

Thomas Hieke

Schweigen wäre gotteslästerlich

Zur Phänomenologie und Theologie der Klage im Alten Testament

Die Menschen, die den Teil unserer Bibel verfaßten, den wir das Alte Testament nennen, haben in der Regel nicht mit Schweigen auf widerfahrenes Leid reagiert. Schweigen wäre gotteslästerlich – man würde Gott entehren, wenn man ihm die Wahrheit schuldig bliebe¹. Und 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 das Alte Testament dagegen, daß die Gläubenden² damals diese Wahrheit menschlicher Existenz nicht hinunterschluckten, sondern zur Sprache gebracht 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). Diese Gebetsform ist den Christen nicht sehr vertraut³. Die Gründe dafür sollen hier nicht erörtert werden – vielmehr soll ein knapper Einblick in die Vielfalt alttestamentlicher Klage gegeben werden. Daran anschließend werden die Redeformen unter der Frage untersucht, wie überhaupt klagend gesprochen wird. Abschließende theologische Überlegungen werden zeigen, daß die Klage als Gebet⁴ eine unschätzbare Bereicherung für die Vorstellung von Gott, den Glauben und das (Gebets-)Leben darstellt.

Klage als Institution*Die Totenklage*

„In stiller Trauer“ – das ist dem Alten Testament fremd. Der Tod eines Menschen ist im AT Anlaß zur (lauten) Klage. Die Totenklage ist eine feste Einrichtung in Israel⁵. Die erzählenden Texte betonen bei

mehreren Persönlichkeiten, daß eine Totenklage abgehalten wurde⁶. Als formelhafte Wendung gebrauchte man die Verwandtschaftsbezeichnung: „Ach, mein Bruder; ach, meine Schwester“⁷. Daraus ist erkennbar, daß es die erste Pflicht der nächsten Verwandten ist, die Totenklage abzuhalten⁸. Diese Rufe verselbständigten sich dann und wurden auch von entfernteren Verwandten verwendet⁹. Es gab Leute, die sich besonders auf die Totenklage verstanden: Männer (vgl. Amos 5,16; 2 Chr 35,25; Apg 8,2), vor allem aber Frauen, die durch ihre Klage die Trauernden zu Tränen rühren (vgl. Jer 9,16–17; Ez 32,16)¹⁰. Äußere Zeichen der Trauer sind das Zerreißen der Kleidung, das Raufen oder Scheren der 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 mehr¹¹. Offensichtlich konnte auch das Trauern überhand nehmen. Daher rät der Weisheitslehrer Ben Sira zu Mäßigung und Vernunft (Sir 38,16–23): Man solle den Toten bestatten, wie es sich gehöre und entsprechend trauern. Nach einer ordentlichen Trauer solle man sich aber über den Kummer hinwegtrösten, denn ein trauriges Herz bricht die Kraft. Die Trauer soll der eigenen Zukunft nicht schaden.

Die Propheten setzen Zeichen, wenn sie die Totenklage verweigern oder die als bekannt vorausgesetzte Einrichtung auf noch lebende Personen oder auf Städte anwenden. In Jer 16,5 soll Jeremia kein Trauerhaus betreten und nicht zur Totenklage gehen, um dadurch zu demonstrieren, daß Gott dem Volk das Heil entzogen hat. Es ist eine scharfe Gerichtsandrohung, wenn angekündigt wird, daß niemand die Leute begraben und beklagen wird¹². Ezechiel stimmt die Totenklage an, um das Gericht Gottes anzukündigen: über den Fürsten von Israel (Ez 19,1–14), aber auch

über die Stadt Tyrus (Ez 26,17; 27,1–36) und ihren König (Ez 28,11–19) sowie über den Pharao und die Pracht Ägyptens (Ez 32). Amos kleidet seine Worte über den Untergang Israels ebenfalls in die Form der Totenklage (Am 5,1–2) oder droht damit, daß Gottes Strafe die fröhlichen Lieder in Totenklage verwandeln wird (Am 8,10)¹³. Daß die Propheten bei ihrer Umdeutung des Trauerrituals von den Zuhörenden verstanden wurden, zeigt eben, daß die Totenklage eine sehr bekannte und weit verbreitete Einrichtung war, die nach ganz bestimmten Regeln ablief. Wich man wie die Propheten von diesen Regeln ab oder verwendete man die Institution der Totenklage in anderen Zusammenhängen, so wurde damit die Dringlichkeit und Brisanz der Botschaft massiv unterstrichen.

Die Klage des Volkes

Das fast alltägliche Ritual der Totenklage reagiert auf den bereits eingetretenen Schicksalsschlag. Davon zu unterscheiden sind die Klagen einzelner und des Volkes, wie sie etwa im Psalter überliefert sind. Die Notlage besteht hier darin, daß das Äußerste noch bevorsteht, und die Bitte zielt auf die Rettung, ehe es zu spät ist¹⁴.

Auch bei den Klagegliedern des Volkes¹⁵ lassen sich institutionelle Zusammenhänge erkennen. Im AT finden sich Spuren einer Volksklagefeier aus verschiedenen Anlässen: Dürre (Jer 14), Heuschreckenplage (Joel 1), hauptsächlich aber militärische Bedrohungen (z. B. 2 Chr 20). Die Volksklagefeier war mit einem Fasten verbunden, das dieser Gottesdienstform auch den Namen gab¹⁶: Man rief zum „Fasten“ auf¹⁷ 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 Gesten und Gebete des Lobes Gottes folgen¹⁸. Eine solche öffentliche Klagefeier, die nur aus verstreuten Andeutungen im AT mit einiger Wahrscheinlichkeit zu rekonstruieren ist, könnte

der Ort gewesen sein, wo Gebete entstanden, 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 (Threni)

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 vC. 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 Klageglied 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 gibt es kalendarische Hinweise in Sach 7,5; 8,19. Bei solchen Feiern fanden die im Buch der Klagelieder überlieferten Texte Verwendung¹⁹.

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 Charakterisierung der alttestamentlichen Klage sein soll, so wird das „Gotteslob“ der Vielfalt und der Tiefgründigkeit der Klagetexte nicht gerecht²⁰. Klagegebete von einzelnen machen etwa ein Viertel des Psalters aus und zeigen bei gleichbleibender Grundstruktur eine bewundernswerte Variationsbreite²¹. Dem entspricht, daß kaum genau festzulegen ist, 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 orientierte²². 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; 88²³: Krankheit; Ps 3; 4; 5; 7; 11; 17: ungerechtfertigte Verfolgung durch Feinde²⁴), wengleich auch hier die genaue Zuordnung strittig ist.

So wurde in der Forschung lange die Frage diskutiert, wer denn genau die Feinde seien, von denen so oft in den Psalmen die Rede ist²⁵. Damit zusammen hängt die Interpretation des „Ich“: Bis ins 19. Jahrhundert hielt mancher Forscher (z. B. *Franz Delitzsch*) das „Ich“ für die Stimme Davids und die Feinde für dessen politische und militärische Gegner. Schon *W. M. L. De Wette* datierte jedoch die meisten Psalmen in die Exilszeit, und *Rudolf Smend* interpretierte das „Ich“ als Personifikation der Gemeinde, während die Feinde außenpolitische Gegner seien. *Alfred Rahlfs* dagegen ging von einer inneren Spaltung in der nachexilischen jüdischen Gemeinde in „Arme/Gerechte“ und „Frevler/Feinde“ aus. *Hermann Gunkel* sah in den Feinden bei Krankheitspsalmen selbstgerechte Nachbarn. Es war *Emil Balla*, der „das Ich der Psalmen“ wieder weitgehend individuell verstanden hat. Eine besondere Lösung für die „Feinde“ vertrat *Sigmund Mowinckel*, der hinter den „Übeltätern“ Zauberer der schwarzen Magie sah. Diese Sicht wurde jedoch von mehreren Autoren

widerlegt. *Hans Schmidt* betonte den Aspekt der juristischen Sprache in den Psalmen und sah die Feinde als falsche Ankläger und Verleumder an. Dem schließt sich *Lienhard Delekat* an, der die Feindklagepsalmen als Zeugnisse derer sieht, die im Tempel Schutz und Asyl vor der Verfolgung vor solchen Anklägern suchten. Allerdings fand die Annahme einer solchen Asyleinrichtung wenig Zustimmung in der Forschung. Einen Neuanfang verfolgt *Othmar Keel*, der feststellt, daß die Feindbeschreibungen weitestgehend stereotyp und formalisiert sind. Die Feinde sind in typischer und wiederkehrender Weise dargestellt. Daher sei die Frage, wer die Feinde seien, weder zu beantworten noch von Bedeutung: Sie dienen nur als Beweggrund für Gott, zu Hilfe zu kommen. Die Ansätze von *Walter Beyerlin* und *Lothar Ruppert* greifen auf *Hans Schmidts* Position zurück, modifizieren sie aber. *Beyerlin* unterscheidet Psalmen, die noch an die Institution des Tempels gebunden sind (und daher auf reale Gerichtsverhandlungen zurückgehen) und solche, die frei von jeglicher institutioneller Bindung seien. *Ruppert* gibt zwei Hauptgruppen von Klagepsalmen an: Gebete von Kranken und Gebete von Angeklagten. *Hans-Joachim Kraus* betont gegenüber der Annahme *Mowinckels*, daß die Feinde und Übeltäter reale Menschen seien, die dem Gerechten gegenüber stehen und ihn von Gott abbringen wollen. Es zeigt sich in den neueren Ansätzen, daß es in vielen Fällen nicht möglich ist, exakt zu beschreiben, um welche Notlage und um welche Art von Feinden es sich handelt. Alles, was in irgendeiner Weise als feindlich und böse erlebt wird, ist ein „Feind“²⁶. Es ist das Böse auf allen Ebenen: die mythologischen Chaosmächte, die bedrohliche Natur, der persönliche Feind, der militärische Gegner. Demgegenüber steht Gott als Sieger über alle feindlichen Mächte – er ist und bleibt die Antwort auf die Probleme der Betenden.

Aus der Beobachtung, daß die Not-schilderung in den Klagen oft so allgemein und metaphorisch gehalten ist²⁷, darf man annehmen, daß diese Texte bewußt als offene „Formulare“ gestaltet wurden²⁸: Die ein-

zelen Betenden können dann ihre persönliche Notlage „hineindenken“. Als Institution oder sozialer Ort, wo diese Klagegebete verwendet wurden, kann die „Bittzeremonie“ angesehen werden²⁹, die sowohl am Tempel in Jerusalem als auch im kleinen Kreise vor Ort stattfinden konnte³⁰. Meist war wohl eine liturgisch geschulte Person dabei. Im Zentrum stand das Klagegebet, das aber in eine Reihe ritueller Handlungen (z. B. Speise- oder Weihrauchopfer; vgl. Ps 5,4; 27,6; indirekt: 141,2; Waschungen der Hände: Ps 26,6; 73,13) eingebettet war. 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 signalisiert die Herauslösung aus der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen, und so ist es das Ziel der Klage- und Bittzeremonie, den Betroffenen zu rehabilitieren.

Zu sagen, daß sich die Betenden gegen Gott auflehnen, ist hier zu oberflächlich: Das persönliche Elend des 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 wegsieht³¹. Aus welchen Gründen auch immer (sie werden selten erörtert!) ist die personale Gemeinschaft mit Gott gestört. 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)

Klage als Redeform

Klage als 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 alttestamentlichen 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“. Hier können nur die grundlegenden Elemente dieser Gattung „Klagelied“ im Überblick genannt werden:

Die Anrede: Sie ist das kürzeste und zugleich theologisch bemerkenswerteste Element. Meist ist es nur der kurze Vokativ „Jahwe!“ (EÜ: „Herr!“; z. B. Ps 3,2; 6,2; 12,2 u.ö.) oder „Mein Gott!“ (Ps 7,2; 22,2; 35,23f). Manchmal ist sie mit Gottesprädikationen ausgestaltet: „Du Hirte Israels, höre“ (Ps 80,2). Bemerkenswert ist die Anrede deshalb, weil es heute nicht die selbstverständlichste Reaktion ist, in einer Notsituation sich 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 alttestamentlichen Betenden (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 3,4–6,8)³² – 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 aus³³. Die Klage kann drei Subjekte haben: Gott („du!“), die Feinde, ich/wir. Im Volksklagelied Ps 80 gehen z. B. Gott- und Feindklage in eins: „Du machst uns zum Spielball der Nachbarn, und unsere Feinde verspotten uns.“ (V. 7). Der einzelne beklagt seine Not in Ps 88 so: „Schon zähle ich zu denen, die hinabsinken ins Grab, bin wie ein Mann, dem alle Kraft genommen ist.“ (V. 5).

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*³⁴, etwa den Auszug aus Ägypten und die Gabe des Landes. Ps 80,9–12 kleidet das in das Bild vom Weinstock:

(9) *Du hobst in Ägypten einen Weinstock aus, du hast Völker vertrieben, ihn aber eingepflanzt. (10) 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.*³⁵ 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.

(a) *Blick doch her, erhöre mich, Herr, mein Gott,*

(b) *erleuchte meine Augen, damit ich nicht entschlafe und sterbe (Ps 13,4).*

oder im Volksklagelied:

(a) *Du Hirte Israels, höre, der du Josef weidest wie eine Herde! ...*

(b) *Biete deine gewaltige Macht auf, und komm uns zu Hilfe! (Ps 80,2–3)*

Das Lobgelübde: Gottes Hilfe ist die Bedingung der Möglichkeit, daß die Betenden Gott wieder loben können. Jetzt, in der akuten Notlage, in der gestörten Gottesbe-

ziehung, 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 Übergang³⁶:

(22) *Rette mich vor dem Rachen des Löwen, vor den Hörnern der Büffel rette mich Armen!*

(23) *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 u. a. In den meisten Fällen ist das Lob am Ende des Klage-Textes 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:

(8) *Mein Auge ist getrübt vor Kummer, ich bin gealtert wegen all meiner Gegner.*

(9) *Weicht zurück von mir, all ihr Frevler; denn der Herr hat mein lautes Weinen gehört. (Ps 6,8–9)*

Ein ähnlicher Fall ist Ps 28,5/6. Hat das Beten allein dazu geführt, daß der Gläubende plötzlich eine solche Gewißheit und Sicherheit an den Tag legt? Oder wurde dem Betenden Gottes Hilfe zugesichert, etwa in der Form des „priesterlichen Heilsorakels“³⁷? 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 alttestamentliche Klagelied eine sehr komplexe und überlegt arrangierte Gebetsform ist, der das religiöse Wissen und die Gotteserfahrungen von Generationen innewohnen.

Der Sprechakt der Klage

Die Klagetexte sind allerdings nicht nur „Gebetsform“ und Literatur, sondern Zeugnisse existentieller Lebensvollzüge: Vitale Hoffnungen, Ängste, Erwartungen,

tiefgehende Erfahrungen mit dem unbegreiflichen Gott sind zu poetischen Texten kristallisiert³⁸. Diese Texte sind daher auch und vor allem unter dem Aspekt des Handelns zu betrachten³⁹. Klage ist ein Handeln, ein Tun – indem man spricht, handelt man. Klage ist ein komplexer Sprechhandlungsprozess⁴⁰, der sich aus mehreren Sprechakten zusammensetzt. Folgende Weisen des Klagens können in den alttestamentlichen Texten unterschieden werden:

Klage durch Fragen: Hier treten hauptsächlich die Fragewörter „Warum?“ und „Wie lange?“ auf. Markantes Beispiel ist Psalm 13:

(2) *Wie lange noch, Herr, vergißt du mich ganz? Wie lange noch verbirgst du dein Gesicht vor mir?*

(3) *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 wollen⁴¹. „Wie lange noch“ – das ist die Klage darüber, daß der üble Zustand bereits zu lange anhält, und es ist der Wunsch nach baldiger Abhilfe⁴². „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:

(13) *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, einer totalen 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!“⁴³. Ähnlich steht es um die alttestamentliche klagende „Warum“-Frage, 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 Selbstwürfen 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“)⁴⁴. Vielleicht hilft es, statt mit „warum“ mit „wozu“ zu übersetzen, wobei aber wieder dieses „Wozu“ als Ausdruck der klagenden Verständnis- und Orientierungslosigkeit zu verstehen ist⁴⁵.

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 Klgl 5: Die Verse 2 bis 16 schildern die furchtbare Not in Jerusalem nach der Eroberung durch die Babylonier. Litaneiartig folgt Feststellung auf Feststellung. Noch wird allerdings nicht gesagt, wer für die Not verantwortlich ist.

Klage mit Partnerbezug (anklagen): Die Betenden im AT 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) *Du gibst uns preis wie Schlachtvieh, unter die Völker zerstreust du uns.*

(13) *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 wird⁴⁶. Gerade Ps 44 betont diese Unschuld der Menschen:

(18) *Das alles ist über uns gekommen, / und doch haben wir dich nicht vergessen, uns von deinem Bund nicht treulos abgewandt.*

(19) *Unser Herz ist nicht von dir gewichen, noch hat unser Schritt deinen Pfad verlassen.*

(20) *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 im AT gibt es keine Klage ohne Bitte⁴⁷. Selbst im dunkelsten Klagelied des Psalters, in Ps 88, gibt es die *Bitte* um Erhöhung der Rufe (88,3). Die Bitte unterscheidet sich von der Klage schon im Satz-

bau: Sie ist gekennzeichnet durch die Befehls- oder Aufforderungsform (Imperativ/Jussiv) 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 trägt⁴⁸. „Die Bitte kommt von der Klage her; beide können nicht getrennt und in ihrer Bedeutung unterschieden werden.“⁴⁹

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 interaktives Handeln⁵⁰: Reaktion auf das Leid der Gegenwart, Reflexion auf Gottes Verheißungen, auf sein Handeln in früheren Tagen⁵¹, Klage und Bitte mit dem Ziel der Veränderung.

Klage als Rede vor Gott

Weil nun die Klage ein Handeln durch Reden vor Gott ist, muß nach ihrer *theologischen* Einordnung gefragt werden⁵². Ist die (alttestamentliche) Klage ein unberechtigtes „Sich-Auflehnen“ gegen Gott⁵³? Ist sie im Laufe der religiösen Entwicklung mit Recht allmählich in den Hintergrund getreten⁵⁴, 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 alttestamentlichen (und auch andere) Klagegebete sind keine „ontologischen“ Aussagen, keine Lehren darüber, was und wie Gott „an sich“ ist. Wenn beispielsweise 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 wieder, 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)“⁵⁵.

Klage – gruppenspezifisch

Es besteht die Gefahr, daß das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen pathologisch, krankhaft, wird. Dies wird deutlich, wenn man die Beziehung von Gott und Mensch mit gruppenspezifischen Gesichtspunkten beschreibt⁵⁶. Die Interaktion von Klagendem, Gott und den Feinden ist ein Gruppenprozeß mit entsprechenden Strukturen, Normen und Rollenverteilungen. Was geschieht nun, wenn Gott als Anführer seiner Rolle nicht gerecht wird? Ps 44,10 klagt: „Du ziehst nicht mit unserem Heer in den Kampf.“ Eine normale Gruppe würde sich wohl einen neuen Anführer suchen und selbst ein größeres Verantwortungsbewußtsein entwickeln.

Die Betenden des AT wissen sich jedoch auf Gedeih und Verderb mit diesem einen und einzigen Gott verbunden. Das Problem der Gott Anklagenden ist die fehlende Antwort dieses Gottes. Auf die Dauer gelingt es nicht, ins Schweigen zu protestieren. Die Klagenden werden einerseits Ursachen für das Schweigen Gottes suchen, andererseits Menschen, an denen sie ihre unzufriedenen Affekte auslassen können. Dies könnte eine Ursache dafür sein, daß die Bitte immer mehr an Raum gewinnt, z. B. auch die Bitte um Vernichtung der Feinde⁵⁷, aber auch und vor allem die Selbstanklage (Autoaggression) bis hin zu langen Bußbeten⁵⁸. Wird nun Gott überhaupt nicht mehr angeklagt, sondern herrscht nur noch der Lobpreis vor, dann erstarrt das Gottesverhältnis⁵⁹. Alles Negative, jede Not, wird dann „erklärt“ mit dem Verweis auf die eigene Schuld. Es ist klar, daß das allmählich krank macht.

Klage als Konflikt- und Krisengespräch

Gerade die alttestamentlichen Klagegebete zeigen jedoch, daß trotz des Schweigens Gottes ein Konflikt- und Krisengespräch möglich ist⁶⁰. Weder der mythisch-magische Weg, der sich des Gottes durch Kult und Ritus oder abergläubische Konventionen 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 kei-

nen Konflikt. Er muß mit jeder Klage Angst bekommen, daß Gott etwas übelnimmt.⁶¹ 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 alttestamentlichen 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. Die-

ser Glaube gerät in der Gegenwart in Konflikt mit der konkreten Erfahrung von Not und Unglück⁶². 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. In den Klagetexten selbst zeigt sich diese Haltung darin, daß immer wieder längere Abschnitte des Lobes oder Erinnerungen an die glorreiche Vergangenheit eingebaut werden. Einige Beispiele: Gott hat doch den Zion und den Tempel als sein Heiligtum erwählt – warum läßt er es dann zu, daß die Feinde all das zerstören? (Ps 74; 79). Oder: Gott hat sich als „Gärtner“ so viel Mühe um den „Weinstock“ des Volkes gemacht, er hat Völker vertrieben, diesen Weinstock aber eingepflanzt – warum nur wird er der berechtigten Erwartung, daß er sich weiter um seine Pflanzung kümmert, nicht gerecht und überläßt das Volk den Großmächten und den feindlichen Nachbarvölkern (im Bild dem „Eber aus dem Wald“ und den „Tieren des Feldes“)? (Ps 80). Oder im Klage lied des einzelnen: Die Väter haben Gott vertraut und wurden gerettet – warum hast du mich verlassen? (Ps 22,2–6). Oder: Von Geburt an bin ich auf dich, Gott, geworfen, von Mutterleib an bist du mein Gott – warum bin ich zum Spott der Leute geworden, warum bist du, Gott, nun fern? (Ps 22,7–11).

Die Klage orientiert sich an der Art der konkreten Notlage – die Psalmdichter spüren dem nach, welches Licht die Tradition auf ihre Notlage wirft: Normalerweise ist es aus der Tradition bekannt, daß Gott in einem bestimmten Fall geholfen hat. Dann wird der Beter seine Notlage in ähnlicher Weise schildern und um Hilfe bitten (z. B.

Ps 4,4; 34,5–7; 66,18–19; 118,5; 120,1). Wenn dem Beter jedoch durch den Blick auf die Tradition seine eigene Schuld bewußt wird, sieht er seine Not als gerechte Strafe, er bekennt seine Sünde und bittet um Vergebung (z. B. Ps 25; 39; 51). Es kann jedoch auch sein, daß die Betenden sich keiner Schuld bewußt sind und in ihrer Situation eine Tradition finden, in der Gott schon einmal ganz anders gehandelt hat und daher eigentlich auch jetzt ganz anders handeln müßte (Ps 22,2–12; 44,2–10; 80; 85). Dann beschreiben die Betenden wiederum ihre Not in Analogie zur entsprechenden Tradition und klagen Gottes unangemessenes Verhalten an.

Klagepsalmen sind also Argumentationen, die sich – sehr vereinfachend – so zusammenfassen lassen: Gott handelt den Traditionen und Erwartungen zuwider; er möge doch bald wieder zu seinem früheren Heilshandeln zurückkehren. Dazu kommt die Aufrechnung des Glaubens hinzu: Das Schweigen, Versagen oder das feindliche Verhalten Gottes steht in Dissonanz zum bisherigen Vertrauen auf ihn. Das Klagegebet ist hier eine trotzig 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 Welt⁶¹. Theologen und Philosophen vor und nach Leibniz haben sich an dieser Fragestellung abgearbeitet, die im Alten Testament vorhanden ist, aber nicht ausdrücklich gestellt oder gar beantwortet wird. Die Frage ist so alt wie der Glaube an den guten Gott, die Antwort-

versuche ebenso zahlreich wie unbefriedigend. Das Ringen um die Gerechtigkeit Gottes angesichts des ungerechten Leids 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 häufig genannten Antworten, warum Gott das Böse zuläßt, sind folgende: um die Erlösungstat 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“⁶².

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 im Alten Testament Versuche, diese Rückfrage an Gott wenn nicht zu beantworten, so doch stillzustellen. 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 „den Weinstock“ (also das Volk) 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 Überlegung 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 hat⁶⁵. Damit ist aber jeder Klage und jeder Rückfrage nach Gott der Boden entzogen. Bemerkenswert ist jedoch auch, daß man in der Tradition des AT trotz dieser Antwortversuche, die vor allem im Zusammenhang des Deuteronomistischen Geschichtswerks zu einer ganzen „Theologie“ ausgebaut wurden⁶⁶, die Klagegebete nicht aus der Überlieferung entfernt hat. Die Klage und damit die Frage nach Gott angesichts des Leids bleiben damit erhalten.

Auch in der zwischentestamentlichen Literatur wird die Theodizee-Frage entweder nicht gestellt oder sofort beantwortet. Das Leid wird zwar geschildert, aber nicht theologisch aufgearbeitet⁶⁷. Im 1. Makkabäerbuch wird deutlich gemacht, daß das Leid nicht von Gott kommt, sondern eine Folge des Krieges ist. Jesus Sirach verwendet die alttestamentlichen Klagegattungen, gibt ihnen aber eine andere Funktion im weisheitlichen Kontext: Sie dienen der Reflexion über Gottes Gerechtigkeit (vgl. Sir 17,25–28; 36,1–17; 51,6–7,9–11). In Sir 18,8–10; 40,1–10; 41,1 wird zwar die Theodizee-Frage gestellt, aber gleich auf rationalem Weg beantwortet: Der Mensch ist vor

der Größe Gottes nichtig, das Leid ist wegen der Frevler in der Welt, der Tod eine gute Ordnung. Aus der Position des Lehrers wird das persönliche Leid vor der immensen Gerechtigkeit Gottes unbedeutend. In ähnlicher Weise verwenden die Psalmen Salomos die traditionellen Klagemuster (vgl. PsSal 1,1f; 5; 7; 12 u.ö.). Bitten um Hilfe und Betonungen der Erhörungsgeißheit dominieren. Am persönlichen Leid wird sich Gottes größere Gerechtigkeit in der Zukunft zeigen. Leid kann auch als Weg der Erziehung dienen (vgl. PsSal 7,3.9; 8,26.29), wobei der Sinn des Leidens darin besteht, daß die Gerechten, wenn sie im Leid ausharren, im zukünftigen Gericht belohnt werden (PsSal 8,23.32; 17,21ff). Das Leid selbst wird nicht mehr ernst genommen, es dient nur noch als negativer Hintergrund, vor dem die Gerechtigkeit Gottes erwiesen wird (PsSal 9,2).

Es gibt auch in heutiger Zeit Tendenzen, diese Frage der Theodizee stillzustellen. Eine dieser Tendenzen ist die Rede vom ohnmächtig liebenden und daher leidenden Gott, die insbesondere im Kreuz Christi einen Anhaltspunkt erfährt⁶⁸. 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 ist⁶⁹.

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 hinaus⁷⁰. Die alttestamentlichen Klagelieder weisen hier keine Antwort, aber einen gangbaren Weg aus dem Dilemma: Sie lassen die Theodizee-Frage bewußt offen und bleiben im Kontakt mit Gott. Die Klagetexte sind Ausdruck der Hoffnung auf eine Selbstrechtfertigung Gottes angesichts des Leids⁷¹. 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 hinnehmen⁷². Die Klage als Protest kann folgende Schritte gehen:

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 ändern⁷³.

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 wird 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 Bedeutung⁷⁴. 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 vorausgeschickt⁷⁵: Die aktuelle Notsituation eines Menschen, einer Gruppe oder eines Volkes kann so gravierend sein, daß sie den alttestamentlichen Klagetext vereinnahmt und dessen Charakter und Aussage verdrängt. Die Gefahr ist dann groß, sich weit vom biblischen 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 deplaziert. 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“⁷⁶. 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“⁷⁷. 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 aber nicht „Klage um jeden Preis“. Es ist zwar richtig, daß die Klage in liturgischen Feiern wie der Krankensalbung und des Begräbnisses kaum einen Platz haben⁷⁸. Andererseits ist es genauso unpassend, ein standardisiertes Klageritual in *jede* Begräbnisfeier hineinzustellen⁷⁹. 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 alttestamentlichen 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 alttestamentliche Psalmen als Sterbeworte Jesu überliefern⁸⁰. Dabei akzentuieren Matthäus und Markus den Aspekt der Gottverlassenheit, indem sie Ps 22,2 zitieren – auf der anderen Seite betont Lukas das Gottvertrauen, indem er Ps 31,6 aufnimmt. In der Bandbreite zwischen diesen Polen kann sich auch das christliche Beten bewegen. Die Verwendung der alttestamentlichen Texte 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 alttestamentlichen Klage Texte auf ein gemeinsames Muster eines geprägten Sprechhandlungsprozesses zurückgehen. Dieses Muster (bzw. die Muster) wurden und werden von den gattungsgeschichtlich forschenden Exegeten/innen seit *Hermann Gunkel* immer differenzierter beschrieben. Es ist denkbar, diese Muster heranzuziehen und mit neuen Worten und Themen zu füllen. So könnte einerseits das Problem überwunden werden, daß

es heute eine Vielzahl von Notsituationen gibt, die den alttestamentlichen Betenden fremd sind, andererseits könnte die bewährte Struktur als angemessene Abfolge von Sprechhandlungen neu fruchtbar gemacht werden. Eine fundierte Kenntnis und Vertrautheit mit den alttestamentlichen Vorbildern ist dabei die Voraussetzung.

„Theologie“ der Klage?

Die Klagegebete des Alten Testaments 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 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 sind. Mit Elie Wiesel ist festzuhalten: „Theologie, der Logos von Gott? Wer bin ich, um Gott zu erklären?“¹ Die alttestamentliche Klage erklärt nichts, sie handelt – und sie vertraut unerschütterlich darauf, daß Gott angesichts des menschlichen Leids befreiend und rettend handeln wird.

Der Autor ist Alttestamentler und arbeitet derzeit in einem neutestamentlichen Forschungsprojekt zu den synoptischen Evangelien in Bamberg.

Anmerkungen

¹ vgl. Eberhard Jüngel, „Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evan-

gelischen 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 Die pluralischen Partizipien „die Glaubenden“ und „die Betenden“ stellen den Versuch einer inklusiven, beide Geschlechter einschließenden Sprache dar. Nicht immer ist diese Verwendung möglich, daher muß betont werden, daß hier die Formulierungen „Sprecher“, „Beter“ usw. grundsätzlich beide Geschlechter einschließen bzw. nicht ausschließen wollen, daß auch Frauen „Beter“ von Klagetexten sind (vgl. z. B. 1 Sam 1,9–13).

³ Daß die Klage eine vergessene Gebetsform ist, wird mehrfach in der Literatur beklagt, vgl. neben anderen z. B. Claus Westermann, „Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments“, in: ders., Forschungen am AT II, München 1974, 250–268.254–255; Walter Brueggemann, „The Costly Loss of Lament“, Journal for the Study of the Old Testament 36 (1986) 57–71; 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; Karl-Josef Kuschel, „Ist Gott verantwortlich für das Übel?“, in: Gotthard Fuchs, Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, Frankfurt am Main 1996, 227–261.237; Thomas Hieke, Psalm 80 – Praxis eines Methodenprogramms. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klagegedicht des Volkes (ATSAT 55), St. Ottilien 1997, 458–461.

⁴ Vgl. die Arbeit von Ottmar Fuchs, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982.

⁵ Vgl. Hedwig Jahnow, Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung (BZAW 36), Gießen 1923.

⁶ 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 Jonathan (2 Sam 1,17), um Abner (2 Sam 3,33).

⁷ Dabei ist es unerheblich, ob diese Verwandtschaft tatsächlich besteht. Man trauert um einen Mann eben mit „Ach, mein Bruder“ (vgl. 1 Kön 13,29). Einblick in die Formhaftigkeit der Trauerworte zeigt auch Jer 22,18, wo König Jojakim ein „Eselsbegräbnis“ angekündigt wird, bei dem keiner die Worte „Ach, mein Bruder, ach, der Herrscher!“ verwenden wird.

- ⁸ 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.
- ⁹ Vgl. *Paul Heinisch*, Die Totenklage im Alten Testament, Münster 1931, 4.
- ¹⁰ Vgl. *Georg Hentschel*, Art. „Klagefrauen“, Neues Bibel-Lexikon, Bd. 2, 1994, 493–494.
- ¹¹ Vgl. *Ernst Kutsch*, „Trauerbräuche‘ und ‚Selbstminderungsriten‘ im Alten Testament“, in: Drei Wiener Antrittsreden (Theologische Studien 78), Zürich 1965, 25–42.26.
- ¹² Vgl. dazu *Zenger*, Israel und seine Toten, 133.
- ¹³ Zu den „Übertragungen“ der Totenklage bei Ezechiel und Amos sowie zu weiteren „Umbiegungen“ der Gattung vgl. *Jahnow*, Leichenlied, 162–239.
- ¹⁴ Vgl. *Erhard Gerstenberger*, „Der klagende Mensch. Anmerkungen zu den Klagegattungen in Israel“, in: *H. W. Wolff* (Hg.), Probleme biblischer Theologie, München 1971, 64–72.68.
- ¹⁵ Vgl. *Hieke*, Psalm 80, 212–327. Diese Arbeit beschreibt über Psalm 80 hinausgehend aus verschiedenen Blickwinkeln (Struktur, Aussage-, Handlungs- und Wirkgehalt sowie Funktion und Pragmatik der Texte) die Gattung der Volksklagelieder. Neben der Anwendung neuerer Ansätze zur Verankerung der Psalmen im Psalter werden hier auch weitergehende theologische Fragen nach der Botschaft des Psalms (Anklage – Verantwortlichkeit – Theodizee) gestellt. – Überwiegend traditionsgeschichtlich setzt das neueste Werk zu den Volksklageliedern von *Michael Emmendorffer* an (Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur [FAT 21], Tübingen 1998).
- ¹⁶ Vgl. *H. A. Brongers*, Fasting in Israel in Biblical and Post-Biblical Times (OTS 20), Leiden 1977; *T. Podella*, Söm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament (AOAT 224), Neukirchen-Vluyn/Kevelaer 1989.
- ¹⁷ Gattungsgeschichtlich ist dies untersucht von *Hans Walter Wolff*, „Der Aufruf zur Volksklage“, ZAW 76 (1964) 48–56. Beispiele sind 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.
- ¹⁸ Beispiele für Texte, in denen sich Spuren dieser Volksklagefeier erhalten haben, sind 2 Chr 20, 1 Sam 7, Joel 2,15–17. Vgl. dazu *Hieke*, Psalm 80, 320–323.
- ¹⁹ Vgl. zum Buch der Klagelieder umfassend: *Claus Westermann*, Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1990.
- ²⁰ Vgl. auch die Kritik bei *Fuchs*, Gebetsform, 943.
- ²¹ Vgl. *Claus Westermann*, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen, 5. Auflage 1977, 48.
- ²² Vgl. z. B. *Hans-Joachim Kraus*, Psalmen 1–59 (BK AT 15,1), Neukirchen-Vluyn, 5. Auflage 1978, 52.
- ²³ Vgl. *Klaus Seybold*, Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen (BWANT 99), Stuttgart u.a. 1973.
- ²⁴ Vgl. *Walter Beyerlin*, Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht (FRLANT 99), Göttingen 1970.
- ²⁵ Vgl. zu dem folgenden Überblick *Dharmakan Dhanaraj*, Theological Significance of the Motif of Enemies in Selected Psalms of Individual Lament, Glückstadt 1992, 2–23.
- ²⁶ Vgl. *Dhanaraj*, Significance, 274.
- ²⁷ Vgl. Ps 22,13: Viele Stiere umgeben mich, Büffel von Baschan umringen mich. – *Othmar Keel*, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich/Neukirchen 1972, 68–89, zeigt auf, daß die Bilder und Symbole, die in den Klagepsalmen z. B. für die Feinde verwendet werden, überwiegend aus dem mesopotamischen Milieu stammen. Dies wird durch Abbildungen illustriert.
- ²⁸ „Diese Psalmen sind nie als geistlicher Privatbesitz angesehen worden. Sie waren viel eher kultisches Gebrauchsgut“, so *Erhard S. Gerstenberger*, Der bittende Mensch. Bitritual und Klagegedicht des Einzelnen im Alten Testament (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn 1980, 3; vgl. auch 4: „In den allermeisten Fällen vernachlässigt der Psalmist bewußt die konkreten Ereignisse, die den Hintergrund zu seinem Lied abgeben“. – Dagegen nimmt *Seybold*, Gebet des Kranken, 183, an, daß die meisten Krankheits- und Heilungspsalmen „aus einem individuellen Erleben herausgewachsen sind, da Selbstzitate ... dem Formularcharakter entgegenstehen“. Den „individuell bedingte(n) aktuelle(n) Hintergrund“ sieht *Seybold* in Wendungen wie Ps 6,7–9 („das Normale überragende Bußhandlungen“); 30,7 („Reflexion über eine frühere Gesinnungsäußerung“); 32,3ff.; 38,14f.; 39,2–4; 41,5ff. u.a.
- ²⁹ Vgl. dazu *Gerstenberger*, Der bittende Mensch, 134–160.
- ³⁰ Einige Psalmen sprechen von der Sehnsucht nach dem (Jerusalem) Heiligtum und sind daher in der Ferne entstanden: Ps 27; 42/43; 84.

- ³¹ Zu Ps 88 als Beispiel formuliert *Walter Groß*: „Das Leid wird dem Schwerkranken zum Gottesproblem“ („Ein Schwerkranker betet Psalm 88 als Paradigma“, in: *Gotthard Fuchs*, Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, Frankfurt am Main 1996, 101–118.101).
- ³² Vgl. dazu *Walter Groß*, „Trifft ein Unglück die Stadt, und der Herr war nicht am Werk? Amos 3,6“, in: *Gotthard Fuchs*, Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, Frankfurt am Main 1996, 83–100.
- ³³ Vgl. *Groß*, Unglück, 95.
- ³⁴ Zum Topos der Geschichte in den Psalmen vgl. *Thomas Hieke*, „Der Exodus in Psalm 80. Geschichtstopik in den Psalmen“, in: *Ver-venne*, M. (Hg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction–Reception–Interpretation (BETHL 126), Leuven 1996, 551–558.
- ³⁵ Vgl. dazu *Gerstenberger*, Der bittende Mensch, passim.
- ³⁶ Zur Übersetzung hier und tieferen Problematik von Ps 22 vgl. *Hubert Irsigler*, „Psalm 22: Endgestalt, Bedeutung und Funktion“, in: *J. Schreiner* (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (fzb 60), Würzburg 1988, 193–239.
- ³⁷ Vgl. *Joachim Begrich*, „Das priesterliche Heilsorakel“, ZAW 52 (1934) 81–92. Zum Stimmungsumschwung vgl. auch *Hermann Gunkel*, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933, 245f.
- ³⁸ So betont *Gerstenberger*, Der bittende Mensch, 114–115: „Die Klagelieder des Einzelnen im Alten Testament sind echte Bittformulare, in der Notsituation gesprochen“. Sie sind für die Einzelperson bestimmt, auf Abwendung der Gefahr und Überwindung der Not angelegt und in einen kultischen Rahmen eingebettet.
- ³⁹ Vgl. *Hieke*, Psalm 80, 328.
- ⁴⁰ Zur Sprechaktanalyse der Psalmen vgl. grundsätzlich *Hubert Irsigler*, „Psalm-Rede als Handlungs-, Wirk- und Aussageprozeß. Sprechaktanalyse und Psalmeninterpretation am Beispiel von Psalm 13“, in: *K. Seybold/E. Zenger* (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung. FS W. Beyerlin (HBS 1), Freiburg u.a. 1994, 63–104. Eine Anwendung findet sich bei *Hieke*, Psalm 80, 172–194.277–296. – Eine Grundsatzdarstellung zur Verwendung der Sprechaktanalyse in der alttestamentlichen Exegese mit einer hilfreichen forschungsgeschichtlichen Einführung findet sich bei *Andreas Wagner*, Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament (BZAW 253), Berlin/New York 1997.
- ⁴¹ Vgl. *Groß*, Unglück (n.), 98.
- ⁴² Vgl. *Irsigler*, Psalm-Rede (n.), 78.83–84.
- ⁴³ 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.
- ⁴⁴ 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.
- ⁴⁵ Die „Wozu-Frage“ der Klagepsalmen wäre 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 des Alten Testaments fremd.
- ⁴⁶ Vgl. *Groß*, Unglück, 95.
- ⁴⁷ *Gunkel*, Einleitung, 218 geht soweit zu sagen, daß das bedeutendste Stück der Klagelieder des einzelnen die Bitte sei. Zur Problematik vgl. auch *Gerstenberger*, Der bittende Mensch, 119. – Für die Klagelieder des Volkes dagegen hat *Hieke*, Psalm 80, 291, herausgearbeitet, daß im Durchschnitt und bei den meisten Einzeltexten (bis auf Ps 80 und 85) der Anteil der klagenden Sprechhandlungen höher ist als der Anteil der bittenden.
- ⁴⁸ Vgl. *Hieke*, Psalm 80, 292, Anm. 322. – *Gerstenberger*, Der bittende Mensch, 47, erläutert das Verhältnis von Klage und Bitte aus der Sicht der Bitte: Die Klage macht die Notsituation für die Bitte erst kenntlich; die Klage ist ein „Leitsignal“ und macht die Ursachen der Not namhaft.
- ⁴⁹ *Westermann*, Rolle der Klage, 256.
- ⁵⁰ Vgl. *Claus Westermann*, „Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament“, ZAW 66 (1954) 44–80.79: „Die Klage ist ein Geschehen zwischen dem Klagenden, Gott und den ‚Feinden‘“.

- ⁵¹ 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!*
- ⁵² An dieser Stelle ist zu betonen, daß die alttestamentlichen Klagegebete nahezu ausschließlich von „Fachleuten“ gestaltet wurden (Tempelpersonal: Priester, Leviten, Sänger; oder vom Tempel unabhängige Seher, Gottesmänner, Nabis), also von ausgebildeten „Theologen“. Zum Klagegedicht des einzelnen weist dies z. B. *Gerstenberger*, *Der bittende Mensch*, 134f., auch anhand der großen Verwandtschaft mit den babylonischen Beschwörungsgebeten nach; für das Klagegedicht des Volkes vgl. *Hieke*, Psalm 80, 396f.
- ⁵³ So scheint es die oben zitierte Passage aus dem „Gotteslob“ zu unterstellen.
- ⁵⁴ Vgl. dazu die Analysen von *Westermann*, *Struktur zur Geschichte der Klage*: Die Frühform sei die direkte, eingliedrige Anklage Gottes (ein Beispiel ist Ri 21,3: „Warum, Herr, Gott Israels, mußte das in Israel geschehen, daß heute ein ganzer Stamm Israels fehlt?“), wobei in dem flehenden Ruf die Bitte impliziert sei. Die mittlere Form zeige sich in den Klagegebeten des Psalters, wo die Klage meist in eine Bitte mündet. In der Spätzeit treten Klage und Bitte auseinander: Die Bitte nimmt immer mehr Raum ein und wird mit einem Lob Gottes eingeleitet (z. B. Ps 89; 106; Neh 9,6–37; 2 Chr 20,6–12), während die Klage aus dem Gebet heraustritt (z. B. 1 Makk 2,6–13) oder zur Totenklage wird (z. B. Baruch 4,9–5,9). Zur weiteren Entwicklung in den Psalmen Salomos und in der apokalyptischen Literatur vgl. *Westermann*, *Struktur*, 76–79. – Zu den Klagephänomenen im 1. Makkabäerbuch zeigt *Michael Ehrmann*, *Klagephänomene in zwischentestamentlicher Literatur* (BEATAJ 41), Frankfurt am Main 1997, 315, daß die Veränderung vor allem darin liegt, daß die vorherrschende 1. und 2. Person in den Klagegedichten hier durch die 3. Person verdrängt wird und daher von „klagenden Schilderungen“ zu sprechen ist.
- ⁵⁵ Vgl. *Ottmar Fuchs*, „Fluch und Klage als biblische Herausforderung. Zur spirituellen und sozialen Praxis der Christen, Bibel und Kirche 50 (1995) 64–75.68.
- ⁵⁶ Vgl. zum Folgenden den Versuch von *Dankwart Kirchner*, „Gruppendynamische Untersuchung zu Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament“, *Theologische Literaturzeitung* 114 (1989) 785–796.
- ⁵⁷ Psalm 83 ist hier ein extremes Beispiel.
- ⁵⁸ Vgl. Esra 9,6–15; Neh 1,5–11; 9,6–37; Dan 9,4–19; Bar 1,15–3,8.
- ⁵⁹ Oder mit den Worten von *Fuchs*, *Fluch und Klage*, 68: „Den Klagenden mit der systematisch-theologischen Gleichzeitigkeitsaussage zu kommen, daß Gott immer und überall die Liebe sei, nimmt die situative und psychische Dynamik menschlicher Gefühle, Gedanken und Einstellungen nicht ernst und bringt so die Gottesbeziehung selbst um ihre geschichtlich konkrete und beziehungsintensive Qualität“.
- ⁶⁰ Vgl. *Fuchs*, *Die Klage als Gebet*, 331.
- ⁶¹ Vgl. *Fuchs*, *Die Klage als Gebet*, 357.
- ⁶² Vgl. die programmatische Arbeit von *Craig C. Broyles*, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms of Lament* (JSOT.S 52) Sheffield 1989.
- ⁶³ 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); vgl. dazu *Walter Groß/Karl-Josef Kuschel*, „Ich schaffe Finsternis und Unheil“. Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992, 92. In diesem Werk findet sich auch ein Durchgang durch die Theologiegeschichte hinsichtlich der Frage nach dem Ursprung des Bösen (60–103).
- ⁶⁴ *Kuschel*, *Ist Gott verantwortlich*, 237.
- ⁶⁵ 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 Neighbors in the Psalter. The Context of the Psalter as a Background for Interpreting Psalms“, *Biblische Notizen* 86 (1997) 36–43.
- ⁶⁶ Vgl. dazu z. B. *Rainer Albertz*, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (ATD Ergänzungsreihe 8/2), Göttingen 1992, 400.
- ⁶⁷ Vgl. zum Folgenden *Ehrmann*, *Klagephänomene*, 327–335.
- ⁶⁸ Darstellung und Kritik dieser „Liebe-Leid-Theologie“ bei *Kuschel*, *Ist Gott verantwortlich*, 239–244.
- ⁶⁹ Vgl. dazu die ausführliche Darstellung bei *Groß/Kuschel*, *Ich schaffe Finsternis*, 169ff. und die Zusammenfassung bei *Hieke*, *Psalm 80*, 456f.
- ⁷⁰ Vgl. *Kuschel*, *Ist Gott verantwortlich*, 251.
- ⁷¹ Vgl. *Kuschel*, *Ist Gott verantwortlich*, 255.
- ⁷² Darin liegt eine wesentliche „Offenbarungsdimension“ der Klagepsalmen, die daher unverzichtbar sind (vgl. *Erich Zenger*, *Ein*

Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg/Br. 1994, 162).

⁷³ Vgl. dazu auch *Brueggemann*, *Costly Loss*, 62.

⁷⁴ Vgl. *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, 43–58.51f.

⁷⁵ Vgl. zum Folgenden: *Hieke*, Psalm 80 (n.), 452.

⁷⁶ *Fuchs*, Gebetsform, 939. – Fuchs deutet auch an, daß die möglichen sozialen Folgen einer solchen „Gewöhnung“ darin bestehen könnten, gegenüber dem Rufen der Leidenden taub zu werden: „Die Veralltäglicung 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.“ (*Fuchs*, *Fluch und Klage*, 69).

⁷⁷ *Fuchs*, Gebetsform, 963.

⁷⁸ Vgl. *Fuchs*, Gebetsform, 1015.

⁷⁹ Beim Begräbnis einer jungen Mutter, die bei einem Verkehrsunfall ums Leben kam, bleibt wohl der Lobpreis in der Kehle stecken. Hier kann Klage befreiende Wirkung haben und die letzte Möglichkeit sein, mit diesem Gott überhaupt noch ins Gespräch zu kommen. – Aber beim Begräbnis eines hochbetagten Menschen, der nach schwerer Krankheit friedlich entschlafen ist, wäre eine Klage insofern unangebracht, als die meisten Leute hier ohnehin landläufig von einer „Erlösung“ sprechen.

⁸⁰ In der zwischentestamentlichen (nichtkanonischen) Literatur außerhalb des Alten und Neuen Testaments finden sich zahlreiche Anspielungen und Zitate auf die alttestamentlichen Klagetexte. Vgl. dazu die Untersuchung von *Ehrmann*, *Klagephänomene*.

⁸¹ *Elie Wiesel* in einem Gespräch in der Süddeutschen Zeitung, zitiert bei *Kuschel*, *Ist Gott verantwortlich*, 260.