

Prozesse kollektiver und individueller Selbstverständigung

Klage in den Dimensionen Sprache, Beziehung und Zeit

Alttestamentliche Grundlagen und homiletische Impulse

Anja Marschall

Poesie, Beziehung, Zeit – diese Dimensionen prägen alttestamentliche Klage auf ganz besondere Weise. Klage ist keine Alltagssprache, sondern Poesie: Sprache der Bilder, der Brüche, der sich verdichtenden Zeichen. Sie ist keine Alltagssprache, sondern Gebet und somit Beziehungssprache: Rede zu Gott, vor Gott, zum Selbst, zu und vor Menschen. Keine Alltagssprache, sondern Untagssprache: jenseits der Weltzeit, zwischen den Zeiten, liminal, in und aus Krisenzeit, in kultischer Zeit.

Im Folgenden werde ich diese drei Aspekte anhand ausgewählter alttestamentlicher Beispiele näher beleuchten, um im Anschluss daran homiletische Impulse zu entfalten. Diese haben zum Ziel, die Tradition der Klage verstärkt im Sonntagsgottesdienst zu verorten. Als Inspiration dient dabei Henning Luthers vielzitierte Abhandlung „Die Lügen der Tröster“, die auf ihre mögliche homiletische Wirkkraft hin untersucht wird.¹

1. Sprache: Die Skizze und der Bruch

Klage, wo auch immer sie im Alten Testament begegnet, findet poetisch Ausdruck. In den Psalmen, im Buch Hiob, in den Klageliedern, im Jeremiabuch – überall legt der *Parallelismus membrorum* mit seiner scheinbaren Redundanz auf doppelte und dreifache Weise jeden Gedanken vor die Lesenden. Als bestünde Klagepoesie in der Hebräischen Bibel aus formalisierter Wiederholung: ein stetiger Wechsel der Glieder, eingebunden in traditionelle und verfremdende Metaphern, in einem stabilen Klageformular mit vorgegebenen, aufstrebenden Stufen: Anrede, Klage, Bitte, Lobgelübde.

So einfach ist es freilich nicht. Das Klageformular ist nicht so starr, wie in der alttestamentlichen Forschung bis vor wenigen Jahren angenommen wurde, der *Parallelismus membrorum* ist keineswegs redundant und Metaphern können Wirklichkeit nicht nur verfremden, sondern bringen sie oftmals erst treffend zur Sprache.

¹ Vgl. Henning Luther, Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: PT 33.3/1998, 163–176.

Einleitend habe ich die Klagepoesie als Sprache der sich verdichtenden Zeichen charakterisiert. Diesen Ausdruck, der im Parallelismus membrorum seine Form findet, bezeichnet Andreas Wagner als „möglichst plastisch präzise“². Gleiches leistet die Metaphorik der Psalmen, die, wie Ernstpeter Maurer unterstreicht, auf skizzenhafte Weise präzise wird:

[Die althebräische Metaphorik, A.M.] lässt sich vergleichen mit den charakteristischen Gesichtszügen einer Person, die mit wenigen Strichen gezeichnet werden. Jeder Strich ist für sich genommen bedeutungslos, doch gerade so setzen die wenigen Züge die Mimik in Gang, die Bewegung im Gesicht. [...] Daher ist sie [die Skizze, A.M.] *wegen ihrer Mehrdeutigkeit* präzise. Es ist übrigens keine triviale Aufgabe, in einer Skizze die charakteristischen Züge zu treffen.³

Maurer kommt zu dem Schluss: „Die Alternative zur Eindeutigkeit ist demnach nicht die Vagheit, sondern die sprachliche *Sensibilität*.“⁴ Ein Beispiel für diese sprachliche Sensibilität der skizzenhaften Poesie bildet der Beginn von Ps 69 (V. 2f.):

Rette mich, Gott, denn das Wasser geht mir bis zur *Næpæš*!
Ich bin versunken in tiefen Schlamm und da ist kein fester Grund!
Ich bin in Tiefen des Wassers gekommen und die Strömung schwemmt mich fort.

Die betende Person versinkt in diesen Versen nicht viermal gleichermaßen in Wasser, sondern zeigt in skizzenhaften Metaphern ihre Lage präzise auf. Ich versuche eine Übertragung.

„Das Wasser geht mir bis zur *Næpæš*.“ *Meine Lebenskraft ist bedroht.*
„Ich bin versunken in tiefen Schlamm.“ *Ich komme nicht aus eigener Kraft heraus, ich stecke fest und bin gelähmt.*
„Da ist kein fester Grund.“ *Ich habe keinen Boden unter den Füßen, keinen Ansatzpunkt, keinen Handlungsspielraum.*
„Ich bin in Tiefen des Wassers gekommen.“ Die Tiefen des Wassers verweisen auf einen Bereich des Meeres, der vergleichbar ist mit dem, was wir heute Tiefsee nennen, und der verbunden ist mit Dunkelheit, Schwindel und bedrohlichen Kreaturen. *Ich bin umgeben von undurchsichtigem Chaos.*
„Und die Strömung schwemmt mich fort.“ *Ich habe keinerlei Kontrolle und werde in den Tod gerissen.*

Wenn Metaphern wie hier im Rudel auftreten und um einen Punkt mäandern – das bedrohliche Wasser – wird der Gehalt der Verse nicht wiederholt, sondern verdichtet. Er wird von Vers zu Vers klarer, bis der nächste Gedanke, die nächste

² Andreas Wagner, Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur, in: ders., *Beten und Bekennen. Über Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2008, 236–261:252.

³ Ernstpeter Maurer, Die Metapher als eigentliche Rede. Zur Verwicklung von Sprache und Wirklichkeit, in: Raphaëla J. Meyer zu Hörste-Bührer/Walter Bührer (Hg.), *Relationale Erkenntnis* (Horizonte in Exegese und Systematischer Theologie (MthSt 129), Leipzig 2018, 33–54:45f. (Hervorhebung im Original).

⁴ A.a.O., 40 (Hervorhebung im Original).

Emotion in den Blick kommt.⁵ Diese sensible, plastische und sich verdichtende Sprache prägt nicht nur die Klagepoesie der Psalmen, sondern auch den Kern des Hiobbuchs. Tod Linafelt formuliert in einem aktuellen Aufsatz die berechnete, doch bislang nicht offen gestellte Frage: „Why is there Poetry in the Book of Job?“ Warum ist dieser berühmte Mittelteil aus Streitreden, Monologen und Gottesreden in Poesie gehalten und nicht in Prosa? Linafelt kommt zu dem Schluss, dass die besondere Sprache der Poesie einen Einblick ins Innenleben von biblischen Figuren ermöglicht, den die Narrative des Alten Testaments meist verwehren. Er schreibt: „Poetry is, in fact, the preferred mode for the expression of feeling and of thought.“⁶ Wenn es im Großen und Ganzen nicht um Geschichten geht, sondern um Gefühle und Gedanken, greifen die Autorinnen und Autoren recht zuverlässig zu Poesie.

Im Falle der Reden Hiobs ist es, unter anderem, die Poesie der Klage. Sie drückt das Zusagende ganz anders aus als Prosa es je könnte. Nicht nur mit anderer Struktur, sondern mit gänzlich anderer Sprache, die *in* der verschachtelten Struktur der Parallelismen sowie der verschiedenen wechselnden Elemente eines Klage- und Anklagegebets komplexen Sinn entfaltet. Linafelt bezeichnet die hebräische Poesie als *verbally inventive*.⁷ Im Poetischen entstehen Sprachmöglichkeiten und damit Denkmöglichkeiten.⁸ Ohne diese wären einige Gedankenspiele des Hiobbuches buchstäblich undenkbar.

Auch die aktuelle Traumaforschung zu Klagetexten, wie sie etwa auch von einigen Autor:innen dieses Bandes vertreten wird, entfaltet sich entlang dieser sprach- und gedankenfördernden Kraft der Klagepoesie. Ich möchte hier vor allem auf einen strukturellen Punkt eingehen, in dem die Poesie der Klage und die Sprache angesichts von Traumata Parallelen aufweisen.⁹ Alltagssprache wird von Trauma-Betroffenen oftmals als nicht geeignet empfunden, traumatische Erfahrungen auszudrücken. Aus diesem Grund beginnen viele Traumatisierte die Erzählung ihrer Geschichte mit der Zeit vor dem Trauma, die durch einen Riss, der den vorherigen Eindruck der Ordnung und Kontinuität zerstört hat, vom Jetzt geschieden ist. Nicht das Trauma selbst steht somit im Zentrum der Erzählung, sondern der Riss, den es hinterlassen hat.

⁵ Zum Parallelismus membrorum als Form des Empfindungsausdrucks vgl. bereits *Johann Gottfried Herder*, Vom Geist der ebräischen Poesie, Deßau 1782, 24. Zur Kritik daran sowie der prägnanten Herleitung, dass es sich beim Parallelismus membrorum primär um eine Ausdrucksform für Gedanken handelt, vgl. *Wagner*, Der Parallelismus membrorum.

⁶ *Tod Linafelt*, Why is There Poetry in the Book of Job?, in: JBL 140.4/2021, 689.

⁷ Ebd.

⁸ Auch *Andreas Wagner* zählt zu den zentralen kognitiv-noetischen Leistungen des Parallelismus „die Eröffnung eines Erkenntnisraumes, in dem sich das Verstehen hin und her bewegen kann und das damit eine dynamische Dimension hat“. *Wagner*, Der Parallelismus membrorum, 252.

⁹ Vgl. zum folgenden Abschnitt auch die längeren Ausführungen in *Anja Marschall*, Klage als Ausdruck und Aneignung in den Psalmen und im Hiobbuch (FAT II 151), Tübingen 2024, insbesondere 42–48.

Die Sprachlosigkeit von Traumatisierten in Bezug auf das Trauma ist nicht immer umfassend. Oft erscheinen auch Formen der Erzählung, die als *rupturing speech* bezeichnet werden.¹⁰ Sie zeichnen sich durch Veränderungen des Sprachrhythmus, Inkohärenz des Inhalts oder Szenenhaftigkeit der Schilderung aus. So lassen sich Lücken, Umbrüche, Wiederholungen und Aporien als sprachliche Encodierung des Traumas verstehen.¹¹ Dabei wird nicht nur das Trauma, sondern auch die Vorgeschichte nachträglich inszeniert.¹²

In den Klagepsalmen muss die Ruptur im Erleben der Leidenden nicht plausibilisiert werden, sondern kann als sprachlicher Bruch Abbildung finden. Der Bruch trennt die Zeit vor der Krise, ausgezeichnet durch Sicherheit und Gottesgewissheit, von der gegenwärtig erfahrenen Zeit der Verstörung und der Gottesferne. Dieser formal durch eine Leerstelle abgebildete Riss bildet das herausragendste und vielleicht seltsamste Element der Klagegebete: der sogenannte *Stimmungsumschwung*. Es handelt sich um einen formalen Umbruch von Klage zu Lob oder Dank oder von Lob zu Klage.

Der bekannte Riss innerhalb des Gebets bildet zum einen ein Ringen um Sprache, Sinn, Selbst- und Weltbild angesichts von dramatischen Krisen ab.¹³ Zum anderen ist das Klagegebet aufgrund der Form des Bruchs besonders geeignet, inkohärentem, bislang undeutbarem Erleben Ausdruck zu verleihen. Der traditionell anerkannte Vorgang der Klage ermöglicht zudem den Betenden der Hebräischen Bibel, in einer Krisensituation auf bewährte und bekannte Worte zurückzugreifen und diese auf sich selbst zu beziehen. Leidende, die sich in alttestamentliche Klagesprache einfinden, sind in der Tradition der Klage aufgehoben. Sie sind nicht allein mit ihrem Leid und ihrer Klage. Insbesondere die Adressierung Gottes und der daraus folgende Ablauf von Ich-, Feind-, und Gottklage leisten im Gebet einen wesentlichen Beitrag zur Sprachfindung. Auch durch die Tradition getragene formelhafte Gebets-Idiome helfen bei der Annahme eines Gebetsnarrativs, das Einstiegshilfe zur Eigenformulierung leisten kann.

Nicht allein sind die Betenden auch während ihres Klageausdrucks. Es ist eine öffentliche Poesie. Die kultische Verortung der Volksklagetexte ist inzwischen nicht mehr unumstritten, doch steht fest, dass viele kollektive Texte

¹⁰ Vgl. auch Pia Andreatta, Diskontinuitätssprung und Ruptur. Traumatischer Bruch und Wachstum, in: ZPPM 7.1/2009, 49–59:51; Guido Flatten, Posttraumatische Belastungsstörungen, in: Günter Schiepek (Hg.), Neurobiologie der Psychotherapie, Stuttgart 2011, 450–471:463; Gottfried Fischer/Peter Riedesser, Lehrbuch der Psychotraumatologie (UTB für Wissenschaft 8165), München/Basel 1998, 94–96.

¹¹ Vgl. Elizabeth Boase/Christopher Frechette, Defining „Trauma“ as a Useful Lens for Biblical Interpretation, in: Elizabeth Boase/Christopher Frechette (Hg.), Bible through the Lens of Trauma (Semeia Studies 86), Atlanta GA 2016, 1–23:11–13.

¹² Vgl. Hermann Mitterhofer, Trauma – Ereignis – Symptom, in: ZPPM 7.1/2009, 70f.

¹³ Vgl. auch Nikolett Mórícz, Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst. Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137 (FRLANT 282), Göttingen 2021, 43.

recht bald kultisch in Trauer- und Gedenkfeiern genutzt wurden. Sollte es sich um literarische Produkte handeln, so dann doch um solche, die kurz darauf Gehör großer Gruppen innerhalb eines kultischen Geschehens fanden.¹⁴ Wie sieht es nun mit der sog. individuellen oder persönlichen Klage aus? Es ist wahrscheinlich, dass einige der alttestamentlichen individuellen Klagegebete laut vor einer Kleingruppe vorgetragen wurden, die mit den Worten teils direkt, teils indirekt angesprochen wurde und deren Mitglieder folglich auch an der weiteren Entwicklung der Situation des klagenden Menschen beteiligt waren. Somit sollte die Klage der Psalmen auch in diesen Fällen nicht im modernen Sinne als *privates* Gebet verstanden werden, sondern als persönliches Gebet innerhalb einer Gemeinschaft.¹⁵

2. Beziehung: Vom Leib zu Gott und Menschen

2.1 Selbst und Leib

Im Zuge eines Klagegebetes werden verschiedenste Beziehungen angesprochen und bearbeitet: die Relation zum Selbst, zu den Mitmenschen sowie zu Gott. Das Alte Testament kennt eine Form der Klage, in der die Gottesbeziehung auf besonders dramatische Weise in den Blick genommen wird. Sie findet sich in Texten, die der Tradition der *psalms of complaint* angehören. Diese Psalmen (vgl. u.a. Ps 22) zeichnen sich durch drastische Gott-Klage aus, die Gott ganz oder teilweise für die Situation der Betenden verantwortlich macht; im Gegensatz zu *psalms of plea*, in denen die Notlage vor Gott gebracht wird, ohne Gott für das Leiden anzuklagen (vgl. u.a. Ps 9–10).¹⁶ Durch einen deutlichen Anteil an Gott-Klage streiten die Klagenden in der *Complaint*-Tradition nicht nur mit, sondern auch gegen Gott. Es handelt sich um radikalen Protest, der in der Lage ist, die vorherrschende Gottes- und Weltsicht grundlegend in Frage zu stellen.¹⁷ Auch Hiob nutzt diese Form der Anklage für sich, steigert sie auf drastische Weise und reflektiert zudem den Sinn dieser Art der Anrede Gottes.

Allen Klagetexten der Hebräischen Bibel und so auch den Texten der *Complaint*-Tradition ist eigen, dass sie sich in erster Linie *leiblicher* Metaphern

¹⁴ Bezüglich der Entstehungstheorien vgl. Konrad Schmid, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008, 116. Zum Verhältnis von Sitz im Leben und Sitz in der Literatur des Psalters vgl. Serge Frolov, Sitz im Leben vs. Sitz in der Literatur, in: Ariel Feldman/Timothy Sandoval (Hg.), *Petitioners, Penitents, and Poets. On Prayer and Praying in Second Temple Judaism* (BZAW 524), Berlin 2020, 43–67.

¹⁵ Vgl. auch Marshall, Klage als Ausdruck und Aneignung, 9–13.

¹⁶ Vgl. Craig Broyles, *The Conflict of Faith and Experience. A Form-Critical and Theological Study* (JSOT.S 52), Sheffield 1989, zusammenfassend 52f.

¹⁷ Vgl. Carleen Mandolfo, *God in the Dock. Dialogic Tension in the Psalms of Lament* (A Continuum Imprint 357), London 2002, 161.177f.

bedienen.¹⁸ Der Leib¹⁹ der Betenden steht mit anderen Menschen sowie mit Gott in Beziehung: Feinde malträtieren den Leib, Gott wirkt ebenfalls auf ihn ein und die betende Person beobachtet all diese Eindrücke und formuliert ihr Leid wiederum stets leibbezogen gegenüber Gott und Menschen aus. Wie vordergründig dieser leibliche Ausdruck ist, zeigt sich in einem Blick auf kollektive Klage. Denn selbst das Kollektiv der Volksklagepsalmen beschreibt das gemeinsame Leiden als ein leibliches. So formuliert der kollektive *psalm of complaint* Ps 44 (V. 26): „Im Staub zerfließt unsere *Næpæš*, und an der Erde klebt unser Unterleib.“

Wenn das Volk leidet, leidet sein Leib wie *ein* Leib. Die Gruppe benennt hier nur eine *Næpæš*, nur einen Unterleib (*Bæṭæn*), weil es um die Lebenskraft, das Überleben und die Zukunft des Volkes geht. *Bæṭæn* ist der Mutterleib, dem durch Gott Zukunft eröffnet oder verschlossen wird. Die *Næpæš* ist nicht nur die Lebenskraft der Menschen, sondern auch ihr kultischer Beziehungspunkt zu Gott. Leben, Gottesbeziehung und Zukunft des Gottesvolks stehen in Ps 44 auf dem Spiel.²⁰

Interessanterweise erfährt das Leiden der Betenden auf diese Weise in der althebräischen Klagepoesie nicht nur leiblichen Ausdruck, sondern die Betenden erfahren in der Auseinandersetzung mit ihren leiblichen Regungen auch leibliche Impulse. Die Betrachtung der Selbst-Beziehung anhand des eigenen Leibes wird zum Katalysator der Auseinandersetzung mit der Gottesbeziehung, wenn in einigen Klagetexten der Impuls, sich Gott durch Klage zuzuwenden, vom Leib des betenden Menschen ausgeht. *Ruah*, *Næpæš* oder auch andere Anteile des Leibes richten die Aufmerksamkeit auf sich und ihr Leiden an Gottesferne: Die *Næpæš* schreit (Ps 42,2), dürstet (Ps 42,3), ekelt sich (Hi 10,1), ist leidgesättigt (Ps 88,4) oder verbittert (Hi 7,11), die *Ruah* ist verengt (Hi 7,11). Die

¹⁸ Vgl. Danilo Verde, Trauma, Poetry and the Body. On Psalter's Own Words for Wounds, in: *Biblica* 101.2/2020, 208–230; Susanne Gillmayr-Bucher, Body Images in the Psalms, in: *JSOT* 28.3/2004, 301–326.

¹⁹ Leib ist als eigene Körperlichkeit definiert, die subjektiv erfahren und beschrieben werden kann. Er ist der Ort des affektiven Betroffenseins, an dem der Körper dem Menschen selbst spürbar wird. Die Leiblichkeit lässt sich auch in Bezug auf die Interaktion mit anderen erweitern. Vgl. Hilge Landweer, Denken in Raumkategorien. Situation, Leib und Ausdruck bei Helmuth Plessner und Hermann Schmitz, in: Aida Bosch/Joachim Fischer/Robert Gugutzer (Hg.), *Körper – Leib – Sozialität. Philosophische Anthropologie und Leibphänomenologie*: Helmuth Plessner und Hermann Schmitz im Dialog (Vital Turn: Leib, Körper, Emotionen), Wiesbaden 2022, 147: „Streng genommen bedarf die Charakterisierung, Leib sei dasjenige, was man von sich spüre und sich in der Perspektive der 1. Person erschließe, einer Ergänzung. Der Leib kann in der Interaktion mit anderen aus der Perspektive eines *Du*, also einer 2. Person, und auch im Plural als *Wir* und als *Ihr* erfahren werden.“ Auch dies bildet sich im Alten Testament ab (vgl. Ps 44,26). Zur Anwendung des Leibbegriffs auf die Leibsphäre des Menschen in der Hebräischen Bibel vgl. Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2019, 137f.

²⁰ Zur Übersetzung, Exegese und Interpretation von Ps 44 vgl. Marschall, Klage als Ausdruck und Aneignung, 141–189.

Selbstwahrnehmung erfolgt daraufhin vom Inneren des Leibes nach außen:²¹ vom Leib zu den Auswirkungen des sozialen Umfelds, über die eigene Position darin bis zu den Auswirkungen der Gottesbeziehung bzw. der Ferne Gottes.

Der von Linafelt beschriebene Erfindungsgeist, der aus Klagesprache erwächst, lässt sich an dieser Stelle besonders eindrücklich beobachten, denn im weiteren Verlauf des Gebets können wir den Betenden regelrecht beim Denken zuhören. Der Fortgang der niedergeschriebenen Klagegebete bildet ab, wie die leibliche Wahrnehmung zu gedanklicher Auseinandersetzung führt und diese wiederum zur Akzeptanz der eigenen Gottesbedürftigkeit leitet. In der Beobachtung der verschiedenen leiblichen Aspekte des Leidens erleben die Betenden ihr Bedürfnis nach Gottesnähe auf intensivierte Weise und erkennen die andauernde Gottesferne als Grund ihres Leidens. In allen genannten Textstellen, Ps 42–43; 44; 88; Hi 7 und Hi 10, geben die Betenden schließlich dem Streben nach einer Annäherung zu Gott nach, indem sie klagen und sich mit dem Gebet Gott annähern. Die Gott alarmierende Klage entspricht dem Drängen der leiblichen Regungen nach Anerkennung und sprachlichem Ausdruck, indem die Klagenden ihr Leiden vor Gott benennen. Die Klageelemente Protest, Anklage und Bitte versprachlichen performativ die eigene Hinwendung zu Gott und führen zugleich die notwendige göttliche Bewegung vor Augen. So befreit dieser Ausdruck wiederum verstärkt zur Wahrnehmung und Reflexion theologischer und sozialer Aspekte des Leidens.

2.2 Gottesbeziehung und soziale Beziehungen

Die skizzenhafte Sprache der alttestamentlichen Klage nutzt die verschiedenen Elemente des Klagegebets auf gleichzeitig suchende und zielgerichtete Art und Weise. Dabei ringt sie um die Darstellung des Eigenen und um das Verständnis und Mitleid der Anderen: der Umstehenden und der Gottheit. Im Zuge dieses Ringens gibt die Poesie der *Complaint*-Tradition nicht nur Emotionen und Erfahrungen Raum, sondern auch Fragen, Argumenten und Gedankenspielen. Die Klagegebete, die diese Möglichkeit nutzen und versprachlichen, sind allesamt Ausdruck für die Vielfalt der Form des Klagegebets.

Im Verlauf des Gebets schlägt sich das Nachdenken über die eigene Situation und die persönliche Gottesbeziehung in verschiedenen formalen und inhaltlichen Auffälligkeiten nieder, so nicht selten in an Gott gerichteten theologischen und existenziellen Fragen, die die klassische Klagestruktur unterbrechen:

Tust du an den Toten ein Wunder oder stehen die Schatten auf, dich zu preisen? (Ps 88,11)
Ist das gut für dich, dass du Unrecht tust, dass du das Produkt deiner eigenen Hände verachtest und du über dem Rat der Gottlosen leuchtest? (Hi 10,4f., vgl. auch V. 18.20)

²¹ *Innen* meint hier nicht die Psyche im Gegensatz zum Leib, sondern leibliche Phänomene, die in der Sprache der Hebräischen Bibel auf gedankliche und emotionale Vorgänge verweisen.

In den Texten der *Complaint*-Tradition entscheidet sich die Form der Klage an dem Erleben der eigenen Situation: der Selbsteinschätzung sowie der Gottesbeziehung. Die Gedanken der Betenden anlässlich ihrer Krise sind ausschlaggebend für den Verlauf des Psalms und die Form der Klage. Ob beispielsweise ein sog. Stimmungsumschwung stattfindet oder nicht, hängt von den existenziellen und theologischen Überlegungen der Betenden ab. So endet Ps 88 in der Ausformulierung zugespitzter Anklage, die das Gebet ganz ohne Umschwung abschließt. Das Fehlen der formalen Darstellung des lebensgeschichtlichen Umbruchs in diesem Psalm lässt sich als Folge der Abwärtsspirale des sinnlosen Leidens in Gottesferne begreifen, das sämtliche Gedanken und Emotionen in seinem Bann hält und immer wieder um sich selbst kreisen lässt. Die gewählten Worte und die ungewöhnliche Form von Ps 88 (nahezu ohne Bitten, ohne Lobgelübde) sind das poetische und formale Abbild dieses Vorgangs.²²

Das Klagegebet legt sich den Leidenden der Hebräischen Bibel nahe, weil es der angemessene Ausdruck angesichts von Leiden ist. Die Auflösung des Leidens ist darin nicht automatisch inbegriffen, sie ist allenfalls als Hoffnungsmoment im Blick. Die Betenden bringen ihre inkohärent gewordene Geschichte vor Gott und beschreiben sich zugleich als von Gott bestimmt. Indem die Leidenden ihre Abhängigkeit von Gott oder auch ihr Leiden an Gott darlegen, klagen sie Gottes Anwesenheit innerhalb der Gott-Mensch-Beziehung ein. Sie nehmen Gott in die Verantwortung, sich fürsorgend um seine Geschöpfe zu kümmern.

Im Vollzug der Klage wird ein Ringen um Sprache deutlich, die innerhalb der Möglichkeiten des Klagegebets angemessen von und zu Gott spricht. Und doch, indem die Betenden Gott auf dessen Widersprüchlichkeit, Feindschaft oder Abwesenheit ansprechen, riskieren sie sowohl die bisherige Identität mit ihrer Geschichte als auch Gottesbild und Gottesbeziehung. Dieses der Klage inhärente Risiko hat Scott Ellington besonders klar auf den Punkt gebracht. Zu klagen riskiert nach Ellington Wahrheit und erfordert daher Mut.²³ Mit der Infragestellung des bisher theologisch Wahren riskiere der klagende Mensch den Zerfall der bekannten Welt und die absolute Zerstörung der Gottesbeziehung. Das Risiko entspringt nach Ellington der Möglichkeit, dass Gott auf die Klage nicht antwortet und verborgen bleibt. Nur im Auf-sich-Nehmen dieser Gefahr und in der Hoffnung auf Annahme und Beantwortung der Klage kann sich der leidende Mensch s. E. in Richtung des Neuen, einer Vertiefung der Gottesbezie-

²² Vgl. auch *Marschall*, Klage als Ausdruck und Aneignung, 217–222.

²³ Vgl. *Scott Ellington*, *Risking Truth. Reshaping the World through Prayers of Lament* (Princeton Theological Monograph Series 98), Eugene OR 2008. Vgl. auch *Walter Brueggemann*, A Shape for Old Testament Theology, II. Embrace of Pain, in: CBQ 47/1985, 395–415; *Samuel Eugene Balentine*, *Prayer in the Hebrew Bible. The Drama of Divine-Human Dialogue (Overtures to Biblical Theology)*, Minneapolis 1993, 148: „It [the lament, A. M.] risks confrontation with God in a way that permits a newness, both in the complainant and in God.“

hung und einer sinnhaften eigenen Geschichte bewegen. Die Sprache der Klage erlebt Ellington als konstruktiv, innovativ und suchend:

The language of lament does that which is impossible for ordinary language; it destroys one world while laying the groundwork for the birth of another. It exhausts the familiar religious speech of form and safety, straining to find new words for a new reality.²⁴

Ohne theologisches und in der Konsequenz auch persönliches Risiko wäre die Klage für Ellington reine Rhetorik und kaum mehr als eine Einleitung zum Lobpreis.²⁵ Dieses gravierende Risiko nehmen die Betenden um der Gottesbeziehung willen auf sich. Für die Klagenden bietet die Anklage Gottes die einzige verfügbare Möglichkeit zur Fortsetzung der Gottesbeziehung.²⁶

Die Dialogizität der Klage betrifft nicht nur die Gottesbeziehung, sondern auch innere Regungen und deren Wahrnehmung. Der betende Mensch tritt zu sich selbst in Beziehung – und er tut dies vor Mitmenschen. Umstehende werden als Hörende mitbedacht und in die Klage einbezogen. Der Protagonist des Hiobbuches zeigt in seinen langen Klageabschnitten, welche wesentliche Rolle selbstreflexive und soziale Beziehungen im Gebet spielen können. Während die Reaktion des Umfelds in der Klage für gewöhnlich nicht eindeutig abgebildet wird, formuliert das Hiobbuch die Erwiderungen der Freunde zum Dialog aus. Es ist ein umfassendes Zeugnis vom Widerstreit klagender Welt- und Gottesanfechtung mit weisheitlicher Tradition. Untagssprache aufseiten Hiobs, weisheitliche Alltagssprache aufseiten der Freunde. Im Zuge einer jeden Klage werden die Mitmenschen mit dem Leiden des Betenden im Horizont seiner Relationalität konfrontiert – also im Horizont seiner Gottesbeziehung und auch seiner mitmenschlichen Beziehungen – und sie werden aufgefordert, in den Klagepsalmen indirekt, in den Klagen Hiobs direkt, ihn als Mitglied der Gesellschaft anzuerkennen und erneut einzubinden.

2.3 Verlust der Klage

Auch heute noch beten wir Psalmen in Gottesdiensten in Gemeinschaft. Doch wir beten und predigen unsere Traditionstexte sehr selektiv. Es ist wenig erstaunlich, dass es die Klagepoesie mitsamt ihren vielschichtigen, skizzenhaften Metaphern und ihrer sprachlichen wie auch formalen Brüchigkeit nicht häufiger in einen gewöhnlichen Sonntagsgottesdienst schafft. Insbesondere Gott-

²⁴ Vgl. Ellington, *Risking Truth*, 26.

²⁵ Vgl. a.a.O., 92.

²⁶ Nach Goldingay ist auch die Möglichkeit zu erneutem Gotteslob keine Wiederherstellung, sondern ein Punkt innerhalb der Gottesbeziehungsspirale, in deren Verlauf der betende Mensch immer wieder mit Gottesbild und Wirklichkeitserleben ringt und die ihn stets in veränderter Lage zurücklässt. Vgl. John Goldingay, *The Dynamic Cycle of Praise and Prayer in the Psalms*, in: JSOT 20/1981, 85–90.

Klage findet sich in der gegenwärtigen „Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder der EKD“ in nur einem Predigttext (Ps 85) und, durch Kürzung abgemildert, in zwei Psalm-Gebeten (Ps 22 zu Karfreitag und Ps 88 zu Karsamstag).²⁷ Die Hiob-Perikopen kommen ohne Gott-Klage aus.

In der bisherigen Auswahl insbesondere der Predigttexte scheint eine Scheu vor direkter Gott-Klage vorzuliegen. Diese Scheu hemmt auch den Impuls, Gott in der Inszenierung der Predigt klagend zu adressieren und mit Gott zu streiten. Die vorhandenen Klagetexte der Gottesdienstordnung sprechen, anders als die genutzten Lob-Texte, *über* Gott und laden wiederum zu einem Reden-Über, entgegen einem Reden-In, ein. Damit können auch die beschriebenen konstruktiven Formen des Umgangs, von leiblicher Wahrnehmung zu theologischer Reflexion, von Zerrissenheit zu Geborgenheit gerade in Zerrissenheit, nicht auf gleiche Weise zugänglich werden.

In der Anrede Gottes ereignet sich eine andere Form der Kommunikation als in der Rede über Gott, da sich die predigende Person selbst in die Beziehung zu Gott stellt und sich der Offenheit dieses Dialogs ausliefert. Diese Form der Kommunikation entspricht den Gott-Klagen der Hebräischen Bibel, die das Gespräch mit Gott vor involvierten Mitmenschen eröffnen und in denen sich Gebet, Reflexion und Streit interdependent ereignen. Dabei qualifiziert alttestamentlich inspirierte Klage auch leibliche Eindrücke und Emotionen wie Verzweiflung, Wut, Ohnmacht und Angst als religiöse Erfahrungen und ermuntert dazu, diese nicht aus der Gottesbeziehung herauszunehmen, sondern nach biblischem Vorbild auf Gott zu beziehen.

Walter Brueggemann hat die mangelnde liturgische Verwendung der drastischen und vielschichtigen Klagetexte des Alten Testaments als „costly loss of lament“²⁸ bezeichnet. Was verliert jedes einzelne Gemeindeglied nach Brueggemann, wenn die Klagetradition mitsamt ihren Brüchen und ihrer skizzenhaften Poesie ausgeblendet wird? Nicht weniger als die Möglichkeit einer genuinen Bundesbeziehung („genuine covenant interaction“).²⁹ Weil einer der Bündnispartner, der Mensch, seine Stimme verloren hat bzw. nur dem Lob widmen darf, gerät die Gott-Mensch-Beziehung in Schieflage. Seines Erachtens ist eine derart verzerrte Bundesbeziehung ausgezeichnet durch Verdrängung, Vertuschung und unreflektiertes Ja-Sagen.³⁰ Was gäbe es zu gewinnen? Mit Henning Luther gesprochen ließe sich der Trost gewinnen, der daraus hervorgeht, die

²⁷ Vgl. den Beitrag von Alexander Deeg in diesem Band.

²⁸ Vgl. den gleichnamigen Aufsatz, *The Costly Loss of Lament*, erstmalig publiziert in: JSOT 36/1986, 57–71, der kürzlich in einer Schriftensammlung erneut herausgegeben wurde: *Walter Brueggemann, Our Hearts Wait. Worshipping Through Praise and Lament in the Psalms*, Louisville KY 2022; Vgl. auch *ders.*, *The Message of the Psalms. A Theological Commentary* (Augsburg Old Testament Studies), Minneapolis 1984, 51–53.

²⁹ Vgl. *Brueggemann, Our Hearts Wait*, 140.

³⁰ Vgl. ebd.

Brüchigkeit der Welt ansprechen zu dürfen.³¹ Brueggemann formuliert, worauf Klagepsalmen insistieren:

Things are not right in the present arrangement. They need not stay this way and can be changed. The speaker will not accept them in this way, for the present arrangement is intolerable. It is God's obligation to change things.³²

Der Dialog mit Gott, der in der Bundesbeziehung grundgelegt ist, wird in einer Gebetspraxis, die Klage auf selbstverständliche Weise einschließt, menschlicherseits eingelöst. Klage hat nach Brueggemann zudem auch eine soziale Funktion. Während in einer klagelosen Glaubenspraxis soziale Kontrolle sanktioniert werde, könne im Anteilnehmen an der Klage einer einzelnen Person die Brüchigkeit der Welt, die durch die Person akut erfahren wird, sozial angenommen werden. Dabei wird anerkannt, dass alle Abschnitte des Lebens formgerecht (in der Form der Klage erzählbar und in der Tradition verankert) und somit gemeinschaftlich und religiös bedeutungsvoll sind.³³

3. Zeit: Die zeitliche Dimension der Klage und ihre zeitlose Relevanz

Diese Aspekte deuten bereits an, warum es sinnvoll sein könnte, Klagegebete samt Gott-Klage zu predigen und nicht nur im Seelsorgegespräch oder einem Gottesdienst anlässlich einer Krisensituation zu beten. Angesichts von Brueggemanns theologischer Einschätzung erscheint es geraten, zum einen mehr über Klage und ihre Funktion zu reden und zum anderen als predigende Person auch *exemplarisch zu klagen* und so der Klagetradition auf zweifache Weise ihren Platz im Glaubensvollzug zuzuerkennen.

Dabei können die Schwierigkeiten, die einem Klagegebet inhärent sind, als Stärken desselben erkannt werden. Es ist zunächst nachvollziehbar, dass die sprachliche und formale Brüchigkeit der althebräischen Gebetsprache alltagsuntauglich erscheint. Ich habe die Klagesprache eingangs dezidiert nicht als Alltagssprache, sondern als Poesie, Gebetsprache und Untagssprache bezeichnet. Als letztere hat sie bereits in Gottesdiensten angesichts von Katastrophen Eingang gefunden. Kimberly Wagner hat in ihren Publikationen aufgezeigt, welche Potenziale Gottesdienste anlässlich kollektiver Unglücke entfalten können, wenn mittels der Predigt die Brüchigkeit des Traumaerlebens inkludiert und das Leid offen angesprochen wird. Die Verkündigung erfolgt in der Spannung zwischen dem Schmerz der Gegenwart und der Zusage von Gottes Gnade und Erlösung. Dabei bleiben beide Seiten als gültige, koexistierende Realitäten

³¹ Vgl. Luther, Lügen der Tröster, 165.170.

³² Brueggemann, Our Hearts Wait, 142.

³³ Vgl. a.a.O., 133f.

im Blick.³⁴ Formal empfiehlt sie die Predigt-Formen *Snapshot* (*Schnappschuss*) und *Frayed-Edges* (*ausgefranzte Kanten*). Bei einer Snapshot-Predigt werden unverbunden und skizzenhaft Moves als Fragmente ein und derselben Existenz nebeneinandergestellt, ohne Überleitungen, Erklärungen oder narrativen Rahmen. Die Predigt mit ausgefranzten Kanten ist sprachlich nicht glatt gefeilt, ohne klares Happy End, in einer Art liminalen Zustand des Noch-Nicht, ohne das Schon-Jetzt ganz einzulösen.³⁵ Beides sind eindrucksvolle Beschreibungen einer klassischen Klageform, umgesetzt in Predigt.

Dabei gibt die Tradition der alttestamentlichen Klage nicht nur dem Fragmentarischen eine Form, sondern umfasst durch die Auseinandersetzung mit der Zerrissenheit des Daseins ebenso den Beginn einer Neuerzählung von Geschichte und Beziehung. Im Zuge der klagenden Beschäftigung mit der zeitlichen Dimension des Daseins, des Leidens und der Relationalität, zeigt sich in den Klagegebeten ein konstruktiver Umgang mit Zeit, der in der homiletischen Inszenierung strukturell wie auch inhaltlich fruchtbar gemacht werden kann.

Zunächst ist Klage schlichtweg Selbstverortung in der Zeit. Sie benennt das Leiden im Jetzt. Der Mensch kann sich als zeitliches Wesen erzählen und beginnen, sich selbst wieder prozessual zu verstehen. Dabei wird auch die Vergangenheit als Teil der Geschichte anerkannt und oftmals zugleich argumentativ genutzt. Die Erzählung des leidenden Menschen beginnt meist nicht im Jetzt des Leidens, sondern in der heilvollen Vergangenheit. Diese wird als Teil der Geschichte erzählt, auch wenn sie der Gegenwart zu widersprechen scheint. Im Gesamtzusammenhang des Gebets dient die Vergangenheit als Einstieg der Klage: zur Erinnerung Gottes (Ps 42,10; 44,25), zum Protest gegen die Gegenwart oder die Inkongruenz des Ergehens (Ps 44,10), als Anklage Gottes für eine unverdiente oder unverständbare Wendung des Geschicks (Ps 44,2–9; 88,2). Die Vergangenheit erinnert die Betenden zudem an die Existenz einer Zeit jenseits des Leidens (Ps 42,5f.). Insbesondere die Volksklagepsalmen ordnen die Betenden in eine Geschichte ein, die die einzelnen Menschen und ihre Zeit übersteigt. In der Folge verstehen sie ihre potenzielle Zukunft als Volk auf die kommende Zeit ausgedehnt.

Die Klage gehört als Gebet in die Zeit des Kultes, die die Weltzeit durchbricht. So entsteht nicht nur durch die narrative Selbsterzählung, sondern vor allem durch ihre Einbindung in das Gespräch mit Gott, der außerhalb der Zeit verortet wird und doch durch die Klage in die Weltzeit gerufen wird, eine Außenperspektive auf die eigene Zeitlichkeit. Die sich in Vergangenheit und Gegenwart aufgliedernde, vor Gott dargelegte Selbsterzählung bringt den Menschen als werdenden in den Blick. Der Gottesbezug des Gebets sowie die Übergabe der Verantwortung an Gott grenzen dieses Werden näher ein als ein

³⁴ Kimberly Wagner, *Fractured Ground. Preaching in the Wake of Mass Trauma*, Louisville KY 2023, 66. Vgl. auch ihren Beitrag in diesem Band.

³⁵ Wagner, *Fractured Ground*, 80–103.

Werden in Gottes Hand. So kann die gesamte Zeit des Menschen als Zeit mit Gott erkannt werden – trotz aller schmerzhaften Zerrissenheit momentaner Weltwahrnehmung.

Auch Wagner geht auf diesen Zusammenhang ein, wenn sie eingesteht, dass es keine *happy news* sind, die durch die von ihr anvisierten Predigten in die Welt getragen werden. Aber es sind noch immer *good news*, gute Nachrichten: „God holding brokenness and ambiguity with us is *good news*, even if it does not feel especially happy.“³⁶ Dieser Aspekt des Evangeliums kann zudem Menschen ganz anders erreichen, wenn er in die ihm entsprechende fragmentierte Struktur eingebunden wird:

By refusing to offer redemptive conclusions or answer all the lingering questions raised by the biblical text or sermon, listeners may recognize their own fragmented and incomplete experiences represented and named within the form of the sermon. [...] The Frayed-Edges Form breaks open the narrative arc of the sermon and thus invites narratively fractured people into the conversation.³⁷

Im Anschluss an diese Beobachtungen liegt es nahe, daran zu erinnern, dass wir uns als Menschen auch jenseits akuter kollektiver Katastrophen in einer fragmentarischen Existenz wiederfinden, die immer wieder Anlass zur Klage gibt. Ich stimme Wagner zu, dass nicht jeder Sonntagsgottesdienst für eine Klage-Predigt geeignet ist und auch nicht zu viele hintereinander gereiht werden sollten,³⁸ doch schließt dies nicht eine gelegentliche Klage von der Kanzel an einem *ganz normalen* Sonntagmorgen aus. Vielmehr sind wir dazu aufgerufen, das Fragmentarische der Welt und unserer Existenz anzuerkennen und auszusprechen. Dieser Aspekt des menschlichen Daseins ist zeitlos – auch wenn er zu bestimmten Zeiten als problematischer erfahren wird als zu anderen.

Angesichts einer durch Leiden fragmentierten Existenz gilt Henning Luthers Postulat „Nur wer klagt, hofft.“³⁹ Allerdings zeichnet sich eine Gemeinde, die zum Sonntagsgottesdienst zusammenkommt, nicht umfassend durch eine geteilte Fragmentarität und Krise aus, sondern bildet ein Mosaik aus unterschiedlich fragmentierten Existenzen. Obwohl die existenzielle Auseinandersetzung der Klage folglich nicht für alle Anwesenden gleiche Gegenwartsrelevanz hat, kommt die Beschneidung von Gott-Klage bei den Psalmtexten wie auch die Fokussierung auf vermeintliche Hoffnungstexte im Hiobbuch auch auf Ebene der Gemeinschaft mit einem hohen Preis. Insbesondere das Hiobbuch zeigt auf, welche Funktion Klage in einer Gruppe vertrauter Menschen mit diversen Erfahrungen und Haltungen haben kann. Hiobs Klage verstört seine Freunde und fordert ihre Solidarität ein. Zugegebenermaßen ist das Buch ein komplizierter Beispieltext, wenn es um Solidarität mit Leidenden geht – schließlich

³⁶ A.a.O., 103.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. a.a.O., 104.

³⁹ *Luther*, Lügen der Tröster, 170.

äußern sich die Freunde im Dialog-Teil des Buches zu großen Teilen beispielhaft unsolidarisch.⁴⁰ Beispielhaft ist allerdings auch Hiobs Bestehen darauf, mit seinem Leiden, seinen offenen Fragen und seinen leidgeborenen Gedankenspielen Gehör zu finden. Hiob führt vor Augen, dass Klage des Einzelnen die Aufmerksamkeit und Solidarität der Gruppe verlangt.

Nach Luther entsteht aus der Kommunikation der Trostlosen Solidarität. Eine solche Solidarität, die nicht nur im Untröstlich-Sein, sondern auch in der Heimatlosigkeit des Glaubens an die Verheißung entsteht, kann sich umfassend in der versammelten Gemeinde ereignen. Eine konsequente Umsetzung von Luthers Forderung, dass Klage auf prophetische Weise die *scheinbar Gesunden und Normalen* verstören soll, um sie aus Gleichgültigkeit und Verdrängung zu reißen,⁴¹ verortet Klage im *normalen* Sonntagsgottesdienst – und nicht zuerst in der intimen Seelsorgesitzung. Die von Luther festgestellte Individualisierung des Leidens ist nicht in einem Einzelgespräch anzugehen, sondern auf Gemeindebene. Wenn das Tröstliche des Glaubens „in der anhaltenden Beunruhigung und Befremdung über unsere Welt“⁴² besteht, so muss diese Befremdung auch Teil einer Predigtkultur werden. Als Ausdruck einer (bestenfalls tröstlichen, oftmals aber zunächst verstörenden) Beunruhigung hat Klage sodann nicht nur exemplarischen und stellvertretenden Charakter, sondern dient als Glaubenserinnerung, die sowohl die Vielfalt als auch die Notwendigkeit der Klage neu ins Bewusstsein ruft. Wenn Klage im Gottesdienst verankert ist und der ungeschönte Dialog mit Gott im gottesdienstlichen Leben Selbstverständlichkeit erlangt hat, kann sich schließlich auch die seelsorgliche und kasuale Verwendung von Klage(-Texten) konstruktiver entfalten.

So beweist sich Mut zur Klage zunächst dort, wo im Angesicht einer vertrauten Ortsgemeinde klagend gepredigt wird. Dies kann in Zitaten der biblischen Klage geschehen oder zu längeren Klagepassagen ausgebaut werden, die in andere Redeformen eingebettet sind. Die homiletische Inszenierung kann dabei den aus alttestamentlicher Gott-Klage hervorgehenden Reflexionsvorgängen und sozialen Apellen mitsamt deren persönlichen, sozialen und theologischen Dynamiken folgen oder diese bewusst brechen. Möglich ist außerdem, dass sie sich den alttestamentlichen Klagepsalmen anschließt, wenn die verschiedenen Reflexionsbewegungen schließlich zu einer erneuten (ggf. durchaus auch hoffnungsvollen) Adressierung Gottes führen. Aber auch die Leerstelle der ausstehenden göttlichen Reaktion lässt sich verbal und nonverbal inszenieren. Insbesondere die Klagen Hiobs sowie Ps 44 und 88 zeigen, dass sich die Betenden nicht nur mit den Worten der eigenen Klage auseinandersetzen, sondern auch mit der Stille, die auf ihre Klage folgt. So kann Gottes Schweigen und Ab-

⁴⁰ So auch *Luther*, Lügen der Tröster, 170f. Zu den Freunden Hiobs vgl. die aktuelle Monografie von *Patricia Vesely*, *Friendship and Virtue Ethics in the Book of Job*, New York 2019.

⁴¹ Zu den Kategorien *Gesund* und *Normal* vgl. *Luther*, Lügen der Tröster, 166.

⁴² A.a.O., 170.

wendung ebenso im Austausch mit anderen verhandelt werden wie das eigene isolierende Leiden. Klage verhilft folglich nicht nur zum Selbstausdruck. Klage, als Wortgeschehen vor den Ohren Anderer, hilft dem und der Einzelnen und auch der gesamten Gemeinde, im Dialog zu bleiben.

Es ist vermutlich wenig weiterführend, dramatische Klage- und Anklagetexte wie Ps 88 oder Hi 10 ungekürzt gemeinsam als Gebet zu lesen, weil es zu viel zugemutet wäre, sie aus jeder Lebenssituation heraus im Chor mitzusprechen.⁴³ Aber wir können dramatische Klage und Anklage als Hörereignis zumuten. Dabei könnte es entscheidend sein, Angebote zur Aktualisierung der Klage einzuweben, die an gegenwärtige Erfahrungen anknüpfen und damit Empathie und Solidarität für das Leiden anderer Raum geben.⁴⁴

All diese Aspekte drängen zur exemplarischen klagenden Anrede Gottes, die das Risiko der Klage (vgl. Ellington) bewusst und demonstrativ auf sich nimmt. Klage involvierende Predigt eröffnet ein Konfliktgespräch mit Gott und Gemeinde, das die Anfechtung der Gottesbeziehung duldet und das Risiko, Gemeindeglieder zu verstören, mitbedenkt. Dieses Risiko kann verantwortungsvoll getragen werden, wenn die Predigt einen Dialog eröffnet, der auch im Anschluss begleitet wird. Eine Klage von der Kanzel kann Anlass zu Predigtenachgesprächen oder Diskussionsabenden sein. Diese bieten eine wertvolle Gelegenheit, über Glaubensvollzüge und Lebenserfahrungen ins Gespräch zu kommen. Durch die Wiederholung gelegentlicher Gott-Klage mitsamt ihren offenen Fragen kann der klagende Dialog mit Gott sowie der klagende Austausch an Normalität gewinnen. Dabei muss dennoch damit gerechnet werden, dass die *Gesunden und Normalen* weiterhin verstört sein werden, wenn ihre stabile Glaubenswelt durch Gegenerfahrungen angefochten wird. Aus diesem Grund am *Status quo* festzuhalten und auf Gott-Klage zu verzichten, kann jedoch nicht die Lösung sein. Diese Schlussfolgerung verliert nämlich diejenigen aus den Augen, die gegenwärtig immer wieder von der Klagelosigkeit unserer Gottesdienste verstört werden. Diejenigen, deren Lebensperspektive ohne Klage weder formale noch inhaltliche Abbildung findet.⁴⁵ Die sich nicht in schönen narrativen Bögen wiederfinden können, weil ihr eigenes Narrativ zerrissen, infrage gestellt oder verdunkelt ist.

⁴³ Vgl. den Beitrag von Matthias Hopf zu Identifikation und Aneignung von Klagetexte durch rezipierende Personen in diesem Band.

⁴⁴ Vgl. auch Suna-Koro, Liturgy and Lament. Postcolonial Reflections from the Midst of a Global Refugee Crisis, in: Liturgy 34.2/2019, 31–40.

⁴⁵ Vgl. die Beiträge von Ulrike Wagner-Rau, Bärbel Fünfsinn und Kristine Suna-Koro in diesem Band.

