.M. Maul, *Herzberuhingungsklagen*, 1. Zur Untersuchung von Form und Inhalt und Übersetzung der umfangreichen Eršaḫunga-Gebete. Vgl. S.M. Maul, *Herzberuhingungsklagen*; E.R. Dalglish, *Psalm 51 in the Light of Ancient Near Eastern Patternism*, 21-35; Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie dt d'Assyrie*, 139-168.

266 „Auch das Leiden hat Anteil an der Verherrlichung Gottes. Dann aber geht es weder um Erlösung noch um Eigentlichkeit, sondern um die Zu- und Hinwendung Gottes zu dem Menschen, der leidet und in seinem Leid schreit. Gerade darin versagen die Freunde Hiobs." J. Kegler, Hiobforschung, 24.

267 Vgl. Ez 14,12-23. In diesem Text ist die Rettung durch Gott ein wichtiges Thema. Gott forderte von den Jerusalemerbewohnern eine radikale Umkehr, dass sie von ihren Götzen und von allen ihren Greueln ihr Gesicht abwenden

2.1.2 Geschehen : die fürbittende Ritualhandlung Hiobs

„Und es geschah (וַיְהִי), wenn die Tage des Gastmahls reihumgegangen waren, da sandte Hiob hin und heiligte sie: Früh am Morgen stand er auf und opferte Brandopfer nach ihrer aller Zahl. Denn Hiob sagte *sich*: Vielleicht haben meine Söhne gesündigt und in ihrem Herzen Gott geflucht. So machte es Hiob all die Tage *nach den Gastmählern*." (1,5)

In V. 5 berichtet der Erzähler dem Leser/Hörer, dass Hiob jedes mal für seine Kinder, wenn ihr Festturnus abgelaufen war, ein Opfer verrichtete. Hiob rechnet vorsorglich mit dem unbedachten Versündigen der Kinder in ihrem Herzen[268]: „Denn Hiob sagte *sich*: Vielleicht haben meine Söhne gesündigt und *in ihrem Herzen* Gott *geflucht*[269]" (V. 5).

Schon in V. 1 wurde Hiob als ein „Gottes-Fürchtiger" beschrieben, dessen Frömmigkeitshaltung gegenüber Gott berühmt war. Wenn Hiob eine Abkehr von Gott nur als möglich unterstellen konnte, bringt er Brandopfer dar, „die man im Feuer zur Gottheit aufsteigen lässt (עלה *hi.*; darum עֹלָה)"[270]. Hiob rechnet mit der Möglichkeit der Versündigung des Herzens. Um eine unbedachte Versündigung im Herzen gegenüber Gott ins reine zu bringen, nahm Hiob regelmäßig eine religiöse Handlung durch Opfer ver, so oft ein solches Gastmahl vorbei war. Man sah das Herz als Sitz des Lebens und der Mittelpunkt des Menschen, wo die ganz persönliche Verbindung zu Gott sich befindet. Seine ganze Persönlichkeit befindet sich im Herz und es steht ihm als ein Rede- und Antwortpartner zur Verfügung (Vgl. Gen 27,41). Im *leḇ* als Zentrum der Emotionen siedeln allerlei Gefühle wie Liebe, Mitleid, Freude, Angst, Hochmut, Stolz, Heimweh. Das Herzen ist der Ort der Wunsch, Vertrauen, Fürsorge, Gnade, Verstand, Einsicht und „Gedächtnis". Im Herz konkretisiert sich die ethische Qualifikation des

---

müssen (14,6). Die Gotteswarnung geht weiter. In der augenblicklichen Untergang Jerusalems sogar die drei Männer wie Noah, Daniel und Hiob um ihrer Gerechtigkeit willen *nur* ihre eigene Seele retten können (14,14). Noah wurde aus der Sintflut gerettet. Aus Neid suchten die Minister und die Satrapen einen Anklagegrund gegen Daniel (Vgl. Dan 6,5) und endlich gelangen ihren Ziel: „Man warf ihn (Daniel) in die Löwengrube" (6,17). Zum ersten Mal kommt „mein Gott" im Munde des Daniels vor, als er bekennend zum König über seine Rettung durch Gott berichtete. In seinem Bericht ist Gott das handelnde und rettende Subjekt (6,23). In der Hiobkomposition spielt die Anklage Satans wichtige Rolle für die Notsituation Hiobs aber der Schwerpunkt liegt an die Wende seiner Not durch Gott (Hi 42,10).

[268] „akk. libbu 'Leib, Inneres, Herz' (AHw I 549-551; CAD L 164-176); ugar. *lb* 'Herz' (WUS Nr. 1434; UT Nr. 1348).... phön.-pun. u. aram. *lb* 'cœur, centre de l'action de la personne' (DISO 134); jüd.-aram. *leḇ*/*leḇāḇ* 'Herz, Gedanke, Verstand' (Levy, WTM II 463) und *libbā'* / *lībbā'* / *liḇḇā'* 'Herz, Gesinnung, Gedanken' (aaO 464); syr. *lebbā'* 'cor, cordia, interiora corporis, etc' (LexSyr 345f.) ... Arab. *lubbun* 'Herz, Sinn, Verstand, Einsicht, Inneres, Kern'" H.-J. Fabry, Art. לֵב *leḇ*, (ThWAT IV) 415. "The heart in ancient psychology is the location of thinking, deciding, intending. From our standpoint, the faculty being used is the mind, but we place the mind in the brain, as the Hebrews did not. The Hebrew word here is singular, not plural (*lebabam,not libbōtam*)." E.M. Good, *In Turns of Tempest*, A Reading of Job with a translation, 50. Zu den „Gedankensünden" vgl. F. Hesse, *Hiob*, 26.

[269] „Von solchen Möglichkeiten aber mag der Erzähler nur mit großer Behutsamkeit sprechen. Er nennt das: 'Gott im Herzen segnen'". F. Horst, *Hiob 1-19* , 11.

[270] „er tut es in der für das Opfer günstigen Morgenfrühe (vgl. Gn 22,3; Ex 32,6; Nu 22,41; 2 Kö 3,20; 16,15; Am 4,4 u.a.)." F. Horst, *Hiob 1-19*, 11.

Menschen. Nun lässt der Erzähler erkennen, dass V. 5 diese vorhandene, längst geprägte Vorstellung von der „Versündigung im Herzen und die entsprechende Ritualhandlung“ aufnimmt. Es ist auffallend, welchen Wert die Hioberzählung hier und hernach auf die unsichtbare bzw. innerliche Herzhaltung des Menschen gegenüber Gott legt. Hiob heiligte seine Kinder. Er sorgte sich um die Reinheit seines Kinderherzens und nahm die Ritualhandlung vor.[271] Diese Aussagen weisen auf „den Übergang vom emotionalen zum theologisch-ethischen Verständnis von *leb*“[272] hin. Da Gott derjenige ist, der allen das Herz gebildet hat, weiß er um all ihre Werke (Ps 33,15). Als Schöpfer kennt Gott den *leb* aller Menschen.[273] In der Sintflutgeschichte hören wir noch deutlichere Verwendungen des *leb* im Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Das Problem des menschlichen Herzens wird zum Ausgangspunkt der alt. Sintflutgeschichte. Zum nächst leidet Gottesherz wegen des Problems des menslichen Herzens und trifft endlich zur Vernichtungsentscheidung.[274] In Gen 6,5 steht *leb* des Menschen vor Gott als ein Sitz massiver negativer Verhaltenseigenschaften[275]: „Und JHWH sah, dass die Bosheit des Menschen auf der Erde groß war und alles Sinnen der Gedanken seines *Herzens* (לִבּוֹ) nur böse (רַע) den ganzen Tag.“ Die Bosheit befindet sich im *leb* des Menschen. Darin ist der Vernichtungsbeschluss Gottes begründet. Die Gotteswahrnehmung („Gott sah“)[276] von menschlichen Herzenslage führt zum Reue Gottes: „Und es reute JHWH, dass er den Menschen auf der Erde gemacht hatte, und es bekümmerte ihn in sein *Herz* hinein (אֶל־לִבּוֹ)“ (Gen 6,6). Gott ist tief betroffen und leidet daran. Mit der absichtlichen Betonung schildert der atl. Sintfluterzähler das leidende Herzen Gottes wegen der Entfernung des Menschen durch die Bosheit in seinem

---

271 Hiob sorgt gleichzeitig um das Herzen Gottes. Vgl. “Divine anger rises in the divine SÀ against human beings and gives stimulus to the creation of all human methods and means to the reconciliation with and pacification of angry gods which projects in broader senses all ancient cultures and civilizations.” P.K.W. Chang, *Metatheology*, 19. Vgl. P.K.W. Chang, *The Cardiomorphological Functions of the Sumerian SÀ for Heart*, Abstracts of the ONE HUNDRES AND NINETY-SEVENTH MEETING, America Oriental Society, Los Angeles, March 22-25, 1987, pp. 40-41; the full text has, however, been published in the Journal of Historical, Philological and Cultural Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow/Magnitogorsk: Institute of Archaeology/Magnitogorsk State Pedagogical Institute 1998), pp. 293-298.

272 Vgl. H.-J. Fabry, Art. לֵב *leb*, (ThWAT IV) 429-430; Jes 57,15. Bei der Mitteilung der Botschaft Gottes, rief der DtJes in der Formulierung seines prophetischen Auftrages von der Befreiung aus dem Exil: „Tröstet, tröste mein Volk, sprecht zum Herzen Jerusalems!“ (Jes 40,2). Vgl. H.-J. Fabry, Art. לֵב *leb*, (ThWAT IV) 431. Der Ausdruck, das „Sprechen zum Herzen (*dibbœr ʿal-leb*)“ beim Trost, zeigt sich die Verwirklichung der Trost im Herzen und die Wirksamkeit des Herzens als der Ziel der Verkündigung.

273 Vgl. *jāda ʿ* im 1 Kön 8,39; 2 Chr 6,30; Ps 44,22; 139,23.

274 Von dem Grund, warum die Götter beschlossen zur der Vernichtung der Menschheit, hören wir nicht in der Sintfluterzählung des Uta-napischti. Im Altenorient spielt der „*Wille* (Gemüt) der Götter“ (*libbi ilāni*) eine besondere Rolle im Leben der Menschen, nach diesem göttlichen Wille geschieht all die Schicksal des Menschen.

275 Nicht nur die Gefühls- und Verstandesfunktion hat der *leb*, sondern auch die treibende Kraft der Bestrebungen seines Willens. Hier wirkt *leb* als Subjekt des Sinnens und Planens in der Tatenbereiche. Im Alten Orient stellt man auch vor: „Im Herzen ersinnt der Mensch Gutes und Böses (VAS 1, 57, III, 2), hier gründen Loyalität (PRT 139 r. 10), aber auch Intrige (Asb 28, III, 81)“ H.-J. Fabry, Art. לֵב *leb*, (ThWAT IV) 418.

276 „Das Sehen Gottes ist oft Erzähleingang; es meint die Entdeckung eines Tatbestandes, wie er wirklich ist. In jedem Fall ist es mehr als ein bloßes Wahrnehmen; immer leitet es ein Handeln Gottes ein und hat eben darin seine Funktion.“ C. Westermann, *Genesis 1-11*, 551. Im NT kommt auch ähnlicher Ausdruck über Jesus. Er sieht durch menschlichen Gedanken, was in ihrem Herzen liegt.

Herzen.[277] Nach der Rettung aus der Flut brachte Noah Opfer dar[278]: „Und Noah baute dem JHWH einen Altar; und er nahm von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln und *opferte Brandopfer auf dem Altar* (בַּמִּזְבֵּחַ וַיַּעַל עֹלֹת)[279]“ (Gen 8,20). Das folgende Gotteswort leitet die gnädige Zuwendung Gottes zum Opfer Noahs ein: „Und JHWH roch den wohlgefälligen Geruch[280], und JHWH sprach in seinem *Herzen* (וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־לִבּוֹ): Nicht noch einmal will ich den Erdboden verfluchen um des Menschen willen; denn das Sinnen des menschlichen *Herzens* ist böse (כִּי יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע) von seiner Jugend an; und nicht noch einmal will ich alles Lebendige schlagen, wie ich getan habe“ (8,21). Auf die Opferhandlung Noahs (V.20) bezieht sich das Wort Gottes.[281] In der einleitenden Äußerung Gottes (Gen 6,5-8) und in dem abschließenden Gotteswort (8,21-22) kommt das Herzenproblem vor, das als ein wichtiges Motiv der ganzen Sintfluterzählung seinen Höhepunkt erreicht. Hier wirkt *leb* JHWHs als Entscheidungszentrum der Strafgerichte und der Heilsverheißung.[282]

---

277 אל־לבו in Vers 6 entspricht zu dem לבו in Vers 5. Vgl. C. Westermann, *Genesis 1-11*, 552. AT spricht nirgends über ein *leb* der Götzen, weil man diese als machtlos und tot wertet. vgl. H.D. Preuß, BWANT 92, 1971, 111. Der Einsatz und das Ziel des Geschehens in der Fluterzählung liegen bei Gott.

278 מִזְבֵּחַ, *misbēaḥ*, „Altar“ (abgeleitet von *sābaḥ*, 'schlachten, opfern'). Im Alten Testament wird von Noah als der ersten Erbauer eines Alters berichtet (Gen 8,20). Westermann interpretiert das Opfer Noahs als ein Opfer der „re-actio des Geretteten“. Vgl. C. Westermann, *Genesis 1-11*, 607.

279 Die עלה ist eine Bezeichnung der Opferform, bei der das ganze Tier verbrannt wird. Das Opfer Noahs gehört zu der eigentlichen Fluterzählung. Nach der Rettung aus Flut bringen aller Hauptcharakter ein Opfer dar (z.B. Ziusudira, Uta-napischti, Deukalion, Dearius, Manu). Vgl. C. Westermann, *Genesis 1-11*, 607.

280 Den Beruhigungsgeruch (רֵיחַ הַנִּיחֹחַ) roch JHWH. In der elften Tafel des Gilgamesch-Epos, wo Uta-napischti Gilgamsch über die Sintflut erzählt, kommt eine parallele Stelle in ähnlichen Zusammenhang Opferszene vor. „Da aber holte ich (Uta-napischti) ein Opfertier hervor, den vier Winden brachte ich es dar. Ich streute Räuchergaben hin, oben auf den Stufenturm aus Fels, und stellte sieben und sieben Opfertrankflaschen auf... Die Götter aber rochen den Duft, die Götter rochen den süßen Duft, die Götter kamen alsbald wie die Fliegen über dem Opferspender zusammen. (Gilg. XI. 157-159,161-163,).“ S.M. Maul, *Gilgamesch-Epos*, 146. Der babylonische Noah, *Uta-napischt*, dessen Name „Ich habe mein Leben gefunden“ bedeutet, ist der legendäre König der Stadt Schuruppak (Gilg. XI, 11.23). *Schuruppak* (heutigen Fara) ist eine der ältesten Städte der alten Mesopotamien wo reiche Funde aus dem frühen 3. Jahrtausend v. Chr. sowie eines der ältesten Tontafelarchive des Mesopotamien erbrachten. Dank eines Rates des Weisheitsgottes Ea hatte er die Sintflut in einer Arche überlebt. Vgl. S.M. Maul, *Gilgamesch-Epos*, 155 und 184.

281 Das göttliche Wort, das auf die Opfer des Utanapischti bezogen ist, gibt in der Sintfluterzählung bei Utanapischti die „Herrin der Götter“, *Belet-ili*. Sie ist die Schöpfer- und Muttergöttin, die gemeinsam mit Weisheitsgott Ea den Menschen erschaffen hatte. „Als aber Belet-ili herangekommen war, hielt sie die großen Fliegen hoch, die Anum machte, als er (um sie) gefreit: <Ihr Götter, diese seinen nun der Lapislazuli-Schmuck für meinen Nacken, auf dass ich diese Tage in Erinnerung halte und sei nie vergesse bis in alle Ewigkeit! Die Götter sollen zu den Räuchergaben kommen. (Doch) nicht soll Enlil zu den Räuchergaben kommen, weil er keinen (guten) Rat erteilte, sondern die Sintflut sandte und meine Menschen der Vernichtung preisgab.> (Gilg. XI. 164-171).“ S.M. Maul, *Gilgamesch-Epos*, 146. Dazu rät der Weisheitsgott Ea nach der Sintflut, dass von nun an „Löwe, Wolf, Hungersnot und Seuche“ als Verminderungsmaßnahme der Menschenmengen dienen lässt (Gilg. XI, 188-195).

282 Vgl. „Schuruppak, die Stadt, die du selbst (aus eigener Anschauung) kennst, am Ufer des Euphrats gelegen, jene Stadt war schon uralt, als die Götter in ihr weilten. Die Sintflut zu schicken, danach verlangte den großen Göttern ihr *Herz* (Gilg. XI, 11-14).“ S.M. Maul, *Gilgamesch-Epos*, 140.

2.1.3 Geschehen in der Himmelsversammlung: erste Klage Satans

„Und es geschah eines Tages (וַיְהִי הַיּוֹם), da kamen die Söhne Gottes, um sich vor JHWH einzufinden ('zu stehen' לְהִתְיַצֵּב)[283]. Und auch der Satan (הַשָּׂטָן)[284] kam in ihre Mitte." (1,6ff)[285]

In V. 6 kommt das weiterfolgende Geschehen ziemlich schnell in einen gezielten Gang. Die überirdische Wirklichkeit bezeichnet das Geschehen im Himmel.[286] In V. 6 kommt der Szene der Himmelsversammlung[287] vor,

---

283 (od. לפני) התיצב על heißt „*zum Dienst vor jemand treten*." Siehe N. Peters, *Hiob*, 14. Vgl. „*'al* 'über' ist gesagt, weil Gott als auf dem Throne sitzend gedacht ist wie in Jes 6,2. Sie wollten sich ihm zur Verfügung stellen." E. König, *Das Buch Hiob*, 44; "*pu-uḫ-ru ilī šūt šamê erṣeti uqammû rēssu* the assembled gods of heaven and earth wait on him (Nabû) PSBA 20 157 r. 8 (acrostic hymn)" CAD 12, 487b.

284 „שׂטן bedeutet den *Widersacher*, *Gegner* im Kriege (1 Sm 29,4) oder vor Gericht (Ps 109,6). השׂטן ohne weitere Bestimmung bezeichnet den *Widersacher* bei Gott (Job 1,6-2,7; Zach 3,1), ein übermenschliches Geisteswesen, das die Menschen bei Gott anklagt (Zach 3,1; Job 1,6-2,7; Hen 40,7; Apk 12,10). Über babylonische Parallelen vom 'Ankläger', 'Verfolger', 'Bedränger' s. KAT³ 461-63." N. Peters, *Hiob*, 14.

285 Gross hält die beiden Himmelsszenen als ein „geschickter Kunstgriff des Verfassers", der nun den Schauplatz hinauf in die Welt Gottes verlegt. „Die beiden Himmelsszenen (vgl. den Prolog zu Goethes Faust) sind nicht überflüssig und spätere Zutat, sondern gehören notwendig in den dicht und kunstvoll gestalteten Gesamtaufbau: Himmel und Erde, Gott und Mensch stehen im dialogischen Austausch; denn Gott ist und bleibt überall und jederzeit im Buch Ijob der Träger des Geschehens. Im Buch Ijob geht es nämlich nicht um das, was der Mensch tut oder leidet, sondern zuletzt um Gott und sein Handeln" (V. 6-12). H. Gross, *Ijob*, 14. Vgl. „die Gottessöhne", Gn 6,1; Ps 29,1; 58,2. Eine Parallelschilderung zu der Himmelszene des Hiobbuches findet sich in 1 Kg 22,19 (2 Chr 18,18): „*Ich sah Jahwe auf seinem Throne sitzen, während das ganze Himmelsheer zu seiner Rechten und Linken stand*". Weiter vgl. Jer 23,18; Ps 89,8; Hi 15,8.

286 Vgl. Weiser meint, „dass die 'Lösung' der Hiobfrage nicht auf der gedanklichen Ebene intellektueller Erkenntnis erfolgt, die sich in einen irgendwie geformten theologischen Lehrsatz fassen ließe, sondern durch ein *Geschehen*, in das Gott den Hiob mit hineinnimmt." A. Weiser, *Das Buch Hiob*, (1974) 241. Hempel, J. Lindblom, H.W. Hertzberg u.a. vertreten für die Meinung, dass diese Himmelsszene „die in der Überwindung weisheitlicher Anthropozentrik durch die Theophanie eine Durchbrechung weisheitlichen Denkens überhaupt erkennen" lässt. Vgl. H.-P. Müller, *Hiobproblem*, 112. In *ludlul* klagt der Leidende über die Unfähigkeit der Menschheit von göttlichen Planen.

a-a-ú ṭè-em ilīmeš qí-rib šamêe i-lam-mad	"Who knows the will of the gods in heaven?
mi-lik šá dza-nun-ze-e i-ḫa-ak-kim man-nu	Who understands the plans of the underworld gods?
e-ka-a-ma il-ma-da a-lak-ti ili a-pa-a-ti	Where have mortals learnt the way of a god?
šá ina am-šat ib-lu-ṭu i-mut ud-de-eš	He who was alive yesterday is dead today"
	(Tablet II, Z. 36-39) W.G. Lambert, BWL, 40-41.

287 Die Ratversammlung der Götter, *ina p./pu-ḫur ilī*s. Gilg. XI 7. "How was it you stood with the gods in assembly? How did you find the life eternal?" A.R. George, *Gilgamesh*, 88. (*puḫru*(*m*) Pl. f. „Versammlung (Ratsversammlung, Versammlung allg. Gesamtheit)" und *paḫāru*(*m*) II (ug. nur Abl.) „sich versammeln" AHw II 810, 876. "*puḫru* wr. syll. and UNKIN(URU x BAR)... assembly, council, collegium, contingent, army, group – a) divine assembly, heavenly assembly – 1´with ref. to deliberations and decision making" CAD 12, 485b, 486b. "The 'assembly' in OB and earlier texts from southern Mesopotamia was an official body, convened sometimes by the king, which had judicial and perhaps administrative functions." CAD 12, 493a.

wo der Satan unter den Söhnen Gottes sich befindet. Vor JHWH findet sich ein Kreis, die „Gottessöhne".[288] Im Alten Orient gab es die Vorstellung, dass die selbständig handelnden „großen Götter" zusammen an einem Ort in der Götterversammlung treten.[289] In einer hierarchischen Ordnung hat jede einzelne Gottheit ihren Platz und ihre Aufgabe. Ähnlich wie eine irdische Hofratversammlung befindet sich die höchste Gottheit, „Himmelsgott", auf den Thron und trifft seine begründeten Entscheidungen aber die Zustimmung aller ist erforderlich. In solcher Himmelsversammlung treffen die Pantheons[290] die Schicksalsentscheidung der gesamten Kosmos bzw. Menschheit.[291] Im Alten Orient stellt man sich vor, dass die *Götterversammlung* die höchste göttliche Instanz ist. Eine Parallele zu dieser Himmelsszene des Hiobbuches finden wir im Gilgamesch-Epos, wo die Beziehung zwischen der Götterversammlung und dem Schicksal des Einzelnen beschrieben ist. Nach dem Sieg gegen den Himmelsstier, auf dem Höhepunkt ihres Ruhmes fahren Gilgamesch und Enkidu im Triumph durch die Straßen der Stadt Uruk.[292] Sie feiern ihren Sieg aber in der gleichen Nacht wirkt die *Klage Ischtar*[293] gegen Gilgamesch.

> „Gilgamesch veranstaltete in seinem Palast ein Freudenfest. Da liegen im Schlafe die jungen Männer, die auf ihren Nachtlagern ruhen, und auch Enkidu liegt im Schlafe. Dabei schaut er einen Traum. Es erhob sich Enkidu, um den Traum zu lösen. Er sagte zu seinem Freund. 'Mein Freund, aus welchem Grunde beraten sich die Götter?'[294]" (Gilg. VI 179-182 und VII 1).[295]

---

288 Im Alten Orient stellt man vor, dass die hochrangigen Götter genealogisch miteinander verbunden sind. Die absichtliche Wegnahme des Platzes für die Göttertöchter ist hier erkennbar. Über ein Parallel Stelle zu den Morgensternen vgl. F. Horst, *Hiob 1-19*, 12. JHWH schildert das Jubeln der Morgenstern bzw. Gottessöhne bei der Gründung der Erde: „als die Morgensterne miteinander jubelten und alle Söhne Gottes jauchzten" (Hi 38,7).

289 sum. diĝir-gal-gal-e-ne = akk. *ilū rabbûtum*, vgl. assyr. *rabbu ilāni* „Gesamtheit der Götter". In der Mythologie widerspiegelt das Handeln der Götter ihre Hierarchie. Vgl. W. Sallaberger, Art. *Pantheon in Mesopotamien* (RLA 10 S), 294-295.

290 Den Begriff „Pantheon" für die Gesamtheit der Götter verwendet Deimel zum ersten mal in der Assyriologie. Siehe sein Götter-Lexikon. A. Deimel, *Pantheon*.

291 Vgl. "*ilū rabûti ina* UNKIN-*šú-nu šīmat damiqti išīmu šīmtī* the great gods in their assembly decreed a fortunate destiny for me" Thompson Esarh. Ph. 14 i 9 (Asb.)" CAD 12, 486b; R.C. Thompson, *The Prisms of Esarhaddon and of Ashurbanipal* .

292 „*Als sie auf der Straße von Uruk fahren*" (Gilg. VI, 169). Die beiden Freunde fahren in einem Wagen über die Hauptstraße entlang und präsentieren sich als Sieger vor ganzen Uruk. Vgl. S.M. Maul, *Gilgamesch-Epos*, 171. „Wer ist der Schönste unter den jungen Männern? Wer ist der Ruhmreichste unter den Männern? – Gilgamesch ist der Schönste unter den jungen Männern! Gilgamesch ist der Ruhmreichste unter den Mannen!" (Gilg. VI, 172-175) S.M. Maul, *Gilgamesch-Epos*, 98.

293 Ischtar wurde zornig über Gilgamesch, der ihre Liebe abgelehnt und sie beleidigt hat. Sie schickte den Himmelsstier als Rache. Und nun töteten die beiden Helden den Himmelsstier. „Da stieg Ischtar hinauf auf die Mauer von Uruk, der Hürden(umhegten). Sie stampfte und tobte und stieß aus einen gellenden Schrei: '*Wehe über Gilgamesch, der mich besudelt (beleidigt) hat*':.. Ischtar versammelte die Kurtisanen, die Freudenmädchen und die Dirnen. Über der Schulter des Himmelsstieres ließ sie (sie) weinen" (Gilg. VI, 151-153; 158-159). S.M. Maul, *Gilgamesch-Epos*, 97. Das Klageritual über der Schulter des Himmelsstiers fand jährlich in Uruk im Ischtar-Tempel statt. Für dieses eigentümliche Ritual liefert Gilg. Tafel 6. eine Erklärung. Vgl. S.M. Maul, *Gilgamesch-Epos*, 170.

294 „*ib-ri áš-šú me-na-ma-a im-tal-li-ku ilū*(dingir)^{meš} *rabûtu*(gal)^{meš}" A.R. George, *Gilgamesh*, Critical Edition I, 634.

In jener Nacht sah Enkidu in einem Traum, dass die Götter zusammenkamen um eine Strafe für die beiden Menschen-Helden zu beraten. Die beiden Freunde hatten Humbaba[296], den Wächter des Zedernwaldes und den Himmelsstier getötet. Die Götter beraten sich, dass einer der beiden Freunde sterben soll. Die göttliche Wahl fällt auf Enkidu: „Der Götterkönig Enlil bestimmte, dass der Tod Enkidu und nicht Gilgamesch ereilen solle. Enkidu befällt daraufhin ein schweres Fieber."[297] Durch diese Himmelsszene bekommt man eine Vorstellung davon, dass das, was im Himmel geschehen ist, auf das Geschehen der Erde einwirkt. Was im Himmel entschieden ist, geschieht im Leben des Einzelnen. Im sogenannten sumerischen „Hiobtext" kommen die Klage über den Schicksalsdämon und der Jubel über das Verschwinden eines Dämons vor. Dabei wurde die Ausschneidung der Satansstücke im Hiobbuch also unzulässig erwiesen (vgl. 1,6-12; 2,1-6.). Eine Parallele zur Rolle des Satans findet sich in diesen Komposition[298]: „(*und doch*) [*verbr*]*ach*[*te er den Ta*]*g*[299] in [*Seuf*]*zen*[300], *asakku*-Krankheit[301] (und) beschwerlicher Mühsal[302] … Die herumgehende *á-zàg*(-Krankheit), die die Schwingen entfaltet, *schlug* er (Gott) *zum* Schemen, … den [*nam*-]*tar-ra*(-Dämon)[303], der sich in seinem Körper befand, rottete er aus, *des* [*jungen*] *Mannes* Mühsal verwandelte er in Freude"[304] Das Wort 'Satan' ist nicht Eigenname, sondern Funktionsbezeichnung.[305] In dem Geschehen der Himmelsszene gibt es das Wettemotiv zwischen Gott und Satan. Das erste Gespräch im Hiobbuch fand im Himmel statt und vor allem führt JHWH die Rede mit der Frage.[306] Das Unglück Hiobs bezieht sich auf dieses Motiv und die Erzählung lässt den Hörer/Leser erkennen,

---

295 S.M. Maul, *Gilgamesch-Epos*, 99-101.

296 „Ḫumbaba was the guardian of the Cedar Forest, placed there by Enlil to deter would-be intruders seeking the valuable timber. … The old form of Ḫumbaba's name is conventionally rendered Ḫuwawa." A. R. Geroge, *Gilgamesh* I, 144f.

297 S.M. Maul, *Gilgamesch-Epos,* 101f. Die etwa 35 Anfangszeilen in der siebten Tafel lassen sich noch nicht rekonstruieren. Den Inhalt des Traumes erfahren wir dank einer Paraphrase des Gilgamesch-Epos, die in hethitischer Sprache geschrieben ist.

298 Vgl. H.-P. Müller, *Hiobrahmenerzählung*, 55f.

299 „Falls als Verbum nach den Spuren [*u*]$_4$[-*za*]/ vermutet werden darf." W.H.Ph. Römer, *Hiobtext* (TUAT III, Weisheitstexte I) 104 (Z. 11 a-a).

300 Die Spur weist vielleicht auf [*a-nì*]*r* hin. Nach dieser Vermutung vgl. etwa *tānēḫu*(*m*) „Seufzen, Mühsal, Leid". AHw III 1319; W.H.Ph. Römer, *Hiobtext* (TUAT III, Weisheitstext I) 104 (Z. 11).

301 Sum. *á-zàg* , "a demon and the diseases it causes." CAD A$_2$ 325f. *asakku* A.

302 *dullu*(*m*) (von *dalālu* I) „Mühe; Arbeit, Dienst", „Mühsal, Elend, Arbeitsverpflichtung" AHw I 175; CAD D 173; Å. Sjöberg, OrNS 37, 1968, 234; W.G. Lambert, *Language, Literature, and History*, 201f.

303 *namtaru* vgl. D.O. Edzard: WM 1/1, 1964, 108.

304 Siehe Z. 11, 124, 126-127. W.H.Ph. Römer, *Hiobtext* (TUAT III, Weisheitstext I) 104,108,109.

305 Aber was für eine Funktion übt Satan aus, ist umstritten. Arab. šatana bedeutet „sich jmd. widersetzen" und akkad. mušstatinu heißt „befehdend". Vgl. F. Horst, *Hiob 1-19*, 12,14. „Eigentümlich ist nun aber die Wendung, dass jemand 'für' einen andern, und zwar zu dessen Ungunsten, 'zu einem Satan' wird bzw. als ein solcher auftritt. In allen Beispielen (Nu 22,22.32; 1 S 29,4; 2 S 19,23; 1 Kö 5,18; 1 I 14,23. 25; Ps 109,6) will der als Satan Fungierende durch ein opponierendes Verhalten, durch Widerstand oder Widerspruch, ein Vorhaben, eine Maßnahme hindern oder als politischer Oppenent durch Geltendmachen eigener Rechte einen erzielten politischen Status anfechten." F. Horst, *Hiob 1-19* , 13.

306 *Ha* nimmt die „Frage-Antwort-Strutktur" als ein Leitmotiv seiner Hiobuntersuchung an: „Im ersten Gespräch zwischen JHWH und dem Satan im Himmel deutet sich das Motiv der Frage-Antwort-Struktur bereits klar an. … Die Frage-und-

dass Gott die Rolle als Urheber in der Schicksalsentscheidung zwischen Himmel und Erde zugeschrieben ist. Es muss wohl beachtet werden, dass JHWH selbst als der Hofstaatsherrscher die Gespräche auf Hiob gelenkt hat, woraus deutlich ersichtlich ist, dass die Hioberzählung sich nicht nur um ein Geschehen auf Erde handelt, sondern auch um Geschehen des Himmels. Die Himmelsszene nimmt sich an dieser Stelle durchaus sinnvoll aus. Denn die Erzählung lässt den Zusammenhang zwischen dem Geschehen auf der Erde und des Himmels allein auf das Handeln Gottes aufweisen. V. 6 berichtet von einer himmlischen Versammlung göttlicher Wesen. Man sah JHWH ähnlich wie einen himmlischen König, der an der Spitze der Ratsammlung sitzt. Zielstrebig kommt das Gespräch zwischen JHWH und Satan auf Hiob. In beiden Himmelsszenen sagt JHWH dem Satan, ob er sein *Herz* auf Hiob gesetzt habe: „Hast du *acht gehabt* auf meinen Knecht Hiob?" (1,8; 2,3). Satan entgegnete dem Vertrauen JHWHs an Hiob und fragte klagend: „Bist Du es nicht, der ihn, sein Haus und alles, was er hat, rings schützend umhegt? Das Tun seiner Hände hast Du gesegnet; sein Besitz hat sich weit ausgebreitet im Land." (1,10) Was Satan gesagt hat, ist wahr, dass Hiob durch Gottes Schutz und Segnung all der Erfolge gelang. Satan klagt gegen Hiob und versucht seine Frömmigkeit auf die Probe zu stellen. Der nächste Satz leitet eine neue Geschehensfolge ein, die in 1,12ff. fortgesetzt wird: „Da sprach JHWH zum Satan: Siehe, alles, was er hat, ist in deiner Hand. Nur gegen ihn *selbst* strecke deine Hand nicht aus!" (1,12). Zum Entschluss der Zerstörung über ganzes Glück Hiobs tritt der Entschluss zur Bewahrung Hiobs.[307] Nun folgt der כִּי-Satz als Begründung der Herzensbeachtung über Hiob. Die Bestätigung JHWHs um die Frömmigkeit Hiobs, ist eine wörtliche Wiederaufnahme der Beschreibung von Hiob am Anfang der Erzählung. Was neu erscheint ist: „Denn es gibt keinen wie ihn auf Erden (כִּי אֵין כָּמֹהוּ בָאָרֶץ)" (V. 1,8; 2,3). Dadurch findet sich ein Hinweis auf die Beachtung JHWHs, die auf seinen Knecht Hiob gerichtet ist. Warum überhaupt ist Hiob bzw. seine Frömmigkeit zu einem wichtigen Thema in der Himmelsversammlung geworden? Weil JHWH seinen *leb* auf Hiob gerichtet hat.[308] Die vertrauensvolle Aufmerksamkeit JHWHs auf Hiob geht von seinem *leb* aus. Wichtige Hinweise dafür gibt der Erzähler: JHWH nennt Hiob immer „mein(en) Knecht Hiob"[309]. Durch die Himmelsszene ermöglicht der Hiobdichter den Leser/Hörer zu sehen, dass diese intensive Aufmerksamkeit JHWHs Hiob auf die Probe stellen lässt.

Antwort-Struktur erwies sich auch als eine literarische Grundstruktur des gesamten Hiobbuches." K.-T. Ha, *Frage und Antwort*, 32, 44.

[307] Der Leser/Hörer mitbekommt gleich das Geschehen im Himmel aber Hiob nicht. Für Hiob wurde bereit der Plan bzw. das Handeln JHWHs, das in seinem *leb* bereits festgelegt ist, als blinde schicksalhafte Entschlossenheit erscheint. Die feste Absicht seines Herrn wurde ihm verborgen.

[308] In seiner Klage fragt Hiob Gott: „Was ist der Mensch, dass Du ihn groß achtest und dass Du dein Herz auf ihn richtest?" (7,17). Vgl. Die verwundernde Frage nach der Aufmerksamkeit Gottes hielten der Psalmisten auf: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?" (Ps 8,5; 144,3).

[309] Über sonstige Verwendung der Bezeichnung, „mein Knecht" bei Gott siehe W. Zimmerli in ThWNT 5, 655-676. Vgl. F. Horst, *Hiob 1-19*, 25. Zur Entwicklung des Gebrauchs von dem hebr. Wort 'Knecht (*ebed*) in religiösem Sinne siehe W.W.Graf. Baudissin in Beih. 34 der ZAW (Festschrift Budde), 1-9. Weil Hiob Gottes Knecht ist, kann man vorstellen, dass Gott sein Gebet mit Ritualhandlung um Reinigung des Herzen seiner Kinder annimmt. Vgl. In der Leidschilderung schildert sich der Beter „mit der Selbsteinführung des Beters als 'gá-e e-ri-zu' (= '*anāku aradka* bzw. *aradki*), 'Ich, dein Diener'". S.M. Maul, *Herzberuhingungsklagen*, 20; „Hier beobachten wir den sogenannten *aradka*-Stil, in welchem der Büssende als 'dein Knecht' eingeführt wird ..." B. Landsberger in MAOG 4, 308.

2.1.4 Geschehen des Unheils und die Huldigung Hiobs

„Und es geschah eines Tages (וַיְהִי הַיּוֹם), als seine Söhne und seine Töchter im Haus ihres erstgeborenen Bruders aßen und Wein tranken, …“ (1,13ff)

Trotz all seiner Bemühungen und ohne Erwähnung von den Sünden seiner Kinder brach das vorbereitete Unheil ausgerechnet an dem Tag des Festes aus, als seine Kinder im Haus ihres erstgeborenen Bruders aßen und Wein tranken. An einem Tag, im Höhepunkt seines Reichtums und göttlichen Segens *geschieht* ihm das Unheil.[310]

2.1.4.1 Die vier Unheilsboten : Die Notsituation[311]

(1) Der erste Unheilsbote: Überfallen von den Sabäern (vv. 14-15)
(2) Der zweite Unheilsbote: Feuer Gottes (v. 16)
(3) Der dritter Unheilsbote: Überfallen von *den* Chaldäern (v. 17)
(4) Der vierter Unheilsbote: Umkommen seiner Kinder - starker Wind (vv. 18-19)

Das Unheilsgeschehen im Bericht der Boten tritt nacheinander in rascher Abfolge bei Hiob ein.[312] Jedesmal kam ein Knecht zu Hiob, der allein von dem Unheil entronnen ist, um es zu Hiob berichten.[313] Interessanterweise erscheint die Reihenfolge der *vier Unheile*[314] in Bezug auf die Reihenfolge der Segensschilderung am Hiobsanfang.[315]

Segensschilderung	Kinder → kleine Vieh → Kamele → große Vieh und viele Knechte und Mägde
Unheilsschilderung	große Vieh (Knechte) → kleine Vieh (Hirten) → Kamele (Knechte) → Kinder

[310] Obwohl Hiob all die Wille Gottes nachgefolgt hat aber er erfuhr Gottes Versagen. Die Grund für seine Betrübnis und Trauer im *leb* liegt an Gott: „Gott hat mein Herz verzagt gemacht, und der Allmächtige hat mich in Bestürzung versetzt“ (23,16). Hiob hebt sich seine Klage auf, weil er fest an seiner Unschuld bis in die innersten Bereiche seines Herzens hält: „Denn er kennt den Weg, den ich gehe. Prüfte er mich, wie Gold ginge ich hervor“ (23,10). Vgl. In seiner Klage redet Hiob von der Unschuldigkeit seines Herzen. 31,7.9.27.

[311] Der Höhepunkt des Notgeschehens liegt am vierten Unheil. Vgl. S. Bar-Efrat, *Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative* (VT 30), 156.

[312] Vgl. auch Gn 14,13; Ez 24,26f. Solche Methode durch Botenmeldung, lässt den Leser/Hörer zusammen mit Hiob die Bericht hören lassen, damit in selber Stellung von Hiob sich setzen lassen.

[313] Solche rasche Folge der Unheilsboten weisen auf die Gezieltheit des Geschehnisses hin: „Da kam ein Bote zu Hiob und sagte“ (Hi 1,14a), „Während der *noch* redete, da kam ein anderer und sagte“ (16a.17a.18a). „Dadurch werden die Geschehnisse zeitlich so gerafft, dass sie Hiob mit einer ins Unheimliche gesteigerten Härte treffen müssen.“ F. Horst, *Hiob 1-19*, 17.

[314] Die Vierzahl des Unheils weist auf ein altes Schema hin. Vgl. Gilg. Tafel XI 177-185 und Ez 14,12-23; Sach 2,3f; G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob*, 56.

[315] Vgl. G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (KAT 16), 88 ff.

Der nächste Eindruck ist, dass das Geschehen dieses vierfachen Unheils Naturkatastrophe oder möglicherweise normale Überfälle seien. Aber der Hörer/Leser, hat schon über die himmlische Versammlungsszene mitbekommen, dass es sich in diesen Fällen um keine normalen Unheilsgeschehen handelt. Hinter diesen Unheilsereignissen steht Gottes Billigung. Auf Veranlassung des Satans und denoch Billigung JHWHs muss Hiob die göttliche Probe[316], den Verlust seines gesamten Besitzes und seiner Kinder, hinnehmen.

2.1.4.2 Das Klageverhalten (1,20) und das Lob im Gebet Hiobs (1,21)

Die Vier aufeinander gekommenen Schicksalsschläge in 1,13-19 zeigen den Fluchzustand an. In schnellster Folge bekam Hiob die Meldungen und der Leser/Hörer wartet spannungsvoll auf eine Äußerung Hiobs, was in seinem Herzen geschehen wird. Satan klagte gegen Hiob aber Hiob antwortet JHWH durch Klage und Lob.

a. Klage: Gebeugt vor JHWH

Als Hiob die Unheilsnachrichten hörte, hat ihn die Not tief betroffen. Die eingetretene Notsituation läßt ihn klagen. Sein Klageverhalten in Reaktion auf das ihm widerfahrene Unheil schildern die Verse 20f: „Da stand Hiob auf und zerriß sein Obergewand und schor sich sein Haupt; und er fiel (וַיִּפֹּל) auf die Erde und beugte sich anbetend tief (וַיִּשְׁתָּחוּ)“ (V. 20). Die Trauer- bzw. Klage-Gesten[317], durch die er sein Leid vor JHWH trägt, vollziehen sich zur Anbetung. Hiob ist bestürzt aber er wandte sich an JHWH. Hiob richtet seine Klage auf JHWH auf und beugt sich vor JHWH. In einer babylonischen „Beschwörung an Sin 3“[318] redet man von der Abgang, Verlust, Schwund und Minderung, die ihn getroffen haben und sucht der Grund aus göttlicher Zorn bzw. Entscheidung. Darum wendet der Beter sich an seinen Herrn und betet:

56	*e-nu-ma* DINGIR-MU *ze-nu-ú it-it-šu tu-sal-lam ar-ḫiš*	Seit (wörtl. Als) mein Gott auf mich zornig ist,
57	^{d}U.DAR-MU *né-sa-at* UGU-*ia*	(und) meine Göttin sich von mir entfernt hat,
58	*iš-tu ul-la-a a-šad-da-ad* DINGIR.MEŠ *tam-ṭa-a-ti* Á *iš-ku-nu* UGU-*ia*	muss ich (es) seit langem geduldig aushalten: die Götter haben mir ‘Minderungen der Kraft’ auferlegt;
59	*ṣi-i-tú ḫu-lu-uq-qu-ú bu-tuq-qu-ú nu-šur-ru-ú ma-gal šak-nu-nim-ma*	Abgang, Verlust, Schwund und Minderung haben mich sehr betroffen;
60	*i-ta-šu-uš lìb-bi ik-tu-ru na-piš-ti*	Mein Herz ist betrübt geworden, dem Tode bin ich nahegekommen.
61	*al-si-ka be-lum ina qé-reb* AN-*e* KÙ.MEŠ	Ich rufe dich Herr, im Innern des heiligen Himmels:
62	*ki-niš nap-li-sa-an-ni-ma ši-me tés-li-ti*	Schau mich freundlich an und höre mein Gebet!

[316] Im Alten Orient bezeichnen die Abgang, Verlust, Minderung das Fluchzustand eines Menschen. Vgl. „In Fluchformeln wird ‘keine Nachkommenschaft unter den Lebendigen’ als Strafe angegeben (KAI 13,7)“ H. Ringgren, Art. חיה, (ThWAT II) 882. In zweiter Probe verliert Hiob noch seine eigene Gesundheit bzw. Ehre. Vgl. 2,7-8.

[317] Zum Sinn des Zerreißens der Kleider siehe W. Thiel, Art. קרע, (ThWAT VII) 192; J. Scharbert, *Der Schmerz*, 79f; E. Kutsch, *Trauerbräuche*, 78-95.

[318] Siehe die Übersetzung 501und die Umschriften 498-499.

Eine ganz demütige Stimmungslage drückt der Hiob-Erzähler bei *nāp̲al* aus.[319] In der Not der persönlichen Bestürzung ließ Hiob sich vor JHWH fallen. Seine Demutshaltung bezieht sich auf das Gebet um die Gnade JHWHs. Nicht aufgrund seiner Gerechtigkeit richtet Hiob sein Gebet an JHWH, sondern aufgrund JHWHs Handlung, preist er den Namen, JHWH, seines Gottes. Hier ist das „Sich-Fallen-Lassen" Hiobs keine bloße Folge des Schadens, sondern eher ein Bekenntnis des gegenwärtigen und übermächtigen Handelns JHWHs.[320] Wer wird von Hiob erwarten, dass er JHWH in seiner Not preisen wird? Weil Hiob so sicher über das Handeln Gottes war, huldigte er seinem HERRN an dem Tage der Katastrophe als ein vertrauensvoller Knecht.[321] Er betet JHWH an und bekennt seinen HERRN als alleinigen Gott. Durch dieses Niederfallen vor JHWH in der Mitte seiner Not erweist Hiob sich als ein richtiger Verehrer JHWHs. Dem Fallen auf die Erde folgt die Haltung der sich beugenden Anbetung (*hištaḥᵃwāh*)[322] Hiobs. Solche Gruß- und Huldigungsgeste durch Sich-Unterwerfung setzen sich „die Erfahrung des Abstands (vgl. Ps 95,6), das überwältigende 'Erleben des Heiligen'[323]. Die Geste der Unterwerfung ist als Ausdruck „'panischen' Schreckens bei der Begegnung mit Gott"[324]gut beschrieben." Diese Verben (Niederfallen, anbetend tief Beugen) bezeichnen damit eine sich darin ausdrückende innere Haltung und Einstellung Hiobs.[325]

---

319 *nāp̲al* bezeichnet als Demuts- bzw. Bitthaltung (vgl. 2 Kön 5,21). Man ließ sich vor einem Höheren (vor Gott) auf sein Angesicht fallen (vgl. Ijob 1,20; 2 Chr 20,18; 2 Sam 14,4, zu Füßen des Höheren 1 Sam 25,23). Vgl. H. Seebass, Art. נפל *nāp̲al*, (ThWAT V) 524.

320 Eine sog. Anerkennungs- bzw. Huldigungsformel s. A. Schmitt BZ NF 19, 1975, 20. Vgl. F. Heiler, Die Körperhaltung beim Gebet (MVAG 22, 1917 [1918], 168-177).

321 'huldigend jem. Zu Füßen fallen', oft mit *kbd* und *hbr*, 2mal mit *npl*. Im Alten Orient entspricht *šukênu*(*m*) (babyl.; vgl. W.von Soden, GAG 158, § 109j; älter *śuka''unum*, assyr. *šuka''unu*(*m*)), mit der Bedeutung 'huldigen, anbeten'. Zu den Gesten s. RLA III, 175ff. s.v. „Gebetsgebärden, Gebetsgesten"; *labānu appa* „die Nase platt machen" (oder „über die Nase streichen"?) siehe AHw I 522. Vgl. H.D. Preuß, חוה, (ThWAT II) 785, 787.

322 Ugar. /ḥ-w-y/ (II) Št: "to prostrate oneself" (*jštḥwj* mit der Bedeutung 'er warf sich nieder' siehe WUS[4], Nr. 912; UT § 9.39, Nr. 847); Hb.hštḫwh; Arab. ḥawwā, taḥawwā, Lane 678f. Vgl. Davies VT 29 1979 493ff.; Kreutzer, VT 35 1985 39ff; A Dictionary of the Ugaritic Language (HdO), 380. Hier deutet das Wort auf die Anbetung. Vgl. R. Meyer, ThLZ 82, 1957, 425f. „*hištaḥᵃwāh* findet sich im AT mit 170 Belegen: 'sich (huldigend, höflich) verneigen', 'sich (anbetend) niederwerfen', 'niederfallen' ( ), 'sich (ehrfurchtsvoll, anbetend) tief beugen', und zwar vor Menschen zur Begrüßung, Huldigung oder Unterwerfung, vor JHWH als Teil des Gebets, des Opfers, d.h. einer Kulthandlung, oder auch (meist als Anklage, Verbot oder Spott) vor fremden Göttern, wo es dann einfach für [kultisch] 'verehren' steht." H.D. Preuß, חוה, (ThWAT II) 785-786. Vgl. Sanherib *betet* (מִשְׁתַּחֲוֶה) im Tempel für Nisroch an (2 Kön 19,37; Jes 37,38; zum Namen „Nisroch" s. H.D. Preuß 104f).

323 Vgl. O. Keel, *Jahwes Entgegnung*, 287.

324 Bzw. als eine Geste der Flucht in den Tod. H.D. Preuß, Art. חוה, (ThWAT II) 787. Vgl. O. Keel, *Bildsymbolik*, 287.

325 Vgl. „Hiobs Trauerriten leiten über zum Gestus der Anbetung und Huldigung Jhwhs. Geprägt sind die Gesten, geprägt sind auch die Worte Hiobs." J. Ebach, *Streiten mit Gott*, 27.

b. Lob: Segen des Namens, JHWH

Die erste verbale Äußerung Hiobs ist ein rhythmisch geformtes Gebet, das mit der „Segnung bzw. Loben“[326] des Namens, JHWH, endet.[327] Durch das Gebet nimmt das Geschehen eine neue Wendung. Der kommunikative Aspekt dieses Geschehens zeigt eine Wendung von Klage zu Lob bei Hiob. Die erste Reaktion Hiobs gegenüber der vier Unheile war die Klage bzw. Gebeugtsein vor JHWH. Das Gebet Hiobs findet in dieser Not-Situation statt. Seit ihm das unheimliche Unheil widerfuhr, nahm Hiob sich zwei verschiedene Verhältnisse nacheinander unter: Klage und Lob.

	Sprecher	Hörer	Resultat (bei Hiob)
V. 20	Vier Knechte	Hiob	Klageverhalten
V. 21	Hiob	JHWH (& Leser/Hörer des Textes)	Loben/Segnen

Dieser enge Bezug zwischen dem Klage- und dem Lobverhalten Hiobs lässt sich bereits als eine Vorlage der gesamten Erzählstruktur bei der Klagedynamik in Geschehensvorgang erklären. Das Loben im Gebet dient nicht nur als die erste hörbare Äußerung Hiobs, sondern nimmt auch einen Ansatz zur Anschließung zwischen dem Prolog und der gesamten Geschehensfolge des Hiobbuches. Hiob äußert hier seine innere Einstellung und er drückt sie im Gebet aus.

> „Dann sagte er: Nackt kam ich hervor aus dem Schoß meiner Mutter; nackt kehre ich dahin zurück. Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn“ (Hiob 1,21).

Sein Gebet beginnt mit dem Subjekt, das „*nackte* Ich“, das aus seinem Mutterschoß herauskam und wieder dorthin zurückkehren wird.[328] Die Geburt eines Kindes ist ein natürlicher Prozess, die durch die Entbindung einer schwangeren Frau stattfindet. Im ersten Blick scheint Hiobs erste Aussage wie ein beklagendes Zugeben, dass Hiob das Schicksal des allgemeinen Menschen in keiner besonderen Beziehung zu JHWH erlebt. Aber der Ausdruck, ‘das nackte Ich’, weist auf einen anders geprägten Ausdruck hin. Die Kleidung ist im alten Mesopotamien „das zweite Ich des Trägers, dessen Macht auf seine Kleider übergeht“[329]. Die mit dem Terminus

---

[326] Solches Segnen und Loben Gottes ist ein feierliches Bekennen und Anerkennen von Gottes handelnder Gewalt. Weil eine der Funktionen des Segens auf die Anerkennung seiner Herrschaft und Rechtsgewalt begründet ist. Siehe F. Horst, *Hiob 1-19* (BK XVI/1), 19.

[327] Vgl. Hiobs erster Satz in 1,5 ist eine Art innerer Gespräche mit sich.

[328] Vgl. Ein ähnlicher Satz steht in Koh 5,14: „Wie er aus dem Mutterschoß kam, nackt geht er wieder dahin, wie er kam …“

[329] A. Waetzoldt, Kleidung, (RLA VI) 18. Vgl. Bei Ištars Höhlenfahrt verliert die Göttin ihre Würde und Macht mit jedem abgelegten Kleidungsstück. akk. adj. *erûl erium* „nackt“, „mittellos“ AHw I 242 und CAD E 320f. Im Kontext einer Niederlage drückt die Nacktheit die Gefangenschaft oder die Trauer aus. Vgl. Am 2,16. „In Ägypten bedeutet Nacktheit zunächst Statuslosigkeit, weshalb Kinder und tote Feinde nackt dargestellt werden (E. Hornung, Der Eine und die Vielen, [3]1983, 93-95).“ H. Niehr, Art. עָרוֹם, (ThWAT VI) 375.

ārôm/'ērôm bezeichnete Nacktheit im AT bezieht sich meisten auf den Kontext der „Armut und Bedürftigkeit, Trauer, Gefangenschaft und Ehebruch“[330]. Die Nacktheit des Ichs verleiht der Intensität Ausdruck, mit der Hiob seine Hilflosigkeit vor JHWH beschreibt. Weil Hiob in diesem Gebet an JHWH als dem Empfänger/Hörer seines Gebets denkt, bezieht seine weisheitliche Aussage sich auf seinen Gott. Im folgenden Satz bekennt Hiob, dass sein vergangener Lebensanfang und sein zukünftiges–ende an JHWH liegt, der Spender und Nehmer seines Lebens ist.[331] Deshalb ergibt sich der *Segen des Namens*[332], JHWHs, am Ende seines Bekenntnisses als notwendige Folge.

a	b	c
(Das nackte) **Ich**	**JHWH**	Der Name, **JHWH**
Nackt kam[333] ich hervor aus dem Schoß meiner Mutter;	Der Herr hat gegeben,	gesegnet sei der Name des Herrn
nackt kehre ich dahin[334] zurück.	der Herr hat genommen;	

Nicht Fluch JHWHs, sondern Segen des Namens, JHWH, ist das Ende aller Mühe Satans. Das Geschehen des Unheils endet mit dem Lob des Namens, JHWHs, im Gebet Hiobs. Der Erzähler kommentiert solchen Geschehensvorgang mit der Bemerkung, dass Hiob bei alldem nicht sündigte und nichts Ungehöriges gegen Gott äußerte (1,22).

---

330 H. Niehr, Art. עָרוֹם, (ThWAT VI) 380. Einzige Ausnahme ist Gen 2,25.

331 „Darüber hinausgehend begreift Hiob die so erkannten Zusammenhänge des Lebens als durch Jahwe getragen (V.21ag)“ G. Freuling, Grube, 149.

332 Das Gebet endet mit einer hymnisch-liturgischen Segensformel. Den Namen Jahwes preist Hiob mit einer formelhaften Benediktion. Vgl. A. Weiser, *Das Buch Hiob* (ATD 13), 33; J. Scharbert, Art. ברך, (ThWAT I) 828; H.-J. Fabry/F.V. Reiterer, Art. שֵׁם, (ThWAT VIII) 131-132.

333 Die gemeinsem. Wurzel *jṣ'* ist mit der Bedeutung „heraus- bzw. hinausgehen (*qal*)“. H.D. Preuß, יצא, (ThWAT III) 797. Die wichtigsten Äquivalente der sum. ist è; akk. (*w*)*aṣû*(*m*) „hinausgehen, fortgehen.“ AHw III 1475 ff.; CAD I/II, 356-385 und griech. in LXX sind (ThWNT II, 676-678), (ThWNT VI, 578f.), (ThWNT V, 108-113). Der sumerische Logogram È bezeichnet die herauskommende Sonne von Bergen.

334 „Nur in Hi(ob) finden wir auch eine Spur der altorientalischen Vorstellung von Mutter Erde. Indem Hiob die Kontinuität von Geburt und Tod betrachtet.“ D.N. Freedman/J. Lundbom, בֶּטֶן, (ThWAT I) 619.

2.1.5 Geschehen in der Himmelsversammlung: zweite Klage Satans

„Und es geschah eines Tages (וַיְהִי הַיּוֹם)…“ (2,1)

Nach der gleich stilisierten Wiederholung[335] von himmlischer Ratversammlung in Kap. 2, 1-3 (vgl. 1,6-8) ließ der Erzähler dem Leser/Hörer das Gottes Tadelwort gegenüber Satan hören und damit signalisiert neue Geschehensprozess[336]: „… Und noch hält er fest an seiner Rechtschaffenheit. Und dabei hattest du mich gegen ihn aufgereizt, ihn ohne Grund zu verschlingen.“ Hier wurde Hiob in übertragener Bedeutung als Objekt des Verschlingens[337] Satans gebraucht, wobei es besonders plötzliches Unheil bzw. Untergang zum Ausdruck bringt, so dass er in äußerste Not geraten ist. Satans Klage übte eine stark zerstörende Wirkung auf Hiob aus. Hier ist Satan, der Feind Hiobs, als sein Verderber beschrieben. In der Gottesrede wird deutlich, dass Hiob trotzdem an seiner Rechtschaffenheit festhält. Die Anerkennungsworte JHWHs über Hiobs Bewährung, übernimmt seine Frau und verwendet als die Angriffsworte: „Und noch hält er (Hiob) fest an seiner Rechtschaffenheit.“ (מַחֲזִיק בְּתֻמָּתוֹ וְעֹדֶנּוּ, 2,3). Da macht seine Frau ihm den Vorwurf: „Hältst du noch fest an deiner Vollkommenheit?“ (בְּתֻמָּתֶךָ עֹדְךָ מַחֲזִיק, 2,9). Mit diesem verkürzten Vermerk erreicht der Erzähler das Ziel, dass die neue Erprobung Hiobs Verhältnis zu Gott darstellt.[338] Auf Gottes vertrauensvoller Bestätigung über Hiobs Frömmigkeit, greift Satan ihn mit erneuerter Klage an. Satan versuchte Hiob zu stürzen und will ihn nun lebensbedrohend zugrunde richten. Die zweite Klage Satans verursacht die neue Notsituation bei Hiob. Satan schlug Hiob mit bösen Geschwüren von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel.

---

335 Es gibt Meinungen über die zweite Himmelsszene, dass es vermutlich nicht von Anfang an zu der alten Hioberzählung gehöre. Vgl. F. Hesse, *Hiob*, 36. Aber schon in Gilg.-Epos kommen die zweimalige Schwierigkeiten bzw. Probe (Humbaba und Himmelsstier) gegenüber Helden vor. „Hebräischer Erzählungsstil liebt, um wirkungsvoll zu steigern, die weithin gleich stilisierte Szenenwiederholung“ F. Horst, *Hiob 1-19* (BK XVI/1), 22. Zur wiederholende Erzählstil s. W. Baumgartner, Ein Kapitel vom hebräischen Erzählungssteil; H.Gunkel darebr. = FRLANT 36 I 1923, 153.

336 Das Geschehensvorgang im Prolog findet sich wechselhaft zwischen Himmel und Erde: Erde (1,3.5) → Himmel (1,6ff) → Erde (1,13) → Himmel (2,1ff). Aber der Zeitangabe bleibt gleich: וַיְהִי הַיּוֹם.

337 Das Verschlingen Satans signalisiert die Klagesituation Hiobs: „Es fällt auf, dass בלע vor allem in solchen Zusammenhängen zu finden ist, in denen von der Beseitigung und Vernichtung eines grundlos Angefeindeten, eines Unschuldigen, eines Gerechten oder eines Unschuldigen, eines Gerechten oder eines frommen Beters die Rede ist.“ J. Schüpphaus, בלע, (ThWAT I) 661. Gottesmann kann auch verschlugen werden. Vgl. Auf Befehl JHWHs verschlingt ein Fisch den Propheten Jona (Jona 2,1).

338 In allerhöchste Not zeigt Hiob zweifelsfrei allein Gott zugewandte Frommheit (zur Klage ausgegangen, geäußert).

2.2 Analyse des Geschehensvorgangs im Dialogteil

2.2.1 Geschehen der Klage Hiobs: Schlußrede Hiobs

„(es) geschah zur Trauerklage (וַיְהִי לְאֵבֶל)“ (30,31)

Eine autobiographische Erzählung[339] aus Hiobs Munde, die auf Gott gerichtet ist, bekommt der Leser/Hörer mit.[340] Er berichtet über seine einstige Gnade und Glück durch JHWH (Kap. 29). Er stellt seine Klage über jetziges Unglück dar (Kap. 30) und erneuert die Unschuldsbeteuerung vor Gott (Kap. 31).[341] In welcher Not ist er? Er quillt von bitteren Gefühlen über, als Gott ihn ausgeworfen hat und auf seine Schrei nicht hörte, sondern zum Feind gegen Hiob sich wandelte[342]: „Er warf mich in den Lehm, so dass ich Staub und Asche gleiche. Ich schreie zu dir, und du erwiderst mir nicht; ich stehe da, doch du achtest nicht auf mich. Du wandelst dich zum grausamen Feind gegen mich, mit deiner starken Hand befehdest du mich“ (30,19-21). In *ludlul bēl nēmeqi*[343] ist das Leiden durch Gottes direkten Anlass die Rede. Wie W. G. Lambert hier erwähnt, erreicht die Klage ihren Höhepunkt durch Darstellung der Feindseligkeit seines eigenen Gottes.[344]

---

339 Strauß bezeichnet sie als „autobiographische Stilisierung“. Vgl. H. Strauß, *Hiob*, 180. Weiser weist darauf hin, dass Kap. 29-31 im Gesamtzusammenhang des Hiobbuchs „nach dem Typus der (Klage und Dank-)Psalmen“ zu verstehen seien. In diesen Kapiteln steht die „Erzählung“ der Not des Beters und das Bekenntnis seiner Unschuld. Siehe A. Weiser, *Das Buch Hiob*, 204 (in: H. Strauß, *Hiob*, 175.) „Die Geschichte ist das als Rahmen dem Gedicht Angefügte; dem Gedicht wird damit der Geschehenscharakter gegeben.“ C. Westermann, *Aufbau*, 34.

340 “a formal testimony (*māšāl*, 29,1) addressed to a public assembly.” N. C. Habel, *Job*, 404.

341 Über das 'Schlußplädoyer' Hiobs vor JHWH s. H. Strauß, *Hiob*, 175ff. „Die Kap. 29-31 gehören im Hiobbuch bzw. in der Hiobdichtung als zusammenfassender Abschluß auch ursprünglich zusammen und stellen damit zugleich einen dramaturgischen und inhaltlichen Höhepunkt der Reden des Hiob dar.“ H. Strauß, *Hiob*, 174.

342 Vgl. „In ein und demselben Abschnitt schlagen sie in eine Klage mit direkter Anrede an Gott um, und wo sonst nach der Schilderung der Not der Dank über die Erhörung abgestattet zu werden pflegt, folgt hier eine noch bittere *Klage über die unerhörte Klage*.“ H. Strauß, *Hiob*, 182.

343 *ludlul bēl nēmeqi* („I will praise the lord of wisdom“ Tablet I, Z. 1) ist ein langer Monolog, der aus vier Tabletten besteht (insgesamt etwa 400-500 Zeile). “a certain noble relates how he met with every conceivable calamity, and was eventually restored to health and prosperity by Marduk: [(a) Introduction (not preserved).] (b) The narrator is forsaken by his gods. (c) All his fellow men from the king to his slaves turn against him. (d) Every kind of disease afflicts him. (e) His deliverance is promised in three dreams. (f) He is freed of all the diseases.” W.G. Lambert, BWL, 21.

344 “With the third tablet we reach the very heart of the work. The opening phrase, 'His hand was heavy upon me', is of great importance for the understanding of the whole poem. Whose hand? The following lines repeat the 'his' but offer no explanation. The writer gives dark hints, but avoids openly using the name Marduk in this connexion. Marduk, with whose praise the poem began, is not mentioned during the 200 lines describing the suffering.” W.G. Lambert, BWL, 23. Vgl. „… Seine Hand lastet schwer auf meinem Seufzen.“ Hi 23,2; 6,9.

kab-ta-at qāt-su ul a-li-'-I na-šá-šá
His hand was heavy upon me, I could not bear it
(*ludlul bēl nēmeqi* Tablet III Zeile 1).[345]

Die Klage um Gott in *ludlul bēl nēmeqi* befindet sich gerade vor Traumvision, in denen die Wiedergutmachung berichtet wird.

Die Einleitung (Hi 1-2) erzählt, wie dem gläubigen und gottesfürchtigen Hiob das Unglück geschah, das Gott auf Veranlassung auf Satan über ihn bringt. Aber Hiob hält trotzdem an seinem Gott fest. Das Geschehen in der Prosaerzählung von der Erprobung und Bewährung des frommen Hiobs umspannt die Verdichtung über das zusammenhängende Geschehen seiner Klage. Das dreimalige Vorkommen des „nun/jetzt aber" (*w^e'attā*,) in Kap. 30 betont die Klimax des Klagegeschehens in der Schluß-Rede Hiobs (Hi. 30.1,9,16.). Auch dieser übliche Gebrauch weist nicht nur auf die Formelemente der gegenwärtige Klage hin, sondern verrät auch den kunstvollen Aufbau der Rede. Die Klage in der „Schlußrede" Hiobs befindet sich in Kap. 30. Sie ist gerahmt durch den Rückblick auf sein einstiges Glück (Kap. 29) und die erneuerte Unschuldsbeteuerung vor Gott (Kap. 31). Die Klage ist das Hauptmotiv in der Schlußrede Hiobs.[346] Gegenüber der Befeindung Gottes (vv. 19-21) nimmt Hiob eine zusammenfassende Klage-Äußerung an:

„Und so ist mein Harfenspiel (כִּנּוֹרִי) zur Trauerklage (לְאֵבֶל) geworden und meine Flöte (עֻגָבִי) zur Stimme der Weinenden (לְקוֹל בֹּכִים) ." (30,31)

Im Alten Testament umschreibt אבל[347] die Trauer um Tote. Man benutzt אבל offenbar als *terminus technicus* für die Gesamtheit der Trauerbräuche.[348] Dazu gehört vor allem die Trauerbräuche: man zerreißt seine Kleidung, trägt שׂק, bestreut sein Kopfe mit Staub oder Asche, sitzt auf der Erde und schert sich Bart und Kopfhaar. Dabei geht es nicht nur um die innere Gemütsverfassung, sondern auch um das äußere Verhalten von Trauern. Mit אבל bezeichnet eine Wendung bzw. ein Umschlag von Freude zur Trauer oder umgekehrt von Trauer zum Festjubel.[349] Das *kinnôr*[350]-Leierspiel kann vor allem die freudige Stimmung andeuten. Dabei weist die Wandlung

---

[345] Zum Umschrift und Übersetzung s. W.G. Lambert, BWL, 48,49. Vgl. „Und wollte Gott mich doch zermalmen, seine Hand erheben, um mich abzuschneiden." (Hi 6,9).

[346] „Dass gerade dieses Motiv aus der Kalge zum letzten und so stark herausgehobenen Wort Hiobs wird, ist im Ganzen des Hiobdramas begründet." C. Westermann, *Aufbau*, 59. Westermann sieht in Kap. 29 Kontrasteffekt gegenüber der jetzigen Klage und in Kap. 31 übliche Bittmotive, die im Klagepsalm auf die Klage folgen; G. Fuchs, Mythos, 170.

[347] Die Wurzel אבל hat mehrere Bedeutungsvarianten. Vgl. aram. *'bl* „trauern", akk. *abālu*(*m*) I „(aus)trocknen." AHw I 3; CAD I, 29b. Zur Bedeutungsentwicklung der Wurzel אבל vgl. E. Kutsch, Minderungsriten 35f.

[348] Vgl. A. Baumann, אבל (ThWAT I), 47.

[349] Von אבל zur Freude (Neh 8,9; Esth 9,22; Jes 57,18f.; 60,20; 61,2f.; 66,10; Jer 31,13); Von Freude zu אבל (Hi 30,31; Kl 5,15; Am 8,10; vgl. Jes 24,7f.) „Es geht um den Ausdruck des Gebeugt—und Gedemütigtseins unter dem erfahrenen oder

von *kinnôr* zu *'bl* auf das Klagegeschehen hin. Die Menschen musizieren mit Tamburin und Harfe (כִּנּוֹר) und erfreuen sich am *qôl* der Flöte (עוּגָב).[351] Hier als ein *st.cstr.* verbindet sich *qôl* mit Bestimmungswort „Weinen" und bezeichnet den phonetischen Akt der Klage. Das Verbum בכה ('weinen') ist in allen semitischen Sprachen bezeugt und die häufige Verbindung mit קוֹל weist auf das lauten Weinen und Klagen hin.[352] Seine Hilfsbedürftigkeit und Hoffnung auf die gnädige Tröstung durch Gott wird mit dem Ausdruck „Weinen vor Gott" wiedergegeben und solche demütige Haltung ist in der individuellen Klage vorausgesetzt.[353] Umso eigentümlicher ist die psalmistische Deutung dieses Verses.[354] Von der Eingangsklage in Kap. 3 bis zur Schlußklage in Kap. 29-31 untersucht Westermann die Klage Hiobs und fasst zusammen, dass seine Klage zu Gott hin gewandte Rede ist: Bitte, Wunsch, Beweggrund, Bekenntnis der Zuversicht.[355]

---

angedrohten Gericht, zugleich aber auch um das Sich-Seblst-Demütigen im Blick auf die erwartete Wendung." A. Baumann, אבל (ThWAT I), 49.

350 hebr. *kinnôr* bezeichnet Musikinstrument, Leier. Der früheste Beleg findet sich in einem Brief von Mari. *giš kinnarātim* (Pl. von *giš kinnaru* vgl. CAD K 387b; 'indische Zither.' AHw I 480 und „(akk.) *kinnaruḫuli* (churr. Fw.) 'Leierspieler'." AHw III 1568; ugar. *knr* (M. Dahood, Bibl 46, 1965, 329); Im Sanskrit, *kinnarī* (vgl. W. Baumgartner, Zum AT und seiner Umwelt, 1959, 231f. Anm. 5; KBL³ 461); griech. ; (vgl. H. Lewy, Die semitischen Fremdwörter im Griechischen, 1895, 164; KBL³ 461). Vgl. M. Görg, Art. כִּנּוֹר *kinnôr*, (ThWAT IV) 211.

351 Vgl. Hi 21,12.

352 Das Weinen oft nicht nur ein Teilstück aus festgeprägten Trauerriten, sondern ein fester Bestandteil der Klage. Vgl. V. Hamp, בכה (ThWAT I), 639; T. Collins, Tears, 37f. Über *qôl* des Weinens s. Jes 65,19; Esra 3,13.

353 In der Notklage hört man das laute Weinen: „Theologisch wichtiger und von der Totenklage völlig verschieden ist die 'Notklage'. In seiner Bedrängnis weint der Mensch vor Gott (Deut 1,45; 2 Kön 20,3 = Jes 38,3; 2 Kön 22,19 = 2 Chr 34,27; Tob 3,1), um dadurch das Bitten zu verstärken und das Mitleid Gottes zu erregen (Jes 30,19; Ps 6,7-9; 39,13; 56,9; Sir 35,17-21)." V. Hamp, בכה (ThWAT I), 641.

354 Vgl. H. Strauß, *Hiob*, 179.

355 „Die eigentliche Klage, das also, was dem Klageteil in den Klagepsalmen entspricht, ist in sich gegliedert." C. Westermann, *Aufbau*, 52.

2.2.2 Die Notwendigkeit des Klagegeschehens

Der Geschehenscharakter der Klage Hiobs ist hier eindeutig erkennbar. Mit Hilfe von ויהי in 30,31a wird die Klageäußerung Hiobs in Bezug auf die Gotteserscheinung bzw. Gottesrede mit ihrem reziproken Geschehenscharakter zwischen Himmel und Erde für das gesamten Geschehensvorgang im Hiobbuch wichtig angesehen. Die akute Notsituation Hiobs wird durch seine gegenwärtige und ausgeprägte Klage gegenüber Gott eine neue Wendung genommen.[356] Der Hilferuf in der Not an allmächtigem Gott ist in der Form von der Klage verwirklicht. Damit zielt die Klage bzw. Frage Hiobs nach seiner persönlichen Katastrophe bereits eindeutig auf Gott.[357] In seiner Klage bzw. in seinem Hilferuf erwartet der Beter auf die Erlösung und Heilssicherung Gottes. Solche Struktur ist ein fester Bestandteil des psl. Gebet gewesen.

Der Anfang des sumerischen „Hiob-Gedichtes" (Zeile 1-9) enthält die wiederholte Aufforderung, der leidende Mensch solle sich in seiner Not klagend, bittend und preisend an seinen Gott wenden.[358] Die Klage über das eigene Schicksal wird durch die Gottesanrede *dingir-mu* (= mein Gott) eingeleitet. Der Leidende ruft „meinen Gott" betont und tritt vertrauensvoll zur Klage und Trauer (Zeile 55ff)[359]. Am Schluß des sumerischen „Hiobs" (Zeile 117-131) wird über die Notwendigkeit des Klageverhaltens des Leidenden deutlich gesagt, „dass Gott die 'gerechten Worte' des Beters erhört und ihn wiederherstellt, Leiden in Freude wandelt, so dass die Mahnung des Eingangs, sich in Not mit demütiger Klage an Gott zu wenden, ihre Bestätigung erfährt."[360]

Bei der Exegese der Gottesrede im Hiobbuch, beobachtet Oeming das entscheidend Wichtige, die *personale Gebetsrelation* mit Gott, und thematisiert das *lebendige Gegenüber*[361]:

---

[356] Westermann versucht das Hiobbuch in seiner gesamten Struktur aus den Redeformen heraus zu verstehen. Er nimmt die Klage Hiobs an, dass sie im Zusammenhang einer atl. Klagetradition steht. „Der Klagende ... steht mit seiner Klage in einer Tradition geprägter Formen, die in ihrer ganzen Fülle und gewaltigen Architektonik erst aus der gesamten Geschichte der Klage im AT zu erschließen ist und von dort her ihre Zusammenhänge bekommt." C. Westermann, *Aufbau*, 29.

[357] Er meint Hiob hält in seiner Klage (Sich-, Feind-, Gottklage) keine Monologe: „Die Bezeichnung 'Monolog' für die Klage Hiobs am Anfang und am Ende des Dialogteils sollte ganz aufgegeben werden. ... Sie (Klage) hat es immer mit dem Klagenden selbst, mit Gott, mit den anderen zu tun." C. Westermann, *Aufbau*, 53-54.

[358] Vgl. „Zweck der Klage im Klageerhörungsparadigma ist selbstverständlich, durch diese Klagen und die demütige Unterwerfung unter Gottes Willen die Erbarmung Gottes, die Erlösung vom Leiden zu erbitten." C. Westermann, *Aufbau*, 75.

[359] Vgl. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob, 61.

[360] H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 62.

[361] Die Erfahrung der Lebendigkeit Gottes im AT „unterscheidet theologische Wissenschaftlichkeit wesenhaft von den anderen Disziplinen wie der Religionsgeschichte und der vergleichenden Religionswissenschaft." M. Oeming, *Das Ziel*, 140. In einer unveröffentlichten Predigt hat Winfried Härle in ähnlicher Weise aber von anderen Zugangsvoraussetzungen her über Hiob 42 diesen Gedanken der „*Lebendigkeit Gottes*" als Kriterium rechter Theologie herausgearbeitet.

„Gott lobt vielmehr die Sprech*richtung* Hiobs, die innere Haltung, das Wissen darum, wohin und woher er zu denken hat: ein *Rede zu Gott*. Die Freunde werden umgekehrt nicht für das getadelt, was sie *gesagt* haben, sondern ihre Attitüde zu Gott, ihre distanzierte 'Pose' erregt Gottes Zorn. … Aber ihr Fehler liegt in der Grundlegung ihrer Theologie: 'Ihr habe nicht recht *zu mir* geredet, nicht *auf mich hin*, nicht in personaler Relation zu mir. Statt dessen habt ihr *über mich* geredet. Dadurch wird eure ganze Gottrede verkehrt, zur Sünde, zur Ursache von Gottes Zorn.'"[362]

Während Gott Hiob als „mein Knecht" bezeichnet, bekennt Hiob den lebendigen Gott: „Doch ich weiß, mein Erlöser lebt." (19,25). Durch die Klage Hiobs wird das Geschehen eines zwischen zwei Partnern: zwischen Hiob und Gott.[363] 1946 unterstreicht Stamm in seiner Arbeit „Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel", dass das Spezifikum des biblischen Hiob „Gott als persönliches Du" ist.[364] Er meint gerade darin steht der Unterschied zwischen *luldlul bēl nēmeqi* gegenüber dem biblischen Hiobbuch.[365] Die psalmistischen Erklärungen über die Hiobsklage weisen darauf hin, dass die Klage als Anrufung Gottes den Menschen um das Gottesverhältnis ringen lässt.[366] Hiob sieht JHWH als Subjekt, der ihn in die Not gebracht hat.[367] Er erkennt durch seinen Klageruf an, dass Gott im Hintergrund der Verursacher dieses Klagegeschehens ist und dass er gleichzeitig der rechte Herrscher ist, der auf den Hilferuf des Gerechten hört.

---

362 M. Oeming, *Das Ziel*, 138-139. Bei der Übersetzung Hi 42,7 nimmt Oeming die Sprechrichtung als Kriterium der Theologie an. Er beobachtet, dass die Freunde nirgendwo direkt zu Gott sprechen. „Hiob dagegen wendet sich immer wieder leidenschaftlich direkt an Gott." M. Oeming, *Das Ziel*, 138 (Anm. 49). Seine Freunde spielen dann hier als Feind-Rolle. Sie rufen an Gott nicht, sondern sagen ständig, dass kein Erretter für Hiob da ist. Sie haben Gott nicht als Retter anerkannt. Obwohl sie zusammen mit Hiob bis Trauer machten, aber keine bittende Klage nach Retter erhoben. Schon Gunkel hatte die Freunde Hiobs mit den konventionellen „Feind-Bildern" in der KE in Verbindung gebracht. Vgl. Ps 41; 69. Vgl. auch luldlul tritt die Feind-Freund-Vorstellung in der Klage:

a-na a-ḫi-i a-ḫi i-tu-ra	My friend has become foe,
ul ar-ši a-lik i-di ga-me-lu ul a-mur	I have no one to go at my side, nor have I found a helpfer

(Ludlul, Tablet I, Z. 84, 98, 105). Zur Übersetzung und Umschrift siehe W.G. Lambert, BWL, 34-36.

363 „Der Dialog steht *innerhalb* der Klage. … Aus Hiobs Klage heraus aber entsteht ein neuer 'Dialog': Hiob wendet sich, von seinen Freunden enttäuscht, direkt an Gott und fordert seine Antwort heraus. Und das Hiobbuch berichtet, dass Gott geantwortet hat. … in diesem Streitgespräch ist das wichtigste Element auf Hiobs Seite die Klage, so dass Gottes Entscheidung zugleich die Antwort auf Hiobs Klage ist. Das wichtigste Element in den Freundesreden ist etwas ganz anderes." C. Westermann, *Aufbau*, 30-31.

364 J.J. Stamm, *Leiden des Unschuldigen*, 79.

365 Vgl. J.J. Stamm, *Leiden des Unschuldigen*, 80.

366 Müller blickt voraus über die künftige Forschung des Hiobtextes, dass „die weisheitlichen und juridischen Motive des Dialogs in die Grundstruktur einer eher psalmistischen Klage zu integrieren". H.-P. Müller, *Hiobproblem*, 100.

367 Die drei Freunde Hiobs behaupteten, dass Hiob allein gegenüber dem Notgeschehen das schuldige Subjekt wäre, aber Hiob dacht an Gott, dass er hinter allen Geschehen. Daher entstand ein Subjektivkonflikt zwischen Gott und Mensch.

2.3 Analyse des Geschehensvorgangs im Epilog

Nach dem Epilog wird Hiob von Gott gerechtfertigt, da er sich in den Satans Klage-Not-Erprobungen bewährt hat, und von ihm in seinen früheren Heilszustand zurückversetzt, seine Ritualfähigkeit wird wiederhergestellt und sein Besitz wird verdoppelt. Er erhält die Nachkommenschaft in der gleichen Anzahl wie früher und nach einem langen erfüllten Leben stirbt er.

2.3.1 Geschehen der Wende durch JHWH

„Und es geschah (וַיְהִי) nachdem …“ (42,7)

Nirgendwo ist Rede von der Heilung Hiobs. Wie passt 42,7-9 dann zur Rolle innerhalb des Prosarahmens? Aufgrund der verschiedenen Beziehungen zwischen Prolog und Epilog weist Froher darauf hin, dass 42,7-9 kein späterer Zusatz sind, sondern einen integrierenden Bestandteil der ursprünglichen Rahmenerzählung bilden.[368] Diese Verse müssen als wichtiger Bestandteil der alten Rahmenerzählung angesehen werden.[369] Denn dies Geschehen setzt eine zuvor ergangene Ritualhandlung Hiobs für seine Kinder im Prolog voraus. Es ist in der gesamten Hiobkomposition bewusst eingesetzt.

a. JHWHs Zorn gegen die drei Freunde Hiobs

„Und es geschah (וַיְהִי), … Mein Zorn ist über dich und deine zwei Freunde entbrannt (חָרָה), denn ihr habt nicht recht *zu mir* geredet wie mein Knecht Hiob“[370] (42,7).

Der Übergang von Poesie zu Prosa (42,6 zu 42,7) ist mit ויהי markiert, das einen neu einsetzenden Erzählabschnitt einleitet. Das erste Geschehen im Epilog beginnt mit der Anrede JHWHs an Elifas von Teman.

---

[368] Fohrer meint, dass die Verse 42,7-9 kein befriedigender Abschluß für Hiob-Buch bilden aber achtet darauf, dass sie eine auffällige sachliche und sprachliche Verwandtschaft mit dem Prolog zeigen. Vgl. G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob*, 22-23, 27-30.

[369] Manche Ausleger zählen die Verse 7-10 als eine Ergänzung, die ein späterer Ergänzer eingefügt hat. Vgl. F. Hesse, *Hiob*, 209; H.-P. Müller, *Hiobproblem*, 184. Aber in der sum. Stadt-Klage Tradition gehört die Ritualwiederherstellung zur notwendigen Bestandteil in gesamten Geschehensvorgang. Dadurch wird das Gerettet-Sein und die Verherrlichung der Gottheit verwirklicht.

[370] Zur Übersetzung dieses Verses (Hi 42.7) s. M. Oeming, *Das Ziel*, 138. Vgl.M. Oeming, „Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob“. *Gottes Schlusswort als Schlüssel zur Interpretation des Ijobbuches und als kritische Anfrage an die moderne Theologie*. In: *EvTH* 60/2 (2000) 103-116.

Nun hat die Sprechrichtung JHWHs sich geändert.[371] Bemerkenswert an diesem Geschehen ist der Zorn JHWHs auf die drei Freunde Hiobs. In seiner Hiobexegese interpretiert Oeming, die Verfehlung der Freunde liege in ihrer objektivierenden Rede über Gott. Die Freunde haben keine personale „Gebetsrelation *mit* Gott"[372] gehabt. Sie hatten zwar an der tiefen Trauer mit Hiob teilgenommen, aber nirgendwo für Hiob zu Gott gebetet. Sie warfen sich nicht vor JHWH nieder für Hiob, um JHWH zu rufen. Der Zorn JHWHs, der sich gegen die Freunde Hiobs richtet, steht in dem Ausdruck חָרָה אַפִּי בְךָ („Mein Zorn ist entbrannt gegen dich ..." 42,7).[373] *ḥārāh* mit JHWH als Subjekt bezieht sich auf das vernichtende Richten gegen Menschen oder Nation, das ihn zornig macht.[374]

b. JHWHs Annahme der fürbittenden Ritualhandlung Hiobs

„... Und Hiob, mein Knecht, soll für euch Fürbitte (יִתְפַּלֵּל)[375] tun. Nur ihn will ich annehmen (כִּי אִם־פָּנָיו אֶשָּׂא)[376], damit ich euch nicht Schimpfliches (נְבָלָה) antue." (42,8).

Warum ist hier die Rede von der Fürbitte Hiobs für die drei Freunde? Unmittelbar folgt die Antwort auf diese Frage. Gott wird das Gebet Hiobs annehmen und das Ergebnis dieser Annahme ist die Ablenkung des Unheilswillens JHWHs gegen die drei Freunde.

> „Das Gebet setzt die lebensbedrohende Not voraus (→ צרר *ṣrr*). Eingebetet in Fasten- und Selbstminderungsriten (Ps 35,13f; vgl. Kutsch) sucht es zu dem erzürnten persönlichen Schutzgott durchzudringen."[377]

Mit der wörtlichen Wiederholung erklärt Gott den Grund seines Zorns.[378] Auf Grund dieses Zorns wurden die Freunde von *nᵉbālāh*[379]-Tun Gottes gewarnt. Im AT qualifiziert *nᵉbālāh* von Anfang an ein Tun als eine

---

371 „Als der HERR diese Worte *zu* Hiob gesprochen hatte, sagte der HERR *zu* Elifas von Teman." (Hi 42,7). M. Oeming, *Das Ziel*, 137.

372 M. Oeming, *Das Ziel*, 139.

373 Die hebr. Verben *ḥārāh* und *ḥrr* sind mit der Bedeutung „brennen". Vgl. ugar. *ḥrr* 'brennen, versengen' (UT Nr. 902); akk. *erēru*; arab. *ḥarra* 'brennen'. In diesem Ausdruck steht JHWH gegenüber drei Freunde Hiobs als ausdrückliches Subjekt. Vgl. D.N. Freedman/J. Lundbom, חרה, (ThWAT III) 182. Im AT kommt der Zorn häufig vor, wo jemand etwas gehört hat, was ihn beleidigt. Auch kann der Zorn entstehen durch Angriffe auf den Gerechtigkeitssinn, auf das wahre und richtige Verhalten bzw. Rede. Vgl. D.N. Freedman/J. Lundbom, חרה, (ThWAT III) 184.

374 Vgl. D.N. Freedman/J. Lundbom, חרה, (ThWAT III) 185f.

375 Die Suche nach der Etymologie von *pll* ist bisher fruchtlos. Die beide häufigsten Belege der Wurzel sind das *hitp* des Verbs und das Nomen *tᵉpillāh*. Sie haben ein ganz eng begrenztes, eindeutiges Wortfeld: 'beten'/'Gebet'. Vgl. E.S. Gerstenberger, Art. פלל *pll*, (ThWAT VI) 607-608.

376 "lit. for only his face will I lift, i.e. only to him will I show favour." R. Gordis, Job, 494.

377 E.S. Gerstenberger, Art. פלל *pll*, (ThWAT VI) 609. *tᵉpillāh* in den Klageliedern in Form von Bitte um Erhörung. Vgl. H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung*, 212ff.

378 „denn ihr habt nicht recht *zu mir* geredet wie mein Knecht Hiob" Zum wiederholenden Satz am Ende der Rede Gottes s. Hiob 42,7.8.

schwerwiegende Störung der Gemeinschaft in ethisch-religiöser Hinsicht.[380] Die mögliche Gefahr, dass JHWH Subjekt vom *nᵉbālāh*–Tun sein kann, bedroht die Freunde. Gott fordert Hiob auf, Brandopfer und Gebet um seine Freunde willen zu verrichten, damit er ihnen nicht *nᵉbālāh* antue. Weil Hiob sein Knecht[381] ist, wem seine Gunst gilt, wird JHWH die Ritualhandlung mit dem Gebet Hiobs für die Freunde annehmen und das strafende Handeln aufgrund Gottes Zorns wird aufhören. Durch Hiob rettet Gott die Freunde vor seinem zornigen Handeln. Dies Geschehen spielt eine wichtige Rolle bei Hiobs Restitution. Die Erhörungszusage JHWHs ist der wichtige Hinweise darauf, dass seine Rehabilitation als der Knecht JHWHs vorausgesetzt wird.[382] Nach Gottes Aufforderung führt Hiob das Opfer gemäß dem erforderlichen Zeremoniell aus.[383] Das Opfer, das in 1,5 betont herausgestellt war, spielt in 42,8 eine wichtige Rolle. Die göttliche Annahme der fürbittenden Ritualleitung Hiobs wurzelt also im letzten Grunde in seiner Rettungserfahrung durch leidenschaftliche Klage. Gottes Errettung des Hiob wird an der vollständigen Restitution Hiobs deutlich.

---

379 Die Suche nach der Etymologie dieser hebr. Wurzel ist schwierig. Man nimmt zwei verschiedene semantische Möglichkeiten: *nābel* I 'welken' und *nābal* II 'töricht sein'. *nābel* bezeichnet 'Verwelken' von Pflanzen, das oft für die metaphorische Aussage der Vergänglichkeit im Drohwort steht. Vgl. H.-J. Fabry, Art. נָבֵל I *nābel*, (ThWAT V) 164,166. Roth gibt wichtigen Hinweis für die Interpretation. Er vergleicht das hebr. Verb mit der akk. Wurzel *nabālu*/*napālu* ('herausbrechen', '(Gebäude) abbrechen', 'zu Fall bringen', 'zerstören' AHw II 733) und sieht darin eine direkte Verbindung zu dem hebr. *nābel* / *nᵉbelāh* 'vom Leben trennen / Leichnam' (vgl. *nābāl* / *nᵉbālāh* 'von der Gemeinschaft trennen'). Vgl. W.M.W. Roth, NBL, VT 10, 394-397. bes. 409. zur negativen Stellungnahme s. J. Barth, *Wurzeluntersuchungen zum hebräischen und aramäischen Lexikon*, 28f; Marböck lehnt diese Verbindung ab: „Der Kontext der akk. Belege ist in der Tat von dem des biblischen Wortfeldes völlig verschieden." J. Marböck, Art. נָבָל (ThWAT V) 172.

380 In Jes 32,6 bezeichnet *nᵉbālāh*-Mensch: er redet Törichtes; sein Herz bereitet Unheil; er handelt *ḥānep* 'gottlos'; er redet gegen JHWH Irreführendes und er lässt die Seele des Hungrigen leer und verweigert dem Durstigen den Trank zu geben. Vgl. J. Marböck, Art. נָבָל, (ThWAT V) 183-184.

381 In 42,7-8 kommt der Ausdruck „mein Knecht" nicht weniger als viermal vor, wie im Himmelsszenen (1,8; 2,3). Siehe G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob*, 28.

382 „Es liegt mit in der Verantwortung des/der Beter, ob das Gebet von Gott 'gehört' (→ שמע *šāma'*) und angenommen wird." E.S. Gerstenberger, Art. פלל *pll*, (ThWAT VI) 614.

383 „Die at.lichen Gebetstraditionen, besonders das durch *pll hitp* und *tᵉpillāh* bezeichnete liturgische Beten, haben die jüdische und die christliche Glaubensgemeinschaft zutiefst geprägt." E.S. Gerstenberger, Art. פלל *pll*, (ThWAT VI) 616.

c. Wende des Geschicks durch JHWH

JHWH *wendet das Geschick* (שָׁב אֶת־שְׁבִית/שְׁבוּת) Hiobs (42,10). Nachdem er für seine drei Freunde Fürbitte eingelegt hat, nahm JHWH Hiob an (wörtl. וַיִּשָּׂא יְהוָה אֶת־פְּנֵי אִיּוֹב, „und JHWH hob das Angesicht Hiobs!" 42,9). Was bildet die Verknüpfung zwischen der Erwähnung der Fürbitte Hiobs und seiner Wiederherstellung?[384] Wenn man *šᵉbûṯ/šᵉbîṯ* als eine Ableitung von *šābāh* „gefangennehmen" annimmt, so kam es zur Deutung „die Gefangenschaft wenden bzw. aus der Gefangenschaft zurückführen"[385]. Daneben schlägt man für *šᵉbûṯ* eine Möglichkeit der Ableitung von *išb* vor, die zur Bedeutung „an den Wohnort zurückkehren"[386] führt. Baumann fragt nach dem Begriff der שבות. Um dies zu verdeutlichen, versucht er eine Zusammenstellung der hierher gehörigen Begriffe im AT zu suchen. Er meint die Voraussetzung der שבות ist die *Versündigung*. Dieser Versündigung begegnet JHWH mit seinem *Zorn*, dem Verbergen seines Angesichts, mit *Gericht* bzw. *Fluch*, mit *Züchtigung* und *Verstoßung* zur *Vergeltung*. Als Ergebnis folgt die *Verwüstung* des Landes, *Plünderung* und *Zerstörung* der Ansiedlungen, *Vertilgung* des Volkes bzw. Reiches *von der Oberfläche der Erde* durch Hunger, Pest, Feuer, Schwert, d.h. durch Jahwes *tödliches Dreinschlagen* und durch *Verbannung* in die Ferne.[387] Die Wendung *šûb šᵉbûṯ* kommt im Alten Testament meistens in der Exil-Situation Israels vor. Nach dtr. Ansicht entsteht die nationale Katastrophe bzw. Not durch die Abkehr Israels von Gott und das Unheil wird aufhören, wenn JHWH zu seinem Volk zurückkehre. Nur in Hiob 42,10 ist die Phrase für ein Individuum verwendet.[388] In Dtn 30,2.3 ist eine gegenseitige Rückkehr zwischen JHWH und Israel die Rede. Nach der Umkehr Israels zu JHWH folgt die Rückkehr JHWHs zu seinem Volk: „dann wird JHWH, dein Gott, dein *Geschick wenden* (אֱלֹהֶיךָ אֶת־שְׁבוּתְךָ וְשָׁב יְהוָה) und sich über dich erbarmen. Und er wird dich wieder sammeln aus all den Völkern, wohin JHWH, dein Gott, dich zerstreut hat" (Dtn 30,3).

---

384 Vgl. „Er (V.8) enthält die Erwähnung der Fürbitte Hiobs, die den Grund für seine Wiederherstellung bildet. Man darf diese enge theologische Verknüpfung nicht übersehen: Weil Hiob Fürbitte tut, wendet Gott sein Geschick!" G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob*, 25.

385 Vgl. E. Preuschen, De Bedeutung von שוב שבות im Alten Testament (ZAW 15, 1895, 1-74).

386 Vgl. H. Cazelles, L'expression šubh šebhut viendrait-elle de l'accadien d'Asarhaddon? (GLECS 9, 1961, 57-60); Guillaume liest es, "restore to stability". Vgl. A. Guillaume, Hebrew and Arabic Lexicography. A Comparative Study III (AbrNahrain 3, 1961/62, 1-10). Weiter vgl. R. Borger, *zu* שוב שבו/ית (ZAW 66), 315f.

387 Aus diesem Überblick schlägt Baumann die Deutung der Phrase „Schuldhaft rückgängig machen" vor. Siehe E. Baumann, שוב שבות Eine exegetische Untersuchung, 27,29.

388 Vgl. Ben-Yashar/Zipor, שְׁבוּת/שְׁבִית *šᵉbûṯ/šᵉbîṯ*, 961. Ben-Yashar/Zipor verstehen dies als Rückkehr JHWHs zu Hiob. Vgl. Dem Satan ausgelieferte Hiob (2,6) und nun kehrt JHWH zu Hiob zurück. Vgl. Ben-Yashar/Zipor, שְׁבוּת/שְׁבִית *šᵉbûṯ/šᵉbîṯ*, 962. Zur JHWHs Rückkehr in den verlassenen Tempel vgl. Jer 12,7; Ez 9,11 und ferner Ez 43,1ff.; Jes 52,8; Sach 1,16; 8,3.

2.3.2 Geschehen der verdoppelten Güter durch JHWHs Segnung

„Und JHWH segnete das Ende Hiobs mehr als seinen Anfang.
Und *er bekam* (ihm geschah, וַיְהִי־לוֹ) vierzehntausend Schafe und sechstausend Kamele und tausend Gespanne Rinder und tausend Eselinnen“ (42,12).

Das Geschehnis des verdoppelte Besitz[389] Hiobs ist nicht irgendeine Wirkung einer Sache. Hier steht das Verbum *hajah* als Ausdruck des Wirken Gottes und deutet auf die göttliche Segnung im Bezug auf die Person Hiob.

> „'*hajah lᵉ*': Die Beifügung der Präposition *lᵉ* verleiht den Stellen dieses Abschnittes von vorneherein eine größere Zielbestimmtheit im angezeigten Vorgang. Dies gibt der Bedeutung des 'werdens' in *hajah* eine besonders klare Abgrenzung gegen jedes 'sein' und gegen alles Zuständliche.“[390]

2.3.3 Geschehen der Nachkommenschaft

„Und es wurden ihm (וַיְהִי־לוֹ) sieben Söhne und drei Töchter *geboren*“ (42,13).

Nach altorientalischer bzw. altisraelitischer Sicht tritt Hiob nun eindeutig in den Segenszustand an seinem Leben: die Nachkommenschaft. Die Wiederherstellung der Segnung Gottes an Hiobs geschieht chiastisch. Wir finden die Entsprechung, die zwischen Unheils- und Wiederherstellungsgeschehen in bestimmter Folge eintraf.

---

[389] Epilog berichtet die Wiederherstellung Hiobs an seiner Güter zweimal (42,10 und 12). Vgl. G. Freuling, Grube, 145. In V. 10 ist es eindeutig, dass das Subjekt JHWH ist, wer alles vermehrt, was Hiob gehabt hatte, auf das Doppelte. In 12 wurde das Geschehnis als „Segen“ Gottes beschrieben.

[390] C.H. Ratschow, *Werden und Wirken*, 10.

3. Geschehensvorgang und Klagedynamik in der Hioberzählung

Der Geschehensvorgang in der Hioberzählung zeigt uns eine Klagedynamik und weist auf die kommunikative Handlung JHWHs mit dem Hörer/Leser hin. Im Prolog schafft ויהי[391] somit eine Exposition, von der ausgehend der poetische Dialog ab Kap. 3 weiter fortgesetzt werden kann, bis Hiob selbst in seiner Klage letztendlich die Befeindung Gottes geäußert hat (30,31). Ebenso sachgemäß beschließt das ויהי im Epilog (42,7-17) die gesamte Hiobkomposition, indem es die Wiederherstellung bzw. Segnung Hiobs als Ausdruck seiner Begegnung mit JHWH, der sich zuletzt als der Allhandelnde offenbart, erzählerisch nachvollzieht. Innerhalb von Unheils- und Wiederherstellungsfortgang begegnet der ויהי-Gebrauch vornehmlich bei der Schilderung der weiteren Auswirkungen. Am Ende des Prologs schließt der Fluchzustand Hiobs an die Aufforderung an: die Klage Hiobs. Danach kommt die Wiederherstellung des Segenszustands Hiobs im Epilog vor (42,12-17). In entsprechender Funktion wird ויהי bei der Darstellung der Folgen des Unheilszustands und in den Ausführungsbestimmungen zum Segen Gottes über Hiob verwendet. Die Analyse des Geschehensvorgangs in der Hioberzählung liefert mehrere Ergebnisse. Zunächst lässt sich der innerliche Zusammenhang zwischen Rahmenerzählung und Gedicht in der Gesamtperspektive veranschaulichen. Die Rahmenerzählung und Gedicht erhalten ihren tieferen Sinn, wenn man sie in die Theologie des Hiobdichters einbezieht.[392] Der vom Dichter beabsichtigte Umfang wird durch die Geschehensfolge sichtbar.

3.1 Klagedynamik in der Hioberzählung

Der ויהי-Gebrauch im Hiobtext lässt einen ausgeprägten speziellen Geschehensvorgang von Klagedynamik erkennen. Sowohl das Handeln bzw. Walten Gottes als auch das Verhalten des Leidenden wurden in diesem Geschehensvorgang veranschaulicht. Der Stimmungsumschwung Hiobs ist durch Abfolge des gesamten Geschehensvorgangs kontinuierlich vorbereitet.[393] Durch die Not hindurch vertraut Hiob auf Gottes Hand und auf das treue Handeln Gottes. In der Gesamtstruktur des Geschehensvorgangs zeigt die Hioberzählung eine Klagedynamik, in der der Erzähler den Leser/Hörer das herrschende Walten Gottes erkennen lässt. Im Verlaufe der Hioberzählung zeichnet sich innerhalb der Klagedynamik eine Wende von der Klage ab: Die Wiederherstellung Hiobs vollzieht sich durch die Wende der Klage.

---

[391] Vgl. J. Bergman, Art. היה, 394. sum. me(-en). In inhaltlicher Hinsicht vergleichbar ist akk. *bašû*(*m*), ('(vorhanden) sein, existieren'; Š-Stamm 'ins Dasei rufen, (von Göttern) erzeugen, erschaffen, (Wort, Beschwörung) hervorbringen', (von Menschen) hervorbringen, produzieren, geschehen lassen; N-Stamm, 'ins Sein treten, entstehen, reif werden, eintreten, geschehen (Ereignis).' AHw I 112-113; CAD 2, 144f.). היה hat sprachgeschichtliche Verwandtschaft mit dem akk. *ewû (*m*)* („werden (zu)", Kausativ „machen zu, gleichmachen" AHw I 266-267; CAD 4,413f. In jungbaby. *emû*). In der ägy. ist *ỉw* (WbÄS I 42f.), *wn* oder *wnn* (WbÄS I 308ff.) und *ḫpr* (WbÄS III 260ff.) drucken das Dasein und die Existenz aus.

[392] Vgl. G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob*, 34. Die enge Beziehung zwischen Rahmenerzählung und Gedicht legt sich ein Vergleich mit sumerischen und akkadischen Klageerhörungsparadigmen nahe. Vgl. H.-P. Müller, *Hiobrahmenerzählung*, 103.

[393] Zur kontinuierlichen Vorbereitung des Stimmungsumschwungs im Hiobbuch siehe M. Bauks, Freund-Klage im AT, 36f.

Nachkommenschaft A	Güter B	Ritual C	Segenszustand Hiobs
			Not ↓ Klage ↓ Wende
Ritual C	Güter B	Nachkommenschaft A	Wiederherstellung des Segens

* ABC → CBA: die chiastische Reihenfolge der Wiederherstellung.

Aber beachtenswert ist der Zeitpunkt des Stimmungsumschwungs. Der Stimmungsumschwung Hiobs kommt schon vor dem Geschehen der Wiedergutmachung. Nicht die Wiederherstellung, sondern die persönliche Gottesbegegnung Hiobs ermöglicht seinen Stimmungsumschwung.

C. Kuhl bezeichnet die sogenannte „babylonischen Hiobliteratur", *ludlul bēl nēmeqi*, als ein großes „Dankgebet".[394] Die psalmistische Interpretation der altorientalischen Paralleltexte bekommt in der alttestamentlichen Diskussion große Beachtung.[395] J. J. Stamm, C. Kuhl und beiläufig A. Bentzen ordnen *ludlul bēl nēmeqi* den babylonischen Klage- bzw. Dankpsalmen zu.[396] H. Gese beobachtet in den akkadisch-sumerischen Hiob-Gedichten[397] einen vergleichbaren Aufbau und Inhalt. Am Anfang des Gedichts wird die bittere Erfahrung des Leidenden im Er-Stil erzählt und am Schluss ist das Erbarmen Gottes mit den Leidenden und die Wiederherstellung des Leidenden die Rede. Abgesehen von dem allgemeinen Schema „Not-Erhörung bzw. Wiederherstellung durch Gottes" hält Gese daran fest, dass der Hiobdichter das Klageerhörungsparadigma aufgenommen und gleichzeitig überwunden hat.[398]

---

394 Er meint dazu gehört die Schilderung der einstigen Not um das großartige Rettungstat gut zu veranschaulichen. Siehe C. Kuhl, *Neuere Literarkritik des Buches Hiob* (ThR 21), 299.

395 Den ugaritische Text R, 25. 460 vergleicht Gray mit den Psalmen. J. Gray, "The Book of Job in the Context of Near Eastern Literature" (ZAW 82), 251-269; Über einem Phrase-Vergleich siehe W. Mayer, „Untersuchung zur Formsprache der babylonischen 'Gebetsbeschwörungen'" (UFBG). Zum Überblick von der Forschungslage der altorientalischen Paralleltexte zum Hiobbuch siehe. H.-P. Müller, *Hiobproblem*, 49-72, 180-183.

396 Vgl. H.-P. Müller, *Hiobproblem*, 60.

397 Seit der Zeit der III Ur-Dynastie wurde in der Literatur das Problem um das Leiden des Gereichtes thematisiert: "An Akkadian name of this period is *Mina-arni*, 'What–is-my-guilt?'" W.G. Lambert, BWL, 10. Vgl. E. Chiera, Selected Temple Accounts from Telloh, Yokha and Drehem 29. VI. 12. Ein sum. Hiobtext entgegnet dieses Problem mehr direkt. Vgl. S.N. Kramer in *Supplements to VT* III. 170-82. In einem Dialog von I Babylon-Dynastie, „ein Mann und sein Gott", redet ein Mann: "The crime which I did I know not". Vgl. RB 59. 239-50, Zeile 13. Seit J. Nougayrol, dem ersten Bearbeiter, bezeichnet man diesen Text als "Une Version ancienne du 'Juste Souffrant'; J.J.A.van Dijk, *La sagesse suméro-accadienne*, 120-121.

398 Vgl. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 74-75. Beim Gese ist der Tun-Ergehen-Zusammenhang der Grundlage des Klageerhörungsparadigmas verstanden. Anders als im Tun-Ergehen-Zusammenhang fordert Hiob Gott zum Rechtsstreit heraus. Er bittet sogar um den Tod. Vgl. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 76.

3.2 Wende der Klage und Gottes Handeln

Die Frage nach dem Gehalt des Geschehensvorgangs in der Hioberzählung führt auf ein regierendes Subjekt, an wen Hiob in seiner Not sich wendet. Die Wende der Klage wird durch dieses Subjekt möglich. Meine Fragestellung geht davon aus, die mit den *hajah* verbundenen Geschehnissen in der Erzählung zu untersuchen. Auf der Suche nach dem Wirkenden in *hajah* -Geschehnis ist Gott der Allbewirker.[399] In der altorientalischen Vorstellung bleibt der Mensch bei all der Klagesituation völlig passiv: „Im Geschehen wirken die Götter nach ihrer Ordnung, der Mensch kann höchstens 'das Herz der Götter besänftigen'. Von einem Tun-Ergehen-Zusammenhang kann keine Rede sein. Gerade diese Lücke schließt das Klageerhörungsparadigma, das den Menschen auffordert, sich in der unverschuldeten Not an seinen Gott zu wenden, der ihm helfen wird. Diese Hilfe wird wie eine Selbstverständlichkeit erwartet."[400]

Die Analyse des Geschehensvorgangs im Hiobbuch weist auf die Subjektivität Gottes im allen Geschehen hin. Es geht um das Handeln Gottes. Das Faktum der wiederhergestellten Gottesbeziehung bzw. des gelungenen Dialogs weist auf die Überwindung der Klage durch das Handeln Gottes. Am Ende der *ludlul* erzählt der Dichter in hymnischer Weise von seiner Rettung durch Marduk. Der Akt des Marduks, das Wegnehmen (*ekēmu*(*m*))[401] ihn aus der *ḫaštu* (he. *šaḫat* „Grube, Loch")[402], d. h. die Errettung aus dem Tode (Z. 5). Als Marduk ihn (wörtl. mich) am Leben erhielt, geschah eine Wende vom Tod zum Leben des Dichters.

2 [*be-l*]*í ú-ṣa-bít-an-ni*	The Lord took hold of me,
3 [*be-l*]*í ú-pat-t*[*in*]*-an-ni*	The Lord set me on my feet,
4 [*be-l*]*í ú-bal-liṭ-an-ni*	The Lord gave me life,
5 [*ina ḫaš-t*]*i e-kim-an-ni*	He rescued me [from the pit,]
9 [*šâ*] *im-ḫa-ṣa-an-ni*	[He who] smote me,
10 [^{d}*mard*]*uk ú-šá-qi ri-ši*	Marduk, he restored me.
28 *bīt qí-bi-ri-šu e-pu-šu ina qé-re-e-t*[*i* …]	The grave I had made [….] in the banquet.
29 *i-mu-ru-ma* <*mār*> *bābili*^{ki} *ki-i ú-bal-la-ṭu* [^{d}*marduk*]	The Babylon(ians) saw how [Marduk] restores to life,
30 *pa-a-tu kāl*(dù)*-ši-na ú-šá-pa-a nar-bé-e*-[*šú*]	And all quarters extolled [his] greatness:
31 *man-nu-um-ma iq-bi a-mar* ^{d}*šamšiši-šú*	"Who thought that he would see his Sun?[403]
32 *ina lìb-bi man-ni ib-ba-ši e-te-eq sūqi*(sila)*-šú*	Who imagined that he would walk along his street?
33 *šá la* ^{d}*marduk man-nu mi-tu-ta-šú ú-bal-liṭ*	Who but Marduk restores his dead to life?
35 ^{d}*marduk ina qab-ri bul-lu-ṭa i-li-'i*	Marduk can restore to life from the grave,"
	(Tablet IV (?), Z. 2-35.)[404]

---

399 In seiner Frage nach dem Gehalt des Wortes *hajah* merkte Ratschow, dass Gott der regierenden Subjekt von dem Gehalt ist. Siehe besonders „Personhaftes Wirken". C.H. Ratschow, *Werden und Wirken*, 31-42 und 50-53.

400 H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 68-69.

401 Ass. *ekāmu*(*m*) „wegnehmen" hier „erretten". AHw I 194.

402 "jaram. *šaḫwā*, akk. *ḫaštu*, *ḫaltu* 'Loch, Grube'." AHw I 334; *ina ha-áš*(var.: -*aš*)-*ti šūlu* "to bring up from the pit (meaning here from the depths of despair, parallel: to save from an emergency) Šurpu IV 43" CAD 6, 143. Vgl. Tauschen zwischen he. š und akk. ḫ.

403 In seiner Not, konnte niemand vorstellen, dass er wiederleben werde. Vgl. [*ša ú*-]*ri-du qab-ri a-tu-ra ana ká.*^{d}U[TU.U$_4$.È] [I who went] down to the grave have returned to the "Gate-of-the-[Sun Rise."] W.G. Lambert BWL 60:78 (Ludlul IV).

404 Übersetzung mit Umschrift s. W.G. Lambert, BWL, 58-59.

Der Dichter bekennt, dass es Marduk ist, der ihn leiden ließ und wieder seinen (wörtl. mein) Haupt erhöht (*ú-šá-qi ri-ší*, in Tablet IV Z. 10)[405]. Eine Parallelstelle der Haupterhöhung des Leidenden(„Marduk, he restored me“ (wörtl. er erhöhte meinen Kopf) T IV, Z. 10)[406], wo Annahme Gottes geschieht, begegnen wir im Hiobbuch: „Nur ihn will ich annehmen (כִּי אִם־פָּנָיו אֶשָּׂא, wörtl. ‘nur sein Gesicht will ich erhöhen’)[407]“ (42,8).

Bildhaft beschreibt der Leidende in *ludlul* von der Wende der Klage: „der *Ort* des Grabs, das ich gemacht habe (*bīt qí-bi-ri-šu e-pu-šu*) … zum Bankett (*ina qé-re-e-t*[*i*…])“ (T. VI, Z. 10).[408] Dass das Haus in der Hioberzählung einen besonderen Platz einnimmt, macht uns den Vorgang der Klagedynamik erkennbar. Darüber hinaus deutet die Haus-Darstellung Hiobs im Epilog (42,11) auf seine gewendete Klage hin.

Vers	Inhalt	Vorgang
1,4	Die Söhne Hiobs halten Gastmahl im Haus (בֵּית) eines jeden – Essen und Trinken (לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת)	Gastmahl
1,10	JHWH selbst beschützt ihn (Hiob), sein Haus (בֵּיתוֹ) und all das Seine ringsum.	JHWHs Schutz
1,13.18	Das Unheilsgeschehen im Haus (בְּבֵית) des erstgeborenen Bruders, als sie dort aßen und Wein tranken (אֹכְלִים וְשֹׁתִים יַיִן).	Unheilsgeschehen
1,19	vierte Unheilsbotschaft (Tod der Kindern Hiobs): ein gewaltiger Wind stieß und die vier Ecken des Hauses (הַבַּיִת).	
17,13	„Nichts hoffe ich mehr! Der Scheol ist mein Haus (שְׁאוֹל בֵּיתִי), in der Finsternis habe ich mein Lager ausgebreitet.“	Klage Hiobs
42,11	sie aßen mit ihm Brot in seinem Haus (וַיֹּאכְלוּ עִמּוֹ לֶחֶם בְּבֵיתוֹ) und trösteten (וַיְנַחֲמוּ) ihn.	Gastmahl im Haus Hiobs und Trost

Der Speisegenuss, Nahrungsaufnahme bzw. Essen und Trinken im Haus Hiobs im Epilog, das irgendwie in Beziehung steht zum Gott und aus dieser Bezogenheit empfängt seinen Sinn und Wert.[409] All seine Geschwister

---

405 akk. *šaqû*(*m*) „hoch sein, werden“; D-Stamm „erhöhen“, „hochheben“ z.B. (Adler aus Grube) *ušʾul-taqʾta-qa-áš-šú* 38,46. *rēša/ī šaqû* ist eine Wendung mit der Bedeutung „Haupt erhöhen“. AHw III 1180-1181.

406 Derjenige, der Hiob leiden ließ, wiederherstellt ihn. JHWH ließ den Angesicht Hiobs Vgl. „[Derjenige, der] mich geschlagen hat (*maḫāṣu*(*m*)), Marduk erhhöhte (*šaqû*(*m*)) meinen Kopf (bzw. Haupt, *rēšu*(*m*)) (Z.9.10)“; Hi 42,8.9.; *rēšu*(*m*) „Kopf, Haupt; Anfang, Spitze; Sklave“. AHw II 973.

407 Eine gemeinsemit. Wurzel *nśʾ* ist mit der Bedeutung ‘hochheben, tragen, nehmen’. akk. *našû*(*m*) „heben, tragen“, (hoch)heben, (Hände, Arme) (bittend, zum Gebet) heben, Augen erheben“. *rēša*(*m*) (Haupt) *našû* „sich einer Sache od jmd.s annehmen“. AHw II 762-763; “to pay attention, to honor, to exalt” (CAD 11, 108f.)

408 *bīt* (St. C. von *bītu*), als Präposition „am Ort von“, „wo“. (*bītu*(*m*), ass. *bētu*(*m*) „Haus“ oder besondere Gebäude) AHw I 132; *qabru*(*m*) (aus *qebēru*, *qubūru*) „Grab“. AHw II 888. *qerītu*(*m*), Pl. auch *qerrētu*, heißt „Gastmahl“ Vgl. mA *bīt qa-re-e-te* KAV 1 VIII 18. AHw II 917; *qerītu*, „banquet, festival“ CAD 13, 240. Das Wort stammt aus *qerû*(*m*), ass. *qarāʾu*(*m*) (sem. *qrʾ*) „rufen, einladen“. AHw II 918.

409 Seit die Grenzen zwischen heiligen Mahl und profanem feierlichem Gastmahl nicht scharf zu ziehen sind, ist es schwierig zu sagen, ob hier eine sakrale oder kultische Mahl die Rede ist oder nicht. Vgl. F. Nötscher, *Sakrale Mahlzeiten*,

und Bekannten „trösteten (וַיְנַחֲמוּ)[410] ihn wegen all des Unglücks, das JHWH über ihn gebracht hatte“ (42,11). Ihr Trost gilt für Hiob, dem das Unheil durch das Handeln Gottes geschieht.[411] Die Tröstung der Geschwistern und Bekannten Hiobs, ausgedrückt mit *nḥm pi*, schließt gegenwärtige Aspekte ein, die durch den unmittelbaren Kontext erklärt werden. In Hi 42,11 sind das Leiden Hiobs, das das Objekt ihre „Trösten“ ist, und die Wiederherstellung JHWHs die Rede. Die festliche Freude des gemeinsamen Mahls im Haus Hiobs gründet sich in keinen Fall auf die Tröstung von ermutigenden Worten, sondern auf das rettende Handeln JHWHs, das die Situation der Not tatsächlich ändert.[412] Durch eine fast wörtliche Parallele, die sich in Hi 2,11 und 42,11 findet, wird eine Darstellungsabsicht des Erzählers veranschaulicht: Vollgezogener Trost durch das Bekenntnis des Handelns Gottes.

2,11	42,11
Die drei Freunde Hiobs (der Temaniter Elifas, der Schuchiter Bildad und der Naamatiter Zofar) hatten von all dem Unglück gehört, das über ihn gekommen war. Da kamen (וַיָּבֹאוּ) sie und vereinbarten: 1) hinzugehen (לָבוֹא) 2) um ihm ihre Teilnahme zu bekunden (לָנוּד־לוֹ) 3) um ihn zu trösten (וּלְנַחֲמוֹ).	Da kamen (וַיָּבֹאוּ) zu ihm all seine Geschwistern und Bekannte. Und sie „aßen mit ihm Brot in seinem Haus“ (לֶחֶם בְּבֵיתוֹ וַיֹּאכְלוּ עִמּוֹ): 1) sie bekundeten ihm (וַיָּנִדוּ לוֹ)[413] ihre Teilnahme, 2) sie trösteten ihn (וַיְנַחֲמוּ אֹתוֹ) wegen all des Unglücks, das JHWH über ihn gebracht hatte (עַל כָּל־הָרָעָה אֲשֶׁר־הֵבִיא יְהוָה עָלָיו). 3) und sie gaben ihm (וַיִּתְּנוּ־לוֹ) jeder *eine* Kesita und jeder *einen* goldenen Ring.

146. Zur Definition des heiligen Mahls siehe eine religionsphänomenologische Untersuchung bei F. Bammel, Das heilige Mahl im Glauben der Völker, Gütersloh 1950, 11ff.

410 akk. *nâḫu* (semit. *nūḫ*, ass. *nuāḫu*(*m*)), „ruhen“, „ausruhen“, „zur Ruhe kommen (von Kranken)“, „sich beruhigen, sich zufrieden geben (nach Zorn oder Aufregung)“; D-Stamm „beruhigen, pazifizieren, durch Bitten bzw. Kult. das Herz beruhigen“, „Feuer löschen“. AHw II 716-717. Das akk. Wort steht dem hebr. *nḥm* 'trösten, sich trösten' nahe.

411 Seit Gott ist derjenige, der Hiob leiden ließ, ist es eben nicht mehr der Mensch, sondern ausschließlich Gott der Gastgeber. Vgl. Im NT verspricht Jesus wem, der durch Leiden sein Treu bewahrt hat, die freudige Teilnahme an der Tischgenossenschaft mit Gott. „Im NT wird das Bild vom königlichen Gastmahl auf das Glück und die Freude des Jenseits übertragen. Das Speisen im Reich Gottes, das Essen und Trinken an seinem Tisch (und das Sitzen auf Thronen, um die zwölf Stämme Israels zu richten) verheißt Jesus den als treu bewährten Jüngern.“ F. Nötscher, *Sakrale Mahlzeiten*, 170.

412 „Reue über etwas, was schon geschehen ist oder nicht geändert werden kann: Trost für den, dem man nicht wirksam helfen kann. Diese Bedeutungen sind in der Mehrzahl der at.lichen Belege entweder gar nicht oder nicht primär vorhanden. … Das einzige, allein Bedeutungen gemeinsame Element von *nḥm* scheint die Einflussnahme auf eine Situation zu sein, indem man den Verlauf der Dinge ändert, sich von einer Verpflichtung löst oder von einer Handlung ablässt, wenn es sich um etwas Gegenwärtiges handelt.“ H. Simian-Yofre, Art. נחם, (ThWAT V) 368-369.

413 *nwd*, jüd.-aram. 'beweglich sein'; syr. und mand. 'schwanken'; arab. als 'schwanken', '(Kopf) nicken' belegt. Vgl. H. Ringgren, Art. נוּד *nûḏ*, (ThWAT V) 291. Jer 18,6 steht *nûḏ* (in *hiph*) in der Bedeutung 'Mitleid bezeugen'. „Offenbar ist dabei an die Geste des Kopfschüttelns gedacht.“ H. Ringgren, Art. נוּד *nûḏ*, (ThWAT V) 292.

Hiob tadelt seine Freunde wegen ihres unfähigen Trostes. Der Grund liegt an der Voraussetzung. Sie sollten zugeben, dass Gott über Hiob all das Unglück gebracht hatte.[414] In der Hioberzählung, wo die Vollzogenheit des *naḥum* vorkommt, tritt das Moment der freien gnädigen Zuwendung Gottes in den Vordergrund. In *ludlul bēl nēmeqi* ist eine Wandlung von Klage zu Lob des rettenden Gottes mit dem Bericht von „den Gastmählern der Babylonier" ([*qé*]-*re-e-ti mār bābil*^{ki}) und die „Wandlung von der Grube zum Festhaus" (*bīt qí-bi-ri-šu e-pu-šu ina qé-re-e-t*[*i* ...]) ausdrücklich dargestellt (Z. 27,28).[415] Und die Freude um die Wende der Klage geht weiter zur universalen Ausweitung des Marduk-Lobes.[416]

27	[*qé*]-*re-e-ti mār bābil*^{ki} *mu*-x[……]	"The banquet of the Babylonians ..[……]
28	*bīt qí-bi-ri-šu e-pu-šu ina qé-re-e-t*[*i* …..]	The grave I had made […..] in the banquet.
29	*i-mu-ru-ma* <*mār*> *bābil*^{ki} *ki-i ú-bal-la-ṭu* [^{d}*marduk*]	The Babylon<ians> saw how [Marduk] restores to life,
30	*pa-a-tu kā*[(dù)-*ši-na ú-šá-pa-a nar-bé-e*-[*šú*]	And all quaters extolled [his] greatness:
34	*e-la* ^{d}*ṣarpānītum*($e_4.ru_6$) ^{d}*iš-tar-tum a-a-i-tum i-qí-šá nap-šat-su*	Apart from Ṣarpānītum which goddess grants life?
35	^{d}*marduk ina qab-ri bul-lu-ṭa i-li-'i*	Marduk can restore to life from the grave,
36	^{d}*ṣar-pa-ni-tum ina ka-ra-še-e e-ṭe-ra am-rat*	Ṣarpānītum knows how to save from destruction.
37	*e-ma šak-na-at erṣetim*^{tim} *rit-pa-šu šamê*^{e}	Wherever the earth is laid, and the heavens are stretched out,
38	^{d}*šamšu*^{šú} *uš-tap-pa-a* ^{d}*girra in-nap-ḫu*	Wherever the sun god shines, and the fire god blazes,
39	*mu-ú il-la-ku i-zi-qu šá-a-ru*	Wherever water flows and wind blows,
40	*šu-ut* ^{d}*a-ru-ru ik-ru-ṣu ki-ri-is-si-in*	Creatures whose clay Aruru took in her fingers,
41	[*š*]*á-ki-it-tu nap-šá-tu pi-ta-a pu-ri-du*	Those endowed with life, who stirde along,
42	[*a-pa*]-*a-tum ma-la ba-šá-a* ^{d}*marduk* ***dul-la***,	Mortals, as many as there are, give *praise* to Marduk!" (Tablet IV. Z. 27-42)[417]

Besonders das Geschehen der Wende in der Klage Hiobs lässt das personenhafte Walten Gottes erkennen. Das allerpersönlichste Bewirken Gottes setzt schon das Geschehen im Prolog voraus. Hiob erkannt Gottes Wirken am Anfang an, so wandte er sich an Gott in seiner Klagesituation. Er betet und preist den Namen JHWHs an. Das

---

414 Und darum sollten sie JHWH um die Errettung Hiobs rufen. Vgl. „Ähnliches habe ich schon viel gehört; leidige Tröster (מְנַחֲמֵי עָמָל) seid ihr alle" (Hi 16,2); „Höret, hört meine Rede! Das wäre mir schon Trost von euch (תַּנְחוּמֹתֵיכֶם)." (Hi 21,2); „Wie tröstet (תְּנַחֲמוּנִי) ihr mich nun mit Dunst? Und von euren Einwänden bleibt *nur* Trug übrig". (Hi 21,34); In der Not hat der Beter umsonst auf 'Mitleid' gewartet. Auf einen Tröster, doch hat er keinen gefunden. Vgl. 69,21.

415 Mit dem Gastmahl, dem „Essen im Haus Hiobs" (Hi 42,11) ist [*qé*]-*re-e-ti mār bābil*^{ki} „die Gastmähler der Babylonier" (T. VI, Z. 27) zu vergleichen, die im folgenden das Lob der Rettungshandeln Marduks darstellt. Das Rettungshandeln JHWHs setzt sein Unglückszulassen voraus.

416 Die Darstellung von dem Forum des Rettungshandeln Marduks und der der *Ṣarpānītum* endet mit der Aufforderung des Preisens (*dul-la*). akk. *dalālu*(*m*) (ar. *dalla* 'zeigen') „huldigen, preisen". AHw I 153; "to proclaim, to glorify" (CAD 3, 46f.). Zum weitläufig ausgeführten Gotteslob am Ende der Klagegebeten. Vgl. W. Mayer, UFBG, 350ff. Zur räumlichen und zeitliche Ausweitung des Gotteslobs in der Gebetsbeschwörung (etwa *ana nišī rapšāti*, *ana dārâti*) siehe W. Mayer, UFBG, 340-343.

417 Zur Umschrift und Übersetzung s. W.G. Lambert, BWL, 58-61. In den Zeilen 76-90 wird dargestellt, wie der Gerettete durch alle Tore des Esagil einzieht. Danach folgt der Opfer-Bericht (Z. 91ff.).

rettende Wirken Gottes um Hiob geschieht in allen Fällen nach wunderbarem Handeln Gottes. In der ganzen Erzählung ist jedes Geschehen mit diesem Handeln Gottes verbunden.[418] Die Untersuchung der Klagedynamik in dem Geschehensvorgang der Hioberzählung ergibt zum Schluss, dass das Hauptthema der Hioberzählung weder Leiden noch Klage Hiobs, sondern die Errettung durch Gott ist.

---

[418] Vgl. „Das *hajah* Gottes meint, so machen die Psalmen klar, nicht seine Anwesenheit [Ps 22,11], sondern seine aufhelfende und rettende Fürsorge, auf die man baut, um die man fleht.“ C.H. Ratschow, *Werden und Wirken*, 34.

4. Stimmungsumschwung im Hiobpsalm

4.1 Analyse des Hiobpsalms (42,1-6)

Der Poesieteil (3,1-42,6) beginnt mit der persönlichen Klage Hiobs (Kap. 3) und erreicht seinen Höhepunkt des Klagegeschehens in seiner Schlussrede (Kap. 29-31, besonders Kap. 31). Im letzten Dialogteil bildet die poetische Rede Hiobs einen anderen polarischen Höhepunkt (42,1-6) gegenüber der bisherigen Klage: Das Bekenntnis und die Wende Hiobs entspricht formal dem Dank oder der Erhörungsgewissheit des Beters nach der Klage.[419] Im Verlaufe der Rede Hiobs zeichnet sich die Schlussantwort Hiobs einer jäglichen Wandlung ab.[420] Für die Frage nach einem Gedanken- oder Stimmungsfortschritt im Ablauf des Dialogs hat die letzte Antwort Hiobs ein formgeschichtlich interessantes Charakteristikum gegeben: eine „Wandlung"[421] von Klage zu Lob, zum Bekenntnis großer Taten Gottes.

V	Die letzte Antwort Hiobs	Person
1	Da antwortete Hiob dem JHWH und sprach:	
2	Ich habe erkannt,	Ich
	dass Du alles vermagst und kein Plan für Dich unausführbar ist.	Du (JHWH)
3	«Wer ist es, der den Ratschluss verhüllt ohne Erkenntnis?»	
	So habe ich *den Ratschluss* nicht verkündigt,	Ich
	denn (*weil*) ich konnte nicht merken, Dinge, die zu wunderbar für mich sind	
	und ich konnte nicht begreifen.	
4	Höre doch *bitte*, *denn* ich [וְאָנֹכִי] will nun reden!	Ich
	«Ich will dich fragen und du sollst es mich belehren!»	
5	Vom Hörensagen hatte ich von Dir gehört,	
	jetzt aber hat mein Auge Dich geschaut.	
6	Darum widerrufe ich,	Ich
	denn Du hast *mich*, das Kind von Staub und Asche getröstet.	Du

---

419 „Das Bekenntnis der Wende Hiobs (40,3-5; 42,1-6) entspricht formal dem Dank oder der gewissheit der Erhörung des Beters nach Kalge und Orakel oder der Aneignung des Urteils durch den Rechtsuchenden im Gerichtsverfahren. Tatsächlich umschreibt es die grundlegende Wandlung Hiobs und den Weg, der zum eigentlichen Wesen des Menschen jenseits des bloßen Lebensvollzugs führt." G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob*, 16.

420 Nach der Meinung Baukss sind weder der 'Stimmungsumschwung' noch der Wiedergutmachungsbericht kompositionell vorberietet. Vgl. M. Bauks, Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs, 135. Die juridische Interpretation vergleicht die Antworte(n) Hiob 40, 3-5; 42, 1-6 mit dem *rîb*-Schema, in dem die Gerichtsrede Gottes vorangeht. Da nimmt das Schema des Klageerhörungsparadigmas H. Geses mehr Platz an, um die Antwort Hiobs zu verstehen. Vgl. H.-P. Müller, *Hiobproblem*, 120.

421 Vgl. Nach Ha geht die letzte Antwort Hiobs (42,1-6) um einen „Wandeln". Zuerst kommt dieser Wandeln Hiobs in seinem Bekenntnisvorgang: „Ich weiß". Und kommt der „Wandel seiner Wahrnehmung Gottes" (V. 5) vor. Vgl. K.-T. Ha, *Frage und Antwort*, 191-192. In dieser Arbeit handelt es um die Wandlung des Verhaltens Hiobs von Klage zu Lob.

1 „Da antwortete Hiob dem JHWH und sprach.“ Was auffällig ist, ist die Verbindung von *'ānāh*[422] mit *'āmar* („er reagierte und sprach“, „indem er sprach“), die auf eine geprägte Dialogformel weist.[423] Obwohl JHWH auf Grund seiner intensiven Aufmerksamkeit Hiob auf die Probe stellen ließ (vgl. „hast du acht gehabt auf meinen Knecht Hiob?“ 1,8; 2,3), klagte Hiob unbewusst über die Unbekümmertheit Gottes: „Ich schreie zu Dir, und Du antwortest mir nicht (וְלֹא תַעֲנֵנִי). Ich stehe da, doch Du achtest nicht auf mich“ (30,20). Nach einem langen Weg ist die gewünschte Kommunikation endlich vollzogen.

1) Die erste hörbare Stimme in der Hioberzählung ist JHWHs. JHWH führt eine Gespräche mit dem Satan aus: JHWH sprach zum Satan (וַיֹּאמֶר יְהוָה, 1,7.8;2,2.3) und der Satan antwortete dem JHWH und sagte (וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמַר, 1,7.9;2,2.4).
2) Den nächsten Schritt unternimmt Hiob zuerst. Mit seinen drei Freunden setzt sich Hiob auseinander:
   Hiob hob an und sagte (וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר, 3,2)
   und Elifas von Teman antwortete und sagte (וַיַּעַן אֱלִיפַז הַתֵּימָנִי וַיֹּאמַר, 4,1;15,1;22,1) und Bildad von Schuach antwortete und sagte (וַיַּעַן בִּלְדַּד הַשּׁוּחִי וַיֹּאמַר, 8,1;18,1;25,1) und Zofar von Naama antwortete und sagte (וַיַּעַן צֹפַר הַנַּעֲמָתִי וַיֹּאמַר, 11,1;20,1).
   Jedes mal reagierte Hiob: Da antwortete Hiob und sagte (וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר, 6,1;9,1;12,1;16,1;19,1;21,1;23,1;26,1)
3) Elihu tadelt die Freunde Hiobs, wie sie auf Hiobs Reden keine Antwort mehr fanden (32,3.5): Elihu (der Sohn des Barachel, der Busiter) hob an und sagte (וַיַּעַן אֱלִיהוּ(א) ... וַיֹּאמַר, 32,6;34,1;35,1).
4) JHWH als Gesprächspartner in einer Kommunikation entgegnete dem Hiob:
   Da antwortete JHWH dem Hiob (aus dem Sturm) und sprach (וַיַּעַן־יְהוָה אֶת־אִיּוֹב ... וַיֹּאמַר, 38,1;40,1.6)
   und Hiob antwortete dem JHWH und sagte (וַיַּעַן אִיּוֹב אֶת־יְהוָה וַיֹּאמַר, 40,3;42,1)

Inmitten der Himmelsversammlung erscheint der Satan als Subj. von *'ānāh* mit *'āmar* (Hi 1,7.9; 2,2.4). Er stand vor JHWH und im Rahmen eines Dialogs und antwortete dem JHWH (אֶת־יְהוָה) über Hiob. In diesem Zusammenhang weist *'ānāh* Gebrauch (mit *'āmar* und אֶת־יְהוָה) im 40,3; 42,1 darauf hin, dass Hiob selber nun

---

422 *'nh* I 'erwidern, antworten' (HAL 805b) im Sinne von 'willfährig sein, sich fügen', hat die Grundbedeutung, „sich umwenden, sich wenden zu“ (s. Delekat VT 14, 38f.). Vgl. THAT II 336; äg. *'n*(*n*) intrans. 'umkehren (von)', trans.'etwas zuwenden, abwenden', WbÄS I 188f; akk. *enû*(*m*) III (ug., he., aram. 'nī/ū 'antworten; beugen'; äg. 'n(n) 'umwenden') „umwenden, ändern“. AHw I 220; CAD E 173-177. Birkeland sieht, dass *'nh* I und II ('elend sein') auf eine gemeinsame Wurzel bezogen sind. Vgl. H. Birkeland, *'ānī* und *'ānāw* in den Psalmen 1932, 10f. Er vergleicht die Situation des Antwortens und die Stellung der Niedrigkeit, die gegenüber dem Antwort erfordert. Vgl. E. Bammel (ThWNT VI 888). Dagegen siehe E. Kutsch, ZThK 61, 1964, 197.

423 Zur Hendiadys von *'ānāh* und *'āmar* bzw. *dibbœr* siehe F.J. Stendebach, ענה I, (ThWAT VI) 235. Die Spur solcher Redewendung, „antwortete und sprach ( )“ ist in NT auch nachweisbar. Siehe Mt 3,15; Mk 6,37; Lk 6,19; Jh 1,26 (...); Apg. 8,24. u.v.a.

von dem JHWH im Audienz empfangen wurde.[424] Im ganzen Hiobbuch gelang JHWHs Antwort (ענה)[425] mit dem Sprechen (אמר) nur dem Hiob. Solches dialogische Verhältnis zwischen Hiob und JHWH setzt eine besondere Beziehung zwischen Gott und Hiob voraus. Gott anerkennt Hiob als „mein Knecht" und Hiob wendet sich an Gott und ruft JHWH durch seine Leidensklage. All diese erfolgte Kommunikation zwischen Gott und Hiob hat ein theologisches Gewicht: Gott gibt Hiob Antwort, der JHWH gesucht bzw. geklagt hat.[426]

2 „Ich habe erkannt, dass Du alles vermagst und kein Plan für Dich unausführbar ist." In seiner ersten Antwort sagte Hiob, dass er kaum wagen kann JHWH zu erwidern: „Siehe ich bin zu gering (קַלֹּתִי)[427], was soll ich erwidern?" (40,4). Ganz anders als der Satan und seine Frau von ihm erwartet haben, erwiderte Hiob dem Gott.[428] Er erklärt sich 'schwach, gering, hilflos, für unbedeutend' vor JHWH. Hiob hält sich ganz gering angesichts der Gotteserscheinung. Sich-Gering-Halten vor Hoheit ist eine ausgeprägten Audienz Form. In der zweiten Antwort macht Hiob den allmächtigen Gott unvergleichbar erhaben. Kein Plan ist für Gott unmöglich (יִבָּצֵר)[429]. Gott kann seinen Plan immer verwirklichen. Inhaltlich gesehen ist diese Anerkennung ein Lob Gottes.

3 „«Wer ist es, der den Ratschluss verhüllt ohne Erkenntnis?» So habe ich *den Ratschluss* nicht verkündigt, *denn* (*weil*) ich konnte nicht merken, Dinge, die zu wunderbar für mich sind und ich konnte nicht begreifen." Die erste Antwort JHWHs begann mit der Frage: „Wer ist es, der den Ratschluß verdunkelt mit Worten ohne

---

424 Mit dem gezielten persönlichen Rederichtung (אֵת־) reden JHWH und Hiob einander. Vgl. Hi 38,1; 40,3.6; 42,1).

425 Labuschagne schlägt vor, dass die ursprüngliche Bedeutung von *'nh* mit „umwenden" (des Gesichts od. der Augen) bestimmt. Von daher schließt *'nh* auf eine Grundbedeutung „reagieren, erwidern". Vgl. C. J. Labuschagne, ענה *'nh* I THAT II 335f.

426 Den Freunden Hiobs gibt Gott keine Antwort.

427 Die Wurzel *qll* ist in allen semit. Sprachen mit der gemeinsamen Grundbedeutung 'klein, leicht, gering sein' belegt. Vgl. J. Scharbert, Art. קלל *qll* (ThWAT VII), 41. akk. *qalālu*(*m*) I „leicht, wenig, gering sein/werden"; D-Stamm, „gering machen/achten", „vermindern", „schlecht herstellen" „gerin achten, schlecht behandeln, demütigen", „mißachten". AHw II 893; Vgl. „to become thin, weak, light, to lose importance, to become discredited" s. CAD 13 55.

428 In Ps 62,5 und 109,28 steht *qll pi* parallel zu *brk pi* mit der Bedeutung „verwünschen/verfluchen". Vgl. J. Scharbert, Art. קלל *qll*, (ThWAT VII) 43. „Der Satan und Ijobs Frau erwarten dann nicht, dass Ijob Gott verflucht, sondern dass er ihn 'kleinmacht, für unbedeutend, hilflos, schwach erklärt'." J. Scharbert, Art. קלל *qll*, (ThWAT VII) 48; Vgl. Hi 1,11; 2,5.9; auch 1,5. Das *pi* und *pu* von *qll* bzw. das Nomen *qᵉlālāh* bezeichnet immer ein formloses, mit Beschimpfungen, Beleidigungen und Geringschätzung verbundenes Verwünschen (1 Sam 17,8-10.43; 2 Sam 16,5-8; 2 Kön 18,19-35; 19,10-13; Hi 3,1). Dagegen weisen die Verbalformen von *'rr* bzw. das Nomen *mᵉ'erāh* immer auf ein Verfluchen mittels fester Formeln durch eine Autoritätsperson (Gott, König, Eltern, Mantiker etc.) hin (vgl. Gen 3,14.17; 4,11; 12,3; 9,25; 49,7; Jos 9,23; Ri 21,18; Num 22-24; Ijob 3,8.). J. Scharbert, Art. קלל *qll*, (ThWAT VII) 47. „Gott kann nie Obj. von *'rr* sein, d.h. man kann ihn nicht formell verfluchen, sondern nur durch Beschimpfung, Lästerung „kleinmachen" (*qll pi*), was aber ein todeswürdiges Verbrechen ist" J. Scharbert, Art. קלל *qll*, (ThWAT VII) 47.

429 בצר, *nif*: „unzugänglich, unmöglich sein (מִן für)" Vgl. Gn 11,6; Hi 42,2. ug. *bṣr* „sich erheben" (UM nr. 346); ar. *baṣura* „unzugänglich sein". Oft bezieht בצר sich auf die unzugänglichen Mauer bzw. Höhe Vgl. Jes 22,10; Jer 51,53.

Erkenntnis (בְּלִי־דָעַת[430])?“ (38,2). Fast wörtlich nimmt Hiob in seiner Antwort diese Frage wieder auf. Auf die ehemalige Frage Gottes antwortet Hiob bekennend, dass er es ist, der den Ratschluß (עֵצָה)[431] ohne Erkenntnis (דַעַת)[432] verhüllt (מַעְלִים)[433]. Ohne Erkenntnis Gottes ist keine Kommunikation zwischen Menschen und Gott möglich.[434] Das Verb נגד gehört zum semantischen Feld der Kommunikation, die in der Regel verbal ausgeführt ist.[435] Der kommunikative Aspekt von נגד *hiph* in Vers 3 bezieht sich auf die Verkündigung des Planes Gottes.

---

430 בְּלִי heißt „Aufhören, Negation un-, -los“ von בלה (ug. *bl* 'ohne'; akk. *balu* 'ohne' AHw I 100). Vgl. HAL 127.

431 Gottes „Plan“, „Ratschluss“. Vgl. HAL, 821. Der „Ratschluss“ Jahwes in Hi 38,2; 42,3 heißt „seine Planung in Bezug auf seine Schöpfung so versteht v. Rad in seiner Arbeit, Weisheit in Israel, 1970, 289; Fohrer versteht den „Plan“ (*'eṣāh*) (Hi 42,3, = 38,2) als „das Wollen und Tun Gottes in Schöpfung und Lenkung der Welt“ G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (KAT 16), 500. Etymologisch gesehen deckt die bisherige Befunde von der Wurzel יעץ die Bedeutung 'raten, ermahnen', nicht 'vorhaben, beschließen, plannen'. Aber das Nomen *'eṣāh* kann nicht nur 'Rat', sondern auch 'Vorhaben, Plan' bedeuten. „Die beliebte Übersetzung 'Ratschluß' (statt 'Plan') dient nur zur Verschleierung des Dilemmas.“ L. Ruppert, Art. יָעַץ, (ThWAT III) 720. Es gibt Hypothese, dass die ursprüngliche Bedeutung von *jā'aṣ* durchaus 'ein Orakel erteilen' gewesen sein könnte. Vgl. Num 24,14. Da wurde der Zukunfts*plan* der Gottheit, offenbart; L. Ruppert, Art. יָעַץ, (ThWAT III) 721.

432 דַעַת („Wissen, Erkenntnis, Einsicht“) ist Infinitiv von ידע (HAL I, 219). akk. *di'(a)tum* (*da'atum*, aA *dātum* II von *edū*) ist mit der Bedeutung „Wissen, Kunde“. Siehe AHw I 168. Hiob war bestürzt wegen der Gedeihen der Gottlosen (רְשָׁעִים), wer weder an der Erkenntnis (דַעַת) Gottes Wege den Gefallen haben, noch den Allmächtige dienen und *mit Bitten* in ihn dringen. Der Beschluß (עֵצַת) der Gottlosen ist fern von Gott (Hi. 21,6.7.14.15.16). In der Elihu-Rede wurde das „Erkenntnis“ häufig thematisiert. Vgl. Hi 33,3; 36,12; 37,16; Meisten tadelt Elihu Hiob, dass er ohne Erkenntnis redet. 34,35; 35,16.

433 *Hiph*. Ptc von עלם I (ar. *'alama* bezeichnen, *'alima* wissen, lernen (Kopf VT 8, 1958, 189f)). *hif* ist mit der Bedeutung „verbergen, verheimlichen, verschließen (die Augen)“. Vgl. HAL, 789. Schon Gott macht deutlich in seiner Frage (Hi 38,2), dass Hiob es ist, der den „Plan“ (*'eṣāh*) verdunkelt (*ḥšk hiph*, Hi 38,2, bzw. 'verhüllt' (*'lm hiph*, Hi 42,3)) mit Worten ohne Erkenntnis. Vgl. G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (KAT 16), 499; L. Ruppert, Art. יָעַץ, (ThWAT III) 747.

434 Vgl. *di'atu* (*da'atu*, *dâtu*, *diḫtu*) „notice, information“. In den Briefen aus alt. Babylon: „*damiq epēšum annium ša aštanapparakkumma di-a-ti la tašallu* is this nice behavior, that I have written you again and again and you do not pay any attention to me? (YOS 2 4:6)“; „*šinīšu ṭuppī ušābilamma mamman di-'a-ti ul išāl* I have sent letters twice but nobody has taken notice of me (CT 2 10a:16)“. s. CAD 3, 130-131. Zur JHWHs Plan (עצה) und die Verkündigung Jesajas siehe J. Fichtner, Jahves Plan in der Botschaft des Jesaja (ZAW 63), 16-33. JHWHs Plan (*'eṣāh*) spielt in der jesajanischen Verkündigung eine bedeutende Rolle. Vgl. H. Wildberger (ThZ 16, 316).

435 Wahrscheinlich ist das Verb *ngd* vom Subst. *nœgœd* ('Vorderseite, Gesicht') her abgeleitet. *nœgœd* wird nur als Adv. oder Präp. gebraucht: 'angesichts, vor, gegenüber'. Etymologisch gesehen, gewinnt die Wurzel *ngd* zunächst die Bedeutung 'gegenüberstellen, von jemd. hinstellen, konfrontieren'. Daraus ergibt sich die gewöhnlichste Bedeutung 'berichten, vorbringen, mitteilen, zeigen, erklären, kundtun, offenbaren', die zum semantischen Feld der Kommunikation gehört. Vgl. F. García-López, Art. נגד, (ThWAT V) 189.

Ereignis	So habe ich *den Ratschluss* nicht verkündigt (לָכֵן הִגַּדְתִּי)[436]
Grund	*denn* ich konnte nicht bemerken (וְלֹא אָבִין) die Dinge, die für mich zu wunderbar sind (נִפְלָאוֹת מִמֶּנִּי) und ich konnte nicht verstehen (וְלֹא אֵדָע)

Bemerkenswert ist, dass die Verkündigung des Ratschlusses Gottes besonders in Verbindung mit den Ausdrücken wie „bemerken (בין)“ und „erkennen (ידע)“ des wunderbaren Dinges (נִפְלָאוֹת) steht. Die Verkündigung in einer Kommunikation hat logisch enge Berühurung mit ידע und בין.[437] Diese Kommunikation durch den Verkündigungsakt bezweckt nicht nur die Mitteilung einer Botschaft, sondern auch das Verständnis des Empfängers. So bringt *ngd* die Kommunikation Gottes durch seine Werke zum Ausdruck und im weitesten Sinn geht es also um ein Bekanntmachen, ein Wissen-Lassen. In der Kommunikation kann der Plan JHWHs bzw. die gesandte Botschaft nur vermittelt werden, wenn es dem Empfänger verstehbar ist.[438] In V. 5 ist der „Ratschluss“ JHWHs als dem menschlichen Erkennen entzogenes Objekt genannt.[439] Hiob konnte nicht die wunderbaren Dinge verstehen. Ohne Erkenntnis verhüllte Hiob den Plan Gottes. Das Ergebnis seines Unverständnisses von Gottes Vorhaben verhinderte weitere Mitteilung bzw. Verkündigung. Gottes Heilshandeln ist im Hiobbuch plötzlich auf einmal bekannt geworden: Gott hat Hiob geantwortet und Hiob verherrlicht Gott in seiner Rede. Durch sein Bekenntnis verkündigt Hiob die Herrlichkeit bzw. Wunderbarkeit (נפלאות) Gottes.[440] Die Subjektivität Gottes ist

---

[436] לָכֵן = לֹא כֵן „nicht so!“ HAL, 460. Vgl. „Auf diese gewaltige Theophanie hin, die Hiob die Grenzen dessen, was er weiß und vermag, radikal deutlich machte, sprach sich Hiob selbst schuldig. Darum habe ich unweise geredet, was mir zu hoch ist und ich nicht verstehe (42,3b)“ M. Oeming, *Das Ziel*, 122. Westermann sieht, während der Teil 40,4-5 vom Subjekt 'Ich' beherrscht ist, ist 42,2-6 Gott das beherrschende Subjekt. So übersetzt er, dass Gott das Subjekt von dem Verkündigungsakt ist. „3b: 'Großes' hast 'du mir' gekündet, ich fasste es nicht; mir zu Wunderbares, ich begriff es nicht.“ C. Westermann, *Aufbau*, 125. Aber meisten Psalmenstellen, wo die Wundertaten Gottes die Rede sind, zeigen, dass der Wundertäter Gott ist und der Psalter der Erzähler bzw. Preisender ist: “Ich will erzählen von allen deinen Wundern…” Ps 9,2 (vgl. Ps 26,7; 40,6; 71,17; 75,2; 145,5; Herausforderung zum Erzählen von seinem Wundern 96,3; 105,2).“ Im Hi 42,3b ist Gott der Wundertäter (נפלאות) und Hiob sollte den preisenden Verkündigungsakt (נגד) übernehmen.

[437] Vgl. „In Jes 40,21 steht *ngd hoph* im Parallelismus nicht nur zu *šāma'*, sondern auch zu *bîn* und *jāḏa'*. Genau gesehen zeigt diese Reihe von Beziehungen, dass es nicht einfach um Verkünden und Hören geht, sondern auch um Verstehen im weitesten Sinn und dass die Erkenntnis Gottes aus dem Hören der Verkündigung entsteht“ Elliger, BK XI/1, 82f.

[438] Im Jonabuch wird eine Geschichte erzählt, in der die Seeleute forderten Jona auf, warum es der große Sturm auf dem Meer entstand (*ngd hiph*, V. 8). Seit Jona den Männern mitgeteilt hat (*ngd hiph*, V. 10), fürchteten sich sie alle mit großer Furcht. Es gibt den Zusammenhang mit *higgîḏ* und den großen Taten Gottes in der psalmistischen Lobtradition: „Hier finden wir die meisten Termini, die in den Psalmen als Obj. des Verbs *higgîḏ* gebraucht werden, um die Verkündigung der Taten und der Größe Gottes, seiner Ehre und Majestät zu bezeichnen.“ F. García-López, נגד *ngd* (ThWAT V), 200.

[439] Vgl. „Das 'Tun Gottes' stellt für Qohelet eine weitere Grenze des Erkennens dar, auf die er wiederholt zu sprechen kommt.“ A. Schellenberg, *Erkenntnis als Problem*, 159.

[440] In den Verse 2 und 3b sieht Westermann ein charakteristisches Motiv, das den Worten des Lobes zugrunde liegt: „Es ist eindeutig zu erkennen. Die Verse 2 und 3b enthalten Worte des Gotteslob … Dieses Motiv begegnet häufig (besonders in Psalmenanfängen), und der Parallelismus 'Großes - Wunderbares' weist so deutlich auf diesen bestimmten Satz des Gotteslobes, dass er gewiss in diesem Antwortsatz Hiobs bewusst anklingt.“ C. Westermann, *Aufbau*, 125. An vielen anderen alttestamentlichen Stellen ist mit נפלאות Gottes wunderbares Handlen bzw. Rettungserfahrung zusammengesetzt.

ein wichtiges Motiv in der Gebetserzählung Hiobs.[441] Gott steht als der Handelnde im Mittelpunkt solcher Geschehnisse, er hat mit seinem Handeln ein Ziel und verfolgt einen bestimmten Plan. Das Wissen um diesen Tatbestand steht im Grunde hinter der gesamten Verkündigung der Taten Gottes in den Erzählungen. Es ist von der andringenden Wirklichkeit des lebendigen Gottes erfasst und die Erzählungen künden davon, dass sich diese Wirklichkeit im Klagegeschehen unwiderstehlich durchsetzt und dass schließlich alle Geschehensvorgang erfüllt sein wird von den großen Taten JHWHs. Während Hiob die Allmächtigkeit Gottes in seinem Handeln bekennt, dass vom JHWH alles geschehen ist, schaut er Gott selber.

4 „Höre doch *bitte*, *denn* ich (וְאָנֹכִי) will nun reden! «Ich will dich fragen und du sollst es mich belehren!»“ V. 4 übernimmt fast wiederholenderweise die Worte, die in der Frage Gottes vorkommen. Das redende „Ich“ im Gebet ist nicht seltsam im Alten Testament. Das „Ich“ hat seine Parallele in den Psalmen, wo es in dem vollen und ganze Existenz des Beters umfassenden Sinn gemeint ist. Welche Worte das „Ich“ (אנכי) redet in V. 4, kommen in V. 5 vor.

Vers	40,7 (38,3) Frage Gottes	42,4 Antwort Hiobs
a	אֱזָר־נָא כְגֶבֶר חֲלָצֶיךָ Gürte doch wie ein Mann deine Lenden!	שְׁמַע־נָא וְאָנֹכִי אֲדַבֵּר Höre doch *bitte*, *denn* ich will nun reden![442]
b	(וְ)אֶשְׁאָלְךָ וְהוֹדִעֵנִי Ich will dich fragen, und du sollst mich belehren!	אֶשְׁאָלְךָ וְהוֹדִיעֵנִי Ich will dich fragen, und du sollst es mich wissen lassen!

5 „Vom Hörensagen hatte ich von Dir gehört, jetzt aber hat mein Auge Dich geschaut.“ Der Wendepunkt der Klage Hiobs ist durch dieses Bekenntnis des Ichs konkret gebildet. In seiner letzten Klagerede schilderte Hiob sein Elend durch eine Gegenüberstellung, die seine Lage der ‘einst’ und ‘jetzt aber’ (וְעַתָּה) kunstvoll darstellt (Hi 30,1; 30,9; 30,16.)[443]. Nun drückt das „Jetzt aber!“ (וְעַתָּה) eine Wende der Klage ganz kompakt aus.[444]

In den Psalmen werden die *niplā'ōt* als Zeichen Gottes rettenden und bewahrenden Eingreifens aus der Not bezeugt. Vgl. Ps 9,2; 26,7; 40,6; 71,17; 86,10.

441 Vgl. C. Westermann, *Aufbau*, 125; G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob*, 17.

442 Vgl. Ein ähnlicher Höraufruf findet sich in der „Babylonischen Theodizee“ (BWL 63-91). Der Leidende leitet eine Rede ein: „Ein Quellteich, mein Freund, ist dein Herz, unter dem das Grundwasser nicht versiegt, / eine Auftürmung von Meereswogen, die keine Minde[rung] erfährt. / Eben will ich dich ausfragen, erfahre mein Anlie[gen]; / merk auf mich sogleich und höre, was ich dir sage! (*ši-me qa-ba-a-a*) (Z. 23-26)“. W.von Soden, *babylonische Theodizee*, (TUAT III, Weisheitstexte I) 147f. Ein derartiger Ruf begegnet auch in Erra-Epos, wo die Gespräche der Götter untereinander enthalten. (Erra-Epos V 16f.; vgl. Z. 4f.): “Held (Erra), sei aufmerksam, höre auf meine Worte! (*ši-me qa-ba-a-a*)“ L. Cagni, Sources From the Ancient Near East I/3, Malibu 1977, 58. Vgl. U. Rüterswörden, Art. שמע, (ThWAT VIII) 258.

443 Vgl. In seiner Verteidigungsrede forderte Hiob seine Freunde darauf, dass sie zu ihm umkehren. Um eine sofortige bzw. wichtige Entscheidung zu fordern, ist der Ausdruck „Und nun“ (וְעַתָּה) oft gebraucht (Hi 6,28ff.).

Gegenüber der ehemaligen Klage Hiobs in Kap. 29-31 bildet es hier einen Gegenpol: Nicht mal durch den Boten, sondern durch eine direkte Kommunikation, erlebt das „Ich“ das persönliche Anschauen Gottes. Das Anschauen mit dem eigenen Auge weist auf eine Begegnung hin, die von Angesicht zu Angesicht unmittelbar geschehen ist. Die Konfrontation mit der Wirklichkeit des lebendigen Gottes in Verbindung mit „meinem Auge“ (עֵינִי) ersetzt nun das ehemalige Verständnis von Gott, das durch das gehörte Wissen gewonnen ist.[445] Das Sehen mit dem Auge gibt ihm die endgültige Gewissheit seiner Erfahrung. Im Alten Orient nimmt „das Angesicht Gottes schauen“ einen besonderen Platz im Gebet ein.[446] Wenn die Gottheit sich mit dem guten Blick zu dem Beter wendet, d.h. ein besonderer Gunsterweis für den Beter, der Glück und Leben bedeutet. Der zentrale Gedanke der Beschwörungen in altorientalischer Kultur ist Aufhebung der Entfremdung des Beters von seinem Gott. Ihre Zielsetzung liegt an der Zuwendung der angerufenen Gottheit. Da bittet man in seinem Gebet um das gnädige Ansehen Gottes. Das „Ich“ erlebt die Herrlichkeit Gottes als Augenzeugen. Er ist in ein personales Geschehen, das Sehen bzw. Stehen vor JHWH, zugelassen und zum nächst realisiert er in einem entsprechenden Wandel mit Gott. Die persönliche Erfahrung von JHWHs Gegenwart in der Gottesschau lenkt zugleich den Blick auf das eigene Verhalten und Handeln.

---

[444] Das ו-adversativum mit folgendem „jetzt“ (עתה) hier lässt eine Wende der Klagesituation des Beters erkennbar machen. Vgl. „Nachdem das Verhältnis zu Gottes Reden und zu den eigenen früheren Worten geklärt ist, bringt v5b *die Wende zur aktuellen Gegenwart und Begegnung*: ועתה עיני ראתך aber jetzt hat mein Auge dich gesehen. Hier liegt wohl einer der Höhepunkte des Buches Ijob.“ K. Engljähringer, *Dynamik der Dialoge des Buches Ijob*, 184.

[445] אֹזֶן „Ohr“ (akk. *uznu*, ar. *'udn*, „Ohr d. Menschen.“), „Verständnis“ (Vgl. akk. *ḫasīsu* Verstand > Ohr, Dho. EM 89f, JbEOL 10, 524,84). HAL 27. Vgl. „(akk.) *uznu*(*m*) (sem. *udu*; äg. *jdn*) Fem. 'Ohr; Weisheit, Verstand'. ... *uznu šakānu*(*m*) 'Ohr, Aufmerksamkeit richten auf (*ana*)'“ AHw III, 1447-1448; „(akk.) *ḫasāsu*(*m*) (äth. *ḫšš* fragen) 'gedenken, sich erinnern', 'erwähnen', 'verstehen', 'planen, sich vornehmen'; (akk.) *ḫasīsu*(*m*) (von *ḫasāsu*) 'Ohr; Weisheit', 'Gehör', 'Verständnis, Klugheit'.“ AHw I 329-330.

[446] Das Sehen Gottes ist seit altorientalischen Zeiten ein wichtiges Thema gewesen. Schon in sum. und akk. Religionstexten taucht dieses Thema als ein Hauptziel des Beters vor. In den religiösen Texten begegnen wir sehr häufig den Bitten um „das Schauen der Gottheit“. „Die Wendung 'Das Angesicht GN schauen' ist allerdings nicht primär ein kulttechnischer Ausdruck für 'den Tempel besuchen', sondern beinhaltet stets die Suche nach dem gnädig zugewandten lebendigen Angesicht Gottes, weil von ihm Hilfe und Heil ausgeht. 'Gott schauen' bezeichnet dann Sichumsehen bzw. Sichbemühen um göttlichen Beistand, ist schon Gewähr göttlicher Gnade.“ H.F. Fuhs, Art. רָאָה *rā'āh*, (ThWAT VII) 230. Auf die kommunikativen Perspektive im Hiobbuch weist die Erzählung vom Anfang bis zum Ende hin. An der Erscheinung Gottes gipfelt der Höhepunkt seiner gewünschten Kommunikation und die Voraussetzung der Kommunikation ist die Begegnung. Seit das Gebet die Kommunikation mit Gott als sein Ziel gesetzt hat, ist die persönliche Begegnung mit der Gottheit schon vorausgesetzt. Vgl. Fohrer nennt das Gott Schauen als die lebendige Begegnung, die die innere Kommunikation mit Gott bedeutet: „»Gott schauen« meint ja nicht die bloße Sinneswahrnehmung, sondern die Begegnung im personalen Sinn, die eine vertraute Gemeinschaft bewirkt. »Gott schauen« meint: dem Vertrautenkreis Gottes angehören und mit ihm reden.“ G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob*, 145. Zur Aspekte der Gottschau im Alten Testament vgl. Ch. Dohmen, “Nicht sieht mich der Mensch und lebt” (Ex 33,20). JBTh 13 (1998) 31-51.

6 „Darum widerrufe (אֶמְאַס)[447] ich, denn Du hast *mich*, das Kind[448] von Staub und Asche getröstet (וְנִחַמְתָּי)[449].“ Als Ereignis unmittelbarer Gottesschau, die eine Wende der persönlichen Klagesituation bewirkt, begegnet in V. 6. Als Hiob Gott schaut, sieht er sich selber, wie er vor Augen Gottes dasteht. Er bricht auf dem Boden zusammen. Das vor Gott sich Befinden führt Hiob zu einer überraschenden Wertschätzung seiner selbst und er lässt sich zur Entscheidung der Sich-Unterwerfung bewegen. Die Verachtung durch andere Menschen gehört zum Leid Hiobs (Hi 19,18; 30,1) und in seiner Klage verachtet Hiob sein eigenes Leben (Hi 7,16; 9,21).[450] Hiob glaubte, dass all die Verachtung eigentlich im Zusammenhang mit Gott geschehen wäre. In seiner Klage hatte Hiob Gott als Subjekt seiner Verwerfung vorgestellt, die für ihn eine zürnende Reaktion Gottes bedeutete. In der Gegenwart Gottes, wo Hiob die Gnade Gottes erfährt, bemerkt er sein Missverständnis bezuglich Gott. Hiob hat seine bisherige Haltung gegenüber Gott radikal geändert und ‘verwirft sich selber’[451] durch die Huldigung Gottes. Die Verwerfung Hiobs geschieht nicht in der Klage, die sich um die Wende seiner eigenen Not handelt, sondern in der Klage um seine Unwürdigkeit vor dem erhabenen Gott, der durch seine Großtaten unpassbare

---

447 מָאַס heißt „gering achten“. S. Wagner, Art. מָאַס *mā'as*, (ThWAT IV) 620. Zum einen Zusammenhang von der Bedeutung vgl. akk. *mašû*(*m*) „vergessen“ und *mêšu*(*m*) „missachten“. AHw II 631, 649; In seiner ersten Antwort sprach Hiob schoh über seine Minderwertigkeit gegenüber Gott aus. : “Siehe, Ich bin zu gering (קַלֹּתִי), was soll ich antworten?” (40,4). Obwohl die Grundbedeutung von *m's* nicht einfach übersichtbar ist, sieht Wagner, dass *m's* in theologischen Funktionszusammenhängen vorkommt: „*m's* umschreibt Tätigkeiten, die entweder von Gott im Blick auf den Menschen vorgenommen werden oder umgekehrt vom Menschen im Blick auf Gott. … Mit *m's* wird demnach eine subjektive Verhaltensweise zu einer Person oder Sache beschreiben, die aufgrund einer Entscheidung gewonnen worden ist. … Der subjektive Charakter der Entscheidung ist aber nicht aufgehoben. *m's* funktioniert in personalen Beziehungsverhältnissen.“ S. Wagner, Art. מָאַס *mā'as*, (ThWAT IV) 619-620. Zur Übersetzung Vgl. M. Oeming, *Begegnung mit Gott*, 118f; „Deshalb liegt mir nichts daran, und ich bin (tröstlich) umgestimmt über Erdereich und Staub.“ I. Willi-Plein, Hiobs Widerruf?, 273-289; „…, deshalb lehne ich es ab, und es reut mich wegen Staub und Asche.“ Ch. Dohmen, “Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen?” (Ps 22,2), 15f; weiter vgl. E. J. van Wolde, Job 42,1-6, 223-250.

448 Zur Übersetzung vgl. Al. Wolters, »*A Child of Dust and Ashes*« (Job 42,6b), 117. Wolters schlägt andere Vokalisationsmöglichkeit für die rein konsonantische Schreibung על עפר ואפ in MT vor. Er liest die Präposition 'al („auf“) als Nomen 'ul (עוּל, עֻל „Säugling“). Vgl. „Man reißt Waisenkind (das יָתוֹ) *der Mutter* von der Brust, und den Säugling (וְעַל־עָנִי) des Elenden nimmt man als Pfand.“ Hi 24,9.

449 נִחַמְתָּ(נִ)י (*pi.* Perfekt, 2 Person Sg. mit 1 Sf. נ wurde assimiliert.). Hier schläge ich den Endungsvokal ־תָּי statt ־תִי vor. Vgl. hebr. *nḥm* „trösten“, „sich trösten“ steht dem sum. ḫun(-gá) = akk. *nâḫu* (semit. *nūḫ*) (Vgl. S.M. Maul, *Herzberuhingungsklagen*, 419.) nahe. akk. *nâḫu*(*m*), ass. *nuāḫu*(*m*) (sem. *nūḫ*) „ruhen“, „zur Ruhe kommen“.AHw II 716; (in the stative) to be slow, still; to relent, be appeased, to become peaceful, pacified (said of persons, peoples, countries), to abate, subside (said of storms, waves, fire fighting), to have an abatement from an illness, to die down (said of sounds), to rest (said of inanimate objects); to take a rest. CAD 11, 143. Zur ursprüngliche Grundbedeutung von hebr. *nḥm* und arab. *nḥm* („heftig atmen“). Vgl. D. W. Thomas, ExpT 44, 1932/33, 191f.; 51, 1939/40, 252; N. H. Snaith, ExpT 57, 1945/46, 48.

450 Vgl. S. Wagner, Art. מָאַס *mā'as*, (ThWAT IV) 621f.

451 „*m's* ist hier (ganz singulär) Terminus des posoitiv zu bewertenden Bußgeschehens.“ S. Wagner, Art. מָאַס *mā'as*, (ThWAT IV) 627. Dagegen nimmt Kuyper die Worte Hiobs als das Objekt des Verbs מָאַס an, die er ohne Erkenntnis von Gott geredet hat. “The MT offers no object for this verb. … Job now discerns his folly in employing words or arguments within a moralistic, reward-retribution framework. These words he now rejects as worthless and repents of his folly in using them ‘therefore I reject (my words), and I repent in dust and ashes’.” L. J. Kuyper, The Repentance of Job, 94.

Gnade erwiesen hat.[452] Hier geht es um die Fokusverschiebung von Hiob zu Gott. Dies schließt einen Stimmungswandel Hiobs ein. Das Sich-Verachten bzw. die –Verwerfung Hiobs vor JHWH ergibt doch die Wiederherstellung durch Gott (42,10).[453] Das Verhalten in Hi 42,6a bringt die affektive Beziehung zwischen JHWH und Hiob ein, wobei der herrliche Gott den schwächeren Menschen unterstützt, sich seiner annimmt, und eine Lösung für seine armen Lagen beschafft.[454]

Da das Schauen Gottes eine der größten Gnadenbeweise für den Beter ist, warf Hiob sich nieder vor JHWH, der ihn getröstet hat: „Du (JHWH) hast *mich* getröstet (וְנִחַמְתָּנִי) über Staub und Asche" (42,6b). Vor der Gegenwart JHWH, erkannte Hiob endlich, dass sein Gott auf „seinen Knecht" die vertrauensvolle Aufmerksamkeit gewendet und beobachtet hat.[455] Im Dialog zwischen Boas und Rut kommt ein Gnadeerweise→Sich-Niederwerfen→Trost Verbindung deutlich vor.[456] Boas redete zu Rut, „meine Tochter"[457] (2,8). Rut fiel auf ihr Angesicht und warf sich

---

[452] Vgl. „Es ist ein Widerruf nicht aus der Niederlage, sondern aus der überwältigenden Erfahrung der Nähe Gottes." M. Oeming, *Begegnung mit Gott*, 118; „Ijob widerruft folglich nicht das, was er gerade erst als Klage vorgebracht hat, sondern die *erfahrene* Größe Gottes lässt ihn seine Fragen, dieses vom Hörensagen, quasi zurückziehen, aber sie rechtfertig andrerseits gerade zu seine Klage als Vertrauen in die richtige Instanz." Ch. Dohmen, Mein Gott, 15f; „Äußerlich hat sich nichts geändert. Hiob sitzt nach wie vor in der Asche auf dem Schutthaufen und schabt sich. Doch innerlich hat sich eine grundlegende Wandlung vollzogen. In der vorbehaltlosen Hingabe an Gott und der persönlichen Gemeinschaft mit ihm trägt und erträgt Hiob sein Geschick." G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob*, 17.

[453] In den alttestamentlichen Belegen ist die Tröstung anders definiert als unsere modere Vorstellung. Primär handelt der alttestamentliche Trost sich um die Einflussnahme auf eine Situation, die mit dem etwas Gegenwärtiges zu tun hat. Dadurch wurde eine zukünftige Entscheidung beeinflusst. Die Tröstung JHWHs (in *nḥm pi.*) rührt von seiner konkreten Tat her, die die Trauersituation tatsächlich ändert und das Heil wiederherstellt. Darin findet man Jubel und Freude: die Tröstung heißt die Wendung des Zornes JHWHs (Jes 12,1); JHW'H hat sein Volk getröstet und erbarmt als er die Zerstreuten wieder sammelte (Jes 49,12-13); JHWHs Tröstung ist festgestellt, als JHWH alle seine Trümmerstätten *wiederaufgebaut* hat (Jes 51,3); die Tröstung heißt das Loskaufen und Erlösen Jakobs aus der Hand des Stärkeren. Da verwandelt JHWH ihre Trauer in Freude und tröstet sie und erfreut sie in ihrem Kummer. (Jer 31,11-13). Vgl. H. Simian-Yofre, Art. נחם, (ThWAT V) 368-369.

[454] „Wenn einer der zwei Teile nicht mächtiger ist als der andere, wird die Tröstung unmöglich." H. Simian-Yofre, Art. נחם, (ThWAT V) 378.

[455] Vgl. Die vertrauensvolle Beachtung JHWHs auf Hiob, die von seinem *leb* ausgeht, und die Benennung „mein Knecht Hiob". In dieser Arbeit, Geschenis in der ersten Himmelsversammlung, Anm 116.

[456] Das erste Geschehen vom Buch Ruts war eine Hungersnot über das Land (Bethlehem-Juda) (וַיְהִי רָעָב בָּאָרֶץ, Rut 1,1). Darum zog ein Mann mit seiner Frau und seinen zwei Söhnen fort und als Fremder sich in Moab niederließ. Danach starb der Mann, Elimelech und später starben auch die beide Söhne, Machlon und Kiljon (1,3.5). Nur die Frau, Noomi bleibt zurück mit ihren zwei Schwiegertöchtern, Orpa und Rut. Als Noomi gehört hatte, dass JHWH sich seines Volk angenommen und ihm Brot gegeben habe, entschied sie sich heimzukehren (1,6). Sie klagte sich ihr Unheil, dass die Hand JHWHs gegen sie ausgegangen ist (1,13). Da nahm Orpa sich Abschied von ihrer Schwiegermutter aber Rut hängte sich an sie. Rut traf ihre Entscheidung: „Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott" (1,16). Rut bestand fest darauf, dass sie ihre Schwiegermutter weder verlassen noch von ihr weg umkehren will. Die zwei Änderungen sind während des Geschehensvorgangs auffallenderweise geschildert: In der Hungersnot (Unheilszeit) zog ein Mann aus Juda nach Moab und nun in der Erntezeit (Freudens-, Heilszeit) kehrte seine Frau, Noomi nach Heim zurück.[456] Zu Beginn der Gerstenernte (בִּתְחִלַּת קְצִיר שְׂעֹרִים) kehrte Noomi mit seiner Schwiegertochter, die Moabiterin Rut, zurück nach Betlehem (1,22). Im Buch Ruts kommt der Wendung ויהי insgesamt 7mal vor: 2 mal in 1,1; je 1 mal in 1,19; 2,17; 3,4.8; 4,12. Der Geschehensvorgang im Buch Ruts deutet auf eine Klagedynamik an.

zur Erde nieder und fragte ihn, warum sie Gunst gefunden in seinen Augen habe, dass er sie beachtete, wo sie doch eine Fremde sei (Rut 2,10). Boas lobt Rut, was sie an ihrer Schwiegermutter getan habe und ihr eigenes Land verließ und nach Juda gekommen sei. Dabei segnete er sie mit dem Wunsch der Vergeltung Gottes: „JHWH vergelte dir dein Tun, und dein Lohn möge ein voller sein von JHWH, dem Gott Israels, zu dem du gekommen bist, um unter seinen Flügeln Zuflucht zu suchen!“ (2,12). Rut nennt Boas als „mein Herr“: „Denn **du hast mich getröstet** (נִחַמְתָּנִי) und hast zum Herzen deiner Magd geredet, und ich, ich bin nicht *einmal* wie eine deiner Mägde“ (2,13). Er sorgte um sie und sie konnte am Feierabend etwa ein Efa Gerste sammeln (2,14-17). Es geschah um Mitternacht in der Tenne, da fragte Boas „wer bist du?“ und bekennenderweise antwortete Rut: „Ich bin Rut, deine Magd. … denn Du bist Löser (כִּי גֹאֵל אָתָּה)“ (3,9). Da lobte Boas ihre Treue: „Gesegnet seist du von JHWH, meine Tochter Du hast deine letzte Treue schöner erwiesen als die erste, indem du nicht den jungen Männern nachgelaufen bist, sei es geringen oder reichen. Und nun, meine Tochter, fürchte dich nicht! Alles, was du sagst, werde ich für dich tun, erkennt doch alles Volk im Tor, daß du eine tüchtige Frau bist.“ (3,10.11).

Schon die Rettung Hiobs wird von Anfang an angedeutet, weil Gott ihn mit Gunst durch ganzen Geschehensvorgang gesehen hat. Mit intensiver Aufmerksamkeit hat Gott Hiob in seiner Not beobachtet. Gott hat Hiob zugelassen sein Gesicht anzuschauen (Gnadeerweise) und Hiob hält sich gering vor JHWH (Sich-Gering halten). Schon das Schauen Gottes ist ihm der größte Trost. V. 6b beschreibt Hiob von dem Trost eines

---

ויהי	Inhalt	Geschehnis
1,1a	Und es geschah in den Tagen (וַיְהִי בִּימֵי), als die Richter richteten	Richterzeit (Hungers) **Not** :Unheil
1,1b	Da geschah (entstand) eine Hungersnot im Land (וַיְהִי רָעָב בָּאָרֶץ)	
1,19ff	Und es geschah, als sie in Bethlehem ankamen (וַיְהִי כְּבֹאָנָה בֵּית לֶחֶם), da geriet die ganze Stadt ihretwegen in Bewegung, und die Frauen sagten: Ist das Noomi? Nennt mich nicht mehr Noomi (Liebliche), sondern Mara (Bittere)! Denn der Allmächtige hat mir sehr Bitteres (bzw. Böses v. 21) angetan (V. 20).	Verwunderung der Frauen um ihre Ankunft und **Klage** Noomis um ihr Bitternis wegen des Handelns Gottes
2,17	Und als sie (Rut) ausschlug, was sie aufgelesen hatte, da war es etwa ein Efa Gerste (וַיְהִי כְּאֵיפָה שְׂעֹרִים).	Rut hat **Gunst** in den Augen Boas fefunden.
3,4	Und es soll geschehen (וְיִהִי), wenn er sich hinlegt, dann merke dir die Stelle, wo er sich hinlegt, und geh hin und decke sein Fußende auf und lege dich hin. Er wird dir dann mitteilen, was du tun sollst.	Das vorgeplante Handeln bei Noomi und Fortsetzung des Geschehenisses
3,8	Und es geschah (וַיְהִי) um Mitternacht, da schrak der Mann auf und beugte sich vor, siehe, da lag eine Frau an seinem Fußende.	
4,12	(alles Volk im Tor samt den Ältesten als Zeugen sagten) Und dein Haus soll wie das Haus des Perez werden (וִיהִי), den Tamar dem Juda begoren hat! (Durch die Nachkommenschaft, die JHWH dir von dieser jungen Frau (Rut) geben wird).	Segenswunsch aller Zeugen um die Nachkommenschaft

457 Rut als „meine Tochter“-Nennung kommt insgesamt 8mal vor: 5mal von Noomi (2,2.22; 3,1.16.18) und 3mal von Boas (2,8; 3,10.11).

ausgesetzten Kindes durch JHWH, die mit der altorientalischen Adoptionsaufnahme eines Kindes vergleichbar ist.[458] In diesem Zusammenhang schließt V. 6b sich mit dem alttestamentlichen Rettungsbericht ein. JHWH hat einen Säugling aufgenommen, der früher hilflos in Staub und Asche weinte. Dadurch wurde das zentralle Problem des Hiobbuches ist gelöst.[459] Der gesamte Geschehensvorgang zeigt eine Wende der Klage und im Gebet Hiobs; Hiob verherrlicht JHWH bei der (Gebets-)Erzählung, dass JHWH ihn gerettet hat. In dem Geschehensvorgang des Hiobpsalms erzählt der Beter lobend von den Errettungstaten JHWHs. Im Hiobspsalm geht es um einen Errettungsbericht[460], die von dem rettenden JHWH und von dem angenommenen Hiob erzählt.

---

[458] Die Kombination „Staub und Asche" (עָפָר וָאֵפֶר) ist selten in BH und kommt nur in Gen 18,27; Job 30.19; 42,6; Sir 10.9; 40,3 und 1QH 10,5 vor. Vgl. W. Morrow, Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42:6, 216. "According to Sir 40:3, the lot of humanity is trouble, '… from him who sits on a throne in pride, to him who is clothes in dust and ashes.' Here *'pr w'pr* does not represent 'the human condition,' but the condition of some humans. It is an expression that connotes 'social degradation,' a base condition possible for persons, but one to be contrasted with their status at the pinnacle of wealth and power." W. Morrow, Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42:6, 217.

[459] Der Name 'Hiob' kann ein Klageruf („wo ist der Vater?") und gleichzeitig ein sehnlichster Wunsch um das Annahme bzw. Rettung durch JHWH andeuten. Er bekannt, dass sein Erlöser lebt (Hi 19,25). Wie ein ausgesetzter Säugling, wurde Hiob von Schutz und Heil Gottes ausgesetzt. Wie ein Findelkind, das in Staub und Asche liegt, klagte Hiob um die Rettung. Die Klage Hiobs ist ein notwendiger Vorgang. Sobald JHWH ihn tröstet, als er ihn aufgenommen hat, wurde das zentralel Problem des Hiobbuches ist gelöst. Vgl. 2.Exkurs: „Der Name Hiob" in dieser Arbeit. S. 53-60.

[460] Die Bezugname Ezechiels (Ez 14,12-23) zeigt auf das Thema um die Errettung durch Gott für Hiob. Siehe Anm. 75 (Teil III) in dieser Arbeit.

4.2 Gebetserzählung im Hiobpsalm

H. Gese zählt den altorientalischen „Hiobtext“ zu einer besonderen Gattung, die er „Klageerhörungsparadigma“ nennt. In der altorientalische Hiob-Kompositionen beobachtet Gese die grundsätzliche Dreiteilung: Not→Klage→Erhörung bzw. Wiederherstellung des ungerechtfertigten Leidenden. Er sucht die Charakteristika dieser Gattung in ihrer Darstellungsweise: „Die Gedichte stellen grundsätzlich eine erzählte Geschichte dar.“[461] Im Mittelpunkt der sum.-akk. Hiob-Kompositionen steht ein Klagebericht, die mit einem Klagepsalm vergleichbar ist. Nach der Wiederherstellung bzw. nach dem Bericht der Errettung des Leidenden folgen zum Schluss normalerweise die Hymnen an die Gottheit oder Dankopfer des Wiederhergestellten.[462] Sowohl die Klage als auch die Hymnen bzw. Dankopfer sind die notwendige Bestandteilen in die Erzählung eingebunden. Der Hiobpsalm enthält einen erzählerischen Aspekt. In der Erzählung des Hiobspsalms kommen die Person-, Ort- und Zeitangaben nicht klar vor, aber sie informiert den Hörer/Leser über ein Geschehen zwischen Gott und dem Beter.

4.2.1 Geschehensvorgang im Hiobpsalm

Der Hauptperson, die im Gebet redet, ist das „Ich“ und die gegenübersetehende Person ist „Du“ (JHWH). Der Beter bekennt das Vermögen Gottes und zugleich seine Unfähigkeit zur Verkündigung Gottes Herrlichkeit, weil er sie nicht begreifen kann [Klage über die Notsituation]. Der Beter erzählt weiter, dass er Gott geschaut hat und darauf reagiert er mit Rufen [Gottes Schauen und die Wende seiner Not]. Am Ende berichtet er, dass Gott („Du“) ihn („mich“) getröstet bzw. gerettet hat [Lob in der Bericht der Taten Gottes].

4.2.2 Klagedynamik im Hiobpsalm

Im Psalm Hiobs läuft eine Geschichte zwischen JHWH und dem Beter. Die Analyse des Hiobpsalms zeigt eine Klagedynamik im Gotteshandeln, die die Errettung JHWHs erkennbar dargestellt. Auf welche Weise dieses Gebet in der Architektur des Gesamthiobtextes bewusst ihre Funktion und ihren Platz einnimmt, das können wir durch Vergleichung zwischen der Klagedynamik der Hioberzählung und dem Hiobpsalm veranschaulichen. Die enge Verbindung zwischen Erzähl- und Psalmteilen ist bei der Analyse des Hiobpsalms noch deutlicher.

---

[461] H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 63f.

[462] Vgl. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 57.

4.3 Stimmungsumschwung im Hiobpsalm und die Gebetserzählung

Die Analyse von Hiobs letztem Gebet ergab, dass das ganze Geschehen im Hiobbuch das wunderbare Handeln JHWHs aufweist, das durch die Erscheinung Gottes deutlich erkennbar geworden ist. Der Ort des Stimmungsumschwungs im Hiobbuch vollzieht sich weder in der Segnungswiederherstellung, noch in der Innerlichkeit der Person. In unserem Zusammenhang, der zwischen der Klage (bes. Kap. 30) und dem Lobbekenntnis Hiobs (Kap 42,1-6) besteht, weist die Gottesbegegnung vielmehr auf das Handeln Gottes hin. Der Stimmungsumschwung Hiobs von Klage zu Lob entstand durch die Souveränität des Gotteshandelns. Die Subjektivität Gottes in seinem Handeln ist wesentlich durch den Geschehensvorgang in der Hioberzählung ganz wichtig gekennzeichnet.

In der Gebetserzählung des Hiobpsalms ist der Stimmungsumschwung des Ichs also an die lebendige Erfahrung von Gott gebunden. Wie sein Gott gegenüber ihn seine Gnade erwiesen hat, erzählt das Ich in seinem Gebet. Wie sich das „Ich“ im Vorgang des Handeln Gottes verhält, ist in der Gebetserzählung beinhaltet. Darauf folgt das Klageverhalten des Beters. In der göttlichen Erfahrung der Gnade Gottes wurde der Stimmmungsumschwung des Beters als Darstellung der Begegnung Gottes entfaltet. Das menschliche Ich erzählt von dem subjektiven Handeln Gottes und letztendlich berichtet von der Tatsache der Rettungserfahrung von sich. Die Frage, wie sich JHWH als herrschendes Subjekt im Vorgang der Gebetserzählung eine Wende der Klage des Beters einwirkt, bezieht sich auf die Frage nach der Subjektivität JHWHs in dem Geschehensvorgang in der Erzählung, die das Gebet in sich enthält. Das „Ich“ als menschliches Subjekt im Vorgang der Wende zur Einwirkung Gottes erzählt von Gottes Handeln. Menschliches Verhalten wie Klage und Lob im Gebet sind absolut vom Handeln Gottes abhängig. Der Beter wendet sich an Gott durch Klage, inder er Gott als den Urheber seiner Unheil ansieht. Der Moment der Heilserfahrung wurde durch den Stimmungsumschwung dem Hörer/Leser des Gebets mitgeteilt. Das Geschehen des Übergangs von Klage zum Lob des Beters öffnet dem subjektiven Gottes Handeln. Das Leben, das der Beter einmal verloren hat, hat er durch die Rettung Gottes wieder gefunden. Der Stimmungsumschwung repräsentiert über das neu hergestellte Leben eine realisierte Hinwendung Gottes. Das „Ich“ antwortet auf die Taten Gottes mit Klage und Lob. Durch diesen dialogischen Aspekt des Hiobgebets gewinnt das Stimmungsumschwung sein Sinn und Platz. Der Stimmungsumschwung mit den göttlichen Taten gründet darin, dass der Beter sich für die Gnade bzw. Heilszuwendung Gottes entscheidet. In seinem Psalm berichtet Hiob, der Beter über das Moment, an dem er die Wende und das Schauen Gottes erfährt. Der Stimmungsumschwung wurde bereits ermöglicht durch Bekenntnis des Beters von den Großtaten und der Gegenwart Gottes. Der Stimmungsumschwung kommt innerhalb des synerische Einklangs von göttlichem Handeln und menschlichen Antwort vor. Das dynamische Geschehen zwischen Gott und Menschen ergibt sich beim Stimmungsumschwung als natürlicher Vorgang. Der Stimmungsumschwung im Psalm bezieht sich auf die Koinzidenz von göttlicher und menschlicher kommunikativer Handlung, der in der Erzählung weiter gegeben wird. Die durch den dialogischen Aspekt des Psalms durchgeführte Analyse lässt den Stimmungsumschwung innerhalb des ganzheitlichen Erzählvorgangs zu interpretieren.

4.4 Gottesbegegnung und der Stimmungsumschwung Hiobs

Der Stimmungsumschwung im Hiobpsalm ist an die Erfahrung des Schauen Gottes gebunden. Mit dem Bericht des Schauens Gottes (V. 5) geschieht die Wende der Haltung des Ichs. Der Stimmungsumschwung geschieht innerhalb der interaktive Reden zwischen JHWH und Ich zusammen mit der erfahrenden Gnade Gottes (Gott-Schauen) in der elenden Not. Das „Ich" konnte nicht fassen, wie die Handlungen Gottes wunderbar sind. Darum konnte es früher nicht davon weiter erzählen, aber nun in der Gegenwart Gottes erzählt das Ich von seiner Rettung, dass JHWH ihn, das Kind der Staub und Asche getröstet hat.

4.4.1 Die Erfahrung der Lebendigkeit Gottes und der Stimmungsumschwung[463]

Gross bezeichnet die Schlusstheopanie mit den Gottesreden als herausragende Spitzenstellung des Hiobbuches, wo Gott als dem eigentlichen Gesprächspartner in Hiob zukommt.[464] Im Hiobbuch spielt der kommunikative Aspekt des Geschehens zwischen Handlungsträgern wichtige Rolle um das Ziel der gesamten Komposition zu fragen. Ähnlich wie in der biblischen Klagen, ist der Grund der Klage in *ludlul* zunächst das Versagen der persönlichen Schutzgötter.[465]

43	*id-dan-ni ili-i₁₄ šá-da-šu i-*[*mid*]	My god has forsaken me and disappeared,
44	*ip-par-ku* ^{d}*iš-tar-*⌊*i₁₄*⌋ *i-bé-*[*eš* …]	My goddess has failed me and keeps at a distance.
45	[*l*]*s-li-it še-*<*ed*> *dum-qí šá i-di-*[*ia*]	My benevolent angel who (walked) beside [me] has departed,
46	*ip-ru-ud la-mas-si-ma šá-nam-ma*	My protecting spirit has taken to flight,
	i-še- [*e*]	and is seeking someone else.
47	[*l*]*n-ni-ṭir ba-al-ti du-ú-ti ú-tam-mil*	My strength is gone; my appearance has become gloomy;
48	*si-im-ti ip-pa-ri-iš ta-ra-na iš-ḫi-iṭ*	My dignity has flown away, my protection made off."
		(Tablet I, Z. 43-48)[466]

---

[463] Für einige Exegeten ist der Stimmungsumschwung durch ein priesterliches Heilsorakel ausgelöst (besonders Begrich); Dagegen vgl. *Fuchs*, Klage 314-320; *B. Janowski*, Das verborgene Angesicht, 43ff. *Rösel*, Inscriptional Evidence, 116. Er setzt eine Bindung der Psalmenformulare an Tempel bzw. Kult voraus.

[464] In den akk. und sum. Vergleichstexten fehlt die Schlußtheopanie mit den Gottesreden. Vgl. H. Gross, *Ijob*, 9. Die Begegnung mit Gott im Hiobbuch zeigt einen klaren Aufbau: einleitende Theophanie, Gottesrede, Antwort Hiobs. Zum Aufbau der Gottesreden und ihrer Hauptprobleme siehe M. Oeming, *Begegnung mit Gott*, 96ff.

[465] "Who is the speaker? … in the narration of the dreams, three names occur: Laluralimma, Urnindinlugga, and Šubši-mešrê-Šakkan. To anticipate our conclusion, it is Šubši-mešrê-Šakkan who speaks. It is clear that he was once a man of affluence and authority. One may conjecture that Šubši-mešrê-Šakkan was a feudal lord ruling a city for the Cassite monarch. When the text first becomes coherent this noble describes how he was forsaken by his whole pantheon (I. 41-46)." W.G. Lambert, BWL, 21-22.

[466] Zur Übersetzung mit Umschrift s. W.G. Lambert, BWL, 32-33.

Die Dialogteil zwischen Gott und Hiob enthält Schlüssel zum Verstehen des Übergangs von Klage zum Lobbekenntnis Hiobs. Der Übergang von der Klage zum Lobbekenntnis Hiobs als wegweisender Zugang zum Dialogteil zwischen Gott und Hiob erfüllt eine bestimmte Aufgabe des Hiobbuches. Der Wechsel von der Klage zum Bekenntnis des Lobes bei Hiob bildet den Ausgangpunkt der Hiobkomposition. Sowohl *ludlul bēl nēmeqi* als auch der „sumerische Hiobtext" findet einen Weg, der von der Klage über die Rettung zum Lob des befreienden Gottes abschreitet. Auch in altorientalischen Hiob-Paralleltexten wird die Lösung der Klage in einem Geschehen, einem göttlichen Handeln an dem Leidenden, erfahren. Der Stimmungsumschwung Hiobs nimmt die Schlüsselrolle in der Interpretation des gesamten Ziels der Hiobkomposition ein. Durch ein Geschehen, in das Gott den Hiob mit hineinnahm, trat Hiob in seiner Klage und durch das Sehen Gottes, in dem Gott selber sich offenbart, bekennt Hiob das Handeln Gottes. Da wird der reziproke Klagedynamik in gesamten Geschehensvorgang erkennbar. Der Tatsache, dass das Schauen Gottes Antlitz trotz Gebetsruf gescheitert ist, ist das wichtige Thema seiner Klage, weist darauf hin, dass das Schauen Gottes für den Beter eine Wende der Not andeutet.

4	*ila al-si-ma ul id-di-na pa-ni-šú*	"I called to my god, but he did not show his face,
5	*ú-sal-li* ^{d}*iš-tar-ri ul* [*ul*]*-šá-qa-a ri-ši-sá*	I prayed to my goddess, but she did not raise her head" (Tablet II, Z 4,5)[467]

Im Ausgangspunkt seiner Leidenschilderung schaute[468] der Leidende einen Traum und in seinem Nachtraum sah er eine Frau, die wie eine Göttin mit dem leuchtenden Antlitz nachgestellt. In Botschaftsformular „fürchte dich nicht!" teilt sie ***a-ḫu-la-pí*** („Genug")-Sagen[469] ihm mit:

29-33	"A third time I saw a dream, and in my night dream which I saw - … a young woman of shining countenance, A queen of …, equal to a god. She entered and [sat down]… (Tablet III Z. 29-33).	
34	*qi-ba-a* ***a-ḫu-la-pí*** [....] x x [....]	"Speak my deliverance […..]..[…]"
35	*la ta-pal-laḫ iq-ba-a ú-šá*-x[……]	"Fear not," she said, "I [will …….]
37	*iq-bi-ma* ***a-ḫu-la-pí*** *ma-gal šum*-[*ru-uṣ-ma*]	She said, "Be delivered from your very wretched state,
38	*a-a-um-ma šá ina šat mu-ši ib-ru-u bi*-[*ra*]	Whoever has seen a vision in the night time." (Tablet III Z. 34-38)[470]

---

467 W.G. Lambert, BWL, 38-39.

468 Zum Ausdruck der Traumschauen siehe A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams of the Ancient Near East*, (TAPhS, N. S. 46/3), 217 und 250.

469 In vielen Eršaḫunga-Gebeten kommt die Bitte um das 'MÚŠ-a' (Genug-sagen) der Gottheit vor: „Das Leid des Beters kann erst beendet werden, wenn die Gottheit dem Übel Einhalt gebietet, wenn sie dem Beter das 'MÚŠ-a' (bzw. a = *aḫulap*, 'Es ist genug!') ausspricht und sich dem Beter wieder zuwendet." S.M. Maul, *Herzberuhingungsklagen*, 22. Zum '*aḫulap*'-Sagen im Gebet vgl. W. Mayer, UFBG, 112 (Anm. 90), 226, 233, 351; auch W.G. Lambert BWL 286, 96; akk. *aḫulap/b* (Interj. Unkl. Ableitung, GAG § 124c) „es ist genug!"; „Begnadigungsruf der Gottheit", „Begnadigungsbitte des Beters". AHw I 22-23.

Im Traum bekommt der Leidende sogar die geschriebene Heilsbotschaft Marduks.

39-41	In the dream Urnindinlugga, the Babylonian … A beared young man with his turban on his head. An incantation priest, carrying a tablet,	
42	*^{d}marduk-ma iš-pu-ra-an-*[*ni*]	"Marduk has sent me.
43	*ana ^{m}šub-ši-meš-re-e-^{d}šakkan*(gìr)	To Šubši-mešrê-Šakkan
	ú-bil-la ṣi-i[*m-ra*]	I have brought prosperity,
44	*ina qātē^{II}-šú ellēti^{meš} ú-bil-la ṣi-i*[*m-ra*]	From Marduk's pure hands I have brought prosperity." (Tablet III 39-44)[471]

Einer vergleichbaren Stelle von Botschaft Gottes begegnen wir im Danielbuch. Daniel sah einen Vision und bekam die Erhörung Gottes durch gesandte Botschaft, der wie ein Mensch aussah (Dan. 10,18).

„Aber nur Ich, Daniel, sah (וְרָאִיתִי) dies Vision (הַמַּרְאָה)[472] … und er sprach zu mir. 'Daniel, du vielgeliebter Mann. Achte auf die Worte, die ich zu dir rede, und steh an deinem Platz. Denn ich bin jetzt zu dir *gesandt*.' Und er sprach zu mir: 'Fürchte dich nicht, Daniel. Denn vom ersten Tag an, als du dein Herz darauf gerichtet hast, Verständnis zu erlangen und dich vor deinem Gott zu demütigen, sind deine Worte erhört worden.'" (Dan 10,7,11,12).

Der Leidende berichtet von seiner Errettung[473] und d.h., dass Marduk sich seinen Herzen beruhigt (*libbašú inuḫu*)[474] hat und dass sein Gott ihm ***a-ḫu-la-pí*** („Genug") gesagt hat.

49	"My illness was quickly over and [my fetters] were brocken.	
50	*ul-tu šá be-lí-iá lib-ba-šú i-*[*nu-ḫu*]	After the mind of my Lord had quietened
51	*šá* [^{d}*marduk*] *rim-ni-i ka-bat-ta-*[*šú*] *ip-p*[*a-áš-ḫu*]	And the heart of merciful Marduk was appeased,
52	[*il-q*]*u-ú un-nin-ni-ia* [.] x x [.....]	[After he had] received my prayers [.].. [.....]
53	[*nu-um*]*-mur-šu ṭa-a-bu* x[.....]	And his pleasant [smile] . [……]
54	[*iq-bu-ú*] ***a-ḫu-la-pí*** *m*[*a-gal šu-nu-u*]*ḫ-ma*	[After he had said,] "Be delivered, you [you are in great] toils!" (Tablet III, Z. 50-54)[475]

---

470 Zur Umschrift und Übersetzung s. W.G. Lambert, BWL, 48-51.

471 W.G. Lambert, BWL, 50-51.

472 Vgl. מַרְאָה „Erscheinung, Gesicht", „Spiegel" HAL II 596; akk. *nāmartu* „Erscheinung(?)" AHw II 725; *nāmaru*(*m*) (Verbum, *amāru*), 'Stelle des Sehens', „Spiegel", „Torturm". AHw II 726.

473 Solcher Bericht von der Errettung kann als Lobensakt verstanden. Ein Bericht von der Errettung und psalmistische Lobgelübde vgl. *kî gāmal ʿālāj* im Ps 13,6b; *kî ʿāśā* im Ps 22,32b. Westermann bezeichnet solches Lob als 'berichtende Lob': „Das Eingreifen Gottes ist der Ursprung des berichtenden Lobes." C. Westermann, *Lob und Klage*, 76.

474 Vgl. akk. *nâḫu*(*m*) „ruhen", „sich beruhigen, sich zufrieden geben (nach Zorn od Aufregung)" Das Subjekt kann das Herz (*libbu*(*m*)) oder Götter sein. AHw II 716. Zu den eršaḫunga-Gebeten (sumerische 'Kultlyrik'. wörtlich „Klage zur Herzberuhigung (eines Gottes)") vgl. S.M. Maul, *Herzberuhingungsklagen*, 1; Kunstmann LSS NF 2 44f; MSL 13 232, 15 und AHw I 245-246 (eršaḫungû, sumerisches Lehnwort) „sum.-akk. Bußpsalm"). sum. 'šà-ḫun-gá' wurde im akk. *taniḫtu*, 'Beruhigung' wiedergegeben siehe R. Borger BiOr 30 180, 68.

475 W.G. Lambert, BWL, 50-51.

Der Stimmungswechsel geschieht durch die Traumerscheinung, die sich als Gesandte der göttlichen Autorität den Begnadigungsruf ***a-ḫu-la-pí*** „Genug"-Sagen Marduks in Botschaftsformular mitteilt. In *ludlul bēl nēmeqi* kommt ein lösendes Wort-Sagen vor, „*qabû aḫulapi*" (T III Z. 34. 37,54), das die Schicksalswende bringt.[476] Zunächst ist nicht zu übersehen, dass die Funktion der Klage Hiobs mit derjenigen von Äußerungen des Leidenden in der Klage übereinstimmt. Der Vergleich zwischen der Klage Hiobs und der Klage in *ludlul* zieht weiterhin zur gemeinsamen Teilhabe an dem Übergang der Stimmung: Klage zum Lob durch Gottes Handeln. Westermann beachtet einen Zusammenhang zwischen dem Faktum der Antwort Gottes an Hiob und der Gottesantwort in den Klagepsalmen. Westermann weist eine psalmistische Deutung der Gottesrede an. Er merkt, dass es im Teil der Gottesrede in 38,1-41,26 zwei beschreibende Lob gibt: „Lob Gottes in seiner Majestät – Lob Gottes in seiner Gnade."[477] Durch die Theophanie geschieht eine Wende der Klage und das weisheitlichen Denken wurde durchgebrochen.[478]

4.4.2 Stimmungsumschwung und der kommunikative Aspekt des Hiobpsalms

Die Klagedynamik des Geschehens auf der Ebene der Kommunikation[479] prägt den Gesamtkontext des Buches. Die Beobachtung des direkten Sprechakts zwischen Gott und Hiob spricht jedenfalls für das Verstehen des Stimmungsumschwungs als kommunikativer Erfolg der Klagegeschehen, weil genau darin seine Klage zu ihrem

---

476 Dass *qabû* „sagen, befehlen" durch Götter spielt in der Sintflutbericht des Gilgameš-Epos wichtige Rolle. Vor Sintflut fürchten sich sogar die Götter. Als die Göttin Bēlet-ilī über die Untergang der Menschheit klagte, weinten Anunnaki mit ihr zusammen: "Now like so many fish they fill the sea! (*ki-i māri*(dumu)^{meš} *nūni*(ku$_6$)^{hâ} *ú-ma-al-la-a tam-ta-am-ma*)" (Gilg. XI Z. 124). A.R. George, *Gilgamesh*, Critical Edition I, 710-711. Bēlet-ilī gibt klagend zu, dass sie vor der Göttersammlung (*ina pu-ḫur ilī*(dingir)^{meš}) Unheil ausgesprochen hat (*aq-bu-ú ᶠlemmuta*(ḫul) vgl. Gilg. XI Z. 120,121). Gleich wie das göttliche Unheil-Sagen (*qabû lemmutta*(ḫul) "evil speak") mit der Unheils- bzw. Sintflutgeschehen einen engen Zusammenhang hat, hat das göttliche Genug-Sagen (*qabû aḫulapi*) mit dem Heilsgeschehen einen Zusammenhang, dass die Wende der Stimmung der Leidende dadurch geschieht.

477 C. Westermann, *Aufbau*, 85. Er beobachtet, dass im Dialogteil des Hiobbuches gibt es nur eine Seite: Lob Gottes in seiner Majestät. Nach seiner Meinung ist die Entfaltung dieser beiden Seiten des Gotteslobes gebunden: „sie geschieht in von der Tradition vorgeschriebenen Bahnen; auch diese Verzweigungen begegnen fast ohne Ausnahme im Gotteslob des Psalters." (85). In den zweiten und dritten Rede Hiobs kommt auch das Lob Gottes vor aber nur in Gottes Majestät: „in Kap. 9 und 1ß begegnet *nur* das Lob Gottes des Schöpfers; in Kap. 12 *nur* das Lob des Herrn der Geschichte." C. Westermann, *Aufbau*, 85-86.

478 Seit „Gnade" keine weisheitliche Kategorie ist, bietet die Gotteserscheinung mit den Gottesreden keine weisheitliche Lösung. Vgl. H.-P. Müller, *Hiobproblem*, 104-106. Klage beim Beter geschieht in völligem Vertrauen auf Gott und zielt auf Gnade bzw. Mitleid Gottes.

479 Ha beachtet die „Frage-und-Antwort-Struktur" im Hiobbuch und nimmt sie als ein Leitmotiv seiner Untersuchung an und versucht das ganze Hiobbuch unter diesem Aspekt zu verstehen. Er zeigt auf, wie die Frage-Antwort-Struktur in den drei Hauptinterpretationslinien zum Hiobbuch zu verstehen ist. Vgl. K.-T. Ha, *Frage und Antwort*, 26, 44.

Höhepunkt getrieben wird. Durch die Vollzogenheit der Antwort Gottes wurde seine Klage schließlich gelöst.[480] Durch den gesamten Geschehensvorgang hindurch lässt sich das Faktum der kommunikativen Perspektive der Klagedynamik erkennen. Der Stimmungsumschwung im Gebet hat seinen Platz in der Mitte des göttlichen Geschehensvorgangs und er findet sich als der Ausdruck der menschlichen Reaktion gegenüber der Begegnung mit Gott. Die Begegnung Gottes setzt die Kommunikation voraus. Der Stimmungsumschwung erfüllt Zeugenaufgabe für den Hörer/Leser, die durch Gebet von seiner Erfahrung Gottes Herrlichkeit und Errettung erzählt. Der Stimmungsumschwung des Hiobpsalms zeigt, dass das Geschehen Gottes schwebt nicht auf die Oberfläche des Menschen, sondern durch Not in der Mitte des Ichs eingedrungen und durch die Klage des Ichs vollzieht sich die Handlung Gottes, die durch das gesamte Geschehnis bekannt geworden ist. Als JHWH ihm redete, hat Hiob gegenüber der eigenen bedrängten Klagesituation die allmächtige Handeln JHWHs erkannt und erfahren, dass JHWH ihn getröstet hat. Die Rettung JHWHs in der Wirklichkeit der Verlassenheit, in der Hiob als ein ausgesessenes Kind in Staub und Erde ausgedruckt ist, nimmt seinen Ausgangspunkt in dem Gebet Hiobs.[481]

---

[480] Zum Zusammenhang von Klage Hiobs und Gottesrede vgl. O. Keel, *Jahwes Entgegnung*, 44f Rückgriff von E. Kutsch, *Unschuldsbekenntnis*, 320f. Kutsch sieht einen Zusammenhang zwischen der Klage Hiob in Kapt. 31 und Gottesrede in 38ff; Von der „vorbereitende Antworten im Alten Orient“ und von der „vorläufige Antwort des Buches Hiob“ in der Rahmenerzählung hebt Fohrer die „endgültige Antwort des Buches Hiob“ in der Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft ab. Vgl. G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (KAT 16), 557-559.

[481] An der Gebetserzählung liegt das Motiv des „Einst und Jetzt“ zugrunde. Vgl. G. Fohrer, Studien zum Buche Hiob, 2. Auflage (BZAW 159), 115.

IV. STIMMUNGSUMSCHWUNG IM HISKIAPSALM UND DIE HJ-ERZÄHLUNGEN

1. HJ-Erzählungen (Jes 36-39)[482] und Hiskiapsalm (38,10-20)

Seit W. Gesenius (1821)[483] glaubte man, dass Jes 36-39 ohne wesentliche Änderungen aus 2 Kön. übernommen wurden.[484] G. Fohrer meinte auch: „Die überwiegend erzählenden Abschnitte finden sich fast gleichlautend in II Kön 18,13.17-20,19, wo die Verfasser der Königsbücher sie als eine vorgefundene und in sich geschlossene Sammlung von Jesaja-Erzählungen an passender Stelle in ihre Darstellung einbezogen haben."[485] Bisher wurde es nicht bezweifelt, dass Jes 36-39 überlieferungsgeschichtlich gesehen als eine Bearbeitung gegenüber der in 2 Kön entwickelten Textgestalt vorauszusetzen sei.[486] Nach solcher Ansicht galt es, dass der Hiskiapsalm nicht zum ursprünglichen Bestand des Jesajabuches gehört.

Ein neuer Aspekt bekommt Beachtung im Forschungsgebiet des Jesajabuches: Man fragt nach dem Zusammenhang zwischen dem Hiskiapsalm und den HJ-Erzählungen und versucht das Ziel des Erzählers innerhalb Jes 36-39 herauszufinden und darüber hinaus die ursprüngliche literarische Verwurzelung dieser Kapitel mit der gesamten Komposition des Jesajabuchs in Verbindung zu bringen.[487] Um die Ursprünglichkeit des Jesajatextes zu belegen, nimmt Jepsen an, dass die Erzählungen in Jes 36-39 aus einem anderen Zusammenhang stammen, und dass die Selbstständigkeit dieser Kapitel vielleicht aus einem größeren

---

482 Die Genese der Hiskia-Jesaja-Erzählungen wird in Jes 36-39 par. 2 Kön 18-20 im Detail diskutiert: die Kön-Kommentare (am differenziertesten Würthwein, ATD 11/2, 404-438) und die beiden Monographien von F. Gonçalves, *L'expédiiton de Sannachérib en Palestine dans la litérature hébraïque ancienne*; L. Camp, *Hiskijabild.*; Cheyne, Einleitung 215-240; J. Meinhold, *Jesajaerzählungen*; B.S. Childs, *Assyrian Crisis*; O. Kaiser, ZAW 1969; R. Deutsch, *Hiskiaerzählungen*; Clements, Isaiah; M. Hutter, *Hiskija*; E. Vogt, *Der Aufstand Hiskijas und die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr.*; A. Laato, Immanuel 271-296; A. Catastini, *Isaia ed Ezechia*. Studio di storia della tradizione di II Re 18-20// Is. 36-39; Chr. Hardmeier, *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas*, Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40; E. Ruprecht, *Hiskia-Jesaja-Erzählungen* (1990); Chr.R. Seitz, *Zion's Final Destiny*; S. de Jong, *Het verhaal van Hizkia en Sanherib*. 2 Koningen 18,17-19,37/Jesaja 36-37 als narratieve reflectie op de Ballingschap. Mit den historischen Interessen auch R. Liwak, *Rettung Jerusalems*. Zum Verhältnis und Verständnis historischer und theologischer Aussagen (ZThK 83, 1986); A. van der Kooij, *Das assyrische Heer vor den Mauern Jerusalems im Jahre 701 v. Chr*. (ZDPV 1986); P.-E. Dion, *Sannacherib's Expedition to Palestine* (EeT 1989); Chr.R. Seitz, **JSOT 1993**; Clements, FS Kaiser.

483 Vgl. W. Gesenius I/2, 932-936.

484 Eine synoptische Übersicht findet sich bei H. Wildberger, *Jesaja* III *28-39* (BK X/3), 1484-1495. Eine Auflistung der Abweichungen bietet O. Kaiser, ZAW 1969.

485 G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* 2, 151.

486 Vgl. R. Deutsch, *Hiskiaerzählungen*, 51.

487 Vgl. R.F. Melugin, *Formation of Isaiah 40-55*, 177 f.; P.R. Ackroyd, *Isaiah 36-39: Structure and Function* (AOAT 211), FS v.d. Ploeg (= Studies 105-120); R. Rendtorff, *Jesaja*, 295-298 (= Canon, 141-144).

Zusammenhang kommt.[488] Es wird immer weniger bezweifelt, dass die HJ-Erzählungen eine ganz entwickelte geschichts-theologische Bearbeitung voraussetzen.[489] In seiner Arbeit, "Psalm and Story, Inset Hymns in Hebrew Narrative" hat James W. Watts betont, dass die Funktion und Struktur des Hiskiapsalms in dem ursächlichen Zusammenhang mit den HJ-Erzählungen steht und die Entsprechung der beiden verschiedenen Schichten des Hiskiapsalms exakt mit der Erfahrung der HJ-Erzählungen innerhalb der hebräischen literarischen Tradition übereinstimmt.[490]

In der jüngeren Forschungsgeschichte über das Jesajabuch ist immer wieder großes Gewicht auf die Suche nach Zugängen zum Verständnis der einen Gesamtstruktur des Jesajabuches gelegt worden, was mit Stichwortanschluss und wiederholten Motiven und Inklusionen auf einen einheitlichen Aufbau des Buches gedeutet wurde.[491] Im Blick auf den Hiskiapsalm sollten Kriterien auf diesem Wege für die Einheitlichkeit, für den inneren Aufbau sowie für Anfang und Ende der Gebetserzählung in diesem Überlieferungskomplex mit dem Ziel entwickelt werden, primär die Ganzheitlichkeit von Texteinheiten des Gebets ins Auge zu fassen und diese positiv zu begründen. Ich setze mir hier zum Ziel, durch die Analyse des Gebets und der HJ-Erzählung in dem Stimmungsumschwung den Hiskiapsalm als eine Gebetserzählung in seiner Bedeutung zu erschließen. Bei der Annahme, dass man den Hiskiapsalm als einen einheitlich fixierten Text ansieht, gehe ich davon aus, dass es sich bei dem Gebet um das kommunikative Handlungs- bzw. Überlieferungsbedürfnis handelt. Diese Voraussetzung liegt in der Frage nach Inhalt und Bedeutung des Stimmungsumschwungs des ganzheitlichen Hiskiapsalms, die mit den Interessen an seiner schriftliche Relevanz zu verbinden sind.

---

488 „Immerhin wäre zu überlegen, ob nicht Jesaja geradezu die Quelle für das 2. Königsbuch gewesen ist." Vgl. A. Jepsen, NABI, 88. Und Becker argumentierte in seinem Aufsatz „Jesaja – von der Botschaft zum Buch" über die Möglichkeit, dass Jes. Kapitel 38 und 39 gar nicht im 2. Königsbuch ihren ursprünglichen Ort haben, sondern primär für das gesamte Jesajabuch konzipiert worden sind. Vgl. U. Becker, *Jesaja*, 222.

489 "...it is clear that whatever there is of historical grounding here has been totally reshaped and stylized as *theological material*. Thus the text needs to be approached not as documentation but as theological testimony, threat, and invitation." W. Brueggemann, *Isaiah 1-39*, 282. Gegenüber solcher Neigung zur theologisch-systematischen Interpretation äußert sich Westermann in kritischer Beachtung: „Charakteristisch für die meisten 'theologischen' Beiträge ist die starke Hervorhebung von 'Inhalt, Themen und Konzeptionen', die in der Person dieses unbekannten Propheten, Schriftstellers bzw. 'theologischen Denkers' (Steck) begründet sind. Dabei werden z. T. trotz Berücksichtigung der einzelnen Formelelemente und der Sprache der Texte theologische Zusammenhänge rein gedanklich-abstrakt aufgezeigt mit der häufigen Konsequenz, dass sich in der Auslegung vor allem die heutige kirchliche und theologische Begrifflichkeit widerspiegelt." C. Westermann, *Grundformen*, 111.

490 "The possibilities do show, however, that the psalm is not a foreign element in Isaiah, but is rather at home among the book's major themes and concerns. Hezekiah's Psalm was not inserted here merely as a scribal afterthought. Its placement in this context reveals concern not only for the character of Hezekiah but also for the message of the book Isaiah." J.W. Watts, *Psalm and Story*, 130.

491 Rendtorff nimmt den „kanonkritischen" Ansatz für die Einheit an, aber dabei betont er auch, dass diese einheitliche Perspektive nicht mit Einfachheit verwechselt werden sollte. Vgl. R. Rendtorff, *A Complex Unity*, 32-49.

3. EXKURS: DER GESCHICHTLICHE HINTERGRUND DER HJ-ERZÄHLUNGEN

Als Sanherib dem assyrischen Reichsgott Aššur absoluten Gehorsam versprach, auf dessen Befehl hin er am 12. V. 705 den assyrischen Thron bestieg, „war er damals kein junger Mann mehr, sondern ein erfahrener Politiker von etwa 40 Jahren."[492]. Der Name Sanherib (*Sîn-aḫḫē-erība*, „Sîn hat die Brüder ersetzt") erhellt uns dem Typ nach den sog. „Ersatznamen"[493]. Bei seinem Vater, Sargons II. (*Šarru-ukīn*, „Der König hat Gerechtigkeit etabliert" / „Stabilität gebracht"?), dem assyrischen Herrscher der Jahre 722-705, wurde immer wieder bezweifelt, ob er auf reguläre Weise an die Macht gekommen war. Sein Name scheint zu suggerieren, „dass er die Herrschaft seines Vorgängers als eine Phase der Unordnung betrachtete."[494]. Nach dem Tod seines Vaters, Sargons II. kündigt sich das Kernproblem seiner Regentschaft an. Sein Tod hatte in verschiedenen Reichsgebieten starke antiassyrische Reaktionen zur Folge. Schon vor 704 (oder 703) begann der Aufstand gegen die assyrische Herrschaft. Trotz all seiner Bemühungen, im Süden stabile Ordnung zu errichten und Babylon an Assyrien zu binden, übte Sanherib keine völlige Kontrolle über Babylon aus. Mit elamischer Unterstützung nutzte Marduk-apla-iddin die Situation aus und durch ägyptische Unterstützung brach erneuert Widerstand in verschiedenen Orten Palästinas aus. Der bedeutendste literarische Traditionszweig, der es im Laufe dieser Zeit zu historisch relativ zuverlässigen Darstellungen bringt, ist jedoch der jüdische, der sich in 2 Kön 18,13-19,37; Jes 36,1-37,38 und 2 Chr 32,1-23 niederschlug.[495] Sanheribs dritter Feldzug war die Reaktion darauf, dass die phönizischen und palästinischen Städte das assyrische Joch nicht mehr tragen wollten. Nachdem Sanherib den Tribut der wichtigsten phönizischen Küstenstädte empfangen hatte, wandte er sich südwärts, um das Philisterland zu schlagen. Nach seinen Inschriften zog der assyrische Herrscher zuletzt gegen Juda selbst.

> "As for Hezekiah, the Judean,[496] I besieged 46 of his fortified walled cities and surrounding smaller towns, which were without number. … I conquered (them). I took out 200,150 people, young and old, male and female, horses, mules, donkeys, camels, cattle, and sheep, without number, and counted them as spoil. … He himself, I locked up within Jerusalem, his royal city, like a bird in a cage. I surrounded him with earthworks, and made it unthinkable [Lin. 'taboo'] for him to exit by the city gate. … I imposed dues and gifts for my lordship upon him, in addition to the former tribute, their yearly payment. … He, Hezekiah, was overwhelmed by the awesome

---

492 E. Frahm, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, 8. So Parpola, LASEA 2, 231, Fn. 390 und R. Borger, ARRIM 6 (1988), 6.

493 Ein neugeborenes Kind als Ersatz der verstorbenen Kinder anzusehen, ist eine weit verbreitete Vorstellung. Seine älteren Brüder waren vor seiner Geburt verstorben, so dass Sanherib unter den überlebenden Söhnen Sargons II als ältester hervorragte. Vgl. J.J. Stamm, *Namengebung*, 290.

494 E. Frahm, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, 1. Weitere Diskussionen darüber findet man im Aššur-Freibrief s. H. W. F. Saggs, Iraq 37 (1975), 12-16, und „Borowski-Stele" O.W. Muscarella (ed.), Ladders to Heaven. Art Treasures from the Land of the Bible (Toronto 1981), 125, NR 83. W. Mayer, *Kriegskunst der Assyrer*, 347f.

495 Besonders im Jesajabuch stößt man auf Material zum Palästina-Feldzug Sanheribs.

496 Hinzufügung in "Chicago" Prism des Jahres 691: "who had not submitted to my yoke."

splendour of my lordship, and he (Hezekiah) sent me after my departure to Nineveh, my royal city, his elite troops (and) his best soldiers, which he had brought in as reinforcements to strengthen Jerusalem, with 30 talents of gold, 800 talents of silver,[497] choice antimony, large blocks of carnelian, beds … together with his daughters, his palace women, his male and female singers."[498]

Sanherib eroberte 46 judäische Städte, darunter Lachisch.[499] Das assyrische Heer musste sich jedoch aus Palästina zurückziehen – möglicherweise aufgrund einer plötzlich im Heer ausgebrochenen Seuche. Trotz des gewaltigen Truppenaufgebots war die Belagerung Jerusalems erfolglos. Dessen wunderbare Errettung hinterließ offenbar großen Eindruck. Den gewaltsamen Tod Sanheribs mussten die Bewohner Jerusalems als göttliche Gnadentat betrachten.[500]

Sanherib hat seinen ältesteren Sohn, Aššur-nādin-šumi, im Jahre 700 zum König über Babylonien gekürt.[501] Aber auf seinen Antritt der Regentschaft über Babylon folgt später der Bericht von Verrat und Verschleppung durch eine fremde Macht, den Elamern, aus Babylon. Vermutlich wurde er ermordet. Nun, nach dem Tod seines Sohnes entschied sich Sanherib für einen radikalen Angriff, um seines widerständigen Babylons endlich ledig zu werden. Er befahl die totale Zerstörung der Stadt: Plünderung, Töten, Brandschatzen und Zerschlagung der Götterstatuen in den Tempeln. Zuletzt, um die Stadt für alle Zeiten von der Landkarte verschwinden zu lassen, veranlasste er eine sintflutartige Überschwemmung, dass der Euphrat über die Trümmer der zerstörten Stadt geleitet wurde.[502] Seinen ältesten Sohn, Aššur-nādin-šumi ernannte Sanherib nicht zum assyrischen Kronprinzen, sondern einen jüngeren Sohn, Arada-Mullissi[503], den späteren Mörder Sanheribs.[504] Spätestens im Nissannu (I.)

---

[497] 2 Kön 18,14b: „…Lass ab von mir! Alles, was du mir auferlegst, will ich tragen. Der König von Assur verlangte von Hiskia, dem König von Juda, 300 Talente Silber und 30 Talente Gold".

[498] M. Cogan, *Sannacherib's First Campaign*: Against Merodach-Baladan (2.119A), 303. Vgl. luckenbill, 1924: 60-61,102 E. Frahm *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, T 4.

[499] Die Darstellung von der Eroberung Lachischs ist auf einer Reihe von Reliefs in Room XXXVI des Südwestpalastes abgebildet, s. T 50 und 51.

[500] Vgl. E. Frahm, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, 11. W. Mayer, *Kriegskunst der Assyrer*, 374f.

[501] Sanherib hatte mindestens sieben Kinder. Zu den Kindern Sanheribs siehe F. Schmidtke, (AOTU I/II) (1917), 104f, 110f. Für Belege zu Aššur-nādin-šumi s. u. Fn. 46 sowie R. Borger, ARRIM 6 (1988), 8.

[502] Babylon war immer noch „trotz seines politischen Niedergangs in den ersten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends, religiöser und kultureller Mittelpunkt der vorderasiatischen Welt". Vgl. E. Frahm, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, 17. Auf Befehl Sanheribs wurde die Statue des babylonischen Stadtgottes Marduk mit samt Kultmöbil aus dem Esaĝil nach Assyrien übertragen. Um das altehrwürdige religiöse „Erbe Babylons im nationalassyrischen Sinne" zu usurpieren. Siehe E. Frahm, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, 17f. "… Sennacherib most savagely destroyed the city of Babylon. His successor Esarhaddon explains this disaster as follows: They (the citizens of Babylon) oppressed the weak, and gave him into the power of the strong. … Marduk, the Enlil of the gods, was angry and devised evil to overwhelm the land and destroy the peoples." W.G. Lambert, BWL, 5. Vgl. R. Borger, *Inschriften Asarhaddons*, 12-13.

[503] Er durfte von 698 bis 684 als Kronprinz von Assyrien amtieren, sich also 15 Jahre lang als zukünftiger Erbe des Königs fühlen. S. Parpola, SAA 6, XXXIV.

[504] Zur Kronprinzenfrage von Arda-Mullissi siehe S. Parpola, SAA 6, XXVII-XXXIV; zu Arda-Mullissi siehe id., CRRAI 26 (1980), 171-181.

des Jahres 683 wurde Arada-Mullissi von den Kronprinzenwürden abgelöst. Ein jüngerer Sohn Sanheribs, Asarhaddon, nimmt das Erbe seines Vaters an.[505] Da stellt man in Rechnung, dass Asarhaddon seinen Thronfolgeanspruch gegen ältere (Halb-)Brüder durchsetzen musste.[506] Wo die Ermordung Sanheribs am 20. X. 681 stattfand, ist umstritten.[507] Aufgrund von zwei Passagen aus den Assurbanipal-Inschriften nimmt man Ninive als Tatort der Ermordung Sanheribs an.[508] Asarhaddon schlug die Putschisten in die Flucht und im Addaru (12. Monat) des Jahres 681 bestieg er in Ninive den assyrischen Thron. Das schändliche Ende Sanheribs führt zur einem intensiven „geschichts-theologischen Diskurs", dies konnte man nur als Strafe der Götter für eine Verfehlung des vorherigen Herrschers erklären. Zuerst liegt es an der „Sünde Sargons" und auch Sanheribs selbst, so teilt uns ein Text eine Interpretation über den Tod mit, der in der Zeit Asarhaddons verfasst wurde.[509] Nach einem mehrwöchigen Bürgerkrieg mit seinen Brüdern revidierte Asarhaddon sofort die antibabylonische Politik Sanheribs. Der Nachfolger, Asarhaddon, (681-669) widmete sich der Wiederherstellung Babylons und seines Esaĝila, des Marduk-Heiligtums.

---

[505] Da spielt die Gemahlin Sanheribs, Naqia, eine wichtige Rolle, der von ihr protegierte Sohn Asarhaddon wurde König von Assyria. Damit kann wohl vermutet werden, dass die einflussreiche Mutter an dieser Umbesetzung der Thronfolger bzw. dem Sinneswandel Sanheribs Anteil hatte. Vgl. E. Frahm, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, 18; W. Mayer, *Kriegskunst der Assyrer*, 377f; Sarah S.C. Melville, *Role of Naqia/Zakutu*, 13-29.

[506] Darauf weist Asarhaddon in seinen Inschriften ausdrücklich hin. Vgl. R. Borger, *Inschriften Asarhaddons*, 40, I . Arda-Mullissi ist von einer anderen Gemahlin Sanheribs geboren als der Naqia. Für Belege und Literatur zu Naqia s. J. Reade, CRRAI 33 (1987), 143-145 und R. Borger, ARRIM 6 (1988), 6f.

[507] Mit unterschiedlichen Hypothesen schlägt man vor: Babylon, Ninive und neuerdings Dūr-Šarrukīn und Kalḫu. Vgl. E. Frahm, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, 19.

[508] Sanherib sei „in der Mitte (?) Stierkollossen (*ina libbi aladlammê*)" getötet worden. S. Rassam-Prisma, IV 70-73. Vgl. R. Borger, BIWA, 44, 235 und K 2647 + Rm 2, 99, Z. 24. auch vgl. A. Livingstone, SAA 3, Nr. 44. Die Gründung einer neuen Residenz in Ninive war eine der bemerkenswertesten innenpolitischen Leistungen Sanheribs gewesen.

[509] Vgl. E. Frahm, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, 8-19.

2. Analyse des Geschehensvorgangs in den HJ-Erzählungen

Als ein die Erzählung einleitender Ausdruck, וַיְהִי[510] kommt innerhalb der HJ-Erzählungen (Jes 36-39) insgesamt 4-mal vor und jedes mal zeigt וַיְהִי dem Leser/Hörer eine besondere Dynamik der Geschehensfolge, die auf die Klagedynamik zutrifft: Not-Klage-Handlung Gottes. Die kunstvolle Struktur der HJE im Überblick von Klagedynamik und die Wende des Klagegebets sei kurz skizziert.

ויהי	Subjekt	Geschehen	Geschehensvorgang
1) 36,1	Sanherib (Feind)	תפשׂ „packen, ergreifen“[511]	**Not** (Eroberung)
2) 37,1	Hiskia (Beter)	בוא, כסה, קרע, Klage zum Herrn	**Klage** (Gehen in das Haus JHWHs)
3) 37,38[512]	Sanherib (Beter)	נכה, חוה Sanherib's Tod	**Rettung (Wende der Klage)** (Gotteshandlung gegen Feind)
4) 38,4	Gott	אמר Gottes Wort	**Gebetserhörung** (Not-Klage-Rettung : Krank-Weinen-Gotteswort)

[510] Innerhalb des Jesajabuchs begegnen wir dem Wort zuerst in Jes 7,1 wo die Erzählung von König Ahas stattfindet. וַיְהִי in Jes 36,1 ist der einzige Unterschied im Vergleich mit 2 Kön 18,13. Zum formalen Zeichen fortschreitender Erzählung dient וַיְהִי. Vgl. Koehler, *Syntactica* IV, 304f.

[511] Was consecutive Impf. Pl. 3 m. mit Sf. Pl.3,m. vgl. J.J. Stamm, Art. תפשׂ In: HalAT IV. 1637b. Vgl. akk. *tapāšum* etwa „in Verwahrung nehmen“? AHw III 1320. W.von Soden UF 13, 1981, 164 = Bibel u. Alter Orient (BZAW 162, 1985, 204).

[512] 2 Kön 19,37 fast gleich.

2.1 Geschehen der Not: Angriff Sanheribs

„Und es geschah (וַיְהִי) im vierzehnten Jahr des Königs Hiskia, da zog Sanherib, der König von Assur, herauf gegen alle befestigten Städte Judas und nahm sie ein.“ (36,1)

Hier begegnet man dem ersten וַיְהִי in den HJ-Erzählungen und dadurch erfährt der Leser/Hörer die Erzählsituation, Zeit-, Personen- und Ortsangaben. Eine politisch-militärische Not ist geschehen. וַיְהִי ist als Eröffnungsformel zu Beginn vom Geschehen der Klagedynamik zu verstehen. Die Stadt Jerusalem ist eingeschlossen von assyrischen Truppen. Die assyrischen Truppen erobern alle befestigten Städte Judas. Das Wort תפשׂ[513] (packen, ergreifen) teilt dem Leser/Hörer die mit der Geschichtsüberlieferung verbundene Notsituation mit. Der Eroberungsbericht in den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments wird häufig durch einen bestimmten Aspekt zum Ausdruck gebracht. Mit תפשׂ ist die entscheidende Etappe des Geschehens der Not erreicht. Nach Jes 36,1 wurde zunächst die Stadt Jerusalem eingeschlossen, dann garantiert die zerstörerische Verfügungsgewalt von Sanherib dafür, dass sie angegriffen und erobert wird, wenn seine militärische Drohung keiner sinnvollen Kapitulation von Jerusalem dient. Dabei ist die Eroberung mit einer weiteren Absicht verknüpft. Der Leser/Hörer hat die Nachricht über die Eroberungen aller Städte Judas mitbekommen und diese Nachricht wird mit der Gesandtschaft von Sanherib zu Hiskia geschildert. Direkt nach diesem einleitenden Satz sehen wir das Kommunikationsgeschehen zwischen dem König von Assur und König Hiskia. Und nun beauftragt Sanherib Rabschake als seinen Boten, der sein Wort zu Jerusalem weiter geben soll, damit Hiskia es hören kann. Die direkte Rede von Rabschake spielt eine doppelte Rolle, er ist also ein Bote, der als zerdehntes kommunikatives Sprachhandlungsmittel genau zum Jerusalemer-Hörer seine Botschaft weiter spricht und gleichzeitig zum Leser/Hörer dieser Erzählung. Durch direkte Rede vollzieht sich das Geschehen der Schilderung der Not nicht nur an die Jerusalemer, sondern wird auch bei den Lesern realisiert.[514] Auf der Ebene der Klagedynamik kann neben die Schilderung der Not eine Klage treten. Dabei erreicht das Geschehen ein weiteres Ziel, welches in folgenden Geschehnissen sichtbar wird.

---

513 „*tpś* ist regelmäßig von Menschen ausgesagt, deren Tätigkeit eine brachiale Komponente bzw. Auswirkung hat.“ R. Liwak, Art. תפשׂ, (ThAT VIII) 733.

514 Der Leser wird eingeladen zur Teilnahme am erzählten Vergangenen. Bereits verwandelt sich die erzählte Vergangenheit in Erfahrungsrealität beim Hören hinein.

2.2 Geschehen der Klage

„Und es geschah (וַיְהִי), als der König Hiskia es hörte, zerriss er seine Kleider,
hüllte sich in Sacktuch und ging in das Haus JHWHs“ (37,1)

2.2.1 Er zerriss (קרע) seine Kleider und hüllte sich (כסה) in Sacktuch (שׂק)

Man berichtet über bedrohliche Worte von Sanherib gegenüber dem König Hiskia und der gegebene Bericht führt Hiskia direkt zu klagendem Verhalten. Schon das Vorkommen von קרע in der Bedeutung ‘zerreißen, wegreißen’ weist auf das charakteristische Zeichen von Trauer und Erregung hin.[515] Als sofortige Reaktion auf die unheilvollen Bedrohungsworte Sanheribs erfolgt das Zerreißen der Kleider. Die Boten Hiskias, die die Nachricht von der Notlage überbringen, haben angesichts der Katastrophe ihre Kleider zerrissen. Hier sehen wir eine repräsentative Haltung der Botschaft. Die Sprachhandlungsmittler von Hiskia verhalten sich genau so wie Hiskia selbst.[516] Es handelt sich um das bereits eingetretene Not-Geschehen in Jes 36,1. So zerreißt Hiskia seine Kleider als Antwort auf die Unheilsbotschaft.[517] Die Bedeutungsvarianten des hebr. שׂק (*śaq*) treffen im akk. an[518]: 1) „(rauher, grober) Stoff“[519] 2) „Behälter aus Stoff (Sack)“[520] und 3) „Trauer- und Bußgewand“. An diesen Stellen (Jes 37,1) scheint der Gebrauch des *śaq* als Trauer- und Bußgewand zumindest anzuklingen, denn jeweils geht der Verwendung des Wortes *śaq* schweres Unheil voraus.[521] In Jona 3,5-9 sieht man eine ähnliche Struktur des Klagevorgangs bei den Niniviten: Fasten, das Tragen des *śaq* und mit aller Kraft zu Gott rufen. Gut veranschaulicht das Jon 3,6., wo wir die Reaktion des Königs von Ninive mitbekommen. „Und das Wort erreichte

---

[515] Die meisten Belege des Verbs *qāra‘* im AT beschreiben den Ritus des Zerreißens der Kleider. „In einigein Fällen ist das Zerreißen der Kleider eine Reaktion auf eine von JHWH ausgehende Unheilsankündigung.“ W. Thiel, Art. קרע, (ThWAT VII) 191. Vgl. קרע in Jona.

[516] Im Gegenteil repräsentiert Rabschake Sanherib mit direkter Rede, „Ich“. Vgl. Jes 36,22.

[517] Oft kommen die Unheilsboten auch mit zerrissenen Kleidern. Vgl. 1Sam 4,12; 2Sam 1,2; 2Kön 18,37; Jes 36,22.

[518] akk. *s/šaqqu*(*m*) „Sack, Trauergewand“. AHw II 1027; CAD S 168f. auch Vgl. W. Thiel, Art. שׂק *śaq*, (ThWAT VII) 849f. Die Belege verteilen sich über die ganze Breite des Alten Testaments (*śaq* kommt im AT 48mal vor) und es ist ein Alltagswort ohne eine spezifische Verankerung in einer bestimmten Zeitepoche (von der Josefsgeschichte bis zu Est und Dan). E. Schrader/H. Zimmern/H. Winckler, Die Keilinschriften und das Alte Testament, ^{3}1903, 603 und 650; H. Zimmern, Akk. Fremdwörter als Beweis für babyl. Kultureinfluss, ^{2}1917, 67 von Soden meint, dass seine Herkunft möglicherweise vielleicht sogar aus dem vorsemit. Bereich möglich ist.

[519] „Zunächst bezeichnet *śaq* einen groben Stoff, der aus Ziegenhaar (später auch Kamelhaar) gewebt wurde (Dalman 18.175f.) und daher schwarz aussah.“ W. Thiel, Art. שׂק *śaq*, (ThWAT VII) 850.

[520] Behälter aus grobem śaq-Stoff, werden vor allem in der Josefgeschichte genannt. Vgl. Gen 42,25.27.35.

[521] „Die weitaus meisten Belege beziehen sich auf den Gebrauch des *śaq* als Trauer- und Bußgewand. Man legte ihn an unter dem Eindruck eines bereits geschehenen oder in der Erwartung eines in Kürze bevorstehenden Unheils.“ W. Thiel, Art. שׂק *śaq*, (ThWAT VII) 851. Vgl. C.J. Pfeifer, Sackcloth and Ashes: Jonah 3:6-8 (The Bible Today 21, 1983, 386f.).

den König von Ninive; und er stand von seinem Thron auf, legte seinen Mantel ab, hüllte sich in Sacktuch und setzte sich in den Staub.“ Und so fügt der König von Ninive dem Grund ihrer Klagehaltung den folgenden hinzu: „Wer weiß, *vielleicht* wendet sich Gott und lässt es sich gereuen und kehrt um von der Glut seines Zornes, so dass wir nicht umkommen“ (Jon 3,9). In diesem Zusammenhang wird man annehmen, dass Hiskia mit dem Zerreißen der Kleider und mit dem Tragen des *śaq* bereits in den Ablauf einer festen Trauerklage eintritt. Eindeutig sind die Funktion des *śaq*-Tragens und das Zerreißen der Kleidung als Mittel zur Besänftigung Gottes und zur Rücknahme seines Gerichtsbeschlusses, die die Handlung als klagende Reaktion auf eine Unheilsankündigung darstellen.[522]

[522] Vgl. 1Kön 21,27; Jona 3,5-8.

4. EXKURS: KLAGEDYNAMIK IN DEN GOTTESBRIEFEN I, II VON ASARHADDON

Der assyrische König Asarhaddon (akk. Name *Aššūr-aḫu-iddina*, 'Aššur hat Bruder gegeben', 680-669), der jüngere Sohn des Sanheribs ist einer der erfolgreichsten Herrscher in Assyria. Er konnte eine relativ friedliche Kooperation mit dem einstigen Gegner Babylon gewinnen. "An early military campaign (676) against the *Phœnician* city of *Sidon* and its northern allies succeeded in nipping a western rebellion in the bud. Three years later an equally successful attack on *Shubria*, just north of Assyria, secured quiet on that frontier as well."[523] Fast genau so wie Hiskia in Jes 37,1 verfuhr Ik-Tešub[524], der aramäische König des Landes Šupria[525]. Er lehnte sich wiederholt gegen den Assyrer Asarhaddon (681-669) auf und wurde später von assyrischen Truppen in seiner Residenz Uppume belagert. Das *śaq*-Tragen hat hier mit Klage zu tun und gibt der Klagehaltung des Aramäers Ausdruck.

„Gbr. II: I [1]Als jener meine königliche Botschaft, die wie eine Flamme den Feind verbrennt, hörte, [2]befiel(?) ihn …, war sein Herz beklommen und wankten seine Beine. **[3]Sein königliches Gewand zog er aus und bekleidete seinen Leib mit einem Sack, dem Kleide eines Büßers; [4]sein Äußeres verunstaltete er, wurde zum Sklaven und gesellte sich zu seinen Knechten. [5]Mit Flehen, Bitten und Demütigung kniete er auf der Mauer seiner Stadt, [6]indem er gepresst Wehschreie ausstieß und mit geöffneten Händen meine Herrschaft anflehte. [7]Immer wieder kündete er die Stärke meines Herrn Assur und das Lob meiner Tapferkeit und rief: 'Gnade!'.** [8]So schrieb er mir: 'König, dem Sünde, Unrecht, Raub und Mord ein Greuel sind, [9]zuverlässiger Hirt, der sein Lager heil erhält, die Kraft seines Heeres, dessen Angriff unwiderstehlich ist, [10]erfahren in Krieg, Kampf und Schlacht, jeglichen Werkes kundig, [11]dessen Waffen Assur viel stärker gemacht hat als die seiner königlichen Vorfahren - [12]Šubria, das Land, das sich gegen dich versündigte, soll ganz dein Eigentum werden; [13]Stelle einen Eunuchen über sie, und sie sollen dein Joch ziehen; [14]lege ihnen Jahr für Jahr, nie endend, Tribut und Abgaben auf. [15]Ich bin ein Dieb; wegen des Vergehens, das ich begangen, will ich 50fach den Schaden ersetzen, [16]wegen eines davongelaufenen Assyrers will ich 100fach Ersatz geben. **[17]Lass mich am Leben, dann will ich das Lob Assurs kundtun und deine Stärke preisen.** [18]Wer sich gegen Assur, den König der Götter, vergehen, das Wort Asarhaddons, des Königs des Weltreiches, seines Herrn, nicht befolgen [19]und einen Flüchtling aus Assyrien seinem Herrn nicht zurückgeben sollte, dem möge ich als warnendes Beispiel dienen. [20]Meine fürstlichen Berater haben mir Lügen und Ruchlosigkeiten erzählt. [21]Eine schwere Sünde habe ich gegen Assur begangen, als ich das Wort meines Herrn, des Königs, nicht befolgte. [22]Die Assyrer, deine Untertanen, gab ich dir nicht zurück, und brachte mich selbst dadurch in eine missliche Lage. [23]Der Eid bei den großen Göttern, den ich

---

523 B.N. Porter/K. Radner, *Aššūr-aḫu-iddina*, 146.

524 Der hurr. Name Ik-Tešub/Teššup heißt, „… [Gott] Teššup". "It is likely that the name is Hurrian because it seems clear that at least one son of Ik-Teššup king of Šubria, […]gi-Teššup, had a Hurrian name (see I.J. Gelb[1944] 83); the theophoric element Teššup, of course, also points to a Hurrian derivation." E. Frahm, *Ik-Teššup*, 509b.

525 „Wegen [Aufständen] außerhalb des assyrischen Reiches begannen sich im Norden neue Völkerbewegungen bemerkbar zu machen, welche die Assyrer stark beunruhigten. Nach mehreren Jahrhunderten Existenz als assyrischer Vasallenstaat wurde 676 v. Chr. das zwischen Urartu und der Tigrisgrenze gelegene Šupria, dessen Herrscher noch hurritische Namen trugen, unter dem Vorwand, Schlupfwinkel für entlaufene Assyrer zu sein, besetzt und in zwei neue Provinzen eingeteilt." B. Hrouda, Der Alte Orient, 142. Im 8. Regierungsjahr Asarhaddons eroberten die Assyrer Šubria. Vgl. A.K. Grayson 1975a, 84/5, 19-21; 127, 24/5. W. Mayer, *Kriegskunst der Assyrer*, 389.

gebrochen habe, und dein königliches Wort, das ich in den Wind schlug, haben mich ereilt. **[24]Dein zorniges Herz möge sich beruhigen, fass Mitleid zu mir und vergib meine Schuld.**[526]"

1. Klagestruktur

Die bedingungslos Kapitulationshaltung Ik-Tešubs führt sich auf seine Bereitschaft zur Buße bzw. Klage zurück: der Kapitulrierende stellt sich vor eine Öffentlichkeit als ein Büßer, der seine begangene Sünde trägt: Fasten, Weinen und das Einhalten von Trauerriten werden in den Buß- bzw. Klageruf integriert.

1.1 Grund der Belagerung: Ungehorsam Ik-Tešubs und Zorn Asarhaddons (Notsituation)

Die Schilderung Asarhaddons von Ik-Tešub beginnt: [... *lâ n*]*a-ṣir zik-ri Aššur šàr ilâni*^{meš} *la pa-liḫ bêlu-ti-ia*, „... der das Wort Assurs, des Königs der Götter, nicht achtete, meine Herrschaft nicht fürchtete" (Gbr I, 1)[527]. Was Asarhaddon als Grund der Sünden Ik-Tešubs angegeben hat, ist zuerst sein untreues Verhalten gegenüber der Gottheit Aššur. Das Wort *naṣāru(m)* mit der Bedeutung „im Gedächtnis bewahren, bewachen" (AHw II. 755a-756b) drückt innere Frömmigkeit im Bezug auf das *zikru(m)*, „Geheiß, Befehl"[528] von Göttern und Königen aus. Weil er die Anordnung bzw. Anweisung des Aššur, des Königs der Götter verachtet, dient er nicht der Herrschaft Asarhaddons. akk. *palāḫu(m)* bedeutet „(sich) fürchten, verehren, respektvoll behandeln" (AHw II. 812a-813b) und im Prolog des Kodex Hammurapis (1728-1686) stellt sich der König als *paliḫ-ilī* „der Götter fürchtet" vor[529]. Danach bekommt man mehrere Angaben der Sünde Ik-Tešubs mit: „Räuber, Diebe oder wer ein Verbrechen begangen und Blut vergossen hatte (Gbr. I, 2)." Später bekennt noch mal selber Ik-Tešub seine Sünde in Gbr II. Z 21: *ḫi-iṭ-ṭu dan-nu a-na* ^{d}*Aš-šur aḫ-*⌜*ṭi*⌝(⌜*ṭu*⌝?)*-ma a-mat šarri bêli-ia ul áš-me*, „Eine schwere Sünde habe ich gegen Aššur begangen, als ich das Wort meines Herrn, des Königs, nicht befolgte (*áš-me*, hörte)." Sein arrogantes Verhalten wurde in Z. 9 folgendermaßen interpretiert: ... *dam-qu šá ba-laṭ napišti*^{ti}*-šú in-ši*⌝-[*ma*], „Den guten ... betreffs *Rettung seines Lebens* (wörtl. das Leben seiner Kehle) vergaß er". Das Wort durch den Boten Asarhaddons wurde vernommen und als Asarhaddon es erfuhr, wurde sein Herz erzürnt und sein Gemüt tobte[530].

---

[526] R. Borger, *Inschriften Asarhaddons*, 102-103. Die zweite Tafel dieses Gottesbriefes, K. 2852+K 9662 (Siegel Gbr. II), wurde zusammengestellt und in Umschrift veröffentlicht von Winckler, AOF II, 27ff.

[527] R. Borger, *Inschriften Asarhaddons*, 102. Gbr. I Z.1.

[528] Vgl. akk. zikru(m), „Ausspruch, Nennung, Name; Aussage, Geheiß; Eid". AHw III 1526-1527.

[529] W.von Soden, *Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mâri*, 201.

[530] Vgl. R. Borger, *Inschriften Asarhaddons*, 102. Gbr. I Z.12-14.

1.2 Unterwerfung Ik-Tešubs: Klage und Lob

Die Notsituation führt eine starke Änderung des Verhaltens von Ik-Tešub herbei. Als er den Eroberungsbericht hörte, bekam er Angst und zog sofort seine königliche Kleidung aus. Er bekleidet sich mit einem Sack, dem Büßerkleid und benimmt sich wie ein Sklaven oder ein Knecht. In diese Sphäre der Niedrigkeit, die in dem Vollzug dieser Selbstminderung ihren Ausdruck findet, gehört auch sein Klageruf[531]. Sein Klageverhalten wurde zunächst in Z. 5-6. beschrieben:

> *ina te-me-qí ṣu-ul-le-e la-ban ap-pi ka-mì-is e-li dûr âli-šú ⁶ù'-a a-a ṣar-piš i-bak-ki-ma pe-ta-a up-na-a-šú ú-ṣal-la-a be-lu-ti*, „Mit Flehen, Bitte und Demütigung kniete er auf der Mauer seiner Stadt, indem er gepresst Wehschreie ausstieß und mit geöffneten Händen meine Herrschaft anflehte." (Zeile 5,6)

Hier wurde seine Klage visuell und akustisch dargestellt. Als er mit inbrünstigem Flehen (*tēmī/ēqu(m)* pl. m. u. f. „inbrünstiges Gebet", AHw III, 1346a) anrief, warf er sich dabei hin und verbeugte sich. Das Verb „*labānu(m)*, etwa hinwerfen" (AHw I, 522a) drückt mit dem Wort *appa* (Nase) als Zeichen für Schwäche „sich (demütig) niederwerfen" aus. In seiner Klage schrie er laut „wehe! (*ū'a, ūja, ū'i*)"[532] und immer wieder weinte er (*bakû(m)* in Gtn, AHw I, 97). Er hat seine Hände zum Flehen geöffnet. Nun beginnt die Rede Ik-Tešubs in der geprägten Sprache der Klage-Tradition:

> Immer wieder kündete er die Stärke meines Herrn Assur und das Lob meiner Tapferkeit und rief: „Gnade!" (*a-ḫu-lap*) (Gbr II. Z. 7).

Die Stärke Assurs (*qur-di ᵈAš-šur*) bedeutet kriegerische Kampftaten (AHw II 929a). Die Kampftüchtigkeit bzw. das Heldentum (*qurrādūtu*(*m*), AHw II. 905b) von Asarhaddon wurde auch dabei gelobt. Das Wort *qabû*(*m*) II mit der Bedeutung „sagen, befehlen, sprechen" weist häufig in Gtn-Form auf das „Gebet" als Objekt hin (AHw III 889a-890b). Jetzt ist der Punkt gekommen, an dem Ik-Tešub seinen vordringlichen Klageruf erhoben hat: „Gnade!" (*a-ḫu-lap*)[533]. Das Wort aḫulap/b (Interjek. Ausruf) bedeutet eigentlich „es ist genug!". *aḫulap nišī* heißt ein „Begnadigungsruf der Gottheit" für die Menschen (SBH: 40,1.9). Im Kontext steht das Wort hier für eine „Begnadigungsbitte des Beters". Das Wort aḫulap/b hat eine entscheidende Funktion in der altorientalischen

---

[531] Im entsprechenden Zusammenhang findet sich die Klagehaltung des Kapitulanten etwa in dem Text ND 400, einem Fragment der assyrischen Annalen des Königs Tiglat-Pileser III. in Z. 5: "Fear of my battel fell on him and his courage failed, he clothed himself in sackcloth (*sa-qu il-la-biš*)" D.J. Wiseman, *Two Historical Inscriptions from Nimrud* (Iraq 13), 23. Über die Unterwerfung und Selbstminderung siehe E. Kutsch, *Trauerbräuche*, 83f.

[532] auch *wā*(*ja*) wehe! Als Vogelruf. Vgl. *ū'a*, *ūja*, *ū'i* auch *wā*(*ja*) „wehe!" AHw III 1398.

[533] '*aḫulap*' findet sich in den Eršaḫunga-Gebeten. Vgl. S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, 22. Eine weitere Erörterung über das Wort „*aḫulap*" wird in 3 Exkurse angestellt.

Klage-Tradition. In der Stadt-Klage[534], *ludlud bēl nēmeqi* kommt dieser Ausdruck vor, wo ein Wendepunkt der Klage geschieht, nämlich die Klage zur Freude der Wiederherstellung gewandelt wird. Nachdem Ik-Tešub den Klageruf gerufen hat, schrieb er an den König Asarhaddon folgendermaßen (so schrieb er mir: *ki-a-am iš-pur-am-ma*): Er bekennt seine Sünden[535] und lobt den kriegerischen und „zuverlässigen Hirt" (Asarhaddon). Er erklärt, dass das Land Šupria ganz Asarhaddons Eigentum werden soll und dabei verspricht er, dass er das Joch Asarhaddons auf sich zieht und Jahr für Jahr Tribut und Abgaben zahlt. In der Bitte brachte er nur noch sein Anliegen vor:

> *a-na nap-šá-a-ti* ***muš-šir-an-ni-ma*** *ta-nit-ti Aš-šur lu-šá-pa-a lad-lu-la qur-di-ka*, „Lass mich am Leben, ich will das Lob Assurs kundtun und deine Stärke preisen." (Gbr II. Z. 17)

Das Verb *wašārum*, *ašāru* II bedeutet im G-Stamm aA „(Haar) hängt herab" und im D-Stamm (meist *muššuru*) bedeutet es etwa: „(Straf) frei lassen", „(Feind) entlassen (aus dem Gefängnis)", „los-, freilassen (Gebundene) den Beter/(Stadt)" oder „überlassen, freigeben, entsenden, Personen freistellen, gehen lassen".[536] Wenn Asarhaddon dem bittenden Ik-Tešub das Leben lässt, will er den Ruhm (*tanittu*(*m*) „Lobpreis", AHw III 1319b) Assurs kundtun und Asarhaddons Heldentum huldigend preisen (*dalālu*(*m*) II, Prek. AHw I 153a)[537]. Zum Schluss schrieb Ik-Tešub zu Asarhaddon mit den Wünschen, die man genau im Klagegebet erwarten kann: *ag-gu lib-ba-ka* ***li-nu-ḫa-am-ma*** *re-e-mu ri-šá-an-ni-ma pu-ṭur en-nit-ti*, „Dein zorniges Herz möge sich (mir gegenüber) beruhigen, fass Mitleid zu mir und vergib meine Schuld" (Gbr II. Z. 24). Das Herz von Asarhaddon zürnte und sein Gemüt[538] (*kabattu*(*m*), „Leber" oder „Bauch, Inneres", AHw I 416a-417a) erhitzte sich (*i-ṣa-ri-iḫ*) als der Bote ihm alles berichtete, was der widerspenstige Ik-Tešub ihm geantwortet hatte.[539] Nun wünscht Ik-Tešub Asarhaddons,

---

534 Die historische Klage um die zerstörte Stadt unterscheiden wir von der rituellen Klage. „Die Klage betrifft das Unglück, das konkret über eine Stadt oder einen geographisch bzw. historisch begründeten Kreis von Städten hereingebrochen ist; deren König (sei es der in die Gefangenschaft geführte oder der am Ende die Stadt erneuernde) wird mit Namen genannt, die Feinde werden mit der Bezeichnung ihrer Völker eingeführt… Die wichtigsten historischen Klagen: Ur-Klage: S.N. Kramer, AS 12. – Klage über Sumer und Ur: PBS 10/2, 4 usw. (Übersetzung von S.N. Kramer in ANET³ 611ff.). Nippur-Klage: PBS 10/4,I usw. (Inhaltsangabe: S.N. Kramer in Eretz-Israel 9,91ff.). – Uruk-Klage: UET 6/2, 141 usw. (s. S.N. Kramer, ebd. p. 2). – Eridu-Klagen s. C. Wilcke, ZA 62, 49." RLA Bd. 6 Klagelied, 2.

535 Als seine Sünden zählt er auf, „Unrecht, Raub und Mord ein Greuel" (Z. 8). Selbst nennt er sich: „Ich bin ein Dieb" (*šar-ra-qa-ku-ma*, Gbr. II Z. 15.) „Eine schwere Sünde habe ich gegen Assur begangen, als ich das Wort meines Herrn, des Königs, nicht befolgte (hörte)" (Z. 21).

536 „*muš-šir-an-ni-ma*: 'Derjenige, der mich in Richtung auf mich etwas los-, freilässt'" ist D-Stamm, Ptz. mit dem Ventiv in 1. Pers. *–am* plus 1. Pers. Akk-Sf. *-ni*. (*-am* + *ni* → -a*nni*; *m* vor der *-ni* wurde zur *n* assimiliert.) und endet mit dem enklitischen Kopular *-ma* Endung. Im D-Stamm bedeutet etwa „sich senken". Siehe AHw III 1484-1486.

537 „Der fientische Prekativ wird durch die Verbindung von *lū* mit dem Prt. gebildet." W.von Soden. GAG § 81.c, 131.

538 In Enuma-eliš kommt *kabattu(m)* vor, wo die Freude, jauchzender Jubel oder ganz im Gegenteil Zorn zum gefühlvollen Ausdruck kommt. Tiamat wurde beunruhigt in ihrem Bauch, d.h. sie wurde zornig. Vgl. *muṭīb* (der erfreut) *ka-bat-ti-ia* Ee I 31. III 3.

539 Vgl. R. Borger, *Inschriften Asarhaddons*, Gbr I Ash Z.12-13, 102.

dass sein Herz sich beruhigen und besänftigen möge.[540] Hier begegnen wir einem der typischen Ausdrücke in den eršaḫunga-Gebeten[541]. Mit einem Eršaḫunga-Gebet tritt der Beter mit seinem Leid vor seinen Gott[542]. „Sein Leid sieht der Beter als Folge seiner Gottesferne. Sein Gott hat sich, erzürnt über wissentlich oder unwissentlich begangenes Fehlverhalten, von dem Beter abgewandt. Das Ziel eines Eršaḫunga-Gebetes ist es, das 'Herz' der zürnenden Gottheit zu 'beruhigen', um damit dem über den Betenden hereingebrochenen Unheil Einhalt zu gebieten.“[543]

1.3 Die Antwort Asarhaddons: Kein Verzeihen

In seiner Inschrift beschrieb Asarhaddon den Grund seines Zorns auf Ik-Tešub, den König des Landes Šubria und gibt ihm eine Antwort, warum er für Ik-Tešub kein Verzeihen will: „Hast du je das Wort eines mächtigen Königs zweimal vernommen? Und ich, ein mächtiger König, habe dir sogar dreimal geschrieben, doch du hast das Wort meiner Lippen nicht befolgt, … hast du nicht gefürchtet und meinen Brief nicht beachtet.“ (Z.29-31).[544] Der Bitte des Ik-Tešubs um Leben wurde nicht entsprochen.

33	*[ṣu]-ul-le-e-šú ul áš-me un-ni-ni-šú ul al-qí ul am-ḫu-ra su-up-pi-šú*	„Auf seine Bitten hörte ich nicht, sein Flehen nahm ich nicht an, seine Bitten gewährte ich nicht.
34	*[š]ab-su ki-šá-di ul ú-tir-raš-šum-[m]a [u]l ip-šaḫ-šú ez-ze-tú ka-bat-ti*	Meinen abgewandten Hals wandte ich ihm nicht zu, mein zorniges Gemüt besänftigte sich nicht gegen ihn.
35	*[a]g-gu lib-bi ul i-nu-uḫ-ma re-e-mu] [ul ar-ši-šú-ma ul aq-bi-šú* ***a-ḫu-la[p]***	Mein erregtes Herz kam nicht zur Ruhe, Mitleid fasste ich nicht zu ihm und sprach ihm nicht Verzeihung zu.“[545]

---

540 „In den Eršaḫunga-Gebeten werden diese Bitten reflexiv übersetzt: *libbaka linūḫ*(*šu*), *kabattaka lipšaḫ*(*šu*), 'Dein Herz möge sich (ihm gegenüber) beruhigen!', 'Dein Gemüt möge sich (ihm gegenüber) besänftigen!', und nur diese Bedeutung ist in den Eršaḫunga-Gebeten die logisch korrekte.“ S.M. Maul, *Herzberuhingungsklagen*, 6. 'šà-ḫun-gá' wurde im Akkadischen mit '*taniḫtu*', 'Beruhigung' wiedergegeben. Vgl. R. Borger, BiOr 30 180, 68f.

541 °iF𒄀×, ér-šà-ḫun-gá bedeutet wörtlich 'Klage (Weinen) zur Herzberuhigung (eines Gottes)'. Vgl. Kunstmann LSS NF 2 44f; MSL 13 232, 15; AHw I 245 f. „Die eršaḫunga-Gebete sind neben den Balaĝ-Gebeten, den Eršemmas und Šuillas die vierte große Gebetsgattung der im Emesal-Dialekt verfassten sumerischen 'Kultlyrik'.“ S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, 1. (Emesal-Dialek, Fußnote) Die bearbeiteten Eršaḫunga-Gebete finden sich in H. Zimmerns 'Babylonische Busspsalmen' von 1885; S. Langdon in OECT 6 'Babylonian Penitential Psalms' 1927 mit einer größeren Anzahl von Eršaḫunga-Gebeten in Kopie, Umschrift und Übersetzung; Seux in seinen *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie dt d'Assyrie*, 139-168; E.R. Dalglish, *Psalm 51 in the Light of Ancient Near Eastern Patternism*, 21-35; in neuerer Zeit legte S.M. Maul in seiner Arbeit, *Herzberuhigungsklagen*, 1988 eine ausführliche Untersuchung von den Eršaḫunga-Gebeten vor. Er stellte alle Texte, die in der Eršaḫunga unterschrifte Tafeln zusammen und erstellte eine Wörterliste mit Kontextbelegen.

542 „Jedes Eršaḫunga-Gebet ist an einen Gott oder an eine Göttin gerichtet, die jedoch nicht unbedingt namentlich bekannt sein müssen.“ S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, 3.

543 „Der weitaus größte Teil der bekannten Eršaḫunga-Gebete stammt aus der Bibliothek des Assurbanipal in Ninive.“ S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, 1. Zum Emesal-Dialek vgl. z.B. MSL 4 3-44 (Emesalvokabular); J. Krecher, HSAO 87-110; ders. ZA 58 16ff; ders. SKly 12ff; R. Kutscher, *Oh Angry Sea*, 32ff.

544 Gottesbrief II, I, 36f; II, 12: R. Borger, *Inschriften Asarhaddons*, 103.

545 R. Borger, *Inschriften Asarhaddons*, 102-103. Die zweite Tafel dieses Gottesbriefes, K. 2852+K 9662 (Siegel Gbr. II), wurde zusammengestellt und in Umschrift veröffentlicht von Winckler, AOF II, 27ff.

Die Truppe Asarhaddons begann den gnadenlosen Kampf und die Schlacht gegen Uppume. Als Ik-Tešub seinen gestampften Belagerungswall sah, ließ er ein Figürchen (*ṣalam*) herstellen und hüllte es in ein Büßergewand[546] und schickte es durch seine eigenen Söhne, Šer-[…] und […]gi-Tešub zu Asarhaddon. Trotz aller seiner Bemühungen spricht Asarhaddon ihm keine Verzeihung zu.[547] Auffallend ist nun die Aussage Asarhaddons. Sein Verhalten ist genau so wie der einen Gottheit, die in einem Gebet eines klagenden Beters vorkommt. Normalerweise fragt ein Beter in seinem Klagegebet danach, warum sein Gott seine Bitte (*ṣullû* I) nicht hört (*šemû* I), sein Flehen (*unnīlēnu*(*m*) I) nicht annimmt (*leqû*(*m*) II, *laqû*(*m*)) und sein Gebet (*suppû* I) nicht empfängt (*maḫāru*(*m*)). Dabei wünscht der Beter die Zuwendung seiner abgewandten Gottheit und versucht das erzürnte Gemüt der Gottheit zu beruhigen. Das klagende und büßende Verhalten Ik-Tešubs weist auch auf eine bewusste Zielsetzung hin: *áš-šú ra-še-e ṛ*[*e-emu šûzub* ?] x *na-piš-ti-šú ú-še-ṣu-ni ina maḫ-ri*-[*ia*] „Um Mitleid zu erwecken und sein Leben zu retten, brachten sie es zu mir (Asarhaddon) heraus“.[548] Ik-Tešub tritt hier ähnlich wie ein klagender Beter vor, der vor seinem zornigen Gott um die Rettung seines Lebens fleht.[549]

Geschehensvorgang	In Asarhaddons Gbr II. (Z. 3-7)
Grund der Not	Ik-Tešub vernahm nicht das Wort Asarhaddons
Not	Bedrohung Asarhaddons
Klageruf	Immer wieder kündete er die Stärke meines Herrn Assur und das Lob meiner Tapferkeit und rief: “Gnade!”. … “Lass mich am Leben, dann will ich das Lob Assurs kundtun und deine Stärke preisen” (Z. 17)
Resultat	Zorn Asarhaddons (sein wütende Herzen wurde nicht beruhigt)
Epilog	Zerstörung der Stadt (Uppume) und Tod Ik-Tešubs (König von Šubria)
Handlungssubjekt	Asarhaddon

546 Das Figürchen dient als eine Selbstdarstellung Ik-Tešubs vor Asarhaddon. Eine weitere Beschreibung von den Figuren (*ṣalam*) siehe in Gbr II Z. 19-21: „Fesseln … legte er ihm an, das Kennzeichen der Sklaverei, ließ es an einer Handmühle …. Platz nehmen, um die Müllerei zu betreiben, wie eine Haut … zog er die Haut (?) von rotglänzendem Golde aus“.

547 “Parts of the population of Šubria are deported, the land is plundered and devastated. After the end of hostilities, the cities of Šubria are rebuilt and renamed by Esarhaddon, transported people are settled in them, and the land is divided into two parts governed by two eunuchs appointed by the Assyrian king.” E. Frahm, *Ik-Teššup*, 510. Siehe R. Borger, *Inschriften Asarhaddons*, 102. und weitere Literaturen in Grayson (1991b) 129ff, Leichty (1991) und W. Mayer, *Kriegskunst der Assyrer*, 389f.

548 Gbr II, Z. 23 in R. Borger, *Inschriften Asarhaddons*, 106.

549 Die Bitte des Einzelnen im Gebetsteil hat Mayer nach inhaltlichen Gruppen geordnet. Siehe Kapitel 6.4. „Bitte um Erbarmen und Gnade, um Schonung und Rettung“. Vgl. W. Mayer, UFBG, 225-229.

2. Vergleichung des Klagegeschehens beim Ik-Tešub und Hiskia

Die zusammenhängende Darstellung von der Klage in der Mitte des Unheils und der direkte Anschluss mit Lobpreis findet sich hier in einem besonderen Zusammenhang. Interessant sind der Inhalt und die Struktur der Unterwerfung des Königs Ik-Tešub und des Königs Hiskia. Die Klagerichtung ist ein entscheidender Hinweis darauf, woher der klagende Mensch im Unheil seine Rettung erwartet.

	Hiskia (Jes 37,1)	**Ik-Tešub (Gbr II, Z. 3-7)**
Not	Belagerung Sanheribs	Belagerung Asarhaddons
Klageverhalten	Und es geschah, als der König Hiskia es hörte, zerriß er seine Kleider, hüllte sich in Sacktuch (Jes 37,1a)	3 Sein königliches Gewand zog er aus und bekleidete seinen Leib mit einem Sack, dem Kleide eines Büßers; 4 sein Äußeres verunstaltete er, wurde zum Sklaven und gesellte sich zu seinen Knechten.
Unterwerfung	und ging in das Haus des JHWH.	5 Mit Flehen, Bitten und Demütigung kniete er auf der Mauer seiner Stadt, 6 indem er gepresst Wehschreie ausstieß und mit geöffneten Händen meine Herrschaft anflehte. 7 Immer wieder kündete er die Stärke meines Herrn Assur und das Lob meiner Tapferkeit und rief: „Gnade!”.
Klagerichtung	Zu JHWH	Zu Assur bzw. Asarhaddon

2.2.2 Unterwerfung vor JHWH: „Und er ging in das Haus JHWHs“

Das militärische Vorgehen Sanheribs zeigte in Palästina einigen Erfolg, und viele Städte unterwarfen sich wieder; auch Hiskia selbst sah durch die Belagerung ein, dass nur die rechtzeitige Kapitulation bzw. Unterwerfung sein Territorium vor der assyrischen Besetzung bewahren könnte. Um sein Leben zu retten, sollte er seinen Klageruf schreien. Um zu leben, sollte er die Stärke der Gottheit Aššur und die gewaltige Herrschaft Sanheribs immer wieder loben. In der Situation zwischen Leben und Tod richtete Hiskia seine Klage aber in eine ganz andere Richtung. In der Mitte der Not ging (בוא) er in das Haus JHWHs. Er erhebte seine Klage nicht zu Sanherib, sondern gegenüber JHWH, um Rettung durch dessen machtvolles Eingreifen (Jes 37,1-4) zu erfahren. In der Not sucht Hiskia das Haus JHWHs auf. Dass Hiskia ins Haus JHWHs ging um zu beten, bedeutet besonderes Vertrauen auf JHWH. In der Kriegszeit ist das ein unerwartetes Verhalten, das man nur von einem psl. Beter erwarten kann. Die Klagehaltung in der Kriegszeit bezieht die Vorstellungselemente alter Klagetraditionen der Kapitulation ein. Dazu gehören auch die begrifflich singulären Haltungen der Klage Hiskias, die Kleider zu zerreißen und sich in Sacktuch zu hüllen. Die Schilderung der furchtbaren Kapitulationsforderung Sanheribs (36,4-20) mündet in einen dringenden Appell zur Umkehr (37,1-4): Hiskia rief JHWH als letzten Retter an. Die Richtung der Klage weist auf ein Herrschaftsbekenntnis hin, welchen Herrscher man als seinen rettenden Herrn annimmt und sich ihm unterwirft. Innerhalb des Alten Testament gehört בוא zu den am häufigsten verwendeten Verben, die eine zielgerichtete Bewegung in Raum und Zeit haben.[550] Im theologischen Sinne wurde die Verwendung von בוא nicht nur für das Kommen Gottes zum Menschen, sondern sehr häufig auch für das Kommen des Menschen zu Gott gebraucht.[551] Das Kommen Hiskias zu JHWH konkretisiert sich als Kommen zum Heiligtum. Man kommt zum Haus JHWHs um zu beten bzw. anzurufen, denn Gott hört die Gebete allen Fleisches, das zu ihm kommt.[552] Hier in Jes 37,1 verwendet בוא *qal* in Klage oder Bitte an JHWH. In der Klage wird das Gekommensein Hiskias in der Not vor JHWH gebracht, um ihn zum Einschreiten zu bewegen. In der Hoffnung auf sein rettendes Einschreiten kommt Hiskia vor JHWH. Hiskia bittet, dass all die Worte seiner Feinde vor JHWH kommen bzw. er sie hören möge, damit JHWH eine Strafe für die Worte schicke.[553] Später findet sich ein paralleler Vorgang in Jes 37,14-15.: „Da nahm Hiskia den Brief (vom Sanherib) aus der Hand der Boten und

---

[550] Vgl. H.D. Preuß, Art. בוֹא, (ThWAT I) 537.

[551] Anders als Jenni nimmt Preuß das gegenseitige Kommen zwischen Gott und den Menschen an. Vgl. H.D. Preuß, Art. בוֹא, (ThWAT I) 538; E. Jenni, *Kommen*, 251-261.

[552] „Hörer des Gebets, zu dir wird alles Fleisch kommen.” Ps 65,3. und auch in Jes 66,23. “Und es wird geschehen: Neumond für Neumond und Sabbat für Sabbat wird alles Fleisch kommen, um vor mir anzubeten, spricht der HERR.“

[553] Vgl. Kl 1,22a. „All ihre Bosheit komme vor dich!“

las ihn vor. Dann ging er hinauf ins Haus JHWHs, und Hiskia breitete ihn vor JHWH aus. Und Hiskia betete zum JHWH."[554] Jesaja teilt dem Hiskia das Wort JHWHs mit, dass JHWH sein Gebet erhört hat (Jes 37,21). Nach 37,33 und 34f. lässt JHWH dem Hiskia durch Jesaja sein Wort geben, dass der König von Assur nicht „in diese Stadt" hineingelangen werde (לא יבוא). Die Situation, welche dergleichen Verheißungen notwendig machte (Jes 37,1 mit בוא vor JHWH), spiegelt sich auch in den HJ-Erzählungen wider, die als Antwort auf Klagen konzipiert sind. JHWH hat die negative Lage durch sein Eingreifen zum Heil gewendet. Es ist nötig, hinter diese Konzeption der Notklage als Gebet und die Erhörung bzw. das Eingreifen JHWHs in einer Erzählung religionsgeschichtlich zurückzufragen, zumal die Verwirklichung der Gebetserhörung in der Geschichte dieser zu erschließenden oder postulierten Urgestalt eine für den alt. Glauben typische Eigenart erkennen lässt.

---

[554] Und diesmal steht ויעל בית יהוה (v.14) statt ויבא בית יהוה (v.1). Zuerst schickt Hiskia zum Propheten Jesaja die Boten, um die Not zu verkündigen und zu beten. In V.14 betet Hiskia selber mit dem ausgebreiteten Brief von Sanherib vor JHWH.

2.3 Geschehen der Niederwerfung Sanheribs

„Und es geschah (וַיְהִי), als er (Sanherib) sich niederwarf (חוה) im Haus seines Gottes Nisroch, da erschlugen (נכה) ihn seine Söhne Adrammelech und Sarezer mit dem Schwert; und sie entkamen in das Land Ararat. Und sein Sohn Asarhaddon wurde an seiner Stelle König.“ (37,38)

Hier tritt der dritte Geschehensvorgang der HJE ein und als ein hervorragendes Kompositionsglied zeigt das Geschehen den Schlussteil einer Klagedynamik: Not-Klage-Gotteshandlung bzw. Errettung durch Gott. Im Alten Testament erscheint חוה im alten Št-Stamm[555] in folgenden Bedeutungen: „‘sich (huldigend, höflich) verneigen’, ‘sich (anbetend) niederwerfen’, ‘niederfallen’ ( ), ‘sich (ehrfurchtsvoll, anbetend) tief beugen’.“[556] Das Wort steht zur Begrüßung, Huldigung oder Unterwerfung und besonders vor JHWH bzw. der Gottheit als Teil des Gebets, des Opfers, d.h. einer Kulthandlung, was einfach ‘verehren’ bedeutet. Mit dieser Geste als Teil einer Handlung stellt das „Sich-Niederwerfen Sanheribs“ auch die sich darin ausdrückende innere Haltung und Einstellung dar. Wie Hiskia sich durch Eintritt in das Haus JHWHs an Gott wendet, so betet Sanherib selber im Haus seines Gottes Nisroch[557]. In seinen Inschriften stellt Sanherib sich vor als ein Frommer, der ein zu seiner Gottheit inbrünstig betender Hirte ist.[558]

„ [1] Sanherib, der große König, der mächtige König, König der Gesamtheit, König von Assyrien, König ohnegleichen, *der (immerfort) betende Hirte*, der die großen Götter fürchtet, [2] der Schützer der Wahrheit, der die Gerechtigkeit liebt, Hilfe leistet, dem Krüppel Unterstützung gewährt und das Gute sucht …“[559]

---

555 “The theme is common in Akkadian … This stem also exists in Arabic and Ethiopic.” S. Moscati/A. Spitaler/E. Ullendorff/W.von Soden, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages, Phonology and Morphology*, 128. Vgl. W.von Soden, GAG, 154. § 94 Die Š-Stämme mit *ta*-Infix (Št); „Kausatives Šaf‘el begegnet ugar.“ מִשְׁתַּחֲוֶה (Ptz. s.m.) stellt „er warf sich nieder“ wohl ein t-Refl. zum Šaf‘el der Wz. *hwy dar. R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, 126.

556 H.D. Preuß, Art. חוה, (ThWAT II) 785.

557 2 Kön 19,37; Jes 37,38; zum Namen „Nisroch“ siehe H.D. Preuß, 104f: „Aššur und Marduk wurden zu Nisroch zusammengezogen“.

558 In Bezug auf zwei Bereiche formuliert Sanherib seine Königsideologie: 1) religiöser Bereich: „*der (immerfort) betende Hirte*, der die großen Götter fürchtet“, 2) politisch-soziale Bereich: „der Schützer der Wahrheit, der die Gerechtigkeit liebt, Hilfe leistet, dem Krüppel Unterstützung gewährt und das Gute sucht …“ Eine ähnliche Formulierung der Königsideologie finden wir im Prolog des Codex Hammurapi (der alt-babylonische König, 1792-1750 v. Chr.). Seine Identität stellt er so fest, dass er der von den Göttern berufene König sei. Den frommen Hammurapi, der die Götter fürchtet, berufen die Götter als König, um die Gerechtigkeit im Lande (Sumer und Akkad) sichtbar zu machen und damit der Starke den Schwachen nicht schädigt. Mit gesenktem Kopf fleht der Hirte inbrünstig.

559 Vgl. die Inschriften aus Ninive. E. Frahm, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, 51.

Hiskia und Sanherib, sie beide waren betende Hirten gewesen. Aber im Geschehen der HJ-Erzählungen wurde das Gebet Hiskias erhört, weil er sich an JHWH wandte. Trotz seiner demütigen Unterwerfung im Hause seiner Gottheit traf Sanherib ein schlimmes Ende, weil die HJ-Erzählung den assyrischen König als ein Feind JHWHs behandelte. Die Grundbedeutung von נכה ist generell 'tödlich schlagen' und wird häufig für Tötung bzw. Niederlage im Krieg gebraucht.[560] Das „Schlagen" des Schwerts von seinen eigenen Söhnen verursacht Sanheribs sofortigen Tod. Es war eine absichtische Tötung, die durch eine politische Auseinandersetzung in der Königsfamilie verursacht wurde, aber im Erzähltext wird es als schändlicher Tod des Betroffenen geschildert. Hier handelt es sich um eine Usurpation im innenpolitischen Bereich. Das Hauptziel ist freilich die Tötung des bisherigen Königs, also ein politischer Mord. Aber in Jes 37,38 wurde das Geschehen des Todes Sanheribs theologisch interpretiert. Sein Tod steht noch deutlicher im Zusammenhang der Unterwerfung Hiskias unter JHWH, da dieser Tag auch das Ende der Bedrohung Sanheribs sein wird. Sanherib, der König von Assur war derjenige, der als Bedränger bzw. als ein typisches Feindbild[561] dargestellt wurde und sein dramatischer Tod wurde demgemäß als ein typisches Ende des Feindes verdeutlicht. Entsprechend ist schließlich auch die Gebetserhörung JHWHs zu deuten, in deren נכה auf die Zerstörung des Feindes des psalmistischen Beters, der gegen Gott sich stolz machte und später zu Fall kommt. Mit diesem Ereignis wird ausdrücklich gesagt, dass JHWH es ist, der als Subjekt des Geschehens wirkt. Wird hier gleichwohl vorausgesetzt, dass JHWH der Ausführende ist, so wird an Jes 37,21 deutlich, dass JHWH das Gebet Hiskias wegen des Königs Sanherib von Assur erhört hat. Auf übermenschliche Weise greift JHWH gegen den Gegner ein, ohne sich militärischer Mittel zu bedienen, so bei der Tötung des assyrischen Herrschers.[562] Als ein Beter im Haus Nisroch werde Sanherib zugrunde gehen und zugleich werde der Beter, Hiskia, die Erhörung von JHWH erfahren.

---

[560] Vgl. J. Conrad, Art. נכה *nkh*, (ThWAT V) 445-446.

[561] In seiner Kapitulationsforderung fragte Sanherib Hiskia, worauf Hiskia vertraue (36,4) und wo JHWH sei, der Jerusalem von ihm retten könne (36,19-20). In den Psalmen gibt es eine typische Rede von Feinden. צָרַי „meine Bedränger" sagen, „es gibt keine Rettung für ihn bei Gott!" (Ps 3,3), „Es gibt keinen Gott" (Ps 14,1; 53,1; 10,4 und 42,4; 79,10; 115,2 etc.). Vgl. O. Keel, *Feinde und Gottesleugner*, 167; W. Beyerlin, *Rettung der Bedrängten*, 76.

[562] Hier wird die göttliche Übermacht und Überlegenheit besonders manifest. Mit diesem Geschehensvorgang ist gemeint, dass er Israel zur Umkehr zu JHWH führen soll.

2.4 Geschehen des JHWH-Wortes

„Da geschah (וַיְהִי) das Wort JHWHs zu Jesaja“ (38,4).[563]

In der Komposition der HJ-Erzählungen spielen mehrmals Aussagen des Geschehens eine entscheidende Rolle, und in Jes 38,4 erscheint das Geschehen des JHWH-Wortes als die dynamische Kommunikation schlechthin, durch die das Zusammenwirken der Klage Hiskias und die Antwort JHWHs noch einmal deutlicher werden kann. JHWHs Wort ist in Jes 38,5f. als Botschaftsübermittlung in direkter Rede dargestellt.[564] JHWH schickt seine Botschaft durch den Prophet Jesaja: Absender Gott → Botschaft Jesaja → Adressat Hiskia. Hierbei wird durch den Geschehensvorgang eine Art dialogisches Verhältnis zwischen JHWH und Hiskia hergestellt. Das Geschehen des 'JHWH-Wortes' in HJ-Erzählungen ist nicht zu trennen von dem klagenden, weinenden Gebet Hiskias zu JHWH. Wesentlich ist das Geschehen des JHWH-Wortes (v. 4), das im Zusammenhang mit der Glaubensvorstellung in Israel ein geschichtliches Handeln des Gottes, nicht nur als Erhörung der Gebetsklage, sondern auch als Zusage für das Tun Gottes, der Inhalt der Rede ist: „... Ich *habe* dein Gebet *gehört*, ich *habe* deine Tränen *gesehen*! Siehe, ich *will* zu deinen Tagen fünfzehn Jahre *hinzufügen*.“ (V. 5)[565] Das Verhältnis von dem Geschehen des Gotteswortes zu dem Klagegebet Hiskias kommt auch in einer bestimmten festen Klage-Rettungsdynamik zum Ausdruck. Bemerkenswerterweise erscheint das Geschehen des *dᵉḇār* JHWH bei Jon 1,1; 3,1 wo man dieser Konstruktion begegnen kann.[566] In Ps 107,19f kommt das Klageruf-Wort JHWHs vor: „Dann aber schrieen sie zum HERRN um Hilfe in ihrer Not: aus ihren Bedrängnissen rettete er sie. Er sandte sein Wort und heilte sie, er rettete *sie* aus ihren Gruben.“[567] Das Geschehen zur Verwirklichung des Gotteswortes bildet den Kern um die HJ-Erzählungen. Die Vergänglichkeit menschlicher Macht überhaupt und damit insbesondere die assyrischen Bedrücker („Wort Sanheribs“, Jes 37,4; 17) stehen dem gegenüber. Darüber hinaus liegt in dem signifikanten Wort-Geschehen ein Element der Bemächtigung JHWHs. Selbst in den HJ-Erzählungstexten wird die geschichtliche Situation und damit die sachlich-inhaltliche Funktion des JHWH-Wortes wohl zugunsten des dynamischen Not-Klage-Rettungsparadigmas verstanden.

---

563 Bei Grether findet man eine Übersicht einer Konstruktion von *dᵉḇār* JHWH als Subjekt mit dem Verb → *hājāh* (*'œl*) vgl. Grether 67f. 73; auch C.H. Ratschow, *Werden und Wirken*, 34 ff.

564 Vgl. C. Westermann, *Grundformen*, 72. In Jes 37,21-22 teilt Jesaja das JHWH-Wort durch Botschaft mit.

565 Vgl. „Was du zu mir gebetet hast wegen Sanheribs, des Königs von Assur, *habe ich gehört*. Dies ist das Wort, das der HERR über ihn geredet hat.“ Jes 37,21-22.

566 Vgl. J. Bergman/H. Lutzmann/W. H. Schmidt, Art. דבר *dāḇar*, (ThWAT II) 120. *wajᵉhî/hājāḥ dᵉḇār* JHWH *'œl* hat die Klage Hiskias vorausgesetzt. Vgl. Jon 1,1-2; 3,1 und Jes 38,4 / 2 Kön 20,4.

567 Vgl. Weish 16,12 und Ps 147,15: „der seinen Spruch zur Erde sendet, in höchster Eile läuft sein Wort ist“ ist das Wort „in der Funktion eines Gottesboten dargestellt“ L. Dürr, *Wertung*, 125. Darum wartet und hofft in der Not der Beter auf das heilbringende Wort JHWHs. Vgl. Ps 119,81; 130,5.

Not (v. 1)	Klage (v. 2-3)	Gotteswort (v. 4-8) (Gebetserhörung bzw. Rettung)
In jenen Tagen wurde Hiskia schwer krank und war dem Tod nahe.	Da wandte Hiskia sein Gesicht zur Wand und betete zu dem JHWH. … Und Hiskia weinte sehr.	Da geschah das Wort des JHWH … Ich habe dein Gebet gehört, ich habe deine Tränen gesehen! Ich will …

Aufgrund dieses Wortes fasste Hiskia sein Vertrauen zu JHWH. Der Leser/Hörer setzt sein Vertrauen auf JHWH nachdem er die wunderbare Errettung durch JHWH aus der assyrischen Gewalt sieht (Jes 36-37) und nun erlebt man Gottes große Tat mit, dass Hiskia als eine einzelne Person aus dem Tode gerettet wurde. Die Darstellung des Geschehensvorgangs in den HJ-Erzählungen zielt ab auf Hören und Verstehen des Leser/Hörers um die Verwirklichung des Wortes JHWHs. Dialogische Verhältnisse zwischen JHWH und Hiskia werden durch die kommunikativen Intentionen der HJ-Erzählungen konstituiert. Bei diesem Geschehensvorgang geht es um das - durch Gottes Zuspruch mit bestimmter Erfahrung angestoßene - Urteil des Lesers/Hörers über sein Leben und Gottes Handeln in der Geschichte und seine daraus erwachsene Neuorientierung für den zukünftigen Lebensweg. Während das Gebet Hiskias stärker das Abstandnehmen von normalem Leben und Bedauern bzw. Leiden in der gegenwärtigen Not, also Klage, ausdrückt, liegt bei den HJ-Erzählungen der Akzent auf der Neuorientierung des Lesers/Hörers im Blick auf die Zukunft, der Zu- oder Rückwendung zu Gott. In den HJ-Erzählungen ist JHWH zu den allen Geschehen als Subjekt in Beziehung gesetzt. Das Handeln Gottes in der Geschichte ist mit der altisraelitischen Glaubensvorstellung untrennbar verbunden und mit ausgesagt in ihrem Verständnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: JHWH ist also so anwesender Gott.[568] Der Geschehensvorgang in den HJ-Erzählungen teilt dem Leser/Hörer eine Erfahrung mit, die unmittelbar mit dem Nahesein des lebendigen Gottes zu dem Einzelnen und gleichzeitig zur Geschichte zu tun hat.

[568] Das Geschehen des JHWH-Wortes bezieht sich auf Gebetserhörung im Perfekt („Ich habe dein Gebet gehört, ich habe deine Tränen gesehen!“) und Zuspruch im Imperfekt („Siehe, ich will zu deinen Tagen fünfzehn Jahre hinzufügen“) (Jes 38,5f).

3. Geschehensvorgang und Klagedynamik in den HJ-Erzählungen

Der innerliche Vorgang des Geschehnisses in den HJ-Erzählungen zeigt eine Klagedynamik und dadurch stellen die HJ-Erzählungen das Handeln Gottes in kommunikativen Aspekten dar. Der Geschehensvorgang, der durch וַיְהִי in den HJ-Erzählungen nachvollziehbar ist, lässt sich der Zusammenhang zwischen Klagedynamik und den je einzelnen Geschehnissen dem Leser/Hörer veranschaulichen. Der kommunikative Aspekt der Handlungen zwischen JHWH und Hiskia spielt in den HJ-Erzählungen eine sehr wichtige Rolle und darüber hinaus erreichen die HJ-Erzählungen als Text ein weiteres Ziel: den zukünftigen Leser/Hörer. Die Analyse des Geschehensvorgangs in den HJ-Erzählungen liefert mehrere Ergebnisse. Zunächst lässt sich der innere Zusammenhang zwischen den HJ-Erzählungen und dem Hiskiapsalm veranschaulichen und dadurch eine Gesamtperspektive auf die Klagedynamik in den HJ-Erzählungen zu gewinnen.

3.1 Klagedynamik in den HJ-Erzählungen

Die Analyse des Geschehensvorgangs der HJ-Erzählungen hat gezeigt, dass die kommunikative Handlungstendenz der Erzählungen mit den entscheidenden Wendepunkten der Klagesituation verbunden ist. Durch die so geprägte Sprache der narrativ gestalteten Geschehensfolge zieht die Klagedynamik unsere Aufmerksamkeit auf die Funktion und den Sinn der Klage in den HJ-Erzählungen. Dabei schließt die Wende der Klage an eine gezielt eingesetzte narrative Dynamik ein. Das Handeln JHWHs geschieht nicht allein, sondern mit den menschlichen Reaktionen als Folge. Im Hiskiapsalm gipfelt diese dialogische Wirkung zwischen JHWH und den Menschen und darin befindet sich eine Klagedynamik. Für die Bestimmung des gesamten Zusammenhangs zwischen HJ-Erzählungen und dem Hiskiapsalm ist bisher zu wenig die Stellung und Funktion der Klagedynamik in der Ereignisfolge der Geschehnisse beachtet worden. Dabei wurde die dynamische Seite der Klage übersehen.

3.2 Wende der Klage im Geschehensvorgang

Die Geschehnisse in den HJ-Erzählungen bauen eine erzählte Folge, die mit dem narrativen Stil einen Zusammenhang bilden. Jedesmal wenn König Hiskija die bedrohlichen Worte Sanheribs hörte, wandte er sich an JHWH: „Und er ging (hinauf) in das Haus JHWHs (וַיָּבֹא בֵּית יְהוָה (וַיַּעַל))“ (Jes 37,1.14). In der Bedrohung durch Sanherib erflehte Hiskia Rettung von JHWH und vertraute auf Gottes Herrschaft über alle Reiche der Erde: „damit alle Königreiche der Erde erkennen, dass Du, JHWH, Gott bist, Du allein (LXX ,

כִּי־אַתָּה יְהוָה לְבַדֶּךָ)“ (Jes 37,20; 2 Kön 19,19, vgl. 2 Chr 33,13).[569] In dem Vertrauen auf JHWH betete Hiskia und wurde erhört. Er erhielt das Wort Gottes durch den Propheten Jesaja und als Wendezeichen der Klagesituation erfuhr er Gottes Eingreifen: „Da zog ein Engel JHWHs aus (וַיֵּצֵא מַלְאַךְ יְהוָה) und schlug im Lager von Assur 185 000 *Mann*“ (Jes 37,36). Als man am nächten Morgen aufstand, fand man sie alle tot, lauter Leichen. Und Sanherib kehrte zurück nach Ninive. Das Geschehen der Klage und Zuwendung Hiskias ist auf sein Vertrauen auf JHWH bezogen. Die Wahrnehmung des Eingreifens Gottes in den HJ-Erzählungen ist durch die Errettung Jerusalems vollzogen.

---

569 Vgl. “The ancient Near East witnessed colourful (*theomachia*: battle of gods). … The (*theomachia*: battle of gods) of the ancient Near East has consistently been replaced by monotheism which is now observed to be in conjunction with *monosōrērion* (: unique salvation) (Acts 4,12) expanding its influences upon the whole world.” P.K.W. Chang, *Metatheology*, 6.

4. Stimmungsumschwung im Hiskiapsalm

4.1 Analyse des Hiskiapsalms (Jes 38,10-20)

Es ist umstritten, ob der Hiskiapsalm ursprünglich zum Komplex der HJ-Erzählungen gehört. Darüber hinaus fragt man auch nach der Funktion des Psalms in dem ganzen Jesajabuch und aus welchem Grund dieser Psalm in das Jesajabuch aufgenommen wurde.[570] Mit der Formel „in jenen Tagen" (בַּיָּמִים הָהֵם, Jes 38,1) ist das Geschehen der Genesung Hiskias und der Errettung der Stadt Jerusalem miteinander verbunden, so dass die bestimmte Absicht des Erzählungskomplexes erkennbar ist, es handle sich um einen zusammenhängenden Geschehensvorgang[571]. Dass Hiskias Genesung von der tödlichen Krankheit und Rettung von den Assyrern in einer erzählenden Komposition auf den Hörer/Leser zielt, scheint allerdings V. 6 zu bestätigen. Davon abgesehen enthält das ganze Kapitel 38 inklusive dem Hiskiapsalm eine Anspielung auf die Vergegenwärtigung des rettenden Handelns bei JHWH in der Not. Es scheint ein merkwürdiges Zusammentreffen zu sein, dass sich der Hiskiapsalm und die HJ-Erzählungen in einer Klagedynamik des Geschehenskomplexes einig sind. Das Ziel ist eine umfassende Verwirklichung der Handlung Gottes. JHWH waltet über alle diese Geschehen als ein Herrscher, der als Subjekt der Rettungsgeschichte seine Herrschaft ausübt, während die HJ-Erzählungen und der Hiskiapsalm als Ganze gerade demonstrieren wollen, dass man sich nur auf JHWH, aber auf ihn voll und ganz verlassen kann. In der Gebetsüberlieferung wird die Klagedynamik als eine anschließende Weitergabe an zukünftige Leser/Hörer bekannt und gefordert; dieses Vertrauen in der Not durch den Klageruf zu JHWH schließt die Hoffnung auf Errettung ein. Dem Leser/Hörer des hebräischen Kanons ist die Sprache des Hiskiapsalms wohlbekannt, dass JHWH das betende „Ich" aus seiner bitteren Not rettet. Hiskia folgt wohl dem Schema solcher Gebete. Der Beter ist in Not und wünscht, dass sein Gott ihm beistehe.

---

570 Hier gehört die Frage nach der Zugehörigkeit eines psalmartige Abschnitts in einen erzählenden Text: z.B. „Hannahpsalm" in 1S 2,1-10, „Jonapsalm" in Jon 2,2-11, oder auch die Zusätze zum Danielbuch in der Septuaginta-Überlieferung. "In chapter 38, the illness and recovery of the king evoke a song of thanksgiving and may be understood in larger Isaianic scope as the illness and healing, loss and recovery, of the city of Jerusalem. That is, the king's loss and recovery of health may embody of the destiny of Jerusalem as construed in this prophetic, two-stage tradition." W. Brueggemann, *Isaiah 1-39*, 281-282.

571 Dieses Geschehen wird noch dadurch verstärkt, dass JHWH dem todkranken Hiskia nicht nur die Hinzufügung der 15 Lebensjahre, sondern auch die Errettung der Stadt verheißt. Vgl. Jes 38,6: „Und aus der Hand des Königs von Assur will ich dich und diese Stadt retten und will diese Stadt beschirmen."

Vers.	Hiskia-Psalm (Jes 38:10-20)	Person
10	Ich selbst sagte:	Ich
	In der *Mitte* meiner Tage soll ich hingehen? An den Toren (Pforten) des Scheols,	
	wurde mir geraubt der Rest meiner Jahre.	
11	Ich sagte:	Ich
	Nie werde ich Jah sehen, Jah im Lande der Lebendigen werde ich nie erblicken.	
	Ein Mann noch mehr zusammen mit den Bewohnern des Totenreiches.	
12	Meine (Stadt-)mauer wurde abgerissen und ist von mir enthüllt wie ein Hirtenzelt.	
	Wie ein Weber habe ich mein Leben zusammengerollt:	
	Von dem Fadenreste schnitt er mich ab.	Er
	Vom Tag bis zur Nacht gibst Du mich völlig preis!	Du
13	Ich setzte mich bis zum Morgen,	Ich
	Wie ein Löwe, so zerbricht er in Stücke alle meine Gebeine.	Er
	Vom Tag bis zur Nacht gibst Du mich völlig preis.	Du
14	Wie eine *Schwalbe*, der Jungen beraubt, so jämmerlich piepe ich,	Ich
	ich gurre wie die Taube.	
	Verschmachtet wurden meine Augen *nach oben*:	
	Adonai! Ich bin in Bedrängnis! Tritt als Bürge für mich ein!	
15	Was soll ich reden und was soll ich ihm sagen? Und da hat er'*s* getan.	Ich
	Ich will *dich* loben alle meine Jahre trotz der Betrübnis meiner Seele	
16	**Adonai**! *… .für alle Lebenden … lebt mein* Geist (רוּחִי).	
	Und mach mich gesund und erhalte mich am Leben.	
17	Siehe, zum Heil wurde mir bitteres Leid.	
	Aber Du hast liebevoll meine Seele von der Grube der Vernichtung zurückgehalten,	Du
	denn alle meine Sünden hast Du hinter deinen Rücken geworfen	
18	denn der Scheol preist Dich nicht, der Tod lobsingt Dir *nicht*,	Tod
	die in die Grube hinabfahren, hoffen nicht auf deine *Wahrheit*.	
19	Der Lebende, der Lebende, der preist Dich, wie ich heute:	Lebende
	der Vater soll den Kindern deine *Wahrheit* mitteilen	
20	JHWH *ist bereit*, mich zu retten.	JHWH
	Und (dann) das Saitenspiel wollen wir spielen alle Tage unseres Lebens	Wir
	vor dem Haus des JHWHs.	

Hierbei wird durch den kommunikativen Vorgang in den HJ-Erzählungen eine Art dialogisches Verhältnis zwischen Gott und Mensch dargestellt und nun in einem Lied äußert sich Hiskia zu Gott in direkter Rede. Was JHWH sagt, wird verwirklicht und geschehen, deshalb konnte Hiskia singen. Weil Hiskia JHWH vertraut, konnte er dem JHWH-Wort glauben, als er das Wort JHWHs durch Jesaja hörte. Im Hiskiapsalm hört man eine Erzählung von Klage-Rufen Hiskijas und Rettung aus dem Tod durch JHWH. Wenn man die Erzählung hört, dann bekommt er es mit eben diesem Geschehen zu tun. Der erweiterte Kommunikationsprozess durch die schriftliche Zeugenschaft in dem Hiskiapsalm konfrontiert den Leser/Hörer mit der Gotteshandlung so, dass er erlebt, wie Gott den Beter quasi aus dem Todesbereich herausgezogen hat. Man wird aufgrund dieser Zeugnisse vertrauen können, dass die sichtbare Verwirklichung der Gotteserhörung der Klage in naher Zukunft erfolgen wird, die aber bereits in der Gegenwart durch Gottes Tun und Wort nach dem Leser/Hörer erreicht. Im Blick auf den

Hiskiapsalm sollten auf diesem Wege Kriterien für die Einheitlichkeit, für den inneren Aufbau sowie für Anfang und Ende von Klage- und Lobteilen in diesem Überlieferungskomplex mit dem Ziel entwickelt werden, primär die Ganzheitlichkeit des Jesajabuchs ins Auge zu fassen und diese positiv zu begründen. Nach Ginsberg weist das Wort *miktāb* (Jes 38,9) darauf hin, dass der Hiskiapsalm eine Votiveinschrift sei.[572] Hallo vergleicht Hiskiapsalm mit dem "letter-prayers" in Alten Orient.[573]

10 „Ich selbst sagte: In der *Mitte* meiner Tage soll ich hingehen? An den Toren (Pforten) des Scheols[574], wurde mir geraubt der Rest meiner Jahre."[575] Das erste Wort des Liedes Hiskia 'אֲנִי אָמַרְתִּי'[576] mit folgender Klage macht es gewiss, dass hier das „Ich" sich selbst und seine Not darstellt.[577] Diese Betonung des Selbsterzählens des Betenden durch das „Ich" zu Beginn eines Liedes schließt den Hörer/Leser in seine eigene Gebetserzählungswelt ein.[578] Innerhalb des Hiskiapsalms kommt das Wort אמר dreimal vor und zweimal teilt der Beter (das „Ich") bildhaft seine Todessituation mit.

אמר im Hiskiapsalm	V. 10 (אני אמרתי)	V. 11 (אמרתי)	V. 15 (ואמר־לי)
Subjekt	Ich	Ich	Er
Inhalt	„In der Mitte meiner Tage soll ich hingehen zu den Pforten des Scheols …"	„Ich werde Jah nicht sehen, … „	Das „Ich" teilt dem Leser/Hörer mit, dass '*Er* zu mir' gesprochen hat.

572 H. Ginsberg, *Psalms and Inscriptions of Petition and Acknowledgement*, 169. Vgl. "a similar term *miktām* is translated as 'stela' in the LXX" S. Weitzman, *Song and Story in Biblical Narrative*, 106.

573 W.W. Hallo, *Individual Prayer in Sumerian* (JAOS 88), 71-89; ders., The Royal Correspondence of Larsa: I. *A Sumerian Prototype for the Prayer of Hezekiah*? (AOAT 25), 209-224; ders., *Letters, Prayers, and Letter-Prayers* (Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies), 17-27.

574 Zur Etymologie und Bedeutungsmöglichkeit von Scheol vgl. L. Wächter, Art. שְׁאוֹל, (ThWAT VII) 902-903 und L. Wächter, *Unterweltsvorstellungen*, 327-336. Nyberg deutet den Satz als erregte Frage. Vgl. H.S. Nyberg, *Hiskias Danklied*, 88.

575 Die Erwähnung von den Tagen und Jahren des Beters als die Todbeschreibung in der Gebetsklage ist oft in babyl. Gebeten belegt z. B. „Meine Tage sind dahingegangen, meine Jahre zu Ende gegangen (Nabû 1, Z. 15)" W. Mayer, UFBG, 471.

576 Das Personalpronomen der ersten Person אני betont besonders die handelnde Person, die schon im Prinzip das Verbum אמרתי (perfekt) ausdrückt. Vgl. C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, § 34b, 31f.

577 Das Lied Hiskias beginnt gleich mit der Klage, die das „Ich" dem Leser/Hörer zuerst erzählt. Ein paralleles Beispiel findet sich in dem Jonapsalm (Jona 2,3 (ויאמר). 5; (ואני אמרתי).

578 אני bezeichnet in dem Hiskiapsalm das 'individuelle Ich' eines bestimmten Beters. Die „Ich-Formeln" als Selbstvorstellung des Betenden finden sich auch im sum.-akk. Raum. Vgl. H.-J. Fabry/H. Ringgren, Art. הוא (אני, אנכי), (ThWAT II) 371. Mayer gibt uns die Übersicht über die Ausdrucksformen eines speziellen Gebetsteils, den wir „die Klage" nennen, dass der Bittsteller/Leidende als Subjekt in Form von „Ich" oder „mein Leben" seine Klage äußert (in der Fürbitte „er"). Siehe W. Mayer, UFBG, 68-69. Ein charakteristisches „Ich" im Gebet. Das Ich ist ein 'typisches Ich' in den Psalmen (ThWAT II, 368).

In V. 15 schwingt plötzlich die Stimmung des „Ichs“ um, nachdem „Er“ mit ihm gesprochen hat. Das früher um seine Todesnot klagende „Ich“, lobt ihn nun und erzählt, dass „Du (JHWH)“ ihn am Leben erhältst (V. 16). Mit dem Verb אמר hilft das betende „Ich“ dem Leser/Hörer den Vorgang des Geschehens aus der Perspektive des Beters wahrzunehmen und zu verstehen.[579] Hörbar macht die Ich-Rede von dem Geschehen der Klage, weil man sonst das Ungesagte nicht mitbekommen kann. Eine Relation zwischen Gebetseinleitung und Gebetserzählkontext besteht durch die Ich-Rede notwendigerweise. Darüber hinaus stellt das einen wichtigen Konnex zwischen Vorstellung seiner selbst und Gebetsinhalt und vorausgehendem/nachfolgendem Kontext konsekutiv dar. Ich-Reden im Gebet nehmen eine vermittelnde bzw. verbindende Funktion ein, da sie gezielte Informationen liefern. Sie verbinden im Kontext des Gebetserzählens den Beter mit Gott: Die Erfahrung, die der Beter gemacht hat, bezieht sich auf die Handlungen seines Gottes. Die אמר-Äußerung des Ichs in dem Lied Hiskias ist in dem Gebetskontext als ein selbst vergegenwärtigtes Erzählgeschehen ausgedrückt. Hierbei wird durch das Verbum אמר eine Kommunikation zwischen dem Beter/Erzähler und dem Zuhörer hergestellt. Gleichzeitig äußert sich das „Ich“ explizit, dass JHWH Adressat und Ziel seines Sprechens ist.[580] In V. 10 geschieht die אמר-Äußerung des Beters (Ichs) in seiner Klage.[581] Aus dem sprachlichen Grund geriet der Übersetzungsversuch von ברמי ימי in Schwierigkeiten: a) in der „Ruhe“[582] meiner Tage, b) in der „Mitte“[583] meiner Tage. Außer der zeitlich-kalendarischen Anwendung von *jôm/jāmîm* steht das Wort für einen erweiterten

---

579 אמר zielt ab auf Hören und Verstehen: „אמר ist eine gemeinsemit. Wurzel, an der die Bedeutung ‘hell sein’, ‘sichtbar sein’, ‘sehen’, dann ‘mitteilen’ haftet (KBL; Rundgren; Delitzsch 28[1]). Dass ugar. ’mr I ‘sichtbar sein’, ‘sehen’ (vgl. WUS[3] 25, Nr. 283 vgl. mit Nr. 284) das etymologisch mit אמר in Zusammenhang steht, ist wohl nicht mehr umstritten (vgl. Dahood, 295-296)...“ S. Wagner, Art. אמר, (ThWAT I) 353.

580 „Die überwiegende Mehrzahl der at.lichen Belege für אמרה findet sich im Psalter.“ S. Wagner, Art. אמר, (ThWAT I) 371.

581 Vgl. „Das erste Wort des Gedichtes אֲנִי אָמַרְתִּי mit folgender Klage macht es gewiß, dass hier ein Danklied vorliegt. Die Erzählung der Not wird im Danklied häufig durch Einführung einzelner Motive des in der Not gesungenen Klageliedes belebt, so Ps. 30,7.10-11; 31,23; 66,18; 116,4b-6.11; Jona 2,5; Threni 3,54 (Threni 3,52-58 ist Erzählung von Not und Erretung); Sirach 51,10-11.“ J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, 17.

582 Diese Übersetzung läge nahe nach Jes 62,6.7 und Ps. 83,2. Aber nach der Septuaginta-Übersetzung heißt „hoch“. „דמִי, das von דמה ‘ruhig sein’ abzuleiten sei und mit arabischem דאם ‘Stillstehen der Sonne im Zenith’ zusammengebracht werden müsse, sei eine bildliche Bezeichnung für die Mitte des Lebens. Ganz abgesehen davon, dass der Stamm דמה im hebräischen nicht als astronomischer Terminus nachweisbar ist, wird diese Fassung dadurch erschüttert, dass das der Septuaginta, auf das diese Konstruktion sich stützt, gar nicht auf ein דמי (ימי), sondern ein רֻם (ימי) zurückgehen wird.“ J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, 20-21. דמה umfasst einen weiten Bedeutungsspielraum, „der von ‘jammern, stöhnen (akk., ugar.) über ‘murmeln’ (arab., aram.), zu ‘erschreckt, entsetzt sein’ (äth.), ‘vernichten’ (arab.) und ‘ruhig sein, dauern’ (ugar., aram., arab.) reicht“. A. Baumann, דמה II, 298. Vgl. J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, 459; O. Kaiser, *Prophet Jesaja* (Kaiser, O. 1974 Isaiah 13-39. In: OTL. Trans. R.A. Wilson. SCM Press, London 1974, 398): “in the misery of my days”. Bei der Verwendung, „In der Trauer-Hinabsteigen zu Scheol“, knüpft sich auch gerade in Gen. 37,34.35; 42,38. Und da ist eine solche Klage mit einem Todesfall bzw. einer Notlage verbunden.

583 Eine Vermutung äußert Fr. Delitzsch in seiner Arbeit, „Assyrische Lesestücke[5]“ (s. v. *mišlu*). „דמי sei abzuleiten vom Stamm דמה ‘gleich sein’ und bilde das hebräische Seitenstück zum akkadischen *mišlu* ‘die Hälfte’. Das würde stimmen zum Parallelglied des folgenden Verses: יֶתֶר שְׁנוֹתַי und könnte sich auch stützen auf das Verständnis der Vulgata (in dimidio dierum meorum) und Syrer (*b^epelgūṯ iaṷmi*).“ J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, 21.

Gebrauch, wobei es selbst einen besonderen inhaltlichen Charakter erhalten kann.[584] Das Wort *jôm/jāmîm* drückt im Alten Testament nicht selten eine charakteristische 'Zeit' oder 'Situation' aus. Im persönlichen Bereich kann *jôm/jāmîm* eine überstandene schicksalsschwere Situation angeben, die im Gebetskontext näher beschrieben wird. Es ist die Form der Ich-Rede in einem Gebet, in der der Beter seine Klage bildhaft ausmalt, und auch von der vergegenwärtigten Erfahrung spricht, wobei die Zeitangabe der Erzählung eben durch ברמי ימי eingeführt wird. Das „Hingehen in den Bereich Scheols" ist in ihm geschehen. Die durch הלך ausgedrückte räumliche Bewegung des Beters hat Scheol als seinen Fixpunkt. Die Ausgangspunkt oder Ziel seines Hingehens bezieht sich auf Scheol, dessen Pforten metaphorisch Symbol von Stärke, Macht und Unüberwindbarkeit des Scheol-Bereichs darstellen. Synekdochisch kann das Betreten 'der Tore (Pforten) des Scheols' (בְּשַׁעֲרֵי שְׁאוֹל) eine Darstellung des Gehens des Beters in eine bestimmte Lokalität bedeuten, seit hebr. *ša'ar* (I) „Tor" ein Ganzes des befestigten Bezirks oder eine ganze Stadt bezeichnen kann.[585] Diese Vorstellung schließt das „Gehen" des Beters an einen Ort ein. Wohin er geht, da befindet sich vielmehr sein „Wohnen": er wird nämlich im Bereich des Scheols wohnen.[586] Der innerhalb der Tore des Scheols sich befindende Mensch kann insgesamt aber die Bürgerschaft der Unterwelt bedeuten, die die Personalgemeinschaft der in dem Scheol wohnenden Menschen in den Vordergrund rückt. In der symbolischen Bedeutung kann das „Gehen zu den Toren des Scheols" die Konnotation von Klagesituation und Totsein annehmen. Die altisraelitische Vorstellung von der Totenwelt weicht nicht weit ab von der Nachbarvölker – von Griechen bis Babyloniern: In einem großen Raum in der Tiefe befindet sich eine tiefste Grube wo nur Finsternis herrscht (Ps 88,7.13; Ijob 3,4; 10,21 u.ö) – die Unterwelt. Es wird bezeichnet als Bereich des Staubes (*'āpār*) und Schweigens (*dûmāh* vgl. Ps 22,3; 94,17)[587]. In der Not klagt Hiob, dass er nichts mehr hoffe, als dass der Scheol sein Haus sei (*šᵉ'ôl bêṯî*) und er in der Finsternis sein Lager ausbreite (Hiob 17,13)[588]. Die längst Verstorbenen wohnen in der Finsternis (Ps 143,3)[589]. „Die Bewohner des

---

584 „Der Pl. *jāmîm* bezieht sich recht häufig auf die Tage des Lebens und kann somit Ausdruck der Lebenszeit eines Menschen sein." Beispiel in THAT I 718f. M. Sæbø, יוֹם, 579.

585 Toranlage in Jerusalem. Vgl. M. Oeming, *Archäologie Jerusalems*, 192f. Der theophore Stadtname KA.DINGIR.RA.KI= *bābilu* „Gottespforte" kann nicht nur die Stadt Babylon, sondern auch die Einwohnerschaft in der Stadt bezeichnen. Vgl. N. Schneider, AnOr 19, 1951, 110; E. Unger, RLA I 333.

586 Das dem hebr *hālak̲* verwandte akk. *alâku(m)* hat „die übertragene Verwendung im Sinne von 'leben', 'sich verhalten', 'handeln' (vgl. CAD I 309; 325f.)." F.J. Helfmeyer, הָלַךְ, *hālak̲*, 416.

587 Im Zusammenhang mit der Unterwelt sind auch jene Stellen zu sehen, die von Unreinheit und Schmutz beschreiben. „Staub liegt auf den Türen und Riegeln (IG 12; G VII iv 40), Staub und Lehm dienen als Speise (S III 3; IG 8.33; G VII iv 37), auch das Wasser, das die Toten zu trinken bekommen, ist trüb (IG 33; vgl. AnSt 5, 1955, 98:27)" M. Hutter, *Nergal und Ereškigal*, 162.

588 Vgl. Gott fragt Hiob, ob ihm die Tore des Todes aufgedeckt worden seien oder ob er der Finsternis Tore geschaut hätte (Hiob 38,17).

589 Vgl. Jes 9,1: „Das Volk, das im Dunkel lebt, sieht ein großes Licht. Die im Land der Finsternis wohnen, Licht leuchtet über ihnen" und im NT bezieht das „In-Finsternis-Wohnen" sich auf das Totsein. Lk 1,79: „um denen zu leuchten, die in Finsternis und Todesschatten sitzen, und unsere Füße zu richten auf den Weg des Friedens", vgl. John 1,9.

Dunkels und der Finsternis *lagen* gefesselt in Elend und Eisen“ (Ps 107,10)[590] und Scheol ist mit Tor und Riegel abgeschlossen (Jes 38,10; Ps 9,14; Hiob 38,17) weshalb niemand davon wiederkehren kann (Jona 2,7; Hiob 7,9; 16,22)[591]. Nach Text S in V. 10 hat man *qal* פָּקַדְתִּי (‘ich habe hinterlassen’) gelesen. Nyberg meint, dass die Kollation von Ia den richtigen Sinn פקודתי von פִּקֻדָּה (‘Depositum, was zur Verwahrung abgegeben wird’) bewahrt. „Hier wohl einfach ‘Abgabe’, indem der Scheol als eine befestigte Stadt betrachtet wird, an deren Tor man Zoll oder Eintrittsgeld bezahlt“.[592] Im sumerischen Mythos ‘Inannas Gang zur Unterwelt’ (der auch in einer akk. Fassung ‘Ischtars Höllenfahrt’ vorliegt) wurde eine solche Abgabeszene beim Eintritt in die Unterwelt belegt. Beim Betreten Ischtars durch die sieben Tore der Unterwelt, entfernt der Pförtner sieben Sachen von ihr: die große Krone von ihrem Haupt, die Ringe von ihren Ohren, die Perlen von ihrem Halse, die Gewandnadel von ihrer Brust, den Gürtel aus Gebärsteinen von ihrer Hüfte, die Ringe von ihren Händen und Füßen und endlich das Prachtgewand von ihrem Leib. Ischtar fragte „warum dies?“ und da antwortet der Pförtner, dass das gemäß der Herrin der Erde Brauch ist (Z. 40-64).[593] Die Herkunft der weit verbreiteten Vorstellung, nach der die Unterwelt als Ort des Dunkels und der Finsternis geschildert wird, dürfte wohl in der Erfahrung liegen, die beim Betreten einer aussichtlosen Höhle oder dem plötzlichen Fallen in eine tiefe Grube gemacht wird. Dass der Beter seine restlichen Jahre des weiteren Lebens nicht mehr erwarten kann, führt ihn zur Klage.

11 „Ich sagte: Nie werde ich Jah sehen, Jah im Lande der Lebendigen werde ich nie erblicken. Ein Mann noch mehr zusammen mit den Bewohnern des Totenreiches.“ In V. 11 spricht der Beter wieder in der ersten Person. Hier ist seine Klagesituation dadurch ausgedrückt, dass er JHWH nie sehen wird. Für den Beter hat „das Angesicht Gottes schauen“[594] eine tiefe Bedeutung, auf der seine ganze Hoffnung liegt. Im dem Moment, als er Gott nicht mehr schauen kann, befindet er sich nicht mehr im Lande der Lebendigen, wo man JHWH erblicken

---

590 „Sie ist ein finsteres Haus, deren Bewohner das Licht entbehren müssen und im Dunkel verweilen (Nergal und Ereškigal, III b.2.5).“ M. Hutter, *Nergal und Ereškigal*, 23, 162.

591 Sum. Name der Totenwelt heißt, *kur-nu-gi₄-a* und akk. *erṣet lā tāri*, die beiden Namen bedeuten „Land ohne Rückkehr“. Vgl. M. Hutter, *Nergal und Ereškigal*, 157.

592 H.S. Nyberg, *Hiskias Danklied*, 90.

593 Vgl. Ischtars Höllenfahrt. Zur Übersetzung siehe G.G.W. Müller, *Akkadische Unterweltmythen*, 762-763. Nach der sum. Fassung riss jemand die sieben Sachen von Inanna herunter bei ihrem Eintritt: den Turban, die (Kegel-Gemme aus) kleinen Lapislazulisteine(n) an ihrem Halse, die doppelte Eier(perlen-)Kette an ihrer Brust, den Brustschmuck (genannt „Mann komme! Komme!“) an ihrer Brust, den Goldreif an ihrer Hand, das (Meß)rohr von einem *nindan* (Länge), die (mit) Lapislazuli (verzierte) Feld-(Meß)leine in ihrer Hand und zuletzt das Herrinnengewand, das Gewand der Herrinnenschaft, an ihrem Körper. Jedes Mal fragte Inanna „warum dies?“ und da antwortete er „sei still, Inanna, die *me* der Unterwelt werden korrekt ausgeführt! Inanna, gegen die Ordnungen der Unterwelt sollst du deinen Mund nicht öffnen!“ (Z.129-163). „Indem sie tief gebeugt war, brachte jemand, nachdem sie der Kleider beraubt worden war, sie (Inanna) fort“ zu Ereškigala, der Göttin der Unterwelt. (Z.164) Vgl. W.H.Ph. Römer, *Inannas Gang zur Unterwelt* (TUAT III), 470-471.

594 Mit der Absicht schildert der Beter seine Not und hofft nun darauf, dass er durch ein gnädiges Schauen Gottes erhört und errettet zu werden. Sehen und Blick Gottes ist das bildliche Metaphor des Wohnens in Gottesnähe. Vgl. F. Nötscher, *Angesicht Gottes*, 150.

kann.[595] D. h., er wird nicht mehr leben sondern sterben.[596] Das Verspaar 11b-c „nie werde ich Jah sehen“ und „Jah im *Land der Lebendigen*[597] werde ich nie erblicken“ wird zusammengehalten durch das Klagen, indem nach Art des *Parallelismus Membrorum* der gleiche Gedankengang abgewandelt wird. Dabei sind außerdem die Satzglieder chiastisch angeordnet (Negation+Verb – Jah : Jah – (Wo) – Negation+Verb).[598] Von der Gemeinschaft bzw. Anwesenheit JHWH ist er abgeschnitten und seine Existenz befindet sich im Lande des Todes, wo die Zahl der Unterweltbewohner immer mehr steigt. Die Vorstellung der Vermehrung der Unterwelt war bekannt in der altorientalischen Kultur. Man findet einen typischen Unterweltsbegriff in der Verwendung des akk. *erṣetu rabītu* („weite Erde“, sumerische Bezeichnung ki-gal). Die Bewohner der Unterwelt vermehren sich, weil man, wenn man in das Land der Unterwelt tritt, nie mehr wiederkehren kann. Im sumerischen Terminus kur-nu-gi$_4$-a („Land ohne Wiederkehr“) und der akkadischen Übersetzung *erṣet lā tāri* wird auf die Vermehrung der Unterwelt hingewiesen. In der sumerischen Bezeichnung irkalla (sum. eri-gal-a[k]: Stadt-groß-(Genetiv-Endung) heißt die *große Stadt* ist die Vorstellung von der Unterwelt als sich stets vergrößernde Stadt noch erkennbar.[599] Man zählt den Beter „mit den Bewohnern“[600] des „Totenreiches“[601]. Ein Abwendung (bzw. Sich-Zurückziehen) JHWHs heißt ein Abschied vom Leben aber kein Nicht-Sein[602]. Diese charakteristische Schilderung bzw. der Zustand im

---

595 „Das Sehen Gottes“ ist mit dem Gott des Lebens verbunden und kommt in den Klage- und Dankliedern des Einzelnen als eine Position zu Worte. „JHWH war ein Gott des Lebens bzw. ein lebendiger Gott (vgl. 2 Kön 19,4; Ps 42,3 u.a.), von dem die Toten in dem Scheol strikt getrennt waren.“ B. Janowski, Die Toten, 228.

596 Vgl. Jes 38,1. So spricht JHWH, dass Hiskia sterben und nicht leben wird (כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תִחְיֶה).

597 Im Alten Testament kommt der Ausdruck *'œrœṣ ḥajjîm*, (Land des Lebens? oder der Lebenden) 14mal vor. Vgl. H. Ringgren, Art. חיה, (ThWAT II) 894. In diesem Fall ist der Ausdruck nicht in einem positiven Zusammenhang verwendet. In anderen Fällen spricht ein dankender Psalmist zweimal die Gewissheit aus, er werde das Gute JHWHs sehen, bzw. vor JHWH wandeln im Lande des Lebens (Ps 27,13; 116,9).

598 Die chiastische Satzstellung in V. 14 ('Vergleichswort - Verbum : Verbum – Vergleichswort') erwähnt J. Begrich in seiner Arbeit, „*Der Psalm des Hiskia*“,41f. Solch chiastischer Satzbau ist im AT nicht selten: Ps. 5,2a.b; 27,5c.d; 40,14; 48,14a.b; 52,9c.d; 55,2a.b.4c.d.6a.b.8a.b; Jes. 14,11c.d; Jona 2.6a.b; usw.

Chiastische Satzstellung		Vers
יָהּ בְּאֶרֶץ הַחַיִּים לֹא־אַבִּיט	לֹא־אֶרְאֶה יָהּ	11
אֶהְגֶּה כַיּוֹנָה	כְּסוּס עָגוּר כֵּן אֲצַפְצֵף	14

599 Vgl. akk. *erkallu* (sum. eri-gal 'große Stadt') „Unterwelt“. AHw I 242. Die Bezeichnungen für 'Unterwelt' und die Beschreibung der Unterwelt in *Nergal* und *Ereškigal* teilen uns die altorientalischen Vorstellungen von dem Totenreich als Stadt mit. Die räumliche Ausdehnung ist die häufige Redewendung für die Ausdrücke von der Unterwelt. Siehe in IG 4, G VII iv 33 und im *Erra-Epos* I 135 und IV 123. Vgl. M. Hutter, *Nergal und Ereškigal*, 157.

600 Hier übersetzte ich עִם mit der Bedeutung „in Gemeinschaft von, zusammen mit“. Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Bd. III. Leiden E.J. Brill 1983, dritte Auflage, W. Baumgartner/J. J. Stamm [bearbeitet], עִם, 794a-795a.

601 Die Grundbedeutung der Wurzel חדל I ist 'aufhören', 'zurücktreten', 'sich zurückziehen' und 'nicht mehr vorhanden sein' und deutet als Nomen traditional „Welt“ bzw. „Totenreich“ an. HAL Bd. I, 281. Die häufigste Verwendung dieses Wortes im AT drückt oft eine Beziehung aus: „man zieht sich von etwas zurück, wobei die Trennung eine physische oder räumliche sein kann.“ D.N. Freedman/J. Lundbom, Art. חדל, (ThWAT II) 748.

602 Vgl. Ps 39,5. und D.N. Freedman/J. Lundbom, Art. חדל, (ThWAT II) 753.

Scheol, der in V. 11b deutlich wird, ist im Hiskiapsalm vor allem daran zu erkennen, dass die Anwesenheit JHWHs in der Mitte des Interesses des Beters steht. Da der Beter sich den Scheol als einen von JHWH entfernten Raum vorstellte, führt dieser Weg nach Scheol zur Klage in das „Totenreich“ (V.11b) und gleichzeitig wird in dieser Klage eine Erwartung auf die Errettung vom Tode durch göttliches Eingreifen zum Ausdruck gebracht.[603]

12 „Meine (Stadt-)mauer wurde abgerissen und ist von mir enthüllt wie mein Hirtenzelt. Wie ein Weber habe ich mein Leben zusammengerollt: Von dem Fadenreste schnitt er mich ab. Vom Tag bis zur Nacht gibst Du mich völlig preis!“ Es gilt aber zu beachten, dass hier die Klage des Beters um das Lebensende in zwei sehr originellen Metaphern umschrieben wird. Es wurde schon in V. 11 erwähnt, dass das Fernbleiben von Gottes Gegenwart in der altorientalischen bzw. altisraelitischen Glaubensvorstellung eine schreckende Auswirkung hat. Es ist eine Strafe bzw. ein Fluch, der gewöhnlich in erster Linie in der Ausstoßung aus der Gemeinschaft mit JHWH besteht und in dem Unheil, das über den betreffenden Menschen kommt. Schutz in Zeiten der Gefahr und der Not findet man nur, wenn man im Heil (*šalâm*) und Segen (*baraka*) JHWHs bleibt. Der von JHWH ausgestoßene Mensch lebt in der von Gott getrennten Welt, die eine Welt des Unglücks und des Unheils ist. Aus dem gebrochenen Verhältnis zwischen Gott und Mensch erwächst die Unheilssphäre.[604] Meine herausgerissenen (נִסַּע)[605] Mauern (דּוֹרִי), die von mir wie ein Hirtenzelt enthüllt (נִגְלָה), ist nämlich eine Beschreibung des Untergangs, der seit dem JHWH-Verlassen bald eingetreten ist (V. 11). Etymologisch geht *dôr* auf eine Grundbedeutung ‘Kreis’ zurück. akk. *dārū*(*m*), fem. *dārītu* ‘(ewig) dauernd’, ‘unaufhörlich’ wird vom Namen oder Gedenken, von Göttern und Tempeln,

---

[603] Dieselbe Funktion der Klage als ein Vortragen eines dringenden Notanliegens finden wir auch in Psalm 142: „Mit meiner Stimme schreie ich um Hilfe zum HERRN, mit meiner Stimme flehe ich zum HERRN. Ich schütte mein Anliegen vor ihm aus, meine Not erzähle ich vor ihm (V.2.3.). … Zu dir habe ich um Hilfe geschrieen, JHWH! Ich habe gesagt: Du bist meine Zuflucht, mein Teil im Land der Lebendigen (V. 6).“ Da zeigt sich es, dass ein Leben in der Gemeinschaft JHWHs heilvoll ist. Vgl. Jes 38, 16.

[604] Vgl. „Zieht man in Betracht, dass der ארור-Formel in ihrer ursprünglichen Verwendung als eine Redeform darstellte, die den wirksamen Ausschluss aus dem Heilsbereich einer Gemeinschaft zuwprach und den Verfluchten zugleich mit der Exkommunikation an die Sphäre des Unheils auslieferte, …“ W. Schottroff, *Fluchspruch*, 205-206; Gen 4,14.

[605] In Jes 38,12 kommt das *niph* als Passiv zum intransitiven *nāsa´* vor. Die Belege für die Wurzel *ns´* finden sich im Ugar. (WUS Nr. 1803: ‘herausreißen’), im Phön. (ויסע und יסע 3. Pers. MAsc. Sing. Imperf. von נסע in Karatepe, die untere Torinschrift, III 15. 17: ‘herausreißen, abreißen’; Obj. „Stadt“, „Tor“, vgl. A. Alt, *Die phönikischen Inschriften von Karatepe*, 274-275. bes. 284. Nach Befehl Baals erbaute der König Azitawadda die Stadt und das Tor. Von III 12 beginnt die Fluchformel mit ‘wenn jemand … den Namen des Azitawadda an diesem Tor austilgt … herausreißt’). Als ursprüngliche Bedeutungen nimmt man gewöhnlich „(die Zeltpflöcke) herausreißen“ an und leitet daraus die Bedeutungen ‘aufbrechen’ und ‘reisen’ ab. “*Jes 33,20 beschreibt das Zion der Zukunft als „den Ort der Ruhe, das Zelt, das man nicht abbricht, dessen Pflöcke man niemals mehr ausreißt (*nāsa´*), dessen Stricke nie mehr zerreißen (*ntq* niph).“ M.Z. Kaddari, Art. נסע, (ThWAT V) 493-495. akk. *nasāḫu*(*m*) I bedeutet „ausreißen“, „evakuieren, menschenleer machen“, „herausnehmen, versetzen, deportieren“, „aus der Welt schaffen“, „(Klage) abweisen“, „ellipt. (Zelt?) abreißen = aufbrechen“. AHw II 749-752. Wenn man es mit dem Wort „Wurzel, Fundamente oder Königtum“ verwendet, bezieht es sich auf die bildliche Niedergangsdarstellung.

vom göttlich gesicherten (Sproß des) Königtums, von einem 'ewigen' Leben, göttlichen Schutz u.a. ausgesagt[606]. Die göttliche Abwesenheit, die mit Unheil und Fluch identisch ist, begibt sich dann selbst in den Bereich der Unordnung, die nach alttestamentlicher und altorientalischer Anschauung identisch ist mit Niedergang, Katastrophe, Elend, Krankheit und Tod. In den altorientalischen Quellen finden wir viele Belege für das hereingebrochene Unheil wegen der Gottesverlassenheit. Ca. 2000 v. Chr. entstand in Mesopotamien die literarische Klagetradition (besonders sum. „Stadtklage"). Die Zerstörung des Landes, der Stadt und der Mauern als Klagemotiv spielt große Rolle in der altorientalischen Kultur.[607]

Das hebr. Verbum בצע („abschneiden") wird gebraucht als terminus technicus des Weber-Gewerbes. Im übertragenen Sinne stellt es eine bildhafte Vorstellung von der „Abschneidung des Lebensfadens" dar.[608] In seiner Klage beschreibt nun der Beter, dass Gott derjenige ist, der „mein Leben" von dem Fadensreste abschnitt. Seit der Darstellung der Entfernung von dem Anschauen JHWHs (V. 11) stellt er darüber hinaus noch „Lebensabschneidung"[609] durch seinen Gott fest (V. 12). Er nimmt sein Todesunheil als das Ereignis des Gotteshandelns an. Im Alten Testament ist es JHWH selbst, dem die Schicksalsentscheidung über Leben und Tod zugeschrieben wird. Deshalb kann man JHWH seine Not klagen und auf die Möglichkeit warten, dass JHWH sich erbarmt.[610] Im Gebet Assur 1 (LKA 291, 1.S.6'-9'; *šigû*-Gebet) weist ein Bespiel auf eine Vorstellung hin, dass es auch im Alten Orient von einer Gottheit verursachte Not und auf ihn gerichtete Klage gibt.

---

606 Vgl. AHw I 164 und CAD 3, 115b-118a. Ein verschiedenes Bedeutungsfeld hat das Wort: 'Dauer', 'lange Zeit', 'Ewigkeit' von *dāru*(*m*), und *dūru*(*m*) '(Ring-Stadt)mauer', 'Festung' 'ummauerter Ort', 'Fort', 'Festungsbewohner' u.a. Im übertragenen Sinn dürfte auch *dūru* 'Rohrzaun um Hirtenschaftsplatz'. AHw I 178; 'settlement [of shepherds or nomads]' (CAD 3,115b) zusammenhängen. „Im AT hat *dôr* folgende Bedeutungen: a) 'Versammlung' von Personen oder 'Gemeinde', 'Gemeinschaft'; ... b) 'Familie' oder 'Nachkommen', s. Jes 38,12 anders KBL³ 209a 'Zeltlager, Wohnstadt'; Ps 112,3 und Spr 30,11-14; c) 'Geschlecht'" D.N. Freedman/J. Lundbom/G.J. Botterweck, Art. דּוֹר, (ThWAT II) 184-185. P.R. Ackroyd, *The Meaning of Hebrew dôr Considered*, 3-10. Kritisch bemerkt Nyberg, dass der Begriff von דור nie auf die einzelne „Wohnung" hinweist. Es bedeutet „umzäunter Hof, von Mauern umgebene Stadt". Vgl. H.S. Nyberg, *Hiskias Danklied*, 90f.

607 Vgl. dazu F.C. Fensham, ZAW 75 [1963], 164-168. Siehe „Dieser Mann werde den Städten gleich, die der HERR umgekehrt hat, ohne es zu bereuen!" Jer 20,16a. „Indem Städte für immer dahinschwinden und jedes Leben darin erlischt" F. Horst, *Hiob 1-19*, 40. Anstelle der spezifisch alttestamentlichen geprägten Fluchbeschreibung, „zerstörte Stadt" hat offenbar in diesem Sinn vom „Fluch(Unheil)-Klagezusammenhang" verstehen. Z.B. (a urú gul-la é gul-la-ri gig-ga-bi im-me, "O the destruction of the city (Eridu)! The destruction of the house! It cried out bitterly"). Vgl. M.W. Green, "The Eridu Lament", *JOS* 30, 127-167.

608 Vgl. D. Kellermann, Art. בצע, (ThWAT I) 733. Siehe wo בצע 'abschneiden' im Sinne von sterben auftaucht: Ps 88,6; Jes 53,8; Ez 37,11; Kl 3,54; (Babel angesprochen) Jer 51,13; Hi 6,9; 27,8 Im Arab. findet sich בצע in Form von *baḍa'a* und hat die Bedeutung „schneiden, in Stücke hauen, zerlegen". Im Altsüdarab. trifft man das Verbum *bḍ'* im Bedeutungsfeld „abschneiden (den Kopf oder den Lebensfaden)", d.h. enthaupten, töten. D. Kellermann, Art. בצע, (ThWAT I) 732.

609 „Treib den bösen Namtar-Dämon, der darauf ausgeht, mir das Leben abzuschneiden, fort aus meinem Fleisch" (Rs Z. 1. von BM 122646, Kaksisa 3): In einem babyl. Bittgebet wünscht ein Beter die Abwehr gegen einen „Lebensabschneidungszauber" (sum. Logogram steht ZI.KU$_5$.RU.DA). W. Mayer, UFBG, 540-541.

610 Vgl. H. Wildberger, *Jesaja* III *28-39* (BK X/3), 1461.

„Auf mein Antlitz hast du [mich] niedergestoßen; In Jammer und Trübsal hast du [mich] dasitzen lassen; Mein Haus hast du in ein Haus der Tränen verwandelt, schmerzlich klage ich.“[611]

Die Übersetzung für Jes 38,12f תִּשְׁלִימֵנִי[612] ist viel unsicherer. Wildberger übersetzt: „Tag und Nacht gibst du mich preis“.[613] Nach Wildberger hätten wir hier eine aramaisierende Bedeutung „preisgeben“, die durch LXX gestützt wird.[614]

13 „Ich setzte[615] mich bis zum Morgen. Wie ein Löwe, so zerbricht[616] er in Stücke alle meine Gebeine. Vom Tag bis zur Nacht gibst Du mich völlig preis!“ Nyberg sieht darin ein Denominativ von שָׁוְא („das Haltlose“, „das Außergöttliche“, das Unheil und die Mächte die solches treiben) und übersetzt es: 'Ich bin in der Gewalt des Unheils gewesen'.[617] Die Emendation שִׁוִּיתִי führt zur Wurzel שִׁוַּע ('*um Hilfe* rufen, schreien') aber was für eine Wurzel das Wort hat, darüber gibt es so verschiedene Meinungen, die von den jeweiligen Auslegern vertreten werden und es konnte noch keine Einigung darüber erzielt werden. Das Morgenmotiv in den Gebetsbeschwörungen des 2./1. Jahrtausends v. Chr. ist meistens an den Sonnengott Utu/Šamaš gerichtet und hat seine funktionale Einbindung in ein Ritualgeschehen[618]. Als rituelle Bittgebete des Einzelnen wurden diese Gebetsbeschwörungen verstanden, die sich auf die Person, die unter Krankheit, dämonischer Gewalt, physischer Not oder Rechtsnot leidet, beziehen. Weil das Morgenmotiv der Hilfe Jahwe in so uneinheitlicher Gestalt auftritt,

---

611 W. Mayer, UFBG, 79.

612 Hiph. 2 pers. Impf. mit 1 suff. Die Wurzel ist gemeinsemit. und als Grundbedeutung nimmt man „Friede, Wohlsein, Ganzheit“ oder „bezahlen, 'genug haben' (nach Gerleman s. ZAW 85, 1f.)“ an. Die Wurzel *šalāmu* zeigt im akk. ein sehr breites Anwendungsfeld. Für den Grundstamm kann „unversehrt, heil, gesund sein/werden; wohlbehalten zurückkehren; vollständig, vollendet werden; zustande kommen, geschehen; erhalten bleiben (Leben, nB *šá-lam napšātī-šu* AGS 144,6); in Funktion bleiben (bes. in Ritus)“ und für den D-Stamm (Intensiv) „unversehrt erhalten, bewahren; vollenden; voll bezahlen; verwalten (Stadt); heilen; vollständig übergeben (Schuld); ersetzen; ganz durchführen (Befehle, Kulte, Haus, Arbeit etc.)“ angenommen werden. Vgl. AHw III 1143-1145.

613 H. Wildberger, *Jesaja* III *28-39*, (BK X/3) 1443

614 P.A.H. de Boer schlägt vor, dass *tašlimenî* keine Form von *šlm*, sondern eine *šaph*-Form von dem in Akk. belegten *lamû* (*lawû*) mit der Bedeutung „umgeben, einschließen“ abgeleitet sei. Vgl. K.-J. Illman, שָׁלֵם, ThAT VIII, 98.

615 Wenn man mit einem aramaisierenden Einfluch rechnet, trifft man öfter auf durch aram. *šawwî* ersetzten „hebr. *śîm*/*śûm* 'setzen' und *šît* 'aufstellen'“. M. Sæbø, Art. שׁוה, (ThAT VII) 1181. In V. 13 kommt die Form *šiwwîtî* vor ohne Obj. Auf die Grundbedeutung der Wurzel, die eine gewisse Unsicherheit stiftet, rechnet man mit wenigstens zwei Wurzeln. Man unterscheidet zwischen einem „*šāwāh* I 'gleich, eben sein' und einem *šāwāh* II (nur im *pi*) 'stellen, hinlegen'.“ M. Sæbø, Art. שׁוה, (ThAT VII) 1177. Aber Labuschagne hält eine völlig neue Herleitungsmöglichkeit für möglich und erklärt, dass der Verum שׁוה eine *Shaph'el* Form von היה, הוה/ akk. *ewûm* I, jünger *emû* II sei. (he. *hājā*, aram *hᵉwā* 'sein'; ar. *hawā* 'fallen') „werden“; Im Š-Stamm bedeutet es: „machen zu, gleichmachen“. Mit *kīma*/*kī*: m/jB „sein Land *kīma til abūbi* (Sintfluthügel)“. AHw I 266-267; C.J. Labuschagne, Yahweh, 29.

616 Wildberger beachtet den Wechsel des Tempus. Es wird nicht erwähnt, wer Subjekt des ישבר sei. Nach dem Zusammenhang kann es JHWH sein. Vgl. H. Wildberger, *Jesaja* III *28-39* (BK X/3), 1462.

617 Vgl. H.S. Nyberg, *Hiskias Danklied*, 92.

618 Vgl. H. Barth/O.H. Steck, *Exegese des Alten Testaments*, 90.

ist es schwer zu sagen, ob man hier (Jes 38,13a) ein Morgenmotiv als thematisch geprägte Vorstellung in den Klagegebeten annehmen darf.[619] Die Metapher vom Löwen, der die Knochen des Beters zermalmt, kommt besonders oft in den Klageliedern vor, wo von bildhaftem und hartem Schmerz und Leiden des Beters die Rede ist. Diese furchtbare Schmerzenbeschreibung von Löwenplagen ist begründet in realer Erfahrung. Akk. *nēšu* (geschrieben mit dem sum. Logogram UR.MAḪ) kann als Ungeheuer und Dämonen überhaupt beschrieben werden. Schließlich hat der Torhüter der Unterwelt oft einen Löwenkopf.[620] Der Reimsatz „Vom Tag bis zur Nacht gibst Du mich völlig preis!" zeigt uns eine parallele Darstellung des Personenwechsels. Hier trifft man ein wiederholtes Ich-Er-Du-Schema[621] an, das genauso wie in V. 12 vorkommt. In V. 13 schildert der Beter nicht nur die gegenwärtigen Schmerzen und Furcht, sondern auch das absolute Totsein.

V. 12	V. 13	Handlungsträger
Meine Stadtmauer wurde herausgerissen und ist von mir enthüllt wie ein Hirtenzelt. Wie ein Weber habe ich mein Leben zusammengerollt:	Ich brachte Laute hervor bis zum Morgen,	Ich
Von dem Fadenreste schnitt er mich ab.	wie ein Löwe, so zerschlägt er in Stücke alle meine Gebeine.	Er
Vom Tag bis zur Nacht gibst Du mich preis.	Vom Tag bis zur Nacht gibst Du mich preis	Du

619 Zum methodischen und thematischen Aspekten des Morgenmotivs im Alten Testament und JHWH als morgendlichen Retter und Richter, vgl. B. Janowski, Rettungsgewißheit, 180f. „Wie grundsätzlich die Notsituationen sind, die jeweils Anlass der Klage waren, zeigen z.B. Ps 5 (Gebet in Rechtsnot) oder PS 88 (Gebet eines Todkranken), die zwei Grundnöte des Menschen, Anfeindung als Bedrohung vor allem der sozialen und Krankheit als Bedrohung vor allem der physischen Integrität, klagend vor Gott bringen." B. Janowski, Rettungsgewißheit, 187.

620 Vgl. ZA 43 [1936] 16 Rs. 44ff. sum. *ur* ist für die nähere Bestimmungen für Großkatzen, Hund und verschiedene Wolfarten. Nach sum. Auffassung ist der Löwe der „mächtige Hund" (*ur-maḫ*), bzw. der „größte Hund" (*ur-gu-la*). Vgl. W. Heimpel, Art. Löwe (RLA 7), 80b; W. Heimpel, *Tierbilder*, 334-336; „Vor allem in den Feind- und Ichklagen der Psalmen begegnen häufig Tierbilder. Wenn die Feinde des Beters mit angegriffeslustigen Löwen, zähnefletschenden Hunden und gewaltigen Stieren vergleichen werden, dann zeigt sich in diesen Vergleichen die unheimliche, aggressive, chaotische Macht der (menschlichen!) Feinde, denene der Beter ausgelieert ist und angesichts derer er einzig Gott zu Hilfe rufen kann (Ps 17,12; 22,13f.21f; 57,5; 59 u.ö.)." P. Riede, Tiere in der Metaphorik (OBO 187), 241. In der Gilgamesch-Erzählung berichtet Enkidu, der aus der Unterwelt heraufgestiegen ist, über das Schicksal dessen, der vom Löwen getötet worden war: „voller Schmerz sagt er 'ach, meine Hand, ach, mein Fuß'". Vgl. C. Wilcke, AbhLeipzig 65/4 [1976] 19: Nr. 12, 4-5. W. Heimpel, Art. Löwe (RLA 7), 83b.

621 Zum Personenwecksel in den babyl. Gebeten vgl. Hecker, Untersuchungen zur akkkadischen Epik 71ff; „In den Klageabschnitten kann die angerufene Gottheit sowohl in der zweiten als auch in der dritten Person angesprochen werden. … 1. Der Beter redet von sich in der dritten Person und spricht den Gott in der zweiten Person an. 2. Der Beter redet von sich in der dritten Person und spricht den Gott in der zweiten Person an. 3. Der Beter redet von sich in der ersten Person und spricht den Gott in der zweiten Person an. Das 'Ich(= Beter)–Er(= Gott)-Verhältnis' (1.) und das 'Er(= Beter)–Du(= Gott)-Verhältnis' (2.) speigeln auf sprachlicher Ebene die von dem Beter gespürte Distanz zwischen ihm und seinem Gott wieder. Einmal richtet der Beter den Blick auf das eigene Ich (1.), das andere Mal auf den strafenden Gott (2.). Diese 'Oblique Kommunikation' ist als vorsichtiges Herantasten des Beters an den abgewandten Gott zu verstehen." S.M. Maul, *Herzberuhingungsklagen*, 20.

14 „Wie eine *Schwalbe*, der Jungen beraubt, so jämmerlich piepe ich, ich gurre wie die Taube. Verschmachtet wurden meine Augen *nach oben*[622]: Adonai, ich bin in Bedrängnis! Tritt als Bürge für mich ein!“ Hier heißt das Wort סוס (K^Or bietet כסיס) nicht ‘Pferd’. Es bezieht sich auf einen Vogelnamen[623]. עָגוּר als Vogelname bedeutet in Tg., Syr. „Kranich“.[624] Wildberger meint, dass עגור neben סוס metrisch überschüssig da stehe.[625] Nach Ehrlich handelt es sich hier um ein auf das vorherige Nomen bezügliches ptz. pass. Die Etymologie und Bedeutung von diesem Wort sind unsicher, aber Ehrlich vergleicht es mit dem arab. أجر, ‘seine Kinder im zarten Alter durch den Tod verlieren’ heißt: Mit Bezug auf Vögel wäre עגור der, „der Jungen beraubt“.[626] Das Verb צפצף, kommt nur an den Stellen bei Jesaja viermal vor: im Zusammenhang mit Toten- od. Wahrsagegeistern (8,19; 29,4), mit bedrängten Völkern durch JHWHs Angriff, die mit verängstigten Vögeln verglichen werden (10,14), mit Totengeistern (29,4) und mit dem klagendem Beter, der mit einem jämmerlichen Vogel verglichen wird (38,14). In chiastischer Parallele steht der nächste Satz: „Ich gurre (אֶהְגֶּה) wie eine Taube“. Das Gurren der Tauben wird mit kummervollem Gemurmel, das zu Seufzen und Klage führt, verglichen: הגה steht für das Klagen leidender Menschen um Moabs Untergang (Jes 16,7; Jer 48,31) oder für das Denken des Menschen an seine Sünden, die keine Rettung möglich machen („Wir sind unter Gesunden den Toten gleich.“ Jes 59,11)[627]. In einem literarisch schön formulierten babyl. Gebet begegnen wir auch vergleichbaren Ausdrücken eines klagenden Beters.

„Ich woge wie eine Flutwelle, die der böse Wind auftürmt;
Mein Herz flattert und fliegt hin und her wie ein Vogel des Himmels.
Ich klage wie eine Taube nachts und am Tage;
Ich glühe (?) und weine bitterlich,
in Weh und Ach ist mein Gemüt gar schmerzerfüllt.
… es hält mich der Tod und bittere Not.“[628]

---

622 ‘nach oben’ (לְמָרוֹם) enthält der ursprüngliche Text eben nicht. Vgl. H. Wildberger, *Jesaja* III *28-39* (BK X/3), 1462-3.

623 L. Köhler (Kleine Lichter, 35ff.) deutet das Wort als ein „Mauersegler“.

624 Das Wort begegnet uns in Jer 8,7, aber verbunden neben סוס mit וְ, (סוס עגור Jes 38,14 und סוס וְעגור Jer 8,7.) Vgl. W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 562a. Nach KBL ist עגור die Bezeichnung für die Kurzfußdrossel, s. ZAW 54 (1934) 288f. Aber was עגור bedeutet, bleibt im Dunkeln.

625 „Das legt nahe, dass wir eine Glosse vor uns haben, die das rechte Verständnis von סוס sichern will.“ H. Wildberger, *Jesaja* III *28-39* (BK X/3), 1443.

626 „Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch das folg. צפצף; denn צפצף, vom Vogel gebraucht, scheint nicht das Zwitschern schlechtweg zu bezeichnen, sondern speziell das jämmerliche Piepen eines Vogels beim Ausheben seines Nestes; vgl. Jes 10,14.” A.B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, Textkritisches, sprachliches und sachliches 4, Jesaja, Jeremia, 139-140. Begrich meint auch, dass צפצף nicht das Zwitschern schlechthin bezeichnet. Vgl. J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, 37; “Es ist ein Stöhnen gemeint, das den Schmerz gar nicht mehr zu artikulieren vermag.“ H. Wildberger, *Jesaja* III *28-39*, (BK X/3) 1462.

627 Vgl. *hœgœh* in Ez 2,10 „Klage, ‘Seufzen’ und Wehe-Ruf“; A. Negoită, Art. הָגָה , 344.

628 In Ištar 2; AGH 132/4, 46-50, 56-78, bes. 62-66; 72-74. Übersetzung von A. Falkenstein/W.von Soden, SAHG, 331f; W. Mayer, UFBG, 78-79. Die Schilderung des klagenden Beters vgl. Fr. Stummer, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen*, 69-80; Kunstmann, 24-27; Widengren, Psalms of Lamentation, 127-132; Castellino, Le

„Auf dem Nachtlager sind mir Furcht und schreckende (Träume).
(*a-dam-mu-um ki-ma* TU^{mušen} *mu-ši u ur-ra* (W. 23274 (SpTU III 76))
Klagende Laute stoße ich aus [Text C: Gtn. unaufhörlich] wie eine Taube nachts wie am Tage.
Von Tränen [Singular] bin ich überströmt, mit Staub verschmiert.“[629]

In der Unterwelt wo nur Dunkel und Finsternis herrscht, sind die Bewohner im Zustand des Todes. Im Alten Orient wurden die Toten oft als geflügelte, vogelgestaltige Wesen (III 4.7; IG 10; G VII iv 38) beschrieben[630].

„zum Haus, das, wer es betritt nicht mehr verlässt,
auf den Weg, dessen Beschreiten ohne Rückkehr ist,
zum Haus, worin wer es betritt, des Lichtes entbehrt,
wo Staub ihr (toter Mensch) Hunger, ihre Speise Lehm ist,
das Licht sie nicht sehen, sie in der Finsternis sitzen.
Und sie tragen *wie ein Vogel* ein Flügelkleid.“ (Z. 5-10)[631]

Nach der Verwendung von הגה als Gebrauch für Klage geht das Hiskiagebet zu dem nächsten Schritt, nämlich zur Erwartung auf die Errettung durch JHWH. „Verschmachtend (דַּלּוּ) *blicken* meine Augen *nach oben*“. Hebr. דלל I,[632] die Wurzel *dl(l)*, wird in den meisten sem. Sprachen bezeugt.[633] Aus der Parallele mit *ḫbt* 'plündern'

---

lamentazioni, 33-38 (§§ 3-4) (leider ist sein Buch mir nicht vorhanden). Die weiteren Belege von Gebetsausdruck, 'Gurren wie die Tauben', vgl. H. Zimmern, babyl. Gebete, 21-26.

629 Das Handerhebungsgebet Ištar 10, Z. 16-18. Zgoll, *Kunst des Betens*, 111, 118. Vgl. W. Mayer, UFBG, 390; E.von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk* III, 88-90.

630 Diese Vorstellungen von Toten sind in den anderen Texten recht ausführlich geschildert worden. Nachdem die Götter das Schicksal des Enkidu festgestellt haben, sieht er in seinem Traum von der Unterwelt einen erschreckenden Mann, dessen Antlitz dem Anzu-Vogel ähnlich ist und der Adlerkrallen hat. Auch erlebt Enkidu in dem Traum, dass er selbst in eine Taube verwandelt und verschleppt wird. Vgl. Gilg. VII iv 13ff. „In der *Vision des Kummâ* einige Bewohner der Unterwelt sind mit Körperteilen versehen, die von Vögeln stammen (Z 44-48). Kummâ selbst jammert wie ein Täuberich (Z 37)“ M. Hutter, *Nergal und Ereškigal*, 163f. In altem Ägypten hat man sich vorgestellt, dass der Ka (*k3*, 'Doppelgänger', 'Lebenskraft') im Todesaugenblick seinen Körper in der Gestalt eines Vogels verlässt. Vgl. L. Greven, Ka; U. Schweitzer, KA; E.M. Wolf-Brinkmann, *b3*; L. V. Žabkar, BA.

631 G.G.W. Müller, *Akkadische Unterweltsmythen*, 761.

632 „Das Verb *dālal* entspricht in allen seinen Belegen im wesentlichen seiner etymologischen Grundbedeutung 'niedrig, klein sein/werden'.“ H.-J. Fabry, Art. דַּל, (ThWAT II) 243.

633 Adj. דַּל II: (von IId I) bedeutet 'gering, unansehnlich, hilflos, machtlos, unbedeutend, arm, niedergedrückt, missmutig'. In aassyr. (ababyl) heißt das Nomen *dullu*(*m*) 'Mühe, Mühsal, Elend', 'Arbeitsverpflichtung, Arbeit, Fron'. Das Verbum akk. *dalālu*(*m*) I (he., aram. 'gering, dürftig sein') „kümmerlich sein“; D-Stamm „unterdrücken“. AHw I 157; CAD 3, 173-177. Die etymologische Ableitung und Bedeutung ist umstritten: „Eine Beziehung von nbabyl. *dallālu* I zu sum. *dul* 'bedecken, überwältigen' und *dúl* 'Tiefe, Senkung' (A. Deimel, ŠL III/I, 80) ist fraglich.“ H.-J. Fabry, Art. דַּל, (ThWAT II) 222. mhe.[2] arm sein, mhe. ja.[bg] *dldl*, pass. verarmen; vgl. KBL[3] 214. syr. *dallīl* 'leicht, wenig' vgl. C. Brockelmann, Lex Syr 72. man. *dulum* I 'Unbehagen, Bedrückung' vgl. MdD 100a.104. arab. Verbum *dalla* 'gering, verachtet sein, demütigen', Adj. *dalīl* 'niedrig, verachtet, demütig', Nomen *madalla* 'Demut, Unterwürfigkeit' vgl. Wehr, Arab. Wb. 280.

gewinnt man eine Ausdeutung von *dll* (WUS 1002; UT 927); man nimmt 'arm machen, unterdrücken, knechten' an. Das Substantiv *dl* bezeichnet die 'Unterdrückten' (Jes 10,2).[634]

> „Im Akk. reichen die ältesten Belege der Wurzel für *dullum* in die altakkadische Zeit. Hier meint es die 'Mühsal, Bedrängnis, Not', die ins Herz dringt (VAB 6, 89, 20), schmerzt und das Herz brennen macht (RB 59, 1952, 242f.), dann auch jbabyl. das 'Elend', das den Kranken dahinrafft (CT 38, 33, 17); denn die Krankheit erfüllt ihn mit *dullu* (HGŠ 96,14)."[635]

Im Gegensatz zu hochmütigen Menschen beschreibt der Beter sich als recht demütige bzw. schwache Person, die sich in ihrer Notlage flehend nach JHWH sehnt. Hier geht es also um die Gebetshaltung eines demütigen Beters. In dem Moment der Hilflosigkeit trägt der Beter seine „Niedergeschlagensein (*dālal*)"[636] in demütiger Ergebung zu JHWH vor. Die in 'Unterdrückung' bestehende Notlage führt zur Gebetsbitte mit der Klage. Diese demütige Haltung des klagenden Beters vor JHWH spielt im Alten Testament eine wichtige Rolle. Die Gegenüberstellung dieser Begriffe *dal* vor JHWH will die Gewalt göttlicher Macht und Gnade kontrastreich ausweisen. Das große Gewicht, das nach den Psalmen der Idealvorstellung des Herrschers zukommt, wird besonders in Ps 82 ersichtlich, worin Gott als Richter in der Versammlung der אֱלֹהִים (*ᵉlohîm*) dargestellt wird (V.1). Da fordert JHWH: den Unterdrückten (דַּל) und Waisen Recht zu schaffen; Gerechtigkeit dem Elenden (עָנִי) und Bedürftigen (V. 3) widerzufahren; der Geringen (דַּל) und Armen (וְאֶבְיוֹן) zu befreien, sie der Hand der Frevler (V.4) entzureißen.

Niedrig und gering verhält der Beter sich vor JHWH und er setzt sein Vertrauen auf den barmherzigen (bzw. mitleidenden) JHWH.[637] JHWH als Retter der 'Hilflosen bzw. Schwachen' ist eines der feststehenden Motive in den Psalmen.[638] In der Lage *dal* ruft der Beter Gott mit demütiger Haltung an und er kann von daher auf seine

---

634 Der Wurzel in Ugarit scheint die Vorstellung vom „Unterdrückten, Geknechteten, Ausgebeuteten" anzuhängen. Vgl. H.-J. Fabry, Art. דַּל, (ThWAT II) 226. Die LXX gibt *dal* relativ häufig in der Richtung des 'demütigen Gebeugtseins' wieder. Vgl. Jer 39,10. Oder *dal* bezieht sich auf die körperliche Schwäche. Ähnlich *'ānî* 9mal und *'ānāw* 6mal vgl. G. Stählin, ThWNT I, 488ff.

635 H.-J. Fabry, Art. דַּל, (ThWAT II) 223.

636 Fabry meint, dass Bedrängnis, Krankheit und Todesnähe zum '*Niedergeschlagensein*' (*dālal*) der Augen (Jes 38,14) führten. Später geschieht eine vertrauensvolle Blickwendugn auf JHWH (*lammārôm* 'nach oben'). H.-J. Fabry, Art. דַּל, (ThWAT II) 243.

637 *dal* ist überwiegend (39mal) in poetisch geformten Texten belegt (insgesamt 48mal im AT). Vgl. H.-J. Fabry, Art. דַּל, (ThWAT II) 228. Diese demütige Gebetshaltung vor JHWH als Erhörungs- und Vertrauensmotiv ist in den Psalmen bekannt: Der Beter in Ps 142,7 begründet seine Erhörungsbitte mit der Klage, dass er sehr schwach sei (כִּי־דַלּוֹתִי מְאֹד) und gibt als Grund für seine Errettung von den Verfolgern an, dass sie viel stärker als er seien; „Mit deinem Erbarmen komm uns eilends entgegen! Denn wir sind sehr erniedrigt (כִּי דַלּוֹנוּ מְאֹד)." (Ps 79,8); „Der HERR behütet die Einfältigen. Ich war schwach (דַּלּוֹתִי), doch er hat mich gerettet." (Ps 116,6).

638 „Denn er rettet den Gebeugten, der um Hilfe schreit, den Armen und den, der keinen Helfer hat. Er erbarmt sich des Gebeugten und Schwachen, er rettet das Leben der Armen. Von Unterdrückung und Gewalttat befreit er sie, ihr Blut ist in seinen Augen kostbar." Ps 72,12-14. Die Erhöhung des Geringen und Armen durch JHWH in den Psalmen ist eine wichtige Vorstellung von dem Gott-Herrscher.

gnädige Obhut hoffen: Zeph 3,11-12 sagt: „Ich (JHWH) werde deine hochmütigen Prahler aus deiner Mitte wegnehmen … Und ich lasse in deiner Mitte übrig ein demütiges und armes Volk (עַם עָנִי וָדָל), das seine Zuflucht sucht beim Namen des Herrn (וְחָסוּ בְּשֵׁם)." Für diese Idealvorstellung eines Herrschers, dass er die Schwachen schützt, haben wir Belege im altorientalischen Schrifttum. Vor allem begegnen sie uns besonders in der Rechtsversammlung.

> „Den Waisen überantwortete ich keineswegs dem Reichen, die Witwe überantwortete ich keineswegs dem Mächtigen (Z. 162-164). … Zwangsarbeit legte ich keineswegs auf. Gerechtigkeit setzte ich fürwahr im Lande Sumer (Z. 179-130)." (Prolog von den sum. Gesetzen des Königs Urnammu(/a) von Ur Z. 162-164)[639]; Die Götter von Himmel und Erde haben Hammurapi, um 'Gerechtigkeit im Lande sichtbar zu machen' (Prolog I, 36) mit seinem Namen genannt. Der berufene Hirte soll 'den Schwachen vom Starken nicht schädigen' (Prolog I, 37-39; *dan-nu-um en-ša-am a-na la ḫa-ba-li-im*) lassen.[640]

Im Hiskia-Gebet steht die Bitte deutlich V. 14 am Ende. Begrich hat in seiner Arbeit über den Hiskiapsalm erwähnt, dass in den Klageliedern und Klageliedstücken gegen Ende die Bitte steht. Die Stelle der voran stehenden Klage wird aus der Anlage der Erzählung des Danklieds begreiflich: „Auf die Erzählung der Not pflegt dort die Erzählung von der Bitte zu folgen."[641] Darüber hinaus können wir im Hiskiapsalm eine schematische Klagestruktur beobachten: „Notlage – Klage – Eingreifen Gottes". In der ersten Tafel des Gilgamesch-Epos weinen und klagen die Leute von Uruk[642] wegen ihres Königs Gilgamesch, der die Menschen Tag und Nacht mit *dullu* erfüllt (I, 63-70). Die Klage dringt zu den Göttern (I, 73f.) und die Muttergöttin Aruru erschafft Enkidu[643], um dem Treiben des tyrannischen Königs ein Ende zu setzen, einem Ur-Menschen (I, 100-112). Am Ende des Epos, nachdem Gilgamesch viele Abenteuer bestanden hat, wird der König, der einst nur auf den eigenen Vorteil

---

639 W.H.Ph. Römer, *sumerische Rechtsbücher* (TUAT I), 19.

640 Umschrift bei R. Borger in BAL II, 5. Der Codex Hammurapi bestand aus Prolog, Rechtssammlung und Epilog. Ein ausgezeicnetes Literaturwerk, der Prolog ist aufgebaut nach einem Schema, das für Königsinschriften in Mesopotamien entwickelt worden war.

641 J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, 17. V. 14 lässt mit aller Deutlichkeit die zwei Motive erkennen: Klage und Bitte. Er verwendet hier Klage- bzw. Danklied für den Hiskiapsalm gleichzeitig. Dabei hat er auf den doppelseitigen Charakter des Psalms hingewiesen.

642 "In the Prologue the poet claims the walls as Gilgameš's handiwork, while at the same time relating that ist foundations were laid by the Seven Sages, primeval beings who broought to man the arts of civilization. This view refelcts an old tradition in which Uruk was considered (rightly) the cradle of early civilization. It's walls were evidently thought to be as ancient as the city itself" A.R. George, *Gilgamesh*, Critical Edition I, 91ff.

643 Vgl. „In characterizing Gilgameš as a tyrant the poet recognizes a truth recurrent in Mesopotamian history. Whether through waging successive wars, erecting monumental buildings or digging new waterways – sometimes all three – the mighty kings that dominated the Babylonian stage, from Šulgi to Ḫammurapi to Nebuchadnezzar II, all made copious demands of their subjects' blood, sweat and tears. … The importance of Gilgameš's oppression to the poem's narrative is that it acts as a mechanism for the creation of Enkidu." A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 449; "The name of Gilgameš's bosom friend, written en.ki.dùg (en.ki.du$_{10}$), is good Sumerian. … Either way the name means 'lord (of) the pleasat place'." A.R. George, *Gilgamesh*, Critical Edition I, 138.

bedacht war, als «guter Hirte» beschrieben. Er bietet den ihm anvertrauten Menschen „mit der mauerbewehrten Stadt Uruk eine sichere «Hürde» und damit die hohe Kultur Mesopotamiens ermöglicht".[644] Das vergleichbare Schema findet sich auch im Exodus. Die Ägypter zwangen die Israeliten mit Gewalt zur Arbeit und machten sie zu Sklaven. Da hat Gott das Elend seines Volkes in Ägypten gehört. Die Klage der Israeliten ist zu Gott gedrungen und Gott hat gesehen, wie die Ägypter sie unterdrücken (Ex 3,7.9). „Nun aber geh hin, denn ich will dich zum Pharao senden, damit du mein Volk, die Söhne Israels, aus Ägypten herausführst!" (Ex 3,10).

Der Beter war sicher, dass ihm JHWHs Hilfe und Erhörung zuteil wird, wenn er in der Lage eines *dal* ist. Darum ruft er 'den Namen JHWHs' an.[645] Der Beter beschreibt ausführlich seine Existenz im Todesbereich (Notlage) und weinend klagt er (wie Tauben) mit demütiger Haltung (*dal*) vor JHWH. Da ruft er den Namen 'Adonai' um Hilfe. Der Beter ruft JHWH mit „Adonai"[646] direkt an. An diesen Stellen (V. 14) des Klagerufes drückt der Beter aus, dass er auf rettende und in Kraft stehende Größen der Gottesherrschaft anwendet. Als etymologische Herleitung schlagen H. L. Ginsberg[647] und Andrée Herdner[648] vor, dass *'ad* (*'adān*) und *'adat* Lallnamen für 'Vater' und 'Mutter' seien.[649] Mit Gewissheit betont Köhler, dass „das אדון und seine Formen den Herrn als den Gebieter meint".[650] Eißfeldt beobachtet, das אדני und אדני יהוה oder יהוה אדני in Reden und Gebete offenbar besser hinein passt, als in Erzählungen, Gesetze und Weisheitssprüche.[651] An manchen Stellen weist *ᵃdōnāj* die Anrede an JHWH auf.[652] Die Septuaginta gibt אדני mit , 'Herr' wieder. Eißfeldt achtet auf die Stellen, wo אדני und

---

644 S.M. Maul, *Gilgamesch-Epos*, 24. In der gesamten Erzählung ist das Klageschema durchgehalten: „*Notlage – Klage – Eingreifen Gottes* (bzw. der Götter)". Theologisch bedeutsam ist, dass im Alten Orient und besonders im Alten Testament der Schwache den Schutz Gottes genoss. Hier wirken seit langem entwickelte Ideale des väterlich fürsorglichen Herrschers mit speziell altisraelitischem Leid und Unterdrückungserfahrungen zusammen.

645 Vgl. *qārā' bᵉšem*-JHWH, Ps 116,4-6.

646 *'ādōn* / *'adān* 'Herr' (fem. *'adat*) kommt nur in im Amoritischen, im Kanaanäischen, im Phönizischen, im Punischen und im Palmyrenischen (jedenfalls *'adat*) vor. Im Alten Testament kommt es in Form von *ᵃdōnāj* vor. Vgl. O. Eißfeldt, Art. אדון, (ThWAT I) 62.

647 Vgl. OLZ 37, 1934, 472-475.

648 Les noms de parenté en ugaritique (GLECS 6, 1951-1954, 67-68)

649 Die ugaritischen Texte CTA 23 (SS) und CTA 24 (NK) geben einen Hinweis zur Erklärung: „*hlh tṣḥ 'd 'd whlh tṣḥ ǯm ǯm* Siehe, sie schreit: 'Vater, Vater', und siehe, sie schreit: 'Mutter, Mutter' (in 32-33) … Die Entwicklung der Bedeutung von *'ad*, *'adān* 'Vater' zu 'Herr' und von 'Mutter' zu 'Herrin' ist ja ohne weiteres begreiflich." O. Eißfeldt, Art. אדון, (ThWAT I) 63.

650 L. Köhler, *Theologie des AT*, 12. Für die Bestimmung dieses Ausdruck von *ᵃdōnāj* schlägt Eißfeldt als Beispiel vor: Ex 34,23; Deut 10,17; Jos 3,13; Jes 1,24; 3,1; 10,16 10,33; 19,4; Mi 4,13; Sach 6,5; Ps 97,5; 114,7; 135,5; 136,1-3. An diesen Stellen macht אדני den Eindruck, „dass es die sich über alle Welt erstreckende Herrschaft JHWHs prädizieren will". O. Eißfeldt, Art. אדון, (ThWAT I) 66.

651 Vgl. O. Eißfeldt, Art. אדון, (ThWAT I) 66ff.

652 Eißfeldt meint, dass statt *ᵃdōnāj* ursprünglich *ᵃdōnī* oder *ᵃdōnaj* (pluralis majestatis) gestanden habe. Vgl. O. Eißfeldt, Art. אדון, (ThWAT I) 73. Bei dem Wort אדני führt seine Endung –*āj* zu verschiedenen Erklärungsversuchen: Substantiv-Afformativ (das Afformativ –āj bedeutet eine Steigerung des Stammwortes 'der Allherr') oder es sei das an den Plural אדנים gehängte Possessiv-Pronominal-Suffix der 1. Person des Singulars ('mein Herr'). Vgl. O. Eißfeldt, Art. אדון, (ThWAT I) 67.

יהוה in Parallelstichen vorkommen.[653] In den 'Einführungen prophetischer Rede', wo über persönlich ergangene Beauftragung und Berufung Gottes berichtet wird, wurde אדני mit Vorliebe angewendet.[654] Durch die Berufung אדני äußert der Beter seinen Glauben an JHWHs Herrsein. In der Anrede JHWH als אדני bringt der Beter also eine enge Verbindung mit JHWH zum Ausdruck.

Unter drei verschiedenen Wurzeln (*'śq* 'streiten' nur in Gen 26,20, *'šq* I 'bedrücken' und *'šq* II 'stark sein', nur in Ijob 40,23) berücksichtigt Gerstenberger die von KBL³ *'šq* I genannte Wurzel. Es kommt in kultisch-lehrhaften Passagen vor und bezeichnet immer eine negative Handlungsbewertung und lebensbedrohliche Zustände.[655] Im Vordergrund spielt 'Unrecht' oder 'Gewaltanwendung' eine Rolle und wenn der Betroffene es ausspricht, erhebt er Anspruch auf Mitleid bzw. Hilfsbereitschaft. Die alttestamentlichen Idealherrscher sorgen für solches Leid und solche Unterdrückungserfahrungen. Subjekt des Verbs *'rb* 'eintreten' ist JHWH, der Hilfe leisten kann.[656] Unter der Herrschaft bzw. Schirm Gottes findet der Beter seine Bürgschaft bzw. Sicherheit.

15 „Was soll ich reden und was soll ich ihm sagen? Und da er hat'*s* getan. Ich will *dich* loben alle meine Jahre[657] trotz der Betrübnis meiner Seele[658]." Die Frage, wer das Subjekt von אמר sei, führt uns zu verschiedenen Übersetzungen. Die Textüberlieferung von Targum und Theodotion weisen auf die Lesung לו ואמר hin[659]: 'und *was* soll ich ihm sagen'. Am Ende des V. 14 ruft der Beter in der Mitte seiner Klage 'Adonai' zur

---

653 Vgl. Jes 3,17; Jes 49,14; Mi 1,2; Ps 30,9; Ps 35,22; Ps 38,16; Ps 130,1-2; Ps 130,3. Er schlägt die Übersetzung *'adōnāj* als 'Allherr' vor. Er untermauert sein Argument durch die Stellen, wo אדונ im Parallelismus membrorum vorkommt. Vgl. O. Eißfeldt, Art. אדון, (ThWAT I) 74. Baudissin stellt die frühzeitige Umwandlung einer Anredeform in eine Begriffsform von *'ᵃdonāj* zu 'Allherr' fest. Vgl. W.W.Graf. Baudissin, *Kyrios als Gottesname* II, 31-35, 47-49.

654 Vgl. Jesaja (6,9; 48,16; 50,4), Amos (7,15), Jeremia (1,10), Ezechiel (2,3). Die Anwendung des *'ᵃdōnāj* bei den Propheten setze immer ein persönliches Dienstverhältnis zwischen dem Sprechenden und JHWH voraus. Dalman weist darauf hin, dass die Endung *–āj* ein Pronominal-Suffix sei. Vgl. Dalman, 34f. „Das Judentum spricht statt seiner אדני 'meine Herren' im Sinn von 'meine Herrschaft'". L. Köhler, *Theologie des* AT, 11.

655 Die Verteilung des *'šq* I im Alten Testament ist bemerkenswert. In Ps (9mal), Jes, Ez, 12 Propheten (je 7mal), Jer (6mal), Spr, Koh (je 5mal) auf. Ijob (je 3 mal). Vgl. E.S. Gerstenberger, Art. עשק, (ThWAT VI) 441-442.

656 „Die hebr. Terminologie (*'ārab*) verknüpft die Verpfändung und die Bürgschaftsleistung eng miteinander." E. Lipiński, Art. ערב I, (ThWAT VI) 353. Das Eintreten um Sicherheit für jemanden mit dem Ziel der Leistung einer Bürgschaft hat viele Belege. Vgl. Texte von Alalach: *ana qātāti*/ŠU.DU$_8$.A *ana* PN *īrub* (Al. T. 82, 11-13; 84,4f.) „als Sicherheit für jemanden eintreten". E. Lipiński, Art. ערב I, (ThWAT VI) 350 und Jer 30,21.

657 Zwei verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten zeigt die Form, שְׁנוֹתַי. (nämlich pl. cs. sf, von „Jahr" oder „Schlaf"), vgl. HAL IV, 1478-9. In Jes 38,10 klagt der Beter, dass ihm so der Rest seiner Jahre geraubt wurde.

658 *nœpœš* ist gemeinsemitisch und das Nomen kommt im Alten Testament 754mal vor. Die Verteilung zeigt einen signifikanten Gebrauch für die Psalmen und ihre Poetik. Mehr als ein Fünftel der Belegzahl macht der poetische Gebrauch in den Psalmen aus. Vgl. H. Seebass, נֶפֶשׁ, (ThWAT V) 532, 536.

659 Vgl. J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, 41. Die Verwechslung von ו und י ist hier durchaus möglich. Siehe. Delitzsch § 104.

Hilfe. Und nun, in V. 15, erkennt er JHWH als den Handelnden in allem, was ihm geschehen ist.[660] Die Bewirkung JHWHs im Geschehen schließt besonders an den Eingriff zur Hilfe in Not an. עשׂה bezeichnet in diesem Gebet das Tun oder Walten JHWHs. עשׂה steht ohne Bezeichnung des direkten Objekts aber mit abstraktem Obj. Oft steht *'āśāh* mit Bezug auf das, was JHWH in seinem Handeln zustandebringt. Sein Tun wird dabei charakterisiert durch abstrakte Objekte, die den Inhalt seines Eingreifens umschreiben.[661] Kaum findet der Beter richtige Wörter, damit er sich an JHWH wenden kann, außer „Er (JHWH) hat *es* getan". Die bevorstehende Errettung soll die anderen Menschen (Hörer) überzeugen, dass JHWH es „getan" hat. Darum wissen sie Bescheid, wer in der Not des Beters gehandelt hat und sollen zusammen mit ihm jubeln über die Taten JHWHs (V. 20).

Wenn אדרה (V. 15b) sich um die der Wurzel דרה im *hitp*. handelt, bedeutet es etwa „ich wandele".[662] Nyberg schlägt eine Lösung vor, dass die Wurzel דוה („traurig, elend", *hitp*. eines Quadriliterum הוֹדָה) sei.[663] Begrich sieht, dass hier ein Dank vorkommt. Er nahm solchen Dank als einen deutlicheren Ausdruck für die Errettung an.[664] Ihm war auch der Gedanke des Verses von 15c.d auffällig: Dank wegen der Bitterkeit seiner Seele?[665] Für einen solchen Gedanken innerhalb des Dankliedes findet Begrich in Jes 12,1 eine Erklärung: „Ich will dir danken

---

660 „Mit V. 14 ist das eingeführte Klagelied zu Ende. ... Wir erwarten danach in V. 15 den Umschwung." J. Begrich, Der Psalm des Hiskia, 41. In Ps 39 verstummt der Beter, weil JHWH es getan hat. Er weiß, dass JHWH sein Unglück verursacht hat. So auch Ijob, 12,9, vgl. H. Ringgren, Art. עשׂה, (ThWAT VI) 425. „Gottes Walten in der Geschichte wird in mehreren poetischen Texten (vorwiegend Klagelieder) als sein 'Werk' (hier *po'al*) bezeichnet." Vgl. H. Ringgren, Art. עשׂה, (ThWAT VI) 429. Theologisch bedeutsam ist hier: 'alles, was JHWH getan hat, will der Beter erkennen, wie es ist ob es ihm gefällt oder missfällt.'. Eine Handlung, die JHWH ausführt, kann nicht als „gut" oder „böse in den Augen des Menschen" charakterisiert werden. Hier spricht sich die Bereitschaft des Beters aus, den Willen Gottes anzunehmen.

661 Vgl. Jes 38,16.17: „... Du machst mich gesund und erhältst mich am Leben. ... Du hast liebevoll meine Seele von der Grube der Vernichtung zurückgehalten, denn alle meine Sünden hast du hinter deinen Rücken geworfen." Ein Gedankengang, dass JHWH als Subjekt in einer Geschehensgang steht, findet sich besonders in der Klagesituation, als JHWH gegen alle Erwartung etwas Neues, Andersartiges geplant und ausgeführt hat. Vgl. Jes 33,13; 36-37.

662 Vgl. H. Wildberger, *Jesaja* III *28-39*, (BK X/3) 1444. Als vergleichbare Belegstelle ist der Textzustand von Ps 42,5 selber fraglich.

663 Vgl. H.S. Nyberg, *Hiskias Danklied*, 93-94. Nach der Vokalisation von Q[a] weist אדודה auf die Wurzel נדד („fliehen") hin. Wenn die von H.S. Nyberg (*Hiskias Danklied*, 89) vorgeschlagene Konjektur in Jes 38,15b zutreffend ist, wäre zu übersetzen: „Ich ächze die Stunden meines Schlafes durch" oder „Ich stöhne all meine Jahre". Vgl. (Ps 31,11); „unsere Jahre wie ein Seufzer enden..." (Ps 90,9f).

664 Vgl. „Auf die Frage des 1. Verses (in V. 15) ist in der nächsten Zeile die Antwort zu erwarten. Nach der Gattung kann nichts anderes in Frage kommen als 'ich will danken'." J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, 42; „Gewiß kommt der Gedanke überraschend, aber solch abrupte Übergänge sind in der Psalmenliteratur keine Seltenheit. Das Gelübde, Gott zu loben, gehört zu den bekannten Themen der Klagelieder." H. Wildberger, *Jesaja* III *28-39*, (BK X/3) 1444.

665 Westermann achtet auf den Ausdruck, ein 'Bittersein oder Bittergemachtwerden der *nœpœš*'. Er meint, „dass die feste Verbindung *mar nœpœš* etwas für das Verständnis von *nœpœš* im AT Typisches zeigt." C. Westermann, נֶפֶשׁ, *nœ´fœš* Seele (THAT II 71-96). „im Schmerz, in der Betrübnis, in der Verzweiflung, in der Verbitterung zeigt sich das Menschsein des Menschen besonders deutlich; dies gehört zur 'Eigentlichkeit' (M. Heidegger) des Menschen.", C. Westermann, נֶפֶשׁ, *nœ´fœš* Seele (THAT II 71-96).

Jahwe, denn du hast mir gezürnt, doch es wandte sich dein Zorn, und du hast mich getröstet."[666] Er sieht die vom Verfasser beabsichtigte scharfe Gegenüberstellung des 'Einst und Jetzt' in V. 15.[667]

16 „Adonai! *... .für alle Lebenden ... lebt mein* Geist (רוּחִי). Und mach mich gesund und erhalte mich am Leben." Die Übersetzung für das V. 16a im hebr. Text ist ja außerordentlich unsicher.[668] Duhm sagt, dass 16a bei keiner Auslegung zu übersetzen ist.[669] Erst ab 16b ist der Text einigermaßen verständlich. Duhm sieht hier, dass die Bitte um Genesung passt und übersetzt 16b : „Erquicke meinen Geist und lass mich genesen und lass mich gesunden!"[670] Wildberger meint, hier geht es bei 16b um eine Gewissheitsäußerung, worin die Zuversicht beim Loben Gottes sich dem Beter einstellt: „Du wirst mich stärken und genesen lassen."[671] Er fragt sich, ob man 16b als dasjenige Element des Klageliedes, das man „Erhörungsgewissheit" nennt, bezeichnen darf und schließt diese Möglichkeit nicht aus.

Die Zusammenstellung der *hiph*-Form[672] von *ḥājāh* mit *ḥlm*[673] *hiph* im Gebet, weist auf einen dahinter liegenden Gedanken hin, dass Du, JHWH der Herr über Leben und Tod bist. Die Not bzw. Krankheit, die das Leben zum

---

666 „Wir haben also schon in 1-3 (*Jes 12*) eine merkwürdige Mischung von Formelementen vor uns. Man wird grundsätzlich von einem Danklied des Einzelnen reden müssen." H. Wildberger, *Jesaja* I *1-12*, (BK X/1) 478. Im Blick auf Jes 12 spricht man von einem eschatologischen Danklied. „Die originelle Verschiebung hinter das eingeführte Klagelied und vor die Erzählung der Errettung ist wohl verständlich." J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, 42. „Ob das »logisch« ist oder nicht, er will aller Bitternis seines Lebens zum Trotz einfach Gott loben, und zwar alle Jahre seines Lebens lang." H. Wildberger, *Jesaja* III *28-39*, (BK X/3) 1464.

667 Das durch Frage und Antwort zusammengehaltene Verspaar hat Parallelen z.B. Ps 116,10-14. Vgl. „Der Übergang in die zweite Person in der zweiten Zeile ist nicht auffällig und hat Parallelen (vgl. z. B. Jona 2,7c.8b)." J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, 43.

668 Nyberg meint, dass die Masoreten, wie die Vokalisation zeigt, den Konsonantentext nicht verstanden haben. Vgl. H.S. Nyberg, *Hiskias Danklied*, 94. Wildberger erwähnt sogar, dass V.16a seit jeher ein Alptraum der Exegeten gewesen sei. Vgl. H. Wildberger, *Jesaja* III *28-39*, (BK X/3) 1444.

669 Er vergleicht die Stelle mit Ps 39,8 und schlägt eine Übersetzung vor: „Herr, darum harrt auf dich mein Herz (V. 16a)", B. Duhm, *Jesaia*, 249. Barré übersetzt es: "O Lord Most High, you who give life to every heart, who give life to (every) spirit." M.L. Barré, *Restoring* the 'Lost' Prayer in the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:16-17b), 399.

670 B. Duhm, *Jesaia*, 249.

671 H. Wildberger, *Jesaja* III *28-39* (BK X/3), 1464. Weil wenn man imperf. cons. ließt, dann wäre der plötzliche Umschwung bereits passiert. Aber der Nominalsatz von 17a weist eher auf keine solche Änderung hin, darum übersetzt er in imperf. Lesen. Elberfelder übersetzt diese Stellen im Präsens: „Und du machst mich gesund und erhältst mich am Leben". Also vier verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten bietet diese Stelle, nämlich Jussiv (Duhm), Imperfekt-Consekutiv (Perfekt) (Begrich), Imperfekt (Wildberger) und Präsens (Elberfelder).

672 Das hebr. Verb *ḥājāh* wird im *qal* traditionell mit 'leben' übersetzt (im *pi* 'am Leben erhalten, lebendig machen', und im *hiph* 'am Leben erhalten', nur Jes 57,15 'beleben'). Vgl. H. Ringgren, Art. חיה, (ThWAT II) 882.

673 Das Verb *ḥālam* ist 2mal im *hiph*-Form belegt (Jes 38,16; Jer 29,8). Vgl. J. Bergman/M. Ottosson/G.J. Botterweck, Art. חלם, (ThWAT II) 992. Man kann *ḥlm hiph* entweder mit „träumen lassen" oder mit „gesund, stark machen" übersetzen. M. Ottosson übersetzt Jes 38,16f mit „lass mich träumen und erhalte mich am Leben", weil er die Deutung von "־שְׁנוֹתַי" in V. 15f. als „meines Schlafes" verstanden hat (ThWAT II 994). Nur in seltenen Fällen handelt der „Traum" dabei von Heilung von Krankheit. „Ein heth. Text erzählt jedoch von einem Manne, der von seiner Impotenz geheilt wurde (A.L. Oppenheim, *The*

Tod führt, sieht ihr Ende nur in der Rettung JHWHs, wenn er den betroffenen Einzelnen wieder „lebendig macht". Zu diesen Stellen von 'wieder leben durch Not-Rufen(Klage)-Rettung' gehört auch Ri 15,18.19 und Gen 45,27. Nachdem JHWH durch die Hand Simsons eine große Rettung (Sieg im Kampf) gegenüber den Philistern gegeben hat, [*Not*] litt Simson unter großem Durst und [Rufen bzw. *Klage*] da rief er zu JHWH aus (אֶל־יְהוָה וַיִּקְרָא), ob er nach dem großen Sieg durch JHWH vor Durst sterben und in die Hand der Unbeschnittenen fallen muss (vgl. Ri. 15,18). [*Rettung*] Da spaltete Gott die Höhle von Lehi, und das Wasser kam aus ihr hervor. Simson trank es [*wieder leben*] und 'sein Geist kehrte zurück, und er lebte *wieder* auf' (וַתָּשָׁב רוּחוֹ וַיֶּחִי). (Ri. 15,19)

In der Josepherzählung hebt Jakob zuerst aus der Vorliebe seinen geliebten Sohn, Joseph, über seine Brüder hinaus und damit entsteht der Bruderkonflikt.[674] [*Not*] Aus Hass konnten die Brüder Joseph nicht mehr *grüßen*[675]. Der Abbruch der Gemeinschaft durch Verweigern des Grußes bedeutet für Joseph ein zukünftiges Unheil durch seine Brüder. Als Joseph bei den Brüdern ankommt, ziehen sie ihm das Kleid aus, packen ihn und werfen (שׁלך) ihn in eine wasserleere Zisterne (בוֹר)[676]. [Rufen bzw. *Klage*] Zuerst kommt die Klage Rubens vor. Der älteste Bruder wollte ihn aus den Handen der anderen Brüder erretten und zu ihrem Vater zurückbringen: Als Ruben nachher zum Brunnen zurückkam, war Joseph nicht in der Zisterne, da zerriss (קרע) er seine Kleider in Schrecken und Trauer.[677] „Der Junge ist nicht *mehr* da! Ich aber, wohin soll ich *jetzt* gehen?" (Gen 37,30).[678] Den zweiten, direkten Klageruf hören wir von Jakob. Er glaubte, dass ein böses Tier Joseph gefressen hat. Auf den Ausbruch der Klage folgt das Klageverhalten Jakobs. In geprägten Trauerriten zerriss Jakob seine Kleider und

---

Interpretation of Dreams of the Ancient Near East with a Translation of an Assyrian Dream-Book, 194)."(Suche in Assyrilogie! Auf Englisch) Weitere Belege von den Wurzel חלם sind belegt in aram. und im Gebet von Nabonid, wo von der Heilung von seiner Krankheit die Rede ist. Vgl. J. A. Fitzmyer/D. J. Harrington, A Manual of Palestinian Aramaic Texts (Second Centry B. C. – Second Century A.D.) (BibOr 34; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1978) 5.

674 Jakob schenkt Joseph ein besonderes Kleid, כתנת פסים (Gen 37,3). Vgl. C. Westermann, *Genesis 37-50*, 26.

675 וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּרוֹ לְשָׁלֹם (Gen 37,4). Im Alten Testament spielt der Gruß, Schalom wünschen, eine besonders wichtige Rolle. Vgl. C. Westermann, *Frieden*, 144-177. „In der Bedeutung (akk.) *karābu* dominiert vielmehr das Element des ≪Grüßens≫, wobei sich der Gruß aus Segensgestus und –formel zusammensetzt." B. Landsberger, *Das gute Wort*, MAOG IV. 295.

676 Bei der Erwähnung von Leit-Wörtern, die in der Klage der Psalmen oft verwendet werden, schafft der Erzähler eine bildhafte Notdarstellung. Zu diesen Leit-Wörtern gehören hier „werfen" und „Grube". Vgl. שׁלך Ps 51,13; בוֹר Ps 28,2. Grube als Unheilssymbol vgl. 2 Kings 3,16.

677 Von leidenden Klageruf Josephs erfahren wir später. Die Brüder geben zu, dass sie an ihrem Bruder schuldig geworden sind und deswegen diese Bedrängnis über sie gekommen ist: „wir haben doch seine Seelenangst gesehen, als er uns um Gnade anflehte, wir aber nicht hörten." (Gen 42,21).

678 Die Reihenfolge, „er kam und schaut 'der Junge ist nicht *mehr* da!'", als steigernde Darstellung einer Klagesituation kommt auch im Etana-Epos vor. „Am Abend *kam* die Schlange. Das Fleisch, das sie brachte, legte die Schlange vor das Nest. Sie *schaut*: *Da sind keine Jungen mehr*!" Da weinte die Schlange bitterlich vor Schamasch. Siehe die Übersetzung von K. Hecker, *Akkadische Mythen und Epen*, 35.

legte Sacktuch um seine Hüften. So trauerte er um seinen verstorbenen Sohn (Gen. 45,34). Es ist interessant, die zwei verschiedenen Reaktionen von Jakob zu beobachten, die sich im selben Schema aber mit völlig anderem Ausgang abspielen (Gen 37,31-35; 45,26-28): 1) Botschaft von Unheil → 'Klage', 2) Botschaft von Heil → 'wieder leben.' In beiden Fällen gebraucht der Erzähler die Form mit Botenauftrag, die den Absender unmittelbar in der Stimme des Boten zu dem Vater reden lässt.[679]

[*wieder leben*] Als Jakob die Botschaft im Wortlaut Josephs hörte und die Wagen aus dem Land Ägypten sah, die Joseph gesandt hatte, lebte sein Geist *wieder* auf.[680] Diese Reaktionen des Jakobs bilden zwei polare Höhepunkte der Erzählung, die in der Klage und dem Wieder-Leben Jakobs beinhaltet sind. [*Rettung* (in dem Handeln Gottes)] In der Abfolge der Geschehnisse kommt der Wandel der unheilvollen Not Josephs zum Gotteshandeln zur Darstellung der Handlungs. In dieser Hauptlinie steht Gott, und der Höhepunkt der Szene ist das Bekenntnis Josephs in Gen. 45,5.5-11 vor seinen Brüdern und gleichzeitig vor dem Publikum, der Hörerschaft der Josepherzählung, wie Gott gehandelt hat. Das ganze Gewicht des Erzählungsziels liegt auf der Begegnung Gottes durch sein Eingreifen (Gen. 42,26-28); es ist eine auffällige Entsprechung, die den weiteren Zusammenhang darstellt. Beim Bericht von Tatsachen, dass Joseph lebt noch und sogar Herrscher über das ganze Land Ägypten ist, bleibt Jakobs Herz 'kalt'. Aber beim Worte Josephs, die mit „Gott hat mich … gemacht" beginnen, erkennt er sofort Gotteshandeln im ganzen Geschehen. Hier schließt die vorangehende Klage unmittelbar an das Wieder-Leben an und aus notwendigem Zusammenhang wirkt sich das göttliche Eingreifen als Übergangspunkt aus.

---

679 Darüber hinaus bringen die Boten dem Vater ein bestimmtes Zeugnis von dem Absender zusammen, damit der Adressat die Botschaft zu erkennen hilft.

680 „Da lebte der Geist ihres Vaters Jakob auf." (וַתְּחִי רוּחַ יַעֲקֹב אֲבִיהֶם) Gen 45,27f. Umso interessanter ist das, was der Erzähler in der Josepherzählung von Jakob sagt. Als Joseph ihm sagt: „Gott hat mich … gemacht. (Gen 45,27)", da hebt Jakob seine Klage auf, was er seit der Unheilsbotschaft über Joseph bekommen hat. Er verließ sich auf JHWH und nur auf das Handeln JHWHs hin. Zu umschreiben wäre etwa: er nahm diese Botschaft ernst, als eine Botschaft, die wirklich von JHWH kam, als in der Josephrede von JHWH gesagt wurde. Die Aufhebung der Klage folgt als Jakob an JHWHs Wort glaubte und er erfährt das Wieder-Leben.

Textstelle	Genesis 37:31-35	Genesis 45:26-28
1) Worte mit 2) Zeugnis	1) Worte der Brüder[681] 2) Das manipulierte Kleid[682]	1) Worte der Brüder[683] 1) Worte Josephs (VV. 9-11) 2) Wagen aus dem Land Ägypten[684]
Botschaft[685]	Unheil [Josephs Tod]	Heil [Joseph lebt noch]
Reaktion Jakobs: 'Klage &. Wieder-Leben'	1) Jakob untersuchte und erkannte das Kleid seines Sohns. 2) Wahrnehmen: Worte der Brüder. 'Der Leibrock meines Sohnes! Ein böses Tier hat ihn gefressen!' 3) Jakob bricht in die Klage aus. „Zerrissen, zerrissen ist Joseph!" (טָרֹף טֹרַף יוֹסֵף) (V. 33)[686]	1) Die Worte der Brüder glaubt er nicht 2) Wahrnehmen: Worte Josephs, „Gott hat mich … gemacht" und ägyp. Wagen. (V. 27) 3) Aufhebung der Klage & Wieder-Leben: „Genug![687] Mein Sohn Joseph lebt noch! (בְּנִי חָי רַב עוֹד־יוֹסֵף), … Da lebte der Geist ihres Vaters Jakob auf." (וַתְּחִי רוּחַ יַעֲקֹב אֲבִיהֶם) (V. 28)
Übergang von der Klage zum Wieder-Leben Jakobs	In Gen. 45,5-11 wird das die dann folgende Geschehenskette auslösende Ereignis erzählt. 'Lasst es euch nicht mehr leid sein. Es ist Gott, der mich vor euch hergeschickt hat, um Leben zu erhalten für eine große *Errettung*'. So tröstet Joseph seine bekümmerten Brüder in V. 45,5-7.[688] Die Nachricht von der Gotteshandlung in Bezug auf Joseph bringt Jakob in die Lage zum wiederhergestellten Leben. Durch diesen Übergang wurde Gottes Handeln deutlich erkennbar, Joseph und ganz Israel angesichts der Todesnot bzw. der Hungersnot am Leben zu erhalten.	

Die Errettung durch JHWH wird also als das Leben, das völlig glücklich wiederhergestellte Dasein, bezeichnet. Das „Leben durch Rettung" setzt unmittelbar ein vorhergehendes „Sterben durch Not" voraus und an den

681 „Das haben wir gefunden. Untersuche doch, ob es der Leibrock deines Sohnes ist oder nicht!", Gen 37,32.

682 Die Brüder Josephs schickten das manipulierte Kleid zu ihrem Vater. Sie nahmen Josephs Gewand und schlachteten einen Ziegenbock und tauchten das Gewand in das Blut. Vgl. Gen 37, 31.

683 Jakob akzeptiert den Bericht der Brüdern Josephs nicht, obwohl sie die Wahrheit sagten, dass Joseph noch lebt und er sogar Herrscher über das ganze Land Ägypten ist. Vgl. Gen 45,26.

684 Vgl. Gen 45,17.19.

685 Der Inhalt der Botschaft wurde bei der Rede Jakobs erkennbar. Vgl. Gen 37,33; 45, 28.

686 Aus dieser Form mit dem wiederholten Verb ist erkennbar, dass „es sich um einen geprägten Klageruf handelt, der erhoben wurde, wenn ein Mensch von einem Tier angefallen und zerrissen worden war." C. Westermann, *Genesis 37-50*, 36.

687 Beim „Genug! (רַב)"-Sagen meint Jakob, dass seine Leiden beendet. Damit hebt Jakob seine Klage auf! Vgl. Genug-Sagen und Beendigung der Klage im Flehen von Ik-Tešub und Eršaḫunga-Gebete (Anm. 52, Teil IV in dieser Arbeit) Siehe Akk. *ahulap* („Es ist genug") im Gebetsende des Ištar 10. Z. 42. „Gemeint: Das Wort der Verzeihung, das meine Leiden beendet, auszusprechen, steht bei dir, Ištar!" Zgoll, *Kunst des Betens*, 119. Und in sum. Stadtklagen findet sich '*ahulap*' vor der Wiederherstellung bzw. dem Zurückkehren der Gottheit in die Stadt. Die Söhne und Tochter Jakobs machen sich Mühe um ihn zu trösten, aber Jakob weigert sich beim großen *Nein*. Er ist entschlossen, dass er bis zum Tod in Trauer bleibe und zu seinem Sohn in den Scheol hinabsteige. Vgl. Gen 37,35b. So hat seine Traurigkeit ihn tief und lang anhaltend getroffen.

688 Betonend wiederholt Joseph mit Gottes Absicht, dass nicht die Brüder ihn hierhergerufen haben, sondern Gott. Vgl. Gen. 45,8. Bevor Jakob diese Nachricht von Gottes Taten hört, war Joseph für ihn tot.

Klageruf des Beters schließt sich beim Eingriff JHWHs das freudigen Loben an.[689] Im Gebet tritt JHWH als Schöpfer, Spender und Bewahrer des Lebens des Einzelnen auf. Die erlebende Lebenskraft wird dank JHWH den einzelnen Individuen in den Psalmen zuteil.[690] In den Gebetsbeschwörungen[691] ist oft von Bitte um Leben die Rede. Im Gebet Aussurbanipals an Marduk findet sich die Bitte, „Geliebte des Tutu, schenke mir Leben, dann will ich dir Huldigungen darbringen." (SAHG 253). In einer Gebetsbeschwörung an Marduk fleht der Beter, „auf deinen hocherhabenen Befehl, möge ich leben und gesund sein ... Marduk, großer Herr, schenke mir mein Leben, befiehl, dass meine Seele Leben habe!" (SAHG 298). Eine ägyptische Anbetung in einem Grabeingang lässt den Gebetswunsch um Leben erkennbar werden: „Möge ich Luft atmen, wie du sie mir gibst, möge ich leben von deiner Opfergabe immer und ewig. Mögest du meine Zeit mächtig sein lassen im Leben täglich für alle Tage (TT 53 (1) I; STG Text 66. Z. 12-15)"[692]. Ob hier die *hiph*-Form von *ḥājāh* auf den Gebetswunsch hinweist, ist aus verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten nicht klar. Aber was auffallend erscheint, ist doch der nächste Abschnitt des Gebets; der Rettungsbericht in V. 17.

17 „Siehe, zum Heil wurde mir bitteres Leid.[693] Aber Du hast liebevoll meine Seele von der Grube der Vernichtung zurückgehalten, denn alle meine Sünden hast Du hinter deinen Rücken geworfen." Die Reihenfolge von „Kraft", „Leben" und „Heil" in V. 16b-17a, die auch in den altorientalischen Grußformeln, Briefen und Gebeten verwendet wird, scheint mir auffallend.[694] Im alten Ägypten kommt häufig *'nḫ* in festen Formeln als Glückwunsch vor: *nḫ wḏ3 śnb*, „Es lebe, sei gesund und heil."[695] Oft werden 'am Leben erhalten' und 'Heilsein'

---

689 Vgl. Jes 38,17.

690 Seinem Wesen nach ist JHWH „lebendiger Gott", den der Beter nur im Land der Lebendigen anblicken kann, und den nur der Lebende (bzw. das Leben) preist. Vgl. Jes 38,11.19.

691 Beschwörungen sind meistens naturgemäß der Rettung des Kranken oder der Not gewidmet. Vgl. A. Falkenstein/W.von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebet* (SAHG), 23.

692 Aus dem Grabeingang links, 98f. Eigene Abschrift. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 186-187.

693 Anders als MT (מַר־לִי מָר) zeigt 1QIsa[a] מר ליא מאודה. Darauf baute Barré seine Übersetzung von 17b: "It has become very bitter for me." Er hält auf einen Änderungsprozess zwischen *dalet* and *reš* inklusive Weglassen des *alephs*: מר < מר < מאד. Vgl. M.L. Barré, *Restoring* the 'Lost' Prayer in the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:16-17b), 394f. 17a fehlt in LXX.

694 In seinem Aufsatz achtete Barré auf die enge Verbindung innerhalb „kräftig, leben und heil". Vgl. M.L. Barré, *Restoring* the 'Lost' Prayer in the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:16-17b), 396 (bes. Anm. 48,49).

695 „Grosse literarishe Amun-Re-Hymnen vor Amarna," (87D, Z. 86.) J. Assmann, ÄHG 199. In einem ägyptischen Gebet findet sich solche Bitte: „Möge er Leben, Heil und Gesundheit geben, Lob und Beliebtheit, und dass meine Augen AMUN schauen ... (150, A Beischrift zur Stene (Recto), London, Stele BM 589, Z. 6-7)". J. Assmann, ÄHG 377. Vgl. G. Möller, *Hieratische Lesestücke* II, Tf. 33-34 (i-vi). Übersetzungen: A. Erman, Literatur, 350-358; Wilson, in: ANET, 365-367; Scharff, Sonnenlieder, 47-54. E. Winter, Unters. Zu den ägy. Tempelreliefs der griech.-röm. Zeit, ÖAW 98, 1968, 69ff. siehe „Leben und Gesundheit (*'nḫ wsnb*)" bei Erman/Grapow, *Wörterbuch der ägy. Sprache 5*, 197. In den phönikischen Karatepe-Inschriften wünscht Azitawadda, dass Ba'al ihn mit Leben, Heil und mächtiger Stärke segnen würde (Karatepe, die untere Torinschrift III 2-4 'חים ושלם ועז אדר ... וברך בעל' und die Statueninschrift III 16-18: 'בעל ... בחים ובשלם ובעז אדר וברך'). Vgl. A. Alt, *Die phönikischen Inschriften von Karatepe*, 274-275, 278-279.

zusammengestellt. Häufig findet sich die Wunsch-Kombination, „leben und heil sein (*balāṭu* u. *šalāmu*)“, in Wunschformeln von Gruß, Briefen und Gebeten.[696] Barré schlägt vor, dass man הִנֵּה לְשָׁלוֹם entweder שלום הנחל (הַנְחֵל als *hif.* Imp. von נחל, 'als Besitz verteilen') oder תנ(ח) לי שלום ('gib mir Heil') lesen könnte.[697] Diese Möglichkeit betrachte ich als zu gewagt, weil die vorherigen zwei Wörter kein Hilfsverb verwendet haben.[698] Aber in der Vorliebe für gerade diese aufeinander kommende Wort-Verbindung von 'Leben' und 'Heil' im Hiskiapsalm zeigt sich m.E., wie eng für den Beter des alten Israels „Leben“ – als gesundes, heiles, „ganzes“ Leben (*šalāmu*) und „Loben“ zusammengehören. V. 17a ist weithin von der altisraelitischen *šalôm*-Vorstellung (mit)geprägt; mitunter können die Bedeutungen 'Leben in Heil' und 'Loben' ineinandergehen. In V. 17-19 wird das die dann folgende Geschehenskette auslösende Ereignis erzählt. Auf die Bitte um Errettung folgt sogleich die Antwort, die in Form eines Dankberichtes gegeben wird, das an JHWH durch den Anruf 'Adonai' gerichtet ist. Dieser Dank wird im Glauben an JHWH ausgedrückt. Der Beter wird als ein von der Sünde geknechtetes 'Ich' betrachtet, seine Begreiung aus der Todesgrube foglt auf die Vergebung seienr Sünden durch JHWH. Im Kontrast zur Schilderung der Klagesituation wird nun die Wirklichkeit des neuen Lebens beschrieben. Die Bewahrung aus dem tödlichen Abfall bezieht sich auf das Handeln JHWHs.[699] In V. 17 erzählt der Beter eine Heilserfahrung, die durch Bitternis zum *šalôm* gelangt. *šalôm* ist mehr als körperliche Genesung. Es ist ein

---

696 „Leben – Heil“ ist viel häufiger Rede in Gebeten. „Von allen Seiten ringsum bist du umgeben von Leben und Heil (*ba-lá-ṭi u šul-mu*) (Das Handerhebungsgebet Ištar 1. Kriegerische Ištar, Z. 19), ... An deine Herrschaft habe ich mich gewandt – möge (sein) Leben und Heil! (Z. 30)“ Zgoll, *Kunst des Betens*, 198. Vgl. E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie „Handerhebung“* (AGH), 60-63; Seux, *Hymnus et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, 321-323; A. Falkenstein/W.von Soden, SAHG, 333-336; S.D. Sperling, WO 12 (1981) 8-20. „*lu-ub-luṭ lu-uš-lim-ma lu-uš-tam-mar* DINGIR-*ut-k*[*a*], 'dass ich gesund und heil werde und deine Gottheit preise!' (Marduk 28, Z. 15-16)“ W. Mayer, UFBG, 467, 469. *lū šalmāta lū balṭāta* „mögest du wohlbehalten und gesund sein“ (Wunsch in Briefen, CAD 2, 55); in der Grußformel eines Briefes, *lu ša-al-ma-ta lu balṭāta* PBS p 101:5 (CAD 17, 206a); DN *nimgir kul.ab*^{ki}.*ke*$_x$(KID) *nam.ti.la silimma.mu eigr.mu* DU.DU.*dè*: ^{d}MIN *nāgiri Kullabi ana balāṭija u šá-la-mi-ia arkija littallak* may DN, the herald of Kullab, walk behind me to (protect) my health and my well-being CT 16 3:89f. (CAD 17, 206a); (Gula) *ša naplussa balāṭu u nasḫurša šá-la-mu* whose glance means life and whose attention means well-being STT 73:2 and 22, see JNES 19 31f; *ṣīt pīkunu balāṭu epēš pīkunu šá-la-ma* your utterance is life, your pronouncement is well-being RA 65 159:8 (Gebet an Ea, Šamaš und Marduk) (CAD 17, 206b); [... *lu*]*bluṭ lu-uš-lim-ma šalmiš ina maḫar ilūtika rabīti luttallak ina* EDEN.MU, ['gelöst' werden (?); möge] ich heil leben und wohlbehalten vor deiner großen Gottheit für mich (?) wandeln. (K.2296+2776, Z. 10´). W. Mayer, UFBG, 519, 521; Gebet an Nabû, „Möge ich, NN, Sohn des NN, dein kranker, schmerzgequälter Knecht, der mich die Hand des Totengeistes, Zauberei (und dämonischer) Bann gepackt haben und dauernd verfolgen, *zu Leben und Gesundheit kommen und es so, wie ich es erstrebe, (auch) erreichen*! (*lubluṭ lu-uš-lim-ma ēma akappudu lukšud*)“ (A. Falkenstein, /W.von Soden, SAHG, 312 und W. Mayer, UFBG, 474, Z.13).

697 Vgl. M.L. Barré, *Restoring* the 'Lost' Prayer in the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:16-17b), 396 (Anm. 51). Er setzt die Verwechslung zwischen ה und ח oder ה und ת beim Lesen voraus.

698 In den anderen ägy., ugr., akk., aram. Belegtexten werden auch keine helfenden Verben verwendet.

699 Wenn lebendige Menschen durch andere Menschen in eine Zisterne geworfen werden, geschieht dies meist zum Zweck der Beseitigung bzw. Tötung: Josef (Gen 37,20.22.24), auch Jeremia (Jer 38,6.9.). Vgl. W. Thiel, Art. שלך, (ThWAT VIII) 88. Zum Schluss in der Josepherzählung muss die Rettung des Joseph aus der tödlichen „Grube“ mit dem Handeln JHWHs zusammenhängen, dass JHWH als Erretter ganz Israel am Leben erhält. Vgl. Anm. 195, 218, 222-224, 226, 228, 264, (Teil IV) und Anm. 114 (Teil V) in dieser Arbeit.

Ereignis, das eine neue Wiederherstellung des Lebens im Segen aus der Gemeinschaft mit Gott bedeutet. Die hinweisende und unterbrechende Interjektionspartikel הִנֵּה („siehe da!“)[700] betont den ganzen folgenden Satz und teilt ein unerwartetes neues Moment in einer Geschehensfolge mit. *šalôm* (bzw. „heil sein“) ist ein maßgeblicher Schwerpunkt der altorientalischen bzw. alttestamentlichen Menschen, denn sie strebten nach ihm ihr Leben lang. Mit dem *šalôm* in Beziehung steht der entsprechende Vorgang im Segen und Fluch JHWHs. Im Alten Testament ist JHWH der Stifter des *šalôm*.[701] Bemerkenswerterweise wird in dem Hiskiapsalm bei der Errettung, der das Woher des *šalôm* bezeichnet, JHWH als Geber beschrieben (וְאַתָּה in V. 17b). In diesem Zusammenhang wird *šalôm* in V. 17b das Heilsgeschehen durch JHWH aus der Not erweisen. In 17b wird plötzlich die Errettung aus der Todesgrube durch göttliches Eingreifen zum Ausdruck gebracht. Mit dem betonten וְאַתָּה ('Du aber') in 17b nimmt der Beter den Standpunkt nach der entscheidenden Wende des Psalms ein. Die Verknüpfung der Wurzel *ḥšq*[702] mit dem Objekt נַפְשִׁי eröffnet die neu hergestellte Beziehung zwischen JHWH und dem Beter. Damit bezeichnet der Beter eine gefestigte, bewusste Vertrauensbezeugung. So kennt der Beter JHWHs Namen, Adonai, und ruft ihn in der Not an, woraufhin er ihm eine Erhörung zuteil werden lässt. Dieser Anruf setzt eine begründete, unbedingte Entscheidung von Seiten JHWHs voraus. Hier wird die Bewahrung der *nœpœš* am Leben in dem Zusammenhang auf die Errettung aus Grab, Grube oder Totenreich angespielt. Hier handelt es sich um Rettung aus der Not. Bei Jon 2,7 heißt es, „... Da führtest du mein Leben aus der Grube (מִשַּׁחַת) herauf, JHWH, mein Gott.“; Ps 30,4 „JHWH, Du hast meine *nœpœš* aus dem Scheol heraufgebracht und mich lebendig gemacht aus der Schar derer, die zur Grube (*bôr*) fahren“.[703] In der Bedeutung 'Grube, Zisterne' bezeugt ist die

---

700 Neu/spät babylonisch heißt *enna*, „jetzt“ (AHw I 219). *anna* ist interj. “now, indeed(?)” (CAD Vol. I, A/II, 125b). *a*(*n*)*numma* „nun, nunmehr“ (*annû* Lokativ Adverbial mit enklitischem Partikel -ma, siehe W.von Soden, GAG § 20i. 80b/c. 113f.,121a) (AHw I 55). *annû* II (ugaritsich. *hn*; hebräisch. *hinnē*; arabisch. *inna*) „siehe!“ (vgl. *annû*(*m*) I, *anniu*(*m*), neu Assyrisch auch *ḫannû* (GAG § 45a/b) „dieser“ AHw I 53. Dieser Partikel weist häufig auf eine unmittelbar bevorstehende Zukunft hin. Vgl. W. Gesenius[7], 185a. Vgl. HAL, 242. Im Psalm 54,6 leitet הִנֵּה die Gewissheit der Erhörung.

Aus etymologischen Gründen stellt Tropper in seinem Aufsatz fest, dass הנה „siehe“ nicht als *hinnē*, sondern *hinna anzusetzen ist. Bei dem auslautenden - ā (< -*a) handelt es sich um eine Akkusativendung. Vgl. J. Tropper, hebr. Partikel *hinnē*[h], 80-84 und 100. Im ugaritischen Briefformular kommt EP-y als Marker des Beginns einer neuen Satzeinheit vor. Vgl. J. Tropper, Ugaritische Grammatik, 834 § 89, 33. S. Schorch meint, dass der *ē*-Auslaut von *hinnē* im Verlauf der hebräischen Sprachgeschichte ursprünglich aus [*i] oder aus [*ay] entstanden ist. Er vermutet dann, dass der Diphthong [*ay] erst von *hinna mit folgendem [y] entstanden sei. Er rechnet mit der Existenz eines enklitischen Partikels –y(a) und zieht die Schlussfolgerung, dass die masoretische Vokalisierung von הנה sich aus der Verbindung von *hinna (Interjektion mit Akkusativendung) mit dem enklitischen Partikel *-(a) rückspiegelt. Vgl. S. Schorch, הִנֵּה und die Partikel –y, 381.

701 Zu den Gottlosen spricht JHWH kein *šalôm* (Jes 48,22). JHWH ist der, der den *šalôm* seines Knechtes will (Ps 35,27) und ihn *bᵉšalôm* erlöst (Ps 55,19). šalôm durch Gott ist ein wichtiges Thema in den Klageliedern: 'Du verstießest meine Seele aus dem Frieden, ich habe vergessen, was Glück ist.' (Thr 3,17). Der Beter von PS 38,4 klagt, dass er kein *šalôm* in seinen Gebeinen hat.

702 Hebr. Wurzel *ḥšq* hat die Grundbedeutung 'hängen an, fest verbunden sein'. akk. *ešēqu* 'verbunden sein' (AHw I 249?; O. Rößler ZA 50, 1952, 131), arab. '*ašiqal 'asiqa* 'leidenschaftlich lieben' Vgl. G. Wallis, Art. חשק (ThWAT I), 348.

703 In den Psalmen stehen wertvolle Aufschlüsse für die Vorstellung der Errettung durch das Herausziehen aus der Grube bzw. Not: Ps 143,11 steht die Bitte, „um deines Namens willen, JHWH, belebe mich! In deiner Gerechtigkeit führe meine *nœpœš* (→ נפש) aus der Not(*ṣārāh*)!“; Ps 33,19 spricht von JHWH, der 'ihre *nœpœš* vom Tod' errettet und 'sie am Leben in

Wurzel *šwḥ* überall in sem. Sprachen.[704] שחת בלי stellt eine Unterweltsvorstellung dar.[705] בלי[706] gehört mit בלה („dahinschwinden, verbraucht sein") zusammen. Der enge Zusammenhang zwischen 'Rettung' und '(Fall-)Grube' impliziert die altertümliche Vorstellung. Heil ist hergestellt durch Errettung aus einer Grubenfalle[707], die zum wesenseigentümlichen Unheilszustand qualifiziert ist. Der Beter hebt in dem Ruf, den das im Elend befindendliche 'Ich' ausstößt, als entscheidendes Stichwort 'Adonai' hervor. Errettung aus der Grube vermag allein JHWH als der Retter zu bewirken. Insofern weist der Klageruf schon auf die Antwort hin, die ihm als rettender Bescheid gegeben wird. Vielmehr ist gemeint, die נַפְשִׁי möge von der zwingenden Gewalt des Totenreichs erlöst werden, der es unter der Bedingung von Sünde ausgeliefert ist. Derjenige, der in die Grube gefallen ist, wird von sich aus mit ihr selbst nicht fertig, und einzig der Schrei nach dem Erretter und seiner Hilfe wird dieser Lage gerecht. Der Beter markiert zugleich paradoxerweise die Möglichkeit des Umschwungs, die sich in hartem Bruch selbst des Stils mit der Responsion von V 17b auf die vorherige Klage des Gebetsteils ergibt.[708] Mit der Grube (akk. *šuttatu*)[709] wird eine Unheilsvorstellung dargestellt, die auch in den babylonischen literarischen Texten über Etana[710] nicht unbekannt ist. Der Mythos von König Etana geht in seiner Entstehung

---

der Hungersnot' erhält; Ps 66,9 „er hat unsere *nœpœš* ins Leben gesetzt, und nicht zugelassen, dass unsere Füße wankten!"; Ps 71,20 „... Du wirst uns wieder beleben und uns aus den Tiefen (*tᵉhomôṯ*) der Erde wieder heraufführen".

704 arab. *sāḥā* 'tief einsinken'; mhebr. *šîaḥ*, jüd.-aram. *šajḥāh*, ugar. *šḥ* (KTU 1.82,11; *šḥt*, UT Nr. 2400) und akk. *šuttatu*[*m*], *šuttu* II, (siehe Held, JANES 5, 175 f. zu he. *šūḥā*) „(Fall-)Grube". AHw III 1292; L. Wächter, Art. שחת (ThWAT VII), 1245.

705 Vgl. Jona 2,7. *šaḥaṯ* (*šûḥāh*, *šîḥāh*) hat die Grundbedeutung „Grube". Nur einmal ist das Verb *šûaḥ* im Alten Testament belegt: Spr 2,18, in der Bedeutung „sich senken". ammon. *šḥt* (*nif.* 2. pers. Impf) 'zugrunde gehen' siehe ammonit. Inschr. Aus Tell Siran Z. 5, Loretz UF 9, 1977, 171., ar. *saḥata* 'ausrotten, gänzlich zerstören' (Lane 1314), vgl. HAL IV, 1363. Hier wird das Wort שחת bildlich verwendet und meint ein dem Einzelnen bereitetes Unheil. „Die mit *šaḥaṯ* verbundenen Verben beziehen sich teils auf das Graben der Grube, teils auf das Hineingeraten in sie oder das Errettetwerden aus ihr." L. Wächter, Art. שחת, (ThWAT VII) 1246.

706 Subst. „Abnutzung, Verderben, Aufhören". akk. *balu* (AHw I 100) „ohne". Vgl. HAL I, 127

707 „Nach der altisraelitischen Weltvorstellung lieg der Scheol unter dem unterirdischen Ozean, auf dem die Erdscheibe schwimmt (vgl. Hiob 26,5; 38,16f.)." L. Wächter, Art. שְׁאוֹל, (ThWAT VII) 904. Da ist es kein Wunder, dass *bôr* (באר, „Zisterne, Wassergrube", KBL³ 111f.) bzw. *šaḥaṯ* (שחת, „(Fang-)Grube"), teils im Parallelismus membrorum neben *šᵉ'ôl* verwendet werden. Der Beter erhofft sich oder dankt für die Errettung aus der Grube, d.h. die Befreiung aus der Todessphäre. Vgl. Ps. PS 107,20; Ps 103,4; PS 16,10; Jona 2,7. u.ä.

708 Bemerkenswerterweise steht in einer baby. Gebetsbeschwörung das Lobversprechen direkt nach dem Bitten um Errettung. „Rette mich aus der Not! Aus der Bedrängnis lass mich entfliehen, (*eṭ-ṭi-ri-in-ni-ma ina dan-na-at ina pu-uš-qu šu-zi-bi-in-ni* (Z.8) damit wer mich sieht, deinen Ruhm vermehre, Ištar! *a-mi-ru-ú-a lit-ta-du-ú-ka* ᵈXV (Z. 9)". Transliteration von 'Hohe Ištar, Erleuchterin der Weltgegenden' (Ištar 3) (*šaqūtu Ištar munammirat kibrāti*) und Übersetzung. Siehe Zgoll, *Kunst des Betens*, 150, 152, vgl. E.von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk* III, 91f (Nr.77). Nach diesem Schema zeigt sich im Hiskiapsalm V. 17b, dass die Wende der Not schon erfolgt ist. Darüber hinaus wird JHWH durch den Errettungsbericht des Beters gelobt.

709 *šuttatu* (aB, spB. fem.), „Fallgrube, Grab". Vgl. CAD Š/III, 404.

710 Ein legendärer König der babylonischen Stadt Kisch, der *Etana* heißt, war kinderlos. Auf dem Rücken eines Adlers stieg er in den Himmel auf und suchte nach dem «Kraut des Gebärens». Der Name Etana, der „Hirte, der zum Himmel aufstieg", kommt erst in dem Zitat der in altbabylonischer Zeit (18.-17. Jht.) kompilierten sumerischen Königslisten vor. (*sipa lu an.šè ba.e₁₁.dè* ... s. T. Jacobsen, AS 11 80:16f. Die Etymologie seines Namens heißt: Etana bzw. Entana: 'Derjenige, der zum

noch in das 3. Jtd. v. Chr. zurück.[711] Aus den erhaltenen drei fragmentarischen Fassungen[712] sind zwei Hauptteile der Erzählung rekonstruierbar. Der erste Teil erzählt uns eine Geschichte von dem Adler und der Schlange, die gemeinsam am Fuß bzw. auf der Spitze einer Pappel hausten und feste Freundschaft schlossen. Doch unternimmt der Adler den ersten Schritt, aus dem der Konflikt entstehen wird. Nachdem seine Jungen groß und alt (wörtliche Übersetzung!) geworden sind, ersann der Adler Böses in seinem Herzen und fraß die Jungen der Schlange auf. Vor Schamasch weinte die Schlange bitterlich und schwor grausame Rache, dass sie den Adler fange und in eine Grube sperre.[713]

idīšu ana šu-ut-ta-ti „sie (die Schlange) warf ihn (den Adler) in die (Fall-)Grube“[714].

In dem zweiten Teil kommt der Hauptcharakter Etana vor, der für seine offenbar gebärunfähige Frau ein Heilmittel suchte. Nach der Anweisung Schamaschs befreite er den Adler aus der Grube und auf dessen Rücken flog er zum Himmel. Aber Etana stürzt ab.[715] Die späte Fassung, die aus der Bibliothek des Assurbanipal in Ninive stammt, teilt weitere Geschichten mit, so z.B., dass Schamasch die Klage von der Schlange vernahm und ihr seine Anweisung gab. Hier wurde es bildhaft dargestellt, wie die Grube auf das Unheil hinweist.[716]

Himmel aufstieg!', siehe ders. AS 11 80-81). Nach dem Bericht der Königsliste regierte Etana als 13. König der uralten Stadt 'Kiš' 1560 Jahre. “The poem about early rulers is at least as old as the Old Babylonia period” s. M. Civil, Aula Orientalis 7 7 no. 767.

711 Mit dem Thema, 'Etanas Himmelsflug', gibt es die Rollsiegeln der altakkadischen Zeit, auf denen sein Flug auf dem Adler dargestellt sind. Vgl. R.M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*, 190; M. Baudot, OLA 13, 1982, 1-10.

712 Die aBaby, mAss, sAss. Fassungen. Vgl. Chp.3: “The Flights of Etana and the Eagle into the Heavens”. W. Horowitz, MCG 43-65.

713 „Am Abend kam die Schlange. Das Fleisch, das sie brachte, legte die Schlange vor das Nest. Sie schaut: da sind keine Jungen mehr! Mit seinen Klauen hatte der Adler den Boden aufgewühlt, und den Himmel oben ... Die Schlange begann vor Gram zu weinen, Vor Schamasch flossen ihre Tränen: Dein Fangnetz ist die weite Erde, deine Falle der ferne Himmel. Deinem Fangnetz entkomme der Adler nicht, der Böses und Abscheuliches tat und Böses für seinen Freund bereitete. ... Steig nicht hinab! Wer weiß, ob im Inneren des Wildstiers nicht die Schlange lauert? Der Adler stieg hinab und beschaute das Fleisch und er tauchte den Kopf in das Innere des Wildstiers und sah nach dem saftigsten Fleisch. Als in den Bauch des Wildstieres drang er ein und frass er sich in sein Inneres vor. Da packte ihn die Schlange an seinen Flügeln.“ Nach der altbabylonischen Fassung, Siehe K. Hecker, *Akkadische Mythen und Epen*, 35.

714 Vgl. CAD Š/III, 405. (Bab. 12 pl. 4r.7 and pl. 5:8 (SB Etana), cf. ibid. pl. 3r.23.).

715 Durch die erhaltenen Fragmente bleibt es bislang unbekannt, wie sein Vorhaben gelingt. Nach der Sumerischen Königsliste kommt Balich zu seinem Sohn. Balich regierte als Nachfolger Etanas 410 Jahre. Vgl. K. Hecker, *Akkadische Mythen und Epen*, 34. Weitere Übersetzungen vgl. B.R. Foster, *Before the Muses* I, 437-460 und S. Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 189-202.

716 Vgl. K. Hecker, *Akkadische Mythen und Epen*, 42.

„Als er die Klagen der Schlange vernahm, ['erhörte', Ergänze am Zeilenende [*ina še-mi-šu*].]
Tat Schamasch seinen Mund auf, (um) zur Schlange [zu sprechen] …
'Sobald er in das Innere eindringt, pack du ihn an seinen Flügeln,
schneide seine Flügel ab, seine Federn und seine Schwingen
raufe ihn aus und wirf ihn dann in eine Grube ohne Boden,
dass er Hungers und Durstes sterbe!'"[717]

Auf Geheiß Schamaschs gelingt die Rache der Schlange. Nun klagt der Adler in der Form eines Bittgebets, das an Schamasch gerichtet ist.

„[Der Adler …..], wobei er sich täglich an Schamasch wandte:

[*i*]*na šuttati amâtamma*	'Soll ich denn in d(ies)er Grube sterben?[718]
mannu īde kī šaknāku šēret-ka	Wer weiß dann, dass mir deine Strafe auferlegt worden ist?
jâši erâ bulliṭannī-ma	Mir, dem Adler, erhalte das Leben,
ana ūmī dārûti zikir-ka luštešme	dann werde ich auf ewige Zeiten deinen Namen vernehmbar machen!'"
	(Bab. 12,31,26-28).

Was uns auffällt, ist die Reihenfolge innerhalb des kurzen Gebets von Klage (Z.122) bzw. Bitte (Z. 124) zum Lobversprechen (Z. 125). Dreimal hören wir den dringenden Klageruf an Schamasch in dieser Erzählung. In der Not begründet der Klageruf sich in Vertrauen auf die erhörende bzw. eingreifende Gottheit: Klage von der Schlange, dem Adler und dem König Etana.

„Etana wandte sich täglich an Schamasch:
'Du verzehrtest, o Schamasch, das Fett meiner Schafe, …
Gib mir das Kraut des Gebärens,
zeig mir das Kraut des Gebärens!
Nimm weg meine Last, gib mir einen Erben!'"[719]

Auf das inbrünstige Gebet Etanas hörte Schamasch und gibt sofort seine Anweisung: „Mach dich auf den Weg, beschreite das Gebirge! Sieh nach einer Grube, was in ihr ist, prüfe! In ihr liegt ein Adler, der wird dir zeigen das Kraut [des Gebärens]" (sB Etana, Tafel II. Z. 142-145).[720] Wer die Gottheit notklagend anruft, erwartet damit das unmittelbare göttliche Eingreifen. Von einer thematischen Vergleichung zwischen dem V. 17 im Hiskiapsalm und den Gebeten Etana-Epos kann hier eine Rede sein: Wende der Not im Zusammenhang mit „Klageruf und Erhörung".[721]

---

[717] Die Übersetzung von Tafel II. Z. 72-73 und 83-86 in K. Hecker, *Akkadische Mythen und Epen*, 45.

[718] Siehe Pl. 3r.26 (SB Etana). Vgl. CAD Š/III, 405.

[719] K. Hecker, *Akkadische Mythen und Epen*, 47. (sB Etana, Tafel II. Z. 131-132 und 138-140).

[720] K. Hecker, *Akkadische Mythen und Epen*, 47.

[721] Schon im alten Mesopotamien sind die Aussagen von 'Rufen' (vgl. *šasû* „anrufen, beten zu") und 'Erhören' der Gottheit im Gebet enthalten: „[*a-na b*]*u-ul-luṭ na-piš-ti-ia ḫi-pí eš-šú as-ḫur* // [*ru*]-*qiš al-si-ki ger-bi-iš ši-mìn-ni*: wende ich mich <an

Am Ende des V. 17b schildert der Beter den Grund, wie sein Errettetsein durch das Handeln JHWHs möglich ist. Bei der Umstandsbeschreibung berichtet der Beter den Grund seines Lobens und es gehört schon zum Loben.[722] Weil JHWH alle Sünden des Beters hinter seinen Rücken geworfen hat, wurde sein Leben vor der Grube durch die Gnade bzw. Gunst JHWHs bewahrt. Es klingt so, als ob die Errettung vom Tode mit der Vergebung der Sünde etwas zu tun haben könnte. Die Wendung „hinter seinen Rücken werfen" heißt also unbeachtet und vergessen lassen.[723] Da *šlk* mit JHWH als Subjekt auf alle Sünden des Beters bezogen ist und das verbale Element hier offenbar die heilvolle Tat JHWHs bezeichnet, ist *šlk* mit der Bedeutung „werfen" im Zusammenhang „retten, befreien" verbunden. Die Verschonung vor der Todesgrube hängt mit der Vergebung der Sünden zusammen. Die Sündenlösung als Thema des Lobens findet sich in einem sumerischen Gebetsschluss.

> „Sobald du meine Finsternis in Tageslicht verwandelt hast,
> will ich in deinem 'Tor der Sündenlösung' weilen, dich loben;
> ich will dir meine Sünden wie einen Faden 'aufsplittern',
> deine Größe/Grosstat verkünden.
> …… (2 Zeilen unklaren Inhalts, dann:)
> Den Menschen will ich es bekannt machen, das Land möge (es) wissen."[724]

Muss die Sündenvergebung vor der Bewahrung des Lebens stehen? Duhm sieht, dass die Rettung und die Sündenvergebung gewissermaßen ein- und dasselbe sind.[725] Die Sündenvergebung bzw. –tilgung ist eines der wichtigsten Bittmotive im alten Mesopotamien. In einer Gebetsbeschwörung an Marduk spricht der Beter am Ende seine Bitte aus, nachdem er ausführlich seine Sündentilgung gewünscht hat, „Ich, dein Knecht, habe gewiss schwere Sünde getan, habe die von Gott gesetzte Grenze gewiss überschritten: [Was] ich (aber) seit meiner Kindheit wissentlich und ohne Wissen [getan habe], vergiss (es doch!), dass dein Herz nicht erregt klopfe! Meine Sünde tilge und meine Missetat löse, … Meine Sünde tilge, meine Sünde löse … Kriegerischer Marduk, erhalte mich am Leben, dann will ich dir Huldigungen darbringen" (SAHG 299-300). Sündenvergebung und Versöhnung (akk. *salīmu*(*m*) pl. f., 'Frieden, Versöhnung, Begnadigung' AHw II 1015-6. siehe bab., m/nA *šalāmu*) liegen nahe beieinander.

---

dich>, [damit] mein Leben erhalten werde. [Von fe]rne rufe ich dich: höre mich von nahe!" (Gebet an eine Göttin, 79-7-8,50, Z. 16´-17´) W. Mayer, UFBG, 538-539.

722 Vergleichenswert sind die formelhaften "Umstandsbestimmungen des Grundes (in Satzform) in Bitten mit 'weil-Satz' der baby. Gebetsbeschwörungen: Typ 1. „weil du barmherzig bist" (Stativ der 2. Person): Typ 2 „weil du zu helfen vermagst" und Typ 2 und 1 zusammen. Vgl. W. Mayer, UFBG, 290-292.

723 Vgl. Ps 50,17, Neh 9,26 und ähnlich in Mi 7,19 heißt es, dass JHWH „unsere Verfehlungen (*ḥaṭṭo'tenû*) in die Tiefen des Meeres werfen wird". Vgl. W. Thiel, שלך, (ThWAT VIII) 91-92.

724 In Gottesbriefe siehe AOS 53, 84,48-53. (Sigel nach W.W. Hallo, AOS 53, 88f.). Die Übersetzung ist von W. Mayer, UFBG, 315. Im Vergleich zu den Sumerer wurde die Sünden (*arnu*, *ḫîṭu*, *šertu* usw.) und Sühnung (*šuluḫḫu*, *kuppuru*) als religiöse Anliegen wahrscheinlich im akk. Bereich noch erkennbar. Vgl. W.von Soden, *Religion und Sittlichkeit nach der Anschauung der Babylonier* (ZDMG 89), 143-169.

725 Vgl. B. Duhm, *Jesaia*, 249.

A: *i-na* NUNDUN-*ki li-*[*l*]*š-šá-kin sa-*⌜*li*⌝*-mu* // E: [*in*]*a šap-ti-ki li-iš-ša-kín sà-li-mu*	„Auf deine Lippen möge Versöhnung gelegt sein!
A: *an-na pu-uṭ-ra m*[*i*]*-šá-r*[*i*] *šuk-ni* // E: [*an-n*]*i pu-uṭ-ra mi-še-ri šu-uk-ni*)	Meine Sünde löst (mir), schaffe mir Gerechtigkeit (Angesprochen ist hier Ištar).“[726]

Wenn man in der Sphäre der Sünden bleibt, kann man nicht mehr selbst handeln, weil sie schon ihre Unheil bringende Auswirkung im Lauf der Zeit auf Menschen ausübt.[727] V. 17b teilt uns mit, da JHWH handelte, damit der Beter nicht in seiner Sünde-Unheils-Sphäre sterbe, sondern lebe. Im Hiskiapsalm kommt statt der Bitte um Sündenvergebung die Nachricht von der schon geschehenen Heilstat JHWHs vor. Entlassung bzw. Vergebung der Sünden füllt sich von einem Wirken Gottes als ganzem her mit bestimmtem Inhalt. Durch das Eingreifen Gottes gelangt der Beter in den heilenden *šalôm*. Bemerkenswerterweise wird in dem Umschwung in V. 17, der das Woher des Heils bezeichnet, „Du“ bzw. JHWH als Heilsspender genannt. Die Zusammenstellung von „Leben und Loben“ gegenüber „Sterben und Klage“ in der Wende der Not zum Loben macht deutlich, das zum *šalôm* das Moment der Errettung gehört. Urheber des Umschwungs ist JHWH, der deshalb „Gott der Lebenden“ ist bzw. werden kann. Der *šalôm* als heilvolles Verhältnis zu JHWH wird durch die erfahrene Errettung vermittelt.

18-19 „Denn der Scheol preist Dich nicht, der Tod lobsingt Dir *nicht*, die in die Grube hinabfahren, hoffen nicht auf deine *Wahrheit*. // Der Lebende, der Lebende, der preist dich, wie ich heute: der Vater soll den Kindern deine *Wahrheit* mitteilen.“ Vom Bekennen zum Verschontwerden wegen der אמת[728] JHWHs ist gerade in der 18. und 19. Verszeile die Rede. Mit 18 und 19 wird ein wichtiger Grund für die Errettung erwähnt. אֲמִתֶּךָ. Was den Sinn des Wortes angeht, weisen sowohl LXX wie die aramäischen Übersetzungen auf die Übersetzung „Wahrheit“

---

[726] Das Handerhebungsgebet Ištar 10. Z. 29,30 ('Ištar-der-Sterne', Göttin des Morgens, Ištar-*kakkabī ilat šērti*). Partitur und Übersetzung von Zgoll, *Kunst des Betens*, 109, 116. (E.von Weiher, SpTU III, 76), E: Kopie C. Wilcke, Kollation Zgoll, Datierung 2. Hälfte 2. Jahrtausend, stammt vermutlich aus der Gegend von Emar. Von der Archäologischen Staatssammlung München 1985). Vgl. E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie „Handerhebung“* (AGH), 126-129 (Text B Z. 1-10); E.von Weiher, SpTU III, 88-90.

[727] „Erwähnungen von *ḥṭ'* sind im Psalter fast nur in den Klageliedern zu finden. Die Sänger erkennen den Tun-Ergehen-Zusammenhang in ihrem Leiden.“ K. Koch, Art. חטא, (ThWAT II) 862, vgl. Ps. 38,4: Wegen seiner eigenen *ḥaṭṭā'ṯ* sind die Gebeine ohne Schalom (*šalôm*). Ps. 51,5: 'die *ḥaṭṭā'ṯ* steht ständig vor dem Beter'. Das gemeinsem. Wort 'Sünde' (die Wurzel *ḥṭ'*, *ḫṭ'*, *ḥṭ̱*) bezeichnet negative Zustände und Verhaltensweisen von menschlichen Subjekten in religiöser Beziehung. Vgl. K. Koch, Art. חטא, (ThWAT II) 858-859.

[728] Seit die hebr. Belege von der hebräischen Wurzel אמן zur Zeit die ältesten sind, ist schwerlich der Sinn aus einer Grundbedeutung zu erklären. Vgl. A. Jepsen, Art. אמן, (ThWAT I) 314-315. Der Stamm אמן bedeutet „fest, zuverlässig, sicher sein“, „tragen“, „festhalten“, ausgesagt von einer Mutter, welche das Kind trägt. Im nif. heißt das Verbum „sich als fest, zuverlässig erweisen“, „beständig sein“, „sich halten“, „bleiben“, „andauern“. Vgl. HAL I, 61. Die nominale Ableitung אמת ist am häufigsten zu belegen: 126mal. Die Streuung des Wortes im AT ist auffällig meist in Ps 37mal, Jes 12mal, Jer 11mal, Spr 11mal, Sach und Dan je 6mal belegt. Vgl. A. Jepsen, Art. אמן, (ThWAT I) 333.

hin.[729] Die akk. Wurzel *kūn* (traditionell *kwn*), die mit der Bedeutung „stetig, dauerhaft, treu, wahr sein/werden“ wiedergegeben ist, steht etwa im gleichen Sinn zur hebr. Wurzel אמן und hat eine solche Bedeutungsentwicklung wie אמן durchgemacht.[730] Für den hebräischen Wahrheitsbegriff meint H. von Soden, dass an den Stellen, an denen vom Tun der Wahrheit die Rede ist, die alttestamentliche Wahrheit gemeint ist:

> „stets die Erfüllung, die Gewährung und Bewährung dessen, was einer vom anderen erbittet oder erwartet, dessen er sich vom anderen versieht, also der Erweise der Treue, die Erfüllung des Vertrauens. … Wenn daher im Alten Testament immer wieder von Gott ausgesagt wird, dass er Wahrheit tue, wirke, bringe oder dass er ein Gott der Wahrheit sei, wenn auf seine Wahrheit immer wieder Berufung erfolgt – 'erhöre mein Gebet in deiner Wahrheit'.“[731]

Das Wort אמת bezeichnet das Wesen JHWHs, der seinem Frommen gegenüber treu, in seinen Worten wahr, in seinem Handeln zuverlässig ist. In Jes 39,8 wird אמת vom Land Judah bzw. der Stadt Jerusalem gesagt: Solange Hiskia lebe, werde doch wohl שָׁלוֹם וֶאֱמֶת sein (LXX).[732] Von David und Hiskia wird אמת gesagt, wo von der Gnadenhandlung JHWHs die Rede ist. Weil David vor JHWH in אמת und in Gerechtigkeit und in Aufrichtigkeit des Herzens (וּבִצְדָקָה וּבְיֹשֶׁר לֵבָב) gelebt hat, hat JHWH an David große Gnade (חֶסֶד גָּדוֹל) erwiesen.[733] Wenn man vor JHWH in אמת lebe, kann man JHWHs Gnade erwarten. In diesem Zusammenhang erhofft Hiskia auf die gnädige Zuwendung JHWHs bei seiner Bitte (V. 3).[734] Als Hiskia todkrank wurde, erfuhr er vom Prophet Jesaja, dass Gott ihn nicht am Leben bleiben lassen, sondern sterben lassen will. Da wandte er sich an seinen Gott und betete: „Ach, JHWH! Denke doch daran, dass ich vor deinem Angesicht in אמת und mit ungeteiltem Herzen gelebt habe und dass ich getan habe, was gut ist in deinen Augen!“ (Jes 38,3).[735] Das würde betonen, dass die Errettung auf JHWHs אמת zurückgeht. Das singularische

---

[729] Die LXX gibt das hebräische אמת sowohl mit wie mit oder mit wider. Vgl. R. Bultmann, *Begriff der Wahrheit*, 113. Jepsen sieht, dass אמת in einer Hendiadys-Verbindung mit → חסד und → שלומ verbunden wird. Vgl. A. Jepsen, Art. אמן, (ThWAT I) 334.

[730] Vgl. AHw I 438-440, 481, 494. Da findet es sich mit vielen Belegen zu *kânu*, *kīnu*, *kīnūtu*. W.von Soden, *Alter Orient und Altes Testament* (WO 4), 44.

[731] H.von Soden, *Was ist Wahrheit*, 9.

[732] Hier weist der Sinn von אמת auf *Bestand, Beständigkeit* hin, dass seine Regierung ohne Untergangsdrohung in Frieden bleiben kann. Vgl. R. Bultmann, Begriff der Wahrheit, 114.

[733] JHWH erschien dem Salomo in einem Traum bei Nacht und fragt ihn, um was er bitten will. Da antwortete Salomo so (1 Kön 3,5.6). Vgl. Vor seinem Tod rief Jakob seinen Sohn Joseph und beschwört ihn: „wenn ich nun Gunst gefunden habe in deinen Augen, … erweise Gnade und Wahrheit (חֶסֶד וֶאֱמֶת,) an mir: Begrabe mich doch nicht in Ägypten!“ (Gen 47,29).

[734] Interessanterweise ist in beiden Fällen אמת ohne Suffix mit dem Subjekt verbunden. (1Kön 3,6; Jes 38,3). Mit dem Suffix bezieht sich אֲמִתֶּךָ unmittelbar auf das Subjekt JHWH. Siehe Jes 38,18.19.

[735] Vgl. II Rg 20,3, LXX: .

Suffix in אֲמִתֶּךָ entspricht dem Bekenntnis (ידה)[736] des Errettetseins, aber nachher tritt ein „Weitergeben“ des Lobes in Erscheinung. Da folgt der Akt, der für unser Psalmthema zentral ist: das „Bekenntnis“. Durch die Wiederholung von אמתך am Ende der beiden V. 18 und 19 wurde durch die Gegenüberstellung des Verhaltens von Toten und Lebenden sein Ziel erreicht. Während beim Loben אמת JHWHs immer die Beziehung zum Gegenüber, das auf die Zuverlässigkeit bauen kann, mit gehört wird, daher der häufige Hinweis auf das Gebet, in dem der Beter sich auf das Reden und Handeln JHWHs verlässt. Mit auffallender Wiederholung von אמתך bekräftigt der Beter den Wunsch nach dem Miterfahren von seinem Heilsein und lässt die Hörer sich dem göttlichen Handeln unterstellen und sich dem Lobpreis Gottes anschließen. Auf אמת JHWHs können die Hörer sich verlassen und schließlich eine personale Beziehung mit ihm schließen.

	Subjekt	Verbum	Leitwort
V. 18	Scheol שְׁאוֹל	Nicht bekennen לֹא ... תוֹדֶךָ	Deine Wahrheit אל־אֲמִתֶּךָ[737]
	Tod מָוֶת	Nicht preisen לֹא ... יְהַלְלֶךָ	
	Die in die Grube hinabfahrende יוֹרְדֵי־בוֹר	Nicht hoffen לֹא־יְשַׂבְּרוּ	
V. 19	Der Lebende (wie ich heute) (כָּמוֹנִי הַיּוֹם) חַי חַי הוּא	Bekennen יוֹדֶךָ	Deine Wahrheit אל־אֲמִתֶּךָ
	Vater (den Kindern) אָב לְבָנִים	Kundtun יוֹדִיעַ	

Das Ereignis, von dem der Hiskiapsalm nach der Wende der Not (Todkrankheit) berichtet, ist ein Bekenntnis zur Wahrheit JHWHs. Wir können annehmen, dass der Hiskiapsalm die „reacito der Rettungserfahrung” ist. In diesem Bekenntnis zur Rettung durch JHWHs Wahrheit, die Gott dargebracht wird und die zugleich dem gegenwärtigen bzw. zukünftigen Hörer im Gottesdienst das wiederholende Loben sichert, ist eines der Grundmotive dieses Psalms zu sehen. Der Beter in seinem Loben verkündigt die Wahrheit JHWHs, die auf die Dauer, den Bestand, das Unvergängliche und Bleibende bezogen ist. Schließlich führt das proklamierende Bekenntnis zur wechselseitigen Wirkung, die auf das Weitergeben der Beziehungen des Beters und JHWHs zum Hörer-JHWH über den Moment ihres Entstehens hinaus beruht. Das typische Verb ידה[738] für das Loben, dessen Grundbedeutung „bekennen“ ist, prägt einen wesentlichen Teil des Hiskiapsalms und nimmt seinen Platz am

---

[736] Vgl. תוֹדֶךָ, in V. 18a und יוֹדֶךָ in V. 19a.

[737] Das אל vor dem אמתך gibt Anlass zu vielfachen Diskussionen. Duhm meint, dass es על sei. Ehrlich vokalisiert אֵל (Vokativ). Nyberg liest אלוה. Kissanane und Kaiser ändern es in את. Vgl. H. Wildberger, *Jesaja* III *28-39*, (BK X/3), 1445. Wildberger nimmt einen Zusammenhang mit יוֹדִיעַ an, das er mit präp. אֶל (=עַל) in Verbindung setzt.

[738] ידה *hif.* heißt „preisen“, „(Sünde) bekennen“. Vgl. HAL II, 372. Nur aram. und ar. kennen die Wurzel *jdh* (*jd'*, *wd*) außer dem hebr. Als Nomen *tôdāh* ist ca. 30mal im Alten Testament belegt. Vgl. G. Mayer/J. Bergman/W.von Soden, Art. ידה (ThWAT III), 456-457.

Ende des Gebets ein.[739] Die Beweise dafür, dass Du bzw. JHWH den Beter gerettet hat, legt er mit präp. כִּי־ zweifach vor (V. 17b und V. 18a).[740] Zuerst JHWH (Du) hat alle seine Sünden vergeben.[741] Der Beter tritt im zweiten Beweisgangsschritt, dass er sich unter den Lebenden befindet, die zu JHWH loben. Dreifach betont der Beter, dass kein Lob zu JHWH in Totenreich stattfindet: i) der Scheol (שְׁאוֹל) preist Dich nicht, ii) der Tod (מָוֶת) lobsingt Dir nicht und iii) die in die Grube hinabfahren (יוֹרְדֵי־בוֹר), hoffen nicht auf Deine Wahrheit. Das Verb שָׁבַר wird (qal. 'genau hinsehen', pi. 'warten' oder 'hoffen')[742] hier auf die Wahrheit JHWHs bezogen.[743] Da weist die Wahrheit JHWHs auf das Heil oder die Rettung hin. Bemerkenswert in allen diesen Vorgängen redet der Beter zu „Dir".[744] Ähnliche Sätze finden sich in verschiedenen Variationen in den Psalmen (Ps 6,6; 30,10; 88,11-13.)[745], die sich aber in Frageform auf die Bitten beziehen. In Ps 6,4-6 bittet der klagende Beter (Du-)JHWH (יְהוָה וְאַתָּה) um Errettung seiner Seele und dabei argumentiert er: „Denn (כִּי) im Tode gedenkt (זִכְרֶךָ) man Deiner nicht; im Scheol (בִּשְׁאוֹל), wer wird Dich preisen (מִי יוֹדֶה־לָּךְ)?". Das Bittargument, warum JHWH ihn retten soll,

---

739 Eine weitgehende Entsprechung zu hebr. *hôḏāh*, *tôḏāh* (von der Wurzel ידה) findet man im akk. *dalālu* (II) „huldigen, preisen" (*dalīlu* „Huldigung(en), Lobpreis". AHw I 153-154; CAD D, 46f. 50 f. „Am häufigsten erscheint, fast immer in der Schlußdoxologie von Gebeten, *dalīlī-ka/ki/kunu ludlul* »ich will dich/euch lobpreisen«". G. Mayer/J. Bergman/W.von Soden, Art. ידה (ThWAT III), 459.

740 Es zeigt sich also, dass „Bekennen" stets ein Geschehen zwischen JHWH und Mensch zum Inhalt hat, das im *kî*-Satz berichtet wird. Die *kî*-Sätze befinden sich oft in den Psalmen. Vgl. Ps 5,3.5.10.11; 6,3; 12, 2; 18,22.23; 22,12; 25,5.6; 25,15.16; 31,4.5.10.11; 37,20.22; 38,3.5.16.17.18.19; 44,7.8 u.a.

741 Im wörtlichen Sinn heißt es: „vergessen!". Siehe V. 17b und Anm. 220, 265 (Teil IV) in dieser Arbeit.

742 Im qal begegnet es nur an beiden Stellen: Neh 2,13.15. Pi'el-Form kommen in Est 9,1 (vgl. hierzu Dan 7,25), und Ruth 1,13 in der Bedeutung „warten, abwarten" vor. Sonst belegt sind die piel-Form alle Psalmstellen, der mit Jahwe verbunden ist. Vgl. C. Westermann, *Hoffen*, 36. Duhm nimmt שׁבר (pi. in Jes. 38,18) als eine in den jüngsten Schriften vorkommende aramäische Spur an. Gegen diese Annahme argumentiert Nyberg: „Es herrscht seit Generationen unter den Exegeten eine *communis opinio* darüber, dass dieser Psalm spät ist, nach einigen sogar sehr spät. Ich bestreite dies entschieden. Der Psalm ist im Gegenteil sehr archaisch sowohl der Form wie dem Inhalte nach und gehört ohne jeden Zweifel der vorexilischen Zeit an. Man spricht von 'Aramaismen'; wo sind die? ... Das Problem des Verhältnisses zwischen Hebr. und Aram. bedarf dringend der Neuorientierung und des Umdenkens." H.S. Nyberg, *Hiskias Danklied*, 96.

743 Die alttestamentliche Vorstellung zeigt eine große Nähe der Begriffe des Hoffens und des Vertrauens. Vgl. C. Westermann, *Hoffen*, 20. Dass nur der Lebende hoffen kann, bezieht sich auf JHWH, der zwischen Leben und Sterben entscheidet. Diese Hoffnung gibt JHWH und er nimmt sie. Der Mensch kann hoffen, solange JHWH ihn am Leben sein lässt.

744 Siehe וְאַתָּה als Subjekt des Rettungshandelns in V. 17 und das folgende Verbum bzw. Objekt mit dem Suff. ־ךָ. Vgl. V. 18 und 19 (אֲמַתֶּךָ, יוֹדֶךָ, יְהַלְלֶךָ, תּוֹדֶךָ).

745 Vgl. B. Duhm, *Jesaia*, 251. In einem akkadischen Fürbittegebet an Marduk argumentiert man mit ähnlichem Gedanken:

ša ṭ[ṭiš] īmû mīnû nēmelšu	„Was für ein Gewinn ist an einem, der zu Lehm geworden ist?,
ba[ṭum-m]a ardu bēlašu ipallaḫ	Nur ein Knecht, der am Leben ist, verehrt seinen Herrn!,
ep[ru m]ītu ana ili mīnâ uṣṣab	Toter Staub, was nützt er dem Gott?"
	(AfO 19,57,67-69 und CT 44,21 II 4´-6´).

In seinem inbrünstigen Gebet bittet der Adler gegenüber Šamaš um die Errettung: „Soll ich in d(ies)er Grube sterben, wer weiß dann, dass ich einer Strafe von dir ausgesetzt sein würde." Siehe Etana-Mythos in dieser Arbeit (bes. Anm. 238 (Teil IV)). Vgl. W. Mayer, UFBG, 314.

äußert der Beter in Ps 30, 10 mit aufeinander folgenden Fragen: „Was für Gewinn bringt mein Blut, mein Hinabfahren in die Grube? Wird der Staub dich preisen? Wird er Deine Wahrheit (אֲמִתֶּךָ) verkünden?“[746] Beim Rettungsereignis besteht ein Zusammenhang zwischen Loben und Leben. Der nacheinander folgende Anruf-(Bitte)-Errettungserzählung-Lobensvorgang in Ps 30 zeigt uns eine solche Loben-Leben-Relation deutlich.[747]

Psalm	Vers	Teil	Inhalt
Ps 30	3	Anruf	JHWH mein Gott (יְהוָה אֱלֹהָי) mit dem zusammenfassenden Satz: „zu Dir habe ich geschrieen, und du hast mich geheilt.“
	4	Errettungserzählung (Du hast … getan)	JHWH, Du hast meine Seele aus dem Scheol heraufgeholt, hast mich am Leben erhalten (חִיִּיתַנִי) *und bewahrt* vor dem ‘Hinabfahren’ zur Grube. (מִיּוֹרְדֵי־ [מַיָּרְדִי־בוֹר))
	5	Loben bzw. Lobwunsch	Spielt dem JHWH, ihr seine Frommen, und preist (וְהוֹדוּ) zu seinem heiligen Gedenken!
	9	Anruf	Zu Dir, JHWH (יְהוָה), rief ich, und zum Adonai (אֶל־אֲדֹנָי) flehte ich,
	10-11	Bitten	„Was für Gewinn bringt mein Blut, mein Hinabfahren in die Grube? Wird der Staub dich preisen? Wird er deine Wahrheit (אֲמִתֶּךָ) verkünden? Höre, JHWH, und sei mir gnädig! JHWH, sei mein Helfer!“
	12	Errettungserzählung (Du hast … getan)	Meine Wehklage hast Du mir in Reigen verwandelt, mein Sacktuch hast Du gelöst und mit Freude mich umgürtet,
	13	Loben bzw. Lobwunsch	damit meine Seele Dich besinge und nicht schweige. JHWH, mein Gott (יְהוָה אֱלֹהַי)[748], in Ewigkeit will ich dich preisen.

„Der Lebende, der Lebende, der preist dich (יוֹדֶךָ), wie ich heute: der Vater soll den Kindern deine *Wahrheit* mitteilen.“ Bei der Einschiebung „כָּמוֹנִי הַיּוֹם“ wurde die Zugehörigkeit des Beters an den lobenden Lebenden in der Gegenwart verwirklicht. Die Inhalte von dem Verb „bekennen bzw. preisen“ (ידה) beziehen sich wahrscheinlich auf Rettung aus der Not, d.h. aus einer Gefahr in der Gewalt des Todes, zu vollem, ganzem Leben. Hier wird also die Errettung vom Tode durch das Eingreifen JHWHs zum Ausdruck gebracht; das Ergebnis ist volles Leben in dem Loben Gottes. Weil der Beter sich das Gedächtnis von der Wahrheit JHWHs bzw. sein Errettetungserlebnis stets vergegenwärtigen will, schließt sich der Rettungserfahrung eine Einladung zu dem kontinuierlichen Lobbekenntnis zum Handeln JHWHs an. Die von Generation zur Generation

---

[746] Dass im Reich des Todes er JHWH nicht zu sehen vermag, kleidet der Beter in eine Frage: Keine Lobensmöglichkeit in dem Todesbereich schildert der Beter in Frageform. Ps 88. 11-13 „Wirst Du an den Toten Wunder tun? Oder werden die Gestorbenen aufstehen, Dich preisen? Wird von deiner Gnade erzählt werden im Grab, im Abgrund von deiner Treue? Werden in der Finsternis bekannt werden deine Wunder, und deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?“.

[747] Im Hiskiapsalm ist eine solche Loben-Leben-Relation sichtbar.

[748] Die identische Formulierung von V. 3 und 13: יְהוָה אֱלֹהַי fordert die Aufmerksamkeit heraus, auch die LXX hat denselben Ausdruck „ “. Diese Formulierung hat die etwa beginnende und gleichzeitig schließende Funktion des Gebets. Vgl. auch Jes 38,20.

anschließende Weitergabe eines Erfahrungsgedächtnisses erfolgt normalerweise durch die Unterweisung des Sohnes durch seinen Vater.[749] Die Verkündigung im Loben findet sich auch in einem altägyptischen Gebet. In diesem Gebet erzählt der Beter, dass seine Notlage durch göttlichen Eingriff zur Rettung zurückgezogen ist.

„Ich will AMUN Lob spenden …
Hütet euch vor ihm!
Verkündet ihn Sohn und Tochter,
Großen und Kleinen!
Erzählt von ihm Kindern und Kindeskindern,
die noch nicht geboren sind!
Erzählt von ihm den Fischen im Strom
und den Vögeln im Himmel!
Verkündet ihn dem, der ihn nicht kennt, und dem, der ihn kennt!
Hütet euch vor ihm!“[750].

Der Beter kennt auch eine Tradierung des Handelns JHWHs, die von den Vätern auf die Kinder und Kindeskinder übergeht und die durch die Hinwendung an Gott wieder aktualisiert wird. Aus diesem Gedanken zieht der Beter die Folgerung, dass letztendlich das persönliche Verhältnis des Einzelnen zu JHWH über „Leben-Loben“ und „Sterben-Nichtloben“ entscheidet.

20 „JHWH *ist bereit*[751], mich zu retten. Und (dann) das Saitenspiel[752] wollen wir spielen alle Tage unseres Lebens *vor* dem Haus des JHWHs.“ Zuerst ist von der Subjektivität JHWHs bei seinem Rettungseingreifen die Rede. Zum Schlussvers verwendet der Beter das Wort יְהוָה am Anfang und am Ende des Satzes. Dieser synthetische Inhalt des Psalms veranschaulicht eine synergetische Seite der Beziehung zwischen JHWH und dem Beter. Gottes rettende Handlung erhält den Beter am Leben und er will jetzt sein Leben lang mit seiner

---

749 Vgl. „Der von einem frommen Vater ausgehende Segensstrom ist Ausfluss des in den göttlichen Geboten und in der sittlichen Ordnung sich kundgebenden Heilswillens Gottes.“ J. Scharbert, *Segen und Fluch*, S. 256.

750 Eine der Votivstelen aus der El-Medine (Stele Berlin 20377), B der Stelentext, Z. 6-10. J. Assmann, ÄHG 372. „Z. 6-14: In diesem streng durchgeformten Abschnitt sind drei paarweise auftretende Imperative zentrierend angeordnet. abc cba, vgl. Grapow, in: ZÄS 79, 19-21.“ J. Assmann, ÄHG 374.

751 Nach der Vermutung von Ehrlich ist JHWH an der Spitze des Verses Vokativ und dann unmittelbar dahinter חוּשָׁה (imp. von חוּשׁ, „eilen“, HAL I 287b) irrtümlich ausgefallen. Vgl. A.B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, Textkritisches, sprachliches und sachliches 4, Jesaja, Jeremia, 140. Seit die Übersetzung von יהוה להושיעני „Jahve ist bereit, mich zu retten“ im Alten Testament kein paralleles Beispiel hat, hält als eine unmögliche Wendung. „Die Psalmen setzen in ähnlichem Fall ein חוּשׁ, קום, רצה hinzu, ein solches Wort und zwar im imper. muss auch hier gestanden haben.“ B. Duhm, *Jesaia*, 251.

752 Nyberg nimmt diesen Vers als einen liturgischen Abschluss an. „וּנְנַגְּנוֹתַי spielt hier dieselbe Rolle wie die Anweisungen in den Überschriften der Psalmen.“ H.S. Nyberg, *Hiskias Danklied*, 96. „V. 20b-d, in denen der Psalm sich an eine Mehrheit wendet mit der Aufforderung 'lasst uns spielen', gibt sich als Schluss des ganzen Gedichts zu erkennen, als 'Ankündigung des Dankes'.“ J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, 18. Zum Terminus „Dankesankündigung“ siehe H. Gunkel, ZMR, XXXIV, 218.

Gemeinde zusammen freudig JHWH dienen. Die Präposition על־ von עַל־בֵּית יְהוָה zusammen mit dem Verb נגן ('Instrument spielen') weist auf ein gottesdienstliches Verhalten hin.[753] Die Person, die ihre Hoffnung in der Todestiefe verloren hat, dachte früher, dass er JHWH nie sehen werde. Nun aber singt er in der Mitte seines Lebens, dass er JHWH für immer mit seiner Gemeinde am Tempel ehren will.[754] Die Hilfe JHWHs, soweit es sich im Gebet ausspricht, gründet sich auf die Erfahrung des Machterweises JHWHs, der auch wirklich geholfen hat. Am Gebetsende lässt sich das Verbum ישע[755] eine heilsgeschehene Handlung erkennen, die das Einfreifen JHWHs in der Not beschreibt. Wie in den HJ-Erzählungen stellt der Beter den Ausdruck „לְהוֹשִׁיעֵנִי" (Inf. *hiph* von ישע) in Bezug auf die Rettung dar: Im Gebet bittet Hiskia „rette uns"[756] - הוֹשִׁיעֵנוּ (Imp. *hiph*, Jes 37,20) und JHWH verspricht ihn zu „retten" - לְהוֹשִׁיעָהּ (Inf. *hiph*, Jes 37,35).[757] Schließlich finden sich deutliche Hinweise im Stil dieses Gebets darauf, dass das Ereignis eine besondere Bedeutung für die Rettungserfahrung des Beters hat.[758] Und es führt zur Verherrlichung JHWHs im Gottesdienst.[759] Der Beter lädt zum Lob JHWHs ein, in dem er frohlockend das rettende Eingreifen JHWHs schildert, das an ihm vollbracht wurde.[760] Die individiuelle Stimme

---

753 Vgl. HAL III, 631a und 781a. "Important evidence of the use of this preposition in Palestinian Aramaic to mean 'waiting upon, in the service of'." C.C. Torrey, *Studies in the Aramaic of the First Century* A. D. (ZAW 65), 241. Der Dienst für die Gottheit gehört zu einer der wesentlichsten Pflichten des Königs in Alten Orient.

754 „solange ich lebe, *adi ūm baḷṭāku*, will ich dich preisen" (KAR 228, 10). Vgl. Ps 73, 23-26. „Wie immer der Umbruch zustande gekommen sein mag, deutlich ist auf jeden Fall, dass der zuvor Angefochtene nun mit einer geradezu erschreckenden Gewissheit sich zu Gott bekennt. ... Erneut stoßen wir auf das entschlossene Greifen nach der Gewissheit: 'Gott ist mein Teil!'" W. Zimmerli, *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*, 47.

755 „Die Wurzel *jš'* erscheint 354mal im AT. Die größte Konzentration findet sich in den Psalmen (136mal) und in den prophetischen Büchern (100mal), besonders bei DtJes (56mal)." J.F. Sawyer, Art. ישע, (ThWAT III) 1041. Der Name „Jesaja" ist einer der hebr. *jš'*-haltigen Namen mit *qal*-Formen (ThWAT III, 1037).

756 Nach der gleichen Logik kommen die Wörte chiastisch am Gebetende vor: V. 19 'erkennen lassen' (יוֹדִיעַ) und V. 20 'retten' (לְהוֹשִׁיעֵנִי). In Jes 37,20 ist die Wörterstellung folgendermaßen: *Retten* (ישע) und *Erkennen* (ידע). Vgl. „Nun aber, JHWH, unser Gott, rette uns aus seiner Hand, damit alle Königreiche der Erde erkennen, dass Du allein JHWH bist!" 2 Kön 19,19.

757 Vgl. „Ich werde diese Stadt beschützen und retten, um meinetwillen und um meines Knechtes David willen." (2 Kön 19,34.)

758 Die Situation, in die JHWH eingreift, ist an einigen Stellen im Jesajabuch spezifiziert: eine assyrische Invasion (Jes 37,20, vgl. 2 Kön 19,19.34), ägyptische Bedrückung (Jes 19,20), die babylonische Bedrohung von 597 v. Chr. (Jes 42,11; Zeph 3,17), Sünde (Jes 64,4) und Todkrankheit (Jes 38,20). Vgl. J.F. Sawyer, Art. ישע, (ThWAT III) 1051. In den HJ-Erzählungen ist das eigentliche Subjekt von ישע immer JHWH. Die gleiche Ausschließlichkeit geht aus der wiederholten Zusammenstellung „JHWH-Retter" im Hiskiapsalm hervor. Besonders beachtenswert ist, dass die *jš'*-termini eine große Rolle in Psalmen spielen, wo in den meisten Fällen Hilfe in einer Notsituation dem Beter gebracht wird.

759 Die Behauptung von Mowinckel und Weiser stößt hier eine Schwierigkeit. Sie meinen, dass der Leidende das Gebet zum großen Tempel Gottesdienst gebracht.hätte. Der auf dem Hiskiapsalm folgenden Vers weist darauf, dass Hiskia immer noch nicht in den Tempel JHWHs eingetritt: „Da sprach Hiskia: Was ist das Zeichen, daß ich in das Haus JHWHs hinaufgehen werde?" (Jes 38,22). Vgl. Hiobpsalm liegt vor der Wende seines Geschicks durch JHWH (Hi 42,10); Nach Jonaerzählung betete Jona in dem Bauch des Fisches und sein Psalm liegt vor dem Befehl JHWHs, damit das Fisch ihn auf das trockene Land ausspie (Jona 2,10.11).

760 Vgl. Jon 2,10; Hab 3,18.

des Beters („Ich“) erweitert sich durch diese Einladung zu einem „Wir“, da der Hörer des Gebets druch die Aufforderung in das Gotteslob miteinbezogen wird.[761]

In den HJ-Erzählungen (Jes 36-39) treten drei Themen: Rettung Jerusalems, Heilung Hiskias von der Todeskrankheit, Gottes Wort von der babylonischen Gefangenschaft. Nach den wunderbaren Errettungen durch JHWH aus politischer und individueller Not, dringt nun Schatten der Notsituation über das ganze Volk. Was aber hier unübersehbar ist, dass der Hiskiapsalm seinen Platz vor dieser unvermeidbaren Not hat und dass er den Übergang von Klage zu Lob durch JHWHs Errettung vorgespielt hat.[762]

---

[761] Wir beobachten einen solchen Wechsel von der individuellen Klage zum kollektiven Lob- oder Danklied oft in den Psalmen. „Ausgangspunkt ist der Voluntativ (Ps 22,23), Gott loben zu wollen. Dieses Gotteslob besitzt eine soziale Komponente. Es vollzieht sich *vor* anderen.“ M. Bauks, Freunde Ijobs, 37. Bauks sieht hier eine formtypische Struktur und weist auf den Sprechrichtungswechsel hin.

[762] Vgl. In der Jonaerzählung kommt der Jonapsalm vor der Errettung durch JHWH um Niniviten vor. Der Bericht von den babylonischen Gesandten steht nicht zusammenhanglos nach Hiskias Genesung da, sondern hat doch seinen Sinn in dem ganzen Geschehensprozess der HJ-Erzählungen.

4.2 Gebetserzählung im Hiskiapsalm

Am Anfang des Hiskiapsalms tritt zuerst das „Ich“ als Sprecher vor: „Ich sagte (אֲנִי אָמַרְתִּי) …“ (Jes 38,10)[763]. Die Rede des „Ichs“ teilt dem Hörer/Leser des Gebets mit, was ihm geschehen ist (V. 10, 11). Erzählerische Zeit- und Ortsangaben stellen das „Ich“ in seiner Gebetserzählung dar: in der Mitte seiner Tage; in Totenreich geht er hin. Da klagt er jämmerlich wie eine Schwalbe und gurre wie die Taube. In V. 14 ruft er „Adonai“ aus um zu berichten, dass er in Bedrängnis ist und wünscht sich die Errettung durch Adonai (in V. 16). In V. 17 plötzlich verkündigt der Beter das Heilsgeschehen durch JHWH. In V. 20 versprechen „wir“ für ihres Leben lang gottesdienstliches Loben. In dem Hiskiapsalm ist die grundsätzliche Schema erkennbar: Todesnot → Klage → Errettung durch JHWH → Lob. Charakteristisch ist die Darstellungsweise des Gebets. Der Hiskiapsalm stellt eine erzählte Geschichte dar. Hiskiapsalm enthält sich einen erzählerischen Aspekt. Im Mittelpunkt des Psalms steht eine Wende der Klage, die mit den HJ-Erzählungen vergleichbar ist. Nach dem Bericht der Errettung des Beters folgt zum Schluss sein Lob. Sowohl die Klage als auch das Lob des Beters sind als notwendige Bestandteile in die Gebetserzählung eingebunden.

4.2.1 Geschehensvorgang im Hiskiapsalm

In erzählerischer Weise teilt der Hiskiapsalm dem Hörer/Leser ein Geschehen zwischen Gott und dem Beter mit. Zuerst ist von dem Hingehen an die Tore des Scheols die Rede, wo das Ich JHWH nicht mehr erblicken kann. In dem Geschehen der Klage nennt der Beter JHWH („Du“) als Handlungssubjekt, der ihn leiden lässt. Gleichzeitig richtet der Beter seinen Hilferuf und Bitten auf „Adonai“. Der Beter erzählt, dass Du (JHWH) liebevoll seine Seele von der Grube der Vernichtung zurückgehalten hast. Der Beter berichtet von dem Heilsgeschehen: „Siehe, zum Heil wurde mir bitteres Leid.“ (V. 17). Durch dieses rettende Eingreifen JHWHs wird die Wende der Klage des Beters ermöglicht. Die Subjektivität JHWHs ist durch den gesamten Geschehensvorgang des Hiskiapsalms von dem Klage- bis zum Lobgeschehen hin deutlich erkennbar.

4.2.2 Klagedynamik im Hiskiapsalm

Im Hiskiapsalm geschieht Klage und Lob in der Beziehung zwischen JHWH und dem Beter. Durch Analyse des Hiskiapsalms ist ein dynamischer Geschehensvorgang erkennbar, indem das Eingreifen JHWHs als wichtiger Wendepunkt der Klage zum Lob auswirkt. Die Klagedynamik in dem Geschehensvorgang des Hiskiapsalms ist vergleichbar mit der Klagedynamik in den HJ-Erzählungen. Auf welche Weise der Hiskiapsalm in der gesamten Struktur der HJ-Erzählungen bewusst seine Funktion und seinen Platz einnimmt, ist fragenswert. Dadurch ist der enge Zusammenhang zwischen HJ-Erzählungen und Hiskiapsalm veranschaulich.

---

[763] Im Vers 11 kommt „Ich sagte (אָמַרְתִּי)“ noch mal vor. Vgl. „Und Ich selbst sprach (וַאֲנִי אָמַרְתִּי)“ Jon. 2,5.

4.3 Stimmungsumschwung im Hiskiapsalm und die Gebetserzählung

Die erzählerische Bericht des Beters („Ich“) im Hiskiapsalm teilt mit, dass alle Klage- und Lob-geschehen das gnädige Handeln JHWHs aufweisen. Und im ganzen Geschehensvorgang der Gebetserzählung ist die Subjektivität JHWHs deutlich erkennbar. Der Stimmungsumschwung des Beters ist in diesem Zusammenhang verständlich. Der Schwerpunkt des Stimmungsumschwung des Beters liegt weder an der Frage nach dem „wie“, noch nach dem „wann“. Der erzählerische Zusammenhang, der zwischen Klage- und Lobgeschehen des Hiskiapsalms besteht, weist diese Wende vielmehr auf das Handeln JHWHs hin. Der Stimmungsumschwung von Klage zu Lob entstand durch die Subjektivität JHWHs im ganzen Geschehensvorgang. In der Gebetserzählung des Hiskiapsalms ist der Stimmungsumschwung des Beters also an die lebendige Erfahrung JHWHs gebunden. Der Beter berichtet, dass JHWH gegenüber dem Beter seine rettende Gnade erwiesen hat. Die Klage und das Lob des Beters sind absolut von dem Handeln JHWHs abhängig. Der Beter wendet sich an „Adonai“ durch einen Klageruf und erfährt die Rettung. Das plötzliche Geschehen des Übergangs von Klage zum Lob des Beters gründet auf der Unmittelbarkeit des Eingreifens JHWHs. Das „Ich“ antwortete auf die Taten JHWHs mit Klage und Lob. Der Hiskiapsalm hat einen kommunikativen Aspekt. In dem Hiskiapsalm berichtet der Beter, was er erfahren hat. Der Stimmungsumschwung wurde ermöglicht bereits durch ein dynamisches Geschehen zwischen JHWH und dem Beter. In der Gebetserzählung ist der Stimmungsumschwung als ein natürlicher Vorgang verstanden. Der dialogische Aspekt des Hiskiapsalms lässt den Stimmungsumschwung innerhalb des berichtenden Erzählvorgangs zu interpretieren.

4.3.1 Stimmungsumschwung und die Erfahrung des Gotteshandelns im Hiskiapsalm

Der Stimmungsumschwung im Hiskiapsalm ist an die Erfahrung des Handeln JHWHs gebunden. Mit dem Bericht des renttenden Handeln JHWHs geschieht die Wende der Klage. Durch das erfahrene Heilsgeschehen kann der Beter weiter von seiner Rettung durch JHWH erzählen. Der Stimmungsumschwung bezeichnet die rettende Erfahrung JHWHs als Höhepunkt des Hiskiapsalms, wo JHWH als das eigentliche Subjekt der gesamten Gebetserzählung vorkommt. Der Übergang von der Klage zum Lob des Beters in dem Geschehen zwischen JHWH und dem Beter erfüllt eine bestimmte Aufgabe der Gebetserzählung. Der Wechsel von Klage zu Lob bildet den Ausgangspunkt des Geschehensvorgangs im Hiskiapsalm. Der Stimmungsumschwung des Beters nimmt die Schlüsselrolle in der Interpretation des erzählerischen Aspekts des Hiskiapsalms ein. Der Stimmungsumschwung im Hiskiapsalm hat seinen Platz in der Mitte des göttlichen Eingreifens und er findet sich als Ausdruck der menschlichen Reaktion gegenüber dem Handeln JHWHs.

4.3.2 Stimmungsumschwung und kommunikative Aspekte des Hiskiapsalms

Wie in der HJ-Erzählungen spielt der kommunikative Aspekt der Klagedynamik im Hiskiapsalm große Rolle. Der erzählerische Sprechakt des Ichs im Hiskiapsalm lässt den Stimmungsumschwung als kommunikativen Erfolg der Klageruf erkennen, weil genau darin seine Gebetsklage zu ihrem Höhepunkt getrieben wird. Durch die Errettung JHWHs wurde diese Klage gelöst. Die Klagedynamik im Hiskiapsalm prägt die gesamte Gebetserzählung hindurch. Die Beobachtung des Sprechakts im Hiskiapsalm („Ichs“) spricht für die kommunikativen Aspekte des Stimmungsumschwungs. Als kommunikativer Erfolg des Klagegeschehens folgt das Lob des Beters. In diesem Geschehensvorgang erreicht der Stimmungsumschwung seinen Höhepunkt. Der Geschehensvorgang in den HJ-Erzählungen ist dem strukturellen Aufbau der Klagedynamik des Hiskiapsalms vergleichbar. In der Gebetserzählung erreicht das Geschehen zwischen JHWH und dem Beter seinen Höhepunkt. Durch den erzählerischen Geschehensvorgang lässt sich das Faktum kommunikatives Perspektiv der Klagedynamik erkennen. Der Stimmungsumschwung des Beters im Hiskiapsalm erfüllt die Aufgabe eines Zeugen für den Hörer/Leser, jener gibt durch seine Erzählung seine Erfahrung von JHWHs Gnade und Errettung weiter.

V. STIMMUNGSUMSCHWUNG IM JONAPSALM UND DIE JONA-ERZÄHLUNG

1. Jonaerzählung und Jonapsalm (2,2-10)

Während lange Zeit galt, dass der Jonapsalm nicht zum ursprünglichen Bestand des Jonabuches gehört[764], mehren sich in jüngerer Zeit die Meinungen, die die Einheit von Jonapsalm und Jonabuch demselben Jonaerzähler zuschreiben.[765] Eine differenzierte Erzählanalyse zum Jonapsalm hat R. Lux vorgelegt.[766] Lux hat betont, dass man auf die Funktion und Struktur des Psalms innerhalb der vorliegenden Jonaerzählung sehr genau Acht geben muss.[767] Dabei wurde es deutlich, wie exakt beide verschiedenen Schichten des Psalms denen der Jonaerzählung entsprechen.[768] In seiner Arbeit folgt R. Lux den Ansätzen zu einer „literaturwissenschaftlichen Untersuchung"[769]. Lux nimmt an, dass der Jonatext eine 'Sprachhandlung' innerhalb einer 'kommunikativen Handlung' ist und er fragt nach dem Jonaerzähler, seinen Absichten und Interessen.[770] Bei

---

764 Vgl. H. Schmidt (*Die Komposition des Buches Jona* (1905 ZAW 25), 285), der sich bereits auf de Wette und Knobel beruft. Siehe auch W.W. Graf Baudissin, *Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, 600; E. Sellin (1922), 239; A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, ([5]1967) 216; Th.H. Robinson/F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*, (1954), 117 und 123; O. Eißfeldt, *Einleitung ins AT* (1964), 547-548; H. Witzenrath, *Das Buch Jona* (1978), 9; R. Smend, *Die Entstehung des ATs* ([4]1989), 177; P. Weimer, *Jonapsalm und Jonaerzählung* (1984), 46 ff. u.a.

765 Schon C.F. Keil (*Die zwölf kleinen Propheten*, (1866) 283) nimmt die Einheit von Psalm und Erzählung an. Er gibt Gründe dafür an, dass man das Gebet als „einfachen und natürlichen Ausdruck" des Beters erklären könnte. Danach soll das Gebet „der Lage der Stimmung des Propheten ganz entsprechen." Neuerdings wird diese Position unterstützt mit veränderter Begründung durch A. Feuillet, *Les sources du livre de Jonas* (1947), 180 f.; G.H. Cohn, *Jona, Im Lichte der biblische Erzählkunst*, 92; O. Kaiser, *Wirklichkeit*, 47f; J. Magonet, *Form und Meaning*. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah (1976), 39ff; A. Deissler, *Zwölf Propheten* II (1984), 149-150; H. Gese, *Jona ben Amittai und das Jonabuch* (1985), 269ff; F.W. Golka, *Jona* (1991), 65 ff. und R. Lux, *Jona*. Eine erzählanalytische Studie (1994), vertreten.

766 R. Lux, *Jona*. Eine erzählanalytische Studie (FRLANT 162).

767 Vgl. R. Lux, *Jona*, 36. Siehe auch die Kommentaren der Arbeiten von F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte*, 247-249; F.M. Cross, Studies in the Structure of Hebrew Verse: *The Prosody of the Psalm of Jonah* (1983), 159-167; D.L. Christensen, *The Song of Jonah*: A Metrical Analysis (1984), 217-231.

768 Bei der Untersuchung Weimars („*Jonapsalm und Jonaerzählung*") wurde es deutlich, dass der Jonapsalm nicht so einfach aus dem Jonabuch herausgenommen werden kann, sondern mit ihm in ursächlichem Zusammenhang steht. Vgl. R. Lux, *Jona*, 35.

769 Den ersten Schritt macht Gabriel Cohn mit der Absicht, 'neue Wege in der Jonaforschung' durch eine konsequente Strukturanalyse zu gehen. Vgl. G.H. Cohn, *Jona, Im Lichte der biblische Erzählkunst*, 32-44. Cohn setzt sich als Ziel, den 'Ganzheitscharakter der Dichtung' als 'Organismus' in ihrer Bedeutung zu erschließen. Siehe. Ders., aaO., besonders 37. Aber Lux ist unzufrieden mit seiner Erklärung des Textes als 'Organismus' und mit einer 'organischen Interpretation'. Vgl. R. Lux, *Jona*, 43 (Anm 133).

770 R. Lux, *Jona*, 43. Vgl. dazu Chr. Hardmeier, *Texttheorie und biblische Exegese*. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie (1978), 53ff und 72ff; Chr. Hardmeier, *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas* (1990), 25f; S.J. Schmidt, *Texttheorie*. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation ([2]1976), 43ff; S.J. Schmidt, *Grundriß der empirischen Literaturwissenschaft* 1(1980).

der Annahme des Jonapsalms als schriftlich fixiertem Text geht Lux in seiner Gebetsanalyse davon aus, dass es sich bei dem Gebet um den Ausdruck einer 'kommunikativen Handlung' handelt.[771]

2. Analyse des Geschehensvorgangs in der Jonaerzählung

ויהי	Geschehen	Klagedynamik
1) 1,1	Und das Wort JHWHs geschah zu Jona …	Klage-Rufforderung JHWHs gegen Ninive und Abkehr Jonas
2) 1,4	und es entstand ein großer Sturm auf dem Meer, so daß das Schiff zu zerbrechen drohte.	Geschehen der Not: großer Sturm bei JHWH.
3) 2,1	Und Jona war drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches	Aufenthalt im Fischbauch
4) 3,1	Und das Wort JHWHs geschah zum zweiten Mal zu Jona	Klage-Ruf gegen Ninive und Umkehr der Niniveten
4) 4,8	Und es geschah, als die Sonne aufging …	Gottes Gnade ohne Ausnahme „Du bist betrübt wegen des Rizinus (V. 10) … Und *ich*, ich sollte nicht betrübt sein wegen der großen Stadt Ninive, …? (V. 11)“

[771] Vgl. Den Text als kommunikatives Handlungsspiel sieht man vor allem in den Arbeiten von S.J. Schmidt, *Grundriß der empirischen Literaturwissenschaft* 1 (1980), 37ff; S.J. Schmidt, *Texttheorie* (1976), 43ff; Kh. Stierle (*Text als Handlung*. Perspektiven einer systematischen Literaturwissenschaft, 1975) und Chr. Hardmeier (*Texttheorie und biblische Exegese* 1978, 52ff); Chr. Hardmeier, *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas* (1990), 23ff und R. Lux, *Jona* (1994), 58-59: „Diese Voraussetzung ermöglicht es, die Frage nach Inhalt und Bedeutung eines Textes nicht losgelöst von den an dem kommunikativen Handlungsspiel beteiligten Personen zu stellen und auf diesem Wege Informationen über die Texterzeugungssituation zu erschließen. ... Aus diesem Grunde gibt uns die Texttheorie von den 'kommunikativen Handlungsspielen' die Möglichkeit, die historisch-kritische Fragestellung der Exegese mit dem Interesse an ihrer aktuellen Relevanz zu verbinden.“

2.1 Geschehen des ersten JHWH-Wortes

„Und das Wort JHWHs geschah zu Jona (וַיְהִי דְּבַר־יְהוָה אֶל־יוֹנָה), … “ (1,1).

Das JHWH-Wort ist zu Jona geschehen.[772] Direkt nach diesem einleitenden Satz beginnt das direkte Kommunikationsgeschehen zwischen JHWH und Jona: „Mache dich auf und gehe nach Ninive!“ (Jon 1,2). Unter plötzlichem Tempuswechsel setzt die direkte Rede im Imperativ ein und gleichzeitig wird dadurch das „Geschehen des JHWH-Worts“ nicht nur an Jona, sondern auch bei den Lesern realisiert.[773] Und nun beauftragt Gott Jona als Boten, der Gottes Wort an Ninive weitergeben soll.

2.1.1 Klage gegen Ninive, die große Stadt!

Hier steht das Wort קרא[774] im Imperativ, doch der Inhalt seiner Botschaft fehlt. Stattdessen gibt Gott den Grund dafür an, warum er gegen Ninive rufen (קרא) soll.[775] „Denn ihre Bosheit ist bis zu mir heraufgestiegen.“ (Jon 1,2).[776] Diese Formulierung des Gedankens, dass die ‘menschliche Bosheit Gott’ erreicht, kann man als JHWHs Annahme der Klage interpretieren. Die Bosheit von Ninive verursacht zugleich die Notklage der schwachen

---

[772] ויהי דבר־יהוה. ויהי (Jon 1,1) ist als Eröffnungsformel am Beginn der Gottesbotschaft zu verstehen. Das JHWH-Wort geschah besonders an Propheten (Vgl. Jer 1,4., Eze 16,2.) und der Prophet, an den das JHWH-Wort gerichtet ist, spricht in direkter Rede von JHWH, weil er als Bote bzw. Mittler seine Botschaft an den Hörer weitergibt: „Gottes Wort an die Propheten ist mehr als Rede. Es ist ein Wort, das geschieht, nicht nur im Schöpfungswirken (III.2), sondern ebenso im geschichtlichen Handeln Gottes.“ J. Bergman/H. Ringgren/K.-H. Bernhardt, Art. היה, (ThWAT II) 406.

[773] „Der Leser wird eingeladen zur Teilnahme am Vergangenen, aber nicht auf die Vergangenheit verpflichtet.” R. Lux, *Jona*, 94. Vgl. dazu H. Weinrich, *Tempus*. Besprochene und erzählte Welt (1964), 74: „Die Vergangenheit etwa, die ich erzähle, ist als erzählte Vergangenheit bereits verwandelt.“

[774] Das Vorkommen von „rufen“ (קרא) im Jonabuch spielt eine spezielle Rolle. In der Notsituation bezieht sich das Wort קרא auf den Klageruf zu Gott.

[775] Mit der Wahl des Worts קרא wird die Erinnerung an die Klage Gottes geweckt. Siehe Gen 3,9: „Gott, der Herr, rief Adam und sprach: Wo bist du? (וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶל־הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה)“. Vgl. auch D.H. Bak, Klagender Gott – Klagende Menschen, *Studien zur Klage im Jeremiabuch,* 13. In Jon Kapitel 1 sehen wir nun die Gottesklage in der Botschaftsformel und seine Klage ist verursacht durch die Klage von Ninive.

[776] In seinem Exkurs II weist Golka darauf hin, dass רעה im Alten Testament vier verschiedene Bedeutungen haben kann: ‘Übel’, ‘Not’, ‘göttliches Gericht’, ‘Bosheit’. Siehe F.W. Golka, *Jona*, 87-89. Zu Jon 1,2 כִּי־עָלְתָה רָעָתָם לְפָנָי. Im Buch Genesis wird über das richtende Gotteshandeln berichtet, als die Gewalttat auf der Erde bzw. unter den Menschen vor Gott kommt. Vgl. Gen. 6,11.13. Der Bericht über Gewalttat bzw. Bosheit unter den Menschen an Gott fordert seine richtende Handlung direkt heraus. Hier findet man dieselbe Logik wie im Jonabuch, wo der Inhalt des Rufens gegen Ninive ein Gottesgericht bedeutet. Vgl. „Schon allein im Jeremiabuch gibt es 19 Vorkommen von *ra'ah* in der Bedeutung »göttliche Strafe« (z.B. Jer 1,14; 32,23; 36,3; 42,17; 44,2.23; 51,60.64; »die große Übel« 16,10; 32,42).“ F.W. Golka, *Jona*, 88.

Menschen, die von den Gewalttaten betroffen sind. Wo menschliche Gewalttat herrscht, da hört man den Notschrei. „Und der HERR sprach: Das Klagegeschrei über Sodom und Gomorrra, wahrlich, es ist groß, und ihre Sünde, wahrlich, sie ist sehr schwer.“ (Gen 18,20). An dieser Stelle wird die Erinnerung geweckt an die Geschichte von Kain und Abel. Gott spricht zu Kain und klagt zugleich: „Wo ist dein Bruder Abel?“; „Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden her.“ Charakteristisch ist, dass die Klage über die Notlage, das Unheil oder das Leiden der Menschen von Gott kommt. Gleich wie in Israel, gab es im Alten Orient auch eine Geschichtsinterpretation bzw. einen theologischen Rückblick auf den geschehenen Untergang. Wegen der Bosheit der Bewohner verlassen die Götter ihre Städte und gleichzeitig werden sie außerhalb göttlichen Schutzes gesetzt. Da überfallen alle Unheil und Feinde. Der Hauptgrund ihrer Zerstörung war die Bosheit der Bewohner.[777] Über dem grausamen Angriff Sanheribs gegen die Stadt Babylon interpretiert Esarhaddon in solchen Aspekt und erklärte seiner Nachfolger den Grund des Angriffs:

> “They (the citizens of Babylon) oppressed the weak, and gave him into the power of the strong. Inside the city there was tyranny, the receiving of bribes; every day without fail they plundered each other’s goods; the son cursed his father in the street, the slave [abjured] his master, [the slave girl] did not listen to her mistress … they put an end to offerings and entered into conspiracies …. They laid hands on the property of Esagil, the temple of the gods, and sold silver, gold and precious stones to the land Elam … Marduk, the Enlil of the gods, was angry and devised evil to overwhelm the land and destroy the peoples.”[778]

Die Großstadt Ninive (Gen 10,11f; vgl. Jdt 1,1) lag am Ostufer des Tigris gegenüber dem heutigen Mosul: “The visible remains of Nineveh include the 12 km long city-wall and the canal system built by Sennacherib, who greatly enlarged the city and made it the capital of Assyria. Senacherib’s city-wall encloses a quadrangular area of some 750 hectares… The position of Nineveh gave it strategic importance as the kings of Aššur expanded their power to north and west. It came under the control of Aššur during or before the reign of Aššur-uballiṭ I, c. 1363-1328. … Sennacherib made Nineveh[779] the administrative capital of Assyria after 704.”[780]

---

[777] Vgl. Siegbericht der assyrischen König Tukulti-Ninurta. MAOG XII/2. 7. 23ff.

[778] R. Borger, *Inschriften Asarhaddons*, 12-13. The Translation is a combination of pieces from different inscriptions.

[779] Die alte Schreibung für Ninive ist mit dem Sumerogram ABxḪA = (Heiligtum) + (Fisch) bezeichnet. Die Schreibung ABxḪA^{ki} für Ninua (Ninive*) ist erstmals bei Tukulti-Ninurta I. und dann regelmäßig seit Assurnasirpal II. bezeugt (Nina, 323a). Eigentlich bedeutet diese Schreibung NINA (Niĝin, Nenua, Ninâ). „Nina war eine küstennahe Stadt im Südosten des Satdtstaates Girsu-Lagaš*, mit Girsu durch den Kanal i$_7$-NINA^{ki}-du-a verbunden. Der heutige Ruinenname ist Surġul. Bezeichnend für seine Lage war das Umgebensein mit Wasser; denn Nina ist kur a-ta íl-la “der Berg, der aus dem Wasser aufsteigt.“ in Gudea Cyl. A iii 19. Vgl. D.O. Edzard, NINA (Niĝin, Nenua, Ninâ) (RLA 9), 322b-324a. Gleichzeitig ist die Schreibung dieselbe wie die für die Stadtgöttin Nanše = (^{d})ABxḪA. Vgl. D.O. Edzard, NINA (RLA 9), 322b. “Enki appointed her to the ’wide sea’ (*a-ab-ba níĝ-d*[*aĝal*]-*la*) according to the partially preserved passage Enki and the World Order 300-307. It includes allusions to an open sea environment: “frightful swells, waves in the sea” (i-zi ḫu-luḫ-ḫa kur-ku ab-ba), and includes possibly a statement about Nanše as helper in danger of drowning (zi-pa-áĝ-ta è-[…] x… “…out from gasping for breath”). Cf. further from the hymn to her sanctuary: “your lady Nanše, born on a great day, in calm(?) ‘black water’ (a-gi$_6$-uru$_6$-na)”, on the waterfront (pèš) of the sea, laughing in the … (*Iâwirāum*; Å. Sjöberg: “who (stands) laughing on the foam”) of the sea, playing on its … (and) swells” (TCS 3,33: 276-279).” (Nanše, 153). Sie ist mit Vögeln oder Fischen

2.1.2 Abkehr Jonas: Weg von Angesicht JHWHs

Da zeigte Jona seinen Unwillen über das Wort Gottes und ging nach Tarschisch. Auch hier lässt sich die Flucht Jonas weg vom „Angesicht JHWHs“ (מלפני יהוה) als Klagesituation in der bildhaften Darstellung interpretieren.[781] Mit dem poetischen Rhythmus stellt der Erzähler die „Räumlichkeit der Klagesituation: Entfernt von Gott zu sein“ bildlich dar. Vom Angesicht JHWHs (מלפני יהוה) floh er weg und „er ging nach Jafo hinab (וירד) … und stieg (‘hineinsteigen’ וירד) an Bord eines Schiffes“ weg vom Angesicht JHWHs (מִלִּפְנֵי יהוה) (Jon 1,3).

---

verbunden. „Einen Hinweis auf die Darstellung der Göttin gibt eventuell eine neusum. Siegellegende, die die Darstellung einer Göttin auf dem ‘Gänsethron’ ITT 5, Taf. V 10075 N. wiedergeben könnte.“ (Nanše, 160b).

780 J.E. Reade, *Ninive* (Nineveh) (RLA 9), 389b-390a, 395a und 397a. In dem biblischen Jonabuch ist beschrieben, dass Ninive, „die große Stadt, in der mehr als 120,000 Menschen leben, die nicht einmal rechts und links unterscheiden können“ ist (Jon 4,11). Vgl. “Jones (1855, 324) proposed 174,000; the current estimate would be 75,000.” Ders. aaO. 395a; “§ 18. The Fall of Nineveh. The Babylonian chronicle states that in month 5 of 614 the Medes under Cyaxares (Umakištar) were active near Nineveh, and that Cyaxares formed an alliance with Nabopolassar of Babylon later in the year; that in month 3 of 612 the two together attacked Nineveh, which was captured in month 5; that Sîn-šarru-iškun [died], but the [crown-prince] escaped; that city and temple were looted, and the city destroyed.” Ders. aaO. 427b. Seit dieser Zerstörung wurde die Stadt nie wieder aufgebaut.

781 In den Psalmen klagt der Psalmbeter immer wieder über die Gottesferne. Die Räumlichkeit spielt hier auch eine große Rolle, um die Klagesituation deutlich zu machen. Umdeutend klagt Jona in seinem Gebet (Jon 2,5): „Ich bin aus deiner Nähe verstoßen.“ Gleichzeitig hören wir vom „Hinabsteigen“ (ירד) Jonas neben seiner Flucht vor dem Angesicht JHWHs in Jona 1,3. In diesem Falle ist die Entfernung von JHWHs Antlitz mit der Entziehung des Dienstes für JHWH identisch, weil die Propheten ja „vor“ JHWH (לִפְנֵי יְהוָה) stehen. Vgl. F. Nötscher, *Angesicht Gottes*, 134. Auch Kain beklagt sich, dass er sich „vor JHWH“ verbergen müsse (מִפָּנֶיךָ אֶסָּתֵר Gen 4,14) und schließlich ging er vom Angesicht JHWHs weg ins Land Not, östlich von Enden (מִלִּפְנֵי יְהוָה V.16 vgl. Judith 5,9). Vgl. F. Nötscher, *Angesicht Gottes*, 134f.

2.2 Geschehen der Not: JHWH verursacht einen großen Sturm (1,4)

„Da warf der HERR einen gewaltigen Wind auf das Meer, und es entstand ein großer Sturm auf dem Meer (וַיְהִי סַעַר־גָּדוֹל בַּיָּם) , so dass das Schiff zu zerbrechen drohte“ (1,4).

(1) **Not**: Mit dem betont vorangestellten Subjekt „aber JHWH“ (ויהוה)[782] beginnt die nächste Handlung Gottes. Gott warf einen gewaltigen Wind aufs Meer, um einen gewaltigen Seesturm aufkommen zu lassen (V.4). Der Seesturm drohte das Schiff zu zerbrechen. Und die Seeleute[783] fürchteten sich und schrien ein jeder zu seinem Gott um Hilfe (זעק)[784] (Jon 1,5). Sie waren in Not geraten und richteten Klagerufe, ein jeder zu seinem Gott, doch sie erfuhren kein Heil. Jona aber setzte seine Flucht Angesicht JHWHs fort und geriet in immer tiefere Bedrängnis des Untergehens. Er stieg (ירד)[785] alsbald in den „untersten Schiffsraum“ (אל־ירכתי הספינה)[786] hinab, um sich hinzulegen und zu schlafen[787]. In seinem Jonabuch-Kommentar gibt Wolff wichtige Hinweise darauf, dass der metaphorische Gebrauch der Wörter unmittelbar mit der Klagesituation der Psalmen im Einklang steht.[788] In der häufigen Verbindung von ירד mit Tod, Staub[789] und Grube klingt etwas wie eine (Toten-) Klage an. Die Verbindung der Wörter, „niederlegen“ (שׁכב) und „in Tiefschlaf fallen“ (רדם, *ni*) mit „hinabsteigen“ (ירד) findet sich öfter in der Todesmetaphorik.[790]

---

782 Vgl. H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 87.

783 < sum.-akk. *malāḫu*(*m*) (BL 542l, sumerisches Lehnwort „Schiffer“ AHw II 592, Salonen NAut. 10ff) > ar. *mallāḥ* „Schiffer, Seemann“. Einige Spracheigentümlichkeiten weisen in persische Zeit. Wir beobachten מלח (V.5) חבל (6) in Jona und auch in Ez. 27,9.27.29. Sonst fehlen die beiden Wörter im Alten Testament. מלח kommt oft in aram. Texten vor. Vgl. H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 87.

784 Mit dem Vorkommen des „Rufens“ (זעק) wird „ein lautes, emotionsgeladenes Klagegeschrei“ wiedergegeben, das immer an eine „akute Notsituaiton“ gebunden ist, z.B. „laut und bitterlich Schreien“ in Est 4,1. Siehe R. Albertz, Art. צעק, (ThWAT II) (1976), 568-575, bes. 569 und 573f; G.F. Hasel, Art. זעק, (ThWAT II) 628-639, besonders 636ff. Zur symbolisch-mythologische Darstellung des Meeres und der Wasserfluten und Klage um den Zorn Gottes vgl. R. Kutscher, *Oh Angry Sea* (*a-ab-ba ḫu-luḫ-ḫa*). The History of a Sumerian Congregational Lament.

785 Hier hören wir nun zum dritten Mal vom „Hinabsteigen“ Jonas und dieses Mal sogar in der Verbindung mit ins „Unterste des Schiffes“. Vgl. in Jon 1,3 wiederholt der Erzähler zweimal ausdrücklich, dass er vor dem Angesicht JHWHs flieht.

786 „ירכתי־בור heißt in Jes 14,15 das »Unterste Grab« und dieses steht parallel zur Unterwelt (שׁאול) als Ziel des »Herabsteigens«.“ H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 89.

787 Jona war im Tiefschlaf, so als wäre er bereits ein Mann des Todes. Vgl. R. Lux, *Jona*, 103; Auf die biblische Todesmetaphorik weist H.W. Wolff hin. Vgl. Ders., *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 89. Tiefschlaf kann die Vorstufe des Todes sein (Ri 4,21). Über das Thema, „Schlafen und Tod“ vgl. auch Gilg. Tafel XI. Z. 206-243. Gilgamesch fragt Uta-napišti wie er das ewige Leben bekommen hat. “Uta-napishti suggests Gilgamesh go without sleep for a week. Gilgamesh fails the test and realises in despair that if he cannot beat Sleep he has no hope of conquering Death.” A.R. George, *Gilgamesh*, 88.

788 Hier begegnet man bildhaften Ausdrücken, die in der psalmistischen Klage bewahrt sind. Vgl. H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 89. In ihren Worten klang so etwas wie Wehmut an.

789 Siehe 1Sam 26,10; Ps 22,30 (rp[); Ijob 33,24. Zum Staub zurückkehren heißt sterben vgl. Gen 3,19; Ijob 10,9. „Fahren sie zur Unterwelt mit mir hinab, sinken wir vereint in den Staub“ (Ijob 17,16.) Weitere Belege für ‘Staub’ als Todesmetaphorik findet man in folgende Stellen: Ijob 20,16; 21,26; 34,15; Ps 30,10.

790 Vgl. Ez 32,21.27-30; Ps 88,5f. Im Jonapsalm kommt diese Todesmetaphorik vor. Vgl. Jon 2,7.

(2) **Klageruf**: Nun begibt sich der Kapitän des Schiffes zu dem schlafenden Jona und ruft ihn. Er fordert Jona mit dem selben Wort auf, das Gott angesichts der Stadt Ninive zu Jona gesprochen hatte: „Steh auf, ruf (קוּם קְרָא)[791] deinen Gott an! … so dass wir nicht umkommen (וְלֹא נֹאבֵד)“ (Jon 1,6). קרא steht für „beten“[792] und mit dem „Finalsatz ולא נאבד fällt ein Leitsatz, der in 1,14 von den Matrosen aufgenommen und in 3,9 in Ninive genau wiederholt wird. Die Seefahrt, von Jona als Flucht geplant, erweist sich mehr und mehr als Vorspiel des Geschehens in Ninive.“[793] Rettung wird erwartet durch Beten bzw. Rufen zu Gott. Der Prophet Jona soll als Gottesbote aufstehen und nach Ninive gehen, anstatt vor Gott über Ninive zu klagen (קרא). Nun in der Seenot wird von ihm verlangt, seinen Gott um Errettung anzurufen (קרא). Im Schiff ist Jona die einzige Person, die nicht um Hilfe ruft. In diesem Fall ändert Jona auch nicht sein hartnäckiges Verhalten. Nicht ein einziges Mal kommt ein Gebet über seine Lippen.[794] Die Seeleute versuchen weiter, ihr sich dem Tod nähemdes Leben zu retten und werfen Lose, um den Sünder herauszufinden. Das Los trifft Jona und sofort stellen sie die Frage an ihn: „Wer bist du?“. Er antwortet: „Ein Hebräer bin ich und ich verehre JHWH, den Gott des Himmels, der das Meer und das trockene Land gemacht hat.“ (Jon 1,9). Bei der folgenden Erzählung von Jona wird der JHWH Name und der Grund dieser Not den Leuten geschildert und die Situation geklärt. Das Ergebnis des auf JHWH bezogenen Wissens führt sie in große Furcht.[795] Die Seeleute fragen Jona, was sie tun sollen. Jona gibt zur Antwort, dass sie ihn nehmen und ins Meer werfen sollen. Die Seeleute riefen nicht zu JHWH, sondern versuchten mit aller Kraft selber aus dem Seesturm herauszukommen. Jedoch all ihre menschlichen Bemühungen waren vergeblich, der Sturm wurde immer heftiger. Da rufen sie zu JHWH (וַיִּקְרְאוּ אֶל־יְהוָה)[796] und erkennen „denn Du, JHWH hast getan, wie es dir gefallen hat.“ Da nahmen die Matrosen Jona und warfen (טול) ihn ins Meer.[797]

---

791 קרא Steht auch in 1,14 und 3,8 für „beten ums Leben“ in der Notsituation; Vgl. 1,5 זעק. Nach Jon 1,2 kommt zum zweiten Mal der mit der direkten Rede gegebene Tempuswechsel vor (Jon 1,6). Lux gibt besonders zu beachten, dass sich die Rede des Kapitäns vor allem der ‘Semi-Tempora’ (Partizip, Imperativ) und des Gegenwartstempus (Impfekt) bedient. Vgl. R. Lux, *Jona*, 103. Die direkte Rede als ein „besonderes Mittel der vergegenwärtigenden Präsentation von Redehandlungen in Erzählungen“ erklärt Chr. Hardmeier, *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas* (1990), 56.

792 Auch in Jona 1,14 und 3,8.

793 H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 90. Gottes rettende Handlung wurde durch Rufen erwartet. Dieses Schema findet sich im ganzen Jonabuch.

794 Offensichtlich wollte Jona lieber sterben. Für ihn war das Umkommen der Seeleute anscheinend gleichgültig.

795 „Da fürchteten sich die Männer mit großer Furcht“ (Jon 1,10a). Der Erzähler betont ihre Furcht, indem er das Verbum und das Objekt von selben Wurzel benutzt. Vgl. H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 92-93.

796 Jon 1,14. Der König von Ninive ließ in Ninive ausrufen: Befehl des Königs und der Großen… sie (die Einwohner von Nineve) sollen Gott anrufen. ויקראו אל־אלהים (3,8) קראתי מצרה לי אל־יהוה

797 „Im Vordergrund von Jahwes Handeln, das Jona betrifft, bis er sein Ziel erreicht weiter entwickelt; mit dem Leitwort ‘werfen’ markiert.“ H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 98. Vgl. auch Jon 1,4.5.12.15.

(3) **Errettung** bei JHWH: Die Matrosen erfahren Gottes Handeln als das Meer zur Ruhe kommt. Vorher hatten sie von JHWH gehört, als Jona ihnen von Ihm erzählte, aber nun haben sie JHWH angerufen und sind seinem Willen gefolgt. Jetzt hatten sie Gottes Handeln erlebt. Bis jetzt war die Schiffmannschaft als Hörer dargestellt. Sie fragten Jona nach den Ursachen des Seesturms und auf diese Weise wurden sie an einer kommunikativen Handlungsdynamik zwischen Gott und Jona beteiligt. Sie rufen bereits JWHW an und treten in einen direkten Dialog ein.[798] Die nichtisraelitischen Seeleute wenden sich an JHWH im Klagegebet[799], um von ihm gerettet zu werden. Hier wurde das Thema 'Rettung der Nichtisraeliten' erneut angesprochen (1,6; 3,9) und es wurde bestätigt, dass ein direkter Zugang zu JHWH auch Nichtisraeliten möglich ist und keinesfalls als 'Vorrecht Israels'[800] galt. Der von JHWH initiierte Seesturm führt durch Gottes Rettungsaktion zu einem guten Ende. Das Meer hört auf zu toben (V. 15b).

(4) **Lobgelübde bzw. Bekenntnis**: Nach der Rettung folgt eine sehr poetische Beschreibung, die von der Reaktion der Schiffmannschaft in 1,16 berichtet[801]: „Und die Männer fürchteten mit großer Furcht JHWH und sie opferten Opfer für JHWH und sie gelobten Gelübde."[802] Merkwürdig ist hier die bedingungslose JHWH-Verehrung, die ohne die Fortsetzung 'wenn und aber' steht. Die kunstvolle Struktur der Jonaerzählung im Überblick, von der kommunikativen Sprachhandlung bis zur Wende der Klage, sei kurz skizziert.

---

798 „Der Erzähler war ganz offensichtlich der Auffassung, dass ein solch direkter Zugang zu JWHW auch Nichtisraeliten möglich war und keinesfalls als >Vorrecht Israels< galt." R. Lux, *Jona*, 116 ff. Die Möglichkeit der JHWH-Verehrung durch einzelne aus den Völkern ist durchaus gegeben. 1Reg 8,43; Jes 56,6f; 2 Reg 5,17.

799 Das mit der Klagepartikel אנה eingeleitete Bittgebet. Siehe Chr. Hardmeier, *Texttheorie und biblische Exegese* (1978), 189f. Vgl. E. Jenni (1971a).

800 Lux gibt weitere Hinweise dafür an: „Auch wenn die Anbetung JHWHs durch die Völker auf dem Zion ein Theologumenon prophetischer Eschatologie gewesen ist (Jes 2,2 ff.; 66,23; Mi 4,1 ff.; Ps 65, 3 f.), so war die Möglichkeit der JHWH-Verehrung durch einzelne aus den Völkern durchaus gegeben (1 Reg 8,43; Jes 56, 6 f.; 2 Reg 5,17)." R. Lux, *Jona*, 117 (Anm. 111).

801 Hoch poetische Ausdrücken finden sich hier: (1) fürchten-Furcht, (2) opfern-Opfer, (3) loben-Gelübde. In der Zusammenstellung zur figura etymologica in alttestamentlichen Erzählungen hat Golka (*Jona*, 35-42) diesem Thema erste Beobachtungen gewidmet. Sowohl in der feierlichen Eröffnung als auch am Ende einer Episode begegnen wir der figura etymologica als markantem Signal.

802 Zwei Unterschiede zu 2,10 nennt Tita: „Erstens werden in der Erzählung Gelübde gelobt (וידרו נדרים) und nicht, wie im Psalm, Gelübde erfüllt (אשר נדרתי אשלמה). Zweitens liefert der allgemein gehaltene Ausdruck *Gelübde geloben* in 1,16 keine Präzisierung zu Inhalt und Art dieser Versprechen. ... zuerst werden Opfer geschlachtet (was an die Erfüllung von Gelübden denken lässt), dann werden Gelübde gelobt." H. Tita, *Gelübde als Bekenntnis*, 127. Wolff weist darauf hin, dass die Gelübde auf eine dauerhafte Vertrauensverbindung mit Jahwe hindeuten. Vgl. Ders., *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 98.

<table>
<tr><td colspan="5">1,1.2 JHWH(S,K)[803] → Jona(B) ↛ Ninive(H)</td></tr>
<tr><td colspan="3">1,3 Jonas Flucht vor dem Angesicht JHWHs</td><td>Klagesituation</td><td rowspan="3">1,4 JHWH wirft (טול) Wind (Seenot)</td></tr>
<tr><td colspan="3">1,5a Seeleute schrieen jeder zu seinem Gott
1,5b Jona schlief (ruft nicht zu Gott)</td><td>Seenot bzw. Klagesituation</td></tr>
<tr><td>1,8.
10a.11
Seeleute
(Fragen)</td><td>Jona (S)
→
Seeleute
(H)</td><td>1,9.
10b.11.12
Jona
(Antwort, Erzählung)</td><td>Seenot bzw. Klagesituation</td></tr>
<tr><td colspan="5">1,14 Seeleute (S,K) → JHWH (H)</td></tr>
<tr><td colspan="2">1,15 Rettungsaktion von JHWH</td><td colspan="2">→ Wende der Klage ←</td><td>Anbetung von Seeleute 1,16</td></tr>
<tr><td colspan="2">1,15 Jona ins Meer geworfen</td><td colspan="2">Klagesituation</td><td>2,1 JHWH schickte großen Fisch</td></tr>
</table>

[803] S = Sprecher, B= Bote, H= Hörer, K = Klage.

2.3 Geschehen des Aufenthalts im Fischbauch

„Und JHWH bestellte einen großen Fisch, Jona zu verschlingen und Jona war drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches (וַיְהִי יוֹנָה בִּמְעֵי הַדָּג)“ (2,1).

JHWHs neues Handeln an Jona nach der Rettung der Seeleute ist nun das „Entbieten“ (מנה *pi.*)[804] eines großen Fisches, um den Propheten zu verschlingen (לבלע)[805]. Jona wurde verschlungen und für drei Tage und drei Nächte hielt er sich in den Eingeweiden des Fisches auf. Zunächst gewinnt man den Eindruck, dass Jona in große Bedrängnis geriet. Der Anklang des Wortes מעה drückt im übertragenen Sinne einen eng geschlossenen Raum aus.[806] Nachdem er verschlungen und eingeschlossen wurde, rief Jona vom Fischbauch aus zu JWHW. Als das Klagemotiv ziehen das Verschlungenwerden und der eingeschlossene Raum unseren Blick auf ein neues Spannungsfeld. R. Lux erkennt die „vorgegebene Polarität“ und stellt fest, dass man aus dieser Polarität heraus den Jonapsalm verstehen muss.[807] Die Klagesituation Jonas im Bauch des Fisches lässt uns aus dem Geschehensvorgang auf den Umschwung von der Bedrängnis zur Rettung schließen. Es wird darauf zu achten sein, ob eine Klagedynamik des Jonapsalms im Gotteshandeln eine geforderte Funktion erfüllt. Innerhalb der Erzählung besteht auch eine Klagedynamik. Wenn das der Fall ist, dann sollte man das Jonagebet als eine Gestaltung der vom Erzähler selbst beabsichtigten Konzeption behandeln.

---

804 Für Jona entbietet JHWH vier Kreaturen: „einen großen Fisch“, einen „Rhizinus“, einen „Wurm“ und einen „sengenden Ostwind“, vgl. Jona 2,1; 4,6.7.8. Die von JHWH bestellten gelehrigen Geschöpfe gehorchen dem Gebot ihres Schöpfers. Vgl. F.W. Golka, *Jona*, 73.

805 Lux stellt fest, dass das Verschlungenwerden (בלע) in jedem Falle eine tödliche Bedrohung bedeutet. Vgl. R. Lux, *Jona*, 166 ff.; auch J. Schüpphaus, Art. בלע, (ThWAT I) 659-660; H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 108.

806 Die Räumlichkeit spielt eine große Rolle in der Klagesituation. Wir hören vom Rettungsbericht in Psalmen, dass Gott dem Beter Raum gemacht hat, als er in großer Not bzw. Bedrängnis war. Vgl. Ps. 4,2; 18,37; 31,9. In Jona 2,2b nimmt wieder betonend auf, „im Bauch des Fisches“ betet Jona nun.

807 מעה bedeutet 1. Eingeweide, Gedärm 2. Leib als Sitz der Entstehung der Menschen 3. Inneres (Sitz der Gefühle, Erregungen) 4. Bauch (äußerlich). Vgl. HAL Bd. II, 676b. Im Alten Testament begegnen wir an vielen Stellen der Klage, wenn ein Mensch in Bedrängnis ist. Die Klage stammt aus der akuten Notsituation. Vgl. Die Rettung aus dieser Bedrängnis stellt dazu einen Gegenpol dar. Siehe R. Lux, *Jona*, 167.

2.4 Geschehen des zweiten JHWH-Wortes

„Da geschah das Wort JHWHs (וַיְהִי דְבַר־יְהוָה) zum zweiten Mal zu Jona“ (3,1).

2.4.1 Unheilsverkündigung JHWHs gegen Ninive

Das Wort JHWHs geschah (ויהי) zum zweiten mal an Jona (3,1).[808] Er soll die Botschaft ausrufen (אֶת־הַקְּרִיאָה … וּקְרָא 3,2), die JHWH ihm mitteilt. In der kommunikativen Sprachhandlung erwartet man vom Boten, dem Hörer wörtlich wiederzugeben, was der Sprecher sagt. Jona machte sich auf und ging nach Ninive. Der Erzähler benutzt die traditionelle Aussage für Gehorsam in der Nominalphrase כִּדְבַר יהוה (3,3).[809]

2.4.2 Umkehr der Einwohner von Ninive

Diesmal war die Kommunikationsfolge erfolgreich gelungen, weil die Leute von Ninive auf JHWHs Wort reagieren.[810] Eine tiefgreifende soziale Bußaktion ist eingetreten.[811] Die Worte JHWHs erreichen auch den König von Ninive und sofort tritt er in die Gemeinschaft der Büßer ein. Er stand vom Thron auf, legte seinen Prachtmantel ab, hüllte sich in Sacktuch und setzte sich in den Staub.[812] Er zeigt eine feste Bereitschaft für Buße, um seine freiwillige Demütigkeit zu zeigen. Er gab einen Erlass heraus: „Auf Befehl des Königs und seiner Großen …“ (3,7a). Der eigentliche Inhalt des Erlasses setzte sich zusammen aus Verboten und Geboten. Mensch

---

808 „Das Wort Gottes begegnet im AT zweifach als das akute prophetische Wort, das in bestimmter Stunde an einen bestimmten Menschen ergeht … Das prophetische Wort träg an sich die große Spannung des in eine Situation greifenden nahen Gottes, das Eintreten dieser Spannung wird durch *hajah* gegeben.“ C.H. Ratschow, *Werden und Wirken*, 34.

809 Merkenswert ist nun Satz-כי: „Und Noah tat es; nach allem, was Gott ihm geboten hatte, so tat er.“ in Gen 6,22. und Gen 12,4a. „Und Abram ging hin, wie der HERR zu ihm geredet hatte“. Solche gebräuchlichen Wortereignisformeln und der Entsprechungsformeln finden sich auch in 1 Reg 17,1-7. Dazu vgl. „Sie (כִּדְבַר יהוה) betont bei eineir Voraussage oder nach Eintreffen des Vorausgesagten die Übereinstimung mit dem Wort Jahwes.“ H. Witzenrath, *Das Buch Jona*, 79-80.

810 Die Reaktion der Seeleute auf JHWHs Tat hat eine Gemeinsamkeit mit Niniviten. Die Gemeinsamkeit zwischen beiden Geschichten deutet die Absicht der Erzähler an. Vgl. H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 124 ff.; R. Lux, *Jona*, 132 ff.

811 Die Gesamtheit der sozialen Erregung wurde durch מגדולם ועד־קטנם ausgedrückt. Die polaren Begriffe kennzeichnen eine Totalität der Reaktion der Niniviten. Vgl. R. Mosis (1973), 936f., E. Jenni (1971b), 403f.

812 Die Beschreibung des Verhaltens des Königs weist auf einen radikalen Bußakt hin. Er vollzieht sich tatsächlich in der Weise einer Trauerszene, als ob jemand gestorben wäre. Eine symbolische Handlung des Trauernden, als ob er selber wie der Tote wäre. In der Klagesituation fühlt man sich, als befände man sich mitten in der Totenwelt. Vgl. Th. Podella (1989), 273. Inanna sollte ihren Schmuck und ihre Kleidung ablegen, bevor sie in die Unterwelt eintritt. Staub als Todes- bzw. Unterweltsymbol finden wir weit verbreitet in altorientalischen Literaturen. Es gibt zwei Fassungen des Mythos: sum. „Innanas - und akk. Ištars Höllenfahrt.“ Vgl. “When Ishtar Went to the Netherworld” bei B.R. Foster, *From Distant Days*, 78ff; S.M. Maul, *Gilgamesch-Epos*, 107.

und Vieh sollten nichts essen bzw. trinken, sollten sich in Säcke hüllen und mit aller Kraft zu Gott rufen (קרא). Sie sind in Todesnot geraten. In Esther 4,1 begegnen wir fast derselben Szene als Mordechai von dem Tötungserlass erfuhr. Er zerriss seine Kleider, hüllte sich in Sack und Asche… und erhob ein „lautes Klageschrei um Hilfe“ (זעק).[813] Als der Tod ihnen vor Augen stand, schrie ganz Israel mit aller Kraft zum Herrn. Danach forderte der Erlass zur Umkehr (שוב) auf, zur entscheidenden Wende.[814] Jeder sollte „sich von bösen Taten abwenden und von dem Unrecht, das an seinen Händen klebt“ (3,8b). Als Grund für alles Fasten, Buße, lautes Rufen (zu Gott) und die Aufforderung zur Umkehr legt der Erzähler die folgende Antwort dem König von Ninive in den Mund: „Wer weiß, *vielleicht* wendet sich Gott und lässt es sich gereuen und kehrt um von der Glut seines Zornes, so dass wir nicht umkommen.“ (3,9).[815]

Gott	1,1.2; 3,1-4 ⇨ Klage	Ninive	3,5-9 ⇨ Klage bzw. Umkehr	Gott	3,10 ⇨ Umkehr von Zorn bzw. Unheil	Ninive
Gerichtswort		Not		Handlungssubjekt		Heil

[813] Da befahl Esther: „Geh und ruf alle Juden zusammen …“ und verlangte ein Fasten für drei Tage und drei Nächte. Vgl. Esther 4,16. „Sie legte ihre prächtigen Gewänder ab und zog die Kleider der Notzeit und Trauer an. Statt der kostbaren Salben tat sie Asche und Staub auf ihr Haupt… und sie betete zum Herrn“. (Ethser 4,17k).

[814] Entscheidend ist es, weil Gott ihre Taten sah. Er sah, dass sie umkehrten und sich von ihren bösen Taten abwandten. Vgl. Jon 3,10a.

[815] Man kann hier die Gleichartigkeit der Seeszene und von Jona 3 als Vorspielsepisode erkennen. Der Kapitän fordert Jona auf, im Klagegebet Gott anzurufen und nun fordert der König von Ninive seine Untertanen auf, dass sie klagen sollen. Vgl. 1,6; 3,9. Die Frage „Wer weiß?“ und die folgende Parallele stehen im engen Zusammenhang mit dem Joelbuch (2,14). Vgl. J. Jeremias (1975), 87.

2.5 Geschehen, als die Sonne aufgeht

„Und es geschah, als die Sonne aufging (וַיְהִי כִּזְרֹחַ הַשֶּׁמֶשׁ)[816] …“ (4,8)

Der Erzähler erzählt ein Geschehnis durch die Darstellung eines „Sonnenaufgehen“s, indem er von Gottes letzter Handlungsabsicht berichtet. Mit dem letzten ויהי–Geschehnis ist die formale Basis der eigentlichen Kunst des Erzählers in der ganzen Jonaerzählung angedeutet. Das letzte Geschehnis der Erzählung zeigt sich in der entscheidenden Schlussszene vor allem darin, dass Gott als der selbständige Handlungsträger über die ganze Erde herrscht und ohne Ausnahme seine Treue erweist. Die Jonaerzählung schließt mit dem bei Gott einleitete charakteristische Frage-Antwort-Tauschen[817]. Jona 4,1 beginnt mit dem Stichwort רעה, das in 1,2 die Bosheit der große Stadt Ninive bezeichnet. Der unvollständige Satz erwähnt kein Subjekt, was Jona böse macht. Nur die vorhergehende Szene sagt über die Umkehr der Einwohner von Ninive und Gottes Gereuen über das Böse (הָרָעָה).[818] Gottes Handeln missfiel Jona sehr. Jona rief Gerichts- und Unheilsankündigung JHWHs aber Gott hat gegenüber den Klage- und Bußruf der Bewohner von Ninive seine Strafe zurückgenommen. Nicht „einen milderen Gerichtsvollzug, sondern die in der Gemütsbewegung JHWHs allein begründete volle Verschonung“[819], und Jona wurde darum zornig. Merkwürdigerweise beschreibt der Erzähler den Zustand des Propheten Jona mit dem Ausdruck „רָעָה גְדוֹלָה“[820] (4,1). Der zweite Teil des Jonagebets (4,1-4) ist von seinem Umfang her wesentlich kleiner als der erste, aber hier muss man die Funktion des Abschnittes in der Gesamtstruktur der Erzählung beachten.[821] Er muss aus irgendeinem Grund erzählenswert sein. Dieses aktuelle Erzählinteresse,

---

816 Vgl. “This verse contains the final example of a wayyeman. Unlike all of its previous occurrences, however, this formulation is preceded by an introductory וַיְהִי כִּזְרֹחַ הַשֶּׁמֶשׁ. …One way for Hebrew writers to synchronize two activities reported in successive clauses is to have וַיְהִי plus an infinitive construct with *ke*-, usually in the first clause (BDB 224 [2.a]).” J.M. Sasson, *Jonah*, 302.

817 Vgl. J. Limburg, *Jonah*, 94.

Vers	Jonah		Gott		Vers
2-3	Jonah’s monologue	(39	Gods’ monologue	(39	10-
8	words)		words)		11
9	Jonah’s query (scotto voce)	(3	God’s query (unanswered)	(3	4
	words)		words)		9
	Dialogue: Jonah	(5	Dialogue: God	(5	
	words)		word)		

Zur dialogische Struktur des Kap. 4 vgl. H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 135; J.M. Sasson, *Jonah*, 317.

818 Siehe U. Simon, *Jona*, 123.

819 S. Wagner, Art. חוּס, (ThWAT II) 818.

820 Wolff bezeichnet den Wortsinn mit der Bedeutung „Schadenswille“. Siehe ders., *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 138.

821 „Wenn in 4,1-4 die Klimax unserer Erzählung vorliegt, dann könnte dies zusätzlich die Ungleichgewichtigkeit zwischen dem ersten und dem zweiten Gebetsteil erklären. Denn in der Regel präsentiert der Erzähler die Klimax »in äußerst kondensierter Form«“. R. Lux, *Jona*, 186. Als Klimaxmarkierung nimmt Lux die Wiederaufnahme der Wurzel (רעה) in einer

erschließt uns die Relevanz, die der Autor der Erzählung im Blick auf ihre intendierte Thematik zuerkennt.[822] Der Gebetsteil in der Verlaufsstruktur der gesamten Erzählung ermöglicht uns wesentliche Einsichten in die Architektonik der Erzählung. Das evaluative, relevanzfestlegende Moment in 4, 2b lässt Rückschlüsse auf die Ereigniskette der Erzählung zu.[823] Jona selbst gibt einen exakt benannten Grund für seine Flucht an und bringt ihn mit seiner Klage in Zusammenhang: „Denn ich wusste, Du bist ein gnädiger und barmherziger Gott, langsam zum Zorn und reich an Güte, und Du lässt Dich das Unheil gereuen" (4,2b).[824] In Joel 2,13 findet sich die einzige andere Stelle, die dieselben Elemente enthält: „Kehrt um zum Herrn, eurem Gott, denn er ist gnädig und barmherzig, langsam zum Zorn und reich an Güte, und er lässt sich das Unheil gereuen." (Joel 2,13) [825] Bei Joel werden alle vier Elemente durch das Vorkommen des Worts „Umkehren" (שוב) zusammengestellt: „Kehrt zu JWHW zurück, damit er umkehre und es sich gereuen lasse!" (Jo3l 2,14). Hier, im Unterschied zu Joel, wurde Jona zornig. Jona predigt den Einwohner von Ninive das Gericht und nicht die Umkehr und während Joel seine Botschaft durchaus auf Israel beschränkte, war für Jona das Handeln JHWHs ganz offensichtlich nicht allein auf Israel begrenzt. Jona wusste, was Gott mit Ninive vorhatte. Die Stadt würde Gottes Klageruf hören, würde klagen bzw. umkehren zu Ihm und Gott würde zu ihr zurückkehren.[826] Die Worte des Propheten Joel würden in Erfüllung gehen, wenn auch anders, als Jona es sich je wünschte. Was in Jon. 3 geschehen ist, ist in der Gebetsaussage

---

figura etymologica an (4,1). Siehe R. Lux, *Jona*, 187. Besonders die Aussage in 4,2 ist von erheblich evaluativem Gewicht. Zur figura etymologica in atl. Erzählungen siehe F.W. Golka, Jona, 35-42.

[822] Und diese thematische Relevanz führt unsere Aufmerksamkeit indirekt zur „Gegenwartsdeutung und -bewältigung oder zur Identitätsfindung und –wahrung der Zuhörerschaft". Vgl. Chr. Hardmeier, *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas* (1990), 28.

[823] Lux stellt fest, dass man in der Jonaerzählung das aktuelle Erzählinteresse und die Verlaufstruktur thematisch zuordnen kann. Vgl. R. Lux, *Jona*, 62 ff. Auch Chr. Hardmeier, *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas* (1990), 38ff. Für die kognitiven Elemente der Verlaufsstruktur nennt er 'Orientierung', 'Komplikation', 'Auflösung', 'Evaluation' und 'Koda'. Vgl. neben Chr. Hardmeier siehe W. Labov/J. Waletzky, *Erzählanalyse*: mündliche Versionen persönlicher Erfahrung (1973), 78-126.

[824] Vor allem hat H. Spieckermann (*Barmherzig und gnädig ist der Herr*..., ZAW 102, 1-18) diesen Satz als *Gnadenformel* bezeichnet und in der Traditionsgeschichte dieser Formel innerhalb des Alten Testament zusammenfassend beschrieben. Die Gnadenformel ist überwiegend in der Gebetsliteratur bezeugt und besonders auffällig ist die inhaltliche Nähe eines Danklieds wie Ps 30. Vgl. ders., aaO, besonders 17. Die in Jona 4,2 vorkommende „Gnadeformel" hat H.W. Wolff (*Obadja und Jona* (BK XIV/3), 140 f.) als zynischen Ausdruck vermutet. Vgl. Scharbert (1957), 94 ff.; L. Schmidt, De Deo. *Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona*, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und von Hi 1 (1976), 86ff; H.D. Preuß (1991), 277 ff.

[825] Golka beobachtet, dass die ersten drei Elemente von Jona und Joel sich häufig im Psalter finden. Vgl. Ps 86,15; 103,8; 145,8 und weiter in Ex 34,6 und im Bußgebet in Neh 9,17.31. Vgl. Ders., *Jona*, 90.

[826] An der Seesturmszene wird erkennbar, dass die nichtisraelitischen Matrosen die rettende Gnade JHWHs erfahren haben als sie JHWH anriefen (קרא). Schon der Erzähler gab dem Hörer/Leser einen Hinweis darauf als der Kapitän zu Jona sagte: „Steh auf, ruf deinen Gott an! Vielleicht wird der Gott sich auf uns besinnen, so dass wir nicht umkommen" (1,6) und der König von Ninive auch. (3,9).

Jonas in Jon 4,2. plausibel geworden.[827] Was in Ninive geschehen ist, das missfiel Jona ganz und gar und er wurde zornig. Im Gebet bat Jona nicht um seine eigene Rettung, im Gegenteil wünschte er sich den Tod, weil er zornig war, nicht nur über das Geschehen, sondern auch auf seinen Gott, der die barmherzige Rettung Ninives eigentlich geplant hat. Ein doppelter Effekt hat seine Aussage in diesem Gebetsteil (Jon. 4,2b): 1) Das Bekenntnis mit dem Thema Rettung der Nichtisraeliten, sogar Feindeslandes. 2) Das Wesen Gottes kann nicht anders sein. Die offene Schlussfrage in Jona 4,11 führt dem Hörer/Leser die auf JHWH bezogene Handlungsperspektive vor Augen.

Wegen des gnädigen Handelns bei Gott, sieht Jona die Errettung der großen Stadt Ninive und wurde zornig. Da bestellte Gott einen Rizinus und ließ ihn emporwachsen damit Schatten (צֵל)[828] über dem Kopf Jonas sei und Jona von seinem Missmut (מֵרָעָתוֹ) befreien (לְהַצִּיל)[829] sollte. Jona wusste nicht, dass Gott hinter diesem Wundern steht und freute sich über den Rizinus mit großer Freude: שִׂמְחָה גְדוֹלָה (4,6). Durch die persönliche Erfahrung mit dem Rizinus ist sein 'großen Ärger' (4,1) in „großer Freude" (4,6) umgewandelt. Jona zeigt völlig verschiedene Reaktionen auf das treue Handeln Gottes, das jedes mal seine 'Errettung aus der Not' erweist.

Subjekt	Gott	
Gottes Handeln	a. Errettung aus der Not	b. Errettung aus der Not
Gerettete	Ninive	Jona
Reaktion Jonas	Großer Zorn (רָעָה גְדוֹלָה) (4,1)	Große Freude (שִׂמְחָה גְדוֹלָה) (4,6)

JHWH weist sich immer seine Treue in der Geschehensfolge der ganzen Jonaerzählung durch. Am folgenden Tag ließ Gott einen Wurm im Rizinus stecken, der daraufhin verdorrte (V. 7). „Und es geschah, als die Sonne aufging", וַיְהִי כִּזְרֹחַ הַשֶּׁמֶשׁ 4,8a) ohne den Schutz des Schattenspendenden Strauches geriet Jona in eine lebensbedrohliche Situation, in eine Todesnot.

---

827 Eine vergegenwärtigende Entsprechung der Wörter des Propheten Joel führt den Blick des Hörers/Lesers auf neuen Horizont der universalen Wesen JHWHs. Dabei erfährt der Hörer/Leser die Zielsetzung dieser Erzählung.

828 Gott schuf schützenden Schatten Jona. Vgl. akk. *ṣillu*(*m*) „Schatten, Schirm, Schutz", „übertr. von Göttern, Dämonen, König". AHw III 1101; akk. *ṣulūlu*(*m*) „(Schutz-)Dach, Baldachin" (für Menschen im Sommer), „Schirm, Schutz", als Göttertitel. AHw III 1110; CAD Ṣ 189-194. 238-243); W. Beyerlin, *Rettung der Bedrängten*, 108f und 148. In Mesopotamien ist der „schützende Schatten" eine Vorstellung des ideologischen Königs. Vgl. W.H.Ph. Römer, *sum. 'Königshymnen' der Isin-Zeit*, 21/23f.51f; A.L. Oppenheim, BASOR 107, 9f.

829 Diese göttliche Bestellung bezieht sich auf die Errettung aus der Not: um ihn (Jona) zu retten (להציל לו). Hif'il von der Wurzel נצל tritt immer mit direkten Objekt auf (s. Gen 37,22). Vgl. U. Simon, *Jona*, 134.

Vers	Jona	Gott	Vers
3	es ist besser, dass ich sterbe,	Ist es recht, dass du zornig bist? (הַהֵיטֵב חָרָה לָךְ)	4
8	als dass ich lebe! (טוֹב מוֹתִי מֵחַיָּי)	/ dass du wegen des Rizinus zornig bist? (עַל־הַקִּיקָיוֹן)	9

Bei der Errettungs- und Unheilstat Gottes, geriet Jona beides mal immer in Zorn und wünscht sich sogar den Tod. (4,3.8).[830] Die Fragen Gottes in V. 4 und 9 sind fast wörtlich dieselben, aber die Voraussetzungen sind anders. Jona wurde zornig einmal wegen der Errettung der Ninive (4,3) und anderes mal wegen des Untergangs des Strauches (Rizinus) (4,8). In der letzten Frage vergleicht Gott sich mit Jona: Wie du (Jona) wegen des Rizinus betrübt (חוּס)[831] ist (V. 10), sollte Ich (JHWH) wegen der großen Stadt Ninive betrübt sein (V. 11). In einem fast zwingend didaktischen Paradigma liefert der Erzähler dem Leser/Hörer die Schlussfrage Gottes (v. 11), die bei Jona unbeantwortet bleibt.

---

830 Die Todesgesinnung ist mit dem Zorn einander eng verbunden.

831 „*ḥûs* meint speziell die Gemütsbewegung des Mitleids, d.h. der Mitbetroffenheit durch ein einen anderen betreffendes Unglück oder Unheil.“ S. Wagner, Art. חוּס, (ThWAT II) 812.

3. Geschehensvorgang und die Klagedynamik in der Jonaerzählung

3.1 Klagedynamik in der Jonaerzählung

Die Analyse der Jonaerzählung hat gezeigt, dass der Erzähler unübersehbar die geprägte Sprache und Handlungsfolge des Alten Testaments aufgenommen hat. Dabei ist besonders zu vermerken, dass die dialogische Tendenz der Erzählung mit der entscheidenden Wende verbunden ist. Aus der narrativ gestalteten Geschehensfolge, ihrer Lösung und Wertung lassen sich Rückschlüsse auf die alttestamentliche Klagedynamik ziehen.

Ein Klageruf setzt das Handeln Gottes in Gang und Jona kannte sicherlich schon die fast mechanische Funktion der Klage. Deshalb wollte er absichtlich das die Gottesgnade bewirkende Rufen vermeiden. Das Handeln JHWHs geschieht aber nicht allein. Es hat eine Vielzahl menschlicher Reaktionen zur Folge[832]: Beten, Hinwendung, Rufen, Umkehr. Die Reaktion der Seeleute und des Königs von Ninive auf das Handeln JHWHs kennzeichnet der Erzähler mit der Wurzel קרא.[833] Dabei lässt sich an der Verwendung dieser Wurzel eine gezielt eingesetzte narrative Dynamik erkennen. Aus der akuten Notlage in stürmischer See und durch die Hinwendung im Klageruf zu JHWH um Hilfe entwickelt sich ein respektvolles JWHW-Bekenntnis unter der Schiffsmannschaft (Jon1,16a). Hier beobachten wir das Phänomen der Wende von Klage zu Gotteslob (Gottes Errettungstaten erkennen und ihn verehren), die vom Erzähler nicht allein als stilistisches Mittel eingesetzt wurde, sondern auch einen Prozess des Umschwungs und der wachsenden Wahrnehmung mit der aufmerksamen Reziprozität in Gang brachte. Der Inhalt der Klage bzw. des Geschreis der Niniviten lässt erkennen, dass das Handeln Gottes (Gottes klagendes Rufen (קרא) (1,2; 3,2)) eine Wende bei den Einwohnern von Ninive weckt, die aus büßender Klage und radikaler Umkehr besteht. Deswegen ist das Verb „rufen“ (קרא) von Gott und Menschen ein dialogisches Handlungszeichen der Klagedynamik im Jonabuch.

Für die Bestimmung der Gesamtstruktur des Jonabuches ist bisher zu wenig auf die Stellung und Funktion der Klagedynamik des Gotteshandelns in der Ereignisfolge der Gesamterzählung geachtet worden. Dabei darf nicht übersehen werden, dass der Jonatext überall auf den Wendepunkt der Klage, die auf die Menschen und auf Gott bezogen ist, hindeutet.

---

832 Solche Reaktion vermied Jona in der Meeresnot.

833 Siehe Jon 1,14a;2,3a;3,8a.

3.2 Umkehr (bzw. Niederwerfen) als Wendezeichen in der Klagedynamik

Selbst wenn die Hörer/Leser die Anklänge an die alttestamentliche Klagedynamik der Jona-Erzählung wahrgenommen haben, sollten sie auf den inneren Zusammenhang des Klagegeschehens achten. Hier nimmt die Bedeutung des Klagegeschehens von der Umkehr Gottes durch die wiederholte Aufnahme der Wurzel שוב Bezug auf die vorgehende Schilderung der Klagetrauer Ninives (Jon. 3,5-9).[834] Stellt man als nächstes die Frage nach dem Inhalt der Umkehr Gottes, so ist daran zu erinnern, dass sich die Elemente dieser Beschreibung der Umkehr überraschend häufig in Verbindung mit der Klage finden. Gottes Zorn bezieht sich auf Unheil und Not. In der Not ruft der Beter zu Gott und klagt über die Fernsein Gottes und wünscht Gottes Wiederkehr (שוב). In der Beschreibung der Not berichtet der Beter von der Gott-Verlassenheit und vor dem Angesicht Gottes bekommt er das Leben. Gottesklagen fordert die Umkehr Israels.[835] Die erste Gotteswahrnehmung im Jonabuch ist die Klage, die auf die Bosheit der Niniviten bezogen ist. Da wurde Gott zornig und klagte gegen Ninive. Das Objekt der Wahrnehmung Gottes am Ende der Jonaerzählung ist vor allem die Umkehr der Niniviten von dem Weg der Bosheit (רעה)[836].

---

[834] Siehe Jon 3,9. 10b; 4,2b.

[835] Vgl. „Wenn du umkehrst, Israel, spricht der HERR, zu mir umkehrst ...“ Jer 4,1a; Jer 15,19.

[836] Das Motiv der Bosheit (רעה) war die Ursache der Gottesklage am Anfang der Erzählung (Jon 1,2). Das vom Gotteszorn ausgehende Unheil wurde aufgehoben, als sie von dieser Bosheit umkehrten. Für die Reaktion Gottes ist es eine der wichtigen Leitmotive.

4. Stimmungsumschwung im Jonapsalm

4.1 Analyse des Jonapsalms (Jon 2,3-10)

Vers.	Psalm Jonas (Jon. 2.3-10)	Person
3	Und er sprach:	Er
	Ich rief aus meiner Bedrängnis zum JHWH,	(Jona)
	und er antwortete mir.	Ich
	Aus dem Bauch des Scheols schrie ich um Hilfe –	Er
	Du hörtest meine Stimme.	(JHWH)
4	Und Du hattest mich *in* die Tiefe geworfen, in das Herz der Meere,	Ich
	und Strömung umgab mich.	Du
	Alle deine Wellen und deine Wogen traten über mich.	Du
5	Und sprach ich: Verstoßen bin ich von Deinen Augen hinweg,	
	dennoch werde ich wieder hinblicken zu deinem heiligen Tempel.	
6	Wasser umgaben mich bis an die Kehle,	Ich
	die Urflut umschloss mich,	
	Schilf schlang sich um mein Haupt.	Wasser
7	Zu den Gründen der Berge ging ich hinab.	Urflut
	Die Erde, ihre Riegel waren hinter mir auf ewig.	Schilf
	Da führtest Du mein Leben aus der Grube herauf,	Ich
	JHWH, mein Gott.	Erde
8	Als meine Seele in mir sich schwach fühlte,	Du
	an den JHWH dachte ich.	(JHWH)
	Und mein Gebet kam zu Dir hin, zu deinem heiligen Tempel.	
9	Die, die wertlose Nichtigkeit Achtenden,	Ich
	verlassen ihre Treue.	
10	*Ich* aber will Dir opfern mit der Stimme des Lobes (*Tōda*);	Untreue
	was ich gelobt habe, will ich erfüllen.	
	Rettung ist bei dem JHWH.	Ich

In der Analyse des Gebetes von Jona begegnet man einer Problematik. Sie ergibt sich ausgehend von der Beobachtung, dass man nach dem Einleitungswort des Jonagebets (פלל h*itp* in 2,2) ein „Klagegebet" erwartet, das Gebet aber in 2,10a als „תודה-Gebet" bezeichnet wird.[837] Als Ergebnis seiner Analyse hält P. Weimar fest, dass die originale Fassung des Psalms aus 2, 3b.4a*.7b bestanden habe. Alles andere (2, 3a. 4b-7a. 8-10) sei

[837] Bei Peter Weimar findet sich die differenzierteste Analyse zu dieser Problematik. Siehe P. Weimer, Jon 2,1-11. *Jonapsalm und Jonaerzählung* (1984), 52. und Vgl. auch H.-P. Stähli, Art. פלל (ThWAT II) (1976), 430: „Der Kontext der meisten Stellen aber weist פלל *hitp.* als qualifiziertes bittendes und/oder klagendes Beten". Gerstenberger bezeichnet diese Art von Gebet folgendermaßen: Gelübde, Klage, Dank, Fürbitte des Einzelnen und der Gemeinde. Vgl. E.S. Gerstenberger, Art. פלל *pll*, (ThWAT VI) 612.

eine spätere redaktionelle Hinzufügung.[838] Aber er hat übersehen, dass der Terminus (פלל *hitp.*) sowohl als ein Preislied als auch wie ein Klagelied betrachtet werden kann.[839]

3 „Und er sprach: Ich rief aus meiner Bedrängnis zum JHWH, und er antwortete mir. Aus dem Bauch des Scheols schrie ich um Hilfe – Du hörtest meine Stimme." Die dialogische Darstellung der Anfangszeile eröffnet eine kommunikative Perspektive für das Gebet. Als Leitwort nimmt קראתי eine spezielle Bedeutung im ganzen Jonabuch ein. Die קרא-Anrufforderung erscheint zweimal beim JHWH (Jon 1,2; 3,2) und einmal beim Kapitän (Jon 1,6). Außer Jona haben die Seeleute und später die Einwohner von Ninive Gott angerufen und seine Rettung erfahren. Die wiederholte Klagedynamik wurde endlich beim Propheten Jona vollzogen.[840] Bemerkenswert ist nun die Beschreibung der Klagesituation. Der poetische Parallelismus gibt uns einen bildhaften Hinweis darauf, in was für einer Bedrängnis der Beter ist. Das „Ich" befand sich im Bauch des Scheols.[841] In der von Dankliedern dominierten Psalmensprache des Erhörungsberichts wurde in diesem Gebetsanfang die Form von der typischen Dialogik zwischen Ich-JHWH wieder aufgenommen.[842] Durch die Beschreibung des Gebetsanfangs wurde bereits eine erste Information über die Klagedynamik integriert. Der Beter berichtet über seinen Ruf aus der Todesnotlage zu JHWH und die Erhörung JHWHs. Als erster Schritt des Rettungsaktes bei JHWH hat schon seine Handlung begonnen. Den entscheidenden Wendepunkt seiner Klage verkündet nun der Beter in seinem Gebet auf deklamatorische Weise.[843] Durch die Nachahmung der geprägten Psalmensprache zeigt der Beter seine Erfahrung einer Wende des Todesgeschicks.[844]

---

838 Weimer, *Jonapsalm und Jonaerzählung* , 57-61.

839 Heinen beobachtet, dass der Terminus *hitpallēl* in 1Sam 2,1 an der einzigsten Stelle ein Lob- und Danklied einleitet. Vgl. K. Heinen, *Das Gebet im Alten Testament*. Eine exegetisch-theologische Untersuchung hebräischen Gebetsterminologie, 69. auch vgl. 1Sam 1,1-2,11 muss im Zusammenhang mit der ganzen Geschichte gesondert behandelt werden.

840 Im Jonabuch ist aller Klageruf an Gott durch den göttlichen Rettungsakt in Erfüllung gegangen. Und das war das Kernmotiv, wieso Jona die Anrufforderung von JHWH verweigert hat. Dieses Leitwort „rufen" kennzeichnet die Botschaft Jonas: „Er soll ein Rufer sein gegen Ninive (1,2; 3,2.4) und zu seinem Gott (1,6)." R. Lux, *Jona*, 173.

841 Im Vergleich mit der parallelen Stelle in Ps 120, 1 „בצרתה לי" benutzt der Dichter in Jon 2,3a „מצרה לי" und es spiegelt sich die Gebetssituation, aus dem Fischbauch (Jon 2,2). Vgl. „ממעי הדגה" (Jon 2,2); H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 109; R. Lux, *Jona*, 171.

842 Vgl. Ps 120,1; F.W. Golka, *Jona*, 68-69. „Wir beobachten also starke Anlehnung an tradierte Psalmensprache bei leichter Anpassung an den Kontext der Erzählung. Dabei ist aus dem speziellen Jona-Schicksal im Fischbauch ein mehr generelles Menschenschicksal geworden; und die Not ist bereits völlig überwunden." H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 109.

843 Ob es Zuhörerschaft außer Gott und ihm gibt. Über das Geschehen zwischen Gott und ihm verkündet der Beter zu jemand. Dazu bes. vgl. M. Krieg, *Todesbilder*, 374

844 Eine Zusammenstellung aller „Psalmenzitate" im Jonapsalm bieten J. Magonet, *Form und Meaning*. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah (1976), 50 und F.W. Golka, *Jona*, 67.

4 „Und Du hattest mich *in* die Tiefe geworfen, in das Herz der Meere, und Strömung umgab mich. Alle deine Wellen und deine Wogen traten über mich.“ Der Beter erzählt, warum er in der Not geraten ist und wie und durch wen es passiert ist. Die Zeitangabe der Gebetserzählung geht tiefer in die Vergangenheit. Er ruft: ’niemand sonst nur Du bzw. JHWH war es, der mich *in* die Tiefe geworfen hatte’. Darum hat der Beter JHWH angerufen, weil JHWH das Subjekt des Handelns. Das „Werfen JHWHs“ ist ein wiederholtes Motiv im Jonabuch. Dieses Motiv lässt den einheitlichen Aufbau des Jonabuches durchscheinen (Jon 1,4; 2,4).[845] Wenn man die Tiefe bzw. das Herz der Meere mit der mesopotamischen Kosmologie vergleicht, ist es bemerkenswert, dass ein solcher Ausdruck sich auf einen repräsentativen Vorgang zur Unterwelt bezieht. Die sum. und akk. schriftlichen Materialien teilen uns ihre kosmischen Vorstellungen im kontinuierlichen Zusammenhang über mehr als 2500 Jahre lang mit. W. Horowitz skizziert eine physische Struktur der kosmischen Weltvorstellung.[846]

Die kosmischen Regionen	Gottheit
Himmel	Anu
Über der Erde	Enlil
Apsu	Enki (Ea)
Unterwelt	Nergal

In Malku II scheint das Synonym von *apsû* als *mû šaplītum* “lowlying waters, deep waters”[847]. Im Ps 69,3b gibt es eine ähnliche Parallele: „ich geriet in tiefes Wasser, die Strömung reißt mich fort.“ Im alten Orient stellt man sich vor, dass die gefährlichen Meereswellen und Wogen ursprünglich auf das göttliche Phänomen bezogen sind.[848] „Alle deine Wellen und deine Wogen“ (כָּל־מִשְׁבָּרֶיךָ וְגַלֶּיךָ עָלַי) lässt uns an das Bekenntnis von Jona vor den Seeleuten erinnern (Jon 1,9). Im Jonagebet ist die gewaltige Meeresmacht auf JWHW bezogen.

5 „Und sprach ich: Verstoßen bin ich von Deinen Augen hinweg, dennoch werde ich wieder hinblicken zu deinem heiligen Tempel.“ In V.5a wurde das Denken des Beters in monologischer Rede geäußert. Es zeigt eine alttestamentlich geprägte Redewendung. In den Psalmen begegnen wir auch dem akustisierten Gedanken, in dem ein Mensch in der Ich-Rede spricht.[849] Der Beter schildert die Notbeschreibung in anderer Dimension. Damit

---

845 Vgl. J. Magonet, *Form und Meaning*. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah (1976), 54.

846 “This universe, according to both Sumerian and Akkadian traditions, was built by the gods in earliest times and held together by cosmic bonds.” W. Horowitz, MCG xiii. In TIM 9 63 6´, in dieser Beschwörung wurden die vier suprimen Gottheiten angerufen.

847 Für den kosmischen Bezirk Apsu erscheinen vier verschiedene Namen in lexikalischen Listen: abzu = *apsû*, engur = *engurru*, *anzanunzû* bzw. ^{d}*zanunzû* und *assurrakku*. Vgl. W. Horowitz, MCG 306-317.

848 Als die Meeresgottheit ist die Göttin Nanše = (^{d})ABxḪA auf Wellen oder Wogen des Meers bezogen. Enki hat sie für das „breite Meer“ (a-ab-ba níĝ-d[aĝal]-la) eingesetzt. Vgl. Enki and the World Order 300-307. Sie herrscht über “frightful swells, waves in the sea” (i-zi ḫu-luḫ-ḫa kur-ku ab-ba). Vgl. Nanše, 153. Auch vgl. D.O. Edzard, NINA (RLA 9), 322b.

849 Vgl. Ps 10,6; 31,23; 77,6.-13; auch Ps. 10,11.13; 12,3-5; 38,17; 39,2; 94,18.

hat der Dichter ein Klagesignal für seine Lage gesetzt, das stärker nicht gedacht werden kann. Das Verstoßen von JHWHs Augen bzw. Angesicht bedeutet die Verfluchung von Gott. Gottesferne ist der eigentliche Generator der Klage in manchen Klageliedern in den Psalmen: „Die Klage, mit der der Psalmdichter die Leser des Jonabuches und den Propheten selbst zusammenschließt, ist die der 'Gottesferne'".[850] Weil das Abgeschnittensein von der Gottesgegenwart nur noch Tod heißt. Aber der Tempuswechsel vom Perfekt der Klage (נִגְרַשְׁתִּי, „ich bin verstoßen") zum Imperfekt mit folgendem Infinitiv cs. (אוֹסִיף לְהַבִּיט, „wieder zu blicken") zeigt das Vertrauenselement.[851] Der Wunsch nach dem Hinblicken zu dem „heiligen Tempel JHWHs"[852] repräsentiert die Wiederherstellung des Vor-Gott-Seins. Seine Not bzw. Klage und seine Hoffnung auf das Wiederhinblicken, alles steht in Verbindung mit JHWH.

6 „Wasser umgaben mich bis an die Kehle, die Urflut umschloß mich, Schilf schlang sich um mein Haupt." „Die Urflut (תהום) [853] umgab mich." Im Alten Testament wird תהום in erster Linie als ein „Naturphänomen" aufgefasst.[854] In LXX ist תהום fast durchgängig mit übersetzt.[855] Es führt uns dazu, zu erkennen, dass man sich תהום im Alten Testament als ein einheitliches Grundphänomen vorgestellt hat. Jegliche mythische Anspielung ist dabei verlorengegangen aber im Zusammenhang mit Jon 2,6 ist תהום als eine „bedrohliche und zerstörende Flut"[856] beschrieben. „Das Meer ist sum. Ab , ausführlich a-ab-ba(-k) 'Wasser des *ab*' (PSD A s.v.), akk. *tiāmtum*, *tâmtu* (AHw. 1353f.); akk. literarisch (altbaby. Mari, EA, jungbab.) auch *ajabba* (CAD A/1,221)."[857] Das sum. Wort „ab" ist etymologisch unklar. Hier weist W. Heimpel darauf hin, dass bei *ab* einen Zusammenhang mit dem [ab] die Wortverbindung *abzu* „(unterirdisches) Süßwassermeer" bestehen kann.[858]

---

850 Vgl. R. Lux, *Jona*, 175.

851 Eine theologische Interpretation der Beobachtung der Temporalwechsel versucht R. Lux. Vgl. Ders., *Jona*, 180.

852 היכל ist ein Lehnwort aus dem sum. é-gal, „großes Haus". ug. *hkl* „Palast", „Gotteswohnung bzw. Tempel", arab. „großes Gebäude, Altar, Tempel". Im Alten Testament bedeutet היכל „Palast, Tempel und mittlerer Raum im salomonischen Tempel". Vgl. RLA 2, 227f.

853 Das Wort תהום hat wahrscheinlich gemeinsemitische Wurzeln **tihām*(*at*), dessen Grundbedeutung auf „Meer, See" zurückgeht. In akk. *tiamtu*(*m*) „Meer" und in ägypt. Nu, der Urozean, dem alles entstammt und der die geordnete Welt gibt. Nach der sum. Kosmogonie war vor der Weltschaffung nur das Urmeer Nammu, auch Apsu genannt, vorhanden, und aus ihm sind Himmel und Erde entstanden. Vgl. E.-J. Waschke, Art. תְּהוֹם, (ThWAT VIII) 564.

854 Immer in der Bedeutung „(Wasser-)Flut". Vgl. C. Westermann, THAT II 1028. Das Nomen תהום kommt im Alten Testament 36mal vor, davon 12mal in Psalmen. „Der Ps-Sprache können auch Ex 15,5.8; Dtn 33,13; Jes 51,10; 63,13; Jona 2,6; und Hab 3,10 zugerechnet werden. Des weiteren ist das Nomen je 4mal in Gen, Ijob, Spr, 3mal in Ez sowie in Dtn 8,7 und Am 7,4 belegt." E.-J. Waschke, Art. תְּהוֹם, (ThWAT VIII) 566.

855 „Nur 1mal finden sich (Ex15,5) und (Ex 15,8)". Beide Male hat das wieder mit flutendem Wasser zu tun. Vgl. E.-J. Waschke, Art. תְּהוֹם, (ThWAT VIII) 568. In Vulgata „abyssus" übersetzt. Vgl. Gen 1,2.

856 F.W. Golka, *Jona*, 70. Vgl. Gen 7,11; 8,2; Ex 15,8; Ps 36,7; 71,20; 106,9; 107,26; Jes 51,10; 63,13; Ez 26,19; Am 7,4.

857 RLA Bd. 8. Meer, 1f.

858 „Auffälligerweise enthält auch das ug., hebr., aram. Wort *ym* 'Meer' sowohl ein anlautendes [y] als auch einen Labial." RLA Bd. 8. Meer, 1f.

In der Erzählung Enūma-eliš[859] vermischte am Anfang das uranfängliche Paar, der Erzeuger Apsu (die große Wassermasse, die man sich als unter der Erde liegendes Süßwasser vorstellte und aus der alle Quellen fließen) und die Schöpferin (Matrix) Tiamat („Meer", Salzwasserozean) ihre Wasser miteinander (Tafel I 5) und da wurden die Götter in ihnen geschaffen. Ea/Enki tötete Apsu und nahm den Wohnsitz 'Apsu' in Besitz. Ea/Enki übernahm die Herrschaft über die Bereiche Apsu.[860] Einerseits bezeichnet *apsû* oberirdische Gewässer eines Flusses, eines Sumpfes oder deren Bereich. Andererseits befindet sich ein *apsû* auch in der Tiefe der Erde, wo die Urquelle allen Süßwassers ist. Im Gilgameš-Epos[861] geht Utanapištim[862] wohl zu dem *apsû* hinab, um Ea zu besuchen, der im *apsû* wohnt und bei ihm zu wohnen.[863] Nach einer schwierigen, langen Reise erreicht Gilgameš Utanapištim und bittet ihn, das Geheimnis von Tod und Leben zu offenbaren. Von den 9malige Belege des Neuen Testaments finden sich 7mal in der Apk. und einmal bei Lk (8,31), einmal bei Paulus (Röm 10,7 nach Ps 107,26) dabei bezeichnet als „Flut, Abgrund, Meerestiefe"[864]: „ ist in der späteren Gräzität die

---

[859] Dieses babylonische Poem (7 Tafeln) war in der altorientalischen Welt nach seinen zwei Anfangsworten „*enūma eliš*" (als oben der Himmel noch nicht existierte und unten die Erde noch nicht entstanden war. Tafel I 1.2) bekannt, wurde in der Moderne oft als das babylonische 'Schöpfungsepos' bezeichnet. Das Hauptthema ist aber nicht die Schöpfung, die nur ein kleines Teil der Gesamtkomposition ausmacht, sondern der Aufstieg Marduks, des Stadtgottes von Babylon. Dieses Thema basiert auf der realen Geschichte. Als Babylon zur politischen Hauptstadt des südlichen Iraq wurde, wurde sein Stadtgott zu einem Anführer unter dem früheren Pantheon, um das theologisch zu erklären und zu rechtfertigen. Vgl. Sommerfeld, Marduks Aufstieg.

[860] Der immer lautere Lärm dieser jüngeren Götter brachte das Paar in Aufruhr. Ohne Zustimmung von Tiamat beschließt Apsu, die Ruhe durch Vernichtung seiner göttlichen Söhne wiederherzustellen. Ea, Sohn von Anu und Marduks Vater, erfuhr von diesem Plan zuerst und tötete Apsu Ea, auch Enki genannt, errichtete seine Wohnung auf Apsu und in Apsu wurde Marduk geboren. Marduk zieht zum Kampf gegen Tiamat und ihre Anhängerschaft (Kingu und die Ungeheuer) und erlangt den Sieg. Der Körperteil Tiamats wurde Universum und kennzeichnendes Merkmal ist die Kosmologie; „dass Himmel und Erde aus der Spaltung eines einzigen stofflichen Körpers hervorgehen und die gespaltene Materie angeblich Wasser ist." TUAT Bd. VIII, 565-567.

[861] „Die ältesten uns erhaltenen Erzählungen um König Gilgamesch sind in der uralten sumerischen Sprache niedergeschrieben, die die Schöpfer der frühen Hochkultur des südlichen Mesopotamien gesprochen hatten. Gilgamesch dürfte bis in die Zeit des frühen dritten vorchristlichen Jahrtausends zurückgehen, als ein König namens Gilgamesch tatsächlich in der südmesopotamischen Stadt Uruk regiert haben mag. ... Die <Sumerische Königsliste>, die im ausgehenden dritten vorchristlichen Jahrtausend entstand, zeigt uns, dass die Gelehrten des Zweistromlandes sehr genaue Vorstellungen davon besaßen, wann Gilgamesch lebte und wirkte. Als fünfter König der ersten nachsintflutlichen Dynastie von Uruk soll schließlich Gilgamesch 126 Jahre lang regiert haben." S.M. Maul, *Gilgamesch-Epos*, 14 und 16.

[862] "The name of the Flood hero, written (^{m})DU-*napišti*(zi)^{tim} in late Gilgameš, is well known to be an interpretation in Akkadian of the Flood hero's Sumerian name, Ziusudra. The latter name, laqer Ziusudra, properly means 'Life of distant days'. In the Akkadian version zi yields *napištu*, 'life', u_4 remains UD, and sùd.ra equals *rūqu*, 'far-away', which in Standard Babylonian Gilgameš is he Flood hero's epithet. ... It should be noted, in any case, that in the sources in which the name actually appears in the from DU-napišti, i.e., copies from the first millennium, there is no reason why zi^{tim} should not be read as accusative *napištī*, yielding a name Uta-npištī, 'I found my life'." A.R. George, *Gilgamesh*, Critical Edition I, 152, 153.

[863] „*apsû* liegt wohl wo die Sonne aufgeht, also gewiß bis ans Ende der Erde, natürlich als ein Gewässer, ein Wasserbereich." P. Jensen, Art. *apsû-Apsû* (RLA I), 123a.

[864] Vgl. O. Böcher , 8b-9a auch vgl. H. Bietenhard, *Hölle* (ThBNT I), 710-716. – Jeremias, : ThWNT I, 9. – Jeremias, : ebd., 146-150. – Jeremias: ebd., 655f. – B. Reicke, Hölle III. Im NT: RGG III 404-406. – S. Schulz, Unterwelt: BHH III 2057f.

Bezeichnung der urzeitlichen Tiefe (Preis Zaub III 554; IV 2835; Corp Herm III 1, XVI 5), des Urmeeres (Test Sal II 8 BCMacCown 15*), der Totenwelt (Diog L 4,5,27).“ Schilf umschlingt Jonas Kopf. Da das Schilf im Bereich des Sumpfgebiets wächst, nämlich im apsû. Die drei Teile ‘Wasser, Urflut und Schilf’ beziehen sich aufeinander.[865] Da deutet die Beschreibung in V.6 an, dass Jona zu dem noch tieferen kosmologischen Gebiet gelangte, aber noch nicht bis zum untersten gelangt war.

7 „Zu den Gründen der Berge ging ich hinab. Die Erde, ihre Riegel waren hinter mir auf ewig. Da führtest Du mein Leben aus der Grube herauf, JHWH, mein Gott.“ In V. 7 des Jonapsalms setzt die Gebetssituation mit einer erneuerten Schilderung ein, die intendierte Wende der Not bzw. Gottes Rettungsaktion wurde durch Richtungsänderung verdeutlicht: „hinabsteigen“ (ירד) und „herausführen“ (עלה *hiph.*). Das mit der Erzählung eng verbundene Schlüsselwort ירד „hinabsteigen“ erlangt hier seine Klimax bzw. die absolute Endstation: „Zu den Gründen der Berge ging ich hinab“[866]. In der biblischen Vorstellung vom Raum findet sich auch der „Berg“ als ein solcher kosmischer Raumbegriff, da einerseits seine Grundlagen im tiefsten Abgrund (Deut 32,22) wurzeln und andererseits seine Berggipfel (Jes 37,24 = 2 Kön 19,23; Ez 17,23; 20,40; 34,14) in die oberen Sphären, die Gotteswohnung, hinaufreichen.[867] Seit dem 3. Jhr Tausend heißt das sum. Wort kur „Berg“, „Fremd- bzw. Feindesland“ und auch die „Unterwelt“. Eine solche Vorstellung wird für die modernen Leser/Hörer mythologisch klingen, aber in Sumer war die mythische Realitätswahrnehmung von der Unterwelt als dem Ort für die Toten konkret.[868] Die häufigste sum. Verben, die mit der Unterwelt verbunden, sind: gurud „wegwerfen“ und DU (du/ĝen ‘gehen’ oder túm/de$_6$ ‘bringen’) „gehen“.[869] Der Weg zwischen der Unterwelt und dem Land der Lebenden wurde meistens durch e$_{11}$ “go up/down” beschrieben. Der „Grund des Berges“ als die Vorstellung von der Unterwelt finden wir in einer sum. Lamentation von einer Mutter um ihren gestorbenen Jungen.

---

865 Im Gilgameš-Epos erzählte Utanapištim, wie er durch die „Rohrwand“ die Anweisung des „Höchsten-an-Weisheit“, Ea gehört hat (Tafel XI 19ff. nach S.M. Maul). Das Schilf spielt auf ein wasserreiches, sumpfiges Gebiet nämlich *apsû* von Ea an.

866 F. W. Golka meint, dass V. 7a keine Parallele im Psalter hat. Vgl. Ders., *Jona*, 71.

867 Im Alten Testament bezieht sich die kosmische Bedeutung von „Berg“ fast ausschließlich auf „Berge“ in der Pluralform. Vgl. S. Talmon, Art. הר, (ThWAT II) 471. Nach dem Tod seines Freundes Enkidu begann Gilgameš den Tod zu fürchten und er ging eilig bis Uta-napišti. Auf seiner Reise zu Uta-napišti kam er an den „Zwillingsberg“ heran, „der täglich den Aufgang der Sonne bewacht, seine beiden Gipfel stützen das Himmelsgefüge, unten reicht deren Brust bis an die ‘Unterwelt’ heran.“ In das Innere des Berges dringt er vor, wo es kein Licht gibt, sondern nur die Finsternis. Vgl. S.M. Maul, *Gilgamesch-Epos*, Tafel 9 V. 38-41, 121.

868 Vgl. D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, xvi, xviii. Seit dem 2. Jhr Tausend kommt besonders in den zweisprachigen Texten sum. ki (akk. *erṣetu*, ‘Erde’) statt sum. kur (‘Berg’) vor für das Wort, die „Unterwelt“ (D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, 3).

869 sum. “ĝen is the most common verb used to describe the movement to the netherworld. It occurs without restriction to genre or period.” Vgl. D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, 32-33.

[ĝur]uš ki-kur-úr-ra-ka ír im-ma-ni-[in-šeₓ] „Der Junge weint in dem Grund des Bergs“ (SK 45 8).[870]

Das Wort úr bedeutet: „Grund“, „Fundament“, „Wurzel“ und „Boden“ etc. kur-úr-ra deutet auf den tiefsten Teil des Bergs hin und ki-kur-úr-ra-ka bezeichnet als Terminus technicus die Unterwelt.[871] „Die Erde, deren Riegel (waren) hinter mir auf ewig.“ (Jon 2,7b). Die Riegel (בריח) können von einem am Tor befestigten Ort, synekdochisch die gesamte Festungsanlage andeuten.[872] Mit wohl auf Effekt bedachter Beschreibung, „hinter mir ewig“ (לְעוֹלָם בַּעֲדִי)[873] klingt das Vorkommen des Wortes „Riegel“ wie eine unüberschreitbare Grenze. In kosmischer Übertragung nimmt hier das Wort הָאָרֶץ eine besondere Bedeutung an, nämlich die Unterwelt, die die Rückkehr unmöglich macht.[874] Das Wort sum. ki und akk. *erṣetu* (Erde) unterscheidet man von Land (sum. kur und akk. kalam bzw. *mātu*). Ferner bezeichnet Erde (sum. ki, akk. *erṣetu*) die Unterwelt, die eine *erṣet lā târi*, ein Land ohne Rückkehr heißt.[875] Auch ug. *ʾrṣ* bedeutet ‘Erde, Erdboden, Unterwelt’.[876] Das hebr. הארץ in Jon V. 7a vereinigt in sich dieselben Bedeutungsnuancen wie die oben angesprochenen verwandten Sprachen. In der absoluten Todeswelt befindet sich Jona. Da geschieht die Rettung durch Gott, die in der Sprache des Psalters als Wendepunkt von der Klage zur Rettung als „Heraufholen aus der Grube”[877] dargestellt ist. In diesem Augenblick holt JHWH Jona lebendig aus dem Todesbereich herauf.[878] Und nun nennt Jona JHWH „Meinen Gott”. Die wunderbare Rettung durch Gott steht im thematisierten Kontrapunkt. Das klagende Gebetsmotiv dient als die naturgemäße Voraussetzung gegenüber dem lobenden Gebetsakt. Da die geschehene Wende vom Tod zum Leben wird als das Ergebnis der Taten Gottes deutlicher dargestellt.

---

870 Jakobsen nimmt an, dass dieses Material aus Alt-babyl. Edina-usaĝake stammt. Vgl. T. Jacobsen, *Harps that Once*, 84. Aber bei M.E. Cohen in seiner Arbeit, *The Canonical Lamentatons of Ancient Mesopotamia* I-II, wurde es nicht inkludiert (1988).

871 sum. “kur-úr-ra here signifies a concrete topographical reality and points to the image of the netherworld as a concrete mountain.” D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, 66.

872 Vgl. J. Gamberoni, Art. ברח, (ThWAT I) 781. Besonders beispielsweise Am 1,5; 1 Kön 4,13; auch Jes 43,14; 45,2 und H.W. Wolff (BK XIV/2, 189). „jedoch vgl. dazu Dahood, Sacra Pagina 1, 1959, 275“.

873 Als Rechtsterminus für das Unabänderliche sieht H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 111-112.

874 Vgl. UT 1001: rev 8 und 19. 516: *brḥ ʾrṣ*; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895, 36. 38; M.Dahood, Ugaritic Lexicography [Mélanges Eugène Tisserant 1 = Studi e Testi 231, Rom 1964], 85; Dahood., Ugaritic-Hebrew Philology [BiOr 17, 1965], 28). „Die Vorstellung von der Totenwelt als dem Land ohne Rückkehr ist dem Alten Testament und seiner Umwelt wohl vertraut.“ Vgl. Ijob 7,9f. und F. Horst, *Hiob* 1-19, 117 auch H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 111.

875 Vgl. Išrars Höllenfahrt, Rs. 5, AOTAT 208.

876 „Für die Bedeutung ‘Unterwelt’ liegen mehrere Belege vor, die vom Herabsteigen ’in die Erde’ sprechen, z.B. CTA 5 (I* AB) VI 25; V 14f. ug. wrd *bt ḫpṯt ʾrṣ/tspr bjrdm ʾrṣ*: Gehe in die Tiefen der Erde hinunter, werde unter denen gezählt, die in die Erde hinabsteigen.“ Vgl. ThWAT, G. Bd. I. ארץ 422-23.

877 Aus den sum. schriftlichen Materialien gewinnen wir den geografischen Aspekt für den visuellen Zugang der Unterwelt: Grab bzw. Grube. “The same view is attested in ‘The Death of Dumuzi’ (1.3.1.2./a): Dumuzi complains that he cannot come out the netherworld because the grave blocks his way like a bid door.” Vgl. D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, 44.

878 Vgl. Ps 103,4: „Der dein Leben aus der Grube erlöst“.

8 „Als meine Seele (נפשׁ Kehle) in mir sich schwach fühlte, an den JHWH dachte ich. Und mein Gebet kam zu Dir hin, zu deinem heiligen Tempel.“ נפשׁ repräsentiert die ganze Person bzw. Jonas ganze Existenz, wo die Identität des ‘Ichs’ sich befindet.[879] In den alttestamentlichen Vorstellungen vom Tempel begegnet der Gedanke, dass der Tempel der Kommunikationsort ist, wo der Name JHWHs angerufen wird. Tempel ist der Platz, wo JHWH auf das Gebet hört, deshalb betet man zu dieser Stätte hin (1 Kön 8,29). Indem er als Situation für das Gedenken an JHWH den Augenblick höchster Todesschilderung nennt, greift dieser Vers nochmals das Rettungsgeschehen auf. Der Parallelvers 8b zeigt, dass in diesem Augenblick das Gebet des Klagenden zu Gott gelangt: „Dieser Parallelismus lässt daran denken, dass זכר את־יהוה ebenfalls den Vorgang des Betens meint.“[880] Dass der Klagende in seiner Not an JHWH denkt, d. h: „er wendet sich, vertrauensvoll um die Wende seiner Not bittend, an ihn“.[881] JHWHs Name bezieht sich auf den Tempel bzw. die Gegenwart JHWHs. Wenn der Klagende in seiner Not an den Namen JHWH denkt, wird Gott seine klagende Hinwendung annehmen und ihn aus der Grenzsituation zwischen Leben und Tod herausholen. „Und mein Gebet kam zu dir, zu deinem heiligen Tempel“. Seit V. 3 mit der Klageruf-Erhörung berichtet das Jonagebet über die aktuelle Notwende.

9 „Die, die wertlose Nichtigkeit Achtenden, verlassen ihre Treue.“ Hier ist ein Ansatz zu der Bedeutungsentwicklung, die זכר את־יהוה durchgemacht hat, noch deutlich erkennbar. Das Gedenken an JHWH in V. 8a weist auf einen religiös-kultischen Bezug des Menschen zu Gott hin. Es ist kein bloßes „Sich-Erinnern“. Der Beter findet zu einem neuen Verhalten und zu einer neuen Wirklichkeit. Die Verwendung von זכר zusammen mit dem Namen JHWH bezeichnet nun als Ausdruck des ‘Sich-Haltens des Beters an JHWH’ den gehorsamen Glaubensbezug zu Gott.[882] „Diejenige, die wertlose Nichtigkeiten halten, verlassen ihre Loyalität.“ Um ein korrespondierendes Tun oder Verhalten gegenüber JHWH auszudrücken, schildert der Beter die Untreuehaltung betonend in V. 9.

10 „*Ich* aber (ואני) will Dir opfern mit der Stimme des Lobes (*Tōda*); was ich gelobt habe, will ich erfüllen. Rettung ist bei dem JHWH.“ Das ו-adversativum am Anfang des Satzes mit dem vorangestellten Subjekt „Ich“ zeigt an: Als eine entgegensetzende Verbindung beginnt hier etwas ganz Neues. Als einen ihrer häufigsten Plätze für einen solchen „Aber ich“-Satz in den Psalmen beobachtet Westermann den vor dem Lobgelübde.[883]

---

879 Das hebräische Wort נפשׁ setzt „keinen Trennung von Körper und Geist“ voraus, „wie wir das aus der griechischen philosophischen Tradition kennen“. Ders., *Jona*, 71.

880 Über das Denken des Einzelnen an Gott siehe weiter bei W. Schottroff, *Gedeneken*, 177f.

881 Vgl. W. Schottroff, *Gedeneken*, 178.

882 Wenn man den göttlichen Namen nennt, bekundet man damit eine ausgesprochen religiöse Haltung. Vgl. „... und den Namen anderer Götter aber dürft ihr nicht bekennen; er soll in deinem Mund nicht gehört werden“ Ex 23,13.

883 ‘Ich-Aber’-Sätze kommen als klares Bekenntnis der Zuversicht vor. Vgl. „Das ו-adversativum in der Bitte des Einzelnen“, C. Westermann, *Lob und Klage*, 53-56.

Der Beter erfüllt sein Gelübde als ein Zeuge, der selbst die wunderbare Rettung JHWHs erfahren hat. Dieser Aspekt kommt in V 10a zum Ausdruck: „Ich aber will dir opfern mit der Stimme des *Tôdâ*". Der Satz, „Bei dem JHWH ist Rettung", bildet dann einen davon deutlich abgesetzten Schlusssatz und macht einen evaluativ, relevanzfestlegenden Moment der Jonaerzählung sichtbar. Im Licht des Gesamttextes wird eine Bedeutung des Wortes „Rettung" sofort deutlich. Als abschließende Proklamation klingt diese lobpreisende Aussage an. In seiner Arbeit „Gelübde als Bekenntnis" nimmt Tita an, dass die *tôdâ*-Liturgie als ein „Verkündigungsgeschehen"[884] zu sehen ist. Als deklamativer Akt spiegelt der Vers den Trippelcharakter des Gebets: Erstens, das Gebet ist eine Erzählung für zukünftige Hörer/Leser und nimmt als ein weiteres Zeugeninstitut; zweitens, ein Bekenntnis findet vor einem gemeinschaftliche Auditorium statt; drittens, das Gebet als Lobruf gegenüber Gott.

Nach JHWHs Befehl (wörtl. Sagen) spie der Fisch Jona ans Land. In V. 11 kommt das subjektivische Handeln JHWHs genau wie in V.1 vor und der Jonapsalm wurde in die gesamten Erzählungen thematisch wieder eingeschlossen.

---

[884] Tita sucht die Intention und Funktion des Bekenntnisses (2,10) im Verkündigungsgeschehen. Vgl. H. Tita, *Gelübde als Bekenntnis*, 136-137.

4.2 Gebetserzählung im Jonapsalm

Am Anfang des Jonapsalm berichtet der Beter über das Geschehen der Erhörung seines Klagerufes. Die Sprechrichtung des „Ichs“ ist eindeutig auf JHWH („Er“ bzw. „Du“) gerichtet.[885] In diesem zusammenfassenden Bericht liefert der Erzähler keine bestimmten zeitlichen, personalen und örtlichen Angaben.

Subjekt	Handlung	V. 3 (a)	V. 3 (b)
Ich	Ruf / Schrei um Hilfe	Ich rief aus meiner Bedrängnis zum JHWH,	Aus dem Bauch des Scheols schrie ich um Hilfe –
Er / Du	Antwort / Hören	und er antwortete mir.	Du hörtest meine Stimme.
Klage-Erhörungsbericht			
erfolgreiche kommunikative Handlung zwischen Ich und JHWH („Er“ bzw. „Du“)			

Das Interesse dieses Berichtes liegt an der Mitteilung, was zwischen JHWH und dem Beter geschah. Die Handlungsträger sind zwei: das Ich[886] und JHWH. Zwischen JHWH und dem Ich geschah eine kommunikative Handlung. Es ist ein Klage-Erhörungsbericht: Das „Ich“ rief aus seiner Bedrängnis und schrie aus dem Bauch des Scheols um Hilfe. Da antwortete „Er“ (JHWH) und hörte das „Du“ seiner Stimme. Nach dem einleitenden Bericht des Klage-Erhörungsgeschehens beschreibt der Beter erzählerisch noch genauer. Nun erzählt der Beter von zwei ganz verschiedenen Handlungen JHWHs: „und Du hattest mich in die Tiefe geworfen, in das Herz des Meeres …“ (V. 4); „Da führtest Du mein Leben aus der Grube herauf, JHWH, mein Gott“ (V. 7). Seit „Du“ (JHWH) mich (Ich) in die Tiefe geworfen hast, trat das „Ich“ immer näher in den Todesbereich ein. Mit der Ich-Rede drückt der Beter eine Klagesituation aus, dass er von den Augen JHWHs hinweg verstoßen ist. Aber er hofft darauf, dass er wieder zu dem heiligen Tempel JHWHs hinblicken wird. Er ging zu den Gründen der Berge (Totenreich) hinab und die Riegel der Erde hinter ihm bleiben auf ewig *geschlossen*. Als alle Hoffnung versunken ist und wo die menschliche Unmöglichkeit sicher ist, da geschieht endlich das göttliche Eingreifen, das der Beter sich so sehr gesehnt hat. Hier kann man erfahren, was für eine Antwort JHWH dem Beter gegeben hat, als er auf seiner Bedrängnis zum JHWH rief: Rettungseingreifen. Aus dem Bauch des Scheols schrie der Beter um Hilfe und JHWH hört seine Stimme, d.h. JHWH den Beter gerettet hat. JHWH führte den Leben des Beters aus der (Todes-)Grube herauf. Bekennend nennt der Beter JHWH als „meinen Gott!“.

In V. 8 beschreibt der Beter mit einer anderen Perspektive das Rettungsgeschehen. Diesmal teilt der Beter ein innerliches Geschehen in seinem Herzen mit: „Als meine Seele in mir sich schwach fühlte, an den JHWH dachte ich. Und mein Gebet kam zu Dir hin, zu deinem heiligen Tempel.“ (V. 8). Nachdem der dreifache Rettungsbericht

---

[885] Gleichzeitig weisen die einleitenden Worte des Jonapsalms darauf hin, dass es irgendwelches Publikum vor sich gibt und dass die Sprechrichtung des Beters auf den Hörer/Leser dieses Gebets gerichtet ist.

[886] Wer das „Ich“ ist, der Bericht keinen direkten Personennamen nennt.

erfolgt ist, proklamiert der Beter, dass Rettung bei JHWH ist. Obwohl die wertlose Götzen Achtenden ihre Treue verlassen (V. 9), aber er will JHWH mit der Stimme des Lobes (*Tōda*) opfern und was er gelobt hat, will er erfüllen (V. 10). Von Anfang an bis zum Ende des Jonapsalms, hören wir von dem Rettungsbericht durch JHWH. Im Jonapsalm erzählt der Beter wiederholenderweise von einer Rettungsgeschichte, die zwischen JHWH und dem Beter geschieht.

4.2.1 Geschehensvorgang und Klagedynamik im Jonapsalm

In dem Jonapsalm ist die Klagedynamik erkennbar. Aus der Todesnot rief der Beter zu JHWH und „mein Gott" führte ihn aus der Grube heraus. Weil JHWH ihn gerettet hat, verspricht der Beter JHWH Lobgelübde. Durch dieses Lobgelübde-Bekenntnis verherrlicht und lobt der Beter JHWH. Mit der dreifachen Weise, erzählt der Jonapsalm von den Rettungsgeschehen durch JHWH. Die Frage nach der Funktion und dem Platz des Jonapsalm in der Jonaerzählung setzt die Frage nach innerlichem Zusammenhang der beiden Texte voraus. Der Schwerpunkt der Rettungsbericht liegt schon in dem Lob JHWHs. Durch Analyse des Jonapsalm ist ein dynamischer Geschehensvorgang erkennbar, indem die Errettung durch JHWH als wichtiges Thema der Gebetserzählung ist. Der Jonapsalm hat seinen eigenen Rettungsbericht in sich und gleichzeitig spielt er eine bedeutende Rolle in der gesamten Struktur der Jonaerzählung. Die Jonaerzählung und der Jonapsalm enthalten einen gemeinsamen Erzähl-Aspekt und die Klagedynamik in dem Geschehensvorgang der (Gebets-) Erzählung. Hier liegt der innerliche Zusammenhang zwischen Jonaerzählung und dem Jonapsalm.

4.3 Stimmungsumschwung im Jonapsalm und die Gebetserzählung

Wie Wolff schon erwähnt hat, ist die Sprache des Jonapsalms (Jon 2,3-10) eine andere als die in der Erzählung.[887] Anders als die Erzählung teilt uns der Psalm rein theoretisch keine unmittelbare Zeit-, Ort- und Rollenspielerangabe mit. Im Gebetsteil läuft plötzlich eine neue Geschichte zwischen JHWH und dem Beter, 'Ich'.[888] Die Analyse des Jonapsalms zeigt eine Klagedynamik im Gotteshandeln, die die Wende der Klage erkennbar darstellt. Auf welche Weise diese Wende des Psalms in der Architektur des Gesamtjonatextes bewusst ihre Funktion und ihren Platz einnimmt, vergleichen wir durch Parallel-Herausarbeitung der Klagedynamik zwischen der Jonaerzählung und dem Jonapsalm. Deswegen ist es nötig, die Verbindung zwischen beiden Psalm- und Erzähl-Teilen bei der Analyse im Auge zu behalten. Das Kriterium und die Methode der Gattungsbestimmung für den Psalm sind in beiden Fällen nicht ganz einsichtig, vor allem aber nicht einheitlich. Die Gattung steht in einer eindeutigen Beziehung zum Klagelied des Einzelnen, aber gleichzeitig stellt man als nächstes die Frage nach dem Sitz im Leben der hymnischen Teile des Gebets am Ende. So ist daran zu erinnern, dass diese hymnischen Elemente sich überraschend häufig in Verbindung mit Klagen finden. In der ganzen Jonaerzählung ist die Klage als Hilferuf an Gott gerichtet und die Lobelemente finden sich in engem Zusammenhang mit diesem Klageruf. Der Klageteil des Jonapsalms ist für seine Rettungsgewissheit notwendig, damit man die Dynamik des Handelns JHWHs noch in besonderer Weise erkennen kann.

Neben der Geschehensstruktur der Jonaerzählung gibt es aber noch eine andere Struktur, die ihre Architektonik ausmacht. In der erzählerischen Gestaltung bildet sich eine thematisch geordnete Struktur. Der Klageruf an JHWH trägt zur Auflösung der Not bei und trägt die Erzählung zu ihrer Klimax und schafft die Voraussetzung für einen erkennbaren Schluss der Gesamtgestalt der Erzählung entlang des Geschehensverlaufs. In einem solchen evaluativen Element der Gebetserzählung nimmt der Beter eine Wertung des von ihm Mitgeteilten vor. Besonders hier wird die eigentliche Intention des Gebets greifbar, das, was es bei seinen Lesern/Hörern mit der Erzählung auslösen möchte. Schließlich begegnet hin und wieder ein Verkündigungsformular (V 10) des Gebets, in der das erzählte Geschehen mit dem gegenwärtigen Leser/Hörer verknüpft wird. Das angestrebte Ziel wird dann in dem Finalsatz erkennbar. Die Struktur, insbesondere die beiden Schlussteile im Jonapsalm (2,10) und in der Jonaerzählung (4,11) veranschaulichen, dass die ganze Erzählung vor (impliziten) Zuhörern gesprochen ist. So spiegelt der ganze Jonatext ein kommunikatives Geschehen, d.h. die Mitteilung der Kundgabe der Rettung durch JHWH.[889]

---

[887] Vgl. H.W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK XIV/3), 104 f. Golka weist darauf hin, dass die Sprache des Jonapsalms ganz absichtlich traditionell ist, weil sie die Hörer/Leser an ihr geprägtes Gebetsbuch erinnern will. Vgl. F.W. Golka, *Jona*, 67.

[888] Charakteristisch ist es noch, dass das Gebet sich auf die Erzählungswelt bezieht. Neben dem Hiskijapsalm (Jes 38,10-20) gibt das Jonagebet ein besonderes Beispiel für den Zusammenhang zwischen Psalm und Erzählung.

[889] Das Geschehen in der Seefahrt erweist sich als Vorspiel des Gebets im Fisch und darüber hinaus in Ninive.

4.3.1 Stimmungsumschwung und Handeln Gottes im Jonapsalm

Die Subjektivität JHWHs in der Gebetserzählung ist der wesentliche Inhalt des Geschehens im Jonapsalm. So spielte die Subjektivität JHWHs eine wichtige Rolle in dem gesamten Geschehensvorgang der Jonaerzählung. Durch die Gebetserzählung im Jonapsalm teilt der Beter mit, dass der Grund der Klagesituation des Beters im Handeln Gottes liegt. Hier ist JHWH als Subjekt in der Gebetserzählung und besonders in allen Klage- bzw. Lob-Geschehen dargestellt. Das Lob-Bekenntnis im Jonapsalm bezieht sich zugleich auf die Verkündigung der Herrlichkeit Gottes. Die Verkündigung von der rettenden Handeln JHWHs ist gleichzeitig ein Lobensakt des Beters.

Der Jonapsalm liegt zwischen den völlig verschiedenen Handeln JHWHs: JHWH bestellte einen großen Fisch Jona zu **verschlingen** (Jon 2,1) und nach dem Gebet Jonas folgt direkt JHWHs Befehl, Jona auf das trockene Land **auszuspeien** (2,11). V. 2 gibt genau an, wo Jona zum JHWH gebetet hat. Aus dem Bauch des Fisches betete er. Im Bauch des Fisches leistet Jona Bekenntnis durch sein Gebet über das rettende Handeln JHWHs. Sein Bekenntnis vollzieht sich weder in dem Herauskommen aus dem Bauch des Fisches noch in dem Wiederstehen im trockenen Landes, sondern in dem Bauch des Fisches. Das Gebet Jonas ist an die Souveränität des Handelns JHWHs gebunden. Der Stimmungsumschwung im Jonapsalm vollzieht sich schon im ersten Satz. In der Mitte der Klagesituation, in dem Bauch des Fisches, erklärt der Beter, dass JHWH den Hilfeschrei gehört hat. Die erste Gebetserzählung weist von dem wunderbaren Handeln JHWHs auf. Schon von Anfang an erklärte der Beter, dass JHWH seine Klage angenommen hat (V. 3). Der Übergang von Klage zu Lob besteht vielmehr in dem Zusammenhang des rettenden Handelns JHWHs.

Der Beter stellt zweite Gebetserzählung dar, die von dem Hinwerfen zur Tiefe und Rettung durch JHWH erzählt (V. 4-7). Durch Gegenüberstellung der Untreue Leute gegenüber JHWH und dem treue „Ich“, wer zu JHWH Gelübde verspricht, erreicht der Jonapsalm seinen Höhepunkt im bekennenden Lob: „Rettung ist bei JHWH!“.

4.3.2 Stimmungsumschwung in einem kommunikativen Aspekt

Im Jonapsalm beobachten wir sehr starke kommunikative Handlungen zwischen JHWH und Jona. Zuerst ist das sichtbar durch den Subjektwechsel.

Jona – JHWH (V.3) / Jona – JHWH (V.4)
JHWH – JHWH (V.5-7) / Jona – Jona (V.8-10)

Der Stimmungsumschwung im Jonapsalm ist also an die Erfahrung der Bekehrung gebunden. Mit dem Zeitpunkt der Hinwendung Gottes an den Beter identifiziert sich die Wende der Not des Beters. Der Stimmungsumschwung

wird innerhalb der doppelten Umkehrung von göttlicher Erhörung und menschlichem Rufen zumeist zusammen mit der erfahrenen Rettung von der Todesnot behandelt. In kommunikativer Sicht ist der Stimmungsumschwung also an die Erfahrung des Beters gebunden. Der Stimmungsumschwung kommt innerhalb der synergische Wirkung von göttlicher Antwort und menschlichem Rufen vor. Indem aber diese Wirksamkeit an die Geschehensfolge von Klage zu Lob gebunden ist, erweist sich der Stimmungsumschwung zugleich als natürlicher, nämlich geschichtsbildender Vorgang. Die Frage, wie sich das „Ich" als menschliches Subjekt im Vorgang der Wende zur Einwirkung Gottes verhält, versucht man unter verschiedenen Ausdrücken zu beantworten. Die Koinzidenz von göttlicher und menschlicher Tätigkeit bezieht sich auf die Klage. Der Beter wendet sich an Gott durch den Klageruf, indem er Gottes Umkehr verlangt. Indem so dem göttlichen Moment die Heilswirkung, dem menschlichen die Heilserwartung vorausgeht, soll der Stimmungsumschwung als Darstellung des Gott-Mensch-Kontaktes in der Weise entfaltet werden, dass das menschliche Ich sich dem subjektiven Handeln Gottes öffnet. Bei der Tatsache der Rettungserfahrung vergrundsätzlicht der Beter das Leben. Der Stimmungsumschwung des Beters setzt mit dem wiederhergestellten Leben als Grunderfahrung und Ausgangspunkt des Klagerufs ein. Die erfahrene Rettung macht nicht nur die eigentümliche Erhörungsgewissheit aus, sondern sie repräsentiert überdies als Basis des frommen Lebens eine gesamte geistliche Selbstbewegung, in der das Ich seine Hinwendung zu Gott realisiert. Die durch den dialogischen Aspekt des Gebets vollzogene Neukonstitution des Gebetsinhalts wirkt sich so aus, dass der Beter das Loben primär als göttliches Tun betrachtet, das er als Erweckung des Todes zum Leben interpretiert. Die mit ihr zustande kommende Rettungserfahrung gründet darin, dass sich Gott für den Beter und dieser sich für Gott entscheidet. Trotz des personalen Charakters des Stimmungsumschwungs kommt für die Sache des Ganzen der menschlichen Klagebewegung zugleich eine welt- und gesellschaftsgestaltende Bedeutung zur Verkündigung zu. Der Beter kennt den Moment, an dem er die Wende und die Erhörung Gottes erfährt. Sein neugewonnenes Leben wurde durch die Großtaten Gottes ermöglicht. An dieser Stelle in seinem Gebet vollzieht sich ein Wandel. Das Loben kann als Zentralbegriff der erfahrenen Rettung bezeichnet werden. Durch die Klage des Beters, die auf die Umkehrung Gottes zielt, klagt der Beter zu dem zornigen Gott damit die Not, die durch Gottes Zorn verursacht ist, beseitigt wird. In dem Klageruf findet die Umkehr zum Gott statt. Die fortlaufende Realisierung der Gebetsklage findet sich in Erhörung und Beantwortung Gottes. Indem der Stimmungsumschwung aus der Realisation des Rettungsgeschehens im Loben und Verkündigen der großen Taten Gottes resultiert, stellt diese Lobverkündigung einen weiter anschlossenen Akt dar, da der Stimmungsumschwung nicht eine einmalige Erfahrung ist, sondern ein lebenslanger Prozess der Realisierung ist. Insofern der Stimmungsumschwung mit dem Neuansatz des Beters identisch ist, schließt er den ganzen Menschen in der Einheit von Denken, Wollen und Fühlen ein.

Wenn auch der Stimmungsumschwung als eine plötzliche spektakuläre Neuorientierung im neu bekommenen Leben bezeichnet werden kann, so ereignet sich doch immer wieder der Stimmungsumschwung einzelner Individuen. Der Stimmungsumschwung im Gebet weist auf die Erfahrungsäußerung der plötzlichen und erneuernden Wende der Existenz hin. Eine grundsätzliche Änderung ist nicht auf den Bereich des Gebets

beschränkt. Diese Wende umfasst die totalen Dimensionen seines erneuerten Lebens. Als eine totale Lebenswende ist der Stimmungsumschwung im Verhältnis zu dem Mitmenschen, zur Gesellschaft und zur Umwelt überhaupt eingeschlossen. Der Stimmungsumschwung als Wende der Not und Übergang in ein neues Leben mit anderer Sinnesorientierung bedeutet einen grundlegenden Einschnitt in der Lebensgestaltung, der Beter seine schlagartige Errettung in der Unterscheidung zwischen Vorher und Nachher, zwischen Alt und Neu findet. Der Betonung des neuen Bruchs stellt sich die Frage nach der Kontinuität, denn das errettete Individuum vermag sein Selbstverständnis im eigenen Gedächtnis nur um der Identität des Ichs willen zu revidieren. Das alte Selbstbewusstsein wird daher nicht in der Vergangenheit bleiben, sondern einer Rekonstruktion unterzogen, so dass es allenfalls in der Form re-interpretativer Sicht preisgegeben wird. Der Stimmungsumschwung wird also nur dann als dauerhafte Rettung erfahren, wenn die Not vom Ort der Gegenwart aus reflektiert und rekonstruiert und so in das neue Leben integriert wird. Denn das empfangene Rettungserlebnis bedarf der aktiven Aufarbeitung und Gestaltung durch das einzelne Individuum, damit dieses sein neues Leben als identisches Ich erfahren kann.
Das Rufen Jonas in Ninive richtete sich an Nichtisraeliten. Er soll verkündigen (wörtl. „ausrufen“ קרא), was JHWH ihm sagte und das Wort JHWHs wurde realisiert zur Buße, zum Rufen an Gott im Sinne einer Hinwendung zu Gott. Bekehrung bedeutete für die Einwohner von Ninive nicht nur Anerkennung des Gotteswortes, sondern auch moralische Umgestaltung und bewusste Abkehr „von gewalttätiger Lebenseinstellung“. Das Ergebnis der Umkehrung Gottes heißt die Rettung aus dem Todesgericht für die Bewohner von Ninive (Jon 3,8-10).

	Rufen bzw. Klage (קרא)		Ereignis (שוב)
Gott	→ Jona als Bote →	Ninive	Hinwendung an Gott
Ninive	→	Gott	Umkehr Gottes

Am Anfang der Erzählung rief Gott zuerst durch Jona. In der Erzählung rufen die Seeleute, Jona und die Einwohner von Ninive zu Gott um Errettung. Für den Grund des Rufens zu Gott gibt der Erzähler uns eine Antwort durch die Aussage des Kapitäns im Schiff und des Königs von Ninive: „Vielleicht …, so daß wir nicht umkommen“ (Jon 1,6): „Wer weiß …, dass wir nicht umkommen (וְלֹא נֹאבֵד)“ (Jon 3,9). Mit dem letzten Satz der Erzählung, dass Gott um Ninive Mitleid hat (Jon 4,11), formuliert der Erzähler das Ziel seiner Erzählung im ganzheitlichen Bild. Indem sich die Rettungshoffnung auf das göttliche Mitleid richtet, wird deutlich, dass die Hinwendung Gottes zu den Menschen der menschlichen Zuwendung zu Gott vorausgeht. Die Niniviten erfahren das Gotteswort zwar als das Gericht Gottes als Jona rief, aber ihre Bekehrung erfolgt allein aus Gnaden der göttlichen Barmherzigkeit.

4.3.3 Zur sozialethischen Dimension des Stimmungsumschwungs im Gebet

Der Stimmungsumschwung als der Ausdruck erfahrenen Heils wird in der alttestamentlichen Tradition des Gebets bis in die Psalmen fast ausschließlich auf das Individuum bezogen. Damit verbindet sich eine auf das Individuum bezogene Heilserfahrung, die mit gesellschaftlicher Umwandlung konfrontiert wird. Die Befreiung der einzelnen Menschen bezieht sich auf die Innerlichkeit des Herzens. Der Stimmungsumschwung des Individuums und die Verkündigung in seiner Gemeinschaft kann aufeinander bezogen werden, denn von der gemeinschaftlichen Veränderung kann nicht ohne und außerhalb der Änderung des einzelnen Herzen gesprochen werden. Wegen der Zusammengehörigkeit von Individuum und Gemeinschaft kann sich der Stimmungsumschwung sowohl als beim Einzelner wie auch gesellschaftlich vollziehen. Die Mitteilung in seiner Gemeinde setzt eine Selbsterfahrung voraus. Aus dem auf das Individuum bezogenen Umschwungsprozess wird solche gesellschaftliche Verkündigung resultiert.

VI. ZUSAMMENFASSUNG

1. Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse

Der hermeneutische Ansatz für das Verstehen des Stimmungsumschwungs ist es, den Gebetstext in seiner Einheit zu erfassen. Der Gebetstext ist also in seiner vorliegenden Gestalt schon als ein bewusst komponiertes Ganzes zu verstehen.[890] Dabei hat man die Gebetserzählung nicht isoliert, sondern auf dem Hintergrund der (übrigen) narrativen Texte des Alten Testaments zu betrachten. Zwar liegen der vorliegenden Arbeit die methodischen Schritte der traditionsgeschichtlichen Exegese zugrunde, jedoch erfordern die narrativen Texte, die Psalmen enthalten, auch einen besonderen methodischen Zugang. Auch angesichts des in der Einleitung skizzierten Forschungsstands erscheint es sinnvoll, zunächst Rechenschaft über das eigene methodische Vorgehen abzulegen und dann erst den Blick auf die herangezogenen Texte selbst zu werfen. Dabei hat die Exegese von der narrativen Gestalt des Gebetstextes auszugehen. Ich frage nach dem Geschehensvorgang, der in der Struktur der Gebetserzählung erkennbar ist. Diese Vorgehensweise erlaubt den Sinnzusammenhang des Gebets zu erfassen, also insbesondere den Zusammenhang zwischen Klage und Lob. Oder in Anlehnung an Westermann formuliert, ein Gebet ist keine Darstellung einer Gedankenfolge, sondern strikt an das Geschehen gebunden. Aus diesen Gründen ist bei der Analyse des Geschehensvorgangs nicht nur in narrativen Texten, sondern ebenso im Gebetstext zunächst die sprachliche und sachliche Kohärenz und dann die inhaltliche Struktur der Klagedynamik zu untersuchen. Dabei verstehe ich den Gebetstext als eine Kommunikationseinheit.[891]

Wenn man das Phänomen des Stimmungsumschwungs in den Gebetstexten traditionsgeschichtlich angeht und Begriffs- und Motivuntersuchung vornimmt, stößt man auf eine Schwierigkeit: Nach der üblichen Kategorisierung sind Klage und Lob strikt voneinander zu unterscheiden. Meine Arbeit enthält einen Beitrag zur Lösung dieser Schwierigkeit.

---

[890] Der Gebetsdialog besteht nicht aus isolierten Äußerungen, sondern aus einer ganzheitlichen Einheit. Die Einheit des Gebetstextes weist auf einen geprägten Vorstellungszusammenhang auf.

[891] Einen Überblick über die gesamtbiblischen Fragestellungen bietet J. H. Schmid in seiner Arbeit, *Biblische Theologie in der Sicht heutiger Alttestamentler*, bes. 2-8. Vgl. Fohrer, Hoffmann, Huber, Markert, Wanke [Hg.], *Exegese des Alten Testaments*, Einführung in die Methodik, 78. In diesem Zusammenhang steht die moderne Sprachwissenschaft der Textlinguistik, die die Texte als abgeschlossenen sprachlichen Äußerungen versteht. Zum Überblick siehe W. Dressler, *Einführung in die Textlinguistik*, bes. Anm. 59.

1.1 Kontinuität der Gebetstradition im Erzählkontext[892]

Die Aufgabe für die Exegese ist deutlich: die Psalmen in der Erzählung so zu hören, wie sie der antike Mensch gehört hat.[893] Das heißt: Man darf die Zäsuren zwischen Psalm und Erzählung nicht der kompositorischen Unfähigkeit des Erzählers oder einer willkürlichen Zusammenstellung eines Redaktors zuschreiben, sondern es ist nach dem „Programm" zu fragen, das hinter einer solchen Komposition stehen könnte. Die Bezüge zwischen narrativen Texten und darin stehenden Psalmen entsprechen weitverbreiteten Vorstellungen und Anschauungen innerhalb einer Kultur, der der Text angehört. Gebete sind überhaupt nicht Kontextlos: „Sie haben wie alle sprachlichen Äußerungen an der Geschichte teil, sie haben ihre Geschichte. … Die Bibel erzählt eine Geschichte, und zu dieser Geschichte gehören sie [die Gebete] auch."[894] Während in der Erzählung die Außenperspektive eingenommen wird (dritte Person), ist für das Gebet die Rede in der ersten Person typisch. Die Vorliegende Untersuchung wendet sich bewusst dieser Form der Narrativität des Gebets zu, um die Klagedynamik zu erfassen. Als Ausgangspunkt dafür sei eine schematische Darstellung aller drei von mir untersuchten Komplexe präsentiert.

---

892 Die Gottes Handeln bezeugende Berichte des Beters erwuchsen aus dem alttestamentlichen Erzählen, das unmittelbar in dem Lebensvorgang entstanden ist.

893 Vgl. H. Gese, *Hermeneutische Grundsätze der Exegese*, in: Ders., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 249-265.

894 C. Westermann, *Gebete in den Vätergeschichten*, 67, 79.

Klagedynamik in der Erzählung und im Psalm (Hiob-, HJ- und Jonaerzählung)

Vorgang	HJ-Erzählungen	Jona-Erzählung		Hioberzählung
		Jona 1	Jona 3	
Ursache der Not	Ungehorsamkeit Hiskias gegenüber Sanherib[895]	Ungehorsam gegenüber dem Wort JHWHs	Bosheit der Niniviten kommt vor JHWHs Angesicht	Versammlung im Himmel
Not	Sanheribs Truppen bedrohen Hiskia	JHWH lässt einen Seesturm aufkommen	JHWHs Unheils-Wort: Zerstörung Ninives nach vierzig Tagen	Klage Satans - Gott überlässt Hiob dem Satan: vierfaches Unheil
Klageruf	Hiskia zerriss seine Kleider, hüllte sich in einen Sack, ging ins Haus JHWHs und klagte: … **Klage-Metaphorik**[896] & **Klagegebet**	**Die Seeleute riefen zu JHWH**	Der König stand von seinem Thron auf, legte seinen Königsmantel ab, hüllte sich in Sack und Asche/ Erlass: Fasten, Trauern, **Rufen mit aller Kraft zu Gott um Rettung**, Umkehren von bösen Taten	**Unterwerfung und Gebet Hiobs**: Hiob stand auf, zerriß sein Obergewand, schor sich sein Haupt, fiel nieder auf die Erde und beugte sich anbetend tief. Dann sagte er: '… JHWH hat gegeben, JHWH hat genommen; gelobt sei der Name JHWHs'" (1,21)
Eingreifen Gottes	Tod Sanheribs	Der wütende Sturm beruhigt sich	Gott reute das Unheil… er führte die Drohung nicht aus	JHWH bestätigt Hiobs Treue
Not	Hiskia ist totkrank	Im Bauch des Fisches		Versammlung im Himmel, 2. Klage Satans, das Unheil trifft Hiob körperlich
Psalm	**Hiskiapsalm** (38,10-20)	**Jonapsalm** (2,3-10)		**Hiobpsalm** (42,2-6)
Wende	Anweisung Jesajas für die Heilung Hiskias	JHWH befahl dem Fisch, Jona ans Land zu speien		JHWH wendete das Geschick Hiobs
Epilog	Jesaja 38,21-39,8	Jona 4,1-11		Hiob 42,7-17

895 „Hiskia von Juda jedoch, der sich meinem Joch nicht unterworfen hatte…". Prismainschrift Sanheribs (III 11-14).

896 Jes 37,3: „Ein Tag der Bedrängnis und der Züchtigung und der Schmähung ist dieser Tag, denn die Kinder sind bis an den Muttermund gekommen, aber da ist keine Kraft zu gebären." Weitere Erörterung zu dieser Klage-Metaphorik siehe Exkurs 3. Der Inhalt der Jes 37, 3f, die Botschaft Hiskias an Prophet Jesaja, ist merkwürdig: Hiskia teilt dem Propheten einer Klage-Metaphorik mit. Er fragt ihn nicht nach einer Weisung, was zu tun sei, sondern fordert er ihn auf, zu beten. Vgl. Das Verhalten des Königs von Ninive. Er verlangt Klage und Rufen zu Gott.

Wie die Tabelle zeigt, geht es in allen drei Fällen um eine Erzählung, deren Höhepunkt in einem Psalm zum Ausdruck kommt.[897] Die drei Psalmen teilen uns in aller Kürze mit, was mit dem Beter geschieht: er ruft zu Gott und verkündigt uns die Wunder Gottes, die er selber erfahren hat. Die Stellung der drei Psalmen (Hiob-, Hiskia-, Jonapsalm) in den narrativen Kontexten ist auffallend. Wann betet der Beter eigentlich? In dialogischer Hinsicht wurden die Psalmen in dem Erzählungsprozess platziert. Jedes mal erscheint JHWH als der aktive Dialogsführer und der Beter antwortet mit seinem Gebet auf diese Initiative Gottes:

1) Zuerst antwortete **JHWH** Hiob aus dem Sturm (38,1;40,6) und Hiob antwortete JHWH (42,1).

2) **JHWH**s Wort geschah zu Jesaja, um Hiskia zu sagen, dass „Ich (JHWH)“ das Gebet Hiskias gehört und seine Tränen gesehen habe und dass „Ich (JHWH)“ den Tagen Hiskias 15 Jahre hinzufügen will (Jes 38,4-5). Als Zeichen lässt JHWH die Sonne alle zehn Stufen auf der Treppe, die sie abwärts gegangen war, wieder zurückgehen (38,8) und dann machte Hiskia eine Aufzeichnung (מִכְתָּב) als Antwort auf Gottes monumentales Tun (38,9).

3) „Und **JHWH** bestellte einen großen Fisch, Jona zu verschlingen; und Jona war drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches. Und Jona betete zum JHWH, seinem Gott, aus dem Bauch des Fisches“ (Jona 2,1.2).

Die Psalmen stehen in der Mitte der Erzählungen, wo die wirkliche Wende der Not bzw. Errettung durch JHWH geschehen ist.[898] Diese besondere Position des Psalms in der Erzählung weist darauf hin, dass der Psalm mit der Erzählung den Zusammenhang der Klagedynamik teilt. Darüber hinaus lässt das Vorspiel des Psalms, in dem der Übergang von Klage zu Lob zu finden ist, auch auf das nachkommende Rettungsgeschehen durch JHWH Licht fallen.[899] Damit erfüllt der Psalm seine Botschaft im Ganzen der Geschehensvorgang der Erzählung. Der Vergleich des Geschehensvorgangs in der Erzählung und im Psalm zeigt, dass der dialogische bzw. kommunikative Charakter innerhalb des Psalms und der Erzählung harmoniert.[900] Bei den Erzählungen stehen in der Regel Person-, Orts- und Zeitangaben und Hinweise auf die näheren Umstände des Berichteten an den narrativen Textanfängen. Vor der Lösung bzw. dem Schluss einer Erzählung findet sich das Gebet des Einzelen als ein besonderer Höhepunkt des ganzen Geschehensvorgangs.

---

[897] Der Akt des Gebets vollzieht sich als ein kommunikatives Sprachgeschehen. Die drei Psalmen verweisen darin auf den Ursprung des Gebets: das laute Rufen zu Gott. Aber die Psalmen haben keine direkte Wirkung auf dem narrativen Plot. Vgl. “In striking contrast to their importance to the structures of their narrative contexts, most of the psalms have no effect on the actual plot.” Watts, *Psalm and Story*, 189.

[898] „Und JHWH wendete das Geschick Hiobs, als der für seine Freunde Fürbitte tat. Und der HERR vermehrte alles, was Hiob gehabt hatte, auf das Doppelte.“ (Hi 42,10); Jesaja gibt Anweisung: „… man solle einen Feigenkuchen *aus* Feigenfrüchten nehmen und ihn auf dem Geschwür verstreichen, damit er genese.“ (Jes 38,21); „Und JHWH befahl dem Fisch, und er spie Jona auf das trockene *Land* aus.“ (Jona 2,11).

[899] Die Geschehensfolge der Gebetserzählungen in den drei Psalmen lässt auf die Rettungstaten Gottes blicken.

[900] Wer die Erzählung liest bzw. hört und dabei mit dem einzelnen Beter im Psalm zusammen zu „meinen Gott“ klagt und singt, der wird nun sowohl die große Taten Gottes wahrnehmen als auch auf sie hoffen.

Das Ergebnis dieses Untersuchungsschrittes wird dann in Beziehung gesetzt zu der Klagedynamik in der Erzählung. Deren Klagedynamik steht in einem breiten traditionsgeschichtlichen Kontext. Als diesen verstehe ich nicht nur den altisraelitischen, sondern auch den altorientalischen Kultur. Auf diesem Wege werden durch den Vergleich Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich. Dazu nehme ich den Bezug auf die Gebetsverwendung in den altorientalischen Texten, damit das Phänomen des Gebets in den narrativen Kontexten mit der alttestamentlichen Tradition zu vergleichen. Es gibt innerlichen Zusammenhang zwischen Psalmen und ihren narrativen Texten. Dieser Zusammenhang gibt Hinweis auf das Verständnis des Stimmungsumschwungs des Beters in den Psalmen, die in den narrativen Kontext vorkommen.[901]

[901] Nach der vorangegangenen Untersuchung stehen wir vor der Erkenntnis, dass wenn wir etwas über die Herkunft und die theologische Zielrichtung des Stimmungsumschwungs im Psalm erfahren wollen, wir uns offenbar nicht nur an die Psalmen selbst zu wenden haben, sondern auch Informationen aus ihrem erzählerischen Kontext gewinnen müssen, der seinerseits erst nach wissenschaftlicher Aufbereitung für die Interpretation des Stimmungsumschwungs als tauglich erscheint. Die Psalmen, die in den narrativen Kontext vorkommen, zeigen Gott lobende Charakter: "The psalms in narrative contexts which are the subject of this essay all share a formal characteristic involving praise of God. They contain either an imperative invocation to praise God, an indicative statement of praise to God, both (Exod. 15.1-2, 21; Deut. 32.1-3, 43; Judg. 5.2-3; 1 Sam. 2.1; 1 Chron. 16.8-9, 34, 36; Dan. 2.20, 23), or a promise of praise or worship to God (2 Sam. 22.50; Isa. 38.20; Jon. 2.9). These features are also present in postbiblical and New Testament psalms in narrative contexts (Tob. 13 *passim*; Jdt. 16.2; Add. Dan. 29-68; Pr. Man. 15; Lk. 1.46-47, 68)." Watts, *Psalm and Story*, 15.

1.2 Stimmungsumschwung und Gebetserzählung

Wenn wir ein Gebetstext so verstehen wollen, wie er sich selbst versteht, müssen wir den inneren Zusammenhang der Gebetserzählung beachten. Die Gebetserzählung enthält den Bericht über das Eingreifen Gottes. Aber die Gebetserzählung ist doch von den alttestamentlichen Erzählungen zu unterscheiden. Die Geschehen sind in einem Gebetstext aufs neue gestaltet. Sie sind um das Gebetswesen umgestaltet.[902] Charakteristisch für Gebetstexte ist 1) das dialogische Geschehen zwischen Gott und dem Beter, so dass er gleichsam Sender und Empfänger hat und 2) die Erfahrungen des Beters durch Gottes Handeln. Im Unterschied zur Erzählung im Allgemeinen teilt die die Gebetserzählung uns keine bestimmte Namen-, Ort-, Zeitangaben mit. Aber sie hat doch erzählerische Aspekte. Die Gebetserzählung weist dieselbe Struktur der Klagedynamik auf wie in der Erzählung. Grundsätzlich lässt sich Folgendes sagen: Der Psalm teilt mit der Erzählung die Klagedynamik, die zwischen Gott und dem einzelnen geschieht. Die Verarbeitung des Stoffes im Gebet besteht in der Hauptsache in der Auswahl und dem Arrangement von Geschehen und Handlungen, die aus dem Gebet eine in sich ganz abgeschlossene Erzählung machen, die den dialogischen Aspekt der Begegnung zwischen Gott und Menschen darstellt. So folgt auf die Klage plötzlich das Lob über Gottes rettendes Einreifen, also eine Aufhebung der Klage ohne weitere Erklärung. Klage und Lob im Gebet sind also keine zusammenhanglose Folge von Ereignissen. Hinter dem narrativen Charakter des Gebets steht der Stimmungsumschwung des Beters. Die Narrativität des Gebets wird der Reziprozität gerecht, die aus dem Bedürfnis der Wiederholung eines Gebetstextes entstanden ist. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Klage- und Lobgeschehen in einer Gebetserzählung gibt uns einen bedeutsamen Ansatzpunkt um den Stimmungsumschwung des Beters ganzheitlich zu verstehen und zu interpretieren. Der Stimmungsumschwung des Beters kann durch den Zusammenhang mit der gesamten Geschehensfolge in der Gebetserzählung verstand werden. Gebet ist in der Mitte des Lebens entstanden und muss in dieser besonderen Lebensphase verstanden werden. Das Gebet berichtet das Geschehen zwischen Gott und Menschen [Beter]. Der Geschehenscharakter ist gut sichtbar in den alttestamentlichen (bzw. neutestamentlichen) Erzählungen, er kommt auch in der Gebetserzählung vor. Im Gebet erzählt der Beter von dem, was ihm geschehen ist. Die Klage in der Weise des Erzählens wurde wie das Lob vor JHWH gebracht und vor dem Publikum bekannt.[903] In seiner Gebetsklage stellt der Beter dar, wie seine

---

[902] Diese Erzählwelt des Gebets ist es, die das Geschehen des Handelns JHWHs über den Beter darstellt. Zur Welt des Textes vgl. Ricoeur, *Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie*, 243. Die Zeit-, Orts- und Personenangaben sind in der knappen Gebetssprache verallgemeinert.

[903] Westermann behandelt das Erzählen in den Psalmen. Vgl. C. Westermann, *Die Klagelieder*, 186. „Dabei ist daran zu erinnern, dass das Gebet in einem primitiven Stadium dem Erzählen näher war." C. Westermann, *Erzählungen in den Schriften des Alten Testaments*, 35; In seinem Exkurs, „Erzählungen im Neuen Testament" stellt Westermann dar, dass Erzählungen sich nur in den Evangelien finden und zwar in „erster Linie die Erzählungen vom Leiden, vom Sterben und von der Auferstehung Jesu." C. Westermann, *Erzählungen in den Schriften des Alten Testaments*, 41.

Vorstellungen und Handlungsmöglichkeiten stranden und wie er sich also ganz dem Wirken Gottes ausliefern muss. Darum kann der Stimmungsumschwung des Beters nicht nur Glaube an Gott sein, sondern ist ebenso auf das konkrete, sichtbare „Geschehen" der Taten Gottes bezogen, wobei das Lob als berichtende Zeugenschaft von diesen rettenden Taten Gottes kündet. Es ist auffällig, dass der Stimmungsumschwung des Beters mittels der Gebetserzählung im Zusammenhang des Leidens sowie der Errettung durch Gottes Handeln zum Ausdruck kommt.

Zunächst schien es so, als ob Gott einfach da sei, dann aber, durch die Erfahrung der Errettungstat von Gott erkennt der Beter Gott auch hinter dem erfahrenen Leid. All dies fließt in das abschließende Lob ein. Die Zusammengehörigkeit von Klage und Lob in der Gebetserzählung findet an dieser Stelle ihre abschließende Begründung, sofern das Lob über Gottes Taten nichts anderes ist als das Lob über die Errettung. Der Stimmungsumschwung hat es nach der Analyse der Geschehensfolge der Gebetserzählung mit einem konkreten Akt des Handelns Gottes zu tun, weil es um konkrete, im Todesbereich manifest gewordene und insofern auch erfahrene Rettung Gottes geht.

Was schriftlich überliefert ist, hat ein bestimmte Ziel: Die Erfahrung im Gedächtnis zu bewahren. Wenn man ein ganzes Gebet mitbetet, erfährt man vom Anfang bis zum Ende ein Gemeinschaftsgeschehen zwischen Gott und „Ich" (dem Beter). Solche persönliche Erfahrung im Bezug auf Gottes Taten gehört zu einem Kommunikationsnetzwerk, das zwischen Beter, Gott und gegenwärtiger bzw. zukünftiger Hörer/Leserschaft besteht. Die Erfahrung des Rettungsgeschehens schafft eine Zeugenfunktion des Beters, der die Aufgabe der Weiter-Gabe-Tradition sich bewahrt hat. Die Notwendigkeit des Stimmungsumschwungs besteht darin, dass die Erfahrung von dem was Gott „mir" getan hat, weiter erzählt werden soll. Gerade das angesichts des Todes erlebte Gotteseingreifen ist das Grundthema des Stimmungsumschwungs. Was Gott gemacht hat („Gottes Großtaten"), ist die immer wieder in der Geschichte vorkommende Erzählung im Alten Testament. Das ist das Loben Gottes, dass man über die wunderbaren Taten Gottes bzw. sein Heilseingreifen andern Zeugnis gibt. In dieser Arbeit an den Psalmen ist mir immer deutlicher geworden, dass die alt. Glaubenswelt sich in einer ganz bestimmten Form des Gebets kristallisiert. Die Erfahrungen des Beters handeln nicht von einer strukturellen Folge, sondern von der Teilnahme an einem Geschehen mit Gott und der Weitergabe der Taten Gottes. Der Stimmungsumschwung zeigt eine dynamische Bewegung auf ein bestimmtes Ziel hin. Das Ziel des Stimmungsumschwungs liegt in der Vergegenwärtigung des Eingreifens Gottes. Die Überlieferung des Gebetstextes ermöglicht die Verwirklichung der Verkündigung über das, was Gott in der Not des einzelnen getan hat. Der Stimmungsumschwung entstand aus der Erfahrung des Beters und wurde in seiner Einsetzung zum Zeugen[904] verwirklicht. Die Gebetserzählung aktualisiert durch Wiedergabe der Aktualität die Aktivität der Taten

---

[904] Als textimmanente Erlebens- und Verhaltensmuster nennt Vogt: „Texte enthalten Rollenangebote, mit denen die LeserInnen Beziehungen (sei es durch Übernahme oder Abwehr) aufnehmen können, und die Einfluß auf ihr eigenes Verhalten und Erleben gewinnen können." Vogt, *Angst und Identität im Markusevangelium*, Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag, 7; Zur religionspsychologischen Untersuchung über die Rollenangebote der Religionen siehe

Gottes. Bei den Berichten des Beters handelt es sich um eine Zeugenschaft, deren Mittelpunkt das Verkünden der Rettung durch Gott ist. Dabei geht es im Stimmungsumschwung nicht um ein bloßes Geschehen, sondern um Sachverhalte, die den Beter unmittelbar berühren. Das können einerseits Aufgaben und Schwierigkeiten sein, deren Bewältigung, die Durchsicht und Erklärung durch den Stimmungsumschwung verlangen. Andererseits ermöglicht er auch Vorgänge und Kräfte, deren Wirkungen über die schriftliche Fixierung des Gebets hinaus zur dynamischen Kommunikation führen. Der Stimmungsumschwung wird so erzählerisch vorbereitet. Als innerer Glaubensakt des Beters ist die Wende in Verkündigungs- und Bekenntnisformeln zum Ausdruck gebracht. Die Klage ist die Reaktion auf das Leiden und das Lob ist die Reaktion auf die Wiederherstellung des verlorenen Lebens. Es handelt sich also um eine Erzählsequenz. Im Lob erzählt der Beter davon, dass Gott ihn gerettet hat, die Mitmenschen zusammenruft und zur Mitfreude auffordert. Dies begründet er mit dem rettenden Handeln Gottes aus der Not. Der Geschehensvorgang der Gebetserzählung steht also im Zusammenhang mit der Freude des Beters. Die Freude des Beters soll „verkündet" werden zur Mitfreude der Mitmenschen. Gebetstexte wollen nicht bloß über etwas berichten, Gebetstexte lassen ihren Leser/Hörer an der Gotteserfahrung teilhaben.

Die Analyse des Geschehensvorgang in der Gebetserzählung hat zunächst eine doppelte Funktion: Zum einen trägt sie dazu bei, die Einheit von Gebetstexten aufzuweisen.[905] Zum anderen liefert sie Argumente für die Erhebung der Gebetsabsicht, der intendierten (Verkündigungs-)Wirkung eines Stimmungsumschwungs auf seine Leser/Hörer. Die Analyse der Geschehensfolge der Erzählungen von Hiob, Hiskia-Jesaja und Jona erweist sich darüber hinaus von großer Bedeutung für die Auslegung des Gebetstextes. Denn weitere theologische Überlegungen zur Auslegung von Gebetserzählungen zeigten, dass die Erzählstruktur des Gebetstextes die Grundlage zum Verständnis des Stimmungsumschwungs ist. Schließlich machten die strukturalen Beobachtungen zur Geschehensfolge auch darauf aufmerksam, dass diese nicht nur für die Gebetserzählung als komponierte Einheit, sondern auch für die Dialogsituation des Gebetes selbst von größter Bedeutung ist. Die strukturalen Analysen der Geschehensfolge der Gebetserzählung zeigen nämlich, dass nicht nur das polare Paar „Klage-Lob", sondern auch die Reihe Ganzheit - Teil – die Grundlage des gesamten Gebetstextes bildet, so dass bei der Gebetserzählung nicht einfach die Wiederherstellung des Lebens, sondern das Lob der Taten Gottes im Vordergrund steht, was die bisherige Auslegung nicht beachtet hat.

Sundén, *Gott erfahren*, 41-50ff. Durch die Rollenübernahme (Identifikation) mit dem Beter, die einen Perspektivenwechsel fordern, werden religiösen Erfahrungen ermöglicht.

[905] Die Interpretation einer Gebetserzählung bedarf jedoch immer weiterer Beobachtungen der Dialog-Dynamik, die über die bloße Beschreibung von Erfahrungen hinausgehen.

Vergleich der drei Psalmen: Hiob-, Hiskia- und Jonapsalm

	Hiobpsalm (Hi 42,2-6)	Hiskiapsalm (Jes 38,10-20)	Jonapsalm (Jon 2,3-10)
Vers vor dem Ps	Antwort Gottes & Antwort Hiobs „Und JHWH antwortete Hiob aus dem Sturm und sprach“ (38,1; 40,6); „Und Hiob antwortete JHWH und sagte” (42,1)	„Da geschah das Wort JHWHs zu Jesaja“: (38,4) Aufzeichnung Hiskias, …. (V 9)	Und JHWH bestellte einen großen Fisch, Jona zu verschlingen …// Und Jona betete zum JHWH, seinem Gott, aus dem Bauch des Fisches (VV 1.2)
Ich sagte [Beschreibung seiner Notsituation + Rettungshandeln Gottes]	Ich will reden (וְאָנֹכִי אֲדַבֵּר) (V 4) „Vom Hörensagen hatte ich von Dir gehört, jetzt aber hat mein Auge Dich geschaut. Darum widerrufe ich, denn Du hast *mich*, das Kind von Staub und Asche getröstet.“ (V. 6)	Ich selber sprach (אֲנִי אָמַרְתִּי) (V 10) „In der *Mitte* meiner Tage soll ich hingehen? An den Toren des Scheols, ….“ Ich sagte (אָמַרְתִּי) (V 11) „Nie werde ich Jah sehen, Jah im Lande der Lebendigen werde ich nie erblicken. …, ich gurre wie die Taube. Verschmachtet, meine Augen, *nach oben*: … Aber Du hast liebevoll meine Seele von der Grube der Vernichtung zurückgehalten“(V 17)	Da sprach ich (וַאֲנִי אָמַרְתִּי) (V 5) Verstoßen bin ich von Deinen Augen hinweg, dennoch werde ich wieder hinblicken zu deinem heiligen Tempel. … Die Erde, ihre Riegel waren hinter mir auf ewig. Da führtest Du mein Leben aus der Grube herauf, JHWH, mein Gott. (V 7)
Umschwung der Stimmung	**Jetzt aber** (וְעַתָּה) hat mein Auge Dich geschaut. (V 5)	**Siehe** (הִנֵּה) zum Heil wurde mir bitteres Leid. **Aber Du** (וְאַתָּה) hast liebevoll meine Seele von der Grube der Vernichtung zurückgehalten, denn alle meine Sünden hast Du hinter deinen Rücken geworfen (V17)	**Ich aber** (וַאֲנִי) (V 10) will Dir opfern mit der Stimme des Lobes (*Tōda*); was ich gelobt habe, will ich erfüllen. Rettung ist bei JHWH.
Vers nach dem Ps	Geschehen des Gotteswortes: 1. *Zorn JHWHs* gegen die drei Freunde Hiobs; 2. *Befehl JHWHs*: Brandopfer mit Fürbitte durch meinen Knecht, Hiob [Grund: Denn ihr habt über mich nicht Wahres geredet wie mein Knecht Hiob.] (VV 7.8)	Und Jesaja sagte, man solle einen Feigenkuchen *aus* Feigenfrüchten nehmen und ihn auf das Geschwür verstreichen, damit er genese. (V 21)	Und *JHWH befahl* dem Fisch, und er spie Jona auf das trockene *Land*. (V 11)

Alle drei Psalmen (Hi. 42,1-6; Jes. 38,10-20; Jon. 2,3-10) bringen Gottes Rettungshandeln zur Sprache. Die unmittelbar vor und nach dem Psalm stehenden Verse weisen auf das kommunikative Handeln Gottes. Der Psalm selbst hat seinen Platz in der Mitte der Not und Gott wendet die Not, nachdem der Beter zu ihm das Gebet gesprochen hat. Also hat der Stimmungsumschwung im Psalm nichts zu tun mit der Rettung aus einer bestimmten Not, sondern mit der Erfahrung der ersehnten Nähe Gottes. Es geht also um den Bericht des

Rettungshandeln Gottes, das im Tempus des Perfekts ausgedrückt ist.[906] Der Stimmungsumschwung wird nur in der Ich-Rede mitgeteilt aber es gibt keine weitere direkte Erklärung dafür, woher und wie dieser Wandel gekommen ist. Die Gebetserzählungen stellen also die Rettung Gottes in die Geschehenseinheit im narrativen Stil der Ich-Rede. In der Klage des Psalms beschreibt der Beter zunächst das Handeln JHWHs. Danach beginnt das direkte Kommunikationsgeschehen zwischen JHWH und dem Beter. Gleichzeitig wird der Leser/Hörer zur Teilnahme am vergangenen Geschehnis eingeladen, aber nicht auf die Vergangenheit verpflichtet. Im Gebet wird durch das „Ich" eine erzählte Welt dargestellt. Charakteristisch ist, dass das „Ich " die Klage über seine Notlage bzw. das Unheil an Gott richtet. In der Klage geht es um einen interpretierenden Blick auf das geschehene Leid, welches dem Handeln Gottes zugeschrieben wird. In einer poetischen und bildhaften Darstellung beschreibt der Beter das „Geschehnis der Klagesituation". Dabei spielt die Subjekthaftigkeit Gottes im Gebet die entscheidende Rolle. Das „Ich" ist in Not geraten und richtet seine Klage zu seinem Gott, der eingreift und die Not wendet. Die Klagedynamik der Gebetserzählung steht mit dem Geschehensvorgang der Erzählung unmittelbar im Einklang. Die Klage des Beters bildet einen notwendigen Bestandteil der Gebetserzählung. Der Stimmungsumschwung des Beters steht in der Gebetstradition, die in den Psalmen so lebendig und echt bewahrt wird.

1.2.1 Subjektivität Gottes im Stimmungsumschwung

Die drei Psalmen handeln von den Errettungstaten durch JHWH. Alle Rettungsberichte in diesen Psalmen haben überhaupt nur Gott zum Subjekt. Der Stimmungsumschwung erschließt die menschliche Existenz als ein Verhältnis zu sich selbst, aber dieses gibt es nicht ohne ein Verhältnis zu Gott. Schließlich wird in den drei Psalmen die Perfekt-Form gebraucht, wenn gesagt wird, dass JHWH das „Ich" (den Beter) gerettet hat. In der Gebetserzählung von Klage und Lob ist Gott das Subjekt: "Warum hast *Du* mich verlassen?"; "wie wunderbar sind *Deine* Werke!"[907]. Aus Klage und Lob entsteht zusammen das „Gebet", eine an Gott gerichtete Anbetung, die zugleich Gottes Eingreifen enthält, das in den Psalmen bis in die Gegenwart bewahrt worden ist und unser Verständnis vom Gebet bestimmt. Dass der Stimmungsumschwung in den Psalmen des Alten Testaments viele Jahrtausende nicht nur abstrakt bewahrt, sondern in lebendigem Gebrauch erhalten wurde, ist das darin begründet, dass in ihnen eine Art der Erzählung von Gott bewahrt blieb, in der der Mensch so zu Gott spricht, wie er wirklich denkt und empfindet. Die Subjektivität Gottes im Prozess des Geschehens der Gebetserzählung ist zugleich eine Vorstellung von Gott, die ebenso in alttestamentlichen Erzählungen über sein eigenes Wesen und

---

[906] Vgl. „Du hast mich getröstet…" (וְנִחַמְתָּנִי, *pi.* Perfekt) (Hi 42,6); „Du hast (meine Seele …) zurückgehalten" (חָשַׂקְתָּ, *qal.* Perfekt) (Jes 38,17); „Du hast (mein Leben) … geführt" (וַתַּעַל, *hiph. waw*-Konsekutiv Imperfekt) (Jon 2,7).

[907] Vgl. „In den Vokabeln des Dankens bleibt der Mensch Subjekt; in den Sätzen des Lobens ist Gott Subjekt: Du hast getan…, Du bist …, Gott ist …" C. Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen*, 23.

über seinen Ursprung zu finden ist.[908] Der Beter bekennt sich zur Theonomie. Gott ist das Subjekt allen Geschehens. In der Gebetserzählung wird Gott zum gegenwärtigen und lebendigen Gegenüber. In der Klagedynamik des Gebets wird also Gott eine direkte und subjektive Rolle zugedacht. Von ihm geht jedes Geschehnis aus, nur sein Eingreifen kann die bedrängte Lage des Beters ändern. In der Mitte der Notsituation sieht der Beter von sich ab und blickt auf das eingreifende Handeln Gottes.[909] Der betende Mensch steht schon in dem Bereich des Glaubens an Gottes Hilfe.[910] Die Klage des Beters in der Gebetserzählung führt zur Konfrontierung mit diesem Subjekt allen Geschehens. Für den Beter stehen sich seine Klage und Lob als Not- und Errettungsgeschehen gegenüber. Hinter all diesen Geschehnissen steht Gott als Handlungssubjekt. Hier gehen der Grund und die Intention des Stimmungsumschwungs auf den herrschenden Gott und sein Handeln zurück. Beim Gottes Handeln gewonnenes Bekenntnis erreicht die Gebetserzählung ihren Höhepunkt.

1.2.2 Stimmungsumschwung und Beter

Der Text ist als Überlieferungsmethode menschlicher Erinnerung zu verstehen. Ein Gebetstext ist auch eine Weise der Überlieferung. Aber ist er keine bloße Datenliste, sondern enthält die Geschehenserfahrung des Beters.[911] Da der Stimmungsumschwung direkt auf die Erfahrungsäußerung der Menschen bezogen ist, die diese Gebete sprechen, ist er die Reaktion auf das, was in dem Leben des Einzelnen geschieht. Der Beter kann ein König (Hiskia), Prophet (Jona) oder ein normaler Mensch (Hiob) sein. Unabhängig vom sozialen Stand konnte man beten zum seinem Gott und ihn loben. Inhaltlich zeigen sich in diesen Gebete keine Unterschiede. Im Gebet des Psalters wünscht das vergängliche bzw. verängstigte „Ich“ (Ego) gnädige Zuwendung seines Gottes („mein Gott“). Die beiden Vorstellungskomplexe, Klage und Lob in einem Gebet, müssen in Bewusstsein des Psalters

---

908 Der Geschehensvorgang in der Erzählung lässt ויהי das *personhaftes Wirken* Gottes erkennen: „Auf der Suche nach weiterer Fundierung des Gehaltes des Wirkenden in *hajah* ist Gott der Allbewirker der gegebene Ausgangspunkt.“ C. H. Ratschow, *Werden und Wirken*, 31. Es gilt auch in der Gebetserzählung. JHWH steht hinter allem Klage- und Lob-Geschehen. In beiden, in Erzählung und Psalm, liegt der Nachdruck völlig auf dem Handeln JHWHs. Die Analyse des Geschehensvorgangs in der (Gebets-)Erzählung zeigt, dass das Wirken Gottes durch sein wunderbares Handeln in der Geschichte verherrlicht wird.

909 Vgl. “Metatheology moves from involvement in the first reality of self and Ego (Ich) toward the second reality of God who is active in the Trinity in Scripture.” P.K.W. Chang, Metatheology, 25.

910 Schon in der Klage vertraut der Beter darauf, dass nur Gott ihn retten kann. Vertrauen auf Gott ist somit die Voraussetzung des Gebets. In der Klage bereits geht es um die Autorität Gottes über Leben und Tod. So sichert Jesus in vielen Aussprüchen, die in den drei ersten Evangelien vorkommen, mit grenzenloser Gewissheit Erhörung zu (Vgl. Mt. 7,7 Luk. 11,9. Dabei betont er besonders „Jeder, der bittet, empfängt.“ Siehe Mt. 7,8; Luk. 11,10.). Siehe O. Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament*, 41.

911 Westermann schreibt: „Hier ist eine Eigenart der Sprache der Bibel zu beobachten, die die Evidenz der Worte und des Wirkens Gottes nicht vom Denken her nachweisen will wie im abendländischen Denken, sondern von der Erfahrung der alltäglichen Wirklichkeit… „ Vgl. ders. *Erzählungen in den Schriften des Alten Testaments*, 35.

schon sinnhaft verbunden gewesen sein.[912] Die dringende Klage, die auf „meinen Gott", der hilft, gestellt ist, ist schon tief verankert im alttestamentlichen Glauben, dass Gott den Ruf des Beters im Zustand der Bedrängnis nicht vermeidet, sondern zuhört.[913] In der Klage wartet das „Ich", mein individuellen Dasein, genauer, meine Person, auf die Erlösung durch „meinen Gott", das göttliche Du. Die Gegenüberstellung von Ich und Du [M. Buber und K. Heim] findet ihren Ausgangspunkt in dem Ruf, „mein Gott". Das Schicksal ist also nicht mehr mit Bezug auf mich, sondern auf „meinen Gott", der in mir, meinem Herzen bzw. Willen wirkt, zu verstehen.[914]

Meiner Auffassung nach besteht die Aufgabe darin, in dem Psalm selber einerseits die innere Klagedynamik mit der Erzählung zu untersuchen, die das Geschehen durch JHWHs Handeln darstellt, und andererseits den Sinn und Platz der Gebetserzählung, über sich selbst hinauszuweisen und eine eigene Erzählwelt zu schaffen. Die innere Dynamik und die äußeren Strukturen ermöglichen die Konfrontation zwischen beiden Subjektiven: JHWH und dem Beter. Im Klageruf gibt das erste Ego seinen Platz an JHWH. In der Gebetserzählung stellt der Beter eine radikale Umwandlung des reflexiven Ichs dar. In der Klage zu Gott bekennt der Beter das „*monosōtērion*" bei JHWH.[915] Das Verstehen des Ichs JHWHs ist durch das Bekenntnis des Ichs ausgedrückt: Wer mich aus der Not gerettet hat, ist allein JHWH. Der Beter agiert zunächst als Zeuge der Taten Gottes, er berichtet von dem, was an ihm geschehen ist. Er selbst ist mit seiner Person zum Beweis des vollmächtigen Handeln JHWHs geworden, und er zeugt von dem, was Gott getan hat. Der Stimmungsumschwung des Beters besteht nicht aus verschiedenen zusammenhanglosen Klage- bzw. Lobäußerungen, sondern ist eingebettet in die ganzheitliche Kommunikationssituation, die zwischen Gott und Mensch entsteht.

---

912 Klage und Lob im Gebet erwuchsen aus dem Gottesverhältnis und beide berichten über die Erfahrungen des Geschehens zwischen Gott und Beter.

913 Der Klageruf zeigt, der Beter auf Gottes Eingreifen wartet. Hier wurde Gott als Herrscher bzw. König gedacht. Nach altorientalischer und altisraelitischer Vorstellung von der Königstugend gehöre, dazu insbesondere die Bereitschaft zur Hilfe und Schutz bzw. Rettungsaktion für Arme und Schwache.

914 sum. ŠÀ; akk. *libbu*. Vgl. Gudea Zyl. A 1. 5.6.7.9.22.28.; 2,3; 3,28; 4,14.21; 7,4; 8,22,23 u.a.m., Enuma-Eliš 7, 35.41.43.47.51.55.118.155; akk. *rūqu* „fern", übertr. „unergründlich (Herz): *libba-šu ru-ú-qu*". AHw II 995.

915 Zum (unique salvation) siehe P.K.W. Chang, Metatheology, 6; (Act. 4,12).

1.3 Stimmungsumschwung und Klagedynamik

Der Psalm spielt in der gesamten Erzählung eine zentrale Rolle. Das Geschehen wird in einer kontinuierlichen zusammenhängenden Erzählung erzählt, die nur im Zusammenhang mit der Klagedynamik einen Sinn ergibt. Interessant für die innere Klagedynamik und damit die Wende der Klage erweist sich die Frage nach der Gesamtintention des Psalms in der Erzählung. Die Klagedynamik in den drei Erzählungen und in den drei Psalmen zeigt, wo für den Stimmungsumschwung ein weiterer Schwerpunkt liegt: In der Klage des Beters vollzieht sich der in dem gesamten Geschehensvorgang festgelegte Wille JHWHs. Klage muss vorhanden sein, um Gottes Eingreifenswillen zu bewegen. Der Stimmungsumschwung des Beters setzt eine bestimmte *Situation* voraus: In der Mitte der Todesnot ruft der Beter zu Gott und aus der Errettungserfahrung bekennt er feierlich die Taten JHWHs. Dabei zu beachten, dass die Klage für die Darstellung des bekennenden Lobens zu Gott, dem Erretter, der durch Todes- und Heilsgeschehen handelt, notwendig ist. Die Klage kann dadurch noch besonderes Gewicht bekommen, dass sie für die Erfüllung des rettenden Eingreifen Gottes die Voraussetzung bildet.

Die Formulierung der Gebetserzählung bezieht sich auf die alttestamentliche Klagedynamik in dem Geschehensvorgang. In allen drei Erzählungen lässt sich eine dynamische Geschehensfolge beobachten, die auf die bewusst gestaltete Abfolge der Erzählung und des Psalms hinweist. In allen drei Erzählungen und Psalmen begegnet die Klagedynamik: Not → Klage → Eingreifen Gottes.

	Not → Klageruf → Rettung	Not → Klageruf → Eingreifen Gottes	Psalm → Wende → weitere Handeln JHWHs
Hioberzählung	1. Klage Satans (vierfaches Unheil) → Unterwerfung Hiobs (Hi 1,20f) → Gottes Bestätigung	2. Klage Satans (Unheil auf Hiob) → Klage Hiobs → Gotteserscheinung	Hiobpsalm → Wende des Geschicks Hiobs → Wiederherstellung durch JHWHs Segen
HJ-Erzählung	Belagerung → Hiskias Eintreten ins Haus JHWHs (Jes 37,1ff) → Sanheribs Tod	Todkrank → Weinen Hiskias (Jes 38,2ff) → Gottes Wort	Hiskiapsalm → Anweisung Jesajas → babylonische Botschaft und Wort JHWHs (weitere Handeln JHWHs)
Jonaerzählung	Sturm → Klageruf und Gehorsamkeit der Seeleute (Jon 1,14ff) → beruhigte Meerestoben	Werfen ins Meer → Ruf aus dem Bauch des Scheols[916] → Antwort bzw. Erhörung JHWHs	Jonapsalm → auf das trockene Land → Weitere Handeln Gottes: [Klage gegen Ninive → Umkehr der Niniveten → Reue Gotte]

[916] Jona war drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches und in seinem Psalm berichtet er über seinen Ruf und die Antwort JHWHs: „Ich rief aus meiner Bedrängnis zum JHWH, und er antwortete mir. Aus dem Bauch des Scheols schrie ich um Hilfe – Du hörtest meine Stimme.“ (Jon 2,3).

Eine solche Klagedynamik lässt eine doppelte Funktion erkennen: Zum einen trägt sie dazu bei, die Einheit der Erzählung aufzuweisen, in die ein Psalm mit dem narrativen Text angerahmt ist, und liefert Gesichtspunkte für die Kompositionseinheitlichkeit innerhalb der Erzählung und des Psalms.[917] Zum anderen liefert sie Argumente für die Erhebung der Erzählabsicht, der intendierten Wirkung einer Erzählung auf seinem Leser/Hörer. Der Gottes Handeln bezeugende Stimmungsumschwung entstand aus dem Geschehensvorgang, das sich in der Gebetserzählung befindet.[918] Das Geschehen des Stimmungsumschwungs ist, wie die Analyse des Geschehensvorgangs der Gebetserzählung zeigt, in der Klagedynamik begründet: In der Klagedynamik setzt das errettende Eingreifen Gottes die Klage bzw. das Rufen des Menschen voraus. Wir können damit hinter dem Stimmungsumschwung im Psalm eine geprägte Gebetstradition von der Klagedynamik zwischen Gott und Mensch erkennen. Der Stimmungsumschwung des Beters ist der Kristallisationspunkt für die gesamte Klagedynamik zwischen Gott und Mensch.

Mit der Klagedynamik der biblischen Erzählungen können wir also ihren textlichen Zusammenhang mit dem Gebet verstehen, und die eigenartige Darstellung des alttestamentlichen Gebets erweist, dass das Gebet einer der umfassenden Geschehensprozesse der alttestamentlichen Erzählungen reflektiert. Der vorstehende Abschnitt machte deutlich: Die Klagedynamik entfaltet sich in der Erzählung und in dem Psalm. Der Knotenpunkt, an dem sich in Bezug auf den Stimmungsumschwung im Psalm alles entscheidet, ist das Bekenntnis des Beters zu Gott als Herrscher. Das Ziel des Stimmungsumschwungs liegt in der bekennenden Verkündigung.

---

[917] Eine solche erkennbare Komposition weist auf einen geprägten Vorstellungszusammenhang hin.

[918] Beobachtungen zur innerlichen Klagedynamik in der Gebetserzählung können Hinweise auf den Sinnzusammenhang eines Gebetstextes geben.

1.4 Stimmungsumschwung und Verkündigung

Die Verkündigung erfährt ihre inhaltliche Füllung durch die Rettungserfahrung des Beters und die Rettungserfahrung geschieht durch das persönlichen Eingreifen Gottes geschieht, dass die Klage ins Lob verwandelt. Der Stimmungsumschwung schließt den Leser/Hörer durch seine Mittel an das Bekenntnis des Beters an. Wenn ein Beter von der Wende der Not spricht, so geschieht es nicht, um das vergangenen Geschehen zu erinnern, sondern um damit das, was in der Notsituation geschieht, zu artikulieren und zu formulieren. Die Erzählstrategie des Narrativen und des Psalms zielt darauf, die Hörer/Leser auf einen Weg zu führen, sie, bei diesem Zeugen von den großen Taten Gottes, sich seinen Glauben an JHWH zu eigen machen können. Der Psalm ist also das Herzstück der Verkündigung der Erzählung. Der Leser/Hörer hört unmittelbar eine Stimme des Zeugens, der von der wunderbaren Begegnung Gottes im Bekenntnis berichtet. Der Stimmungsumschwung ist ein Ereignis, von dem der Beter als Zeuge berichtet. Also wird man wissenschaftlich zu fragen haben, was das denn für ein Grund für einen Umschwung der Stimmung sei, in welcher Weise er dem Beter geschehen ist. Das Gebet fordert von uns, dass wir an ihm beteiligt sind, wenn wir sie verstehen wollen. So dient der Stimmungsumschwung des Beters der Verkündigung der Taten Gottes. Im Gebet redet der Beter direkt zu Gott und dabei erfährt der Leser/Hörer das Geschehen zwischen Gott und Beter mittels einer Gebetserzählung. Die Gebetserzählung fordert von uns, dass wir an ihr beteiligt sind, wenn wir sie verstehen wollen. Gewiss unterscheidet sich der Stimmungsumschwung von seinem Grund; denn er bezieht sich nicht auf den Beter allein, sondern ist durch Gott ermöglicht. D.h, Gegenstand des Stimmungsumschwungs kann nur das *Zeugnis* des Geschehens zwischen Gott und Beter, Bericht der Verkündigung sein. In der Gebetserzählung geht es dem Beter darum, die Errettung seiner Existenz auf Gottes Handeln zurückzuführen, den Beter als zu Gott Gehörigen zu definieren und das göttliche Handeln in all dem Geschehen, vorab der Rettungsgeschehen, festzumachen, um somit die Begründung für zukünftiges Heilshandeln JHWHs an gegenwärtiger bzw. nachkommender Generation zu bieten.

Der Stimmungsumschwung hat also einen kerygmatischen Charakter. Der Stimmungsumschwung des Beters lässt das Geschehen der Begegnung Gottes zum erfahrenen Bekenntnis werden. Der Stimmungsumschwung ist ein umfassendes interpersonalen Geschehen.[919] Dieses Geschehen ist, wie die Gebetserzählung zeigt, in den

---

[919] Das innerpersonale Geschehen zwischen Gott und Beter führt schließlich auch zur weiteren Kommunikationswirkung in innergemeindlichen Bereichen. Vgl. Solcher kommunikativen Aspekt des Gebetsgeschehens beobachten wir auch in altorientalischen Gebetskontexten. Der innerliche Ort des šu-íl-lá-Gebetsgeschehens liegt „im Angesicht“ des Gottes, ihm „gegenüber“. Die Begegnung mit der der Gottheit ist vorausgesetzt. A. Zgoll, *Audienz* - Ein Modell zum Verständnis mesopotamischer Handerhebungsrituale. Mit einer Deutung der Novelle vom Armen Mann von Nippur (BM 34), 183; Vergleichbare altätytische Literatur finden wir in die „Klagen des Oasenmannes“. Die Begegnung Gottes bezieht sich auf solche Erfahrung der Heilszuwendung. „Es zeigt sich, dass auch diese Lehre mit dem Pathos der Befreiung auftritt. Die Unterdrückung, von der die Ma’at frei macht, besteht in der Vergewaltigung des Schwachen durch den Starken…. Mit dem

Berichten des Beters begründet: Berichte sind das Medium der Verkündigung zum Leser/Hörer. In Gebetsbericht oder Verkündigung, tritt der Beter als Mittler zwischen Gott und Mensch. Durch seine Leid- bzw. Rettungserfahrung kam er zur Erkenntnis von sich und der Taten Gottes und proklamiert als Botschafter von dem Handeln Gottes.[920] Der Stimmungsumschwung ist das *Zeugnis* des Glaubens, der erfolgten *Rufe* zu Gott, die Aussage der Verkündigung. Die drei Psalmen sind Zeugnisse des Handelns Gottes und verkündigen die Rettungserfahrung durch die Gebetserzählung. Jeder Beter in diesen drei Psalmen bekennt JHWH durch die Gebetserzählung von seiner persönlichen Erfahrung Gottes. Der Stimmungsumschwung des Beters bezieht sich nicht auf äußere Fakten, sondern auf den in ihm verwirklichten Dialog zwischen Gott und Mensch. Die Wende der Stimmung des Beters liegt in der Wahrnehmung von Gottes Handeln und gleichzeitig in der Erzählung, die als ein verkündigendes Zeugnis Glauben wirkt. Es geht beim Stimmungsumschwung nicht um die allgemeine Zusammenstellung der Klage- und Lobereignisse, sondern um das Bekenntnis der Lebendigkeit Gottes, die den Beter als Zeuge der Erfahrung Gottes in Unheil und Heil verkünden lässt. Der Stimmungsumschwung des Beters einschließlich der Erfahrung, die er auf Grund seiner Erzählung bzw. Verkündigung mit den Zeitgenossen bzw. zukünftige Leuten macht, scheint das „Ich“ der Botschaft des Zeuges zu stärken oder hervorzurufen. Die Bedeutung des Stimmungsumschwungs zeigt sich darin, dass er, wo er begegnet, immer mit einer Gebetserzählung verbunden ist, die in ganzen Geschehensvorgang von seiner Erfahrung des rettenden Gottes Handeln aus der Todesnot berichtet. Der Stimmungsumschwung des Beters entstand nicht aus völlig verschiedenen *erzählten* Ereignissen wie Klage- und Lobgeschehen, sondern aus gegenwärtiger *bekennender* Verkündigung. Der Stimmungsumschwung des Beters ist dabei ein immer neuer und kreativer Vorgang.

Konzept Ma'at hat eine vergleichsweise sehr frühe Kultur auf höchster Abstraktionsstufe einen Begriff geprägt, der menschliches Handeln und kosmische Ordnung miteinander verknüpft und damit Recht, Moral, Staat, Kult und religiöses Weltbild auf eine gemeinsame Grundlage stellt.“ J. Assmann, *Ma'at*. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, 9 und 17.

[920] Der Stimmungsumschwung spiegelt sich einen hermeneutischen Vorgang wider.

2. Ausblick

Bei der Untersuchung des Stimmungsumschwungs des Beters in den Psalmen, die in narrativen Texten vorkommen, ist es deutlich geworden, dass dieser Umschwung auf der persönlichen Begegnung mit JHWHs in der Not begründet ist. Das Ergebnis eines Umschwungs der Stimmung liegt weder an einer monologischen Wandlung der Seele, noch an einem priesterlichen Heilszuspruch, oder an der traditionellen kultischen Heilsverwirklichung oder der direkten Wende der Notsituation.[921] Der Stimmungsumschwung des Beters ist ein dialogisches Ereignis, das handelnde Gott beginnt und das das „Ich" in seinem Klage- und bekennenden Lobruf zu Gott darauf beantwortet und das bei seiner Verkündigung vor den Mitmenschen geschehen ist.[922]

Die Psalmen (Hiob-, Hiskia-, Jonapsalm) gehören zum ursprünglichen Bestand der Erzählungen. Die Einheit von Psalm und die Erzählung ist demselben Erzähler zuschreiben. Durch eine differenzierte Erzählanalyse der Psalmen können wir die Funktion und Struktur des Psalms innerhalb der vorliegenden Erzählung sehr genau vergleichen. Dabei wurde es veranschaulicht, wie exakt verschiedenen Schichten des Psalms denen der Erzählung entsprechen. Bei der Untersuchung wurde deutlich, dass der Psalm nicht einfach aus der Erzählung herausgenommen werden kann, sondern mit ihm in einen festen Zusammenhang steht. Im Lichte der biblischen Erzählkunst ist der ganzheitliche Charakter von Erzählung und Psalm in ihrer zielstrebigen Bedeutung erschlossen worden. Gebetstext als „ganzheitlich Betrachten" ist notwendig für die Erklärung des Stimmungsumschwungs in den Psalmen. In kommunikativem Perspektiv ist der Gebetstext eine sprachliche Handlung. Die Antwort auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Erzählung und Psalm ermöglicht es, die Absichten des Erzählers zu erheben, die er durch seinen Kommunikationsversuch mit dem Leser/Hörer erreichen wollte. Bei der Annahme des Psalms als schriftlich fixiertem Text gehe ich in der Gebetsanalyse davon aus, dass es sich bei dem Psalm um den Ausdruck eines kommunikativen Geschehens handelt. Die Voraussetzung ermöglicht es, die Frage nach Inhalt und Bedeutung eines Gebetstextes nicht losgelöst von den an dem kommunikativen Geschehensvorgang beteiligten Personen zu stellen und auf diesen Wegen Informationen über die Erzählung zu erschließen.

---

921 Im narrativen Kontext kommt die Wende der Not eigentlich nach dem Psalm.

922 Der Gebetstext stellt eine Kommunikation zwischen dem Beter und dem Leser/Hörer dar. Im Gebet geschieht der Dialog zwischen Gott und Mensch und dieser Dialog setzt die persönliche Begegnung mit Gott voraus. Die Psalmen bleiben insofern weder in einer privaten Frömmigkeit, noch in bloß kultischem Gebrauch stehen. Von da aus erhält die Tatsache eine besondere Bedeutung, dass das Gebet Jesu Kreuz sein Ziel im erfolgten Dialog mit Gott hat. Verfolgt man die Verbindung zwischen Psalm und Erzählung traditionsgeschichtlich, so zeigt der 22. Psalm in der Passionsgeschichten Sinn und Notwendigkeit. Beim 22. Psalm im Munde Jesu wird das Evangelium in Form und Erzählung von der Errettung des ganzen Volkes verkündigt. Die Geschehnisse des Lebens Jesu auf der Erde werden in der Erzählung ganz auf eine sinnstiftende Zusammenschau mit dem Kreuz in der Klage zu Gott formuliert. Die Erzählung von Jesus verkündigt über Gottes große Taten und lässt uns weitere Einladung zum Gotteslob mitteilen.

Durch Wende der Klage erreicht die Klagedynamik in der Erzählung und im Psalm zu dem Höhepunkt des allen Geschehens. Man fragt nach dem Zusammenhang zwischen dem Psalm und der Erzählung und versucht das Ziel des Erzählers und darüber hinaus den innerlichen Vorgang des Geschehens der Erzählung und Psalms in Verbindung zu bringen. Daher wäre zu überlegen, ob man den Stimmungsumschwung im Gebet in diesem großen Zusammenhang der gesamten Komposition erklären kann. Die Erzählstruktur des Psalms steht im ursächlichen Zusammenhang mit der Erzählung und die Entsprechung der beiden verschiedenen Schichten von Klage und Lob stimmt exakt mit der Erfahrung der Erzählung innerhalb der hebräischen Erzähltradition überein. Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des Stimmungsumschwungs innerhalb einer Gesamtstruktur der Gebetskomposition, zielt unsere Aufmerksamkeit auf die wiederholten Motive und den Aufbau der Erzählungen. Im Blick auf den Stimmungsumschwung sollten dabei Kriterien für die Gemeinsamkeit mit dem inneren Geschehensvorgang sowie für Anfang und Ende der Gebetserzählung in der Überlieferungskomplex mit dem Ziel entwickelt werden, primär die Ganzheitlichkeit von Texteinheiten der Erzählung und des Gebets ins Auge zu fassen und diese anschaulich zu begründen. Durch die Analyse des Geschehensvorgangs in der Erzählung und in dem Psalm versuche ich Platz und Sinn des Stimmungsumschwungs im Gebet zu bestimmen. Der Psalm enthält eine Gebeterzählung. Als ein einheitlich fixierter Text ist der Psalm uns überliefert und teilt uns einen dynamischen Kommunikationsvorgang. Der Stimmungsumschwung enthält ein überraschendes Moment, das die tödliche Hilflosigkeit durchbricht. Die Klage des Beters baut eine Spannung auf. Der Stimmungsumschwung trägt zur Entwirrung der Notsituation bei, bringt die Gebetserzählung zu ihrer Klimax und schafft die Voraussetzung für einen überzeugenden Abschluß der Gesamtgestalt der Gebetserzählung. Besonders hier wird die eigentliche Intention des Gebets greifbar, das, was der Beter bei dem zukünftigen Leser/Hörer mit der Gebetserzählung auslösen möchte.

Westermann verweist auf die Kontinuität der Erzähltradition zwischen Alten und Neuen Testament.[923] Die Psalmen in narrativen Texten im Alten Testament setzen sich daher auch für mich in den Erzählungen der Evangelien des Neuen Testaments fort. Darüber hinaus sind die neutestamentliche Verkündigung der guten Nachricht und die alttestamentliche lobende Verkündigung in den Psalmen in weiterer Forschung eines Vergleichs würdig und bedürftig.

---

[923] Vgl. C. Westermann, Erzählungen in den Schriften des Alten Testaments, 10.

5. EXKURS: PASSIONSERZÄHLUNG UND GEBET JESU AUF KREUZ

Erzählung und Psalm: Gebetstradition

Für die neutestamentlichen Exegese erscheint die Theorie der Intertextualität[924] hilfreich, seit man mit diesem Begriff die Beziehung zwischen Alten und Neuen Texten in Verbindung bringen und dadurch die Rezeption des Alten Testaments im Neuen im neuen Licht reflektieren kann.[925] Die Frage nach der Kontinuität einer Gebetstradition führt uns zum Traditionsprozess der Erzählung und des Psalms. Möglicherweise ist die alttestamentliche Gebetspraxis in neutestamentliche Vorstellungskomplexe umgesetzt.[926] Die Verbindung von Erzählung und Psalm setzt sich in den Erzählungen der Evangelien des Neuen Testaments fort.

Die Klage des Beters im Gebet ist nicht allein im Alten Testament breit ausformulierte, legitime Form des Redens von Gott, sondern auch als ein Ruf zu Gott im Munde Jesu am Kreuz überliefert. Beachtenswert ist, dass der Klageruf Jesu an Gott gerichtet wird. Bisher behaupteten viele Forscher nehmen an, dass der Inhalt des Gebetes Jesu, der mit dem ersten Satz des Ps 22 beginnt, als schwer verständlich oder sogar anstößig innerhalb Passionsgeschichte sei.[927] Das Gebet Jesu auf Kreuz spiegelt die alttestamentliche Gebetstradition wider: das Phänomen der Komposition der Erzählung mit dem Psalm. Dabei bekommt das 22. Psalmgebet Jesu in der Passionserzählung neuen Aspekt im Licht des Alten Testaments. Die Kunde von Jesus wurde in der Form einer Erzählung bewahrt und überliefert. Evangelium gehört zu dem Bereich des biblischen Narrative. Die Leiden Jesu auf Kreuz ist keine Gedachtes Gebilde, sondern das berichtete Geschehen. Die Passionsgeschichte ist nicht nur historische Berichte, sondern auch den Sinn des Geschehens aufzeigen.[928] In den alttestamentlichen

---

924 Eco schreibt: „Nun ging mir plötzlich auf, dass die Bücher nicht selten von anderen Büchern sprechen, ja, dass es mitunter so ist, als sprächen sie miteinander.“ Eco, *Der Name der Rose*, 365.

925 Daher fordert Hübner eine verantwortliche Methode bei dieser Rezeption. Vgl. H. Hübner, *Intertextualität – die hermeneutische Strategie des Paulus*? Zu einem neuen Versuch der theologischen Rezeption des Alten Testaments im Neuen, 253.

926 „…als ein Buch, das durch sein anschauliches, bildreiches und lebendiges Reden vor Gott, von Gott und zu Gott immer wieder zum Weitersagen auch des Christlichen nötigt und befähigt, als ein Buch, das über das Neue Testament hinaus fundamentale Aspekte des Menschseins, der Welt und Gottes expliziert, als ein solches Buch ist das Alte Testament unverzichtbarer Bestandteil des christlichen Kanons.“ M. Oeming, *Gesamt biblische Theologien der Gegenwart*, 241. Da Altes und Neues Testament miteinander in einer historischen Linie verbunden sind, und „diese Linie stärker und bedeutender als andere religionsgeschichtliche Zusammenhänge“ ist, kann das Neue Testament „ohne das Alte noch weniger recht verstanden werden“ A.H.J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments*, Eine Hermeneutik, 178.

927 Obwohl nur der Beginn des Psalm 22 zitiert wird, gemein ist das ganze Gebet. Die aramäische Zitation im Gebet Jesu lässt auf ein hohes Alter schließen und gehört zur ursprünglichen Passionstradition. Vgl. U. Sommer, *Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums*, 201.

928 29 Dibelius, Formgeschichte 187; s.o. S: 13-15. Vgl. a. Gnilka, Jesus Christus 102f, und G. Schneider, R. Pesch, L. Schenke, W. Schenk u.a..

Erzählungen spielt die Klage des Gottes und des Menschen eine große Rolle. Jesus klagt auf dem Kreuz zu Gott, weil er in seiner Not Werke Gottes sieht, darin zeigt sich, dass es derselbe Gott ist, der im Alten Testament die Klage zu Lob wandelt. In dem Höhepunkt der Passionserzählung ruft Jesus mit lauter Stimme die Anfangsworte von Ps 22,2.[929] Seit der beherrschende atl Zitate, die auf den Kreuzigungsberichte eingewirkt haben, von dem Psalm 22 sind, ist die Frage nach dem Sinn und Stellung der zitierten Aussagen in ihrem ursprünglichen atl Kontext von Psalm 22 wichtig.[930] Die Frage nach der Stellung und den Sinn dieses Gebets innerhalb der Passionserzählung Jesu führt uns auf den Zusammenhang des ganzen Geschehensvorgangs zu berücksichtigen. Berücksichtigt man weiter, dass das Gebet Jesu im größeren Zusammenhang zwischen Erzählung und Psalm steht, und darüber hinaus zur biblischen Klagedynamik gehört.[931] Die Passionserzählung und das Gebet Jesu kann vor dem Hintergrund der Klagedynamik des Alten Testaments folgendermaßen verstanden werden.[932]

---

929 Vgl. Mt 27,46; Mk 15,34. Demgegenüber geben das Lukas- und Johannesevangelium ganz andere Fassungen des letzten Wortes Jesu: „Und Jesus rief mit lauter Stimme und sprach: Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist!“ (Lk 23,46); „Es ist vollbracht!“ (Joh 19,30). „Man vergleiche demgegenüber die ganz anderen Fassungen des letzen Wortes Jesu in Lk 23,46 und Joh 19,30!“ H.-J. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes*, Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums, 204. Auffällig läuft Psalm 22 durch die gesamten Kreuz-Narrative hin. Psalm 22 ist mit der ganzen Passionsgeschichte verflochten.

930 Vgl. H.-J. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes*, Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums, 238ff.

931 Zimmermann achtet darauf, dass die Passionserzählung innerhalb der Evangelien eine herausgehobene Stellung einnimmt, die die literarische und theologische Bedeutung enthält. Vgl. ders., ‘Deuten’ heißt erzählen und übertragen. *Narrativität und Metaphorik als zentrale Sprachformen historischer Sinnbildung zum Tod Jesu*, 334.

932 Gese stellt fest, dass wir mit der traditionsgeschichtlichen Methode den textlichen Zusammenhang mit der Gesamtheit der biblischen Texte begreifen können. Er meint, es gibt eine besondere traditionsgeschichtliche Struktur des biblischen Textes. Zur traditionsgeschichtlichen Struktur des biblischen Textes siehe Gese, *Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte*, 252-255f; Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Theological Reflection on the Christian Bible, 70ff.

Klagedynamik	Geschehensvorgang im Evangelium
Prolog	Jesu Kommen im Auftrag Gottes
Not	Gottesverlassenheit und Zerstörung des Tempels Grund der Not: → Ungehorsam auf Gottes Herrschaft: „Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind.“[933]
Klage	Klage gegenüber Jerusalem „Deshalb Gott hat den Tempel verlassen und der Tempel wird zerstört darliegen“[934]
Eingreifen Gottes	Wiederkehr Gottes: Eintreten Jesu in Jerusalem um den Tempel zu zerstören bzw. um ihn wiederherzustellen.[935]
Not	Todesurteil: Jesus am Kreuz
Psalm[936]	Gebet Jesu in der Not
Wende	Und Gott hat ihn auferweckt
Epilog	Gute Nachricht: Verkündigung der großen Taten Gottes
Handlungssubjekt	Gott

Die Passionserzählung und das Gebet des Jesus kann vor dem Hintergrund der Klagedynamik des Alten Testaments genauer verstanden werden.[937] Die Erzählung vom Tode Jesu ist dreiteilig gebaut: den ersten Teil bildet die **Geschehen der Finsternis über das ganzen Land am hellen Tag** (Mt 27,45; Mk 15,33; Lk 23,44-45); im zweiten Teil hört man den **lauten *Gebetsschrei Jesu*** (Mt 27,46; Mk 15,34; Lk 23,46)[938] und die darauffolgenden Reaktionen (Mt 27,47-49; Mk 15,35-36); der dritte Teil berichtet von **Tod Jesu** (Mt 27,50; Mk 15,37; Lk 23,46; Joh

933 Mt 23,37; Lk 13,34;

934 „Siehe, euer Haus wird euch öde gelassen;“ Mt 23,38; Lk 13,35.

935 Der Tempelbau ist eine der wichtigsten Aufgaben des neuen Herrschers im Alten Orient. Er soll den Tempel bis zum Fundament zerstören um ihn wieder neu zu aufbauen. Hier, in den Evangelien kommt es zu, einer großen Änderung. Jesus meint nicht mehr das Gebäude-Tempel, sondern metaphorisch die Innerlichkeit der Anbetung Gottes durch das Weihen seines eigenen Körpers als Tempel.

Vgl. Jesus als Herrscher: „Nehmt auf euch mein Joch, … , denn mein Joch ist sanft, und meine Last ist leicht.“ (Mt 11,29.30). Vgl. Nach altorientalischer Herrschervorstellung, fordert der König von seinen Untertanen, dass sie sein Joch tragen sollen; „Ich bin der gute Hirte … und es wird *eine* Herde, *ein* Hirte sein“ (Joh 10,11.14.16). Die metaphorische Bildsprache wie „Hirt“ und „Herde“ weist als die Bezeichnung für Gott und sein eigenes Volk.

936 Alle entscheidenden alttestamentlichen Zitate, die auf den Kreuzigungsbericht eingewirkt haben, stammen vom Ps 22. Vgl. H.-J. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes*, Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums, 238. Vgl. Zur Zitaten und Anspielungen des Psalters im NT vgl. H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, (BK XV/1), 223ff; Löning, *Die Funktion des Psalters im Neuen Testament* (HBS 18), 269 (Anm. 1).

937 Gese stellt fest, dass wir mit der traditionsgeschichtlichen Methode den textlichen Zusammenhang mit der Gesamtheit der biblischen Texte begreifen können. Er meint, es gibt eine besondere traditionsgeschichtliche Struktur des biblischen Textes. Zur traditionsgeschichtlichen Struktur des biblischen Textes siehe Gese, *Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte*, 252-255f; Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Theological Reflection on the Christian Bible, 70ff.

938 Gegenüber dem Gebetszitat vom Psalm 22 in Mattäus- und Markus- teilt Lukas- und Johannesevangelium andere Versionen. Vgl. „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist!“ (Lk 23,46); „Ich habe Durst … Jetzt ist alles vollendet.“ (Joh 19,28.39).

19,30) und schildert das Zerreißen des Tempelvorhangs in zwei (*Stücke*), von oben bis unten (Mt 27,45; Mk 15,38).[939] Dabei tritt **der Hauptmann** (= *centurio*) ein, **als Zeuge des Todes Jesu**. Er nimmt wahr ( ), was beim Tod Jesu geschah und spricht mit der Beteuerungsformel aus, dass dieser Mensch Gottes Sohn war ( ) (Mt 27,54; Mk 15,39; Lk 23,47[940]). Die Todesszene Jesu beginnt mit dem Bericht vom „Geschehen einer Finsternis über das ganze Land ( )".[941] Durch die Zeitangabe des Geschehens der Finsternis bekommt der Leser/Hörer einen Eindruck, dass es um eine unerwartete Wandlung geht, die als eine göttliche Reaktion auf die Todesnot Jesu interpretiert werden kann: Eine Finsternis geschah am hellen Mittag![942] Damit wird dem Leser/Hörer signalisiert, dass eine Klageatmosphäre über dem ganzen Land liegt.

In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass der Psalm 22 auf den weiteren Kontext der Passionsgeschichte hinweist: nicht nur auf die Passion Jesu, sondern auf ganzes Leben Jesu (Geburt, Leiden, Sterben, Auferstehen) bzw. Jesus-Geschehen[943]. Am Christusgeschehen gehört all das Leid und Lob. Klage und Lob Jesu am Kreuz nimmt den Bezug auf die Klagedynamik. Die Ereignisse weist auf die großen Taten Gottes. Damit wird die Kreuzigung Jesu vom ganzen Christusereignis her verstanden. Bei der Bezugnahme auf den Psalm 22 geht es um „Gebetstradition"[944], die in dem Zusammenhang des alttestamentlichen Narrativen steht. Den Evangelien bzw. dem ganzen Jesus-Geschehen liegt das kommunikative Rettungshandeln Gottes zugrunde. Im Stimmungsumschwung Jesu am Kreuz sehen wir einen vom Alten Testament her als bekannt und verbindlich vorausgesetzten Vorstellungskomplex.

---

[939] Mk schildert ausführlich weiterem Phänomen nach dem Tod Jesu. Vgl. Mk 27,51-53. Im Lukasevangelium kommt die Bericht des Zerreißens des Tempelvorhangs vor dem Gebetsschrei Jesu (Lk 23,45). Vgl. Das Zerreißen des Tempelvorhangs kann mit dem Zerreißen der Kleider als Klageverhalten interpretiert werden. Es gehört vor allem die Trauerbräuche. Diesmal klagt Gott vor dem Tod seines Sohnes. Vgl. Als Hiob von dem Boten von dem Tod seiner Kinder hörte (Hi 1,20); Als König Hiskia das Verleumdungswort Gottes bei Sanherib hörte (Jes 36,22; 37,1); ferner bei der nationalen Bußaktion in Ninive legte der König seinen Mantel ab (Jon 3,6).

[940] Vgl. „Dieser Mensch war *gerecht*" Lk 23,47. Im Lukasevangelium schildert von einer klagende Stimmung des Volkes nach dem Tod Jesu: „Und all die Volksmengen, die zu diesem Schauspiel zusammengekommen waren, schlugen sich, als sie sahen, was geschehen war, an die Brust und kehrten zurück" (Lk 23,48).

[941] Vgl. Mt 27,45; Mk 15,33; Lk 23,44-45. In Johannesevangelium ist Jesus als das Licht in die Welt gekommen. Die Gegenüberstellung zwischen Licht und Finsternis ist ein wichtiges Motiv: Joh 1,5; 3,19; 8,12; 12,35.46; weiter vgl. 9,5. Vgl. Die Finsternis stellt Schatten des Todes vor (Mt 4,16; Lk 1,79).

[942] Zur Bezugnahme auf Am 8,9-10: „An jenem Tag wird es *geschehen* (וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא), spricht der Herr, JHWH, da lasse ich die Sonne am Mittag untergehen und bringe *Finsternis über die Erde am lichten Tag*. Und ich *verwandle eure festliche Feste in Trauer und alle eure Lieder in Klage* und bringe auf alle Hüften Sacktuch (*Trauergewand*) und auf jeden Kopf eine Glatze. Und ich mache es wie bei der Trauer um den einzigen *Sohn* und das Ende davon wie einen bittern Tag." Vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium* II, 193.

[943] Vgl. "Literature, which presents the Paulinie Christ-event (also called "gospel") in a narrative form, and which weaved together diverse traditions (including the Old Testament) to create a unified story of saving significance of the public life, death, and raising up of Jesus of Nazareth." Donahue/Harrington [Ed], *The Gospel of Mark*, 16. Evangelien gehören zu dem Bereich von biblischen Narrative.

[944] Janowski weist auf den Zusammenhang hin, der in den Gebetstraditionen Israels verankert ist. Vgl. ders., Das Leben für andere hingeben. *Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu*, 104. Darüber hinaus möchte ich auf die Klagedynamik im AT verweisen.

VII. LITERATUR

Ackroyd, P. R. 1968 *The Meaning of Hebrew dôr Considered*. In: JSS 13, S. 3-10

– 1982 *Isaiah 36-39: Structure and Function*. In: „Von Kanaan bis Kerala“ AOAT 211, K. Bergerhof/M. Dietrich/O. Loretz [Hg.], FS für J.P.M. van der Ploeg, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer/ Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn, S. 3-21.

Albertz, R. 1976 Art. צעק. In: ThWAT II, S. 568-575.

Albright, W. F. 1943 *A Tablet of the Amarna Age from Gezer*. In: Bulletin of the American Schools of Oriental Research 92, S. 28-30.

Alden, R. L. 1993 *Job*. In: The New American Commentary, 11, E.R. Clendenen [Ed.], Broadman & Holman Publishers.

Alonso-Schökel, L. 1982 Art. יָשָׁר *jāšar*. In: ThWAT III, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 1061-1069.

Alt, A. 1947-1952 *Die phönikischen Inschriften von Karatepe*. In: WO 1, Ernst Michel/Wuppertal-Ronsdorf [Hg.], Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, S. 272-287.

Assmann, A. u. J./ Hardmeier Chr. (Hg.) 1983 S*chrift und Gedächtnis*. Archäologie der literarischen Kommunikation I, Wilhelm Fink Verlag, München.

Assmann, A. u. J. /Gladigow, B. (Hg.) 1995 *Text und Kommentar.* Archäologie der literarischen Kommunikation IV, Wilhelm.

Assmann, J. [2]1999 (1975) *Ägyptische Hymnen und Gebete* (ÄHG). Übersetzt, kommentiert und eingeleitet. In: Orbis Biblicus et Orientalis (OBO), Othmar Keel/Christoph Uehlinger [Hg.], Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.

_ 1990, *Ma'at*. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, Verlag C. H. Beck München.

Bak, D. H. 1990 Klagender Gott – Klagende Menschen, *Studien zur Klage im Jeremiabuch*. In: BZAW 193, Walter de Gruyter · Berlin · New York.

Bar-Efrat, S. 1980 *Some Observatiosn on the Analysis of Structure in Biblical Narrative*, S. 154-173. In: VT 30, E. J. Brill, Leiden.

_ 1989 *Narrative Art in the Bible* (BiLiSe 17), In: JSOT.

_ 1992 Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative, S. 186-205. In: Beyond Form Criticism, Essays in Old Testament Literary Criticism, Paul R. House [Ed.] in: Sources for Biblical and Theological Study Vol. 2. Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana.

Barré, M.L. 1995 *Restoring* the ‘Lost’ Prayer in the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:16-17b). In: JBL 114 S. 385-399.

Barth, Chr. 1997 (1947) *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedem des Alten Testamentes*, Neu herausgegeben von Bernd Janowski, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln

– 1961 *Einführung in die Psalmen*, Neukirchenerverlag.

Barth, H./Steck, O. H. [11]1987 *Exegese des Alten Testaments*. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, Neukirchen-Vluyn. (1971/1978[8])

Barth, J. 1902 *Wurzeluntersuchungen zum hebräischen und aramäischen Lexikon*.

Baudissin, W.W.Graf 1901 *Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig.

– 1929 *Kyrios als Gottesname* im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte II. In: Die Herkunft des Gottesnamens Kyrios in Septuaginta, O. Eißfeldt [Hg.], Verlag von Alfred Töpelmann, Giessen.

Baumgärtel, F. 1933 Der *Hiobdialog*. Aufriss und Deutung. In: BWANT 61, A. Alt/G. Kittel [Hg.], W. Kohlhamer, Verlag, Stuttgart.

Becker, U. 1997 *Jesaja* – von der Botschaft zum Buch. In: FRLANT 178, 2. Die Hiskija-Jesaja-Erzählungen, Göttingen, c. 36-39.

Begrich, J. 1926 *Der Psalm des Hiskia*. Ein Beitrag zum Verständnis von Jesaja 38,10-20, FRLANT 25, Rud. Bultmann/Hermann Gunkel [Hg.], Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.

– 1934 *Das priesterliche Heilsorakel*, In: ZAW 52 (=ZAW NF 11, 1934), Johannes Hempel [Hg.], Berlin W 10, Verlag von Alfred Töpelmann, S. 81-92.

– 1963 (1938) *Studien zu Deuterojesaja*. In: TB 20, Walther Zimmerli [Hg.], Chr. Kaiser Verlag München.

– 1991 (1928) *Die Vertrauensäußerungen im israelitischen Klagelied des Einzelnen und in seinem babylonischen Gegenstück*. In: Babylonien und Israel, historische, religiöse und sprachliche Beziehungen, Hans-Peter Müller (Hg.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt in: Wege der Forschung Bd. 633, S. 316-371. (In: ZAW 46, (1928) Johannes Hempel [Hg.], Verlag von Alfred Töpelmann in Giessen, S. 221-260 / abgedr. In: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, W. Zimmerli [Hg], TB 21, München 1964, S. 168-216).

Bentzen, A. [5]1959 (1948) *Introduction to the Old Testament*, Vol. 1. G.E.C. Gd Publisher, Kopenhagen.

Berger, K. [3]1991 (1977) *Exegese des Neuen Testaments*. Neue Wege vom Text zur Auslegung. In: UTB 658, Heidelberg.

– 2005 *Formen und Gattungen im Neuen Testament*. In: UTB 2532, A. Francke Verlag Tübingen · Basel.

Bergman,J./Ringgren, H/Bernhardt, K.-H. 1977 Art. היה *hājāh*. In: ThWAT II, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz. S. 393-408.

Bergman, J./Lutzmann, H./Schmidt, W. H. 1977 Art. דבר *dāḇar*. In: ThWAT II, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttugart · Berlin · Köln · Mainz, S. 89-133.

Bergman, J./Ottosson, M./Botterweck, G. J. 1977 Art. חלם *ḥālam*. In: ThWAT II, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Mainz, S. 986-998.

Beyer, K. [2]1968 (1962) Semitische Syntax im Neuen Testament, Bd. I In: Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Karl Georg Kuhn [Hg.], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

Beyerlin, W. 1970 Die *Rettung der Bedrängten* in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht. In: FRLANT 99, Göttingen.

Böckler, A. 2000 *Gott als Vater* im Alten Testament, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus.

Boehmer, R. M. 1965 *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*. (*Glyptik* I) In: UAVA 4, Berlin.

Borger, R. 1954 *zu* שוב שבו/ית. In: ZAW 66.

– 1956 Die *Inschriften Asarhaddons* Königs von Assyrien. In: Archiv für Orientforschung, Ernst Weidner [Hg.] Beiheft 9, Graz, Im Selbstverlage des Herausgebers.

– 1957-1971 Art. *Gottesbrief*. In: RLA 3, E. Weidner/W. von Soden [Hg.], Walter de Gruyter, Berlin·New York, S. 575a-576b.

v. Bormann, C. 1986 *Hermeneutik* I, S. 108-137. In: TRE 15, Gerhard Müller [Hg.] Walter de Gruyter·Berlin· New York.

Botterweck, G. J. 1982 Art. יָדַע *jāda'*. In: ThWAT III, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart·Berlin·Köln·Mainz, S. 479-512.

Brockelmann, C. 1956 *Hebräische Syntax*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers.

Brueggemann, W. 1998 *Isaiah 1-39*. In: Westminster Bible Companion, P.D. Miller/D.L. Bartlett [Eds.], Westminster John Knox Press Louisville, Kentucky.

Buber, M. 1984 (1950) *Der Glaube der Propheten*, Verlag Lambert Schneider Heidelberg [AT Hb 7]

Buttenwieser, M. 1932 *The Book of Job*. London.

Camp, L. 1990 Hiskija und *Hiskijabild*. Analyse und Interpretation von 2 Kön 18-20. In: MThA 9, A. Angenendt/K. Richter/H. Vorgrimler/E. Zenger [Hg.], Telos-Verlag, Altenberge.

Catastini, A. 1989 *Isaia ed Ezechia*. Studio di storia della tradizione di II Re 18-20// Is. 36-39. In: SS 6, Rom.

Chang, P. K. W. 2005 *Metatheology*, A Comparative Approach of Synthetic Theology to the Ancient Near East, the Old Testament and the Language of the New Testament, Author House, Indiana.

Childs, B. S. 1979 (1967) Isaiah and the *Assyrian Crisis*. In: SBT 3, London.

– 1992 *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Theological Reflection on the Christian Bible, SCM Press LTD, London.

Christensen, D. L. 1984 *The Song of Jonah*: A Metrical Analysis. In: JBL 103, S. 217-231.

Cogan, M. 2000 *Sannacherib's First Campaign*: Against Merodach-Baladan (2.119A). In: The Context of Scripture, Monumental Inscriptions from the Biblical World 2, William W. Hallo/ K. Lawson Younger, Jr. [Hg.] Brill, Leiden·Boston·Köln.

Cohen, M. E. 1988 *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, Vol. I-II, Ptomac, Maryland.

Cohn, G. H. 1969 Das Buch *Jona Im Lichte der biblischen Erzählku*nst. In: Studia Seitica Neerlandica, 12. Assen: Van Gorcum, Amsterdam

Conrad, J. 1986 Art. נכה *nkh*. In: ThWAT V, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin·Köln·Mainz, S. 445-454.

– 1989 Art. פלא *pl'*. In: ThWAT VI, Heinz-Josef Febry/Helmemr Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart·Berlin·Köln, S. 569-583.

Conzelmann. 1964 Art. , , , , , S. 424-446. In: ThWNT 7, Gerhard Friedrich [Hg.], W. Kohlhammer Verlag Stuttgart.

Cross, F. M. 1983 Studies in the Structure of Hebrew Verse: *The Prosody of the Psalm of Jonah*. In: FS G.E.Mendenhall, The Quest for the Kingdom of God, Winona Lake, S. 159-167.

Crüsemann, F. 1969 *Studien zur Formgeschichte* von Hymnus und Danklied in Israel. In: WMANT 32, G. Bornkamm/G. von Rad [Hg.], Neukirchener Verlag.

Culley, R. C. 1985 *Exploring New Directions*, S. 167-200. In: The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters, Douglas A. Knight/Gene M. Tucker [Eds.] Fortress Press Philadelphia, Pennsylvania, Schlolars Press Decatur, Georgia. In: Society of Biblical Literature, 1.

Cullmann, O. 1994 *Das Gebet im Neuen Testament*, Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zum erteilenden Antwort auf heutige Fragen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Dalglish, E. R. 1962 *Psalm 51 in the Light of Ancient Near Eastern Patternism*, Leiden.

Dalley, S. - - - *Myths from Mesopotamia*, Oxford – New York, S. 189-202.

David, M. 1927 *Die Adoption im altbabylonischen Recht*. In: Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 23, Verlag von Theodor Weicher im Leipzig.

– 1928 Art. *Adoption*. In: RLA I, E. Ebeling/B. Meissner [Hg.], Walter de Gruyter BerlinLeipzig, S. 37-39.

- - - Duden, Das Herkunftswörterbuch, Die Etymologie der deutschen Sprache, Geschichte der deutschen Wörter und der Fremdwörter von ihrem Ursprung bis zur Gegenwart. Bedeutung und Herkunft vieler Redensarten. Bd. 7. Bibliographisches Institut Mannheim/Wien/Zürich, Dudenverlag 1963 S. 62.

Deimel, A. 1914 *Pantheon* Babylonicum, Nomina Deorum e textibus cuneiformibus excerpta. In: Scripta Pontificii Instituti Biblici, Romae Sumptibus pontificii instituti biblici.

Deissler, A. 1984 *Zwölf Propheten* II. Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk. In: NEBAT 8, Echter Verlag, Würzburg.

Deutsch, R. 1969 Die *Hiskiaerzählungen*, Eine formgeschichtliche Untersuchung der Texte Js 36-39 und 2R 18-20, Diss. Universität Basel, Basileia Verlag Basel.

Dion, P.-E. 1989 *Sannacherib's Expedition to Palestine*. In: EeT(O) 20, S. 5-25.

Donahue, J. R. S. J. /Harrington, D. J. 2002 *The Gospel of Mark*. In: Sacra Pagina Series Vol 2, A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota.

Dressler, W. 1972 *Einführung in die Textlinguistik*

Duhm, B. [2]1982 (1902) Das Buch *Jesaia* übersetzt und erklärt. In: Handkommentar zum Alten Testament, D. W. Nowack [Hg.], Vandenhoeck und Ruprecht Göttingen.

Dürr, L. 1926 *Die Wertung des Lebens im Alten Testament*.

– 1938 *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*. In: MVÄG 42/1.

Ebach, J. 1996 Streiten mit Gott. Hiob Teil 1. In: KBB, Neukirchener Verlag

Ebeling, E. 1953 *Die akkadische Gebetsserie „Handerhebung"* (AGH). In: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 20, Berlin.

– 1957-1971 Art. *Gatumdug*. In: RLA 3, E. Weidner/W. von Soden [Hg.], Walter de Gruyter, Berlin · New York, S. 151.

Eco, U. 1982 *Der Name der Rose*, München/Wien.

Ehlich, K. 1983Text und *sprachliches Handeln*. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung*. In: Schrift und Gedächtnis, Archäologie der literarischen Kommunikation I, Assmann, A. u. J./Hardmeier, Chr. (Hg.) Wilhelm Fink Verlag, München.

Ehrlich, A. B. 1968 *Randglossen zur hebräischen Bibel*, Textkritisches, sprachliches und sachliches, Vierter Band, Jesaja, Jeremia, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim.

Eißfeldt, O. [3]1964 *Einleitung in das Alte Testament*. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments. In: NTG, R. Bultmann [Hg.], J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

– 1973 Art. אדון *'ādôn*. In: ThWAT I, G.J. Botterweck/H. Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 62-78.

Engljähringer, K. 2003 Theologie im Streitgespräch. *Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob*. In: SBS 198, H.-J. Klauck/E. Zenger [Hrgs.], Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH Stuttgart.

Erbele-Küster, D. 2001 *Lesen als Akt des Betens*. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen. In: Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 87, Neukirchener Verlag.

Erman, A./Grapow, H. 1940-1963 *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* I-V. Belegstellen. VI-VII, Berlin.

– 1961 *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* 5. Akademie Verlag, Berlin.

Edzard, D. O. 1998-2001 Art. NINA (Niĝin, Nenua, Ninâ). In: RLA 9, D.O. Edzard [Hg.], Walter de Gruyter, Berlin·New York, S. 322b-324a.

Fabry, H. J. 1977 Art. דַּל *dal*. In: ThWAT II, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 221-244.

– 1984 Art. לֵב *leḇ*. In: ThWAT IV, G. Johannes Botterweck/HElmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 413-451.

– 1986 Art. נָבֵל I *nāḇel*. In: ThWAT V, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin · Köln · Mainz, S. 163-170.

Fabry, H.-J./Reiterer, F. V. 1995 Art. שֵׁם *šem*. In: ThWAT VIII, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln, 122-176.

Fabry, H.-J./Ringgren, H. 1977 Art. הוא (אני, אנכי) *hû'*, In: ThWAT II, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren[Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 363-375.

Falkenstein, A./Soden, W. von. 1953 *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebet* (SAHG), Zürich.

Falkenstein, A. 1959 *Sumerische Götterlieder* Band I, Heidelberg.

– 1966 *Die inschriften Gudeas von Lagaš*, I Einleitung. In: Analecta Orientalia, Commentationes Schentificae de Rebus Orientis Antiqui 30, pontificium institutum biblicum Roma 2 Piazza Pilotta 35.

– 1957-1971 Art. *Gebet* I. In: RLA 3, E. Weidner/W. von Soden [Hg.], Walter de Gruyter, Berlin·New York, S. 156b-160b.

Feuillet, A. 1947 *Les sources du livre de Jonas*. In : RB 54, S. 161-186.

Fohrer, G. 1961 *Tradition und Interpretation im Alten Testament*. In: ZAW 73. (= Fohrer, G. 1969 Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966). In: BZAW 115, Berlin. S. 54-83).

– 1962 *Das Buch Jesaja,* 2. Band Kapitel 24-39. In: Zürcher Bibelkommentare, Zwingli Verlag, Zürich · Stuttgart.

– 1963 *Das Buch Hiob*. In: KAT 16, W. Rudolph/K. Elliger/F. Hesse [Hg.], Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

– 1964 *Das Buch Jesaja,* 3 Band Kapitel 40-66. In: Züricher Bibelkommentare, Zwingli Verlag, Zürich · Stuttgart.

– [2]1983 (1963) *Studien zum Buche Hiob* (1956-1979). In: BZAW 159, G. Fohrer [Hg.], Walter de Gruyter · Berlin · New York.

Fohrer, G./ Hoffmann, H. W./ Huber, F./Markert,L./ Wanke, G. [6]1993 (1973) *Exegese des Alten Testaments*. Einführung in die Methodik. In: UTB 267, Quelle & Meyer, Heidelberg-Wiesbaden.

Foster, B. R. 1995 *From Distant Days*: Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia, CDL Press Bethesda, Maryland

– [2]1996 (1993 Bd. I) *Before the Muses*, An Anthology of Akkadian Literature. II Bethesda.

Frahm, E. 1997 *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*. In: AfO Bh. 26, Archiv für Orientforschung.

– 1998 *Ik-Teššup*. In: The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, Vol. 2/I. Ḫ-K, Heather/D. Baker [Ed.], S. 509b-510a. (= 2000 The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Simo Parpola [Hg.] Karen Radner [ed.])

Freedman, D.N./Lundbom, J./Botterweck G. J. 1977 Art. דּוֹר *dôr*. In: ThWAT II Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 181-194.

Freedman, D. N. 1980 *Early israelite poetry and historical reconstructions*, S. 167-178. In: Pottery, Poetry, and Prophecy, Studies in Early Hebrew Poetry, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana.

Freedman, D. N./Lundbom, J. 1973 Art. בֶּטֶן *bœṭœn*. In: ThWAT I, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W.Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 616-620.

– 1977 Art. חדל *ḥāḏāl*. In: ThWAT, II, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W.Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 748-755.

– 1982 Art. חרה *ḥārāh*. In: ThWAT III, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 182-188.

Frost, S. B. 1958 *Asseveration by thanksgiving*. In: VT 8, E. J. Brill, Leiden, S. 380-390.

Fuhs, H. F. 1982 Art. יָרֵא *jāre'*. In: ThWAT III, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 869-893.

– 1986 Art. נער. In: ThWAT V, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin · Köln · Mainz, S. 507-518.

– 1993 Art. רָאָה *rā'āh*. In: ThWAT VII, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren/ [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln, S. 225-266.

Gamberoni, J. 1973 Art. ברח *bāraḥ*. In: ThWAT I, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W.Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 778-781.

García-López, F. 1986 Art. נגד *ngd*. In: ThWAT V, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry [Hg.], Verlag W.Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 188-201.

Gelb, I. J. 1958 *La lingua degli Amoriti*, Atti della Accademia Nazionale die Lincei, Rendinconti, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche 13,3-4, S. 143-164.

George, A. R. 2003 The Babylonian *Gilgamesh* epic 1, 2.

Gerstenberger, E. S. 1989 Art. עשק *'āšaq*. In: ThWAT VI, H.-J. Fabry/H. Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln, S. 441-446.

– 1989 Art. פלל *pll*. In: ThWAT VI, H.-J. Fabry/H. Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln, S. 606-617.

– 1991 *Der bittende Mensch*. In: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Wege der Forschung Bd. 633, Babylonien und Israel, historische, religiöse und sprachliche Beziehungen, Hans-Peter Müller (Hg.), Darmstadt, S. 372-380 (= 1969 *Der bittende Mensch*. Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament. In: WMANT 32, Neukirchen-Vluyn, = 1980 Der bittende Mensch. In: WMANT 51.)

Gese, H. 1958 *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob. In: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

– 1985 *Jona ben Amittai und das Jonabuch*. In: Theol. Beiträge 16, S. 256-272.

_ [3]1989 (1977) Die Herkunft des Herrenmahls, S. 105-127. In: Hartmut Gese, Zur biblischen Theologie, Alttestamentliche Vorträge, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

_ 1991 *Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte*, S. 249-265. In: Hartmut Gese, Alttestamentliche Studien, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Gesenius, W. [17]1962 *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Springer-Verlag Berlin · Göttingen · Heidelberg.

Golka, F. W. 1991 *Jona*. In: Calwer Bibelkommentare, Calwer Verlag Stuttgart.

Good, E. M. 1990 *In Turns of Tempest*, A Reading of Job with a translation. Stanford University Press Stanford, California.

Gonçalves, F. 1986 *L'expédiiton de Sannachérib en Palestine dans la litérature hébraïque ancienne*, In : EtB 7, Paris.

Görg, M. 1984 Art. כִּנּוֹר *kinnôr*. In: ThWAT IV, G. Johannes Botterweck/Helmer Rinngren/Heinz-Josef Fabry [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 210-216.

Grilli, M. 2002 (1999) Überlegungen zur *Syntaktik*, S. 31-39. In: Rainer Dillmann/Massimo Grilli/César Mira Paz [Hg.], vom Text zum Leser, Theorie und Praxis einer handlungsorientierten Bibelauslegung. In: Stuttgarter Bibelstudien 193, Hans-Josef Klauck/Erich Zenger [Hg.], Prof. Dr Fritzleo Lentzen-Dies zum Gedenken, Erstveröffentlichung unter dem Titel „Lectura Pragmalingüístca de la Biblia. Teoría y aplicación" de Editorial Verbo Divino, Estella 1999. Ins Deutsche übersetzt und bearbeitet von Rainer Dillmann, Paderborn, Für die deutschsprachige Ausgabe: 2002, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.

Gross, H. 1986 *Ijob*. In: Die neue Echter Bibel Altes Testament, J.G. Plöger/J. Schreiner [Hg.], Echter Verlag, Würzburg.

Gunkel, H. 1905 (1903) *Psalm 22*. In: Ausgewählte Psalmen, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, S. 44-60.

– 1906 *Israel*. Literatur in.: Kultur der Gegenwart I 7.

– 1913 *Die Psalmen*. In: Reden und Aufsätze, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, S. 92-123.

Gunkel, H./Begrich, J. [4]1985 (1933) *Einleitung* in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (HK 2,5), Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Gunneweg, A. H. J. [2]1988 (1977) *Vom Verstehen des Alten Testaments*, Eine Hermeneutik. In: Grundrisse zum Alten Testament, ATD Ergänzungsreihe 5, Vandenhoeck & Ruprecht , Göttingen.

Ha, K.-T. 2005 *Frage und Antwort*, Studien zu Hiob 3 im Kontext des Hiob-Buches. In: HBS 46, Hans-Josef Klauck/Erich Zenger [Hrg.] Herder, Freiburg · Basel · Wien · Barcelona · Rom · New York.

Habel, N. C. 1985 The Book of *Job*. A Commentary, SCM Press LTD

Hallo, W. W. 1968 *Individual Prayer in Sumerian*, S. 71-89. In: JAOS 88.

_ 1976 *The Royal Correspondence of Larsa: I. A Sumerian Prototype for the Prayer of Hezekiah?* S. 209-224. In: AOAT 25, B.L. Eichler, et al. (eds.), Kramer Anniversary Volume, Kevalaer: Butzon & Bercker.

_ 1981 *Letters, Prayers, and Letter-Prayers*, S. 17-27. In: Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies, Y. Gutman (ed.), Jerusalem: Perry Foundation.

Hasel, G. F. 1977 Art. זעק *zā'aq*. In: ThWAT II, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 628-639.

Hardmeier, Chr. 1978 *Texttheorie und biblische Exegese*. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie. In: BEvTh 79, München.

_ 1990 *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas*, Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40. In: BZAW 187, De Gruyter · Berlin · New York.

Hecker, K. 2001 *Akkadische Mythen und Epen*. In: TUAT, Ergänzungslieferung, Gütersloher Verlagshaus, Otto Kaiser [Hg.]

Heimpel, W. 1968 *Tierbilder* in der sumerischen Literatur. In: Studia Pohl Dissertationes Schentificae de Rebus Orientis Antiqui 2, Pontificium Insititutum Biblicum I-00187 Roma · Piazza · Della · Pilotta 35.

Heinen, K. 1971 *Das Gebet im Alten Testament*. Eine exegetisch-theologische Untersuchung zur hebräischen Gebetsterminologie (Excerpta ex Diss. Pont. Univ. Greg. [1969]). Roma.

Hempel, J. 1936 *Chronik*. In: ZAW 54, Johannes Hempel [Hg.], Verlag von Alfred Töpelmann, Berlin W 35, S. 293-309.

Hess, R. S. 1993 *Amarna P*erson *N*ames. In: American Schools of Oriental Research Dissertation Series 9, Baruch Hahlpern [Ed.], Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana

Hesse, F. 1978 *Hiob*. In: Zürcher Bibelkommentare AT 14, Georg Fohrer/ Hans Heinrich Schmid/Siegfried Schulz [Hg.], Theologischer Verlag Zürich (TVZ).

Horowitz, W. 1998 *Mesopotamian Cosmic Geography* (MCG). In: Mesopotamian Civilisations 8, Eisenbrauns Winona Lake, Indiana

Horst, F. 1968 *Hiob, 1-19*. In: BK XVI/I Teil 1, M. Noth/H.W. Wolff [Hg.], Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn.

Hübner, H. 1995 Intertextualität – die hermeneutische Strategie des Paulus? Zu *einem neuen Versuch der theologischen Rezeption des Alten Testaments im Neuen*, Ernst Käsemann zum 85. Geburtstag am 12. Juli 1991, S. 252-271. In: Hans Hübner, Biblische Theologie als Hermeneutik, Gesammelte Aufsätze, Zum 65. Geburtstag, Antje Labahn/ Michael Labahn [Hg.], Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Hurowitz, V. A. 1992, *I Have Built you an Exaltded House*: Temple Building in the Bible in the Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings. In: JSOT/ASOR Monograph Series 5, Sheffield: JSOT Press.

Hutter, M. 1982 *Hiskija.* König von Juda. Ein Beitrag zur judäischen Geschichte in assyrischer Zeit. In: GrTS 6, Graz.

– 1985 Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt, Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «*Nergal und Ereškigal*». In: OBO 63, Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.

Jacob, B. 1897 Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen. In: ZAW 17, D.B. Stade [Hg.], J. Ricker'sche Buchhandlung Giessen, S. 263-279

Jacobsen, T. 1987 The *Harps that Once…* Sumerian Poetry in Translation, Yale University Press, New Haven and London

Janowski, B. 2005 Das Leben für andere hingeben. *Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu*, S. 97-118. In: Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Jörg Frey/Jens Schröter [Hg.]. In: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 181, Mohr Siebeck.

Jenni, E. 1970 „*Kommen*" im theologischen Sprachgebrauch des Alten Testaments. In: AThANT 59, „Wort-Gebot-Glaube". W. Eichrodt zum 80. Geburtstag. S. 251-261.

Jensen, P 1928 Art. *apsû-Apsû*. In: RLA I, S. 122a-124b.

Jeremias, J. 1972 *Die Reue Gottes*. In: BThSt 31, Neukrichen-Vluyn.

Jepsen, A. 1973 Art. אמן *'āman*. In: ThWAT I, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 313-348.

Jong, S. de 1989 *Het verhaal van Hizkia en Sanherib*. 2 Koningen 18,17-19,37/Jesaja 36-37 als narratieve reflectie op de Ballingschap. In: ACEBT 10, S. 57-71.

Kaddari, M. Z. 1986 Art. נסע *nāsa'*. In: ThWAT V, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry [Hg.], Verlag W.Kohlhammer Suttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 493-497.

Kaiser, O. [3]1983 Der *Prophet Jesaja*. Kapitel 13-39. In: ATD 18, Göttingen.

– 1985 *Wirklichkeit*, Möglichkeit und Vorurteil. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona, in: Kaiser, Der Mensch unter dem Schicksal. In: BZAW 161, S. 41-53.

Katz, D. 2003 *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, CDL Press Bethesda.

Kedar-Kopfstein, B. 1995 Art. תָּמַם *tāmam*. In: ThWAT VIII, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln, 688-701.

Keel, O. 1969 *Feinde und Gottesleugner*, Studien zum Image der Widersacher in den Individiualpsalmen. In: SBM 7, Josef Haspecker/Wilhelm Pesch [Hg.], Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart

– 1972 Die Welt der altorientalischen *Bildsymbolik* und das Alten Testament. Am Beispiel der Psalmen, Neukirchen-Vluyn.

– 1978 *Jahwes Entgegnung* an Ijob: Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. In: FRLANT 121.

Keil, C. F. 1866 *Die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig.

Kellermann, D. 1973 Art. בצע *bāṣa'*. In: ThWAT I, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W.Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 731-736.

Klengel, H. [4]1991 (1976) *König Hammurapi* und der Alltag Babylons, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Koch, K. [3]1974, (1964, [2]1967) *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

– 1977 Art. חטא *ḥāṭā'*. In: ThWAT II, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 857-870.

Köhler, L. 1937 *Hebräische Vokabeln* II. In: ZAW 55, J. Hempel [Hg.], Berlin W 35, Verlag von Alfred Töpelmann, S. 161-174. [AT Ae 1,55]

– 1953 *Syntactica* IV. In: VT III, G.W. Anderson/Millar Burrows/Aage Bentzen/Henri Cazelles/P.A.H. De Boer/Martin Noth [Hg.], Leiden E.J. Brill, S. 299-305.

– [4]1966 *Theologie des Alten Testaments.* In: Neue theologische Grundrisse, Rudolf Bultmann [Hg.], J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen. [AT Hb 4d]

– Hebräisches und aramäisches *Lexikon* zum Alten Testament [AT Aa 10]

König, E. 1929 *Das Buch Hiob*. eingeleitet, übersetzt und erklärt, Druck und Verlag von C. Bertelsmann, Gütersloh.

Kooij, A. van der. 1986 *Das assyrische Heer vor den Mauern Jerusalems im Jahre 701 v. Chr*. In: ZDPV 102, S. 93-109.

Kramer, S. N. 1960 (1955) "Man and his God". *A Sumerian Variation of the „Job" motif*. In: Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, Festschrift H.H. Rowley, M. Noth/D.W. Thomas [Hg.]. In: VTSupl. 3, E. J. Brill, Leiden, S. 170-182 (Ergänzungen zu Z. 116-122 und 137-142 bei E. J. Gordon, BiOr 17, 1960).

– 1956 *From the Tablets of Sumer. 25 firsts in Man's recorded History*.

– 1969 *The Sacred Marriage Rite*, Bloomington, The Indiana University Press.

Kraus, H.-J. [6]1989 (1960) *Psalmen* I, II. In: BKAT XV/1,2. S. Herrmann, W. H. Schmidt, H. W. Wolff [Hg.], Neukirchener Verlag.

– 1990 Das Evangelium der unbekannten Propheten. *Jesaja 40-66*. In: Kleine Biblische Bibliothek, Neukirchener Verlag.

Krecher, J. 1978 *Sumerische Literatur*. In: Altorientalische Literaturen von Wolfgang Röllig in Verbindung mit Emma-Traut, Hans Gustav Güterbock, Joachim Krecher, Erica Reiner, Rudolf Smend. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion Wiesbaden.

Krieg, M. 1988 *Todesbilder* im Alten Testament, oder: „Wie die Alten den Tod gebildet". In: AThANT 73, Zürich.

Krinetzke, L. 1960 *Zur Poetik und Exegese von Ps 48*. In: BZ NF 4, S. 70-97.

Kristeva, J. 1969 : Recherches pour une sémanalyse, Paris.

Küchler, Fr. 1918 *Das priesterliche Orakel* in Israel und Juda. In: Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft, W.W. Grafen von Baudissin (BZAW 33), W. Frankenberg/Fr. Küchler [Hg.], Alfred Töpelmann Verlag in Giessen, S. 285-301.

Kuhl, C. 1953 *Neuere Literarkritik des Buches Hiob* (Fortsetzung). In: ThR 21, R. Bultmann/E. Dinkler [Hg.], J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, S. 257-317.

Kuhrt, A. 1995 *The Ancient Near East* C. 3000-330 BC Vol I. In: Routledge History of the Ancient World, Fergus Millar [Ed.], London and New York.

Kuschke, A. 1956 . In: ThLZ 81, S. 71-74. eine deutsch Wiedergabe der Bilingue PBS I^2 135 bringt darüber hinaus

Kutsch, E. 1986 „*Trauerbräuche*“ und „Selbstminderungsriten“ im Alten Testament (ThSt 78, Zürich 1965, S. 25-42), In: E. Kutsch, Kleine Schriften zum Alten Testament. Zum 65. Geburtstag herausgegeben von Ludwig Schmidt und Karl Eberlein. In: BZAW 168, Otto Kaiser [Hg.] Walter de Gruyter · Berlin · New York, S. 78-95.

– 1986 *Unschuldsbekenntnis* und Gottesbegegnung. Der Zusammenhang zwischen Hiob 31 und 38ff. In: BZAW 168, Kutsch, Kleine Schriften zum Alten Testament, Berlin S. 308-335.

Kutscher, R. 1975 *Oh Angry Sea* (*a-ab-ba ḫu-luḫ-ḫa*). The History of a Sumerian Congregational Lament. In: YNER 6, New Heaven, London.

Laato, A. 1995 *Assyrian Propaganda* and the Falsification of History in the Royal Inscriptions of Sennherib. In: VT 45, S. 198-226.

Labov, W./Waletzky, J. 1973 *Erzählanalyse*: mündliche Versionen persönlicher Erfahrung. In: J.Ihwe (Hg.), Literaturwissenschaft und Linguistik. Eine Auswahl. Texte zur Theorie der Literaturwissenschaft, Bd. 2, S. 78-126.

Lambert, M. 1955 *De quelques thèmes littéraires en sumérien et dans la Bible*. In: RHPhR 35.

Lambert, W. G. 1960 *Babyloniain Wisdom Literature*, Oxford at the Clarendon Press. (JAhre Neue!!!!)

– 1987 *Language, Literature, and History*. In: Philological and Historical Studies Presented to E. Reiner, F. Rochberg-Halton (Hg.), New Haven.

Landsberger, B. 1928 *Das ≪gute Wort≫*. In: MAOG IV, S. 294 – 321.

Limburg, J. 1993 *Jonah*. A Commentary. In: The Old Testament Library, J.L. Mays/C.A. Newsom/D.L. Petersen [Eds.], Westerminster/John Knox Press Louisville, Kentucky.

Lipiński, E. 1989 Art. ערב I *ʿārab* I. In: ThWAT VI, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln, S. 349-355.

Liwak, R. 1986 Die *Rettung Jerusalems* im Jahre 701 v. Chr. Zum Verhältnis und Verständnis historischer und theologischer Aussagen. In: ZThK 83, S. 137-166.

– 1995 Art. תפשׂ *tpś*. In: ThWAT VIII, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln, S. 732-741.

Löhr, M. 1922 *Psalmenstudien*. In: Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament 3, Rudolf Kittel [Hg.], Verlag von W. Kohlhammer, Berlin W 35 · Stuttgart · Leipzig. [AT 1 B 28]

Löning, K. 1998 *Die Funktion des Psalters im Neuen Testament*, S. 269-295. In: HBS 18, E. Zenger (Hg.), Der Psalter in Judentum und Christentum, Freiburg/Basel/Wien.

Lührmann, D. 1987 *Das Markusevangelium*. In: Handbuch zum Neuen Testament 3, Andreas Lindemann [Hg.], J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Lux, R. 1994 *Jona*. Prophet zwischen >Verweigerung< und >Gehorsam<. Eine erzählanalytische Studie. In: FRLANT 162, W. Schrage/R. Smend [Hg.], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Magonet, J. [2]1983 *Form und Meaning*. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah. Almond Press, Sheffield (1976 In: BET 2, Frankfurt/M.).

Marböck, J. 1986 Art. נָבָל *nābāl*. In: ThWAT V, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry [Hg.], Verlag W.Kohlhammer Stuttgart · Belrin · Köln · Mainz, S. 171-185.

Maul, S. M. 1988 *Herzberuhingungsklagen*, Die sumerisch-akkadischen Eršaḫunga-Gebete, Otto Harrassowitz · Wiesbaden.

– 2005 Das *Gilgamesch-Epos*, Neu übersetzt und kommentiert. C.H. Beck,München.

Mayer, G./Bergman, J./ von Soden, W. 1982 Art. ידה *jdh*. In: ThWAT III, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren 1982 [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Klön · Mainz, S. 455-474.

Mayer, W. 1976 *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen 'Gebetsbeschwörungen'* (UFBG). In: Studia Pohl (StP): Series Maior 5, Biblical Institute Press, Rome.

Mayer, W. 1995 Politik und *Kriegskunst der Assyrer*. In: ALASPM 9, Ugarit-Verlag Münster.

Mayer, W/Alonso-Schökel, L./Ringgren. H. 1982 Art יָשָׁר *jāšar*. In: ThWAT III, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren 1982 [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Klön · Mainz, S. 1059-1070.

Mayer, W. R. 1980 „Ich rufe dich von ferne, höre mich von nahe!" Zu einer babylonischen Gebetsformel. In: Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann zum. 70. Geburtstag, R. Albertz/H.-P. Müller/H.W. Wolff/W. Zimmerli [Hg.], Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, Neukirchener Verlag in Neukirchen-Vluyn, S. 302-317.

Meinhold, J. 1898 Die *Jesajaerzählungen*, Jesaja 36-39. Eine historisch-kritsiche Untersuchung, Göttingen.

Melugin, R. F. 1976 The *Formation of Isaiah 40-55*. In: BZAW 141, G. Fohrer [Hg.], Walter de Gruyter · Berlin · New York.

Melville, S. C. 1999 The *Role of Naqia/Zakutu* in Sargonid Politics. In: State Archives of Assyria Studies Volume IX, Robert M. Whiting [Ed.], The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Meyer, R. 1992 *Hebräische Grammatik*, Mit einem bibliographischen Nachwort von Udo Rüterswörden, Walter de Gruyter · Berlin · New York.

Möller, G. *Hieratische Lesestücke* II, Tf. 33-34 (i-vi).

Morrow, W. 1986 *Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42:6*. In: JBL 105/2, S. 211-225.

Moscati, S./Spitaler, A./Ullendorff, E./Soden, W. von. 1964 *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages, Phonology and Morphology*. In: Porta Linguarum Orientalium, Bertold Spuler/Hans Wehr, Neue Serie VI, Sabatino Moscati [ed.], Otto Harrassowitz · Wiesbaden.

Mowinckel, S. 1961 (1921) *Psalmenstudien* I-VI. (Åwän und die individuellen Klagepsalmen (Videnskapsselskapets skrifter 2, Historisk-filosofisk Klasse 4), Oslo) Verlag P. Schippers, Amsterdam.

– 1953 *Religion und Kultus*, ('Riligion og kultus' übersetzt aus dem Norwegischen von Albrecht Schauer) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

– 1951 *Offersang og sangofer*, Forlagt av H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) Oslo.

– 1960 (1955) *Psalms and Wisdom*. In: Wisdom in Israel and in the Ancient Near East,

Festschrift H.H. Rowley, M. Noth/D.W. Thomas [Hg.]. In: VTSupl. 3, E. J. Brill, Leiden, S. 205-224. [AT 6 B 3]

Müller, G. G. W. 1994 *Akkadische Unterweltsmythen*. In: TUAT III Otto Kaiser [Hg.], Mythen und Epen II, Lieferung 4. Gütersloher Verlagshaus, S. 760-801.

Müller, H.-P. [3]1995 (1978) Das *Hiobproblem*. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament. In: EdF 84, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

– 1998 Die *Hiobrahmenerzählung* und ihre altorientalischen Parallelen als Paradigmen einer weisheitlichen Wirklichkeitswahrnahme. Glauben, Denken und Hoffen, alttestamentliche Botschaften in den Auseinandersetzungen unserer Zeit. In: Altes Testament und Moderne, H.-P. Müller/M. Welker/E. Zenger [Hg.] Bd. 1. LIT Verlag, S. 103-121. (= In: W.A.M.Beuken, The Book of Job (BEThL CXIV), Leuven 1994, S. 21-39; In: EThL, 1995)

Neumann, P. H. A. 1976 Zur neueren *Psalmenforschung*. In: WdF 192, Darmstadt.

Niehr, H. 1989 Art. עָרוֹם *ʿārôm*. In: ThWAT VI, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W.Kohlhammer Stuttgart·Berlin·Köln, S. 375-380.

Nötscher, F. 1969 (1925) „Das *Angesicht Gottes* schauen“, nach biblischer und babylonischer Auffassung. (Im Anhang : ‘Gott schauen’ in der alttestamentlichen Religion von Wolf Wilhelm Graf Baudissin) Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

– - - -*Sakrale Mahlzeiten*. In: Festschr. Jünker [vom vf. Am 21.11.61]]

Nyberg, H. S. 1974 *Hiskias Danklied* Jes 38,9-20. In: ASTI 9 = Festschr H. Kosmala. Annul of the Swedish Theological Institute Vol. IX, Festschrift Hans Kosmala, Bengt Knutsson [ed.], Leiden E.J. Brill, S. 85-97.

Oeming, M. [2]1987 (1985) *Gesamt biblische Theologien der Gegenwart*, Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, W. Kohlhammer, Stuttgart·Berlin·Köln·Mainz.

– 1987 Zur Topographie und *Archäologie Jerusalems*. In: Antonius H.J. Gunneweg, Nehemia, Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen und einem Exkurs zur Topographie und Archäologie Jerusalems von Manfred Oeming, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. In: Kommentar zum Alten Testament, Wilhelm Rodulph/Karl Elliger/Franz Hesse/Otto Kaiser [Hg.] Bd. XIX 2 S. 180-194.

– 1994 *Ethik in der Spätzeit des Alten Testaments am Beispiel von Hiob 31 und Tobit 4*: Altes Testament – Forschung und Wirkung (FS HGrafReventlow), S. 159-173.

– 1994 *Hiob 31 und der Dekalog*. In: The Book of Job, WAMBeuken (Hg.). In: BEThL CXIV, S. 362-368.

– 2000 „Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob“. *Gottes Schlusswort als Schlüssel zur Interpretation des Ijobbuches und als kritische Anfrage an die moderne Theologie*. In: *EvTH* 60/2, S. 103-116.

– 2000 Das Buch der Psalmen; *Psalm 1-41*. In: NSK.AT 13/1, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart.

– 2001 Die *Begegnung mit Gott*. In: Hiobs Weg, Stationen von Menschen im Leid Manfred Oeming/Konrad Schmid, Neukirchener Verlag. In: Biblisch-Theologische Studien 45, Jörg Frey/Ferdinand Hahn/Bernd Janowski/Werner H. Schmidt/Wolfgang Schrage [Hg.]. S. 95-120.

– 2001 *Das Ziel*. In: Hiobs Weg, Stationen von Menschen im Leid, Manfred Oeming/Konrad Schmid, Neukirchener Verlag.In: Biblisch-Theologische Studien 45, Jörg Frey/Ferdinand Hahn/Bernd Janowski/Werner H. Schmidt/Wolfgang Schrage [Hg.] S. 121-142.

– 2002 *An der Quelle des Gebets. Neuere Untersuchungen zu den Psalmen*: ThLZ 127, S. 367-383.

Oppenheim, A. L. 1956 *The Interpretation of Dreams of the Ancient Near East* with a Translation of an Assyrian Dream-Book. In: TAPhS, N. S. 46/3, Philadelphia.

Pesch, R. [3]1984 (1977) *Das Markusevangelium* II, Kommentar zu Kap. 8,27-16,20. In: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Alfred Wirkenhauser/Anton Vögtle, Rudolf Schnckenburg [Hg.] , Herder Freiburg · Basel · Wien.

Peters, N. 1928 Das Buch *Hiob*. In: Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 21, Alfons Schulz-Breslau [Hg.], Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Pfister, M. 1985 *Konzepte der Intertextualität*, S. 1-30. In: U. Broich/M. Pfister [Hg.], Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35, Tübingen.

Porter B. N./Radner, K. 1998 *Aššūr-aḫu-iddina*. in: The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, Vol. 1/I. A The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Simo Parpola [Hg.] Karen Radner [ed.], S. 145b-152b.

Preuß, H. D. 1973 Art. בוֹא, *bôʾ*. In: ThWAT I, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 536-568.

– 1977 Art. חוה *ḥwh*. In: ThWAT II, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 784-794.

– 1982 Art. יצא *jāṣāʾ*. In: ThWAT III, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 795-822.

Rainey, A. F. 1978 *El-Amarna Tablets*. In: Supplement to J. A. Knudtzon “Die el-Amarna-Tafeln.” 2d edition. In: AOAT 8. Kevelaer: Butzon & Bercker/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. S. 359-379.

Ratschow, C. H. 1941 *Werden und Wirken*. Eine Untersuchung des Wortes *hajah* als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testamentes. In: BZAW 70, Verlag Alfred Töpelmann · Berlin W 35.

Reade, J. E. 1998-2001 Art. *Ninive* (Nineveh). In: RLA 9, D.O. Edzard [Hg.], Walter de Gruyter, Berlin · New York, S. 388b-433b.

Rein, M. 1995 *Die Heilung des Blindgeborenen* (Joh 9): Tradition und Redaktion. In: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 73, Martin Hengel/Otfried Hofius [Hg.], J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Reiner, E. 1978 Die *akkadische Literatur*. In: Altorientalische Literaturen von Wolfgang Röllig in Verbindung mit Emma-Traut, Hans Gustav Güterbock, Joachim Krecher, Erica Reiner, Rudolf Smend. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion Wiesbaden.

Rendtorff, R. 1984 Zur Komposition des Buches *Jesaja*. In: VT 34, S. 295-320.

– 1996 The Book of Isaiah: *A Complex Unity*. Synchronic and Diachronic Reading. In: JSOT 214, R.F. Melugin/ M.A. Sweeney [Hg.], New Visions of Isaiah, Sheffield, S. 32-49. (= In: SBL.SP 30, 1991 S. 8-20). [AT Em 64]

Richter, H. 1959 *Studien zu Hiob*. Der Aufbau des Hiobbuches, dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens. In: TA XI, H. Urner [Hg.], Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.

Ricoeur, P. 1987 *Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie*. In: ZThK 84, Eberhard Jüngel [Hg.] J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, S. 232-253.

Ridderbos, Nic. H. 1972 *Die Psalmen,* stilistische Verfahren und Aufbau mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41. In: BZAW 117, Georg Fohrer [Hg.], Walter de Gruyter·Berlin·New York (= The Psalms: Style-figures and structure, in: OTS XIII, Leiden 1963, S. 43-76.)

Riede, P. 2002 „*Tiere in der Metaphorik*" Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. In: OBO 187, O. Keel/Chr. Uehlinger/S. Bickel [Hg.], Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, S. 240-243.

Ringgren, H. 1977 Art. היה *ḥājāh*. In: ThWAT II, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart·Berlin·Köln·Mainz, S. 874-898.

– 1986 Art. נוד *nûḏ*. In: ThWAT V, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Febry [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart·Berlin·Köln·Mainz, S. 291-293.

– 1989 Art. עשׂה *ʿāśāh*. In: ThWAT VI, Heinz-Josef Febry/Helmemr Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart·Berlin·Köln, S. 413-432.

Robinson, Th.H./Horst, F. 1954 *Die zwölf kleinen Propheten*. In: HAT I/14, Tübingen.

Römer, W. H. Ph. 1965 *sum. 'Königshymnen' der Isin-Zeit*, Leiden.

– 1990 Aus dem sog. >*Hiobtext*< »Der Mensch und sein Gott«, einem *ér-šà-ne-ša₄* an den (persönlichen) Gott eines Menschen. In: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT) III, Otto Kaiser [Hg.], Gütersloher Verlagshaus, S. 102-109.

– 1993 *Inannas Gang zur Welt*. In: TUAT III, Otto Kaiser [Hg.] Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, S. 458-495.

Ruppert, L. 1982 Art. יָעַץ *jāʿaṣ*. In: ThWAT III, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W.Kohlhammer Stuttgart·Berlin·Köln·Mainz, S. 718-751.

Ruprecht, E. 1990 Die ursprüngliche Komposition der *Hiskia-Jesaja-Erzählungen* und ihre Umstrukturierung durch den Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes. In: ZThK 87, S. 33-66.

Rüterswörden, U. 1995, Art. שׁמע *šāmaʿ*. In: ThWAT VIII, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W.Kohlhammer Stuttgart·Berlin·Köln, S. 255-279.

Sæbø, M. 1993 Art. שוה *šāwāh*. In: ThAT VII, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W.Kohlhammer Stuttgart·Belin·Köln, S. 1177-1182.

Sallaberger, W. 2003-2005 *Pantheon* A. I. in Mesopotamien. In: RLA 10, Dietz Otto Edzard/Michael P. Streck [Hg.] Walter de Gruyter·Berlin·New York S. 294-308.

Sasson, J. M. 1990 *Jonah*, A new Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation. In: The Anchor Bible, Doubleday New York·London·Toronto·Sydney·Auckland.

Sawyer, J. F. 1982 Art. ישע *iš'*. In: ThWAT III, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart·Berlin·Köln·Mainz, S. 1035-1059.

Scharbert, J. 1955 *Der Schmerz* im Alten Testament. In: BBB 8.

– 1958 *„Fluchen" und „Segen" im Alten Testament*. In: Bib 39, S. 1-26.

– 1958 Solidarität in *Segen und Fluch*. In: Alten Testament und in seiner Umwelt I, Väterfluch und Vätersegen, Peter Hanstein Verlag GmBH, Bonn.

– 1973 Art. ברך *bārak̲*. In: ThWAT I, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart·Berlin·Köln·Mainz, S. 808-841.

– 1993 Art. קלל *qll*. In: ThWAT VII, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln, S. 40-49.

Schellenberg, A. 2002 *Erkenntnis als Problem*. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. In: OBO 188, O. Keel/Ch. Uehlinger/S. Bickel [Hg.], Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.

Schmid, J. H. 1986 *Biblische Theologie in der Sicht heutiger Alttestamentler*, Hartmut Gese – Claus Westermann – Walther Zimmerli – Antonius Gunneweg, Brunnen Verlag Giessen Gotthelf Verlag Zürich, Die THEOLOGISCH VERLAGSGEMEINSCHAFT (TVG).

Schmidt, H. 1905 *Die Komposition des Buches Jona*. In: ZAW 25, Alfred Töpelmann, Gießen, S. 285-310.

Schmökel, H. 1956 *Hiob in Sumer*. In: Forschungen und Fortschritte 30.

Schmidt, L. 1976 De Deo. *Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona*, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und von Hi 1. In: BZAW 143, Belrin·New York.

Schmidt, S. J. [2]1976 *Texttheorie*. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation. In: UTB 202, München.

– 1980 *Grundriß der empirischen Literaturwissenschaft*. Teilband 1: Der gesellschaftliche Handlungsbereich Literatur, Braunschweig/Wiesbaden.

Schmidt, W. H. 1995 *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens*, Band 2: Psalmen und Weisheit, Theologische Anthropologie und Jeremia, Theologie des Alten Testaments, Axel Graupner/Holger Delkurt/Alexander B. Ernst [Hg.] Neukirchener.

Schökel, L. A./Bravo, J. M. 1998 *A Manual of Hermeneutics*. In: The Biblical Seminar 54, Translated by Liliana M. Rosa, Brook W. R. Pearson [Ed.], Sheffield Academic Press.

Schottroff, W. [2]1967 (1964) '*Gedeneken*' im Alten Orient und im Alten Testament, die Wurzel zākar im semitischen Sprachkreis. In: WMANT 15.

– 1969 Der altisraelitische *Fluchspruch*. In: WMANT 30, G. Bornkamm/ G. von Rad [Hg.], Neukirchener Verlag.

Schroeder, O. 1973 (1915) *Die Tontafeln von El-Amarna, 2. Teile*. In: Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin, Heft XI und XII, 1, Otto Zeller Verlag· Osnabrück.

Schüpphaus, J. 1973 Art. בלע *bāla'*. In: ThWAT I, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart·Berlin·Köln·Mainz, S. 658-661.

Schwemer, D. 2001 Die *Wettergottgestalten* Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Kelischriftklturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen, Harrassowitz Verlag·Wiesbaden

Seebass, H. 1986 Art. נפל *nāp̲al*. in : ThWAT V, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/ Heinz-Josef Fabry, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart·Berlin·Köln·Mainz, S. 521-531.

– 1986 Art. נֶפֶשׁ *nœp̲œš*. In: ThWAT V, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart·Berlin·Köln·Mainz, S. 531-555.

Seidel, H. 1990 *Jona*. In: Studien zur Prophetie auf dem Weg vom Alten zum Neuen Testament, Wallis, G. (Hg.), Erfüllung und Erwartung. Berlin, S. 91-111.

Seitz, Chr. R. 1991 *Zion's Final Destiny*. The Development of the Book of Isaiah. A Reassessment of Isaiah 36-39, Fortress Press, Minneappolis.

Selz, G. 1995 Untersuchungen zur *Götterwelt* des altsumerischen Stadtstaates *von Lagaš*. In: Occasional Publicatiosn of the Samuel Noah Kramer Fund, 13, Erle Leichty/Barry L. Eichler/Maria deJong Ellis/Åke W. Sjöberg [Hg.], Philadelphia.

Senior, D. C. P. 1984 (1991) *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark*. In: The Passion Series Vol. 2, A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota.

Simian-Yofre, H. 1986 Art. נחם *nḥm*. In: ThWAT V, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart·Berlin·Köln·Mainz, S. 366-384.

Simon, U. 1994 *Jona*. Ein jüdischer Kommentar. In: SBS 157, Stuttgart.

Sivan, D. 1984 *Grammatical Analysis and Glossary of the Northwest Semitic Vocables in Akkadian Texts of the 15th-13th C[enturies] B.C. from Canaan and Syria*. In: AOAT 214. Kevelaer: Butzon & Bercker/Neukirchen-Vluyn: Neukrichener Verlag.

Smend, R. [4]1989 (1978) *Die Entstehung des Alten Testaments*. In: TW 1, C. Andresen/ W. Jetter/W. Joest/O. Kaiser/E. Lohse/A.M. Ritter [Hg.], Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart·Berlin·Köln.

Snijders, L. A. 1986 Art. סוּר *sûr*. In: ThWAT V, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin·Köln·Mainz, S. 803-810.

Soden, H. von. 1951 *Was ist Wahrheit*? In: Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit Urchristentum und Geschichte, Gesammelte Aufsätze und Vorträge 1, Hans von Campenhausen [Hg.], C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, S. 1- 24.

Soden, W. von 1935 *Religion und Sittlichkeit nach der Anschauung der Babylonier*. In: ZDMG 89, S. 143-169.

– I, 1965/II, 1972/III, 1977 Akkadische Handwörterbuch I, II, III (AHw), Wiesbaden.

– 1967-1968 *Alter Orient und Altes Testament*. Grundsätzliche Erwägungen zu einem neuen Buch. In: WO IV, Ernst Michel/Martin Noth/Wolfram von Soden [Hg.] Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, S. 38-47.

– 1982 Art. ידה. In: ThWAT III. G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart·Berlin·Klön·Mainz, S. 459--460

– 1990 Die *babylonische Theodizee* – Ein Streitgespräch über die Gerechtigkeit der Gottheit. In: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III, Weisheitstexte, Mythen und Epen, Otto Kaiser [Hg.], Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, S. 143-157.

– 1991 *Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mâri*. In: Wege der Forschung 633, „Babylonien und Israel, historische, religiöse und sprachliche Beziehungen", Hans-Peter Müller (Hg.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S. 201-213.

– [3]1995 *Grundriss der Akkadischen Grammatik*. In: Analecta Orientalia, Commentationes Scientificae de Reus Orientis Antiqui 33, unter Mitarbeit von Werner R. Mayer, Editrice Pontificio Istituto Biblico Roma.

Sommer, U. 1993 Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums: Überlegungen zur Bedeutung der Geschichte für den Glauben. In: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament . 2. Reihe 58, Martin Hengel/Otfried Hofius [Hg.] J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

Spieckermann, H. 1990 *Barmherzig und gnädig ist der Herr...* In: ZAW 102, O. Kaiser [Hg.], Walter de Gruyter·Berlin·New York, S. 1-18.

Stähli, H.-P. 1977 Art. פלל. In: ThWAT II, S. 427-432.

Stamm, J. J. 1946 Das *Leiden des Unschuldigen* in Babylon und Israel, Zürich.

– 1955 Ein Vierteljahrhundert *Psalmenforschung*, ThR NF 23 (1956), R. Bultmann/E. Dinkler [Hg.], J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, S. 1-68.

– 1968 Die akkadische *Namengebung*. Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 44, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt

Steck, O. H. [14]1999 (1971) *Exegese des Alten Testaments*. Leitfaden der Methodik. Neukirchener Verlag.

Steible, H. 1991 *Die neusumersichen Bau- und Weihinschriften*, FOS 9, Teil 1-2, Stuttgart.

Steichele, H.-J. 1980 Der leidende Sohn Gottes, *Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums*, (Münchener Universitäts-Schriften, Katholisch-Theologische Fakultät). In: Biblische Untersuchungen, Bd. 14, Jost Eckert/Josef Hainz [Hg.], Verlag Friedrich Pustet, Regensburg.

Stendebach, F.J. 1989 Art. ענה I *'ānāh*. In: ThWAT VI, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W.Kohlhammer Stuttgart·Berlin·Köln, S. 233-247.

Stierle, Kh. 1975 *Text als Handlung*. Perspektiven einer systematischen Literaturwissenschaft. In: UTB 423, München.

Stolz, F. 1970 *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion. In: BZAW 118, Berlin.

Strauß, H. 2000 *Hiob*, 2. Teilband 19,1-42,17. In: BK XVI/2, Neukrichener Verlag.

Streck, M. P. 1998-2001 Art. *Ninurta/Ninĝirsu* A. In: RLA 9, Dietz Otto Edzard [Hg.], Walter de Gruyter · Berlin · New York.

Stummer, Fr. 1922 *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen*. In: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums Bd. XI, 1./2. Heft, Paderborn.

– 1924 *Die Psalmengattungen im Licht der altorientalischen Hymnenliteratur*. In: Babylonien und Israel, historische, religiöse und sprachliche Beziehungen, Hans-Peter Müller (Hg.), 1991 Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt in: Wege der Forschung Bd. 633. S. 303-315 = Journal of Society of Oriental Research 8 (1924), pp. 123-134.

Talmon, S. 1977 Art. הר *har*. In: ThWAT II, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 459-483.

Thompson, R. C. - - - *The Prisms of Esarhaddon and of Ashurbanipal*

Thiel, W. 1993 Art. קרע *qāraʿ*. In: ThWAT VII, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttugart · Berlin · Köln. S. 189-195.

– 1993 Art. שׂק *śaq*. In: ThWAT VII, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln. S. 849-855.

– 1995 Art. שׁלך *šlk*. In: THAT VIII, Heinz-Josef Fabry/Helmer Rinngren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln, S. 84-93.

Tita, H. 2001 *Gelübde als Bekenntnis*. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. In: OBO 181, Freiburg (Schweiz)/Göttingen.

Torrey, C. C. 1953 *Studies in the Aramaic of the First Century* A. D. (New Testament Writings). In: ZAW 65, Otto Eißfeldt/Johannes Hempel [Hg.], Verlag von Alfred Töpelmann in Berlin 1954. S. 228-247.

Tur-Sinai, N. H. 1950 *The Literary Character of the Book of Psalms*. In: OTS 8, S. 263-281.

Van Dijk, J. J. A. 1953 *La sagesse suméro-accadienne*. Commentationes orientales 1.

1971 *Handbuch der Religionsgeschichte* 1, .

Vogt, E. 1986 *Der Aufstand Hiskijas und die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr.* In: AnBib 106, Rom.

Vogt, T. 1993 *Angst und Identität im Markusevangelium*, Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag. In: NTOA 26, Max Küchler/Gerd Theissen [Hg.], Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.

Volz, P. [2]1921 (1911) Hiob und Weisheit. Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger. In: SAT III/2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Vorländer, H. 1975 *Mein Gott*. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament. In: AOAT 23, K. Bergerhof/M. Dietrich/O. Loretz [Hg.], Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchener Verlag, Neukirchen–Vluyn.

Vos, C. de 2005 *Klage als Gotteslob aus der Tiefe*, Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen. In: Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 11, Bernd Janowski/Mark

S. Smith/Hermann Spieckermann [Hrg.], Mohr Siebeck.

Wächter, L. 1969 *Unterweltsvorstellungen* und Unterweltsnamen in Babylonien, Israel und Ugarit. In: MIO 15, S. 327-336.

– 1993 Art. שְׁאוֹל *šᵉ'ôl*, In: ThWAT VII, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln, S. 901-910.

– 1993 Art. שׁחת *šaḥaṯ*. In: ThWAT VII, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln, S. 1245-1248.

Wagner, S. 1973 Art. אמר *'āmar*. In: ThWAT I, G.Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 353-373.

– 1977 Art. חוּס *ḥûs*. In: ThWAT II, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.] Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 811-819.

– 1984 Art. מָאַס *mā'as*. In : ThWAT IV, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 618-633.

Wallis, G. 1982 Art. חשׁק *ḥāšaq*. In: THAT III, G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W. Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln · Mainz, S. 280-281.

Walther v. L. [3]1983 (1982) *Martin Luther, Der Mann und das Werk*, List Verlag München.

Waschke, E.-J. 1995 Art. תְּהוֹם *tᵉhôm*. In: ThWAT VIII, Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren [Hg.], Verlag W.Kohlhammer Stuttgart · Berlin · Köln, S. 563-571.

Watts, J. W. 1992 *Psalm and Story*. Inset Hymns in Hebrew Narrative. In: Journal for the study of the Old Testament supplement series 139, David J.A. Clines/Philip R. Davies, [eds.] JSOT Press Sheffield.

Weiher, E. von. 1988 *Spätbabylonische Texte aus Uruk*, Teil III. (SpTU III) Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka Bd. 12, Berlin.

Weimer, P. 1984 Jon 2,1-11. *Jonapsalm und Jonaerzählung*. In: BZNF 28, S. 43-68.

Weinrich, H. 1964 *Tempus*. Besprochene und erzählte Welt, Stuttgart.

Weiser, A. [5]1967 (1949) *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*. In: ATD 24/1, A. Weiser [Hg.], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

– [7]1966 *Die Psalmen*. In: ATD 14 und 15 („*Die Psalmen* I/II" 1950, [6]1963), Göttingen. [AT 7 D 15]

– [6]1974 (1951) *Das Buch Hiob*. In: ATD 13 (1951, [4]1963) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Weiss, M. 1983 *The Story of Job's Beginning*. Job 1-2: A Literary Analysis. In: Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem.

Weitzman, S. 1997 *Song and Story in Biblical Narrative*, The History of a Literary Convention in Ancient Israel, Indiana University Press.

Westermann, C. 1952/53 Das *Hoffen* im Alten Testament. Eine Begriffsuntersuchung, Theologia Viatorum 4, S. 19-70 = ThB 24, 1964, S.219-265.

– 1954 *Struktur* und Geschichte *der Klage* im Alten Testament, In: ZAW 66, S. 44-80 = Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien, ThB 24, München 1964, S. 266-305.

– [5]1977 (1954, Das Loben Gottes in den Psalmen, Lizenzausgabe Berlin-Ost.) *Lob und Klage* in den Psalmen, Göttingen.

– [3]1978 (1956. In: BHTh 23, Tübingen) Der *Aufbau* des Buches Hiob, Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von Jürgen Kegler. In: CThM (Calwer Theologies Monographien) 6, Peter Stuhlmacher/Claus Westermann [Hg.] Calwer Verlag, Stuttgart

– 1964 *Vergegenwärtigung der Geschichte* in den Psalmen. In: ThB 24, C. Westermann Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien I, Chr. Kaiser Verlag, München, S.306-335 = Zwischenstation. Festschrift für Karl Kupisch zum 60. Geburtstag, 1963 S. 253-280. Chr. Kaiser Verlag, München

– 1976 Das Buch *Jesaja*. Kapitel *40-66*. In: ATD 19, Artur Weiser [Hg.], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

– 1960 *Grundformen* prophetischer Rede. In: BEvTh 31, E. Wolf [Hg.], Chr. Kaiser Verlag München [2]1964, [3]1968.

– 1974 *Der Frieden* (shalom) im Alten Testament. In: ThB 55, R. Albertz/E. Ruprecht [Hg.], C. Westermann, Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien II, Chr. Kaiser Verlag, München S. 196-229 = Studien zur Friedensforschung, Band 1, hrsg. von G. Picht und H.E. Tödt, Klett, Stuttgart/Kösel, München 1969, S. 144-177. [AT Af 3a,2]

– 1974 Die *Rolle der Klage* in der Theologie des Alten Testaments. In: ThB 55, R. Albertz/E. Ruprecht [Hg.], C. Westermann, Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien II,Chr. Kaiser Verlag München S. 250-268 = The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament, Interpretation 28, 1974, S. 20-38, Union Theological Seminary in Virginia.

– 1974 *Genesis 1-11*. In: BK I/1, Siegfried Herrmann/Hans Walter Wolff [Hg.], Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn, Die Sintflut (6,5-8,22) S. 518-614.

– 1982 *Genesis 37-50* In: BKI/3 Siegfried Herrmann/Hans Walter Wolff [Hg.], Neukirchener Verlag.

– 1984 *Ausgewählte Psalmen*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen

– 1985 Art. *Gebet im Alten Testament*. In: RGG[3]III, Gebet II, S. 1213-1217. S. 72.

– 1986 *Zur Frage einer Biblischen Theologie*. In: JBTh 1, Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie, Neukirchener Verlag, S.13-30.

_ 1996 *Gebete in den Vätergeschichten*, S. 67- 79. In: Claus Westermann, Das mündliche Wort, Erkundungen im Alten Testament, Rudolf Landau [Hg.]. In: Arbeiten zur Theologie 82, Calwer Verlag, Stuttgart.

– 1998 *Erzählungen* in den Schriften des Alten Testaments. Mit einem Vor- und Nachwort von Dieter Vetter. In: Arbeiten zur Theologie 85, Calwer Verlag, Stuttgart.

– 1990 Die *Klagelieder*. Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchener.

– 2000 *Der Mensch* im Alten Testament. Mit einer Einführung von Hans-Peter Müller. In: ATM 6, H.-P. Müller/M. Welker/E. Zenger [Hg.], LIT Verlag, Münster·Hamburg·London

Wevers, J. W. 1956 A Study in the *Form criticism of individual Complaint Psalms*. In: VT 6, E. J. Brill, Leiden, S. 80-96.

Wilcke, C. 1976 *Formale Gesichtspunkte in der Sumerischen Literatur*. In: Sumerological Sudies in Honor of Thorkild Jacobsen, AS, 20, S.J. Lieberman (ed.), Chicago: University of Chicago Press, S. 205-316.

Wildberger, H. 1972 *Jesaja* I *1-12*. In: BK X/1, Siegfried Herrmann/Hans Walter Wolf [Hg.], Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn.

– 1982 *Jesaja* III *28-39*. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft. In: BK(AT) X/3, Neukirchener Verlag.

Wilson, E. J. 1996 *The Cylinders of Gudea, Transliteration, Translation and Index*. In: AOAT 244, Manfried Dietrich/Oswald Loretz [Hg.], Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn.

Winter, E. 1968 Untersuchung zu den ägyptischen Tempelreliefs der griech.-röm. Zeit. In: ÖAW 98.

Wiseman, D. J. 1951 *Two Historical Inscriptions from Nimrud*. In: Iraq 13, S. 21-26.

Witzenrath, H. 1978 *Das Buch Jona*. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung. In: ATS 6, W. Richter [Hg.], Eos Verlag St.Ottilien.

Wolff, H. W. 1977 Dodekapropheton 3. *Obadja und Jona*. In: BK XIV/3, S. Herrmann/H.W. Wolff [Hg.], Neukirchener Verlag.

– 1985 (1969) Dodekapropheton 2. Joel und Amos. In: BK XIV/2, S. Herrmann/W. H. Schmidt/H.W. Wolff [Hg.], Neukirchener Verlag.

Wolters, Al. 1990 »A Child of Dust and Ashes« (Job 42,6b). In: ZAW 102, Walter de Gruyter · Berlin · New York, S. 116-119.

Zimmermann, R. 2005 'Deuten' heißt erzählen und übertragen. *Narrativität und Metaphorik als zentrale Sprachformen historischer Sinnbildung zum Tod Jesu*, S. 315-373. In: Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Jörg Frey/Jens Schröter [Hg.]. In: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 181, Mohr Siebeck.

Zimmern, H. 1911 (1905) *Babylonische Hymnen und Gebete*, Leipzig, S. 21,25,26.

Zimmerli, W. 1968 *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*. In: VR 272 (S), Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

– [2]1979 (1969) Ezechiel, 1. Teilband *Ezechiel 1-24*. In: BK XII/I, Siegfried Herrmann/Hans Walter Wolff, Neukirchener Verlag.

Zgoll, A. 2003 *Die Kunst des Betens*, Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten an Ištar. In: AOAT 308, Ugarit-Verlag, Münster.

– 2003 Audienz – Ein Modell zum Verständnis mesopotamischer Handerhebungsrituale. Mit einer Deutung der Novelle vom *Armen Mann von Nippur*. In: BM 34.

· Abkürzung

AfO	Archiv für Orientforschung, Berlin
AGH	E. Ebeling, Die akkadische Gebetsserie „Handerhebung“ …, 1953
ÄHG	J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete
AHw	W. von Soden, Akkadische Handwörterbuch I-III, Wiesbaden 1965-1981
ALASPM	Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrie-Palästinas und Mesopotamiens
AN	J.J. Stamm, Akkadische Namengebung, 1935
ANET	J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament, Princeton ^{2}1955
AnOr	Analecta Orientalia, Rom
AOAT	Alter Orient und Altes Testament, Kevalaer
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATM	AltesTestament und Moderne
ATS	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament. In: Münchener Universitätsschriften Fachbereich Kath. Theologie
BET	Herders biblische Studien
BiOr	Bibliotheca Orientalis, Leiden
Brockelmann-LexSyr	C. Brockelmann, Lexicon Syriacum, Hildesheim ^{2}1928 = 1966
Brockelmann-Synt.	C. Brockelmann, Hebräische Syntax, Neukirchen 1956
BK	Biblischer Kommentar, Neukirchen
BM	Baghdader Mitteilung
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWL	W.G. Lambert, Babyloniain Wisdom Literature, Oxford 1960
BZAW	Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin
CAD	The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago – Glückstadt, seit 1964
CB	Calwer Bibelkommentare
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tabletx in the Britisch Museum, London
CThM	Calwer Theologische Monographien, Stuttgart
EdF	Erträge der Forschung
EWNT	Exegetische Wörterbuch zum NT (hg. Von H. Balz/G. Schneider, Stuttgart 1980-1983)
FAT	Forschungen zum Alten Testament, Tübingen
FAOS	Freiburger altorientalische Studien
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen
GAG	W. von Soden, Grundriß der Akkadischen Grammatik (AnOr 33, Rom 1952, ^{3}1995; AnOr 47, Rom 1969)
Gilg	Gilgamesch-Epos
HAT	Handbuch zum Alten Testament, (hg. Von O. Eißfeldt), Tübingen
HBS	Herders biblische Studien

HKAT	Handkommentar zum AT
HNT	Handbuch zum NT (begr. Von H. Lietzmann, hg. Von G. Bornkamm), Tübingen
HThK	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg/Br.
HUCA	Hebrew Union College Annual, Cincinnati
ICC	The International Critical Comentary, Edinburgh
Iraq	Iraq. British School of Archaeology in Iraq, London
JAAR	Journal of the American Academy of Religion, Chico
JANES	The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University, New York
JAOS	Journal fo the American Oriental Society, Boston-New Haven
JBL	Journal fo Biblical Literature, New York
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie, Neukirchen-Vluyn
JCS	Journal of Cuneiform Studies, New Haven
JNES	Journal of Near Eastern Studies, Chicago
JSOR	Journal of the Society of Oriental Research, Chicago
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament, Sheffield
KAI	H. Donner/W. Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften, 3 Bde. Wiesbaen ^{2}1966-1969
KAR	E. Ebeling, Keilinschriften aus Assur religiösen Inhalts, Leipzig 1919. 1923
KAT	Kommentar zum Alten Testament (hg. Von E Sellin, fortgeführt von J. Herrmann u.v.a.), Gütersloh
KBB	Kleine Biblische Bibliothek
KBL^{2}	L. Koehler/W. Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti LIbros, Leiden ^{2}1958
KBL^{3}	Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT, 3. Aufl., bearb. von W. Baumgartner, Leiden 1967ff.
KuD	Kerygma und Dogma, Göttingen
LexÄg	Lexikon der Ägyptologie (hg. von W. Helck und E. Otto), Wiesbaden
LSSt	Leipziger Semitistische Studien
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg/Br. ^{2}1957-1965, ^{3}1993 ff.
MAOG	Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft, Berlin
MCG	W. Horowitz, Mesopotamian Cosmic Geography, Indiana
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin-Leipzig
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Berlin
MThA	Münsteraner Theologische Abhandlungen
NEBAT	Die Neue Echter-Bibel. Kommentar zum Alten Testament Echter-Verlag
NSK.AT	Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis, Fribourg-Göttingen
OIP	Oriental Insitute Publications, Chicago
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale, Paris
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen ^{3}1957-1965; Tübingen ^{4}1998 ff.
RLA	Reallexikon der Assyriologie (und Vorderasiatischen Archäologie), (hg. Von E. Ebeling/B. Meissner), Berlin-Leipzig
SAHG	A. Falkenstein/W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete,

	Zürich-Stuttgart 1953
SAT	Die Schriften des Alten Testaments
SBB	Stuttgarter Biblische Beiträge, Stuttgart
SBM	Stuttgarter Biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibel-Studien, Stuttgart
SKL	Sumerische Kultlyrik
SpTU	Spätbabylonische Texte aus Uruk
SSA	Schriften der Sektion für Altertumswissen
StP	Studia Pohl
ŠL	A. Deimel, Šumerisches Lexikon, Rom 1925-1937
TA	Theologische Arbeiten
TB	Theologische Bücherei
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum AT (hg. von E. Jenni/C. Westermann), München-Zürich
ThJb	Theologisches Jahrbuch, Leipzig
ThR NF	Theologische Rundschau
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum AT, Stuttgart
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum NT, Stuttgart
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel
TRE	Theologische Realenzyklopädie, Berlin-New York
TUAT	Texte aus der Umwelt des AT, Gütersloh
TW	Theologische Wissenschaft
UAVA	Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie
UF	UgaritForschungen, Neukirchen-Vluyn
VR	Kleine Vandenhoek-Reihe
VT	Vetus Testamentum, Leiden
VTS	Supplements to Vetus Testamentum, Leiden
VuF	Verkündigugn und Forschung. Beihefte zu „Evangelische Theologie“, München
WbÄS	Wörterbuch der ägyptischen Sprache (hg. von A. Erman und H. Grapow), Berlin 1926 = 1971
WBC	World Biblical Commentary, Waco (Texas)
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn
WO	Die Welt des Orients, Stuttgart
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie, Leipzig
ZÄS	Zeitschrift für die ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen