

Der antwortende Gott*

von Rainer Kessler

Am Anfang der hier vorzutragenden Überlegungen steht ein Übersetzungsproblem. 35 Mal kommt in den Psalmen das Verb נָעַן I mit Gott als Subjekt vor. Nach dem Wörterbuch von Gesenius heißt נָעַן „antworten“ mit den weiteren Bedeutungen „freundlich, entgegenkommend antworten“, „Rede stehen“, „Zeugnis ablegen“ und „jemand anreden“. Das sind alles Tätigkeiten, die mit dem Mund ausgeführt werden.

Die Irritation tritt ein, wenn man die betreffenden Psalmstellen in einer deutschen Bibelübersetzung nachschlägt. 31 Mal wird in der Lutherbibel von 1984 נָעַן mit „erhören“ wiedergegeben und nur viermal mit „antworten“. Ähnlich ist das Ergebnis bei der Zürcher Bibel: 31 Mal steht „erhören“, dreimal „antworten“¹. Fragt man, wie die deutschen Übersetzungen zu diesem Bedeutungswandel von „antworten“ zu „erhören“ kommen, ist der Grund schnell gefunden. Die Septuaginta nämlich übersetzt 34 Mal נָעַן mit einer Form von $\alpha\kappa\omicron\upsilon\omega$ = hören, 21 Mal $\epsilon\pi\alpha\kappa\omicron\upsilon\omega$ und 13 Mal $\epsilon\iota\sigma\alpha\kappa\omicron\upsilon\omega$ ². Entsprechend gibt die Vulgata in beiden Fassungen נָעַן mit *exaudire* wieder. Im Lexikon von Köhler und Baumgartner erscheint denn auch als Bedeutung von נָעַן I nach „erwidern, antworten“ und „aussagen, zeugen“ an dritter Stelle „erhören“.

Was ist da geschehen? „Antworten“ ist eine aktive Tätigkeit, die mit dem Mund ausgeführt wird. „Erhören“ ist dagegen ein rezeptiver Vorgang, und sein Organ ist das Ohr. Zwar hängen „antworten“ und „erhören“ durchaus eng zusammen. Um zu antworten, muß man vorher gehört haben. Aber ohne Zweifel sind „antworten“ und „erhören“ nicht dasselbe. Ebenfalls auf Mund und Ohr bezogen kennen wir im Deutschen das Doppelwort „taubstumm“. Aber auch hier sind „taub“ und „stumm“ nicht identisch, und ihr Verhältnis ist auch nicht umkehrbar. Zwar bleibt, wer von Geburt an taub ist, damit auch stumm. Wer aber einmal sprechen gelernt hat und erst später ertaubt, wird damit nicht wieder stumm. Entsprechendes gilt auch für das

* Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Kirchlichen Hochschule Bethel am 14. Juni 1991.

¹ Ps 22,22 wird mit „entreißen“ übersetzt.

² In Ψ 21,22 wird hebräisch נָעַן II gelesen. – Es ist also äußerst verkürzt, wenn F.J. Stendebach, Art. נָעַן I 'anab, ThWAT VI, 233–247, konstatiert: „LXX gibt 'anab mit $\alpha\pi\alpha\kappa\omicron\upsilon\omega$ wieder“ (235).

Verhältnis von „hören“ und „antworten“. Wer antwortet, muß vorher gehört haben. Aber wer hört, muß deshalb noch lange nicht antworten. Beides ist nicht identisch, und beider Abfolge ist auch nicht umkehrbar.

Was also meinen die alten Übersetzungen und ihre deutschsprachigen Nachfolgerinnen, wenn sie in den Psalmen Gottes ענה mit „erhören“ wiedergeben? Meinen sie, daß Gott nur „erhört“, nicht aber „antwortet“? Oder meinen sie, daß Gottes Erhören schon seine Antwort ist? Und was meint der hebräische Text, wenn er nicht ein eindeutiges Wort des Hörens verwendet, etwa שמע, sondern eben ענה? Dies ist im Teil I der folgenden Ausführungen zu untersuchen. Wenn sich herausstellt, daß ענה mit Gott als Subjekt tatsächlich so etwas wie „antworten“ heißt, ist weiter zu fragen, auf welche Weise nach Auffassung der Psalmen Gott dem Beter oder der Beterin Antwort gibt (II). Und schließlich ist danach zu fragen, was es theologisch bedeutet, wenn Gott nicht nur als erhörender, sondern auch als Antwort gebender Gott angerufen wird (III).

I

In der profanen Verwendung von ענה ist der Sachverhalt eindeutig: ענה heißt antworten. Freilich wird es meist mit einer Form von אמר = „sprechen“ zusammengestellt und erst dadurch eindeutig zu einem Verb des Sprechens (vgl. Gen 18,27; 23,5.10 u. ö.). Von daher kommt man zu einer Grundbedeutung von ענה als „reagieren, erwidern“³ oder auch „sich wenden zu“⁴. Freilich ist damit das Problem in den Psalmen nicht vom Tisch. Denn selbst wenn wir an den betreffenden Stellen für ענה „erwidern“ einsetzen, bleibt die Frage, wie denn Gott erwidert, hörend – sofern „hören“ überhaupt als Erwidern oder Re-Aktion aufgefaßt werden kann – oder Antwort gebend. Und vor allem bleibt die Konnotation der Alltagssprache, in der ענה unzählige Male mit einem Verb des Sprechens, nie aber mit einem des Hörens konkretisiert wird.

1. Fragen wir zunächst, *worauf* Gott in den Psalmen reagiert. An einer Vielzahl von Stellen ist es ein Wort des Rufens, meistens קרא. Etwa in Ps 4,2:

Wenn ich rufe, erwidere mir (ענני)!

Allerdings führt diese Spur nicht weiter. Denn zwar wäre eine mögliche Reaktion auf das Rufen des Beters tatsächlich die Antwort auf den Ruf. Aber einen Ruf kann man eben auch einfach hören, und so heißt es in demselben Psalm zwei Verse weiter (V. 4):

Der Herr hört (ישמע), wenn ich zu ihm rufe.

³ Stendebach aaO. 235; C. J. Labuschagne, Art. ענה 'nh I antworten, THAT II, 335–341, hier 336.

⁴ L. Delekat, Zum hebräischen Wörterbuch, VT 14 (1964) 7–66, hier 42.

Die Frage bleibt, ob hier ענה durch „hören“ erklärt werden soll, oder ob mit שמע und ענה zwei zu unterscheidende Arten der Reaktion Gottes bezeichnet werden sollen.

2. Wir müssen also nach Stellen suchen, in denen mehrere Reaktionen Gottes *parallel* genannt werden. Nehmen wir Ps 27,7:

Höre (שמע), Herr, meine Stimme, wenn ich rufe, und sei mir gnädig und antworte mir (ועני).

Hier fällt es schwer, שמע und ענה als identische Reaktionen Gottes aufzufassen, zumal mit „gnädig sein“ noch eine weitere erbetene Reaktion Gottes dazwischensteht, auch wenn die Septuaginta sowohl שמע als auch ענה mit εἰσακούω wiedergibt. Achtmal steht in den Psalmen ענה in Parallele mit einem Verb des Hörens (שמע: 4,2; 17,6; 27,7; 102,2; 143,1; און hi: 55,2; 86,6; 143,1; קשב hi: 55,3; 86,6; „das Ohr neigen“: 17,6; 86,1; 102,3), und auffälligerweise ist sechsmal die Abfolge die, daß erst das Verb des Hörens genannt wird, dann ענה (Ps 27,7; 55,2f; 86,1.6f; 102,2f; 143,1), was ja der natürlichen Abfolge von „hören“ und „antworten“ entspricht. Hinzu kommen weitere Parellelen, dreizehn Mal mit Verben des Rettens (ישע hi: Ps 18,42; 20,7.10; 60,7; 108,7; 118,21; 119,145f; נצל hi: 34,5; חלץ pi: 81,8; 91,15), des Erbarmens (חנן 4,2; 27,7) oder des Beschützens (שגב 20,2) – hier wären die Hand oder der Arm als Organ der Reaktion Gottes anzunehmen – und viermal Verben des Sehens (נבט hi: 13,4; פנה: 69,17; „das Antlitz nicht verbergen“: 69,18; 143,7), wo das Gesicht Gottes Organ seiner Reaktion ist. Allein diese Vielzahl möglicher Reaktionen Gottes auf das Gebet widerrät, ausgerechnet zwei davon, nämlich ענה und das Hören Gottes, zu identifizieren. Die Vielzahl legt vielmehr nahe, daß mit ענה eine spezielle, vom Hören Gottes zu unterscheidende Reaktion gemeint ist.

3. Dieser Verdacht wird nun noch erhärtet, wenn wir einige Stellen innerhalb und außerhalb des Psalters betrachten, die *ausdrücklich vom Reden Gottes* handeln. So heißt es in Ps 60,7, einer Klage des Volkes:

Damit gerettet werden deine Geliebten,
hilf mit deiner Rechten und antworte uns (ועננו)!

Und der Text fährt fort (V. 8):

Gott hat geredet in seinem Heiligtum:
„Ich will triumphieren, will Sichern verteilen ...“

Dieselbe Abfolge von Bitte um Antwort, Einleitung als direkter Rede und Zitat der Rede Gottes findet sich noch einmal in Ps 108,7f. Hier ist also eindeutig vorausgesetzt, daß Gott nicht nur wie auch immer erhört, sondern direkt verbal Antwort gibt.

Auch in der Klage des Einzelnen kann solche verbale Antwort Gottes erwartet werden, wenn der Beter bittet (Ps 35,3)⁵:

⁵ Vgl. dazu aber auch u. S. 51.

Sprich zu meiner Seele:

„Deine Hilfe bin ich.“

Außerhalb des Psalters finden wir dann eine ganze Reihe von Belegen, wo ענה mit Gott als Subjekt eindeutig eine verbale Antwort Gottes bezeichnet. So befragt nach 1Sam 23,4 David Gott, und der Text fährt fort:

Und es antwortete ihm (ויענה) der Herr und sprach: „Auf, zieh hinab nach Kegila, denn ich gebe die Philister in deine Hand.“

In Jo 2,19 wiederum lesen wir:

Und es antwortete (ויע) der Herr und sprach zu seinem Volk:

„Siehe, ich schicke euch

das Korn und den Most und das Öl usw.“

Als letztes seien die Gottesreden vom Schluß des Hiobbuches erwähnt, die dreimal mit dem Satz eingeleitet werden (Hi 38,1; 40,1.6):

Und es antwortete der Herr ... und sprach,

worauf dann jeweils die Reden Gottes selbst folgen.

Schließlich sei noch ergänzend auf ein außerbiblisches aramäisches Beispiel verwiesen. Es handelt sich um eine Stele aus Syrien aus der Zeit um 800 v. Chr., auf der der König von Hamath eine militärische Notlage beschreibt, während der ihm sein Gott Rettung versprach⁶:

(A, 11) Da erhob ich meine Hände zu B'LŠ(M)N, und B'LŠMJ(N) gab mir Antwort (ויענני). (Und es (12) redete) B'LŠMJN zu mir (durch) Vermittlung von Sehern und durch Vermittlung von Zukunftskundigen, (und es sprach) (13) B'LŠMJN (zu mir): „Fürchte dich nicht; denn ich habe (dich) zum Kön(ig gemacht) usw.“

All diese Belege sind eindeutig. Sie sprechen von einer Gottheit, die Subjekt von ענה ist, und fahren dann mit einer direkten Rede dieses Gottes fort, so daß hier ענה sinnvoll nur mit „antworten“ oder „Antwort geben“ eingedeutscht werden kann. Nehmen wir aus den Psalmen selbst die Tatsache hinzu, daß Gott hier auf sehr vielfältige Weise auf das Rufen des Beters reagiert, worunter ענה nur eine, von den anderen Reaktionsweisen – darunter auch dem Hören – unterschiedene Reaktion ist, dann drängt sich als Schluß dieses ersten Teils der Untersuchung auf, daß auch in den Psalmen ענה nicht mit „erhören“, sondern mit „antworten“ oder „Antwort geben“ zu übersetzen ist, also nicht nur eine rezeptive, sondern eine aktive Reaktion Gottes auf das Rufen des Beters meint⁷:

Laut rufe ich zum Herrn,

und er gibt mir Antwort (ויענני) von seinem heiligen Berg. (Ps 3,5)

Oder:

Höre, Herr, meine Stimme, wenn ich rufe,

und sei mir gnädig und antworte mir (ויענני). (Ps 27,7)

⁶ KAI Nr. 202.

⁷ In diesem Sinn gibt Labuschagne aaO. 337 ענה mit Gott als Subjekt durch „reagieren“ wieder.

II

Wenn wir nun aber in den Psalmen Gottes ענה mit „antworten“ oder „Antwort geben“ zu übersetzen haben, stellt sich sofort die Frage, auf welche Weise denn der Beter in der Bitte Gottes Antwort erwartet bzw. im Dank als schon geschehen erfahren hat. Es ist freilich gleich vorbemerkend darauf hinzuweisen, daß für diese Frage das Übersetzungsproblem nur von sekundärer Bedeutung ist. Denn auch wenn wir ענה im Gefolge der Septuaginta mit „erhören“ wiedergeben würden, stünden wir vor derselben Frage, auf welche Weise der Beter die Erhörung durch Gott erwartet bzw. woran er gemerkt hat, daß Gott ihn nun erhört hat.

1. Wir nähern uns der Frage, wie man sich Gottes Antwort vorzustellen hat, zunächst von *außerpsalmischen Texten* her, die von einem Antworten Gottes handeln. Der erste Eindruck bei einem Überblick über diese Texte ist der einer großen Variationsbreite. Gott kann den verschiedensten Personen in verschiedensten Situationen auf verschiedenste Weise Antwort geben. Betrachten wir einige Beispiele.

Gottes Antwort kann in einer Orakelbefragung ergehen. So fragt Saul Gott (1Sam 14,37):

„Soll ich hinabziehen, den Philistern nach? Wirst du sie in die Hand Israels geben?“

Allerdings erhält er keine Antwort:

Aber er gab ihm an diesem Tag keine Antwort (לא ענה).

Auch David befragt, wie schon zitiert, Gott, und er erhält Antwort (1Sam 23,4):

Und es antwortete ihm (ויענה) der Herr und sprach: „Auf, zieh hinab nach Kegila, denn ich gebe die Philister in deine Hand.“

Auf welche Weise solche Orakelantwort ergehen kann, erfahren wir wieder an Saul, dem sie verweigert wird (1Sam 28,6, vgl. V. 15):

Und Saul befragte den Herrn; aber der Herr gab ihm keine Antwort (לא ענה), weder durch Träume noch durch Urim (also priesterliches Losorakel) noch durch Propheten.

Den direkten Fall einer Prophetenbefragung finden wir dann bei Jeremia. Die nach der Ermordung Gedaljas aus Juda flüchtende Gruppe, bei der sich Jeremia befindet, wendet sich an ihn (Jer 42,3f):

(3) „Der Herr, dein Gott, möge uns den Weg weisen, auf dem wir ziehen sollen, und was wir tun sollen.“ (4) Da sagte der Prophet Jeremia zu ihnen: „Ich habe es gehört. Siehe, ich will zum Herrn, eurem Gott, beten, wie ihr gesagt habt. Und das Wort, das der Herr euch zur Antwort gibt (יענה), will ich euch kundtun ...“

Micha wiederum prophezeit seinen prophetischen Gegnern, daß sie kein Gesicht und keine Weissagung haben werden (Mi 3,6), und er faßt dies in den Worten zusammen (V. 7):

Sie haben keine Antwort von Gott (אין מענה אלהים).

Auf ein anderes Feld führt dagegen die Antwort Gottes auf eine Volksklage. Hier wurde oben schon Jo 2,19 zitiert:

Und es antwortete (וַיַּעַן) der Herr und sprach zu seinem Volk:
„Siehe, ich schicke euch
das Korn und den Most und das Öl usw.“

Ein weiterer Beleg, als prophetische Ankündigung in die Zukunft gewendet, ist Jes 58,9 (vgl. ferner Sach 13,9):

Dann wirst du rufen, und der Herr wird antworten (וַיַּעֲנֶה),
du wirst schreien, und er wird sagen: „Hier bin ich.“

Gehen die bisher erwähnten Belege von Träumen, Gesichten oder gar einer direkt verbalen Antwort Gottes aus, so sind nun noch solche Texte zu betrachten, in denen Gott durch ein bestimmtes Handeln Antwort gibt. So schlägt Elia den Baalspropheten auf dem Karmel vor, zum Beweis, wer nun Gott sei, JHWH oder Baal, zwei Scheiterhaufen mit je einem Stieropfer zu errichten. Dann fährt er fort (1Kön 18,24):

„Und ihr sollt den Namen eures Gottes anrufen, und ich will den Namen des Herrn anrufen. Und der Gott, der mit Feuer antwortet (אֲשֶׁר יַעֲנֶה בְּאֵשׁ), wird Gott sein.“

So rufen denn die Baalspriester (V. 26):

„Baal, gib uns Antwort (עֲנֵנוּ)!“ Aber da war keine Stimme und keiner, der Antwort gab (וְאִין עֲנָה).

Anders ist es bei Elia. Auch er ruft (V. 37):

„Gib mir Antwort, Herr, gib mir Antwort (עֲנֵנִי יְהוָה עֲנֵנִי)!“

Aber anders als die Baalspriester erhält er auch Antwort, indem nämlich tatsächlich Feuer vom Himmel fällt (V. 38).

Das gleiche Motiv, daß Gott durch Feuer, mit dem er ein Brandopfer entzündet, Antwort gibt, erscheint dann noch einmal in der Chronik. David kauft ein Grundstück, um darauf einen Altar zu bauen. Der Text fährt fort (1Chr 21,26; vgl. auch V. 28):

Und David baute dort einen Altar für den Herrn, und er brachte Brandopfer und Heilopfer dar. Und er rief zum Herrn. Und der antwortete ihm mit Feuer (וַיַּעֲנֶהוּ בְּאֵשׁ) vom Himmel auf den Brandopferaltar.

Erfolgt im Falle Elias und Davids die Antwort zwar wortlos, aber doch unmittelbar sinnlich erfahrbar, so findet sich daneben auch der Gedanke, daß ein bestimmtes heilvolles Handeln Gottes als dessen Antwort interpretiert wird. Das Beispiel von Jes 41,17f mag erläutern, wie das gemeint ist. In diesem Text spricht – durch den Mund des Propheten – das Ich Gottes:

(17) Die Elenden und die Armen suchen Wasser, und es gibt keins,
ihre Zunge verschmachtet vor Durst.

Ich, der Herr, gebe ihnen Antwort (אֲעֹנֵם),
der Gott Israels, ich verlasse sie nicht.

(18) Ich öffne auf den kahlen Höhen Ströme
und inmitten der Täler Quellen usw.

Hier ist Gottes Antwort weder ein wie auch immer übermitteltes Wort, auch kein Traum oder Gesicht, aber auch keine einzelne, eindeutig interpretierbare Handlung wie das Schicken von Feuer auf einen bereiten Altar. Vielmehr wird hier die Wende des Geschickes als solche als Antwort Gottes interpretiert. Was nach der Prophezeiung des Propheten vor sich gehen wird, ist eine Zunahme von Bewässerungsquellen und in deren Gefolge eine ungewöhnliche Zunahme der Vegetation (Jes 41,17–20). Es ist dieses Geschehen, das im Text des Propheten als Antwort Gottes auf die Not des Volkes gedeutet wird.

Und abschließend für diesen Durchgang durch die außersalmische Literatur ist noch einmal an den bereits erwähnten Hiobschluß zu erinnern, wo Gott direkt mit Hiob redet und dies als seine Antwort mit dem Verb נָשָׁב bezeichnet wird (Hi 38,1; 40,1.6). Dieser Text ist deshalb wichtig, weil er das Antworten Gottes auf gar keine reale Situation bezieht. Gott antwortet im Hiobbuch nicht realiter, wie er durch Propheten oder Träume, durch Losorakel oder durch Feuer vom Himmel antworten kann. Der Sitz im Leben der Gottesreden des Hiobbuches ist ausschließlich die Literatur. Anders gesagt, hier wird die Vorstellung vom Antworten Gottes zum literarischen Stilmittel, um einen bestimmten theologischen Gedanken zum Ausdruck zu bringen.

2. Nach diesem Durchgang durch die außersalmische Literatur zum Antworten Gottes kehren wir zu den Psalmen selbst zurück und fragen, welche dieser Vorstellungen sich in den Psalmen wiederfindet. In einem Fall liegen dabei die Dinge relativ einfach, nämlich dem der *Volksklage*. Hier ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß in offiziellen Klagefeiern nach dem Vortrag der Klage selbst Propheten die Antwort Gottes in wörtlicher Rede übermittelt haben. Die Schilderung einer solchen Klagefeier findet sich z.B. in 2Chr 20. Nach der Mitteilung, daß ein feindliches Heer anrückt (V. 1f), erfahren wir, daß der König ein Fasten ausruft (V. 3) und sich „Juda“ im Tempel versammelt, um Gottes Hilfe zu erleben (V. 4f). Darauf folgt in wörtlicher Rede die Klage, die der König vorträgt (V. 6–12). Und dann lesen wir (V.14f):

(14) Und auf Jahasiel ..., auf ihn kam der Geist des Herrn inmitten der Gemeinde. (15) Und er sprach: „... So hat der Herr zu euch gesprochen: ‚Ihr braucht euch nicht zu fürchten und nicht zu erschrecken vor diesem großen Haufen da usw.‘“

Ein anderes Beispiel ist das Joelbuch⁸. Anlaß der Klage ist hier eine Heuschreckenplage. Und wieder ergeht die Antwort an das Volk in direkter Rede Gottes (Jo 2,19):

⁸ Und zwar unbeschadet der Frage, ob es eine tatsächliche Klagefeier widerspiegelt (so W. Rudolph, Joel – Amos – Obadja – Jona, KAT XIII,2 [1971]) oder nur entsprechend literarisch stilisiert ist (so H.W. Wolff, Dodekapropheten 2. Joel und Amos, BK XIV/2 [1969]).

Und es antwortete (יָעַן) der Herr und sprach zu seinem Volk:
 „Siehe, ich schicke euch
 das Korn und den Most und das Öl usw.“

Es ist dieser Hintergrund, auf dem das Antworten Gottes in Ps 60 und Ps 108 zu verstehen ist. Hier wird auf die in die Bitte um Hilfe und Antwort mündende Klage (Ps 60,7; vgl. 108,7):

Damit gerettet werden deine Geliebten,
 hilf mit deiner Rechten und antworte uns (וַיַּעֲנֵנוּ)!

die Antwort Gottes in direkter Rede zitiert (Ps 60,8; vgl. 108,8):

Gott hat geredet in seinem Heiligtum:
 „Ich will triumphieren, will Sichern verteilen ...“

Auch wenn hier wie im Joelbuch der Sprecher der Antwort nicht genannt wird, haben wir doch allen Anlaß, wie im Beispiel in 2Chr 20 davon auszugehen, daß ein Prophet, über den der Geist Gottes gekommen ist, diese Antwort übermittelt.

3. Neben der Möglichkeit einer verbalen Antwort Gottes hatten wir in den außersalmischen Texten auch die Möglichkeit gefunden, daß Gott *durch die Tat selbst Antwort* gibt. Auch dieses Motiv findet sich in den Psalmen. So wird in Ps 65 Gott zunächst als „Erhörer des Gebets“ apostrophiert (V. 3). Dann aber folgt die bemerkenswerte Formulierung (V. 6):

Mit furchtbaren Taten gibst du uns Antwort (וַיַּעֲנֵנוּ) in Gerechtigkeit,
 Gott unsrer Hilfe.

Hier ist es eindeutig die Tat selbst, die Tat der Hilfe oder der Rettung, die als Gottes Antwort interpretiert wird.

Der gleiche Gedanke findet sich dann auch noch in Ps 20, der mit einer Fürbitte für den König beginnt und dann die Aussage eines Einzelnen über die erfolgte Antwort Gottes anschließt. Dieser spricht (V. 7):

Jetzt weiß ich,
 daß der Herr seinem Gesalbten hilft.
 Er antwortet ihm (יָעַן) von seinem heiligen Himmel
 mit hilfreichen Machttaten seiner Rechten.

Aus dem folgenden ist dann zu entnehmen (V. 8f), daß die Hilfe konkret in einem militärischen Sieg besteht. Dieser wird also als Antwort Gottes gedeutet.

4. Mit diesen wenigen Belegen ist allerdings das Gros der Psalmen, die von Gottes Antwort sprechen, noch gar nicht in den Blick gekommen. Bisher hatten wir nur Psalmen erfaßt, die vom Volk als ganzem oder vom König handeln, der ja in gewisser Weise für das Volk als ganzes im Kult auftreten kann – man vergleiche noch einmal das Fasten von 2Chr 20. Die überwältigende Mehrzahl der Belege für Gottes Antworten steht aber in *Psalmen des Einzelnen*, sei es als Bitte um Antwort, als Vertrauensaussage, daß Gott

Antwort gibt, oder als Dank dafür, daß Gott geantwortet hat, formuliert. Welche Vorstellung von Gottes Antwort liegt hier zugrunde?

Die Schwierigkeit dieser Texte besteht darin, daß, anders als in den Volksklagen, an keiner Stelle eine Antwort Gottes verbaliter zitiert wird. Zwar bittet der Beter von Ps 35 (V. 3b):

Sprich zu meiner Seele:
„Deine Hilfe bin ich.“

Da aber der Beter unmittelbar davor Gott bittet (V. 2a.3a):

Ergreife Tartsche und Schild ...
und zücke Speer und Streitaxt ...,

was nun sicher metaphorische Rede ist, wird man auch gegenüber einem wörtlichen Verständnis der Bitte darum, daß Gott zu ihm sprechen möge, Zurückhaltung walten lassen müssen⁹.

Ähnlich zurückhaltend wird man Ps 91 beurteilen müssen, wo am Schluß ein persönlicher Zuspruch Gottes an den Beter zitiert wird (V. 14–16). Denn erstens enthält dieser Psalm gar keine Klage, auf die Gott antworten könnte – er ist nicht einmal in Ich-Form gehalten, sondern als Anrede an ein Du formuliert –, und zweitens weist er auf keine reale kultische Situation hin, sondern ist eher als Lehrgedicht zu verstehen, läßt also keine direkten Rückschlüsse auf die Art der Antwort Gottes zu¹⁰.

Und schließlich kann auch Klgl 3 nicht als sicherer Beleg dafür gelten, daß Gott dem Beter auf sein Rufen in Worten antworten muß. Zwar ist das Kapitel stark von Elementen des individuellen Klagelieds geprägt¹¹, zwar sagt der Beter, Gott habe ihm wörtlich geantwortet (V. 57):

Du warst nahe am Tag, da ich zu dir rief,
und hast gesagt: „Fürchte dich nicht!“

Aber das Lied ist doch so sehr literarisch stilisiert – worauf vor allem die alphabetische Abfolge der je dreizeiligen Strophen hinweist –, daß kaum Rückschlüsse auf eine real im Kult erfolgende Antwort auf das Rufen des Beters möglich sind. Eher ist, wie bei den Gottesreden des Hiobbuches, daran zu denken, daß hier eine theologische Aussage in das Stilmittel der wörtlichen Rede Gottes gefaßt wird.

Der Ausweg aus der Schwierigkeit, daß die Individualpsalmen zwar vom Antworten Gottes reden, aber keine solche Antwort Gottes verbaliter zitieren, ist in zwei Richtungen gesucht worden. Der klassische Weg ist der der Septuaginta und ihrer Nachfolgerinnen, die ganz auf das Reden von der Antwort Gottes verzichten und sich auf das Erhören beschränken, womit die Frage, worin denn die Antwort besteht, überflüssig wird.

⁹ So zu Recht R. Kilian, Ps 22 und das priesterliche Heilsorakel, BZ NF 12 (1968) 172–185, hier 180.

¹⁰ Vgl. Kilian aaO. 181.

¹¹ Vgl. dazu H.-J. Kraus, Klagelieder (Threni), BK XX (1956) 50f.

Den Ausweg in die andere Richtung geht dagegen die neuere gattungsgeschichtliche Forschung, indem sie, was nicht im Text steht, ergänzt. Nach Vorarbeiten von Gunkel formuliert Joachim Begrich in seinem Beitrag „Das priesterliche Heilsorakel“ diese Sicht so: „Wenn ein Einzelner, der im Heiligtum mit seinem Klageliede vor Jahwe getreten ist, seine Klagen und Bitten erschöpft hat, so tritt ein Priester auf, der, vielleicht aufgrund eines Opferbescheides, sich an den Beter mit einem Orakel Jahwes wendet und, auf sein Klagen und Bitten bezugnehmend, ihm die Erhörung und Hilfe seines Gottes zusichert. Getröstet durch das göttliche Orakel, spricht der Betende nunmehr die Gewißheit seiner Erhörung aus und schließt mit den Worten des Gelübdes“¹².

Nun waren wir beim Durchgang durch die außerpsalmische Literatur ja tatsächlich auf eine Reihe von Stellen gestoßen, wo Einzelne (David oder Saul) oder eine Gruppe (wie im Fall von Jer 42) um ein Orakel gebeten und dieses erhalten – oder auch nicht erhalten – hatten. Aber schon hier liegt die erste Schwierigkeit der Begrichschen Konstruktion. Denn an jenen Stellen handelt es sich tatsächlich um Orakelbefragungen. Der terminus technicus dafür ist אָאָל. Mit Claus Westermann kann man die Art dieser Fragen sogar noch genauer fassen: „Diese Orakelfrage, die mit *šāal* bezeichnet wird, ist durchweg Entscheidungsfrage, d. h. eine Frage, die mit Ja oder Nein beantwortet werden kann ...“¹³. In den Psalmen aber werden keine Entscheidungsfragen vorgelegt, sondern der Beter klagt seine Not. So wundert es auch nicht, daß der terminus technicus für die Orakelbefragung, eben אָאָל, im ganzen Psalter in diesem Sinn nicht vorkommt.

Selbst wenn man also an Begrichs These festhalten wollte, sollte man wenigstens den Ausdruck Orakel vermeiden. Denn: „Das lat. Wort *oraculum* bedeutet ... sowohl die ... Antwort auf eine nur mit den Mitteln der Mantik zu beantwortende Frage als auch die Institution, die zur Erteilung solcher Antworten befähigt und befugt ist ...“¹⁴, im strengen Sinn nicht aber irgend eine positive Antwort auf eine Klage. Aber selbst bei einer terminologischen Änderung – etwa in Richtung auf „Bescheid“ o. ä. – wird sich Begrichs Konstruktion des priesterlichen Heilsorakels in dieser Form, also mit einem festen Sitz im Leben und einer dazugehörigen ebenso festen Gattung, kaum halten lassen¹⁵. Dazu ist einfach der textliche Befund zu schwach: 1. Begrich entwickelt das priesterliche Heilsorakel ausschließlich an Texten aus Deuteroseaja. Dabei muß nicht nur unterstellt werden, daß Deuteroseaja sich einer

¹² J. Begrich, Das priesterliche Heilsorakel, in: Ges. Studien zum Alten Testament, TB 21 (1964) 217–231, hier 218.

¹³ C. Westermann, Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament, in: Forschung am Alten Testament. Ges. Studien II, TB 55 (1974) 162–190, hier 172.

¹⁴ A. Dihle, Art. Orakel, RGG³ IV 1664–1666, hier 1664f.

¹⁵ Zur Kritik vgl. v. a. Kilian aaO.

kultischen Gattung bedient, sondern auch, daß er die einem Individuum geltende Gattung auf das Volk überträgt. Letzterer Einwand läßt sich auch nicht einfach durch den Hinweis darauf beseitigen, daß Deuterocesaja das Volk immer wieder als kollektives Du anredet. 2. In den Psalmen selbst gibt es praktisch keinen Hinweis auf ein institutionalisiertes Orakel, vor allem auch nicht da, wo ein Orakel den sog. Stimmungsumschwung des Beters von der Klage zum Lobpreis gut erklären könnte (z.B. Ps 22,22f; 28,5f). 3. Auch außerhalb der Psalmen und Deuterocesajas findet sich nicht die Spur eines Hinweises auf die von Begrich konstruierte Institution, während wir doch z.B. für echte Befragungsortakel etliche Belege haben.

Kommt also die Institution des priesterlichen Heilsorakels kaum als Erklärungsmodell dafür in Frage, worin in den Psalmen die Antwort Gottes auf die Klage des Beters bestehen könnte, so ist damit die Möglichkeit einer verbalen Antwort doch auch nicht gänzlich auszuschließen. Die oben zitierten Stellen aus Ps 35,3; 91,14–16 und Klgl 3,57, die, wenn auch metaphorisch bzw. literarisch stilisiert, eine Antwort Gottes zitieren, könnten immerhin ein Hinweis darauf sein. Ein weiterer Hinweis, wie eine solche Antwort erfolgen könnte, findet sich in 1Sam 1. Die kinderlose Hannah betet im Tempel und bittet um einen Sohn (V. 9–11). Der Priester Eli beobachtet die Frau. Er meint, sie sei betrunken, und stellt sie deshalb zur Rede (V. 12–14). Hannah antwortet, daß sie nicht betrunken sei, sondern daß sie gebetet habe und worum sie gebeten habe (V. 15f). Darauf antwortet Eli (V. 17):

„Geh in Frieden! Der Gott Israels wird dir erfüllen, was du von ihm erbeten hast.“

Die Frau erhält also eine Antwort, und zwar in Worten. Aber ein priesterliches Heilsorakel ist es nicht, was da zelebriert wird, eher ein tröstender seelsorgerlicher Zuspruch. Weder entspricht nämlich der Ablauf dem, was Begrich als priesterliches Heilsorakel konstruiert – Eli antwortet ja nicht auf Hannahs Gebet, sondern erst auf ihren Bericht von diesem Gebet –, noch sind Elis Worte als Gottesrede stilisiert. Vor allem aber sind Elis Worte noch gar nicht die eigentliche Antwort auf Hannahs Klage. Diese erhält sie erst, als sie schwanger wird und den erbetenen Sohn tatsächlich zur Welt bringt (V. 19f). Nicht auf Elis tröstende Worte hin, sondern erst, als der Sohn geboren ist, hebt sie zum Dankgebet an, dem sogenannten Lied der Hannah (1Sam 2,1–10).

Damit kehren wir zu den Psalmen zurück und halten als Zwischenergebnis fest, daß zwar eine verbale Antwort irgend welcher Art nicht auszuschließen ist, daß diese aber höchstwahrscheinlich nicht in der institutionalisierten Form eines priesterlichen Heilsorakels ergangen ist. Worin besteht dann die Antwort Gottes?

Hier ist noch einmal auf die in Teil I schon zitierten Stellen zurückzugreifen, die neben die Rede vom Antworten Gottes andere Reaktionsweisen

Gottes stellen, das Hören, das Sehen und das Handeln. Von diesen sind Hören und Sehen ganz bestimmt metaphorisch gemeint. Konkret erfahrbar ist dagegen das Handeln Gottes, sein Retten, Sich Erbarmen und Bewahren des Beters in der Not. Heilung von Krankheit, Rettung aus Seenot, Schutz vor feindlichen Nachstellungen, all das erwartet der Beter konkret bzw. kann er als konkret erfahren bekennen. Und er deutet an einer Vielzahl von Stellen diese Erfahrung so, daß Gott ihn angesehen, daß er ihn erhört oder – das ist meine These – daß er ihm geantwortet hat. Die Tat der Rettung selbst also ist an einer großen Zahl von Stellen Gottes Antwort auf das Gebet. Genauer gesagt: Was der Beter als konkrete Hilfe, Bewahrung oder Rettung erwartet bzw. schon erfahren hat, interpretiert er – neben anderem – als Antwort Gottes auf sein Gebet. Nehmen wir als Beispiel die Bitte in Ps 27,7–9:

(7) Höre, Herr, meine Stimme, wenn ich rufe,
und sei mir gnädig und antworte mir (וַעֲנֵנִי).

(8) Dir sagt mein Herz:

„Suchet mein Antlitz!“
Dein Antlitz, Herr, suche ich.

(9) Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,
weise nicht ab im Zorn deinen Knecht.

Meine Hilfe bist du.

Verstoß mich nicht und verlaß mich nicht,
Gott meiner Rettung.

Hilfe und Rettung, das ist es, was der Beter konkret erwartet. Und diese konkrete Erwartung deutet er als Erhöhung, als Zuwendung des Antlitzes Gottes und eben als Gottes Antwort.

Freilich, vor verengender Einseitigkeit wird man sich hüten müssen. Auf die Möglichkeit einer verbalen Antwort ist schon hingewiesen worden. Daneben findet sich in der Spätzeit der Entstehung der kanonischen Schriften aber auch noch eine andere Form, wie der Beter Gottes Antwort erwartet. So formuliert der Autor von Ps 119 (V. 26f):

(26) Meine Geschicke erzählte ich und du gabst mir Antwort (וַתֵּעֲנֵנִי).
Lehre mich deine Satzungen!

(27) Den Weg deiner Ordnungen laß mich erfassen,
und ich will nachsinnen über deine Wunder.

Und noch einmal heißt es in V. 145:

Ich rufe aus ganzem Herzen,
gib mir Antwort (עֲנֵנִי), Herr! Deine Satzungen will ich befolgen.

Vom Kontext des ganzen Psalmes her ist deutlich, daß dieser Beter die Antwort Gottes aus dem Studium der Tora erwartet, von der er bittet, daß Gott sie ihn lehre.

Wir sind am Ende unseres Durchgangs durch eine Reihe von Texten, die von Gottes Antworten handeln. Wir halten fest: Gott kann auf vielfältige Art Antwort geben, durch Träume, Los und Propheten, mit Worten oder einfach

durch die Tat¹⁶. In den Volksklagen, die sich auch in einzelnen Psalmen widerspiegeln, finden wir sowohl die Antwort durch den Mund eines bevollmächtigten Sprechers als auch die Vorstellung einer Antwort durch die rettende Tat. Letztere Vorstellung scheint in den Gebeten des Einzelnen die vorherrschende zu sein, aber auch eine Antwort in Worten ist nicht auszu-schließen, und schließlich taucht sogar der Gedanke auf, daß Gottes Antwort im Studium der Tora zu finden ist. Den Texten kommt es offenbar weniger darauf an, Auskünfte über das Wie der Antwort Gottes zu geben, als festzuhalten, daß Gott nicht nur hört, sondern auch Antwort gibt. Was bedeutet das theologisch?

III

Kehren wir noch einmal zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück, der Beobachtung, daß die Septuaginta in den Psalmen durchweg auf das Reden von der Antwort Gottes verzichtet und sich auf das Erhören beschränkt. Sie wird damit kaum zum Ausdruck bringen wollen, daß Gott dem Beter nicht helfen wolle, sondern sich auf bloßes Anhören seiner Bitten beschränke. Wahrscheinlich paßt sie einerseits ihre Sprache dem Griechisch ihrer Umwelt an, in dem ἐπακούω „fester terminus technicus der antiken Gebets-sprache von der erhöhenden Gottheit“ ist¹⁷. Andererseits grenzt sie sich mit dem Verzicht auf die Rede von Gottes Antwort von einer wohlfeilen, finanziellen und politischen Einflüssen allzu offenen Orakelpraxis ihrer Umwelt ab¹⁸ und betont ihr gegenüber die Majestät Gottes, seine Unbeeinflussbarkeit durch Mantik und Weihegaben an die Orakelstätten. So wie die Orakel der Antike antwortet der Gott der Bibel tatsächlich nicht. Indem die Septuaginta dies festhält, vertritt sie ein unaufgebbares Anliegen.

Und doch besteht die Gefahr, daß dafür ein hoher Preis zu zahlen ist. Verzichtet man nämlich auf den Gedanken einer Antwort Gottes auf das Gebet, dann kann aus dem Gebet leicht ein Selbstgespräch des Beters werden. Wohin das führen kann, hat keiner so scharf karikiert wie der englische Dramatiker Peter Barnes in seiner 1968 uraufgeführten „barocken Komödie“ „Die herrschende Klasse (The Ruling Class)“. In ihr stellt er den reichlich verrückten 14. Earl of Gurney vor. Dieser hält sich für Gott. Auf die Frage

¹⁶ Diese Vielfalt verkürzt Labuschagne aaO. 338 etwas, wenn er schreibt, daß „*nh* mit Jahwe als Subjekt nur selten eine Reaktion mit Worten zum Ausdruck“ bringe.

¹⁷ G. Kittel, Art. ἀκούω κτλ., ThWNT I, 126–225, hier 223.

¹⁸ Man vergleiche nur bei Herodot (Historien [1971]) die dauernden Hinweise auf üppige Weihegeschenke an die Orakelstätten (I,14.25.50–55.90.92; II,135.159; III,57; IV,150; V,36; VIII,27.33.121f; IX,81), auf zwei Bestechungsfälle in Delphi (V,63; VI,66) und auf die kaum verhüllte perserfreundliche Orakelpraxis des delphischen Orakels während der Perserkriege (VII,139–142.169).

seiner Tante Claire: „Woher weißt du, daß du ... Gott bist?“ gibt er die kaum zu widerlegende Antwort: „Sehr einfach. Wenn ich zu ihm bete, finde ich, daß ich mit mir selbst spreche – Simple. When I pray to Him I find I'm talking to myself“¹⁹.

Dahin also kann es führen, wenn darauf verzichtet wird, auf das Gebet eine Antwort Gottes zu erwarten. Die hebräische Bibel leistet solchen Verzicht nicht. Sie spricht offen und eindeutig davon, daß Gott Antwort gibt. Welche Bedeutung diesem Gedanken zukommt, sei abschließend an zwei Beobachtungen ausgeführt.

1. Daß der Gott Israels Antwort gibt, *unterscheidet* ihn nach Aussage des Alten Testaments wesentlich *von den Göttern der Völker*. Auf den Gottescheid zwischen Elia und den Baalspropheten auf dem Karmel war schon hingewiesen worden. Noch einmal die entscheidende Herausforderung Elias (1Kö 18,24):

„Und ihr sollt den Namen eures Gottes anrufen, und ich will den Namen des Herrn anrufen. Und der Gott, der mit Feuer antwortet (אֱשֶׁר יַעֲנֶה בְּאֵשׁ), wird Gott sein.“

Im Hoseaschluß wird der gleiche Gedanke in einer Gottesrede so gefaßt (14,9):

Was sollen Ephraim denn noch die Götzen?²⁰
 Ich bin es, der ihm Antwort gibt (אֲנִי עֲנִיתִי) und ihn anschaut.
 Ich bin wie ein üppiger Wacholder,
 an mir ist Frucht für dich zu finden.

Zugespitzt auf die Bilder der babylonischen Götter kehrt dann der Gedanke noch einmal wieder in der Polemik in Deuterocesaja: Der Handwerker macht einen Gott, man trägt ihn an seinen Platz. Und dann heißt es (Jes 46,7):

Da steht er nun und weicht nicht von der Stelle.
 Auch schreit man zu ihm, doch er antwortet nicht (וְלֹא יַעֲנֶה),
 aus der Not rettet er einen nicht.

Indem das Antwortgeben so zum entscheidenden Kriterium zwischen dem lebendigen Gott und den toten Götzen wird, wird es unaufgebbar für die rechte Rede von Gott. Die Beziehung des Menschen zu Gott ist weder ein Selbstgespräch noch das Reden gegen eine stumme Wand. Das Gebet ist kein Monolog des Beters, sondern auf den Dialog mit Gott angelegt.

2. Wieviel dem Alten Testament an dieser *dialogischen Struktur* liegt, belegt schließlich noch die Tatsache, daß es in Umkehrung der Gebetsstruktur, die vom Rufen des Beters zur Antwort Gottes führt, von einem Rufen Gottes, das eine Antwort Israels erwartet, sprechen kann. Allerdings, und

¹⁹ P. Barnes, *The Ruling Class. A baroque comedy* (1969) 18; ders., *Die herrschende Klasse (The Ruling Class)*. Eine barocke Komödie, dt. v. M. Esslin (1969) 35.

²⁰ Zur Textänderung von לִי zu לָו im Anschluß an die LXX vgl. BHS z.St.

darin kommt zum Ausdruck, daß es sich eben nicht um einen Dialog zwischen Gleichen, sondern zwischen Gott und Mensch handelt²¹, die Texte sprechen nur von der verweigerten Antwort Israels. Als Beleg mag Jer 35,17 genügen, weil er schön die Umkehrung der Gebetsstruktur zeigt (vgl. ferner Jes 50,2; 65,12; 66,4; Jer 7,13):

Deshalb hat so der Herr ... gesprochen: „Siehe, ich bringe über Juda ... all das Unheil, das ich ihnen angekündigt habe. Denn ich habe zu ihnen geredet, und sie haben nicht gehört, ich habe zu ihnen gerufen, und sie haben nicht geantwortet (וּלֹא עָנָו).“

Daß auch in der Beziehung des Einzelnen zu Gott solche Umkehr der Gebetsstruktur, also ein wirklicher Dialog zwischen Gott und Mensch möglich sein müßte, ersehnt schließlich Hiob, wenn er die heile Gottesbeziehung so beschreibt (Hi 14,15):

Du würdest rufen, und ich würde dir antworten (וְאִנֹּכִי אֶעֱנֶךָ),
nach dem Werk deiner Hände würdest du dich sehnen.

Daß die Propheten nur vom gescheiterten Dialog sprechen und daß es auch bei Hiob zunächst nur beim Wunsch nach dem Dialog bleibt, zeigt, daß der Dialog zwischen Gott und dem Menschen keine gegebene Sache ist. Er bleibt als beständige Aufgabe vor uns. Wir sind von Gott gerufen, ihm Antwort zu geben. Die Grundlage dafür aber, daß wir unsrerseits Gott Antwort geben können und sollen, ist, und das belegen die hier untersuchten Textstellen auf breiter Basis, daß Gott auf unseren Ruf seinerseits tatsächlich Antwort gibt.

²¹ Diesen Aspekt betont zu Recht H.-J. Kraus, Theologie der Psalmen, BK XV/3 (1979) 9f. Da er die Frage des „dialogischen Prinzips“ aber nur hinsichtlich der Antwort Israels, nicht aber hinsichtlich der Antwort Gottes ins Auge faßt, kommt er allerdings zu übertriebenen Vorbehalten gegen den „dialogischen Aspekt“. Zutreffend dagegen Stendebach aaO. (Anm. 2) 241: „Diese Gebete zeigen in der Antwort Gottes auf das Rufen ... des Menschen den zutiefst dialogischen Charakter der Gott-Mensch-Beziehung im AT ...“.