

Warum ›Wozu‹?

Zur Pragmatik der an Gott gerichteten Fragen in den Klagebeten der Hebräischen Bibel

Rainer Albertz

Jürgen Ebach, dem ich zu seinem 65. Geburtstag herzlich gratulieren möchte, hat immer wieder nachdrücklich auf die theologische Bedeutung der harten an Gott gerichteten Fragen in der Hebräischen Bibel hingewiesen. So schrieb er zu der scharfen Anklage, die Mose nach dem Scheitern der Verhandlungen mit Pharao vor JHWH erhob (Ex 5,22): »JHWH, warum handelst du böse an diesem Volk, warum hast du mich gesandt?« »Mose erfaßt das Scheitern als Element des Handelns Gottes und bringt es vor Gott als den einzig möglichen Adressaten [...] Die Anklage vor Gott ist [...] der Ausdruck des Festhaltens an der Berufung im Augenblick des Scheiterns. Weil Mose nicht vor der Übermacht der Verhältnisse kapituliert, bringt er sein Scheitern klagend und anklagend vor Gott.«¹ Und er resümiert: »Bezeugt das Lob die Schöpfung der Welt und des Menschen, so beharrt die Klage und noch die Anklage Gottes auf der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der Welt. Die Frage nach dem ›Warum?‹ wird im Gebet zur Frage: ›Wie lange noch, Herr?!‹.«² So weisen die anklagenden Fragen in den Gebeten der Hebräischen Bibel für Ebach auf ein Wesensmerkmal menschlicher Existenz vor Gott in einer noch von Unterdrückung, Unrecht, Leid und Zerstörung gezeichneten Welt hin, das nicht übersprungen werden kann.³

1. Die forschungsgeschichtliche Problemlage

Für einen, der wie ich vor langer Zeit einmal im Bereich der Psalmen geforscht hatte⁴ und der nun nach längerer Abstinenz wieder einmal zu diesem

1. J. Ebach, »Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?«. Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns, in: ders., Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese, Neukirchen-Vluyn 1995, 73-83, hier 79.
2. A. a. O., 82.
3. Vgl. J. Ebach, Streiten mit Gott. Hiob, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 1996, z. B. I, 54 f., u. ö.
4. Vgl. R. Albertz, Weltschöpfung und Menschenschöpfung in den Psalmen. Unter-

Gebiet zurückkehrt, stellt sich die gegenwärtige Forschungslage zu den Klagen merkwürdig widersprüchlich dar.

1.1 Die Anklage Gottes in der gegenwärtigen Diskussion

Auf der einen Seite werde ich – als Schüler Claus Westermanns mit Freuden – gewahr, wie der Aufsatz Westermanns »Struktur und Geschichte der Klage« aus dem Jahr 1954,⁵ in dem Westermann nicht nur die Bedeutung der Klage in ihrer dreifachen Grundstruktur von Anklage Gottes, Wir- / Ich-Klage und Feindklage für die Geschichte des Gebets im alten Israel herausgestellt, sondern auch auf das merkwürdige Verstummen der Klage, insbesondere der Anklage Gottes, in den Gebeten des frühen Judentums und Christentums hingewiesen hatte, eine ganz erstaunliche Fernwirkung entfaltet hat. Fast fünfzig Jahre nach seinem Erscheinen sind um die Jahrtausendwende zwei gewichtige Sammelbände erschienen, die beide von der Absicht geleitet sind, das Element der Klage alttestamentlicher Gebete erneut zu einer Dimension des christlichen Gebets zu machen. So sucht der von Georg Steins herausgegebene Band »Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage« die theologische Legitimität selbst harter Anklagen Gottes herauszuarbeiten: »Die Not in der Klage herauszuschreien, ja Gott an seine guten Absichten zu erinnern, bedeutet nicht die Krise oder das Ende der Gottesbeziehung, sondern ist eine Intensivform des Glaubens«;⁶ ja, der Band will der Klage sogar eine heilende, gleichsam therapeutische Funktion zubilligen.⁷ Noch

sucht bei Deuteronesaja, Hiob und in den Psalmen (CThM A3), Stuttgart 1974; *ders.*, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon (CThM A9), Stuttgart 1978; *ders.*, Art. Gebet, in: TRE XII, 34-42. Zu den Klagen des Volkes und den Threni habe ich mich später noch einmal geäußert: *ders.*, Die Exilszeit. Jahrhundert v. Chr. (BE 7), Stuttgart 2001, 117-135.

5. Wiederabgedruckt in *ders.*, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1974, 125-194.
6. Würzburg 2000, 10, in der Einleitung des Herausgebers.
7. So besonders in dem Beitrag des Moralthologen und Psychotherapeuten *Georg Beier*, Die heilende Kraft der Klage, a. a. O., 16-41. Beier kann die »Klage als heilsame Wirklichkeitserfahrung«, »als heilende Enttäuschung«, als »befreiende Erinnerung«, »als kathartischer Weg der Heilung«, »als Arbeit am / mit Leid« und »als heilende Annahme seiner selbst« (20-29) bezeichnen, manchmal so, als ginge die heilende Wirkung von der Klage als solcher und nicht von Gott aus. Wenn er schreibt: »Klage ist nicht psychische Verinnerlichung des Leids, nicht passive Duldung und fromme Hingabe, sondern Schrei des Protestes und Widerstandes, anklagendes Einfordern von Hilfe, Aufsprengen des In-sich-Verkrampfenseins im Leid, Zerbrecen des duldenen Nach-Innen« (20), dann wird er der Schärfe alttestamentlicher Klagen

programmatischer will der von Ottmar Fuchs und Bernd Janowski verantwortete Band »Klage« die »Klagespiritualität« der Hebräischen Bibel für heutige Christinnen und Christen zurückgewinnen angesichts erschütternder Katastrophen wie die des Terroranschlags vom 11. September 2001.⁸ Er sucht nicht nur ein exegetisches Fundament zu legen, sondern geht auch der von Westermann nur angedeuteten Frage im Einzelnen nach, wie es zum Verstummen der Klage in der Alten Kirche bis hin zu ihrer »Kriminalisierung« in der Frömmigkeitsliteratur des 19. Jhs. kam.

Auf der anderen Seite beobachte ich bei einigen Autoren, z. T. bei den gleichen, die sich um eine Rehabilitierung der Klage als Teil des Gebets bemühen, eine mehr oder minder starke Tendenz, die Klagegebete des Alten Testaments theologisch zu domestizieren und ihre Härte z. T. unter Einsatz philologischer Mittel abzumildern. Nach Bernd Janowski ist gar nicht die Klage, sondern »das Vertrauensmotiv das Basismotiv des Klageliedes«.⁹ Indem er in Ps 13 schon die bloße Anrede JHWHs in V. 2 und seine Prädizierung als persönlicher Gott des Beters in V. 4a als Ausdruck des Vertrauens wertet, wird in seiner Sicht die gesamte Klage dazwischen (VV. 2 f.) schon vom Gottvertrauen getragen und läuft darum konsequent auf das Bekenntnis der Zuversicht und die Gewissheit der Erhörung am Ende des Psalms hinaus (V. 6).¹⁰ Entsprechend kann Janowski an anderer Stelle die alttestamentlichen Klagepsalmen in Aufnahme eines Begriffs von Christoph Marksches¹¹ als ein »zielgerichtetes Vertrauensparadigma« bezeichnen, die »indem sie gesprochen werden, einen Vorschuß an Vertrauen zu Gott enthalten. [...] Sie sind zwar in der Situation der Gottverlassenheit bzw. der Gottesferne gesprochen, aber doch in der Hoffnung, daß Gott gerade *in* dieser Not nahe ist.«¹² Es fragt sich,

durchaus gerecht. Doch wenn er der Meinung ist »Klage geht nie zu weit« (20), dann ist er sich offensichtlich der Tatsache, dass schon im Hiobbuch um die rechte Form des Betens heftig gestritten wird, nicht bewusst, vgl. Ijob 5; 22; 35,8-16.

8. S. M. Ebner u. a. (Hg.), Klage (JBTh 16), Neukirchen-Vluyn 2001. Von katholischer Seite hatte Ottmar Fuchs schon 1987 ein in ähnliche Richtung gehendes Plädoyer vorgelegt, s. *ders.*, Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: H. Becker u. a. (Hg.), Im Angesicht des Todes (Pietas Liturgica 3/4), St. Ottilien 1987, 939-1024.
9. B. Janowski, Das verborgene Angesicht Gottes. Psalm 13 als Muster eines Klageliedes des einzelnen, in: M. Ebner u. a. (Hg.), Klage (JBTh 16), Neukirchen-Vluyn 2001, 25-23, hier 50.
10. Vgl. a. a. O., 50-53.
11. C. Marksches, »Ich aber vertraue auf dich, Herr!« – Vertrauensäußerung als Grundmotiv in den Klage Liedern des Einzelnen, in: ZAW 103 (1991), 386-398, hier 397 f.
12. Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 77. Janowski leitet hier den »Vertrauensvorschuß« schon aus der Tatsache ab, dass der Leidende überhaupt das Klagegebet an Gott richtet. Da nun jedes Klagegebet, wie man weiß, zugleich zu und gegen Gott gesprochen ist, verliert damit aber

ob bei einer solchen Sicht die Gestörtheit der Gottesbeziehung und die Verzweiflung, die sich in vielen Klagen der Psalmen ausspricht, voll in den Blick kommen. Auch Westermann konnte davon sprechen, dass in fast allen Klage-
liedern eine Bewegung vom Flehen zum Loben erkennbar sei.¹³ Aber er hat doch den Gegensatz, der zwischen den verzweifelten Klagen und den vertrauensvollen Bekenntnissen besteht, hervorgehoben.¹⁴

Eine etwas anders geartete Entschärfung der Klage, die nun auch das Verständnis der an Gott gerichteten Fragen betrifft, lässt sich im Beitrag von Christoph Dohmen zu dem von Georg Steins edierten Sammelband beobachten.¹⁵ Im Anschluss an Diethelm Michel¹⁶ möchte Dohmen die mit dem hebräischen Interrogativadverb *lammäh* eingeleiteten Anklagen Gottes nicht mehr als ›Warum‹-, sondern als ›Wozu‹-Fragen verstehen.¹⁷ Es werde in ihnen somit nicht nach dem Grund, sondern nach der Intention oder dem Sinn des göttlichen Handelns gefragt. Damit wandelt sich aber für Dohmen die Zielrichtung der Klagegebete erheblich: »Das Klagegebet, das an Gott die Frage nach dem Wozu des Leidens richtet, durchbricht den Teufelskreis, der immer dann entsteht, wenn Menschen angesichts der Leiden anderer nach dem Grund dieses Leidens fragen.«¹⁸ Die ›Wozu‹-Fragen der Klage bedeuteten nach Dohmen nun sogar eine Befreiung von solchen zermürenden Fragen; sie würden Gott gar nicht mehr die Unverständlichkeit seines Handelns vorwerfen, »sondern im Vertrauen und Hoffnung auf Gott nach dem Sinn und Ziel«¹⁹ seines Handelns fragen. Wenn Dohmen die Antwort auf solche Fragen bei Elihu findet, der das Leid als Erziehungsmaßnahme Gottes verstehen will (Ijob 33,14-22), dann erhebt sich für mich der Einwand, ob durch solche ra-

die Kategorie des ›Vertrauens‹ ihre analytische und differenzierende Kraft. Problematisch erscheint mir im Zitat vor allem die Formulierung »daß Gott gerade in dieser Not nahe ist«; dies scheint mir ein Eintrag aus der christlicher Theologie zu sein.

13. Vgl. C. Westermann, Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen ³1963, 55 f.
14. Vgl. das häufige *waw-adversativum* zur Einleitung der Bekenntnisse der Zuversicht, a. a. O., 52 f. Westermann spricht ausdrücklich von »Entgegensetzung« (53).
15. Vgl. C. Dohmen, Wozu, Gott? Biblische Klagen gegen die ›Warum‹-Frage im Leid, in: G. Steins (Hg.), Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 113-125.
16. Vgl. D. Michel, »Warum« und »Wozu«? Eine bisher übersehene Eigentümlichkeit des Hebräischen und ihre Konsequenzen für das alttestamentliche Geschichtsverständnis (1988), in: ders., Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte (ThB 93), Gütersloh 1993, 13-34, hier 21-28.
17. Auch Janowski hat sich Michels semantischer Analyse angeschlossen, s. Konfliktgespräche, 78.360, Anm. 56.
18. So Dohmen, Wozu, Gott?, 120.
19. A. a. O., 123.

tionalisierenden Antworten die verzweifelten Fragen, die Hiob und viele andere Leidenden in der Hebräischen Bibel Gott entgegengeschleudert haben, nicht doch vorschnell entschärft werden. So hat es fast den Anschein, dass die Entschärfung der Klagegebete, bediene sie sich nun theologischer oder philologischer Mittel, zuweilen der Preis für ihre christliche Rezeption sei.

1.2 Die Einschätzung der Anklage Gottes seit Hermann Gunkel

In diesem Zusammenhang ist es nicht uninteressant daran zu erinnern, dass auch schon Hermann Gunkel, dem wir die formkritische Klassifizierung der Gattungen »Klagelieder des Volkes« und »Klagelieder des Einzelnen« verdanken, seine Schwierigkeiten mit einer angemessenen Würdigung ihrer Klage-Elemente, insbesondere der Anklage Gottes hatte. Klage ist für ihn primär Leidklage, wie es dem deutschen Sprachgebrauch entspricht (›sich beklagen‹).²⁰ Die auf Gott bezogene Dimension der Klage in den Klageliedern des Volkes kommt bei ihm nur unter dem Aspekt in den Blick, dass »die politischen Mißgeschicke zugleich als Nöte der Religion aufgefaßt« würden: »Das, was man jetzt erleben muß, widerspricht dem, was man sonst von dem Gotte zuversichtlich geglaubt hat, aufs furchtbarste; daher das beständige verzweifelte ›Warum‹, das für die Klagelieder [...] bezeichnend ist. [...] Neben diesem ›Warum‹ der Verzweiflung steht das ›Wie lange‹ der Ungeduld.«²¹ Auch wenn die Funktion der an Gott gerichteten Fragen gut erfasst ist, kommt die zentrale Bedeutung der Anklagen Gottes für diese Gattung, die später Westermann feststellen sollte,²² nicht heraus.

Den Terminus ›Anklage‹ benutzen Gunkel-Begrich erstmals in Blick auf die Klagelieder des Einzelnen, und zwar eher negativ.²³ Hier wird die gegen Gott gerichtete Klage über die »leidenschaftliche Aufwallung des Betenden« begründet, insbesondere da, wo sie sich in der Form der Frage äußert: »Ja der Beter schleudert Jahve selbst die ungeduldige Frage ins Gesicht: ›Warum, Jahve, stehst du ferne ...?‹« (Ps 10,1). »Man sucht Aufklärung für das, was einen betroffen hat.« Aber ein solches Beten scheint Gunkel-Begrich nicht ganz geheimer zu sein; sie schreiben: »Man empfindet, daß die erregten Klagen der im

20. S. H. Gunkel / J. Begrich, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (1933; HK, Ergänzungsband zur II. Abteilung), Göttingen ²1966, 125 f., in Bezug auf die Klagelieder des Volkes, und 214-216, in Bezug auf die Klagelieder des Einzelnen.

21. A. a. O., 127.

22. Vgl. Westermann, Struktur und Geschichte der Klage, 136.

23. Vgl. Gunkel / Begrich, Einleitung, 217. Von hier stammen auch die weiteren Zitate.

Innersten erschütterten Menschen zuweilen den Abstand zwischen Gott und Mensch vergessen. Aus der Klage wird gelegentlich eine Anklage gegen ihn.« Und sie meinen, dass schon einige Psalmisten »an solchen Klagen Anstoß genommen« hätten, weswegen die Klage in einigen Psalmen dieser Gattung zurückträte. Und es scheint fast so, als würden sie ihre eigenen theologischen Vorbehalte formulieren, wenn sie unterstellen: »Die feinere Frömmigkeit dieser Dichter hat instinktiv empfunden, daß die lauten, lärmenden, wilden Klagen zu weit gehen. Sie haben ein Gefühl dafür, daß das stürmische Dringen in Jahve, das Murren und Grollen gegen ihn leicht zur Vermessenheit führt.«²⁴ An anderer Stelle versteigen sich Gunkel-Begrich sogar zu dem Urteil, dass die vorwurfsvollen Fragen in der Klage »eigentlich mehr von menschlichem Egoismus zeugen als von dem Gottesglauben.« Dabei legen sie offen, dass hinter ihren Vorbehalten das Vorbild des stillen, gottergebenen Gebets Jesu im Garten Gethsemane steht (Mk 14,36).²⁵ Interessant ist, dass Gunkel-Begrich zwar die Anklagen des Volkes Israel – gleichsam aus der Distanz – sachlich referieren konnten, aber bei solchen einzelner Menschen, die auch von Christen direkt rezipiert werden können, ihre frommen Bedenken nicht zurückzuhalten vermochten.

Es war erst Claus Westermann, der nach den Erfahrungen der Schrecken der Nazi-Zeit und des Zweiten Weltkriegs, in denen gerade die Klagepsalmen für viele Mitglieder der Bekennenden Kirche in ihren Nöten eine große Hilfe geworden waren, die theologische und seelsorgerliche Bedeutung der Klage, insbesondere der Anklage Gottes aufdeckte und ohne jede Vorbehalte in den theologischen Diskurs einbrachte. Er entdeckte nicht nur die drei Subjekte der Klage (Gott, Ich / Wir, die Feinde), welche die Klage als ein Wortgeschehen erkennen ließen, das sowohl das Verhältnis zu Gott, zur eigenen Person als auch zum sozialen Umfeld betrifft.²⁶ Sondern Westermann hat auch die sich in den Klagen ausdrückende Verzweiflung und Orientierungslosigkeit ohne jede Beschönigung beschrieben. So charakterisierte er 1954 die Anklage:

»Der Klagende hat in dem Schlag, der ihn traf, erfahren: Gott hat versagt. Diese Erfahrung ist ihm ein gänzlich Unheimliches, Unverständliches. Die Warum-Frage ist wie das Tappen eines, der im Dunkel nicht mehr weiter weiß. Sie hat den Sinn des

24. Gunkel-Begrich sehen sich durch Ps 39,2 bestätigt, wo ein Beter beschließt, seinen Mund angesichts der Frevler im Zaum zu halten, vgl. die Auslegung von *H. Gunkel*, *Die Psalmen* (HK II/2), Göttingen ⁵1968, 164. Dass Gunkel-Begrich hier die gleichen Vorbehalte erheben wie Eliphaz gegenüber den Klagen Hiobs (1job 5; 22), scheint ihnen nicht bewusst geworden zu sein.

25. *Gunkel / Begrich*, Einleitung, 231.

26. So schon *Westermann*, *Loben Gottes*, 48f., dann *ders.*, *Struktur und Geschichte*, 108f.

Sich-Zurechtfindens; dabei ist vorausgesetzt, daß der erfahrene Schlag in der Abwendung Gottes begründet ist.«²⁷

Diese Charakterisierung der Anklage Gottes ist radikal und nur schwer zu ertragen. Und so verwundert es nicht, dass gut drei Jahrzehnte später die Kritik von Diethelm Michel gerade hier ansetzte. Michel stimmt Westermann in soweit zu, als es auch nach seinem Verständnis in der *lāmmāh*-Frage um ein Sich-Zurechtfinden der Beter geht. Doch habe Westermann dieses nicht hinreichend charakterisiert. So fügt er hinzu:

»Neben der Feststellung, daß der erfahrene Schlag in der Abwendung Gottes begründet sei, wäre als Voraussetzung der Frage unbedingt noch zu betonen, daß trotz aller Ratlosigkeit die Beter mit der *lama*-Frage daran festhalten, daß Gott einen Sinn und ein Ziel bei seinem Handeln hat, auch wenn die Beter diese im Augenblick nicht erfassen. Nur weil Westermann dies nicht erkennt, kann er die *lama*-Frage als eine ›Anklage Gottes‹ deuten.«²⁸

Hintergrund dieser Kritik ist, dass Michel – wie schon erwähnt – die Bedeutung des hebräische Fragewortes *lāmmāh* auf ›Wozu?‹ anstelle von ›Warum?‹ festlegen möchte. Beruht damit Westermanns Charakterisierung der am häufigsten an Gott gerichteten Frage auf einem semantischen Missverständnis? Mehr noch, ist die Kategorie ›Anklage Gottes‹ damit generell hinfällig?

Ausgangspunkt der etymologischen und semantischen Untersuchung von Michel ist die Existenz zweier ähnlicher Frageadverbien im Hebräischen, *lāmmāh* und *maddūāʿ*, deren Bedeutung Michel neu abzugrenzen sucht. Schon die Etymologie spricht nach Michel für einen klaren Bedeutungsunter-

27. Westermann, Struktur und Geschichte, 135. In seinem Aufsatz »Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments« (in: ders., Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II [ThB 55], München 1974, 250-268), konnte Westermann formulieren: »Da es in der Klage [...] immer um das Leben geht, spricht sich in den drei Aspekten der Klage das Menschsein als Ganzes aus. Für den Klagenden ist von der andrängenden Macht des Todes, die er im Leiden erfährt, nicht nur das isolierte Ich bedroht; bedroht ist zugleich sein Stehen in der Gemeinschaft. [...] Bedroht ist aber auch die Gottesbeziehung und mit ihr der Sinn seines Daseins; denn nach ihm fragt die Warum-Frage der Gottklage« (257). Zur ›Warum-‹Frage in der Volksklage schreibt er: »Die gegenwärtige Not erfährt das Volk als das Widersinnige, wie es die Warum-Frage an Gott zum Ausdruck bringt. Wie kann Gott so schweres Leid über sein Volk bringen, wenn es doch sein Volk ist, an dem er früher Großes getan hat? Sofern das Widersinnige Gott vorgeworfen wird, enthält die Volksklage ein Moment des Protestes, des Protestes einer Gruppe gegen das, was ihr angetan wird. Der Protest richtet sich zwar an Gott; aber er ist doch Protest, der das Widersinnige nicht demütig und geduldig hinnimmt, sondern der sich als Protest äußert«, a. a. O., 259.

28. Michel, »Warum« und »Wozu«, 24.

schied: *maddūāʿ* lasse sich aus *māh* + *yadūāʿ* ›was gewusst?‹ ableiten, *lāmmāh* dagegen aus *lē* + *māh* ›zu was?‹. Daraus legt sich für Michel »die Vermutung nahe, *maddu*²⁹ frage nach einem vorfindlichen Grund, *lama* dagegen nach einer intendierten Absicht, die als Grund für etwas angesehen wird.«²⁹ Michel überprüft diese Vermutung an einigen ausgesuchten Bibelstellen und kommt zu dem Ergebnis: »*maddu*²⁹ fragt nach einer vorfindlichen, objektiven Begründung für ein Geschehen, *lama* fragt nach dem bei einem Geschehen intendierten oder immanenten Sinn. *maddu*²⁹ fragt nach der Vergangenheit, *lama* nach der Zukunft.«³⁰ Diese semantische Differenzierung wendet Michel sodann auf die an Gott gerichteten Fragen an. So wendet er sich gegen die traditionelle Übersetzung von Ps 22,2: »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« mit der Begründung:

»... für deutsches Sprachempfinden wirkt die Frage ›warum hast du mich verlassen?‹ als rückwärtsgewandte Frage nach einer Information über einen vorliegenden Sachverhalt. Die Antwort könnte sein: ›weil du dich nicht entsprechend meinen Forderungen verhalten hast‹ oder ›weil ich mich in meinem Verhalten dir gegenüber geändert habe‹. Wir hatten aber gesehen, daß die *lama*-Frage gerade nicht in dieser Weise in der Vergangenheit bohrt und nach einem aufweisbaren Grund fragt. Adäquater wäre die paraphrasierende Wiedergabe: ›Wo zu hast du mich verlassen?‹, ›Was hast du dir dabei gedacht, daß du mich verlassen hast?‹ Damit aber ergeht diese Frage von einer anderen Haltung aus als die Frage nach einem aufweisbaren Grund. Der Beter setzt voraus, dass Jahwe bei seinem Handeln, auch wenn der Mensch es als ein Verlassen empfindet und keinen Sinn erkennen kann, doch einen Sinn hat, ein Ziel, auf das hin er handelt und das man erfragen kann. Kurz: die *lama*-Frage verläßt nicht den Boden des Glaubens.«³¹

Bei diesen Ausführungen Michels fragt man sich unwillkürlich, ob hier eine semantische Analyse – einmal ihre Richtigkeit unterstellt – nicht doch damit überfordert wird, solche weitgehenden theologischen Aussagen zu machen. Dennoch werden sie etwa von Janowski und Dohmen zustimmend aufgegriffen, weil sie offenbar zu ihrer Konzeption des Klageliedes passen.³² Allerdings ist festzuhalten: Die Annahme Michels, dass die israelitischen Beter in der *lāmmāh*-Frage immer schon die Sinnhaftigkeit göttlichen Handelns trotz erfahrener Verlassenheit voraussetzen, wird in den Klagepsalmen der Hebräischen Bibel nirgends explizit bestätigt,³³ und auch Michels Vermutung, dass

29. A. a. O., 14.

30. A. a. O., 21.

31. A. a. O., 22.

32. S. Janowski, Konfliktgespräche, 360, Anm. 65, und Dohmen, Wozu, Gott?, 120-123.

33. Auch aus dem »Vorschuss an Vertrauen« (Konfliktgespräche, 77) ist eine solche Voraussetzung des Beters nicht mit Sicherheit ableitbar. Abgesehen von den Vertrauenspsalmen bleibt die Sinnhaftigkeit göttlichen Tuns in den Klagen gerade strittig.

die *lāmmāh*-Frage »typisch israelitisch« sei,³⁴ lässt sich eindeutig widerlegen. Es gibt – wenn auch relativ selten – mit einem ganz entsprechend gebildeten Interrogativadverb (*ammīni* aus *ana* + *mīni* ›zu was?‹) Klagen in den akkadischen Gebeten.³⁵

Und schließlich: Stimmt die Annahme Michels, dass die in der Klage an Gott gerichtete *lāmmāh*-Frage überhaupt auf eine Antwort abzielt? Zielt sie auf einen aufweisbaren Grund des Leidens oder auf Sinn und Ziel göttlichen Handelns, das den Klagenden in sein Leid gestürzt hat? Was soll denn die Antwort auf die ›Wozu-Frage sein, abgesehen von den rationalisierenden Erklärungen (Strafe, Prüfung, Erziehung), welche fromme Theologen seit den Freunden Hiobs den Leidenden feilbieten? Schon Thomas Hieke hat auf die Problematik der »Lösung« Michels und Dohmens aufmerksam gemacht: »Vielleicht hilft es, statt mit ›warum‹ mit ›wozu‹ zu übersetzen, wobei aber wieder dieses ›Wozu‹ als Ausdruck der klagenden Verständnis- und Orientierungslosigkeit zu verstehen ist. Die ›Wozu-Frage‹ der Klagepsalmen wäre aber wiederum missverstanden, wenn man dahinter die Frage nach einem ›pädagogischen Konzept‹ Gottes vermutet würde.«³⁶

Methodisch krankt die Untersuchung Michels daran, dass sie zu schnell von der Etymologie auf die Semantik schließt³⁷ und die Pragmatik, d. h. die Funktionen der mit den Adverbien *lāmmāh* und *maddūā'* eingeleiteten Fragen kaum in den Blick nimmt. Dies soll darum hier nachgeholt werden.

34. S. Michel, »Warum« und »Wozu«, 31.

35. So in einem altbabylonischen Gottesbrief an den persönlichen Gott »Warum hast du mich vernachlässigt?« (s. bei J. J. Stamm, Akkadische Namengebung, Darmstadt 1968, 54 f., Z. 4), oder einer neuassyrische *šigū*-Klage: »Warum sind Krankheit, Herzleid, Verstörtheit und Verlust an mich gebunden?« (SAHG, 269, Z. 4).

36. T. Hieke, Schweigen wäre gotteslästerlich. Klagegebete – Auswege aus dem verzweifelten Verstummen, in: G. Steins (Hg.), Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 45-68, hier 54.

37. Dabei ist sich Michel durchaus der Warnungen von J. Barr, Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft, München 1965, 111-115, bewusst, die Ergebnisse der Etymologie zu direkt für eine Analyse des aktuellen Sprachgebrauchs auszuwerten, doch lässt er sich bei seiner semantischen Analyse schon stark von seinem etymologisch gewonnenen Vorverständnis leiten.

2. ›Warum?‹ oder ›Wozu?‹

Zur Pragmatik der hebräischen ›Warum‹-Fragen

In der neueren Linguistik ist längst geklärt, dass der Fragesatz in einer Kommunikationssituation vielfältige Funktionen übernehmen kann. Neben den »echten« Fragen, die auf den Erhalt einer Information aus sind, gibt es in Frageform formulierte höfliche Bitten, Vorwürfe, Vorschläge, Ratschläge und Warnungen.³⁸ Dabei bildet die reine Informationsfrage nur einen Typ unter vielen. Einen zweiten Typ stellen solche Fragen dar, die einen verminderten Informationsanspruch aufweisen wie Versicherungsfragen, Bestätigungsfragen, Behauptungsfragen, Erlaubnisfragen und direktive Fragen. Einen dritten Typ bilden schließlich Fragen mit anderen illokutionären Funktionen wie Fragen, die zu einer anschließenden sprachlichen Handlung auffordern, metakommunikative Fragen und interaktionsrelevante Fragen.³⁹ Ein wichtiger Untertyp der letzteren ist die Vorwurfsfrage; in ihr überlagert der Vorwurf gleichsam das Informationersuchen; an die Stelle der Antwort tritt hier die Rechtfertigung, die aber auch ausbleiben kann. Dabei »werden Vorwürfe gern in Form von warum-Fragen geäußert.«⁴⁰ Man hat solche Fragen, die nicht auf eine informative Antwort abzielen, gemeinhin als »rhetorische Fragen« bezeichnet. Aber dieser Begriff ist viel zu pauschal und muss der genaueren pragmatischen Analyse weichen. Wolfgang Frier betont in diesem Zusammenhang, dass auch solche sog. »rhetorischen Fragen« durchaus Reaktionen beim Kommunikationspartner auslösen wollen.⁴¹ Allerdings müssen diese nicht verbaler Natur sein.

2.1 Fragen mit dem Interrogativadverb *maddūā*^f

Betrachtet man nach diesen Vorklärungen den Befund in der Hebräischen Bibel, so zeigt sich, dass die mit dem Fragewort *maddūā*^f eingeleiteten Sätze zu einem erheblichen Anteil Informationsfragen darstellen. Von den 71 *maddūā*^f-Sätzen (72-maliges Vorkommen des Adverbs) sind 43 oder 60,5% auf die Erlangung einer Information aus, und immerhin 28 (39,4%) erhalten in narrativen Zusammenhängen eine direkte und weitere zehn eine indirekte

38. Vgl. W. Frier, Zur linguistischen Beschreibung von Frage-Antwort-Zusammenhängen, in: ders. (Hg.), Pragmatik. Theorie und Praxis (Amsterdamer Beiträge zur Neuen Grammatik 13), Amsterdam 1981, 41-91, hier 56-59.

39. Vgl. a. a. O., 63-66.

40. A. a. O., 58.

41. Vgl. a. a. O., 61 f.

Antwort (insgesamt 53,5%). Dabei geht es aber weniger um »objektive Sachfragen« (eigentlich nur in Ex 3,3), sondern meist um das Verhalten des Kommunikationspartners (53,5%), das eigene Ergehen (12,7%) oder das Verhalten oder Ergehen Dritter (33,8%). Oft ist die Frage emotional gefärbt, es geht um die anteilnehmende Erkundigung (Gen 40,7; Neh 2,2 f.), die erschrockene (1 Sam 21,2), besorgte (2 Sam 11,10; 13,4), erstaunte⁴² oder enttäuschte Frage (Jes 5,4). Ex 1,18 kommt einem Verhör nahe; in weiteren Fällen haben die Fragen einen vorwurfsvollen Unterton.⁴³ Das heißt, eine Festlegung der *maddūā*^f-Fragen auf eine einzige Gefühlslage des Sprechers, das Erstaunen, wie sie von Alfred Jepsen vorgeschlagen worden war,⁴⁴ ist nicht möglich.

Interessant ist, dass sich zwar einige dieser auf Information ausgerichteten *maddūā*^f-Fragen klar auf einen »vorfindlichen Grund« beziehen, wie es Michel dargestellt hat,⁴⁵ dass aber häufig schon hier nicht mehr zwischen einem solchen »vorfindlichen Grund« und einer »intendierten Absicht« unterschieden werden kann. In Gen 26,27, wo Isaak den Philisterkönig Abimelech und seine Begleitung fragt: »Warum kommt ihr zu mir? Hasst ihr mich doch und habt mich von euch vertrieben«, kann sich die Frage sowohl auf den Grund, den die Philister zu ihrem überraschenden Kommen veranlasste, als auch auf die Absicht, die sie bei ihrem Besuch hegen, beziehen. Und Ähnliches gilt für Ex 18,14; Lev 10,17; Ri 11,7; 12,1; Rut 2,10; 2 Sam 3,7; 18,11 und öfter. Das heißt, Michels Differenzierung erscheint schon hier eher künstlich und nicht dem hebräischen Sprachgebrauch angemessen.

Hinzu kommt, dass auch schon mit dem Interrogativdverb *maddūā*^f Vorwürfe (Ri 11,26; 2 Sam 19,44; Ijob 33,13; Jes 50,2), Beschuldigungen⁴⁶ und eine Warnung (Neh 13,21) eingeleitet werden, die nicht mehr auf eine verbale Antwort zielen. Sie wollen, wie auch die zur Verantwortung ziehende Frage »Warum tust du das?« (2 Sam 16,10; 1 Kön 1,6), dass der Angesprochene in sich geht und sein Fehlverhalten einsieht. Die Stellen mit dieser pragmatischen Ausrichtung machen etwa 22% der *maddūā*^f-Fragen aus. Es wird sich zeigen, dass die *lāmmāh*-Fragen in solcher Pragmatik ihren Schwerpunkt haben (46%). Doch sind inhaltliche Differenzen zwischen beiden Fragewörtern in dieser Hinsicht kaum noch zu erkennen. Die mit *maddūā*^f formulier-

42. So in Gen 26,27; Ex 2,18; 18,14; 2 Sam 18,11; 19,42; 24,21; 1 Kön 1,13; 2 Kön 4,23; 2 Kön 8,12; Neh 13,11.

43. So in Lev 10,17; Jos 17,14; Ri 11,7; 12,1; 2 Sam 3,7; 11,20; 2 Kön 12,8; 2 Chr. 24,6.

44. So A. Jepsen, Warum? Eine lexikalische und theologische Studie, in: F. Maas (Hg.), Das ferne und das nahe Wort, FS Leonard Rost (BZAW 105), Berlin / New York 1967, 106-113, hier 106 f. In 1 Sam 21,2 wird das Erschrecken explizit erwähnt.

45. So in Gen 40,7; Ex 2,18; 2 Sam 13,4; 1 Kön 1,41; 2 Kön 8,12, vgl. Michel, »Warum« und »Wozu«, 16 f.

46. So in Ex 5,14; Num 12,8; 16,3; 2 Sam 12,9; 1 Kön 2,43; Jer 26,9; 32,3; 36,29; Est 3,3.

ten Vorwürfe und Beschuldigungen können sich sowohl auf die externen Gründe (Ex 5,14), als auch auf die Intentionen (Num 16,3) oder auch beides beziehen (Num 12,8). Tendenziell lässt sich sagen, dass sich die *maddūā*^f-Beschuldigungen konkreter auf bestimmte Handlungen beziehen; hier wirkt noch der Schwerpunkt in der Informationsfrage nach. Dagegen weiten sich die mit *lāmmāh* formulierten Vorwürfe und Beschuldigungen gerne ins mehr Grundsätzliche aus (z. B. Gen 44,4).

Diese Differenz mag damit zu tun haben, dass *maddūā*^f nur ein einziges Mal in der Anklage Gottes vorkommt, in der es um die Gottesbeziehung und damit um die ganze Existenz geht. Sie steht in dem Zitat eines Volksklageliedes in Jer 14,19-22:

Jer 14,19 Hast du denn Juda ganz verworfen,
oder hast du Zion verabscheut in deinem Innern?

Warum (*maddūā*^f) hast du uns so geschlagen,
dass es keine Heilung mehr gibt?

Hoffen auf Frieden, aber da ist nichts Gutes
auf eine Zeit der Heilung, aber siehe da: Schrecken.

Wie der unmittelbare Kontext zeigt, drückt die Anklage gegen Gott die ganze Enttäuschung und Fassungslosigkeit der Sprechenden aus. Der hier mit einer *maddūā*^f-Frage erhobene Vorwurf ist genauso umfassend, wie die mit *lāmmāh* formulierten Anklagen in der benachbarten Volksklage Jer 14,1-9:

Jer 14,8 Warum (*lāmmāh*) wandelst du dich zu einem Fremden im Lande,
zu einem Wanderer, der (nur) zum Übernachten einkehrt?

Jer 14,9 Warum (*lāmmāh*) wandelst du dich zu einem hilflosen Mann,
zu einem Helden, der nicht mehr retten kann?

Michels Erklärung, dass die *maddūā*^f-Anklage in Jer 14,19 auf einen vorfindlichen Grund, nämlich das menschliche Fehlverhalten, ziele, weil in V. 20 ein Sündenbekenntnis folgt,⁴⁷ überzeugt nicht, weil dieses nicht als Antwort auf die Frage von V. 19 formuliert ist. Daneben begegnen im Jeremiabuch noch klagende Fragen Zions oder des Propheten (Jer 13,22; 30,6; 46,5.15), die der Wir- oder Ich-Klage nahe kommen. Der Gebrauch des Interrogativadverbs *maddūā*^f an diesen Stellen lässt sich hier dadurch erklären, dass die Klagen in ein kleines Frage-Antwort-Spiel eingebettet sind. Eigentümlicherweise sind auch die Klagen Gottes über Israels Verhalten oder Schicksal im Jeremiabuch als *maddūā*^f-Fragen formuliert (Jer 2,14.31; 8,5.19), obgleich sie von Gottes

47. Vgl. Michel, »Warum« und »Wozu«, 25.

Seite her die ganze Fassungslosigkeit über das Geschehen ausdrücken.⁴⁸ Wenn die Klagen des lebensmüden Hiob einmal mit *maddūāʿ* (Ijob 3,12) und einmal mit *lāmmāh* (3,11) gestellt werden, dann ist keinerlei Unterschied zwischen den beiden Fragepartikeln mehr zu erkennen.⁴⁹ Dagegen lässt sich der Umstand, dass die Frage nach dem Glück der Frevler und damit die Theodizee-Frage (Jer 12,1; Ijob 21,7) mit dem Adverb *maddūāʿ* formuliert ist, vielleicht so erklären, dass die Frage noch auf eine Antwort aus ist, auch wenn diese nicht gegeben werden kann. So zeigt das Fragewort *maddūāʿ* sehr wohl einen eigentümlichen Schwerpunkt in der Informationsfrage; aber es kann auch mit anderen illokutionären Funktionen verwendet werden und überschneidet sich dabei mehr oder minder mit dem zweiten Fragewort *lāmmāh*.

2.2 Fragen mit dem Interrogativadverb *lāmmāh*

Das Interrogativadverb *lāmmāh* begegnet deutlich häufiger als *maddūāʿ* in der Hebräischen Bibel, insgesamt 178-mal, verteilt auf 169 Verse.⁵⁰ Zieht man solche Belege ab, in denen der Text schadhaft⁵¹ oder doublettenhaft⁵² ist, oder das Fragewort schon zur bloßen Konjunktion ›dass nicht‹ abgeblasst ist,⁵³ so kommt man auf 161 Vorkommen. Ein erster deutlicher Unterschied zu *maddūāʿ* zeigt sich darin, dass in den narrativen Texten nur in 17 Fällen (10,5%) eine Antwort auf eine *lāmmāh*-Frage überliefert wird. Auch wenn man berücksichtigt, dass es sich nicht um Wiedergaben echter Gespräche, sondern um literarische Stilisierungen handelt, kann man daraus folgern, dass *lāmmāh* seinen Schwerpunkt nicht bei den Informationsfragen hat, sondern bei den Fragen mit »anderen illokutionären Funktionen«. ⁵⁴ Dem entspricht, dass 70% der *lāmmāh*-Fragen in der 2. Person ergehen, also unmittelbar auf den Kommunikationspartner ausgerichtet sind, während Fragen in der 3. Person nur 17% ausmachen. Bei den *maddūāʿ*-Fragen waren die entsprechenden Anteile 53% und 34% gewesen. So sind die *lāmmāh*-Fragen

48. Vgl. auch die klagenden Fragen bezüglich Jojachins (Jer 22,28) und des Landverlustes (49,1), die nicht klar einem bestimmten Sprecher zugeordnet werden können.

49. Diese wird auch von *Michel*, »Warum« und »Wozu«, 25, Anm. 15, zugestanden.

50. Zweifach begegnet das Fragewort in Gen 4,6; Ex 5,22; Num 11,11; 1 Sam 19,17; 1 Chr 21,3; Ps 42,10; 43,2; dreifach in 1 Sam 1,8, aber nur in 1 Sam 19,9; Ps 42,10; 43,2 liegen funktional differente Fragesätze vor.

51. Dazu rechne ich Ps 68,17.

52. So in 1 Chr 17,6; 21,3; 2 Chr 25,19; dazu die funktional ähnlichen Doppel- oder Dreifachfragen Gen 4,6; Ex 5,22; Num 11,11; 1 Sam 1,8.

53. So in Hld 1,7; Koh 7,16.17; Dan 1,10; Neh 6,3; 2 Chr 32,4.

54. So in der Typologie von *Frier*, Pragmatik, 64f.

noch stärker im personalen Kommunikationsprozess verankert, sie scheinen ihren Schwerpunkt in den »interaktionsrelevanten Fragen« zu haben, um erneut eine Kategorie von Wolfgang Frier aufzunehmen.⁵⁵

In etwa 11% der Fälle zielen die *lāmmāh*-Fragen auf eine Information und sind hier von den *maddūā*^c-Fragen nicht zu unterscheiden. Sie bilden Erkundigungen mit einem etwas vorwurfsvollen (Num 22,37; Ri 15,10) oder besorgten (1 Sam 1,8) Unterton; sie stellen verwunderte oder erstaunte Fragen dar,⁵⁶ genauso wie die mit *maddūā*^c formulierten. Auch eine höhnisch herausfordernde Frage (1 Sam 17,8) und eine Verhörfrage (2 Sam 19,26) sind darunter. So ist eine Festlegung auf die vorwurfsvolle Frage, die Jepsen vorschlug,⁵⁷ nicht möglich.

Aber auch Michels Klassifizierung erweist sich schon hier, wo meist Antworten überliefert sind, als fragwürdig. Wenn der moabitische König Balak den Seher Bileam fragt: »Habe ich nicht zu dir gesandt, um dich zu rufen? Warum bist du nicht zu mir gekommen? Sollte ich dich nicht tatsächlich ehren können?« (Num 22,37), dann zielt die *lāmmāh*-Frage auf die Erkundung eines vorgegebenen Hinderungsgrundes, mag er nun ›objektiv‹ oder – aus Balaks Sicht – eingebildet sein. Wie die nachgeschobene Frage verdeutlicht, vermutet Balak, dass Bileam die Bezahlung, die er ihm angeboten hatte (22,7), nicht ausgereicht habe. Doch in seiner Antwort übergeht Bileam dergleichen niedere Unterstellungen. Eine Übersetzung: »Wozu bist du nicht zu mir gekommen?« wäre geradezu unsinnig; selbst wenn Bileam seine Weigerung zu kommen mit einer Absicht verbunden hätte, wovon nichts berichtet wird, hätte Balak an dieser Stelle der Erzählung, wo er ihm noch gute Absichten unterstellt, gar keinen Anlass dazu gehabt, sie zu erfragen. Auf einen vorfindlichen Grund zielt auch die indirekte Frage in 1 Sam 6,3.

In der Mehrzahl der Fälle, etwa dort, wo der Pharao Abraham befragt, warum er seine Frau als Schwester ausgegeben habe (Gen 12,18), lässt sich allerdings gar nicht unterscheiden, ob die *lāmmāh*-Frage auf einen vorfindlichen Grund oder eine intendierte Absicht hinzielt. Es ist schlicht beides gemeint. Wenn Abraham die Antwort nicht verweigert hätte, hätte er vielleicht gesagt: »Ich hatte Angst vor Ägypten und wollte mein Leben retten« (vgl. VV. 11-13). Da auch das deutsche Interrogativadverb ›Warum?‹, sofern es sich auf Personen bezieht, nicht nur äußere Gründe, die sie zu einem Verhalten veranlassten, sondern immer auch Motivationen, Absichten und Ziele bei

55. Vgl. a. a. O., 65.

56. So in Gen 18,13; 1 Sam 9,21; 28,16; 2 Sam 15,19; 16,17; 18,22; 2 Kön 5,8; Jes 40,27; 55,2; Mi 4,9; Ps 2,1.

57. Vgl. Jepsen, Warum?, 107 f.

ihrem Verhalten mit umgreift, ist die Übersetzung mit ›warum‹ für *lāmmāh* beizubehalten.

Der Schwerpunkt der Verwendung des hebräischen Interrogativadverbs *lāmmāh* liegt allerdings in einem Bereich, in dem es kaum oder gar nicht um die Gewinnung von Information geht, sondern um eine Auseinandersetzung zwischen zwei Gesprächspartnern. In 31 Fällen werden mit den von ihm eingeleiteten Sätzen Vorwürfe gegen den Gesprächspartner erhoben,⁵⁸ das sind fast 20% aller Vorkommen. In 16 weiteren Fällen werden Beschuldigungen gegen ihn ausgesprochen,⁵⁹ in 14 weiteren an das Verantwortungsgefühl des Gegenübers appelliert.⁶⁰ Hinzu kommen Warnungen in 13 Fällen.⁶¹ Zählt man alle diese Fälle zusammen, die fast nur die zwischenmenschlichen Auseinandersetzungen betreffen, dann kommt man auf einen stattlichen Anteil von 46 Prozent.

Obgleich solche vorwurfsvollen und beschuldigenden Fragen, Appelle und Warnungen nicht auf eine informative Antwort abzielen, wollen sie dennoch beim Gesprächspartner etwas bewirken. Diese These, die Frier in Bezug auf die sog. »rhetorischen Fragen« aufgestellt hat,⁶² bewährt sich auch an den narrativen Texten der Hebräischen Bibel, die in etwa der Hälfte der Fälle verbale und nonverbale Reaktionen des Gesprächspartners berichten: So kann Davids Vorwurf gegen Saul, der in verfolgt (1 Sam 24,10; 26,18), diesen zur Reue bewegen (24,17 ff.; 26,21 ff.), Labans Beschuldigungen gegen Jakob (Gen 31,27.30) fordern diesen zur Verteidigung heraus (V. 31). Der Appell Jonathans an Sauls Verantwortung in 1 Sam 19,5 zeigt Wirkung; Saul lässt von seinen Mordplänen gegen David vorläufig ab. Aber ein Vorwurf kann auch die gegenteilige Wirkung haben: Mose wird, als er einem Hebräer vorwirft, seinen Nächsten zu schlagen, von diesem mit einem empörten Gegenvorwurf bedacht (Ex 2,13 f.). Jonathans zweiter Appell an Saul (1 Sam 20,32) ruft einen Mordanschlag seines Vaters hervor (V. 33) und eine Warnung des Königs von Israel vor Hybris (2 Kön 14,9-10) wird von Ahasja in den Wind geschlagen (V. 11). So kann man mit einigem Recht postulieren: Auch dort wo auf solche als *lāmmāh*-Fragen formulierten Vorwürfe, Beschuldigungen und

58. So in Gen 12,18.19; Ex 2,20; 17,3; Num 20,4.5; Ri 5,16.17; 12,3; 1 Sam 6,6; 17,28; 21,15; 22,13; 24,10; 26,18; 28,9.12.15; 2 Sam 3,24; 11,21; 19,12.13.43; 1 Kön 2,22; 14,6; Jer 29,27; Ijob 19,22; 27,12. Vorwürfe Gottes stellen Jer 2,29; 44,7 dar.

59. So in Gen 29,25; 31,27.30; 43,6; 44,4; Ex 2,13; 5,4; Jos 9,22; 1 Sam 2,23.29; 15,19; 19,17; 26,15; 2 Sam 14,31; 2 Chr 24,20; 25,15.

60. So in Gen 42,1; 44,7; 47,15.19; Ex 5,15; Num 32,7; Jos 7,10; 1 Sam 19,5; 20,8.32; 2 Sam 14,13; 19,11; 20,19; Spr 5,20.

61. So in Gen 4,6; Num 14,41; 1 Sam 19,17; 2 Sam 2,22; 24,3; 2 Kön 14,10; Jer 27,13.17; 40,15; Ez 18,31; 33,11; Spr 22,27; Koh 5,5; 2 Chr 25,16.

62. Vgl. Frier, Pragmatik, 61.

Appelle keine Reaktionen berichtet werden, zielen sie doch darauf ab, dass der damit Angesprochene irgendeine Reaktion zeigt; etwa dass er in sich geht, beschämt wird, einen Rechtfertigungsdruck verspürt oder Verantwortung zeigt und möglicherweise sein Verhalten ändert. Wegen dieser starken illokutionären Wirkabsicht haben die *lāmmāh*-Vorwürfe einen sich leicht ins Grundsätzliche ausweitenden Charakter.

Es ist schon häufig notiert worden, dass die an Gott gerichteten ›Warum‹-Fragen der Gebetsprache fast ausschließlich mit dem Frageadverb *lāmmāh* eingeleitet werden.⁶³ Von solchen begegnen allein 24 als Du-Anklage gegen Gott,⁶⁴ 7 als Ich- oder Wir-Klagen,⁶⁵ 4 als Feindklagen⁶⁶ und 3 als Anklagen Gottes in der 3. Person,⁶⁷ das sind insgesamt 26 % aller Fälle. Grundsätzlich gehören auch diese an Gott gerichteten *lāmmāh*-Fragen in die große Gruppe der Vorwürfe, Beschuldigungen und Appelle an die Verantwortung hinein. Allerdings handelt es sich um eine gespaltene Kommunikationssituation. Gott ist nicht da, wo der leidende Mensch oder die in Not geratene Gruppe ist.⁶⁸ Schon aus diesem Grund kann es im Regelfall gar keine direkten Antworten geben.⁶⁹ Aber, wie schon bei Betrachtung der zwischenmenschlichen Kommunikationssituationen deutlich wurde, sind solche mit *lāmmāh* formulierten Vorwürfe auch gar nicht mehr auf direkte Antworten aus. Dennoch wollen auch diese an Gott gerichteten ›Warum‹-Fragen etwas bei ihm bewirken, sie wollen, dass Gott in sich geht, sein Verhalten gegenüber den Klagenden überdenkt und möglichst bald ändert. Was schon Gunkel-Begriff als Ziel des gesamten Klageliedes bestimmten, gilt für die an Gott gerichteten ›Warum‹-Fragen in besonderem Maße: Der Beter ist mit ihnen bestrebt, »das Herz seines Gottes zu bewegen.«⁷⁰

63. Vgl. *Jepsen*, Warum?, 108 ff.; *Michel*, »Warum« und »Wozu«, 21 ff., u. ö.

64. So in Ex 5,22; 32,11; Num 11,11; 21,5; Jos 7,7; Jes 63,17; Jer 14,8.9; Hab 1,3.13; Ps 10,1; 22,2; 42,10; 43,2; 44,24.25; 74,1.11; 80,13; 88,15; Ijob 7,20; 10,18; 13,24; Klg 5,20.

65. So in Num 11,20; Ri 6,13; 21,3; Jes 58,3; Jer 15,18; Ps 42,10; 43,2.

66. So in Ex 32,12; Ps 79,10; 115,2; Joel 2,17.

67. So in Num 14,3; 1 Sam 4,3; Ijob 3,20.

68. Aus diesem Grunde würde ich zögern, das Klagegebet ein »Konfliktgespräch mit Gott« zu nennen, wie es *O. Fuchs*, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982, 159, und *Janowski*, Das verborgene Angesicht, 53; *ders.*, Konfliktgespräche, passim, tun. Ich würde das Gebet als eine Rede zu Gott bezeichnen.

69. Diese Feststellung schließt Antworten Gottes an die Führer der Vergangenheit nicht aus, vgl. Ex 6,1; Num 11,16 ff.; 14,11 ff.; Jos 7,7 ff. Daneben existierte das Heilsorakel, das in besonderen Fällen auf die Klage des Einzelnen hin erteilt werden konnte, vgl. *Albertz*, Exilszeit, 137-140.

70. *Gunkel / Begriff*, Einleitung, 231.

In die Nähe des Gebets gehören noch solche ›Warum‹-Klagen, in denen die Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens in Frage gestellt wird (Gen 25,22; 27,45.46; Jer 20,18; Ijob 3,11). Hier wird Gott nicht angeredet, aber gerade deswegen spricht sich in ihnen eine tiefe Verzweiflung und Orientierungslosigkeit aus. Wie man an dem Klagetyp ›Verfluchung des Tages der Geburt‹ in Jer 20,14-18 und Ijob 3,1-19 zeigen kann, verschwindet Gott aus dem Blickfeld des Menschen, wenn der Lebenswille erlöscht; umgekehrt hängt, wie das Hiobbuch zeigt, die Hinwendung zu Gott mit dem Erwachen des Lebenswillens zusammen.

Mehr in das Selbstgespräch hinein gehört die ›Warum‹-Frage, die den Wert des eigenen Status (Gen 25,32) oder die Sinnhaftigkeit des eigenen Verhaltens negiert (2 Sam 12,23; 14,32; Ijob 9,29; Koh 2,15). Aber auch eine Selbstvergewisserung kann im Gebet als ›Warum‹-Frage an sich selber ausgedrückt werden (Ps 49,6: »›Warum‹ sollte ich mich fürchten in bösen Tagen?«). Auch im Selbstgespräch kann die Frage einen umorientierenden Effekt entwickeln (2 Sam 12,23).

In der normalen Kommunikationssituation kann die *lāmmāh*-Frage einen Protest ausdrücken; ein bestimmtes Ergehen (Dtn 5,25: Tod) oder ein bestimmtes Verhalten (2 Sam 16,9: Verfluchung des Königs) werden durch sie als inakzeptabel bezeichnet. In die Nähe gehören die Zurückweisung eines Verhaltens (Rut 1,11.21; 2 Sam 7,7) oder die Ablehnung eines Angebots (Gen 33,15; 1 Sam 27,5; 2 Sam 19,36 f.); mit der gleichen Frageform lehnt Gott Opfergaben ab (Jer 6,20). In den metakommunikativen Bereich gehören solche ›Warum‹-Fragen, die eine Verweigerung der Antwort bedeuten (Gen 32,30; Ri 13,18) oder den Abbruch der Kommunikation vollziehen (2 Sam 19,30).

Überblickt man diese weit gefächerte Pragmatik der untersuchten hebräischen Fragesätze, dann wird deutlich, dass diejenigen, die mit *lāmmāh* eingeleitet sind, noch weit weniger als solche, die mit *maddūāʿ* formuliert waren, auf eine Beantwortung abzielen.⁷¹ Dies bedeutet aber: Wenn sowohl Michel als auch Dohmen scheinbar selbstverständlich annehmen, dass die *lāmmāh*-Frage in der Klage auf eine Antwort ziele, zwar nicht in der Vergangenheit nach einem Grund für das Leid bohren, aber doch Gott auf ein Ziel seines Handelns hin befragen wolle, dann gehen sie von einer falschen Voraussetzung aus.⁷² Damit ist aber auch das theologische Anliegen Dohmens,

71. So schon mit Recht H. Irsigler in seiner Sprechaktanalyse zu Psalm 13, s. *ders.*, Psalm-Rede als Handlungs-, Wirk- und Aussageprozeß. Sprechaktanalyse und Psalmeninterpretation am Beispiel von Psalm 13, in: K. Seybold / E. Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenexegese, FS Walter Beyerlin (HBS 1), Freiburg u. a. ²1995, 63-104, hier 77 f.

72. So Michel, »Warum« und »Wozu«, 22; Dohmen, Wozu, Gott?, 120.

das hinter einer Ersetzung des Interrogativums ›Warum?‹ durch das Frageadverb ›Wozu?‹ stand, gegenstandslos.

3. Die an Gott gerichteten Fragen in den Klagegebeten

Die meisten Fragen, die in den Klagegebeten an Gott gerichtet werden, gehören den drei Teilen der Klage, der Anklage Gottes, der Ich- / Wir-Klage, oder der Feindklage an. Fragen an Gott, die sein Tun betreffen, gehören zur Anklage; hier stellen die genannten mit *lāmmāh* eingeleiteten Fragesätze den häufigsten Typ dar. Diese begegnen fast regelmäßig in den wenigen überlieferten Volksklageliedern (Ps 44,24.25; 74,1.11; 80,13; Klgl 5,20; Jes 63,17; Jer 14,8.9), dazu einmal gleichbedeutend mit dem Interrogativadverb *maddūāʿ* (Jer 14,19). Seltener sind die *lāmmāh*-Anklagen in den weitaus häufiger belegten Klageliedern des Einzelnen (Ps 10,1; 22,2; 42,10; 43,2; 88,15; vgl. Hab 1,3.13).⁷³ Wie oben schon gezeigt, haben diese ›Warum‹-Fragen die Funktion von Vorwürfen an Gott, mit denen die Klagenden ihm ihr ganzes Unverständnis für sein Verhalten ihnen gegenüber ausdrücken und zum Einlenken bewegen wollen. Neben der ›Warum‹- stellt die ›Wie lange‹-Frage den zweithäufigsten Typ der Anklagefragen dar, sie begegnet in der Volksklage mit dem Frageadverb *ʿad-māh* (›bis was?‹) in Ps 74,9; 79,5; 89,47, mit dem Adverb *ʿad-mātay* (›bis wann?‹) in Ps 80,5: »JHWH, Gott-Zebaoth, wie lange willst du zürnen beim Gebet deines Volkes?«. In der Klage des Einzelnen begegnet sie mit den Frageadverbien *ʿad-mātay* (Ps 6,4), *ʿad-ʿānāh* (›bis wohin?‹; Ps 13,2) und *kāmāh* (›wie was, ›wie oft?‹: Ps 35,17; vgl. Ps 119,84; Ijob 7,19).⁷⁴ In den ›Wie lange‹-Fragen drückt sich die Ungeduld der Klagenden angesichts des anhaltenden Leids aus.⁷⁵ Unter den Anklagen der Volksklagelieder findet sich auch die ›Wo‹-Frage (*ʿayyēh*; Ps 89,50; Jes 63,15: »Wo sind dein Eifer und deine Heldenkraft, das Aufwallen deiner Gefühle und dein Erbarmen?«), die Gott mit dem Ausbleiben seiner früheren Gnadentaten bzw. Machterweise konfrontiert. Hinzu kommen einige Satz-Fragen, eingeleitet mit der hebräischen Partikel *hā*, die ungläubiges Unverständnis gegenüber Gottes Verhalten gegenüber seinem Volk ausdrücken (Ps 60,12; Jes 64,11; Jer 14,19a: »Hast du

73. In Ijob 7,21; 10,2 werden ›Warum‹-Fragen mit dem Adverb *māh* (eigentlich: ›was?‹) eingeleitet.

74. Eine ähnliche Funktion haben die ›Wann‹-Fragen (*mātay*) in Ps 119,82.84.

75. Die ›Wie lange‹-Anklagen sind ebenfalls in den babylonischen Gebeten belegt, vgl. etwa das *Eršahunga*-Gebet, SAHG, 225-228, Z. 47-50, oder das *Šigû*-Gebet, SAHG, 269 f., Z. 14.

Juda ganz verworfen, bist du Zions überdrüssig geworden?«). In den Klagen des Einzelnen fehlen, soweit ich sehe, solche anklagenden Satzfragen; sie begegnen aber massiv in den Klagen Hiobs (z. B. Ijob 10,3-5).

Fragen an Gott, die das Elend des oder der Klagenden betreffen, sind demgegenüber deutlich seltener. In den eigentlichen Klageliedern des Volkes fehlen sie ganz, hier herrschen Elendsschilderungen vor, mit denen man Gott rühren will (z. B. Kgl 5,2-5.8-16a). Innerhalb der Abwandlungen könnte man allerdings die ›Warum‹-Frage Jes 58,3 und die ›Wie lange‹-Frage Jer 12,4 (*ʿad-māṭay*) nennen. In den Klagen des Einzelnen sind die Belege etwas zahlreicher, so begegnet die ›Warum‹-Frage in Ps 42,10; 43,2 (vgl. Jer 15,18) und die ›Wie lange‹-Frage in Ps 13,3a: »Wie lange (*ʿad-ʿānāh*) soll ich Sorgen in meinem Innern tragen, Kummer in meinem Herzen Tag für Tag?«. Mit diesen Fragen soll Gott die Sinnlosigkeit und die unerträgliche Dauer des Leidens vorgehalten werden.

Auch die Fragen an Gott, die das Treiben der Feinde betreffen, sind in den Volksklagen eher selten. Eine ›Warum‹-Frage begegnet in Ps 79,10a: »Warum sollen die Völker sagen: ›Wo ist nun ihr Gott?« (vgl. Ps 115,2), eine ›Wie lange‹-Frage in Ps 74,10: »Wie lange (*ʿad-māṭay*), Gott, soll der Widersacher noch schmähen und der Feind deinen Namen immerfort lästern?« Gott wird vorgehalten, ob oder wie lange er das gegen ihn selbst gerichtete Treiben noch hinnehmen will. In den Klagen des Einzelnen, in denen die Feindklage sowie so eine größere Rolle spielt, sind solche die Feinde betreffenden Fragen etwas dichter gesät. Eine ›Warum‹-Frage mit dem seltenen Frageadverb *ʿal-māh* (›wegen was?‹) begegnet in Ps 10,13: »Warum darf der Frevler Gott verachten und in seinem Herzen sprechen: ›Du greifst nicht ein?«. ›Wie lange‹-Fragen mit dem Adverb *ʿad-ʿānāh* tauchen in Ps 13,3b und Ps 94,3 auf; sie wollen Gott animieren, dem unerträglichen Triumph der Feinde bzw. der Frevler endlich ein Ende zu machen.⁷⁶ In einem mit dem Fragewort *māh* (eigentlich ›was?‹) formulierten Ausruf hält der Beter in Ps 3,2 Gott die ungeheure Zahl seiner Feinde vor Augen: »JHWH, wie sind meine Feinde so zahlreich ...?!« In Ps 94,20 stellt der Beter JHWH die in der Tat beunruhigende Satzfrage, ob sich »der Thron des Frevlers« mit Gott verbrüdern dürfe, obgleich er Unrecht gegen das Gesetz schaffe. Und Jeremia fragt Gott in seinem Gebet noch grundsätzlicher, warum (*maddūā*) die Frevler so erfolgreich sind (Jer 12,1). Schließlich ist wahrscheinlich der textlich nicht ganz sichere Versteil, Ps 56,8a, trotz fehlender Fragepartikel als Satzfrage aufzufassen, ob es für die Feinde trotz des – von ihnen angerichteten – Unheils ein Entkommen geben soll.⁷⁷

76. Eine ›Wie lange‹-Feindklage begegnet z. B. im *Šūila*-Gebet an Ishtar, SAHG, 238-333, Z. 56-59.

77. Während K. Seybold, Die Psalmen (HAT 1/15), Tübingen 1996, 226, den Versteil für

So beinhalten die Feindklagefragen nicht nur den Vorwurf an Gott, warum er die Frevler gewähren lässt, sondern auch einen Protest gegen die ungerechten gesellschaftlichen Zustände.

Abgesehen von der dreiteiligen Klage kommen an Gott gerichtete Fragen in den Klagegebeten nur sporadisch vor. Diejenigen, die Gottes eigenes Tun betreffen, sind *māh*- oder *mī*-Fragen, die lobend die Wunderbarkeit (Ps 31,20: »Wie groß ist deine Güte!«) oder die Unvergleichlichkeit JHWHs (Ps 35,10; 71,19: »Wer ist dir gleich?«; vgl. Ps 89,9) festhalten wollen. Sie sind als staunende Ausrufe bzw. rhetorische Fragen im engeren Sinn zu bestimmen. Auch die ausführlichen Fragen an JHWH, ob er an den Toten Wunder tun kann und darum sein Lob in der Unterwelt gesungen wird (Ps 88,11-13), wurden bislang meist als rhetorische Fragen auf der Linie des Motivs »die Toten loben Gott nicht« (Ps 6,6; 30,10) verstanden, doch hat Frank Crüsemann einige Gründe dafür geltend gemacht, dass es sich um echte Fragen handelt.⁷⁸ Zu den Fragen an Gott, die die eigene Person des Beters betreffen, gehört die *mī*-Frage von Ps 6,6 »Wer wird im Totenreich dich preisen?«; sie dient der Motivation der Bitte des Beters, der Gott damit vorhält, dass er im Falle seines Todes einen Verehrer verlieren und sich somit selber schaden würde.⁷⁹ In Ps 130,3 gehört die *mī*-Frage: »Wenn du die Sünden anrechnest, JHWH, Herr, wer könnte bestehen?« in eine staunende Reflexion über das Sündenbekenntnis. Beide Fragen sind rhetorisch, die Antwort wäre: Niemand! Dagegen ist die *māh*-Frage Ps 39,8a »Doch nun, was habe ich zu hoffen, Herr?« als echte Frage in einem Frage-Antwort-Spiel zu werten, denn der Beter gibt Gott sogleich die Antwort in V. 8b: »Meine Hoffnung ist allein bei dir!« Die Funktion dieser Frage ist die der Selbstvergewisserung in einer Abwandlung des Bekenntnisses der Zuversicht.

Der Überblick macht deutlich, dass die Fragen, die an Gott in den Klagegebeten gerichtet sind, sich in hohem Maße auf das Klage-Element konzentrieren, in der Klage des Volkes insbesondere auf die Anklage Gottes, in der Klage des Einzelnen in geringerer Konzentration auf die Anklage, die Feindklage und die Ich-Klage verteilen. Es stellt sich die Frage, warum gerade in diesem Element der Klagepsalmen neben den hier vorherrschenden Aussagesätzen doch so relativ zahlreiche Fragesätze vorkommen. Worin liegt die be-

zerstört hält, haben sich *F.-L. Hossfeld / E. Zenger*, Psalmen 51-100 (HThK.AT), Freiburg u. a. 2000, 105-108, für sein Verständnis als rhetorische Frage ausgesprochen.

78. Vgl. *F. Crüsemann*, Rhetorische Fragen? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88,11-13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Reden von Gott und Tod, in: *Biblical Interpretation* 11 (2003), 345-360.

79. Vgl. zum gesamten Motiv *C. Hardmeier*, »Denn im Tod ist kein Gedenken an Dich« (Ps 6,6): Der Tod des Menschen – Gottes Tod?, in: *EvTh* 48 (1988), 292-311.

sondere Funktion der klagenden Fragen in Bezug auf die klagenden Aussagen und das gesamte Klagegebet?

Untersucht man die Stellung der Klagen in Frageform in den Klagegebeten, so lassen sich einige Muster erkennen. In einer Reihe von Klagepsalmen bilden die ›Warum‹- oder ›Wie lange‹-Klagen den kraftvollen Auftakt des ganzen Klagepsalms (Ps 13,2-3; 22,2; 74,1; vgl. Hab 1,2);⁸⁰ selbst die Anrede Gottes ist in die Klage integriert. Schon diese Beobachtung spricht gegen die Annahme von Janowski, die ›Wie lange‹-Frage in Ps 13 wollte »den Vorwurf an Gott und die Hoffnung auf die Wende der Not« ausdrücken.⁸¹ Die Vertrauens- oder Hoffnungsbasis ist ja noch gar nicht verbalisiert, selbst die vertrauensvolle Anrede »mein Gott, mein Gott« in Ps 22 reißt ja nur den schmerzlichen Widerspruch zur beklagten Erfahrung der Verlassenheit von Gott noch weiter auf. Die einleitenden gegen Gott gerichteten Vorwürfe in Frageform sind darauf aus, den abgewandten oder erzürnten Gott zu einer Verhaltensänderung zu bewegen; aber ob dies gelingt, ist noch völlig offen.

In weiteren Klagepsalmen steht die an Gott gerichtete Frage hinter der Anrede und der einleitenden Bitte und leitet zugleich einen längeren Klage teil mit Aussagesätzen ein (Ps 9,20 f.; 10,1.2-11; 80,2-3.5.6-8; 94,1-2.3.4-7). Diese hervorgehobene Spitzenstellung der ›Warum‹- und ›Wie lange‹-Fragen weist auf ihre pragmatische Funktion, Gott für das Anhören der folgenden Klage bereiter zu machen. Daneben gibt es auch den umgekehrten Fall, in dem die an Gott gerichtete Frage einen Klage teil in Aussagesätzen abschließt und dabei meist zur Bitte überleitet (Ps 6,3b-4a.4b.5; 35,11-16.17a.17b; 79,1-4.5.6-7; 89,39-46.47.48-49; 89,50.51 f.).⁸² Hier fassen die ›Wie lange‹-Klagen die zu vorigen Klageschilderungen zusammen und wollen Gott dazu anstacheln, endlich einzugreifen. Als Motivationen zum Eingreifen werden die klagenden Fragen in Ps 44,24-27; Jes 63,15 direkt in die Bitten eingestreut.

Von den eben genannten Stellen ist die folgende Konstellation zu unterscheiden, in der eine an Gott gerichtete Klage zwar ebenfalls zur Bitte überleitet, davor jedoch ein Rückblick auf Gottes früheres Heilshandeln (Ps 80,9-12.13-14.15-18), ein Bekenntnis der Zuversicht (Ps 43,2a.2aβ.b.3; Jes 63,16.17.18) oder ein hymnisches Bekenntnis (Klgl 5,19.20.21-22) platziert

80. In Ps 88,15 steht die ›Warum‹-Anklage immerhin am Anfang eines mit der Schilderung des Klagens erneut eingeleiteten Klage teils.

81. So in Janowski, Das verborgene Angesicht Gottes, 30.

82. Auch in Psalm 74,9-11 wird eine lange schildernde Feindklage (VV. 4-8) durch gleich drei an Gott gerichtete Fragen abgeschlossen, es folgt aber erst einmal ein Rückblick auf Gottes mächtiges Urzeithandeln (VV. 12-17), bevor die Bitten einsetzen (VV. 18-23). Auch in der prophetisch stilisierten Klage Jer 14,17-22 fassen die Satz- und *maddūā*-Frage in V. 19a die klagende Schilderung des Propheten (VV. 17-19) zusammen und führen nach einem Sündenbekenntnis (V. 20) zur Bitte (V. 21).

ist.⁸³ Sie stehen darum eher im hinteren Teil des Klagegebets. Wie insbesondere aus den Volksklagen Ps 80 und Jes 63,7-64,11 erkennbar wird, zielt diese Konstellation darauf, die Wucht des Vorwurfs gegen Gott noch zu verstärken: Wie kann JHWH, der mit so viel Mühe und Sorgfalt den Weinstock Israel gepflanzt und gehegt hat, plötzlich die Mauern des Weinbergs zerbrechen, sodass die wilden Tiere ihn ungehindert verwüsten können (80,9-14)? Das heißt, es wird Gott in der ›Warum‹-Frage von V. 13 die geradezu skandalöse Widersprüchlichkeit seines Verhaltens vor Augen gestellt. Ähnliches gilt auch noch für die exilische Volksklage Jes 63,16-17: Wie kann JHWH, der doch Israels Vater ist, seine Kinder so in die Irre laufen lassen? In den Volksklagen Kgl 5 und Jer 14,1-9 hat man dagegen den Eindruck, dass die exilischen Volksklagen in heilsarmer Zeit die Bekenntnisse zu dem Zweck verwenden, eine Vertrauensbasis für ihre anklagenden Fragen an Gott zu gewinnen. Ähnliches gilt auch für Ps 42/43, der schon Züge eines gegen die Anfechtung formulierten Vertrauenspsalms zeigt. Das heißt aber, nur für diese drei letztgenannten Fälle gilt nun wirklich die von Bernd Janowski vertretene Sicht, dass die anklagenden Fragen vom Gottvertrauen getragen sind; nur ist die Aktualisierung des Vertrauensverhältnis zu Gott als Basis für die Anklage gegen ihn die Ausnahme.

Einen letzten Sonderfall stellt Jes 64,11 dar. Es handelt sich um eine Gott anklagende Satzfrage, die offenbar bewusst an das Ende dieser exilischen Volksklage gestellt worden ist: Nachdem die Betenden JHWH klagend die Verwüstung Judas, Jerusalems und des Tempels geschildert haben (V. 9-10), fügen sie eine abschließende Frage an ihn an: »Kannst Du dich bei all dem zurückhalten, schweigen und uns noch mehr niederdrücken?« Diese anklagende Frage soll offenbar den letzten Versuch unternehmen, JHWH doch noch zu einer Reaktion zu bewegen. Hier ist von Vertrauen nichts zu spüren. Hier herrscht blanke Verzweiflung.

Die an Gott gerichteten Fragen haben also eine herausragende Stellung in den Klagen der Klagegebete, die auf der ihnen innewohnenden illokutionären Kraft beruht. Sie zielen nicht auf Antworten, aber sie wollen Gott zu einer Reaktion provozieren. Sie wollen erreichen, dass er sich für die geschilderte Notlage interessiert; sie wollen ihm den schreienden Widerspruch zwischen seinem früheren und jetzigen Verhalten vorhalten, ihn bei der Ehre packen.

83. In Ps 42,10 ist zwar eine ›Warum‹-Anklage und -Ich-Klage durch vertrauensvolle Gottesprädikation eingeleitet, doch leiten die Fragen hier eine kurze Ich- und Feindklage in Aussageform ein. Die Bitte erfolgt hier erst nach einer Selbstvergewisserung (V. 12) in 43,1. In Jer 14,8.9 ist die Warum-Anklage in VV. 8b.9a geradezu von Bekenntnissen der Zuversicht umgeben (VV. 8a.9bα), erst darauf folgt die Bitte (V. 9bβ).

Sie wollen an seine Verantwortung appellieren, sie wollen, dass er in sich geht und sein jetziges Verhalten überdenkt. Sie wollen schließlich, dass er sich endlich dazu durchringt, zugunsten der Klagenden einzugreifen und ihre Not zu wenden.

4. Theologische Schlussbemerkung

Jürgen Ebach schreibt in dem schon am Anfang zitierten Aufsatz: »In der Anklage vor Gott [...] hält der Glaubende an beidem fest: daran, daß die ganze Welt die Welt Gottes ist, und daran, daß die vorfindliche Welt nicht das letzte Wort Gottes ist.«⁸⁴ Ich möchte die beiden Teile dieser Feststellung abschließend unterstreichen und ein wenig ergänzen: Auch Leid, Scheitern, Unterdrückung, Unrecht und Zerstörung gehören zur Welt Gottes. Ja, die Klagegebete der Hebräischen Bibel, insbesondere deren Anklagen, bringen diese Schattenseiten der Welt mit Gott direkt in Verbindung und behaften ihn persönlich damit; Gott lässt die Not nicht nur zu, etwa das Unrecht, was die Frevler bewirken, sondern bewirkt sie sogar selber. Dadurch gerät das Gottesbild in eine nicht ungefährliche Spannung, die Hiob anfangs in die Richtung auflöst, dass Gott ein willkürlicher Machtpopanz sei, den niemand zur Verantwortung ziehen könne: »Wer könnte zu ihm sagen, was tust du da?« (9,12), um ihn dann später doch vor die Schranken des Gerichts zu fordern. Die an Gott gerichteten Fragen in den Klagegebeten halten demgegenüber eine Mittellinie ein, sie machen Gott schwere Vorwürfe, aber sie halten daran fest, dass man an Gottes Verantwortlichkeit, seine Ehre, seine Menschlichkeit, sein Gerechtigkeitsempfinden und sein Mitleid appellieren kann. Diese vorwurfsvollen Fragen wollen Gott bewegen, sein wahres Gesicht zu zeigen, aber sie lassen ihm auch den Spielraum dazu. Sie nageln Gott nicht auf die Position eines zynischen Potentaten fest, sondern kämpfen darum, dass sich das von Gott bewirkte Leid oder das von ihm zugelassene Unrecht »nicht [als] das letzte Wort Gottes« erweisen. Insofern arbeiten die klagenden Fragen im Gebet, die Gott mit dem ganzen Elend und Unrecht konfrontieren, gerade weil sie offene Fragen bleiben, auf eine Humanisierung des Gottes- und Weltbildes hin; sie verhindern, dass für den Leidenden beide, Gott und seine Welt, in Verzweiflung oder Zynismus versinken.

84. Ebach, »Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?«, 82.