

Ps 17 – Bittgebet einer kinderlosen Frau?

MARIA HÄUSL, Würzburg

Die Not der Kinderlosigkeit

„Verschaff mir Kinder! Wenn nicht, sterbe ich!“ – *hab-a(h) l=ī banīm w'='im 'ayn mē*īā 'anō*ki*. – Man könnte diese Sätze für ein kurzes verzweifeltes Bittgebet an JHWH in der Not der Kinderlosigkeit halten. Tatsächlich handelt es sich aber um eine an ihren Ehemann Jakob gerichtete Forderung Rahels in Gen 30,1. Jakob weist diese Forderung dann weit von sich mit den Worten: *hā=taht 'ilō*him 'anō*ki 'āšr mana' mim-mi[k]=k pīry baṭn* „Bin ich etwa an der Stelle Gottes, der dir die Leibesfrucht versagt?“¹ Er stellt damit klar, dass Rahel ihre Bitte an JHWH zu richten hätte. Doch ein entsprechendes Bittgebet Rahels ist uns nicht überliefert. Diese kurze Episode um Rahel macht die Not kinderloser Frauen in der altisraelitischen patriarchalen Gesellschaft deutlich, wo „ein Leben ohne Kinder als nicht lebenswert angesehen werden konnte.“² Rahel ist nicht die einzige Frau im AT, von der eine langandauernde Kinderlosigkeit berichtet wird. Meist wird Kinderlosigkeit als Schicksal von Frauen dargestellt, wenngleich der Tatbestand der männlichen Unfruchtbarkeit in den alttestamentlichen (atl.) Texten nicht völlig ausgeblendet ist.³ In allen Erzähltexten über weibliche Kinderlosigkeit erscheint diese als zeitlich beschränktes Phänomen und dient als literarischer Topos meist der Hervorhebung des dann doch geborenen Sohnes, der später für

¹ Nach C. FRIEDL 2000, 237f., könnte es sich bei Rahels Forderung an Jakob auch um den Vorwurf handeln, dass er für ihre Kinderlosigkeit verantwortlich sei. 238: „Rahel kritisiert in ihrer vorwurfsvollen Ansprache Jakobs fehlendes Bemühen um ihre Schwangerschaft. Verschiedene Beobachtungen sprechen dafür, dass Jakob befruchtet, die *geliebte* Rahel könne durch ihre Schwangerschaft zu Schaden kommen.“

² I. FISCHER 1988, 116.

³ I. FISCHER 1988, 118, nennt Dtn 7,14 und Gen 20,17. „Ansonsten erfahren wir nur indirekt von männlicher Sterilität, wenn von Frauen erzählt wird, die als kinderlose Witwen von einem anderen Mann später doch schwanger werden (z.B. Rut; Tamar: Genesis 38; Abigail(?): 1 Samuel 25; die Frau von Schunem: 2 Könige 4,14).“

die Familiengeschichte oder für die Geschichte Israels von entscheidender Bedeutung sein wird.⁴

In den Erzelternzählungen wird in allen drei Generationen davon berichtet, dass die Frau der Verheißungslinie über einen langen Zeitraum unfruchtbar war, wobei dieses Motiv mit Sara und Rahel ursprünglich verknüpft ist, während es auf Rebekka sekundär übertragen wurde.⁵ Wie drückend die Not und bedrängend die Situation für kinderlose bzw. unfruchtbare Frauen ist, wird innerhalb der Erzelternzählungen vor allem an Rahel deutlich. Rahel erlebt ihre Notsituation als Todesnähe und Schmach. Ihre Not ist so groß, dass sie in Gen 30,14-18 zur „Volksheilkunde“ greift, nach der Alraunen zur Fruchtbarkeit verhelfen können. Das Zusammenleben mit ihrer Schwester Lea ist zudem von Eifersucht und Konkurrenz geprägt, die in Gen 29;30 ausführlich beschrieben werden.⁶ Nach der Geburt ihres Sohnes Josef sagt Rahel: *'asap 'ilō*hīm 'at harpat=i* „Gott hat sich meiner Schande angenommen.“⁷ Diese Aussage muss wegen des Gleichklangs von *'SP* und *YSP* als Deutung des Namens Josef verstanden werden.⁸ Obwohl diese Deutung gegenüber dem Namen Josef sicher sekundär ist, zeigt sich darin, dass der Name eines Kindes die vorausgehende Not der Kinderlosigkeit reflektiert.⁹

Hannas Not als kinderlose Frau wird in 1 Sam 1 ganz ähnlich beschrieben. Ihr persönliches Befinden drückt sich darin aus, dass sie nicht isst, weint, betrübt und verzweifelt ist (V. 7.10).¹⁰ Hanna beschreibt sich selbst als *'iššā qāšat rūh*, als „Frau schwer im Geist“, und wendet sich „wegen der Größe ihres Anliegens und ihrer Kränkung“ an JHWH (V. 15.16).¹¹ Kränkung erfährt Hanna durch die Co-Frau Peninna, die gar als *šar[r]ā*, „Feindin“ bezeichnet wird.¹² Aber auch in der Zuteilung des Opferfleisches wird deutlich, dass Hanna

⁴ Vgl. I. FISCHER 1988, 120: „Daß eine Frau ihr ganzes Leben lang kinderlos bleibt, erfahren wir nur von der Königstochter Michal (2 Sam 6,23).“

⁵ I. FISCHER 1994, 89.

⁶ Wenngleich es sich bei der Eifersucht der Schwestern in Gen 29;30 sicher um ein literarisches Motiv mit patriarchaler Perspektive handelt, ist sie trotzdem auch ein Aspekt der Kinderlosigkeit aus der Perspektive einer Frau. Vgl. C. FRIEDL 2000, 230f.

⁷ Gen 30,23d; vgl. auch Jes 4,1.

⁸ Vgl. H. RECHENMACHER 1997, 88f., zu den Personennamen, die von der Wurzel *'SP* gebildet sind. Diese Wurzel drückt wie andere Verben des Helfens und Leitens das „An-sich-Nehmen“ und den Beistand durch die Gottheit aus.

⁹ I. FISCHER 1994, 65-70: „Die Wahl der Namen hängt entweder mit Vorgängen und Erlebnissen der Frauen bei der Geburt (bei Kindern Rebekkas und Tamars) oder mit den konkreten Lebenserfahrungen der Eltern zusammen. Häufig kommt dabei das Schicksal der Mutter zur Sprache (Hagar, Sara, Lea und Rahel), bei Josef das des Vaters.“ (70).

¹⁰ *BKY, R'', MRR*.

¹¹ *DBR-D min[n]=rub[b] šh=i w'=ka's=i*.

¹² C. FRIEDL 2000, 232, will *šar[r]ā* in 1 Sam 1,6a als „Schmerz“ deuten; da *šar[r]ā* jedoch 1. Syntagma zu *K'S-D* ist, ist dies kaum denkbar; vgl. Sir 37,11 und M. HÄUSSL 1997, 101.

ihrer Co-Frau nachgeordnet ist und wegen ihrer Kinderlosigkeit an sozialem Status eingebüßt hat, wenn Hanna erst nach Pennina und deren Kindern ihren Anteil erhält.¹³

In den anderen atl. Texten ist die Not kinderloser Frauen nicht so ausführlich beschrieben wie bei Rahel und Hanna. Meist wird nur festgestellt, dass eine Frau unfruchtbar oder kinderlos ist,¹⁴ um dann eine Sohnesverheißung anzuschließen. Dies ist der Fall bei der Mutter des Simson in Ri 13,2f. und bei der großen Frau von Schunem in 2 Kön 4,14. Auch von Sara wird in Gen 11,30 lapidar festgestellt, dass sie unfruchtbar ist.

So ist man für die Beschreibung der Not kinderloser Frauen v.a. auf die Erzähltexte zu Rahel und Hanna verwiesen. In beiden Erzählungen werden als Kennzeichen der persönlichen Not die Todesnähe und die Schmach und als Kennzeichen der sozialen Not Eifersucht und Kränkung sichtbar. Der Gedanke, dass Kinderlosigkeit und Unfruchtbarkeit als Strafe für eine Schuld verhängt sind, ist dagegen bei Rahel und Hanna, wie auch in den meisten anderen Erzähltexten nicht vorhanden.¹⁵

Von den meisten Frauen sind keine bittenden Worte oder Bittgebete überliefert, obwohl „der Hilfeschrei zu JHWH ... als die eigentliche und einzig zielführende Aktion zur Überwindung der Unfruchtbarkeit“ anzusehen wäre.¹⁶ Denn die Kinderlosigkeit wird in den meisten Texten auf das Handeln JHWHs zurückgeführt. Dies ist z.B. der Fall bei Rahel in Gen 30,1,2 und bei Sara, die selbst sagt: *‘āšar-a=nī YHWH mil=lišt* „JHWH hat mich abgehalten vom Gebären.“¹⁷ JHWH ist derjenige, der den Mutterschoß öffnet, aber auch verschließt; Kinder erscheinen als Segen JHWHs.¹⁸

Zwei Belege für Bittgebete finden sich in den Texten. So wird in Gen 25,21 vom Bittgebet Isaaks berichtet, der sich wegen der Unfruchtbarkeit Rebekkas an JHWH wendet.

In 1 Sam 1,11 ist das Gebet Hannas, das einzige wörtlich zitierte Gebet in der Not der Kinderlosigkeit, überliefert. Dabei werden in 1 Sam 1,9-12,15 „ganz betont wichtige Ausdrücke der Kultsprache verwendet.“¹⁹ *PLL-tD, Š'L, ŠPK 'at napš*. Darüber hinaus enthält das Bittgebet, mit dem sich Hanna an JHWH wendet, ein Gelübde, das von ihr völlig selbstständig abgelegt wird, obwohl es „tief in das Familienleben eingreift.“²⁰ Bei Hanna wird

¹³ C. FRIEDL 2000, 231.

¹⁴ *‘QR, bin ‘ēn l-a=h*.

¹⁵ Ausnahmen sind das „Haus Abimelechs“ in Gen 20,17.18 und Michal in 2 Sam 23; vgl. I. FISCHER 1988, 120, zu Michal: „Der Text spricht zwar nicht davon, der Kontext deutet jedoch Unfruchtbarkeit als Strafe.“ K. VAN DER TOORN 1994, 77f., betont dagegen den Schuldaspekt, übersieht aber dabei diesen Textbefund.

¹⁶ I. FISCHER 1988, 122.

¹⁷ Gen 16,2.

¹⁸ I. FISCHER 1988, 122.

¹⁹ E. GERSTENBERGER 1994, 351.

²⁰ E. GERSTENBERGER 1994, 351.

also nicht nur die Not der Kinderlosigkeit ausführlich dargestellt, sie ist auch die einzige Frau, die sich mit diesem Anliegen an JHWH wendet. Sie wird dabei als Prototyp des betenden Menschen gezeichnet und „agiert im Stil der Patriarchen und israelitischen Führungsgestalten.“²¹

Nicht allein Erzähltexte spiegeln die Not der Kinderlosigkeit in einer Familie wider, auch theophore Personennamen verweisen darauf. Die meisten Personennamen sind zwar ohne den Kontext der Namensgebung überliefert, die wenigen belegten Namensgebungen nehmen aber Bezug auf das Schicksal der Eltern, meist der Mütter, die dem Kind den Namen geben.²² Am Beispiel des Namens Josef und dessen wenn auch sekundären Verknüpfung mit der lang dauernden Kinderlosigkeit Rahels wurde dies oben bereits gezeigt.

Einige semantische Konzepte theophorer Personennamen nehmen direkt Bezug auf die Not der Kinderlosigkeit. So liegt den mit *PTH* gebildeten Personennamen die Vorstellung zugrunde, dass die Gottheit den Mutterschoß geöffnet hat.²³ „Namen vom Wahrnehmen und Antworten“,²⁴ die z.B. von den Wurzeln *ŠM'*, *YD'*, *HZY* oder *R'Y* gebildet werden, setzen als Objekt eine Notsituation, die bittende Familie bzw. das Bittgebet voraus. „Der ursprüngliche Sinn dieser Namen dürfte die Erhörung des Gebetes in der Not der Kinderlosigkeit sein.“²⁵ Auch die „Namen vom Retten und Befreien“²⁶ setzen die Not der Kinderlosigkeit als separatives Syntagma, woraus die Familie befreit wurde, voraus. Diese Namen machen also folgende Aussage: „Die Gottheit hat (uns, die Namensgeber, durch die Geburt des Kindes, des Namensträgers, aus der Not / Schande der Kinderlosigkeit) befreit.“²⁷ Die „Namen vom Retten und Befreien“ sind in ihrer Semantik auch eng verwandt mit den „Namen vom Helfen“,²⁸ die zwar nicht in syntaktischer, aber in semantischer Hinsicht die Notsituation voraussetzen.

So spiegelt sich also auch in den theophoren Personennamen die Not der Kinderlosigkeit wider. Die Namen sprechen davon, dass sich die Familie, die betroffene Frau in dieser Not an die Gottheit wandte, und dass die Geburt des erhofften und erbetenen Kindes als Akt der Rettung und Hilfe durch die Gottheit erfahren wurde.

²¹ E. GERSTENBERGER 1994, 351.

²² Vgl. I. FISCHER 1994, 70.

²³ Vgl. R. ALBERTZ 1978, 58f.; H. RECHENMACHER 1997, 77.

²⁴ H. RECHENMACHER 1997, 77-83.

²⁵ H. RECHENMACHER 1997, 79.

²⁶ H. RECHENMACHER 1997, 106-109.

²⁷ H. RECHENMACHER 1997, 106.

²⁸ H. RECHENMACHER 1997, 87-90; vgl. auch R. ALBERTZ 1978, 64f.

Eine solche positive Wertung der Kinder als Gabe Gottes wird auch in Ps 127,3 zum Ausdruck gebracht, hier aus der Sicht des Familienvaters. Ex 23,26 und Dtn 7,14 nennen als Segensverheißung an das Volk Israel, dass weder Mann noch Frau unfruchtbar bleiben werden. In Hos 9,11.14 und Hos 4,10 wird dagegen deutlich, dass Unfruchtbarkeit von JHWH als Strafe verhängt werden kann.

Dass Kinderlosigkeit von der betroffenen Frau als Unterdrückungssituation empfunden wurde, zeigt sich dort, wo Kinderlosigkeit mit anderen Unterdrückungssituationen parallel gesetzt wird, „etwa mit der der Armen, Rechtlosen und der sozial Schwachen“,²⁹ z.B. in 1 Sam 2,5, Ps 113,9, Jes 54,1 und Ijob 24,21. Besonders eindrücklich wird die Not der Kinderlosigkeit in Spr 30,15.16 beschrieben, wo die „Unendlichkeit“ des Leidens betont ist: *šalōš hinna(h) lō(ʾ) tišbaʾna(h) ʾarbaʾ lō(ʾ) ʾamarū hōn š ʾōl w ʾ=ʾuṣr raḥm ʾarṣ lō(ʾ) šabiʾā maym w ʾ=ʾiš lō(ʾ) ʾamarā hōn* „Drei gibt es, die nicht satt werden, vier, die nicht sagen: Genug. Die Unterwelt und der verschlossene Mutterschoß, die Erde, die nicht satt wird an Wasser, und das Feuer, das nicht sagt: Genug.“

Frauen als Subjekte des Betens

Obwohl in den atl. Erzähltexten und in den Personennamen die Not der Kinderlosigkeit eindeutig und mehrfach benannt ist und obwohl JHWH als der Geber von Segen und Fruchtbarkeit angesehen wird, fehlen mit Ausnahme des Gebetes von Hanna entsprechende Bittgebete. Dieser Tatbestand korrespondiert mit folgender von E. GERSTENBERGER gemachten Beobachtung: Einerseits ist „ein Bewußtsein für frauenspezifische Notlagen im Alten Testament“ vorhanden, und sind „spezifische Nöte von Frauen im Alten Testament deutlich benannt: Kinderlosigkeit, Schwangerschaftsbeschwerden, Komplikationen bei der Geburt, Abhängigkeit vom Mann, Vergewaltigung durch Männer, Ehestreit mit Flucht zum Vater, grundsätzlicher Ausschluß von der Erbfolge, Zwietracht unter den Haremsfrauen, Verelendung im Witwenstand, Kriegsleiden, Schändung und Versklavung durch siegreiche Feinde, Verdammung der Göttin.“³⁰ Andererseits findet sich nur sehr selten eine Erzählung über eine betende Frau,³¹ und haben ihre Nöte keinen Niederschlag in der uns überlieferten

²⁹ I. FISCHER 1988, 123.

³⁰ E. GERSTENBERGER 1994, 353f.

³¹ E. GERSTENBERGER 1994, 352: „Doch die bittende Frau, die in ihrer persönlichen Not Gott anruft, oder die nach einer erfahrenen Rettung dem göttlichen Helfer bzw. der göttlichen Helferin Dank abstattet, kommt in der biblischen und außerbiblischen Literatur höchstens sporadisch und andeutungsweise vor.“

Gebetsliteratur gefunden.³² E. GERSTENBERGER hält für die Klage- und Dankgebete des Psalters deshalb fest: „Die Notschilderungen sind nicht geschlechtlich differenziert. ... Auch die Bösewichter und Übeltäter sind nicht sexuell differenziert; ebensowenig wie die Kalamitäten (Krankheit; soziale Ausgrenzung; Anklage; böse Omina) oder die verwendeten Metaphern.“³³

E. GERSTENBERGERS Ausführungen zeigen, dass die Suche nach den Stimmen von Frauen in ihrer Not der Kinderlosigkeit sowohl in den erzählenden Texten des ATs als auch in der Gebetsliteratur der Psalmen nicht sehr erfolgreich ist. Sie machen aber zugleich deutlich, dass die „Klagepsalmen für menschliche Noterfahrungen jedweder Art offen sind.“³⁴ Der betende Mensch in den Psalmen muss nicht notwendigerweise als männlich zu denken sein, zumal die Erzählung um die kinderlose Hanna in 1 Sam keine betende Frau in den Mittelpunkt stellt. Es ist also berechtigt, Bittgebete als Gebete von Frauen zu lesen, und wir können versuchen, die Not der Kinderlosigkeit in einem solchen Bittgebet zu verorten. Bei diesem Versuch geht es nicht darum, für einen Text eine „historisch fixierbare monokausale Not“ zu rekonstruieren,³⁵ oder Frauen als Autorinnen von Psalmtexten zu postulieren.³⁶ Es soll vielmehr nur überprüft werden, ob ein Text die Offenheit für die v.a. von Frauen erlittene Not der Kinderlosigkeit besitzt.

Ein solches Vorhaben stützt sich auf den von U. BAIL in ihrer Dissertation ausführlich beschriebenen theoretischen Ansatz, mit dem sie für Ps 6 und Ps 55 zeigen kann, dass beide Texte mit Hilfe eines intertextuellen Verfahrens, nämlich durch die Verknüpfung mit der Vergewaltigungserzählung von Tamar in 2 Sam 13, als Klagen und Anklagen vergewaltigter Frauen gelesen werden können.³⁷ Die wichtigsten Aspekte dieses Ansatzes sollen hier kurz genannt werden. U. BAIL legt zusammen mit F. VAN DIJK und A. BRENNER bei ihrer Suche nach „Frauentexten“ nicht die Frage nach Autorinnenschaft, sondern das Konzept von weiblichen und männlichen Stimmen zugrunde. „In Aufnahme von Mieke Bals Ansatz einer Narratologie wird Stimme definiert als die Summe der Sprechakte, die einer fiktiven Person, dem Erzähler oder der Erzählerin innerhalb eines Textes zugeschrieben werden. ... Diese

³² E. GERSTENBERGER 1994, 354: „Es gibt keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß die aus familiären Gottesdiensten stammenden Gebete - ... - je irgendeine charakteristische männlich-weibliche Sprache oder Metaphorik entwickelt hätten. Eindeutig weibliche Gebetsanliegen tauchen nicht auf, wiewohl es nach Menschenermessen z.B. Beschwörungen bei schwerer Geburt gegeben haben muß.“

³³ E. GERSTENBERGER 1994, 354f.

³⁴ U. BAIL 1998, 25.

³⁵ Vgl. U. BAIL 1998, 75.

³⁶ Vgl. U. BAIL 1998, 7f.

³⁷ Vgl. auch die Auslegung B. L. TANNERS 1998, 283-301, zu Ps 109, in der sie Ps 109 mit Gen 29.30 verknüpft: „A Prayer for Leah and Rachel when their Father forced them to marry Jacob.“

Stimmen sind textualisiert – das wird betont –, sie sind lediglich Echos auf die textexterne Welt, gewissermaßen entkörperert und entfernt von ihr, bleiben jedoch paradoxerweise dort begründet.“³⁸ Bei der Suche nach weiblichen Stimmen, „muß immer bedacht werden, daß Frauen in einer androzentrischen Dominanzkultur mit doppelter Stimme sprechen. Sie sprechen gleichzeitig mit der Stimme der dominanten und der verdrängten, verschwiegenen Diskurse. Der Schwerpunkt der Suche nach F [female] voices liegt in der Suche nach den verschwiegenen Stimmen, den ‚muted voices‘.“³⁹ Ob in Texten Spuren dieser verschwiegenen Stimmen von Frauen entdeckt werden, ist auch vom Geschlecht und der Perspektive der lesenden Person abhängig. „Es kommt darauf an, wer und warum Interesse hat, biblische Texte auf F voices hin zu untersuchen. Texte und Leser bzw. Leserinnen sind nie ‚gender-neutral‘ und oft erzählen Texte eine andere Geschichte, je nachdem, ob sie als M [male] oder als F voices gelesen werden. Biblische Texte sind deshalb als ‚dual gendered‘ zu begreifen, es sind zwei parallele Lesarten möglich.“⁴⁰

Psalm 17

Im Folgenden soll nun Ps 17 darauf hin untersucht werden, ob dieser Text als Stimme / Bittgebet einer Frau in der Not der Kinderlosigkeit interpretiert werden kann. Dabei ist nach den Beobachtungen im Text zu fragen, die eine solche Deutung ermöglichen. Darüber hinaus müssen die Verknüpfungen mit den Erzähl- und anderen Texten zur Kinderlosigkeit sowie mit dem sich in den hebräischen Personennamen niederschlagenden Umgang mit der Kinderlosigkeit benannt werden.⁴¹

³⁸ U. BAIL 1998, 76.

³⁹ U. BAIL 1998, 78: „Das Konzept der doppelten Stimme befähigt nach van Dijk-Hemmes, die Rückseite der dominanten Geschichte in verschiedenen Texten zu entdecken und die verschwiegene Geschichte, die aus der Perspektive von Frauen definiert ist, aufzudecken.“

⁴⁰ U. BAIL 1998, 77.

⁴¹ Dieses intertextuelle Verfahren ist auf synchroner Ebene angesiedelt und will keine Textabhängigkeiten postulieren. Es kann allerdings darauf verwiesen werden, dass die Forschung eine Konvergenz der Erzelternerzählungen, der theophoren Personennamen und der Bittgebete des Einzelnen v. a. im Hinblick auf die beschriebene Frömmigkeit konstatiert (vgl. z.B. R. ALBERTZ 1978; H. RECHENMACHER 1997). Man könnte also die nachfolgenden Überlegungen zu Ps 17 als Fortführung dieser Beobachtung ansehen, da die in den Erzelternerzählungen und in den Personennamen wiederkehrende Thematik der Kinderlosigkeit auch für das Verständnis eines Bittgebetes herangezogen wird.

Der Text

- 1a *tāpillā l' =DWD*⁴² Ein Gebet Davids.
 b *šim'-a(h)* Höre,
 bV *YHWH* JHWH,
 b *šadq* das gerechte Anliegen!
 c *haqšīb-a(h) rinnat=ī* Höre auf meinen Klageruf!
 d *ha'zīn-a(h) tāpillat=ī b' =lō(')* Höre auf mein Gebet aus Lippen ohne
šāpātē mirmā Trug!
- 2a *mīl=l' =panē=ka mišpaṭ=ī yišē(')* Von dir / von deinem Angesicht wird mein
 Urteil / Recht kommen.
 b *'ēnē=ka tiḥzēna(h) mēšarīm* Denn deine Augen sehen Geradheit.
- 3a *baḥanta libb=ī* Du hast mein Herz geprüft,
 b *paqadta layl-a(h)* geprüft in der Nacht,
 c *šarapta=nī* mich geschmolzen,
 d *bal timšā(')* ohne dass du (etwas) gefunden hast.
 e *zammō*ī* Ich habe nachgesonnen,
 f *bal yi'bur pī=[y]* ohne dass sich mein Mund verging.
- 4a *l' =pū'ullōt 'adam b' =dābar* Bezüglich der Taten ist der Mensch
šāpatē=ka durch das Wort deiner Lippen.⁴³
 b *'ānī šamartī 'urāḥōt par[r]īš* Ich habe beobachtet das Verhalten des
 Rechtsbrechers.
- 5a *tamō*k 'āšū*r-ay=[y]* Festgehalten haben meine Schritte an
b' =ma' gālōt-ē=ka deinen Pfaden,
 b *bal namōtū pā'am-ay=[y]* nicht wankten meine Tritte.
- 6a *'ānī qārā(')nī=ka* Ich habe dich gerufen,
 b *kī tī'n-i=nī* dass du mir antwortest,
 bV *'il* Gott!
 c *ha[ṭ]t 'uzn=ka l=ī* Wende dein Ohr mir zu!
 d *šma' 'imrat=ī* Höre meine Rede!
- 7a *hapīē['] ḥāsadē=ka* Erweise Deine wunderbaren Gnaden,
 aV *mōšī' ḥōsīm mim=mitqōmīm* Retter derer, die Zuflucht suchen bei
b' =yāmīn-i=ka deiner Rechten vor Menschen, die sich erheben!⁴⁴

⁴² Die Transkription von Ps 17 sowie der anderen zitierten Texte erfolgt nach BH' / R4.

⁴³ Die Syntax von V. 4a ist nicht klar. Es liegen zwei Präpositionalverbindungen vor, *b' =dābar šāpatē=ka* und *l' =pū'ullōt*, wobei die Fügung von *'adam* unsicher ist. Trotz dieser syntaktischen Schwierigkeiten wird aber deutlich, dass V. 4a eine Aussage darüber machen will, dass der Mensch vom Wort JHWHs her lebt (vgl. F.-L. HOSSFELD 1993, 115).

⁴⁴ *b' =yāmīn-i=ka* ist wahrscheinlich von ḤSY und nicht von QūM-tD abhängig (vgl. V. 13d.14a).

- 8a *šumr-i=nī k'='iṣḏn bī[ʔ]t 'ayn* Behüte mich wie die Pupille, den Augapfel!
 b *b'='šil[l] kânapē=ka tastīr-i=nī* Im Schatten deiner Flügel berge mich
 9v *mīp=pānē rāša'īm* vor den Frevlern,
 vR1 *zū šaddū=nī* die mich bedrängt haben,
 v *'ōyib-ay=[y]* (vor) meinen Feinden,
 vR2 *b'='napš yaqqīpū 'al-ay=[y]* die mit Gier mich umzingeln.
- 10a *ḥilb-a=mō sagārū* Ihr Fett haben sie verschlossen.
 b *pī=mō dibbirū b'='gi'[']ūt* Ihr Mund sprach mit Anmaßung.
 11a *'aššū*rē=nū 'itt-a(h) sābabū=nī* Unsere Schritte: jetzt haben sie mich umgeben.
 b *'ēnē=him yašitū* Ihre Augen richten sie darauf,
 bI *l'='nīōi b'='[h]a='arš* zu Boden zu strecken.
 12a *dim[mā]yō*n=ō k'='aryē(h)* Seine Erscheinung ist wie ein Löwe,
 aR *yiksu(w)p* der verlangt
 aRI *l'='tru(w)p* zu zerreißen,
 b *w'='k'='k'pīr yō*šib b'='mistarīm* und wie ein Junglöwe sitzend im Versteck.
- 13a *qūm-a(h)* Steh auf,
 aV *YHWH* JHWH,
 b *qaddim-a(h) pan-a(y)=w* tritt ihm entgegen!
 c *hakrī'-i=hu(w)* Zwing ihn auf die Knie!
 d *palliṭ-a(h) napš=i mi[n]=raša'* Rette mich vor dem Frevler durch
ḥarb-i=ka dein Schwert,
 14a *mi[m]=mūtīm yad=ka* vor den Leuten durch deine Hand,
 aV *YHWH* JHWH,
 b *mi[m]=mūtīm mi[n]=ḥald* vor den Leuten, vor denen,
ḥilq-a=m b'='[h]a=ḥayyim die ihren Anteil am Leben haben.⁴⁵
 c *w'='šāpīn=ka t' mallē(') bāṭn-a=m* Wer bei Dir geborgen ist:⁴⁶ Du füllst ihren Leib,
 d *yisbā'ū banīm* und sie sättigen sich an Söhnen.
 e *w'='hin@ihū yātr-a=m* Dann werden sie ihren Überfluss
l'='ōlilē=him ihren Kindern hinterlassen.
- 15a *'ānī b'='šadq 'iḥzā panē=ka* Ich werde in dem gerechten Anliegen
 dein Angesicht schauen.
 b *'isbā'-a(h)* Ich will mich sättigen
 bI *b'='haqīš* beim Erwachen
 b *tāmūnat-i=ka* an deiner Gestalt.

⁴⁵ V. 14a.b sind als unvollständige Sätze von PLṬ-D in V. 13d abhängig (vgl. V. 9v und Auslegung).

⁴⁶ *w'='šāpīn=ka* ist als Pendens zu deuten (vgl. Auslegung).

Beobachtungen zur Textstruktur und -semantik

Im Ps 17 finden sich keine expliziten semantischen, morphologischen oder lexemantischen Hinweise auf einen männlichen Sprecher, so dass der Text von daher als Gebet einer Frau interpretiert werden kann.

Der zweigeteilte Ps 17 zeigt einen auffälligen Umgang mit der Schilderung der Not. So findet sich im ersten Teil V. 1-6 keinerlei Notbeschreibung. V. 1, mit dem das Bittgebet eröffnet wird, besteht aus einer dreifachen Bitte an JHWH um Gehör des vorgetragenen gerechten Anliegens und will so den Kontakt zur Gottheit herstellen. In V. 2 wird dann eine erhoffte positive Antwort vorweggenommen,⁴⁷ die aber unmittelbar nach der Eröffnung des Gebetes nur die Funktion haben kann, das Vertrauen der Beterin auf JHWH und ihre Zuversicht zu bekennen.⁴⁸ In V. 3-5 folgt ein Bekenntnis der Rechtschaffenheit und der JHWH-Treue, verbunden mit der Beteuerung der Unschuld. V. 6 greift anschließend die eingangs in V. 1 formulierte Bitte um Gehör auf, wiederholt sie und intensiviert sie dadurch. Die Beterin will sich des zu JHWH hergestellten Kontaktes versichern. Auf dieses Ziel, sich Gehör bei der Gottheit zu verschaffen, ist der ganze erste Teil VV 1-6 gerichtet.⁴⁹

Am Anfang des 2. Teiles, in V. 7.8 dominieren die Bitten um das helfende Handeln JHWHs, so dass auch hier die Not nur indirekt anklingt. JHWH soll helfend am betenden Ich handeln, der Beterin kommt immer die Position des 2. Syntagmas, des direkten Objektes zu. Dabei spricht V. 7a allgemein von *ḥasadīm*, „Gnadenerweisen“. Aber bereits der nachfolgende Vokativ V. 7aV lässt eine erste semantische Näherbestimmung der von Gott erbetenen Gnadenerweise zu, wenn die Gottheit als *mōšīʿ ḥōšīm mim=mitqōmimim bʿ=yāmīn-i=ka*, „Retter derer, die Zuflucht suchen bei deiner Rechten vor Menschen, die sich erheben“ bezeichnet wird. Die erbetene Hilfe konkretisiert sich in V. 7av.8a.b als Rettung, Schutz und Behüten (YŠʿ-H, ŠMR, STR-H). Diese Thematik wird in V. 13d-14b nochmals durch *PLṬ-D*, „retten“, und durch die Kollektivbezeichnung *šāpīn=ka*, „die sich bei dir bergen“ aufgegriffen.

Die Formulierung der Bitten zeigen ebenfalls einige syntaktisch-semantische Auffälligkeiten. In V. 8a fügt das Verb ŠMR die Beterin als obligatorisches 2. Syntagma, in V. 8b ist von STR-H zusätzlich ein 6. Syntagma *bʿ=šil[!]* *kānapē=ka* abhängig, das als LOKATIV angibt, wo die Beterin ge-/verborgen ist. Beide Sätze erscheinen syntaktisch und

⁴⁷ Vgl. P. AUFFRET 1994, 455f.

⁴⁸ Vgl. R. ALBERTZ 1978, 27-32.

semantisch vollständig und beschreiben ein heilvolles Handeln JHWHs an der Beterin, wie dies das Lexem *ḥasadīm* in V. 7a erwarten lässt. Die von *min=* abhängigen Nominalverbindungen in V. 9v müssen nun aber ebenfalls als gebundene Syntagmen zu den Verben *ŠMR* und *STR-H* angesehen werden. Es handelt sich um 6. Syntagmen mit separativer Funktion, die angeben, wovor die Beterin zu behüten und zu (ver-)bergen ist. Damit wird nun erstmals ein Aspekt der Not deutlich. Die Beterin soll vor Frevlern und Feinden, die sie bedrängen, geschützt werden. Durch die nachgeordnete Position der Feinde in V. 9v entsteht aber ein merkwürdiger Effekt im Text. Denn einerseits lassen sich die Bitten um Zuwendung in V. 7a.8a.b ganz ohne Bezug auf Feinde und Gegner lesen; eine Konkretisierung der Notsituation steht dann weiter aus. Andererseits erscheinen V. 8a.b durch V. 9v als Bitten um Rettung vor Feinden; die Feinde machen dabei erstmals die Notsituation ein wenig konkret. Trotzdem geschieht die Erwähnung der Feinde reichlich spät, fast zu spät, um anzunehmen, dass das Verhalten der als Feinde bezeichneten Menschen die alleinige Ursache für die Not der Beterin ist. Es ist deshalb wahrscheinlich, dass mit den Feinden zwar ein wichtiger, nämlich der soziale Aspekt der Not, nicht aber die Not insgesamt benannt ist.

In V. 10.11 wird dieser soziale Aspekt der Not durch das Verhalten der Feinde anschaulich gemacht. Auffällenderweise kann das Feindverhalten als negatives Gegenbild zur Rechtschaffenheit und JHWH-Treue der Beterin gelesen werden. Gegen die mit Herz, Mund und Handeln an JHWH orientierte Beterin richten sich die Gedanken, Worte und Schritte der Feinde. Die Feinde haben sich verschlossen, während JHWH das Herz der Beterin prüft und nichts Schlechtes findet. Die Feinde sprechen mit Anmaßung, ihre Schritte haben die Beterin umzingelt, und sie sinnieren gar darauf, sie zu Boden zu strecken, d.h. zu vernichten, während sich der Mund der Beterin nicht vergeht und ihre Schritte auf den Pfaden JHWHs wandeln. Eine solche soziale Ausgrenzung und „Verfolgung“ erlebt die Beterin als „Todesgefahr“. V. 12 macht diese Todesnähe deutlich im Bild des Löwen, der zerreißen will. Wenn dabei nun vom Feind im Singular gesprochen wird, so sind wohl nicht mehr die in V. 9-11 beschriebenen feindlichen Menschen im Blick.⁵⁰ Die Metapher des Löwen bezieht sich vermutlich auf die als todbringende Macht erlebte Notsituation insgesamt. V. 13a-c schließt daran die Bitte an, JHWH möge dem Löwen / dem Feind entgegentreten und ihn auf die Knie

⁴⁹ Vgl. R. ALBERTZ 1978, 63, spricht von „Kontaktschluß“.

⁵⁰ Überzeugen kann auch der Vorschlag von F.-L. HOSSFELD 1993, 117, nicht, dass hier ein Hauptfeind gemeint sei.

zwingen. Dies ist die einzige Bitte des Textes, die ein Handeln JHWHs am „Feind“ und nicht an der Beterin zum Gegenstand hat.⁵¹

Die Bitten in V. 13d.14a.b knüpfen dann in formaler, syntaktischer und semantischer Hinsicht wieder an die Bitten in V. 8.9 an. Semantisch ist das Verb *PLT*-D mit *YŠ*-H in V. 7aV vergleichbar. Syntaktisch fügt *PLT*-D ebenfalls die Beterin als 2. Syntagma und die „Feinde“ als 6. Syntagma. Formal sind die in V. 14a.b genannten 6. Syntagmen dem eigentlichen Satz V. 13d nachgestellt. Der Singular *mi[n]=raša*‘ in V13d ist dabei wohl eine Fortführung der Feindvorstellung von V. 12a-13c, während V. 14a.b mit dem Lexem *mūtīm* auf die in V. 9-11 erwähnten feindlichen Menschen zurückverweist. Die „Feinde“ werden in V. 14a.b jedoch anders als in V. 9-11 beschrieben. Es wird nicht auf das Handeln der Feinde gegenüber der Beterin abgehoben, das als soziale Ausgrenzung und Verfolgung erlebt wird, sondern auf ihren Status und ihre Stellung zur Beterin. Denn das Lexem *mūtīm* macht deutlich, dass es sich bei den „Feinden“ um Leute aus der nächsten Umgebung handeln muss.⁵² Zugleich werden die Menschen als solche beschrieben, die ihren Anteil am Leben haben (*ḥald ḥilq-a=m b’=[h]a=ḥayyim*). Indirekt wird dadurch auch die Notsituation der Beterin verdeutlicht. Die Ausgrenzung betrifft ihren engsten Lebensraum, die Beterin selbst hat keinen Anteil am Leben. Wenn man diesen Unterschied zwischen der Beterin und den Leuten der Umgebung postulieren darf, ist der fehlende Anteil am Leben vermutlich der wesentliche Aspekt der Notsituation, die soziale Ausgrenzung erscheint dann als Folge davon.

Was nun der fehlende Anteil am Leben, der Verlust an Leben, die schon beschriebene Todesnähe genauer meint, wird in V. 14c-e noch ein wenig verdeutlicht. Dabei ist der in V. 14c vorausgestellte Terminus *w’=šāpīn=ka* syntaktisch als Pendens zu interpretieren. Semantisch handelt es sich um den auch in Ps 83,4 belegten Kollektivbegriff *šāpūn=ka* „Wer sich bei dir birgt“, auf den sich die nachfolgenden Aussagen über eine 3.m pl-Gruppe beziehen. Diese syntaktische und semantische Deutung von *w’=šāpīn=ka* wird auch von der Argumentationsstruktur des Textes her bestätigt. Ohne das vorangestellte *w’=šāpīn=ka* würde man die Aussagen in V. 14c-e als Beschreibung des Anteils der „Feinde“ am Leben deuten. Es ist jedoch wenig wahrscheinlich, dass das Wohlergehen der „Feinde“ näher geschildert werden soll. Dies widerspricht der Dringlichkeit und Zentralität der Bitten um Rettung, Hilfe und Schutz. Durch seine Semantik greift *w’=šāpīn=ka* ja den Gedanken des Schutzes durch

⁵¹ Der Wechsel in den Singular, das Löwenbild sowie die Bitte um JHWHs Handeln gegen den Feind machen V. 12.13a-d evtl. auch als literarkritisch sekundär verdächtig, da die Sätze weitgehend isoliert stehen.

⁵² K.-M. BEYSE 1986, 108ff.

die Gottheit auf; die nachfolgenden Sätze konkretisieren diesen dann weiter. V. 14c-e ist ein Vertrauensbekenntnis, das deutlich zeigt, wie es den Menschen ergeht, die von JHWH gerettet und beschützt werden.⁵³ Zugleich äußern sich darin auch der Wunsch nach und die Hoffnung auf einen solchen „Anteil am Leben“.

Was ist nun in V. 14c-e über die zu Grunde liegende Notsituation zu erfahren? Ausgrenzung und Verfolgung treten völlig in den Hintergrund. V. 14c-e bestätigen damit die in V. 7.8 gemachte Beobachtung, dass die dortigen Bitten als Bitten um Zuwendung ohne Feindbezug gedeutet werden können.

In der Regel werden V. 14c-e als Aussagen über den Reichtum der JHWH-Schutzbefohlenen interpretiert.⁵⁴ Die auffällige Reihung der Lexeme *bāṭn-a=m*, *banīm* und *‘ōlilē=him* verweist dann darauf, dass auch die kommenden Generationen ihr Auskommen haben werden. Eine solche Deutung ist sicher möglich, es stellt sich aber die Frage, ob damit die Hervorhebung der Lexeme angemessen berücksichtigt ist. Denn allein schon formal ist es auffällig, dass *bāṭn-a=m*, *banīm* und *‘ōlilē=him* jeweils am Satzende stehen, also im jeweiligen Satz betont sind, und zugleich als zusammengehörige Begriffe hervortreten. Außerdem ist *banīm* in V. 14d kaum als 1. Syntagma sondern als 2. Syntagma anzusehen: „Sie sättigen sich an Kindern.“⁵⁵ Denn wie in V. 14e ist auch in V. 14d eine Kontexttilgung des 1. Syntagmas und ein Rückbezug auf den in V. 14c vorangestellten Pendens *w’=šāpīn=ka*, „Wer sich bei dir birgt“ wahrscheinlich.⁵⁶ Ein solches Verständnis legt sich auch von V. 15b her nahe, wo *ŠB’* ebenfalls mit 2. Syntagma und im übertragenen Sinne verwendet ist, „Ich sättige mich an deiner Gestalt.“ Die Lexemreihe *bāṭn-a=m*,⁵⁷ *banīm* und *‘ōlilē=him* lässt so Fruchtbarkeit und Kindersegen als erhofften Anteil am Leben aufscheinen. Das Thema Nahrung und Reichtum deutet sich dagegen in den prädikativen Aussagen *ML’-D* *bāṭn-a=m*, *ŠB’* *banīm* und *NāḤ-H* *yātr-a=m* *‘ōlilē=him* an. Dabei ist *NāḤ-H* *yātr-a=m* *‘ōlilē=him* noch am meisten auf materielles Auskommen bezogen: „Dann werden sie ihren Überfluss ihren Kindern hinterlassen.“ *ML’-D* *bāṭn-a=m* ist dagegen zweideutig, kann sich

⁵³ S. SCHROER 1997, 309.

⁵⁴ Z.B. F.-L. HOSSFELD 1993, 117f.

⁵⁵ LXX und Vg haben den Text ebenfalls so verstanden.

⁵⁶ F.-L. HOSSFELD 1993, 116, dagegen sieht *banīm* als 1. Syntagma zu beiden Sätzen V. 14d,e an. Diese syntaktisch mögliche Deutung bezieht V. 14d,e nicht mehr unmittelbar auf die durch den Pendens hervorgehobene und von den Feinden abgegrenzte Gruppe der JHWH-Schutzbefohlenen.

⁵⁷ Das Lexem *bāṭn* wird im Kontext von Fruchtbarkeit, seltener auch im Kontext von Nahrungsaufnahme verwendet; vgl. A. BRENNER 1997, 33 und D. FREEDMAN / J. LUNDBOM 1973, 617.620, die zu Ps 17,14 notieren, „daß ein Doppelsinn beabsichtigt ist.“

sowohl auf Schwangerschaft als auch auf Nahrungsaufnahme beziehen.⁵⁸ *šB'* in V. 14d kann ebenfalls im Sinne von Satt-Werden interpretiert werden, wobei *banīm* dann allerdings als 1. Syntagma anzusehen ist. Wahrscheinlicher ist es aber, dass *šB'* mit *banīm* als 2. Syntagma im Sinne von „sich sättigen an Kindern“ zu deuten ist. Die syntaktischen, semantischen und strukturalen Beobachtungen weisen also in V. 14c-e nicht nur auf die Thematik Kindersegen hin, sondern lassen diese gegenüber der Thematik Auskommen und Reichtum als vorrangig erscheinen.

V. 15 kehrt abschließend in die Gegenwart der Beterin zurück, in der die Erfüllung noch aussteht. Die Beterin bekundet in Fortführung von V. 14 und in Anlehnung an V. 2 das Vertrauen auf die Erfüllung ihrer Bitte durch die Gottheit und bestärkt nochmals ihre Verbundenheit mit JHWH.

Kurz zusammengefasst, zeigt sich somit folgender „Gebetsweg“ in Ps 17. In V. 1-6 versichert sich die Beterin des Kontaktes zur Gottheit, der Verbundenheit mit der Gottheit. Auf diesem Hintergrund werden dann in V. 7-14b Bitten um Hilfe, Schutz, Rettung und Geborgenheit geäußert, bevor in V. 14c-e etwas konkreter Aspekte des erhofften Lebens genannt werden, und in V. 15 nochmals das Festhalten an der Gottheit bekannt wird. Die Not der Beterin scheint dabei in vierfacher Weise im Text auf. Sie zeigt sich anfangs als Mangelsituation (V. 7.8), dann als Ausgrenzung und Verfolgung durch „Feinde“ auf sozialer Ebene (V. 9-11), sowie als umfassende Todesnähe (V. 12.13a-c) und schließlich als fehlender „Anteil am Leben“, wobei V. 14c-e dies als Ausbleiben von Kindersegen (und auch als Mangel an Reichtum) konkretisiert.

Intertextuelle Verknüpfungen

Dass Ps 17 als Gebet einer Frau in Kinderlosigkeit verstanden werden kann und V. 14 von einer fehlenden Zukunft in Kindern spricht, kann nun noch durch einige intertextuelle Verknüpfungen von Ps 17 mit den (erzählenden) Texten über Kinderlosigkeit und den in hebräischen Personennamen belegten semantischen Konzepten unterstützt werden. Solche Verknüpfungen lassen sich für die drei Aspekte Notbeschreibung, Inhalt der Bitten und Gottesvorstellung benennen.

In Ps 17 ist die Kinderlosigkeit nicht durch entsprechende in den Erzähltexten belegte Lexeme als Notsituation benannt, sie ist aber in V. 14 in den Formulierungen *ML*¹-D *bāpn-*

⁵⁸ Schwangerschaft: Koh 11,5; Nahrungsaufnahme: Ps 107,9; Ez 7,19.

$a=m$ und $\acute{S}B'$ *banim* erschließbar. Ps 17 stimmt trotzdem mit anderen Texten in der Beschreibung der Notsituation überein. So wird die persönliche Not in Ps 17,12.14 als Todesnähe erlebt, wie dies auch von Rahel in Gen 30,1 formuliert wird. Die in Ps 17,9-11 sichtbar werdenden sozialen Aspekte der Not lassen sich mit Ausgrenzung und Verfolgung benennen. Als soziale Folgen der Kinderlosigkeit werden diese Aspekte in der Erzählung um Hanna in 1 Sam 1, sowie in 1 Sam 2,5, Ps 113,9 und Ijob 24,21 sichtbar. Die in Ps 17 als Feinde erscheinenden Menschen entstammen der unmittelbaren sozialen Umgebung. Wenn sie in Ps 17,14 zugleich als Leute bezeichnet werden, die ihren Anteil am Leben haben, dann könnte auch an Eifersucht gedacht werden, wie sie von Rahel und Lea in Gen 29,30 erzählt wird.

So wie die Notbeschreibung in Ps 17 nicht explizit auf die Kinderlosigkeit eingeht, so findet sich auch unter den Bitten keine direkte Bitte um Nachkommenschaft, wie dies im Gelübde von Hanna in 1 Sam 1,11 der Fall ist. Die Beschreibung der Zukunft in V. 14c-e lässt jedoch den Kindersegen als erhoffte Gabe JHWHs erschließen. In ähnlicher Weise wird auch in Ps 127,3 von den Kindern gesprochen. Darüber hinaus sind *ḥasd* und *šPN*, sowie alle verbalen Lexeme in den Bitten, $Y\acute{S}'$ -H, $\acute{S}MR$, STR -H und $PL\acute{T}$ -D, als Teile theophorer Personennamen belegt. *ḥasd* impliziert allgemeine Zuwendung der Gottheit.⁵⁹ Die Verben der Hilfe und der Rettung $Y\acute{S}'$ -H und $PL\acute{T}$ -D sowie des Schutzes und des (Ver-)bergens $\acute{S}MR$, STR -H und *šPN* besitzen in den theophoren Personennamen aber einen direkten Bezug zur Not der Kinderlosigkeit. Denn die Valenz dieser Verben ermöglicht bzw. fordert ein 6. Syntagma mit separativer Funktion. Im Kontext der Namensgebung gibt ein solches 6. Syntagma an, dass eine Familie durch die Geburt des Kindes aus der Not der Kinderlosigkeit gerettet und vor dem Untergang bewahrt wurde.⁶⁰ Wenn die Not der Kinderlosigkeit in keinem atl. Beleg dieser Verben als 6. Syntagma aufscheint, so hat dies v.a. zwei Gründe, die nicht gegen diese semantischen Konzepte der Personennamen sprechen.⁶¹ Die Satzkonkordanzen zu den Verben machen erstens deutlich, dass das nicht obligatorische 6. Syntagma v.a. dann realisiert wird, wenn es das semantische Merkmal [humanum] trägt, wenn also jemand vor Menschen gerettet oder bewahrt werden soll.⁶² Zweitens finden sich überhaupt nur wenige Texte, wie wir gesehen haben, die von der Not der Kinderlosigkeit

⁵⁹ Vgl. H. RECHENMACHER 1997, 27.

⁶⁰ Vgl. H. RECHENMACHER 1997, 85.105f.

⁶¹ Vgl. H. RECHENMACHER 1997, 109.

⁶² Vgl. M. HÄUSL 1997, 75.97.

sprechen.⁶³ Es überrascht daher nicht, dass sich im Ps 17 als 6. Syntagma die „Feinde“, die ausgrenzenden Menschen der nächsten Umgebung finden und nicht die Not der Kinderlosigkeit genannt ist, zumal die Kinderlosigkeit nicht als einzig mögliche Notsituation von Ps 17 postuliert werden soll.

Als letzten Aspekt will ich kurz die in Ps 17 aufscheinende Gottesvorstellung ansprechen.⁶⁴ In den Bitten wird JHWH als schützende und rettende Gottheit vorgestellt. Seine Schutzmacht wird dabei im Bild der Schatten spendenden und bergenden Flügeln verdeutlicht (V. 8b). Dieses Bild, dessen Tradition in Ps 17 nicht weiter erläutert ist, findet sich nicht nur in Ps 17,8; Ps 36,7-9; Ps 57,2; Ps 61,4f.; Ps 63,8f. und Ps 91,1-4, sondern auch in Ex 19,4 und Dtn 32,10, wo sich zeigt, dass es sich jeweils um Geierflügel handelt. Bildtraditionen belegen nun, dass „die Geiersymbolik sowohl in Vorderasien als auch in Ägypten alt und in beiden Kulturräumen konstant mit Göttinnen verbunden ist.“⁶⁵ Dabei repräsentiert der Geier insbesondere die mütterlich-regenerierenden Kräfte der Göttin.⁶⁶ In dieser Tradition der geiergestaltigen Muttergöttin erscheint nun auch JHWH. JHWH ist also in Ps 17 als mütterliche Gottheit, „als Heilerin und Spenderin neuer Kraft und neuen Lebens“ gezeichnet.⁶⁷ Diese Gottesvorstellung, die primär im Bild der bergenden Flügel aufscheint, korrespondiert sehr gut mit zwei Textbeobachtungen in Ps 17, nämlich mit der Beschreibung des erhofften Anteils am Leben in V 14 und mit der Eigenheit, dass die Bitten um Schutz und Hilfe in V. 8 auch ohne „Feinde“ gelesen werden können.⁶⁸ Wenn damit JHWH in Ps 17 als mütterliche Spenderin neuen Lebens angerufen wird, ist dies vielleicht ein weiterer Hinweis darauf, dass Ps 17 als Gebet einer Frau in ihrer Not der Kinderlosigkeit gelesen werden kann.

Fasst man die Beobachtungen zusammen, so kann Ps 17 als Bittgebet in der Kinderlosigkeit und als Stimme einer Frau in ihrer persönlichen Not gelesen werden. Ein solches Bittgebet dient in erster Linie der persönlichen Bewältigung der Not. Es zeigt indirekt aber auch die patriarchale Gesellschaft mit ihren Werten und Normen, in der für Frauen ein Leben ohne eigene Kinder fast dem Tode gleichkommt. Ein Potential zur Veränderung dieser Werte und Normen enthält dieses Bittgebet nur insofern, als der Aspekt der Schuld nicht

⁶³ Vgl. H. RECHENMACHER 1997, 109.

⁶⁴ Ich stütze mich hierbei auf S. SCHROER 1997, 296-316, die neben einschlägigen Texten auch das entsprechende Bildmaterial bearbeitet hat.

⁶⁵ S. SCHROER 1997, 301.

⁶⁶ Auf JHWH übertragen, ist dies z.B. in Mal 3,20 angedeutet; vgl. S. SCHROER 1997, 304ff.

⁶⁷ S. SCHROER 1997, 309.

⁶⁸ Beide Beobachtungen sind bei S. SCHROER 1997 nicht genannt.

vorkommt, das ausgrenzende Verhalten der Mitmenschen als Unrecht erscheint und die Beterin an ihrer Verbundenheit mit der Gottheit festhält.⁶⁹

Literatur

- ALBERTZ, R., Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion, Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon: CTM 9, Stuttgart 1978.
- AUFFRET, P., „Je serai rassasié de ton image“. Etude structurelle du Psaume 17: ZAW 106 (1994) 446-458.
- BAIL, U., Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998.
- BEYSE, K.-M., *mt*, in: ThWAT V (1986) 108-110.
- BRENNER, A., The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and Sexuality in the Hebrew Bible: Biblical Interpretation Series 26, Leiden 1997.
- BRENNER, A. / VAN DIJK-HEMMES, F., On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible: Biblical Interpretation Series 1, Leiden 1993.
- FISCHER, I., „... und sie war unfruchtbar.“ Zur Stellung kinderloser Frauen in der Literatur Alt-Israels, in: PAURITSCH G., / FRAKELE B. / LIST E. (Hrsg.), Kinder machen. Strategien der Kontrolle weiblicher Fruchtbarkeit: Grazer Projekt „Interdisziplinäre Frauenstudien“ Bd. 2, Wien 1988.
- Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36: BZAW 222, Berlin New York 1994.
- FREEDMAN, D.N. / LUNDBOM, J.R., *batn*, in: ThWAT I (1973) 616-620.
- FRIEDL, C., Polygynie in Mesopotamien und Israel. Sozialgeschichtliche Analyse polygamer Beziehungen anhand rechtlicher Texte aus dem 2. und 1. Jahrtausend v. Chr.: AOAT 277, Münster 2000.
- GERSTENBERGER, E.S., Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult, in: DIETRICH W. / KLOPFENSTEIN M. (Hrsg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte: OBO 139, Göttingen 1994.
- HÄUSL, M., Bedecken, Verdecken, Verstecken. Studie zur Valenz althebräischer Verben: ATS 59, St. Ottilien 1997.
- HOSSFELD, F.-L., Psalm 17, Bittgebet eines bedrängten Gerechten, in: HOSSFELD, F.-L. / ZENGER, E., Die Psalmen I, Psalm 1-50: NEB 29, Würzburg 1993, 113-118.
- RICHTER, W., Biblia Hebraica transcripta, Release 4, BH^l-Software, München 1997.
- RECHENMACHER, H., Personennamen als theologische Aussagen. Die syntaktischen und semantischen Strukturen der satzhaften theophoren Personennamen in der hebräischen Bibel: ATS 50, St. Ottilien 1997.
- SCHROER, S., „Im Schatten deiner Flügel!“ Religionsgeschichtliche und feministische Blicke auf die Metaphorik der Flügel Gottes in den Psalmen, in Ex 19,4; Dtn 32,11 und in Mal 3,20, in: KESSLER R. / ULRICH K. / SCHWANTES M. / STANSELL G. (Hrsg.), „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“, FS E. GERSTENBERGER: Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelinterpretationen, Bd. 3, Münster 1997, 296-316.

⁶⁹ U. BAIL 1998 77f.: „Wird nach der F voice in einem Text gefragt, dann sind zwei Fragen leitend, nämlich: 1. ‚Does the text contain traces of a less androcentric intent?‘ und 2. ‚Is there in it talk of a (re)definition of reality from a female perspective, so that the story contains definable differences between the view of the male as against the female figures?‘“

- TANNER, B.L., Hearing the cries unspoken. An intertextual-feminist reading of Psalm 109, in: BRENNER A. / FONTAINE C. (Hrsg.), *Wisdom and Psalms: The Feminist Companion to the Bible*. Second series, Bd. 2, Sheffield 1998, 283-301.
- VAN DER TOORN, K., *From her Cradle to her Grave. The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*, Sheffield 1994.