

Schweigen wäre gotteslästerlich

Klagegebete – Auswege aus dem verzweifelten
Verstummen

Zur Wahrheit des menschlichen Lebens gehört zwangsläufig die Erfahrung von Leid und Elend. Neigen heutige Menschen eher dazu, Trauer und Sorge, seelische, körperliche und materielle Not zu vertuschen, so zeigt die Hebräische Bibel dagegen, dass die Glaubenden damals diese Wahrheit menschlicher Existenz nicht hinunterschluckten, sondern zur Sprache brachten und Gott ihre Not nicht verschwiegen haben. »Gebet eines Unglücklichen, wenn er in Verzweiflung ist und vor dem Herrn seine Sorge ausschüttet« – so lautet die Überschrift eines Psalms (Ps 102,1). Schweigen wäre gotteslästerlich – man würde Gott entehren, wenn man ihm die Wahrheit schuldig bliebe.¹ Diese Gebetsform ist uns Christinnen und Christen nicht sehr vertraut. Ein Einblick in die Vielfalt der Klageweisen der Hebräischen Bibel und ihre Redeformen kann uns deutlich machen, wie überhaupt klagend gesprochen wird. Theologische Überlegungen werden zeigen, dass die Klage als Gebet eine unschätzbare Bereicherung für die Vorstellung von Gott, den Glauben und das Gebetsleben darstellt.

1. Klage als Institution

Die Klage des einzelnen

Das katholische Gebet- und Gesangbuch »Gotteslob« stellt in der Einleitung »Unser Beten« (Seite 17) fest, dass manche Menschen dem biblischen Beten sehr nahe seien, und fährt fort: »Wenn sie in eine missliche Lage kommen, fangen sie an, sich gegen Gott aufzulehnen«. Wenn dies eine Beschreibung der Klage in der Hebräischen Bibel

sein soll, so wird das »Gotteslob« der Vielfalt und der Tiefgründigkeit der Klage Texte nicht gerecht. Klagegebete von einzelnen machen etwa ein Viertel des Psalters aus und zeigen eine bewundernswerte Vielfalt, bei der doch das Grundmuster gleich bleibt. Es ist kaum genau festzulegen, wie die einzelnen Psalmen entstanden sind und durch welche institutionellen Zusammenhänge sie geprägt wurden. Denkbar ist, dass Betende mündlich überlieferte oder schon schriftlich fixierte Gebete an den Tempel mitbrachten und dort aufbewahren ließen, dass Schreiber am Tempel häufiger gebetete Formulierungen schriftlich zusammenstellten, dass Theologen, die auch die Gabe der poetischen Gestaltung hatten, geformte Gebete als »Formulare« den Glaubenden und Betenden zur Verfügung stellten, dass Schriftgelehrte für ihre persönliche Meditation eine »geistliche Dichtung« zusammenstellten, die sich an den Formulierungen des Gottesdienstes orientierte. Wurde ein Psalm einmal schriftlich festgehalten, so konnte er im gleichen Wortlaut immer wieder rezitiert und verwendet werden. Manche Gebete lassen noch in etwa erkennen, aus welcher Situation oder auf welche Notlage hin sie verfasst wurden (z.B. Ps 38; 41; 88 usw.: Krankheit; Ps 3; 4; 5; 7; 11; 17 usw.: ungerechtfertigte Verfolgung durch Feinde), wenngleich auch hier die genaue Zuordnung strittig ist. Oftmals ist jedoch die Notschilderung in den Klagen allgemein und bildhaft gehalten: *Viele Stiere umgeben mich, Büffel von Baschan umringen mich* (Ps 22,13).

Aus dieser Beobachtung darf man annehmen, dass diese Texte bewusst als offene »Formulare« gestaltet wurden: Die einzelnen Betenden können dann ihre persönliche Notlage »hineindenken«. Als der soziale Ort, wo diese Klagegebete verwendet wurden, kann die »Bittzeremonie« angesehen werden, die sowohl am Tempel in Jerusalem als auch im kleinen Kreis vor Ort stattfinden konnte. Meist war wohl eine liturgisch geschulte Person dabei. Im Zentrum stand das Klagegebet, das aber in eine Reihe ritueller Handlungen eingebettet war (z.B. Speise- oder Weihrauchopfer: vgl. Ps 5,4; 27,6; indirekt: 141,2; Waschungen der Hände: Ps 26,6; 73,13). Festzuhalten ist

auch, dass es dabei nicht in erster Linie um Schuld und Unschuld des Beters geht, sondern um seine Not, für die letztlich Gott verantwortlich ist. Die Not zeigt an, dass die Gemeinschaft mit Gott und den Menschen gestört ist. So ist es das Ziel der Klage- und Bittzeremonie, die Betroffenen zu rehabilitieren.

Zu sagen, dass sich die Betenden gegen Gott auflehnen, ist zu oberflächlich: Das persönliche Elend der an Gott Glaubenden ist an sich schon eine Krise des Gottesverhältnisses, eine Anfrage, wo Gottes Wohlwollen bleibt, ob Gott das Unglück teilnahmslos ansieht oder gar wegsieht. Aus welchen Gründen auch immer – sie werden selten erörtert – ist die personale Gemeinschaft mit Gott unterbrochen. Die Folge oder das Anzeichen dafür ist das konkret erlebte Leid. Auch wenn jemand sich vornimmt, darüber zu schweigen, so drängt doch diese Krise, dieses Leid danach, vor Gott ausgesprochen zu werden: ... *ich schwieg, vom Glück verlassen, doch mein Schmerz war aufgerührt. Heiß wurde mir das Herz in der Brust, bei meinem Grübeln entbrannte ein Feuer; da musste ich reden: Herr, tu mir mein Ende kund und die Zahl meiner Tage!* (Ps 39,3–5).

Die Klage des Volkes

Auch bei den Klageliedern des Volkes lassen sich institutionelle Zusammenhänge erkennen. In der Hebräischen Bibel finden sich Spuren einer Volksklagefeier aus verschiedenen Anlässen: Dürre (Jer 14), Heuschreckenplage (Joël 1), hauptsächlich aber militärische Bedrohungen (z.B. 2 Chr 20). Die Volksklagefeier war mit einem Fasten verbunden, das dieser Gottesdienstform auch den Namen gab²: Man rief zum »Fasten« auf (vgl. Jes 23,1–14; 32,11–14; Ez 21,17; Jer 4,5–8; 6,26; 22,20; 25,34; 49,3; Zef 1,11; Sach 11,2) und versammelte sich am Heiligtum. Dann trugen der König, die Priester oder Kultpropheten das Klagegebet vor. Kommt der Geist Gottes auf einen Propheten, so kann ein Heilsorakel gesprochen werden. Wenn der Gottesbescheid günstig ausfällt, könnten Gesen und Gebete des Lobes Gottes folgen. Eine solche öffentliche Klagefeier, die nur aus verstreuten Andeutungen

mit einiger Wahrscheinlichkeit zu rekonstruieren ist (vgl. 2 Chr 20, 1 Sam 7, Joël 2,15–17), könnte der Ort gewesen sein, wo einige Gebete entstanden sind, die bis heute im Psalter überliefert werden (z.B. Ps 44; 60; 74; 79; 80; 83; 85,5–8).

Die Klage um Jerusalem und das Buch der Klagelieder

Auch Klgl 5 ist ein Klagegebet des Volkes, das so oder ähnlich in einer gottesdienstlichen Feier vorgetragen wurde. In dem Text spiegelt sich die Klage über die Eroberung und Zerstörung Jerusalems 586 v. Chr. wider. Diese Katastrophe ist ebenso Thema in den anderen Kapiteln des Buches der Klagelieder (Threni), das Klgl 5 abschließt. Klgl 1; 2 und 4 jedoch verwenden die Motive, die Redeweise und das Versmaß der Totenklage (Leichenlied), um über das Elend der zerstörten Stadt Jerusalem und ihrer Bewohner zu klagen. Die vier Texte sind kurz nach dem Untergang in Jerusalem entstanden. Klgl 3 ist dagegen ein Klagelied eines einzelnen, das mit Wendungen, die aus den Psalmen bekannt sind, komponiert ist. Es kam erst später hinzu. Man kann davon ausgehen, dass es nach 586 regelmäßige Klagefeiern (»Fasten«) in Jerusalem auf den Trümmern des Tempels gab. Dafür findet man kalendarische Hinweise in Sach 7,5; 8,19. Bei solchen Feiern fanden die im Buch der Klagelieder überlieferten Texte Verwendung.

Die Totenklage

Bei den Klagen einzelner und des Volkes, wie sie etwa im Psalter überliefert sind, besteht die Notlage darin, dass das Äußerste noch bevorsteht, und die Bitte zielt auf die Rettung, ehe es zu spät ist. Die Totenklage dagegen reagiert auf den bereits eingetretenen Schicksalsschlag. Das für unsere Todesanzeigen typische »In stiller Trauer« ist dem Alten Testament fremd. Der Tod eines Menschen ist in der Hebräischen Bibel Anlass zur (lauten) Klage. Die Totenklage ist eine feste Einrichtung in Israel.³ Die erzählenden Texte betonen bei mehreren Persönlichkeiten, dass eine Totenklage abgehalten wurde. Beispiele sind die Totenklage um Sara (Gen 23,2), um Jakob (Gen 50,10:

eine große, sehr würdige Totenklage), um Samuel (1 Sam 25,1; 28,3); Davids Klage um Saul und Jonatan (2 Sam 1,17), um Abner (2 Sam 3,33) usw. Als formelhafte Wendung gebrauchte man die Verwandtschaftsbezeichnung: »Ach, mein Bruder; ach, meine Schwester«. Daraus ist erkennbar, dass es die erste Pflicht der nächsten Verwandten ist, die Totenklage abzuhalten.⁴ Diese Rufe verselbständigten sich dann und wurden auch von entfernteren Verwandten verwendet.⁵ Es gab Leute, die sich besonders auf die Totenklage verstanden: Männer (vgl. Am 5,16; 2 Chr 35,25; Apg 8,2), vor allem aber Frauen, die durch ihre Klage die Trauernden zu Tränen rührten (vgl. Jer 9,16–17; Ez 32,16). Äußere Zeichen der Trauer sind das Zerreißen der Kleidung, das Raufen oder Scheren des Haare, das Streuen von Staub und Erde auf den Kopf, das Schlagen an die Brust, lautes Weinen und Klagen, das blutige Einritzen der Haut und anderes mehr.⁶

Die Totenklage war ein fast alltägliches Ritual, dessen Text weitgehend festgelegt war. Sie soll daher hier nicht weiter betrachtet werden. Das Leben kennt neben dem Tod eines lieben Menschen viele andere Nöte und Heimsuchungen – ihre Bandbreite schlägt sich in der Vielfalt biblischer Klage-Rede nieder.

2. Klage als Redeform

Klage als literarische Gattung

Wenn das Leid zur Sprache drängt, ist es gut, wenn geprägte und vertraute Formen da sind, die die Not formulieren helfen. Die genannten institutionellen Einrichtungen der Klage sind soziale Orte und Situationen (der »Sitz im Leben«), die bestimmte Muster ausbildeten. So folgen alle Klagegebete bei einer großen Vielfalt in der Einzelgestaltung doch einem bewährten Grundtyp, einer »Gattung«. Für den Überblick werden nun die grundlegenden Elemente dieser Gattung »Klagelied« genannt:

Die Anrede: Sie ist das kürzeste und zugleich theologisch bemerkenswerteste Element. Meist ist es nur der kurze Vokativ *Jahwe!* (Einheitsübersetzung: *Herr!*, z.B. Ps 3,2;

6,2; 12,2 u.ö.) oder *Mein Gott!* (Ps 7,2; 22,2; 35,23f). Manchmal ist die Gottesanrede weiter ausgestaltet: *Du Hirte Israels, höre* (Ps 80,2). Bemerkenswert ist die Anrede deshalb, weil es heute nicht die selbstverständlichste Reaktion ist, sich in einer Notsituation an Gott zu wenden – zumal wenn man sich von ihm verlassen fühlt (Ps 22,2!) oder ihn gar für das Unheil verantwortlich machen muss (*Du legst mich in den Staub des Todes*, Ps 22,16). Da die Betenden der Hebräischen Bibel (vor allem ab der nachexilischen Zeit) unerschütterlich am Glauben an den *einen* Gott festhalten, so muss dieser eine Gott auch verantwortlich für das auftretende Unglück sein (vgl. Am 3,4–8) – es gibt keine andere Macht, die es bewirken könnte. Da ist es beeindruckend, dass sich die Menschen dennoch an diesen selben Gott wenden. Sie tun es, weil eben dieser *einzig* Gott es ist, der Rettung schaffen kann.

Die Klage: Die Betenden nehmen eigenes und fremdes Leid voller Empörung wahr, schauen nicht weg, sondern sprechen es in aller Härte vor Gott aus. Die Klage kann drei Subjekte haben: Gott (»du!«), die Feinde, ich/wir. Im Volksklagelied Ps 80,7 gehen z.B. Gott- und Feindklage in eins: *Du machst uns zum Spielball der Nachbarn, und unsere Feinde verspotten uns*. Der einzelne beklagt seine Not in Ps 88,5 so: *Schon zähle ich zu denen, die hinabsinken ins Grab, bin wie ein Mann, dem alle Kraft genommen ist*.

Das Bekenntnis der Zuversicht oder: die Gewissheit der Erhörung: Manchmal finden die Betenden einen letzten Rest Zuversicht, an dem sie ihre Hoffnung aufhängen können: *Herr, ich schreie zu dir, ich sage: Meine Zuflucht bist du, mein Anteil im Land der Lebenden* (Ps 142,6) oder: *Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten, Gott ist der Fels meines Herzens und mein Anteil auf ewig* (Ps 73,26). Ps 102,12–13 zeigen diesen Übergang: *Meine Tage schwinden dahin wie Schatten, ich verdorre wie Gras. Du aber, Herr, du thronst für immer und ewig, dein Name dauert von Geschlecht zu Geschlecht*.

Im Volksklagelied ist dieses Element häufig ersetzt durch eine *Erinnerung an die glorreiche Vergangenheit*, etwa den Auszug aus Ägypten und die Gabe des Landes. Ps 80,

9–12 kleidet das in das Bild vom Weinstock: *Du hobst in Ägypten einen Weinstock aus, du hast Völker vertrieben, ihn aber eingepflanzt. Du schufst ihm weiten Raum; er hat ~~Wurzeln~~ geschlagen und das ganze Land erfüllt.* Umso bedrückender ist ein Text wie Ps 88, der fast nur aus Klage besteht und keinerlei Anzeichen einer Zuversicht zeigt.

Die Bitte: Sie ist die Kehrseite der gleichen Medaille, die versucht, eine Änderung der Situation zu erreichen. Die Klage beschreibt die negative Gegenwart – die Bitte, wie die Zukunft durch Gott gestaltet werden soll. Sie ist meist zweigeteilt: (a) die Bitte um Gottes Wahrnehmung und Zuwendung, (b) die Bitte um ein rettendes Eingreifen. Ein Beispiel ist etwa Ps 13,4: (a) *Blick doch her, erhöre mich, Herr, mein Gott,* (b) *erleuchte meine Augen, damit ich nicht entschlafe und sterbe.* Oder im Volksklagelied Ps 80,2–3: (a) *Du Hirte Israels, höre, der du Josef weidest wie eine Herde! ...* (b) *Biete deine gewaltige Macht auf, und komm uns zu Hilfe!*

Das Lobgelübde: Gottes Hilfe ist die Bedingung der Möglichkeit, dass die Betenden Gott wieder loben können. Jetzt, in der akuten Notlage, in der gestörten Gottesbeziehung, ist das Lob Gottes fragwürdig geworden. Es ist an Gott, Abhilfe zu schaffen, damit wieder das Lob Gottes erschallen kann. Ps 22,22–23 zeigt den Übergang: *Rette mich vor dem Rachen des Löwen, vor den Hörnern der Büffel rette mich Armen! – Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden, inmitten der Gemeinde dich preisen.*

Weitere Beispiele sind Ps 7,18; 9,14–15; 13,6; 17,15; 26,12 usw. In den meisten Fällen ist das Lob am Ende des Klagetextes ein »bedingtes« oder versprochenes Lob, das im Vertrauen auf eine baldige Abhilfe ausgesprochen wird. Manchmal jedoch ist der »Stimmungsumschwung« so massiv, dass sich zwischen zwei Versen etwas ereignet haben muss, etwa in Ps 6,8–9: *Mein Auge ist getrübt vor Kummer, ich bin gealtert wegen all meiner Gegner. – Weicht zurück von mir, all ihr Frevler; denn der Herr hat mein lautes Weinen gehört.*

Ein ähnlicher Fall ist Ps 28,5/6. Hat das Beten allein dazu

geführt, dass der Glaubende plötzlich eine solche Gewissheit und Sicherheit an den Tag legt? Oder wurde dem Betenden Gottes Hilfe zugesichert, etwa in der Form des »priesterlichen Heilsorakels«?⁷ Es ist denkbar, dass der Klagende am Heiligtum durch eine Vermittlungsperson (einen Priester oder einen Kultpropheten) einen derartigen Zuspruch erfahren hat, der zu der Wendung der Situation führte, die diese Texte widerspiegeln.

Die genannten Grundelemente können verschieden angeordnet und durch andere Redeformen ergänzt werden. Insgesamt wird deutlich, dass das biblische Klagelied eine sehr komplexe und überlegt arrangierte Gebetsform ist, der das religiöse Wissen und die Gotteserfahrungen von Generationen innewohnen.

Klage: Handeln durch Sprechen

Die Klagetexte sind nicht nur »Gebetsform« und Literatur, sondern Zeugnisse existentieller Lebensvollzüge: Vitale Hoffnungen, Ängste, Erwartungen, tiefgehende Erfahrungen mit dem unbegreiflichen Gott sind zu poetischen Texten kristallisiert. Diese Texte sind daher auch und vor allem unter dem Gesichtspunkt des Handelns zu betrachten. Klage ist ein Handeln, ein Tun – indem man spricht, handelt man. Folgende Weisen des Klagens können in den Texten der Hebräischen Bibel unterschieden werden:

Klage durch Fragen: Hier treten hauptsächlich die Fragewörter »Warum?« und »Wie lange?« auf. Markantes Beispiel ist Psalm 13,2–3: *Wie lange noch, Herr, vergisst du mich ganz? Wie lange noch verbirgst du dein Gesicht vor mir? Wie lange noch muss ich Schmerzen ertragen in meiner Seele, in meinem Herzen Kummer Tag für Tag? Wie lange noch darf mein Feind über mich triumphieren?*

Von der inhaltlichen Seite her wird klar, dass es sich nicht um Informationsfragen handelt, die eine Dauer oder (im Fall des »Warum«) einen Grund erfragen wollen. »Wie lange noch« – das ist die Klage darüber, dass der üble Zustand bereits zu lange anhält, und es ist der Wunsch nach baldiger Abhilfe. »Warum« – Gott handelt gegen jede

menschliche Logik, aber auch gegen sein eigenes (früheres) Verhalten. So schildert Ps 80 erst, welche Mühe sich Gott mit dem Weinstock gemacht hat, der als Bild für das Aufblühen des Volkes Israel steht (80,9–12). Angesichts der gegenwärtigen Not der Betenden drängt sich dann die Frage auf: *Warum rissest du seine Mauern ein? Alle, die des Weges kommen, plündern ihn aus.*

An dieser Stelle ist nochmals zu betonen, dass es sich hier nur auf der Ebene des Satzbaus (Syntax) um eine *Frage* handelt. Im eigentlichen Sinne (hinsichtlich der Bedeutung/Semantik und der Funktion/Pragmatik) sind diese »Fragen« klagender Ausdruck tiefster Ratlosigkeit und Verzweiflung, eine totale Desorientierung. Die deutsche Übersetzung »wie lange« darf in diesen Klagen nicht als Frage nach einem Zeitpunkt oder einer Dauer aufgefasst werden, als wäre dem Klagenden geholfen, wenn er wüsste, dass sein Zustand beispielsweise noch zwei Wochen andauern wird. »Wie lange« heißt hier vielmehr: »Mach sofort diesem Zustand ein Ende!« Ein Beispiel aus dem heutigen Alltag mag das in etwa verdeutlichen: Die *Frage* »Wie lange muss ich das noch mit ansehen?« aus dem Mund eines Lehrers, die er an störende Schüler richtet, ist auch keine Frage nach einer Zeitdauer, sondern der (indirekte) Befehl, sofort mit dem Schwätzen aufzuhören. Ähnlich steht es um die klagende »Warum«-Frage der Psalmen, die nichts mit der oft gestellten Frage »Warum lässt der gute Gott das zu (Leid, Unglück, Katastrophen...)?« zu tun hat. Während heutige Menschen damit oft krampfhaft nach rationalen Erklärungen für ihr leidvolles Ergehen suchen (und damit entweder den Glauben an Gott aufgeben oder sich mit Selbstvorwürfen kaputt machen), steckt hinter der »Warum-Frage« der Klagepsalmen etwas anderes: Es geht um den massiven Vorwurf an Gott, dass er seinen Verheißungen nicht mehr gerecht wird (umschrieben: »Was soll das alles eigentlich...«), und statt der Frage nach dem Grund des Leids steht indirekt die Bitte um Abhilfe im Vordergrund (»...das hast du doch nicht nötig, hör auf damit, sei wieder wie früher«). Auch hier kann ein Beispiel aus heutiger Zeit vielleicht weiterhelfen: Es gibt ein Plakat, das die Silhouette eines

Soldaten zeigt, der sich – von einem Schuss tödlich getroffen – noch einmal aufbäumt. Über diesem Bild steht das englische Wort »Why?«. Dieses »Warum« auf dem Plakat fragt nicht nach dem Grund oder dem Sinn des Krieges, sondern ist ein gebündelter Protest gegen den Krieg als Ort sinnlosen Tötens und zugleich die Aufforderung, damit schnellstmöglich aufzuhören. 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 vermuten würde, also etwa: »Was will mir Gott mit diesem Leid, das mir widerfährt, sagen? Wozu schickt er dieses Unglück?« Ein solches Denken, das (manchmal zynisch) menschliches Leid in ein Erziehungswerk oder gar einen Heilsplan Gottes aufheben will, ist den Klagenden der Hebräischen Bibel fremd.

Klage durch Notschilderung (beklagen): Ebenso wie die Frage erst durch ihren Inhalt zur Klage wird, geschieht es mit der Notschilderung. Vom Satzbau her gesehen sind viele klagende Sätze feststellende Aussagen oder Behauptungen. Blickt man aber auf den Inhalt, so wird klar, dass hinter dem Auf- oder Erzählen von schlimmen Situationen eine massive Klage steckt, da all das Geschilderte zweifellos als negativ zu bewerten ist. Ein extremes Beispiel ist Klg 5: Die Verse 2 bis 16 schildern die furchtbare Not in Jerusalem nach der Eroberung durch die Babylonier. Litanieartig folgt Feststellung auf Feststellung. Noch wird allerdings nicht gesagt, wer für die Not verantwortlich ist.

Klage mit Partnerbezug (anklagen): Die Betenden in der Hebräischen Bibel scheuen sich nicht, denjenigen, den sie für verantwortlich halten, in der direkten Du-Anrede mit ihrer Not zu konfrontieren und ihm Vorwürfe zu machen. Sie sagen es Gott auf den Kopf zu, dass er es ist, der »schuld« an ihrem Unglück ist (z.B. in Ps 44,12-13): *Du gibst uns preis wie Schlachtvieh, unter die Völker zerstreust du uns. Du verkaufst dein Volk um ein Spottgeld und hast an dem Erlös keinen Gewinn.*

Aus Sätzen wie diesen spricht die Empörung über das Leid im Angesicht Gottes sowie die Weigerung der Leidenden, Gott dadurch zu entlasten, dass dem Menschen die Schuld am Leiden aufgebürdet wird. Gerade Ps 44, 18–20 betont diese Unschuld der Menschen: *Das alles ist über uns gekommen, und doch haben wir dich nicht vergessen, uns von deinem Bund nicht treulos abgewandt. Unser Herz ist nicht von dir gewichen, noch hat unser Schritt deinen Pfad verlassen. Doch du hast uns verstoßen an den Ort der Schakale und uns bedeckt mit Finsternis.* Deutlicher kann man kaum Gott gegenüberreten. Ähnliche Texte, die das Freisein von Schuld betonen, sind z.B. Ps 17,3; 26,1.11; 59,5 und vor allem die Reden des Ijob gegen seine Freunde (z.B. Ijob 10,6–7; 13,13–28). Es gibt aber auch Texte, die die eigene Schuld bekennen (z.B. Klgl 5,16; Ps 25,11; 51,4; 65,4), ohne jedoch an der Klage Abstriche zu machen. Die Haltung, Gott im Gebet (!) direkt und unumwunden mit Vorhaltungen zu konfrontieren, verrät die Überzeugung der Betenden, dass letztlich niemand anderer für alles, also auch für das Unheil, verantwortlich ist als Gott allein und dass niemand anderer Rettung schaffen kann als der Angeklagte selbst. Dies ist auf den ersten Blick ungewohnt und fremd und dürfte einer der Gründe sein, weshalb die Klage im christlichen Bereich verschwunden ist.

Während die Klage zurückgegangen ist, verlor ihr Pendant, die *Bitte*, nie an Aktualität. Auch in der Bibel gibt es keine Klage ohne Bitte. Selbst im dunkelsten Klagelied des Psalters, in Ps 88, gibt es die Bitte um Erhörung der Rufe (88,3). Die Bitte unterscheidet sich von der Klage schon im Satzbau: Sie ist gekennzeichnet durch die Befehls- oder Aufforderungsform und hat notwendigerweise einen Adressatenbezug, d.h. sie muss an jemanden (im Gebet an Gott) gerichtet sein. Beispiele sind die oben zitierten Verse Ps 13,4 und Ps 80,2–3. Dabei ist es aber wichtig festzuhalten, dass eine Bitte immer auch eine indirekte Klage über unbefriedigende Zustände enthält und umgekehrt eine Klage über himmelschreiende Zustände nicht *nur* Feststellung ist, sondern auch indirekt die Bitte um Abhilfe in sich trägt. »Die Bitte kommt von der Kla-

ge her; beide können nicht getrennt und in ihrer Bedeutung unterschieden werden« (C. Westermann).

Die Betenden sprechen also nicht nur, sondern sie *handeln* durch ihr Sprechen. Sie nehmen mit Gott Kontakt auf (anreden), sie protestieren gegen die gegenwärtigen schlechten Verhältnisse (klagen), sie machen Gott verantwortlich (anklagen) und versuchen, auf ihn einzuwirken (bitten). Dies ist ihr Hauptziel, das auch durch eine emotionale Herausforderung Gottes unterstrichen wird: Gott soll endlich aufwachen (Ps 44,24), er soll die Schändung seines Heiligtums nicht länger zulassen (Ps 74,10), er soll dafür sorgen, dass sich das Volk an ihm freuen kann (Ps 85,7), er soll Mitleid haben (Klgl 5). Die Betenden versuchen, Gott auf ihre Seite zu ziehen (z.B. Ps 13,5; 18,4 u.ö.). Das Gebet ist so nicht das Rezitieren eines Textes, sondern Interaktion: Reaktion auf das Leid der Gegenwart, Reflexion auf Gottes Verheißungen, auf sein Handeln in früheren Tagen, Klage und Bitte mit dem Ziel der Veränderung. So heißt es im Klagegebet am Ende des Buches Habakuk 3,2: *Herr, ich höre die Kunde, ich sehe, Herr, was du früher getan hast. Lass es in diesen Jahren wieder geschehen, offenbare es in diesen Jahren! Auch wenn du zürnst, denk an dein Erbarmen!*

3. Klage als Rede vor Gott

Weil nun die Klage ein Handeln durch Reden vor Gott ist, muss nach ihrer *theologischen* Einordnung gefragt werden.⁸ Ist die Klage ein unberechtigtes »Sich-Auflehnen« gegen Gott? Ist sie im Laufe der religiösen Entwicklung mit Recht allmählich in den Hintergrund getreten, und ist sie gar durch das neutestamentliche Christusgeschehen überflüssig geworden? Oder ist diese Gebetshandlung eine eigenständige und berechtigte Rede vor und mit Gott, die viel mit dem Alltag und seiner Not zu tun hat? Zeigt sich hier nicht sogar eine neue Facette für das Gottesbild, die in manchen Fällen befreiend wirken kann?

Ein mögliches Missverständnis sei gleich vorweg ausgeräumt: Die Klagegebete der Bibel sind keine »ontologischen« Aussagen, keine Lehren darüber, was und wie

Gott »an sich« ist. Wenn geklagt wird, dass Gott den Beter verlassen und in den Staub des Todes gelegt hat (vgl. Ps 22,2.16), dann sagt das nicht aus, dass Gott den betenden Menschen tatsächlich verlassen hat oder ihn *objektiv* vernichten will. In diesen Worten spiegelt sich vielmehr die *subjektive* Erfahrung wider, dass der Beter sich in seiner aktuellen Notlage so bedrängt fühlt, dass er von einer objektiven Gegenwart Gottes nichts mehr spürt. Wenn ein Mensch in seinem Leid immer gleich an die absolute und objektive Liebe Gottes denken sollte, müsste er sich selbst gedanklich und emotional überspringen. »Im Klagegebet durchläuft er vielmehr einen Prozess von der Auflehnung bis hin zu einer Vertrauensgewisserung, die aber *neu* aus seiner Situation heraus errungen wurde (und diese nicht übersprungen hat)« (O. Fuchs).

Klage als Konflikt- und Krisengespräch

Gerade die Klagegebete der Hebräischen Bibel zeigen, dass trotz des Schweigens Gottes ein Konflikt- und Krisengespräch möglich ist. Weder der mythisch-magische Weg, der sich des Gottes durch Kult und Ritus oder abergläubische Handlungen bemächtigen will, noch der ideologische Weg, der Gott in ein theoretisches Denksystem pressen will und das Leid rational zu erklären versucht, erweisen sich als gangbar. Was bleibt, ist die existentiell-persönliche Auseinandersetzung mit Gott im Gespräch bzw. Gebet, wobei beide, Mensch und Gott, ernstzunehmende Partner bleiben. Die Erfahrung, dass Gott sich dabei als unverfügbar, nicht kalkulierbar und schweigend erweist, bleibt in Geltung. Aber auch der menschliche Partner verliert nicht die Würde und muss nicht verstummen. Das Besondere an der Klage Israels ist dabei, dass die Betenden diesem Gott unverbrüchlich vertrauen und ausgehend von diesem Vertrauen ihr Klagegebet als Konfliktgespräch führen.

»Wer freilich nicht mehr vertraut, beginnt zu kalkulieren und leistet sich keinen Konflikt. Er muss mit jeder Klage Angst bekommen, dass Gott etwas übel nimmt« (O. Fuchs). Insofern ist das Verschwinden der Klage auch ein Anzeichen für eine Veränderung im Gottesbild und in der

Gottesbeziehung – ein negatives Anzeichen. Denn wer angesichts des vielfältigen Leids nicht klagt, diese Not nicht vor Gott zur Sprache bringt, der hat kein Vertrauen mehr in diesen selben Gott, dass er das Leid wenden könnte. Oder es werden mehr oder weniger zynische rationale Erklärungsmodelle (Leid als Prüfung, Leid als Strafe usw.) angeführt, die eine Klage sinnlos erscheinen lassen. Fehlendes Vertrauen und/oder rationalistische Systematisierungen jedoch verhindern eine *Begegnung* mit Gott. Klagegebete wie die Psalmen geben keine Erklärungen für die Frage nach Gott angesichts des Leids, führen aber als Konfliktgespräche in eine lebensnahe und realistische Beziehung zu diesem fernen und nahen, sich in der Geschichte offenbarenden und ebenso wieder sich verbergenden Gott.

Klage als Konflikt von Glaube und Erfahrung

Wenn Klage als Gebet ein Konfliktgespräch ist, so ist zu fragen, worin der Konflikt besteht. Ein Klagepsalm ist nicht Klage um ihrer selbst willen, sondern zielt auf Veränderung – hinter jeder Klage steht eine Bitte, oder drängender: ein Appell. Dieser Appell verweist auf eine Notlage in der konkreten Realität und Erfahrungswelt der Betenden. Die Klage ist die sprachliche Antwort auf die nicht-sprachliche Erfahrung der Not. Um diese sprachliche Antwort zu verfassen, um das Konfliktgespräch zu beginnen und die Not »zur Sprache« zu bringen, brauchen die Verfasser und die Betenden glaubwürdige Kriterien zur *Interpretation* der Notlage, also eine Grundlage, auf der es möglich ist, Gott wegen der erfahrenen Notlage anzuklagen. Diese Grundlage ist der Glaube an Gott und seine Verheißungen, das Vertrauen auf seine Hilfe in der Zukunft und das Wissen um seine mächtigen Taten in der Vergangenheit. Dieser Glaube gerät in der Gegenwart in Konflikt mit der konkreten Erfahrung von Not und Unglück (C.C. Broyles). Die aktuelle Notlage stellt die Traditionen in Frage, Gottes aktuelles Handeln (sein Zorn) oder Nicht-Handeln (seine Untätigkeit, Verborgenheit) widersprechen den bisherigen Traditionen. Daraus leiten die Betenden das Recht zur Anklage ab. Klage

ist also kein unberechtigtes Sich-Auflehnen gegen Gott, sondern im Gegenteil Zeugnis eines intensiven Glaubens an Gottes Heil in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, der jedoch angesichts der erlebten Not in eine schwere Krise geraten ist. Wer hier nicht ganz auf Gott verzichten will, muss klagen und bitten, dass Gott wieder zu seinen Verheißungen stehen möge.

Klagepsalmen sind Argumentationen, die sich – sehr vereinfacht – so zusammenfassen lassen: Gott handelt den Traditionen und Erwartungen zuwider – er möge doch bald wieder zu seinem früheren Heilshandeln zurückkehren. Dazu kommt die Anfechtung des Glaubens hinzu: Das Schweigen, Versagen oder das feindliche Verhalten Gottes steht in Dissonanz zum bisherigen Vertrauen auf ihn. Das Klagegebet ist hier eine trotzige Antwort, die einen tief wurzelnden Glauben zeigt. Wer glaubt, dass Gott für das Unheil verantwortlich ist und dies auch vor Gott in der Klage ausspricht, der vertraut letztlich auch unerschütterlich darauf, dass Gott es ist, der die Not wenden kann.

Das Theodizee-Problem ...

Damit sind natürlich drängende Fragen nicht gelöst. Was bleibt, ist die fundamentale Rückfrage an Gott, wie er zu (unschuldigem) Leid der Menschen Stellung nimmt. Philosophisch ist diese Frage in den Begriff der »Theodizee« gefasst worden: die Rechtfertigung des guten Gottes angesichts des Leidens in der Welt.⁹ Theologen und Philosophen vor und nach *Leibniz* haben sich an dieser Fragestellung abgearbeitet, die in der Bibel vorhanden ist, aber nicht ausdrücklich gestellt oder gar beantwortet wird. Die Frage ist so alt wie der Glaube an den guten Gott, die Antwortversuche sind ebenso zahlreich wie unbefriedigend. Das Ringen um die Gerechtigkeit Gottes angesichts des ungerechten Leidens ist vor allem dadurch motiviert, Gott als den einen und einzigen Gott zu bewahren und einem Dualismus, der das Böse als gleichrangige Macht neben Gott sieht, zu entgehen. Um das Böse dem einen Gott unterzuordnen, wird es als ein Mittel angesehen, das Gott um eines höheren Zweckes willen zulässt. Einige der häu-

fig genannten Antworten, warum Gott das Böse zulässt, sind folgende: um das Geschenk der Erlösung deutlicher hervortreten zu lassen oder um auf die Freiheit des Menschen Rücksicht zu nehmen, um zu strafen oder den Menschen zu erziehen. Dabei wird immer auch darauf verwiesen, dass die begrenzten menschlichen Erkenntnisfähigkeiten Gottes höhere Weisheit nicht zu erfassen vermögen. Die Folge dieser Versuche, jegliches Böse von Gott fernzuhalten, »war stets eine Entlastung Gottes und eine Belastung des Menschen« (K.-J. Kuschel).

Die wachsende Kommunikationstechnik der Neuzeit bringt es jedoch mit sich, dass das namenlose und maßlose Leid, das durch verschiedene Naturkatastrophen über unschuldige Menschen immer wieder hereinbricht, überall bekannt wird. Damit wächst aber auch die Ablehnung der klassischen Erklärungen des Theodizee-Problems, und die Rückfrage an Gott als den Schöpfer wird unvermeidlich.

... und seine Stillstellung

Nun gibt es schon in der Hebräischen Bibel Versuche, diese Rückfrage an Gott wenn nicht zu beantworten, so doch still zu stellen. Nur ein Beispiel: Auf den Volksklagepsalm 80 mit seinen harten Anklagen und Anfragen an Gott angesichts des Untergangs des Volkes folgt Psalm 81, der gleichsam als Erklärung für das in Ps 80 beklagte Leid fungiert. Die Gottesrede Ps 81,9–17 antwortet auf die Frage, warum Gott das Volk Israel den Feinden zur Verwüstung preisgegeben hat: *Doch mein Volk hat nicht auf meine Stimme gehört; Israel hat mich nicht gewollt. Da überließ ich sie ihrem verstockten Herzen, und sie handelten nach ihren eigenen Plänen* (81,12–13). Die beiden Psalmen wurden sicher nicht so hintereinander verfasst. Ihre Anordnung geht auf die Sammlung der Asaf-Psalmen zurück (Ps 50; 73–83). Es ist umstritten, inwieweit die Verkettung der Psalmen dabei bewusst und mit bestimmten Intentionen geschah. Man sollte einige Vorsicht dabei walten lassen, auf tiefgründige Absichten derjenigen zurückzuschließen, die die Psalmen angeordnet haben. Gerade im Fall von Ps 80 und 81 scheint es jedoch nicht blankem Zufall, sondern einer bestimmten Überle-

gung zu verdanken sein, dass die Psalmen so hintereinander zu stehen kamen. In jedem Fall gibt bei einer kanonischen Lektüre der beiden Psalmen in der aufsteigenden Reihenfolge der 81. Psalm eine Antwort auf die Klagen in Ps 80: Den Untergang und das Unglück hat sich das Volk selbst zuzuschreiben, es wurde bestraft, da es nicht auf Gott gehört hat.¹⁰ Damit ist aber jeder Klage und jeder Rückfrage nach Gott der Boden entzogen. Bemerkenswert ist jedoch auch, dass man in der Tradition der Hebräischen Bibel trotz dieser Antwortversuche, die vor allem im Zusammenhang des Deuteronomistischen Geschichtswerks zu einer ganzen »Theologie« ausgebaut wurden, die Klagegebete nicht aus der Überlieferung entfernt hat. Die Klage und damit die Frage nach¹Gott angesichts des Leids bleiben so erhalten.

Es gibt auch in heutiger Zeit Tendenzen, diese Frage der Theodizee still zu stellen. Eine dieser Tendenzen ist die Rede vom ohnmächtig liebenden und daher leidenden Gott, die insbesondere im Kreuz Christi einen Anhaltspunkt erfährt. Es ist nichts dagegen einzuwenden, dass der Gedanke an den leidenden Gottessohn einem leidenden Menschen Kraft und Halt geben mag. Dennoch liegt hier keine Antwort auf die Rückfrage nach Gott. Wo bleibt Gottes Liebe, die bis ins menschliche Todesleid hinabsteigt, angesichts meines konkreten Leidens heute? Warum verhindert Gott nicht das Leid? Die Auskunft, das Leid sei der Preis der Liebe, ist je nach Betroffenheit romantisch oder zynisch. Andere Tendenzen, die die Theodizee-Frage auflösen wollen, sind der radikale Abschied vom Gottesglauben, der Protest vor Gott, der Gerechtigkeit nur noch als Forderung für die Zukunft kennt, oder die rätselhafte Rede von der Schuld Gottes, bei der Gott völlig unbegreiflich wird und der Mensch zum Schweigen verurteilt ist.

Klage als offene Rückfrage an Gott

Sowohl die klassischen Antworten als auch die modernen Erklärungsversuche laufen letztlich auf ein Scheitern der theoretischen, rationalen Theodizee-Frage hinaus. Die Klagegebete der Bibel weisen hier keine Antwort, aber

einen gangbaren Weg aus dem Dilemma: Sie lassen die Theodizee-Frage bewusst offen und bleiben in Kontakt mit Gott. Die Klagetexte sind Ausdruck der Hoffnung auf eine Selbstrechtfertigung Gottes angesichts des Leids. Dies ist der einzige Ausweg, der sowohl im Interesse Gottes als auch des Menschen liegt. Gott wird so weder zu einem unbegreiflichen Dämon noch zu einem ohnmächtigen Sympathisanten, der mit den Opfern des Leids untergeht: Gott bleibt Gott, jedoch angefragt hinsichtlich seiner Güte und Macht. Der Mensch auf der anderen Seite behält im Klagegebet die Sprache und damit seine Freiheit und Würde. Die unerträglichen Zustände können Gott ins Angesicht gesagt werden, an der vertrauten Beziehung zu Gott kann bewusst, trotz der Störung durch das Leid, festgehalten werden. Der Mensch muss das Leiden nicht sprachlos und apathisch hinnehmen. Die Klage als Protest kann folgende Schritte gehen (W. Brueggemann):

1. Es wird wahrgenommen, dass die gegenwärtigen Zustände nicht in Ordnung sind.
2. Es wird ferner wahrgenommen, dass diese Zustände nicht so bleiben müssen, sondern verändert werden können.
3. Die Betenden akzeptieren die Zustände so, wie sie sind, nicht, weil sie unerträglich sind.
4. Es liegt in Gottes Pflicht und Verantwortung, die Zustände zu ändern.

Klage als Befreiung

Ausgehend von diesem Protest gegen die herrschenden Verhältnisse, der sich in der Klage artikuliert, kann diese Art des Gebets in mehrfacher Hinsicht befreiend wirken. Oftmals führt menschliches Leid zu einem verengten Blickwinkel: Man sieht nur noch das eigene Leid und ergeht sich in Selbstmitleid, oder man vereinsamt in der eigenen Not, da man sie niemandem zeigt und sie auch vor sich selbst verdrängt. Die Einengung der Wahrnehmung kann auch Ergebnis eines Gewöhnungs- oder Abstumpfungsprozesses sein: Man findet sich mit dem eigenen und dem Leid anderer ab und fügt sich darein, bis es nahezu

selbstverständlich wird. Das Klagegebet als Konfliktgespräch oder Protest vor Gott gegen Gott hilft in einem ersten Schritt, Leid und Ungerechtigkeit in allen ihren Dimensionen wahrzunehmen und diese Wahrheit auch vor Gott nicht zu verheimlichen.

Die Ungerechtigkeit der Zustände und das eigene oder fremde Leid werden im Klagegebet nicht als unabwendbar hingestellt, vielmehr wird die Hoffnung geäußert, dass sich die Verhältnisse ändern können. Damit befreit die Klage aus der Ideologie, dass alles seinen Sinn haben und wohl so richtig sein muss.

Klage befreit zur Veränderung – aber auch von dem Zwang, diese Veränderung aus eigener, menschlicher Kraft schaffen zu müssen. Denn die Klage hat, gerade wenn sie mit der Bitte einhergeht, einen Adressaten, einen Partner: Gott. Es ist der machtvolle Schöpfergott, der König von alters her, der das Meer besiegt hat und Macht über die Elemente hat (vgl. Ps 74,12–17) – hier liegt auch die Macht zur Veränderung.

Klage eröffnet so dem Vertrauen auf Gott neue Wege und ist damit ein legitimer Umgang mit Gott. Wenn zudem das Leid und das Übel *vor Gott* ausgesprochen werden können, wenn man also mit seiner der bisherigen Tradition vom guten Gott widersprechenden Leiderfahrung Gott selbst »belästigt«, so unterbleibt die Suche nach Schuldigen bei »den anderen«, bei anderen Völkern, Rassen, Konfessionen und Religionen. Die Rückfrage nach Gott in Form der Klage hat damit auch eine humane und humanisierende Bedeutung (*J.B. Metz*). Die Klage vor Gott, das Hadern mit *Ihm* hält davon ab, die »anderen«, auch »die Feinde«, *direkt* und mit Gewalt anzugehen. Klagen vor Gott heißt auch, es ihm anzuvertrauen, für Gerechtigkeit zu sorgen, statt nach eigenen, menschlichen (und damit fehlbaren und mit Irrtümern behafteten) Gerechtigkeitsvorstellungen andere zu maßregeln und zu bestrafen.

Klage – heute?

Die genannten Überlegungen sprechen dafür, die Gebetshaltung der Klage als Bereicherung zu betrachten und nach Wegen zu suchen, diese Art des Sprechens vor Gott neu zu erlernen. Dabei seien zwei Extreme als mögliche Gefahren vorausgeschickt: Die aktuelle Notsituation eines Menschen, einer Gruppe oder eines Volkes kann so gravierend sein, dass sie den biblischen Klagetext vereinnahmt und dessen Charakter und Aussage verdrängt. Die Gefahr ist dann groß, sich weit vom Text zu entfernen und dessen Profil und Botschaft gänzlich zu verwischen. Der Text wird dann auf die eigene Situation zurechtgebogen, indem z.B. der Wortlaut sehr »großzügig« interpretiert wird.

Die andere Gefahr besteht im Abgleiten ins Banale oder in die Routine. Wenn die eigene Situation in keinem Verhältnis zu der Situation steht, die aus dem Psalm spricht, wirkt das Klagegebet deplatziert. Insofern ist das regelmäßige Gebet von Klagepsalmen im Stundengebet der Kirche nicht unproblematisch: »Im Stundengebet werden die Klagepsalmen – jenseits der tatsächlichen Situation des Beters – in den Alltag regelmäßiger Spiritualität integriert. Dadurch verlieren sie allmählich ihren Charakter, spiritueller Ausdruck realer Not- und Extremerfahrungen zu sein.«¹¹ Im Unterschied zu Bittgebeten und Lobpreisungen, die in vielen Situationen und regelmäßig geäußert werden können, ist das Klagegebet stark situationsgebunden: »Die Klage selbst ist in der Tat kein gängig-alltägliches Gebet, sondern per se nur in extremen Leiderfahrungen fällig«. O. Fuchs deutet ferner an, dass die möglichen sozialen Folgen einer solchen »Gewöhnung« darin bestehen könnten, gegenüber dem Rufen der Leidenden taub zu werden: »Die Veralltäglichsung nicht alltäglicher Gebete entschärft ihre Aussagefähigkeit für tatsächliche Noterfahrungen. Außerdem eignet man sich bis zur Selbstverständlichkeit hin die Sprache der Leidenden an, obgleich man mit deren Situation herzlich wenig zu tun hat, statt dass in den Klagepsalmen die Rufe derer gehört werden, die es in der Gegenwart wahrzunehmen gilt.«¹² Damit ist es auch unmöglich, am grünen Tisch

vorgefertigte Klagegebete »für den vielfältigen Gebrauch« zu erstellen. Ebenso ist es unmöglich, feste Einrichtungen von Klagegottesdiensten einzuführen. Zwar gab es solche regelmäßigen Klagefeiern in Jerusalem nach der Zerstörung des Tempels (s.o.), aber in einer durchschnittlichen Gemeinde im friedlichen Mitteleuropa würde ein regelmäßiges Klagen befremdlich wirken. Andererseits kann es konkrete Anlässe geben, deren Ungerechtigkeit und Verursachung von vielerlei Leid »zum Himmel schreien« und damit gut in ein Klagegebet gefasst werden könnten.

Die Wiederbelebung der Gebetsform der Klage heißt also nicht »Klage um jeden Preis«. Es ist zwar richtig, dass die Klage in liturgischen Feiern wie der Krankensalbung und des Begräbnisses bisher kaum einen Platz hat. Andererseits ist es genauso unpassend, ein standardisiertes Klageritual in *jede* Begräbnisfeier hineinzustellen. Der/die Seelsorger/in, der/die mit einzelnen oder der Gemeinde klagend beten will, ist also zu großer Umsicht und Situationskenntnis aufgerufen.

Sowohl für das Gebet des einzelnen als auch für das gemeindliche Beten gibt es für den Umgang mit den biblischen Psalmen mindestens zwei Weisen: Die eine Möglichkeit besteht in der wörtlichen Wiederverwendung der Psalmtexte in der je eigenen Situation. Dass dies ein normaler und auch für Christen legitimer Vorgang ist, zeigen die Evangelien selbst, die zwei Psalmen als Sterbeworte Jesu überliefern. Dabei akzentuieren Matthäus und Markus den Aspekt der Gottverlassenheit, indem sie Ps 22,2 zitieren (Mt 27,46/Mk 15,34) – auf der anderen Seite betont Lukas das Gottvertrauen, indem er Ps 31,6 aufnimmt (Lk 23,46). In der Bandbreite zwischen diesen Polen kann sich auch das christliche Beten bewegen. Die Verwendung der Texte der Hebräischen Bibel schärft ferner die Aufmerksamkeit für ungerechte Strukturen: Vieles, was schon in den Psalmen als Unrecht beklagt wurde, geschieht heute immer noch.

Eine andere Möglichkeit zeigt sich darin, dass die biblischen Klagetexte auf ein gemeinsames Muster zurückgehen, das man heranziehen und mit neuen Worten und

Themen füllen kann. So könnte einerseits das Problem überwunden werden, dass es heute eine Vielzahl von Not-situationen gibt, die den Betenden in der Hebräischen Bibel fremd sind, andererseits könnte die bewährte Struktur als angemessene Abfolge von Sprechhandlungen neu fruchtbar gemacht werden. Eine fundierte Kenntnis und Vertrautheit mit den biblischen Vorbildern ist dabei die Voraussetzung.

»Theologie« der Klage?

Die Klagegebete der Psalmen bleiben Gott die Wahrheit der menschlichen Existenz nicht schuldig. Schonungslos wird ausgesprochen, wie der einzelne grausame Not erleiden muss (den Tod eines lieben Menschen, Krankheit, Alter, Verfolgung, Depression). Aber auch das Volk Israel als Ganzes bringt seinen Existenzkampf unter den kleinen und großen Mächten des Vorderen Orients im Gebet und in der Klagefeier vor Gott hin. Nichts wird verschwiegen, nichts beschönigt, jede Frage ist zugelassen. Nur vor einem schrecken die Gebete zurück: den Glauben an den einen Gott aufzugeben. Es ist dieser eine Gott, der das Unheil verhängt hat – denn von Ihm kommt alles. Und er selbst wird es sein, der das Unglück wenden wird.

Die Rede von einer »Theologie der Klage« kann aufgrund der genannten Überlegungen nicht heißen, dass mit der biblischen Klage das Leid und die Position Gottes angesichts des menschlichen Leids *erklärbar* oder rational zu bewältigen ist. Mit *Elie Wiesel* ist festzuhalten: »Theologie, der Logos von Gott? Wer bin ich, um Gott zu erklären?«¹³ Die biblische Klage erklärt nichts, sie handelt – und sie vertraut unerschütterlich darauf, dass Gott angesichts des menschlichen Leids befreiend und rettend handeln wird.

Literatur

ULRIKE BAIL, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998.

WALTER BEYERLIN, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht* (FRLANT 99), Göttingen 1970.

- CRAIG C. BROYLES, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms of Lament* (JSOT.S 52), Sheffield 1989.
- WALTER BRUEGGEMANN, »The Costly Loss of Lament«, *Journal for the Study of the Old Testament* 36 (1986) 57–71.
- MICHAEL EHRMANN, *Klagephänomene in zwischentestamentlicher Literatur* (BEATAJ 41), Frankfurt am Main 1997.
- ERHARD GERSTENBERGER, »Der klagende Mensch. Anmerkungen zu den Klagegattungen in Israel«, in: *H. W. Wolff* (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*, München 1971, 64–72.
- GOTTHARD FUCHS, *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, Frankfurt am Main 1996 (vgl. darin u.a. die Beiträge von *W. Groß* und *K.-J. Kuschel*).
- OTTMAR FUCHS, *Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*, München 1982.
- OTTMAR FUCHS, »Klage. Eine vergessene Gebetsform«, in: *H. Becker* u.a. (Hg.), *Im Angesicht des Todes* (*Pietas Liturgica* 3/4), St. Ottilien 1987, 939–1024.
- OTTMAR FUCHS, »Fluch und Klage als biblische Herausforderung. Zur spirituellen und sozialen Praxis der Christen«, *Bibel und Kirche* 50 (1995) 64–75.
- ERHARD S. GERSTENBERGER, *Der bittende Mensch. Bitritual und Klage lied des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn 1980.
- WALTER GROß/KARL-JOSEF KUSCHEL, »Ich schaffe Finsternis und Unheil«. Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992.
- THOMAS HIEKE, *Psalm 80 – Praxis eines Methodenprogramms. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klage lied des Volkes* (ATSAT 55), St. Ottilien 1997, 458–461.
- DANKWART KIRCHNER, »Gruppendynamische Untersuchung zu Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament«, *Theologische Literaturzeitung* 114 (1989) 785–796.
- JOHANN BAPTIST METZ, »Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt«, in: *H. Irsigler/G. Ruppert* (Hg.), *Ein Gott, der Leiden schafft?* (BThS 1), Frankfurt am Main u.a. 1995.
- KLAUS SEYBOLD, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen* (BWANT 99), Stuttgart u.a. 1973.
- CLAUS WESTERMANN, »Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament«, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 66 (1954) 44–80.
- CLAUS WESTERMANN, »Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments«, in: *ders.*, *Forschungen am AT II*, München 1974, 250–268.
- CLAUS WESTERMANN, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen, 5. Auflage 1977, 48.
- CLAUS WESTERMANN, *Die Klage lieder. Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchen-Vluyn 1990.
- ERICH ZENGER, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg/Br. 1994.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. *Eberhard Jüngel*, »Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens«, in: *Karl Lehmann* (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag, München/Zürich 1984, 79–104.86.
- ² Vgl. *H.A. Brongers*, Fasting in Israel in Biblical and Post-Biblical Times (OTS 20), Leiden 1977; *T. Podella*, Šôm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament (AOAT 224), Neukirchen-Vluyn/Kevelaer 1989.
- ³ Vgl. *Hedwig Jahnow*, Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung (BZAW 36), Gießen 1923.
- ⁴ Vgl. *Erich Zenger*, Das alttestamentliche Israel und seine Toten, in: *Klemens Richter* (Hg.), Der Umgang mit den Toten (QD 123), Freiburg/Basel/Wien 1990, 132–152.137f.
- ⁵ Vgl. *Paul Heinisch*, Die Totenklage im Alten Testament, Münster 1931, 4.
- ⁶ Vgl. *Ernst Kutsch*, »Trauerbräuche« und »Selbstminderungsriten« im Alten Testament, in: Drei Wiener Antrittsreden (Theologische Studien 78), Zürich 1965, 25–42.26.
- ⁷ Vgl. *Joachim Begrich*, »Das priesterliche Heilsorakel«, ZAW 52 (1934) 81–92. Zum Stimmungsumschwung vgl. auch *Hermann Gunkel*, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933, 245f.
- ⁸ Die Klagegebete der Hebräischen Bibel wurden nahezu ausschließlich von »Fachleuten« gestaltet (Tempelpersonal: Priester, Leviten, Sänger; oder vom Tempel unabhängige Seher, Gottesmänner, Nabis), also von ausgebildeten »Theologen«.
- ⁹ Es sind vor allem die Essays von *G.W. Leibniz*, die diesen Begriff prägen: »Studien zur Theodizee, über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels« (1710).
- ¹⁰ Zu dieser Beobachtung eines »neuen Sinnes«, der sich allein durch die Anordnung der Psalmen 80 und 81 ergibt, vgl. *Thomas Hieke*, »Psalm 80 and Its Neighbours in the Psalter. The Context of the Psalter as a Background for Interpreting Psalms«: Biblische Notizen 86 (1997) 36–43.
- ¹¹ *O. Fuchs*, Klage. Eine vergessene Gebetsform, 939.
- ¹² *O. Fuchs*, Fluch und Klage, 69.
- ¹³ *Elie Wiesel* in einem Gespräch in der Süddeutschen Zeitung, zitiert bei *K.-J. Kuschel*, »Ist Gott verantwortlich für das Übel?« in: *G. Fuchs*, Angesichts des Leids an Gott glauben?, 227–261.260.