

Gegenwärtige Verortungen liturgischer Klage

Perikopierte Klage

Klage(-Psalmen) im evangelischen Gottesdienst

Alexander Deeg

1. Vertikale Sehnsucht und die Notwendigkeit der Klage

Um die Frage, wie Klage in evangelischen Gottesdiensten begegnet, geht es in diesem Beitrag. Ich setze aber ein mit einigen Beobachtungen zur Bedeutung, ja Notwendigkeit der Klage angesichts eines Phänomens, das ich *vertikale Sehnsucht* nenne – und etwa in dem Roman „Salvatore“ des katholischen Theologen und Schriftstellers Arnold Stadler finde. Er erzählt von einem Katholiken mit abgebrochenem Theologiestudium, der sich – hochverschuldet – mit Vorträgen mehr schlecht als recht durchs Leben schlägt.¹ Aber, so Stadler, die Sehnsucht war Salvatore geblieben. Allerdings gab es für diese „in den sogenannten Kirchen keinen Platz“, wie er betrübt erkennt.² Gerade am Himmelfahrtstag, der in dem Roman geschildert wird, wird ihm das bewusst. Denn für ihn war Himmelfahrt gar nicht so weit weg, wie diese Geschichte von den Geistlichen der Kirche immer weggeredet wurde. Seine Sehnsucht ging nach oben, hatte „Himmelsrichtung“.³ Am Himmelfahrtstag besucht Salvatore einen katholischen Gottesdienst, hört die Predigt von Pfarrer Müller und bedauert diesen armen Pfarrer:

Seine Theologen hatten [...] aus allem ein Märchen gemacht, als wäre es für Kinder und die dummen Gläubigen, die so etwas für wahr halten wollten, nicht aber für aufgeklärte Theologen, die sich zu den Wissenschaftlern rechneten. [...] Die Worte dieses armen Priesters waren ein Versuch, alles, die ganze peinliche Geschichte dieser Himmelfahrt, diesen Tag zu entschuldigen, das Peinlichste, was es gab [...].⁴

Salvatore sehnt sich in all den Enttäuschungen und der Fragmentarität dieser Erde nach dem Himmel; er hat *vertikale Sehnsucht*, wie sich sagen ließe, und findet in den Kirchen nicht das, was diese Sehnsucht befriedigen kann – ja, er findet nicht einmal mehr die, die mit ihm diese Sehnsucht teilen.

Vertikale Sehnsucht lässt sich horizontalisieren – etwa, indem der Glaube vor allem sozialetisch oder individualetisch gedeutet und Religion vor allem als eine bestimmte Haltung oder Einstellung verstanden bzw. als Ensemble ge-

¹ Vgl. Arnold Stadler, Salvatore, Frankfurt/M. 2008.

² A.a.O., 22.

³ A.a.O., 46.

⁴ A.a.O., 62f.

sellschaftlich oder individuell bedeutsamer Handlungen gedeutet wird. Sie lässt sich auch theologisch eliminieren, indem Religion als nichts anderes erscheint als eine bestimmte Weise der Deutung ästhetischer Erfahrung – und Gott als nichts anderes als eine Metapher, die religiöse Menschen *noch* benutzen, weil sie in ihren Sprachspielen funktioniert. Ein Gott, nach dem sich die vertikale Sehnsucht ausstrecken könnte und der als Gegenüber in aller Entzogenheit ‚da ist‘, von dem oder der noch etwas erwartet wird, ist dann nicht mehr im Horizont. Der evangelische Theologe Christian Lehnert meinte einmal – ebenso sarkastisch wie nach Hilfe und Veränderung rufend –, viele evangelische Gottesdienste seien „Veranstaltungen zur Verhinderung von Transzendenz“, weil es in ihnen im Kern nicht um den immer wieder entzogenen Gott, sondern um die Bestätigung der Anwesenden in dem, was sie ohnehin schon wissen und meinen, gehe.⁵

Aber dennoch ist sie da, die vertikale Sehnsucht, so behaupte ich – auch in der Neuzeit. Sie begegnet in der Literatur, im Leben unzähliger Menschen, in der Kirche, sogar in der Theologie.⁶ Sie findet immer wieder Zeugnisse und zieht Spuren, von denen ich nur zwei exemplarisch herausgreife. Caspar David Friedrichs „Mönch am Meer“ aus dem Jahr 1810 – entstanden im Lauf von drei Jahren und immer weiter reduziert, zuletzt nach einer Begegnung mit Schleiermacher am 12.9.1810 in Friedrichs Atelier in Dresden – lese ich als eine dieser Spuren.⁷

Das berühmte Bild ist ganz von der Horizontalen bestimmt: Von unten nach oben sind horizontal der Strand mit den Dünen, das Wasser des Meeres (auf dem Friedrich in den letzten Überarbeitungen alle Boote, die hier einst zu sehen waren, entfernte) und der in unterschiedlichen Farben erscheinende Himmel zu erkennen. Der Mönch durchbricht als einzige Vertikale diese Komposition der Horizontalen und weist hin auf die große und bleibende Frage nach der Verbindung des Menschen ‚nach oben‘, nach der Verbindung von ‚Himmel‘ und ‚Erde‘. Es kann sein, dass sich Schleiermachers Faszination für dieses Werk gerade so erklärt.

Geradezu umgekehrt findet die vertikale Sehnsucht in Rainer Maria Rilkes rund 100 Jahre später entstandenem Gedicht „Du, Nachbar Gott“ Sprache. Die erste Strophe lautet:

⁵ Vgl. Alexander Deeg, Praktiken auf dem Weg ‚hinüber‘: Von der liturgischen (Un-)Möglichkeit, Transzendenz zu inszenieren, in: Heiliger Dienst 78/2024, 1–11:1.

⁶ Nicht unumstritten zeigt sich diese Sehnsucht etwa in den folgenden Büchern: Ralf Frisch, Gott. Ein wenig Theologie für das Anthropozän, Zürich 2024; Günter Thomas, Im Weltabenteuer Gottes Leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche, Leipzig 2020. Vgl. aber z.B. auch Matthias Sellmann/Andrea Fleming/Thomas Arnold (Hg.), Ich glaube an einen Gott, der fehlt. Ermutigungen zu einem geistlichen Leben auf der Höhe der Zeit, Leipzig 2022.

⁷ Vgl. Alexander Deeg, Der Mönch am Meer, der Theologe aus Basel und die Frage nach Gott und der Kirche. Oder: Praktisch-theologische Konstellationen, in: ThZ 80.2/2024, 81–104.

Du, Nachbar Gott, wenn ich dich manches Mal
in langer Nacht mit hartem Klopfen störe, –
so ists, weil ich dich selten atmen höre
und weiß: Du bist allein im Saal.
Und wenn du etwas brauchst, ist keiner da,
um deinem Tasten einen Trank zu reichen:
ich horche immer. Gib ein kleines Zeichen.
Ich bin ganz nah.⁸

Der „Nachbar Gott“ bleibt verborgen. Nichts ist zu spüren von „seiner Nähe“, die in Gebeten und Liedern immer wieder besungen und behauptet wurde und wird; hier verspricht ein Mensch dem mindestens zurückgezogenen, einsamen Gott seine Nähe. „Harte[s] Klopfen“ – das ist der Versuch, den verborgenen Nachbarn zu erreichen.

Die Klage könnte als eine Form dieses Klopfens auf der Suche nach dem Nachbarn Gott interpretiert werden. Sie ist eine religiöse Praxis und vielleicht die entschiedenste Sprachform, die vertikale Sehnsucht nicht eliminiert oder transformiert, sondern in Zeiten der Gottesfinsternis und Verborgenheit Gottes aufnimmt, verstärkt und artikuliert. Sie ist die Sprachform, die verhindert, dass wir Gott aus unserem Wortschatz nehmen oder einhegen in handhabbare Denkgebäude. In dieser Hinsicht erscheint sie mir zugleich als entschiedener Ausdruck des Bilderverbots: Gegen alle Gottesbilder, die irgendwie doch umgehen mit einem Gott, der nicht erfahrbar ist und dessen Verheißungen unendlich weit entfernt erscheinen, und die diesen handhabbar und irgendwie harmlos machen, und gegen alle Transformationen Gottes in eine Motivation zum Handeln oder in eine Deutungsfigur von Welterfahrung, hält die Klage an einem Gott fest, der:die aktiv bleiben und eingreifen möge.

Wenn Hans Jonas in seinem bekannten Aufsatz „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“⁹ ebenso klar wie eindrucksvoll darauf hingewiesen hat, dass Güte, Allmacht und Verständlichkeit Gottes denkerisch nicht zusammenkommen können, wenn nicht auf einen dieser Begriffe und eine dieser Eigenschaften Gottes verzichtet wird, dann hält die Klage das Unmögliche zusammen und an der Verbindung der drei Begriffe trotz aller logischen Unmöglichkeit fest.

Gerade so erweist sich die Klage als eine alte *und* angesichts der neuzeitlichen Situation radikaler Fraglichkeit Gottes¹⁰ nochmals neu bedeutsame Sprachform – und es verwundert nicht, dass es seit etwa 30 Jahren zu einer Wiederentdeckung der Klage kam und kommt. Das Jahrzehnt von etwa 1995 bis 2005 würde ich als die erste Phase dieser Wiederentdeckung in Theologie

⁸ Rainer Maria Rilke, Du, Nachbar Gott, in: Das Stunden-Buch. Erstes Buch – Das Buch vom monchischen Leben (1899), Sämtliche Werke, Bd. 1, Frankfurt/M. 1955, 9.

⁹ Vgl. Hans Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt/M. 1987.

¹⁰ Vgl. zu den Transformationen auf dem Weg in die Neuzeit noch immer die umfassende und erhellende Säkularisierungserzählung, die Charles Taylor vor Augen führt: ders., Ein säkulares Zeitalter, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Berlin 2012.

und kirchlicher Praxis beschreiben. 1998 war ein Themenheft der Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ der Klage gewidmet;¹¹ 2001 beschäftigte sich das Jahrbuch für Biblische Theologie mit dem Thema.¹² Praktisch-theologisch waren vor allem Liturgik und Poimenik Kontexte, in denen die Praxis der Klage bedacht wurde (und wird).¹³ In den vergangenen ca. zehn Jahren erkenne ich eine zweite Welle intensiver Rezeption der Klage – vor allem im Kontext der Trauma- und Resilienzforschung.¹⁴

Die Einführung des derzeit noch gültigen Evangelischen Gesangbuchs (1995) liegt knapp vor der Wiederentdeckung der Klage, weswegen es nicht allzu sehr überrascht, dass nur wenige der dort veröffentlichten Lieder als Klagelieder bezeichnet werden können. Dazu gehört sicher das 1965/1967 entstandene Lied „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (EG 381), das Ps 22,2 aufnimmt und mit dem Ruf Jesu am Kreuz sowie (ganz am Ende in der vierten Strophe) der Bitte um eine Stärkung „meine[s] armen Glauben[s]“ verbindet.¹⁵ Auch das gleich im Anschluss abgedruckte Lied „Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr“, das die Fraglichkeit und den Zweifel Gott gegenüber besingt und erst am Ende in die Bitte und in das Vertrauensbekenntnis „Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete“ (V. 3) mündet, kann als Klagelied bezeichnet werden. Noch auffälliger erscheint darüber hinaus das Fehlen der Klage in der Aufnahme der Psalmen im Evangelischen Gesangbuch, das Stefan Ark Nitsche bereits 1998 in einem Aufsatz beklagte.¹⁶

Welche Bedeutung hat die Klage in evangelischen Gottesdiensten der Gegenwart? Wie kommt sie – angesichts ihrer wissenschaftlichen und praktischen Wiederentdeckung seit der Mitte der 1990er Jahre – in der neuen, am ersten Ad-

¹¹ Bibel und Liturgie 71.4/1998.

¹² Vgl. *Martin Ebner* u.a. (Hg.), Klage, Jahrbuch für Biblische Theologie 16, Neukirchen-Vluyn 2001. Vgl. darin den praktisch-theologischen Beitrag: *Hermann Steinkamp*, Ohnmacht und Klage. Praktisch-theologische Annäherungen, 325–345.

¹³ Vgl. nur *Andrea Bieler*, Psalmengottesdienste als Klageräume für Überlebende sexualisierter Gewalt. Poimenische und liturgische Überlegungen, in: *EvTh* 60/2000, 117–130; *Brigitte Enzner-Probst*, Schreien lernen oder: Von der heilsamen Kraft des Klagens. Klageliturgien als Raum seelsorgerlicher Begleitung, in: *PrTh* 37/2002, 188–195; *Irene Mildenberger/Wolfgang Ratzmann* (Hg.), Klage – Lob – Verkündigung. Gottesdienstliche Musik in einer pluralen Kultur, Beiträge zu Liturgiewissenschaft und Spiritualität 11, Leipzig 2004 (Publikation des Fachgesprächs 2003 des Liturgiewissenschaftlichen Instituts der VELKD).

¹⁴ Vgl. nur *Dorothea Erbele-Küster/Nicolett Mórícz/Manfred Oeming* (Hg.), Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch (Klgl 2,13). Theologische, psychologische und literarische Zugänge zur Traumaforschung (HUT 89), Tübingen 2022; vgl. bereits *Judith Gärtner*, Lebensstark aus der Klage. Traditionen der Hebräischen Bibel in der Perspektive der Resilienz am Beispiel von Ps 22, in: *PrTh* 51/2016, 75–81.

¹⁵ Vgl. dazu *Peter Bubmann*, „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“. Liedmeditation zu EG 381 und EG 112, in: *Christian Möller/Dieter Nestle* (Hg.), Ich singe dir mit Herz und Mund. Liedauslegungen, Liedmeditationen, Liedpredigten (FS Heinrich Riehm), Stuttgart 1997, 208–215.

¹⁶ *Stefan Ark Nitsche*, Kein Grund zu klagen? Die Psalmenrezeption im Evangelischen Gesangbuch, in: *Bibel und Liturgie* 71/1998, 336–347.

vent 2018 eingeführten Ordnung der Predigt- und Leseperikopen vor? Dieser Frage widmen sich die folgenden Überlegungen, die untersuchen, welche Rolle das liturgische und homiletische Potential der Klage in agendarisch orientierten evangelischen Gottesdiensten spielt.

Bevor ich dies darstelle, seien zwei Vorbemerkungen angeführt: (1) In den Wahrnehmungen im Kontext der Leipziger Bibelstudie zu Bibellesepraktiken spielt die Klage kaum eine Rolle.¹⁷ Explizit wird sie in den qualitativen Interviews mit intensiven Bibellesenden so gut wie nicht erwähnt. Das ist in einem der Interviews anders, wobei die Interviewpartnerin hier das „Klagelied“ als das Gegenteil von dem beschreibt, was sie sich von einem gelungenen Umgang mit der Bibel erwartet. Die zwischen 20 und 24 Jahre alte freikirchliche Bibelleserin Emilia Tulpe¹⁸ sagt als Antwort auf die Frage, ob sie sich an einen bestimmten Moment gelingender Bibellektüre erinnern könne:

Jetzt einen bestimmten Moment nicht, aber ich mache manchmal so, wenn ich irgendwie, keine Ahnung, traurig bin oder wütend oder über irgendwas nachdenken muss, dann spiele ich so ein Bibelroulette. Also nehme einfach die Bibel und klopfe mit dem Finger so durch die Seiten und mache die an irgendeiner Stelle auf. Und da hatte ich einmal einen ziemlichen Treffer. Ich glaube, ich war traurig wegen irgend einem Streit und hatte dann so einen richtig ermutigenden Bibelvers gehabt, wo ich dann so dachte, okay, das war jetzt gut, aber das geht sich 50/50 aus. Also in vielen Fällen, da steckt man irgendwo im Klagelied und denkt sich: ‚Ja das ist jetzt auch nicht sehr hilfreich.‘

Es würde weitere empirische Studien lohnen, um die ‚Klage-Begeisterung‘ in der Theologie und die jedenfalls in diesem Interview als wenig hilfreich beschriebene Klage genauer auszuloten und miteinander zu vermitteln.

(2) Als Vorsitzender der Arbeitsgruppe, die für die Auswahl der Bibeltexte zuständig war, bin ich selbst mit verantwortlich für die 2018 eingeführte Perikopenrevision. Die Idee, dass eine neue und revidierte Perikopenordnung die Vielfalt der Bibel stärker abbilden möge und dass unbedingt auch die Klage eine größere Rolle spielen müsse, stand von vornherein hinter unseren Überlegungen und gehörte zu unseren Leitlinien – freilich nur als eines von zahlreichen weiteren Kriterien.¹⁹ Die folgenden Ausführungen sind also auch eine Überprüfung der eigenen Ansprüche und eine Wahrnehmung, wie die Einsicht in die Bedeutung der Klage sich neben zahlreichen anderen Leitlinien behaupten und die Revision prägen konnte.

¹⁷ Vgl. das DFG-Projekt „Multiple Bibelverwendung in der spätmodernen Gesellschaft“, <https://www.theol.uni-leipzig.de/institut-fuer-praktische-theologie/forschung/multiple-bibelverwendung-in-der-spaetmodernen-gesellschaft> [14.08.2025].

¹⁸ Der Name ist geändert; sie gibt an, rund zwei bis drei Mal pro Monat Bibel zu lesen.

¹⁹ Vgl. *Alexander Deeg*, Zur Revision der Perikopenordnung. Ein Zwischenbericht, in: DtpfBl 113/2013, 202–204; *ders.*, Neue Speisen am Tisch des Wortes. Zehn Thesen zur evangelischen Perikopenrevision und ihren liturgischen Implikationen, in: JLH 57/2018, 11–40.

2. Perikopierte Klage – ein Blick auf das faktische Vorhandensein der Klage in den liturgischen Vorgaben für gegenwärtige evangelische Gottesdienste

Ich blicke zunächst auf klassische Klagepsalmen und auf die Frage, wie sie in evangelischen Gottesdiensten vorkommen (wenn sie nach dem Perikopenbuch gefeiert werden). Von den klassisch der Gattung Klagepsalm zugeordneten Texten fehlen einige ganz im Perikopenbuch, etwa Ps 5; 6; 7; 13 (der häufig wegen seiner Kürze und seiner klassischen Struktur als exemplarischer Klagepsalm bezeichnet wird); 54; 55; 57 u.a. Das ist zweifellos bedauerlich, aber auch nicht verwunderlich, da keine Perikopenordnung das Ganze der Bibel abdecken kann.

Interessanter erscheint daher die Frage, wie sich bei den Klagepsalmen, die aufgenommen wurden, die Versauswahl gestaltet. Genau diese war immer wieder ein Thema in der liturgischen und homiletischen Diskussion. Der Wunsch, Psalmen möglichst vollständig und ohne Kürzungen wiederzugeben, konfligiert mit der Notwendigkeit, Psalmen für das gottesdienstliche Gebet in einer Textlänge darzustellen, die dieses Gebet möglich macht (das gilt insbesondere für die sogenannten Introituspsalmen zu Beginn des Gottesdienstes, die – dort, wo sie verwendet werden – in den meisten Gottesdiensten innerhalb der EKD im Wechsel mit der Gemeinde gesprochen werden). Neben der Länge stellt sich immer auch die Frage: Welche Verse sind – ohne Erläuterung im Vorfeld – für das gemeinsame Gebet einer Gemeinde denkbar? Welche Worte können einer Gemeinde, die sich mit dem Text nicht vorher beschäftigt hat, in den Mund gelegt werden, ohne dass dies zu Irritationen führt? Die Antworten auf diese Fragen variieren freilich stark – und gerade das Argument der vermeintlichen oder tatsächlichen Zumutung für die Gemeinde lässt sich in unterschiedliche Richtungen diskutieren: Liegt für die einen die Schwelle sehr schnell zu hoch, da jede Befremdung vermieden werden soll, gehen andere davon aus, dass es gerade auch die Abständigkeit und Fremdheit eines Textes sein kann, die dessen besonderen Reiz ausmacht.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit trage ich im Folgenden einige Beobachtungen zur Versauswahl in einigen der in die Ordnung aufgenommenen Klagepsalmen zusammen.

- Der mit 32 Versen sehr lange Ps 22, der aufgrund seiner Verwendung als Gebet Jesu am Kreuz (Mk 15,32p) bereits klassisch dem Karfreitag zugeordnet ist, findet sich in der Auswahl Ps 22,2–9.12.16.19–20. Bei dem Psalm wird besonders deutlich, dass und wie die Notwendigkeit der Kürzung dazu führte, dass starke Metaphern der Klage wegfallen – besonders die Charakterisierung der Gegner:innen als „gewaltige Stiere“ und „mächtige Büffel“ (V. 13), als „brüllende“, „reißende Löwen“ (V. 14), als „Hunde“ und „Rotte der

Bösen“ (V. 17). Aber auch der metaphorisch starke V. 15, der das innere Empfinden des von Feinden Umgebenen beschreibt, fehlt bedauerlicherweise in der Auswahl: „Ich bin ausgeschüttet wie Wasser, alle meine Gebeine haben sich zertrennt; mein Herz ist in meinem Leibe wie zerschmolzenes Wachs.“ Besonders dieser Vers hätte m.E. großes Potential, die innere Not derer, die von Unglück getroffen sind, zum Ausdruck zu bringen, die insbesondere im Verlust jeder Stabilität besteht und im Gefühl einer hilflosen Auflösung all dessen, was das Leben ausmacht.

- Der dem Sonntag Estomihi zugeordnete Ps 31A (Ps 31,20–25 ist Psalm an Septuagesimae) ist ein Beispiel für einen Psalm, der das Vertrauen zu Gott mit Aussagen über die Bedrängnis durch Feinde und die körperliche Vergänglichkeit auf eindrucksvolle Weise verbindet. Die Klage der eigenen Situation ist eingebettet und getragen von der Affirmation des Vertrauens und der Bitte um Gott, der sich als „starker Fels und Burg“ (V. 3) erweisen möge. Diese Dynamik spiegelt sich freilich nicht in der Auswahl für Estomihi, die sich auf die Verse 2–6.8–9.16–17 konzentriert. Das „Elend“ wird nur abstrakt benannt (V. 8); die auch hier metaphorisch dichten und somit poetisch starken Darstellungen der Not bleiben im Perikopenbuch verborgen – vor allem der Blick auf die soziale Wahrnehmung der Not und des Leidens, das aus der Gemeinschaft der Lebenden reißt und die Betroffenen isoliert: „Mein Auge ist trübe geworden vor Gram, matt meine Seele und mein Leib. Denn mein Leben ist hingeschwunden in Kummer und meine Jahre in Seufzen. [...] Allen meinen Bedrängern bin ich ein Spott geworden, eine Last meinen Nachbarn und ein Schrecken meinen Freunden. Die mich sehen auf der Gasse, fliehen vor mir. Ich bin vergessen im Herzen wie ein Toter; ich bin geworden wie ein zerbrochenes Gefäß“ (V. 10–13).
- Am 4. Sonntag nach Trinitatis wird mit Ps 42 ein Psalm vorgeschlagen, der auch in den ausgewählten Versen 2–6 vieles beinhaltet: den Ruf zu Gott und die Sehnsucht nach Ihm:Ihr, Tränen, Erinnerung und Gedenken, aber auch Zuversicht. Es fällt allerdings auch hier auf, dass die Feinde, die später im Psalm thematisch werden (vgl. V. 10f.), keine Rolle in der Auswahl spielen. Besonders schade ist dies, weil an diesem Sonntag die Frage nach einem gelingenden Miteinander die thematische Leitlinie des Sonntags ausmacht – und diese Erwähnung der Feinde eine interessante Dimension hätte einspielen können.
- Dem Sonntag Judika, dem fünften Sonntag der Passionszeit, ist Ps 43 zugeordnet, der ohne Kürzungen in Gänze wiedergegeben wird – mit dem Hinweis auf die „falschen und bösen Leute“ (V. 1) und mit der eindringlichen Frage in V. 2: „Warum hast du mich verstoßen?“. Der Passionskontext macht es möglich, dass auch diese Worte eine liturgische Rolle spielen – und es wird sich auch im Weiteren zeigen, dass der Sonntag Judika als der ‚Sonntag der Klage‘ im evangelischen Kirchenjahr bezeichnet werden könnte.

- Ps 51 begegnet gleich zweifach am Aschermittwoch (einem Tag, an dem bislang nicht allzu viele evangelische Gottesdienste gefeiert werden): Für die Liturgie wurden die Verse 3–6.11.14 ausgewählt, die sich auf das Motiv der Sünde und Umkehr konzentrieren; als Predigttext in der dritten Reihe begegnet der Psalm ganz, wobei die Verse 15–21 optional in Klammern gesetzt sind.
- Schließlich erscheint Ps 86 am 3. Sonntag nach Epiphania – das Gebet eines Menschen, der sich als „elend und arm“ beschreibt (V. 1). Der Hintergrund der Bedrängnis, die Angriffe der „Stolzen“ und „Gewalttätigen“ (V. 14), bleibt in der liturgischen Kürzung auf die Verse 1–2.5–11 unerwähnt.

Im Durchgang durch diese klassischerweise den Klagepsalmen zugeordneten Texte zeigt sich, dass bei den (teilweise unvermeidbaren) Kürzungen wegfällt, was zu eindeutig auf eine bestimmte Zeit oder Situation bezogen ist und den Psalm damit in der Weite seiner gegenwärtigen Rezeption einengt. Immer wieder fallen aber bedauerlicherweise auch starke Metaphern und Bilder für Leiderfahrungen weg, die auch gegenwärtig Sprachhilfe bieten könnten. Nicht zuletzt fällt auf, dass immer wieder die Erfahrung des Umgebenseins von „Feinden“ ausgeblendet wird. Vielleicht zeigt sich hier ein besonderes Problem evangelischer Psalmenrezeption: Trotz der vor allem poimenisch gewonnenen Einsicht in die Bedeutung der Feindklagen und -bitten für das Gebet, erscheint es augenscheinlich anstößig oder problematisch die „Feinde“ zu benennen. Freilich gilt auch hier die besondere Problematik des *liturgischen* Psalmgebrauchs: Anders als bei der individuellen Rezeption von Psalmen in einer bestimmten Situation legt die liturgische Situation einer *ganzen Gemeinde* Worte in den Mund. So sehr es legitim und bisweilen absolut notwendig ist, dass einzelne die „Feinde“ benennen, die sie umgeben, ihre Rachen wie Löwen aufsperrten und sie bedrohen, so problematisch erscheint es, wenn sich eine ganze Gemeinde mit dieser Erfahrung identifiziert und im schlimmsten Fall eine problematische Identität derer ‚hier drin‘ gegen ‚die da draußen‘ behauptet oder durch das gemeinsame Sprechen hervorgebracht wird.²⁰

Aber natürlich begegnet Klage nicht nur in den Psalmen. Die revidierte Perikopenordnung hat in ihrem Bemühen, das Alte/Erste Testament umfassender wahrzunehmen und den Anteil der Texte aus dem Ersten Testament deutlich zu erhöhen, zahlreiche neue alttestamentliche Texte aufgenommen,²¹ darunter einige, die für die Frage nach der Klage von Bedeutung sind.

- Zu nennen sind hier zunächst die neuen Texte aus dem Buch Hiob, das in der vor 2018 gültigen Perikopenordnung regulär nur mit Hiob 14,1–6 am

²⁰ Vgl. dazu auch Ursula Silber, „Das Eingeklammerte beten wir nicht mit!?“ Mit Feindpsalmen „christlich“ umgehen, in: BiLi 83/2010, 260–271.

²¹ Vgl. dazu Alexander Deeg/Andreas Schüle, Die neuen alttestamentlichen Texte der Perikopenrevision. Exegetische und homiletisch-liturgische Zugänge, Leipzig ⁵2021.

drittletzten Sonntag im Kirchenjahr begegnete.²² Besonders fällt Hiob 19,19–27 auf – ein neuer alttestamentlicher Text, der am Sonntag Judika als Predigttext in der dritten Reihe begegnet. Wer nur V. 25 kennt („Ich weiß, dass mein Erlöser lebt ...“) und dessen Rezeption im Christentum (etwa in Georg Friedrich Händels „Messias“ zum Beginn des dritten Teils, wo dieser Vers – wie oft in christlicher Aufnahme – zu einem Vers österlicher Zuversicht wird: „I know that my redeemer liveth“), wird überrascht sein, den Rest dieses Textes kennenzulernen. Vielleicht sind diese Verse – am ‚Klagesonntag‘ Judika – die heftigste Klage, die im Kirchenjahr begegnet: Gott erscheint als geradezu paradigmatischer Verfolger und Gegner – und den menschlichen Feinden wird die Frage gestellt: „Warum verfolgt ihr mich wie Gott?“ (V. 22). Durch diese Erfahrung hindurch blickt der Beter voraus auf die Begegnung mit Gott, auf die Erfahrung, ihn „ohne mein Fleisch“, das vergeht, dennoch zu sehen und in dieser Begegnung die Rätselhaftigkeit und Verborgenheit Gottes zu erhellen.

Auch in Hiob 23, einem Text, der am 11. Sonntag nach Trinitatis Predigttext in Reihe I ist, will der leidende Beter Gott sehen, der sich entzieht, der nicht da, nicht zu erfahren und nicht zu spüren ist. Die Verse 8f. lesen sich wie eine negative Aufnahme von Ps 139: „Aber gehe ich nach Osten, so ist er nicht da; gehe ich nach Westen, so spüre ich ihn nicht. Wirkt er im Norden, so schaue ich ihn nicht; verbirgt er sich im Süden, so sehe ich ihn nicht.“²³ Anstatt die Nähe Gottes zu bekennen, bekennt der Beter sein Erschrecken über Gott und seine Furcht vor ihm: „Gott ist’s, der mein Herz mutlos gemacht hat ...“ (V. 16).

Schließlich wird auch die Hiob-Erzählung in die Perikopenordnung aufgenommen: Hiob 2,1–13 erscheint als Predigttext in Reihe V am ersten Sonntag der Passionszeit (Invokavit). Vor allem das Handeln der Freunde, die Hiob „beklagen“ (V. 11) und zunächst nur klagend mit ihm „auf der Erde“ sitzen „sieben Tage und sieben Nächte“ (V. 13), wurde in der Poimenik in den vergangenen Jahren oft als ein radikales Beispiel für ein Mitleiden mit den Klagenden jenseits billiger Vertröstung wahrgenommen – am einflussreichsten sicher von Henning Luther.²⁴

- Mit Klgl 5 wird auch ein ganzes der Qinet an einem Proprium im Kirchenjahr aufgenommen – allerdings am „Gedenktag der Zerstörung Jerusalems“, dem zweiten und faktisch sicher sehr selten gefeierten Proprium des 10.

²² Gleichzeitig waren ausgewählte Texte aus dem Hiobbuch als Continua-Reihe für die Passionssonntage vorgeschlagen – eine Einrichtung, die meiner Wahrnehmung nach aber kaum Beachtung fand.

²³ Ob es sich hier um eine literarische Abhängigkeit handelt, wurde und wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Eine Mehrheit der Forschenden geht eher von einer resonierenden Aufnahme eines bekannten Motivs aus.

²⁴ Vgl. Henning Luther, Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: PrTh 33/1998, 163–176.

Sonntags nach Trinitatis. Wo dieser Text dennoch gelesen und gepredigt wird, bietet er eine ausführliche Schilderung der Situation der Zerstörung mit überaus eindrucksvollen Bildern.²⁵ Bedeutsam erscheint auch, dass dieses Klagelied mit der Frage an Gott („... warum willst du uns so ganz vergessen?“; V. 20) und einer leidenschaftlichen Bitte („Bringe uns, HERR, zu dir zurück ...“; V. 21) endet.

- Schließlich bietet Jes 38,9–20, Predigttext in Reihe III am 19. Sonntag nach Trinitatis, eine starke Schilderung der Krankheit Hiskias mit eindrucksvollen Bildern („Zu Ende gewebt habe ich mein Leben wie ein Weber ...“; V. 12) und der Einsicht, dass es Gott selbst ist, der das Leid bewirkt („Tag und Nacht gibst du mich preis ...“; V. 13).

3. Fragen und Perspektiven

Die Beobachtungen in der Perikopenordnung aufnehmend stelle ich abschließend knapp homiletische und liturgische Fragen, Perspektiven und weitergehende Überlegungen vor Augen.

- (1) *Die homiletische Chance der neuen Texte:* Eine Auswertung der Reaktionen von Gottesdienstverantwortlichen auf die neuen Texte der Perikopenrevision liegt empirisch valide noch nicht vor. Einzelne Aussagen, die bereits während der Erprobung der Revision und im ersten Durchlauf durch die Texte vernehmbar wurden, zeigen aber, dass die Herausforderung von vielen sehr gerne angenommen wurde und wird. Gerade zu Texten wie Hiob 19 oder Hiob 23 wurde geäußert, dass diese die Chance bieten, ein anderes Bild von Gott zu zeichnen und andere Erfahrungen mit Gott und der Gottesfrage zu verbinden. Die vielfach geäußerte erwartbare Banalität einer gegenwärtigen evangelischen Gottesrede, bei der ein „Gott ist dabei“ als Antwort auf beinahe alle Fragen erscheint und affirmativ immer neu ein allzeit liebender Gott behauptet wird, werde durchbrochen.²⁶ Erfahrungen der Fremdheit Gottes und der Gottesverborgenheit finden biblische Worte und lassen sich im Klangraum der Weite biblischen Redens verorten. Mir scheint, dass sich durch die Klagetexte eine herausragende Chance ergibt, die vertikale Sehnsucht aufrechtzuerhalten und Gott nicht allzu schnell

²⁵ Es sei an dieser Stelle daran erinnert, dass der Sprachschatz der Bibel sich immer wieder als Chance erweist, gegenwärtige Erfahrungen in den Klangraum der Bibel einzutragen. Das geschah etwa nach dem 7. Oktober, als *Yagel Haroush* in Aufnahme biblischer Wendungen eine Qina, ein Klagelied, für Be'eri – einen der Kibbuzim, der von der Hamas angegriffen und weithin zerstört wurde – dichtete; vgl. <https://opensiddur.org/prayers/life-cycle/death/mourning/qinat-beeri-a-lamentation-for-beeri-by-yagel-haroush/> [13.08.2025].

²⁶ Vgl. zu dieser Kritik nur z.B. *Alexander Deeg*, „Gott ist dabei“ und Jesus ist weg!? Eine Himmelfahrtshomiletik in Zeiten des Krieges, in: <https://www.feinschwarz.net/gott-ist-dabei/> [13.08.2025].

horizontalisierend zu verabschieden. Dies kann geschehen, indem *über* die in der Klage bleibende Gotteserwartung gesprochen wird; dies kann aber auch geschehen, indem Predigten *in* die Sprache der Klage mitnehmen.

- (2) *Die Klage als liturgische Chance und Frage:* So sehr sich die Klagetexte als homiletische Chance erweisen, so sehr bedeutet die Klage als gemeinsam gesprochenes (Psalm-)Gebet eine liturgische Herausforderung. Der Kommission stand, wie bereits betont, durchaus vor Augen, dass die Klage eine eminent bedeutsame Sprachform ist. Gleichzeitig war klar, dass Psalmen, die liturgisch verwendet werden sollen, im Blick auf ihren Inhalt und ihre Sprache von einem „Wir“ der Gemeinde mitgetragen werden müssen. Klagepsalmen, die Extremsituationen im Erleben einzelner oder einer Gemeinschaft zum Ausdruck bringen, eignen sich in dieser Situation (eher) nicht. Zu bedenken ist dabei auch die hohe Emotionalität der Klagepsalmen (die sich nur schwer mit der Ritualität des Psalmengebets zu Beginn eines ‚ganz normalen‘ Gottesdienstes verträgt). Zu bedenken ist nicht zuletzt, dass Aussagen, die nicht angekündigt und nicht eingeordnet werden, nicht nur verstören, sondern im schlimmsten Fall auch Trigger für traumatische Erfahrungen sein können. Die Liturgie (traditionskontinuierlicher) (Gemeinde-)Gottesdienste am Sonntag(morgen) ist daher nur begrenzt der Ort, an dem die Klage als biblische Sprachform begegnen kann (nochmals: das gilt ausdrücklich *nicht* für die Predigt, die den Schatz der Klage noch viel weiter eröffnen könnte, als es bislang in der Perikopenordnung der Fall ist).

Angesichts der Bedeutung der Klage im Blick auf die Erfahrungen (bzw. Nicht-Erfahrungen) Gottes in unserer Welt und in unserem Leben stellt sich aber m.E. die Frage, ob es nicht eigene Klage-Gottesdienste geben sollte – nicht überall, aber vielleicht doch regelmäßig in *einer* Kirche der Stadt, in der dann auch eine Klagemauer aufgebaut und immer neu ergänzt werden könnte.²⁷ Gleichzeitig sollten traditionskontinuierliche Gottesdienste Fenster für die Klage jenseits des Introitus-Psalms eröffnen. Zu denken wäre etwa an die Kyrie-Sequenz, die in ihrer Bedeutung derzeit ohnehin von vielen eher wenig verstanden zu werden scheint (wie sich immer wieder an der Kritik an diesem fremdsprachigen Sprachstück in der Liturgie zeigt). Diese aufzuwerten und auszuweiten (über das allzu schnell verklingende Straßburger Kyrie oder andere Varianten hinaus), schiene mir geboten. Das Kyrie bietet Raum, um Gott zu fragen und Ihm:Ihr zu klagen – und sollte diesen Raum auch behalten, ohne zu schnell von dem folgenden Gloria aufgefangen zu werden.

²⁷ Hier ist als Beispiel an die Leipziger Klagezeit während der Corona-Pandemie zu erinnern; vgl. dazu Kerstin Menzel/Lüder Laskowski/Stephan Kosch, Klagen ist eine Form des Machens, in: <https://zeitzeichen.net/node/8957> [14.08.2025].

Auch eine Veränderung des Fürbittgebets schiene mir denkbar: Wäre es nicht – wie vielfach in den Klagepsalmen der Bibel – möglich, eine Sequenz „Klage & Fürbitte“ in die Liturgie einzuführen, bei der zunächst ausführlich (!) Zeit für die Klage wäre und erst dann die Bitten an Gott folgten? Die immense Bedeutung, die Gottesdienstfeiernde der Stille in der Liturgie (und gerade auch im Kontext des Gebets) zuschreiben, könnte auch daran liegen, dass wenigstens in der Stille Raum auch für die individuelle Klage besteht.

Der kurze Blick auf die Rezeption biblischer Klagepsalmen hat zudem gezeigt, dass besonders die Wahrnehmungen der „Feinde“ gekürzt werden, wenn Psalmen im christlichen Gottesdienst aufgenommen werden. Das ist, wie bereits ausgeführt, einerseits verständlich, da gerade diese Stellen zu einer problematischen „Wir“-gegen-„die-Anderen“-Haltung und einem sozialen Identitätsprozess als Abgrenzung gegen die einseitig als böse und als Gegner beschriebenen Anderen führen könnten. Aber wären die Feindwahrnehmungen nicht doch und gerade umgekehrt hilfreich? Könnten sie helfen in einer Gesellschaft der Polarisierung sehr bewusst die ‚Widersacher‘ zu benennen – und sie dann doch geborgen zu wissen in Gottes Handeln an ihnen? Es wäre möglich, all die Hassenden, Gewaltbereiten, die Gemeinschaft und das Miteinander Zerstörenden zu benennen in den starken Metaphern der Bibel – als „brüllende Löwen“, als „Hunde“ und „mächtige Büffel“ –, um dann auf die Errettung durch Gott und Seine: Ihre Gerechtigkeit zu vertrauen. Klage im Gottesdienst hätte so nicht nur eine individuelle, sondern auch eine eminent politische Bedeutung.