

Hoffnungstern

Zur Gestalt des Klagelieds

Daniel Krochmalnik

Der 100. Feind

Wer Moniale im Kirchenchor lateinisch psallieren hört, wird vom gesetzten Wohlklang kaum auf den krassen Inhalt schließen können. Die beschauliche Gregorianik, auch der gleichmäßige Pendelrhythmus der jüdischen Psalmodie, verschleiern den Gebetskampf. Othmar Keel zählt in seiner Dissertation „Feinde und Gottesleugner“ (1969) nicht weniger als 99 Feindbezeichnungen im Psalter.¹ Insofern passt die Davidisierung gut zum Schlachtenlärm vieler Psalmen, denn David war nach den biblischen Büchern der Geschichte – „umringt von Kriegen“ (1 Kön 5,17; 1 Chr 22,8). Doch bei weitem nicht alle Vokabeln in dieser Liste bezeichnen den äußeren Feind² (*hostis*), meist handelt es sich um den persönlichen Feind oder Prozessgegner (*inimicus*, *adversarius*) oder auch um anonyme Gruppen von Übeltätern (*Po'ale 'Awen*, 6,9; *Rescha'im*, 1,4; 3,8), oder schließlich auch um ein ganzes „Netz“³ von unpersönlichen Übeln. Das Psalmen-Ich hat jedenfalls eine ganze Welt von Feinden gegen sich. Bereits in Psalm 1 wird eine Frontlinie zwischen Freund und Feind gezogen, die in Psalm 2 zwischen dem (Gottes-)Volk und seinem König und den Völkern und ihren Königen fortgesetzt wird. Der Psalm beginnt mit einem lärmenden Aufstand der Fürsten dieser Welt gegen den himmlischen Herrn und seinen Stellvertreter auf Erden (V. 1–3). Der himmlische Herr macht sich über den Zwergenaufstand lustig und ermächtigt seinen König auf dem Zion zur Weltherrschaft (V. 4–10). Aber nach der Dramaturgie des Psalters ist der alte König – David – in Psalm 3 immer noch von unzähligen Feinden umgeben (V. 2,7), darunter sein eigener Sohn. In höchster Gefahr setzt er einen Hilferuf an den Heiligen Berg ab: Der Herr möge doch für ein Halleluja den Feinden mit göttlichen Fäusten die Zähne einschlagen (V. 8, auch Ps 58,7). Doch dieser Herr selbst kann zu den Feinden überlaufen. Jeremia klagt: „Wie ein Feind (*KeOjew*) ist geworden der

¹ Othmar Keel, *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*, Stuttgart 1969, 94–98, Anm 5.

² Die in diesem Beitrag gewählte männliche Form für Personenbezeichnungen folgt der Entscheidung des Autors. Sie schließt alle Geschlechter gleichermaßen ein.

³ Frank Crüsemann, *Im Netz. Zur Frage nach der „eigentlichen Not“ in den Klagen der Einzelnen*, in: Rainer Albertz/Friedemann W. Golka/Jürgen Kögler (Hg.), *Schöpfung und Befreiung* (FS C. Westermann), Stuttgart 1989, 139–148, 145 u. Anm 49.

Herr“ (Klgl 2,5; 2 Chr 35,25). Er schildert diese Feindseligkeit in Bildern von kaum zu überbietender Drastik: „Ein lauernder Bär war er mir, ein Löwe im Versteck. Er hat mich (...) zerfleischt und zerrissen. Er spannte den Bogen und stellte mich hin als Ziel für den Pfeil. In die Nieren ließ er mir dringen die Geschosse seines Köchers“ (Klgl 3,10.13). Die Pfeile und der Speer (*Chize Schaddai*) gehören auch in anderen biblischen Klagetexten zur Ausrüstung des Herrn (Hi 6,4; Ps 35,3; 38,3). Ja, dieser 100. Feind, den Keel in seiner Liste gar nicht eigens führt, ist das eigentliche Problem der individuellen Klagepsalmen des Einzelnen (KE), an ihn und manchmal gegen ihn sind sie gerichtet.

Klagen, wird man vielleicht einwenden, ist nicht jüdisch und die KE, die ungefähr die Hälfte aller Psalmen ausmachen, sind auch kaum im öffentlichen jüdischen Gottesdienst vertreten. Von gläubigen Menschen erwartet man, dass sie ihre Not mit Fassung tragen. Denn sie haben schließlich den Trost der Religion: Gott, der sie schützt, eine Gemeinde, die sie stützt, ein Rabbiner, der sie leitet, ein Jenseits, das sie entschädigt. Klagen, so denkt man, steht einem Gläubigen nicht an. Wer ständig mit seinem Schicksal hadert, wer ständig über sein Leid jammert, wirft ein schlechtes Licht auf seinen Glauben. Man erwartet vom Gläubigen Schicksalsergebenheit und Opferbereitschaft – kurz und gut ein *Ja und Amen* ohne *Wenn und Aber*. Diese stoische Frömmigkeit ist aber nicht biblisch, der biblische Beter mag sich nicht frag- und klaglos mit den Übeln dieser Welt abfinden. Woher nimmt er das Recht zur Unzufriedenheit? Nun, der Kläger hat feste mündliche und schriftliche Zusagen, er hat einen Vertrag geschlossen. Wenn er der Ansicht ist, dass sein Partner gegen den Vertrag verstößt, dann ist es sein gutes Recht, dagegen zu klagen. Gott hat ihm immer wieder versichert, dass er mit ihm sein werde, er hat sich dafür mit seinem Namen, der eben dieses Da- und Mit-sein in der Not bedeutet, verbürgt. Wenn er ihn nun im Stich lässt, wenn er durch seine Abwesenheit glänzt, dann pocht der Partner auf Erfüllung des Vertrages, wie ja auch umgekehrt der göttliche Partner auf die pünktliche Erfüllung des Vertrages besteht. Der Schöpfer hat seinem Werk auf Seite 1 der Bibel die Noten „gut“ und „sehr gut“ gegeben, warum sollte sich sein Geschöpf mit einer mangelhaften Schöpfung abfinden? Der Klagende hat also die besten Gründe, wenn er vor Gott gegen Gott klagt. So viel Zudringlichkeit mögen Theologen, die frömmere sind als die Bibel, als Majestätsbeleidigung empfinden. Die Bibel lässt solche Klagen zu, nicht nur als spontane Gefühlsausbrüche des geplagten Menschen, sie setzt sie in unsterbliche Verse und gibt ihnen einen Platz in ihrem Gesangsbuch. Außerdem erweisen sich die meisten Klagelieder bei näherer Betrachtung als Preislieder – *Tehillim*.

Klagepsalm des Einzelnen

Wir beginnen mit Psalm 3, den Beat Weber zur „Trippelouvertüre“ des Psalters rechnet.⁴ Mit den Begriffen der rabbinischen Hermeneutik könnte man von einem *Klal-Ufrat* sprechen, einer sich zuspitzenden Reihung von Allgemeinem, Besonderem und Einzelem: Gut und Böse (Ps 1), das Volk Israel und die Völker (Ps 2), David und seine Feinde (Ps 3). Dabei ist das Gefälle zwischen Psalm 2 und 3 besonders groß: hier der herrliche Messias (Ps 2), da der Messias der traurigen Gestalt (Ps 3). Psalm 3 ist ferner der Beginn einer kleinen Reihe von KE (Ps 3–7). Die Davidisierung hat ihnen einen historischen Rahmen verliehen, der sich vom Beginn bis zum Ende des Awschalom-Aufstandes erstreckt, wenn der in der Überschrift Ps 7 genannte Chusch Ben-Jemini mit dem Kuschi identifiziert werden darf, der David die Nachricht vom Tod seines rebellischen Sohnes überbringt (2 Sam 18,31). Wie Gianni Barbiero in seiner großen Untersuchung zur Einheit des ersten Buches der Psalmen gezeigt hat, sind diese Psalmen durch zahlreiche Wort- und Sachanalogien eng miteinander verknüpft.⁵ Von der davidischen Rahmung abgesehen, hat die Psalterexegese in dieser Psalmengruppe einen Katalog von typischen Notgebeten erkannt, die bei Feindesnot (Ps 3), Erklärungsnot (Ps 4), Rechtsnot (Ps 5), Krankheitsnot (Ps 6) und Verfolgungsnot (Ps 7) ausgewählt werden können.⁶ Doch wir gehen nicht hinter den Endtext zurück, wir lesen die Psalmen als Echo der Geschichtsbücher.

Die Überschrift „Psalm Davids, auf seiner Flucht vor seinem Sohn Awschalom“ könnte den Titel einer Tragödie abgeben. Der alte König hatte ein Reich geschaffen, an das sich spätere Generationen als das goldene Zeitalter Israels erinnern werden und, an dessen Wiederkehr Juden wie Christen bis heute glauben. Doch über seinem Haus schwebte ein Verhängnis, das die Bücher Samuelis mit erstaunlichem Verismus schildern. Es ist ein blutrünstiger Stoff aus Sex and Crime der einem Shakespeare gefallen hätte. Der große Engländer hat den Stoff wohl nur deshalb nicht adaptiert, weil der Zensor seinerzeit biblische Stoffe auf der Bühne untersagte. Nichts hindert uns aber den biblischen König-David-Bericht frei nach Roland Barthes als Shakespeare-Zitat zu lesen.⁷ Edmund Leach hat in einer strukturalistischen Studie „The Legitimacy of Solo-

⁴ Beat Weber, „HERR, wie viele sind geworden meine Bedränger“ (Ps 3,2a). Psalm 1–3 als Ouvertüre des Psalters unter besonderer Berücksichtigung des Psalm 3 und seinem Präskript, in: Egbert Ballhorn/Georg Steins (Hg.): Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexion und Beispielexegesen, Stuttgart 2007, 239–251.

⁵ Gianni Barbiero, Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41, Frankfurt/M. 1999, 64 ff.

⁶ Erich Zenger, Psalmen. Auslegungen 1–4. Bd. 2, Freiburg i. B. 2003, 148. Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, „Neigt euer Ohr den Worten meines Mundes“ (Ps 78,1). Studien zu Psalmen und Psalter, hg. von Christoph Dohmen und Thomas Hieke, Stuttgart 2015, S. 26–29.

⁷ S. Barthes Bemerkung in dem Aufsatz: L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes 10–11, in: Exégèse et Herméneutique (1971), wiederabgedruckt in: L'aventure sémiologique,

mon“ (1966) gezeigt, dass in den Thronbesteigungs- und Thronnachfolge-Geschichten Davids mit monotoner Regelmäßigkeit sämtliche Mitbewerber und deren Vertreter ermordet werden, der Weg zur Macht Davids und Salomons war mit Leichen gepflastert.⁸ Von den 17 männlichen *dramatis personae* in diesem Königsdrama bleiben 14 auf der Strecke (1 Chr 22,8). Zwar wurde in der altisraelitischen Monarchie nicht der osmanische „Kainismus“ praktiziert (*kardeş katli*), doch die Frau von Tekoa belehrt David nicht umsonst mit einer Kain-und-Abel-Geschichte über seinen Sohn Awschalom (2 Sam 14,6ff.). Vom Standpunkt der biblischen Erzählung rächen sich in dem Blut, das über den alten David kam, die Sünden, die seinen skrupellosen Aufstieg begleitet haben (2 Sam 12,10).

Die Bibel erzählt unverblümt, wie Davids Erstgeborener, Amnon, seine Halbschwester Tamar vergewaltigte und dafür von seinem Halbbruder Awschalom erschlagen wurde. Nach der Rückkehr aus der Verbannung, setzte sich Awschalom an die Spitze der Verlierer der Einheit und ließ sich anstelle seines Vaters zum König ausrufen. David wurde gemeldet: „Jedermanns Herz in Israel hat sich Awschalom zugewandt“ (2 Sam 15,6). Der König floh nachts mit wenigen loyalen Söldnern in die Berge um Jerusalem. Schließlich gelang ihm zwar die Fronde niederzuschlagen, doch verlor er dabei seinen Sohn: „Mein Sohn Awschalom, o, mein Sohn“, klagte er wie ein King Lear (2 Sam 19,1). Auch nach der Fronde kam sein Haus nicht mehr zur Ruhe. Der König war buchstäblich schon kalt, als sein anderer Sohn Adonija ihn zu stürzen versuchte (1 Kön 1). Der strahlende Messias von einst fuhr mit bitteren Mordaufträgen an seinen Nachfolger ins Grab (1 Kön 2).

Die Bibel erzählt aber nicht nur die äußere Geschichte Davids, sie will auch ihr inneres Echo ausloten. Die Überschrift verortet Psalm 3 im Moment der größten Bedrohung. Bis auf wenige haben alle den alten König verlassen, sein Sohn, sein Glück und vielleicht auch sein Gott, der ihm bisher stets beigestanden hatte – alles scheint verloren, es bleibt nur die Flucht in Nacht und Nebel (2 Sam 15, 14). Was hat David in diesem Augenblick gedacht? Das soll Psalm 3 verraten. Die ersten Verse verschweigen keineswegs die deprimierende Situation: „Herr, wie viel sind meine Feinde, wie viel sind es, die sich gegen mich erheben“ (V. 2). Viele sind der Meinung, dass auch Gott die Seite gewechselt habe (V. 3). Dennoch klagt David nicht über Verrat, er verflucht nicht seinen Sohn, er jammert nicht über die aussichtslose Lage, er schlägt vielmehr ganz unerwartet fromme, vertrauensvolle Töne an: „Du aber (*WeAta*), Herr, bist ein Schild“ (*Magen*, V. 4). Der Beter fühlt sich keineswegs von Gott verlassen:

Paris: Seuil 1985, 287–314:300. Barthes knüpft seinerseits an eine Bemerkung von Claude Lévi-Strauss an, wonach Sophocles' (Ödipus-Mythos) als Zitat Freuds gelesen werden kann.

⁸ Mir liegt leider nur die französische Übersetzung der Studie von Andrée Lyotard-May vor, in: Edmund R. Leach, *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris 1980, 161–221, s. besonders die Listen 216f.

„Meine Stimme ruft zum Herrn, und er antwortet mir“ (V. 5) – und zwar aus Jerusalem, von wo David geflüchtet ist. Psalm 3 ist weniger ein Klagelied eines Einzelnen (KE) als ein ausgesprochenes Vertrauenslied. In ihm herrscht jedenfalls eine völlig andere Stimmung als in den Büchern Samuelis, ja, der Psalm wirkt im Vergleich dazu geradezu als Gegenstimme. Von dort haben wir den folgenden Stimmungsbericht: „David aber stieg die Anhöhe der Ölbäume hinauf im Gehen weinend, und hatte sein Haupt verhüllt, und er ging barfuß, und das ganze Volk, das bei ihm, verhüllten ein jeglicher sein Haupt und stiegen hinauf im Gehen weinend“ (2 Sam 15,30). Es blieb nur Zeit für ein hektisches Stoßgebet (2 Sam 15,31). Nach Psalm 3 aber betete David und legte sich ruhig schlafen (V. 6). Nebenbei bemerkt: Bis heute gehen fromme Juden mit Psalm 3 ins Bett. Nach einer ruhigen Nacht wachte der gestürzte König gestärkt und zuversichtlich auf – „Ich fürchte mich nicht vor zehntausenden Kriegern, die mich ringsum belagern“ (V. 7). Allerdings legt er anders als in 2 Sam 15,32–36 seine Sache völlig in Gottes Hände, besser noch: Fäuste: „Auf, HERR, rette mich, mein Gott, schlägt all meinen Feinden aufs Kinn, zerbrichst die Zähne der Frevler“ (V. 8). Der Imperativ *Qumah*, „Auf!“, der in vielen Psalmen erschallt (3,8; 7,7; 9,20; 10,12; 17,13) greift den alten Ladespruch des Moses auf (Num 10,35): „Erhebe Dich, HERR, dass sich zerstreuen Deine Feinde und deine Hasser fliehen vor deinem Antlitz.“ Der Gegensatz zwischen dem König-David-Bericht in den Büchern Samuelis und im Psalm 3 kehrt in einigen Psalmen selber wieder, da stehen aktivistische und quietistische, interventionistische und subsidiaristische Aussagen unvermittelt nebeneinander (s. Ps 18 bzw. 2 Sam 22 u. Ps 144). Offenbar wurden solche Gegensätze nicht wie im modernen Gnadenstreit als unvereinbare Widersprüche empfunden: David kann zugleich tatkräftig agieren und passiv in Gott ruhen. Psalm 3 kommt jedenfalls zu dem Schluss (V. 9): „Des HERRN ist die Hilfe!“

Psalm 3 ist kein typischer Vertreter der Gattung KE, wie die Psalmen 6 und 13, auf die wir weiter unten zu sprechen kommen, dennoch erlaubt er den Mechanismus des KE offenzulegen. Die drei Diapsalmata (V. 3.5.9) gliedern den Psalm in drei Teile oder Betakte. 1. Die *Advocatio Dei* – das erste Wort der im *corpus hymni* ist der Gottesname (*HaSchem*). Das verfolgte Ich klagt vor Gott und erwähnt, wenn auch nur als Gerücht, seine Gottverlassenheit (V. 2–3). Dem widerspricht es aber sofort energisch („Du aber JHWH“) und bezeugt: Gott stehe hinter ihm und halte die Hotline zu ihm (V. 4–5). Nach dieser entschlossenen *Defensio* gönnt sich der Anwalt Gottes kein banales Nickerchen, das *Argumentum*, die Antwort Gottes, erfolgt vielmehr im Schlaf, der in Wahrheit ein Erwachen ist.⁹ Mit diesen Sicherheiten in der Tasche kann er mit einem emphatischen „Ich“ (*Ani*) seine Siegesgewissheit proklamieren (V. 6–7) und Gott schließlich zum Handeln drängen (V. 8).

⁹ Christoph Schroeder, Psalm 3 und das Traumorakel des von Feinden bedrängten Beters, in: Biblica 81/2000, 243–251.

Das ist der passende Augenblick, um daran zu erinnern, dass die hebräische Wurzel $\sqrt{\text{PLL}}$, die im Reflexivstamm Hitpa'el *beten, bitten, fürbitten* bedeutet (*Hitpallel, Tefilah*), im Intensivstamm Pi'el, *entscheiden, richten, urteilen* meint, als ob das Gebet ein Gericht wäre. Im KE haben wir es jedenfalls mit einer regelrechten Gerichtsverhandlung zu tun, in dem sich Kläger, Beklagte und Klagerichter gegenüber treten. Der idealtypische Prozess verläuft in drei Schritten: die Anrufung des Klagerichters (*Invocatio*), der Vortrag der Klage und das Bittgesuch (*Supplicatio*), die Rechtfertigung des Klägers (*Justificatio*) und das abschließende Lob (*Laudatio*) des Gerichts.

Man kann es sich mit Hilfe eines gleichseitigen Dreiecks vorstellen. An der Grundlinie stehen sich rechts das anklagende Psalmen-Ich (*Ani*) und links die beklagten Gegner (*Zarim*) gegenüber. Beide beziehen sich auf die Spitze des Dreiecks, nehmen den göttlichen Klagerichter (*HaSchem*) für sich in Anspruch.¹⁰ Wenn man will, kann man von diesem Dreieck im Psalm 3 sogar ein Abbild in Gestalt des Heiligen Berges finden. Der Prozess ist aber nicht statisch wie der Berg! Gewiss, im Psalms 3 entspricht der mit der Präposition *El* angezeigte Weg aufwärts des Ichs zu Gott dem mit der Präposition *Mi* angezeigte Weg abwärts von Gott zum Ich, beide Wege treffen in der Psalm-Mitte aufeinander (V. 5), Hinwendung und Zuwendung, Anruf und Antwort, Gebet und Erhörung sind im Gleichgewicht. Das ist jedoch in den meisten KE nicht der Fall, schon aus einem optischen Grund: Die Winkel des Dreiecks stellen auch Blickwinkel dar. Aus seiner Perspektive sieht sich das verfolgte Ich einem Bündnis von Gott mit dem Feind gegenüber, das Dreieck erscheint als ein auf sein Herz gerichtete Pfeilspitze, auch die Äquidistanz des Richters ist fraglich, denn was *sub specie mei* links liegt, das erscheint *sub specie Dei* rechts. Der KE ist ein Gebetskampf um diese Sicht zurechtzurücken, den Standpunkt Gottes mit dem eigenen Standpunkt näher oder zur Deckung zu bringen und die Pfeilspitze gegen den Feind zu kehren. Wir werden diese Beschreibung des Klagemechanismus weiter unten an einem Beispiel überprüfen, zunächst aber referieren wir die üblichen Erklärungen.

¹⁰ Frank-Lothar Hossfeld, Die unterschiedlichen Profile der beiden Davidsammlungen Ps 3–41 und Psalm 51–72, in: Erich Zenger (Hg.): Der Psalter in Judentum und Christentum. Festschrift zum 70. Geburtstag von Norbert Lohfink (HBS 18), Freiburg i. B. 1998, 59–73:66, beschreibt diese Figur wie folgt: „Die geläufige Kommunikationssituation der Klagelieder des Einzelnen hat die Dreiecksstruktur von Beter, Gott und Feinden. Diese Dreiecksstruktur wird in den Armenpsalmen zu einem Vierecksverhältnis erweitert, worin der Betern Beziehung zu Gott, dann zu den Feinden und auf implizit angedeutete oder explizit ausgedrückte Weise zu einer Gruppe der Gerechten oder auch Armen, der sog. In-Goup, der Gruppe, zu der der Beter sich zugehörig fühlt.“

Umschwung

In der Psalmenforschung wird dieses Thema unter dem Titel „Stimmungsumschwung“ verhandelt. Wie schlimm die beklagte Notlage auch immer sein mag, das Lied kommt meistens zu dem Punkt, wo die Klage in Lob umschlägt. Der Stimmungswechsel ist oft so abrupt, dass man Mühe hat, zu glauben, es handle sich um dasselbe Gebet, denselben Beter oder denselben Anlass. Im „Nu“ (*Regá*) kippt die Stimmung von schreiender Klage in jubelnde Danksagung, sprunghaft wechselt die Tonart des Liedes von Moll in Dur. Die ältere Bibelkritik neigte in solchen Fällen zu einer Erklärung, die sie auch sonst bei Gedankensprüngen und Widersprüchen in der Bibel schnell parat hatte: Sie schob solche Verstöße gegen das *Principium rationis sufficientis* und der *Lex continui* auf die Redaktion, die zusammengebunden habe, was ursprünglich und eigentlich gar nicht zusammengehöre. Doch diese Art von Erklärung verschiebt das Problem lediglich vom Autor auf den Redaktor: Warum sollte er so etwas Unsinniges getan und ein unmögliches depressiv-manisches Zwitterwesen erschaffen haben? Einmal ganz abgesehen von den unzähligen Menschen, die solchen Unsinn seit tausenden von Jahren klaglos nachbeten. Allerdings kann der Kritiker dem Redaktor ein plausibles Motiv unterstellen: Er will gute Stimmung verbreiten, er singt Platons „Zauberlied“ (*epadein*) der Tugend, wonach es den Guten gut und den Schlechten schlecht gehe.¹¹ Der Psalm ist ein Antidepressivum für die *Candides*, die glauben sollen, dass letztendlich alles zum Besten in der besten aller möglichen Welten bestellt sei. Der sogenannte Stimmungsumschwung wäre also nichts anderes als Platons „notwendige Lüge“¹², eine *pia fraus*, religiöse Propaganda, die nicht anders denn *happy* mit einer frohen Botschaft enden kann. Psalmen sind ja keine Verlaufsprotokolle, sondern Anamnesen und Danksagungen nach erfolgter Errettung. Nicht nur die nachträglichen Überschriften, auch die gesetzten Worte, die frommen Formeln, die musikalischen Begleitung beweisen, dass Psalmen zur Erbauung der Gemeinschaft vorgesungen wurden. Daher würde sich eine psychologische Analyse des Stimmungsumschwungs erübrigen, die Stimmung ist eine künstlich erzeugte Wohlfühlreklame. Nebenbei zeigt sich wieder, wie viel Religionskritik in der Bibelkritik stecken kann.

Eine hermeneutisch etwas vorsichtigere Erklärung des Stimmungsumschwungs vertritt Oeming, der ihn als optische Täuschung entlarvt. Die Klagsalmen seien rein literarische Produkte, die zwar nicht widersprüchliche Textstücke zusammenbinden, aber widersprüchliche Erfahrungen im Zeitraffer zusammenfassen. Der Scheinwiderspruch in den KE ergäbe sich daraus, dass Erfahrungen räumlich wahrgenommen werden, die zeitlich weit auseinander-

¹¹ Platon, *Nomoi* II, 659d ff.

¹² Platon, *Politeia* III, 389b–c; 414b–c; VII, 539 b–d.

liegen, also aus der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen.¹³ Dabei ist es gar nicht wahr, dass alle biblischen Klagelieder „happy“ enden.¹⁴ Man nehme justament die biblischen Klagelieder, sie enden mit dem bangen Zweifel: „Es sei denn, Du hast uns verworfen, verworfen, zu sehr uns gezürnt“ (Klgl 5,22), der unmittelbar an die Bitte anschließt: „Lass uns zurückkehren, HERR, zu Dir, so kehren wir zurück. Erneure unsere Tage wie früher“ (Klgl 5,21). Gewiss, die Synagoge wollte die Rezitation der Klagelieder am Gedenktag der Tempelzerstörung (9. Aw) nicht auf eine traurige Note enden lassen und wiederholt darum den vorletzten Vers am Schluss, so wie jede rabbinische Predigt mit einem hoffnungsvollen Ausblick auf die Erlösung schließen soll. Aber die Synagoge ließ den Buchstaben stehen und gab dem Zweifel und der Verzweiflung Raum in den KE wie in den Klgl.

Eigentlich versteht man das kritische Bemühen, den Stimmungsumschwung als Schein weg zu erklären gar nicht. Sprunghafte Stimmungsschwankungen von tiefbetäubt zu himmelhochjauchzend sind eine banale Erscheinung im Seelenleben. Kennt nicht jeder aus Krisenzeiten das Wechselbad der Gefühle, die von der schwärzesten Verzweiflung bis zu den leuchtendsten Tagträumereien reichen, frei nach Psalm 30: „Am Abend übernachtet Weinen, zum Morgen – klingender Jubel“ (V. 6)? Wir finden im Psalter zahlreiche weitere Beispiele eines solchen Umschlags (*Hipuch*, Ps 126,5–6). Manche Psalmen-Stellen muten geradezu wie Zeugnisse bipolarer Störungen an und sie muten dem Hörer und Beter achterbahnartige Seelenhöllenfahrten zu: Erst geht es langsam in die Höhe und noch sachte in die Tiefe, dann steil hinauf und rasant hinab, schließlich stürzt der Seelenwagen ungebremst in den Abgrund, ehe er – unmotiviert – wieder auf die gerade Bahn zum Ausgang kommt. Der jüdische Psychotherapeut Erich Pinchas Fromm schreibt in seinem Buch „Ihr werdet sein wie Gott“ zu diesem Phänomen: „Es gilt das scheinbare Paradoxon, dass die Verzweiflung erst dann überwunden werden kann, wenn man sie in ihrer ganzen Tiefe erlebt hat.“¹⁵ Sein Exempel ist Psalm 6.

¹Dem Sangmeister auf dem Saitenspiel, auf dem Achtsait.
Psalm von David.

²HERR, strafe mich nicht in deinem Zorn,
und züchtige mich nicht in deinem Grimm.

³Sei mir gnädig, HERR, denn ich bin schwach;
Heile mich, HERR, denn meine Gebeine sind schreckenstarr

⁴Meine Seele ist zutiefst schreckenstarr,
Du aber, HERR, wie lange säumst du noch.

¹³ *Manfred Oeming/Joachim Vette*, Das Buch der Psalmen, 3 Bde. (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 13/1–3), Stuttgart 2000–2016, Bd. 1, 147–149.

¹⁴ *David R. Blumenthal*: Facing the Abusing God. A Theology of Protest, Louisville, Kentucky 1993, 272 (A Psalm of Unrelieved Depression).

¹⁵ *Erich Fromm*, Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition (1966), Dt. v. Liselotte u. Ernst Mickel, Stuttgart 1982, 168.

- ⁵ HERR wende dich zu mir und entsnüre meine Kehle,
 hilf mir, um deiner Gnade willen.
⁶ Denn im Tod denkt niemand mehr an dich,
 Wer wird dich in der Unterwelt noch loben.
⁷ Ich bin so erschöpft vom Seufzen,
 Ich überschwemme mein Bett jede Nacht,
 Mit meiner Träne flute ich mein Lager.
⁸ Getrübt ist mein Auge vor Kummer
 gealtert angesichts meiner Feinde.
⁹ Weicht zurück von mir, all ihr Übeltäter,
 denn der HERR hat mein lautes Weinen gehört.
¹⁰ Gehört hat der HERR mein Flehen,
 der HERR nimmt mein Beten an.
¹¹ Sie sollen sich schämen und vor Schreck erstarren, alle meine Feinde,
 sich abwenden und zu Schanden werden – jetzt gleich (*Rag'a*).

Für Fromm ist dieser Psalm der Inbegriff einer seelischen Achterbahnfahrt: Im ersten Stadium bittet der Beter gesittet um Strafminderung, im zweiten Stadium schnürt ihm das Leid die Kehle zu, es entringt sich ihm ein Notruf und er bietet *in extremis* Loben für Leben, im dritten Stadium wird er gänzlich von der Ohnmacht überwältigt, er löst sich auf seinem Lager buchstäblich auf. Doch mitten in der Larmoyanz und Inkontinenz geschieht ein psychologisches Wunder, der unbeherrschte Akratiker rafft sich auf und ist sich sicher: „Der HERR hat gehört! Der HERR nimmt mein Beten an!“ Nun wendet er sich siegessicher gegen seine Feinde: „Weichet!“ Für den Freudomarxisten Fromm ist dieser Umschwung nur ein „scheinbares Paradoxon“, weil er fest mit dialektischen Umschlägen rechnet. In seinem Weltbild gilt: *Natura facit saltus*, es gibt Sprünge von der Quantität der kleinen Schritte in die Qualität der großen Sprünge. Allerdings sind derartige Wunderheilungen im Seelenleben nicht die Regel, eine Depression kann sich auch als endlose Durststrecke dahinziehen. Vor allem aber erklärt diese Erklärung nichts, denn sie schenkt sich im Voraus, was sie eigentlich erklären sollte – den Umschwung.

Woher also die plötzliche Zuversicht im KE? Wie plausibel ist dieser Wechsel von der Empörung zur Erhörung? Manche Übersetzer vermuten hier eine Auslassung im Psalm, die sie mit drei Punkten oder einem Gedankenstrich oder einer durchgeschossenen Zeile wiedergeben, wie der revidierte Martin Luther oder Moses Mendelssohn oder Martin Buber. Diese Lücke füllen einige Exegeten, mit Verweis auf 2 Chr 20,14ff., durch ein mysteriöses „priesterliches Heilsorakel“, das hinter den Kulissen des Psalms erteilt wird und den Stimmungsumschwung bewirkt.¹⁶ Doch mangels konkreter Hinweise auf eine externe Intervention, setzen Exegeten wie Janowski und Marksches lieber auf eine textinterne Erklärung der Stimmungsaufhellung und finden sie im vorausgesetzten Vertrauensvorschuss, den der Beter von Anfang an mitbringt, „denn

¹⁶ Joachim Begrich, Das priesterliche Heilsorakel, in: ZAW 1934, 81–92:81ff.

in eben dieser Zuversicht besteht ja sein Glaube, der ihn zu YHWH beten lässt.¹⁷ Ganz ähnlich erklärte Klaus Berger die Gebete in Not und Bedrängnis im Psalter von Qumran: „Der Beter äußert all dieses vor Gott und ist schon allein auf diese Weise nicht allein in seiner Bedrängnis.“¹⁸ Das klingt psychologisch plausibel: Das Aussprechen des Leids, verwandelt den passiven in einen aktiven Affekt. Ohne Erhörungsgewissheit käme ein solches Sprechen gar nicht in Gang. Das offene Ohr öffnet die Lippen und löst die Zunge, das Klagen wäre sinnlos und würde gar nicht stattgefunden haben, wenn es mit einer Mauer des Schweigens zu rechnen gehabt hätte. Man vergisst immer, dass es noch etwas Schlimmeres als den Hader gibt – den Mutismus. Das Vertrauen muss der Klage bereits vorausliegen und darf daher im Nachhinein nicht weiter verwundern. Das Vertrauen bleibt in der Krisensituation kontrafaktisch und antizipiert eine futurische Erhörung, auch wenn es im Präteritum konjugiert (*perfectum confidentiae*). Allerdings versteht man nach dieser Erklärung nicht, warum der Beter überhaupt so einen Aufstand gemacht hat, mit dieser Vertrauensseligkeit hätte er seine Leiden doch klaglos hinnehmen sollen, so wie die traditionelle rabbinische Theodizee (*Zidduk HaDin*) es vom Trauernden erwartet.¹⁹ Unerklärt bleibt die Aufsässigkeit des Klägers, Jiddisch: seine *Chuzpe* gegen Gott (aramäisch: *Chuzpa Klape Schmaja*).

Man könnte statt vom Vertrauen umgekehrt vom Protest ausgehen, der von Anfang an im KE steckt. Betrachten wir noch einmal Psalm 6: Ohne Überschrift 10 Verse, die man in vier Betakte einteilen kann, lateinisch: 1. *Invocatio* und *Supplicatio* (V. 2–4), 2. *Vindictio* (V. 5–6), 3. *Lamentatio* (V. 7–8), 4. *Auditio* und *Iustificatio* (V. 9–11). Der erste Betakt des Beters ist ein an Gott gerichtetes Gnadengesuch. Dabei wird am Schluss des letzten Kolons 4b Ungeduld laut (*Ad-Matai*, bis wann). Rückblickend kann man auch die Zustandsbeschreibung des Beters in der *Supplicatio* (V. 3) als Protest gegen seine Behandlung durch Gott werten (Genug, HERR, es reicht!). Dieser Trotz wird im folgenden Betakt stärker. Dessen *Invocatio* besteht aus einer merkwürdigen Inversion: Ein Büsser, ein *Ba'al Tschuwa* (Umkehrender), fordert Gott zur Umkehr auf (*Schuwa H'*), ehe es für ihn zu spät ist. Im Argument (*Ki*, denn) droht der Beter Gott unumwunden mit seinem Tod. Die Beobachtung Fromms, dass bei der darauffolgenden *Lamentatio* (V. 7–8) die erneute *Invocatio* (HERR!) fehle, ist zutreffend, aber seine Schlussfolgerung, dass damit der Talgrund der Gottverlassenheit erreicht sei, ist es weniger. Die grelle Präsentation der Wundmale

¹⁷ Christoph Marksches, „Ich aber vertraue auf Dich, Herr!“, Vertrauensäußerungen als Grundmotiv in den Klageliedern des Einzelnen, in: ZAW 103/1991, 386–398, zitiert von Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 81.

¹⁸ Klaus Berger, Psalmen aus Qumran. Gebete und Hymnen vom Toten Meer (1994), Frankfurt/M. 1997, 153.

¹⁹ Vgl. meinen Beitrag: Die Theodizee in der jüdischen Tradition, in: Religionsunterricht heute 39.1/2011, 9–14.

gehört zum Genre. Es ist, um es noch einmal auf Jiddisch zu sagen, die hohe Kunst des *Krechz*. Darin ist ein Appell an Gott enthalten, wie im verwandten KE Ps 13: „Oh, schau herab! Antworte!“ (V. 4, s. auch Klgl 2,20). Das erbärmliche Ächzen und Krächzen in Richtung Gottes ist der Auftakt zu den Pauken und Trompeten in der Schlusspartie. Statt eines Stimmungsumschwungs sehen wir einen stetig anschwellenden Protest, der sich schließlich heftig gegen die Feinde entlädt. Nicht die Stimmung ändert sich, sondern die Richtung und der Adressat der Klage. Dreiviertel des Psalms war die Klage an Gott gerichtet, im letzten Viertel richtet sie sich gegen das Kollektiv: „Alle meine Feinde“, das zuvor nur ganz kurz in den Blick kam (8b), nämlich als soziales Symptom der stets vermuteten Krankheit des Beters. Im letzten Viertel des Psalms ist aber nur noch von den Feinden die Rede. War bis dahin Gott der alleinige Beklagte, weil er seinen Schutzbefohlenen gnadenlos halbtot liegen und siechen ließ, so entlädt sich nun der ganze Zorn gegen das Kollektiv: „Alle meine Feinde“. In diesem finalen Wutausbruch weiß der Beter Gott wieder auf seiner Seite: Der dreimaligen Erwähnung jenes Kollektivs (*Kol*, V. 8b, 9a, 11a) antwortet das dreimalige Gott-mit-mir (V. 9b, 10a, 10b). So als ob die Lebenskräfte, die ihm plötzlich zuwachsen, sein ruckartiges sich Aufbäumen gegen „alle meine Feinde“, ein Zeichen göttlichen Beistandes wären. Zumindest logisch ist diese Erklärung aber ein Zirkelschluss: Die Empörung selbst wird zum Beweis der Erhörung.

Ein Wort zu Psalm 6 in der jüdischen Liturgie. Es ist eines der wenigen KE die im synagogalen Gottesdienst vorkommen. Das verwundert ein wenig, wenn man an Chuzpe gegen Gott denkt. Im aschkenasischen Ritus bildet der Psalm ein zentrales Stück des *Tachanun* (Flehgebet), welches mit zahlreichen Ausnahmen der Sabbat- und Neumondtage, der Fest- und Fasttage, der nationalen Feier- und Gedenktage, im Morgen- und Mittag-Gebet im Anschluss an das Achtzehngebet gesagt wird. An Mon- und Donnerstagen, die ursprünglich Gerichts- und Fasttage waren, ist ein langes *Tachanun* vorgesehen. Dieses Gebet war ursprünglich eine stille Andacht, in der der Beter mit eigenen Worten seine Sünden bekannte und um Gnade flehte. Die Innerlichkeit dieser Gebete findet auch in der Haltung des Beters Ausdruck, er beugt sich im Sitzen nach vorne, legt die Stirn auf den rechten Arm. Diese Geste wird als „Fallen aufs Angesicht“ (*Nefilat Apajim*) bezeichnet, es war die ursprüngliche Gebetshaltung im Privatgebet im Gegensatz zum Strammstehen im Achtzehngebet, verwandt mit der *rak'a* der Muslime oder der *prostratio* der Mönche und Nonnen (bMeg 22a–b). Biblische Vorbilder für das *Tachanun* sind die spontanen Gebete Daniels (Dan 9,3,20) und Davids (2 Sam 24,14), die im ausformulierten *Tachanun* auch zitiert werden. Die Formulierungen stammen jedoch hauptsächlich aus dem großen Reservoir des Psalters. Das Stück *WeHu Rachum*, das im aschkenasischen Ritus die sieben Stücke des *Langen Tachanun* eröffnet, beginnt mit einer beinahe ununterbrochenen Kette (*Charus*) aus Psalmenversen (Ps 78,38; 40,12; 106,47;

130,3–4; 103,10; Jer 14,7; Ps 25,6; 20,2; 20,10). Alle diese Verse harmonieren, appellieren an die Gnade Gottes und artikulieren die Bußfertigkeit, die im *Tachanun* vorherrscht. Psalm 6 stellt mit seinem ungeduldigen Protest in diesem Kontext eine schräge Dissonanz dar,²⁰ doch der aufmüpfige Ton wird von der umgebenden *Mea-culpa*-Haltung des *Tachanun* verschluckt. Einem jüdischen Beter, der Psalm 6 aus dem *Tachanun* kennt, wird die Frechheit dieses Psalms gar nicht auffallen, er hört nur das Flehen.

Vielleicht sollte man anstelle aller dieser unbefriedigenden psychologischen Hypothesen einen theologischen Erklärungsversuch des Stimmungsumschwungs in den KE wagen. Zumal die Propheten Gott selber Stimmungsschwankungen zuschreiben (*Nepach Alai Libi*, Hos 1,8), ja, nach dieser unglaublichen Prophetie, ist gerade die Wankelmütigkeit das Proprium Gottes (*Ki El Anochi WeLo Isch*, Hos 1,9), keineswegs aber die von den philosophischen Theologen hochgehaltene Immutabilität des „Ewigen“. Dann aber erklärt sich das unvermittelte Nebeneinander von beklagter Gottesferne und bejubelter Gottesnähe in den KE von selbst: Diese Psalmen lehren, dass Gott sich umstimmen lässt, mit anderen Worten: dass Beten hilft.

Gebetskampf

Der theologische Erklärungsversuch verlegt die Handlung des Psalms keineswegs in den göttlichen Bereich, denn es ist letztendlich der Beter, der Gott bewegt. Um diese theurgische Dimension des KE darzustellen, greifen wir noch einmal auf die Beschreibung des Klagemechanismus im ersten Teil zurück. Wir symbolisieren die Triangulierung der drei Akteure des KE durch ein gleichseitiges Dreieck und tragen deren Siglen an den drei Winkelspitzen ab: Ich, *Ani* (א), die Feinde, *Zarim* (ז) und JHWH (יהוה). Wir versetzen das Dreieck zudem in ein kreisrundes Zifferblatt, um die Positionswechsel anzuzeigen. Das KE reagiert auf einen Angriff gegen א, zu dem sich ז und יהוה aus der Sicht von א verabredet haben. Diese Ausgangsstellung bildet das Dreieck ab, das wie eine Pfeilspitze auf 6 Uhr gegen א, das Ziel und oft auch das ungenügend gesicherte Einfallstor des Angriffs, gerichtet ist, und von der Grundlinie des Dreiecks aus von ז und יהוה angetrieben wird. Der Gegenangriff des KE besteht darin, dass א einen Umschwung herbeiführt, indem es יהוה durch eine Drehung um den Mittel- und Spiegelpunkt auf 4 Uhr zu sich nach unten zieht. Damit hat es sich selbst aus der Schusslinie und mit ז auf 8 Uhr auf eine gemeinsame Linie gegen ז gebracht, der auf 12 Uhr zum Ziel von א und יהוה wird. Die 60°-Drehung des Dreiecks veranschaulicht die Umkehrung der Allianzen im Gebetskampf des KE.

²⁰ Das Unbehagen an dieser Einschaltung drückt R. Jakob Emden aus, der dem sephardischen Ritus folgt, der an dieser Stelle Psalm 20 einschaltet, Siddur Bejs Yaakov, hg. von Josef Schalom Weinfeld, 2. Bde., Jerusalem: Eshkol 1992, Bd. 1, 295f.

Trägt man die beiden Positionen der Rotationspiegelung ab, dann entsteht das Bild von zwei sich durchdringenden Pfeilspitzen, jener Sechsstern also, der zufälligerweise zum Emblem des jüdischen Volkes geworden ist. Wir kommen auf diese Geschichte am Schluss noch zurück.

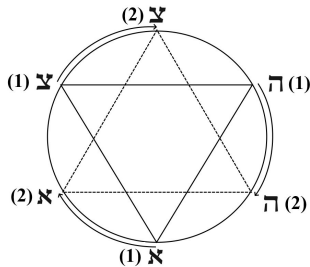


Abb. 1: Klagemechanismus, Grafik: Daniel Krochmalnik

Das Zifferblatt war nur ein Hilfsmittel der Darstellung, doch es passt auch gut zur verhandelten Sache, denn die Zeit ist ein entscheidender Faktor des KE. „Wie lange noch?“ (*Ad Ana*), so lautet die bange Frage des Beters (Ps 6,4). Der Petent könnte bald verschieden sein, der Kontrahent endgültig triumphieren, die Angelegenheit duldet keinen Aufschub – es eilt! Ps 13, das „Muster eines Klageliedes des Einzelnen“ (Gunkel) fällt mit einer *Ad-Ana*-Anapher ins Haus.

¹Dem Sangmeister. Psalm von David.

²*Bis wann* willst, HERR, mich immer vergessen,
Bis wann verbirgst Du dein Angesicht vor mir.

³*Bis wann* werde ich Sorgen hegen in meiner Seele,
mir Kummer täglich im Herzen sein,
Bis wann darf sich mein Feind über mich erheben. //

⁴Schau her!

antworte mir!

HERR, mein Gott!

Erleuchte meine Augen!

Damit ich nicht im Tod entschlafe,

⁵damit nicht mein Feind spricht: ‚ich habe ihn erledigt‘,
damit meine Gegner nicht jubeln, wenn ich schwanke.

⁶Ich aber,

ich habe in deine Zuneigung vertraut,

Ausgelassen freut sich mein Herz über deine Hilfe.

Singen will ich zum HERRN,

denn er hat mir vergolten.

Fünf Verse (ohne Überschrift) – fünf Anrufe und *Ad-Ana* Klagen (V. 2–3)! Der Anrufer lässt nicht locker, er will sofort eine Antwort (V. 4), ansonsten drohten ihm Lebensgefahr und Niederlage (V. 5). Es ist Zeit für Gott zu handeln, so könnte man auch Psalm 119 paraphrasieren, denn sie brechen seinen Beter

(V. 126). Dieser Vers ist in der jüdischen Tradition zur allgemeinen Notstands-Formel geworden.

Das Zifferblatt einer Uhr eignet sich besonders gut, um die Fünf-vor-Zwölf-Situation, die synchronisierten Zeiger, um die dringend erbetene Kooperation zu symbolisieren. Fromme Gemüter empfinden die Zudringlichkeit von KE wie Psalm 13 als Unverschämtheit. Ihnen antwortet der große katholische Psalmenausleger, Erich Zenger: „Die ‚Bis wann ...?‘-Frage ist eine Absage an alle Formen von Masochismus und von frömmelnder Vereinnahmung der Leidenden für theologisch und mild-pastoralen Schmalz.“²¹ Die Rabbinen haben die „Frechheit gegen den Himmel“ auch nicht sonderlich geschätzt, aber sie haben sie entschuldigt. In Bezug auf den „Tadler Gottes“ (Hi 40,2) heißt es im Talmud, „dass ein Mensch für Äußerungen in seinem Schmerze nicht verantwortlich gemacht werden könne“ (bBBa 16b).

Uns ist natürlich bekannt, dass der *Davidstern* ein Spätling in der jüdischen Symbolik ist und eine Zurückführung auf die Psalmen ein glatter Anachronismus wäre. Eigentlich heißt das Symbol „Davidschild“ (*Magen David*), eine Bezeichnung, welche allerdings aus den Psalmen hergeleitet werden kann. In Psalm 3 spricht David Gott erstmals im Psalter als „Schild“ (*Magen*, V. 3) an, und dann sehr oft.²² Der Gottesschild hat eine Schutzfunktion, David kann sich dahinter „bergen“ (*Chassah*).²³ Der als *Magen David* bezeichnete Sechsstern taucht in den jüdischen Quellen hingegen erst im Mittelalter auf, und zwar in einem Zauberbuch. Das in einem Bannkreis eingeschriebene Hexagramm wird als Amulett zum Schutz vor Dämonen empfohlen. Das erste Beispiel dafür finden wir im *Sefer Rasiel* aus dem 13. Jh., das ganz am Anfang des 18. Jh. gedruckt wurde und seither pausenlos nachgedruckt und im Sedezformat als Feuerschutz an jüdische Wohnungstüren geheftet wird.²⁴ Natürlich findet sich das Hexagramm im Mittelalter auch in nichtjüdischen Quellen, so z.B. in der cusanischen *Figura paradigmatica*.²⁵ Erst der Zionismus hat den Davidstern zum nationalen Symbol erhoben, Herzl sah in seinen zwölf Ecken ein Abbild der Sitz- und Marschordnung der 12 Stämme Israels in der Wüste (Num 2 und 10). Nachdem die Nationalsozialisten den Davidstern mit dem Gelben Fleck zum „Judenstern“ verschmolzen und zum Stigma der Juden unter ihrer Herrschaft gemacht hatten, wurde er nach dem Ende des Holocaust zum Sym-

²¹ Zenger, Psalmen, Bd. 1, 78.

²² Ps 3,4; 5,13; 7,11; 18,3.31.36; 28,7; 35,2; 91,4; vgl. Othmar Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Köln 1972, 201. Zenger, Psalmen, Bd. 4, 21ff.

²³ Ps 2,12; 5,12; 7,11; 11,1; 16,1; 18,31; 31, 2.20; 34,23; 57,1.

²⁴ S. Sefer Rasiel, Nachdruck der Ausgabe des Israel Hopstein, Maggid von Koschnitz, Jerusalem 1977, 49–50b.

²⁵ De coniecturis I, 9, 42; Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Werke (Lat.-Dtsch.), Bd. 2, Hamburg 2002, 49. Die Figura P findet sich in der aufklappbaren Tafel am Schluss des Buches.

bol der Auferstehung des jüdischen Volkes aus der buchstäblichen Asche und zum Zeichen der Hoffnung (*HaTikwa*).²⁶ Es ist darum ein glücklicher Zufall, dass der Davidstern als paradigmatische Figur der KE Davids ausgemacht werden kann. Heute ist das blauweiße israelische Banner leider wieder zum Hassobjekt der Antizionisten aller Länder geworden. Wir erwidern, was der Zionist Robert Weltsch schon im April 1933 schrieb: „Tragt ihn mit Stolz (...)“²⁷

²⁶ Gershom Scholem, Das Davidschild. Geschichte eines Symbols (1948), in: Ders., *Judaica I*, 6. Aufl., Frankfurt/M 1997, 75–118.

²⁷ Jüdische Rundschau 38.27/1933, 1.

