

Traumatheoretische Perspektiven

Klage, Anklage und die Hoffnung auf einen Gott, der Wunden verbindet Zu Trauma-Bearbeitungen in den Psalmen¹

Alexandra Grund-Wittenberg

Die Frage nach der Bedeutung traumatischer Erlebnisse für das Verständnis alttestamentlicher Texte und ihrer Kontexte ist in den letzten Jahren zunehmend gestellt worden. Die Einsicht, dass weite Teile der Hebräischen Bibel als Trauma bearbeitende Literatur verstanden werden können, hat dabei zuletzt in der Forschung immer mehr um sich gegriffen.² Auch das Buch der Psalmen wurde jüngst bereits mehrfach unter Trauma-Aspekten untersucht, u.a. von Christophe Frechette³, Brent Strawn⁴, Rebecca Poe Hays⁵, Alphonso Groene-

¹ Dieser Beitrag ist eine auf den Kontext dieses Bandes zugeschnittene Version eines Aufsatzes, der erschienen ist als Alexandra Grund-Wittenberg, „And one to bind up their wounds“ (Ps 147:3). Dealing with trauma in the Psalms: Some insights and open questions, in: dies./Maike Schult (Hg.), *Readings of Trauma. Hermeneutical Perspectives on Biblical and Modern Trauma Narratives* (Studies in Cultural Contexts of the Bible 15), Leiden / Paderborn 2025, 63–80.

² Für Forschungsüberblicke zu Trauma-Bearbeitung in der Hebräischen Bibel s. Kathleen M. O'Connor, *How Trauma Studies Can Contribute to Old Testament Studies*, in: Eve-Marie Becker/Jan Dochhorn/Else K. Holt (Hg.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions* (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), Göttingen 2014, 210–222; David G. Garber, *Trauma Theory and Biblical Studies*, in: CBR 14.1/2015, 24–44; David G. Garber, *Art. Trauma Theory*, in: *Oxford Encyclopaedia of Biblical Interpretation* (2013), 421–428; Christl M. Maier, *Traumastudien und alttestamentliche Exegese*, in: ThLZ 147.9/2022, 771–784; Ruth Poser, *Art. Trauma*, in: *Handbuch alttestamentliche Anthropologie* (2024), 172–175; dies., *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (Supplements to Vetus Testamentum 154), Boston 2012. Diese Monografie hat hier erste Pionierarbeit für die deutschsprachige Bibelwissenschaft geleistet, in der das Thema inzwischen angekommen ist, wie der 2022 erschienene Band Dorothea Erbele-Küster/Nikolett Móricz/Manfred Oeming (Hg.), *Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch* (Klgl 2,13). Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 89), Tübingen 2022, sowie der vorliegende Band dokumentieren.

³ Christophe G. Frechette, *Destroying the Internalized Perpetrator. A Healing Function of the Violent Language against Enemies in the Psalms*, in: Becker/Dochhorn/Holt (Hg.), *Trauma and Traumatization*, 71–84.

⁴ Brent A. Strawn, *Trauma, Psalmic Disclosure, and Authentic Happiness*, in: Elisabeth Boase/Christopher G. Frechette (Hg.), *Bible through the Lens of Trauma* (Semeia Studies 86), Atlanta 2016, 143–160; ders., *Poetic Attachment. Psycholinguistics, Psychology, and the Psalms*, in: William Brown (Hg.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, New York 2014, 404–423.

⁵ Rebecca W. Poe Hays, *Trauma, Remembrance, and Healing. The Meeting of Wisdom and History and Psalm 78*, in: JSOT 41.2/2017, 183–204.

wald⁶, Danilo Verde⁷, Chwi-Woon Kim⁸ und in monographischer Form von Nikolett Móríc⁹. Diese Studien haben wichtige Einsichten erbracht, aber auch gewisse Schwierigkeiten der Erforschung von Psalmen als Trauma-Literatur vor Augen geführt. Beidem, neuen Einsichten wie offenen Fragen, möchte ich im Folgenden nachgehen. Im Einzelnen geht es darum, inwiefern Psalmen zu Trauma-Texten gezählt werden können, welche Sprache im Umfeld von Trauma in den Psalmen charakteristischerweise begegnet und welche Bedeutung den Psalmen im vielstimmigen Chor von Israels kulturellem Trauma-Gedächtnis zukommt. Dabei ist auf Israels kollektiven Klageliedern im Kontext der Nachbarkulturen besonderes Augenmerk zu richten.

1. Was ist Trauma, was Trauma-Literatur und welche Psalmen gehören zu Trauma-Poesie?

Obwohl seit frühen Arbeiten zu Trauma in der Hebräischen Bibel zur Vorsicht bei der Anwendung auf antike Texte gemahnt wird,¹⁰ wird der Begriff „Trauma“, auch durch seine aktuell große Konjunktur, zuweilen verwaschen und inflationär verwendet.¹¹ Bereits die früher sehr weit gefasste Diagnosestellung im „Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders“ der American Psychiatric Association¹² hat sich als problematisch erwiesen, da sie, so Nikolett Móríc, „oft zu inkorrekten Diagnosen und fehlerhaften sozialmedizinischen Gutachten führte und dadurch bei vielen Patienten und Patientinnen zwangsläufig die Übernahme einer Identität als Opfer und eine regressive Passivität bewirkte.“¹³

⁶ *Alphonso Groenewald*, Trauma Perspective of the Redaction of the Poor at the end of Book I (Pss 3–41) and Book II (Pss 42–72) of the Psalter, in: OTE 31.3/2018, 790–811, verdeutlicht die große Bedeutung der Armenredaktionen des Psalters sowie der Trauma-Perspektive auf ihn, legt aber noch keine exegetisch basierten Beobachtungen zu Einzeltexten vor.

⁷ *Danilo Verde*, Trauma, Poetry, and the Body. On the Psalter's Own Words for Wounds, in: *Biblica* 101/2020, 208–230; *ders.*, From Healing to Wounding. The Psalms of Communal Lament and the Shaping of Yehud's Cultural Trauma, in: *Open Theology* 8/2022, 345–361.

⁸ *Chwi-Woon Kim*, Psalms of Communal Lament as a Relic of Transgenerational Trauma, in: *JBL* 140.3/2021, 531–556; hierzu *Maier*, Traumastudien, 778.

⁹ *Nikolett Móríc*, Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst. Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137, Göttingen 2021; vgl. hierzu *Maier*, Traumastudien, 778f.; *Bernd Janowski*, Rezension zu Nikolett Móríc, Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst. Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137, in: *ThLZ* 148/2023, 451–453.

¹⁰ Vgl. etwa *Daniel L. Smith-Christopher*, Reading War and Trauma. Suggestions toward a Social-Psychological Exegesis of Exile and War in Biblical Texts, in: Brad E. Kelle/Frank Ritche Ames/Jacob L. Wright (Hg.), *Interpreting Exile. Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (Ancient Israel and its Literature 10), Atlanta 2011, 253–274:269.

¹¹ Vgl. hierzu *Janowski*, Rezension zu Móríc, 451–453.

¹² *The American Psychiatric Association* (Hg.), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Arlington, VA 31987.

¹³ *Móríc*, Phänomenologie, 26.

Eine zu weite Fassung des Trauma-Begriffs in Bezug auf Literatur dürfte zwar für das Leben von Menschen keine so dramatischen Folgen haben wie in einem therapeutischen Kontext, doch bleibt ein unpräziser Gebrauch von „Trauma“ auch in der Wissenschaft problematisch. Eine hilfreiche psychologische Definition von Trauma, die dieses von anderen leidvollen Erfahrungen abgrenzt, lautet:

1. Die Person erlebte, beobachtete oder war mit einem oder mehreren Ereignissen konfrontiert, die tatsächlichen oder drohenden Tod oder eine ernsthafte Verletzung oder eine Gefahr für die körperliche Unversehrtheit der eigenen Person oder anderer Personen beinhalteten.
2. Die Reaktion der Person umfasste intensive Furcht, Hilflosigkeit oder Entsetzen.¹⁴

Neben der Fokussierung auf Trauma als einmaliges Ereignis – wie etwa das Überleben eines Flugzeugabsturzes, Eisenbahnunglücks, Bombenangriffs oder einer Vergewaltigung – wird dabei zunehmend die Wahrnehmung der Komplexität von Trauma thematisiert.¹⁵ Traumatisierungen in der (frühen) Kindheit, in der die Fähigkeiten zur emotionalen Distanzierung noch nicht so weit ausgebildet sind, sind tiefgreifender und können zu größerer Verletzungsoffenheit im späteren Leben führen. Aber auch nicht jedes Trauma führt zu einem posttraumatischen Belastungssyndrom. Wenn jemand trotz Traumatisierungen symptomfrei bleibt, kann das mit einer günstigeren biographischen oder genetischen Disposition zu tun haben. Kurz: Trauma ist nicht gleich Trauma.¹⁶

Dementsprechend ist auch für die kulturwissenschaftliche Trauma-Forschung die prinzipielle Unterscheidung wichtig zwischen Trauma und anderen Erfahrungen von Leid und Schmerz,¹⁷ die nicht auf plötzliche, hilflos machende und Entsetzen verursachende Ereignisse zurückzuführen sind. Und so befassen sich auch viele Texte der Hebräischen Bibel, darunter viele Psalmen, mit solchen *anderen* Formen von Leiderfahrungen, die von Traumatisierung zu unterscheiden sind, wie schwere Krankheit, daraus resultierende Todesnähe, Trauer um nahe Angehörige, Anfeindung oder Entfremdung von den Nächsten. Dabei können sie mit Traumatisierung aber durchaus gepaart sein. Die Gründe und Bearbeitungsversuche von Trauma sind vielfältig. Entsprechend kann man auch verschiedene Formen von Trauma-Literatur unterscheiden. So hat Dorothea Erbele-Küster unterschieden zwischen Diskursformen, die das

¹⁴ Deutsche Übersetzung nach *The American Psychiatric Association* (Hg.), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Arlington, VA ⁵2022, 271; vgl. im Einzelnen etwa *Günter H. Seidler*, *Psychotraumatologie*. Das Lehrbuch, Stuttgart 2013, 95–159.

¹⁵ Vgl. dazu etwa *Seidler*, *Psychotraumatologie*, 128–159.

¹⁶ Nach den von Oeming konsultierten Studien erkrankten etwa 10 % der von einem Trauma-Erlebnis Betroffenen an einem posttraumatischen Belastungssyndrom, vgl. *Manfred Oeming*, *Das Hiob-Buch im Lichte der Traumaforschung*, in: *Erbele-Küster/Móricz/Oeming* (Hg.), *Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch*, 197–221:199.

¹⁷ Siehe zum Schmerz im Alten Testament: *Dirk Sager*, *Die Leidtragenden. Schmerz im Alten Testament* (Stuttgarter Bibelstudien 250), Stuttgart 2022, passim; sowie *Michaela Bauks/Saul M. Olyan* (Hg.), *Pain in Biblical Texts and Other Materials of the Ancient Mediterranean* (FAT II 130), Tübingen 2021.

Unaussprechliche als Unaussprechliches äußern, solchen, die aus der Distanz deuten, solchen, die Gegenbilder zur Re-Symbolisierung entwerfen, und solchen, die zur Resilienz der Vulnerabilitätserfahrung befähigen.¹⁸ Die Übergänge von Literatur, in der Überlebende Unsagbares sagbar zu machen versuchen, zu Texten, in denen aus größerer Distanz über traumatische Ereignisse berichtet wird, sind oft fließend, zumal wenn die transgenerationale Betroffenheit von Trauma mitbedacht wird.

Kann man alle Texte, die für die Bearbeitung von Trauma hilfreich sein können, zur Trauma-Literatur zählen? Wie Andrew Mein gezeigt hat, waren es in der historischen Krise des Ersten Weltkriegs zunächst gar nicht die Klagepsalmen, sondern die hoffnungsspendenden Gebete, die zum Überleben notwendig erschienen.¹⁹ Aber würden wir deshalb Ps 23 zur Trauma-Literatur zählen? Eher kann man Vertrauen spendende Literatur als „Safe Space-Texte“ bezeichnen, die helfen, einen inneren, sicheren Raum zur Bearbeitung von Trauma und Leid zu finden.

Texte, die potentiell traumatogene Ereignisse thematisieren, können in Sprache, Stil und Emotionalität sehr unterschiedlich ausfallen, so etwa die Thematisierung der Zerstörung Jerusalems in den Königebüchern und in den Klageliedern, wie die Beispiele aus 2 Kön 25,8–10²⁰ und Klgl 1,1–4 zeigen:

2 Kön 25,8–10

- 8 a Und im fünften Monat, am Siebten des Monats – das war das neunzehnte Jahr von König Nebukadnezar, dem König von Babel –
 b kam Nebusaradan, der Befehlshaber der Leibgarde, der Diener des Königs von Babel, nach Jerusalem.
 9 a Und er verbrannte das Haus JHWHs und das Haus des Königs;
 alle Häuser Jerusalems, jedes große Haus, verbrannte er im Feuer.
 10 a Und die Mauern rings um Jerusalem
 b riss das ganze Heer der Kasdäer, das beim Befehlshaber der Leibgarde war, nieder.

Klgl 1,1–4

- 1 a Ach, wie liegt sie einsam da, die Stadt, einst reich an Volk, nun einer Witwe gleich!

¹⁸ Vgl. hierzu im Einzelnen die Klassifizierung unterschiedlicher literarischer Formen des Umgangs mit traumatischen Ereignissen bei *Dorothea Erbele-Küster*, Traumaforschung und Alttestamentliche Wissenschaft – quo vadis? in: *Erbele-Küster/Móricz/Oeming* (Hg.), *Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch*, 37–61:47–52.

¹⁹ *Andrew Mein*, *Biblical Consolation and the Avoidance of Lament. Voices from the First World War*, in: *Grund-Wittenberg/Schult* (Hg.), *Readings of Trauma*, 97–121.

²⁰ So geht Janzen nicht davon aus, dass die Verfasserkreise von Dtr H selbst unter einem posttraumatischen Belastungssyndrom litten, vgl. *David Janzen*, *The Violent Gift. Trauma's Subversion of the Deuteronomistic History's Narrative*, New York/London 2012, 26–63, ähnlich *Oeming*, *Hiob-Buch*, 207, 215.

- b Eine Große unter den Nationen, eine Fürstin unter den Provinzen,
nun in Fronarbeit!
- 2 a Bitter weint sie in der Nacht, und ihre Tränen sind auf ihren Wangen,
keinen hat sie,
der tröstet, unter all denen, die sie geliebt haben;
- b all ihre Freunde haben treulos an ihr gehandelt, sind nun ihre Feinde.
- 3 a Juda ist in die Verbannung gegangen seines Elends und der harten
Arbeit wegen;
unter den Nationen weilt es, es findet keine Ruhe,
- b alle seine Verfolger haben es eingeholt mitten in den Bedrängnissen.
- 4 a Die Wege nach Zion trauern, denn da ist keiner, der zum Fest kommt,
alle ihre Tore sind verwüstet, ihre Priester seufzen,
- b ihre Jungfrauen sind voller Kummer, und sie selbst ist voll von Bitter-
keit.

Während die annalistische Erzählliteratur in 2 Kön 25 nur knapp die Ereignisse berichtet, malt Klgl 1 die Emotionalität des Erlittenen vor Augen und möchte die Rezipierenden zum Mittrauern bewegen. Das Buch Ezechiel wiederum ist durchdrungen von Fragmentierungen, rückblendenartigen Szenen, Verschiebungen und Schweigen, insbesondere über die Zerstörung Jerusalems.²¹ Das Masternarrativ der dtr. Geschichtsschreibung deutet die traumatisierenden Ereignisse der eigenen Geschichte als Folge des Zorns Gottes über Israels Sünde, doch enthält dieses Masternarrativ Lücken und Ambivalenzen, in denen das Trauma die allzu glatte Deutung unterminiert.²² Die sog. Konfessionen Jeremias stellen den emotionalen Kampf des isolierten Propheten dar zwischen einem Gott, der ihn überwältigt, und seinem Umfeld, das darauf aus ist, den Mann Gottes zu töten.²³ Verschiedene Textsorten können dabei für die Bearbeitung von Trauma eine unterschiedliche Leistungsfähigkeit haben.

Eine grundsätzliche Schwierigkeit bei der Erforschung von Psalmen als Trauma-Literatur ist, dass bei vielen Individualpsalmen reale biographische Ereignisse hinter dem Text kaum greifbar gemacht werden können. Bei manchen Klageliedern des Volkes wird immerhin ein zugrunde liegendes, traumatisches Ereignis wie die Zerstörung Jerusalems fassbar (Ps 74; 79), doch werden in anderen eher allgemein Niederlagen im Krieg als Grund der Klage genannt (Ps 44,10f.; 60,6.12.14). Es ist bekannt, dass traumatisierende Ereignisse sich für Betroffene der Sagbarkeit, der Artikulierbarkeit entziehen. Das ist im Fall der

²¹ Vgl. zu Ezechiel v.a. *Poser*, Ezechielbuch, passim; *dies.*, Verwundete Prophetie. Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur, in: Erbele-Küster/Móricz/Oeming (Hg.), Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch, 119–131.

²² Vgl. *Janzen*, Violent Gift, passim.

²³ Zu den sog. Konfessionen Jeremias unter Trauma-Aspekt s. im Einzelnen *Christl M. Maier*, Kollektive und individuelle Traumata im Jeremiabuch, in: Erbele-Küster/Móricz/Oeming (Hg.), Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch, 99–118:108–113.

Psalmen aber nicht unbedingt die Ursache dafür, dass eine „Traumatisierung hinter dem Text“ nicht fassbar wird. Vielmehr hat sich die Suche nach einer „eigentlichen Not“ hinter den Texten im Leben der Verfassenden als nicht sinnvoll erwiesen.²⁴ Die Psalmen bieten aufgrund ihres Formularcharakters und ihrer metaphernreichen Sprache verschiedensten Menschen über Generationen hinweg Sprache für sehr unterschiedliche Nöte. Ihre Stärke liegt gerade in der zur Wiederverwendung offenen Sprache. Damit bieten Psalmen seit der Antike einen Sprachraum, eine Artikulationsmöglichkeit gerade für solche Erfahrungen, bei denen Betroffenen die Sprache versagt.

Einen hilfreichen Vorstoß zum besseren Verstehen von Trauma-Poesie und Psalmen als Trauma-Literatur hat dabei Danilo Verde gemacht und eine Definition von Trauma-Poesie vorgelegt. Diese ist:

[Poetry] telling about liminal life-threatening experiences, which may concern the individual, the collective, or both. These experiences are described or simply recalled as overwhelming and destructive and the victims are pictured not just as being in pain, but as having their lives torn asunder.²⁵

Als Kriterium für Trauma in den Psalmen nennt Verde: “(1) references to liminal life-threatening experiences, (2) references to severe damage to the individual and/or collective life, and (3) the victims’ sense of being overwhelmed, helpless, and unable to cope and recover”²⁶. Er erkennt dies in den Psalmen Ps 6; 7; 22; 31; 35; 38; 39; 44; 55; 57; 58; 59; 69; 74; 77; 79; 80; 83; 88; 89; 102; 109; 137; 142; 143. Betrachten wir Ps 6 als ein Beispiel genauer.

Ps 6

- 2 a JHWH, erziehe mich nicht in deinem Zorn
b und diszipliniere mich nicht in deinem Grimm.
- 3 a Sei mir gnädig, JHWH, denn ich bin schwach, heile mich, JHWH,
b denn meine Gebeine sind erschrocken

²⁴ Vgl. bereits Hermann Gunkel/*Joachim Begrich*, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen 1933, 190; Frank Crüsemann, Im Netz. Zur Frage nach der „eigentlichen Not“ in den Klagen der Einzelnen, in: Rainer Albertz (Hg.), Schöpfung und Befreiung: für Claus Westermann zum 80. Geburtstag, Stuttgart 1989, 139–148:141; Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 179; Klaus Seybold, Die Psalmen (Handbuch zum Alten Testament 1), Tübingen 1996, 133.

²⁵ Verde, Trauma, 217. In der Studie zur Phänomenologie des Traumas von Nikolett Mórícz könnten die Charakteristika von Trauma-Literatur noch etwas klarer benannt werden, auch in Anwendung auf die Psalmen. Sie benennt mögliche Kennzeichen individueller und kollektiver Traumata in den Psalmen (vgl. Mórícz, Phänomenologie, 14), entwickelt sie an dieser Stelle aber nicht im Gespräch mit der Forschungsliteratur. An welcher der referierten psychologischen Definitionen sich die exegetischen Abschnitte orientieren, wird nicht genau benannt, auch könnte eine Darlegung der Kriterien für die Auswahl der bearbeiteten Psalmen Ps 22, 88, 107 und 137 erfolgen.

²⁶ Verde, Trauma, 217.

- 4 a und sehr erschrocken ist meine *nəpəš*.
 b Du aber, JHWH, wie lange?
- 5 a Kehre zurück, JHWH, errette mein Leben,
 b hilf mir um deiner Gnade willen.
- 6 a Denn im Tod gibt es kein Gedenken an dich,
 b im Totenreich – wer wird dich preisen?
- 7 a Ich bin erschöpft von meinem Seufzen, ich tränke jede Nacht mein Bett,
 b mit meiner Träne mache ich mein Lager fließen.
- 8 a Hingeschwunden vor Kummer ist mein Auge,
 b alt geworden durch alle meine Bedränger.

Die beschriebenen Nöte sind möglicher Zorn JHWHs (V. 2), Schwäche, Krankheit (V. 3a), Todesnot (V. 5a.6), Feinde (V. 8b.9a), die beim Ich Kummer, Seufzen und Weinen auslösen (V. 7–8a). Eine potenziell tödliche Krankheit ist eine existentielle Bedrohung, und persönliche Feinde stellen bestimmt eine erhebliche Lebensminderung dar. Doch fehlen diesen Leiderfahrungen die für Traumatisierung kennzeichnende plötzliche Überwältigung. Diese kommt im „Erschrockensein“ (הל ni.) der Gebeine (עצם; V. 3b) wie der Lebenskraft (נפש; V. 4a) zum Ausdruck. Traumatische Erfahrungen sind eine Not unter vielen, doch bringt der Psalm dadurch gerade die Komplexität von Trauma zur Sprache.

Wenn man nicht krampfhaft versucht, den einen oder den anderen Psalm als genuine Literatur von Überlebenden zu demonstrieren, sondern traumatische Erlebnisse als eine unter vielen geschilderten Nöten in Psalmen zu betrachten, kann man sogar auch über die von Verde genannten Texte hinaus Psalmen-Passagen benennen, die plötzliche, tödliche Bedrohung zu beschreiben suchen, auch in metaphorischer Weise, wie in Ps 18,5f.:

Ps 18

- 5 a Es umfingen mich Stricke des Todes,
 b und Ströme des Unheils erschreckten mich.
- 6 a Stricke des Totenreichs schnürten mich ein,
 b es trafen mich Schlingen des Todes.

Diese Bilder der Überflutung und des Eingeschnürtseins bringen eine extreme Ohnmachtserfahrung zur Sprache. Ps 18 wird als Ganzer dadurch nicht zu Trauma-Literatur als Text von Überlebenden. Die Stärke des Textes ist, dass er die körperlichen und emotionalen Reaktionen in einer Situation der Traumatisierung in Sprache zu fassen vermag – was Traumatisierten selbst vielfach nicht oder erst nach langer Zeit möglich wäre. Und Psalmen können ihnen Worte leihen, die zur Trauma-Bearbeitung hilfreich sein können.

2. Die Sprache von Trauma in den Psalmen

Gelegentlich wird gegen die Wertung von Überlieferungen der Hebräischen Bibel als Trauma-Literatur eingewendet, dass die Antike unsere heutigen Konzepte von „Trauma“ noch nicht kannte. Der griechische Ausdruck wurde für eine physische Wunde oder ein Leck im Schiffsrumpf gebraucht, das ein Boot zum Kentern bringen kann – und nach einer langen Begriffsgeschichte ist es zum heutigen, umgangssprachlich auch inflationären Gebrauch gekommen. Dennoch kann es angemessen sein, in antiken Texten bestimmte Phänomene zu erkennen, auch wenn diese seinerzeit noch nicht in reflexiver Sprache beschrieben werden. Solches gilt auch für das Phänomen *Trauma*.²⁷ Gibt es zudem eine für Trauma charakteristische Sprache auch in den Psalmen? Danilo Verde hat aufgezeigt, dass die körperbezogene Sprache der Psalmen oft Kennzeichen von Trauma-Poesie ist.²⁸ Vielleicht kann man die eigenen Worte des Psalters für Wunden noch genauer herausarbeiten. Die folgenden Ausführungen stellen einen weiteren Vorstoß in diese Richtung dar.

Ruth Poser hat in ihren Pionierstudien zum Ezechielbuch als Trauma-Literatur verdeutlicht, dass hier besonders häufig das substantivierte Adjektiv חָלַל, das eine „verwundete“, „erschlagene“, „durchbohrte“ oder „getötete“ Person bezeichnet, und das entsprechende Verb חָלַל verwendet werden.²⁹ Auch das lyrische Ich von Ps 88,6 vergleicht sich mit im Krieg Erschlagenen (חֲלִילִים). Mit dem Lexem beschreibt auch Ps 77,11 den tiefen Schmerz, der das Ich befallen hat (חֲלוּחִי), weil sich JHWHs Hand gegen Israel gewendet hat. Und das Ich von Ps 109,22 sagt, dass sein Herz, bzw. sein Selbst, durchbohrt ist in seinem Inneren (לִבִּי חָלַל בְּקִרְבִּי).

In Zusammenhängen von Traumatisierung durch Krieg wird oft die hebräische Wurzel שָׁמַם, im Kal „am Boden zerstört sein“, „in Trümmern liegen bleiben“ oder „vor Schreck gelähmt sein“ genannt,³⁰ das in diesem Sinne im Hitpael auch in der individuellen Klage Ps 143,4, in der Reaktion auf die Bedrohung durch einen persönlichen Feind begegnet („mein Herz ist zutiefst erschrocken“ (יִשְׁתּוֹמֵם לִבִּי)). Auch בָּהֵל kann, wie in Ps 6,3f., das durch plötzlich hereinbrechende Gewalt oder eine Katastrophe ausgelöste Entsetzen bezeichnen, wobei davon auch die Rede ist, wenn JHWH sein Antlitz verbirgt (Ps 30,8; 104,29), zürnt (Ps 90,7) oder Feinde verjagt (Ps 83,16.18).

²⁷ Vgl. den Abschnitt „Das psychotraumatologische Paradigma“ bei Móricz, Phänomenologie, 22–36; hier könnte man noch zwischen physischen und psychischen Traumata sowie hebräischer und griechischer Eigenbegrifflichkeit differenzieren.

²⁸ Verde, Trauma, 220–229; vgl. ähnlich für die Klagelieder Elisabeth Boase, The Traumatized Body. Communal Trauma and Somatization in Lamentations, in: Becker/Dochhorn/Holt (Hg.), Trauma and Traumatization, 193–209.

²⁹ Vgl. Ruth Poser, The Book of Wounds. Trauma and Vulnerability in Ezekiel, in: Grund-Wittenberg/Schult (Hg.), Readings of Trauma, 173–190.

³⁰ Vgl. dazu dies., Ezechielbuch, 311–334.

In Ps 55,3–6 ist von Zittern und tiefem Erschrecken als Reaktion auf überwältigende Feindesnot die Rede, wo ein Großteil des semantischen Feldes für Furcht und Schrecken aufgeboten wird.

Ps 55

- 3 a Höre auf mich und antworte mir.
b Ich irre umher (אִירָד) in meinem Grübeln, und ich klage,
- 4 a wegen des Lärmens des Feindes, des Geschreis des Frevlers.
b Denn Unheil wälzen sie auf mich, und sie befehlen mich voller Grimm.
- 5 a Mein Herz bebt (לִבִּי יַחִיל) in meinem Inneren,
b und Todesschrecken sind auf mich gefallen (וַאֲיָמוֹת מוֹת נָפְלוּ עָלַי).
- 6 a Furcht und Zittern kommt über mich (יִרְאָה וְרֵעַד יָבֹא בִּי),
b und Grauen (פְּלִצוֹת) bedeckt mich.

Das lyrische Ich läuft ruhelos umher (רָדָד; V. 3), eine Beschreibung, die an die durch traumatische Situationen verursachte Übererregung erinnert. Das Herz zittert eher, als dass es in seinem Rhythmus schlägt (לִבִּי יַחִיל; V. 5a), die Not wird wiederum als fast tödlich erlebt (וַאֲיָמוֹת מוֹת נָפְלוּ עָלַי; V. 5b), die Angst ist überwältigend (יִרְאָה וְרֵעַד יָבֹא בִּי וְחִסְטִי פְּלִצוֹת; V. 6).

Ebenfalls im Zusammenhang traumatisierender Ereignisse vielfach verwendete Ausdrücke sind das Verb שָׁבַר und das entsprechende Substantiv שִׁבְרָה, das oft für Verwüstung und Zusammenbruch des Landes im Krieg,³¹ aber auch, teils neben מַכָּה („Hieb“), für den Zusammenbruch einer Person³² oder des Volks³³ unter lebensgefährlicher Gewalt gebraucht wird. So ist in Jes 65,14 vom Zusammenbruch des Gemüts die Rede (שִׁבְרָה רוּחַ). Der Psychologe Günter Seidler spricht in seinem „Lehrbuch Psychotraumatologie“ vom „zerstörten Selbst“ als Folge von Traumatisierung.³⁴ Entsprechend liegt als Ausdruck im biblischen Hebräisch dafür, wie Traumatisierung sich auf Betroffene auswirkt, שִׁבְרָה + לֵב nahe, da לֵב im Hebräischen nicht nur für das Körperorgan Herz, sondern auch für das Personzentrum steht: Bei diesen Formulierungen geht es um Menschen, die in ihrem Personzentrum gebrochen sind. In den Psalmen begegnet שִׁבְרָה + לֵב

³¹ So z.B. in Jes 51,19: Verwüstung und Zusammenbruch und Hunger und Schwert (הָשָׁד וְהַשִּׁבְרָה); Jes 59,7: Verwüstung und Zusammenbruch (שָׁד וְשִׁבְרָה); Kgl 3,47: Verwüstung und Zusammenbruch (הַשָּׂאָה וְהַשִּׁבְרָה), Jer 4,20: Zusammenbruch über Zusammenbruch (שִׁבְרָה עַל שִׁבְרָה) vgl. ähnlich Jer 8,11.21; 6,14; Kgl 3,48; 4,10 u.ö.

³² In einer der sog. Konfessionen Jeremias heißt es in Jer 15,18a: „Warum nimmt mein Schmerz kein Ende und ist meine Verwundung (וּמַכָּחִי) unheilbar (אֲנוּשָׁה)?“

³³ In Jer 10,19 spricht das Volk: „Wehe mir über meinen Zusammenbruch (עַל שִׁבְרִי), unheilbar (נֹחֵלָה) ist meine Wunde (מַכָּחִי)! Und ich hatte mir gesagt: Das ist mein Leiden (חֲלִי), und ich werde es ertragen.“ In Jer 30,12 spricht JHWH zum Volk: „Denn so spricht JHWH. Deine Verletzung ist nicht zu heilen (אֲנוּשׁ לְשִׁבְרֶךָ), unheilbar (נֹחֵלָה) ist deine Verwundung (מַכָּחֶךָ).“

³⁴ Seidler, Psychotraumatologie, 60–65.

in Ps 34,19; 51,19; 69,21; 147,3 (לשבורי לב).³⁵ Jedoch ist die Gebrochenheit nicht immer durch Trauma verursacht, bzw. bleibt dies im Kontext in der Schwebe. In Ps 51,19 steht das „zerbrochene Herz“ für die Demut eines sich seiner Sünde bewussten Menschen.³⁶ Auch in Ps 69,21 geht es nicht um Trauma, sondern um überwältigende Beschämung.³⁷ In Ps 147,3 heißt es über JHWH:

Ps 147,3

- a Er heilt, die gebrochenen Herzens (לשבורי לב) sind,
- b und verbindet ihre Wunden.

Auch hier kann nicht eindeutig festgestellt werden, ob die Gebrochenheit auf Traumatisierung zurückzuführen ist. JHWH wird gezeichnet als ein Gott, der selbst die Wunden verbindet. Im Unterschied zu Ex 15,26, wo JHWH ebenfalls als „Arzt“ bezeichnet wird, drückt Ps 147,3b damit eine noch größere körperliche Nähe und intime Zuwendung zu diesen psychisch Verwundeten aus. In Ps 34,18–20 heißt es:

Ps 34

- 18 a Schreien sie, hört es JHWH,
- b und er befreit sie aus allen ihren Nöten.
- 19 a Nahe ist JHWH denen, die zerbrochenen Herzens sind (נשבורי לב),
- b und die, die zerschlagenen Geistes sind (דכאי רוח), rettet er.
- 20 a Zahlreich sind die Leiden des Gerechten,
- b doch aus allem befreit ihn JHWH.

Auf das Zetergeschrei Entrechteter (צַעַק, vgl. Ex 3,7.9) hört JHWH nicht nur „von Ferne“, sondern hilft laut Ps 34,19 durch sein Nahe-Sein (קָרִיב) Menschen,

³⁵ Auch Jer 23,9 thematisiert eine solche Erschütterung unter dem Eindruck des Wortes JHWHs: „Über die Propheten: Mein Herz ist gebrochen in meinem Innern (נשבר לבי), mir zittern alle Gebeine; wie ein Betrunkener bin ich geworden und wie einer, den der Wein überwältigt hat, wegen JHWH und seiner heiligen Worte.“

³⁶ In Ps 51,19 heißt es: „Opfer für Gott ist ein zerbrochenes Gemüt (רוח נשברה); ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz (לב נשבר ונרקה) wirst du, Gott, nicht verachten.“

³⁷ In Ps 69,21 heißt es: „Die Schmach hat mir das Herz gebrochen (שברה לבי), und ich wurde unheilbar. Ich hoffte auf Mitleid, doch da war keines, auf Tröster, doch ich fand sie nicht.“ Freilich hängen Scham und Trauma oft zusammen (vgl. Seidler, Psychotraumatologie, 82–87). In der Passivität, zu einem Objekt gemacht zu werden (vgl. Sartre: „Die Hölle, das sind die anderen“, dt. Übersetzung nach Jean-Paul Sartre, Huis clos. Original: Édition Gallimard 1947 [folio], 92), sind Traumatisierung und Scham vergleichbar. Auch Scham kann überwältigend sein und auch im Blick auf die Schwierigkeit, Worte zu finden, ähneln sich Trauma und Scham: Auch letztere wird selten ausgesprochen, sondern eher verborgen und zeigt sich eher körperlich und an Gesten. Bei der Traumatisierung durch Gewalt anderer Menschen ist es nicht nur die physische Gewalt allein, die traumatisierend ist, sondern die absichtliche Negation der Personengrenze, ja der Person selbst, das Ausgeliefertsein an die Aggressoren und die erlittene Demütigung. Ein häufiges Verb für sexuelle Gewalt in der Hebräischen Bibel ist ענה, das zugleich die tiefe Demütigung ausdrückt. So wird etwa in Gen 34,2 die Vergewaltigung der Dinah zwar nicht sicher durch וישכב אתה, aber eindeutig durch ויענה ausgedrückt.

die in ihrem Innersten zerbrochen sind (נשברי לב) und deren Gemüt zerschlagen ist (רכאי רוח) – ein weiterer Ausdruck für psychische Gebrochenheit von Menschen. Auch hier wird die besondere Nähe JHWHs zu Personen, die „zerbrochenen Herzen“ sind, unterstrichen. Kommen wir damit zum dritten und letzten Abschnitt:

3. Die Pluralität von kulturellem Trauma und seine Bedeutung für die Psalmen

Die Forschung der letzten Jahre hat vor allem bei den nach der Zerstörung Jerusalems entstandenen Überlieferungen das „kulturelle Trauma“ in den Blick genommen:³⁸ Gemeinschaften und Gesellschaften, die von Katastrophen getroffen werden, einigen sich da, wo die Sprache versagt, auf Texte, Bilder und Rituale, die Traumatisierung verbalisieren und dem Kollektiv helfen zu überleben. Sie werden so für das Selbstbild und die Identität der Gemeinschaft prägend. So beschreibt Elisabeth Boase etwa das Buch der Klagelieder als „a text which helps to re-member the community in the ancient world, giving voice to that which cannot be articulated“³⁹.

Eine der bekanntesten Theorien zu kulturellem Trauma stammt von Vamik Volkan, der besonders den Begriff des *chosen trauma* geprägt hat.⁴⁰ Diese gemeinsame mentale Repräsentanz eines massiven Traumas, welches die Vorfahren durch die Hand eines Feindes erlitten hatten, wird nach Volkan reaktiviert, wenn die Großgruppe „regrediert“, um die bedrohte Gruppenidentität zu stützen, ein Vorgang, der dramatische und destruktive Konsequenzen haben kann.⁴¹ Wohlgemerkt ist *chosen trauma* nach Volkan keineswegs bei jedweder Form von kulturellem Trauma anzutreffen, sondern ist spezifisch für den Fall, dass die vorhergehenden Generationen das Geschehen nicht betrauern konnten und dass die mit den traumatischen Ereignissen verbundene narzisstische Wunde und Demütigung nicht heilen konnte, was zu nach Vergeltung rufenden,

³⁸ Vgl. David M. Carr, *Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins*, New Haven/London 2014; Christl M. Maier, *Wer schreibt Geschichte? Ein kulturelles Trauma und seine Träger im Jeremiabuch*, in: VT 70.1/2020, 67–82.

³⁹ Boase, *Traumatized Body*, 207.

⁴⁰ Mit der Kritik, dass die Bezeichnung *chosen trauma* unglücklich sei, da ein Trauma zunächst alles andere als gewählt, sondern passiv erlitten werde, wurde Volkan bereits in einer frühen Phase der Theoriebildung konfrontiert, vgl. Vamik Volkan, *Blutsgrenzen. Die historischen Wurzeln und die psychologischen Mechanismen ethnischer Konflikte und ihre Bedeutung bei Friedensverhandlungen*, Bern 1999, 70f.

⁴¹ Vgl. ders., *Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas. An Aspect of Large Group Identity*, in: *Group Analysis* 34.1/2001, 79–97:79. Vgl. zur Rekonstruktion und kritischen Würdigung von Volkans Theorie Regine Scholz, *Einer für alle, alle für einen – Anmerkungen zu Vamik Volkans Konzept der Großgruppenidentität*, in: *Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik* 54.4/2018, 293–310:294–307.

regressiven Kompensationswünschen führe. Freilich ist, wie in manchen Theorien des kulturellen Gedächtnisses, auch hier die Übertragung von psychoanalytischen Deutungen auf kollektive Prozesse nicht ganz unproblematisch. Auch die Heterogenität von gesellschaftlicher Erinnerung könnte bei Volkan mehr Berücksichtigung erfahren.⁴² Da sich Volkans Konzept auf spezifische Fälle von (eher misslungener) kultureller Trauma-Bearbeitung im Kontext moderner nationaler Identitäten bezieht, sollte die „Diagnose“ *chosen trauma* also nur mit äußerster Sorgfalt auf andere, insbesondere auf antike Gesellschaften angewendet werden. Nicht jede Form von kulturellem Trauma entwickelt sich in Form von regressiven und narzisstischen Mythenbildungen.

Während Volkan die Shoa nicht als *chosen trauma* versteht, hat Jeffrey Alexander seine ebenfalls etablierte Theorie von kulturellem Trauma⁴³ auch in explizitem Bezug zum Holocaust entwickelt.⁴⁴

Seine Definition lautet:

[C]ultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways.⁴⁵

Nach Alexander sind Ereignisse, die als zutiefst traumatisch für die Zivilgesellschaft gelten, nicht per se verheerend, sondern werden erst durch kulturelle Prozesse als solche konstruiert. Dieses kulturalistische Konzept ist allerdings besonders in Anwendung auf die Shoa aus meiner Sicht von erheblicher Brisanz. Auch der Soziologe Hans Joas hat darauf aufmerksam gemacht, dass Alexanders Konzept die Gefahr berge, die Aufmerksamkeit nur auf die erinnerten Traumata zu richten und „von den Folgen eines Leides, das sich nicht Gehör verschaffen kann, abzulenken“⁴⁶, während „es kulturelle Ansprüche auf den Trauma-Begriff gibt, obwohl keine psychologischen Traumatisierungen vorliegen“⁴⁷.

Auch die Soziologie habe „bei aller Kenntnis der Dimension sozialer Konstruktion keinen Weg um die Frage herum gefunden [...], was ‚eigentlich‘ passiert sei, wer von einem Ereignis ‚eigentlich‘ affiziert worden sei.“⁴⁸ Aber

⁴² Vgl. dazu a.a.O., 301–307.

⁴³ Vgl. v.a. Jeffrey C. Alexander et al. (Hg.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley 2004.

⁴⁴ Vgl. ders., *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*, New York 2003, 27–84.

⁴⁵ Ders., *Toward a Theory of Cultural Trauma*, in: ders. et al. (Hg.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley 2004, 1–30:1.

⁴⁶ Hans Joas, *Gewalt und Menschenwürde. Wie aus Erfahrungen Rechte werden*, in: ders., *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 2011, 108–146:129.

⁴⁷ So könnte aus Joas' Sicht das Vietnam War Memorial „noch viel mehr zum Mahnmal gegen ungerechte Kriege und für Versöhnung“ werden, wenn nicht nur die Namen der 50.000 getöteten Amerikaner, sondern auch die 3,5 Mio Namen der getöteten Vietnamesen genannt würden, deren Leid offenkundig nicht artikuliert wird“; Joas, *Die Sakralität der Person*, 128.

⁴⁸ Ebd.

„während es naiv wäre, die Größe der Traumatisierung für die einzige Variable bei der Erklärung der Entstehung einer kulturellen Trauma-Definition zu halten, ist es doch nur die umgekehrte Naivität, die Aufmerksamkeit ausschließlich auf die kulturellen Definitionsprozesse auszurichten und damit von den schwierig zu rekonstruierenden Folgen eines Leides, das sich nicht Gehör verschaffen kann, abzulenken.“⁴⁹ Dabei ist die eigentümliche Realität gerade auch derjenigen Traumata, die im kulturellen Trauma nicht erinnert werden, einer besonderen Beachtung wert.

Da kulturelles Trauma sich mit der größeren Kategorie „kulturelles Gedächtnis“ überschneidet, sind für sein Verständnis auch die Einsichten der ausdifferenzierten Debatte um Erinnerungskulturen fruchtbar zu machen,⁵⁰ in der seit langem schon Pluralität und Hegemoniebestrebungen von Gruppenerinnerungen thematisiert wurden. Bereits im ersten Abschnitt wurde die Pluriformität von Traumaliteratur angesprochen. Und außer nach der Pluralität von Gruppenerinnerungen ist auch für das alte Israel nach hegemonialem Trauma-Gedächtnis und nach nicht-erinnerten Traumata zu fragen. Bereits die Zerstörung der prächtigen Nordreichshauptstadt Samaria und der Untergang des Nordreichs 722 v.Chr. erhält in den Überlieferungen der Hebräischen Bibel im Verhältnis zur Zerstörung Jerusalems 587 v.Chr. nicht viel Raum, was sich gewiss mit den im 8. Jh. erst beginnenden Kompositionsprozessen und mit der vorwiegend jüdischen Perspektive der überkommenen Schriften erklären lässt. Aber auch aus jüdischem Blickwinkel der schreibenden Elite wird die Zerstörung der großen Festungsstadt Lachisch 701 v.Chr. nur oberflächlich erinnert, wie etwa im Summarium 2 Kön 18,13, während der Verschonung Jerusalems wortreich gedacht wird. Auch die Traumata der Landbevölkerung Judas im 6. Jh. blieben von den schreibenden Eliten weitgehend unbeachtet. Gerade weil die Überlieferungen der Hebräischen Bibel von einem vermutlich nicht allzu großen Kreis von schreibkundigen, gelehrten Personen einer gesellschaftlichen Elite aus Juda / Jehud tradiert wurden, ist die Vielfalt literarischer Bearbeitungen der Zerstörung Jerusalems umso erstaunlicher. Von besonderer Bedeutung ist hier die Tradition der Volksklagelieder. Außer Kgl 3, das die Schuld für die Zerstörung der Stadt beim sündigen Volk sucht, bringt das Buch Threni seine Klage weitgehend ohne Selbstbezeichnung des Volkes vor. Kgl 1 fordert

⁴⁹ A.a.O., 129.

⁵⁰ Zur von Maurice Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt a. M. 1991; Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Gedächtnis und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992; Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999, in Gang gebrachten Diskussion s. u.a. Alexandra Grund, *Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur (Forschungen zum Alten Testament 75)*, Tübingen 2011, 13–16, 184–187; dies., „Des Gerechten gedenkt man zum Segen“ (Prov 10,7). Motive der Erinnerungsarbeit in Israel vom sozialen bis zum kulturellen Gedächtnis, in: Martin Ebner (Hg.), *Die Macht der Erinnerung (JBTh 22)*, Neukirchen-Vluyn 2008, 41–62.

Lesende ausdrücklich auf, sich den Schmerz anzusehen, den die Menschen in Jerusalem erleiden, und malt ihnen emotionale Bilder der erlittenen Kriegsgewalt vor Augen (V. 12).⁵¹ Diese Weise der Trauma-Bearbeitung ist auch für die Psalmen von Bedeutung. Denn auch in den Volksklageliedern des Psalters, namentlich Ps 44, 60, 74, 80, 83, 89, fehlen, wie u.a. Michael Emmendorffer und Chwi-Woon Kim herausgearbeitet haben, Hinweise auf menschliche Sünde als Grund für göttlichen Zorn.⁵² Dabei führen die israelitischen Volksklagelieder die Tradition der mesopotamischen Stadtklagen fort, in einer *interpretatio israelitica*.

Als Beispiel sei Ps 44, ein Volksklagelied über eine militärische Niederlage, angeführt. Der Text beginnt mit einer Überschrift (V. 1), einer Invocatio und einer Erinnerung an Gottes große Taten im Krieg in früheren Zeiten (V. 2–4) und einer hymnischen Anrufung (V. 5f.), gefolgt von einer Bekräftigung, sich allein auf Gott und seine tatkräftige Hilfe zu verlassen. Im Anschluss daran findet sich aber eine ausgiebige und kraftvolle Anklage JHWHs (V. 10–15), eine Ich-Klage (V. 16), eine Feindklage (V. 17), eine Unschuldsbeteuerung (V. 18–23) und ein Aufruf JHWHs zum Handeln (V. 24–27). Dieser Abschnitt lautet:

Ps 44

- 10 a Doch du hast uns verstoßen und mit Schmach bedeckt
b und ziehst nicht aus mit unserm Heer.
- 11 a Du lässt uns fliehen vor unserm Feind,
b und die uns hassen, beraubten uns.
- 12 a Du gibst uns dahin wie Schlachtschafe
b und zerstreutest uns unter die Völker.
- 13 a Du verkaufst dein Volk um ein Nichts
b und hast kaum einen Gewinn davon.
- 14 a Du machst uns zur Schmach bei unseren Nachbarn,
b zu Spott und Hohn bei denen, die um uns her sind.

⁵¹ Zu Trauma in Klgl. s. u.a. *Boase*, *Traumatized Body*, 193–209; *dies.*, *Fragmented Voices. Collective Identity and Traumatization in Lamentations*, in: *dies./Frechette* (Hg.), *Bible Through the Lens of Trauma*, 49–66; *Else K. Holt*, *The Strongman (Geber) Speaks Back. Trauma, Cultural Memory, and Gender in Lamentations*, in: *Erbele-Küster/Móricz/Oeming* (Hg.), *Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch*, 133–145; sowie *Joel Baden*, *Trauma and the Fragmentation of Theology in Lamentations*, in: *Grund-Wittenberg/Schult* (Hg.), *Readings of Trauma*, 81–94.

⁵² *Michael Emmendorffer*, *Gotteszorn und Gotteslob. Strukturmerkmale der mesopotamischen Klageliteratur und der alttestamentlichen Volksklagepsalmen*, in: *WdO* 49.1/2019, 95–108:106: „Ferne und Nähe zur dtr. Denkgungsart sind in Ps 44 mit Händen zu greifen. Der von den Deuteronomisten zementierte Bundesbruch liegt hier weit entfernt. Das Volk weiß darum, den Bund nicht gebrochen zu haben, erklärt gleichermaßen seine Bundestreue. Wer danach den Bund gebrochen haben muss (Ps 44,18), ist offensichtlich: Jahwe selbst hat diesen sistiert.“ Vgl. dazu auch *Kim*, *Psalms*, 546–556.

- 15 a Du machst uns zum Spottvers unter den Völkern,
b zum Kopfschütteln unter den Nationen.
- 16 a Den ganzen Tag ist meine Schmach vor mir,
b und Scham bedeckt mein Angesicht,
- 17 a von der Stimme des Spötters und Lästerers
b vor dem Angesicht des Feindes und des Rachgierigen.
- 18 a Dies alles ist über uns gekommen; und wir haben dich doch nicht
vergessen
b noch deinen Bund verleugnet.
- 19 a Unser Herz ist nicht abgefallen
b noch unsere Schritte gewichen von deinem Weg,
- 20 a dass du uns zerschlagen hast am Ort der Schakale
b und uns mit Finsternis bedecktest.
- 21 a Wenn wir den Namen unseres Gottes vergessen hätten
b und unsre Hände aufgehoben zum fremden Gott – ,
- 22 a würde das Gott nicht erforschen?
b Er kennt ja die Verborgenen unsres Herzens.
- 23 a Ja, um deinetwillen werden wir den ganzen Tag getötet
b und sind geachtet wie Schlachtschafe.
- 24 a Wach auf, Herr! Warum schläfst du?
b Werde wach, verstoß uns nicht für immer!
- 25 a Warum verbirgst du dein Angesicht,
b vergisst unser Elend und unsre Not?
- 26 a Denn unsre Lebenskraft ist hingesunken zum Staube,
b unser Leib klebt am Boden.
- 27 a Mache dich auf, hilf uns
b und erlöse uns um deiner Güte willen!

Ps 44 versprachlicht Erfahrungen von Kriegsgewalt für das Kollektiv und gehört zum großen Bereich „kulturelles Trauma“. Welche konkreten historischen Erfahrungen hinter dem Text stehen, bleibt offen, doch malt er grausige Erfahrungen vor Augen: wie lebendige Menschen genauso dahin geschlachtet werden, wie sonst nur das Vieh (V. 12.23), und wie sie fliehen müssen vor einem übermächtigen Feind, der sich allen Besitz der Besiegten aneignet (V. 11). Auch für die psychischen und physischen Folgen findet der Psalm Worte: Die Lebenskraft des einzelnen Menschen (נפש) ist gebeugt zum Staube, der Leib (בטן) klebt an der Erde (V. 26). Zum Verlust an Menschenleben und der Flucht kommt die Demütigung durch umliegende Völker (V. 10b.14–17). Doch angesichts all dessen findet Israel bei sich keinerlei Schuld, sondern bekräftigt an JHWH festgehalten zu haben. Diese Klage ohne jede Schuldübernahme, ja unter Anklage Gottes in V. 10–15, ist eine lebendige und kraftvolle Form der Trauma-Bearbeitung, die Auswege aus unsachgemäßer Selbstbezüglichung weisen kann, wie sie auch in christlichen Mentalitäten noch verbreitet ist und Opfern

von Traumatisierung keine Hilfe leistet, sondern sie eher in Depression treibt. Wie die meisten anderen Volksklagelieder unterscheidet sich Ps 44 durch die fehlende Schuldübernahme deutlich von den mit tiefer Selbstbezüglichkeit einhergehenden Trauma-Bearbeitungen im Ezechielbuch⁵³ oder in der dtr. Literatur.⁵⁴ Selbstbezüglichkeit begegnet zwar auch in Gebeten der Literatur des Zweiten Tempels, aber häufiger in Bußpsalmen wie Esra 9, Neh 9 und Dan 9 denn in den Psalmen.⁵⁵ Auch im Buch Esra herrscht nach Mark Brett eher das Bild der Exilierten als einer gereinigten, sich von den Völkern der Länder unterscheidenden Gruppe vor.⁵⁶ Das häufige Motiv der Überlebensschuld ist offenbar kein notwendiger Bestandteil von Trauma-Folgen, erst recht keine anthropologische Konstante. Offenkundig gab es in der Hebräischen Bibel nicht nur die Sichtweise des Exils als Folge der Schuld Israels, und sie ist im Diskurs über das erlittene kollektive Trauma nicht unbedingt die dominante Stimme.

Die Sprache der Wut, die sich in der Anklage Gottes und der Feinde artikuliert, kann auf ganz andere Weise zur Trauma-Bearbeitung beitragen als die der Selbstbezüglichkeit. Dennoch, und hier zeigt sich eine mögliche Schattenseite von kultureller Trauma-Erinnerung, transportieren die Klagelieder des Volkes Bilder der Traumatisierung und des göttlichen Zornes über viele Generationen weiter. Danilo Verde hat daher zu zeigen versucht, dass die Klagepsalmen selbst auch traumatisierend wirken können, da sie die Selbstwahrnehmung einer sozialen Gruppe als zutiefst geschädigt prägen können:⁵⁷ Das babylonische Trauma werde dadurch nämlich nicht nur sag- und hörbar, sondern auch unvergesslich.⁵⁸ Verde droht dabei den Gefahren eines kulturalistischen Verständnisses des kulturellen als des eigentlichen Traumas zu erliegen und überschätzt die Wirkung von Literatur: Trauma wird durch Exposition gegenüber „tatsächlichem oder drohendem Tod, schwerer Verletzung oder sexueller Gewalt“⁵⁹ ausgelöst. Kann Literatur alleine eine solche Situation der Bedrohung an Leib und Leben auslösen? Die Ambivalenz der Weitergabe einer Gruppenidentität als Opfer ist gewiss im Blick zu behalten, doch gehört dazu auch eine lebendige orale und soziale Tradition, die die Gruppenidentität als Opfer transportiert. Auch ist fraglich, was die Alternative zur Trauma-Bearbeitung und -Überlieferung wäre. Problematischer als die Überlieferung wäre der Versuch der Auslöschung der traumatischen Erfahrung aus dem Gedächtnis, eine *dam-*

⁵³ Zur Trauma-Bearbeitung im Ezechielbuch s. v.a. *Brad E. Kelle*, *Dealing with the Trauma of Defeat. The Rhetoric of the Devastation and Rejuvenation of Nature in Ezekiel*, in: JBL 128.3/2009, 469–490; *Poser*, Ezechielbuch; *dies.*, *Verwundete Prophetie*.

⁵⁴ Vgl. zum dtr. Masternarrativ und ihren Brüchen grundlegend *Janzen*, *Violent Gift*, passim.

⁵⁵ Vgl. dazu u.a. *Klaus Zastrow*, *Die drei großen Bußgebete von Esra 9, Nehemia 9 und Daniel 9*, Heidelberg 1998.

⁵⁶ Vgl. *Mark G. Brett*, *Locations of God. Political Theology in the Hebrew Bible*, Oxford 2019, 80–82.

⁵⁷ Vgl. *Verde*, *Healing*, v.a. 356f. u. passim.

⁵⁸ Vgl. a.a.O., 355 u. passim.

⁵⁹ *Verde*, *Trauma*, 210f. mit Anm. 14.

natio memoriae des Viktimisiertwordenseins. Auf Dauer tragfähiger für eine Gesellschaft ist gewiss ein kulturelles Gedächtnis, in dem die Wunden betrauert werden können und die eigene Vulnerabilität angenommen wird. Faktisch müssen Gesellschaften in all ihrer Heterogenität die Frage ihres Selbstbildes in ihrer Geschichte aber immer wieder neu aushandeln.

4. Ertrag und Ausblick

In der Summe ist zur Trauma-Forschung an den Psalmen, neben manchen Einsichten, eine Reihe von Desideraten hervorgetreten. An modernen Gesellschaften entwickelte soziologische Theorien von kulturellem Trauma müssen auf ihre Übertragbarkeit geprüft werden, insbesondere bei der Anwendung auf antike Kulturen. Sie können von der vorhandenen Forschung zum kulturellen Gedächtnis profitieren, auch im Blick auf die Heterogenität von Trauma-Bearbeitung in einer Kultur, die sich auch in den Psalmen als vielfältig erweist. Angesichts eines oftmals inflationären oder vagen Gebrauchs von „Trauma“ ist zu präzisieren, woran sich Trauma-Motivik in den Psalmen festmachen lässt. Bei Individualpsalmen sind Echos von Trauma oft nur ein Teil in einem ganzen Ensemble anderer Notschilderungen. Kulturelles Trauma wird dagegen in den Klageliedern des Volkes thematisiert, bei denen die mittelbare Rezeption der mesopotamischen Stadtklagetradition zu berücksichtigen ist.

Die Stärke der Psalmen liegt gewiss darin, dass sie Worte bereithalten, wo Betroffene keine eigenen Worte finden, wie es besonders bei Traumatisierung oft der Fall ist. Und solches geschieht vielfach gerade nicht in einer selbstbeachtlichen Weise, sondern in Form der Klage und sogar Anklage Gottes, einer biblischen Gebetshaltung, die auch heute vielfach noch fremd ist. Insbesondere da, wo bei traumatischen Erfahrungen Gewalt und Grenzüberschreitung im Spiel waren, ist es oft hilfreich, die damit fast notwendig verbundenen eigenen Aggressionen überhaupt erst einmal zu spüren, um sie versprachlichen zu können. Wo menschliche Schuld Traumatisierung ausgelöst oder begünstigt hat, fällt es im kirchlichen Kontext auch heutzutage oft noch schwer, nicht nur Trauer, sondern auch Fassungslosigkeit und Wut darüber auszudrücken, dass Menschen zu abgründigem oder fahrlässigem Handeln in der Lage waren. Wenn solches noch dazu in kirchlichem Kontext geschah, fällt dies aus Sicht der Betroffenen auch auf den Gott zurück, den diese Menschen repräsentierten, und der zumindest aus Sicht der Betroffenen das Handeln der Beschuldigten nicht verhindert hat. Mir scheint es wichtig, auch diese Wut im kirchlichen liturgischen Kontext nicht vorschnell zudecken oder beschwichtigen zu wollen, sondern Raum für ihre Artikulation zu geben. Ein großes Harmoniebedürfnis steht hier der ehrlichen und notwendigen Äußerung von Emotionen oft noch im Wege.

Alttestamentliche Psalmen bringen die Klage auch über abgründige Taten und das Versagen des gesamten Umfelds vor Gott und schrecken dabei auch vor der Anklage Gottes nicht zurück. Sie verschaffen der Wut und der abgrundtiefen Enttäuschung damit Luft. Zugleich ziehen sich die Sprechenden dieser Texte aber nicht resigniert aus der Gottesbeziehung zurück in abstrakte Konzepte eines innerweltlich unwirksamen Gottes, sondern halten bei aller Artikulation der Wut über das Geschehene an Gott fest und erwarten von ihm auch wieder Antworten und neues Handeln, denn sie kennen ihn auch als einen Gott, der die Wunden derer verbindet, die zerbrochenen Herzens sind (Ps 147,3). Insofern scheinen mir Psalmen wichtige Modelle biblisch inspirierten Betens auch für heutige Klagegottesdienste bereitzuhalten.