

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Jahrbuch für biblische Theologie* 16 (2001). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Etzelmüller, Gregor

Als ich den Herrn suchte, antwortete er mir. Zu Patrick Millers Monographie über Form und Theologie des biblischen Gebetes

in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 16 (2001), pp. 397–406

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Jahrbuch für biblische Theologie* 16 (2001) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Etzelmüller, Gregor

Als ich den Herrn suchte, antwortete er mir. Zu Patrick Millers Monographie über Form und Theologie des biblischen Gebetes

in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 16 (2001), S. 397–406

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Gregor Etzelmüller

Als ich den Herrn suchte, antwortete er mir

Zu Patrick Millers Monographie über Form und Theologie biblischen Gebetes<sup>1</sup>

Das Gebet ist das Herzstück einer jeden Religion. Wer Form und Theologie des Gebetes beschreibt, dem erschließt sich zugleich die Theologie einer Religion, oder genauer: dem erschließen sich die Eigenschaften des Gottes, dem die Gebete gelten. Gebet und Theologie existieren in einem Wechselverhältnis: beide sind aufeinander bezogen, korrigieren sich gegenseitig und lernen voneinander.

Wer Patrick Millers Monographie „They cried to the Lord“ zur Hand nimmt, wird deshalb nicht nur viel über die Form und Theologie biblischen Gebetes lernen, sondern zugleich über jenen Gott, den die biblischen Überlieferungen bezeugen. Dabei verspricht der Einstieg beim Gebet zur Mitte biblischer Theologie vorzustoßen: Denn das Gebet durchzieht wie ein roter Faden die ganze biblische Geschichte. Immer wieder rufen in ihr Menschen in ihrer Not zu Gott und erfahren Gottes Antwort. Die biblische Geschichte beginnt mit dem Schrei des Blutes eines erschlagenen Bruders (Gen 4, 10) und endet mit der Verheißung, dass ein solches Geschrei nicht mehr sein (Offb 21, 1 – 4), sondern die Welt vom Lob Gottes erfüllt werden wird (Offb 19). In der Mitte dieser Bewegung von der Klage zum Lob steht Gottes Antwort, durch die das Gebet zu einem dialogischen Geschehen wird. Diese Trias Klage – Antwort – Lob prägt auch die alttestamentliche Befreiungsgeschichte des Exodus („Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihr Geschrei über ihre Bedränger gehört“ Ex 3, 7) und das biblische Gebetbuch der Psalmen. Die biblische Geschichte durchzieht also ein permanentes Gespräch der Menschen mit ihrem Gott und Gottes mit den Menschen. Wer diesem Gespräch lauscht, darf erwarten, Gott selbst kennen zu lernen.

Jenem Weg, der von der menschlichen Klage über Gottes Antwort zum Lob führt, denkt Miller im Hauptteil seiner Arbeit nach (55 – 232). Er geht dabei von den sog. Klageliedern aus, wendet sich dann den Formen und dem Inhalt der göttlichen Antwort zu und betrachtet anschließend die Dank- und Loblieder. Dabei konzentriert er sich nicht auf die poetischen Gebete der Psalmen, sondern betrachtet diese stets im Zusammenhang mit den Gebeten der alttestamentlichen Prosa- und Prophetenliteratur.

Unter der Überschrift „Prayers for Help“ wendet sich Miller den sog. Klageliedern zu. Schon die Überschrift macht deutlich, dass Miller diese Gebete nicht als Klagen, sondern als Bittgebete verstehen will (vgl. 55f; 68f; 86f; 104). Mit der Bezeichnung als „prayers for help“

---

<sup>1</sup> Patrick D. Miller, *They cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer*, Minneapolis: Fortress Press 1994.

verschafft er Gunkels Einsicht, dass die Bitte das „Herzstück der Gattung“ sei<sup>2</sup>, sprachlichen Ausdruck. Zentral ist dabei in den meisten Fällen die Bitte um Hilfe, Befreiung, Errettung und Erlösung (103f). Zwar können auch Krankheit und persönliches Leiden diese Hilfeschreie provozieren, doch folgt man dem expliziten Zeugnis der Psalmen, so ist es in den meisten Fällen eine Bedrohung von außen, die die Beter zu Gott schreien läßt. Miller versteht diese Psalmen deshalb als „the cry of the innocent and the poor, the weak and the helpless, in a world where the strong, the rich, and the powerful use those characteristics as weapons against others“ (105). So begegnet in diesen Psalmen oft der Schrei nach Hilfe gegenüber feindseligen Mächten, Verfolgern und Unterdrückern.

Zum Verständnis der Feindklagen bewährt sich Millers Zusammenschau von den poetischen Gedichten des Psalters mit den Gebeten der alttestamentlichen Prosa- und Prophetenliteratur. Da wir bei den Psalmen nur selten den Kontext der Gebete kennen, bleibt bei ihnen offen, wer mit den Feinden gemeint sei und ob die Bedrohung durch sie real war. Anders verhält sich dies bei den Gebeten, die in Erzählkontexten überliefert worden sind: So verdeutlicht z.B. der Kontext bei Jeremia, dass seine Klage, man wolle „ihn aus dem Lande der Lebendigen ausrotten“ (Jer 11, 19), wirklich eine reale Gefahr spiegelt (84). Man wird deshalb auch die Feindklagen im Psalter trotz ihrer stereotypen und imaginativen Sprache nur vor dem Hintergrund der realen Präsenz von solch feindlichen Kräften verstehen (105).

Schon die alttestamentliche Glaubensgemeinschaft hat die Erzählungen des Alten Testaments als Kontext der Gebete des Psalters verstanden, wie die Psalmüberschriften verdeutlichen, die bestimmte Psalmen mit Situationen aus dem Leben Davids verbinden (vgl. 83 – 86). Wenn die Psalmen 52 und 54 mit den Versuchen Davids assoziiert werden, sich vor Saul, der ihn umbringen will, zu verbergen, zeigt dies einmal mehr, wie real auch die spätere Glaubensgemeinschaft die Bedrohungen, von denen die Psalmen reden, empfunden hat. Jene Psalmüberschriften versteht Miller als hermeneutische Anregung, nun auch selbst Psalmen und Situationen aus alttestamentlichen Erzählungen zusammenzudenken. Damit ergibt sich u.a. auch die Möglichkeit, Psalmen als Gebete von Frauen zu entdecken. Könnte man sich nicht z.B. Psalm 6 als ein Gebet Hannas - oder die Psalmen 14, 39 und 74 als solche, die Tamar gebetet hat, vorstellen? „One may imagine without much fear of contradiction that such prayers for help as one finds in these psalms were on the lips of Tamar in the midst of her suffering“ (85).

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass die Feindklagen z.T. die Form von Verfluchungen annehmen können. Diese werden nicht um ihrer selbst willen erbeten, sondern

---

<sup>2</sup> H. Gunkel/ J. Begrich, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen <sup>4</sup>1985, 218.

sind Teil und Form des Hilfescheins der Unterdrückten. „The destruction of the enemies is the way of delivering the persecuted one who prays“ (107). Von Gottes Gericht erwarten sich die Beter dieser Psalmen ihre Befreiung aus der Hand ihrer Verfolger. Anstatt Gottes Gericht zu fürchten, beten sie: „Richte mich, Herr, nach meiner Gerechtigkeit und Unschuld!“ (Ps 7, 9). Diese Gebete stellen zwei Grundüberzeugungen unserer westlich-neuzeitlichen Theologie infrage. Zum einen die Grundüberzeugung, dass, weil alle gesündigt haben, alle in der gleichen Weise vor Gott zu stehen kommen (109). Und zum anderen – wie ich über Miller hinaus festhalten möchte – jene neuzeitliche Weltanschauung, dass letztlich alles und damit auch jede Beziehung reparabel sei. Demgegenüber halten diese Psalmen fest, dass es Beziehungen gibt, die nur geheilt werden können, wenn sie geschieden werden. Nicht jede Verletzung einer Person ist letztlich doch in das Leben des Opfers zu integrieren.

Neben den Gebeten um Errettung stehen Bitten um Heilung und Vergebung (vgl. 102f, 108). Die Psalmen betrachten den Menschen in seiner Einheit von Leib und Seele, so dass die Bitte um Heilung durchlässig wird für die Bitte um Vergebung. „God’s help in such instances is both therapy and absolution“ (108; vgl. 251; 260).

Versteht man dieses Nebeneinander der Bitten des Unschuldigen um Gottes gerechtes Gericht und die Bitte des Kranken um Heilung und Vergebung theologisch, so lernt man mit dem Psalter zu verstehen, dass der, der „alle deine Sünde vergibt und heilet alle deine Gebrechen“, auch derjenige ist, „der Gerechtigkeit und Recht schafft allen, die Unrecht leiden“ (Ps 103, 3. 6). Wer dem Psalter in seiner Vielfalt folgt, wird so des vielfältigen Handelns Gottes ansichtig.

Die entscheidende Frage ist nun freilich, wie Miller am Anfang seines vierten Kapitels (The Response of God) ausführt, ob Gott Gebete beantwortet. Kommt die Hilfe, die die Beter erbeten haben? Verändert sich die Situation, in der sie stehen? Mit diesen Fragen steht auf dem Spiel, ob das Gebet wirklich dialogischen Charakter trägt oder nur ein unbeachteter Monolog bleibt (135).

Seinem Ansatz entsprechend, den biblischen Überlieferungen zu folgen, hält Miller zunächst fest, dass es in der Bibel viele Hinweise gibt, dass Gott Gebete erhört und beantwortet (136; 140): „Als ich den Herrn suchte, antwortete er mir und errettete mich aus aller meiner Furcht“ (Ps 34, 5). Diese Gewissheit drückt sich nicht nur in den Dankliedern aus, sondern prägt auch die Bittgebete selbst, wie die Vertrauensäußerungen in den Bittgebeten zeigen (vgl. 127 – 130): „Whatever despair and anguish may be present in the lament, even in the complaints against God, the expressions of confidence underline what is implicit in the petition: God may be the problem, but God is, even more, the only way out, the one possible help in a situation

of helplessness, the solid rock when everything teeters on the verge of destruction or oblivion“ (130)<sup>3</sup>.

Von den biblischen Überlieferungen her stellt sich also weniger die Frage, ob Gott Gebete beantwortet, sondern eher die Frage, wie er dies tut. Nach Miller ereignet sich diese Antwort primär in dem Zuspruch: „Fürchte dich nicht, ich bin mit dir“ (Jes 41, 10a), der den Betern in einem Heilsorakel zugesprochen wurde (153; vgl. 147, 170 - 173; 184). Angesichts seiner bedrohlichen Situation wird der Beter auf die Wirklichkeit von Gottes Gegenwart und Gottes Macht verwiesen. Durch die Zusage von Gottes Mit-Sein wird die Furcht des Beters aufgehoben (vgl. 173f).

Nun ist die These, dass auf die sog. Klagelieder in Form eines Heilsorakels geantwortet worden ist, in den letzten Jahren problematisiert worden<sup>4</sup>. Belegt ist diese Praxis eigentlich nur für die Volksklagen (vgl. Ps 85; Ps 108, 8) und für die altorientalische Umwelt (dazu vgl. 147 – 153). Da uns für die Psalmen weitestgehend Hinweise auf deren liturgischen Kontext fehlen, wendet sich Miller wieder zunächst den alttestamentlichen Erzählzusammenhängen zu, in denen seines Erachtens Gebet und Orakel eng aufeinander bezogen sind (Gen 15, 1f; 21, 16f; Ex 14, 10 – 14; Richter 6, 7 - 10; 1. Sam 1, 15 - 17; 2. Kön 19, 3 – 7. 14 - 34; 20, 2 - 6; 2. Chr 20, 1 - 17; Jer 15, 15 - 21; 42, 1 - 17; 45, 3 - 5; Joel 2, 17 - 27). In Gen 15 kann man den Zusammenhang von Heilsorakel und Gebet freilich nur erkennen, wenn man mit Miller V. 1 als Antizipation des Gebetes (V. 2 f) versteht (154). Auf das Gebet der Hagar antwortet nicht Gott selbst, sondern ein Engel, dessen Antwort gerade nicht im Stil einer Gottesrede gestaltet ist. Ex 14; Richter 1; 2. Chr 20 und Joel 2 sind wiederum Beispiele für Volksklagen. Auch die Gottesworte in 2. Kön 19 sind keine persönlichen Heilszusagen, sondern verkünden das Unheil des Assyrerkönigs und damit die Rettung Jerusalems. In 1. Sam 1 antwortet Eli nicht auf das Gebet der Hanna, sondern auf ihren Bericht ihm gegenüber. Das Wort des Jeremia in Jer 42 ist kein Heilsorakel, sondern legt dem Volk zwei Möglichkeiten vor, auf deren eine Gottes Segen liegt. Höchstens das Gotteswort, das Jesaja dem kranken Hiskia zuspricht – obwohl auch hier Krankheit des Königs und Schicksal der Stadt eng miteinander

---

<sup>3</sup> Diese Ambiguität des Gottesverhältnisses spiegelt sich auch in den Gebeten Hagens und Hannas, die Miller in einem eigenen Kapitel bespricht, in dem es um Frauengebete im Alten Testament geht (233 – 243). Auf Gottes ausdrücklichen Befehl hin schickt der zunächst zögernde Abraham Hagar in die Wüste (Gen 21, 11 – 13). Und von Hanna heißt es, dass der Herr ihren Leib verschlossen hat (1. Sam 1, 5f). Ihre Gebete sind „also prayers of women whose only recourse and help in their suffering is – like that of others, male and female – the God who is part of their problem“ (239). Und in Gottes Antwort auf ihre Gebete erkennen wir einen Gott, der von den Leiden erlöst, die er selbst verhängt hat (236).

<sup>4</sup> Vgl. R. Kessler, Der antwortende Gott, WuD 21 (1991), 43 – 57; F.-L. Hossfeld/ E. Zenger, Die Psalmen I, NEB. AT 29, Würzburg 1993, 98; M. Millard, Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz, FAT 9, Tübingen 1994, 55f; B. Janowski, Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 113f.

verwoben sind (vgl. 2. Kön 20, 6) - und die sehr spezifischen Zusagen an Jeremia (Jer 15, 19 – 21) und Baruch (Jer 45, 4f) ließen sich also als Heilsorakel verstehen.

Relativieren sich so die Hinweise auf ein mögliches Heilsorakel, die Miller außerhalb des Psalters im Alten Testament zu erkennen vermag, so erscheinen auch die (spärlichen) Hinweise im Psalter selbst, dass die Gebete mit einem Heilsorakel beantwortet worden sind, in einem anderen Licht (Ps 12, 6; 35, 3; 60, 8; 91, 14 – 16; Klgl 3, 57). So ist Ps 12 m.E. nicht als Klage eines Einzelnen zu verstehen. Wenn man hinter Ps 12 überhaupt eine Liturgie zu erkennen können meint, dann wohl am ehesten eine prophetische Klageliturgie<sup>5</sup>, die außerhalb des offiziellen Kultes ihren Ort in Klagefeiern der Gruppe der Armen hatte<sup>6</sup>. Im Falle von Ps 35, 3 scheint es fraglich, ob man tatsächlich nur die erste Vershälfte metaphorisch, die zweite aber nicht-metaphorisch verstehen sollte. Und während Ps 60 die Praxis eines Heilsorakels wiederum nur für die Volksklagen belegt, lässt sich hinter Ps 91 keine Klageliturgie erkennen.

Nimmt man aufgrund dieser kritischen Beleuchtung Abschied von der These, dass die Beter der Psalmen Gottes Antwort im Heilsorakel ersehnt und erwartet haben, stellen sich freilich zwei Fragen. Zum einen: Wie antwortet Gott auf Gebete, wenn nicht in Form eines Heilsorakels? Zum anderen: Wie erklärt sich der Stimmungsumschwung, der einige sog. Klagepsalmen offensichtlich prägt? Millers Monographie bietet m.E. Ansatzpunkte, diese Fragen zu beantworten. Es ist eine Stärke dieser Monographie, dass man von ihr auch dann noch lernen kann, wenn man eine ihrer zentralen Thesen, nämlich dass auf die Klagegebete des Einzelnen mittels eines Heilsorakels geantwortet wurde, nicht mehr vertreten zu können meint.

Zunächst weist Miller daraufhin, dass die rettenden und erlösenden Taten Gottes vielfältig sind: Da bekommen Frauen Kinder, die damit nicht mehr gerechnet haben (Sara; Hanna), und jene, die in Todesfurcht zum Herrn riefen, bleiben am Leben (Gideon; Baruch). Samson wird Kraft geschenkt und Salomo Weisheit. Neben wunderbare Ereignisse, wie dass Feuer vom Himmel auf einen Altar fällt, treten gewöhnliche Ereignisse, wie die Geburt eines Kindes, die Stillung von Naturgewalten und Siege über die Feinde, die sich erst dem Glauben als Wunder erschließen (162 – 166). Die biblischen Überlieferungen legen m.E. nahe, dass Gott gerade durch diese jeweils spezifisch auf die Not der Beter abgestimmten Taten deren Gebete

---

<sup>5</sup> Vgl. J. Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels, WMANT 35, Neukirchen-Vluyn 1970, 114; E. Zenger, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, Freiburg u.a. <sup>2</sup>1988, 178. Jeremias betont in seinen Ausführungen zu Psalm 12 (a.a.O., 112 - 115), dass V. 6 aufgrund seiner Sprachgestalt „deutlich vom ‚priesterlichen Heilsorakel‘ unterschieden“ sei (113).

<sup>6</sup> Vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern, GAT 8/2, Göttingen 1992, 573.

beantwortet. Jene Antwort, nach der die Beter sich sehnen, ist die ihre Not wendende Tat Gottes.

So erklärt sich auch, dass Hanna auf den Zuspruch Elis zunächst nur sehr verhalten reagiert: „Laß deine Magd Gnade finden vor deinen Augen“ (1. Sam 1, 19). Erst die Geburt ihres Sohnes Samuels lässt sie dann ihren Lobgesang singen. Die Geburt des Sohnes war die Antwort Gottes auf Hannas Gebet – und erst auf diese Tat Gottes hin antwortet sie wiederum mit ihrem Gebet.

Wie erklärt sich aber dann der Stimmungswechsel in einigen der sog. Klagepsalmen? Zur Beantwortung dieser Frage sind Millers Ausführungen zu den Begriffen hilfreich, die im Alten Testament für Gebet stehen können (32 – 48). Anhand dieser Ausführungen lässt sich die Transformation der israelitischen Religion auf dem Weg zum Kanon verdeutlichen: In vorstaatlicher Zeit begegnet man in Israel noch der klassischen Orakelfrage, die mit dem Verb šā'al bezeichnet wird (35). An deren Stelle tritt in staatlicher Zeit die Befragung Gottes durch einen Propheten, die mit dem Verb dāraš bezeichnet wird (vgl. z.B. 1. Kön 22, 5). Doch schon in vorexilischer Zeit löst sich die Suche nach Gottes Willen mehr und mehr von den kultischen Institutionen, an die sie ursprünglich gebunden war (vgl. Amos 5, 4f. 14f). Als mit dem Ende des Königtums diese Form selbst zu ihrem Ende kommt, setzt sich in Israel die Einsicht durch, dass sich Gottes Wille durch das Studium der Schrift erschließe. „In the later period, increasingly we find Israel's inquiry of the Lord related to their paying close attention to the Lord's torah, God's law or instruction“ (37). Wer Gottes Wille sucht, hat sich nicht mehr an Priester und Kultpropheten zu wenden, sondern an seine Tora: „Suchet nun in dem Buch des Herrn und lest!“ (Jes 34, 16). So reflektiert der Bedeutungswandel des Begriffes dāraš jene Transformation der religiösen Kommunikation, die für das biblische Israel charakteristisch ist: An die Stelle von durch kultischen Institutionen vermittelten Antworten tritt die Auslegung der Schrift (vgl. 48).

Wie sich diese Entwicklung auch auf die Gebete des Einzelnen ausgewirkt hat, zeigt Miller am Beispiel von Psalm 119. Dieser Psalm ist nicht nur ein weisheitliches Lehrgedicht, sondern auch das Bittgebet eines Einzelnen (113; vgl. Ps 119, 42. 61. 78. 82 – 86. 95). Inmitten seiner Ängste und Schwierigkeiten findet der Beter seine Zuflucht und sein Vertrauen in Gottes Tora: „Angst und Not haben mich getroffen, ich habe aber Freude an deinen Geboten“ (Ps 119, 143).

Was Miller anhand von Psalm 119 zeigt, hilft m.E. nun auch zu erklären, wie es in anderen sog. Klagepsalmen zum Stimmungsumschwung kommt. Wie neben Psalm 119 auch die Psalmüberschriften zeigen, sind die Beter der alttestamentlichen Psalmen in ihrer Schrift

beheimatet. Inmitten ihrer Klagen können sie sich deshalb an Gottes Zusagen erinnern. Dabei müssen keineswegs bestimmte biblische Worte vom Beter in Erinnerung gerufen werden. Psalm 12 zeigt, dass Gruppen sich auch Gottesworte wie Ps 12, 6 in Erinnerung rufen konnten, die als solche zwar nicht überliefert sind, wohl aber eine „sachgemäße Verdichtung wesentlicher theologischer Vorstellungen des Pentateuchs (z.B. Ex 3, 7f.) und der Prophetie (z.B. Jes 33, 9f.)“ darstellen<sup>7</sup>.

Auch in Psalmen, in denen eine solche Zusagen überhaupt nicht explizit wird, kann man davon ausgehen, dass der schriftkundige Beter sie stets mithört. Wenn der Beter von Psalm 13 fragt: „Wie lange noch willst du dein Antlitz vor mir verbergen?“, dann dürfte er aufgrund der Stichwortbezüge tatsächlich jenen Text aus dem Jesajabuch mithören, in dem es heißt: „Ich habe mein Antlitz im Augenblick des Zorns ein wenig vor dir verborgen, aber mit ewiger Gnade will ich mich deiner erbarmen“ (Jes 54, 8). Im Gebetsvollzug versichert sich der Beter dieser ihm durch die Schrift bezeugten Gnade neu, so dass er am Ende wieder auf sie vertrauen kann (V. 6). „Der ‚Stimmungsumschwung‘ gehört zur Dynamik des Psalms als Gebetsgeschehen“<sup>8</sup>, aber er kann sich nur ereignen aufgrund der „interaction of prayer and listening to scripture“ (37).

Im fünften Kapitel seiner Monographie erläutert Miller, wie die Beter auf Gottes rettende Tat nun wiederum mit Dankliedern und Hymnen geantwortet haben. Indem Miller der Gebetslogik, die von der Bitte zum Lobpreis führt, folgt, stößt er hier zur Mitte biblischer Theologie vor.

Die Dankgebete sind oft eng verbunden mit jenen Bittgebeten, die ihnen vorausgegangen sind (vgl. 187 – 190). Sie sind deshalb nicht als generalisierte Dankgebete zu verstehen, sondern als konkreter Dank für konkrete Hilfe (189). Aus der Vielfalt der Dankgebete, d.h. aus den vielfältigen Erfahrungen von Gottes Handeln setzt sich die Erkenntnis von Gottes Freundlichkeit und Güte zusammen. Die partikularen Erfahrungen verweisen alle in dieselbe Richtung, so dass die Vielzahl der Dankgebete zwar nicht auf den Rahmenvers von Ps 118 reduziert, aber doch in diesem zusammengefasst werden kann: „Danket dem Herrn, denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich“ (Ps 118, 1. 29). Es dürfte deshalb kein Zufall sein, dass das erste Dankgebet der Bibel – jenes Eliäfers aus Gen 24, 27 – Gott gerade für seine Güte und Treue dankt (vgl. 194f).

In dieser Theologie der Freundlichkeit und Güte Gottes, die sich aus den vielfältigen Erfahrungen der Beter zusammensetzt, werden wir des biblischen Modells einer sog. „bottom-up-theology“ ansichtig. Sie hat nicht die Funktion, von oben herab ängstlich die Grenzen

---

<sup>7</sup> Vgl. M. Oeming, Das Buch der Psalmen. Psalm 1 –41, NSK. AT 13/ 1, Stuttgart 2000, 103.

<sup>8</sup> F.-L. Hossfeld/ E. Zenger, a.a.O., 98.



einer Gruppe von Gläubigen zu bestimmen, sie bleibt vielmehr ihrem ursprünglichen Sitz im Leben treu, indem sie wie die Dankgebete darauf zielt, eine größere Gruppe von Menschen in ihre eigene Freude an Gott einzubeziehen (vgl. 202f). Sie zielt also auf das Gotteslob der Vielen. Die Einsicht in Gottes Freundlichkeit und Güte liegt folglich wie den Bittgebeten, die genau mit dieser Freundlichkeit Gottes rechnen (vgl. 127 – 130), auch den Hymnen zugrunde (207). In diesen Aussagen lässt sich deshalb die Mitte biblischer Theologie vermuten, die sich freilich nicht aus einem bestimmten Prinzip ableiten, sondern nur aus der Betrachtung der vielfältigen Formen biblischen Gebetes und der vielfältigen Erfahrungen von Gottes Hilfe erschließen lässt.

Diese Ausführungen Millers, die dem Weg vom Bittgebet zum Lobpreis folgen, bilden das Herzstück seiner Monographie, sind aber eingebettet in eine Betrachtung, die von der altorientalischen Umwelt ausgehend (Kapitel 1) durch das Alte Testament hindurch zum Neuen Testament führt (Kapitel 10). Auch in den dazwischenliegenden Kapiteln wird zum Verständnis der alttestamentlichen Texte stets ihr altorientalischer Kontext berücksichtigt und ihr Horizont, der durch die Einheit beider Testamente konstituiert wird, mitbedacht.

Diese Weite der Darstellung bringt fruchtbare Einsichten für die gegenwärtige Monotheismusdebatte und die christliche Trinitätslehre. Im Alten Orient betet nicht selten ein Mensch zu seinem persönlichen Gott, damit dieser für ihn Fürsprache bei den höheren Göttern einlegt. Umgekehrt kann das Leiden freilich auch als Hinweis verstanden werden, dass sich der persönliche Gott vom Beter abgewandt hat. In solchen Fällen wendet sich der Beter an eine höhere Gottheit, damit diese das Verhältnis zwischen dem Beter und seinem Gott wieder restituiert (vgl. 22f; 29f).

Auch im Alten Testament ist die Fürbitte eine weitverbreitete Form des Gebetes (vgl. dazu 262 – 280). Im monotheistischen Kontext treten freilich Menschen mit ihrem Gebet füreinander ein. Insbesondere ist es Aufgabe der Propheten, nicht nur Gottes Wort zu verkündigen, sondern auch die Not des Volkes vor Gott zu bringen (263). So heißt es vom Gottesknecht in Jesaja 53, 12, dass er für die Übertreter gebetet hat. Diese Altes und Neues Testament miteinander verbindende Stelle stellt Miller durch seine Betrachtung der alttestamentlichen Fürbittengebete in einen größeren Kontext. Schon in der mathematischen Logik von Gen 18, 22 – 32, mit der Abraham in seiner Bitte für Sodom arbeitet, erkennt Miller jene Logik von Röm 5 vorbereitet, nach der ein einziger Gerechter reicht, um die vielen zu retten (267 – 270). Und bereits Mose bietet zur Vergebung der Sünden des Volkes sein eigenes Leben: „Vergib ihnen doch ihre Sünde; wenn nicht, dann tilge mich aus deinem Buch, das du geschrieben hast“ (Ex 32, 32). Zwar wird die Bitte des Mose abgewiesen, doch

„his intercessory role anticipates that of the suffering servant in opening the possibility that such intercession, such standing before the Lord in behalf of the people, may involve more than prayer“ (273).

Wenn die Fürbitte auch nicht immer zur Vergebung führt, so wird es in der Bibel doch nirgendwo ersichtlicher als bei den Fürbitten, dass das Gebetsgeschehen ein wirklicher Dialog ist und reale Veränderungen schafft (280). Die Erzählungen des Alten Testaments, wie Menschen für das Volk vor Gott mit Erfolg eingetreten sind, weisen daraufhin, dass Gottes Providenz offen ist für die Gebete derer, die ihn suchen.

Deshalb macht es einen realen Unterschied, daß wir bei Gott einen Fürsprecher haben, wie das Neue Testament bezeugt (Joh 17; Apg 7, 56; Röm 8; Hebr 4, 14 – 16), der unsere Nöte und Gebete kennt, der in den Tagen seines irdischen Lebens selbst „Bitten und Flehen mit lautem Schreien und mit Tränen“ Gott dargebracht hat (Hebr 5, 7). Weil Christus ihr Fürsprecher ist, deshalb beten Christen durch ihn zu Gott, ihrem Vater. Die fürbittende Tätigkeit Christi und das Gebet durch Christus sind nach Miller nur zwei Seiten derselben Wirklichkeit: „The prayer for mercy and grace is ‚carried‘ by Christ“ (316). Wer der neutestamentlichen Gebetspraxis nachdenkt, wird so die Ansatzpunkte einer Trinitätslehre entdecken können, auf die die neutestamentlichen Überlieferungen selbst hinweisen.

Damit bewährt sich bis zum Schluss der Ansatz von Millers Monographie: Sie “seeks to demonstrate the inextricable connections between faith and prayer, exploring the character of prayer in scripture and in so doing uncovering the structure and shape of biblical faith“ (1f). Weil ihr das gelingt, ist Millers Monographie nicht nur eine Darstellung der Form und Theologie biblischen Gebetes, sondern zugleich eine Einführung in die biblische Theologie selbst. Wer sich mit Hilfe dieses Buches den Reichtum verschiedener biblischer Überlieferungen vom Gebet erarbeitet, der wird tatsächlich etwas vom Charakter des Gottes erkunden, dem diese Gebete gelten. Diese Erfahrung zu machen, ist möglichst vielen Lesern – auch im deutschen Sprachraum – zu gönnen.